

悪をどう考えるか — インド仏教の立場から

岡野, 潔
九州大学大学院人文科学研究院 : 教授 : インド哲学史

<https://hdl.handle.net/2324/17846>

出版情報 : 西日本宗教学雑誌. 25, pp.120-133, 2003-12. 西日本宗教学会
バージョン :
権利関係 :

「悪をどう考えるか ——インド仏教の立場から」

九州大学岡野 潔

1. 本年度の学会シンポジウムの第二テーマは「悪はどこから来るのか？」である。私はインド仏教を学んでいる者であるので、仏教の立場から発言したい。

幼似的な心性においては悪の原因は自分よりも自分の身近に存在するものの中に探し求められる。悪いことが起こったのは、例えば他人のせい、隣人の邪視のせい、呪いのせい、悪魔のせい、黒猫が横切ったせいとされる。そのように身の回りの世界に悪の原因が見つけれられて、自己の中にある悪は強く自覚されないでいる。

しかし紀元前五百年の前後三百年の「枢軸時代」に起こった世界宗教によって¹、人はこのような幼似的な心性を脱し、自分に起こった悪いことの最大の原因は自己の悪であると自覚するに至った。仏教でもユダヤ・キリスト教でも、自分の中にある悪に対して深い反省の目を向ける。仏教は業という原理を立てて、私たちの身に起こる悪い出来事の由来を説明した。すべての悪い出来事は、自分が過去になした悪い行為の結果である。悪いことが起こったら、それは原則的に自分のせいなのである。他人の悪のせいにしたたり、迷信をかついだり厄払いをしても無駄である。これで実に心理的にすっきりしたことになる。

仏教はなぜ不幸が起きるのか、という問題を業の思想によってこうして実に簡単明瞭にしてしまった。人間のあらゆる不幸を自己の行いの問題として一本化した。そのようにして問題を単純化してから、さらに問題を、人間の内なる自我中心性と煩惱の結びつきという構造的な問題へと深めていった。悪い業や善い業は、すべて人間の自己中心的なあり方と欲望から生まれてくるからである。

2. 行為には善悪がある。仏教によれば、聖者ならざる人間の行為は、善か悪か中性（善でも悪でもない）の三種類のいずれかに分類される。あらゆる行為にそんな色付けがあるわけは、私たちの自我というシステムが、善悪の価値付けなしには成り立たないからである。

私たちが自分のどうしようもない自我のあり方を苛立たしく痛感させられるのは、例えば贈与の場面においてである。人から大きな贈物を受けた時や、困った状況で人から憐れみを受けた時、私たちはその人にしきりに恩返しをすることを考える。恩返しとは何であろうか？それは自我の安定に必要なものなのであろう。

或る行為が、自分と他者との関係において行われる時、その行為は善悪によって次の六種類に分けられる：

自分が善なる行為を他者に対して行った。
自分が悪なる行為を他者に対して行った。
自分が善でも悪でもない行為を他者に対して行った。
他者が善なる行為を自分に対して行った。
他者が悪なる行為を自分に対して行った。
他者が善でも悪でもない行為を自分に対して行った。

つまり私たちの行為は、常に善悪によって価値化されている。善悪は自我において行為を価値化する時に必要なものである。これらの行為は、価値化されて記憶としてしまいこまれるが、その時に、私たちの内奥にある、自我を安定維持してゆくために存在するバランスシート（貸借対照表）に記憶される。あらゆる行為は価値化されて、以下のように「借り」か「貸し」かのどちらかとして、バランスシートに記入される。

自分が善なる行為を他者に対して行った → 他者に対して「貸しがある」
自分が悪なる行為を他者に対して行った → 他者に対して「借りがある」
他者が善なる行為を自分に対して行った → 他者に対して「借りがある」
他者が悪なる行為を自分に対して行った → 他者に対して「貸しがある」

人間は人間関係の中で自我を維持するためには、できるだけこのバランスシートの「借り」か「貸し」の決算において、平衡状態を保たなければならない。人間にとって「貸し借りなし」の平衡状態にあることが、もっともよい。つまりその状態が自我にとって快い、安定した状態である。

特に自我にとって危機となるのは、「貸しがある」状態よりも他者に対して「借りがある」状態である。この状態は、いわば赤字状態というべきであり、自我を安定させるために何らかの手を打たねばならない。他者から自分に対して、あまりに大きい善なる行為がなされた時、つまり他人に大きな「借り」が出来た時、恩返しをすることによって、バランスシートの貸し借りの平衡状態を元に戻そうとする。また他者から自分に対して、あまりに大きい悪なる行為がなされた時、この時も他人に大きな「借り」が出来、復讐行為をすることによって、バランスシートの貸し借りの平衡状態を元に戻そうとする。

もし人間が心のバランスシートが永久に回復不能になるほどに悪なる行為を他人から受けた時、つまりあまりにひどい悪の犠牲者になった時（例えば強制収容所等において人権を無視したむごい虐待を受けた時）、自我が崩壊するおそれがある。その人間は自我のバランスシートを守るために復讐をしようとする。被害者は直接の加害者に対してであろうと赤の他人に対してであろうと、とにかく他者に対して何らかの攻撃行動をしなければ心のバランスがとれなくなる。それは懸命な心の回復運動

