

# 原始仏教における現世否定について

田 中 元

だいぶ以前になるが私はある論文で、現世肯定的な古代日本人が現世否定的な仏教を受け入れ、それによって現世否定的になったという考え方を否定したことがある。それは現世否定的な思想の可能性は仏教受容以前にすでに日本にあったという考え方によるものであったが、その際仏教における現世否定の内容には触れず、ただ「世間虚仮」というような言葉に示されるものを現世否定的なものとしたのであった。それにはまたもちろん多くの先学が仏教を現世否定的なものとし、その内容についても様々な考察が行なわれていることを前提としていたのである。

しかしこれは改めて検討してみる価値のある問題である。ことに仏教の思想が深い影響を及ぼした我々日本人の思想の歴史を考えると、この問題は無視するわけにはゆかない。また仏教が世界的に見直され、あるいは関心を呼びつつある現在、この問題の検討はたとえばヨーロッパの思想との対比においても興味深いものであろう。

もちろん門外漢である筆者は、この大きな問題のほんの一端に触れうるだけであり、そのほんの僅かな部分ないし面の考察が全く的是なわけではないことを期待するだけである。

## I

仏教は現世否定的であるという考え方はすでに早くから常識化した観がある。しかしブッダはそもそも現世を否定しているであろうか。否定しているとすればそれはどのような意味においてであろうか。

後に四法印の一とされた「一切皆苦」の思想は現世否定的であるということが出来るかもしれない。現実の世界のすべてが苦であり、従ってのりこえられなければならないものであるとすることは、一種の現世否定の思想であるといえよう。いま現世に対して消極的であり悲観的厭世的であるものなど総じてネガティブなものを現世否定的であるとすれば「この世における生はいとわしいかな」<sup>1)</sup> などという言葉も苦観と結びついて現世否定的であるといえよう。しかしではなぜこの世の生はいとわしいのであろうか。なぜすべては「苦」なのであろうか。それはどういう意味で「苦」なのであろうか。

我々の常識からすれば「楽あれば苦あり」「苦あれば楽あり」で、苦と楽とは共に我々の人生に存在している。すべての人の全生涯が苦に満ちているなどとは考えない。

しかしそのような考え方は表面的なものであり、より深く観れば人生の真相は苦なのだという考え方がでてくるであろう。

たとえば四門出遊の話となって我々に親しいブッダの体験は我々にも理解できないことはない。人間の身体「九つの孔からはつねに不浄物が流れ出」<sup>3)</sup> るがその身体が死んで臥すときには、「膨れて、青黒くなり」<sup>4)</sup> 誰からも見棄てられて醜い姿をさらす。死者の身体が腐りくずれてゆく描写は日本書紀のイザナミのミコトについても出てくるが、モンスーン地域での死体のくずれ方はまさに醜く恐ろしいものと感じられるであろう。感じやすい青年にとって、自分もあなるのだという想いは、彼を「沈んだ気持」<sup>5)</sup> にさせ「ふさぎこむ心」<sup>6)</sup> を抱かせるものとなるであろう。

またこのように醜いもの厭わしいものに敏感な青年にとって「老」はまさに同じく醜く厭わしいものであろう。「老衰した他人を見ては、悩み、恥じ、嫌悪」<sup>7)</sup> せざるをえない。やがては自分もあのように醜く年老いてゆくのだと思えば、他人を嫌悪する自分の心をも省みざるをえない。

いろいろの病気に対する医学的な対応策のない時代「病」もまた醜く恐ろしいものであったに違いない。膿みただれてゆく顔や身体を見てはやはり嫌悪の情を起こさざるをえない。しかし自分もまた病を全く免れることはできないかもしれない。伝染性の病に対してはほとんど抵抗することのできない時代にこの思いはやはり痛切であろう。

冬、夏、雨期それぞれのための三つの別邸をもち、多くの奉公人にかしずかれていた若いブッダにとって「老」、「病」、「死」のいとわしさと、しかし自分もそれを免れないのだという想い、また自分もそれを免れないのに他人を嫌悪する自分の心、は彼を沈みこませるに十分な理由となったであろう。

それはやがて老病死を免れぬ「生」自体いとわしいもの「苦」であるものという觀念にいたるであろうし、考えてみればその他にも苦と思われるものは多い。たとえば初転法輪で説かれたという四諦の初めに挙げられた憎む者に会わなければならないこととか、愛する者と別れなければならないこととか、求めて得られないこととか、総じて我々の生には憂いや苦悶苦悩が多い。

しかしたとえ「人の命は短く」<sup>8)</sup> 老、病、死を免れず、憎む者に会わねばならず愛する者と別れなければならないとしても、そういうことから直ちに「この世は苦である」といえるであろうか。若々しく、健康で、充実した生を送る人間、憎む者に会うことも愛する者と別れることも人生の糧として消化してしまう人間には、上のような

苦は苦とは思われないであろう。苦と感じ思われるから苦だというのは、楽と感じ思うから楽だということと同じ強さの主張ではないか。人生は短いというが、それは規準のとり方の問題で、長いともいえるのである。

それに対してはこういわれるであろう、若く生き生きとして生を楽しめば楽しむほど、それを打ち破る老や死は恐ろしいものではないか。しかもそれがどうしても免れないものであると考えれば、人生はやはり苦だというべきであると。

しかしこれに対してはまた、死が苦であるというのは生が楽であるからではないかと反論されるであろう。

つまり「苦」「楽」を同じ平面上にある相関的な概念とすれば、それらは互いに他を予想するものであるから、共に現実の世に存在することになり、従って一方のみを主張するのは一面的であるということになる。

原始仏教の説く苦は、このような直接的な、感覚的感情的なあるいは心情的気分的なものではなく、より深い冷静な認識にもとづくものであるといわれる点についてはすぐ後に述べるが、しかしブッダの体験の出発点にこのような直接的な「苦」があったこと、当時の人々がこのような苦から救われたいと望んでブッダに帰依したこと<sup>9)</sup>はまず注意すべきことである。

そして現世ではこれらが自分の如何ともし難いものであると思うとき、救いはその現世とは異なるものに期待されることになるであろう。これは仏教に限らず多くの宗教においてそれに縋った人々の動機であるが、仏教の場合一切皆苦という認識——それはまず心情的気分的なものであったにせよ——をその基礎におく点にその大きな一つの特徴がある。

そしてこの「苦」という言葉は、我々の直接的な体験から、どうしても「厭世観」的な色彩を帯びる。およそ個人的内省的性格はインド思想を通じて流れているものといわれ、また原始仏教（ジャイナ教も）では「人生の苦悩と絶望の表現が極度にまで発達し、厭世観が露わに前面に現われている」といわれる。<sup>10)</sup>

たしかにこの常識的な意味での厭世観を示す苦の思想が仏教に入る人々の一つの動機となったのであった。

しかしブッダはたとえこのようなところから出発したとしても、苦はさらに深い認識のもとに世界の真相としてとらえられることになる。またブッダに帰依した人々も必ずしも不幸な人々ばかりであったわけではない。常識的感覚的な苦を味わってはいなかったと思われる人々もブッダに帰依したのであった。<sup>11)</sup>

それではより深い認識による「苦」とはどのようなものであろうか。それは「諸行

無常」「諸法無我」と関連し「涅槃寂靜」と結びつく「一切皆苦」の認識である。

「諸行無常」という言葉は我々の情感には何か「はかないもの」「悲しいもの」のように感じられる。平家物語の冒頭の文章はそのような情感を最もよく示すものであろうが、「諸行無常」は悲観的厭世的な響きをもって我々の心情に浸み入る言葉であった。しかしブッダの言葉として伝えられているものの中にこのような無常感を読みとることはむづかしい。「諸行は無常である」「五蘊は無常である」という言葉はしばしば仏典の中に出てくる。しかしそれはたとえば「色は常なるものであるか、無常なるものであるか」「それは無常である」という問答の形で示されているように、恒常か無常かという思考による認識を示すものであった。

