

涅槃についての一考察

宮 下 晴 輝

この小論は、アビダルマ教義学の「無為説」を整理する予備的な考察を目的とするものであり、すでに公表した筆者の「非摂滅無為」(『仏教学セミナー』49号 1989)の序論として準備したものである。しかし、すでに藤田宏達「涅槃」(岩波講座東洋思想第九巻『インド仏教2』1988)〔藤田A〕、同「原始仏教における涅槃——nibbānaとparinibbāna——」(『印度学仏教学研究』37—1 1988)〔藤田B〕によって、十分な考察がなされ、しかも、同様な主題で再び立論する余地はもはやないように思われる。小論の企図はすでに上記二論文によって達成されている。ただ、あえていえば、筆者と関心がやや異っている点もないわけではない。そこで、筆者なりの視点でいくつかの問題を取りあげることにしたい。同種の資料で同様な考察を加えるには、気後れもするが、ここに再考する次第である。

0.0 はじめに

1.0 「涅槃」あるいは「般涅槃」の意味をどのように確定するか

2.0 二つの涅槃界——有餘涅槃界と無餘涅槃界

2.1 説一切有部の解釈

2.2 『瑜伽論』の解釈

0.0 はじめに

アビダルマの教義学史を整理するために、きわめて特殊な概念を取りあげて、その解釈の変遷をたどることは、一つの有効な方法であろうと思われる。その場合、説一切有部の「非摂滅」(智慧によることなく得られる滅 *apratisamkhyānirodha*) という概念は、教義学史にとって多くを語るものであるといえる。

「非摂滅」とは、「無為」(形成されざるもの *asaṃskṛta, asaṅkhata*) と呼ばれる法 (*dharma, dhamma*) に包摂 (*saṃgraha*) されるものの一つである。

説一切有部はこの無為法に三つを数える。「虚空、非拈滅、拈滅」の三つである。虚空 (ākāśa) とは、諸形態の来去を障ることなき空間をいう。拈滅 (pratisamkhyānirodha) とは、智慧によって得られる滅であり、「涅槃」 (nirvāṇa, nibbāna) を意味する。

このように、説一切有部の教義学の中では、無為法の中の一つに涅槃が数えられている。本来「無為」は、「涅槃」の異名の一つであった^①。しかし、後のアビダルマ教義学においては、涅槃を「無為」と規定することが一般的となる。そして、無為法の分析の中から、涅槃が「拈滅無為」として位置づけられ、それに対する「非拈滅無為」というきわめて特殊な概念が生まれてくることになる。

このような概念を生み出したアビダルマ教義学とその背景を考察することが、筆者の課題の一つである。「非拈滅無為」そのものに焦点を据えた考察は別稿に譲ることとし、ここではさしあたって「涅槃」についてのいくつかの問題を整理することから始めたい。

1.0 「涅槃」あるいは「般涅槃」の意味をどのように確定するか

「涅槃」 (nirvāṇa, nibbāna) という語自身も持っている意味、特に仏教の原始経典中での意味は、藤田論文にもあるように^③、「灯火の消滅 (nibbāna)」に譬えられた「消えること」「消滅」と考えられる。しかし、これまでの数多くの研究が示すように、^④「涅槃」についてさまざまな解釈が試みられてきたのは、むしろ、字義上「消滅」を意味する「涅槃」そのことが何を意味するのかという問題をめぐってであったともいえる。経典はそれぞれ、それが説かれる状況や、その対告衆を異にする。したがって、「涅槃」そのものを説く場合でも、表現の強調点は異なってくる。

「涅槃」を規定するすべての表現を取り出して、そこからなんらかの共通項を見つけようとするのは、「涅槃」を言い表わす個々の文脈を捨てることにもなるであろう。また、あらゆる文脈に通用するような意味というものがはたして存在するであろうか。むしろ逆に、いくつかの特異な表現をもつ経典を個々に検討することの方が有意義と思われる。「涅槃」がもつすべての意味を検討したことには決してならないが、少なくともいくつかの意味を確定していくことはできるに違いない。それによって、「涅槃」の意味領域をいくらか限定することになるであろう。また、意味領域の限定という手続

きには、テキストの読み手がそこに大きく関与していることはいうまでもない。したがって、以下に示されるのは、筆者が見ている「涅槃」の意味領域であり、また取りあげる経典もそれを確定するために選定されたものである。

〈涅槃は言葉の消滅点である〉

「涅槃」(nirvāṇa, nibbāna) はつぎのように表わされている。

水と地と火と風とが、足場をもたないところ、

そこでは、星は光らず、日も輝かない。

そこに月の光はなく、闇もそこにはない。聖者なるバラモンが智をもって自ら知ったならば、

そのとき、形態からも形態なきものからも、苦楽からも解放される。

(『ウダーナ』 1-10, PTS. p. 9)

「水・地・火・風」は、われわれの世界がそれらから成っている基本的要素と見なされるものである。涅槃においては、それらの要素が世界を成り立たせるための足場がない (na gādhati)。すなわち、そこには、世界の諸構成を形成する構成要素として、それらの占めるべき地歩がない、とここにいわれている。とすれば、それらの構成要素から成っている諸構成もまた意味を失っている。だから「そこでは、星は光らず、日も輝かない」といわれる。「涅槃」は、「光」や「闇」、あるいは「形態」「非形態」といった表現がもはや意味をなさないところであり、それらの意味に取り囲まれた世界が消滅しているところであるといえよう。また我々の出会う「苦」や「楽」もまた、「光」が射し、「闇」が訪れるそのおなじ世界の地平からやって来る。聖なる智 (mona) をもって涅槃を知る者は、それ故に、「苦」や「楽」が出来てくるその地平を破り、それから解放される、というのである。

