

原始佛教の倫理

雲井昭善

目次

- 一、無我の倫理
- 二、倫理の課題としての善と惡——無明と渴愛——
- 三、善の根本・不善の根本
- 四、宗教的自由
- 結語

一 無我の倫理

ことは言を俟たないであらう。倫理はある。けれども吾々にとつては、佛教の倫理があることそれ自體が問題ではなく、如何にあるかといふことが問はるべき課題である。本稿は、言はゞその一つの考察である。

本稿の立場は、主として現存資料の漢巴五部四阿含及びその註、並びに南方上座部論部の中、清淨道論・分別論・法集論・及び註等を中心として、原始佛教の倫理性を描き出すとするものである。そしてその問題とする所は、佛教の三藏中、律部に屬する律(Vinaya)の條項の如き規則としてのそれではなく、原始佛教の底に流れる原動力を倫理性に於て把へんとするものである。人間は自由の主體とさへ言はれる。佛教に倫理の世界がある

印度思潮の歴史的背景に於て、原始佛教が特にエポックな面として考へられる點は、既に長部ニカーヤに收まる梵網經(Brahmajāla-sutta)や沙門果經(Samaññaphara-Sutta)に説示された通り、六十二見の破析にあつたことは言ふまでもない。そして、その根本的な態度としては無我論の説示であつたことも、阿含佛教の示す所である。

阿含經典を繙く時、吾々は、始終「無常・苦・無我」

といふ一連の命題に遭遇する。今、原始佛教の倫理性を問題とする場合、この無常・苦・無我の根本命題の認識から始まるべきであらう。しかもそれが、哲學的認識で

なかつたことは佛陀覺證の前後を經典に照せば判然たる所である。即ち、無常・苦・無我なる事實の徹視から、この認識が實踐的認識となり、この自覺が如實智見の具體的内容となつていた點に於てである。吾々は、言はゞ

この三特性を迷悟の極點として動いている存在である。諸法の無常であり、無我であることを認識し、體認しながら、而も猶ほ苦なる實人生を建立している。このこと

は、自己の反省が強ければ強い程切實な問題となつて逼つてくる。それ故無常・苦・無我の命題は、その様な現實の實相を、この私、この自己に、反省を通して如實知見による自覺を種々なる側から照し出さんとした所に、

重要な意圖があつたと考へるのである。この點からすると、佛教倫理は、先づ以て無我の自覺と苦の滅を如何に解決し、現法に現成しうるか、といふ一點にあると言へよう。その意味で、原始佛教の緣起説の構造は、まさしくこの無我の論理的構造を示し、十二支緣起の逆觀と、

實踐道としての八正道は苦滅の具體的方向を指示していたと言ひうる。

一般に印度思潮の特色が、單に現象界に對する本體界を觀想したり、又は實在の實在 (satya) と云ふ様な形而上的な本體界の究明にあつたのではなく、何時も問題は、如何にして自己の解決、解脱を圓成するかといふ根本的な焦點を外さなかつたのである。そして佛教もこの線から離れては考へられない、否、原始佛教に於ては特にこの面が顯著であつたのである。

所で、原始佛教が解脱を究極の目的とする場合、問題となるのは、この解脱を志向する、言はゞ苦滅の具體的體認者となる個々の人間であり、それ故に、それは現實存の人間の在り方を問題としてしているのである。より佛教的に言へば、「有情としての在り方」がこゝに問題となるであらう。

一般に、倫理は、先づ *Der Mensch* から出發して考へられる。佛教倫理の出發も、もとより人間ではあるがそれは特殊な存在者であることを注意しなければならぬ。即ち、佛に對する衆生であり、有情である點に於て

である。それ故、佛教倫理はこの佛と衆生、佛と有情の兩者の間に要請される特殊性をもつていたと見られる。然らば、佛教の有情とは如何なる人間存在であらうか。

有情 (satta) とは、通常 living being, creature, としふ一般的意義としての生存者が考へられる。清淨道論 (Visuddhi Magga) によると、

「有情とは、色等の諸蘊に對して (rūp'edisu khandhesu) 欲食を以て執着し、染着せるが故に有情 (chandarāgesu satta visatta ti satta) である。實に世尊は次の如く説き給へり。

色に對して欲あり、食あり、喜あり、渴愛ありて、そこに於て (その欲等によつて) 執着し染着する故に有情と言はれる。 (rūpe kho, yo chando yo rāgo yā nandi, yā taṇhā, tatra satto, tatra visatto, tasmā satto ti vuccati,) 乃至愛想行識に對して云々」

とある。もともと有情 (satta) とは *sañj* の過去分詞形であり、*sañj* とは普通に *sajjati* 即ち hanging, clinging or attached to, なる意味を有することから、「染着する」といふ動詞から生れた名詞である。然も、

何に對して、何を欲食するかといふ點を考へると、その對象となるものは五蘊であつた。 (ibid. p. 310) として五蘊に對して如何なることを欲食するかと言へば、五蘊經所説の一般性からして、五蘊の無常・苦・無我到對して欲食を生ずといふことになる。且つ亦、何故に欲食の對象が五蘊となるかといふ點については、原始聖典に於ける五蘊説の占める地位を考へることによつて窺知しうるであらう。端的に言へば、五蘊こそは十二支縁起説の名色とも併稱される存在者、有情の内容をもつていたからである。

さて、ここから有情とは「五蘊に對して欲食し染着せるもの」であることを知る。そしてここに五蘊から五取蘊の存在への動きが見られるのである。それは何故であるか。

吾々は、阿含經典に説かれる五蘊經の主旨を窺ふときそこに一つの一致した形式のあることに氣がつく。そこから、吾々は、五蘊經に取扱ふ問題の所在を、一つの焦點で捕捉しうるのである。