(ここで序でにいえば、仏典には実に繰り返が多い。同じ文句——それもかなり長い文句——を何度でも繰り返すので読むのに苦痛を感じる。これはいったいどういうことなのか、たとえば口伝のためであるかどうか検討するに値する現象だと思うが、現在の我々の問題に関していえば、このような繰り返しは、はかなさの感じや無常感の中で生きる人間のものではないように思われる。すべてはうつろいゆくといった無常感は、一ヵ所にじっと止まり、それに深入りする態度を生みにくい。)

ところで「すべては無常である」ということは、この世の何ものも恒常的でないという意味では理論的に納得しやすいであろう。この世のすべては変化するというのは常識でもあるからである。そしてすべてが変化し生滅するのであれば「諸法無我」ということも理解しやすいであろう。中村元博士によれば、最初期の仏教における無我とは「わがもの」という観念を捨てることであり、「それはおよそ自己の所有と見なされているものは常に変滅するものである。したがって永久に自己に属しているものではない。また自分が死んだならば自己の所有物、あるいは自己の所有のように見なされている人々(たとえば家族など)は、自分から離れてしまう。したがって自己の所有に執着してはならない」<sup>12)</sup>ということであった。

またこれと共に最初期仏教は我ならざるもの(非我)を我(アートマン)と見なすことをも否定しているが<sup>13)</sup>、これは自己以外のものをアートマンと誤り解するのをしりぞけることであり、これも変化してやまないものを恒常のものとするものの否定であろう。

後になると「諸法無我」は、すべてのものは固有の不変な実体をもたないという意味に解釈されたが、これはまさに「諸行無常」と同じ意味のものであろう。

ところで問題は、このように「諸行無常」「諸法無我」であることがどうして苦なのであるかということである。



すべてが変化するものであるということは常識的にいえば、必ずしも苦ではない。むしろ変化するからこそ期待もあり希望もある。現在そのままの永続を願う人はほとんどないであろう。そこで「諸行無常」「一切皆苦」についていろいろな解釈が行なわれる。

たとえば、無常とは時間的に存在するということであり、すべての存在は時間のうちで推移し流転するということであるが「推移であり転変であるとは苦であるということと同義である。美や愛や享楽がいかに多く経験されるとしても、それらは醜となり憎となり苦痛と化するものにほかならない。」<sup>14)</sup> 原始仏教において、すべては変化するということは、超時間的なものを排除することであり、現実の存在はすべて時間的なものであることを意味するが、この存在の領域は自然科学の対象ではなく、常に価値関係的なものと考えられた。そこで「(花の) 美しいその姿がやがて消えて行くというその時間的存在の契機が直ちに苦として把握されざるを得ぬ。五蘊が変易法であるとの命題の内には、かくのごとき価値関係的な変易、苦と同義に解さるべき変易が含意されている」<sup>15)</sup> というのが一つの解釈である。

このような解釈に対しても相変わらず疑問は残る。美や愛や享楽がやがて必らず消滅するという方向ないし契機のみがここには指摘されていると思われるからである。花は必らず散るという契機のみが強調され、花が美しく咲き誇る方向、その契機は捨象されてしまっている。

いやしかし人間はその存在の有限性の前に戦慄し不安を抱かざるをえないであろう。「諸行は無常。すべては流れる。そのような存在の世界に身をおいて、人間もまた常なることを得ない。そのことのまに戦慄する人間の不安を彼(ブッダ)は『苦』と知っているのである。そしてそのような課題は、人が自覚するとせざるとにかかわらず、あるいは仏教者であるとあらざるにかかわらず、すべての人々のうえにのしかかっている。『こは苦なり』とはそのことである。」<sup>16)</sup>

後に苦は「苦苦」「壊苦」「行苦」に分けられ真の苦は行苦即ち「諸行無常」とほぼ同義のものとされたが、それがなぜ苦であるかについて、上のような解釈はもっとも普通の、そして代表的なものであろう。この解釈はさらに、人間はこのような存在であるのに、たとえば死に対して目をつぶり、それを回避している。これを直視して始めてブッダとその課題を同じくする者となると説く。<sup>17)</sup>

これは老病死の方向ないし契機を根本的なものと考える立場であり、したがって「生のもつ重みは相対的であるが、死の迫ってくる重みは絶対的である」<sup>18)</sup> という考えと同様、時間的存在であるというその契機を苦とする考え方と同じものであるとい

えよう。

しかしこれに対してたとえばエピクロスの立場を対比させることができよう。その立場からすれば、死に対する恐怖不安などによって現在の生を楽しまざる者は愚かなのである。死ねばもはや自己はない。自己とは生である。死後のことなど思い悩み恐れて生をそこなうのは、ありもしない幻影を恐れるのと同様愚かなことなのである<sup>19)</sup>。

そしてまた死の問題などを直視すべきことを説くのは現代の実存主義といわれるものの立場に似ているといえようが、現代の実存主義は人間の生、あるいはすべての存在を「苦」などとはしていない。

従って一切皆苦という仏教特有の考え方が何にもとづいているかはさらに問われなければならないであろう。

そこで「一切は苦」であるというのは「涅槃は楽である」というのに対するものであり、苦苦も壊苦も行苦も無条件で苦となるというものではないが、苦悩を解脱した涅槃の立場からすれば、まだ解脱を得ないで渴愛執着を免れない状態を苦というのである、という解釈が出てくる<sup>20)</sup>。

相対的な世界を超えた「涅槃寂静」の境地が「楽」であるとすれば、煩悩の世界は「苦」であるというのは一応もっともと思われたいことはない。しかしではたとえば、煩悩の世界は善悪ともに含むように見えても、涅槃の境地が「善」であるのに対すれば、それは「悪」なのだといえることができようか。

そう言って言えないことはないかもしれない。しかしやはり何かピッタリしない感じがある。それは煩悩の世界がその世界の善悪を共にもつものであるのに対し、涅槃の世界はそれを超越したものと考えられるからである。それは善悪というようなもので規定さるべきものでなく、そのような規定を超えたものと考えられるからである。

同様に涅槃は楽、煩悩の世界は苦とするのもおかしい。涅槃はこの世の苦楽を超えた境地であると考えられるからである<sup>21)</sup>。

しかしまたさらに考えれば、善悪を超えた境地からみれば、その境地にいたらず現世の善や悪にとらわれている状態全体を悪ということは可能であるかもしれない。とにかくそれは誤まった状態なのである。同様にこの世界を苦とすることもうなづけないことはない。しかし原始仏教がこの世を「悪」としたり「邪」としたりするのではなく「苦」とした点にすでに言ったようにその特徴がはっきり示されている。ここにはやはり若いブッダが体験的に感じとらえた「苦」の意識があるのではなかろうか。

「この世は苦であるというのは、まずこの世の在り方、そのなかでの自己の在り方を自覚させるために説かれたことであり、それは真の認識の出発点である。深い認識を

得れば、そのような考え方も乗りこえられ捨てられるのだ」という解釈もある。これによれば、深い認識を得ればこの世は苦ではないということになる。とすれば「一切皆苦」は「諸行無常」「諸法無我」と同じ意味でこの世の真相であるとはいえないものであろうか。「諸行無常」「諸法無我」はこの世の真実の姿としてとらえられたものであり、それは深い認識をうることによって一層その姿を明らかにすべきものである。しかし「一切皆苦」は事情を異にするようにも思われる。そこでこれは人々を自覚させるための方便であるという考え方がでてくるわけである。

