

## 榛 苓 抄 I

L・シュニットハウゼン「初期仏教に  
おける「智」と「覚」についての叙述  
あるいは理論の諸相について」

(桜 部 建)

ハンブルグのシュニットハウゼン教授が鋭敏の学者であることは多言を要しない。寡聞で懶惰な私も、今まで氏のいくつかの論文によって啓発されており、先年来日の際は、唯識諸論書の成立順序についての見解を承わって、新たな示唆を得た。

標記の論文は、アルスドルフ博士に献げられた論文集 *Studien zum Jainismus und Buddhismus, 1981, Wiesbaden*, に寄せられたもので、五〇頁に余る細密な労作である。私としては、これによって、氏が初期仏教の範囲をくわしく取扱った論考に初めて接し、その独特な考え方に色々興味を覚えたのが、この小稿を草する所以である。

ところで、一九七八年、氏は「インド仏教における救済の経験の構造に向けて (Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus)」(Publications of the De Nobili

Research Library Vol. V, *TranszendenzErfahrung, Vollzugshorizont des Heils*, Wien, 1978, 所収) を発表しており、この (八一年) 論文はそれ (七八年論文) からの発展であることを知った私は、自然、それをも読み返すことになったので、順序としてまず、その内容に触れることから始めよう。

七八年論文についての研究ノートを私は宮下晴輝氏から借覧し、多くの示教を得た。

七八年論文が発表されたのは、インド及びキリスト教の伝統の中での「超越体験 (TranszendenzErfahrung)」の問題をテーマにした十一人の学者によるシンポジウム場においてであった。

筆者シュニットハウゼンは論ずる。——「超越」といえば、仏教学者は当然「涅槃」を思う。それも、単に苦の集因としての漏あるいは渴愛の滅を涅槃と呼ぶその限りの涅槃ではなくて、すべてのものの残りなき滅、世間的なものからの全き出離としての涅槃 (そこには地・水・火・風もなく去・来もなく死・生もない (Ud VIII, 3), といわれるもの) を思う。「超越経験」とは、このような涅槃を、すなわち此岸の世界を超えた領域を、経験として *erlebensmäßiges Innenwerden*) とくに、成立するものでなくてはなるまい。つまり、完全な涅槃に入ることは、事実として、死後に至ってはじめて可能なのであるが、それをなお現生にある間の体験として先取る

(erlebnishafte Antizipation) ところに、成立するものでなく  
てはなるまい、と考えられる。

しかし、そのような経験は、仏教の救いの道 (Heilweg、解脱道) にとつて、初めから、意義をもっていたのではない。初期仏教で決定的な意義をもったのは「救いを構成する経験 (Erläuterungskonstitutive Erfahrung)」である。それは、渴愛あるいは漏を断じてもはや後有を受けずと知るに至つて涅槃という超越的領域に、現に selbständig に、入るための救いの構成的経験、すなわち、次々と四諦を観知することなのである。そしてそれが、また、のちには、一部の学派によつて、(涅槃に入ることの体験的先取としてでなしに) 涅槃なる超越的領域を神秘的にさぐるごと (mystisches Innewerden) としても、理解されることになる。そうすればこれは「(仏教的) 超越体験」の名で呼ばれ得よう。

結局、インド仏教において「救済をもたらす経験 (erlösende Erfahrung)」には (もちろんそれはその概念化・ことば化 (下記、六三頁上段参照) をとおしてのみ把握されるのであるが)、二つの型が見出される。

まず、原始仏教にとつて、また説一切有部や初期の瑜伽行派にとつて、それは、四聖諦の観知、すなわち四聖諦を次々と明晰に認識すること、であり、そこに救いが構成される開悟の体験 (Erleuchtungserlebnis) である。ただ、有部では、四諦の現観によつて見惑は次々と頓断されるが、なおそれでは断じ尽くされない修惑が残るから、そこで、ありのままを認識すること

のさらに幾重もの反復が必要である、とするし、また、予備的な(有漏)道でも四諦十二行相の反復的觀察をなす、とする。(他の諸学派の多くも、幾重もの反復と予備的な道とについては有部と同様に考えるが、救済をもたらす経験が概念的構造をもっている点で、有部とはあい異なるものがある。)

