

仏教と土着信仰

山口 瑞 鳳

一 はじめに

皆さんも御存知かも知れませんが、私はこれまで、チベットが未開蒙昧の国でないと説明するのに少なからず努力して参りました。そのためによい面をかなり誇張して喧伝したきらいがないとも言えません。しかし、最近は事情がすっかり変ってしまいました。特にドライラマがノーベル平和賞を受けてからというものは、チベットなら何でもよいとする風潮がわが国ばかりでなく、世界中に広がってしまいました。チベットの人たちも波に乗って自分達のがめり込んでいる迷信まで持ち出して、迎合する人たちと一緒にになって仏教だ、チベット仏教だと宣伝しているのを見ます。中沢新一さんに乗せられてNHKが二晩にわたって大真面目に『死者の書』を放映したことなどがその傾向を象徴しております。わが国で専門の研究者を自称する方のうちでも怪しげなことを口にす

る人が絶えません。取り分け問題になるのは、活仏思想の基本にもなる輪廻転生説を仏教の教義に即したものだと考えている傾向があります。最近の若い方を対象にした調査でも来世を信じている方が多数を占めると言うのですから、テレビのオカルト番組の効果も大したものだと思います。私など中学生の頃でも、祖母が西方浄土などと言うと悪態をついて西へ西へと行けば戻って来るんだぞと言ったものでした。

二 未了義の教えと輪廻転生

仏教には、未了義の教えと了義の教えとがあります。了義の教えは、現象世界の経験される直前の在り方に基づいた掛け値なしの生き方を説きますが、未了義の教えは、聞く人の程度に合わせて、経験世界の生き方を結果的に誤らせないよう配慮して説かれたものであります。その掛け値なしの教えの方には次のように言われています。皆さんもよく御存知

の『雑阿含』の中でありますが、このような見解を持つてはならないと深く戒められているのです。

それはアートマンである。それは世界である。そのような我は、死後にもあるであろう。常住、永遠、恒久であつて、変滅せざる本性のものである。

と、ところがインドの反仏教のヴェーダ哲学のシヤンカラは次のように言っております。

実に、身体と異なるものであるアートマンがもし存在しないならば、来世に果報が得られると説くヴェーダの教令は成立しえないこととなるであろう。

と、ここでは、過去の記憶と現在の意識を支配する常住なアートマンが死後にもあるからこそ因果応報の輪廻の主体になるとされております。

しかし、仏教の『般若経』や中観派の理解ではそうは考えていません。「現在」という虚構の時間の中で意識に思い出されるものは、直前の〈今〉意識表象の原因として「縁起して」止まらずに経過している「心」、つまり、潜在意識になります。そこから現れるしかないとされています。心の働きとして現れるまで潜在意識の中には、かつて意識され、あるいは意識されないで取り込まれた記憶がずっと継続して「縁起しながら」経過しているのです。現象界では、過去に去ってしまったものは存在しませんので、記憶も過去に去ったものでは

忘却になり、もはやシヤンカラの言うように想起出来るものにはなりえないのです。

気がつきましたので、ここで御注意申し上げたいのでありますが、仏教における時間の観念は極めて朴撰でありまして、過去と未来を『八千頌般若経』以前では全く逆に考えていたのが観察されます。『俱舍論』は勿論「唯識」でもそうではないかと思いますが、原因が未来にあつて、因縁の和合によって現在の現象が見られるというような理解が一般的であります。これでは結果が過去になるしかありません。この考え方は、経験主体だけが過去から未来に向かって生きていますが、経験対象も経験も静止した実体として超時間的に存在するという固定観念があるため、経験対象は相対的に経験主体の未来から現れ、過去に去るものと考えられたのです。そこには知覚するものも知覚されるものも共に過去と未来の境ではない〈今〉の上にしか現象していないという意識が確立されておりません。仏教を学問として研究なさろうとする方は「人無我」「法有」説の欠陥がこうした所にも吹き出ていることを充分意識して頂きたいと思えます。横道に外れましたが重要な事でありますから申し残して置きたいと思えます。

さて、このようなシヤンカラとは異なる仏教的な立場の理解は、実は仏陀の亡くなった後ではすぐに廃れてしまいました。涅槃の理想など理解しない人で溢れていたことでしょう

から、過去からあり続けて記憶を保持し、果報を受ける主体がないのなら、世間の倫理なんか無視して現在を楽しめばよいとする刹那主義がはびこりかねませんでした。ですから、これに備えて、未了義の教えとして因果応報が説かれ、仏陀の前世が語られたりしなければならなかったのです。

『仏陀のことば』として伝えられている有名な『スッタニパータ』も小乗仏教の人々が伝えたものですから、このような未了義的な誤解と歪曲が一杯含まれています。ですから、仏陀の真意を探るには相應の注意が必要かと思われれます。事実、そこには後の大乘仏教の人々が区別した「菩提」と「解脱」が混同されて述べられております。つまり、小乗の菩提と言われた「人無我」の修行だけしか意識されなかったものから、小乗的な「人無我」的「菩提」と「解脱」とでは混同も非常に起こりやすかったです。しかし、仏陀が尊いのは、御承知のように、我執を絶った潜在意識の確立である「菩提心」をえて「涅槃」の境地に立ち、人々を導いて止まなかったからであります。決して自分のために「解脱」したからではありません。

