

根本仏教における「智慧」(二)

鉾之原 善 章

‘Wisdom’ in the primitive Buddhism

Yoshinori HOKONOHARA

The purpose of this study is to clarify the concept of ‘wisdom’ (pañña) in the primitive Buddhism based on “The book of the kindred sayings” (Samyutta-nikaya).

This second essay inquires what is ‘the knowledge of suffering’ (dukkhe ñāna) as the ‘wisdom’ in order to bring the first of ‘The four holy truths’: suffering as the content of ‘wisdom’ to light.

The results are obtained as follows;

- (1) ‘The knowledge of suffering’ is the same human being-form with ‘the deliverance from suffering’ (dukkhassa nissarana) as the goal of primitive Buddhism.
- (2) ‘The deliverance from suffering’ on the other hand is the fundamental human being-form which delivers itself from sufferings and all other things into a ‘holy truth’ (ariyasacca) what they are really, and which is the truth itself.
- (3) Therefore ‘the knowledge of suffering’ is the fundamental human being-form which knows a ‘holy truth’, delivering itself from sufferings and all other things into the truth and being the truth itself.

序

前号における「根本仏教における『智慧』(一)」から引き続いてなされているこの論考の課題は、根本仏教(＝釈尊によって直接に説かれたと見なされる仏教)の「智慧」(pañña, 般若)の概念を、パーリ語原始経典「パーリ五部」(Pāṇca-nikāya)、その中でも、特に、釈尊の説法の記録に最も近いものとされている『相応部経典』(Samyutta-nikāya)に依拠して、明らかにすることである。そして、この課題のために当面目標としていることは、この智慧の内容が何であるかを、即ちこの智慧が何の知であることを明らかにすることである。そして、筆者がこの問

題に関して明らかにしようとしていることは、この智慧の内容は、仏教学の定説で言われているようないわゆる「縁起の法」——一切のものは無限の縁によって起こっており、従って、ものは他のものとの重々無尽の関係においてのみ存在し、それ自体においては空無であるという「存在の法則」——ではなくて、直接に体験され得る或る根源的な真理であるということである。

前号における(一)では、次のことが明らかにされた。

- ①この智慧は「四聖諦」(cattāri ariyasaccānāni)の知と見なされ得る。
- ②「四聖諦」と呼ばれているものは、仏教的真理を表している四つの真なる命題ではなくて、「苦」(dukkha)、「苦の起り」(dukkhasamudaya)、「苦の滅」(dukkhanirodha)、「苦の滅に導く道」(dukkhanirodhagāmini paṭipadā)という四つの事象そのものである。
- ③これら四つの事象は、その如実相においては、共に、「真如」(tathatā or tathā)とも呼ばれる或る根源的な真理であり、それ故に、「四聖諦」、即ち四つの聖なる真理と呼ばれる。

かくして、この智慧が「四聖諦」の知であるということは、この智慧が「真如」と呼ばれる聖なる真理の知であるということになるのである。

しかし、「苦」、「苦の起り」、「苦の滅」、「苦の滅に導く道」という四つの事象そのものが或る根源的な真理であるということは、一見する限りは、理解し難いことであるように思われる。そこで、今度は、これら四つの事象の各々について、それらが、それぞれ、その如実相においては、或る聖なる真理であるということを、釈尊の説法の言葉に基づいて、明らかにして行くことにする。先ず最初に、第一聖諦；「苦」を取り上げる。

〔2〕「智慧」の内容としての第一聖諦；「苦」

「苦」は、「四聖諦」に関する釈尊の説法において、「第一の聖諦」とされ、その智が「智慧」とされているものである。従って、「苦」はこの智慧の内容をなすものであると言える。そこで、ここでの課題はこの「苦」が何であるかを明らかにすることである。

(1) 「苦の智」とは何か

(i) 「苦の智」と「苦の出離」

「苦の智」(dukkhe ñāṇa, 苦についての智 SN.5-430 etc.)が「明」(vijjā)としての「智慧」(pañña)とされていた。すなわち、「苦」が、ここでは、この「智」の、或いは「智慧」の内容となっているのである。この「苦」は何であろうか。この「苦」を明らかにすることがここでの我々の課題である。そのためには、先ず、この「苦の智」が何であるかを、或いは、これがいかなる事態であるかを明らかにしなければならない。何故なら、「苦の智」はまさに苦の知であり、そこでこそ「苦」が知られているであろうからである。