しかしたとえば「……は無常である。無常であるものは苦である。苦であるものは非我である」という仏典にしばしば出てくる言葉からすれば、苦は無常無我（非我）と全く同一の位置にあるものと思われる。そしてまたブッダの言葉として伝えられるものには、しばしば「心のやすらぎ」と訳されるようなニルヴァーナという言葉がみられる<sup>22)</sup>。それはこの世の人々が欲望（渴愛）を抱くことによって憂いあるいは悩み悲しんでいる状態に対していわれているものであり、涅槃がそういう欲望を減することにより、憂い迷い悲しみのない状態であることを示している。つまりこの世は涅槃の心のやすらぎを欠いているという意味で全体的に苦だとやはり考えられているように思われる。

結局ブッダにとって「苦」はまずその思索の出発点となった直接的体験的な感情であったと思われるが、それがさらに人生ないしこの世界における苦の方向ないし契機をより根本的なものとする思考になったと思われるのである。「一切皆苦」は従って単に人々の自覚を促すための初歩的な契機ではなく、たとえ涅槃の境地にいたったとしてもやはりこの世は苦であるということであろう。そしてこの苦は苦であるとの認識にいたったときに、たしかにこの世はそのまま苦ではあるが、それを洞察した人間自身はそれを超えているということであろう。

ただしこの世を苦であるとする考え方は前にいったように厭世観的な感じを有するものであるが、ブッダがはじめにそのような体験を抱いたと解するのは誤りであって「彼は、後世の仏教者がしばしば思い誤っているがごとく、この世を思いすててこの道についたのではなく、厭世観のとられ人としてここに到ったのでもない」<sup>23)</sup> という意見がある。それによれば、ブッダ当時のインドの良家に生まれた青年たちには二つの理想があった。一つは転輪聖王（理想的王者）となって天下を統べることであり、他は出家の行者となって精神の世界に君臨する聖者として立つことであった。弱小のサキャ族の青年であったブッダには前者は望むべくもない。そうであればブッダの向かうべき理想は後者の他はない。だからブッダが出家するにいたったのは厭世観など

によるのではなく、むしろ逆に理想実現のため「意気軒昂」としてこの道についたのである<sup>24)</sup>。「大事なことは、それが、世を思い捨てた者の道ではなかったということ、厭世の情にとざされ、色あおざめて、ここに到ったのでもないということ、そのとき、彼はまだ二九歳の青年であったが、いまや、意気昂然として、最高の理想を追求して、家を捨て、漂泊の沙門の生活に入った」<sup>25)</sup>ということである。

ブッダが理想をもって出家し理想実現に向かって情熱をもって進んだということは否定し難い。またインドでは俗生活を捨てるということは、ブッダのはるか以前から一つの人間の在り方として考えられていた。従って出家するということには、日本の我々が考えるような悲愴感は全くなかったであろう。

上の意見は増谷文雄博士のものであるが、博士によれば、菩提樹下でブッダの成就した正覚の内容は縁起の法であり、それは「これ有れば、かれ有り。これ生ずれば、かれ生ず。これ無ければ、かれ無し。これ滅すれば、かれ滅す」という公式に整えられた<sup>26)</sup>。それが三支、四支ないし十二支の縁起の系列になって考えられるにいたった<sup>27)</sup>。

この正覚の内容と初転法輪の内容とは、その表現も、構造も全く異なるが、それは最初の説法のために新しい体系を考えたためである<sup>28)</sup>。あの苦を第一とする四諦の説は、縁起の法に貫かれてはいるが、最初の説法のために、新たに構成されたものである<sup>29)</sup>。この意見に従えば、ブッダの悟りの内容をなすものは深い認識としての縁起の法の認識であり、苦諦以下はその法を実践の問題として<sup>30)</sup>人々に説くために考えられたものということになる。

とすれば苦の体験というものはここでは問題にならなくなるであろうか。

しかし増谷博士も「ブッダがその出家に際して抱いていた課題は『苦』であったと考えられる」<sup>31)</sup>「それこそ彼がその生涯を賭けて取り組んでいる課題であった」<sup>32)</sup>といわれている。ただし博士はこの「苦」を「老死」と同じものとされる。たとえば「老死、それはまたしばしば苦ということばに置き換えられるが<sup>33)</sup>」とか、四諦の第一諦において語られている内容について「それは、あるときには老死とよばれ、またあるときには苦と語られている」<sup>34)</sup>という所で明らかである。そしてまた実際ブッダ自身の言葉として伝えられるものにおいて、老死、あるいは生老病死といわれるものと、苦とが互いに置き換えられてもいるのである。

しかし、問題はまさに、なぜ老死あるいは生老病死が苦とされるのかという点にあるのであった。増谷博士によれば、ブッダが出家に際して抱いていた課題である苦は「さらに分析すると、人間の担える有限性にもとづくものであったと考えられる。そ

の故に、彼はまたそれを『生老病死』もしくはもっと簡単に『老死』とも表現している」<sup>35)</sup> ということであるが、人間が有限的存在であるというのは悟性的認識である。しかし「苦」は単なる悟性的認識ではないであろう。それはむしろ感覚的感情的なものであろう。それは知性的認識を示すものではなく、むしろ一つの全体的な気分である。

ブッダが高い理想を抱き、その理想追求の情熱によって出家したということを我々は否定することはできない。しかしブッダがその生涯の課題とした「苦」よりの脱出については、やはり「苦」の体験がブッダにあったと考える他はない。それは決して知的な思想の対象であるだけであったとは考えられないのである。

ではなぜこのような苦の契機がこの世の真相とされたのかということをもさらに考えるために、ブッダ当時のインド人の思想を見てみよう。

〔注〕

1. 原始仏教はさらに新古の層に分けられている。五ニカーヤ四阿含に含まれる韻文の部分はより古く、散文の部分はより新しいとされている。いまここで原始仏教というのは両者を分けない広義のものである。
2. 「スッタニパータ」440（以下「スッタニパータ」の訳は中村元「ブッダのことば」岩波文庫による）
3. 「スッタニパータ」197
4. 「スッタニパータ」200
5. 「スッタニパータ」1106
6. 「スッタニパータ」942
7. 中阿含経29巻（大正蔵、1巻607）中村元「ゴータマ・ブッダ」法蔵館 42頁
8. 「スッタニパータ」804
9. 中村元「ゴータマ・ブッダ」230—1頁
10. 中村、同書230頁
11. 中村、同書231—2頁
12. 中村元「インド思想一般から見た無我思想」（中村元編「自我と無我」平楽寺書店）13頁
13. 同書17頁
14. 和辻哲郎「原始仏教の实践哲学」岩波書店 全集第5巻 113頁
15. 同書同頁
16. 増谷文雄「知恵と慈悲〈ブッダ〉」角川書店 146頁
17. 増谷、同書 147頁  
中村「ゴータマ・ブッダ」235頁
18. 中村、同書 234頁
19. 出隆、岩崎允胤「エビクロス」岩波文庫 例え ば67—69頁参照

20. 水野弘元「原始仏教」平楽寺書店 113頁
21. 例えば「マハーヴェッガ」3・21などに「楽であらうと苦であらうと、また不苦不楽であらうと」そういうものを超えたところに解脱があるとされているのはこの事情を示すものであらう
22. 例えば「スッタニパータ」942、「テラ・ガータ」1051、「マハーヴェッガ」1, 16, 17
23. 増谷文雄「東洋思想の形成」富山房 258頁
24. 同書 257、8頁
25. 同書 259頁
26. 同書 296頁
27. 同書 297、8頁
28. 同書 300頁
29. 同書 301頁
30. 同書 301頁
31. 同書 295頁
32. 同書 303頁
33. 同書 295頁
34. 同書 303頁
35. 同書 295頁