このような『スッタニパータ』の中を探りましても、仏陀の真意の痕跡がところどころで見られます。84番から89番の間に四種類の修行者の説明があります。そこでは、最終的に人々に道を説き、全てを導くために仏教的な生き方をする修

行があるのだとされております。756番から758番には「無常」

「涅槃」の根拠が説かれていますが、そこに至るために「自分も苦しまず、他のものも害しない言葉、本当のよい言葉を説け」という趣旨が454番から454番に見えております。我執のない善を心掛け、人々に慈しみの心を抱き続け、己のために食物、衣服を求めても節度を保つという、宮澤賢治が願った「雨ニモマケズ」の理想と同じ生き方が965番から971番に述べられております。このような理念の実現が「有余涅槃」であり、文字どおりの「即身成仏」であったのですが、わが国では、「利他行」の実践を言う「方便」の理念が伝統的に仏教思想に欠落していたため、悲しいことに、解脱を求めて食せず²にミイラになることが「即身成仏」の実践だとさえされておりました。

インドで大乘仏教が興って様々な反省が行われましても、仏陀の真意に沿った教えがすんなり戻って来たわけではありません。それが異国のチベットでよみがえるなど、勿論、初めからありえないことでした。チベットでは、土着信仰として、靈魂神の「ラ」を祀り、生きている間は災いを避けて幸福を願い、死後には、犠牲にした動物に伴われて、永遠の父祖の国である「喜びの国」に赴けるように儀式をするという習慣がありました。この宗教が仏教と接して今日の「ポン教」になっておりますが、他方には魑魅魍魎と言っべきか、八百

万の神々もあり、神下ろしのような民間信仰もありました。そうしたものをつまみにとり入れながら、未了義の仏教を土着信仰化していった人々もおりました。これが「古派」を意味した「ニンマ派」であります。

三 土着信仰とニンマ派

このニンマ派は、悪名高い無上瑜伽タントラ、つまり、「金剛乘」と称した在家密教を最初にチベットに伝え、かれらに反対するものを呪殺したり、道徳を無視した性行為による瑜伽を行って、「無二智」の体験を菩提といつわり、「悪魔の宗教」と罵られた一党だとされております。

『般若経』などでは、我執を絶つために、経験されていることからの原因になるものの、経験される直前の本当の在り方を正視することが説かれました。この正視されるべきいわば先験的な在り方が御承知のように「勝義」と言われたのです。それを時間、空間に分けた経験世界の言語表現で示しますなら、それは、過去と未来の境でしかなく、しかも、全く停滞することのない「今」という時間に運ばれるため、知覚されるような因果関係の勢いとして経過するだけになりますので、「縁起して」「空」であると考えました。

ところが、在家密教の徒らはこれを誤解して総てのものに在り方は「勝義」では「虚無」だとする立場をとっていまし

た。現象世界はそれに由来するので、全て本来無価値になり、世俗の倫理は無視されてよいとされたのです。そのことに慣れるために汚物を口にして「五肉」を食らい、「五甘露」を飲む修習が行なわれました。

逆に、あらゆる知覚において、経験される表象が何時も特定の中心から把握される形に整理されるので、その経験に惑わされて、そこに想像される中心を後から意識して、ヴェーダーンタのシャンカラが言うような過去から変わらざるにあり続け、輪廻する當体でもある意識主体相当の実体だと考えました。その意識主体が経験する極限の性的恍惚を「無二智」と呼び、「勝義」の「虚無」に融合し、沈潜する「解脱」であるとして、これを仏陀の「悟り」の体験に相当するものと主張したのでありますが、これこそ名称を変えただけの「梵我一如」の実践に他なりませんでした。

これも御承知と思いますが、八世紀末にチベットに伝えられました唐の摩訶衍の禪がカマラシーラに論破されて一応、チベットの地から追放されましたが、九世紀になりますと、再び中国仏教が伝えられました。この当時すでにニンマ派は中国仏教の本質的な如来蔵思想の影響を受けて仏教滅亡期を迎えます。続く混乱の時代には土着信仰の意を迎えて、悪魔を制圧する儀式をしたり、靈魂神「ラ」を輪廻転生思想の中に組込んで、不変の意識主体と見て加持して再生させる、「ポ

ジユク」、いわゆる「ポワ」も口にするようになっていきました。ただし、これは「殺す」ことではありませんので御留意下さい。

仏教再興期以後に彼らが最も強調しましたのは、本覚思想的立場から本来人間に仏性が具わっていると考へる方でありました。これは、「オウム真理教」で採用されていきましたサーンキヤ哲学の「プルシャ」の思想と全く同質のものでしたから、チベットでもインド系仏教から「因中有果説」として批判されました。その懸念どおり、修道無用論を主張するものになり、厳しく非難されましたので、やがて「トウゲル」と言われる独特の修道法を考案いたしました。この修道法は十四世紀中頃に活躍したロンチェン・ラブチャムパ（一三〇八—一六三）の著作「七つの蔵」のうちに詳しく報告されていますので、その頃までに成立していたものになります。これは独特の性瑜伽を手段とするのでありまして、奇妙な姿勢で男性のみが単独で行いますが、いわゆる無上瑜伽タントラとは全く別の修道体系になります。準備段階で呼吸の回数を極端に制限した後、性の恍惚状態に入り、酸欠状態の中で最終的に「光明」の幻覚を見るのです。この視覚体験の段階によりまして「金剛の眼」を得たと称して今生で悟りを開くものから、最も劣った体験でも死後四十九日のうちの二十日目に³は自ら来世に化身を表わす能力を得るとされたのであります。

