

榛 荅 抄 IV

S・コリンズ『我」なき人間——テーラヴァーダ仏教における心象と思想——』

桜 部 建

一九七三年から八三年にかけての十年間に、仏教のいわゆる無我説について、欧文による一連の研究業績が、あい次いで発表されていく。管見に入ったものを年代順に列記する。

- (1) K. Bhattacharya: *L'Ātman-Brahman dans le bouddhisme ancien*, Paris, 1973.
- (2) Bhikṣu Nyānamoli: *Anattā according to Theravāda* (Buddhist Publication Society, 1973.)
- (3) J. T. Eggardt: *Faith and Knowledge in Early Buddhism*, Leiden, 1977.
- (4) R. F. Gombrich: *Review of (1)* (Archives Internationales pour l'Histoire des Sciences, 1978, pp. 128-9).
- (5) J. Pérez-Remón: *Self and Non-Self in Early Buddhism*, the Hague, 1980.
- (6) S. Collins: *Review of (5)* (Numen, Vol. XXIX, Fasc. 2, pp. 250-271), 1982.

- (7) S. Collins: *Selfless Persons, imagery and thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge, 1982.

- (8) K. R. Norman: *A Note on Attā in the Alagaddūpama-Sutta* (Studies in Indian Philosophy, Ahmedabad, 1983, 所収)

そこには期せずしていくつかの共通の問題点がとり挙げられ、それぞれの見地から興味深い考察が示されている。今は、その中でも新進の学者による力作と思われる(7)について、紹介と多少の批評とを試みようとするのであるが、それに先立って、(1)(3)(8)および(5)(6)の所論についてごく簡略に触れておくことになる。それが(7)の研究内容の特性や意義を明らかにするよすがになると思われるからである。

II

まず、(1)バッタチャリヤの所説の要点は左のごとくである。仏陀はたしかに言葉の上では *ātman* を否定した。しかし否定されたのは単に経験的 (empirique) な *ātman* であって、サニシヤティックなそれではない。真の *ātman*, *spirituel* な *ātman* は「人間がふつうにアーメンと考えるもの」とは異なり、仏教でもサニシヤティックでも同じく、真正な (vrai) アーメン (Ātman-Brahman なるアーメン) は、経験的なアーメンの否定であり、*an-ātman* である。 *an-ātman* というネガティブな表現は、ポジティブなことをび言ひ表わせない (と云うことは、ただ客観的なものとしては存在しない) 真正な *ātman*

を示すのである。だから ātman と an-ātman との間に矛盾はない (ātman = anātman)。否定される ātman と肯定される ātman とは二つの異った水準に属するからである。

しかし、もし仏陀が全面的にウパニシャッド的 Ātman-Brahman を説くとすれば、仏教の独自性は何処にあるか、と人はいうかも知れない。だが、仏陀は、森に埋もれた古い都を発見するように、古賢の踏んだ道を迎って法を発見したにすぎない、といっているのではないか。ただ仏陀は、人々の要求に合致した教育的方法 (méthode pédagogique) を造り上げた。ウパニシャッドの哲人たちは、絶対というものは定義づけられるような概念をもってしては表現できないと知って、neti neti と説いたけれども、一方でそれを神話 (mythe) と心象 (image) という方法によって表現しようと試みた。しかし仏陀は別のゆき方をとる。彼は、それを理解し得るような人々に対しては ātman を肯定して説いた。しかしたいいていの場合、人をして内的変革 (révolution interne) によって実在に迫らしめんがために、ātman はないと、否定的表現をもって説いたのである、と。

パッタチャリヤをこのような考え方に向わせる一つの機縁になったのは、カンボディアに存する十世紀頃のサンスクリット碑文の中に見出される paramātman (勝我) という語であったらしい。それによって、かれは大乗莊嚴經論偈 (IX-23) に見える naivātyātmāgrā とか ātmanahātmatā とかの語、その釈論に見える paramātman とか buddhānāmātmā とか

ātmanahātmya とかの語に注目するのである。

しかし、この勝我、大我などの観念は、やはり、阿含に説かれる四顛倒を止揚した形としての大乗の四不顛倒 (四徳、四波羅蜜) の説に基くものと見る方が自然であり、それをウパニシャッドのアートマンの観念の反映と見、またそれをニカーヤの所説に直接結びつけようとすることは、ニカーヤ中に brahman 〓 dharmā, brahma-bhūta 〓 arhat などの用例がいかに見出されるとしても、全体として無理な議論といわねばなるまいと思われる。

