

無色界とさとり

坂 東 性 純

一
佛教の教義を通観して強く印象づけられることは心の

重視である。迷悟は偏えに心の染淨如何に係わるものであるという教えの主旨が、佛教々義を終始貫いているか
に感ぜられる。『華嚴經』に「心に垢ある位を名づけて衆
生と曰ひ、心の純淨なる時を名づけて曰って佛と為す」
と言われているように、心が迷い、煩惱に汚されている
限り、人は輪廻の境界に在って流転し続けなければなら
ないが、ひとたび心が悟りに目覚め、煩惱が取り除かれ
て清淨になると、輪廻を離れて解脱するに至る。換言す
れば、「自性迷えば即ち是れ衆生、自性覺すれば即ち是
れ佛なり」と端的に『六祖大師法宝壇經』に言い表わさ
れている通り、同一の心が、迷えば凡夫であり、悟れば

佛である——という基本的な教えの綱格は、原始佛教か
ら大乘佛教への発展の過程を通じて変らぬ佛教の特色と
言えよう。

三学の筆頭として戒が挙げられるが、戒律の体系は総
じて身口意の三業の規制を主眼としてはいるものの、実
は智慧の開発を期して、三業の根本たる意業の制禦を目
ざすものと言われる。身業・口業は容易に外部からの認
識・感知の対象になりうるものであるため、比較的制禦
され易いのに反し、意業は目に見えず、耳にも聞えぬ心
の内景であるがため、外部からは認識しがたく、また容
易には制禦され得ぬという性格をもっている。しかも、
意業は身口の二業を目に見えぬ領域で左右する鍵を握っ
ている。佛教がこの意業の人間生存のあり方に関して持
っている重要な役割に格別の関心を注いで来たというこ

とも蓋し当然の成行きであったと言えるであろう。『法句經』（荻原雲來訳）の第一・二偈にも

一 諸事意を以て先とし、意を主とし、意より成る。

人若し穢れたる意を以て語り、又は働く時は其がために苦の彼に随ふこと猶ほ車輪の此を牽くものに随ふが如し。

二 諸事意を以て先とし、意を主とし、意より成る。

人若し淨き意を以て語り、又は働く時は其がために樂の彼に随ふこと影の（形を）離れざるが如し。と、開卷劈頭から、先づ人の意業に注意を喚起し、苦樂の業果が偏えに意の染淨に係わっていることを述べている。

三業の中、取り立てて意業の重視、迷悟は心のあり方如何によるというような教えを標榜しているとすれば、佛教が唯心論という枠に入れて見られ勝ちであるのも尤もである。事実、唯心論という見方も屢々なされているが、教義の全体像に照らしてみると、これは行き過ぎであろう。何となれば、佛教は心が、物に由来するとか、物に納まるとか、物に対して優位であるなどとは決して説かず、もともと色心不二の縁起説の上に立っているからである。佛教は唯物・唯心の二辺の何れの上にも立たず、色心不二の中道を以てその場としている。しかし乍ら、

佛教が目に見えぬ心のあり方を重要視するという事は依然として変りない事実であって、この伝統は原始佛教から、大乘佛教への発展においても堅持・相續されていることは、『維摩經』（佛国品）の「其の心淨きに随つて即ち佛土淨し」の思想や、『華嚴經』（旧訳・第二十五品）の「三界は虚妄にして但だ是れ一心の作なり」の教えに徴しても明らかである。心の染淨と、それが感受する環境の密接な関連は、身土不二の思想に連なり、これは、そのまま淨土教における淨土という具象性を帯びた考え方に発展したとも考えられる。

そもそも佛教が目に見えぬ心の意義に多大の関心を注ぐわけは、心が実は目に見える物と離れたものでなく、物は心の表われであり、物を形成するのは心の働きに他ならない、と見ているからであろう。「色心不二」とはこのころを表現したものであるに違いない。色心不二とは、物と心が単に相對立するものという考え方に立たぬということである。しかし、他方唯物論者は、心に影響を与え、心を形成するのは物であると説く。色心が別物でなく、不二であるからには、この一方の道理も決して無視されてはならないであろう。しかし乍ら、佛教が決してこの反面の道理を無視して、一方的に心の主要な