この奇妙な修道法は、実は『八千頌般若経』の冒頭部分で語られた重要な説明を曲解もしくは誤解した上で考案されており、そこには、須菩提が如来の前で知覚経験される「悟り」の「心」が意識されることはありえないとして、自らの理解を申し上げているところがあります。これは禅の研究にかかわる人にとって、極めて重要な考へ方になりますので引用しておきます。

世尊よ、また菩薩摩訶薩が般若波羅蜜を行じながら、般若波羅蜜を修習したことによって、（最終的に）如何に学んだ場合でありましても、これがかの菩提心であるなどとして矜りとすることがないように学ばねばなりません。それは何故かと申しますなら、次のようにかの（無上等正）菩提心は（それを矜りとして意識出来るような、把握される）心としては存在いたしません。（実に、その）心の特性は光明（のよう）だからでございます。

と、無上等正覚に達した人は先験的な在り方に即して生きますので、知覚体験される表象の「幻」にとらわれてそれを実体と誤認することはありませんから、どのような意識表象の経験でもそれを対象化して意識することがなくなります。従いまして、今何かを「悟った」などと回想、意識する心は持てないとされているのです。『大明度経』の訳では「不當念是我知道意」とありますので判りよいと思えます。

チベットに仏教教団を開いたシャーンタクシタが『中観莊嚴論疏』で「瑜伽行者の神秘的直観がありえない」と証明していることと併せて仏教の正統説と御承知頂きたいと思ひます。

ここで最後に言われております「光明」は「心」とは全く別のものの名になります。どこの言語でも、主格の補語として全く別のものをさす名詞が用いられる場合は「のようだ」という意味になります。ここでは心の先験的な在り方が問題になっておりますので、特徴が把握される形で知覚されないことを、捕捉される個別の特徴がない光明のようだと説明したのであります。決して、悟りの瞬間にきらきらする光が見られるというのではありません。それはこの後に続く文全体の表現からも保証されておりますが、別に説明したこともありますので詳しくは申し上げません。

ニンマ派の曲解に由来するこの光明体験が「オウム真理教」に気に入られまして、その経験のために薬物まで用いられていると言うことではありますが、皆さんもお聞き及びかと思ひます。チベットでは、この問題はこれだけで終わりませんでした。ニンマ派では、御承知のように、偽書を制作して土中に埋蔵し、一緒に置いた予言書とともに人前で取り出して見せ、その予言に合わせて行動するという欺瞞が平気で行なわれてきました。これも「オウム真理教」が真似ております。

今や有名な『死者の書』もこのようにして世に出ました。ここで再び修道無用論に戻って、それを聞いただけで死者の意識が三日半後に目覚めて例の有り難い「光明」を見てよい来世に転生出来ると言ったものですから、大流行いたしました。そのため他宗でも流用して、十八世紀頃から始まる無宗派運動の走りを務めた形で今に及んでおります。

四 土着信仰化した仏教

私達の現実の社会は何時も果てしのないエゴイズムの狂気に晒され続けておりますので、慣習法とか制定法などによってお互いの欲望を規制し合って争いから失われる日常的な口スを出るだけ減らそうとします。が、法の網目は機会を狙っている人々によって何時も破られます。現実に栄える土着信仰もそのような大小様々なエゴイズム、つまり我執を果たしたいと思っている心の暴走を調整する役目を果たしております。ただ、必ずしもエゴイズムを否定しないため、先頃新聞で見られた祈禱師のように、死体と同居する始末にもなったりします。本来狂気を蔵するものときえ言われてしまひます。従いまして、土着信仰は決して客観的に「聖なるもの」ではありません。

自然発生的な土着信仰では、信者は自分の先祖が代々集団的な思い込みで作りました神や霊を敬います。多くの場合、

それらの実在に対する信念は繰り返される儀式をとおした自己暗示によって補強されます。その上で財物や権力の獲得から生老病死の願いまでを含めた我執の実現を願います。このような願いを託する「聖なるもの」に対して、潜在意識のうちに確信の刷り込み、つまり、マインドコントロールが成功しておれば、彼らの間で儀式が持つ実効の詮索などは決して行なわれません。このようにしてエゴイズムの狂気が部分的に拡散吸収されますが、ある著名な宗教学者が言ったような「人間生活の究極的な意味を明らかにする」性格のものでもありません。

仏教のような宗教が土着信仰化する場合も、仏教的な行動理念の象徴でしかないはずの仏や菩薩を集団が「聖なるもの」に変えてしまいます。そして、自分達の我執を充足してくれる絶対者に祀り上げ、我執拡散型の信仰に変質するのです。多くの宗祖が布教の便宜のために当初形式的にだけ土着信仰の習慣に妥協して見せていたものが多いのでしようが、現実には、軒を貸してそのまま母屋まで取られてしまい、土着信仰そのものになった場合が多いと言ってよいでしょう。