ところで、この「苦の智」は、「智慧」として、我々の或る根源的な有り方であり、むしろ「苦の智態」とでも言われるべきものであるが、これは、勿論、苦についてのあれこれの客観的な知識

を有している状態或いは有り方などではあり得ない。何故なら、この「苦の智」がそれであるところの「智慧」は、根本仏教においては、更に、仏教一般においても、その根本目標とされているものであり、それは、それにおいて宗教的な救いが可能になるようなものであるからである。そうとするならば、この「苦の智」は、恐らく、不死性或いは永遠性の性格を持った何らかの根本的な我々の有り方或いは事態でなければならないであろう。

ところで、仏教において一般にその根本目標とされているものは「苦の出離」ということである。苦は、まさにそれが仏教において問題にされるところのものであるが、その苦の問題は常に「いかにして苦を出離するか」という形で問題にされ、「苦の出離」ということが根本目標とされるのである。次の釈尊の説法の言葉はそのことをよく示しているものである。

「私の比丘達よ、私が、正覚の前、現等覚していない菩薩であった時、私は次のように思念した。この世間はまことに苦難に陥っている。生まれ、失い、死し、没し、また再生する。しかも、苦の、老死の出離を^し知ら^ない。まことにいつの時に^か、この苦の、老死の出離は^し知ら^れるのである^か、と。」〔SN.2-104(=Saṃyutta Nikaya vol.2 p.104)〕

このように、「苦の出離(態)」(dukkhassa nissaraṇa)が根本仏教の、更にはまた仏教一般の根本目標なのである。

そうとするならば、根本仏教においては、「苦の智(態)」と「苦の出離(態)」とは、共にその根本目標として、同じ一つの事態であると考えられる。しかし、果たして、その通りであるであろうか。以下、先ず、このことを、「苦の出離」の方から出発して、それがいかなる事態であるかを問うことによって、確かめてみることにする。そして、もし「苦の出離」は結局「苦の知」であるということが確認され得たならば、「苦の智」は、「苦の出離」と同じ一つの事態として、「苦の出離」が明らかにされた程度において、また、明らかにされることになるであろう。

それでは、根本仏教の根本目標とされる「苦の出離」とはいかなる事態であるであろうか。それは、我々が単に苦から解放されてその反対の不苦或いは楽なる生を得ている状態であるであろうか。恐らく、それは単にそういうことではないであろう。何故なら、ここでの「苦の出離」は宗教としての仏教の根本目標として言われていることであるからである。そうである限り、これは、そこでは我々の有り方が根本的に変わり、何らかの仕方^で有限な生とその苦とから解放され^ていわば永遠の生命を得ているような有り方或いは状態であるのでなければならないであろう。しかし、それは実際にそのようなことであるであろうか。

(ii) 「苦の出離」は何からの出離か。

先ず、「苦の出離」は何からの出離であろうか。それは、言うまでもなく、当然、「苦」であるであろう。しかし、この場合の「苦」は何を意味しているのだろうか。

そもそも、何がここで「苦」と呼ばれているのだろうか。このことに関する説法の言葉は次の通りである。

「比丘達よ、これが苦という聖諦である。生が苦であり、老が苦であり、病が苦であり、死が苦であり、愁・悲・苦・憂・悶が苦であり、怨憎するものに会うことが苦であり、愛するものと別

離することが苦であり、求めて得られないことが苦であり、総じて、五取蘊が苦である。」

(SN. 5-421)