なのである。

さて「唯幻論」で知られる心理学者の岸田秀（和光大学）は新聞のコラムで次のように語っている²：

「なぜ人間は復讐するのであろうか。それは人間が自我と時間を発明したからである。本来なら、過去のある時点と未来のある時点とは無関係な別々のものであって、両者のあいだに等式は成り立たないが、過去から未来へと流れる時間が発明されたことによって、ある時点におけるある行為は別の時点における別の行為に等しいという等式が成り立つことになり、この等式が個人の自我の秩序、ひいては社会の秩序の基盤となった。ある人に目を潰され歯を折られたなら、それは決定的な事実であって、もうどうしようもないのだが、自我と時間が発明された世界においては、そのあと、その人の目を潰し歯を折れば、かつての被害が埋め合わされる。これは、もちろん、幻想であるが、この幻想によって、かつての被害のために乱されていた自我の秩序が回復する。動物の世界の秩序は本能に支えられているが、人間の自我の秩序は、幻想の世界の中に自我が正しくバランスよく適切に位置づけられていることにもとづいているから、外からの何かの力でそれが乱されると、自我をもとの位置に戻すしか、秩序の回復の道はない。そのためには、被害者であった自我は、同じことの加害者になることによって、バランスを取らなければならないのである。」

この岸田の文は、善悪のバランスシートと自我の問題をわかりやすく説明している。自我というのは、自己と他者の間のやりとりを常に善悪の価値に変換して計算しており、あやういバランスの上に成り立っている。善悪は、基本的には自己と他者の間の関係の色付けを表現する言葉である。自己と他者の間の関係が善悪の土台であって、そこから応用として他者と他者の間の関係までを善悪が色付けするに到る。

「悪はどこから来るか」という問題、つまり「なぜ悪が存在し、なぜ人間は悪をするのか」という問題を考える時に、私たちはどうしてもこの自我のシステムそのものを問題にせざるを得ない。人は多くの場合、好きで自他を害するような悪を働くのではない。悪をしなければ自我のバランスがとれない場合にあれば、人は悪をしつづけるであろう。

善悪の物差しが生得的に存在するのかどうか、私たちは知らない。しかし自我のシステムがある以上は善悪の色付けが存在するといつてよいであろう。自我なくして善悪はない。善と悪は構造的に一組のものである。悪と善は互いに依存しあっているために、悪を超えるためには善をも超えなければならない。もし悪と善をとともに超えた幸いなる境地があるならば、そしてその境地を強いて善と表現するならば、それは自我の善とは全く違う善である。その場合には、善には二種類あることになる。善悪二元論的な善と、善一元論的な善である。前者は世間的な善であり、悪と不可分の善、欲望に穢れた善であるが、後者は出世間的な善であり、穢れなき善である。後者の善をインド人は古来から涅槃、解脱、悟りの境地と呼んできた。キリスト教徒も同じように二種類の善を区別することによって、

後者の善、「善そのもの」を神と呼んでいるのであろう。

インド仏教では、その最古層の經典から一貫して、世俗の善と悪とをともに超越した幸いなる境地こそが求められるべきであることが説かれ続けてきた³。その境地とは自我を超えることによって到達される。仏教の「無我」の教義は、「われ」「わがもの」への無執着によって自我を超えることを目的にする実践論から出てきたものである⁴。

3. 仏教の修行は自我を克服するためになされる。悟りとは、日常的な自我を破ることであるといつてよい。この点ではインドのほとんどの宗教・宗派が意見を同じくする。それは定（瞑想）によって得られる。自我を破るとは主客未分の状態に達することである。

自我を破って経験した神秘的体験の世界は第一義（paramārtha）の世界、真如（諸法実相、空性）の世界であるとみなされる。主客が分裂した世界（二元的世界）は俗なる世界、戲論（prapañca）つまり言葉や分別の世界であり輪廻苦の世界であるのにたいし、主客が融合した世界（一元的世界）は聖なる世界、戲論が滅した世界で、真実の世界、涅槃寂靜の世界である。宗派によって言葉づかいは異なるが、大体このような考えを、仏教を含めたインドの諸宗教は共有している。世間（loka）と出世間（lokottara）、あるいは世俗（輪廻、生死）の世界と涅槃の世界と表現されるこの二世界観は、神秘主義的宗教全般にあてはまる基本的構造であるといつてよい。

善悪は世俗の世界において成立する。世俗の世界とは言葉の分節化（分別 vikalpa）によって、有と無、自と他、善と悪など、対立しあう概念でつくりあげられている世界である。他方、涅槃の世界とはこの言葉の分節化以前にある、有と無などの概念が分かれる以前の姿の世界である。それは言葉（概念）によって差異性が成立する以前の世界であり、いっさいがそのままにある世界である。