仏教の経典では、現象世界の在り方を仏教的に把握した確信に立つならば、人はしかじかかような仏、菩薩のような生き方をするしかないと説かれております。密教的な思わくなどでは、そのような行動の理念を具象化した画像や彫刻など

に人々が接したなら、そこに得られる具体的な知覚から逆に人々に願わしい心の在り方が生まれ、自己暗示のために呪文、儀式なども用いてその思いに慣れれば、結果として仏教的な潜在意識が完成され易いと考えられました。しかし、この期待もあえなく覆されしまいました。世間の人々は土着信仰の精神的な環境に慣れ切っているため、誰もが、仏、菩薩像の背後に像の元になる絶対者の存在があると思うようになってしまったからなのです。何処の国でもそのような傾向になっているのでありますが、わが国では専門の学者でさえも多くは仏教本来の主張と土着信仰化した現実との相違を意識しないのが実情のようであります。従いまして、こうした仏教学者の知識で培われるしかない宗教学者や評論家の仏教観の場合、土着信仰の理念の中で右往左往するだけになります。その結果、本来の仏教のよくなエゴイズムを否定する宗教があることに気もつかないまま深刻ぶった議論までするようになります。

例えば、浄土信仰の経典に登場する法蔵菩薩は、およそ考えられないような広大な誓願を立てます。この世の中にいて仏教の正道を志す人、仏教的な志を持つ人、非仏教的な心掛けの人も含めてすべての人が仏教の正道である「六波羅蜜」を成就して菩提の境地に到らない限り自分は仏にならないとして他ならぬ「六波羅蜜」を修習したのです。これは「現世

利益」とか道元禅師の言われた「自未得度先度他」と共通の仏教的理念になります。誰もが固い志を立てて「利他行」の「方便」に生きる身になりきらねば「自利」という自分の目的が達成されないとした仏教の共通の教えのために説かれたのです。ついでに申し上げますと、わが国の仏教学の辞典類では不勉強にも「現世利益」を誤って土着信仰的な意味で説明しておりませんが、無着の『瑜伽師地論』『菩薩地』を見れば「自未得度先度他」と同義であることが判ります。また、わが国の仏教の中で法蔵菩薩、もしくは、阿弥陀仏がどのように土着信仰化した形で普及しているかは改めて説明するまでもないでしょう。ただ、この信仰の本当の狙いが、非現実的な特定の願望を現実の最後に成就する形で我執を昇華するところにあつたとすれば、新宗教として開祖の叡智にむしろ脱帽しなければなりません。

チベットでも仏教の土着信仰化の事情は全く変わりません。どのような経典に説かれている菩薩も仏も、釈迦牟尼仏以外は歴史的な存在ではありませんが、この国では、阿弥陀仏や観世音菩薩が現実地上に遣わした化身がいて、『楞伽經』に説かれた「大悲闡提」の理念から、自らが涅槃の樂を享受しないという「無往処涅槃」の境地に立ち、輪廻の世界に転生を重ねて衆生を済度し続けていると信じられております。パンチェンラマやダライラマがそれらの仏、菩薩の化身の資格

で尊ばれているのです。

ただ、転生を重ねると言う限り、これは未了義の教えになることは言うまでもありませんが、尤もらしい主張を述べるこの『楞伽經』は「涅槃」を「解脱」の意味に解釈しており、「菩提」を成就して「涅槃」の境地に立たない限り「大悲」が成立しないことも作者は意識しておりません。「解脱」ではなくて「菩提」を成就して「我執」と無縁になり、「大悲」にのみ生きるのが「有余涅槃」であります。「闡提」は済度者としての「我執」を未だ残しているから輪廻に止まらざるをえません。ですから「闡提」には「菩提心」に由来する「大悲」は生じません。このように誤った非仏教的な主張を伝える経典が数多くあることをわが国の研究者は全く指摘しません。それは研究者になっても研究者としての自覚がなく、教団的要請に応えて、自分の選んだ研究対象を無謬なものと言信する土着信仰的体質を持ち続けているからなのです。かつて『正法眼蔵』がどのような論理であれ、『維摩經』を厳しく批判した態度さえ学ばれていないのには悲しい思いがいたします。

チベットの国民が選んでいる土着信仰にクレームをつけることは出来ませんが、他所の欠点は目立ちます。今申し上げますような教理を背景として、仏教とは無縁の神下ろしの神託を聞き、占いを真に受けて、ヴェーダーンタまがいな前世の憶念を保つ意識主体の存在を信じ、架空の菩薩の化身を現実

に見つけ続けているのです。このようなことは、十四世紀前半のチベットにはありませんでした。改革派とされたゲルク派にも、十六世紀初めになりますと、ニンマ派出身者が転生活仏を自称してこの派で重きをなし、後に第二代ダライラマとされました。以来、ニンマ派が教学の面にも大きな影響力を持ち、その傾向の強い密教道場がダライラマの直轄下に設けられたことも専門家の間では周知のことです。

