

# 哲學研究

## 第二百三十四號

第二十卷  
第九册

### 佛教涅槃の特異性

羽 溪 了 諦

—

佛教の理想はすでに二千數百年に亙るその思想史において種々の名稱を以て表現されたのであるが、就中最も原始的で、また最も普遍的な言詮は涅槃といふ名辭である。元來涅槃といふ言葉はその字義より觀れば、極めて消極的否定的意味しか有つてゐないのであつて、その原語 *Nibbāna* (梵 *Nirvāna*) は「吹き消されること」すなはち「消滅」といふ義であつて、支那では古來これが「滅」とか「寂滅」とか「滅度」とか意譯されてゐる。従つて佛教の綱格を示す四聖諦の中、その理想を表はす第三聖諦が滅聖諦すなはち「滅の神聖なる真理」(*Nirodha-ariya-saccāni*) と名づけられてゐる。

佛教の理想表現として涅槃と同じく最も古く最も廣く用ゐられた名辭は、有名な解脱といふ言葉である。その原語は *Vimutti* (梵 *Vimukti*) 若しくは *Vimoksha* (梵 *Vimoksha*) であつて、これは「離れる」とか「捨てる」とかいふ義を有つ、*muc* を語根として構成された言葉であるから、これ亦本來消極的の言詮であると謂はねばならぬ。併しながら、その離れ捨てらるゝものは一切の束縛に他ならないのであるから、これが一般に解放 (*emancipation*) といふ現代語に譯されてゐる。故に解脱といふ語は涅槃のそれに比して、多少積極の意味が發揮されてゐると謂ふべきであらう。

但し、涅槃とか滅とか解脱とかいふ佛教理想表現の名稱は、佛陀によつて創めて案出されたものではなく、佛陀以前及び當時における印度の沙門婆羅門によつて既に一般に慣用されてゐたのである。就中、解脱 (*Vimoksha*) といふ語はチャーンドギャ (*Chandogya*) 及びブリハーードアーラヌヤカ (*Bṛhadaranyaka*) などの最古のウパニシヤツド (*Upanisad*) に屢あらはれてゐるのみならず、闍那教を始めとして佛陀時代の各教派によつても亦頻りに用ゐられたのである。次に滅 (*Nirodha*) といふ語は佛陀の同時の先輩たるピッバラダ (*Pippalāda*) 仙の教説の傳へられてゐるプラシユナ・ウパニシヤツド (*Praśna-up.*) に見出される。このウパニシヤツドはピッバラダ仙と六人の

求道者との問答を輯録したものであるが、その六人中の一人は佛陀に對して四姓の階級問題に就いて質問したと巴利聖典の中部 (*Majjhima-nikāya*, Vol. II, Part II, p. 147.) に記されてゐる拘薩羅國 (*Kosala*) 人のアッサラーヤナ (*Assalāyana*) と同一人と認むべき拘薩羅の住人阿攝怛羅延那 (*Kaṅgalīya Aśvalāyana*) といふものであり、また他の一人に佛陀と同時代の謂はゆる六師外道の一人たる婆浮陀迦旃那 (*Pakudha Kaccāyana*) と多分同一人として認められ得るカバンドヒンカトヤーヤナ (*Kabandhin Kaccāyana*) といふものがあつて、『造化は何處より生ぜしや。』と問ひしに、ビッバラダ仙は生主 (*Prajapati*) を以て宇宙の創造的原理とし、これが造化 (*prajā*) を欲して、苦行 (*tapas*) を修して、質 (*ravi*) と氣 (*prāṇa*) とを生じ、質は闇黑受動なるに反して、氣は光明能動であるとして、數論 (*Sāṅkhya*) 哲學の二大原理たる自性 (*prakṛti*) と神我 (*puruṣa*) とに對する先驅思想を發表した。而して仙はこれに次いで『苦行 (*tapas*) 淨行 (*Brahmacarya*) 信念 (*Grāha*) 智慧 (*vidyā*) によりて我 (*Ātman*) を求むるものは氣に支へられて、死せず畏れなき最高目的に達して、再びこの處より退轉せず。何となればそは再生する質の世界の滅 (*nirodha*) なるが故に。』と説いた。佛陀の謂はゆる滅聖諦も亦輪廻の闇黑界において受くる苦を滅することに他ならないのであるから、ビッバラダ仙の理想と

