

「鶴見大学仏教文化研究所紀要」第14号（平成21年4月）抜刷

仏教思想の基本概念と道元

橋本弘道

仏教思想の基本概念と道元

一 人間と宗教

【幸せと苦しみ】

幸せと苦しみは、そのレベルの差はあるにしても、様々な生物について、それぞれの行動の基本を司るものであることは間違いない。命あるものはすべて、何とかして苦しみから逃れ、幸せを得たいと考えている。そして、それぞれの生き物がその能力の範囲内で苦しみを減し、幸せを得ようと行動する。

これら命のあるものすべてが望む幸せと、そして苦しみのレベルは、生物の身体と精神という、二つの段階で存在している。

一つは、主に体の感覚器官を通じて体験されるもので、いわゆる人間でいう五感といわれるものから受ける刺激で

橋本 弘道

ある。これは肉体的レベルのものであると定義できる。そしてもう一つは、心の感じ方によって体験される刺激、すなわち精神的レベルと定義できるものである。

また、この肉体的レベルで体験されるものと、精神的レベルで体験されるものには、その生物のレベルによって決定的な違いが見られる。

生き物全般は、感覚器官によって外界と接触し、刺激に対して快感と苦痛とを感じる。そして、それが高等生物になればなるほど、この感覚器官を通じて行われる外界との接触以外に、精神的レベルの快感や苦痛が加わることになる。

人間においては、特にこの精神的レベル、すなわち、自分の思考によって幸せや苦しみを生じさせる割合が大きくなる。物質的に恵まれた生活を送り、何不自由なく生活しているように見える者が、突然自殺をはかったり鬱状態に陥ってしまうことはそう珍しいことではない。また、毎日の生活にも困るような状況に置かれた家族が、団結し力強く心豊かに生活しているという場合もある。これは、精神的レベルの苦痛が、より多くその幸せや苦しみに係わっていることを物語っている。そして、まったく物質的に同じ状態に置かれた場合でも、その状況をどのように認識するかによって精神のあり方に大きな影響を与える場合もある。同じ状況下に置かれた二人であっても、心の持ち方によって、状況認識の違いが生じてくるという事例でこれらのことは証明できる。

例えば、A大学入学に際し、Bという学生が、A大学に第二志望で合格したという経緯を持っており、その結果に不満を持ちながら入学してきたとしよう。もう一方のCという学生は、同じA大学が自分にとっては第一志望の大学であり、喜び勇んで入学してきたとする。同じ時期、同じ環境、すなわち物質的には完全に同質の環境に投げ出された二人が、このような認識の違いを示すのはなぜであろうか。それは、二人の心のあり方に決定的な違いがあるから

である。その場所が自分にとって有意義な場所であると認識する者は、幸せな気持ちになるし、逆に不本意な場所にいると認識する者は、その状態を苦痛に感じる。幸せや苦しみに自分の心の認識が影響を及ぼしているのである。人間が精神的な要因によって大きく左右されるということをこのことは物語っている。

我々の得ている幸せと苦しみには、肉体的レベルと精神的レベルの二つのレベルがあるということはすでに論じた。そして、この二つを比べてみると、我々人間にとっては、自分の考えや思いによって生じてくる様々な精神的な幸せや苦しみの方が、はるかに自分自身に対して大きな影響力を持つているように思われる。

心が満足して幸せを感じているときには、体の具合が少々悪くても、肉体的な苦しみのことを忘れることができる。心にある幸福感の方が、肉体的な苦しみよりも勝っているからだの苦しみはそれほど感じられず、それを無視することができるのである。しかし、心に恐れや不安があり、楽しくない状態の時には、感覚器官を満足させてくれるすべてのすばらしい条件に恵まれていても幸せな気分にはなれない。心の苦しみが、肉体における快適な感覚をうち負かしてしまうからである。

このことについて、道元は次のように語っている。二四歳で宋に渡るときの船中での出来事である。

自分は船の中で痢病にかかった。その時悪風が吹きいでて、船中は大騒ぎになった。

するとその騒ぎで自分の痢病は止まってしまった。(中略)「心的の緊張は肉体の病に打ち克つものである。」¹

さらに、「心頭滅却すれば火もまた涼し」ということはもある。これは、「無念無想の境地に至れば火さえ涼しく感じられる。」という意味である。

天正一〇年、武田信玄の菩提寺である恵林寺に武田家の残党が逃げ込み、快川和尚がその者たちを匿った。織田信長は、その者たちの引き渡しを要求したが快川はそれを拒絶する。織田信長の軍は、恵林寺全山を焼き討ちにしてし

まうが、そのとき快川は、三門楼上でこの言葉を唱えながら火に包まれて命を落としたという。

どんな苦難に遇つても、その境界を超越して心頭にとどめなければ苦難を感じない。心を鍛えた僧侶であつたればこそその言葉であるが、この言葉は、精神が肉体感覚を凌駕してしまうこともありうるのだということを示している。

また、精神面についての認識については、さらに別の面からも言及することができる。

例えば、マズロウ (Maslow, A.H.) は、人間の欲求構造を分析し、次の五つの段階に分けて表している。²⁾

(一) 生理的な欲求、(二) 安全・安定の欲求、(三) 社会的欲求、(四) 自我の欲求、(五) 自己実現の欲求の五段階である。

人間は、衣食住という生理的な欲求が満たされると次に高次の欲求を抱くようになる。家族、将来、賃金などへの不満不安を解消し継続的に安全と安定を確保したいという欲求である。さらに、安全・安定が確保されると仲間が欲しくなる。例えば、職場の同僚から受け入れられたい。周囲と良好な関係を保ちたいとする欲求である。これが、社会的欲求といわれるものである。次に、自分の評価を高めたい、つまり、認められたい。また、自尊心を満足させたいという欲求である。これは自我の欲求である。そして、自分の能力を發揮したい、自己啓発を進めたい、新しい仕事に挑戦しやり遂げたいといった欲求に到る。これが、自己実現の欲求である。

人間は、これらの欲求を満たそうとし、そのためにあれこれと思い悩むことになる。その思いは際限なく、満足することがない。近代における技術革新や経済発展はこの満足を知らない人間の心の働きによって形成されたものである。しかし、これらがさらなる苦悩を人間に強いることになるのは明白である。マズロウは欲求構造を五段階に分けたが、これはあくまで欲求の種類を五段階に分けただけである。人間は、それらがすべて満たされたとき、どのような境地に達するのであろうか。それらがすべて満たされたら欲求そのものが消え去るのであろうか。それとも、欲求

の充足は、さらなる欲求を生み人間を永遠にかり立てていくのだろうか。

原始仏教の経典に次のようなことばがある。

私には子どもがいる、財産がある、と（誇らしげに）思いつつ、愚かな人は（それが失われぬようにと）悩む。しかし、すでに自分が自分ではない。どうして子どもや財産が自分のものであろうか。（『ウダーナヴァルガ』

一・二〇）

自分自身さえ自分の思い通りにはならない。ましてや、子どもや財産は、所詮、自分そのものではないのだから他の存在ではないか。思い通りにできるものではない。いたずらに悲しむのをやめて、今の事態を直視せよ。いたずらに嘆き悲しむのはおろかなことではないかと釈尊は語るのである。³

道元は、『正法眼蔵随聞記』四―四で次のように述べている。

世人を見るに、財有る人は先づ嗔恚恥辱の二難定ツて来るなり。財有れば人は是レを奪ヒ取ラんと欲ふ。我レハ取ラれじと欲る時、嗔恚忽に起る。あるイは之レを論じて問注対決に及び、遂には鬭諍合戦を致す。是ノごとクノ

問ニ嗔恚、起り恥辱来るなり。貧にして而モ貧ラざる時ハ、先ヅコノ難を免る。安樂自在なり。証契眼前なり。⁴

道元の言葉を借りると次のようになる。「世の中の人を見ると、財産を持っている人は、まず怒りと辱めの二つの難が必ずやってくる。財産があれば、これを取ろうと思ひ、自分は取られまいと思ふ。ここに怒りがおこる。あるいは、これをいい争つて訴訟沙汰になる。このようなことをしている間に怒りや辱めが来るのである。貧しくて欲張らないときは、この難を逃れることができる。ここは休まり自由自在である。その証契は目の前にある。」

すなわち、物質的な富を貯えれば貯えるほど、安心が増すどころか、逆に苦しみを抱え込んでしまうということになるといふのである。

人間以外の動物であれば、生きるために必要なものに恵まれ、物質的な条件さえ整っていれば、それで充分幸せでいられるだろう。しかし我々人間は、主に精神的な面での幸せや苦しみが大きい。よって、苦しみを取り除き、幸せを得るための方法も、精神的な面を操作することによってそれを行うのでなければ、物質的な面からだけでは幸せになりたいという望みを達成することはできない。これが、動物とは違う、我々人間に特別な点ということなのである。