る所以を過大に評価し、強調するのみでないことは、例えば、戒を強調する教えを見れば明白である。即ち、現実に、心が物や外境に影響され易いという事実の認識あればこそ、心の自由の獲得のために、身口意の三業を敢て制禦し、鎮める努力の必要なことを強調するのである。

戒・定・慧の三学の教義において（これに布施・忍辱・精進の三が加えられた大乘の六波羅蜜においても又そうであるが）、心を鎮める定に先立って戒が説かれている所以は、実にこのことをよく示している。戒の教えは、身口意の三業の制禦を目ざすものであるが、目に見え、外から認識しうる身口の二業に比べ、目に見えぬ意業の制禦は、誰しもにとり、とりわけ、最も意のままにならぬものである。しかも、心の境界は目に見えぬのみならず、広大無辺際であつて、実に迷悟染浄の域に跨がり、その広さは測り知れぬ程であるがため、凡ゆる教えがそこに関連し、包み込まれていると言えよう。種々の修道の歷程の教説——四向四果、三賢十聖、五十二位、十住心等——は、則ち心の發展段階を示すものであるのは、目に見えぬ心の境位に、一応の目じるしを設けて、表現を与え、説き易くしたものに他ならない。中でも、恐らく佛教が、それに先立つバラモン教から受け継ぎ、その

教義体系の中に採り入れたものと思われる所謂三界の教説は、その代表的なものであろう。心が肉体的・物質的捉われを去り、より高度な瞑想の世界に入っていく段階を図式的に表現したものが三界説であると思われる。

二

三界説は一般に佛教の宇宙論としてのみ受けとられる傾向が強いようであるが、果してそうであろうか。世界の創造の問題や、宇宙空間としての世界の始めと終りがあるかないかの問題等は、生老病死の四苦の解決に何等寄与するところがなく、むしろ妨げですらあるという点に着目して、それらの論議にかかわり果てる事を斥け、黙して語らなかつた釈尊の根本的態度から言えば、佛教に宇宙の生成・起源を説く宇宙生成論 cosmogony や宇宙の現に在る姿を説く宇宙論 cosmology が欠如しているのは当然である。しかし乍ら釈尊の説法の対告衆の大部分を形成していた人びとは、当時のバラモンの思想を多かれ少なかれ背景にもっていたに違いないからして、佛教の教義体系の中に、それらが、そのまま、乃至は佛教的変貌を経た上で、採り入れられたのも無理からぬ事と思われる。宇宙論としての三界・六道説は恐らくその

一例であったものと思われる。三界説は元々バラモン思想内の生天思想に発するものと言われ、現世のさまざまに善悪業の業果として、死後それに相当する境地の生処を得るとされ、現世における欲望からの解脱の度合に従って、その境地に応じた場所が想定され、然るべく排列されたものと考えられる。これらは、現世において達成されるべき場所であると同時に、未来のそれに応じた世界であったのである。①例えば、『品類足論』(第七)に、

非想非非想処とは云何。此れに二種あり。一に定、二に生なり。定は非想非非想処定、生はその定によりて感ずる非想非非想処天なり。

とあるように、「定」は修行者が此の世で内面的に体験する瞑想の深さであるとすれば、「生」はこの自我を空無化した現世の深い瞑想体験により、その果報として未来に生ずるであろう境地と考えられていたのである。しかし乍ら、生天思想に重きを置かず、あく涅槃繫得脱を目指す佛教にとつては、三界思想をその教義体系の中に位置づける場合、それを主として悟りに向う心の純化の過程を示すものとして採り入れたのであろう事は容易に想像し得る。ここに三界説が佛教内部に摂取された際、その空間的意味合いが、心理的階程として再解釈された