した『再生する質の世界の滅』と共通する内容を有つてゐることは言ふを俟たぬ。終りに涅槃 (nirvāna) といふ語は古いウパニシャッドにおいては見當らないけれども、ブハガブード・ギータ (Bhagavad-gīta, V, 21-6) には瑜伽行者の梵 (Brahman) と合一した状態を梵涅槃 (Brahma-nirvāna) と呼んでゐる。而して佛陀時代にはこれが殆ど凡ての教派の理想を現はす名辭として用ゐられたのであつて、六師外道の一人で極端な唯物論感覺論に立脚して徹底的快樂主義を唱道し實行した阿耆多 (Ajita) 一派の如きも現世において五欲の快樂に耽ることを最上の現法涅槃 (parama-dīgha-dhamma-nibbāna) と稱したと傳へられてゐる (Dīgha-nikāya, Vol. I, p. 36.)。

併し、文獻に徴する限り、涅槃といふ理想表現の言葉を最も多く用ゐたのは佛陀であつたやうに想はれる。蓋しこの言葉が佛陀覺證の世界を表はすに最も適はしかつた爲であらう。

## 二

増一阿含經第二十二須陀品に『有(り)といふ字は是れ生死の法にして、無(し)といふ字は是れ涅槃の法。』と説かれてゐるやうに、原始佛典における涅槃に關する説明は一般に極めて消極的であつて、吾人の自然的立場における内外一切の經驗が徹底的に

否定されてゐる。泰西學者中、佛教涅槃を以て虚無の深淵に歸するもののやうに解したものの尠くないのは、全く彼等がその言語的表明の皮相に囚はれた爲に他ならぬ。元來、涅槃の理想は東洋特有の精神的文化であつて、西洋文明の雰圍氣中で生長した學者には正しく理解し難い性質のものである。かのいみじき印度學者、特にウパニシャッド哲學、原始佛教、數論、瑜伽の研究において劃期的な業績を擧げたオルデンベルヒ氏ですら、巴利聖典の提供する涅槃に關する記録を悉く仔細に検討したにも拘らず、『その検討の結果は意外であつて、古代佛教の教團においては必ず涅槃が虚無か、若しくは最高の靈福か、いづれか一方に解されたに違ひないやうに想はれるのに、そのいづれとも斷定するに十分な理由が發見されない。』と告白して、問題の解決を將來に遺して、自らは匙を投げたのである (Hermann Oldenberg: Buddha, Fünfte Auflage, S. 318)。

大體、涅槃に關する説明が否定的であることは、佛教のそれに限つたことではないのであつて、苟も古代印度において最高不滅の價値の體驗を目的とした宗教ならば、婆羅門教にしても、闍那教にしても、皆同じく否定的言證を以てその理想境を表現したのである。最古のウパニシャッドには、再三非々 (nehi nehi) といふ表現形式が用ゐ

られ、『この我 (Ātman) は唯だ非々と説き得るのみ、かれは不可得なり。』と言ひ、この我に歸入することによつて體得さるゝ梵涅槃は、佛教の涅槃と同じく、生老病死などの現象界における凡ての轉變を超越し、因果の規定を打破して、業報輪廻を解脱し、苦樂・愛憎疑惑・畏怖などの對立的固執より現はれる一切煩惱を滅盡することが力説されてゐる。殊に佛陀時代に存在したゴータマ派 (Gotamaki) の教説を傳ふるカトハ・ウバニシヤツド (Kāṇva-up. V, 15.) には自然現象までも否定して、『そこには日も輝かず、月も星もまた電光も輝かず。況やこの地上の火においてをや。かれ輝けば、一切はかれに隨つて輝き、その光に依りてこの全世界は照耀せらる。』と説き、これと同じ教説が佛陀時代に存在してゐたムスダ派 (Mundakī) の思想を傳ふるムスダカ・ウバニシヤツド (Mundakā-up. II, 2, 10.) などにも現はれてゐるが、佛陀も亦ウダーナ (Uddāna, p. 9.) において、これと同趣の表現形式を用ゐて、『そこには星も閃かず、日も輝かず、月も照さず、牟尼 (muni) がそこにて自ら知れば、寂黙によりて婆羅門となり、その時かれは色と無色と苦と樂とを解脱す。』と宣べ、更にその結尾には、『比丘衆よ、そこには地水火風もなく、空無邊處も識無邊處も無所有處も非想非々想處もなく、此の世も彼の世もなく、日も月も共になきところ。比丘衆よ、われはそれを來とも去とも住とも滅とも生とも名