【人間にとっての宗教とは】

宗教への信仰は、心の中の思いによって幸せを得たり苦しみを得たりしているという我々の心の問題を解決するための重要な対策となるものだ。我々人間には宗教があるが人間以外の動物に宗教への信仰はない。なぜなら、人間にはものを考えるという特別な能力が備わっており、それによって宗教というものが生じてくるからである。つまり、我々人間の心の中には、自分の思いというものによって生じてくるさまざまな苦しみが存在しており、そういった苦しみを鎮めるための対策として、宗教への信仰というものが生じてくるということなのである。人間にとっての宗教の必要性は、そういった精神的な理由による。したがって、宗教を信じる目的は何かといえれば、主に、心の中の苦しみを減らすことにある。

宗教や宗教に対する信仰には様々なものがあるが、それらを大きく分類すると、二つのグループに分けることができる。一つのグループは、信じるということを前提に宗教に入っていくものである。多くの宗教はこのグループに属しており、それは第一に信心ということを基本に考えている。もちろんその教義を信じる理由を吟味することはあるだろうが、基本的な姿勢は、「まず信じる」ということである。世界の三大宗教についていえば、キリスト教、イスラーム教がこの範疇に入る。

そして、もう一つのグループは、まず自分でその教義を分析し、それが本当に正しいかどうかを吟味するという姿勢を基本とするものである。その分析過程において自分の心の中に智慧が育まれ、その智慧に裏つけられた上で、はじめてそれを信じる、という種類のものである。この場合、個々人が、その宗教の正邪を吟味する正しい教えというものを見分ける確かな眼を養わなければならない。そして、その努力を絶えず続けることによって智慧を育み続けなければならない。仏教はこのグループに入る。

道元は一二巻本『正法眼蔵』第八「三時業」で次のように述べている。

いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習すべし。⁵

さらに、宗教のもう一つの分類方法は、この世界を創り出した創造主を想定している宗教と、そのような創造主を考えない宗教の二つのグループに分ける方法である。この分け方は前出の分け方に関連している。創造主を想定しているのは、キリスト教やイスラーム教のような宗教であり、創造主を考えない宗教は、仏教ということになる。

つまり宗教の分類には、大きく二つの分類方法が存在するのである。一つは、「信心を基本としているもの」と、「まず自分でその教えを吟味するという姿勢を基本としているもの」という分け方。そして、もう一つは、「創造主という概念をその宗教の根本とするもの」と、「創造主を受け入れていないもの」という分け方である。

前出の通り、仏教は、創造主というものを受け入れていないと述べたが、このことは、特に、仏教が他の宗教と趣を異にしている特徴的な面である。現在では、仏教のことをまさしく仏教と表現するが以前は、そのような表現はあまり用いられることはなかった。

元来、仏教とは仏法というのが適切な用語であったといわれる。明治までは多く仏法といわれていたが、明治初年より以後、キリスト教や他の宗教に対して仏教を多く用いたといわれる。仏法という言葉に、他の宗教に対立するよ

うな意味合いは感じられない。仏法というところ、仏陀の思い出した法という意味合いを強く感じるからである。万有引力の法則を発見したニュートンと同じである。ニュートンはこの法則を作り出したのではない。彼の出生以前も在世中も、彼の死後もこの法則には変化がない。

釈尊は、そのような意味合いからすると、諸法を我々の目の前に示してくれたにすぎないということにもなる。

二 仏教の基本命題

【仏教教説における諸派について】

第一章で、人間にとつての宗教とはどういうものかについて言及したが、ここでは、仏教の基本教説についての考察をおこなうことにする。ただし、仏教の基本教説といってもその説には諸派があり、これらを正確にとらえ、論述していくのは非常に困難なことであることはいうまでもない。

例えば、仏教の教義における代表的な論争に中観派と唯識派の論争がある。これは、ナガルジュナ（龍樹）とアサシガ（無着）における論争を指すが、この二人とも釈尊の教えに従う者たちであり、仏教の中でも特に空の哲学的見解についての深遠な解釈を示した主要な存在であるとされている。しかし、ナガルジュナは中観派の見解を説き、アサシガは唯識派の見解を説いた。この二人は、どちらも仏教徒でありながら、それぞれに違った見解を持っており、そのどちらの見解も、その源は釈尊の説いた經典に基づくものである。しかし、この二人には大きな見解の相違があり、アサシガの著作の中にはナガルジュナの見解は虚無主義であるといったような痛烈な批判さえ述べられているほどである。

このようなことがいったいどうして起こるのであるか。この二人のどちらの見解にも、その源を示す經典がある。

これを顔面どおりにとらえれば、釈尊という一人の師によって、まったく違った二つの見解が説かれたことになる。では、同じ一人の師から、まったく相容れない二つの見解が導き出されるのはなぜか。これについては、最も簡単に答えを出す方法がある。いささか哲学的探求という手法からは離れてしまうが、釈尊が弟子たちに教えを説く場合、対機説法という手法を使ったという論拠に基づき、これらに一定の根拠を与える方法である。釈尊は、教えを説く場合、その人物の個性や経験に合わせ、説き方を変えたといわれている。すなわち、まったく同じ法を説く場合であつてもその相手の性格や理解の度合いにあわせて、正反対の説法をする場合があり得たということだ。そしてそのことを論拠にすればこの矛盾は一挙に解消されるのである。

例えば、釈尊は、悪を行う者に対しては、「悪を行えば地獄に墮ちるぞ、悪を行つてはならない。」と説くであろうし、善行を行いつつも常に自分を罪深い人間、悪人であると責めつづける者には、「悪人もまた善人と同じように大慈悲心によって救済される、苦悩せず心安らかに過ごしなさい。」と説くであろうということだ。これが相手によって説き方を変えるという対機説法の手法である。このそれぞれの説法だけに限定して考察すれば、釈尊はまったく相矛盾する説法を展開しているということになる。しかし、その説法がなされた状況、対象を勘案すれば、この説法の矛盾はすぐに解消されるのである。

このようなことを、仏教では、一般的に経典理解に了義・未了義という視点が必要であるとして、それについて次のような説明を加えている。了義とは、直接真理を説いているので経典の言葉を言葉通りに理解してよいものであることであり、また、未了義とは言葉通りに理解してはならない解釈を必要とするものことである。

よつて、我々は、仏教の教義を経典から理解する場合、仏教の正しい智慧に基づいた正確な解釈が必要であるということをしっかりと意識しておかなければならない。

【釈尊の説いた法】

ゴータマ・ブッダ（釈尊）に始まる仏教思想は、二五〇〇年の歳月を経て現在に伝わっている。この二五〇〇年の歳月は、その教義に深みを持たせ、また、それと共に複雑な展開を果たすことにより難解なものとなっていた。

求道者である釈尊は、我々に何を語ろうとしたのか。釈尊の教説は、八万四千法門といわれ、相手の能力に応じて説く対機説法がその基本であったと伝えられている。釈尊は、西洋に見られる二元論的知識の世界を越え、一元的な世界、一如の世界を説いたともいわれる。釈尊の説いた世界は智慧に満たされた世界である。

釈尊が生まれた前五世紀のインドでは、創造神をたてるバラモン教が文化・宗教・社会のすべてに浸透し、その支配体制が定着していた。この教えはカースト制により社会階級を固定した。これに対して釈尊は、「生まれを問うことなかれ、行いを問え」（『スッタニパータ』一六二偈）と説き、人間の主体的実践の尊重を掲げた。釈尊の教えは、絶対の神格による世界創造を否定し、あくまで人間の自覚と智慧に基づく実践をその教説の根本としたのである。

仏教は、誰でも目覚めれば仏陀になれるという万人成仏を根本としている。人間仏陀の誕生は、まさしく創造神の否定という彼の合理主義を発端としているのである。

仏教では、仏陀を釈尊一人に限ってはいない。過去・現在・未来の三世にわたって無数の仏陀の出現を認めている。仏陀とはこの世の法を悟るものという意味である。よって、仏教の開祖は釈尊であるが、釈尊のみが仏陀であるというのではない。目覚めた者は、すべて仏陀であり、唯一絶対の創造神を認めないのである。この唯一絶対の創造神を認めないということは、後に述べる仏教の最も重要な教説である縁起説や空の教説の論理展開には欠かすことのできない前提となるものである。

【縁起説】

仏教の教説は、理論と実践とが共に含まれたものである。そして、それらの根本教説は、我々が各自、自己および自己を取り巻く諸環境、我々の現実存在をありのままに智慧をもって観察すること（如実知見）が前提とされる。積尊は我々の現実存在をありのままに観察し、分析する態度に徹した。それは、合理的科学的であったし、実践的なものであった。

我々の現実存在を積尊は「法の体系」によって明らかにしている。ここにいう「法」とは、この世界を形成するあり方、すなわち縁起説によって説明されるもののあり方をいう。そしてそれらは、特定の絶対者とか普遍の実体を認めないということを前提に成り立っている。