五 仏教本来の主張

改革派と言われたゲルク派にニンマ派が接近出来なかったのは、実はゲルク派が在家密教を拒否する立場にはなかったからなのです。ツォンカツパがチャンドラキールティの「縁起」理解を継承していたためでありました。チャンドラキールティは、縁起説が刹那滅説の否定であったのを意識しなかったため、時間の不可遡及性と不停滯性を否定してしまい、観念のみを考察の対象として取り上げるものになっていました。

「人無我・法有」説の時間観を斥けて、『八千頌般若経』や『中論』に意識されていた時間の問題が、不幸にしてその後の仏教史の中でほとんど消え去り、観念論化して、「名色による識別作用」の弊害のみが専ら広まりますが、その特例でもあるかのように、チャンドラキールティは観念が成立する際の補完関係の構造を「縁起」と誤り解しました。そのため、時間

と結び付いてしか成立しない空間が欠落して、虚無しか残らない結論に至っております⁹⁾。

従いまして、ツォンカツパの哲学も「勝義」は金剛乗の立場と実は選ぶところがなかったのです。ただ、ツォンカツパ自身は世俗諦を虚無として否定しきれない論理に縛られておりましたので、奇妙に混同した理解に立つ「効果的作用の能力」というものを認め、今一つの「空」と言われる考え方を口にしながら、二重の空観の中に低迷しておりました。そのため、金剛乗の非倫理的な欠陥を注釈学で克服するという苦闘の中で後半生を潰してしまわねばならなかったのです。

これは真面目なチベット仏教の歴史の中で取られた不幸な選択でした。チャンドラキールティの対局に置かれ、ツォンカツパに反対する勢力が依ったブハーヴァヴィヴェカも、刹那滅が、空間化された虚構の時間の中で考えられていることを意識しなかったので、小乗仏教的迷路から抜け出せないでいました。つまり、知覚に把握されている空間的静止像が、時間の滞留を内容にした虚構の「現在」の中でしか把握されない「幻」であることが理解出来ませんでした。ですから、世間の現実として実体の存在を認めてしまい、知覚に把握される直前の現実が、過去と未来の境でしかない〈今〉の流れに運ばれるので、因果関係の勢いのみになるということがまったく想像出来なかったのです。先験的にはそのような在り

方になるため、把握されないという意味で『般若経』が「空」と呼んでいたのですが、そこには思い及ばなかったので、如来にしか把握されない在り方が「勝義」であると主張したのであります。⁽¹⁰⁾

チベットの仏教を導入したシャーンタラクシタは、知覚に捉えられる静止像や運動像については実に鮮やかな説明をしてくれたのですが、知覚の原因としての外界の在り方を言う時に、千慮の一失とでも言うべきでしょうか、誤って唯識『二十頌』の説明を踏襲してしまいました。⁽¹¹⁾そこに説かれていた「極微」には占拠される空間が全くありませんので、静止した零の時間にしか構想されない零の空間を、観念的な在り方で議論したことになります。従いまして、外界の「空」は心ならずも、チャンドラキールティと同じ虚無を指したもたになりました。しかし、経験の原因が虚無になることは許されないと言う立場を他方で堅持してまいりましたので、知覚の原因は経験的に把握出来ないだけだったのであります。⁽¹²⁾

静止した零の時間がなぜ観念的かと申しますと、現象する世界には静止した零の時間と言うものが全くありえないからなのです。常識的に空間化して考えられている時間の中でも、もし零の時間を設けますと、よくお考え下さい。時間は移行出来ません。零の時間は次に移っても零ですから何時まで経っても同じ時間の中に止るしかないからなのです。ですから、

空間化された時間は自然科学で言うように「無限小」単位で刻んで移動するものにされない限り説明がつかなくなります。しかし、自然科学が表現の便宜のために言う「無限小」の時間というものは実はありえません。それがあれば、必ずさらに分割出来ますから「無限小」ではなくなります。ですから空間化された時間はどのみち対応する現れがなく、観念的にしかありえないと言わねばならないのです。

これは時間を空間化して考えている人が何時でも足を取られる罫でありまして、有名なゼノンの「飛んでる矢は止まっている」と言う詭弁もこの罫にはまって述べられております。世の中に止まっている時間はありませんが、仮に止まっている零の時間がありえたとしましても、この世に同時二点を通過できる速さというものがありませんので、その場合は空間が全く成り立ちません。つまり、ゼノンが空間に停止させたいと思う矢そのものもそれが位置する空間も成立しないので、この珍説は立論されないのです。

矢が飛ぶ様子は距離をおいたところから見れば運動として知覚出来ますが、 $\langle \text{今} \rangle$ の経過を滞留させた「現在」という虚構の時間の中でだけ見られます。さらに言いますと、空間化された時間の中では考えられませんが、 $\langle \text{今} \rangle$ が停滞していないからこそ「矢」の静止像が構成されている。「現在」の間にも、知覚原因の素材になっているものから「飛ぶ」勢いが失

われないうで移動がつづきます。ですから、漠然とした静止像を連鎖させたかのような運動の知覚も成立させることが出来るのです。

御注意頂きたいのは、静止して見える全てのものにも、縁起している勢いが保存されているということです。物質を構成する原子も働く電子を内容としていることをお考え下さればお判りになるでしょう。