これによると、ここで「苦」と呼ばれているものは、先ず、愁、悲、苦、憂、悶といった諸々の「苦受」、即ち諸々の苦の感情である。従って、「苦」は、先ず、苦そのものであるところの苦の感情という人間の心を意味しているということになる。次に、「苦」と呼ばれているものは、生（＝出生）、老、病、死、怨憎会、愛別離、求不得といった諸々の苦なるものである。これらは一定の状態或いは状況にある諸々の人間の心身であると言える。従って、「苦」は、第二に、苦なるものであるところの人間の心身を意味しているということになる。かくして、ここで「苦」は、苦の感情としての苦そのものもしくは苦なるものであるところの、何らかの性質の、或いは何らかの状態、状況にある人間の心身を意味しているのである。しかるに、人間の心身は、他のすべての「有情」のそれと共に、「五蘊」〔色（身体或いは物的なもの）、受、想、行、識（以上、心、或いは心的なもの）から成っているものとされる。従って、「総じて、五取蘊が苦である」と言われているのである。「五取蘊」(pañcupādānakkhandha)とは取著(upadana)の作用が加わった「五蘊」〔取著しつつある心（苦そのもの）と取著された心身（苦なるもの）〕のことであると解せられる。ここで「苦」であるところの心身を表現するために「五蘊」という語に更に「取著」という語が添えられているのは、一切の苦は、直接的には、「取著」或いは「依著」(upadhi)と言われる執着によって起こるものと見なされているからである。このことは、例えば、次のように言われている。

「これら実に多種多様の苦、老死が世間において生じているが、これらの苦は依著を原因とするものであり、依著を起りとするものであり、依著を生まれとするものであり、依著を起源とするものであり、依著がある時、老死があり、依著がない時、老死はないのである。」(SN. 2-108)

しかし、何故人間はその「五蘊」即ちその心身に取著するのであろうか。また、何故人間の「五取蘊」即ち人間の取著した心身は苦であるのであろうか。それは、根本的には、人が心身を自己と見なして疑わない（＝真理に対する無知としての「無明」の状態にある）からであり（従って、「無明」が苦の最根源であるということになる）、また、その心身は移ろい変わるもの、無常なものであるからであるとされる。このことは、例えば、次のように言われている。

「ここに、無聞の凡夫があつて……色は我である、我は色を有している、我の中に色がある、色の中に我があると見、我は色である、色は我がものであると〔色に〕^{ひび}纏縛されている。彼は、我は色である、色は我がものであると〔色に〕纏縛されているが、その色は変化し、変異する。その色の変化変異によって、彼には愁・悲・苦・憂・悶が生ずる。〔以下、受、想、行、識に関しても同じことが言われている。〕」(SN. 3-3)

以上から、ここでの「苦」とは、人がそれを自己と見なして取著しているところの、一定の状態或いは状況にある心身（苦なるもの）とそれに取著して持つ苦なる感情という心（苦そのもの）のことである言い得るであろう。要するに、それは取著する或いは取著された人間の心身のことであると言えよう。そして、これは、大体において、人が普通自己と見なしているところの

ものである。かくして、「苦の出離」とは、差し当たり、苦がそれであるところの一定の心身としての自己からの出離のことであると言い得るであろう。

(iii) 「苦の出離」は何への出離であるか

「苦の出離」は我々の一定の心身からの出離であった。それでは、それは、何への出離なのであろうか。ところで、しかし、我々には、そもそも、自らの心身から何ものかへ出離するということが可能であるであらうか。例えば、老、病は生、死と共に代表的な苦とされているものであるが、我々が老いた時、或いは病んだ時、我々はいかにして自分の老身、或いは病身から離れ出ることができるのであろうか。このことは全く不可能なことであるように見える。確かに、我々が自己を即心身であると見なす限り、その心身を離れて自己はあり得ないのであるから、そのことは全く不可能なことである。そして、我々人間の自己が心と身体とから成るものであり、それら以外に自己はないということは、通常、全く明白な事実と見なされているのである。このことは、ものごとを可能な限り根本的に考えようとする西洋の哲学においても常に殆ど前提とされて来たことである。しかし、人間の自己が即心身であるということはそれほど明白な事実なのであろうか。