積尊が菩提樹の下で悟ったという「縁起」の教説は、我々の苦に満ちた姿を迷いの姿としてとらえ、その迷いの根源的条件である無知を滅することによって迷いを超えることができると説いている。

ここで問題になるのは、積尊が悟った「縁起」とはどういうものであるかということである。それが、仏教とは何かという問いへの根本的な答えになる。仏教教説は、「縁起説」すなわち因果の道理によって成り立っているからである。

道元は、一二巻本『正法眼蔵』第七「深信因果」でナーガルジュナ（龍樹）の言葉を引用し次のように述べている。

龍樹祖師云く、「外道の人の如く、世間の因果を破せば、則ち今世後世無けん。出世の因果を破せば、則ち三宝・四諦・四沙門果無けん」

あきらかにしるべし、世間出世の因果を破するは「外道」なるべし。¹⁰

因果の道理を否定するものは仏教ではないのである。さらに、

因果を撥無することは、真の知識に三学せざるによりてなり。真知識に久三するがごときは、撥無因果等の邪解あるべからず。龍樹祖師の慈誨、深く信仰したてまつり、頂戴したてまつるべし。¹¹

と説く。撥無因果を否定し、仏教は深信因果であることを強調するのである。

深信因果とは、因果の道理を深く信じるということである。それは、仏教の基本教説が「縁起説」に基づくものであることを明確にしたものである。

「縁起」の教説には因（直接原因）と縁（間接原因）と果の因果関係が示され、苦なる現実存在のよつてきたる理由・根拠とその解決が明示されている。

そして、そこには「縁起」における相互依存の関係性が見いだされる。「縁起」とは「あいよつて生ぜしむる力（はたらき）」または、「相互に依存し、関連して物事が起こるそのはたらき」といわれ、我々の経験する現象のすべてが、互いに限定し限定されながら成立し存在せしめられているということを表している。つまり、いかなる存在も「あらしめられてある」というべきで、その「あらしめる」とは相互依存によつてあるということだ。

さらには、相互依存ということ論じる場合、我々が存在しているこの空間における時間の流れというものをどうとらえるかということが問題となる。

我々は時間というものをとらえるとき、それを独立した存在として確定することは不可能である。一般的には、時間には外的な意味と内的な感じ方という捉え方が可能である。

我々は外的な意味において、日常的に時間というものを過去、現在、未来という概念で捉えている。過去は過ぎ去つたときであり、現在はこの瞬間のとき、未来はこれからやってくる時とことなる。過去と未来は前出の概

念によって表現することが可能である。しかし、ここで問題になるのが、厳密な意味での現在という概念である。

現在は刻々と未来から過去へとその姿を変えていく。現在をつかまえるのは至難の業である。つかまえようと思ってもつかまらない。ここが現在であると規定した瞬間、それは過去へと姿を変えてしまう。未来と現在と過去の関係性を考えると、未来は、現在という一瞬を媒介にして過去へと足早に流れ去っていくことになる。そのような時間概念の中で、現在というものをとらえようとする、我々は現在をみつめることができなくなってしまふ。わずか今から一秒後でも過去はすでに過去であり、一秒前といえども未来は未来である。とすると現在はどこに存在するのか。一瞬の現在とはどの部分を指すのか。そして、また、もし現在という一瞬を確定できないということになれば、過去と未来が現在に依拠する以上、過去と未来についても存在しないということになってしまうのではないか。すると時間は流れるものであるという一般的な時間概念も崩壊してしまう。

このように、時間の外的な意味について考えると、過去とは単に我々の記憶の中のみあり、未来はただ我々の想像の中のみあるともいえる。まるで時間は、実在のものではなく幻影でしかないかのようである。

また、我々の内的な経験、意識の状態に目をやれば、過去はすでになく、未来ははまだ到来せず、ただ永遠の現在のみが存在するだけである。

日本屈指の哲学者である西田幾多郎は、この時間概念を「非連続の連続」という概念で表している。時間は時間の流れという連続体ではなく、前後が裁断されている非連続的な一瞬一瞬の現在が、生成消滅を繰り返し折り重なって生じているとする概念である。

これら時間の概念というものを考えるとき、そこに縁起説における相互依存の本質が見い出される。

【相互依存】

相互依存には、一般のレベルとより深いレベルがある。

最も表面的な理解のレベルは、相互依存の法則、あるいは、原因と結果の関係で縁起をとらえるというレベルである。また、理解のより深いレベルは、存在一切を包含するものであるととらえるレベルである。この二つの説は、それぞれまったく独立した教説として認識される場合もある。ここではまず、最も表面的な理解のレベルについて述べることにする。

仏教の相互依存の教理について述べるとき、我々は、これを先程述べたように縁起と関連づけて言及することになる。原因と結果の関係でとらえる縁起の基本教説とは、それぞれ対応する原因と条件なしに生じるものは存在しないというものである。この表現は逆説的ではあるが、要するに、一切は原因と条件の連続体としてのみ存在するという意味である。

よって、それらは、カルマや仏陀自身によって創造されたものではなく、それぞれが縁起における相互依存の法則によって生じているということになる。仏教が絶対的な存在を想定しないのは、すべての現象が縁起によって証明されるところからである。もし、絶対的な存在を想定すれば、当然、その絶対的な存在が縁起によって生じる現象に介入することが可能になる。例えば、それが神であると想定されれば、当然因果を超えた絶対的な力によって例えば奇跡のようなものを引き起こすことが可能になる。そうなれば、当然縁起説は崩壊する。なぜなら奇跡とは前後の因果関係を超越した現象だからである。よって、仏教が縁起説をとる以上、それを超越した絶対的な存在を想定することは理論的に不可能になるのである。

したがって、仏教においては我々自身の苦痛や喜びの経験は、そのもの自身の原因と条件に完全に依存して引き起

こされると考えるのである。

よつて、人間は、望まない出来事が生起するのを防ぐために、特定の経験、出来事、現象を望まず、それらを引き起こす原因と条件が集まり固まることを防ぐ努力をすればよいということになる。そして、真剣に特定の出来事、結末、経験を望み、そのために必要な原因と条件が蓄積されることを確かなものにしようと努力するならば、善い結果を得ることが可能になるといふことなのである。

道元は、一二巻本『正法眼蔵』第七「深信因果」で次のように述べている。

おほよそ因果の道理、歴然としてわたくしなし。造悪のものは墮し、修善のものはのぼる、毫釐もたがはざるなり。¹²

【四聖諦と八正道】

四聖諦の教説とは、縁起の道理を説法の形式に移したものであるとされる。原因と結果との間に働く因果関係（因縁）に基づき、四聖諦の教説が示されるのである。

釈尊は、人間の心の動きを細かく分析することによつてその実相を我々に示してくれている。苦しみが生じるのはなぜかということの詳細に分析してくれているのである。

四聖諦とは、苦諦（苦という事実）・集諦（苦の起る原因は愛執であるという事実）・滅諦（苦の止滅、超克という事実）・道諦（苦の止滅に導く道という事実）という四つの聖諦を表したものである。また、第四の道諦の内容は八正道とされている。八正道とは、正見（正しい見解）・正思惟（正しい思索）・正語（正しい言葉）・正業（正しい行為）・正命（正しい生活）・正精進（正しい努力）・正念（正しい思念）・正定（正しい瞑想）をいう。四聖

諦のうち「滅諦」とは煩惱の束縛から自由となつた解脱の境地のことであり、身心ともに安らぎに帰した境地である。四聖諦は、仏教のすべての土台となっている重要な教えである。ブッダガヤーで覚者となつた釈尊が、説法の決意を固め、インド各地から修行者があつまつてくるペナレスの近郊、鹿野園で、かつて苦行時代に共に過ごした友人五人に対し第一声を放つた教説がこれである。

釈尊は苦と楽の両極を離れて中道を悟るにいたつた。その中道とは前出の八つの正しい道（八正道）、すなわち正しい見解に始まる八つの実践徳目であつた。これは四聖諦の真理観察からすれば、第四の道諦の内容である。これについて釈尊は、苦・集・滅・道の四聖諦について、三転・十二行相をもつてこれを詳説している。

道元は、四聖諦、八正道について二巻本『正法眼蔵』第六「帰依仏法僧宝」で次のように述べている。

諸の仏に帰依し、及び法僧に帰依すること有るは、

四聖諦の中に於て、恒に慧を以て観察し、

苦を知り苦の集を知り、永く衆苦を超えんことを知り、

八支の聖道を知り、安穩涅槃に趣く。¹³

仏教はまず仏に帰依し、法に帰依し、僧に帰依するところから始まる。そして仏の教えである苦・集・滅・道の四聖諦の中で、いつも仏の智慧を以て観察し、苦の正体を知り、苦の集の正体を知り、おおくの苦を超えることを知る。そして、八支の聖道（正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定）を知つて、安穩の涅槃に至る。

