

# 釈尊はなぜ「法」を採用したか

小谷 信 千 代

## 一 二種の苦行者文献

現在ではよく知られている事ではあるが、仏陀釈尊が活躍した紀元前五、六世紀のインドは、一方では婆羅門僧が古来より伝承された正統派の思想を伝え、他方ではそれに飽き足らぬ思いを抱く人々が「六師外道」の名によって代表される沙門 (śramaṇa) の集団を形成して、様々な非正統派の思想を創出していた時代であった。釈尊も沙門として出家遊行の生活をする一人であったとされる。彼が六年間の苦行によって沙門としての修行を開始したと伝承されていることは<sup>①</sup>、やがて悟りに至るに無益なものとして放棄されねばならない道であるとしても、「法」という概念が釈尊の中に定着し発酵し熟成するに至るためには苦行が不可欠な要因を成していることを示唆しているように思える。そこにこそ釈尊によって「法」

が重用された由縁が存在するであろうというのが、ここで筆者が検証を試みようとしている仮説である。

大著『インド文学史』(*Geschichte der indischen Literatur*, 3Bde., 1908-22)を著したヴィンテルニッツ (M. Winternitz, 1863-1937) には、一九二三年にカルカッタ大学で行なった連続講義を編集して出版した著書『インド文学の諸問題』(*Some Problems of Indian Literature*, New Delhi, 1977, pp.)<sup>②</sup>がある。その第二章に「古代インドの苦行者文献」(Ascetic Literature in Ancient India)と題される、極めて興味深い内容を盛った講義が収められている。その中で彼は、仏典やアショーカ碑文やメガステネスが宗教家について述べる場合に、しばしば「沙門・婆羅門」という分類を行なっている事実からして、古代インドにはその語で表現される二種類の宗教生活の仕方が存在したに相違ないと述べている。そして彼はその中の沙門の宗教生

活を描いたものを苦行者文献 (ascetic literature) と呼ぶ。<sup>③</sup>

ヴィンテルニッツに依れば、この苦行者文献は正統派の文学である叙事詩『マハーバーラタ』や、プラーナ文献中にも残されており、その或るものは仏教およびジャイナ教の文献に先行し、或るものは平行すると考えられる。

正統派文献は、ヴェーダ神話にその起源を持ち、主人公たちは婆羅門の先祖である古の聖仙たちであり、従ってそれを理解するためのヴェーダの知識を要求し、カースト制度の維持に固執するという性質を持っている。この文献の中にも出家を理想とすることが説かれない訳ではない。しかしそれは先ず純潔を保ちつつヴェーダを学ぶ時期を持ち (brahmachin)、その後には家長として一家を為し (grhastha)、しかる後に家を棄るべきであるとする婆羅門教の修道倫理の範囲内で語られているに過ぎない。<sup>④</sup>

苦行者文献はそれとは趣をまったく異にする。先ず、その文学は民間伝承に基づくものであり、その主人公たちも世を捨てたヨーガ行者や苦行者たちである。古代の聖仙にまつわる婆羅門教文献の中にも苦行についてはしばしば語られるが、その苦行は原始人たちの間にさえ見

かけられる魔力を齎らす行を意味するものであって、ここには倫理的な要素は認められない。このように婆羅門教文献では苦行は超能力を獲得する手段に過ぎないが、苦行者文献においては、それは解脱を獲得する手段と考えられている。婆羅門教文献においては苦行者は恐ろしい存在であるが、苦行者文献においてはそうではない。苦行者倫理に顕著な特徴はあらゆる生物に対する不殺生と慈悲である。従ってそれには行者にこの世を棄てることを要求するに至る。カースト制度の否定もそれに起因する。<sup>⑤</sup>

苦行者文献の特徴をなしているこのような悲観的な倫理観の根底には、業によって果てしない輪廻が引き起こされるとする信念が横たわっている。苦行は自己の内に蓄積された業を消滅させるために行なわれなければならない手段である。

ヴィンテルニッツは、婆羅門教文献と苦行者文献には上記のような性格の違いがあることを説明した後に、『マハーバーラタ』中に見られる苦行者文献の例を幾つか紹介している。そのように正統派文献中に仏教やジャイナ教的な色彩を帯びた苦行者文献と共に婆羅門教的苦行者を描いた文献が現われる事情に関して、彼は、それが仏

教やジャイナ教の文献に典拠を持つことに依るものであるか、或いはそれらよりも古層の苦行者文献という、婆羅門教と仏教・ジャイナ教の両方に共通の起源にまで遡り得るものに典拠を持つことに依るものであるかを區別する必要があるので注意を促している。<sup>⑥</sup>

その區別を考慮した上で、彼は『マハーバーラタ』中に見られる古層の苦行者文献の例として、「井戸の中の男」の寓話を引用している。それは *Striparvan* の章の *Dhītarāstraśakapanodana* の節で、息子を亡くしたドゥリシュエタラーシュエトラ王を慰める王の異母弟ヴィドゥラの言葉の中に現われる。彼は輪廻の悲惨さと死と運命の力を説き、そしてこの寓話を語る。

その寓話の主人公は野獣のひしめく森林で道に迷った一人の婆羅門である。彼は出口を求めて走り回すが、やがて森の周囲全体に罌が張りめぐらされ、恐ろしい形相をした大女がその両腕を回して森を抱え込んでいることに気付く。五つの頭を持ち空に向かって岩壁のように佇む多くの龍たちもその周りをとり囲んでいる。婆羅門はその森の中央にある下ばえや蔦の茂みに覆われた井戸に落ちるが、幸いにも途中で蔦の枝にひっかかる。恰も茎から垂れ下ったパンの木の大きな実のように、その枝に逆