づけず。そは定住するところなく、發端なく、依存するところなきものにして、これ即ち苦滅涅槃たり。』と説かれたことは、吾人の注意すべき點であらう。佛陀と同時代に闍那教を大成した摩訶毘羅(Mahāvīra)の如きも、スートラクリターンガ(Sūtrakīrtāṅga, I, 12, 7.)において非業派(akriyā-yādin)一切の行業を無意義無功用なりと否定して、その果報影響を否認する教派の説として、『そこには日も出でず、また沒せず。そこには月も満たず、また虧けず。そこには河も流れず、風また吹かず。全世界は幻空なりと確認せらる。』と述べてゐるから、佛陀時代には理想界の風光を説明するにかゝる表現を用ゐることが、教界の一部に流行してゐたに違ひない。而して摩訶毘羅は自らの理想境を説明してアーチャーランガ・スートラ(Acārāṅga-sūtra, I, 5, 6.)には、『罪の流れを避けむが爲に、世間を離れて業を脱したる偉聖は、眞理を知見し、よく觀察して快樂を欲求せず、人々が何處へ來り何處へ去るかを知り、生死の途を離れて輝ける(解脱)を喜ぶ。……………解脱せる者は長からず、短からず、圓からず、三角形、四角形、圓形ならず。彼は黒にあらず、青、赤、綠、白にあらず、芳香ならず、惡臭ならず、苦味ならず、辛味、酸味、甘味ならず、粗ならず、柔ならず、重からず、輕からず、冷ならず、熱からず、麤ならず、柔ならず。彼は無身、無生(再生)にして、物質の觸なし。彼は女性にあらず、男性にあらず、中性にあ

らず。彼は認め知るも、依つて以て解脱者の性質を知るべき何等の類推なし。その本質は無形なり。無條件なるものに對する條件なし。色もなく聲・香味・觸もなし——この種の何物もなし。』といひ、彼も亦絶對否定の論法を運用したのである。

かやうにウバニシャツドの梵我一如の體驗を理想とした各派も、また物質業根たる非命 (Añjiva) の束縛より脱して、純粹智體としての命 (Iva) が自由を得た獨存者 (Kōvalin) を理想とした闍那教においても、佛敎涅槃と同様に、感覺世界も意識世界も一切擧げて否定することに依つて、その最高理想の世界を詮表したのである。

### 三

涅槃に關する否定的表現において、特に佛敎は他の敎派よりも一層徹底してゐると言ひ得る。例せば巴利聖典イタイヅツタカ (Tivuttaka, p. 61) には滅 (Nirodha) の三要件を擧げて、『比丘衆よ、離脱すべき三種の領域 (dhatu) あり。何をか三となす。一には情欲 (kāma) よりの離脱、すなはち出離 (nekkhama) 〇 二には色 (rūpa) よりの離脱、すなはち無色 (arūpa) 〇 三には成れるもの (bhūta) 形づくられたるもの (sañkhata) 縁りて起れるもの (pañicca-samuppāna) の凡てよりの離脱、すなはち滅 (nirodha) 〇 くれなり。』と説かれ、また同じく巴利聖典スッタ・ニパータ (Sutta-nipāta, 1073.) には『風の威力によ



りて吹かれたる焰が消えて、存在するものとして考へられ能はざるが如く、名色(nama-rūpa)より解脱したる牟尼は消滅して、存在するものとして考へらるゝこと能はず。』と宣へられてゐる。佛陀の思想的立場よりいへば、一事一物として縁起性のものではないものはないのであるから、滅すなはち涅槃が『縁りて起れるものの凡てよりの離脱』といはるゝ以上は、内外一切現象の消滅が涅槃の境であり、また意識現象を意味する名と感覺的存在を意味する色とより解脱したものが牟尼と呼ぼるゝ以上は、かゝる解脱した牟尼が吾人の存在概念に當嵌らないことは言ふまでもない。つまり佛教の理想たる涅槃も亦絶對否定の形式を以て詮示する他に途はないのであつて、しかもこの形式の運用において、佛教は最も精緻であり、最も徹底してゐると謂つて可い。

ところが、ウパニシャッドの教説では梵といふ最高實在、闍那教では命と名づくる形而上學的實體を認めてゐるから、如何ほどその理想境が否定的形式によつて表現されても、梵への歸入、命の獨存といふことによつて、積極的肯定的方面の展開が豫想され得るけれども、佛陀に在つては飽くまで認識論的見地に立つて、かゝる形而上學的實在を認めず、しかもその理想境が絶對否定の表現を以て證明されたのであるか