第一義の世界では自と他の区別もないのであるから、その状態では自我は存続できない。自我は消失してしまう。このような自我がなくなった状態は、熟達した修行者の瞑想中に実現するものであって、瞑想の外まで持続するものではない。主客不二の状態に達した修行者も、定から出て、日常の生活に戻ってこなければならぬ。日常の生活つまり世俗諦の世界とは自我の世界である。自我の束縛なしに日常生活は送れない。自我は、私たちが生命を維持するためにどうしても必要な機能である。修行完成者の大多数は、解脱を得た後、そのまま死んでしまうわけではない。開悟した後も定に浸りきりではなく、仏陀がそうであったように、午前中に托鉢に行ったり夕方に説法をしたりして日常生活を送る。悟りを得た後も、日常の生活においては自我が維持されるわけであるが、その自我は欲望を生じない点で、また言葉の分節化に全くとらわれない点で、凡夫の自我とは異なっているとされる。欲望の根拠たる自己存在への執着こそが自我の正体であるが、その執着そのものが聖者においては消えてしまっている。修行完成者の自我は、悟りを得る前の自我とは構造が異なるものになっているはずであり、そうでなければ悟っても旧の木阿弥であると思われる。開悟によってあらたに自我の別の管理システムが生まれ、その維持がなされてゆく。悟りという意識の状態をそのまま維持するとは、

古い自我のシステムに戻らずに新しい自我のシステムを日々継続してゆくことを意味するのであろう。

釈尊やその他のインドの古今の修行完成者たちは、悟りを得た後も、毎日相当な時間を定に入れて過ごしている。もし定が悟りに達するための手段にすぎないならば、最高の悟りを得た後には、もはや定をする必要はなかったはずであるが、修行完成者たちが毎日定を行っているわけは、彼らの新しい自我の管理システムを安定して維持するために、ある程度周期的に定を行うことが必要であったからではないかと思われる。

4. この点をもう少し考えてみよう。自我がもつ強大な力は、瞑想（定 *samādhi, yoga*）によって破られる。長い訓練によって、自我機能が極端に弱まるか消え失せた状態を定の中で実現させることが出来るようになる。それは無色定や滅尽定と呼ばれる状態である。人間の心における自我と存在との乖離が、人間の心の苦しみの原因であるが、自我の消失によって存在との乖離が無くなり、自己と存在は一体化する。心は存在そのものとなる。やすらぎの、この一切の欲望の根拠たる自我が無くなった状態に、瞑想者はしばらくの間とどまるが、この状態では言葉は消えうせ、思考も止まっている。これは仏教徒が（止観のうちの）「止」（*samatha*）と呼んでいる停止の状態であろう。その主客不二の無分別の状態では、思考が止まっているため智慧も生じえないはずである。その寂止の状態から徐々にそろそろと出てきた後に、瞑想者の頭の中で言葉が動きだし、思考が動き出す。その時に稲妻の如く智慧が生じるのであろう。無差別の聖なる世界を抜けて、差別の世界に戻って思惟し、客観的に言語化しようと言葉が動き出した時に、つまりいましがた体験した無自我の心の状態を基礎にしつつゆっくりと言葉の分節化が開始され、客観的に明確なイメージの形になろうとする時に、智慧が生じるのであろう⁵。これが仏教徒が（止観のうちの）「観」（*vipāśyanā*）と呼んでいる状態であると思われる⁶。修行者はその時、言語化された真理を獲得する。具体的にはその時に四諦や縁起などの智慧を得る。四諦や縁起は仏陀自身によって言語化された差別相の真理であるが、修行者はそれを師から伝授された知識として暗唱するばかりではなく、定の修習によって自らの智慧として得なくてはならない。この、あらたに獲得した言語化された智慧は、戯論（*prapañca*）と呼ぶべきではない⁷。第一義の世界において経験された実在（第一義諦）を本人が言語化したものは、俗諦（*saṃvṛti-satya*）と呼ばれる真理であり、その得られた言葉は本人においては智慧そのものであり、戯論であるとはいえない。それ（俗諦）は第一義諦の真理とは異なるが、別の面の真理（*satya*）である。しかしその言葉が他人に伝わる時、それは他人においては空しい戯論となる。本人にとっては瞑想によって得られた智慧はただの言葉ではなく、個人的な扉を開く鍵のようなものであり、究極の世界の体験（第一義諦）とこちらの世界とを橋渡しする性質のものといつてよいであろう。

このように、智慧を生じさせるためには、主客不二のあちらの世界に往ってから、また主客分裂したこちらの世界にもどってゆくという、往還の運動が必要であると見てよい。その「往」の運動の局面が仏教修行者によって「止」と呼ばれ、「還」の運動の局面が「観」と呼ばれるのではないかと推

測される。「往」の局面では禪定による心の修習に努力がそそがれ、「観」の局面では智慧の獲得つまり「真理を観ること」に努力がそそがれる。禪定（止）と智慧（観）はどちらが欠けてもいけない、と阿含経で説かれるのは⁸、それが往還の運動の二相を表現しているからと思われる。基本的に止が先で、観が後にくるから、止は観のための前提条件と見なされる⁹。初めに「止」が修せられ、心を我なく欲望なき無分別の状態にしてから、次に心を差別相に戻す「観」が修せられて、智慧が生じるというプロセスが止観の基本原理なのであろう。言葉が真理になるのはその往還を経てである。このようにして生じた智慧は、古い自我システムを壊して自我の新しいシステム（無漏のシステム）を構築するための基礎となるものである。修行者が定から出てきた時に、再び自我が生じるが、しかし以前の自我システムに戻るわけではないのは、この新しく生じた智慧が自我から執着を抜き去り、分節化された言葉へのこだわりを抜き去り、自我を別様に再構築してゆく力を持っているからである。解脱・悟りの智慧を得ると、知るということの不思議な力によって、欲望に結びついたもろもろのダルマが全く心に生起しなくなると仏教徒は説明する。こうして智慧によって再構築された自我は、以前とは違った、欲望の生成拠点たる機能を失った自我、自我への執着を欠いた自我、自我ならぬ自我で、いわば「仮の自我」である。この仮の自我に基づいてなされた行為は、日常行為であっても、欲望に穢されていない清浄さをもつ（無漏）とされる。