さまになって宙吊にぶら下ったのである。そして更に大きな危険が襲いかかる。彼は井戸の中央に大蛇がいることに気付く。その上、井戸の覆いの片隅からは、六つの口と十二本の足を持つ巨大な黒象がゆっくりと近付いて来るのが見える。しかし井戸を覆う木々の枝には蜜蜂が群れをなして飛びかい、蜜が滴り落ちてくる。彼はそれを食べるようにして飲む。というのも、彼はそういう惨憺たる状態に陥り、しかも多くの白黒の鼠が彼のしがみ付いている木をかじっているにも拘らず、そのようにして生きることを厭わしいとも思わず生きる望みを棄ててはいないからである。

この寓話の意味をヴィドゥラは、森は輪廻を表わし、野獣は病を、大女は老いを、井戸は肉体を、龍は時間を、男がつかまっている蔦は生きる望みを、六つの口と十二本の足を持つ象は六つの季節と十二ヶ月とからなる年を、白黒の鼠は昼夜を、蜜は快樂を示すものであると解説する。<sup>⑦</sup>

これはしばしば仏教寓話であるとされるが、ヴィンテルニッツはヴィドゥラがこの寓話を用いる仕方から、この寓話は仏教の人生観にもジャイナ教の人生観にもそぐうものではなく、それらより更に古い苦行者の詩の系統

に属するものであると言ふことができる。といふのは、ヴィドゥラはこの寓話を話し終えてからすべての生き物に対する慈悲のみが輪廻を逃れる道であることを説くが、その際に彼はそれを仏教であれば涅槃への道と言ふべき所を、ブラフマン、或いはヴィシュヌ神の世界への道であると述べているからであると言ふ。

彼が指摘するように『マハーバーラタ』の中には、仏教やジャイナ教の影響を受けた苦行者文献と共に、上に紹介しようなより古い苦行者文献が混在していると思われる。今われわれは「法」が苦行者文献の中でどのような位置を占めていたかを検討し、釈尊がそれを重用した経緯を考察しようとするものであるが、それに際して、彼の言う「より古い苦行者文献」(an earlier stratum of ascetic poetry)<sup>⑩</sup>と仏教・ジャイナ教における苦行者文献の区別に注意を払うべきであろう。幸い『マハーバーラタ』には原実博士に、その中に現われる約三千回に昇る「苦行」(tapas)の語の用例を蒐集し整理分類して、インド古代の苦行の実態をあらゆる角度から検討した大著『インド古典の苦行』(春秋社、一九七九年)がある。以下、それに依りつつ、「法の意味の考察」という目下の課題との関連性を逸脱しない範囲で、仏教・ジャイナ

教以前の苦行者の実態、及び苦行 (tapas) という語の用例を見ていくこととする。

## 二 苦行 (tapas) の用語

原博士はそれまでに成された苦行 (tapas) の語の研究史を踏えて、この語の歴史の変遷を次のように概観している。

ヴェーダ文献ではこの語は本来精神的な意味での「熱」を意味していた。この「熱」の概念は「生産性」を意味し、宇宙論的、精神的、宗教的「生産力」の概念へと展開し、やがて或る種の魔法性を伴うようになって苦行と関連性を持つようになる。後世ではそのほうが一般的となり、ヒンズー教に見られるような「魔法的強制力」を意味するようになった。この魔法性は tapas の概念内容を墮落せしめ似而非なる行者の出現を促したが、その反面その概念内容を洗練し、宗教的に高めようとする流れも生じた。その流れは仏教やジャイナ教の中にも認められる。<sup>⑪</sup>

tapas の語義の歴史の変遷を概観したその説明の中にも、この語に苦行とその苦行によって獲得される結果としての「力」という、原因とその結果とを一語によって

言い表わすという用法の存在することが伺われて、われわれの興味を惹く。原博士はそのことを『マハーパラタ』から幾つかの用例を引用して実証している。そこには例えば次のような偈が挙げられている。

ところで大王よ、この乙女は隠者の庵の圈内に入り、  
Yamunā 河畔に到って、超人的な tapas を行じた。  
弁髪を結って食を絶ち、体軀は瘦せ衰えて、肌は荒れ、塵垢にまみれて六カ月、彼女は霞を食ひ、柱(の如く不動)となつて、tapas を財産として蓄える者となつた。(傍線は筆者)

sā tu kanyā mahārāja pravīṣyāśramā-maṇḍalam  
yamunā-tīram āśṛitya tapas tepe 'imānuṣam (18)  
nirahārā kṛiṣā rūkṣā jātilā mala-pankini  
san-māsān vāyu-bhākṣā ca sthānubhūta  
tapodhana (MBh. 5. 187. 19)

このように博士は、tapas に「行」という過程としての側面と、その行によって行者の中に財産のように蓄えられる「力」という結果としての側面との二面の意味が備わっていることを指摘しつつ、更にこの二面が「截然と分れるものでなく、不可分に融合している事も忘るべきではない」<sup>⑩</sup> ことにも注意を促している。或いは博士は

tapas を次のようにも説明している。

苦行・善行はそれ自体、行者の内で神秘力に転換し、斯くて「行」と「神秘力」の二面を兼ね具える tapas それ自体、一語の中で「自動転換作用」を営むところの「力動的な概念」となる。<sup>⑪</sup>

曾て筆者は、グラッセナップや金倉博士の指摘に従つて、saṃskāra という語が「行」とそれによって形成された「有為法」との両方を示すように、dharma も「保つもの」と「保たれるもの」との二面の意味を兼ねて表わす語であることを検証したのであるが、更に原博士の指摘に依つて tapas にも同様の用法が存在することを教へられたのである。dharma と saṃskāra のみならず tapas にもこのような用法の存在することが明らかにされると、サンスクリット語の或るものには、行為もしくは行為主体を表わす名詞が、その一方で、それによって行なわれ獲得される事物をも指示する場合の存在するところが、次第に納得される。また tapas の意味するその二つの側面が截然と分けられるものではなく、不可分に融合しているとする博士の注記は、様々な文脈に現われる dharma の意味をそれぞれ明確に区別して訳し分けようとする時に必ず生ずる困難さの所以をも説明し得るもの