## Ⅱ

「家屋の造り手（流転輪廻の原因）を求めて、これを見出せないまま、多生の流転を経たが、生存はどれもこれも苦であった」<sup>1)</sup>

「ダンマパダ」中のこの言葉には輪廻転生と苦との関係が示されているが、生が苦であるとすれば、その生を繰り返してゆく輪廻はいとわしいものであらう。また逆に輪廻がいとわしいものという観念があれば、その中の生は苦であるという観念も容易に得られるであらう。

輪廻思想は業報の思想と結びついてブッダの時代のインド人の思想のうちにあり、仏教もジャイナ教もそれを共有したのであったが、輪廻思想とはそもそもどのようなものであらうか。

リグ・ヴェーダにおいては、人間は死後その霊（マナス、プラーニャ、アートマン、アスなど）がヤマの支配する国に行って祖霊と共にその楽土の生活を楽しむことを理想とした。そして神々に対し祭祀を行ない、施与を行ない、苦行をしなどすれば、この楽土に行くことができると考えた<sup>2)</sup>。そこにはまだ明確な地獄の観念はない。つまり死は恐ろしいものであるにしても、死後の楽しい生が予想されていたといっていゝであらう。

しかしブラーフマナになると再死の観念が出てきて、シャタパタ・ブラーフマナに

は「彼岸における再死の恐怖が諸処に記される」<sup>3)</sup> ことになる。再死の恐怖というのは「幾度も死の餌食」<sup>4)</sup> になることに対する恐怖であり、これはまた「不死」への強い願望を示すものといえよう。

この再死の観念はやがて輪廻の観念にいたるものであろうが、輪廻思想の端緒とされているのは、チャンドーグヤ・ウパニシャッドに記されたブラフマーハナ王の「五火二道説」であるといわれる。「五火説」では死から再生への筋道が述べられ、この筋道は何度でも繰り返すと考えることが可能だから、これはまさに輪廻説といってよいであろう。ただし輪廻説は業報説と結びついてはじめてより完全な輪廻説になる。

善人は死後楽土に生まれ、悪事をなしたものは地獄に落ちるというような観念と、生死を繰り返すという観念とが結びついて輪廻説（より正確には業報輪廻説）といわれるものになるわけである。この意味の輪廻説はブラフマーハナの「二道説」において見ることができる。二道とは「神道」と「祖道」であり、五火の教義を知り、森林で敬虔な苦行を行なう者は、死後一定の過程を辿ってブラフマンの世界に入り、再び現世にはもどらない。これに対し、祭祀、善行、施与を行なう者は一定の過程を辿って月に入り、そこで果報を享受し終ってから、やはり一定の過程を辿って再び現世に生れる。その再生の場合、前世の業によってバラモン、クシャトリア、ヴァイシャ或は悪業をつんだ者は犬、豚、賤民として生れる。そしてさらにもっとも悪い連中はこの両道に入ることができず微小な虫けらが生死する場所に生れる<sup>5)</sup>。

金倉円照博士は、このブラフマーハナの所説を、A・彼岸に生れて現世に再帰しない、B・月界で果報を受けた後、この世に還る、C・現世だけで生を繰り返す、という三説に分け、このA説は「要するに、昇天によって千秋の長寿をえようと冀願した、吠陀詩人の素樸な転生思想の延長に他なら」ず、従ってBの「五火教を含めた祖道の説において、始めて輪廻論が明らかに述べられたと考えねばならぬ」といわれている。<sup>6)</sup> たしかにそういえるであろう。しかし輪廻説が常にAにみられるような転生思想と結びついているということが我々にとって注意されねばならない点である。

言いかえれば輪廻説は、Cに見られるような現世における生の循環を超えることが期待されているということが問題なのである。

死に対する不安ないし恐怖と、輪廻をいという思想とは直ちに同一ではないであろう。むしろ生まれかわれるという考えは死の恐怖を減ずるものではないか。死の後にただ暗黒の深淵を見るとき、人は不安におののく。しかし死後にもまた生があるとすれば、その不安は当然軽減されるであろう。たとえ悪業によって獣に生れかわるとしても、それは全くの無の深淵ではない。

ブラーフマナにおける再死の恐怖は、死の恐怖から理解されないことはない。死の恐怖をこえて次の世の生を楽しむ期待がそこで再び破壊されるからである。しかしそのような死と生とが何度でも繰り返すと考えられるならば、死の恐怖ははるかに色褪せたものとなりはしないであろうか。ましてブラーフマナにおける来世は現世と異なるものであるのに、輪廻思想における生は現世の生であり、それを何度でも繰り返すのである。

従って輪廻をいとう思想は単に死への恐怖から説明されるものではないであろう。そこには現世の生を否定する思想がなければならない。いいかえれば現世を超えたものの思想がなければならない。ウパニシャッドにおいてそれはブラフマン及びアートマンといわれるものであった。

アートマンはたとえば飢渴、苦、迷い、老、死を超えたものであり<sup>7)</sup>、不生不老不死不滅無畏<sup>8)</sup>であり、すなわちブラフマンであるといわれる。

ここにはヴェーダ以来の不老不死の願いがやはり生きている。いいかえれば死の恐怖とそれからの脱出の願望が生きている。しかしここでは不老不死は来世ではなく、現実の世において考えられる。ブラフマン、アートマンはこの世を超えるものであると同時にこの世に内在するものであるからである<sup>9)</sup>。

リグ・ヴェーダにおいてすでに唯一者の思想が見られたが、ブラーフマナ時代に最も主要な創造神の最高神とされたのはプラジャーパティであった。しかし「学識ありヴェーダに精通するバラモンは人間たる神なり」と考えたブラーフマナ時代には、このプラジャーパティさえも結局はバラモンによる祭祀によって支配されるものと考えられた。ブラフマンは元来「祈禱・その神秘力・ヴェーダの知識及びその結果たる神通力」<sup>10)</sup>を意味するものであったが、ヴェーダの知識に基く祭祀が神々を凌ぐ力をもつと観念されれば、その祭祀に内在する神秘的な力であるブラフマンがやがて最高原理と観念されることは自然の筋道であったともいえる。

しかしリグ・ヴェーダの有名なナーサッド・アーシトヤ讃歌における「無・有、死・不死」に先んずる根源的な唯一者のようなものは別として、一般に根源的創造神の神々とのブラフマンははなはだその性格を異にしている。創造神というような存在は、創造されたこの世界とは別に考えられ、従って対象化できるものであろう。しかしブラフマンのように中性の根源者は、それを形姿をもつものとして表象することはできない。

従って神々に祭祀を捧げ、それによって神々のような不死を得ようという人間の願いは、ブラフマンを根本原理とするときに必然的にその様相を異にしなければならない



い。本来個体に属する原理であるアートマンとブラフマンとの合一の思想がここに生ずる。すなわち死すべきものである人間のアートマンが不死なる宇宙的原理ブラフマンと合一することによって、人間は不死になると考えるわけである。ブラフマン=アートマンの思想は、ヴェーダ以来の不死の願望の一つの表現であるといえようが、ヴェーダのそれが死後、不死の世界に到るというものであったのに対し、ここでは「あの世に行く」という言葉の意味を宇宙原理に合一するに<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>変えた」<sup>11)</sup>のであった。

来世における不死という考え方はウパニシャッドにおいてもなお見られる<sup>12)</sup>。しかし例えば塩水のうちにとけこんだ塩のように全世界のうちに存在するものとしてアートマンが考えられるとき(ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド、2・4・12あるいはチャンドーグヤ・ウパニシャッド、6・13・1—3)ブラフマン=アートマンの把握、それとの合一は理論上現世においても得らるべきものとなるであろう。いいかえれば輪廻転生がこの世的な生の繰り返しであるのに対し、それとは次元を異にした世界ないし生が考えられるわけである。

