

早島鏡正著

「初期佛教と社会生活」

大淵 顯 信

最近、本書を含めて原始佛教関係の研究書があいついで出版された。このことは、ひとり原始佛教学研究者のみならず、ひろく佛教学研究者にとって、大いなる慶賀とすべきことであらう。

東京大学助教授、早島鏡正博士の著になる本書『初期佛教と社会生活』（学位論文を含む）は、こうした諸研究書の中でも独得な位置を占めるものである。なぜならば、従来の原始佛教研究は、阿含部等の佛教側の資料の言語学的・文献学的研究をもって、その方法としていた。それに対し早島博士は、従来の研究方法から更にその観点をひろめて、佛教が発展したその基盤、即ち、インドの社会的・文化的条件や自然・風土的条件を重視して、自己の研究方法としているからである。

以上のような著者の研究態度のもとに本書があらわされているが、七編・七三〇頁余にわたる著書なので、各編ごとに、本書の内容の大略を示しつつ私感を加えていくことにする。

第1編 原始佛教における臥坐所の研究

元来、実践修行を離れた教理はあり得ないものである。それゆえに、出家修行ないしサンガの生活を無視しては、四聖諦・八聖道・三法印等の説明・解釈は不充分である。このことから著者の研究目的は、「原始佛教、なかんずく、佛教の最初期における出家修行生活が自然・風土的環境とどのように関聯して営まれ、そして変遷して行ったのか、更に弟子達によって解脱・涅槃の宗教的境地が如何に体得されていたのかを見たい」とにある。そのためにはまず、修行者の住居・修行場所としての臥坐所をとりあげ、その変遷を辿ることのなかにおいて、出家者の生活や臥坐所で修習される修行内容及び、教理の発達面とを明確にしようと企図する。

さて、臥坐所の種類としては、ウパニシャッド以来宗教的瞑想にふける場所として森・林・樹下・洞窟等や、屋根等のない露地とか、塚間・墓地等の平地の臥坐所があげられるが、夫々インドの自然的諸条件により佛教の出家者も、一般の宗教者の生活と決して異なるものではなかった。更に後世では当然とされたアーラマ（園）やヴィハーラ（精舎）の概念も、初期の時代から後世にかけて大分変化している。例えば、ヴィハーラは初期には修行者の禪定修習を満す目的上、最少限度の雨露をし

のぐ程度のすこぶる簡素なものであったようである。

一方、修行者の生活も釈尊在世の時代に於いてすら時代的変遷をしているから、佛滅後はサンガ拡大等の諸条件も加わってかなりの変化をしている。独住のような簡素な孤独者としての生活や禅思等の心統一もインド共通な面である。然しながら、佛教の出家者にとってはこのような独住等の方法は単なる媒介手段であって、その本筋は「法」の実践をひたすら自己のうちににおいて見出すことにあるのである。即ち、自己の身心環境を如実に把握して真実の生き方を体得する、という釈尊の合理主義・実践倫理の立場に精進して到達することにあった。覺者ブッダとなった釈尊がへなすべきことのすでになされた人であるのにもかかわらず、成道後三ヶ月の独坐の思惟に入られたが、それは、実に全知者となっても修習への精進を離れぬという精進論者と呼ばれるゆえんでもある。

初期の佛教において出家者の生活を規定する基本として示された頭陀支は、釈尊においては出家者の生活をそのまま宗教的最高の境地、即ち解脱に連続せしめようとするところにあった。外形的には何らの苦行主義的色彩を帯びるべきものではなかった。このことから頭陀支は釈尊及び佛弟子にとって根本的な生活法であった。ところがこのような初期佛教の簡素な生活から、富裕階級の外護をうけて強大になった上座部佛教の精舎生活へと移行すると、当然出家者の修行面に変化が生じて来る。それを著者は、外面的（教団史・具体的生活規定等）と内面的（禪定・解脱等に関する教理的な面）との二つが相互に媒介し合っ