のように思われる。

仏教における *dharma* の用法と苦行者文献における *tapas* の用法の間に存在するこのような共通点や関連性は、単にサンスクリット語としての用法の共通性のみ由来するものではないであろう。それは、苦行 (*tapas*) によって修学を始め、後にそれを放棄し、縁起の法を悟って成道し、その体験の故に苦行に代えて、法 (*dharma*) の修習を弟子たちの修学を中心に据えるべく説法した釈尊の思索の深化に、より多くを負っているように考えられるのである。

### 三 苦行放棄の背景

それでは次に釈尊が苦行を放棄して法を選ぶに至った理由について考えてみよう。原博士は『マハーバーラタ』中で *dharma* や *バラモン* を定義するために *tapas* の語が用いられている場合を調査している。その結果、その定義中に *tapas* と共に最も頻繁に使用される徳目は *satya* (真実) であり、次いで *yajna* (祭祀)、*dāna* (布施) などであることが判明した。それに基づいて博士は次のように考察している。

この中、*satya* が *tapas* と「並んで」最も屢々現わ

れているという事実は、両者が卓れて倫理・宗教の概念であった事、並びに両者が共に「神秘力」を宿すと信ぜられていた事に由ると思われる。(中略)

次いで *yajna* が *tapas* と並び称せられている事は、この三者が非常に屢々三位一体となつて (*trītan dātām taptām*) 現われ、古典インドの世俗倫理、生天倫理を形成していた事実に符合を見る。(「」は筆者による補足)

このことから *tapas* が、倫理的・宗教的な概念ではあるけれども、それは「神秘力」と結びつくものとして考えられているのであり、従つて世俗的倫理に止まるものであつて、せいぜい人を天界に導くものに過ぎないことが分かる。従つてそれは輪廻からの究極的な解脱に導くものとは考えられていない。そのことは苦行が往々にして、不如意や怨念の情と結びつけて語られていることからしても首肯される。『マハーバーラタ』の中には、執念や怨念を抱きつつ雪辱を期して苦行に励む様々な男女が登場する。国を奪われた末、十三年間の流謫生活を余儀なくされたユディシュティラたち五王子の心中は次のように描かれている。<sup>⑤</sup>

幸いを享くべき彼等卓れた男達は、果物・球根を食

となし、今は何とも致し方なしと思いつつ、最大の不幸に耐えた。(MBh. 3. 245. 2)

「果物・球根を食となす」生活とはその究極において断食に至る「節食の苦行」を指す。「節食の苦行」は一本足で立ったり、腕をかかげるなどの「作為の苦行」へと続く。『マハーバーラタ』は次のように苦行者の生活を描いている。<sup>⑦</sup>

弁髪を結び、樹皮をまとい、全身塵垢に覆われ、飢渴にその身疲れても、尚兩人は風を食としていた。

(7)

己が肉を(火に)に供え、爪先にて立ち、目瞬きな  
さず久しく警戒を持していた。(8)

彼ら兩人の tapas の威力に久しく悩まされ(熱せられ)た Vindhya 山は、遂に煙を発するに到り、その様はいともおどろおどろしくみえた。(MBh. 1. 201. 9)

原博士に依れば、このような「節食の苦行」も「作為の苦行」も、その内容を『マヌ法典』(第六章 1-32)の規定と照合すれば、それは学生・家住・林棲・遊行と順を逐って営まれる古典インドの四住期(āśrama)の中の、林棲期(yanaprasāha)の生活規定に相当するものであり、遊行期(sannyāsin)のそれには当てはまらないこ

とが判明するといふ。<sup>⑧</sup>『マヌ法典』では、離欲・解脱という高邁な宗教的理想は最後の遊行期において実践されるものであり、苦行はそれ以前の林棲期のものであると規定されている。<sup>⑨</sup>そのことが『マハーバーラタ』の著者をして苦行を離欲・解脱に導くものと為さしめなかったのであろうと考えられる。このように古典インドの文献における苦行は、離欲・解脱というより高度な理想を実現するものとは考えられていなかったという点にその限界があった。それに限界のあることはそれによつては死から解放されないと説く次のような偈からも伺える。<sup>⑩</sup>

武器によるも、勇によるも、苦行によるも、叡知によるも、なお又、知足(堅忍不拔?)によるも、捨によるも、何人も死より解放されることなし。(MBh. 6. 15. 55)

博士は苦行の限界について次のように述べている。

「苦行(tapas)の語が」 mokṣa(解脱)・nivāna(涅槃)と連合している例は極めて稀で、筆者はわずかに叙事詩以外の章句に mokṣa と連合する二例のみ摘出し得たにすぎず、nivāna との連合例を見出すことはできなかった。これらによつて知られる如く、tapas が手段となつて奉仕する目的には、離欲・解

脱・涅槃の如きは数えられない。<sup>②</sup>（ ）内は筆者の補足

やがて行者たちにその限界が認識されるに至ったであろうことは、『マハーバーラタ』の Tuladhara の物語 (MBh. 12. 253. 2-20) 中に苦行 (tapas) がその優位を法 (dharma) に譲り渡さねばならなかったことを述べる場面が設定されていることや、この叙事詩の新層に属すると見做されている Bhagavadgīta では苦行は信 (Bhakti) や ヨーガ (yoga) や 知 (jñāna) よりも劣るものとされていることや、<sup>③</sup>更には屢々斬新な意見を述べる登場人物 Bhīṣma に伝統的な見解を脱皮した革新的な苦行観を展開させていることなどからもその形跡を読み取ることができる。<sup>④</sup>苦行を離欲や解脱を究極の目的とせず、単に行者の世俗的な利益を実現するための行に墮したものと批判し、その在るべき形を求めようとする思潮は次のような説話集『パンチャタントラ』の一句中にも見出される。<sup>⑤</sup>

森に在るも執着 (āgā) ある者には過失あり。家に在るも五官抑制すれば、これ tapas。清き (生) 業に従事し、執着去れば、家は即ち苦行森。(Pañcatantra 4. 14)