次に、(3) エヤガルトの書は、基本的資料をマッジマ・ニカーヤに限って、分析的に考察し詳細に論ずるという特殊な方法に立つ。その標題によって知られるように、これは無我説を特に中心の問題としてとり挙げてゐるわけではないが、ニカーヤに見られる仏教思想の特質を論じて、当然、随処に我・無我の問題に触れないではすまない。

かれは、仏教において扱われるのは「知覚し得るこの現前の生活 (this perceptible life)」の範囲にあり、「psycho-physical な『われ』 (それを kamma-self という語でもいう) 以外に何らかの metaphysical なものなどを考えることは、仏教の関心外であり、その点でウパニシャッドのアートマン観とは対立する、としてパッタチャリヤとは反対の立場をとる。そして、無我説は「新しい理論」ではなくて人間心理の観察の結果を示すものであり、解脱に導くための現実的な working-hypothesis だ、という。ただ、マッジマ・ニカーヤの定型的な教説を特に

とり挙げ、そのような定型にこそ最も基本的な阿含の教学思想が代表されていると見るのは、確かに一つの見方に相違ないが、そのような定型をもたない韻文經典などの所述と定型に代表される教学説との間に、どのような関連あるいは怪誕を考えるかについて、当然、説明はなさるべきであつたと思う。

(8)の中でノーマンは、M 22 *Atagaddipama S.* において誤った考えとして批判されているものの中に見える「我」の觀念は *upanisadic idea of an atman* だということを論証する。

その我の觀念の中には「世界我」と「個我」とが含まれておりここではそのいずれもが否定されている、とノーマンはいう。

そして一方『無我相經』に代表されるいわゆる「無我」の教説の中では、たしかに「我」の存在が否定されているわけではない。五蘊のいずれもが「我」でない、と説かれているのみである。事実、「我は存在しない」とは凡そパーリ經典のどこにも明らかに言われてはいないのである。しかし、經典の中で仏陀は永遠不滅の個我 (the permanent individual self) の存在を「明白にはないかもしれないが暗に」否定している、と見るのは正しいとして、ノーマンは論を結んでいる。

三

(5)においてベレス・ルモンは、經藏中に *atta* の語がしばしばためらいもなく使われその用例はニカーヤの全般に及んでいるという認識から考察を始める。

經典の中で、このように一方ではたしかに *atta* が語られな

がら、他方では *anatta* が説かれる。そして *atta* の實在を絶対的に、明瞭に、否定する記述はどこにも見られない。してみれば、*anatta* の教えはただ相対的な意味をもつ。すなわちそれは、*atta* が絶対に實在性をもたぬというのでなく、人が *atta* であると考えているものは実は *atta* でない、だからそれを厭離せず、というのみである。「我 (the self)」の存在を拒否するのでなくただ「我ならざるもの (the non-self)」の我性 (selfhood) を否定するのである。

そこで *anatta* の語は、単に我でない、というネガティブな觀念をあらわすのでなく、表現は否定的でありながら「我ならざるもの」(すなわち「真の我 the true self」なる最高の實在) がある、ということを示す(それによって人をしてその潜在的靈性を顕在化せしめる) ポジティブな意味をもつことになる。そしてその一方でまた、同じ經藏の中にためらいもなくごく自然に *atta* の語が使われており、それは「業」の作者 (*self as action*)、善惡の行為の主体 (the moral self)、を意味している。すなわち、前者は metaphysical な(真の)我を肯定的な表現で語るものであり、後者は existential な(行為)我を肯定的に語るものである。この二つを区別しないことから學者に理解の混乱が多く生じた、とベレス・ルモンは主張する。

「真の我」の性質がいかなるものかは經中に全く説かれていない。ただ、「これこれは我でない」といういい方によって、我がいかなるものでないかを語るのみである。我は超越的で、ことばに言い表わせず、われわれの理解の彼方にある。人が、

我があるとか解脱を得ればもはや我はないとか考えるとき、そこに考えられているのは真の我ではなくて「我見的な我 (vanity-inimic attā)」であり、人はその上に誤って我性を見ているに過ぎない。真の我は実に the non-self である。そして、もし個々の人間にとって究極的実在が超越的なものであるなら、それはこのような「真の我」以外にはないではないか。われらの経験的生を構成する諸要素すなわち五蘊が「我でない」ということは、それら五蘊以外に、別な、五蘊を超越した「我」(すなわち「我ならざるもの」としての真の我)があることを意味するのである。