先づ、五蘊經で問題として扱ふのは、五蘊の無常・苦・

無我を特に強調している點に於てである。それと同時に常にその説示と並行して、その實踐面として特に無我と無我の實踐を屢述しているのが注目される。即ち、五蘊經典に於て

「色は無常なり、無常なるものは苦なり、苦なるものは無我なり、無我なるものは我所にあらず、我にあらず、わが我にあらず」^③

となす形式と並んで、

「當に色は無常と觀るべし、かくの如く觀すれば則ち正觀となす、正觀者は厭離を生ず、厭離者は喜貪盡く」^④

と説ける點である。この經典の理趣から、五蘊經は、實踐的な面で無常・苦・無我を説くためのものであつたと言ひうると思ふ。特に他の諸經典^①に見られる如く、五蘊が個人我と考へられた點に於て、五蘊—有情—人の立場が具體化される五蘊註釋經から首肯しうるのである。而も吾々は、更に五蘊に對して五取蘊が問題とされる所により具體的な有情の在り方を教へられるのである。

さて、この五蘊と五取蘊と有情との關係を一瞥すると清淨道論の所説に、^⑤

「譬へば部分の集まりて車といふ語あるが如くに、かくの如く、諸蘊ある時、有情といふ假名あり (evaṃ khandhesu santesu hoti satto ti sammutti)

と言ひ、それは例して言へば、

「幹・枝・葉等が一つのものに形成せられたる時に、木といふ語があつて第一義的には樹なるものなきが如くに、五取蘊ある時に、有情・補特伽羅といふ言葉のみあり (pañcasu upādānakkhandhesu sati, satto, puggalo ti vohara-mataraṃ hoti)」、乃至、第一義的には「我あり」「我は」といふ如き執の基礎なる有情と名づくるものはなく、第一義的には唯だ名色のみあり」^⑥

と、ある。

これらの諸點から、吾々は有情觀として次の如き解釋を施設しうと思ふ。即ち、ここでは、有情とは執着する (sajjati) 動詞から生れた語でありながら、そこに出來上つた存在は、單に存在者としての「在り」(sat) を一般に言ふのではなくて、佛教的には、「あり」「ある」といふことは寧ろその在り方を問題にしていたと見られ

るのである。そこには、有情と言つても實體的なものは認められず、「諸蘊あるとき有情といふ假名」があるに過ぎなかつたのである。それ故、佛教に言ふ有情は單に人間的な存在ではなく、あくまでも假の上に建立された存在者でなくてはならぬ。だから吾々が、この五蘊の上に「我あり」「我所あり」と執するのは、言はゞ五蘊に *upādāna* (取著) せるもの、即ち五取蘊的存在といふことになるのである。

かくて、一般に倫理が人間から出發し、その人間を人格的存在とみて人間相互間の道德、人倫を課題とするに對して、佛教のそれは、寧ろかゝる人間的存在を有情と建立することによつて、この有情を直接的に肯定した立場から出發するのではなく、却つてその絶對否定の上から、かかる有情の在り方を如實に觀察することに向けられていたと見られるのである。

次に、かくの如き五取蘊的存在、言はゞ有情の特性は何かといふ點につき考察しよう。その際、吾々は、緣起説の基體ともなるべき點の尋求から、有情的存在の本質的なものとして無明と渴愛の二支を注意すべきである。

何故ならば、この無明と渴愛によつて、吾々有情の現存在が顯現していたからである。釋尊が緣起なる思惟に到達したのは、この人生苦のよつて以て存在する論理的必然性を辿つての指示であつた。そして、この苦の根本因として立てられたのが即ち無明・渴愛の二支であり、而も、この二支こそ無常・苦・無我の命題に對して、直接働き出す有情の特性であつたからである。緣起説の原型^{ウルライプス}とも見られる。

「取法味着・顧念—愛—取—有—生・老・死—憂・悲・苦惱」^⑦の系列は、相當巴利文^⑧からすれば、

「所取の法に於て (*upādāniyesu dhammesu*) 味觀に住す (*assādanupassino viharati*)」

であつた。そしてその滅の面は、

「所取の法に於て患觀に住す (*ādinavanupassino viharati*)」

と言はれる。こゝに患觀^⑨に住すといふことは、「諸行の無常・苦・無我を知ること」であつた。且つ又、所取の法は、結所繫 (*rajanīyasamphita*) の法であり、それは具體的には五取蘊に對してであると言はれる。この様な經

典からして、ここに言ふ原型は、

「渴愛(無明)→取→有→生→老死→苦」

と考へられる。かくして、最も完成された十二支縁起の理趣は、吾々迷界の事象を無明→渴愛→苦の順觀に於て把へ悟界の境を無明の滅→渴愛の滅→全苦蘊の滅として把へたのである。

註

- ① Visuddhi-Magga, vol. I, p. 310
- ② S. N. vol. III, p. 67, p. 195, vg. S. N. vol. III, 12~16 經 p. 21~23.
- ③ S. N. XXII 12, 14 經 S. N. vol. III, p. 21.
- ④ S. N. XXII, 59. 經 vol. III, p. 66. S. N. XXII, 103, 105, vol. III, p. 158~9. vg.
- ⑤ Visuddhi-Magga p. 593.
- ⑥ ibid.
- ⑦ S. N. XII, 55, vol. II, p. 87. 大、二、一〇一上
- ⑧ S. N. vol. II, p. 87.
- ⑨ S. N. XII, 52, vol. II, p. 84 大、二、八〇中

二 倫理の課題としての善と惡

—無明と渴愛—

さて、「欲界内の存在者」とも言ひうる有情にとつて、その本質的なとも言はるべき無明と渴愛が、佛教語として用いられる善・惡の範疇から考へてみる時、先づ

(一) それは惡とみなされるであらう。

然らば

(二) 佛教に於ける無明・渴愛が、本質的なといふ點で、その本質的・根本的といふ意味は如何であらうか、又

(三) 佛教に、所謂、根本惡と考へうるものがあるかどうか。

等、につき考察しなければならぬ。吾々は、そのために無明・渴愛に關する佛教學的解釋を施すべき必要がある。原始佛教に言はれる無明(avijja)とは、これを註釋經からすると、「四諦不如實智」と言はれる。所で、これを清淨道論の無明釋の中、義(alta)よりすればの解釋からみると、五義^③ある中