原博士には別に『マハーバーラタ』中に見られる「苦

行」と「法」と「福德」の概念の共通点と相違点を考察した「Tapas, dharma, puṇya, (śukṛta)」という論文がある。<sup>⑥</sup>それに依れば dharma は文脈によって tapas よりも上位の概念として扱われる場合と、近接した概念として扱われる場合のあることが分かる。

近接する場合の dharma は次のような林棲、断食、苦行の場面に現われる。<sup>⑦</sup>

森をさまよう彼女は女鹿の如く、鹿と共に菜食なし、梵行に従事し(それに守られて)、大なる dharma を行ぜり。(MBh. 5. 118. 11)

これは苦行としての dharma であるが、次のようにその結果である神秘力を指す場合にも dharma の語が用いられる。<sup>⑧</sup>

汝は寂静を旨とし、森に菜食して暮せ(ばそれで宜きもの)。この忿怒を捨て、ゆめ斯く dharma を失うことなきよう。(MBh. 1. 38. 7)

tapas と共通部分を持つ dharma は puṇya (福德、功德、善業)をも意味する。<sup>⑨</sup>

鹿と等しき生活なす妾こそは、卿の娘 Mādhavi、妾も亦 dharma を積めば、その半分を受け給え。

(MBh. 5. 119. 24)

他方、博士は dharma が上位概念として扱われる例として、tapas が dharma の十体や六門や九相の一つとして枚挙される場合を上げている。<sup>④</sup> それら以外にも博士が『古典インドの苦行』に引用した次のような例を上げることでもべきよう。<sup>⑤</sup>

祭祀、布施、憐愍、ヴェーダ、真実とは五つの淨具 (pavitra) なり。而して第六にはよく実践せられたる tapas<sup>⑥</sup> (6)

こ (tapas) は武士にとりて最上の淨具なり。正しくそれを把持すれば、それによりて汝は最勝の功德 (dharma) に到達せん。(MBh. 12, 148, 7)

これら三語が近接した概念として用いられる場合、それらは「今生乃至来世によき果報を招来する善業」を意味する。<sup>⑦</sup> しかしその場合でも puṇya が消耗・減尽するものという側面を持つ概念であるのに対して、dharma は善業者に随伴して彼を守る、永遠不滅の概念と結びついていると原博士は言う。<sup>⑧</sup>

相続により得られたる財もて牛を購い (それをバラモンに) 与える者は dharma により得られたる財もて購われたる不滅 (aksaya) の世界を享く。(MBh. 13, 72, 16)

このように dharma は、一方では tapas や puṇya とほぼ同義の語として用いられるが、また一方ではそれらより上位の概念として、より広い意味内容を持つものとしても用いられている。博士は次のように結論している。

dharma は一面強烈な魔力としての tapas より、又他面はかない善業者の営みとしての puṇya より己れを区別して、tapas よりは作為性を有たない反面、又 puṇya よりは永遠性を有する。そしてこの dharma の特徴こそは「人倫の道」「正義」「理法」といった dharma のより広汎な意味内容に裏打ちされていくものの如く思われる。<sup>⑨</sup>

積尊は前記のような思潮の中にあつて tapas の概念に代わるものとして「人倫の道」「正義」「理法」という意味をその基礎的な内容とする法の概念を採用したのであろう。そして彼が従来の概念を用いるときに屢々行なうように、この場合にもその中に新たな仏教独自の概念を持ち込んだのであると思われる。以下に積尊が「法」を選択する経緯を經典の中に探ってみることにする。

#### 四 法の選択

初期仏教經典(ニカーヤ)の中にも苦行について述べ

る文章が散見される。『スッタニパータ』や『ダンマパダ』には苦行を肯定するかのように見える頌偈が現われる。

苦行と梵行と自制と調御とによって、これによって婆羅門となる。それが最高の婆羅門というものである。

tapena, brahmacariyena samyamena damena ca —  
etena brahmano hoti, etam brahmanam uttamam  
(Sn. 655) cf. G.Dh. / I Brahmana 8)

既に指摘されているようにこの偈はジャイナ教の聖典『ウッタラジジャヤナ』(Uttarajihayana, Skt. Uttaradhyayana) に次のような対応偈が見出される。

苦行し、瘦せ、調御し、肉と血を減らし、よく誓戒を保ち、涅槃に達した人、彼をわれわれは婆羅門と呼ぶ。

tavassiyam kisaṃ dantaṃ aviciyamam sasoṇi-  
yam

suṇvayam pattanivāṇam tam vayam būma  
māhaṇam (Utt. XXV, 22)

また『スッタニパータ』第四章第十六経「舍利弗」(Sn. 955-975) では、木の根本や墓地や山間の洞窟に起き伏し

する修行者たちの行法に関して、釈尊は彼等が守るべき言葉遣いを始めとして戒律や学修すべき事柄をこと細かに教えている。それらの言葉には苦行や苦行者に対する否定的な語調は少しも伺えない。

しかしニカーヤ文献で婆羅門教やジャイナ教の用語が援用される場合に屢々見かけられるように、恐らくこの場合も、苦行者文献に詳しい本庄良文氏の指摘<sup>⑤</sup>(氏は沙門文学と呼ぶが)をもじって言えば、婆羅門教やジャイナ教の苦行者文献に用いられる概念を用いつつ、その概念を内面的に解釈し直すことによって「形式的に肯定し、内容的に否定する」というニカーヤ文献の常套手段が用いられているものと思われる。われわれは外見的には肯定的に用いられている言葉が、実際には否定されて別のものを意味する言葉として用いられていることを、言い換えれば婆羅門教やジャイナ教の概念が換骨奪胎して用いられていることを、注意深く読み取らねばならない。従って言葉としては婆羅門教やジャイナ教の文献が使用している「苦行」(tapas) という用語をそのまま用いてはいても、それによってニカーヤが意味しようとした内容がそれらと同一であるとは必ずしも言えない<sup>⑥</sup>。上記のように一見婆羅門教やジャイナ教の苦行の概念を肯定し