このように輪廻を超えた状態が「解脱」の境地であろうが、ここには不死への願望と同時に、この世の生を真実ならざるもの、低いものないしいとわしいものとする考え方がすでに存在している。

すでに述べたように何度でも生まれかわれるとすれば死の恐怖は軽減されるであろう。従って輪廻をいとわしいとする思想は、この世的な生を否定する考え方にもとづくものと考えなければならない、たとえそれが不死への願望を起源にするものであろうとも、ここではすでに単に不死への願望が「解脱」の要請を根拠づけるものではない。

解脱を望む者にとって必要とされるものが欲望の否定であるということ<sup>13)</sup>、欲望にもとづく憂い悩み苦しみを乗り越えようとすることであり、いいかえれば欲望に支配されるこの世の生は苦であるという観念がここにはすでに成立する。

ヴェーダに関する知識、その他もろもろの知識をえながら、ナーラダがサナット・クマラに対し「わたしはいま憂い苦しんでいる」「『アートマンを知るものは憂苦を克服する』と聞いた」「尊師よ、わたくしを憂苦の彼岸に渡らせて下さい」(チャンドーグヤ・ウパニシャッド、7・3)といていることは、ある人々が何故ブラフマンないしアートマンの知と、それによるそれとの合一を求めたかを示している。この世の生の憂い悩み苦しみが、アートマンの知を求める機因なのである。それはまたアートマンは「飢渴、憂い、愚痴、老令、死を超えたものである」(ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド、3・5・1)や、さらに「ブラフマン以外のものは苦悩に委ねられている」(同、3・5・1)「アートマン以外のものは苦悩に委ねられている」(同、

3・7・23)あるいは、アートマンを知る者は世界そのものであるが「そのことを知る者は不死になり、その他の者たちは苦悩に赴く」(同、4・4・13、14)という言葉によって示されている。

しかしウパニシャッドの全体的雰囲気は、原始仏教におけるような苦の思想を示すものではない。ブラフマンないしアートマンの境地にいたることは可能であると考えられているから、ここには一種の楽観論があるのである。

しかしまたブラフマン＝アートマンの知と、それとの合一の境地への到達、即ち解脱が理想とされるとき、この世の生はそこからの解脱が求められるものとして当然いとおしいもの、捨てさるべきものとの思想が生ずる。この世は苦であるという思想はすでに一步の距離にあるといえよう。そして実際すぐ前に見たように、そのような言葉もはっきり見られるのである。しかし一步の距離は同時に百歩である。この世とは異なる境地が考えられたにしても、必ずしもこの世を「苦」と感じ考える必要はないからである。

佐保田鶴治博士は、ウパニシャッドにおける厭世観的思想の深化の原因について、「社会的あるいは風土的な環境の転変という外的条件」も重要な理由の一つであろうが、いっそう重要な理由として「現身における解脱の体験」が挙げられねばならないだろうといわれている<sup>14)</sup>。つまり「呪法的手段による一時的、部分的な苦悩軽減では満足できない魂、死後の幸福を観想するだけでは充ち足りない心が、現身における解脱の体験から、現実態の全面的否定、更に其の延長なる輪廻に対する嫌悪を抱き、その反面に、永遠なる解脱の福祉に対してあくがれを持たずにはおれなくなったという内面的理由の方が、一層重要な理由」<sup>15)</sup>であるとされているのである。「神秘的体験を味わった者或はかかる体験の望ましさを知る者にして始めて現実的生の虚無、無常、苦悩、醜穢に就ての痛烈な反省をなすことができる……現世の無価値さは、解脱の世界の無限、永遠、豊かさとの対比において痛感せられたのである」<sup>16)</sup>

ウパニシャッドにおいて人々にブラフマンあるいはアートマンについて教えを垂れる哲人たちの言葉を読むとき、佐保田博士の言は首肯し易いものであろう。おおむねそこには厭世観の雰囲気はほとんど全く感じられない。これらの哲人たちは自らの直覚的体験によって、より高い境地を知ったが故に厭世観的境地を超えているのであろう。しかし同時にその境地に比して、この世の無価値は明らかに感じ考えられることになる。

従って「教義学的体系の上から云えば、仏教の四諦説における如く、厭世的世界観が解脱思想に先んずべきであろうが、歴史的関係は寧ろ其の逆である」<sup>17)</sup>という佐保

田博士の指摘は当たっていると思われる。しかしそれは歴史的関係において解脱思想が苦の思想に先んじているという意味で正当であるということであって、論理的に解脱思想から厭世観が生ずるということには必ずしもならない。この世を無価値と感じ考えることと、この世を苦と感じ考えることとは必ずしも同一ではないからである。解脱の境地からすれば、この世は否定的に見られるべきものであろう。そして否定的に見ることは、この世における否定的な面を強くおし出す傾向を帯びるであろう。しかし両者は必ずしも同一ではない。従ってなぜ苦の思想が生じるかは、まだ明らかではない。我々はいまだ、ウパニシャッドにおいて、その方向への歩みが踏み出されたことを指摘することができるだけである。

我々は原始仏教において苦が世界の真相とされた所以をたずねるために、原始仏教に先立ち、その地盤をなす思想をたずねた。

そして解脱の思想、すなわち輪廻は乗り超えられるべきもの、つまりこの世的な生はまことならざるものという考え方がすでに存在していたことを見た。この世の生の無限の延長を願うはずの不死への願望は、逆にこの世の生の否定となつたのであった。そこに、ブラフマンないしアートマン以外はすべて苦であるという考えさえも生じたのであった。

ここからブッダにおける「一切皆苦」の思想は再び一步の距離にあるといえよう。しかしここでもまた一步は百歩である。この百歩を一步としたものは、前節で見たように、ブッダ自身の苦の直接的感覚的な体験であろうか。しかしジャイナ教にも同様に「人生の苦悩と絶望の表現が極度にまで発達し、厭世観が露わに前面に現われている」<sup>18)</sup>とすれば時代的社会的理由も考え合わされなければならないであろう。しかし時代的社会的原因もまた十分な原因ではないであろう。

ウパニシャッドを除く歴大なヴェーダ聖典のうちに苦という語はただの一度も現われていないといわれる<sup>19)</sup>。とすればウパニシャッドに苦の観念が示されていることは、インド思想に一つの大きな変化が次第に生じてきたことを示している。それは、また原始仏教およびジャイナ教における全面的な苦の思想によってさらに大きな変化を遂げたことになる。

これらの変化のよって来る原因を完全に示すことは不可能であろう。我々はいまだただこれらを歴史的事実として認め、その上に立って仏教における現世否定の意味を考える他はない。

〔注〕

1. 「ダンマパダ」153（前田恵学訳）
2. 辻直四郎「ヴェーダとウパニシャッド」創元社 101、2頁  
金倉円照「印度古代精神史」岩波書店 127、8頁  
中村元「インド思想史」岩波全書 2版 13、4頁
3. 金倉、同書 128頁
4. 「シャタパタ・ブラーフマナ」10・4・3・10 金倉、前引書 129頁
5. 「チャーンドーグヤ・ウパニシャッド」5・3—10 「神道」については同 4・15  
辻、前引書 170、1頁参照
6. 金倉、前引書 132頁
7. 金倉、同書 115頁
8. 金倉、同書 121頁
9. 例えば「チャーンドーグヤ・ウパニシャッド」12・7—9「イーシャー・ウパニシャッド」5
10. 辻、前引書 82頁、146、7頁
11. 高崎直道「古ウパニシャッドのアートマン観」（中村元編「自我と無我」）180頁
12. 例えば「タイティーリヤ・ウパニシャッド」3・10・4 あるいは「チャーンドーグヤ・ウパニシャッド」6・15・1—2  
辻、前引書 176・7頁参照
13. 辻、同書 175頁
14. 佐保田鶴治「ウパニシャッド文学と其の哲学思想」白楊社 38頁
15. 佐保田、同書 38頁
16. 佐保田、同書 38、9頁
17. 佐保田、同書 38頁
18. 中村元「ゴータマ・ブッダ」230頁
19. 中村元「インド思想の諸問題」春秋社 6頁