根本仏教においては、まさにこのような見方をなしている我々の状態こそが「無明」とされ、このような見方は否定されるのである。そして、更に、このような見方こそが、上に引用された言葉からも伺えるように、あらゆる苦悩の根源であるとされるのである。しかし、根本仏教は何を根拠にしてそのような見方を否定するのであろうか。それは人間の自己と他の一切のものについての或る根源的な体験に基づいてなのである。その根源的な体験は「正覚」(或いは「等覚」)(sambodhi)の体験と言われる。これは、それによって根本仏教が成立したところのものであり、そこから仏陀の一切の教えがなされているところのものである。この体験は、釈尊によって、例えば、次のように表現されている。

「比丘達よ、苦という聖諦はこれである、と未だかつて聞いたことのない法に対して私に眼が生じ、智が生じ、智慧が生じ、明が生じ、光明が生じたのである。」(SN. 5-422 etc.)

ここで、「苦」が、即ち我々の心身としての自己が、それであるとされているところの「これ」(Idam)は、文中にあっても殆ど常に大文字で書かれているものであり、前号における拙論で述べたように、或る根源的な真理を指し示しているものであると考えられる。従って、この体験は、心身としての自己と他の一切のものがまさにそれであるところの或る根源的な真理に対する目覚め(bodhi)の体験であると考えられる。それで、この体験から見られるならば、我々が普通自己と見なしている我々の心身は、従って、苦は、通常、一面的或いは表面的にのみ知られているのであり、その如実相に関しては知られていないのである。そして、その如実相は或る根源的な真理であり、従って、この根源的な真理こそが我々の真の自己なのである。次の釈尊の言葉はまさにこのことを語っているものと考えられる。なお、これは、重態の病いの床にあった長老ヴァッカリが、その請いによって見舞った釈尊に、大変喜んで、久しく一目お目にかかりたいと思っておりましたと言ったのに対して答えた釈尊の言葉である。

「いやいや、ヴァッカリよ、私のこの汚い身体を見て何になろうか。ヴァッカリよ、真理を見る者が私を見るのであり、私を見る者は真理を見るのである。ヴァッカリよ、まことに真理を見る者が私を見るのであり、私を見る者は真理を見るのである。」(SN.3-120)

ここで、釈尊は「汚い身体」、即ち色身に対して「私」を対立させて語っている。「私」とは、釈尊が真実にはそれであるところの釈尊の真実の自己である。そして、これが「真理」(dhamma)とされているのである。

次のよく知られている釈尊の言葉も、真実の自己としての或る根源的な真理が語られているものである。なお、この言葉は、釈尊が、最愛の弟子、サーリプッタ(舍利子)の死に際して、嘆き悲しむアーナンダ(阿難)に対して語ったものとされているものである。

「・・・サーリプッタは入滅したのである。アーナンダよ、生じたもの、存するようになったもの、造られたものである壊れ滅するものを壊れ滅しないようにしようとしても、そのようなことがどうしてできようか。そのような道理は存在しないのである。それ故に、アーナンダよ、自己を^す洲とし、自己を依処として、他を依処とせず、真理を洲とし、真理を依処として、他を依処とせずに住せよ。」(SN.5-163)

ここでは、釈尊は、生じたもの、存するようになったもの、或いは造られたものは必ず壊れ滅するということが道理であり、それ故に、そのようなものを依処とせずに、そして、そのようなものの中でも特に心身としての自己を依処とせずに、真実の自己＝「真理」(dhamma)を依処として生きようと説いていると解せられる。

このように、根本仏教においては、心身としての、五蘊としての自己に即して、心身としての自己が真実にはそれであるところの、従って、真実の自己であるところの或る根源的な「真理」(dhamma(法), sacca(諦), tathatā(真如), āyā(正理))が見られているのである。これは「涅槃」(nibbāna)とも呼ばれ、また、「不死」(amata)、「不壊のもの」(apabbhaṅgu)、「不老」(ajajjara)、「安穩」(khema)、「彼岸」(para)等とも呼ばれているのである。

そして、根本仏教において、老い、壊れ、死ぬものである我々の心身を、従って、苦を何らかの仕方で超越したこのような「真理」としての真実の自己が見られているならば、そこでは、確かに、我々が心身としての自己を、苦を何らかの仕方で出離するということが可能になるのである。すなわち、我々が何らかの仕方でこの真実の自己を見出し、そこに立つことによって、我々は心身としての自己を、苦を出離することができるのである。かくして、根本仏教の根本目標とされる「苦の出離」は苦(心身としての自己)から、苦の如実相であるところの或る根源的な真理への出離であるということができよう。