ら、その表現の言語的當相に囚はれた泰西學者が佛教の涅槃を虚無と解したのも、あながち無理とは言はれない。

併し、佛教の究竟理想たる涅槃が虚無を意味するものでないことは、敢て一切の否定は一切の肯定だといふ論理を藉り來つて證明するまでもなく、この涅槃を體現してより以後、この地上における四十五ヶ年に互る佛陀の生活態度が精確にこれを辨證してゐる。その斷えざる利他的活動、その衛生に關する細心の注意、その自殺に對する徹底的罪惡觀などは、虚無主義とは全然相容れないものであつて、寧ろ現實肯定主義に立脚して、初めて現出する思想生活であると謂はねばならぬ。従つて佛陀は涅槃に對して一方に於ては前述したやうに徹底的否定の言詮を與へられたけれども、他方に於ては不滅とか常住とか清涼とか安穩とか上妙樂とか至高善とかいふやうな極めて華かな肯定的表現を用ゐられたのであつて、かゝる例は枚舉に遑のないほどである。當時涅槃といふ言葉で表はされた理想が、如何に一般民衆によつて好ましい楽しいものとして憧憬されてゐたかは、前掲の阿夷多一派が五欲に耽る快樂を最上の現法涅槃と呼んだ事實に徴しても窺ひ知ることができよう。

## 四

佛教涅槃の眞義を理解する上に有益な資料となるものは、佛道修行の究竟聖果たる阿羅漢 (Arahā) 梵 (Arhat 應供) に就いて各種の原始佛典に繰返し興へられてゐる通文の定義である。

『現法中 (ditthe dhamme) 自身作證 (abhiññā) 生死已盡 (kāma jāti) 梵行已立 (vusiṅgaṃ brahmacariyaṃ) 所作已辨 (kataṃ karaṇiyaṃ) 不受後有 (nāparaṃ itthattaya)』

この定義中、『自身作證』とは最高の無漏智に通達し止住することであり、『梵行已立』とは宗教的淨行すなはち出世間的義務の成就を意味し、『所作已辨』とは巴利文によれば、『爲すべきことは已に爲されたり。』といふ意味であつて、世間的義務の完成と解され得るから、つまり阿羅漢は智慧と徳行との圓滿成就せる最高の文化的人格に他ならない。最後の『不受後有』とは巴利文に隨へば『現在の生存は更に續かず。』とか『更に他の生存に入らず。』とかいふ意義であるから、智徳の圓滿によつて無我無執著の體驗が確立した結果として、業の束縛を斷絶した生活態度を示してゐるのである。固より涅槃界に入つた阿羅漢といへども、現實の身心の相續する限りは感覺作用も認識活動もなければならぬから、美を美とし、醜を醜とし、樂むべきにおいて樂み、苦むべきにあたつて苦むことは當然である。併し解脱の要道は一物執らず、一事著せざる

ところにある。如何に見聞覺知思惟するも、全く囚はるゝところがなければ、恰も鏡中の像の如く、蓮葉上の水滴の如く、何等の痕跡を留めないから、それ等の身心活動は、後來の生存を規定する業とはならないのである。

かく智徳圓滿にして自由無碍なる阿羅漢は、佛道修行の最高聖果であるから、佛陀、如來も亦阿羅漢に他ならないのである。故に原始佛典には佛陀が阿羅漢と尊稱され、また佛陀自らも阿羅漢と自稱されたことが傳へられ、その他阿羅漢と佛陀如來とを同位語として使用した例が尠くない。併し、この場合同位といふことはその自覺内容に限られてゐるのであつて、その自覺が社會的關聯を以て對他的活動を展開する段になると、決して同等といふことはできない。すなはち佛陀は自ら證つて、これを人に教へ、自ら涅槃して人を涅槃に導かれたのであつて、その對他的活動において、佛陀に教へられ導かれて涅槃に入つた阿羅漢のそれと同一視することのできないのは、實際上當然のことと謂はねばならぬ。故に佛陀としての阿羅漢とその他一般の阿羅漢との現實上の差別は、佛陀在世時代より既に認められてゐたことであるが、後世の大乗佛教においては阿羅漢を特に自己解脱のみに没頭して、全く利他行を顧みない自利主義に立つ低劣な樂小法者として輕蔑するに至つたのである。かゝる

歴史的變遷の討究は今の主題でないから、これに論及することを避けるが、専ら佛陀の正意を發揚することに努めた大乘教徒が徹底的利他主義に立脚して、小乘教徒の理想とした阿羅漢を自利一面に偏して、自利々他圓滿の佛陀となり得ないものとして排撃したことは、佛教の眞の理想を理解する上に注意を拂ふべき思想的傾向といふべきであらう。