この仮の自我は、一度獲得されても、ほっておくと、時間が経つにつれ次第に元の自我になるのかもしれない。聖なる言葉として獲得された智慧もいつしか本来の力を失って、形骸化した言葉、単なる知識、戯論になってしまうかもしれない。そこで、そうなる前に修行完成者は再び入定し、自我を碎き、再度あらためて智慧を汲み上げるのではないかと。止から観に来てそこでお終いではなく、観から再び止へと進む。そのプロセスが永久に繰り返されるのではないかと。（またその繰り返されるプロセスは、単なる反復ではなく、往還の双方向において更なる境地の高まりがあると考えられるために、螺旋運動のような上昇的な反復運動を思い浮かべるべきであろう。）

このように修行完成者は定に出入して、自我を越えた世界と自我をもつ世界との往還運動をなし、毎日そこから智慧を得ることで、新しい自我を維持してゆくのではないかと。自我なき世界と自我をもつ世界との中間状態としての、そのような自我は、止観の反復、つまり三昧と日常の絶えざる往復によって、維持されるのではないかと¹⁰。しかしそのような状態は、自我のあり方として、決して異常で不安定な状態なのではないことを、仏陀の成道後の四十五年の落ち着いた生活から知ることが出来る。

5. さて、元の自我のシステムをもし「小我」と呼び、深い禪定中の自我なき状態を「無我」と呼び、さらに悟りを得た人が日常に有する仮の自我を「大我」と呼ぶならば（これらは私が説明をわかりやすくするためにつけた呼び方で、経典にはない）、修行が達成すべき目的は実は無我ではなく、大我であるといえるのではないかと。無我は、仏教修行の最終目的でなく、小我を打ち破るための手段にすぎないのではないかと。無我の状態は修行完成者にとっても瞑想中に得られる一時的な特別な

状態にすぎない。小我と無我とを止揚して、修行完成者によって日常に実現される大我の状態こそ、理想的な人間の意識の状態であり、それが仏教の真の目的ではないだろうか。

このように小我・無我・大我という三状態を考えれば、修行を完成させた人間の心のあり方がうまく説明できるのではないかと思う。しかし大我という状態をうかつに積極的な言葉で表現するならば、「我」の形而上学的な実体視を招く危険があるために、仏教徒はこのような大我の状態をネガティブな表現方法でしか表現しようとしなかった。つまり小我を否定することで無我を表現し、次に無我をも否定することで大我を表現する、というまわりくどいやり方をとらざるをえなかった。大我は小我の否定の否定という、二重否定のかたちによってしか表現されない。原始経典の中にはこの二重否定をきちんと説いているものがある¹¹。また恐らく無我という言葉も、本来は無我と大我との両方の状態を含む意味の広がりをもっていたのではないかと思われる。無我という言葉は、大乘仏教の空(くう)という言葉と同じく、或る否定状態を示すというよりも、むしろ否定の運動そのもの、否定に否定を重ねて立ち止まることのない運動自体を表現しているのではないだろうか。そのために無我という言葉は本来は無我をも大我をも意味することが出来たのではないか。しかし無我が次第にその意味の柔軟さを失い、一面的な意味で理解されるようになり、狭義の無我の状態、つまり自我の単純否定、という解釈が後代の僧たちにおいて一般的となった。意味の硬直化はやむを得ない歴史の必然であり、そのように無我という言葉が次第に薄っぺらな意味しか持たなくなってしまう時代に、大乘仏教は本来の意味を取り戻すために、新たに空という言葉が必要としたのではないか。つまり大乘仏教の空とは、原始仏教において無我という言葉が担っていたはずの、否定に否定を重ねる運動そのものを表現しようとしたものであろう。

大乘仏教とは、部派仏教へ挑戦する新しい思想というよりも、むしろ部派仏教における教義の硬直化によって本来の意味を失ってしまったものをもう一度復権させようという復古的運動であったと評価できる。それゆえ大乘仏教は無我の語の硬直化によって死んでしまった大我の意味をもう一度生き返らせようとした。大乘の涅槃経ではもうまわりくどい表現をやめて、堂々と常楽我浄の四法が説かれ、我が肯定される。この我とは、もちろん小我ではない。大我である。

小乗仏教以来使われる「有余依涅槃」(sopadhīṣeṣa-nirvāṇa 「生存の素因が残っている涅槃」)や「無余依涅槃」(anupadhīṣeṣa-nirvāṇa 「生存の素因が残っていない涅槃」)の言葉には、上述のかなり硬直した無我の思想、つまり狭義の無我の状態(自我が完全に消えた状態)だけを修行の目的とする考え方が隠れている。「有余涅槃」とは煩惱を滅し悟りを得てから死ぬまでの期間の解脱者のあり方を指しており、悟りを得て輪廻からの離脱は決定的になったが余生を生きているために自我を有している状態を意味する。それに対して、解脱者が死んで自我が(欲望なき仮の自我ですらも)完全に消滅し、全き寂滅としての涅槃が実現された状態が「無余依涅槃」である。「有余依涅槃」は不完全な涅槃で、「無余依涅槃」は完全な涅槃である、という価値観がある。その価値観は、この二つの涅槃の名称自体から感じられる。またその価値観は「無余依涅槃」が「大般涅槃」(mahā-parinirvāṇa