生ずるものである、という。

第2編 セイロン上座部佛教と臥坐所の変遷

佛教が伝来された紀元前三世紀中頃以降、セイロンは二〇世紀の現在に至るまで種々な国内的变化を経験してきている。このような歴史をもつセイロンは、その自然的・地理的条件や風土的条件においてインドに類似している。それに加えて、人種的にも、文化的にも非常にインドと接近している。こうした類似面から、セイロンはインドの縮図であるとさえ云われている。このような諸条件をもつセイロンに、原始佛教以来の一部派、即ち、上座部佛教が確立され忠実に伝承されて来ている。そして今日では、世界における上座部佛教の中心となっている。それゆえに著者は、このセイロン上座部佛教の自然的・風土的性格を把握しようとする試みが、少しでも原始佛教の自然的・風土的性格を現在の我々にとって感覚し実証し得る有力な手掛りとなるのであるとして、この第二編において、実に詳細に論述するのである。

まず初めに、著者は未開な *Sinhalese* 文化を持つ *Lanka* 島即ちセイロンに如何にしてインド文化が根をおろしたか、そして、特に佛教がどのようにして広まって行ったかを自然的条件等をあげて説明している。この方法論は、実に妥当な、そして実に明解な方法論である。

さて、出家の本旨は、少くともあらゆる障礙とわづらわしさとを離れ、最低限度の生活（少欲知足）をなすことにあった。

しかしながら、サンガの拡大によってその主要素の一つである臥坐所に変化がもたらされたのは、当然なことであらう。こうした臥坐所の変化が次第に寺院の形態をとるようになって来たのである。そのセイロンにおける代表的な寺院としては、古都 Anurādhapura に建設された Mahāvihāra, Abhayagirivihāra, Jetavanavihāra の三寺院があげられる。これ等三寺院は、約一〇〇〇年の間、この国の佛教界を指導していった。

つづいて Mahāvihāra はセイロンに佛教を初伝した Mahinda (Āśoka 王の子; B. C. 281-202) に与えられた Tissarāma の発展したもので、上座部佛教の分別説部 (Vibhajjavāda) の立場を堅持した保守派である。これに対し Abhayagirivihāra は Mahāvihāra 創建後約二〇〇年頃、戒律上の解釈相違により分立した寺で、たえず新しい学説をうけ入れ、自由な佛教研究をその態度とした。よって極論すれば、インドとセイロンとの文化交流は、Abhayagirivihāra の盛衰と密接な関係があったと云うこともなりたつのである。

つづいて Mahāvihāra には Buddhaghosa をはじめ Visaka, Buddhadatta, Dhammapāla 等が住した。特に五世紀前半の Buddhaghosa は『清浄道論 (Visuddhimagga)』を書いて分別説部の教義を祖述した。(この書を筆頭に、Mahāvihāra は經典翻訳史上、二大功績をあげている。一つは、紀元前一世紀後半にそれまで口伝されていた經典を、シンハリーズ語に書写したこと、他の一つは、Buddhaghosa により、当寺所伝の三藏に関する文献がパーリ語で撰述されたこと)。

Buddhaghosa の活躍より以前、Abhayagirivihāra の影響をうけた Upatissa(2 c.~3 c.) は『解脱道論 (Vimuttimagga)』を書いている。

ところで、保守的な Mahāvihāra と進歩的な Abhayagirivihāra とではその寺院境内構成に多少の相異がみられるが、共通なことは、精舎内が聖域とみなされ、非宗教的なもの、不正なものはすべて斥けられることである。これは、なにもこの二ヶ寺に限定されることなく、現在のヒンズー教等の寺院にも当然として認められることである。この事實は、我國の現在の一般的な寺院のありかたとは、雲泥の差であるが、単に南北両佛教の相違としてかたづけられない問題ではなからうか。