以上陳べ來つたところによれば、佛教の涅槃もウバニシャツド及び闍那教のそれも、言語的表明に隨ふかぎり、その本質においても、その屬性においても、何等の差異がないやうに想はれる。併し、茲に唯だ一つ佛教の涅槃が他の宗教のそれに對して有つ特異性の存することを看過してはならぬ。それは後世の大乘教徒が高揚した利他的活動であつて、これが佛陀によつて心解脱 (ceto-vinutti) として力説されてゐる。謂はゆる心解脱とは心の自由を得たもの、すなはち涅槃を實現したものの立場を表はしたものであると同時に、それに到達する修養の階段を示したものであつて、その第一に四種の無量心解脱 (appamāna-ceto-vinutti) が擧げられてゐる。これは心を相對差別の束縛より解放せしめて、無量の衆生を包容し、無邊の世界を統攝する心境であつて、言ひ換へれば自己中心の執著計慮を離脱して、自他一如の世界を展開した立場

に他ならぬ。その第一は慈 (metta) すなはち慈愛であつて、巴利聖典にはこれが『慈愛の心にて第一方に擴充し、また第二方に、また第三方に、また第四方に、上にも下にも縦にも横にも一切に擴充し、弘く大に無量に怒なく憤なく、慈愛の心にて一切處に互り、一切世間に擴充して住す。』といふ通文を以て説明されてゐる。この限量なき慈愛に基いて、おのづから種々の煩惱に縛られて苦み惱める衆生に對して、第二の無量心解脱たる悲 (karuna) が生ずる。悲とは悲むものの爲に悲むところの同情心であつて、これを前の慈と同様に十方無量に擴充するのである。更に慈と同じく慈を根柢として、第三の無量心解脱して喜 (mudita) が現はれる。喜とは喜べるものの爲に喜ぶ友情であつて、これをまた十方無量に擴充するのである。而して以上の慈と悲と喜とは一切の執著を離れて、何物にも囚はれない絶對自由の心境において實現されるものであるから、最後に第四として捨 (upekka) すなはち執著的愛憎を離脱した平等心が十方無量に擴充されるのである。かやうに無量心解脱はすべての對立を越えた平等心を基礎とするものであるから、自他一如の世界を展開して、無限の慈愛同情友情を實現せしめるのである。

かくの如く、解脱者の心境に無限の慈愛が生動するといふことは、佛教獨特の理想

觀であつて、梵涅槃にも獨存者にもかゝる無量心解脱の風光は認められない。固より、闍那教のヘマチャンドラ (Hemacandra) の撰述に係る瑜伽論 (Yoga-sūtra) 第四品には法禪定 (dharma-dhyāna) の修行が慈悲喜捨の四種に分けて説かれてゐるけれども、これは明かに佛教の四無量心解脱説を借り來つた修養法であつて、従つてその精神においても、その表現においても、佛教のそれに比して餘程調子が低いやうに感ぜられる。闍那教の一大特徴として認められてゐる徹底的不殺の教訓は、勿論慈愛の精神、ものやさしい同情の發露であつたことは否めないけれども、その眞の動機は殺生を以て最も重大な罪と考へて、その罰 (Danda) を怖れた爲であつたらしい。摩訶毘羅がストラクタンガにおいて、『若し人自ら生物を殺し、人をして殺さしめ、殺すことに同意せば、彼の罪は絶大なり。』と説き、ヘマチャンドラが瑜伽論において、『如何なる善行も唯だ殺の一事を棄てざれば、すべてその果を結ばず。些しの慈心もなく生物を殺戮する殘忍なる人々は、決定して下界の苦海に沈まむ。』と述べてゐるところから觀ると、慈悲の心そのものの發動よりも、寧ろ殺生の罪から賣さるゝ惡報を怖れたことが、より力強い動機となつて、嚴肅な不殺の教が布かれものと言はねばならぬ。然るに、佛陀にあつては、慈悲喜捨の四無量心そのものに最高の道德的價値を認め

て、その四十五ヶ年の傳道生活において自らこの無量心を具現したと同時に、その功德の廣大なことを説き、その實行を勸めること熱切であつた。イタイヅツタカの二十七章には、初めに宗教的功德を得んとする凡ての手段が慈悲なる心解脱の十六分一の價值にも相當しないことを種々の譬喩を以て説明した後、『比丘衆よ、朝に晝に夕に食物の百の甕の施與をなす者と、朝に晝に夕に唯だ一片の慈悲心を僅か一瞬間その胸中に起す者とあれば、後者の前者に優つて有用なること幾倍なるを知らず。この故に、比丘衆よ、如何にして慈悲なる心解脱を生じ、これを高め、これを進め、これを己が習性となし、これを鍊り、これを正しく用ゆるかを學ばざるべからず。』と訓へられ、またスツタ・ニバータ所收の慈經 (Mettā-sutta) には、『獨り子の生命を護る母の如く、人は萬物に對して限りなき慈悲心を抱くべし。世界の有らゆるものに對して、上方にも下方にも限ることなく、さらに怒なく憤なく、限りなき慈悲心を懷くべし。行住坐臥に拘らず、醒めたるかぎり、この心を旨とすべし。これ牟尼の生活なり。』と説かれてゐる。かやうに佛陀は無限の慈悲心を實現して、迷ひ惱める多くの人々を救濟し、またこれを高調された結果、『慈悲により憐愍により、如來は他の爲に法を説きたまふ。』(Samyutta-nikāya, II, p. 199.) とか、『如來には大慈悲あり。衆生を愍念して、徧く一切