「偉大な完全涅槃」とも呼ばれることから、確かめられる。「有余依涅槃」よりも「無余依涅槃」が尊ばれるのは、無自我の状態に帰することこそを修行の最高の目的と考えるからであろう。しかし無自我の状態が理想の境地であれば、悟りを得た人は、もはや自我を必要とする日常世界に戻らずに、そのまま死んでしまった方がよいことになる。釈尊は開悟の後も四十五年間生きて八十歳まで法を説かれたが、「無余依涅槃」を仏教徒の理想とするならば、釈尊の四十五年間のあり方（有余依涅槃）をあまり評価しないことになる。

6. 中村元らによる原始經典の研究によって、仏陀はもともと無我（「我は無い」）を説いたのではなく、非我（「これは我ではない」）を説いたということが確認され¹²、学界ではほぼ定説として認められている。非我とは小我を否定した状態を意味する。つまり無我とは本来は上述の大我と無我との両方の状態を意味するものだったと見てよい。仏陀の開悟後の四十五年間の生活は無我というよりも非我（仮の自我、大我）において過ごされた。仏陀は瞑想中にはしばしば文字通りの無我の状態に至ったであろうが、一日の大半を占める時間を非我の状態で過ごされた。無我ではなく非我こそが、仏陀の四十五年間の生活に価値を与えるものである。しかしサンスクリット語の *anātman* は無我とも非我とも意味しうるから、それは後代になるに従い、意味の単純化を招くに至り、非我ではなく無我（つまり純粋に自我なき状態）が、仏教徒が修行の目的としてめざすべき状態であると部派仏教一般に考えられるようになったのであろう。

しかし、このような無我を大我の上に置く、人間の日常のあり方を軽視した小乗仏教の価値観に対して、大乘仏教で反省がなされるに至った。仏教徒の目標である涅槃を日常に存在しうる状態に戻さねばならない。そのため、大乘の論師アサンガは『摂大乘論』で、「涅槃」には「無住处涅槃」(*apratiṣṭhita-nirvāṇa* 「[涅槃に] 安住しないという涅槃」)があるとした¹³。この見解を継承した『成唯識論』は涅槃には四種類あると説く¹⁴。四種涅槃の二番目は「有余依涅槃」、三番目は「無余依涅槃」である。この二つは小乗仏教以来の伝統説をそのまま紹介したものである。

注目すべきは四種涅槃の一番目と四番目である。一番目は、「本来清浄涅槃」という。これは上述の大乘の「涅槃即輪廻」の論理を前提した、新しい涅槃の考え方である。人間の中には本来、悟る力が眠っている。無明を明に変える力がある。人間は努力すれば、すべての人が悟ることができる。このことは「一切衆生悉有仏性」（すべての衆生にはことごとく仏性がある）という言葉で表現される。譬えれば、どんな人間の奥底にも小さな仏陀が眠っているようなものである。人間がどんなに善悪の業にまみれようと、存在の本質は本来清らかである。この本来のあり方を、涅槃という言葉を用いて、「本来清浄涅槃」という。悟らなくても凡夫でも涅槃に在ることになる。

四種涅槃の四番目は「無住处涅槃」という。それは「[涅槃に] 安住しないという涅槃」の意味であり、この涅槃は涅槃の否定である。菩薩たちは涅槃に入らないで世俗の世（輪廻）に永久にとどまって活動しつづける。彼らのその積極的な生き方そのものを涅槃と表現した。菩薩は無分別智を得て

すべての執着を捨てているので、菩薩は生死に執着することなく、涅槃に執着することもなく、生きとし生けるものへの慈悲のゆえに、善の活動をしつづける。活動をしながら欲望に穢されていない。これを「無住処涅槃」という。

これら四種涅槃のうち、有余依涅槃と無余依涅槃は、上記の小我・大我・無我のうちの、無我の状態を理想とする小乗仏教の涅槃を説明したものである。四番目の無住処涅槃は、上述の大我の状態をさすのであろう。この大我の状態は、我（輪廻）と無我（涅槃）の「中道」として成立するものと表現できるであろう。また、一番目の本来清浄涅槃とは、その大我の状態が、小我と無我との止揚として実現されることを理論的に示したものであると解釈できる。このように一番目と四番目は小我・大我・無我のうち、日常生活における大我の状態こそが仏教徒の理想の境地であることを認めたものであるといえる。

7. 結び。

仏教は悪の問題を自我のシステムに根差す問題と見た。つまり悪は人間の心の構造的な問題である。構造そのものを変えなければ人間は自他を害し苦しめる悪の行為をしつづける他はない。悪をなくすために、自我のシステムを根本から変えることが必要であり、仏陀は自らの経験に基づいて、それが可能であるとした。

釈尊は悟り・解脱と呼ばれる決定的な体験によって、悪しき自我のシステムを変える方法を発見した。その方法は男女を問わず有効であるが、その実践は厳格な戒律生活を前提とするため、まず僧伽を作り、その中でその方法を伝えた。それはヨーガ（瞑想行）を主体とした修行の方法であった。