と言い得るであろう所以が存する。心理的階程とは、換言すれば、心が貪瞋癡の煩惱の繫縛を脱して自在性を獲得し、瞑想の深化と相俟って、悟りに近づく過程を指すものである。ここでの確定的な思想は、意識の分散の方向に迷いあり、意識の統一の方向に悟りありということである。佛教が三界説を採り入れたと言っても、それを積極的・肯定的に採り入れたのではなく、むしろ修行の究極の果と考えられた涅槃の、三界からの超脱性を浮き彫りにせんがための否定契機として採り入れた節があることは、佛陀の古い伝記から遂に除かれずに残った釈尊成道前の二仙人の記述が明瞭に示しているところである。

『方广大莊嚴經』(第七卷)によれば、王位を捨てて出家生活に入った釈尊は、所謂苦行に取りかかる前に、當時著名なアーラーラ・カーラーイ・Ajara Kalama 仙人と、ウツダカ・ラーマプッタ Uddaka Ramaputta 仙人を訪ね、その教えを受け、二人の最終の境地としていた深い瞑想状態に入ることを得たが、それらが、涅槃の完成された境地に及ばぬものであることを覺り、「この法は厭離に赴かず、離欲に赴かず、止滅に赴かず、平安に赴かず、智に赴かず、正覚に赴かず、安らぎに赴かない」と見切りをつけて二人のもとを去ったと言う。実に

この伝説ほど、佛教の立場をよく闡明しているものは少ないと思われる。というのには、アーラーラ仙人の目指した境地は「無所有処」*akincañhāyatana*、ウッダカ仙人の目指したのは「非想非非想処」*nevasañnāsañhāyatana*と言われ、この二処は、三界の教説では、実に最高処に位置していることが知られているからである。無所有処は、当時、佛教以外の一般修行者の目指していた境地で、無所有（「自己に属するものがない」の意）はジャイナ教徒の理想でもあったという。恐らく初期の佛教徒も無所有の理想を実現するためのこの禅定法を採り入れていたことと想像される。他方、ウッダカ仙人の目ざした非想非非想処は、「あち鈍い思念がなくなっているけれども、尚微細な思念がなくなってしまうてはいない」境地と言いうるのである。この境地は、微細な思念の残滓を認めるといふ点において、却って無所有処よりは一段と後退した境地のように一応考えられもするが、実はここに肯定的要素が持ち込まれたのは、中村元博士も指摘されるように、「何ものも存在しない」と説いただけでは虚無論と誤解されることもあったので、それを避けたものと思われる^④。

釈尊がこれら二仙人が究極の境地とした無所有処と非

想非非想処を斥けられたということは、無色界の究極の境地と雖も、尚、迷界に属すると判断されたことを意味するであろう。ここに佛教の立場の明確化がある。釈尊の師事したと言われる二仙人は、「正統婆羅門教系統から派生した当時の一般社会系統、非正統派に属していた^⑤」という説もあり、『佛所行讚』では、アーラーラの口をかりてサーンキヤ *Sāṅkhya* 哲学的な思想が述べられている事実^⑥などを考え合わせると、その禅定法は当然サーンキヤ・ヨーガのものであったと見て差支えないであろう。ヨーガの教えは、サーンキヤ哲学の説く *puṇsa*（或いはアトマン *ātman*、真我）と *prakṛti*（或は *pradhāna*、根本原質）の二元論を前提としているので、二仙人はヨーガ系統の禅定法を説いていたものと思われる。では、釈尊はこの二仙人の禅定法のいかなる点を抑えて斥けられたのであろうか。

三

この課題に入る前に、二仙人の目ざした境地の三界説における位置を少しく立ち入って考えたい。所謂三界説が、パーリ聖典や漢訳聖典で触れられている箇所を見て

一つ奇異に感じられることがある。それは、色界の四禪天と無色界の四無色定の最高位の描写が共に、人間としての修行の限界ではないかと思われることである。それに、色界から無色界に移行する際の心理的推移の説明が極めて複雑で明確に掴み難い思いがするのは、何か不自然な疑惑を懐かしめる。これは元々二つの異なる組織が無理に一まとめにされた事から来るものではなからうかとすら思わせるものがある。果して、桜部建博士もこの「二組み(四禪と四無色定)は本来相互に関係のないものであったし、それらと欲・色・無色の三界説ともまた関係のないものであった」(『佛教の思想』2、一三一―二頁)と言われている。ここで思い合わされることは、古来