「蘊の聚の義・處の努力の義・界の空の義・根の増上の義・諦の如實の義を知らざるが故に無明なり、遍惱(piṇa)等によつて説かれたる苦等の四種の義

を知らざるが故に無明なり、

眼識等の基(所依)・所縁・及び縁起・縁已生法を隱蔽するが故に無明なり云々」

とあり、そして更にこれを要約して、

「無明は無知を特相とし (*aññapaṭikkhaṇā avijjā*)

癡蒙を味(作用)とし (*sammoharasa*) (所縁の自性) (隱蔽を現起(現狀)とし (*chadanapaccupatthana*) 漏を足處とす (*asavapadaṭṭhana*)

と、南方論部特有の相・味・起・足處の四種によつて釋している。

右の解説より、無明とは總じて一切の縁起法に對して無癡なることをいふ。かく無明を「不如實智」とすればそれは當然人間のインテレクチュアルな面に於てでなければならぬ。唯、ここで注意すべき點は、その様な無知を働かしめる無知、言はば無明のより奥にあるものを更に追求しては考へない點である。若し假りに然りとすれば、無明の形而上學が當然提起されるであらう。それは釋尊が縁起考察に於て試みられた無窮の論に牴觸することになり、根據の根據を探ることの不可を説かれた點と

同じである。又、事實そうでなくては經典の理趣である

「無明の無餘離貪・滅が全苦蘊の滅へ導く」といふ點^④

が理解出來ぬことになる。元來、無明とは *vid* の否定である限り、それはあくまで吾々の智的な面に於ける智慧の缺如を意味していた。今、こゝに智慧缺如といふことは、凡夫の特性であるとしても、この缺如性は佛陀に従へば決して本具的な性質のものではない。即ち、四諦聖法を知ることが無明から明への轉回といふことであつた。それ故、假令、有情の有情性としての無明であつても、そこに實踐的な智慧の媒介面がある限り、この無明も明となる可能態に於て在ると見なければならぬ。そこに「如實智見」の高揚、佛智の開發が求められるのである。その點に、無明についての考へ方の限界があると考へられる。

かくて、無明のオリデナリティはこれを追求するといふのではなくて、與へられた事實、今も現に在る事實、言はゞ吾々の有情的内省が主であつて、それ以上の探究は當面の課題ではないと見られる。要は、事實としてある無明的存在を、如何に明へ導くかにあると言へよう。

次に、無明が智的煩惱として擧げられるのに對し、これと對照的に、情的煩惱として考へられる渴愛につき考察しよう。

渴愛 (taṇhā) は、一方では欲 (kāma) と連繫して考へられ、渴を意味していることは、經典の指示する所である。それ故、論には、渴するが故に渴愛 (pariṭassati taṇhā) と言はれる。恰も渴きたるものが水を求めて止まぬ如くに、充たされんことを希求して盡きぬ作用である。「總ての苦惱は愛欲に起源す」と言はれるのもこの理趣である。唯、吾々は無明の項に於て觸れた如く、愛着することが渴愛の本質的内容であることから、更にそういふ愛着を生ぜしめるものこそが渴愛とみる方向へは進むべきではない。若し、ここでも時間的に愛着するのが渴愛といふことから、渴愛あるが故に、愛着ありとみることが、實體論へのぬきさしならぬ一面をそれ自體背負ふことになりはしないか。佛教の立場は、ここではつきりと限界づける必要がある。無窮の論理から轉回して條件の立場に於て、言はゞ「これ」「かれ」の論理的縁關係に於てみるべきであつた。縁起說に明示されてある

如く、無明あり、渴愛あるが故にではなくして、無明によつて (avijjā paccayā) 渴愛によつて (taṇhā paccayā) であつたことを、はつきりさせておくべきである。然もその無明なり渴愛は、實體的な自性あるものではなくてそれは苦と對應的に、それ故無明・渴愛の滅・苦の滅を規定しているのである。それは縁 (paṭicca) の語義を理解することによつて、更に明瞭になるであらう。清淨道論に、

「緣りて (paṭicca) の語は、主語を要せざる狀況調たる「起」といふ語と結合しつゝありて、(兩者に)同一の主語のあることなき (samānassa kattu-abhāva) が故に、(若し縁起に生起の意味ありとせば) 語の破壊に至り、何等の義をも成ぜず 云々」

と言ふ。かく言へば、こゝなる無明・渴愛も實體 (vastu) して考へられるものではなく、従つて、無明・渴愛の根源を更に追求することは理の不自然と言はねばならぬ。

次に、無明・渴愛と關聯して、阿含から論部を通じて一貫して說かれるものに、善の根本 (kusalamūla) 惡の根本 (akusalamūla) がある。そしてこの根本 (mūla)

といふ語に、所謂、根本惡の問題と關聯して考へられ易いのであるが、以下、その點につき考察しよう。

註

- ① S. N. XII. 2. vol. II, p. 4.
- ② Visuddhimagga p. 526.
- ③ ibid, p. 528. vg. ibid, p. 468.
- ④ S. N. XII. 11, 15, 21, 46, 48, 61.
- ⑤ Visuddhimagga p. 527.
- ⑥ M. N. XIII 大 一、五八五上、中
- ⑦ Visuddhimagga p. 520.