四聖諦の教え全体は、因果関係の法則を基盤にしている。この教えの中で暗示されている因果律は精緻に組み立てられており、それはさらに「十二支縁起」により理解される。

その教説の中で、釈尊は次のように説く。「因あるが故にその果これにしたがい、因が生じるが故にその果が生じ

る。無知（無明）があるが故に行為（行）がある」。

ここには三つの事柄が述べられている。第一は、事物が生起するには原因が存在すること。そして、結果がそれに続くということ。第二は、原因が創り出されるから、結果もまた生み出されるということ。そして、第三は、無知があるから、その無知が行為を導き出すというものである。

第一の言葉は、肯定的な観点から見て、原因が集積されると結果が自然に現れるということを表している。また、原因と条件を整えば、結果が存在してしまうということでもある。そして、この因果関係の過程を経ずして結果をあらしめる外的な力、例えば創造主などは存在しないということである。

第二の言葉は、縁起のもうひとつの重要な内容を明示している。それは、結果をもたらすところのその原因そのものが、それをもたらした原因を有しているということである。もし、原因が恒久的に存在しつづけると考えるならば、言い換えれば原因が永久的、絶対的な存在物であるならば、その存在物はそれ自身が何か他のものの原因とはなり得ない。そのものが結果を生じさせる潜在力を有することはない。したがって、まず、始めに原因があり、そして、まさにその原因にそれ自身を生ぜしめた原因があるということになるのである。そして、その始めの原因は神のような絶対者ではなく無限に原因の原因となるものであるということになる。仏教では、絶対的根源を想定していないのである。

第三の言葉も、また「縁起」の内容を指摘している。それは、結果は原因と釣り合っていないなければならないということである。原因と結果は一致していなければならない。任意の原因から突拍子もない結果が生じることはない。原因と結果の間には特別な関係性が存在する。釈尊は、無知（無明）が行為（行）を導くという例を我々に示している。それが暗示するものは、「誰がその行為に関わったか」ということである。行為に関わったのは、生きとし生けるも

の、意識を有する存在である。行為に關係することによって、無知が企圖する行為によって、人は多少なりとも自らの転落の原因をためこんでいるわけである。

道元は、一二巻本『正法眼蔵』第八「三時業」で次のように述べている。

世尊言、

仮令百劫を經とも、

所作の業は亡ぜじ。

因縁会遇せん時、

果報還つて自ら受く。

汝等当に知るべし、若し純黒業なれば純黒の異熟を得ん、若し純白業なれば純白の異熟を得ん、若し黒白業なれば雑の異熟を得ん。是の故に汝等、応に純黒及び黒白の雑業を離るべし、当に純白の業を勤修学すべし

時に諸の大衆、仏説を聞き已りて、歡喜信受しき

世尊のしめしますがごときは、善悪の業つくりをはりぬれば、たとひ百千万劫をふといふとも「不亡」なり。もし因縁にあへばかならず感得す。¹⁴

業は消えることがなく、悪い行いばかりすれば、悪い結果を得、善い行いばかりすれば、よい結果を得る。だから善い行いに努めなければならないというのである。

不幸や苦しみを欲するものはいない。しかし、無知によって人は不幸や苦しみを生み出す行為と關係を結んでしまうのである。

【十二支縁起】

「十二支縁起」は、前出の通り、現象を三つの段階に分類する。第一は、苦しみをもたらず感情が存在するということ。第二は、カルマを蓄積する行為が存在するということ。第三は、それらの結果としての苦しみが存在するということである。

ここで述べられるのは、苦しみから逃れ、幸せを得ようとしているのにもかかわらず、苦しみを引き起こされてしまうということであり、その苦しみは無知（無明）の結果生じるものであるということである。

苦しみを生じさせる無知は、ものごとの法則を知覚する洞察力を磨くことによつて取り去ることができる。この「縁起」の教えは、「縁起」の鎖で結ばれた一二の状態が、互いに因果律、すなわち相互依存によつて関係つけられていることを示している。

この相互依存の考え方を現象世界の認識に應用すれば、それにより洞察力が高められ、全体が密接に関連している現象に関して考察を深めることが可能になる。また、それによつて、自分自身の幸福の原因に、独立した原因などないことが認識される。

幸福というものは、無数の要因に依存している。したがつて、自分の幸福な将来のためには、自分にかかわるすべての物事を大切にしなければならぬ。何よりもまず事象、現象の相互関連性を受容することが重要になる。原因、条件が整うからこそ、物事は存在する。よつて、ありきたりの現実を尊重することがいかに重要であるかを理解しなければならぬ。

特定のタイプの経験が、特定のタイプの欲せざる結末に導かれていく場合があり、また、あるタイプの原因、あるタイプの原因と条件の集積が、より好ましい結果へと導かれていく場合もある。そして、実際に特定の出来事が、幸

福ということや、その他の経験に直接の影響を及ぼすことになる。なぜなら、そこにはそのようになるべき因果関係が存在するからである。仏教を理解するには、この最初のレベルの認識を深く理解することが、何よりも大切なことである。

釈尊は、さらにこの認識のレベルを越え、そして、その後、すべての物が互いに結びついている究極の法則を問うことの重要性を述べている。それは、「空」についての教説である。

十二支縁起の教説において釈尊は、生きとし生けるものは苦痛や不満を欲しないが、無知を通じてカルマを積み重ね、それが生きとし生けるものを欲せざる結末へと導くとしている。

【無明の本質と自我の概念】

では、無知とはどのようなものであろうか。釈尊は概略、次のようなことを述べている。

無知（無明）によって形成作用（行）があり、形成作用によって識別作用（識）があり、識別作用によって精神と物質があり、精神と物質によって六つの感覚作用（六処、眼・耳・鼻・舌・身・意）があり、六つの感覚作用によって対象との接触（触）があり、対象との接触によって感受作用（受）があり、感受作用によって愛執（愛）があり、愛執によって執着（取）があり、執着によって生存（有）があり、生存によって出生（生）があり、出生によって老と死、愁・悲・苦・憂・悩が生ずる。このようにして、この苦の集まりがすべて生起する。

しかし、無知を残りなく遠離し止滅すれば、形成作用も止滅する。形成作用が止滅すれば、識別作用も止滅する。識別作用が止滅すれば、名称と形態が止滅する。名称と形態が止滅すれば、六つの感覚作用が止滅する。六つの感覚作用が止滅すれば、対象との接触が止滅する。対象との接触が止滅すれば、感受作用も止滅する。感受作用が止滅す

れば、愛執が止滅する。愛執が止滅すれば、執着が止滅する。執着が止滅すれば、生存も止滅する。生存が止滅すれば、出生も止滅する。出生が止滅すれば、老と死、愁・悲・苦・憂・悩も止滅する。このようにして、この苦の集まりがすべて止滅する。これらによって、もろもろの理法が顕現するならば、疑惑はすべて消滅する。¹⁵

さらにこの教説を踏まえ、無知（無明）の本質とは何か、現実が、個人に本来欲するものに逆らう行為に至らしめるメカニズムとはどのようなものかについて考えてみよう。

釈尊は、これについて悪しき感情、悪しき思惟の役割を指摘する。怒り、憎しみ、執着などがそれである。それらが現実の本質を理解しようとする者を盲目にする。人間が、怒り、憎しみ、そして極端な執着といった激しい感情を経験するとき、それは、その個人が自我に対する誤った概念を抱いているからである。そこには独立して存在すると思込まれた「私」についての思い込みがある。しかし、それらは肉体や精神から完全に独立しているわけではなく、肉体や精神と一体であるわけでもない。だが、そこには自我として認識されるものが存在する。そして、そのような主体、自我を占有しようとするものが存在する。それを基盤として、強烈な感情的経験が生まれる。愛する者への強い執着、自分を脅かすと考えられる者への激しい怒りや憎しみなどがそれである。

同様に、欲望の対象物、あるいは憎しみの対象物がどのように認識されるのかを検証すると、そこに、独立して存在すると思込まれたものを見つけることができる。それは、「欲するに値する何ものか」あるいは、「憎むに値する何ものか」というようなものである。

日常生活においてさえ、我々がものを認識する方法と、実際にものが存在するあり方との間には差異が生じている。現実を誤って理解している場合、しばしばその後、その迷いから覚めた自分自身を発見することになる。幻想を追い払ったとたんに、自分が盲目であったことを自覚し、現実を正しく認識するのである。それが無知からの解脱への第

一歩となるのである。

三 知覚と無我説

【知覚における内的世界と外的世界のズレ】

日常生活において、物事の現れ方は、決して真の状況をありのままに記録してあるわけではない。同様に、現象が瞬間的に過ぎ去るといふ性質を認識する方法にしても、物事を認識する方法と、実際の物事のありのままの状態との間には、大きな差異が存在している。