第3編 原始佛教における観法とさとり系の系譜

真理にめざめ真理を覚証する基盤として、我々は佛教における信の構造を探らねばならぬとして著者は信を大別して①聞信 (Saddhā) ②淨信 (Paśāda) ③解信 (Adhimutti) の三種に分け、それぞれ特質をあげつつ、聞信は聞いて信ずることであると云う。ここでは釈尊の意味する信仰が究極の目的につながるものであるから、聞信のもつ意義は出家・在家を通じて極めて重要なものであったことを重視し、淨信は、疑いはれた清浄なる心の境地を指すとともに、疑いはらしたものに對して喜びのあまり自己をまかせるといふ態度をあらわす語であるとする。最後の解信は、(心を傾ける)意味から(信仰を抱く)即ち(解信する)の意味をもつことであると云い、疑いはれた

解信の心境は不動の心解脱に勝進するから、Adhimuttiは、Vimuttiと同様にみられる、云々。

いづれにせよ原始佛教聖典中の「信」は、敬尊を現見し、その肉声を聞き、その人格的感化に浴した人々の心中に生ずるものである。このような信は、内に金剛のごとき不壊不動の心を持ち、外に向つては真理に生る歡喜の態度をあらわす即ち実践されるものであつて、こうした実践方法が具体的には四不壊淨としてとりあげられて来るのである。

佛教の本質では、信仰・実践に無関係な理論・論議は空理空論にして戲論であるから、真理の実践に与るには、智慧を修習すること、つまり真理に対する智慧の獲得、換言すれば縁起の理法をさとするはたらきを自己に修習せしめることにある。

原始佛教經典中、無明や煩惱の断・離・捨・滅等の言葉が使用されているが、これ等の表現は、実は「へ超える」を意味するものであるとして、著者は次の如く説明する。

「無明や煩惱の断とか滅とは、全くなくなつたと云うことではなく、それ等を超えたことであり、その超えた、即ちそれにとらわれなくなつた境地が寂靜の涅槃のすがたであると云うことである。苦が滅せられ樂が得られると云うのではなく、苦が苦でなくなり苦の存在そのまゝが自己にとつて樂への転成となると云うことである。事実をありのままに正しく觀察する縁起の理法が正しく了解された時、無知が真理の知に転ぜられるのである。その時あらゆる束縛からの解脱があり、その境地は不動であり、安らぎ（＝涅槃）そのものである」……と。

セイロン佛教における最高權威の論書と仰がれている『清淨道論』によると、觀法の基本は、隨觀 (Anupassana) に在るとして、その性格を概觀することによって原始佛教における真理觀の一基礎をそこに見出そうとする。著者はその確証として Suttanipāṭa の二種隨觀經 (Dvayaṇupassanaṣutta.: PTS, p. 139.) を引用して、やはりここにおいても生・滅二種の隨觀が基調となつてゐることを示し、結論として「隨觀 Anupassanā とは、觀慧 Vipassanāpañña であり、かつまた觀力 Vipassanābala であつて、禪定における心統一の銳利なる心作用が、隨觀者をして般若の智慧力を修習せしめ、諸法の正觀すなわち真理觀の獲得に至らしめるものである」と結び、次の第4章、空住と空觀において論を展開するのである。

ここでは、佛教の空思想がいかにして表現されだしたかが説示されている。原始佛教において、出家とは、經濟生活の放棄を意味する無家 (Anagata) であるが故に、世俗の世界を離れた森林露地等の自然界の閑靜処に生活することであつた。よつてそこは、空屋、或は空舎 (Sunnāgāra or Sunnagaha) であり、そうした状態に住することが空住 (Sunnatāvihāra) である。このような空屋に住するのは、その修行によって煩惱を断じ心統一の結果としての心解脱の境地を得るところに、その目的があつた。即ち、へ一切の執着を離れ空の境地に達せんが爲であつた。つまり空屋住は最適の修行形態でもあり、空性の把握を目指す空住でもあつた。これは次のことを意味するであらう。解脱道の過程において、瞑想の修禪にいそしむ出家者の生活と