つぎのようにも説かれている。

流れはどこで止まり、回転はどこにて止むか。

名称 (nāma) と形態 (rūpa) は、どこで残らず消滅するか。

水と地と火と風とが、足場をもたないところ、

そこで流れは止まり、そこで回転は止む。

そこで名称と形態は、残らず消滅する。

(『サンユッタニカーヤ』 1-27, PTS. p. 15)

ここにいう「流れ」(sara < √sr) は、「輪廻」(saṃsāra < saṃ√sr) に

懸けて用いられている。涅槃とは、輪廻がそこで止まり、すべての名称と形態が消滅するところである、と。生命あるものの生死を果てしなく繰り返すこと、それが「輪廻」である。そしてそれは「苦」であり、その苦からの「解脱」(解放 mokṣa)が「涅槃」とされる。そしてその「輪廻」は、ここでは端的に、「名称と形態」という言葉と等価である。「流れはどこで止まるか」という問いは、「名称と形態はどこで消滅するか」という問いと等価である。「輪廻」であり、「苦」であるとされるものは、ここでは、「名称と形態の出現」にほかならない。したがって、「名称と形態の消滅」こそが「涅槃」であるといえる。

「名称と形態」(nāmarūpa 名色)というのは、伝統的に、五蘊(色受想行識)のことでありと解釈されてきた。したがって、ここでは、「身体をもった存在」を表わす言葉ともいえる。「身体をもった存在」の個別的表現の端緒は「自己」(我あり asmīti)である。とすれば、「名称と形態の消滅」である「涅槃」は「自己の消滅」ともいえ、「無我」(anatta)という言葉の意味領域に通底するといえよう。ただし、それらが用いられる文脈は異なっている。「涅槃」は、ここでは、処格(lokatīve)で表わされ、また後に見るように、一つの「領域」、「立脚地」という意味がそこに含まれている。われわれの到達すべき「場所」として表現される。それだけ価値的な表現になっているといえる。他方、「無我」の場合、われわれが向かい合っている諸存在を観察する際の観点を表わす言葉として、「無常」や「苦」と並列して用いられる。つまり、われわれの知見(jñānadarśana)を破ることが、この言葉の、さし当てる用法上の意味と考えられる。

また、「名称と形態」は「戲論」(papañca)と並べて用いられてもいる。

戲論と名称と形態(papañcanāmarūpa)を、内的にも外的にも、
病の根本であると、よく知って、
あらゆる病の根本による束縛から解放された者、
その方が、それ故に、よく知った者といわれる。

(『スッタニパータ』530)

さらにつぎの語句は、「名称と形態」を「戲論」と同等のものと見なし、「形態の消滅」を説く。

快・不快は、何を因とするのか。
何がないと、これらはないのか。

[これらの] 消滅と生起というこの事実、
これが何を因としているのか、私に説いてください。(869)

快・不快は、接触を因としている。

接触がないと、これらはない。

[これらの] 消滅と生起というこの事実、
これがこの[接触]を因していると、汝に説こう。(870)

接触は、世間において、何を因とするのか。

あるいはまた、諸執は何から生じているか。

何がないと、我所有がないのか。

何が消滅すると、接触が接触しないのか。(871)

名称と形態に縁って接触がある。

諸執は欲求を因とする。

欲求がないと、我所有がない。

形態が消滅すると、接触が接触しない。(872)

いかに実践している者に、形態が消滅するのか。

あるいはまた、楽や苦が、いかに消滅するか。

いかに消滅するのかそれを私に説いてください。

「それを知りたい」というのが、私の思いです。(873)

[本来ある] 想を発想するのではなく、異なった想を発想するのでもなく、発想しないのでもなく、発想者でなくなっているのでもない、このように実践している者には、形態が消滅する。

なぜなら、戯論といわれるものは、発想を因とするからである。

(874)

(『スッタニパータ』869-874)

これらの語句は、「快・不快」(sātam asātañ ca)の「消滅と生起」(vibhavaṃ bhavañ ca)を問うことによって「縁起」(paṭiccasamuppāda)を説いたものであると考えることができる。「縁起」は、一般に、苦につい

て生起と消滅の二つの局面から説かれる。その苦の消滅が、あるいは苦の生起の因の消滅が、「涅槃」であるとされる。そしてその因は、「無明」あるいは「渴愛」である。ここではその因が、「形態」もしくは「戲論」とされている。註釈は、このような「戲論」を「渴愛・見・慢」(taṇhā, diṭṭhi, māna)とする^⑤。そして「涅槃」の同義語の中に「戲論のないこと」(nippapañca)が挙げられていることにも注意してよいだろう^⑥。