六 「仏教」の根拠

「名色による識別作用」の心に及ぼす弊害¹⁴を知るためにも、私どもの使う言葉を考えてみましょう。例えば、様々な形の机を知覚経験することからその表象上の特徴を抽象し観念を作り上げ、共通経験から「机」という概念に仕立て、それにつけられた名として「机」という言葉を持ちます。しかし、この観念に対応する具体的な机はこの世にはありません。次に、何度も経験されてきた机の知覚は、その都度の〈今〉の経過の中では、すでに申し上げましたように、対象としては全く成立していないということです。

現実私どもの持つ全ての知覚経験は、時間の停滞を内容とした「現在」という虚構の時間の間に、知覚の原因になる因果関係の勢いに由来するごく短い経過を材料にして、生体の不思議な能力が作り出している「幻覚」に過ぎないのです。

「机」はその幻覚から抽象された特徴のまとまりにつけられた「名」にすぎませんから、その観念が「仮設」されていると言われるのです。

例えば、闇の中で廻された松明が一回転して最後の点に来た後、その向かい側に立つ人には静止した「光の輪」に見えるのに似ております。日中に見れば松明は見えるから、闇の中にだけ経験される錯覚だと言いたい方もいるでしょうが、それは皮相な観察になります。今申し上げているのは喩え話なのです。本当の〈今〉は経過するだけで時間幅がありませんから、その間では、例え日中でも「松明」どころか松明に見える光の電磁波のどの部分も出来上がりません。つまり、何も見えないのです。でも、決して「虚無」ではありません。必ず知覚の原因になる因果関係の勢いがそこに回る松明のように経過して止まないものを残しているからです。

この知覚されない在り方をナーガールジュナは「縁起」と表現しました。しかし、漢訳ではなかなか真意は掴めません。チベット訳では *riten cing 'brel bar'byung ba* と言います。

「未来に起こるものを支えながら、(過去に起きたものと)連鎖して起こること」という意味になります。梵語では、パండిッタたちの説明から、*pritya* は、「対立し行く」「支えやすむ」の意味に、*sam* は「結合して」の意味で把握されており、「未来が寄り掛かり、過去と結びついて起こる」と

も訳せるでしょう。⁽¹⁵⁾

『中論』ではこのような在り方を、二つの場合に別けて表現しております。一つは知覚原因の世界の先験的な生成変化の様態であり、他は知覚される表象の先験的な現れ方の表現であります。これは『八千頌般若経』以来意識して用いられている現象世界を説明するときの二形式に沿った表現になっております。⁽¹⁶⁾

知覚の原因になる在り方の主体的な生成変化の実相は、二つの刹那滅の境に観察されると言うのであります。まず、生成変化するものの過去の刹那が滅した後で新たに未来の刹那が生ずるという形では、『中論』の「四句不生」が注意してきますように、生成変化するものの変化の境目に断絶が来ますから、それは認められません。過去の刹那滅の「滅する在り方ではない終わり方」から未来の刹那滅の「生ずる在り方ではない始まり方」に移行する在り方、それこそ生成変化の〈今〉の「勢い」の様態であり、知覚の原因になる全宇宙の様々な因果関係がその在り方に潜在すると理解されているのです。今一つは個々の生体の中で知覚される「幻」、つまり、対象として意識されている「表象」の現れ方の実相であります。それは、「現在」という虚構の時間の中で考えられるのではありませんから、連鎖する個々の静止像の表象が過去から忽然と顕れて来て未来に消え去る在り方にはなりません。過去か

ら表象が「来る在り方ではない始まり方」をして知覚を起し、未来の表象の「未だ実現しないため」去ることのありえない「終わり方」の方に移行すると表現されます。ですから、表象が知覚される場合の〈今〉の「勢い」は先験的な現実では分別を成立させないものになると説明されているのです。

この世界の個々の知覚は全てこの形に「縁起」して、知覚される原因との関わりが「縁起」しながら、総体として宇宙全体の「縁起」が進行していると言うことになります。

これら二つの在り方が、過去と未来の境の〈今〉に刹那滅のように断絶もなく、そうかといって常住論者の言うように不変常住な在り方をするわけでもなく、前後があっても、二つに区別される在り方にもならないで経過しているとされたのでした。

この帰敬偈こそ滞ることのない先験的な現実の、時間・空間未分の勢いの「縁起する」様子を、総体として実に見事に簡潔に表現したものと云わざるをえませんが、古来、『中論』のこの「四对否定」は八つの独立した否定として理解されてきました。つまり、現象世界の観念的な把握を拒否した表現が、観念的な解釈そのもので台無しにされ、実体としての否定とされたのでした。以上のようにありますが、仏教の最も難しい無常の理論がこれでお判り頂けたでしょうか。

現象世界のこのような理解からしますと、知覚されている

全ては虚構の時間である「現在」の間にしか把握されないの
で「幻」そのものになります。しかし、原因があるので「虚
偽」ではありません。ただ、初めに申し上げましたように、
総ての知覚構造において「幻」の表象が、ある中心から把握
される形で何時でも整理されますから、後から想像される「虚
の中心」が意識によって知覚主体の存在だと思ひ込まれ、「虚
偽」のまま「自我」とみなされます。