止と観によって真如の一元的世界と日常の言語分節化された世界との往還がなされ、その結果、修行者に智慧が生じる。その智慧は、自我の古いシステムを壊して新しいシステムを作る原動力になる。しかし歴史的に見るとき、部派仏教においては、往還の運動よりも「往く」ことばかりが強調されるようになり、その結果、主客不二の世界に「往く」ことが智慧に達する手段であることが忘れられ、それがいつのまに目的にまつり上げられるということが起こった。仏教から多くを学んで成立したシャンカラの不二一元論ヴェーダーンタの哲学でも無差別の境地に往くことばかりが強調された。差別相の世界に戻ることに無関心になって無差別の境地に没入することばかりを望むことは、インドの神秘主義的宗教が常に陥りがちな傾向であったといえるが、インド仏教でも仏陀の死後数百年経つとこのような不二一元論ヴェーダーンタのような態度が次第に出てきて、日常世界がまるで無意味な幻影の世界のようにみなされ、不二への没入ばかりが涅槃とみなされて、修行完成者の日常のありかたが軽視されるようになった。それは上述の如く、仏陀の開悟後の四十五年間のあり方を軽視することにつながる。無我（灰身滅智の境地）を大我以上にありがたがる部派仏教のそのような態度に対する反動として、大乘仏教では大我の再評価がなされた。『摂大乘論』が説く「無住処涅槃」は、菩薩

の日常の自我のあり方がそのまま涅槃であると認めたものである¹⁵。この「無住処涅槃」の理想によって、修行完成者の日常の自我のあり方が見事に復権したといつてよい。

この修行完成者の日常の自我のあり方は、本当の善であるといえる。

私たちの日常の自我のあり方における善は、悪といりまじった善であり、欲望と結びついた善、輪廻苦の原因になるような善であるが、修行完成者が善悪を超越した世界に往って再び日常世界に戻ってきた時に再構築される自我における善は、無垢の善つまり悪という影を捨てた善である。日常世界にも涅槃が実現する。

インド仏教徒はこのような形で、悪の問題の最終的な解決を見出したのである¹⁶。

注

- (1) 「枢軸時代」については次の書を参照：カール・ヤスパース (1969)：『歴史の起源と目標』、重田英男訳、『河出書房・世界の大思想 II-12 ヤスパース』、p.16。
- (2) 朝日新聞、平成十二年六月十六日 (日刊)。
- (3) たとえば『スッタニパータ』(547) に次のように説かれる：「美しい白蓮華が泥水に染まらないようにあなた (仏陀) は善と悪の両者に (puññe ca pāpe ca ubhaye) 穢されていません」。また『スッタニパータ』(715) には「(輪廻の) 流れを断ちきった修行僧には執着が存在しない。なすべき (善) となすべからざる (悪) とを捨て去って、かれには煩悶が存在しない」。また『ダンマパダ』(39) にも「心に煩惱の穢れがなく、心の状態に混乱がなく、善 (puñña) と悪 (pāpa) とを捨てて、目覚めている者には、恐れが存在しない」と説かれる。
- (4) 仏教の「無我」の教義は、初めは形而上学として登場したのではなく、むしろ形而上学への拒否としてあった。自我を超えたところに本当の自分 (アートマン) というものがあるのか無いのかという問題は最初期の仏教においては極めて微妙な問題であり、この問題に対して、仏陀は「無記」(返答しない) という態度を取ったと見てよい。釈尊は、形而上学がアートマンを实体とみなそうとする限りは、そのような見方をきっぱり否定しようとしたが、なぜならアートマンの実体化は結果的に悪しき執着のもとになるからである。「十難無記」と呼ばれる、釈尊の十の形而上学的な問題に対する沈黙・無返答は、修行に不要な形而上学的な議論を意図的にシャット・アウトする、仏陀の独自の態度を示すものであるが、その「十難無記」の五番目と六番目の問題が「身体と靈魂は一つである」「身体と靈魂とは別である」という問題である。これらの問題に対して仏陀は沈黙を保った。後の時代の仏教教学から我々が当然予想するような、「靈魂は実は存在しないから、そんな問題提起はナンセンスだ」という返答の仕方を仏陀はしていないことから、アートマンの問題に対しても仏陀は判断停止という態度をとっていたのであろうと理解される。この「十難無記」は漢訳『雑阿含経』等の伝承では「十四難無記」という形に整えられるが、そ

ちらの「十四難無記」では明確に我（アートマン）の存在の問題が「無記」とされている。またパーリ相应部の一経（SN, IV, pp. 400 f.）によれば、ヴァッチャ族出身の出家者が、釈尊に「アートマンは存在するか、存在しないか」とたずねた時に、三度たずねても、仏陀は三度とも答えなかったという。後にアーナンダによって、なぜ答えなかったかをたずねられた仏陀は、「アートマンが存在する」と答えれば常住論に陥り、「アートマンが存在しない」と答えれば断滅論に陥るからであると答えた。[以上のアートマンの問題については三枝充憲（1995）：『初期仏教の思想（上）』（第三文明社、レグルス文庫）の第二章と第四章を参照]