右のようなペレス・ルモンの所論は、(6)においてコリンズによって激しく批判された。(6)の批判の中心は、(5)が後代の註釈や伝統的教義学に左右されず原典に直接迫るといながら、原典そのものの正しい解釈のための方法論を追求することなく、伝統説に煩わされまいとしかえて、西欧人的思考の *apologetic* な導入による新奇な立論におわっている、という点にある。(5)の著者は、その西欧的思考方式のゆえに、善悪の行為をなす主体たるものの存在なしには出家も修道も意味をなさぬというようにしか考え得ないので、「無我」説をそのままでは理解しがたいとし、attā と anattā とを *'an irreducible dualism'* として考えるという新しい解釈を提出した。そして anattā すなわち「真の我」という觀念を仮説することから、原典において単に再帰的な表現にすぎぬものまでもことさらに「靈性的な(真の)自我」を意味するように解したり、輪廻的

生存としての *'existence'* と真の我のあり方としての *'reality'* とを対比させるといふ単に英語の表現に基づく(パーリ語においてもサンスクリット語においても考え得ぬ)差別立てをしたりする誤りに陥っている、とコリンズは指摘する。

四

ペレス・ルモンが伝統的教義に引きずられまいと考えたのに対し、コリンズは、(7)において、仏教思想を理解するにはそれが生きている場としての仏教社会を知らねばならぬ、仏教者の内に抱く「心的宇宙」に触れねばならぬ、という考えからテラヴァーダの伝統説を重視しようとする。

(7)は、著者コリンズによれば、テラヴァーダ仏教を対象として、その思想をその文化的歴史的背景の中で明らかにしようとする試みであり、それによって、インド学・仏教学の専門家のためには既知の教義に対する新しい評価を提示しよう、一般知識人のためには西欧人にとって異質な一つの独特な文化世界のすがたを描き出そうと、意図する。その場合著者は、インドの歴史はインド的なしかたで読まれねばならぬという点、テラヴァーダ仏教というもインド文化の一部でありそれは西洋の文化と全く異った特質をもつという点に、特に留意する、という。

テラヴァーダ仏教は、その基礎に一種独特の概念構造と仮説を有し、それによって全く独特な関心のあり方を示すが、一方西洋思想もまた別種な独特の概念構造と仮説の上にうち建て

られている。しかし著者は、異質の両思想の間に立って哲学的裁決者となろうとするのではなく、仏教者の心に抱かれる心的宇宙のいくつかの面をもって西欧的な思念と対決してみたい、そのように自らを一旦仏教的世界の中に置くことによって文化的地平を拡大したい、と考える。

この書は二つの問題に挑むという。一つはこの書の第一部・第二部で扱われる「無我 (anattā, not-self)」の問題、もう一つは第三部・第四部で扱われる「仏教と社会」の問題である。各節はそれぞれ二章づつを含み、各章は三ないし四節を含むから、これは都合、四部・八章・二十六節から成る整然とした形式の著作である。

第一の問題について、著者は無我説に最後の評価を下そうというのではなく、經典の説くままを見ることによって無我説が仏教者の思索と実践との中でいかなる役目をもったかを知らうとする。行為の主体なるものを立てずに仏教はいかにして經驗・行動・道德的責任などを考え得るのか、その行為にいかなる(根本的)理由・(合理的)根拠を見るのか、個体の持続性をいかに説明するなのか、を考える。

第二の問題については、パーリ三蔵に見える仏教教義の内容と、仏教社会に見いだされるそれとは別種な宗教思想や宗教的実践と、の間の関係を考える。テーラヴァーダ仏教においては、そのパーリ語聖典に基づく教学思想が、それとは別な、地方語で語られる、より大衆的な、福を希い禍を逃れることを旨とするような宗教的心想と、いたるところで共存している。すなわ

ちテーラヴァーダ仏教徒の多数が、パーリ聖典の教義に基づく実践と、それとは異質な俗信による実践とを、併せおこなっている。そのことをいかに見るかという視点から、個体としての人間存在を無我説との関連において考え、仏教と社会の問題を考察するのである。

五

第一章では、仏陀時代のインドの宗教事情を概観し、侵入者アーリヤ人のサンスクリット文化が浸透することによって婆羅門教の信仰と実践が各地方各部族の小伝統を圧倒して新しい大きな文化的伝統を形造ったことを述べ、その婆羅門教的伝統の中に輪廻―解脱という dichotomy に基づく世界観・社会観が生じて、それが一方に四姓の世俗社会を生み他方に世俗放棄の出家者群を生んだ、と論ずる。