「有頂天」*Dhāvāgata*に二説あり、一つはこれを色界の最高位に配し、他はこれを無色界の最高位に配していることである。『法華経』(第一序品)の長行に、

下至^リ阿鼻地獄^ニ上至^ル阿迦尼吒天^ニ。

とある箇所に対応する重頌には、

從^リ阿鼻獄^ニ上至^ル有頂^ニ。

と述べられているからして、ここでは、色界の究竟天たる阿迦尼吒^{akaniṭṭha}天を有頂としていることが明らかである。ところが、少し時代が下ると見られる『大毘婆

沙論』(第七十四)に、

有頂に往くとは、若しは先に無色を得て退し、若しは先に得ずして、彼の欲界より没して、梵衆天に生じ、皆能く非想非非想処に往く。

とあり、梵衆天は色界の初禪天であるので、無色界より退いたものも、欲界から向上せんとするものも、一先づ色界の梵衆天^{brahmaparisajja}に生じ、遂には三界の究竟たる非想非非想処に往くと取れるからして、ここでは有頂天が無色界の最高処を指しているのではないかと思われる。また更に時代が下った『俱舍論』(第二十四)になると、

因の差別とは、是れ静慮に於て雑修と無雑修とあるに由るが故なり。果の差別とは、色究竟天と及び有頂天とを極致となすが故なり。

と述べられている処を見ると、色界の究竟天としての阿迦尼吒天と、無色界の究竟としての有頂天とがはっきり区別され、有頂天は明らかに三界の絶頂とされていることが読みとれる。以上のことからしても、『法華経』編纂の頃、色界の頂上とされた有頂天が、後に無色界の最上位の非想非非想処にまで引上げられ、それと同一視された推移のほどが伺える。

パタンジャリ Patanjali の『ヨーガ・スートラ Yoga-sutra』(二・二八)には禁戒 yama、勤戒 niyama、坐法 āsana、調息 prāṇāyama、制感 pratyaḥāra、疑念 dharaṇā、禪定 dhyāna、三昧 samādhi の八段階の実修法が説かれ、この中、殊に後の疑念・禪定・三昧の三つが総合的制御 saṁnyama と呼ばれ、(三・四および三・一六)この制御を行うと、種々の神通 siddhi または abhijñā が得られるとしている。禁戒から制感までは、佛教の三学の中の戒を思わせ、疑念以下は、定・慧に通ずると見られるが、『ヨーガ・スートラ』との比較に関し、忘れてはならぬことは、ゴータマの師と共に、サーンキヤ・ヨーガ系の教義と実践を事としていたとは言え、積尊を開祖と仰ぐ佛教の教義が、必ずしも、後世組織立てられた形での『ヨーガ・スートラ』の教義に影響を受けたものとは言えぬということである。寧ろ逆にパタンジャリの教義が佛教から学んだ節も無きにしも非ずであった事は考えられる。ことに、四顛倒・六神通・四無量心の教義などは、禪定や三昧と並んで両者に共通していることが思い合わされる。また、両者に共通している教義で殊に注目されるのは、有想三昧 saṁprajñātasamādhi・無想三昧 asañjñātasamādhi の分別であらう。これは、佛教

の色界・無色界における瞑想の深化の場合、対象のあるなし、麤細について、等しく問題にされるところだからである。それにしても、開巻劈頭、「ヨーガは三昧であり、心の状態を指す」(一・二)「ヨーガとは心のはたらきを減ずることである」(一・二)と宣言する『ヨーガ・スートラ』の、関心を三昧にのみ集中した書であるとの姿勢に鑑みると、その極めて似通った内容からして、後世における佛教瑜伽行派の発展と考え合わせて、成道前の積尊の修行内容を考察するに当たっての重要な参考文献たることは確かであらう。