て述べているように思える記述においても、むしろ婆羅門教やジャイナ教で現実実践されていた単に身体を苛む苦行は否定され、精神的な方向に向けてより洗練された内容を意味する言葉として使用されていると理解すべきであろう。

われわれは先に『パンチャタントラ』において「苦行」の再解釈が行なわれているのを見たが、『マハーバータ』中にも同様に「苦行」の意味を捉え直そうとする意図の働いていることが看取される。単に身体を責め苛むことが tapas ではないとする Bhīṣma と同様、Vasudeva も森林で菜食するだけが不死・梵の境地に導くものではないとして言う。

動・不動（の一切生類）を含む、全大地を獲るとも、私心なくば、彼はそれにて何をかなすべき。(6)

されど、森に住して菜食なすも、(世俗の)事物に私心ある人、彼は死の口に在り。(Mbh. 14. 13. 7)

ここには tapas という語こそ用いられていないが、従来形骸化した「苦行」観に対抗して革新的な解釈の出現していることが伺える。ニカーヤの「形式的に肯定し、内容的に否定する」手段もそのような革新的潮流と軌を一にするものであろう。

ニカーヤ文献の中では、婆羅門や沙門たちは或る場合には仏陀・釈尊と同等の存在として描かれ、或る場合には否定されるべき存在として描かれている。しかしこの場合も「苦行」がそうであったように、釈尊と同等の者として描かれた「婆羅門」や「沙門」も旧来の概念を換骨奪胎して用いたものと考えらるべきであろう。従って旧来の婆羅門や沙門に対するニカーヤの見解は、それらを否定する文脈の中にこそ見出されると考えらるべきである。

『スッタニパータ』にも形骸化した苦行主義に対する批判が見られる。

魚・肉を断ち、裸になり、髪を剃り、髪を結び、垢をつけ、羊皮をまとい、火神を祭り、不死をめざしてさまざまに身をさいなんでも、ヴェーダ、護摩、祭祀、季節ごとの荒行にすがっても、ついに清淨は得られない。内なる疑いを克服してはいないのだから。(Sn. 249)

『ダンマパダ』の批判は似而非なる婆羅門や沙門、比丘たちを一層辛辣に弾劾している。

裸体の行も、結髪も、泥にまみれることも、断食も、地面に臥すことも、塵垢を身に塗ることも、うずくまりの行に努めることも、疑いを断たない人を清め

はしない。(Dh. 141)

たとえ身を飾り立てようと、平静に行い、寂靜にして、身を調え、慎み深く、清浄な行いをし、生きとし生けるものに暴力を振るわないならば、彼こそ婆羅門であり沙門であり、比丘である。(Dh. 142)

そして釈尊は彼ら婆羅門や沙門の行が輪廻からの解脱に導くものでないことを教える。釈尊の意図は、彼らの苦行が罪を払拭したり様々な欲望を満たすなどの結果を齎らすものであるとしても、それらは決して生れては老いぼれていかねばならないという苦悩の克服に導くものとはなり得ないということを強調することにある。

難陀よ、これら或る沙門や婆羅門たちは「真理を」見たり聞いたりすることによって清浄になるのであると言ひ、戒律や誓戒によって清浄になるのであると言ひ、様々な仕方で清浄になるのであると言ひ、しかし私は、たとえ彼らがそのように行なっても生と老とを超えることはできないと説くのである。

(Sn. 1080)

従って似而非なる婆羅門ではなく理想とすべき婆羅門なら、そのような行が人を清浄にするなどと言うはずはない、というのが釈尊の現実の婆羅門に対する批判であ

る。事実『スッタニパータ』は別の章(第四章第四経)では次のように述べている。

「真の」婆羅門であれば「聖道の智以外の」<sup>④</sup>他のものによって清浄になるとは言わない。「真理を」見たり聞いたり、戒律や誓戒や、或いは「真理を」考察することによっても「清浄になるとは言わない」。

(Sn. 790, ab)

同じく第四章のその少し後に説かれる第九経においては、この偈とほぼ同様に「見たり聞いたり知ったり戒律や誓戒によって清浄になるとは言わない」(na ditthiya na sutiya na hānena...sīlabatenāpi na suddhim āha Sn. 839)と説く釈尊の言葉が繰り返し収録されている。それには些かくどくどくしく思える程の解説が加えられており、釈尊の苦行批判の強さを伺わせる。更に第十二経にも同様の言葉が多少形を変えて説かれている。

先に見たように『マハーバータ』では苦行者たちが、執念や怨念などの様々な想いを動機として、種々の苦行を実践することが説かれていた。『スッタニパータ』はそのような苦行者の姿を、法を理解してあらゆる執着を去っている智者と対比させて次のように描いている。

「聖道を知らない」人は自ら「行の一つとして、象

の真似をするなどの<sup>④</sup>「誓戒を身に受け、「色々な」想いに捕われて、あちこちとうろつく。しかし智者は、「聖道を知る」聖智によって法を理解して、広い智慧が身に備わり、あちこちとうろつくことはない。

(Sn. 793)

ここでは誓戒などの苦行の実践が法の理解と対比され、想いに捕われることが広い智慧の備わることに対比されている。苦行はその動機であった執念などの想いを益々つものらせるものである。それに対して法の理解は物事に執われない広い智慧を獲得させる。この偈からは、様々な苦行に目を奪われて次から次へと師を求めていたずらに東奔西走する行者の姿や、或いは焦燥感に心身を苛まれて茫然自失する行者の姿が思われるが、その一方で心静かに法を瞑想する積尊の姿が彷彿させられる。

積尊が苦行を退けた最大の理由は、それが愛着や執念や怨念を動機として実践されるものである限り、それによつては絶対に執着や妄執を免れることは不可能であり、従つて輪廻からの解脱は望むべくもないと考えた点にあったと思われる。輪廻からの解脱は法を知ることによつてこそ齎らされると考えて積尊は同じく第四章に次のように述べる。

「愛着 (Tanha) であれ見解 (ditthi) であれ、それに」  
寄り掛からず、法を知つて「何ものにも」執われず、  
生存にも生存しなくなるにも愛着しない。