三 善の根本・不善の根本

佛教に言はれる善・不善の根本については、經典は一致して次の様に示している。即ち、

善の根本とは何か、無貪・無瞋・無癡

不善の根本とは何か、貪・瞋・癡

と、その中、これを更に詳説して、

(一) 如何が不善なる、五惡行なり、

不善の根本は貪・瞋・癡なり、

如何が善なる、五惡行を避く、

善の根本は無貪・無瞋・無癡なり、

(二) 善の根本とは不善を知ることなり、不善の根本を知る事が善の根本なり、

等である。今、貪・瞋・癡に關する原語を尋ねてみるとその最も一般的なものとしては、貪 (rāga) 瞋 (dosa) 癡 (moha) が挙げられる。尤も、そこにも種々の用語上の相違^①はあるが、阿含佛教では rāga, dosa, moha, 南方阿毘曇では lobha, dosa, moha, となつてゐるのが概觀した特色である。

一般に、貪・瞋・癡が佛教に於て惡・不善の根本と考へられたのは、既に阿含經典に説ける所であつた。總じて煩惱と稱されるものは無數にあつても、特に貪・瞋・癡の三つが最重要であることに關しては、それらが三毒・三火・三不善根と常に言はれる點からして首肯しうる所である。所でこの三つが等しく不善の根と言はれながら、その間におのづから特相をもつていたことは當然考へられる。尤も、それらが一心の展開といふ點では心に統べられる性質のものである。但し、今は、そのやうな點に應へるものとして、次の一・二の典據を挙げるに止

まるであらう。

先づこの三つは、前述した無明と渴愛の二支に歸しうることである。相應部一・十一・二・頁二三五によると、

「癡は無明の等流であり、貪・瞋は吾々の欲愛が外境の異なるに對して起つた異相、即ち渴愛が現實世界へ姿を現じた所である。その中、欲愛が可愛の境に對しては貪欲、不可愛の境に對しては瞋恚（取意）」

と、言はれている。それ故、三不善根は當然無明・渴愛の二支に收まることになる。所で説一切有部の教學よりすると、心所の中で、貪 (rāga) 瞋 (paṭigha, dosa との區別は別記^③) の二は不定地法にして、癡 (moha) は大煩惱地法に屬している。齊しく三不善根と見られながら何故に大煩惱地法に攝せられないのか、そこに三者各々の相違があり、煩惱の輕重があるのではなからうか、との推測も生じてくる。周知の様に、大煩惱地法に收まる癡は、それが遍く不善と有覆無記（その性・染汚にして聖道の智を覆障し淨心を隱蔽する）とに通じて一切の煩惱と併起する心作用である。だから癡こそが根本煩惱と考へられたのである。貪・瞋が不定地法に數へられたの

は、それが個々の性質を有し、他の五分類に攝せられざるが故に、癡に比べて不定地とみたのであらうか。そして、特に癡こそが大煩惱地法として攝せられた所に、私は、如實智見を強調する佛教の特色があると考へるのである。吾々はその解決の一考察として、次の一經を掲げよう。

増支部一、六八―七一經頁二〇〇によると（増支部註頁三一五參照）

「貪欲 (rāga) は好相 (可愛の相) によつて起り、罪過小 (appasāvajja) にして遠離遅く (dandhāviraṅgi) 瞋恚 (dosa) は憎相 (paṭighanimitta) によつて起りその罪過大 (mahāsāvajja) にして遠離早く (khippaviraṅgi) 愚癡 (moha) は不正思惟によつて起り、罪過大 (mahāsāvajja) として遠離遅く (dandhāviraṅgi) 云々」

とあるが、この一經にその間の事情を豫想しうると考へる。

かく、貪・瞋・癡の三つが經典に見られる三不善の根本煩惱であつたが、佛教に言ふ善に對する惡は、こゝでは善 (kusala) に對する不善 (akusala) であつて、嚴

密に言へば善・不善と言ふべきであり、惡ではなかつた。しかも善・不善といふ語は形容詞であつて、「善なる」「不善なる」の意であり、名詞ではなし。それ故、善の根本・不善の根本なる語は、*kusalamūla*, *akusalamūla*, であつて、決して根本善(強いて語を作れば *mūlakusala*)とか根本惡(*mūlakusala*)とは言はないのである。だから、佛教では、所謂、根本惡と言はれるものは考へられない。假令、考へうるにしても、それは本質を異にした不善根である所に、特色があつたのである。そこに佛教の惡に關する第一の限界があると言はねばなるまい。それは何故であるか、以下これを追求してみよう。

通常、阿含佛教で言はれる惡は、原語では *pāpa* を用ひて *akusala* (不善) ではない。そして惡 (*pāpa*) の *opposition* は、それ故に *kusala* (善) ではなしに *puṇṇa* (福) であつた。すると、こゝなる惡と福とは如何なる類に屬するのであらうか、そしてこれらが不善・善と如何に關係するのであらうか。それに先立ち、順序として、吾々は善・不善の根本と言はれるその根本(*mūla*)の意味を尋ねてみよう。

先づ、辭書 (T. W. Rhys Davids and William Stede, P.E.D. m 項 p. 163) にその語意を探ると、*root, foot, cause, origin, source, foundation*, 等に解され、根・理由・因由の意である。佛教語では、*hetu* (因) *nidāna* (緣) が相應しう。清淨道論に、

「三(無貪・無瞋・無癡)は善因なり (Tayo, *kusalahetu*)

三(貪・瞋・癡)は不善因なり (Tayo, *akusalahetu*) 等と言はれる場合には、善・不善の根は因と解されてゐる。ここでは因は根の意味であつた。南方論部の二十四緣といふ場合の「因緣」の因とは原因・根の同義語として扱はれるが、佛教では「根」といふ場合は「因」の義で問はれてゐるとみてよい。それ故、三不善根は三不善因であり、不善の相を成ぜしめる「根」即ち「因」であつたことを知るのである。そしてこの貪・瞋・癡の三つが、正しく不善の因であり根であるとの意味であつた。ここに、所謂根本惡に對しての嚴密なる限界があると言ふべきである。

次に前述の惡 (*pāpa*) については、通常、*passion, suffering, evil*, と言はれ、一般には惡行を指示してゐる。

これに對して福 (punña) は、相續を滿たし清淨化する (santānam punāti, visodhethi) と言はれ、辭書による

(1) clinging the continuation of life,

(1) always representation as foundation and condition of heavenly rebirth and a future blissful.