一方、パーリ上座部では、有為の世間を厭離する過程をとおして、無為の出世間の涅槃を頓にさぐる (blitzliches Innewerden)、すなわち一瞬間に四諦のすべてが現観される、とするのであるから、その「救済をもたらす経験」は神秘的直観といえ、「超越体験」と呼ぶことができよう。中期以後の(大乘へ方向づけられた) 瑜伽行派の考え方も、また、これと似ている。

### 三

八一年論文は、七八年論文の中に扱われた四諦の観知を中心とする原始仏教の解脱道を、より詳しく分析的に考察する。その主題とするところは、初期仏教におけるさとり、すなわち解脱 // 智 (anñā, etc.) や // 覺 (bodhi, sambodhi, etc.) の内容が経蔵の中でいかに記述されているか、である。筆者は、まず、ここでは // 覺 の語を釈迦牟尼自身のものに用いてのみ用いることにし、// 智 は仏弟子のそれに関するのみ用いるか、あるいは仏弟子の // 覺 と // 智 とを併せた意味で用いることにする、という限定を置いて、出発する。

次いで、經典の本文を資料として取扱う仕方的前提となるべきものとして、左の四項を挙げる。

(一) 本文を真向から解さねばならない。つまり、經典本文はその語るとおりを意味するものだということを、また、本文の意味するところはその語法の限りに於いて理のおつたものだということを、我々は受け入れねばならぬ。仏典の場合、それが、哲学でなく、宗教の文献だということだけで、その本文を、その含む觀念を、不確かな漠然としたものに違いないと考えることは、殊に、よろしくない。本文中に何か筋の通らぬ箇処があつたら、それを真向から取上げて、例えばその本文の歴史的な發展を考え合せて見るといった仕方、それを解き明かすようにすべきである。

(二) 体験が概念を越えたものなら、そのことば化はもちろん至難であり、不完全なものたらざるを得ない。しかし、神秘的体験も、常に全く概念を越えているとは言えぬ。初期仏教において、**「覺」**、**「智」**に関する資料の大部分は、さとの体験をことば化した点で何らの問題もないように見える。だから、それらの資料は、(概念と矛盾するように見えない) **「覺」**、**「智」**の体験にも、(その体験のことば化・概念化から生まれた) 理論にも、関わるのである。

(三) 經に、どれほどの範圍に、どの程度に、仏陀の真説が含まれているかさえ、まだ見定められていない。原始仏典は教世紀に亘って口誦傳承されて、その間に種々な変容を免れず、そこに新しい理念の展開もなかつたといえないから、当面の資料の中に、あい異つた發展の層を見別けてゆくために、高度な文献學的批判の手法の注意深い適用が必要である。

(四) 経藏が變化の(それも、創造的變化の) 所産ならば、その教義の完全な斉一性の存在は諸い難い。開祖の人格の圧倒的な重さが教義の變化發展の範圍を大いに狭めてはいるが、にも拘らず、そういう發展は早い時代から始まっていて、**「智」**、**「覺」**についても、阿含の中ですでに種々な異見が存するのである。

右のような見方を前提として、筆者はまず **「覺」** の過程や内容を記述するものとして転法輪經の諸本を検討し、次に、同じく **「覺」** の内容を語るものとしてマッジマ・ニカーヤの諸經 (M 4, 19, 36, 85, 100, etc.) を通じて見出される **「型のごとき叙述」** を検討する。後者と同様の **「型のごとき叙述」** は、また、

**「智」** の内容を語るものとして、同じく諸經 (U 28, 51, 60, D 9, A IV 198, etc.) を通じて見出される。

転法輪經や **「型のごとき叙述」** の検討の結果、筆者は、解脱、あるいは **「覺」**、**「智」**、と四諦の觀知との間に早くから定まつた關係があることを見出す。四諦の觀知こそが漏の、あるいは渴愛の、滅をもたらし、その滅はすなわち解脱である、あるいは解脱は少くともその滅を含む、と **「覺」**、**「智」** に関して記述する基本的な經典の多くは語る。