また諸々の欲望を顧慮しない。そういう人を「静寂の人」と私は言う。彼には繫縛はない。彼は執着

(vissatta) を超えているのだ。(Sn. 856, 857)

「苦行のための戒律や誓戒にひたすら寄り掛かつている行者は」或いはぞつとするような苦行により、  
或いは見たり聞いたり思索したりした「と自分が思い込んで」真理によつて清浄になるのであると  
声高に主張する。しかし繰り返す種々の生存への愛着を離れることはない。(Sn. 901)

『スッタニパータ』は最初期の經典の一つと考えられている。中でも、右にその幾つかの偈を引用した第四章「アッタカバツガ」(Aṭṭhakavagga) は最も古くに成立したものと見做されている<sup>⑤</sup>。その中で解脱に至る道としての法の理解を教える語が苦行を否定する文脈中にそれに代わるものとして現われているという事実注目すべきであろう。その第五章「パーラーヤナバツガ」(Parāyanavagga) も第四章に続いて古く成立した經典であるとされる。その第十三経は婆羅門の青年バドラーヴダの質問とそれに

対する釈尊の回答を内容とする四偈の短い經典である。バドラーヴダは釈尊に教えを請うて言う。

家を捨て、愛着を断ち、動揺することがなく、——喜びを捨て、「煩惱の」瀑流を渡り、解脱し、はからいを捨てた賢明なお方にお願ひ申し上げます。「どうか法をお聞かせください。」象のお言葉を聞かせていただければ「みな満足して」ここから立ち去ることでしようから。

勇者よ、あなたの言葉を聞こうとして、色々の人々が各地から集まって来たのです。その者たちにどうかよく説き聞かせて下さい。あなたはその法をよく御存じなのですから。(Sn. 1101, 1102)

バドラーヴダはバーヴァリ婆羅門の弟子である。彼の師の命を体して十六人の兄弟弟子と共に釈尊の許を訪れたのである。彼らは落穂や果実を食としており(Sn. 977)瞑想を実践する者であり、髪を結び、羚羊皮をまとっていることとされている(Sn. 1009, 1010)ことから苦行者であることが推測される。またバドラーヴダが釈尊を、龍や蛇をも意味し苦行者に対する呼称でもある「象」(naga)の名で呼んでいることも、彼らが釈尊を苦行者と目してその呪力に期待を寄せていることを示唆している。

さて、師バーヴァリには大きな悩みがあった。それは或るバラモンに七日後に「頭が七つに裂け落ちる」という謎の呪咀をかけられたことである。バドラーヴダたちは恐怖に怯える師からその呪咀について釈尊に尋ねることを命ぜられてやって来たのである。しかし経の発端の緊迫感を帯びた雰囲気とは裏腹に、呪咀の謎は最初の質問者に対する回答によってとても簡単に解明され、その後それはまったく問題にされない。釈尊に促されて他の十五人の婆羅門は順次問いを発するが、それはすべて輪廻の根本である煩惱の克服に関する質問になっている。このように本経は、輪廻からの解脱という事柄にとっては、苦行は何の役にも立たぬものと考えて、敢えてそれを無視するという叙述の仕方をとったものと思われる。

バドラーヴダの問いは、煩惱の激流を渡り解脱に至るための「その法」を尋ねるものである。それに対して釈尊は、物事を取り込もうとする愛着(ādāna-taṇhā)をすべて制御せよと教える。彼の問いの一部をなす一一〇二偈d句の「あなたはその法をよく御存じなのですから」(tathā hi te vidito esa dhammo)という語は、この章の中では既にメッタグーの質問の中で二回(Sn. 1052f, 1057d)、ウパシーヴァの質問の中で一回(Sn. 1075d)用いられて

いる。

メッタグーは苦悩の起る源を尋ねる。それに対して釈尊は物事を捉えること (upadhi) が原因であると教える。メッタグーは更に尋ねる。

賢者たちはどのようにして煩惱の激流と、生と老と、憂いと悲しみとを乗り越えるのでしょうか。牟尼よ、どうかそれを私に説き明かして下さい。あなたはその法をよく御存じなのですから。(Sn. 1052c-d)

その問いに釈尊は次のように答えている。

現実に経験される法における伝え聞きではない(b)法を君に説き明かそう(a)。それを知って注意して行へば(c)世間への執着を乗り越えるであろう(d)。(Sn. 1053)

この偈は難解である。特にb句ditthe dhamme anīhan (現実に経験される法における伝え聞きではない)は理解し難い。ブッダゴース(五世紀)の注釈『パラマッタ・ジョーテイカー』(Paramatthajotika)では

「現実に経験される法における」とは現実に経験される苦などの法におけるということである。或いはこの自己という存在におけるということである。伝え聞きではないとは自ら体験したということである。

ditthe dhamme ti ditthe dukkhādi dhamme, ima-  
smim eva vā attabhave; anīhan ti atpaccā-  
kkham (Pj. p. 591)

と説明されている。それに依れば、現実に経験される法とは、自己存在と苦や楽などの存在というわれわれの日常経験する諸々の存在(諸法)を意味する。それではこれらの存在における伝え聞きではなく自ら体験した存在(法)とは何であろうか。ブッダゴースは涅槃の法と涅槃に導く修行法(nibbānadhāmmā nibbānagāminī-patipadānham ca)であると言ふ。

注釈に従えば釈尊が説こうとした法とは、日常経験される、つまり煩惱を伴う有漏の物事の中に、それらと表裏一体となって存在し、伝承に依らずに釈尊自らが体験した法であるところの、煩惱を伴わない無漏の涅槃と涅槃に導く修行法とである。

経と注釈との成立年代の間隔を考慮に入れても、この注釈は妥当であると思われる。と言うのは、「現実に経験される法における伝え聞きでない」という表現はこの少し後の一〇六六偈にも現われるが、そこではこの語は寂靜(santi)つまり涅槃に係る形容語となっているからである。また涅槃に導く修行法を指すとする解釈は、「それ