外的（物理的）世界と知覚（心理的）世界において、人間の知覚がどのように外的世界を認識するのかについては、認知心理学という学問領域においてその研究が盛んに行われている。この研究は、仏教でいうところの「無知」・「無我」を理解するのに重要なヒントを与えてくれる。ここでは、認知心理学のアプローチを取り入れながら、知覚とは何か、感覚とはなにかについての考察を行うことにする。

我々が外的世界をみるときに、過去の経験によつて、そのものを自分なりのアレンジを加えて認識するということがある。例えば、普段、我々が星を眺めるとき、その星々は規則性を持たず、ただ点在しているだけである。しかし、その星々には星座というひとくりにされた形があるのだと聞き、その形を教えられると、次にその星々をみるとときには、今までと違った視点で星々が見えてくる。今まで点在していたと思っていた星々が星座という規則性を持った形に見えてくるのである。我々は、そうやって本来は不規則で乱雑なものなかに、過去の経験によつて意味のあるまとまりを見いだすようになる。そして、頭の中に星座という概念ができあがると、逆にその形を当てはめずに、星座を元の不規則な形で見ることが難しくなってしまう。

道元は、『正法眼藏隨聞記』五―六で固定觀念について次のように述べている。

学道の人、悟りを得ざる事は、即ち古見を存する故なり。本より誰教へたりとも知らざれども、心と云へば念慮知見なりと思ひ、草木なりと云へば信ぜず。仏と云へば相好光明あらんずると思つて、瓦礫と説けば耳を驚かす。即ちチノ見父も相伝せず、母も教授せず。ただ無理に久しく人の言ふにつきて信じ来れるなり。然れば、決定の説なれば、心を改めて、草木と云へば草木を心としり、瓦礫を仏と云へば即ち本執をあらため去ば、真二道を得べきなり。¹⁶

仏道を学ぶ人が悟りを得ないのは、過去の見解を持ち続けるからである。「心」といえば、様々な心の働きであるとか、知識見解のことだと思ひ、「心とは草木だ」というと信じない。「仏」といえば、「光明をはなっているだろう」と思つて、「仏とは瓦や石ころだ」と説くとびっくりする。この昔から持っている見解は、ただ道理もなく長い間、人のいうことをそのまま信じてきたからである。だから、同様に仏祖のまちがいのない教えであるから、心を改めて「心は草木だ」と言つたら、草木を心と理解し、「瓦や石ころ」を「仏である」と言つたら、すぐに以前から持っている執着をあらためていくと、真に仏道を得ることができる。

しかし、これがなかなか難しいのである。なぜなら、人間本来の知覚と知識、経験、感情、欲求、先人観等は、複雑に絡み合つており、認識に様々な影響を与えるからである。

では、どうしてそのようなことが起こるのか。我々がものを知覚するということとはどういうことなのであるのか。ここでは、知覚ということについて考えてみよう。

知覚とは、感覚器官を通して、外界の事物や様子を知る働きである。しかし、先に述べたとおり、我々の知覚する世界は、外的世界をそのまま反映しているわけではない。感覚器官が受け取る情報は、人間の知覚系がもつ特性によ

つてゆがめられる。また、知覚は、我々の知識や経験、感情や欲求、先入観などに影響される。

また、生理学的にいうと、感覚は、感覚器官が刺激を受容し、それを大脳感覚皮質に伝達した結果生じる体験であり、いわば、知覚的世界の素材となるものである。どのような感覚が生じるかは大脳のどの皮質領域が活動するかによって決まる。よって、後頭部の視覚野を電気的あるいは磁氣的に刺激することによって、実際には、光を視えないのにもかかわらず、光の感覚が生じるなどというようなことも起こる。要するに幻覚が生じるのである。これらのさまざまな感覚は、経験や欲求などの影響を受けながら統合され、具体的な対象として知覚される。

我々が日常的に接する外界は、複雑である。視覚のことを考えると、同じ対象であつても、光のあたり方や見る角度によって、眼が受け取る物理的刺激は異なる。視野の中には数多くの事物が存在し、それぞれ形や色、大きさが異なるだけでなく、バラバラな方向へ運動したり、お互いに重なり合つたりする。

このように時々刻々と変化する膨大な情報の中から、意味のあるまとまりを持統的に抽出し、安定した知覚的世界を構成するためには、知覚の過程に、それを可能にするしくみが備わっていなければならない。

認知心理学では、これら視野内の複数の対象は、それぞれ別々に知覚されるのではなく、あるまとまりをもつて知覚されると考えられている。距離の近いもの、同じ種類のものはまとまりやすい。また、閉じた領域は一つにまとまる傾向があり、なめらかに連続しているものどうしがまとまって見えるなどといったことも生じる。また、対象の運動も知覚の体制化の重要な要因であり、例えば、一緒に動くものはまとまって知覚されやすいなどといった傾向も見られる。さらに、経験や知識も、知覚の体制化に影響を与えたとされる。

また、我々の視覚は、幾何学的錯視という現象を日常的に生じさせている。幾何学的錯視とは、図形の幾何学的性質、すなわち長さ、面積、方向、角度などの関係が、物理的関係とは異なつて知覚されることをいう。要するに錯視

とは、視覚における錯覚のことである。しかし、日常生活における錯覚とは異なり、あらかじめその現象に関する知識を持って注意深く観察しても生じるものであり、人間の視覚系の基本的特性を反映する現象であるといえる。¹⁷

我々は、外界から入ってきた情報をさまざまな形で加工して、知覚的世界を構成している。その過程で生じるズレやゆがみは、大量で激しく変化する情報を効率的に処理して、できるだけ安定した世界を形成するのに役立つところだ。ところが、そのしくみが起因となり、場合によっては間違った知覚をもたらすこともあるのだ。

知覚的世界は外的世界の正確な反映ではない。そのズレの原因としては、人が共通にもつ知覚系の特性そのものもあるし、個別の経験に基づいて構成された記憶の世界の影響もある。比較的外界の物理的情報に依存する度合の強い、具体的事物の知覚の過程においてさえ、そのようなズレやゆがみが生じる。これが、態度、意見、概念など抽象的で曖昧なものを扱うようになると、対象とその受け止め方のズレや、ズレ方の個人差は非常に大きくなる。そして、このようなズレやゆがみが、的確な認識を妨げる要因となるのである。¹⁸

このように認知心理学による研究においても、我々の内的世界と外的世界のズレが指摘されている。すなわち、我々が普段知覚し認識しているつもりでいる視覚的対象物でさえ、自分自身がその本当の姿をとらえているという保証はどこにもないのである。そして、これをつきつめていくと、我々は常に仏教でいうところの無知ということに直面しているということにもなる。また、我々が生理学的見地から考えても外界を正確にとらえきれないということになれば、我々が普段実在として認識していると思いきや、この世界の実在性に対しても疑問が生じることになる。そして、さらには、それらを認識している自我についてさえ、実在しているのかどうか怪しくなってくるのである。

道元は、宋より帰郷し、次のように語った。

「眼横鼻直を認得」し、「便乃ち空手にて郷に還る。」¹⁹

これは、眼は横、鼻は縦についているということを知り、なにも持たずに故郷へ帰ってきたという意味である。眼は横、鼻は縦とは、いかにも当たり前のことである。しかし、我々は、本当にこのように物事の有り様をありのままに見ることができているか、当たり前前のごとを当たり前前に行うことができているかと問われれば、少なからず答えに窮してしまふ。道元の「眼横鼻直」という言葉は、無知からの完全なる解脱を示しており、それが、仏教の究極的境界であることを象徴的に表しているのである。

【無我観】

「自我の不在」「無我」の概念は、あらゆる仏教思想の思想に共通している。この共通の概念とは、それそのものだけで存在し得る永久に不滅の「自我」「靈魂」の否定として理解される。

道元は、七五巻本『正法眼蔵』第一「現成公案」で次のように述べている。

人、舟にのりてゆくに、めをめぐらして岸をみれば、きしうつるとあやまる。目をしたしく舟につくれば、ふねのすゝむをしるがごとく、身心を乱想して方法を辨肯するには、自心自性は常住なるかとあやまる。もし行李をしたしくして箇裏に帰すれば、万法のわれにあらぬ道理あきらけし。²⁰

人が舟に乗って進んでいくとき、目をめぐらして岸の方を見れば、岸が移っていくかのように錯覚する。しかし、じかに舟の方に目をやれば、舟が進んでいるのを知る。このように身心を乱して万物を判断しようとすれば、自分の心、自分の本性は常住不変であるかのように思い誤る。しかし、自分の日常の行為に即して、直接に本来の自分に帰ってみれば、一切のものには「われ」はないという道理が明らかになる、ということである。これは、無我の概念を言い表したものである。