しかし、四諦の觀知と **「智」** との間に果して「心理的にも」とも思われるプロセスが考えられるであろうか、と筆者は設問する。無明とは四諦についての無知であることされるから、四諦の觀知によって無明が滅することは容易に理解される。しかし四諦を知ることによって渴愛は滅せられるか。なるほど苦諦を十分に知るときあらゆる存在に對する渴愛は抑止され滅せ

られるに違いない。しかし、集諦・滅諦を知ることは、渴愛を減しようと努力させる動機にはなっても、それだけで自動的に渴愛が減することにはならぬ。単に道諦を知るのみでは渴愛を減するに足らず、それを実践することが伴わねばならぬ。総じていえば、渴愛の減が四諦の観知の心理的効果として当然に実現するとは解し難い。

筆者はここで、その「心理的にも」とも思われる「プロセス」の追求を、角度を変えた視点から試みる。仏弟子の「智」でなく仏の「覚」の場合を考えると、仏によるその体験には(1)四諦の発見と(2)解脱を得たとの確信との二面が区別できる。仏の体験そのものがどうであったにせよ、体験に続くその概念化、ことば化の中では、この二つに時間的な前後が考えられることは不可避であり、さらに、それがおのずから因果の前後関係において考えられたから、四諦の了知↓(解脱↓)解脱知見という順序が成り立ち、したがって解脱は四諦了知の結果であるとされる。いかにして四諦の観知が渴愛の減を結果し、さらに解脱を結果するものであり得たかは、少くとも仏の場合、渴愛の減や解脱が疑いない事実としてあったから当初は問題にならなかつた。一方、真実や知に具わる力に対するヴェーダ以来の信仰は初期の仏教徒の中にもあり、それによって、四諦の了知即渴愛の減が当然のことと受けとられたとも考えられる。

ところで、転法輪経の中にも「型のごとき叙述」の中にも、解脱は四諦観知の結果であるとする考え方を越えた要素が見られる。

「型のごとき叙述」の中では、苦とその集・減・滅に至る道(四諦)を知ることには続く続いて、漏とその集・減・滅に至る道を知ることが説かれる。これは、一つには、苦の因を渴愛と無明としてより完全に示そうとするゆえと考えられ、もう一つには、「智」の最終目的(苦の滅)でなく直接の目的(漏の滅)に重点を移して、「智」の内容とその結果との間の関係をより直接に打ち立てるもののように見える。しかし、なおその関係は「心理的にも」とも思われる「ほどにはなっていない。

転法輪経で四諦の三転十二行相が説かれる中において、「苦諦は遍知さるべきもの」「滅諦は現証さるべきもの」とされるとき、前者は凡そ世間的なものには厭わしいと否定的に知ることであり、後者は凡そ世間的なものには安らかであると肯定的に知ることである。前者は合理的な智で理性的に諸法の無常・苦・空・非我を知ること、後者は神秘的な智で個々が身をもって寂靜で微妙な涅槃の樂を体験することである。この二つの智は、四諦の了知とは明らかにレヴェルを異にし、「智」の内容とその結果との間に上記のように「心理的にも」とも思われる「関係を打ち立てる意図を示している。そして、この二つの智の型のそれぞれにまさしく相応するような「智」についての叙述あるいは理論が、また、諸経典の上に見出されるのである。

神秘的な「智」の観念を語ると見られる諸経の *Magga-vijaya-sutta* では、解脱は「不死の界に身を、つて触れる」ことを要する、とされる。いかにも個々の直下の体験を示す如き表現である。こういう現生における体験としての涅槃の境地は想受