とある。それは來世の淨福を希求する性質のものであり、所謂世俗的福行とされるものである。一方惡は、逆にこの有情界を離れて地獄界へ突入する如き世俗面での惡であつた。そして、阿含經典に屢々見られる生天論・解脱論等に關する外教的異質的な面が、今もこの惡と福行との中に介在しているかに見られる。^④もとより佛教の道は、ブーサン教授の語を以てすれば、凡ゆるものに涅槃の扉を開く (ouvrir à tous les êtres les portes du Nirvana) 教であつた。そしてこの命題が、善行・惡行に關しても、解脱についての世間的複雑性を喚起したのであらう。善と言ひ惡と言ふも、經典では種々に分別されている。然もそれは、解脱證涅槃に種々なる道が示さ

れた如く、言はゞ佛陀の多角的な説示の一端を物語つていたものである。私はこの間の消息を物語る一例として法句經 (Dhammapada) 一二六偈を提示しよう。即ち、

「惡行者は地獄に行き (nirayaṃ pāpa kammīno) 善なる人は天に行き (saggaṃ sugatino yanti)

無漏なる者は涅槃をうる (parinibbanti anāsava) とある如く、人の善行と言はるる中にも二種あることを知るのである。その一つは、轉生に於ける幸福であり、他は絕對善行による解脱である。即ち世俗の道、幸福の道 (puññāpatipada) と出世間的道とである。これを簡單に示すと、

A
① apuñña (非福) pāpa (惡) — dugati-nirayaṃ (苦の應報を生ずる行爲)
② punña (福) — sugati-saggaṃ (生天、相續の淨化)
B ③ anāsava (無漏) kusala (善) — nibbāna (涅槃) となる。即ち、

有漏 (世間) — 善 (相對善) — 福德
不善 — 罪惡 (又は非福)
無漏 (出世間) — 善 (絕對善) — 梵行

である。

以上の諸點からすると、佛教本來の出世間的善は、無漏出世間的絶對善としての梵行であつて、相對的な善・不善こそ福・罪惡であつた。されば出世間的善は、三毒の淨化のみならず、世間的善たる福德をも淨化するにある。何故ならば、福德も亦三毒に染汚されたる善である。限りに於て、三毒の淨化こそ根本的と言はねばなるまい。法句經二六七偈によると、

「この世に於て福 (puñña) と惡 (pāpa) とを棄てて梵行を修し、慎重に行く者は比丘と稱される」

とある。註釋によると、「智によつて煩惱を斷じた故に比丘」と稱されるとある如く、梵行による煩惱の滅こそが出世間的善行であつたのである。

以上、吾々は佛教に於ける善・不善について考察してきた。而もその場合、善と言はれたものは、この貪・瞋・癡の三不善根を離れて別に、言はゞ惡に對する善ではなしに表裏の關係に於てあつたと見られたのである。即ち、不善の因たる貪・瞋・癡を正思惟によつて正しき方向に向けることが、とりもなほさず善と言はるれのであ

つた。煩惱を離れて菩提のありえぬ如く、不善が善に轉回するところ、そこに佛教倫理の特色があると思う。然らば如何にして轉回しうるか、ここに倫理に於ける自由の問題が提出されるのである。

註

① 〔一般形式〕 〔阿毘曇〕 〔南方論部〕

貪 阿含 rāga rāga lobha

瞋 dosa (dveṣa) paṭigha dveṣa dosa

癡 moha moha avijjā moha

② D. N. Aṭṭhakathā vol. I, p. 116.

dosa = dubbalakodha

Paṭigha = balavakodha

③ Visuddhimagga p. 532~533. vg. Dhammasaṅgani p. 188.

④ 岩波、倫理學講座八、二五頁以下 (印度の倫理) 参照。

⑤ La Vallée Poussin; La moral bouddhique, p. 22.

⑥ Dhammapada Commentary vol. III, p. 393.

四 宗教的自由

吾々は、從來、倫理の出發とも考へられる人間を、五取蘊的存在者として把へ、これを有情なる佛教特有の概

念から考察してきた。そしてその有情が有情性としてあるのは、言はゞ無明によつて如實智を缺き、更には三不善根によつて支配されていたが故であつた。三不善根は畢竟一心に歸しうる限り、この一心を清淨ならしめない限りは如實智の顯現もありえない。吾々にとつては、この如實智によつて始めて無漏(ānāsaṃ)となり、無貪(virāga)となりうるのである。相應部經典^①に

「世間は心によつて導かれ心によつて惱まされる。心の一法すべてを從屬せしむ」

と説かれ、又は増支部經典^②に見られる。

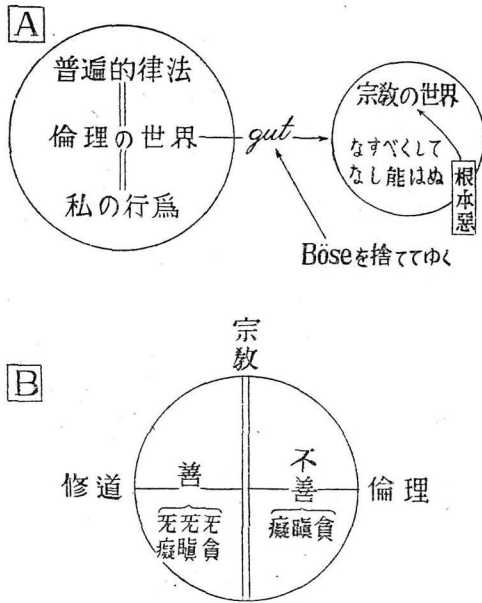
「諸比丘よ、この心は極光淨なり。而してそれは隨煩惱によつて(āgantukehi upakkileshehi) 雜染されたり」