なおウパニシャッドについては高楠順次郎、辻直四郎、岩本裕、高崎直道、佐保田鶴治諸氏の訳ないし訳語を利用させていただいた。

Ⅲ

インドにおいては「最古代のヴェーダ聖典および唯物論者の思想を除くならば、殆んどすべての宗教、哲学は、人生が苦しみに満ちたものであることを承認している」<sup>1)</sup>といわれる。なぜこのような思想が生じたかについて我々は十分な答を示すことができなかった。楽観的なヴェーダから悲観的な苦の思想への変化には、輪廻思想、解脱思想などが与って力があつたであろうが、しかしそれらも、この世を「苦」とする思想の生ずる十分な理由とは考えられない。我々はいまだ原始仏教、ジャイナ教において、殊に強くこの思想が示されたという歴史的事実を承認する他はない。

ではこの「苦」の思想を示す原始仏教はどのような意味で現世否定的であろうか。

それを見るためには再びウパニシャッドにおける現世否定の思想を見ておかなければならない。

ウパニシャッドにおいては、明らかに二つの境地が区別されている。一つはブラフマン＝アートマンの境地、あるいはそれとの合一の境地であり、他は普通の意味での現世、あるいは現世の延長である来世も含めた現実の世界である。ヴェーダ以来の言葉ないし考え方によれば、前者は不死の世界、不死の境地であり、後者は可死の世界である。あるいは前者は解脱により輪廻を超えた境地、後者は輪廻転生の世界である。

しかしこの両者はいうまでもなく、現実の世界と明確に区別される超越者と現実というような対立をなすものではない。

ブラフマンないしアートマンについてはウパニシャッドのなかに様々な説明が行なわれている。永い期間にわたって成立したであろうウパニシャッドが統一的思想によって支配されているはずはないから、ブラフマンないしアートマンに関する見解も当然多様である。あるときはそれは物質的なものとされる。例えば微粒子といわれる。ウッダーラカ・アールニの言葉として伝えられるものによれば、宇宙にはまず「有」のみがあり、これからすべてが生れたが<sup>2)</sup> アートマンはこの有の生命であり<sup>3)</sup> 従って全宇宙は微粒子としてのアートマンを本性とするのである<sup>4)</sup>。しかしこの微粒子は、榕樹の実を割って種子をとり出し、さらにその種子を割ってももはや何も見えないように<sup>5)</sup>、あるいは塩水にとけてしまった塩が見えないように<sup>6)</sup>、可視的なものではない。従ってこれはすでにアートマンを我々の普通考える意味での real なものとはしない考え方に近いであろう。微粒子というのはいわば比喩であって、目に見えないもの、感覚の対象でないものはすでに irreal なものとさるべきであろう。そのようなアートマン観は例えば「内制者」としてのアートマン観に見られる。それはもはや物質的なものではなく、諸々のものに内在して、それらを抑制するものである。ヤージュニャヴェルカヤの言として伝えられるものによれば、世界を構成する諸々のもの(大地、水、火、空、風、天、太陽、方角、月、星、虚空、闇黒、熱、その他一切)、あるいはまた個々の人間の要素(氣息、言語、眼、耳、意、皮膚、認識、精液)のうちにあるながら、それらとは異なり、それらがそれを知らないもの、しかしそれはそれらを肉体とし、それらを内から制御するもの、それが「汝のアートマンであり、不死の内制者である。」<sup>7)</sup> つまりアートマンは「他から見られることなく見る者、他から聴かれることなく聴く者、他から考えられることなく考える者、他から認識されることなく認識する者であり、これ以外に見る者、聴く者、考える者、認識する者はない」<sup>8)</sup> ところの主體的なもので、これがすべてのもののうちにあって、それらを制御

しているのである。

これは感覚の対象たる「有」ではないが、しかしこれこそ「有」であり、「真の有」である<sup>9)</sup>。

このように対象化されない主体的な真の存在であるアートマンは、相対の世界の底に在ってそれを超えているものである。「相対の存在するとき、一は他を嗅ぎ、一は他を味わい、一は他に語りかけ、一は他を聴き、一は他を考え、一は他に触れ、一は他を識別する。しかしある人にとって一切がアートマンとなったとき、彼は如何なるものによって如何なるものを嗅ぐというのであろうか…如何なるものによって如何なるものを識別するというのであろうか。それによってこの一切を識別するもの、それを如何なるもので識別できようか<sup>10)</sup>」

このようなものを言葉によって表現しようとすれば、それはあらゆる要素的なものを羅列して、それらがすべてアートマンないしブラフマンであるとするか、あるいはアートマン・ブラフマンはそれらの何れでもない、否定的に述べることになる。しかも肯定的にいわれるときは例えば「光明より成るもの、暗黒より成るもの、欲望より成るもの、無欲より成るもの、憤怒より成るもの、無憤怒より成るもの、正義より成るもの、不正より成るもの」<sup>11)</sup> というように、対立する概念を包括するものとして示される。これらを互に矛盾対立する概念であるとすれば、そういうものを共に含むアートマンないしブラフマンは、非合理的神秘的な全体を示すものとなる。相対的合理的世界を包み、その世界の底にあるものという性格がここに示されているといえよう。

言い表わし難いものを強いて言い表わすとすれば、このように通常の思考においては同時に両立し難い二つの要素を同時に肯定するというのが一つの有効な方法となるが、しかしそれは本来対象化しえないものであるから、しばしば否定的に言い表わされることになる。

例えばアートマンは「不可捉であり、不可壊であり、不染着であり、束縛されず、動揺せず、毀損されない」<sup>12)</sup> というように「不」とか「無」とかいう否定詞を伴う語によって示される。これは老子における「道」と相似た様相を示す。しかしこのような否定的言表は終局のところヤージュニャヴァルキヤの「neti neti」<sup>13)</sup> にいたるであらう。

これはもはや相対的な現実の世界を全く超越するもののように見える。実際「ブラフマンには二つの相がある。有形と無形、死と不死、固定と流動、経験の有と超経験の有である」<sup>14)</sup> などという対立する両者を綜合する肯定的言表の例などを見ると、そ

の感はいっそう強い。アートマンは例えば可死でも不死でもなく、それらを超えているのである。さらにまたアートマンは「善業によって大とならず、悪業によって小となることも」<sup>15)</sup> なく、両者を超えているといわれていることも、アートマンの超越性を示すように思われる。

しかしすでに見たようにこの超越者は同時に内在者であり、しかも現実の世界とこの超越者の世界は「解脱」によって連続しているのである。アートマン・ブラフマンは死と不死とを超えたものといわれるが、しかしブラフマンに到達しアートマンを知った者は不死となる<sup>16)</sup> のである。相対的な世界の死・不死という観念を超えて真に不死の境地がそこに開かれるというのであろうが、この不死の境地に到達することは可能なのである。マイトレーイーに語り教えるヤージュニャヴァルクヤの言を読めば<sup>17)</sup>、ヤージュニャヴァルクヤにはブラフマン・アートマンが知られとらえられていること(少くとも彼自身そう考えているように思われること)は明らかであろう。従ってここには例えばホメーロスの場合のような不死なる神と可死なる人間との間に断絶を見る考え方はないのである。