いう〈住〉と、解脱証悟の心理的境地の〈住〉との二つが、空・住の〈住〉を形成して、以って解脱道は、日常実践の中に実現されるものであると原始佛教では見ていた。佛教の観法の一つである空観が、単に観念的に作り出されたものではなく、インドの自然・風土的条件を基底として育った真理観であることが以上の事情によって了解され得る。その例として、原始佛教において、〈空〉が論じられる場合、*Suttanipāṭa*の最古層の詩句『世界を空なりと観ぜよ（『ありのままに諸行を見ること』縁起をさること。）*Suññato lokani avekheṣu*』が必ず引用されていることは周知の通りである。原始佛教の空観は、空住において発達した。即ち、無限の否定が無限に生かすものをもつ、と云う空が修行生活の全般を通じて、修行者等に身証されつつあったのが原始佛教の空であった。著者はこうした空經の代表的經典として、『空の小經：Cūḍa-sūññata-sutta』と『空の大經：Mahā-sūññata-sutta』をあげて、大乗の空經もこれ等と同一線上にあるものである、その故に空観が大乗になって発達したと見なすのは早計である、と云うのである。

さて著者は、第5章にブッダの真理観とアメリカ哲学を述べ、ハワイ大学刊行季刊雑誌 *Philosophy: East and West* (1951, Oct.)所載の Dr. H. L. Parsons の佛教批評が、あまりにも軽率な面が多いことを指摘しつつも、その責任は我々大乘佛教の流れに立つ者にある、と強く反省し、かつ、警鐘としている。

第4編 不浄観の意義とその修習

大乗佛教で強調される常・楽・我・浄の涅槃の風光は、原始佛教以来の観法の実修を背景とし、基盤としてうち出されたものである。この常楽我浄に対するものとして、無常・苦・無我・不浄の四があげられるが、この四想が、*Saṇṇā*より *Anu-passanā* として内観されるとき、夫々、無常観・苦観・無我観・不浄観と云われる。ここでは、この貧欲の煩惱を減する観法である不浄観をとりあげて、修禪における身心平等の獲得の第一歩であることを、『清浄道論』等の修習法を通して論究し最後に出家・在家の生活と不浄観修習をとりあげている。即ち修行者にとって、身体のあるゆる執着を断つための不浄観が、禪定心の平静を得るための身心の調節たる数息観と共に基本的観法であったことを強調する。そして、生命軽視の現代風潮にとって最も必要なものが、この不浄観の修習ではなからうか、と強く訴えている。

第5編 ミリンダパンハの佛陀観

——大乗佛教興起時代における——

上座部教団の性格をめぐって——

対話形式をとるミリンダパンハは、佛教教理や佛教教団の生活に関する問題を網羅して、何人にも活気ある問題意識を与えてくれる。その究明態度が佛教内での我田引水の解釈によるものではなく、ギリシア的思惟のミリンダ王に納得できるような説明態度をとっているところにこの經の合理性と当時の上座部教団の諸性格がみられるのである。

王の問に対するナーガセーナ長老の解答の中には、釈尊に対する諸種の呼称をはじめ、讃佛の度合等が知られる。そして又、その背景には、サンガ全体にかかわる問題がいかに強力に働いているかも知ることが出来る。そして、その中には、輪廻や無我説に対する論究や釈尊の实在性等の根本的問題も含まれている。しかし、本書に見られる佛陀観は、あくまでも現身のゴータマ・ブッダにその帰依をおくものであった。たとい滅後の上座部教団において、釈尊を絶対神聖化するようになった事実や大乘佛教において、報身・法身思想を産みだすようになった事実があっても、それ等は共に、釈尊時代の佛弟子達が人間ゴータマの人格にふれて讃仰した、と云う一線上からはづれるものではない。