滅の觀念と結びついている。九次第定の終局に想受滅に達した比丘は「慧をもって見て、かれの漏は全く滅尽する」と説く経 (M 25, 26, 113, etc.) がある。ここでは、想受滅の中で (あるいはその後) に続いて) 「智」(すなわち慧) が生じそれによる漏の滅がある、とされる。漏の滅をもたらず慧が、想受滅の中に生ずるのなら、その慧は、いかにしても通常の分析的な概念化された種類のそれではあり得ず、その対象は想受滅それ自身 (すなわち、神秘的な先取予見において体験される涅槃) にはかならぬ。(慧が想受滅の後に続くことも、少くとも、可能ではある。「最高の真実(涅槃)を身をもって、現証し、慧をもってそれを徹見する (M 1480)」という句はそれを支持する。) 初期仏教者の中には確かにこのように考えた人々があったのである——すなわち、阿羅漢果を得る、あるいは漏を滅尽する、方法 (あるいは少くともその「必要条件) は、涅槃の境地を、特に想受滅に達することによって得らるべき個々の神秘的体験 (すなわち慧) によって、現生において一時的に先取予見することである、と。

一方、存在の、あるいは存在の基本的要素の、ネガティヴな性質の合理的な了知あるいは直観を「智」として説く諸経がある。五蘊の無常・苦・無我を知って解脱に達すると説き (M 27, 74, etc.; S XXII の諸経)、五蘊の生滅を如実に知って漏尽に至ると説き (A IV 41)、五蘊の空虚なることを知ることが出離と解脱を結果すると説く (S XX 96)。そこで目立つのは、これらの諸経の多くが、「智」と定との関係を稀薄に見ていることである。

M 64 の末尾では次第住 (anupubhāra) の型に基づいて「智」が説かれるが、そこでは想受滅を「智」の基とは見ない。四禪・下三無色の七地のいずれにおいても「智」が生じて漏を (少くとも五下分結を) 滅尽するとされるけれども、非想非非想処と想受滅とは、想を欠くゆえに智のはたらきは当然ありえない。別な一経 (A IX 96) では、はっきりと、智による徹見があるのは想等至 (saññasamāpatti) の限りであると言っている。想という知的作用を離れた (神秘的な) 慧のはたらきは認められないのである。しかしここで、智は、直前に挙げた諸経の場合と異って、常に定地に結びついていることを注意すべきである。M 64 に相応する中二〇五や M 52 は、漏の滅をもたらず知的作業が諸法の無常性・苦性の観察から始まることだけを示すように説いていて、よりはっきりと negative-intellectual な線に沿っている。しかし M 64 では、そのような諸法のネガティヴな性質の観察の後に、行者が「心を不死の界に向け」て「寂靜で微妙な涅槃」を思うことを述べていて、この句は positive-mystical な流れの重要な要素である (上記、六四頁下段参照)。

とすれば、この経で、漏尽をもたらず知的プロセスに二面あることが示されているように見える。現世的存在のネガティヴな性質を知ること (それは苦諦の了知に相応する) と、涅槃という超現世的境地のポジティヴな性質を知ること (それは滅諦と関連する) とである。渴愛の滅が苦の滅を結果することよりも、渴愛の滅すなわち苦の滅が「寂靜で微妙な」境地であるこ

とが注意される一方で、やはり涅槃が渴愛の滅であることが強調されるのは、想受滅—解脱の場合のように涅槃を *mystico-existential* な体験として把える（上記、六五頁上段）のでなくて、定地にあつてそれをネガティヴな相において知的に了知しようとするからである。

「智」は、定地を離れぬが、知的な涅槃の証知を内容とするというこの理論は、先に触れた智の二つの型のいずれにも属せず、その中間にあるものである。

この M 64 に見られる方向をさらに延長して、*negative-intellectual* な流れと *positive-mystical* な流れとを総合しようとするように見えるのが A IX-36 である。この経の初めの部分では、四禪・下三無色のみならず非想非非想処・想受滅に至るまで、つまり九次第定のすべて、に依つて漏の滅があると説かれる。経の中央部では、しかし、想等至に依つてのみ智による徹見（がもたらす漏の滅）はある（上記、六五頁下段参照）といひ、経の最後の部分では、想を欠く最後の二定地における漏尽については、それらの定に熟達した比丘のみが出定ののちそれを語り得る、と説く。経の最後にいう所を、漏尽は非想非非想処や想受滅に依つても得られるけれども、そこは想 (*sanna*) のない領域である以上、その漏尽は智 (*anna*) によつて得られるものでない、という意味に解すれば、経の叙述の上に見られる矛盾はともかくことばの上では解決する。この経が、二つの流れの総合を図つたものとすれば、その企ては *negative-intellectual* な考え方をとる人々の側からなされたか、*positive-*