このようなのが実情であるのにもかかわらず、私どもは、
言葉だけでしか設定されない「自我」や、「幻」の対象から抽
象して作り上げたいろいろの言葉に対して日頃から常に超時
間的な実体を想定した立場で話したり、考えたりいたします。
そのような習慣から現に知覚されているものの、変動して止
まない現象世界を前にしましても、言語表現のために静止空
間的観念を利用しているのを忘れて、感情や意志を働かせる
場合でも全てを静止した実体だと見定めてしまい、「虚偽」の
「自我」を中心にした思いを持ち、その都合でそれらの「幻」
の全てに実体的な執着を持ち続けます。そのために心がかき
乱され、「幻」の生体としての自他の在り方を混乱させてしま
ないのですが、その愚かさを何としてでも止め、ただ「世俗」
と呼ばれる生体の社会で平安を実現するように、ひたすら生
体としての「自分」の中に我執のない心を養うべきであると勧
告します。これが仏陀の説いた極めてドライな視点に立つら

ジカルな教になります。

七 おわりに

このような理屈を、如何に正確に理解しましても実は教理
の論理的な把握というか哲学的な了解ということにしかなり
ません。この哲学が自分の生き方を支える教えだと確信して、
これに沿うような思いを持ち、習慣的に持ち続けてそのよう
にしか思わないような潜在意識を確立しなければなりません。
そのためには同時に福德を積むことが欠かせないと『八千頌
般若経』に説かれております⁽¹⁷⁾。

解り易く言いますなら、宮澤賢治の「雨ニモマケズ」の思
いを持ち、「ソウイウモノワタシハナリタイ」と切に思わねば
ならないのです。そのような潜在意識を完成するのには、「利
他行」の「方便」を実践しなければなりません。それがなけ
れば「六波羅蜜」の中の「般若波羅蜜」とは言われません。
これこそ真の超能力の獲得になります。

シャーンタラクシタヤカマラシーラの理解では、坐禅の三
昧の中で仏教的確信を持つことが「審諦観察」といわれ、そ
れを修習して「思い慣れ」「般若波羅蜜」という潜在意識の在
り方を育てるのが最も重要なことと理解されております⁽¹⁸⁾。こ
の「審諦観察」の坐禅が『正法眼蔵』で言う「不思議底を思
量するには非思量をもちうるなり」というのとは違うのでし

ようか。そうであれば、この場合の「思量」は哲学的思弁の「考量」と区別されねばなりません。しかし、余り知らないことを言いますとフランス文学者の『正法眼蔵』講釈と同じになりますから、皆さんに質問するだけに止めます。

御清聴ありがとうございました。

註

(1) 757については、中村元、渡辺照宏両先生と異なった理解をするので左に示す。

彼らがある何か(A1)として思っているそれ(A1')とは、(次の今、同じ)ある何か(A2)として思っているそれ(A2')は、実に同じでない。それ(A1')は(次の)それ(A2')にとっては実に虚妄である。過ぎ去るものは実に虚妄な在り方をしている。(同757)

yena yena hi maññanti, totes taṃ hoti aññathā, taṃ hi tassa musā hoti mosadamman hi ittaraṃ(757)(PTS 1965)

(2) 拙論「インド仏教における『方便』」(『東方』3, 1987, pp. 52~69) 参照

(3) 拙論「チベット古派密教と性瑜伽」(上・下) (『UP』東京大学出版会 1989-190, pp. 8:12, 191, pp. 16:21) 参照。

(4) わが仏教徒のあるものたちは次のように言っている。(瑜伽の)修習の力だけによって生じて、知覚に対象化されるものは現象界〔有為法〕一切の働きと相応しないものであり、自己に対象化の縁を求める意だけの働きにも関りのない超現

象的な在り方〔無為法〕であり、真実が知られる対境であるのだから、先験的に〔勝義として〕存在するものであると、こう言うが、かれらの説のとおりであるならば、それは一なる固有の特質そのものと矛盾のないものである。しかし、果たしてそのように言えるかと言えば、矛盾するのであって、次のようになる。

〔瑜伽の〕修習から生ずる知覚によって知られるものは、無為法であると言う説明においても、それは一なるものでありえない。それらは実に順次に知られることと結び付いているからである」(『中論莊嚴論』3頌)

(5) 拙論『般若経』に如来蔵思想が説かれているか」(宮坂有勝博士古稀記念論文集『インド学・密教学研究』1993法蔵館, pp. 287-339) pp. 289-295 参照。

拙論「チベット古派密教と性瑜伽」(上・下) (註3参照) 参照。

(6) 拙文「チベット死者の書」はエセ仏典」(『諸君』1994.6, pp. 154-161) p. 159a 参照。

(7) 拙文「『現世利益』と『げんぜりやく』」(『図書』1993.9, pp. 16-19) 参照。

(8) 註17参照。

(9) 拙論「日本に伝わらなかった中観哲学」(『思想』1991.4, no. 802, pp. 4-29)、「大乘仏教教理の由来」(『思想』1993.6, no. 824, pp. 61-87) pp. 79-81 参照。