を知って注意して行へば、世間への執着を乗り越えるであろう」という<sup>②</sup>句の意味に相応するものであり、且つまた、この偈が「どのようにして煩惱の激流と、生と老と、憂いと悲しみを乗り越えるのでしょうか」というメッタグーの問いに対してなされた回答になつていなければならぬという文脈上の要請にも答えるものだからである。

ここにわれわれは初期經典における「法」の基本的な用法を見出す。この場面で「法」の語が担っている主要な意味は「涅槃」とそれに導く「修行法」である。しかもその二つの意味を持つ法は、伝承によって聞き伝えられたものではなく、釈尊自らが体験した、つまり釈尊独自のものとされている。この経はこれら二つの意味がこの語の仏教的な用法の中核をなすものと考えなければならぬことを教えているように思われる。それはプトンが法を類別して「証得の法と聖教の法」或いは「結果としての法とそれを実現する法と所説の法」と名付けたことにも通ずる考え方でもある。<sup>③</sup>金倉博士が法の語を「經驗的事物」と「教法」の意味で使用したことを仏教の特殊な用法と見做したこともこの考え方の延長線上にあるものと思われる。<sup>④</sup>

「苦行」が作用するものとそれによってなされた結果という二つの物事を意味する語であり、しかもそのどちらを意味するかが截然と区別しにくいような仕方で使用される語であったことは先に述べた。それと同様に「法」も、ここに引用した偈に見られるように修行法とその結果を同時に意味する語として用いられているのであるが、それが「苦行」に代って登場するという文脈の中で使用されていることを考慮する時、なお一層われわれの興味を惹くことである。(一九九三年九月八日脱稿)

#### 注

① Jataka, vol. I, p. 67. 中村元『パーター・ブッダー』  
p. 260.

② 筆者は本書の存在を神戸女子大学助教授本庄良文氏から教示された。氏からは本書のみならず後に触れる原実博士の『インド古典の苦行』をも拝借した。氏の重ねてのご好意にこの場を借りて深謝申し上げたい。本庄氏にはヴィンテルニッツのこの書に依つてニカーヤを沙門文学と位置付けてその特徴を簡潔に解説した論文『南伝ニカーヤの思想』(岩波講座・東洋思想第九卷『インド仏教2』所収)や、正統派の苦行の觀念がジャイナ教や仏教の文献にどのような繼承されたかを考察した「苦行者?としての仏陀」(『日本仏教学会年報』第五十号所収)がある。筆者が釈尊と苦行者の關係について考察しなければならぬと考えるに至

ったことには氏のこれらの論文に負う所が多い。但し、ヴァンテルニッツの ascetic literature を氏が「沙門文学」と訳された点には筆者には異論があって、苦行者文献(文学)と直訳した。というのはヴァンテルニッツは古代インドの宗教者を沙門と婆羅門とに分けており、且つ彼の言う ascetic literature はジャイナ教や仏教の聖典に見られる苦行者・沙門に関する記述だけではなく、婆羅門教の苦行者に関する記述をも指すからである。

③ M. Winternitz, Some Problems of Indian Literature, New Delhi, 1977, rpt., p. 21.

④ *ibid.*, p. 21.

⑤ *ibid.*, pp. 23-24.

⑥ *ibid.*, p. 25.

⑦ *ibid.*, p. 28.

「井戸の中の男」の物語は中野義照訳ヴァンテルニッツ著『叙事詩とムラーナ』p. 115 に引用されている。同『仏教文献』p. 549, n. 40 同『ジャイナ教文献』p. 135 を参照。校部建先生からラモート博士の維摩経フランス語訳の訳註

(*L'Enseignement de Vimalakirti*, Louvain 1962, p. 135, n. 27) において「井戸の中の男」に関して詳細な注釈が行なわれていることを御教示いただいた。そこにはこの譬喩の研究史が列挙され、またこの物語が大正大藏経二〇八

『衆経撰雜譬喩』五三三<sup>a</sup>、一七<sup>b</sup>、一三<sup>c</sup>、同二一七

『仏説譬喩経』八〇一<sup>a</sup>、b<sup>c</sup>、同二六九〇『資頭盧突羅

闍為優陀延王說法経』七八七<sup>a</sup>、b<sup>c</sup>、同二二二一『経律異

相』二三三<sup>a</sup>、二八<sup>b</sup>、二三四<sup>a</sup>、一〇にも説かれる。

とが示されている。また本庄氏から原博士に「丘井の喩——二鼠譬喩譚——(『東洋学報』第六六卷)の論文のあることをも御教示いただいた。本論文にはラモート博士によって紹介された研究業績以外に、本邦においてもこの譬喩譚が万葉の昔から日本文学に引用されていたことを初めてして近年に至るまでの研究史についても紹介されている。

⑧ *ibid.*, p. 29.

⑨ *ibid.*, pp. 29-30.

⑩ *ibid.*, p. 30, 2nd par.

⑪ 原実著『インダ古典の苦行』p. 5, n. 7.

⑫ 同書 pp. 11-12.

⑬ 同書 p. 13.

⑭ 同書 p. 226.

⑮ 同書 p. 32.

⑯ 同書 p. 149.

⑰ 同書 pp. 164-165.

⑱ 同書 p. 187.

⑲ 同書 p. 188. 『マタ法典』(6:36) 田辺繁子訳『マタの法典』(岩波文庫) p. 171 参照。

⑳ 同書 p. 377.

㉑ 同書 p. 399.

㉒ 同書 p. 376.

㉓ 同書 pp. 379-381, 394.

㉔ 同書 p. 376, 405.