との理趣も亦ここにある。阿含佛教の眞面目は、實にここにあつたと言はねばならぬ。それ故、法句經一八三偈に、心を清淨化する(cittapariyodapanam)の語もあり、相應部經典^③に、心淨なれば有情も淨となる(cittasānpkilesā satta saṃkhiṇṇasati)と強調するのである。

翻つて、佛教に於ては、問ふことが問はれることと言

はれる。自己の内省によつて、限りなく涅槃への道を思慕するのが有情である。心清淨を希求しつつ、而も猶ほ苦なる實人生を形成しているのが常である。言はゞ「なすべく」又「なし能ふべく」ありながら、然も「なし能はぬ」自己を發見するのが吾々有情でもある。そこに、つきつめて行けば、根本惡の如き存在を容認せねばならぬ一面をも藏しているかに思はれる。けれども佛教の不善(惡)は、やがて淨化さるべき、滅せらるべき性質のものであつた。そこに、倫理が普遍的行への一致を不斷の實踐行によつて到達せんとしたのと正に軌を一に、佛教の精進不退が叫ばれた所以もある。佛教に於て、修道の問題が特に強調される因由もここにあると考へる。但し、この兩者に若し根本的な相違を認めんとするならば次の様に理解されると思ふ。即ち、根本惡(Das radikale Böse)を問題とするカントの立場は、私の行爲が普遍的律法に相應すべく惡を捨てて善を追求することから、善を「なすべく」して「なし能はぬ」ところ、そこに倫理から宗教の世界へ入つたに對し、佛教のそれは、善と不善を對立的に考へるのではなくて、表裏の關係に立つて

惡・不善の消滅するところに善の顯現ありとみた點である。言はば、煩惱の内への轉換を考へた點に根本的相違があつたと思はれる。それ故、倫理から宗教へと行くのではなしに、倫理と宗教は一つの世界に於て轉ぜられてゆく、そこに特色があると考へる。



一面、止惡修善をモットーとした點が前面に露出してゐる嫌いが無いでもない。然しそこでも佛に對する尊敬・絶對的信憑が強調され、又、佛の大悲も働いて衆生を導く等の經典が儼存することによつて、特異な性格を擔つていたのである。もともと佛教の修道からすれば、原始佛教の立場は、自律的な面を度外視しては考へられない。その限りに於て自律的自由が考へられてもよからう。しかもここに宗教的自由を掲げたのは、如何なる基盤に於てであらうか。そしてこの宗教的自由こそ、本稿の根本的な課題でもあつたのである。以下、この點を掘り下げてみよう。

吾々欲界内存在者は苦に於てあるものである。この苦を如何にして絶對的に否定しうるか、が吾々の課題であつた。それには、先づ第一に逆觀の考察がなされるのであらう。

(一)比丘等よ、その時吾れこの念をなせり、何なき故に老死なく、何の滅が老死の滅なりや、無明なき故に行なく、無明の滅が行の滅なり^④

それについては、後世の大乗佛教の倫理がよく實證し、てくれるであらう。但し、初期佛教に見られる倫理は、

と、ここから

(一)無明の無余離貪滅が行乃至老死(苦)の滅を導くといふ第二の段階が設定される。ここでは、不知四諦聖法なる無明を明へ、即ち、緣起甚深法を如實智すること、がその無余離貪である。それは畢竟心の正しい向け方といふことに他ならない。次いで、

(三)この聖八支道のみ (ariyo aṭṭhaṅgiko maggo)

老死の滅に趣く行道 (jarāmaraṇa nirodhaṅgini-paṭipada)

が擧げられる。かくて苦滅の實踐は、大別して、(1)如實智見、(2)聖八支道の二型態あることを知る。この關係は如何に關聯づけられるか、そして、ここに後世への發展史的課題も潜在していた様である。

何時の場合に於ても、佛教の究極は證解脫にあつた。

阿含の諸經典は、ここに如實智見 (yathadhutaṇṇa-dassanaṃ) を以て證解脫に重要なポストを與えた。その場合、經典の多くは次の形式をとるのが一般である。

「於^レ色當^ニ思惟^一、色無常、如實知、所以者何、比丘於^レ色正思惟、觀^ニ色無常^一、如實知者於^レ色欲貪斷、欲貪斷者說^ニ心解脫^一」^⑦

「當^ニ觀^ニ色無常^一、如是觀者則爲^ニ正觀^一、正觀者則生^ニ厭離^一、厭離者喜貪盡、喜貪盡者說心解脫」^⑧

右の經典からすると、如實智見者は欲貪を斷じていたことを知る。然しこの結論は直ちに下されない。即ち相應部經典の一經に於て、尊者茂師羅 (Musilo) が、有の滅は涅槃なり (bhavanirodho nibbānanti) と知りながら未だ漏盡者に非ずと告白し、その理由として、暑熱に焼かれた旅人が井戸を眺めて水なりとの智があつても身に觸れることなくして住す、と同じであると言ふのである。右の經典は恐らく最古層に屬するものでないことは、「有の滅は涅槃なり」と知ることは離塵無垢の法眼が生じたことであり、言はば初悟表現形式とみられるからである。そこに、後世の四向四果、見・修・無學の素因を豫想しうるのである。そして、その代表的な例證として次の一經を示しておかう。

「聖弟子かくの如く緣を知り (paṇāpeti) かくの如く緣起を知り、緣滅を知り、緣滅に導く道跡を知る者は見に達す (ditṭhisampanno)」^⑩
と示し、見に達することは、註釋經によると見道に到達

せること(maggaditthi^①āsampanno)を意味している。そして順次に法を知るもの、行ずるもの、解脱あるものといふ三類が考へられる様になつたのである。それが、後世になつて前二者を有學、後者を無學とする思想へ展開したのである。^②