「名称と形態」というかなり特異な語が、仏教文献以外においていかなる意味で用いられているのか、筆者にはいま答える準備がないが、ここでは、単に「身体をもった存在」あるいは「個体」を意味するというより、むしろその語本来の、「身体をもった存在」あるいは「個体」そのことを発想する「言葉」を意味するといえよう。それ故、「名称と形態」は「戲論」が表わす意味領域に重ねて用いられている。ただし、それが「言葉」であるとしても、

虚空には立脚地がなく、外には沙門がない。
人々は戲論に愛着するが、如来には戲論がない。^⑦

(『ダンマパダ』254)

とも言われるように、「如来の言葉」ではなく「戲論としての言葉」である。

「涅槃」は「名称と形態の消滅」であった。したがって、〈涅槃は言葉の消滅点である〉と、一応ここに言うことができるであろう。

〈涅槃は言葉の創出点である〉

「涅槃」を説く經典の中に、いま見てきたものと多少強調点を異にするものがある。藤田論文にある、「涅槃」の否定的表現に対する肯定的表現といえるものである^⑧。

比丘たちよ、このような領域がある (atthi bhikkhave tad āyatanam)。そこには、地もなく、水もなく、火もなく、風もない。無限の虚空という領域 (空無辺処) も、無限の識知という領域 (識無辺処) も、無という領域 (無所有処) も、発想も無発想もないという領域 (非想非非想処) もない。この世もあの世もない。月も日もともにない。比丘たちよ、そこにはまた、来ること、行くこと、住まること、死ぬこと、生まれることがあると、わたしは説かない。それはただ、拠るところなく、生ずるものなく、把握対象なきものである。これこそが苦の終極である。

〔ウダーナ〕 8-1, PTS. p. 80)

ここで「涅槃」は、地・水・火・風がなく、月・日がなく、この世あの世がなく、来去がなく、死生がない「領域」であるという。そしてそれこそが「苦の終極」であるとされる。なぜか、ここでもまた「苦」は、「苦なり」という認知が拠って立つその発想の起点を押さえて捉え返される。したがって、苦は、地であり、水であり、月であり、日である。したがってまた、地・水・火・風がなく、月・日がないところ、それが涅槃であり、苦の終極であるとされるのである。そしてそれだけにとどまらず、そのような領域が「ある」(atthi)ということ、それがここで強調されている。

これに続く『ウダーナ』 8-3 も、「ある」(atthi)という言葉で開始される。

比丘たちよ、生まれず (ajāta)、生ぜず (abhūta)、作られず (akata)、形成されざるもの (asaṅkhata) がある (atthi)。比丘たちよ、もしその生まれず、生ぜず、作られず、形成されざるものが存在しないとすれば、この世において、生まれ、生じ、作られ、形成されたものを出離すること (nissaraṇa) は知り得ない。比丘たちよ、生まれず、生ぜず、作られず、形成されざるものが存在するが故に、生まれ、生じ、作られ、形成されたものを出離することが知られるのである。

〔ウダーナ〕 8-3, PTS. p. 80-81)

「苦の終極」としての「涅槃」という領域があり、また、生ぜず、形成されざるものがある (atthi)、と。この「ある。比丘たちよ」(atthi bhikkhave) ということの意味は、「生まれ、形成された何かがある」という場合の「ある」と、等価ではありえない。しかし、その「ある」という言葉は、我々にとって、それが言葉である限り、諸構成を発想する起点と同位にあって、起点の彼方を指示している。

つぎのものも、これと同趣旨である。

生まれざるものがあるから (ajāte sati)、生まれたものを出離を常に語ることができる。

形成されざるものを見る者が、形成されたものから解放される。

〔ウダーナヴァルガ〕 26-21, p. 328)

涅槃は、我々に出離が成り立つ根拠であり、そして出離という姿相のもとに、我々において涅槃が得られる、ということができらるであろう。その出離とい

う姿相のもとにある「涅槃」は、次のように表わされている。『イティヴッタカ』2-16は、先の『ウダーナ』8-3を踏まえ、つぎのようにいう。

生まれ、生じ、起こり、作られ、形成され、堅固ならざるもの、老死の集まりであり、病気の巢窟であり、壊れやすきもの、食事と〔輪廻の〕案内者 [= 渴愛] を源とするもの、それを喜ぶべきではない。その出離 (nissaraṇaṃ) は、寂靜であり (santaṃ)、思惟の領域ではなく (atakkāvacaraṃ)、堅固であり (dhavaṃ)、生まれず (ajātaṃ)、起こらず (asamuppannaṃ)、憂いなく (asokaṃ)、汚れなき (virajaṃ) 立脚地 (padaṃ) であり、諸の苦法の消滅であり (nirodho dukkhadhamāṇaṃ)、諸形成の寂滅 (saṅkhārūpasamo) であり、安樂なるもの (sukho) である。

(『イティヴッタカ』2-16, PTS. p. 37-38)

さきに「光」も「闇」もないとされた「涅槃」が、ここでは「堅固であり」、また「憂いなき、汚れなき立脚地」であり、さらに「安樂なるもの」であるといわれる。ここではむしろ積極的な表現のもとに言い表わされていることに注目すべきであろう。同様な表現として、他の経には、「不死なる立脚地」(amataṃ padaṃ)、「形成されざる立脚地」(padaṃ asaṅkhatam) ともいわれる^⑨。