(iv) 「苦の智」としての「苦の出離」

それでは、「真理」へと苦を出離するということはいかなる仕方でなされるのであろうか。この「真理」は、苦が真実にはまさにそれであるところのもの、苦の如実相であった。しかし、これは我々の通常の知見には隠されているのである〔この如実相における「苦についての無智」(dukkhe aññāna)が「無明」(avijjā)とされた(SN.4-256, etc.)〕。従って、我々が苦から「真

理」へ出離するためには、我々は苦をその如実相において知らなければならないのである。ところで、この苦（心身としての我々の自己）の如実相を知るこの知はいかなる知であろうか。これは、この後問題にするように、通常の対象的な知ではなくて、例えば、「身において身を観じて住する」(SN. 5-140 etc.)と言われるような知見である。すなわち、それは、身をこちらから見、知るといような知見ではなくて、「身において」(kāye 処格 < kāya)、すなわち、言わば、身の許に行き、身に直接し、身そのものになって身を、そして、更に、それに即してその如実相を見、知るといような知見である。そして、このような知見には、やがて、身の、そして一切のものの如実相、即ち「真理」が現前或いは現成して来るのである。かくして、我々が苦をその如実相において知る知は、我々がその如実相、即ち「真理」そのものになっての、その知であると言えよう。すなわち、我々が苦をその如実相において知る時、我々は苦を、そして一切のものを越えた「真理」そのものになるということが起こるのである。ということは、その時、我々が苦と一切のものとを超越し、出離するということが起こるということである。このことが老死の苦に関して次のように言われている。

「比丘達よ、いかなる沙門達或いは婆羅門達であれ、老死を智り、老死の起こりを智り、老死の滅を智り、老死の滅に導く道を智るところの者達は、その老死を超越して(samatikkamma)住立するであろう(ṭhassanti)、というこの道理が存しているのである。」(SN. 2-46)

すなわち、老死を（或いは老死の起こりを、或いは老死の滅を、或いは老死の滅に導く道を）智る(pajānāti)者は、即ち、老死を「智慧」(pañña < pajānāti)によってその如実相＝「真理」において知る者は、その老死を超越して住立するということが言われているのである。

次の説法の言葉も同様のことを言っているものである。

「彼（＝法に従って法を行じた比丘）は、色を遍知し、受を・・・、想を・・・、行を・・・、識を遍知して、色より解脱し、受より・・・、想より・・・、行より・・・、識より解脱し、生・老死・愁・悲・苦・憂・悶より解脱し、苦より解脱するのである。」(SN. 3-40)

生、老死以下の苦は「五取蘊」、即ち、取著する或いは取著された色、受、想、行、識であった。従って、この説法の言葉は、苦に関しては、次のことを言っているものと解せられる。＜彼は、苦を遍知して、苦より解脱する＞。しかるに、苦を「遍知する」ことは、以下に述べるように、苦をその如実相において知ることであり、また、苦より「解脱する」(parimuccati)ことは苦を出離することと同じことである。よって、この言葉においても、人は、苦をその如実相において知る時、苦を出離するということが言われているのである。

かくして、苦を出離することは、苦をその如実相において知るという意味での苦を智るという仕方ではなされるということになるのである。すなわち、苦を出離することは苦を智ることと同じ一つの事態なのである。

そうとするならば、苦を出離している我々の状態或いは有り方である「苦の出離（態）」は苦を智りつつある我々の状態或いは有り方である「苦の智（態）」と同じ一つの事態であるということになるのである。或いは、端的に言うならば、「苦の出離」は「苦の智」であり、逆に「苦