を觀、未だ度せざるものをして度を得しむ。一切衆生を捨てざること、母の子を愛するが如し。』(増一阿含經第三十二)とか『かの釋迦文佛如來至眞等正覺は一切蝸飛蠢動を愍念すること、母の子を愛するが如く差別なし。』(同經第四十七)とかいふやうな讚歎の辭が捧げられたのである。

すでに涅槃の體現者たる佛陀が、斯かる無限の利他的大慈悲心を發揮したのであるから、十方に遍滿する平等の大慈悲が佛教涅槃の重大な要素となり、心解脱の第一に四無量心が掲げられるやうになつたのであらう。

## 五

ところで、茲に問題となることは、元來涅槃は前説したやうに佛陀出世以前より瑜伽行者の理想としたところのものであり、しかもそれは自己の解脱を中心としたものであつて、對他の活動を含んでゐなかつたにも拘らず、この理想を追求して、遂にこれに到達して、自ら生きた涅槃の體現者となつた佛陀が、心解脱の最初に慈悲喜捨の四無量心を説き、またその人格上にこれを具現されたのは、如何なる事情に因つたのであらうかといふことである。最古のウパニシャッドにおける中心人物たるヤーシユニャヴルキヤ (Yajñavalkya) 仙の如きは、慥かに瑜伽行者の謂はゆる梵涅槃を體得

した歴史的人物であつたにも拘らず、彼がその道を傳へたものはマイトレイー (Maitreya) と名づくるその愛妻と小數の愛弟子とに限られてゐて、その利他的活動においては殆ど見るべきものがなかつたのである。然るに、言語的表明に依るかぎり、その本質並に屬性において全く梵涅槃と異るところなき理想を實現された佛陀が、大慈大悲の煥發するところ、四十五年開殆ど寧日なく利他教化の聖業に精進されたのは、如何なる故であらうか。

この問題に就いて考慮を拂ひ、その解決を試みた學者は、予の知るかぎり、今日に至るまで唯だ英領緬甸局長祕書タルボイス・ホイーラー (Talboys Wheeler) 氏一人である。氏は一八七四年に「最古時代よりの印度史」(The History of India from the Earliest Ages, 4 vols.) と題する龐大な著書の第三卷一五〇—一頁において、正しくこの問題に觸れた意見を公にしたのである。氏は先づ涅槃と佛陀との二つの概念の間に劃然たる區別を設けて、涅槃は生存よりの離脱の法則を含むに反して、佛陀は生存の義務を示し、前者は兩親妻子及び縁者を棄て、獨身遊行の冥想生活に耽るべき觀念を具へてゐるに反して、後者は生活に於ける各關聯が夫々相當の義務を有するといふ觀念に立つてゐると解釋し、これ等二つの異つた概念が佛陀の宗教的道行における二つの重

要な階段を示すものであると観て取つたのである。即ち第一には涅槃に入らんが爲に宗教的遊行生活を送るべき利己的熱望があり、第二には涅槃に到達すべき方途を人類に教ゆる爲に佛陀たらしんとする慈悲深い利他的熱望であるとして、更に次のやうに論歩を進めた。

『これ等宗教思想の二形式の間には、必ず奇妙な衝突があつたに違ひない。然るに、これ等が如何にして同一水道において混合し得たかを考察することは困難である。涅槃に達せんとする利己的熱望は義務のない、従つて心配のない冥想生活を送り得る爲に、人々をして有らゆる愛情の絆を断たしめたのである。然るに、佛陀たらしんとする利他的願望は全く異つた性格の靈感に基く。佛教の傳説に隨へば、彼は一切有情に對して抱いた力強い愛により、斷えざる輪廻の苦から人類を救はんが爲に、佛陀たらしんと欲したといふことである。併し、かゝる普遍的慈愛の感情は常に無理な解釋であり技巧的であるばかりでなく、なほまた直接には一切の愛情及び欲望を一掃することによつて心を淨めると想像されてゐた出家的難行と相反する。また涅槃に入らんとする願望は單に利己的夢想に過ぎない。しかも佛陀たらしんとする願望は、慥かにこの利己的夢想を世間一般に弘めんとする感