涅槃は、生じたもの、死すべきものにとって、それからの出離を求める根拠である。その「出離」という姿相のもとに、「涅槃」は新たな表現を得る。すなわち、「堅固ならざるもの」「老死の集まり」「病気の巢窟」「壊れやすきもの」としてのわれわれの世界を、かかるものとして、逆照射するという表現位置から、「涅槃」が肯定的な価値表現のもとに表わされる、ということができよう。そのような意味で、これを〈言葉の創出点としての涅槃〉ということができるだろう。

〈般涅槃とは、生死を余すところなく越えわたることである〉

「般涅槃」(parinibbāna) という語が、現在において獲得されるものとして、「涅槃」(nibbāna) とまったく同じ意味で用いられるという点については、藤田論文が述べる通りである^⑩。しかし、さらに藤田論文は、「他方この同じ涅槃の語が解脱者すなわちこの世で涅槃を得た者の死を表わすものとして原始經典から用いられている」と言い、また、「涅槃に死の意義が付与^⑪

され、それを主にパリニッバーナの語で表わすようになった」とも言う^⑩。

「般涅槃」という語が、藤田論文の指摘のように、「解脱者の死」を指して用いられるのは確かである。しかしそのことから涅槃が「死を意味する」とするならば、上にみてきた「涅槃」の意味領域とはまったく異なるものとなる。「生老死という苦の消滅点」が涅槃であり、「死という言葉の消滅点」でもあった。

藤田論文が意図するところは、「涅槃が解脱者の死を指して用いられる例がある」というところにあると思われる。その限りにおいて誰も異論はないであろう。むしろ問題は、そのような文脈中に用いられる「涅槃」あるいは「般涅槃」の意味にある。

『スッタニパータ』のなかに、つぎのような一節がある。長老ニグローダ・カッパが般涅槃して (parinibbuto) 間もないころ、その弟子であったヴァンギーサは、自分の師がはたして般涅槃したのかそうでないのかと迷う。そこでこの疑念を払うために世尊にそのことを尋ねた。

「[師] カッパーヤナがそのために仏道を修したその目的は、彼にとって、空しくなかった (amogham) ののでしょうか。彼は涅槃した (nibbāyi) ののでしょうか、それとも、執著の残滓がある (saupādiseso) ののでしょうか。彼がどのように解脱した (vimutto) のか、それをわたしたちはお聞きたい。」

「彼は、ここにあって、名称と形態に対する渴愛を断ち切ったのだ」と世尊は [答えた]。「長い間付きまとっていた黒い [魔の] 流れを [断ち切って]、彼は、生死を余すところなく (asesam) 越え渡った (atāri)」と、五者の最上者である世尊は語った。

(『スッタニパータ』354-355)

ニグローダ・カッパが「般涅槃して間もないころ」とは、ニグローダ・カッパの身体の崩壊である「死」という事実についていわれていることは明らかである。しかしここでは、たんに「死んだ」(kālam akāsi cf. Sn 343) というむき出しの事実のみが問題になっているのではない。「般涅槃したのか否か」という弟子ヴァンギーサの問いが、「死んだのか否か」などと問うているのではないことは言うまでもない。彼の師ニグローダ・カッパの「死」という事実の意味を問題にしているというべきであろう。つまり、その「死」が、「輪廻」を意味するのか、それとも「涅槃」を意味するのかが問

題なのである。ヴァンギーザの思いは、師ニグローダ・カップが、執著の残滓を余すところなく断ち切って涅槃したのか、それとも、執著の残滓があるままで死んでいき、いまだ生存の束縛から脱し切っていないのか、ということであった。そこで彼は「師は般涅槃したのか否か」と世尊に尋ねたのである。世尊の答えは、渴愛を断ち切って、生死を余すところなく越えた、ということであった。師ニグローダ・カップは、生死を繰り返す輪廻のなかで死んでいったのではなく、輪廻を越え、「般涅槃した」のである^⑬。

この一節から、つぎのように言うことができる。「般涅槃」は、解脱者あるいは阿羅漢の死を指して用いられる。その場合、「涅槃」に「死」の意味が付与されたのではなく、死から「死」の意味を剥奪し、それに「涅槃」の意味が付与され、「般涅槃」と表現されたのである、と。

少し展開した教義でいえば、般涅槃したということは、漏盡者(khīnāsava)である阿羅漢になっていたということの意味するといえよう。「執著の残滓がない」(anupādisesa)とは、阿羅漢果に達していることを意味し、他方「執著の残滓がある」(saupādisesa)とは、阿羅漢果に達していないこと、有学の者(sekha)であることを意味する、と^⑭。それ故に、有学のままで死んだ者は、再び生まれて阿羅漢果という道果を得ない限り、「般涅槃した」ということができないのである。

2.0 二つの涅槃界——有余涅槃界と無余涅槃界

先に引いた『イティヴッタカ』2-16に続く2-17は、「二つの涅槃界」を主題としている。

実にこのように世尊は説き、阿羅漢は説いたとわたしは聞いている。

比丘たちよ、二つの涅槃界がある。二つとは何か、有余涅槃界と無余涅槃界である。

比丘たちよ、有余涅槃界とは何か。比丘たちよ、ここに比丘阿羅漢がいる。漏盡者であり、[仏道は]成就しており、なすべきことをなし終え、重荷をおろし、自己の目標に達しており、生存との結合を断っており、正しい智によって解脱している。彼の五根は存続しており、それらは損なわれていないが故に、快不快を経験し、楽苦を感受する。彼にとっての、貪欲の消滅、瞋恚の消滅、愚癡の消滅、比丘たちよ、これが有余涅槃界といわれる。