四

もともと三界説は、目に見えぬ心のあり方を客観的に論ずる時、必然的にその大凡の位置を定める必要から採択されたものと思われる。しかし、この場合の客観性とは頗る厳密性を欠いたものにならざるを得ないことは、瞑想状態の微妙な性質上、当然考えられる。従って三界の図式は実際の場所に対する地図の如きもの、というよりは寧ろ、一層象徴的に意識深化の各レベルを示したものと見えよう。このレベルとは、対象に応じた意識の種類でなく、深さの度合の別を示そうとしたものである。

換言すれば、一応、意識の横への広がり・幅を示すことを意図せず、限らない深化の層を、限られた数によって暗示したものであるが、結果的には漸次的広がりをも同時に含むものとなっている。その跨がるところは、散乱・鈍動の日常意識から、寂然として果てしなく広大な法界全体、或いは集合的無意識の無限の広がり迄拡大された意識に及んでいるのである。かくして、我々が三界説から学ぶことの一つは、我々の日常の意識は、数限りない多くの意識のレベルの一つにすぎず、何らの絶対性をも持ち得ぬこと、また同時に、それは数え切れぬレベルの分野を日夜現にさ迷っており、未だ経験せざる意識の分野、しかもそこにおいては、現実をより明らかに洞察し得る可能性が豊かに蔵されているであろう領域が果てしなく開けているということである。それを生き乍ら体験しうる人 *ivan-mukta* になる道は只一つ、三昧に没入する事であるということである。しかし、それがいかに深かろうとも、その体験と、さとり体験との間には、なお何か質的に異なるものがあるのではないか、という事が残された唯一の重要問題であろう。

では、そもそも三昧状態、瞑想の深さとは一体何を意味するものであろうか。そして、三昧がインドの宗教的

伝統を通じて何故にかくも重視され続けて来たのであろうか。禅定三昧に入ることは、生きながら煩惱の捉われから離れる唯一の確実な道であることは確かである。このためインドの諸宗教をはじめとして、凡そ世界の代表的な宗教にして何らかの形の三昧を説かぬ教えはないと言ってもよい位である。定は深ければ深いほど、自我がそれだけ支配力を揮わなくなることは確かである。古来この三昧の境地を表わすのに種々な表現が用いられているが、禅 *dhyana* と定 *samadhi* の他に、等至 *samapatti*、瑜伽 *yoga* や止観 *śamatha-vipaśyanā* などよく用いられる。等至は日常の心のはたらきが滅して真我が感覚器官が対象の何れかと合一した状態をさし、『ヨーガ・ストラ』では三昧と同義に用いられている。瑜伽も三昧と同義である(同書一・一)とすれば、止観はどうであろうか。『成実論』(第十五止観品)には「止は定に名け、観は慧に名く。……止は能く結を遮し、観は能く断滅す」とあり、『摩訶止観』(第一上)では「法性寂然たるを止と名け、寂にして常照を観と名づく」と定義されているので、止は定に相当し、観はほぼ慧に相当すると言えよう。しかも、この観(慧)は止(定)と無関係なものでなく、止(定)をばその不可欠な基盤としており、それ

と不可分離であることは銘記すべき点であろう。また、三界説の色界と無色界の内容が語られるとき、前者には色界の四禪天と言うように禪 *dhyāna* の語が用いられ、後者には無色界の四無色定と言うように定 *saṃādhi* の語が専ら用いられるのが注目される。『十住毘婆沙論』(第十一)には「禪とは四禪なり。定とは四無色定なり」と定義して狭義の用い方を示し、さらに「一切の諸佛・菩薩の所得の定を皆三昧と名づく」と述べ、広義の用い方として、定・三昧の語を挙げている。同じく龍樹の『大智度論』(第二十八)では「一切の禪定を亦定と名づけ、亦三昧と名づく。四禪を亦禪と名づけ、亦定と名づけ、亦三昧と名づく」と述べて、さきの定義を裏付けているが、「四禪を除ける諸余の定を亦定と名づけ、亦三昧と名づく。名づけて禪と為さず」と言う。これは、四禪以外の瞑想には定・三昧の語を用いても差支えないが、禪の語は四禪に限るという意図を示すものであろう。しかし、広義に用いる場合、定の語は四禪をも含む一切の禪定に適用しても何等差支えないというのが龍樹の意図であるとしてよいであろう。従て、広義に用いる場合、心の集中・統一状態を常に三昧と呼んで差支えないことが知られるのである。