(5) パーリ律藏大品 Mahāvagga (VP, I, p. 2) によれば、菩提樹下の開悟の時に釈尊はウダーナ（詠嘆の詩）の三偈を唱えたとされるが、そのウダーナでは「熱心に禪定するバラモンに、もろもろのダンマ（法）が現われる時、彼のすべての疑惑は消え去る」(yadā have pātubhavanti dhammā ātāpino jhāyato brāhmaṇassa, ath' assa kaṅkhā vapayanti sabbā) という言葉が繰り返されている。「もろもろのダンマ」 dhammā という言葉は複数形であるが、仏陀の意識に現われ起こった悟りの智慧が、あくまで差別相のものであるからこそ、その時「ダンマ」という言葉は単数ではなく複数で表現されたのであろう。

(6) 私の手許にあるインド仏教の止観についての研究書・論文を繙いてみて、止観を私のように往還運動という視点から説明するものが見当たらなかったのも、ここにあるのは止観にたいする私個人の解釈といわざるをえないが、しかし原始経典の記述を見ても、止観は往（止）と還（観）の運動であるという私の解釈は十分に可能であると思う。増支部の経 AN II, 3, 10 (PTS ed. I, p. 61) は次のように説く：「修行僧らよ、これらの二つは明知の部類に属する法である。その二つとは何であるか？止と観である。修行僧らよ。止を修したならば、いかなる目的を体現するであろうか？心を修するのである。では、心を修したならば、いかなる目的を体現するであろうか？いかなる貪欲でも断ぜられるのである。観を修したならば、いかなる目的を体現するであろうか？智慧を修するのである。では、智慧を修したならば、いかなる目的を体現するであろうか？いかなる無明でも断ぜられるのである。修行僧らよ。貪欲に汚された心は解脱しない。無明に汚された智慧は修せられない。修行僧らよ。このように、貪欲を離れることから心の解脱が起こり、無明を離れることから智慧の解脱が起こる。」(中村元訳；中村元（1975）：「原始仏教における止観」、『止観の研究』、岩波書店、p. 39)

止 (śamatha) における自我機能の停止へと没入してゆく運動と、観 (vipāśyanā) における知が目覚める運動とは、方向が相反する運動であり、そのため原則的に、無分別の主客不二の状態から分別の状態へ、つまり定（止）から慧（観）へという順番が立てられる。悟りの智慧は完全な止の状態では生じることなく、その状態から出た時に自然と生じてくるものだからである。上述の経典で止を修することが「心」(citta) を修することと言い替えられているが、止では努力がひたすら定によって心を無分別の状態つまり自我機能の停止による欲望の無くなった状態へ

と変化させるのに注がれるから、止の努力の対象は心であるといえる。それに対し、観では、瞑想の努力が真理の言語化つまり智慧に注がれるから、観の努力の対象は智慧であるといえる。それゆえに上述の經典で、観を修することは「智慧」(paññā)を修することと言い替えられるのであろう。このように止では心、観では智慧が修されるために、止によって「心解脱」(cetovimutti 心の解脱)、観によって「慧解脱」(paññāvimutti 智慧の解脱)が達成されるとみなされる。

定のしかたについてももう少し詳しく説明するならば、仏教の定には段階があり、欲界定→四種の色界定(初禪から第四禪まで)→四種の無色界定(空無辺処から非想非非想処)→滅尽定と深くなってゆく。自我機能の停止状態は、無色界定や滅尽定に入ると明確に出てくる。つまり無色界定や滅尽定では圧倒的に止の力が強い。他方、そこまで定の中に没入しない欲界定と四種の色界定の段階では自我機能の停止が緩んでいるため、知の目覚めの運動が行われる。定の段階が浅くなればなるほど、観の力が強くなっていくわけである。このように定が深ければ止の力が強く、定が浅ければ観の力が強くなるが、止と観の両極の中間に位置するとされるのが、第四禪である。この段階では、ちょうど止と観の力のバランスがとれた状態(止観均等)になる。釈尊が悟りを開かれたのは、この第四禪の心の状態においてであったといわれる。このことは多くの仏伝資料(例えば MN. I, pp. 21 f.)から確かめられる。なぜ仏陀に悟りが起こったのは第四禪なのであろうか。心が完全に動かなくなった無分別の状態では智慧は動きださないから、止の状態を完全に捨てないままで、わずかの思考・言語能力を取り戻し差別相の知に入ることが出来る、第四禪の中間的な心の状態が、三明と呼ばれる悟りの智慧が生じてくるための最高の環境であったのであろう。第四禪はいわば主客不二の無分別の世界と主客分裂の分別の世界との境界線ギリギリに位置する定と見てよい。この境界領域に立てば、絶えざる往還の運動が容易である。

(7) 上田義文(1977):『大乘仏教の思想』、第三文明社、レグルス文庫、p. 79.