比丘たちよ、無余涅槃界とは何か。比丘たちよ、ここに比丘阿羅漢がいる。漏盡者であり、[仏道は] 成就しており、なすべきことをなし終え、重荷をおろし、自己の目標に達しており、生存との結合を断っており、正しい智によって解脱している。比丘たちよ、ここにあって、彼には、感受されるものすべてが、喜びとされることなく、清涼となっている。比丘たちよ、これが無余涅槃界といわれる。比丘たちよ、これが二つの涅槃界である、と。

このようなことを世尊は説かれた。それについてつぎのように説かれている。

この二つの涅槃界は、このような何ものにも頼ることのない眼あるものによって説き明かされた。一つの界は、この世において、現在に関わるものであり、有余であり、生存を導くもの [渴愛] の消滅である。

他方、無余なるものは、未来に関わるものであり、そこにおいては、すべての生存が消滅している。

この形成されざる立脚地 (padam asaṅkhatam) を知って、心が解脱し、生存を導くものを消滅している者たちは、法の本質 [涅槃]

を証し、消滅を喜び、このような彼らはすべての生存を捨て去った。

このこともまた世尊は説かれたと私は聞いている。

(『イティヴッタカ』 2-17, PTS. p. 38-39)

二つの涅槃界が説かれるのは、パーリニカーヤの中では、この經典だけである。また、「無余涅槃界をもって般涅槃する」(anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyati) という定型句がしばしば用いられるのに対して、「有余涅槃界」という言葉はこの經典に用いられるだけである。

藤田論文は、この二種涅槃界説の成立が原始仏教の最終段階であり、その背景に「解脱者の死後のあり方に対する強い関心」があるとみる。しかし「解脱者」自身になお「死後のあり方」があるとすれば、「解脱」の意味の誤解である。だからそれは「一般の関心」であり、それに対する積極的な解答が「無余涅槃界」の説であったとする。そして、まず「無余涅槃界をもって般涅槃する」という定型句が単独に成立し、それに対して生前の涅槃を¹⁵表すために「有余涅槃界」という言葉が生まれたとする。

先の『スッタニパータ』 354-355によれば、「有余」(saupādisesa) という

語は、「名称と形態に対する渴愛を断ち切る」、「生死を余すところなく越え渡る」ということに対比して用いられている。したがって、「有余」とは「名称と形態に対する渴愛」が断ち切られておらず、「執著」の残余があることを意味するといえよう。そして、もしそのような意味で「有余」が「涅槃」を限定しているとすれば、「有余涅槃界」はまったく矛盾した言葉となる。したがって、「涅槃界」とともに用いられる「有余」という語は、単独で用いられる「有余」と意味を異にすると考えざるをえない。^⑩

この『イティヴッタカ』2-17では、「有余涅槃界」も「無余涅槃界」もともに阿羅漢の涅槃界とされている。そして両者の記述の特質は、一方は、「彼の五根は存続しており、それらは損なわれていないが故に、快不快を経験し、楽苦を感受する」ということにあり、他方は、「ここにおいて、彼には、感受されるものすべてが、喜びとされることなく、清涼となっている」ということにある。したがって、前者を「五根の存続」と読めば、後者は「五根の崩壊」を指すと解すべきであろう。ただし、この記述中に「ここにおいて」という句があることに注意したい。これは、「ここにおいて、なんらかのものが存続している」ことを意味しているとも解することができよう。「ここにおいて、清涼となっている」というこの表現は、実に微妙である。

偈頌においては、前者は「現在に関わるもの」、後者は「未来に関わるもの」とされ、ややニュアンスを異にしているようである。渴愛を断じ生存の束縛を断ったことを意味する阿羅漢果を、現在と未来の両局面より表わしたものと読むこともできる。そして最後にはその強調点を、「二つの涅槃界」よりも、「形成されざる立脚地」を知るということに移し、直前の『イティヴッタカ』2-16の主題に接続させている。

この「二つの涅槃界」は、確かに、先の「涅槃と般涅槃」のように、「解脱者の死」が契機となって生まれたといえるかも知れない。しかしそうだからといって、解脱者の生前と死後のありかたを表現するために生まれたとは考えられない。解脱者の死後がどうなっているのかが問題なのではなく、「解脱者の非在性」、もしくは「釈尊の非在性」と「涅槃」との関係が問題となっていると見るべきである。「涅槃」の意味は先に見たとおりである。もし「名称と形態に対する渴愛の消滅」が解脱者もしくは釈尊の個人的な身に属する事態に過ぎないならば、解脱者もしくは釈尊の非在性は、そのままその「涅槃」の非在性をも意味することになるだろう。

經典の「ここであって、彼には、感受されるものすべてが、喜びとされることなく、清涼となっている」という句は、漏尽者である阿羅漢の「非在性」を語るのではなく、むしろ「臨在性」を語っている。五根の崩壊した阿羅漢に対するこの臨在的表現によって「涅槃」との連絡を保ち、その表現がそのまま「涅槃界」を表わすものとされている。