(10) 拙論「縁起生」の復権」(『成田山仏教研究所紀要』14,

1991, pp. 1-57) pp. 11-57 参照。

(11) 前掲拙論 (註10参照) pp.26-29 参照。

(12) この誤りについては、最近まで正確な認識を持ってないでいた。拙論「シャーントラクシタの中観」(『成田山仏教研究所紀要』11, 1988, pp. 641-682) pp. 649-652 参照。

(13) 拙論「縁起生」の復権」(註10参照) pp. 34-38 参照。

(14) 五人の修行者の最上者であった尊き師は語られた。「彼(死者)はこの世において名称と形態に関する妄執を断ち切ったのである。長い間陥っていた黒魔の流れを断ち切ったのである。【生死を残りなく超越した】(『スッタニパータ』355) 見よ、神々ならびに世人は、非我なるものを我と思ひなし、名称と形態に執着している。(そして)これこそ真実であると思ふ。(同756)

人はわがものであると執着したもののために悲しむ。(自分の)所有しているものは常住ではないからである。この世のものは、ただ変滅するものであると見て(名色による分別に生きるしかないはずの)在家に留まっていたはならない。(同805)

(15) 前掲拙論「縁起生」の復権」pp. 4-5 参照。

(16) 新しい訳文を掲げておきたい。

滅するのでなく、生ずるのでない。断滅でなく、常住でない。一であるのでなく、別であるのでない。来るのでなく、行くことがない。(このように)後を支え、前と結びついて現れることを、実体的議論を鎮めた吉祥なものとして説示なさった

説法者たちの中で最も優れた方に礼拝する。

anirōdhamanuṭpādamanuucchedaṃasāśvatam/anekārth-amanānārtthamanāgamaṃnirgamam//

yah prāṭhyasamūpādāṃ prapañcōpaśamaṃ śivam/deśayāṃsā sambuddhastāṃ vande vadatāṃ varāṃ// (『中論』)

(17) 諸仏世尊は相を介した存在り方(言語表現)で(人が等正菩提に導かれるように)普く回向なさりはしなかったのである。およそ過去なるそれは尽きたもの、滅したものの、(今を)離れたもの、変ってしまったものである。およそ未来なるそれは(未だ)与えられていないものである。今生じているそこには留まっているものが対象化されないが、およそ対象化しえないそれは相ではありえないし、対境ではありえないのだと、たとえ(正しい理解を)そのように相をつうじて(言語表現で)知りながらも、心に思わないなら、無上正等菩提に(導かれるように)普く回向されるものではない。知らぬ間に知的に知らぬ間に(その結果)心に思わないし、思い出しもしないとか、潜在意識にないために意図することもないなら、そのような場合であっても、無上正等菩提にと普く回向されるものではないのである。しかしながら、その特質を心に思いつつ、相をつうじて知るだけにしないなら、そのようであれば、菩薩摩訶薩はその善根を無上正等菩提に普く回向するものになるのである。(『八千頌般若経』sDe dge 12, f. 84b;

Peking 734, f. 90b.) Cf. P. L. Vaidya, *Aśaśhasrikā Praj-
nāpāramitā* p. 76

(18) 拙論「摩訶衍の禪」(『敦煌仏教と禪』講座・敦煌八、大東出版社、1980, pp. 379-407) pp. 400-402 参照。ここでは「審諦觀察」を「個別觀察」と訳した。拙論「縁起生」の復権(註10参照)四七頁参照。「意識の内実にする」とは潜在意識を確立することである。

補注

一般に梵語の a/an は「非」と訳されるべきものであるが、吐蕃時代の翻訳経典では誤って「無」に相当する訳語が用いられている。例えば『八千頌般若経』の冒頭近くに見られる *tatha hi taccittanacittam y'di her sems de ni sems na mchis pa ste y* したり、*subhute asti taccittam yaccittanacittam evam ukte* を *rab 'byor yang ci sems gang sems med pa'i sems de yod dam / de skad ces smras pa dang /* としているが、明らかに誤訳である。これはチベットの翻訳一般に見られる傾向であり、注意を払わねばならない。実際は、「心」は「非心」でないものとして規定されるから、「非心」と言えば、物質などの「心でない」ものを指すが、これらの文章のなかではそのような意味ではなく、「いわゆる心という在り方ではない心の在り方」を《非心》と呼んだのである。「いわゆる心という在り方」は実体的な存在として理解されている在り方であるから、《非心》は実体的な存在として把握されない在り方をしていることになる。この理解

は『スッタニパータ』における「非我なるものを我と思ひなし」(註14参照)の「非我」から続いている表現である。われわれは「無我」と言えば「我」の有を認めただでそれを消去することで成立していることを意識して、改めて「非我」を《非心》と同じ線上で理解することを強く求めたい。そのうえで、いわゆる「非心」には、物質の他にこの《非心》や「行動」も含まれるので「非心」すなわち「物質」ではないことを理解しなければならない。ところが、チャンドラキールティの「帰謬論証法」などでは、「非心」即「物質」的な常識を利用して誤った議論を至る所で展開している。もっとも、仏典一般にはこの種のごまかしが決して少なくないが、研究者は意識しないのか指摘することは少ない。思うに、仏教学は学問ではないからなのであろう。