傷的な願望より以上の或ものであつたに違ひない。

瞿曇 (Gotama) が佛陀へ轉向するに先立つて、さゝやかな、しかも意義ふかい出來事があつた。それはうら若き婦人が彼を神と見誤つて、自分が幸福な妻並に母となつたことに對する感謝の供物を彼に捧げたことである。この挿話は全く人間世界に屬することである。それは瞿曇の心情を感動させたのであつて、實際彼の性質の一部を構成してゐたのであるが、官能的放縱と形而上學的思索とによつて抑へつけられてゐた彼の眠れる愛情を目醒ましたのである。かゝる出來事によつて、宗教的遊行者が世間一般に涅槃の如き冷かな利己的な信條を説くやうに動かされ得たといふやうなことは、到底信せられない。瞿曇は現當二世において全人類の幸福を増進すべき法 (Dharma) すなはち義務と慈愛ふかい親切の宗教を傳へる爲に佛陀となつたといふことが、有りのまゝの眞實であつたらしい。實際これは眞實の普遍的慈愛であつたに違ひない。而して感謝に滿つる妻並母としての婦人の物語は、かゝる宗教的敎説に對して、自然的な前奏曲となつたに違ひない。』なほ同書同卷一一九頁にはこの物語に關して次のやうに論せられてゐる。

『この傳説はこの自然的な敬虔な行動が瞿曇の心情に及ぼした影響に就いて、何

事も語つてゐない。唯だこれが爲、當に近く成佛すべきことを自信せしめられた法悦によつて、彼の精神が輝かされたことを述ぶるのみである。換言せば、形而上學的夢想者がこの事件によつて、世界空前の最も偉大な道德的教師の一人に轉化せしめられたのである。人類に對する同情は直ちに人間の他の情緒をも目醒ましたらしい。殆どこれと同時に釋迦牟尼は帝王の權力や女性の愛情や死人の姿を取れる惡魔の靈によつて誘惑されたといはれてゐる。されど、彼は凡ての誘惑を克服し、勝利の瞬間において彼は無明悲痛の世間を輝かすべき佛陀となつたことを知つたのである。』

ホイーラー氏の意見の骨子は右の和譯引用文に殆ど盡きてゐる。氏が利己的性質の涅槃と利他的性質の佛陀とを全く異なる概念として、兩者を峻別し沙門瞿曇が前者より後者へ轉入した契機をウルヰラ (Urveḷa) のセナーニ (Sennani) 村に居住してゐたスジャーターター (Sujātā) といふ幸福な妻並に母としての若い婦人が、その娘時代に尼拘律 (Nigrodha) 樹の神に良き夫と良き子とを授けらるゝやうに祈願して、今や既にそれが滿されたから、感謝の衷情を表すべく、樹神に供物を捧げんとした際、たゞ成道の朝この樹の下に來つて坐してゐられた佛陀を樹神と見誤り、佛陀に敬禮供養

したといふ傳説に求めたことは、尠なからず吾人の感興をそゝる考案である。併しながら、沙門瞿曇は三十五歳の時涅槃に悟入することによつて佛陀となつたのであつて、涅槃は證悟の境地を表はし、佛陀は證悟の主體を示す名稱に他ならないのであるから、尠くとも根本佛教においては、兩者の間にホイーラー氏の峻別したやうな本質的差異のあるべき筈はない。またスジャータの物語の利用も奇抜にして興味ある思ひつきではあるとはいへ、畢竟ロマンティックな見解に過ぎないのであつて、首肯するに足る根據が見出せない。佛教の慈悲は氏の考へたやうな相對的愛情とは全くその趣を異にしてゐるのであつて、愛憎の對立を越えた絶對無限のメツターである。故にうら若い女性の敬虔な態度に感動されて發動するやうな淺薄な情緒ではない。なほまたこの物語の史的價値に就いても、疑を挿む餘地なしとせない。併し、ホイーラー氏が夙にこの重要な問題に注意を拂ひ、首肯されなければ、興味あふるゝ見解を發表されたことに對しては、敬意を捧げざるを得ないと思ふ。