吾々は、以上の經典から次の結論に達しようと思ふ。如實智見が最も原始的な意味で言はれたのは、ウパニシヤッドの「知ることは成ること」と同じ理趣のものであつたに相違ない。それは相應部の諸經^③に於て、所知法(paññeyyadhamma)なる五蘊に對して、貪欲の滅盡と瞋恚の滅盡と愚癡の滅盡があるのを遍智(parinña)と考へる態のものである。そこで考へられる自由は、正に自律的自由と言へるであらう。又、後代の見・修・無學の段階に於て課題となる不斷の精進は、一層この感を深くするものである。けれども、吾々が阿含佛教から卒爾に汲み取りうるものは、又自づから別なる面に於てであつた。それは如何なる面に於てであらうか。

吾々が原始經典から期待しうる悟りの境地は、あくまで釋尊なる人格者に對して、その示せる法のまゝに行じ

た比丘達の姿に於て見出しうるであらう。彼等諸比丘は師主の示教せるまゝにその同じ道を歩むことによつて確證しえたのであり、それ故、そこでは自己の行爲に對する反省すらなく、あくまでも行爲そのものが悟りへと直結していたのである。これは覺者を眼前にしての比丘達の眞實の聲であり、又姿であつたに相違ない。けれども一度、沙羅樹林の雲に隠れ給ふて以來、彼等はこの絶對的な覺者を眼のあたりに失つたことに於て、眞理への確證さへ得られなくなつた。ここに彼等を當然喚起させたものは、師主・佛陀に對する絶對依憑と信の表現であつた、そして、「法を見る者は吾れを見る」^④の語に、その進むべき指標を發見したと言へるであらう。

吾々は、上來に於て、佛教の自由は解脱にあり、而もその解脱への道は、欲界内存在たる緣起の順觀から滅への逆現へと導く點、及び八正道といふ實踐道によつて到達されることを追求してきた。欲界内存在者は、言はば吾々有情の迷へる姿でありつつ同時にありのままの姿でこそあつた。けれども、この欲界内に於てなされる行爲は、有情たる限りに於て迷へる姿の行であり、眞實の意

味での行道ではありえない。眞實の道は苦を滅せる法の世界であり、それ故如實智見の境であり八正道といふ佛陀の示教し給へる道である。換言すれば、吾々の世界は、それが迷へる姿である限り、總て感受され、渴愛された世界である點で衆生の世界であつた。決して佛の世界ではなかつた。だからそれはある世界であつて、あるべき世界ではない。さはさりながら、吾々が若し價值のみを云々するならば、この感受された世界とは言ひつつも、やはり人間にとつてはその總てであると言はざるを得ない。けれども、その倫理的自由、價值を問ふならば、欲界内存在といふ立場からはこれを導き出しえないであらう。そうするには、如何してもこの立場を超えねばならぬ。それは如實智見の世界であり、法を見る立場（觀想的ではなしに）であつた。法を見ることが、實踐的な滅への道となる所に、原始佛教の倫理の特色があると言へよう。實踐的な道（*maggā*）が古道・古徑（*purāṇaṃ maggaṃ*）であり、同時に釋尊の歩める道であつた所に、その普遍的意義が儼存していたのである。それ故に又、吾々佛徒の歩むべき道でもあつたのである。かくて道

（*maggā*）は諦（*sacca*）として顯現する。されば、釋尊の道は永遠の道であり、吾々の履むべき道の意義も亦ここにあつたと言ふべきである。そしてこの道を履み行くことによつて、吾々は欲界内存在を超へることも出来るであらう。そこに、有情が眞の人間としての根源に還歸しうるのである。かくて吾々は、道こそ當爲の世界であり、それによつて原始佛教の倫理の世界も成立すると考へる。然らば、吾々の行道（*paṭipada*）は如何にして道（*maggā*）への方向づけを擔つていたであらうか。

道（*paṭipada*）行は、一般に方法・道といふ意味から、手段方法とも考へられる。苦滅道跡と言ふのは、苦の滅へ導く行道・方法といふ意である。然し、吾々は次の如き經典から行道の別なる面を察知するのである。

- （一）友よ、道あり、行道あり（*athhi paṇāvuso maggo, athhi paṭipada*）これは涅槃を確證するものなり
- （二）友よ、何をか道、何をか行道とするや、
（*etassa nibbānassa sacchikiriyāyati*）^⑤

これは涅槃を確證するものなり

- （三）友よ、道あり、行道あり、これは貪・瞋・癡を斷ず

これは聖八支道であり、貪・瞋・癡を斷ず^⑩

等、に於ては magga と patipada とは同じ内容に於て用いられている。清淨道論^⑪によると

「第四の(道)諦は、これ所縁としてその(苦の滅)に面前しているが故に、苦の滅に至り、苦の滅を、う、ために行道あり、かるが故に、苦の滅に至る道跡と言はる」

云々とあるが、これらは、道が諦として苦滅現成の態であり、その苦滅に至る行道として道跡(行道)を立てたことを知るのである。このことは、言はゞ吾々の履む行道が、道によつて始めて普遍性を賦與され、そこに諸比丘の履むべき普遍的(行)道たりうる可能性を保持していると考へる。道がこの現實界を超へてあるならば、換言せば佛の境に於てのみあるならば、吾々の行道はその依處を、根據をもちえなくなるだらう。道が道としての力用を發揮するためには、行道が道へ直結する何等かの裏付けを必要とせねばなるまい。その爲にこそ、欲界内現實界の有情が本來の自己の根源へ還ることによつて、無明を明へ轉ずることによつて果遂されると考へるのであ

る。所で、吾々は、前來、如實智なる慧 (pariñña) を擧げたのであるが、時代の變遷推移につれて吾々の慧に限界が引かれ、見道的な知見を考へる様な方向へ移り變つてきた。それは、同時に、人間性の限界に衝き當つての所産とも考へられよう。かくて、佛に對する敬慕と信憑の念とが、時代の變遷にともなつて一層烈しくなつてきたのも當然である。末世濁惡の世にして、愈々切實なる信が要望される。しかも猶ほ、吾々の心底には、何等かの確證を求めて止まない悲願が鬱勃として生ずる。そこに、始めて、佛を見るものこそ佛の光被と大悲の微笑を感得しうる佛子としての自己を發見するのであらう。佛教の倫理は、かくて、慧から悲へ移行するモメントをここに宿していたと見られる。釋尊が比丘達に教示された言葉に、