パーリ長部經典(一・一八二以下)、佛音(あるいは覺音) *Buddhaghosa* の『清淨道論』 *Visuddhimagga* (特に、四・九四以下)、世親の『俱舍論』 *Abhidharmakośa* (定品第八)等によれば、色界の初禪の境地は、統一した心靜慮 *ekaggatā*、推究的な粗大な心の動き (尋) *vitarka*、觀察的な微細な心の動き (伺) *vicāra*、肉体的快よ (喜) *prīti*、精神的快よ (樂) *sukha* の五要素があり、第二禪に入ると、尋と伺はなくなり、心靜慮・喜・樂の三要素となり、第三禪では、心靜慮のほか樂のみの二要素が残り、第四禪に入ると、心には平靜な捨心 *upekkhā* と共なる鎮まった状態のみが残るといふ。また、無色界の第一の空無辺処 *ākāśānācāyatana* は物質的存在が意識の対象から全くなくなり、無限の空間が三昧の対象であるような境地。次の識無辺処 *viññānācāyatana* は、無限の虚空を対象とする認識者の心も無限に拡大された三昧の境地。次の無所有処は、心も心の対象も全くなくなったような三昧の境地。最後の非想非非想処は、さきにも触れたように、粗大な心の動きはないが、微細な心の動きがなくなってしまうてはいない境地で、心の動きがあるともないとも決め難い程深い三昧境であるといふ。『俱舍論』で「味劣なるが故に名を立つ」と説いている

のは、この場合「劣」は優劣の劣ではなく、微少の意であることは明らかである。三界説が所謂須弥山説と結びつけられるや、欲界に属する六欲天のうち、四天王天と忉利天（三十三天）は、地居天として須弥山に即して説かれ、夜摩・兜率・化樂・樂變化の四天は空居天として須弥山を超越するものとされた。爾余の二界も、その上方に位するものとされたが、ここに一貫している思想は上方がより良い、すぐれた境地とされていることであろう。その必然的帰結は、三界の上方を勝過したところに解脱の境地ありということにならざるをえなかった。つまり、本来方向を問わぬ解脱の境地に、このように三界説によって指方立相的な方向づけがなされた事は、その一方性の故に、功罪相半ばすると言えよう。何となれば、三界説は恐らく宇宙説の側面とは比較にならぬ程、三昧体験の理論化に貢献したと言える一方、さとり境界を日常意識とは無関係という印象を与えるほどの彼方に追い遣ってしまう結果をも齎したからである。三界説の萌芽は、日常意識とは異なった意識のレベルを体験したところの幾多の瑜伽行者の深い三昧体験に基いていることは、疑いを容れぬところである。つまり、主観的世界の相対性をはっきり認識しえた証しと言えるであろう。従って、

その原初と思われる体験に照せば、三界説において高さと考えられるものは、実は意識の深さに他ならない。このように見て来ると、三界説は、決して荒唐無稽な前近代的神話にすぎぬと一笑に付してしまうことのできぬ内面的真実が宿されていることが知られる。

五

二仙人が最終のさとり境界としたところをゴータマが拒否されたということは、ゴータマがその方法——ヨーガ（三昧）の修行——そのものを否認されたことを意味するのでないことは明らかである。否むしろ後世になっても禅定は佛教の実践の不可欠な要素として保たれている。釈尊自身の言葉として伝えられる「賢人は静慮を専修し出家の寂静を喜ぶ、諸神すら此の正等覺熟慮者を羨やむ」〔法句經 一八二〕という教えもこのことをよく示しているし、何よりも、二師の下を去り、苦行に身を投じ、その無益を覺り、尼連禪河のほとりの無花果樹の下に黙然打坐して正覺を達成されたという事実が、釈尊の教えにおける禅定の位置の重さを示している。しかし、釈尊の禅定は方法としては二師と軌を一にするものではあったにせよ、決してそれを自己目的とするもの