とにかくこうした佛に対する帰依の念から、法・僧伽に対する帰依の念、即ち三帰依が、信仰を種子として形成されたようである。

第6編 上座部教団における出家と在家の立場

佛教における信の表明は、三宝帰依の態度としてあらわれる。とくに釈尊在世時代は、前述したように出家・在家共にひとしく釈尊の人格を中心に集まり、その説法に直接ふれる声聞の佛教であった。そして又、サンガの形成と拡大は、直接的には釈尊の人格を中心としたものであったが、同時にへ在家生活よりも出家生活が尊重された時代相に影響されているとも云えるところで、この出家・在家の二つの立場の分立は、当時のイン

ドの時代相は勿論、自然・風土的環境等の諸条件をその外因としてあらわれたものである。

さて、それでは釈尊以来、正法護持の精神が、出家と在家の実践の展開場面において、どのようにとらえられて来たかを探ろうとして著者は、『スッタニパータ』を中心とする釈尊在世時代の教団と、『ミリンダパンハ』を中心とした滅後の上座部教団とを、出家と在家の二立場から比較するのである。

声聞(śrāvaka)が小乗の出家修行者に限られるようになったのは、後代になってからのことであって、釈尊時代の声聞とは釈尊の説法を聞くために集まった人々、即ち出家・在家者は勿論、異教徒や在俗者をも含めて「教説を聞く人」の意味で *śrāvaka* が使用されている。即ち、三宝帰依や五戒受持等に則った生活は、在家者でありながら真理にかなう生活を営むことになるから、出家者と在家者の間には、本質的相違はあり得ないはずであった。

ところで初期サンガ構成の中に、出家者と在家者を含めしめた理由の一つは、〈万人に開説された真理の実践〉と云うことにあるから、その実践には、優劣は考えられない。なぜならばへ一味平等の法味に生きること〉がサンガの本旨であったから。しかしながら、当時の出家修行者は、一般宗教修行者達と同じような自然的・社会的状況下で修行して居たようである。けれども、《あたかも空飛ぶ青頸の孔雀がどうしても白鳥の速さに及ばないように、在家者は世に遠ざかって林の中で瞑想する聖者・修行者に及ばない。》(Sn. 231)と云う偈があるのは、出

家者は在家者以上に実践を強調すべきである、と云う意味を強調するためであったのだろう。

インド的思維とギリシア的思維の対決と云われる『ミリンダパンハ』は、佛滅後の上座部教団の有する諸問題を説明している。この事実を重視した著者は、四章にわたって出家者が優位であることを論じているのである。

布施によって獲得される究極的目的は、全知者の智慧である。即ち、全てを知る智慧者となるため(Sabbamūṇaṇaṇassa hetu)に無私無欲の布施をすることである。その方法としては、例えば、自分の財産・生命は勿論、最愛の妻子をも布施すること、と云う。このように布施を最重視するのが上座部佛教の布施観である。積尊への布施は、即サンガの立場が強調されることであるから、サンガへの無私無欲の布施がすすめられるのである。こうすれば、布施者自身が布施の果報を獲得することが出来る。つまり自業自得の原理が確立されるのである。かくして、出家者の本務が修行に専念することであるのに対して、在家者の本務は布施・供養を捧げることである、と区別されるのである。ところで出家者は、その修行内容等によって種々な呼称がある。それを著者は、十四種の類別をあげつつ、出家者優位の論拠をたててゐる。

ただこうした多数の出家者の中には、単に社会的な伝統的圧力に促されて出家した者もあった、と云う中村元博士の所論を引用しつつ著者は、その背景にはインドの社会的・自然的・風土的条件が存在していることを主張するのである。

とにかく、種々な資料によって、在家生活では如法の実践が不充分であると云う要素の存在から、『ミリンダパンハ』に示された上座部教団の定義は、(聖者は、在家者に非ずして出家者であり、凡・聖兩道における比丘は、いかなる在家信者よりも優先する)ことにあるとみる。と同時に、積尊の四十五年にわたる説法教化が、出家比丘に対して、真理を把持しそれを伝える指導者・教師の養成をも加味していたと云うことから、教団形成上出家者優位が考えられたのも当然であろう。