*mystical* な考え方をとる人々の側からなされたか、いずれとも決し難いが、いくぶん後者の根拠となるかもしれないのは、この経が明らかに *positive-mystical* な流れに属する一連の経典 (A IX-31-61) と関連している事実である。

M 111 は、M 64 や M 52 と連つて、九次第定の全パターンを想受滅に至るまで辿つたあとに「慧をもつて見て……」という句が附せられる、想受滅—解脱の「型のごとき叙述」である。しかし無所有処までの前七地には心所が伴うが、非想非非想処と想受滅はそうでないことを、経は明らかに示している。そして、一方、九地の一一について「かくの如くこれらの法は……」と諸法の無常というネガティヴな性質を観知してそれから諸法から出離することを述べる定型句が附されている。だから経の性格を総じていえば再解釈的であり、あるいは (*intellectualist* な流れと *mystical* な流れとを) 包括する傾向にあると言える。

同様な性格の経に M 121 がある。これもまた、M 111 ほど密接ではないが、想受滅—解脱の叙述と関連しており、同時にそれと区別される相を示してもいる。経には次第に進展する空の体解が説かれるが、最後に行者が非想非非想処想を離れて入る無相心三昧は、想受滅と全同でないにしても密接に関連する境地である。無相心三昧に関わる記述には半分ほどは互いに重複した二つの文節が存して、そこに不斉一が見られるが、これは二者択一のものや並列されていると見るよりも、原初の形とその改訂版とが並置されていると見るべきように思われる。後

者(改訂版)は、想受滅一型から intellectualist な流れの記述の中へ取り入れられたものを包括しようとする企図のあらわれと考えられる。

以上によって知られるように、「智」についての理論はすでに経蔵において展開され種々な見解が見出される。しかしアビダルマに至れば、かえって、見解の相違は驚くほどではない、と前置きして、筆者は、説一切有部とパーリ上座部との教学説を考察し、最後に成実論・大乘仏教の説にも少し触れている。

説一切有部は、筆者によれば、四諦の了知が解脱「智」(および「覚」)の内容を成すとする経蔵以来の考え方を守っており、ただ、その構造をたいへん精密に考察した。その一つの動機となったのは、上述の経蔵における「智」の理論展開の諸相を承けそれを完成させようとする意向であろう。たとえば、経蔵に始まった「智」のいくつかの段階への区別づけは、四諦の最初の観知(見道)とその幾重もの反復的实践(修道)の説に発展する。その最初の四諦の観知がただ見と疑のみ(一)を断ずるとしたのは、経蔵以来の「心理的にもっともと思われる」関係追求の達成である。解脱はすべての法のネガティブな性質の了知によって得られるという教義が、有部の学説では苦諦の四行相の観察に作り上げられた。「智」を得るに定は必須としないという考え方(六五頁上段)は、未至定においてそれが得られるという説に作り上げられた、等々。

世間的境界から離れてより高い領域に入ることを三昧によって実現してゆくという原理は、有部の体系では有漏の六行観に

おいて見られるけれども、それは非想非非想処を越えぬ。有部では、神秘的な恍惚によって出世間界に入るという最終解脱の考え方はない。無心定なる滅尽定(想受滅)に解脱に入る功能はない。

パーリ上座部では、解脱「智」それ自体とその準備的な面とを分ける。前者の対象はただ寂靜で微妙な涅槃であり、後者に属するのは四禪と下三無色に入ることとそれら七定地を構成する諸法のネガティブな性質の観察とである。