でなく、あくまでもそれを手段として人生苦の克服と智慧の開発を目ざすものであったのである。また積尊は、禅定を手段として、ブラフマンや自在神との神秘的合一 *unio mystica* を目ざされたのでもなかった。したがって、二師の目ざした無所有処や非想非非想処をゴータマが拒否された意味は、二師のこれらの境地への捉われ——つまり、これらがさとりとの境地であると主張し固執した事実を否認したものであろう。積尊にとり、禅定に入ることは、さとりへのいわば準備段階にしかすぎなかったのである。禅定を意味あらしめるものは一に係って、それによって開発される智慧に他ならなかったと言えよう。智慧がそのまま根本無明の克服であり、苦を解脱することに他ならないからである。

先にも見たように、ゴータマが二師の下を去る時に発したと言われる「この法は厭離に赴かず、離欲に赴かず、止滅に赴かず、平安に赴かず、智に赴かず、正覚に赴かず、安らぎに赴かない」という一連の否定の言葉は、甚だ示唆に富んでいる。何となれば、これは、三界の究極と信じられている境地においても、厭離・離欲・止滅・平安・智・正覚・安らぎが見出されぬという体験の告白であるからである。同時にこれは、さとりの世界は、既

知の意識のレベルの延長線上にあるのではなく、違った次元にあることを暗示している。特に非想非非想処などは、極度に想念の動き（従って呼吸）の微弱な平安な境地と想像されるが、積尊は敢てここでも「平安」の存在を否定されていることは注意される。しかしながら、ここで最も注目し値するのは、わけても、智と正覚の不在がはっきりと指摘されていることであろう。では、当時のバラモンの筆頭と思われる二仙人の見方の、一体、どのような点に問題の所在があるのだろうか。時代を代表する禅定の大家をして、さとりには非ざる境地をさとりそのものと思ひ誤らしめたのは、その境地が極めて微妙な性格のものであることに起因しているであろうことは確かである。無色界は「色質なき世界」と定義されるが、色 *rūpa* はなくとも、名 *nāma* すなわち精神的対象が存在することを拒むものではない。色は物質的対象とすれば、名は抽象概念などの観念的対象と言いうるのである。すなわち、無色界は、たといそれがどんなに微細なものであるにせよ、観念的な想念の対象の存在する境地であり、全くなくなってしまうことのない世界であることは、非想非非想処の名称が示している通りである。積尊がこれを否認された意義を特に強調して、この境地

への捉われを離れしめようとする意図があつてか、後世『大毘婆沙論』(第七十六)などでは、「寧ろ提婆達多と作りて無間地獄に墮するも、嗚達洛迦迦羅摩子と作りて非想非非想天に生ぜざるべし」という厳しい警告を記しているが、このことは、そのまま、非想非非想処が容易にさとの境界と混同されがちであることを反証するものではなからうか。事実、ウツダカ・ラーマプッタはこれをさとの境界であると固執している。無色界の四無色定の一々を、後世、小乗佛教の修道過程たる四向四果(預流・一來・不還・阿羅漢)の各々と対比して対応を見出せるとしている説も見受けられるが、それ程この界の内容をなす一々の定は、超現実的な意識のレベルを意味しているのである。先にも一寸触れたように、第一の空無辺処は想念の対象を無限なる虚空としており、第二の識無辺処は無限なる虚空を認識する識の側の無限を想念の対象とし、第三の無所有処は対象が皆無であるという想念を対象とし、第四の非想非非想処は、結局、微細な想念の有を認める境地であるから、四定ともに、虚空・識の「無限性」・「無」・「微細な想念」という観念的対象の存することは免れないことになるわけである。

六

パーリ小部經典中に、次のような積尊の言葉が見える。比丘等よ、かかる処あり。そこには地も水も火も風も空無辺処も識無辺処も無所有処も非想非非想処もこれなく、此世他世もなく、月日の両者もなし。比丘等よ、我はそれを来ともいはず、去ともいはず、住ともいはず、死ともいはず、生ともいはず。そこは依護なく転生なく、縁境なき処、是こそ苦の終りなれと我はいふ。^⑨