無我観を概観すると次のようになる。

あらゆる存在は条件づけによって成立し、しかも無常であり変化しつづけている。よって、不変の実体を持つものは、なにひとつとして存在しない。したがって、誰でも、なにものかを「わがもの」と考えてとらわれてはならない。しかしながら、我々は「われ」とか「わがもの」といつてそれに固執している。これを打破しなければならぬ。それゆえに「無我」とは「我がない」「主体がない」と理解するのではなく、「非我」の訳語が示すように、「我でない」「真実の私の姿でない」と理解しなければならぬ。

道元は次のように説く。

たき木、はひとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり。かのたき木、はひとりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり。このゆゑに不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春とのごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり。²¹

ここでは、薪と灰、生と死、冬と春、春と夏が具体的に例示され、その論理が展開されている。

薪は灰になる。さらにふたたび薪は灰になることはない。これは不可逆である。だから灰は後、薪は先と考えるてはならない。我々は、薪が灰になることができるのであるなら、可能性としては、灰が薪になることもあり得ないことではないと考える。しかし、現実にはこのようなことは起こらない。であるならば、薪が燃えて灰になるというような連続的概念によって物事をとらえてはならない。前は薪であったものが変化して灰になったというのではない。薪

は薪、灰は灰である。薪が灰となった後、ふたたび薪とならないように、人は死んだ後、さらに生となることはない。生が死となるといわないのは仏法の決まったならわしである。それだから不生という。また、死が生にならないのも、仏の決まって説くところである。それだから不滅という。生も一時のあり方であり、死も一時のあり方である。例えていえば、冬と春のようなものだ。冬が春になるとは考えないし、春が夏になるとはいわない。

例えば、普段誰かに出会ったとき、「この人は、古くから知っている人だ」とか「この人は二日前に会った人だ」などという言い方をする。しかし、このような言い方は、現実を正確に捉えた言い方であるとはいえない。ここで実際に行われているのは、対象の印象、概念に対しての表現である。実際には、自分が知覚した対象物、あるいは存在物は、既に過去へと過ぎ去っている。それは止まることなく、一過性であり、瞬間的である。したがって、我々が認識している対象は、一日前、あるいは二日前に認識した対象と同じではない。しかし、我々はまるで同じ存在を認識しているような印象を抱く。なぜなら、対象に対する概念と実際にその瞬間に現実に生起している対象とを混同してしまっているからである。ここでまた、物事が現れるありようと、物事の実際の存在の間にある差異に出会うことになる。

ここで明らかにすることは、個々の存在を、ひとつの自我、一人の人間として認識する方法に間違いがあるという事実である。

しかし、我々は、自我、すなわち「私」が全く存在しないということを受け入れることはできない。もしそうであるなら、我々の無数の関心事も、計画も、行動も、何の意味もなさないものになってしまうからである。

よって、自我の概念、認識の方法、存在の理解が、どの程度間違っていて、どの程度正しいのかということが問題になる。しかし、間違った自我の認識の仕方と、正しいそれとの間に境界線を引くことは、非常に困難である。そし

て、その困難さのゆえに、また、それを行うことの重要性のゆえに、インドにおいて幾多の仏教哲学の学派が発生した。

いくつかの学派は、人間を認識するのに、不可知論を受け入れ、外的な出来事、現象にはそれを採用しないという立場を取り、また、いくつかの学派は、人間に対してのみでなく、一切の存在に対して不可知論を取り入れた。そして、その学派の中にさえ、微妙な区別が存在している。どうしてそのような区別に大きな重要性が付与されたのか。

それは、苦しみとその原因から自由であろうとする試みが、何ものにも代えがたいほど大切なものであるとみなされたからである。

四 中観と唯識

【中観派の主張】

ナーガルジュナ（龍樹）の代表的な哲学著作である『中論』（中道の基本的論述）には、苦しみを生じさせる根底に事物の本質に対する無知や誤解があると述べられている。ということは、苦しみから逃れるためには、無知や誤解から解き放たれることが必要だということである。すなわち、苦しみから逃れるということは、心の無知なる状態、すなわち事物に対する誤った概念を払拭することであり、事物の究極的本質を見極める洞察力を磨くということにある。

ナーガルジュナは無知を二つのタイプに分類している。一つは、自分自身の「自我」を、生来固有の存在であると思いつくことである。二つ目は、外的な出来事、事物が、もともと何ものにも依らず自立して存在していると思いつくことである。このような思い込みは、肉体や精神などに対する思い込みの結果として生じるものである。よって、

心の中から無知を追い払うためには、知覚概念上の誤解を見極めていくという作業が必要になる。

しかし、単にそうした思い込みが誤りであると考えたり、非建設的なものであると認識するだけでは、そのような思い込みから完全に自由になることはできない。五感が知覚した幻想を見破ることによってのみ、また、無知ということを通じて事物を知覚する方法を直接的に否認する洞察力を磨くことによってのみ、こうした無知を追い払うことができる。

では、どうすれば間違った「自我」の概念の幻想を正しく認識することができるのか。どうすれば、知覚による理解の方法を否認する洞察力を獲得することができるのか。

アーリアデーヴァ（聖提婆）は、『中道のための四百の詩句（四百論）』の中で次のように述べている。

「自我」とは、輪廻を生み出すところの無知なる意識であり、事物はそれが知覚する対象物である。²²

ナーガルジュナは、「自我」あるいは、「魂」、もしくは「人そのもの」といった、我々が誤って知覚しているものの存在を否定している。

もし、その「自我」なり「人そのもの」が肉体と同一のものであるなら、肉体が一過性であり、刻一刻と変化するように、「自我」あるいは、「人そのもの」も同じように一過性であり刻一刻と変化するという法則に則ることになる。たとえば、人間の肉体的な連続性には終わりがある。もし、「自我」が肉体と同一のものであるなら、肉体が終わる時点で、その「自我」の連続体も終わるはずである。もし、「自我」が完全に肉体から独立しているとするならば、例えば、ある人が肉体的に病んでいるとき、「その人は病気だ」ということは言えなくなる。自我と肉体は、それぞれがそれぞれとして独立しているという前提に立てば、病気なのは肉体であって「自我」ではないということになるからである。したがって、我々の存在を形作る無数の要素の相互関連性、相互依存性から離れて、独立した「自我」

なるものは存在しない。

同様にして、この分析を外面的な存在に当てはめて考えてみよう。すると、存在するものは、複数の部分から構成されていることがわかる。そして、その全体と部分の間には、必然的な関係とでもいべきものが存在する。お互いがお互いを関連づけ存在せしめることによって部分は全体を構成しているからである。すなわち部分は部分同士の間で互依存によって全体を形成しているのである。

これによって幾多の部分と全体との相互関連性なしに、これらの相互作用の外に、独立した物の存在はありえないことが理解できる。

同じ分析を意識、心的現象にも適用することが可能である。ただ唯一異なる点は、意識、心的現象の特性は、物質ではないということだけである。さらに、意識も連続体を形成する無数の刹那の集まりとして分析することが可能である。

では、物事の外観の背後に隠された本質を見抜けず、また、言葉の背後の関係性を理解できないということが、それをもってすべてが存在しないということを意味することになるのか。現象の不存在は「空」の概念を正しく言い表しているのかということが問題になる。

【唯識派の反論】

唯識派は、内在的存在もしくは内在的実体を欠いたものとして無我を特徴づける中観派に異を唱える。唯識派の人は、もしこれらを否定するならば、仏教思想の根本ともいべき縁起という原理は收拾がつかなくなると反論する。

我々が非自性の起り（縁起）を首尾一貫して理解していくには、相互に作用し合い、相互に依存し合う固定的事

物を認めなくてはならないというのである。つまり、事物には内在的存在もしくは内在的実体がなければならないと主張するのである。

しかしそれならば唯識派は、内在的存在全体を否定する中観派に対して、中観派の見解を支えている『般若経』(プラジュニャーパーラミター・スートラ、完成された智慧)の思想を独自の解釈によつて解説しなくてはならなくなる。

釈尊は、その生涯において、三回説法の輪をまわしたとされるが、その二回目にあたる靈鷲山における第二転法輪が『般若経』である。この教えは、無相法輪といわれ、事物にもともと備わった特徴はないという教説である。すなわち、『般若経』には、すべての対象物の空性が説かれているのである。²³これに対し唯識派は、どのような説明を加えるのか。

唯識派は、それを「三性」理論で説いている。²⁴それは、内在的実体の欠除は異なつた文脈で、それぞれ理解していかなければならないとする。まず、心の中で起こつたにすぎない現象があるとする。すると、それは観念の作つたものであるということになる。これを唯識派はパリカルピタ性(三性の第一で、遍計所執性)といい、内在的特質を欠いているとする。次は、依存的性質としてのパラタントラ性(依他起性)で、内在的性質はあるが、自力では生成しえない非自性現象であり、それらは自分自身によつて存在し得ないで、他の原因や条件に依存して生まれるというものである。第三は、パリニシュパンナ性(円成実性)で、究極の本質「空」として語られ、絶対的実体の無いものとされる。