第7編 福田思想の発達とその意義

積尊の説法教化は四姓階級打破の法鼓であり社会生活を真の姿において意義づけ、佛法を支えとした平等和合への実践運動であった。この四姓階級打破は、社会革命であると同時に、精神革命であると云へよう。その基になった積尊自内証の法が、原始佛教、大乘佛教へと至る道程で、社会文化に対していかなる影響があったかが、大切な問題であるとして著者はその実例を福田思想に求めている。

積尊の対機説法は、つねに相手の能力・性格に応じていたがこうした積尊の態度はインドの本来的な要素であった(施・戒・生天論)をも漸説する。即ち、世間的な善・相対的な幸福獲得(『生天思想』)から真実にして絶対的な善(『福 Putiṇa』)即ち涅槃の獲得にめざめしめる方法をとられたのである。

この前提のもとで著者は、福田の語義等をあげ、その意義が佛福田から僧福田・施物福田へと変化した理由として、二点を

あげる。

① 生天福楽思想と布施との関係が一般的であった。

② アショーカ王のダルマの実現と云う佛教思想にうらづけられた統治政策による。

ところで、〈ダルマの政治〉は、印・中・日と三国においても見られる例である。その政治においては、国民に対し、国家或は国王が「債務の返還」即ち「奉仕する」と云う態度で表現されている。つまり、かかる態度でなされた布施（＝施物福田）は、国家・民衆共に共通の大きな福徳を得る、と云う縁起史観に立脚した政治政策が実践されたのである。

かくして大乘佛教にうけつがれた福田思想は、菩薩行の主要徳目の第一にあげられ（布施行）その実践面を強調するようになった。布施（特に菩薩行としての布施）は、三輪清浄をその精神とする。つまり、自利ではなく利他の精神が、その根本に存在しなければならない。さて、この福田思想の実践例は、日本佛教史においても枚挙にいとまがないほどである。最後に著者は、我々の心を喚起するのである。「ただここで注意すべきは、佛教の社会的実践と云う場合、世間でいう社会事業や社会福祉と本質的に異なるということである。……略……それは、ブッダの教えを自他ともに信じ信ぜしめてゆくところの、ひろい意味でのさとりへの実践でなければならない。」と。

三

以上、各編にわたり、逐次その内容を紹介しつつ、私感をまじ

えた次第である。その中で一貫して云えることは、夫々の編・章が、実に種々な観点から広く佛教の周辺をさぐり、うき出させようとしている著者の根本的研究態度が知られることである。おかげで、非常に興味ぶかく、しかも、ありがたく読ませてもらった。特に、本書の成立が、著者の恩師をはじめ、諸師・友人・家族等の有縁の方々の援助により刊行され「ただ佛恩の深重を感じるのみ」と云う謙虚な態度は、日常自分を見失いかねない私にとって教えられるものがあつた。

ところで著者が生天思想を論ずる中で、地獄の異名をあげているが、その中で疑問になったことがある。それは、〈奈落〉にあてはめてある〈Vinipata〉との関係である。意味の上からは、何ら異義はないのであるが、〈奈落〉と云う語自体は、〈Duggati, Vinipata, Niraya〉とシノニムの〈Narak〉の音写にすぎないのであって、若し〈奈落〉の表現を使うのであれば〈Narak〉をあてはめるべきであらう。そして又〈Vinipata〉を用いるためならば別な表現、すなわち〈墮処・極難処・險難処〉の類の訳語をあてはめるべきではなからうか。

なお、二、三の誤植等がみられたが、七三〇頁あまりの書物にもなると、こうしたことが生ずるのは、無理からぬことであるのかも知れない。

（昭三九・六・三〇、岩波書店、三〇〇〇円）