(8) 『ダンマパダ』372偈で次のように説かれる:「智慧のない者には、禪定(jhāna)がない。禪定がない者には、智慧(paññā)がない。禪定と智慧とをそなえた者は、涅槃の近くにいる。」

372 N' atthi jhānaṃ apaññassa paññā n' atthi ajjhāyato
yamhi jhānaṃ ca paññā ca, sa ve nibbāṇasantike.

(9) 増支部の經(AN, II, p. 157)に「友よ。ここに修行僧が止に次いで観を修するとしよう。かれが止に次いで観を修するときには、道が成立する」と説かれる(中村元(1994):『原始仏教の思想 II』、決定版、p. 137)。このように「止に次いで観を修する」のが基本であると見てよいが、しかしひとたび智慧が生じれば、この順序に従う必要はなくなる。「観に次いで止を修する」こともできるし、「止と観を一対にまとめて修する」ということもできる。このように順序を変えて修する者もいることが、この經に続いて説かれる。

(10) この「仮の自我」が維持される環境としては、自我機能の停止(止)と目覚め(観)とのバランスがとれた色界禪(四種の禪定)がもっとも良かったはずであり、仏陀は悟りを得てからも毎日

相当長い時間をこの色界禪の状態で過ごされていたようである。

- (11)中村元博士は原始仏典『スッタニパータ』856偈の、「よりかかることのない人は、理法を知ってこだわることがないのである。かれには、生存のための妄執も、生存の断滅のための妄執も存在しない」という言葉に注意して、次の点を指摘した：「現世を否定し、その立場をさらに否定することによって現世が生かされてくる。ここに最初期仏教が現世的なものに対して否定的でありながら、しかも現実の思想運動となり得た根拠が存在するのである」（中村元（1993）：『原始仏教の思想 I』、決定版、p. 819）。つまり原始仏教には現世の否定の否定によって再び現世に戻ってくる思想があったのである。

三枝充恵博士も著書『初期仏教の思想』で、初期仏教資料つまり先の『スッタニパータ』856偈の他、さまざまなパーリ経典の言葉を引用して、次のようにいう：「以上、前半は詩型の資料を、後半は散文で書かれた文献を列挙したが、これらからつぎのことがうかがわれる。すなわち、ニルヴァーナがいったん否定し排除し、さらに超越したあり方に対して、上記の資料は、再びその否定・排除・超越からの解放を説いている。この世に対するかの世、生に対する死、欲に対する離欲、そのようなものもまた、否定され、排除され、超越される。ここに明らかに、日常的・自然的な世俗の消えた場所に、真の意味の生きた現実がひろがって、現実を支える中道がひらかれ、現実の基盤である法の立場が鮮明となる。いいかえれば、現実そのものは、決して否定も排除も超越もなされない。そしてそれはニルヴァーナによって実現される。そうしてあらわとなった現実の、ないしは一言であらわせば日常的・自然的な世俗の撥無された現実のなかに、自己は生きる場所、むしろ生きるべき場所を発見して、実践にいそむ。このニルヴァーナの主導する現実からこそ、中道が説かれ、また教えの法の真実が具現される。中道はそのような現実実に実在し、その主体者の自己につねに実現される。それはむしろ、一切の執着はもとより、その否定・排除・超越といったテーマそのものをも離脱した・いわば「空」(suñña)によって実現されるのがふさわしい（『初期仏教の思想（下）』、第三文明社、レグルス文庫、pp. 751-757）。このように、原始仏教においても、後の大乘仏教によって「無住処涅槃」と表現されるような涅槃の見方がすでにあったと見ることができる。最初期の仏教文献には、いわゆる小乗仏教の伝統説である「無余涅槃に入ることが修行の目的である」というような見解を、一つの偏見であるとして排斥している箇所がある。この灰身滅智の涅槃観への否定は、『スッタニパータ』875～877偈に見られる。

この点については中村元（1994）：『原始仏教の思想 II』、決定版、pp. 714-715 を参照。

- (12)中村元（1993）、前掲書、pp. 501 f.

- (13)長尾雅人（1987）：『撰大乘論 和訳と注解』下、講談社、pp. 298-302.

- (14)『成唯識論』巻十、大正 31, 55b. 太田久紀（1977）：『選註 成唯識論』、中山書房仏書林、pp. 233-234.

- (15)唯識学派の四種涅槃説のみならず、大乘の空の思想、つまり般若経や龍樹の思想も、智慧を生じさせるための世俗と第一義の世界の間の往還運動を説いていると理解できる。例えば般若心経の

「色即是空」とは主客不二のあちらの世界にゆく「往」の運動を示し、「空即是色」とはまた主客分裂したこちらの世界にもどってくる「還」の運動を示している。この往還の運動が絶えず続けられている無執着の自我の状態（大我）が、空のあり方であると考えられる。従って、空の思想は修行者が主客合一した無分別の状態にとどまることを理想とするのではない。

- (16)以上、シンポジウムのための原稿という性質から、仏教文献学の論文を書くのではない少し楽な姿勢で、ごく荒削りながら、私が日頃考えているインド仏教修道論の宗教的な基本構造を語ってみた。その際に部派仏教の煩瑣な修道論については、参考程度にとどめておき、アビダルマ教学からある程度の距離をおいて、むしろ本来の仏教のあり方を問うことでこの問題を考察してみた。仏教という宗教の本来のかたちを考える場合に、私たちは此岸と彼岸の間の往還の運動、特に往の運動よりも還の運動に注意しなくてはならないと思う。禅の十牛図のテキストをみても、空の境地を経て、修行の最後に禅者が戻ってくるのは日常の世界と考えられていることがわかる。仏教において、自我は否定されその後に肯定される。輪廻・善悪の倫理的世界も否定されその後に肯定される。これらの微妙なバランスを要求される問題は、宗教者の心における（俗なる）二元的世界と（聖なる）一元的世界との間の絶えざる往還の運動という視点を抜きにして語ることは出来ない。私の本発表で繰り返し確かめようとしたのは実にその点についてである。