唯識派は、この三性はあらゆる現象に及んでいるという意味で普遍的であると主張する。各現象は、それぞれ依存的性質(依他起性)、観念的性質(遍計所執性)、究極的性質(円成実性)を有していて、さらにこの三つは密接に関

連し合い、依他起性はその上に我々が概念を構成する母体であり、実体のない存在を実体のある自立的存在と誤ってしまうのが遍計所執性、その概念には実体が無いというのが究極の実体（円成実性）であるという。よって、非自性（依他起性）が根本であり、我々の思い描く概念が錯覚（遍計所執性）であり、この概念構造の無いものが究極の本質（円成実性）だと説く。唯識派は、この究極の本質、もしくは無、空を二つの異なったやり方で特徴づける。一つは、主体と条件の非二元性である。結論的には、認識する側とされる側、主体、客体は二元的なものではなく、二つに分ける考え方は錯覚だという。

その代わりに、唯識派は、普通我々が物事を知覚する場合、対象物には言語や概念が指示する何らかの客観的基準があるかのように考えがちだとする。しかし、実際はそうではない。たとえば、私たちは、特定の名辞（概念を言語で表わしたもの）で対象に言及し、それにしたがって分類するが、その対象物自体は名辞の部分として存在しているわけではない。むしろ、対象と概念的な名辞を結びつけているのは、言葉と観念の働きである。我々が言葉と観念を対象に結びつけるやり方は、相対的、条件的、一時的なものにすぎない。もし「身体とは何か？」と尋ねられたら、我々は本能的に身体をさして「これがそうだ」というであろう。なんとなく我々は、身体という名辞とその指示対象である身体、それを想起させる概念である身体には、客観的な実体があるように思い込んでいる。しかし、唯識派はそうではないという。対象である身体とそれをさす名辞との関連性は、慣習の複雑な体系の一部として生まれてくるのであり、もし言葉と対象との相関関係に客観的な実体があるのだとしたら、それを区別する以前に「これは身体だ」という概念があるはずだと主張する。にもかかわらず、我々は、あたかも事物自身がその名称と絶対的関係を持っているかのように行動し、事物には、そういう名称を与えるのが正しいとする客観的な実体があるかのように振舞っているのだという。

唯識派は、名前と名辞の本質、名辞の指示対象、現象の本質、現象の特定のな特徴を検証し、より深い実体の本質に迫ろうとする。この検証方法は「四つの探索」あるいは「四つの道による探究」として知られている。それは現象の四側面、つまり名辞、名辞の指示対象、本質、そして特徴を洞察する。そしてそれを通してこれらの究極の本質、認識される側（客体）と認識する側（主体）の非二元性を理解していくというわけである。彼らによると、我々の素朴な世界観では、通常の知覚どおり事物は我々の外側に客観的に存在しているようにみえるが、本質的には対象の知覚と実際の事物それ自身は別のものではないということになる。それは、現象の二側面なのだという。つまり、唯識派は、我々が物が外側にあると思っているのは、単に我々の心の投影だと主張するのである。本当は知覚する側とされる側は同じものであり、両者は同じ実体であり、同じところから生じているというのである。

唯識派は、認識の複雑さを順を追っていくつかの側面に分析して説明する。我々が形としてある物体を知覚する時、青の物体を青の物体として見るように、ある物がある物として見る要因があるとする。そこでその認識には、青の物体が「青」という名辞の正しい指示対象として存在しているという認識が生じる。さらに、その青の物体は、その名辞の対象として客観的に自然に存在していると信じる別の認識が生まれる。そして、最終的にその青の物体を、独自の、認識それ自体とは別のものとして認識するのだという。唯識派は、いろいろな認識面の働きを我々の心的傾向によるものとして説明している。

彼らは、我々が青の物体を青として認識するのは、青の物体を繰り返し認識していくことに慣れてくるからだと言張する。青を「青」という名辞の指示対象としてみるの、言葉と習慣性によるのだというのである。そして、青の物体が「青」の名辞の指示対象であるだけでなく、それ自体客観的に存在するという我々の認識は、物が独自に存在する（この場合、青の存在物）という考えに飛びつこうとする人間の心的傾向の表われだと主張する。また、青の物

体を我々の認識とは独立したものと捉えようとする知覚的側面は、「目覚めていない存在の傾向」といわれるもう一つの傾向の証しだと主張する。この四つの側面中、初めの二つは正しく、認識の対応部分でも正しいと考えられるが、後の二つとそれらによって引き起こされる認識は錯誤だとされる。

結局、唯識派の見解は、主体、認識される客体、統覚（自我が経験を自己意識のうちで総合、統一する作用）能力は、同じ現象の異なった側面だというわけである。これが、彼らのいう主体と客体の非二元性としての、実体の究極の本質の認識方法である。よって、唯識派と中観派には、究極的実体論に大きな違いがあることになる。

この究極的実体に関する唯識派の見解を理解することは重要なことである。この中観派と唯識派の見解の違いをしっかりと認識することができれば、両者をより深いレベルで理解することになるのである。

唯識派は、中観派のように固有の存在、実体、本質概念に反対すれば、結局、ニヒリズムにおちいるという。

それは、逆説的にいえば中観思想を真に理解しようとするなら、「固有の存在、事物の実体の否定」と、「存在それ自体の否定の違い」を明確に区別しなければならぬということである。別のいい方をすれば、中観派は、唯識派の批判に対し、「固有（そのもの自体）の存在（自立的存在性）を否定するという立場を、より明確にする必要性がある」ということなのである。ここにおいて、中観派の唯識派に対する反論がなされることになる。

【中観派の空論】

ナーガルジュナは、『根本中論頌』（ムーラマディヤマカカーリカー、中論）第二十六章で、「十二縁起」（無自性の十二の連関）を検証し、それが虚無的ではないことを根拠に、中観派の自立存在の否定を擁護している。すなわち、「空」と単なる「無」、自立存在の否定と存在全体の否定との間には、大きな違いがあるということの中観派を理解す

る場合には、しっかりと認識しておかなければならないということである。

道元は、七五卷本『正法眼蔵』第七〇「虚空」で次のように述べている。

這裏是什麼处在のゆゑに、道現成をして仏祖ならしむ。仏祖の道現成、おのれづから嫡々するゆゑに、皮肉骨髓の渾身せる、掛虚空なり。虚空は、二十空等の群にあらず。

おほよそ、空たゞ二十空のみならんや、八万四千空あり、およびそこばくあるべし。

撫州石鞏慧蔵禪師、問西堂智蔵禪師、「汝還解捉得虚空麼」。

《撫州石鞏慧蔵禪師、西堂慧蔵禪師に問ふ、「汝還た虚空を捉得せんことを解するや麼」》西堂曰、「解捉得《捉得せんことを解す》」。

師曰、「你作麼生捉《你作麼か捉する》」。

西堂以手撮虚空《西堂、手を以て虚空を撮す》。

師曰、「你不解捉虚空《你虚空を捉せんことを解せず》」。

西堂曰、「師兄作麼生捉《師兄作麼生か捉する》」。

師把西堂鼻孔拽《師、西堂が鼻孔を把りて拽く》。

西堂作忍痛声曰、「太殺人、拽人鼻孔、直得脱去」。

《西堂、忍痛の声を作して曰く、「太殺人、人の鼻孔を拽いて、直得脱去す」》

師曰、「直得恁地捉始得《直に恁地に捉することを得て始得ならん》」。²⁵

この部分を意識すると次のようになる。

この現実の具体的な場所は、常に真実の場所であるから、仏道が現成し、それによってそれぞれが仏祖におなりに

なるのである。それは、自然に正統な後継者から正統な後継者へと伝承されて来ているのであるから、皮、肉、骨、髓によって組成されている全身が、ただ空間に介在しているという事実につきる。しかも、この空間は、いわゆる二十空と同類のものではない。一般的にいつて、空間というものが、単に二十空というような抽象的かつ限定的な空間だけに限り得るものであるか。そこにはその意味でいうのであれば、ほとんど無数の空間があり、かつ無限の空間があるということになるであろう。

石鞏慧蔵と西堂智蔵はともに馬祖道一（南嶽懷讓の法嗣）の門下である。ある時、石鞏が西堂に尋ねる。

「なんじは虚空をつかまえることができるか」

西堂が言う、「つかまえられるとも」

石鞏が言う、「なんじはどのようにつかむか」

西堂は、手で虚空をつまんで見せた。

石鞏は言う、「なんじは虚空をつかむことがわかっていない」

西堂は言う、「師兄はどんなふうにつかむのか」

そこで石鞏は、西堂の鼻孔をとってひっぱった。西堂はヒイヒイいって言う、「ひどいではないか、人の鼻の孔をひっぱって、鼻が取れてしまうではないか。」

石鞏は言う、「（虚空とは）このようにつかむのだ。」

石鞏は、指を、西堂の鼻の孔に突っこんで、引っばった。痛かったであろう。荒っぽいやり方だが、このようにして仏教の「空」を差し示す。「空」とは空しい、何もない虚無主義を言い表しているのではない、我々が身体で具体的に生きているということであると教えたわけである。我々は、自分の身体があることは疑わない。この身体を否定