人間は欲望を断ち<sup>18)</sup>、ヴェーダを学習し、祭祀を行ない、布施、苦行等によって<sup>19)</sup> ブラフマン・アートマンとの合一の境地にいたることができ、それによって最高の歓喜<sup>20)</sup> をうることができるのである。ただしヴェーダの学習や苦行などは解脱のための十分に完全な条件ではない。祭祀、ヴェーダの学習、布施、苦行、修業などは善行ではあるが「ブラフマンに専念する者のみ不死にいたる」<sup>21)</sup> のであり、それは神秘的な合一の体験とでもいう他はないものであろう。そしてそのためにもっとも基本的な条件とされているのが欲望の否定であるように思われる。「その心に住む欲望がすべて除き去られるとき、可死なる人間は不死となり、この世においてブラフマンに到達する」<sup>22)</sup> のであり、「飢渴、憂い、迷妄、老、死を超越した」アートマンを知ると「バラモンたちは息子を得たいという願望、財産を得たいという願望、および世間に対する願望を捨てて行乞する」<sup>23)</sup> のである。

不死なる真の生のために、世俗に対する欲望を捨てたり、家を捨てて行乞し、あるいは林棲しあるいは遊行するというのが、インドほど讃美されまた実行されたところは他にないであろう。それはやがて物質的な文明に対する無関心の態度につながるものであろうし、この世的な生の否定をたしかに意味するものであろう。

しかしそれは現世と断絶した超越者に対して、この現世全体を否定するという意味での現世否定ではない。この世界この宇宙はブラフマンないしアートマンから展開したものであり<sup>24)</sup>、しかもすべてにそれらが内在しているのであるから、この世界が全

体的に否定されるはずはない。否定されるのは従ってそういう宇宙の真相をおおいかくすもの——殊にそれは人間の欲望であるが——である。従って例えば自然は少しも否定されることがない。人は欲望にとらわれた人間の世界を離れ、自然のなかで生活することによってブラフマン・アートマンとの、おそらくもっとも充実した平安とやすらぎと喜びを与える合一の体験を得ようとするのである。

〔注〕

1. 中村元「インド思想の諸問題」春秋社 57頁
2. 「チャンドーグヤ・ウパニシャッド」6・2・1
3. 同 6・3・2
4. 同 6・8・7
5. 同 6・12・1—2
6. 同 6・13・1—2
7. 「ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド」3・7・1—23
8. 同 3・7・23
9. 同 2・1・20 あるいは 2・3・6
10. 同 2・4・14 あるいは 4・5・15
11. 同 4・4・5
12. 同 3・9・26
13. 同 3・9・26、4・2・4、4・4・22、4・5・15
14. 同 2・3・1
15. 同 4・4・22
16. 同 4・4・7、4・4・14
17. 同 4・5
18. 同 4・4・7
19. 同 4・4・22
20. 同 4・3・32
21. 「チャンドーグヤ・ウパニシャッド」2・23・1—2
22. 「ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド」4・4・7
23. 同 3・5・1
24. 例えば「ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド」1・4

なおウパニシャッドについては前節注に記した各氏の訳ないし訳語を利用させていただいた。

#### Ⅳ

それでは仏教において、現世否定の思想は如何なるものであろうか。

原始仏教においても二つの境地が区別されていることは明らかである。一つは無明により欲望に支配される苦の世界であり、他は煩悩の滅尽した涅槃の境地である。こ



こには伝統的な解脱の思想が生きており、従ってウパニシャッドに見られるのと同じような言葉や思想が見られる。

例えば子孫や財産に対する否定、名や声望などの否定、一般に欲望の否定は両者に共通に見られるものである<sup>1)</sup>。また生死を超え、すなわち輪廻を超え、理想の境地にいたるとき、それは不死の境地であると考えること<sup>2)</sup>、さらにその解脱の境地にいたることは可能であると考えられることも共通である。そして仏教においてはその境地が死後に到達されるものでなく、この世において得られるという考え方がいっそう明らかに示されている<sup>3)</sup>。

しかし原始仏教にはブラフマン、アートマンのような積極的な有としての超越者——内在的超越者——はない。従ってそれとの合一が解脱の境地とされる真の有のようなものがない。

あるいはまた「罪を天に獲れば祈るところなきなり」(「論語」八佾一三)「天、徳を予に生せり、桓魋それ予を如何せん」(「論語」述而二二)の天、「天網恢恢、疎にして失わず」(「道德経」七三)の天のような、我とは異なる存在者、世界ないし価値の根源たる超越的存在もここにはないのである。

ブッダにとって師は存在せず、ブッダ自身が「最勝者」であり「すべてを知る者」なのであり、悟りを得たものであって、どのような意味のものであろうと、超越的存在はここには見られない。

ブラフマン、アートマンはたとえ *neti neti* と否定的にしかいい表わせないものであるにせよ、とにかくそれは自己とは別に「在るもの」であった。しかしブッダにはそのような「在るもの」はない。

いや法 *dhamma* というものがあるではないかといわれるかもしれない。たしかに「私が世に出ても出なくても、生があるに縁って老死があるということは定まっていることである。これは法として定まっていることである……私はこれを悟り、これを知った」(SN・一二・二〇)というような言葉は、法というものが存在し、それを知ることが悟りの内容をなすことを示しているように思われる。

西義雄博士が「般若(さとり)」という語の使用例を原始仏教經典中から挙げられているのを見ても、そこに悟りの内容としてまず見られるのは「縁起の法」である<sup>4)</sup>。

しかしでは「法」とはどのようなものであろうか。

「比丘等よ、実に、如何なる沙門、或は婆羅門といえども、彼がこれらの法を悟り、これらの法の集を悟り、これらの法の滅を悟り、これらの法の滅に趣く道を悟るものは〔彼らは沙門において正しく沙門たり……〕彼らは如何なる諸法を悟り、如何なる

法の集を悟り、如何なる法の滅を悟り、如何なる法の滅に趣く道を悟るや。

彼らは老死を悟り、老死の集を悟り、老死の滅を悟り、老死の滅に趣く道を悟る…  
…。生、有、取、愛、受、触、六処、名色、識、行を悟り、行の集を悟り、行の滅を  
悟り、行の滅に趣く道を悟る。彼らはこれらの諸法を悟り、これら諸法の集を悟り、  
これら諸法の滅を悟り、これら諸法の滅に趣く道を悟るなり」(SN. II)<sup>5)</sup>

この経文によれば、老死、生、有、以下いわゆる十二支縁起の一々が法といわれて  
いるのである。とすれば法とは現象世界とは区別されるその理法あるいは筋道である  
のではなく、現象世界そのものを示すもののように思われる。というよりはむしろこ  
こには、ロゴスとかヌースとかいわれるもののように、現象世界とは区別されるその  
理法のようなものが分別されず、法と現象とが密着したままで考えられているといえ  
ようか。従って法を知るということは同時に世界そのものをそのままに知るといふこ  
とになるであろう。

つまり法とは「在るもの」ではあるが、それはこの世界とは区別されるあるもので  
はなく、この世界そのものの在り方である。

そのことは悟りの内容とされるものが縁起ばかりでなく、無我、五蘊、四諦なども  
あることによっていえるであろう。

しかしまた「法」はそのまま全く「世界」ないし「もの」と同一ではない。和辻哲  
郎博士は、時間的存在者たるこの世界（我を含むこの世界）と超時間的な法とを区別  
する法、即ち無常苦無我の法と、そのように区別される有限的存在者自体の存在の法  
としての色受想行識等五蘊の法（さらに六入処の法）という二層の法を指摘された<sup>6)</sup>。  
例えば「色は無常である」という命題において「無常であるのは時間的に存在するも  
のとしての一切の色であって、色という法自身ではない」従って厳密に言えばこれは  
「色という法に属する一切存在者は時間的な存在をもつ」ということであるとされて  
いる<sup>7)</sup>。