「緣起を見る者は法を見る^⑫
法を見る者は吾れを見る」

と、あるが、これこそ末世の衆生に對する大悲の指導原理である。萬人を包攝する力、對機隨宣の說法は、救はんとする佛・世尊の大悲の現はれである。

「世尊は他を利せんとして (anukampako Bhagava hiesi) 慈悲を垂れ給ふて法を説く」

との經典の理趣も、又ここにあると言はねばなるまい。

以上、吾々は、佛教に於ける自由の在り方につき考察してきた。そして原始佛教の倫理は、正にその宗教性の故に、道德・倫理の世界と宗教の世界とを峻別し得ない所に、倫理がそのまま宗教であつたことを知るのである。

翻つて、吾々有情は、單に人格的な存在者としてではなく、五取蘊的な存在者として考へられてきた。そこに本質的に人間としての限界が與へられていたと見られたのである。そしてこの様な有情が、現法涅槃といふ現實界に於ける自由を要望することは、釋尊の在世比丘にとつて、初めて充足された世界と考へる。けれども、この絶對者釋尊の入滅によつて、この自由への方向がやがて思慕となり、憧憬となるに及んで、そこに人間性の限界を再意識する必要に迫られたのである。見・修・無學の思想は、この間の事情を卒直に物語っている。善不善を認識しつつ、なすべくしてなし能はぬ自己を深く凝視する時、人間の限界に屢々戰くであらう。原始佛教の倫理

は、その出發點に於て既に有情としての在り方を意識しその上に立つて、釋尊說法の法に隨順しつつ現法涅槃を現成せんとした。その意味に於て倫理と宗教は一つの世界であり、その自由の境は、宗教的自由と言つてよいかと思ふ。

註

- ① S. N. vol. I, p.391.
- ② A. N. vol. I, p.10.
- ③ S. N. vol. III, p.151.
- ④ S. N. XII, 10.
- ⑤ S. N. XII, 11, 15, 21, 46, 48, 61 etc.
- ⑥ S. N. XII, 27.
- ⑦ 大'ニ'一'上' S. N. XXII, 15, 45~47. vg.
- ⑧ 大'ニ'一'上' S. N. XXII, 12~14. vg.
- ⑨ S. N. XII, 68. 大'ニ'九八下參照
- ⑩ 大'ニ'六・中
- ⑪ S. N. XII, 27, 4, 9, vg. S. N. vol. II, p.43.
- ⑫ Sāraṭṭhapakāsinī vol. II, p.39.
- ⑬ 大谷大學研究年報第二輯「舟橋一哉教授稿「阿含の實踐道に於ける自覺の問題」參照
- ⑭ S. N. XXII, 23, 24, 106.
- ⑮ S. N. XXII, 87, S. N. vol. III, p.120.
- ⑯ S. N. XII, 65, vol. II, p.106.
- ⑰ S. N. vol. IV, p.251.

- ⑭ S. N. vol. IV, p. 253.
 ⑮ *ibid.*
 ⑯ *Visuddhimagga* p. 495.
 ⑰ M. N. vol. I, p. 191 M. N. 28.
 ⑱ S. N. XXII, 87, vol. III, p. 120.
 ⑲ M. N. vol. III, p. 238.

結 語

根本佛教の使命は、現法涅槃こそが本質であつた。現法涅槃 (*dīṭṭhadhammaparinibbāna*) それは「無明の厭離・離貪・滅・無取著・解脱あらんに彼を現法涅槃に達する比丘 (*dīṭṭhadhamma parinibbānapatto bhikkhu* S. N. Vol. II. p. 18) と言はれた正にそれである。これは正しく人間性の内實を照す人間性の自覺にあり、自我の高揚でなければならぬ。

涅槃 (*nibbāna*) はその語源の示す如く、煩惱を吹き消すことに名付けられた。それは煩惱を燒盡する *fuel* であり、得達の *aim* であつた。然しながら、大聖釋尊の入滅こそは、獨り在世比丘の嘆きではなかつた。釋尊が教團の師表と仰がれ、諸比丘の捧げた絶対依憑の念こそ何であつたかを追求することによつて、吾々の佛教倫

理への課題も、自づから明白となるであらう。在世の諸比丘にあつては、釋尊即ち教へであり、法であり、自己確證への對象でもあつた。されば、釋尊に面接し法を聞くことによつて、彼等の有情的存在は、そのままに涅槃現成を完成しえたであらう。釋尊は道を歩まれた人天の師であり、主であつた。比丘達は絶大の信を以て、只管その同じ道を歩みさへすればよかつたに相違ない。その歩まれた道が、如何なる意味をもつていたかを反省する餘裕もなければ、又必要もなかつたであらう。而も、入滅といふ儼然たる事實は、彼等比丘達からその總てを剝奪せる如く、又吾々をも奈落の底へつき落とす。この往昔の嘆きが切實に吾々に訴へ、惻々として、胸を衝つ時、初めて倫理的意義は宗教的な感覺を喚起する。

佛と衆生、そこには大きな溝が永遠に越せそうにもなく深淵となつて大きく波立つているかの様である。若し佛は佛にして衆生と永遠の非運續的存在ならば、佛教の倫理的價值も亦形式的・理想主義の譏りを免れえぬであらう。けれども、法歸依、法燈明を掲げられた佛の大悲に包まれてある時、佛教倫理は、常に新しい、且つ特異な性格の上に、言はば慧と悲を基盤とした佛の法の上に聳え立つてゐることを知るであらう。