して生きることはできない。「空」の思想はそれをもってすべてが虚無の世界であると断じているのではない。「空」ということを存在自体の否定であるところさえれば西堂のように手で虚空をつまんでしまうというような誤りをおかすことになる。それに対して石鞏は、西堂の鼻をひっぱって教える。「空」の思想は、存在の否定を説いているのではない。この人間の体そのものが因果の道理によつて今ここに現成している、そしてそれは、あくまでも実在である。しかし、それは、それ自体が完全に独立した形で普遍的に存在しているのではなく、縁起の法則に則つてそこに存在しているにすぎないということなのである。

【空の意味するもの】

「空」の概念はすべての物事の不存在を意味しないし、内包してもいない。また、「空」の概念は、単に、物事の本質を見極めようとしても見つけられない、ということの意味しているのではない。「空」の意味は、存在の相互依存性のことを意味しているのである。

ナーガルジュナは、彼が「空」の本当の意味は、縁起の原則を理解することから浮かび上がると主張する。

縁起を理解したときにはじめて、現象の存在だけではなく、現象の中身もまた他の要因に依存していることが理解できると説くのである。縁起は絶対論、虚無主義の両極端を排する。なぜなら、「依存する」という考え方は、物事がそれそのものだけで存在するという状態がないという存在の形態を意味しているからである。したがって、縁起は人を絶対論の極端から解き放つことになる。そのうえ、縁起の「物事が起こる」という考え方は、人が虚無主義に陥ることから逃れさせてくれる。「物事が起こる」ということは、物事は存在するということを意味しているからである。現象・存在物の本質を求めてもそれが得られないということが「空」の意味内容ではない。そしてまた、それは、

現象が自己完結的な絶対的実体を持たず、それそのものだけで存在できるものではない、ということも同時に意味している。それをつきつめれば、現象の存在、内容は、単に無数の要素の相互作用から導き出されるものに過ぎないということである。ブッダパリタ（仏護）は次のように述べている。

現象は無数の要素の相互作用によって生じるが故に、まさにその存在、その内容は他の要素から演繹される。²⁶

もし現象がそれそのものだけで存在し、自己完結的な中身を有しているならば、これらの現象が他の要素に依存する必要はない。現象が他の要素に依存するという、まさにその事実が、それらが独立して絶対的に存在するものではないということを示している。したがって、完全な「空」の理解は、縁起の概念に対する理解と密接につながっており、縁起の教説の理解が「空」の概念を正確に理解する前提条件となる。すなわち、現象はすべて相互依存によって成り立っており、現象の本質、絶対なるものを求めてもそれを得ることは出来ないということが究極的な自然の原理であると結論付けたとき「空」の概念は完成するのである。

ナーガルジュナは、もし、「空」の概念が有効でないなら、それそのものが独立してある存在、他の何ものにも依存しない実在の無効性が失われると主張する。すなわち、絶対的なものが存在することになるのである。であるならば、縁起の概念が働く余地はなくなる。因果関係の原理が働く余地もなくなってしまう。その結果、存在を全体的に捉えようとする認識方法は誤ったものとなる。そして、それが正しいとすれば、四つの聖なる真理（四聖諦）の教えも無効となる。なぜなら、この教えの根拠を支える、因果関係の原理が働かないということになってしまふからである。そして、結果的に仏陀の教えの全体を否定することになってしまう。

ナーガルジュナは、「空」の概念を否定するいかなる信仰や実践も首尾一貫した説明を行い得ないと述べている。そうすることで、ナーガルジュナは、縁起の原則、「空」の概念を受け入れるすべての信仰、実践のみが、現実を首

尾一貫して説き明かすことができるものであると概説しているのである。

【空即是空】

我々は、普段、時間ということ一つ概念をとってみても、現在、過去、未来からなる独立した時間という存在があるという思い込みをしている。しかし、これまで述べてきたように、より深いレベルまで検証すれば、それは単なる約束事ではないことがわかる。現在、過去、未来の三つの時制が相互に互いを規定しているだけで、独立して存在する現在の瞬間は存在しない。そのことによって、仏教では現実に対する動的な認識法を発展させて来た。

我々は、「自我」についても、日常レベルにおいて、それそのものが独立して存在するかのようになっている。そして、その真偽について疑問を持つことはない。しかし、より仔細に観察すれば、私を構成する無数の要素の相互作用の他に、私を形作る無数の瞬間の連続の他に、絶対的に、かつ自立して存在するものなどないことが理解される。解脱に向かって進み、最終的には仏陀になろうとする（成仏する）「自我」が、単なる無数の要素からなる約束事ではない以上、たとえ仏陀そのものといえども、絶対的に存在するものではないということになる。ここに「無常」の本質の意味が内包されている。

これによって、我々が使う多くの概念についても、複雑な相互依存性を有していることが理解できる。たとえば、自分自身を「主体」と呼ぶときには、「客体」との関係性という相対的前提条件においてのみ、「主体」という表現に意味が生じるというのがそれである。同様に、「行為」という概念は、「行為」に関わる動作主である「存在」との関係においてのみ意味がある。したがって、これらの概念を分析すれば、いかなる存在物も現象も、その前後関係から切り離すことができないということになる。我々はそれそのものだけで成り立つ独立した存在を見いだすことはで

きないのである。

よつて、「空」でさえも、絶対的なものではなく、また、独立して存在することもない。「空」を現象の独立した基底として認識することはできないのである。なぜなら、存在の本質を検証すると、自己完結的な存在というものが存在し得ないことが理解されるからである。

道元は、七五卷本『正法眼蔵』第二「摩訶般若波羅蜜」で次のように述べている。

観自在菩薩の行深般若波羅蜜多時は、渾身の照見五蘊皆空なり。五蘊は色受想行識なり、五枚の般若なり。照見これ般若なり。この宗旨の開演現成するにいはく、色即是空なり、空即是色なり、色是色なり、空即空なり。百草なり、万象なり。般若波羅蜜十二枚、これ十二入なり。また十八枚の般若あり、眼耳鼻舌身意、色声香味触法、および眼耳鼻舌身意識等なり。また四枚の般若あり、苦集滅道なり。²⁷

ここで述べられているのは、五蘊というのは色受想行識（すなわち我々が外界から情報を取り入れそれを受け取り思い行うという行為）であるが、それは絶対的で継続的な実体を持たない「空」であるということである。そして、その「空」もまた「空」だということだ。よつてそこに「色即是空なり、空即是色なり、色是色なり、空即空なり」という論理展開が成立するのである。

我々が現象の本質を求めようとするとき、我々が見出す事柄、出来事は、「空」である。しかし、このことは「空」それ自体が絶対的なものであることを意味しない。なぜならば、概念としての、あるいは存在物としての「空」も、この分析に逆らえるものではないからである。

しかしながら、「空」は究極の真実であると述べられる場合がある。ここでは、究極という言葉が意味するものを正確に理解しなければならぬ。「空」という言葉を、究極の真実であるもの、あるいは、絶対的なもの、とすれ

ば、絶対的という意味で誤りである。しかし、それを踏まえただけで、「空」を究極的な真実と呼べばそれは間違にはならない。

我々が仏教教説をとらえるときには、この「空」の思想をしつかりと踏み外さないように留意しなければならないのである。

註

- 1 和辻哲郎『沙門道元』『和辻哲郎全集第四卷』岩波書店、一九六二年、一七二頁。
- 2 松野宗純『禪に学ぶ経営のこころ』PHP研究所、一九九四年、七八頁。
- 3 奈良康明『原始仏典の世界』日本放送出版協会、一九九八年、一八頁。
- 4 懷契（水野弥穗子訳）『正法眼蔵隨聞記』筑摩書房、一九九二年、一四三頁。
- 5 道元（水野弥穗子校注）『正法眼蔵（四）』岩波書店、一九九三年、三三三頁。
- 6 稲城蓮恵『浄土真宗の高僧伝②竜樹菩薩 天親菩薩』探求社、一九九一年、七〇頁。
- 7 ダライ・ラマ一四世（マリア・リンチェン訳）『智慧と慈悲』春秋社、二〇〇〇年一五頁。
- 8 同書、二〇〇〇年四三頁。
- 9 早島鏡正『ゴータマ・ブッダ』講談社、一九九〇年、四〇頁。
- 10 同書、二九一頁。
- 11 同書、二九二頁。
- 12 同書、二九七頁。
- 13 同書、二六二頁。
- 14 同書、三二八頁。
- 15 早島鏡正『ゴータマ・ブッダ』講談社、一九九〇年、一一四頁。