ところで、「無余涅槃界をもって般涅槃する」という定型句が二種涅槃界説の前に単独で成立していたとしても、われわれは、いま見てきた經典を離れて「無余涅槃界」の意味を決定するのは困難のように思われる。藤田論文は、この定型句の背景に「死後への関心」というコンテクストを置く。このようなコンテクストが広いインドにまったくなかったとはいえないが、この定型句が発生したコンテクストを今は不問にするならば、いま見てきた經典の「二つの涅槃界」を、実際にこの定型句がそこで読まれてきたであろうコンテクストとして見なすことができるであろう。

2.1 説一切有部の解釈

『発智論』あるいはその註釈書である『婆沙論』は、「折滅」と「非折滅」を論じた後に、「有余依涅槃界」「無余依涅槃界」というこの二つの涅槃界の問題に言及する。そこでは、二つの涅槃界の区別は、阿羅漢の寿命の存続の有無に帰せられている。そして『婆沙論』によると、「依」(upādi)^{①7}には二つあるとされる。煩惱依と生身依、あるいは、染汚依と不染汚依である。有余依涅槃界の阿羅漢には、煩惱依はないが、生身依はある。無余依涅槃界の阿羅漢には煩惱依も生身依もともにない^{①8}、とする。これが『婆沙論』の基本的な見解であると見なすことができる。

ところが『婆沙論』は、「五種の不還」を論ずる箇所には、「中般涅槃者は無余依涅槃界において般涅槃し、生般涅槃者等是有余依涅槃界において般涅槃する」と述べる^{①9}。有余依涅槃界の阿羅漢には生身依があり、他方、般涅槃は身体の崩壊を指している。したがって、「有余依涅槃界において般涅槃する」という表現は、『婆沙論』の基本的な見解と矛盾する。『婆沙論』はこの説を何ら解釈していない。ここだけに見られる異説と見なすべきように思われる。

しかし、奇妙なことに、この説は『雜阿毘曇心論』や『俱舍論』にまで受け継がれている。『雜阿毘曇心論』は、生般涅槃者に無余依涅槃がない理由

として、「捨寿行分がないからである」とする²⁰。『俱舍論』も同様に「寿命を捨することに対して自在ではないからである」(āyurutsargāvaśitvāt) とする²¹。すなわち「有余依涅槃界をもって般涅槃する」(saupādhiṣeṣeṇa parinirvāti) とは、阿羅漢果を得た後、寿命尽きて般涅槃することであり、他方「無余依涅槃界をもって般涅槃する」とは、阿羅漢果を得てすぐ寿命を自ら捨てて般涅槃することである、と。

このような「捨寿行」による解釈は、「般涅槃」のタイプを二種に区分するものであって、有余依涅槃界を経験してから般涅槃する者と有余依涅槃界を経ずにすぐ無余依涅槃界において般涅槃する者という二つに分けたものにすぎず、「捨寿行」と「二つの涅槃界」との間に必然的な意味連関があるわけではない。いずれにしろ、このような解釈が生まれるのは、「有余依涅槃界をもって般涅槃する」という表現がどこかで生まれたからであるにちがいない。「五種の不還」に関してどうしてこのような表現がなされたのか。今のところ定かな理由は何も見出せないが、漢訳阿含にいくつか関連するものがあるように思われる。

例えば、先に引いた『スッタニパータ』354の「彼は涅槃した (nibbāyi) のでしょうか、それとも、執著の残滓がある (saupādiseso) のでしょうか」という句に対応するものとして、『雑阿含』1221には「我和上為有余涅槃無余涅槃」という句がある²²。師の般涅槃が有余涅槃であるのか無余涅槃であるのかと尋ねていると読むべきであろう。したがってこれを、「有余依涅槃界において般涅槃する」ことを表わすものの一つと見なすことができる。

また、「二つの涅槃界」を説く『イティヴッタカ』2-17に対応する『增壹阿含』16-2では、有余涅槃界についてつぎのようにいう。

有此二法涅槃界。云何為二。有余涅槃界無余涅槃界。彼云何名為有余涅槃界。於是比丘、滅五下分結、即彼般涅槃、不還來此世。是謂名為有余涅槃界。

(T 2, p. 579 a)

『イティヴッタカ』や『本事経』の「二つの涅槃界」の趣意とかなり異なる²³。ここでは、不還が上界において阿羅漢果を得て般涅槃することを有余涅槃界とする。ともあれ、これも『婆沙論』の「五種不還」の中の「有余依涅槃界において般涅槃する」という記述に符合したものとえよう。

あるいは、不還との関連でいえば、パーリニカーヤにはつぎのような句が

繰り返されている。すなわち、五根、七覚支、四念処などを繰り返し修習する者には、二つの果のいずれかが期待される。その二つの果とは、「現在においての智証か、あるいは、執著の残滓があれば不還果である」(ditṭheva dhamme aññā, sati vā upādisese anāgāmitā ti) というものである。ここにいう「智証」(aññā)とは、阿羅漢果を意味する。つまり、執著を断ち切って現在において阿羅漢果を得るか、あるいは、執著の残滓があれば、不還果を得ることになる、ということ述べたものである。