後代の上座部の発展した教義では、その涅槃一経験はより神秘的になる。それは、想受滅一解脱の理論におけるほど *trans-theo-existential* な先取予見(上記、六二頁上段、六五頁上段)ではないけれども、四禪(あるいは五禪)の一つの中で生ずる神秘的な知(*ana*)あるいは知見(*anadassana*)である。(上座部によっても、想受滅は完全な無心定で「智」と関らない。)渴愛はただ涅槃をさとることによってのみ根絶できるというのが原理で、上座部はそれを経蔵の想受滅一理論から引継いだのである。涅槃のみが道智(*magga-ana*)すなわち解脱「智」の対象であるが、この「智」は一瞬に四諦のすべてを現観する、とされる。

#### 四

以上、シュミットハウゼン論文の私なりの要約は、それだけに筆者の意をありのままに伝えず多くのひずみを生じていることを懼れるが、重要な論点を逸してしまっていないと思う。

経蔵を広く渉猟する精力、細密な分析や理論の組み立ての能力に、並々なぬものを感じるのには私一人でないであろう。私が強い示唆を受けたのは、経蔵の中に異った考え方の流れが並存するという主張である。筆者が説くほどに、intellectualistなものと mystical なものとその syncretism とをそれ程截然と見分け得るものかは一概に言い難いとしても、ある流れに属する教説はあるニカーヤには一経も見出せないという指摘（八一年論文脚註 55, 63）は重要なものであろう。

筆者の緊密な理論の組み立ては、それだけに、理論を押し進める拠点となっているものが揺ぐと全体が揺ぎかねない。その点で、//型のごとき叙述//において四禅↓三明が説かれるのはのちに成立した形であり本来は四禅↓漏尽智であった、とする A・パロー↓ジュミットハウゼンの考え方に対する榎本文雄論文（仏教研究 12, 107-108）の批判は重大である。もっとも、榎本説も『中阿含経』では大部分の場合が、パーリ経蔵でもいくつかの経（M 112, A IV-138, V-75, etc.）が、四禅↓漏尽智の形をとっている意味について十分に説明していないが。

//覚//は四諦の了知によって語られるほかに、よく言われるように縁起の観察によっても語られ、また諸法の味・患・離を知ることもよっても語られる。そういう //覚// についての記述の諸相を、経蔵の内容の歴史的展開にのみ帰し得るかどうか。たとえば筆者が「四諦の了知の説が縁起の了知の説によって補足され、あるいは押しつけられ」ているのは「明らかに多少後代の //覚// //智// の叙述」においてであると断ずる（八一年論文

F 章）ごとくにして、すべてを理解し得るものか、私自身にはなお明確でない。

八一年論文の前提として挙げられた四項の中、第二項について私は思う。筆者が //覚// //智// についての經典の記述に「さとの体験をことば化した点で何らの問題もないように見える」と判定している根拠は、論文の中であまり明らかにされていないが、根拠はいかようにもあれ、そう考えられるところからすれば、ここにいわれている「体験」という事実とその「ことば化」との間の問題は、のちの大乗仏教で広くとり上げられるような問題、たとえば中観仏教における二諦の問題など、とは意味を異にする。しからば、筆者の問題にする意味で、阿含の範圍において「体験をことば化した点で」問題があるのはどのような場合であろうか。体験が概念を越えておりそのゆえにそのことば化は至難で不完全である例にどのようなものがあると筆者は考えるのか。私はそれを審かにしない。

「心理的にもっともと思われる」関係あるいはプロセスの追求は、私などの思いもよらぬ角度からの問題の捉え方である。筆者によって与えられたその問題の解明からよりも、筆者がそのような形で問題を捉えていること自体から、私は示唆を受けた。ところで、集・滅・道諦を知ることほそれだけで「自動的（1-1）」渴愛を減することにならないと考えるなら、それと同様に、苦諦を知ることがそのまま自動的に渴愛を抑制することにはならない、とはいえないであろうか。

M 121 は長尾博士『中観と唯識』五四三頁以下）その他によつ



ても注意された興味深い経であるが、そこに見える「無相心三昧 *animitto cetosamadhi*」は奇妙な用語である。それが「想受滅と全同でないにしても密接に関連する境地」をあらわすと

は、そこにおける文脈の上からそう言えるとしても、この語自体の用例からは不自然な理解に思われる。これについては、近頃、別に一文を草した（近刊の壬生博士記念論集に寄稿）。