ここで注目されるのは、積尊は否定をもって、涅槃の境界を語っておられ、明らかに空無辺処等の無色界をもその否定の中に包括しておられることである。そして涅槃が苦の滅であることを明言しておられることである。また、

依止あるものには動転あり、依止なきものには動転なし、動転なければ軽安あり。軽安あれば喜なし。喜なければ来去なし。来去なければ死生なし。死生なければ此世もなく他世もなく両者の中間もなし。これこそ苦の終りなれ。^⑩

とも言われる。ここでは、涅槃界は執着を離れたところ

で、退転なく安らぎのあるところであること、そして死生を超越していることが述べられている。ここでも苦の滅が明らかにされている。また、更に

比丘等よ、生ぜざるもの、あらざるもの、造られざるもの、作為されざるものあり。比丘等よ、若しその生ぜず、あらず、造られず、作為されざるものあらざれば、そこには生ぜざるもの、あるもの、造られたるもの、作為されたるもの、出要はこれあらざるべし。比丘等よ、生ぜず、あらず、造られず、作為されざるものあるが故に、生ぜざるもの、あるもの、造られたるもの、作為されたるもの、出要これあるなり。とも述べられている。ここで用いられる「生ぜざるもの」以下の否定語を伴う表現は、明らかに無為絶対の涅槃界をさし、「生ぜざるもの」以下の肯定的表現で表わされているものは、有為相對の現象世界ならびに衆生を指している。これら一連の言葉で積尊が語ろうとされているのは、疑いもなく言亡慮絶のさとりの世界の超越性と、無常・苦の世界にいる衆生との関係であろう。わけても、さとりの世界には退転がないということは、無色界の批判とも受けとれる。すなわち、非想非非想処といえども、もとの迷いに転落する性を宿しておるのであって、その

点、本質的に三界のどの部分と何等変るところはないという洞察である。この積尊の達見に照らしてみると、二師の目ざしたことは、単に心の働らきを弱めるだけに終るのであって、さとりというものを独断的に同質の日常意識の果てと見る錯誤にすぎなかったのである。遠い近いの問題ではなく、さとりの世界は実は日常意識の微妙化の水平的彼方にあるのではなく、三界の凡ゆる境地に相即しつつ超越していると見るべきものであろう。心理的距離の問題ではなく、ここでは明らかに次元の差異が超越を示唆する否定的表現 *apophatic expression* によって意味されているのである。二師は恐らく日常心のあり方から遠ざかれれば遠ざかる程、さとりに接近したと信じていたに違いない。そこには、識の滅が懸命に意図されていたとは言え、智の生起が全く看過されていたと言えるであろう。そこには無色界を涅槃界と同一視する重大な錯覚があったと同時に、呼吸の止滅の方向づけに伴う意識の滅が修行の終着点と見做されていた節がある。ゴータマがこの二師の下を去ったということは、一方的な識の滅のみ目ざす道が真のさとりに近づく所以でないことを見抜き、日常意識から遠ざかる方向ではなくして、それを超越する方向へと転じられたことを意味する

のであろう。釈尊の正覚が意識の深部における転廻を伴う意識の転換であり、超越智の開発であったことは、二千年五百年余に及ぶ佛教の歩みが証するところである。

註

- ① 赤沼智善『釈尊』(四〇頁)
- ② 中村元『ゴータマ・ブツダ』(六九―七〇頁、および、七二―七三頁) 所引
- ③ 同書(七三―七五頁)

- ④ 同書(七八頁)
- ⑤ 赤沼同書(四〇頁)
- ⑥ 中村同書(八二頁)
- ⑦ 水野弘元『釈尊の生涯』(六四―六五頁)
- ⑧ Mircea Eliade: *Yoga: Immortality and Freedom*, p. 398
- ⑨ *Udana*, vii, 1 (南伝・第二十三卷二一七頁)
- ⑩ 同書 vii, 4 (南伝・同卷二一八―一九頁)
- ⑪ 同書 vii, 3 (南伝・同卷二一八頁)