ところがこれに対応する漢訳經典では、「執著の残滓」(upādisesa)とあるところをたんに「有余」とする場合もあるが、「有余涅槃」とする例がある。

此七覚分修習多修習、當得二果。得現法智有余涅槃及阿那含果。²⁷⁾
 この場合どのような伝承があったのかわからないので、「執著の残滓」(upādisesa)が「有余涅槃」とされたとは簡単にはいえないのであるが。あるいは「當得二種果。現法得漏盡無余涅槃、或得阿那含果」という例もある。²⁸⁾ いずれにしても、「阿羅漢果を得るか、不還果を得る」という点でパーリニカーヤの趣意に一致するが、このような文脈で「有余涅槃」あるいは「無余涅槃」という句をもつ經典は、パーリニカーヤにはない。

これらは、対応するパーリニカーヤには「二つの涅槃界」を説かないのに、漢訳になると「二つの涅槃界」の説を用いている例である。しかも、「二つの涅槃界」の意味がそれほど明瞭には規定されていないように思われる。

2.2 『瑜伽論』の解釈

漢訳阿含や説一切有部の教義学中には、「二つの涅槃界」の解釈に揺れが見られた。ところが『瑜伽論』では驚くべきほどに整理されている。「二つの涅槃界」がより詳細に主題的に扱われているのは、『瑜伽論』の「摂決択分中有余依及無余依二地」である。²⁹⁾

5. a)

A. 有余依涅槃界 [に住する阿羅漢] と無余依涅槃界をもって般涅槃する阿羅漢とに、いかなる差異があるか。

B. 答える。

1. 有余依 [涅槃界] に住する者は命名 (saṃkhyā) のもとに認知されるが、無余依 [涅槃界] に住する者は命名のもとに認知されない。

2. 有余依 [涅槃界] に住する者は苦を伴うが、無余依 [涅槃界] に住する者は苦を伴わない。

3. 有余依 [涅槃界] に住する者の転依は六処 (ṣaḍāyatana) と結合しているが、無余依 [涅槃界] に住する者の転依は六処と結合していない。

5. b)

A. もし無余依涅槃界をもって般涅槃する者の転依が六処と結合していないのならば、六処という所依 (āśraya) なしで、いかにしてそれ [転依] が存続することになるのか。

B. 答える。

1. 阿羅漢の転依は六処を因とするのではなく、真如を把握対象とする道の修習を因とする。だから、六処が存在しようといまいと、転依においては、いささかの変化も存在しないし、いわんや壊滅がどうしてあろうか。

2. その界は、遍知され、断ぜられるべきものではない。だから、否認されてはならない。

まず、「有余依涅槃界」と「無余依涅槃界」との差異が、三点において述べられる。[5. a) B. 1] の「命名のもとに認知される」か否かという点について。これは、有余依の場合、名称と形態に対する渴愛は断っているが、名称と形態そのものは存続していることを意味するといえよう。無余依の場合、名称も形態も存続しない。[B. 2] の「苦を伴う」か否かという点について。これは、『イティヴッタカ』2-17の、有余依の場合、「快不快を経験し、楽苦を感受する」ということ、無余依の場合、「感受されるものすべてが、喜びとされることなく、清涼となっている」ということに対応する。[B. 3] の「六処と結合している」か否かという点について。これは同じく『イティヴッタカ』2-17の、有余依における「彼の五根は存続しており、それらは損なわれていない」に対応する。

[5. b) A] は、無余依涅槃界が六処という所依と結合していないのならば、いったいどうして存続するということがいえるのか、という問いである。この問いは、先の『イティヴッタカ』2-17における無余依涅槃界の「ここにあって、清涼となっている」という表現の微妙さに対して抱いた疑問に応じている。「ここにあって」という表現は、「なんらかのものが存続し

ている」ことを表わすといえよう。しかし、もはや五根が存続せずして、どうして無余依涅槃界が、あるいは何かがあるといえるのか、という問いである。

これに対する答えは、[5. b) B]において与えられる。阿羅漢の転依は真如を対象とする道を因として起こる。だから、その転依が六処と結合していようと(有余依)いまいと(無余依)、転依そのものは変わらない。六処が存続していないからといって、転依が消滅することなどありえない。したがって、いたずらな疑念によって、これらの涅槃界が否認されてはならない、と。『イティヴッタカ』2-17の「ここにおいて、清涼となっている」という阿羅漢の臨在性が、ここでは阿羅漢の「転依」として表わされている。

『婆沙論』は、寿命の存続の有無をもって「二つの涅槃界」を区別する。『瑜伽論』の場合、六処との結合の云何によって区別する点は同趣意といえよう。その意味で、「有余依」「無余依」という言葉が表わすものは、両者とも基本的には違わない。しかし、『瑜伽論』においてきわめて鮮明になっているのは、「涅槃界」とは阿羅漢の「転依」(āśrayaparivṛtti)を表現したものであり、その転依自身は、有余依であれ、無余依であれ変わらぬとされていることである。そして「二つの涅槃界」を問題にしながら、そこで強調されているのはむしろ阿羅漢の「転依」であるといえよう。