の智」は「苦の出離」なのである。かくして、我々は「苦の出離」は「苦の智」と同じ一つの事態であるということを確認することができたのである。

ところで、「苦の出離」は根本仏教の根本目標であった。従って、「苦の智」も、「苦の出離」と同じ事態として、また同じく、確かに、その根本目標なのである。しかるに、「苦の智」は如実相における苦の知であった。そして、如実相における苦の知は、苦の表面的な或いは一面的な知ではなくて、苦の遍ねき或いは完き知である。それで、その知は、上に引用された言葉の中でその動詞形が見られたように、「遍知」〔*pariñña* < *parijānati*(遍知する), *pari*=遍く、完全に、円かに, *jānati*=知る) という言葉で表現されているのである。すなわち、「苦の智」は「苦の遍知」(*dukkhassa pariñña*)と表現されているのである。こうして、「苦の遍知」が根本仏教の根本目標であるということが言われることになるのである。次の問答の言葉はその一例である。

「『友、サーリブッタよ、そのためにこそ沙門ゴータマに就いて梵行(*brahmacariya*, 仏道修行)を修するところのものは何であろうか。』

『まことに苦の遍知のために(*dukkhassa pariññaya*)こそ世尊に就いて梵行を修するのである。』」(SN. 4-253)

ところで、「苦の遍知」は「苦の智」=「智慧」であり、苦を遍知する我々の或る根源的な有り方である。我々がそこに到ったとき、我々は苦を、或いは他の一切の事象を遍知するのである。逆に、我々が苦を、他の事象を遍知するならば、「苦の遍知」に到っているのである。従って、「苦の遍知」に到るためには、苦を、或いは他の事象を遍知しなければならないのである。かくして、苦は、或いは他の事象は遍知されるべきであるということが、また、たえず強調されることになるのである。次の二つの説法の言葉はその例である。

「・・・これら四聖諦の中には遍知されるべき聖諦がある、・・・どの聖諦が遍知されるべきであるか。比丘達よ、苦という聖諦が遍知されるべきである・・・」(SN. 5-436)

「ラーダよ、何が遍知されるべきものであろうか。ラーダよ、色が遍知されるべきものである。受が・・・。想が・・・。行が・・・。識が遍知されるべきものである。」(SN. 3-191)

(V) 「苦の智」はいかなる事態か

我々の当面の課題は「苦の智」がいかなる事態であるかを知ることであった。以上のことから、「苦の智」に関しては、いかなることが明らかになっているであろうか。それは「苦の智」が「苦の出離」と同じ事態であるということである。或いは、端的に、「苦の智」は「苦の出離」であるということである。「苦の出離」は、我々が、苦から、即ち心身としての自己から、その如実相としての或る根源的な「真理」へ出離し、そこに立ち、住し、まさにその「真理」そのものであるという有り方であった。従って、それは、我々の有り方であると言っても、もはや、心身としての我々の有り方ではないのである。それは、そのような我々の如実相としての「我々」、即ち「真理」そのものの、有り方なのである。すなわち、出離しているものは「真理」そのものなのである。

「苦の智」もこのような「苦の出離」と同じ事態であるということになる。すなわち、「苦の智」も、我々が苦から、従って心身としての自己から、そして更には、一切のものから、それらが真実にはそれであるところの「真理」へ出離し、そこに立ち、住し、「真理」そのものであるという有り方である。そして、その有り方は、同時に、その「真理」を智りつつある有り方なのである。要するに、「苦の智」は、我々が何らかの仕方苦を、そして、心身としての自己と一切のものとを出離して、それらの如実相としての「真理」に到り、それと等しくなると、即ち「真理」そのものになって「真理」を智りつつあるという有り方なのである。この有り方における「真理」の体験知を表す言葉である"sambodhi" (sam=正、等, bodhi=覚り) が、「正覚」と訳される以外に、また、「等覚」とも訳される所以である。従って、「智慧」とされるところのこの「苦の智」は、「真理」の智であると共に、「真理」そのものでもあるのである。ともあれ、「苦の智」は苦の如実相の智であるが、それが、このように、或る根源的な「真理」の智であるということが明らかになっているのである。ということは、「苦」は、その如実相において、或る根源的な「真理」であるということである。すなわち、「智慧」の内容としての「苦」は或る根源的な「真理」を意味しているのである。しかし、この「真理」は、そもそも、いかなる真理なのであろうか。

(平成2年12月20日 受理)