第二章では、その四姓社会と世俗放棄者群とが、仏教世界の中では在家仏教社会と出家僧団という形で一層対照を鮮明にした、と説く。そのほかにも仏教は婆羅門教思想の中に見られるいくつかのモチーフをさらに発展させたが、究極の目標たる涅槃については古い婆羅門教と明らかに異った考え方に立つ。仏教は、「業」の力によって作動せしめられた非人格的なものもろもろの要素の結合が個体としての人間存在、生存の(暫時の)持続性、を形造る、とするのであるが、そのような業的生存をまさに捨離すべきもの、否定すべきもの、と考えるその点において、後期ウパニシャッドとは揆を一にするが、ヴェーダ・ブラ

ーフマナ・初期ウパニシャッドのように業的生存を肯定的に見るのとは対照的である、というのが著者の見解である。

「我」の否定は、著者によれば、ことばの上の一種のタブーとでもいべきものである。atta や pugaḥ などの語は教説の種々な型の中で、有用な、意味のある語として随時用いられておりながら、一方、そこでの論議が心理学・形而上学的な明確な体系を含んでいるような、あるいは明らかにそれを予想しているような、理論的な文脈の中に限っては、これらの語が拒否されているからである。そのタブーの適用の意味は人によって異なる。テラヴァーダの一般大衆にとって「我」の否定は直接な関心の外であり、ただそれが婆羅門教に対する仏教の妥協を許さぬ対立を象徴するのみである。一方、僧団の知識層にとって「無我」は自己認識と心理的自己分析の確乎たる型であり、それがとりも直さずものの実相の表詮である。そしてまた、三昧の実践に専注する人々にとって「無我」はそれを体得することによって涅槃に到るべき手だてである。

学僧の知的生活の中で無我が実相の表詮と見られるとは、瞬時に生滅する非人格的な諸要素の縁起的結合によって個体としての生存が構成されることを明らかにする「正見」がそこに追求されることである、と第三章は説き、三昧実修の quietism 中で無我が涅槃に到るべき手だてとされるとは、一つの理論的見解を捉えて離さぬ固執の非なることをさとしめる「無見」がそこに追求されることである、と第四章は説く。

後半に入って、第五章では、仏教徒大衆の「世俗」的宗教生

活をテラヴァーダの知的伝統は二つの概念、atta bhava と pugaḥ と、に基づいて体系化した、と論ずる。第六章では、カタウヴァットウ・ミリンダバンハ・ヴィスッディマッタなどにおいて「正見」としての無我の理論づけが「貫して行われていること、にも拘らずそこに自己自身を認識する形としての「相統」の觀念が見出されること、さらにその考え方の底には自他の平等を感ずる実践としての慈悲喜捨への趣向があること、が主張される。

これに対して第七・八章では、「勝義」としての「相統」の觀念が論じられ、ニッデーサに見える「行作識 (abhisamkharavinnāṇa)」とかパティサンビダーマッタ以後に多く見出される「命根 (jīvitindriya)」とかパッターナからヴィスッディマッタに亘って現れる「有分 (bhavaṅga)」とかがそれに関する重要な術語として注目されている。

著者によれば、仏教の教義はネガティブで厭世的に見え、確かに難解で、卒爾な直観に背き、通常人の求めるところに應えるようには見られない。しかしパーリ經典に説かれる思想・觀念やそれに繋がる実践（大伝統）は、それとは別なそしてそれと補完的なより大衆的な宗教体系（小伝統）と共存しており、両者を繋ぐのは譬喩によってあらわされている心象的諸觀念である。それゆえわれわれは、意識の場にはたらく、合理的觀念構造としての仏教思想を究明することと併せて、そこに含まれる諸觀念を、意識の場とは別なところにはたらく、合理性と無縁な心象のもう一つの型をもって、分析することを必要とする

のだ、という。

六

コリンズの研究の特徴は何よりまずそれがテラヴァーダ仏教の研究であるというところにある。阿含を資料にして初期仏教、あるいは「原始」仏教、を知ろうとするのではない。パーリ阿含の教説の上に、そして後のテラヴァーダ派の展開の歴史の上に、「新・古の層」や変遷発達の段階を見分けてゆこうとするような行き方はその関心事でない。その視点は、テラヴァーダ仏教がけっして a unitary type of belief and practice

ではない、というところにある。そして、いくつかの層に見分けられるテラヴァーダ仏教の人的構成の中で、「無我」説はただその上部構造、少数の知識層、にとつてのみの問題である、とするのである。阿含は出家僧団の教義的伝承であつて初期の仏教の全面をまどかに代表するものではないのでないか、と久しく考えて来た私にとって、コリンズの論は示唆するところが多いが、そのいわゆる「心象の型」が、仏教内部に併存するあい異なる考え方を結合するものを、知らしめるよすがとなるといふ説などは、あまりにも巧みな理窟づけと感ぜられ、私の理解の外にある。