Bhisma が仏教と同様、無欲、渴愛の滅、離欲を説くことは『ブナーハラータ』第十二編 Santiparvan の第三部

Moksadharmaparvan の中で、彼がユデヒシュテヒラに向かつて語る「セーナジット」「ビンガラー」「マンキ」物語や「ジャナカ王の無所有の歌」「ボードフヤの歌」にも伺える。村上真完「無欲と無所有——マハーバーラタと仏教——」(『東北大学文学部研究年報』第二十九号)参照。また同「渴愛の滅と無所有について——Moksadharmaparvan と原始仏教聖典との併行例——」(『宗教研究』二三〇号)を参照。

- ②⑤ 同書 p. 406.  
②⑥ 原実「tapas, dharm, punya. (非-sukrita)」(『仏教における法の研究』所収)。  
②⑦ 同書 p. 512.  
②⑧ 同書 p. 513.  
②⑨ 同書 p. 516.  
③⑩ 同書 p. 526, n. 1.  
③⑪ 同著『古典インダの苦行』p. 328.  
③⑫ 同前掲書 p. 519.  
③⑬ 同書 p. 523.  
③⑭ 同書 p. 525.  
③⑮ 『ウッタラジヤナ』の出典に関しては中村元訳『ブッダの言葉』(第三刷) p. 364, n. 655, 及び村上真完・及川真介訳『仏のことは註③』p. 396, n. 58 を参照。  
③⑯ 本庄良文「南伝ニカーヤの思想」pp. 46-47.  
③⑰ 「苦行」は、ニカーヤにおいては、身をきいなる意味はもたず、「修行」という意味で用いられていると本庄氏は言う。本庄前掲論文 p. 46.

③⑱ 原実『古典インダの苦行』p. 406.

③⑲ 和訳に際しては藤田宏達博士の訳を参考にした(『ブッダの詩』所収)。

④① ariyamaggaṇāna (Paramatthajotikā II, PTS, p. 526). 村上・及川訳『仏のことは註⑤』p. 605 参照。

④② hatthivatādi (Paramatthajotikā II, PTS, p. 527). 村上・及川訳『仏のことは註⑥』p. 607 参照。

④③ 第四章 Aññakavagga と第五章 Pāryanavagga の成立順序に関しては種々議論がある。宇井博士は後者を最古のものとし、前者を他の三章と同時期のものと見做した(宇井伯壽「原始仏教資料論『印度哲学研究第二』」所収 p. 165)。A. K. Warder (Pali Metre, PTS 1967, p. 224)も前者は後者よりずっと後のものと考えているようである。それに対して荒牧典俊博士は第四章が最古のものであり第五章はそれに次ぐものと理解している(『ブッダの詩』p. 412)。村上・及川訳『仏のことは註④』p. 38 参照。村上・及川訳では荒牧博士の理解を「パリーの伝統にひかれている」として、むしろその逆の成立順序も考え得ることを示唆している。

荒牧博士に依れば第五章は「前章(第四章)に説かれた釈尊の根本思想を、このような文学形式をかりてあらためて再説し、さらに展開させよう」とした章である。博士が言う釈尊の根本思想とは縁起説を指すものと思われる。第四章は L. de la Valée Pousin が縁起説の古形を伝えようとした短経である (Théorie des douze causes, Gand, 1913. 荒牧典俊「Suttanipāta 1032-1039: Ajāmanava-

pucchā にいいて、『日本仏教学会年報』第四一号 p. 8 参照)。中村元博士はそれを最古層の縁起説を説くものであると言う(『原始仏教の思想』下 p. 47 以下)。事実そこには中村博士が言うように「十二支の説のように各支ごとの齊合がとれていないで、ごたごたとした縁起説が述べられている。この経では争論 (kaḥa-vyāda) の生ずる原因が追求され、その根本的な原因が名色 (nāma-rūpa) に求められている。第五章ではそのような縁起の説明は何らなされず、いきなり更にその名色の原因が問われて、それが識 (viñāṇa) に依存すると説明されている(一〇三七偈)。その文脈を考慮すると、第五章は第四章で展開された縁起説を踏まえて説かれているように見える。

また第五章では「法を説こう」という釈尊の言葉や「法を説いて下さい」という聴聞者の願いが繰り返されることから伺えるように、釈尊の教えにおける「法」の重要性が十分に意識されていると思われる点からしても、第五章の方が第四章よりも教義が進歩しているように思われる。更にまた、その法が島 (dīpa) と呼ばれており(一〇九二〜一〇九四偈)、後に『涅槃経』で「法を島とする」という仏教の要点を端的に示す表現が既に形を取り始めているのを認め得るのである。そこにも思想の進歩が伺える。従って筆者には *Aṭṭhakavagga* の方が *Paṭṭyaṇavagga* よりも先に成立したものであるように思われる。

④3 苦行者が象や蛇に譬えられることは本庄「南伝ニカーヤの思想」p. 48 以下を参照。

④4 *ditthe dhamme* に関して荒牧博士は、本来は「現在」

と「う意味であるが、Sn. 1066, 1087, 1095, Theragāthā 708 Pj. ad Sn. 1053 の用例から見て「いまここにありありと真理をさとっている」を意味すると解している(『荒牧典俊』『Suttanipāṭa 1032-1039: Aṭṭhānāvapucchā に ついて』 p. 16, n. 14)。しかしそれではこの語が locative になっていることが分らない。ditthe dhamme antihim という b 句は、全体で a 句の dhammam を説明する修飾語となっている。この場合の ditthe dhamme は本来の「現法」の意味と関係させた用法なのではないかと思われる。現法は現に経験されている存在のことで、現に経験されている苦や自己などの存在を指すのであろう。ブッダゴースの注釈はこう解釈することを指示するように思われる。そしてそれが locative になっているのは、その現に苦などとして経験される法において、涅槃がそれと不二不異に存在することを示しているのであると思われる。

④5 拙稿「仏教に於ける「法」解釈の変遷」(『大谷大学研究年報』第四十一集) p. 78 参照。

④6 同稿 p. 50-57 参照。  
補注 注④5を参照。

【追記】

再校の時点で袴谷憲昭氏から「苦行批判としての仏教」(『駒沢大学仏教学部論集』第二十四号)という御論文をいただいた。そこには『大サッチャカ経』における釈尊の苦行批判の事が論及されている。