然らば、佛教涅槃の特徴たる利他的精神は如何にしてその要素となつたのであらうか。これを説明するに先立つて、梵涅槃や命の獨在にこの要素を缺いた所以を考察しよう。

凡ての存在を統一する梵とか命とかいふ如き形而上學的最高實在を認めて、梵我一如とか命の獨存とかいふ如き自覺に立つと、唯だ最高實在と自己との關係の認識に局限された超越的融會感がその自覺内容として現はれるに止り、自己と自己以外の凡ての存在との關係を認識すべき現實的反省を缺く結果、自然の勢として對他的純情が發動しないのである。勿論汎神論に立脚せるウパニシャッドでは屢『彼(梵)は即ち憫なり』(Tat tvam asi)とか、『これは實に彼なり』(Ead vai Ead)とかいふ標語が繰返されてゐるけれども、體驗者の心境に在つては唯だ『彼は即ち我なり』(So'ham asmi)とか『我は梵なり』(Aham Brahma asmi)とかいふ直線的一面的關係の認識に止り、自らは無上の靈福を實感しながら、これを現に迷海に沈淪せる他の一切衆生に弘布しようとせず、唯だ自分の愛する妻子に對し、若しくは自分の信賴し得べき弟子に對してのみ傳授して、その他の一般世人には祕密義として公開することさへも敢てなさなかつたのである。

然るに凡ての獨斷的實在論を排斥して、如實知見の立場から縁起の眞理を悟得された佛陀は、自ら他の一切を所統一とする能統一の超個人的大自覺に立たれたのである。蓋し縁起の理法は詮ずるところ關係の認識であつて、この理法に參徹すれば、

一として他と無關係に成立し存在するものなく、諸法は相互に直接若しくは間接に他の有らゆるものと關係し、他の有らゆるものに依つて立ち、従つて一を中心として觀れば、餘他の一切はすべてその中に統攝されねばならないと同時に、自己を中心として觀れば、他の有らゆる個體はすべて自己の裡に包括され、自ら諸法統一の立場に立たねばならないからである。佛陀が『緣起を觀る者は法を觀る、法を觀る者は緣起を觀る。』と説き、さらに『我を觀る者は法を觀る、法を觀る者は我を觀る。』と宣べられたところから考察しても、佛陀が諸法統一の第一義的眞理たる緣起の法を體得して、自ら他の一切を所統一とする能統一の立場に立たれたことは疑を容れない。かゝる能統一の自覺が確立してこそ、茲に初めて他の一切を視ることが自己を視るが如き無限の大慈悲心が發動するのである。譬へば吾人が吾人の四肢身體を我がものと考へ、自己の内容として統攝し、自我そのものと密接な關係を認めてゐるから、これ等を最も重んじ最も愛して、その一部分が傷害されても直ちに治療しようとする意志が發動するやうなものである。固より、その自覺的立場の高下、その同情的領域の廣狹に至つては、兩者の間に天地の差があるけれども、慈愛發動の過程においてはその趣を同じうすると觀て然るべきであらう。



實に佛陀の體現された涅槃は、當時の他の教派のやうに最初から獨斷的に歸入すべき最高實在を認めて、それを目指して進趣することによつて實現される理想ではなく、現實的存在の相互關係に對する科學的認識に始まつて、遂にはそれら一切を綜合統攝する能統一の哲學的自覺に立つことによつて實現される境地であるから、この境地においては自己と他の一切との密接な關係が確認されて、慈愛喜捨の四心が十方無量に擴充されるのである。故にこの四無量心解脱は緣起法證得の最高智に裏づけられた最高善と謂ふべきであらう。この最高善を具現された佛陀は、同じく殺生を戒められた場合でも、先きに舉げた闍那教のそのやうにその罪報を怖れる爲ではなく、全く同體の大悲心に立脚して、『自己がこれらのものと同様なると共に、これらのものも亦自己と同様なるが如く、彼自身を他のものと同一視して、彼をして他のものを殺さしむる勿れ』(Sutta-nipāta, 705)といふやうに教へられたのである。

かゝる佛教涅槃の特異性たる利他的精神が、後世の大乘佛教において益高調されて、『上求菩提、下化衆生』を理想とする大乘の菩薩は、迷ひ苦める衆生が最後の一人となるまで救濟せねば措かないといふ『衆生無邊誓願度』といふ絶大にして神聖なる意志に生きるやうになつたのである。この徹底的利他主義が謂はゆる聖道門にお

いては不住涅槃の自覺として表現され、謂はゆる淨土門においては還相廻向の信念として顯示されたのである。不住涅槃とは大慈悲あるが故に、涅槃の絶對界に止住せずして、未來永劫有情を利益し、大智慧あるを以て生死の迷海に流轉せずといふ無限の智と愛との活動を期する自覺であり、還相廻向とは如來の本願に信順すれば、往相廻向の利益によつて死後淨土に往生し、無量光(智慧)無量壽(慈悲)の佛徳を以て盡未來際幾度でも迷界に還り來つて、苦惱の衆生を救濟するといふ信念に他ならぬ。

かういふ廣大無邊な利他的精神を生み出すべき本質が、最初から佛教涅槃の特異性として輝いてゐたことは、印度宗教思想史上特に注意すべき點であらうと思ふ。

(完結)