しかしこの場合、色等五蘊の法はものないし世界がそれによってものないし世界と  
してあるところのものである。例えば色（形、いろ）なくしてはすべてのものはもの  
としてありえないであろう。従ってこの五蘊等の法は、現象世界を現象世界としてあ  
らしめるものであって、それと区別されるロゴス、ヌースなどではない。

では無常苦無我の法はどうであろうか。例えば無常とは、すべてが恒常でないとい  
うことであろう。すべてが恒常でないという法はしかし恒常であるといえる。従って  
ここには恒常ならざるすべてと、それらの恒常ならざることを示す法とがたしかに区  
別されている。しかしすべてが恒常でないという法は、すべてをあるがままに観ると

き知られるものであり、まさにあるがままの世界の実相であろう。

つまりここでもまた法はこの世界とは区別されたものではなく、この世界そのものの在り方を意味するものといえよう。

では現世と異なる超越的な在るものをもたないブッダにおいて、現世とは区別される涅槃とはどのようなものであろうか。

涅槃が現世とは異なる有の世界として別に考えられるものでなく、従って自然的な意味での有の世界は現世しかなく、しかも涅槃はこの現世そのものではないとすれば、それはまず現世的なものの否定として示されることになるであろう。例えば「滅」という言葉がそれを示している。そもそも涅槃という語は「消す」「滅す」という意味のものであり、従ってそれはこの世の燃えさかる欲望執着の火を吹き消すという意味を含むものであろう。例えばある經典によれば、世間の衆生は「無明」にとらわれ、もろもろのものに執着し、解脱を得ていないが、もろもろのものはすべて無常であり、苦であり、変易法である。このことを真実の智によってとらえ、渴愛を滅することによって、食欲は残りなく滅せられる。この食欲の滅が涅槃である、といわれる<sup>8)</sup>。

いいかえれば、この世のもろもろは縁起の法によって生滅するものであり、従って無常無我であるが、欲望に動かされ、執着の念を抱くこの世の人々は、この真相を悟ることができない。この世に生きる人々にとっては、この世のもろもろがそれ自体の存在を有するものであることは自明のことであり、それらに対して欲し望み怒り喜び悲しみ楽しみ憂い苦しむのが real な生であらう。しかし無明を滅してこの世を見るとき、それはその reality を失い、それに代って真に real な相が現われてくる。無明におおわれた眼で見た無明におおわれた相の背後から世界の真の姿が現われてくるといえようか。それはおおいを取り除いた眼で見ることを意味すると同時に、無明におおわれた生き方を捨てることを意味するであらう。

ここには従って世界の二つの相があり、二つの境地があり、二つの生き方がある。しかし世界は一つであるといえよう。

この世は、この世のもろもろは、無常であり無我である。それなのにもろもろの欲望をもつ人間は、思いのままにならないものを思いのままにしたいと願う。ここに苦の契機があるであらう。人間は不死を願い、愛を求め名を求め財を求める。しかしとりとめたいと願うものもすべて恒常であることはできないのである。執着は苦のみでなく喜びも楽しみも与える場合があるであらう。しかしすべてが無常であることを見通す眼を以って見るとき、喜び悲しみ楽しみ苦しむその本が欲望にあり執着にあること、その欲望執着は結局無常なるものの恒常であることを、無我なるものに実体のあ

ることを、誤り信ずるものであること、従ってそこには必然的に「苦」の契機があることを見出すことになる。

ここには現実の世界と区別される超越的な世界の存在しないことはもちろんのこと、ブラフマン・アートマンのように、この世に内在的ではあるがこの世とは区別される有もない。あるのはただ一つの世界だけである。それをおおわれざる眼をもってみると、あるがままの世界があり、無明におおわれた眼をもってみると通常の世界がある。

この二つの境地の間には仲々のりこえ難い深淵があるであろう。しかし両者は連続しているのである。両者の間の断絶は絶対的ではなく、この断絶はのりこえられる可能性を常に提示している。

それは仏教においても、自然が否定されていないということによっても示されている。無明が支配するのは生あるもの、殊に人間の世界であり、自然はそのような人間社会よりも、あるがままの世界により近いもののように考えられる。人々の間にあって人々と交わり、世俗の徒となって世事にかかずらうな<sup>9)</sup>、人々の尊敬を得ようとするな<sup>10)</sup>、山や寺に独り住め<sup>11)</sup>、などという言葉はそのことを示しているといえよう。

またすでに我々が見たように「一切皆苦」という命題は、たとえ「諸行無常」「諸法無我」と同様の意味をもつものであるとしても、「苦」という概念が深く人間の体験的感情、生の気分と結びついているが故に、独特の要素を示すものであった。「諸法無我」「諸行無常」であるのに、それを知らず渴愛のうちに生きている状態は「誤った状態」であるとはいっても、それを「苦」としてとらえることはやはり全く知的な認識のなせるわざではないであろう。それは情であり気分である。

知的な認識は対象と自己との間にも、対象においても、明確な分析を行ない、従って例えば二分法がそこに見られるであろう。しかし情的気分的なものは、たとえそれが憎悪の如きものであろうと、そこには連続性がある。一切が苦であるという全人的な気分は、その苦の超克においても全人的であろう。そこには知による断絶はない。

生死の輪廻を断じつくし、もはや再び生を受けることがないという仏典にしばしば出てくる言葉において、生まれそして死ぬこの世界はある意味でたしかに否定されている。しかしこの生死の世界の他に不死の世界があるわけではない。生死の世界をあるがままに見、それによって煩惱を断つことによって生死は超えられる。従ってここには死におびやかされる生の世界と不死の世界という二元論はない。むしろ死とか不死とかの観念に纏縛された境地が否定され、死の世界とか不死の世界とか考えられるそれら全体が、煩惱による世界としてのりこえられるのである。しかしのりこえられ

ることによって到達する無限のやすらぎの境地——涅槃——においても、存在するのはやはりこの生死の世界である。

渴欲を断つことを求める仏教は、渴欲に動かされる現世的な生をたしかに否定する。しかしそれは現世をありのままに見、それによって渴欲を断つことを求めることであり、その意味からすれば、現世はまたそのまま肯定されることにもなるであろう。

ところで「諸行無常」というような観念が時間の観念と結びついていることはいうまでもない。そこで原始仏教における「時間」の観念の特質を考えることによってさらにその「現世」の構造、従ってまた「現世否定」の意味をより明らかにすることができよう。

しかしいまはまさにその時間の余裕がないから、原始仏教における「時間」は、輪廻転生思想に示される仏教以前からの循環的時間の観念を受け継いでいること、この点ではギリシャやシナに類似すること、従ってまたキリスト教的な時間や古代日本の時間の観念とは異なること、だけを指摘するに止めたい。

〔注〕

1. 「ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド」3・5・1  
「ダンマパダ」62、73、75 など
2. 「いまや再び輪廻の生を受けることはない」という意味の語は例えば「テーラ・ガータ」、「テーリー・ガータ」などにしばしば見られる。  
不死については例えば「ダンマパダ」114、「テーリー・ガータ」221、222
3. 例えば「ダンマパダ」89
4. 西義雄「原始仏教における『般若』の研究」大倉山文化科学研究所 133頁以下
5. 西、同書 133、4頁
6. 和辻哲郎「原始仏教の实践哲学」全集第五卷 112—8頁
7. 和辻、同書 118頁
8. 「ウダーナ」3・10
9. 「テーラ・ガータ」1073「ダンマパダ」167
10. 「テーラ・ガータ」1051
11. 「テーラ・ガータ」1058—61、1091 など

(たなか げん 本学教授 哲学・倫理学)