『雑心論』や『俱舍論』に見られる、「捨寿行」によって「二つの涅槃界」あるいは「般涅槃」を区別するという展開は、『婆沙論』の決して基本的とはいえない特異な見解に引きずられてなったものといえる。『瑜伽論』は、「捨寿行」の問題にも関説しているが、^⑩そのことによって「二つの涅槃界」を区別していないし、また「有余依涅槃界をもって般涅槃する」という表現もない。その意味では、『瑜伽論』は、『イティヴッタカ』2-17に見られた、「二つの涅槃界」の表現に近接したところから立論しているといえるであろう。

以上、「涅槃」の意味を追いながら、「般涅槃」、「有余涅槃界」、「無余涅槃界」の意味をも尋ね、後の教義学の中にも分け入ってみた。いくぶん疑問として残るのは、『俱舍論』の見解である。『雑心論』と同じ解釈を取っているとはいえ、『俱舍論』はすでに「転依」という表現を用い、ある点からいえば、『瑜伽論』にきわめて近い立場に立つ^⑪。それにもかかわらず、『瑜伽論』

がまったく捨ててしまったと考えられる見解に、『俱舍論』はどうしてとどまったのであろうか。

註

- ① 藤田A P.269及びその註記9, 10 (P.283) 参照。
- ② 拙稿「非釈滅無為」(『仏教学セミナー』49号 1989) 参照。
- ③ 藤田A P.264-265; 藤田B P.1-2参照。
- ④ 近年の主要な研究については、藤田A P.282註記1参照。
- ⑤ 例えば、Sn.8の註には「受・想・尋を起因とする、渴愛・見・慢と呼ばれる三種の戲論」とある。村上真完・及川真介訳『仏のことは註(一)―パラマッタ・ジョーティカー―』P.40参照。
- ⑥ 前註(1)参照。
- ⑦ John Ross Carter(tr.), “*The Dhammapada*”, Oxford 1987 P.55, 294参照。特に前半句は、“In the sky there is no footstep; The recluse is not in externals;”と訳されている。
- ⑧ 藤田A P.271参照。
- ⑨ SN i 212; DhP 21, 114; Itv 2-17 (P.39) 等々参照。
- ⑩ 藤田A P.272; 藤田B P.4参照。
- ⑪ 藤田A P.273; 藤田B P.5参照。
- ⑫ 藤田A P.274; 藤田B P.7参照。
- ⑬ 中村元は、parinibbutaを「亡くなった」と訳す。そしてヴェンギーサの思いを「わが師は実際に亡くなったのだろうか、あるいはまだ亡くなっていないのだろうか?」と読んでいる。(『ブッダのことは』岩波文庫 P.72参照) さらに注を付けて言う——「亡くなった」の原語は parinibbutaである。これは、後代の数義学が論ずるようなむずかしい意味はなかったと考えられる、と。(同書 P.320参照)
 また、池田鍊太郎「〈無為〉説の起源について」(『仏教学』25号1988)は、経典の編集に、〈釈尊の入滅〉という契機が深く関わっていること、したがって経典中の語句もその契機を通して読むことが重要であること、このような指摘がなされているように思われる。その限りにおいては、筆者に異論はない。ところが、「釈尊の涅槃」「釈尊の死、即ち〈涅槃〉」といったぐあいでは、「涅槃」と「死」がまったく無造作に結びつけられ、しかも「無為」の同義語を読むにあたって、「釈尊は亡くなったのであるからこれ以上に老いることがない」、「死の世界では戲論はない」等々等々。氏の再考を願わざるを得ない。
- ⑭ 例えば、『スッタニパータ』のこの箇所の註釈を参照せよ。村上真完・及川真介訳『仏のことは註(二)―パラマッタ・ジョーティカー―』P.611参照。
- ⑮ 藤田A P.275-276; 藤田B P.8-9参照。

- ⑩ 藤田A P.275; 藤田B P7-8参照。
- ⑪ upādi および upadhi については、前註⑩の藤田論文参照。
- ⑫ 『婆沙』T27, P.168a参照。
- ⑬ 『婆沙』T27, P.874bc参照。
- ⑭ 『雜阿毘曇心論』T28, P.912c 参照。「捨寿行」については、『婆沙』T27, P.656c 以降参照。
- ⑮ AKBh 359.2参照。
- ⑯ 『雜阿含』1221, T2, P.333a 参照。
- ⑰ 藤田B P.12註記24参照。
- ⑱ 藤田A P.277; 藤田B P.10参照。DN 22 (ii, P.314), SN 48-65 (v, P.236), 51-25 (v, P.285), 54-4 (v. P.314), Sn P.140参照。
- ⑲ Sumangalavilāsini^ī P.805参照。
- ⑳ 『中阿含』98, T1, P.584b参照。
- ㉑ 『雜阿含』738, T2, P.197a参照。
- ㉒ 『雜阿含』734, T2, P.196c参照。
- ㉓ 宇井伯寿『瑜伽論研究』(1958) P.361-369参照。以下の訳に附した文節番号はL.Schmithausen, “*Der Nirvāṇa-abschnitt in der Vinīśayasamgrahanī der Yogācārahūmiḥ*”, Wien 1969 P.48-50 (= Peking ed. Ħi 137a; T30, P.748a-b) にしたがった。
- ㉔ L. Schmithausen, do., P.42; Peking ed. Ħi 137a; T30, P.747c参照。
- ㉕ 拙稿『『俱舍論』における本無今有論の背景——『勝義空性經』の解釈をめぐって——』(『仏教学セミナー』44号1986) 参照。