

インド思想史における心の問題

村上真完

インド思想史において、真の自我ともいうべきアートマン（我）の探究は、古くウパニシャドの哲人たちの対論をはじめとし、後の哲学々派における精緻な議論にいたるまで、たしかに大きな課題であったと考えられる。これに対して、仏教が無我を説くということは、あまりに常識化されている。なるほど仏教はその歴史を通して、無我を種々に説き、固定的不変なる主体（我、魂）の存在を否定してきたことは、事実である。ここに仏教の特色を見ることも誤っていないであろう。しかし、最初期の仏教において、我の存在を全く否定していたのかどうか。どのような意味において我を否定したのか。この問題についてここでは原始仏教において、自己（我）をどのようにとらえていたのか、とくに心——自己の心——をどのようにとらえていたのか。そしてその心のとらえ方がインド思想史において、どのような位置をしめるのか、という点を考えてみたい。

自己とは何か、われ（我、私）とは何か。この問いは容易

に答えられない。このように、「自己」とか、「われ」とかを主語として、それにふさわしい述語（補語、賓辞）を求めることは、非常に困難である。逆に自己（我）以外のものを主語として、それと自己との関係を考えることは、比較的容易であろう。身心の要素を一々とりあげて、「それは自己（我）であるか」と問い、「それは自己（我）ではない」という答えを引き出すことは、原始仏教経典に繰返されている（*Vin. I. p. 14, etc.*）。「それは自己（我）ではない」という答えを、どれほど繰返しても、自己（我）は全く存在しない、ということになるのか、どうか。世界の中のあるゆるもの、自己の身心の部分や構成要素を一々、主語にもつてきても、どの場合にも「それは自己（我）ではない」という答えが返ってくる。そういう答えは、原始仏教経典にのみ説かれることだ、というわけにもいかない。むしろ、われわれが、わが身に省みて考えてみても、「それは自己（我）ではない」というのが、わりあい正直な考え方であるかもしれないのであ

る。本当の現実の自己、現在の自己の存在は、認識の対象にもならないのである。

自己、われ、そのものは容易に知ることができない。本当に自己を知るということは、ありえないことかもしれない。本当には知ることのできないにせよ、この自己(我)を知ることが、人間として生きていく上は、必要な、しかも急を要する関心事のように思われる。上述のようなことを考えると矛盾ではあるが、自己を知る、自己を探究することは、やはり課題であろう。

自己(我)を知るには、その手掛りとして、身体と心があげられよう。あるいは世界もあげられるかもしれない。仏教は古くより心と身体とに多大の関心を払ってきた。とくに心(意)の重要性を教えている(S. I. p. 39, Dh. I-2)。しかしここで、問題は(1)心というものは知りがたく、制しがたいが、(2)その自己の心をおさめ、正しくして行こうという点にあった(Dh. 35-36)。心に関する分析的な見方、心の本性に関する考察(心性本浄説)とともに、この実践的な関心(教説)が、仏教に特徴的である。この特徴はインド思想史をかえりみると、さらに明らかとなる。

インドの古典語サンスクリット(梵語)の中に、心にあたる語を求めると、いくつか挙げられるが、その中で *citta* (心)と *manas* (意)とが、大体邦語の「こころ」の意味に

近い。また、本来「心臓」を意味する *hrīd* (*hrdaya*) も心を意味する。この三は、インド最古の文献『リグ・ヴェーダ』以来用いられている。そこにおいては *citta* も *manas* も心(意)という実体(器官)であるようでもあり、また場合によっては、心の作用や機能、はたらきでもあるようである。そういう意味においても、邦語の「こころ」に近い。しかし、「こころ」にあたる語があっても、知り難い、修めがたい心を修め、高めていこうとする観点はないのである。

その後、初期の古ウパニシャドにいたる間、すなわち仏教興起以前においても、心に関する思弁が進められたことは事実であろう。たとえば『白ヤージュル・ヴェーダ』(*Vajrasaneyi-saṃhitā* 34, 1~6 || *Siva-saṃkalpa-up.*)には、意マナスの特性うたい、『私のこの意は吉祥なることを思惟するものであれ』(*tan me manah siva-saṃkalpaṃ astu*) というレフレインを重ねる六詩節がある。ここには意は心臓にあって、しかも速かに動き、身心の活動を支配し、心の作用を内に含み、光にたとえられる。意が吉祥なることを思惟するものであることを願っているのであるが、意の機能が思惟(*saṃkalpa*)であることを示している。思惟と訳したサンカルパは分別とも訳されるが、意思、意志、願望をも意味する。ここでは意を身マナス心の機能の中心とする考え方であるが、これを光と呼び神的存在(*daiva*)といている。「私のこの意」というけれども、自

己を超えた神的存在と見るところに、右の考え方の特色がある。それだけに現実の自己の心を内省する点では、見るべきものがないようである。

ブラーフマナにおいては、身心の機能について、種々の思弁のあとが見られる。身心の機能は意マナス、語ヴァク、息プラナ、眼、耳の五が一群としてあげられることが多い。この五機能の優越争いの物語が伝えられている。五機能は擬人的にいわれているが、恐らく神格と見なされているのであろう。優越争いの結末は息の優位に帰する。息なくして人は生きられないからである (Ch. 5. 1. 6~15)。

機能の優越争いは意と語との間にもあつたという。意は
いわく

『われこそは汝にまさる。われが理解しないことは何も汝は語らないからだ。その汝はわが所作の模倣者、追隨者だ。われこそは汝にまさる』と。

語はいわく

『われこそは汝にまさる。汝が知ることをわれは認識せしめ (vijñapayami)、われは伝達するからだ』と。

この争いは造物主ブラフマーの裁定によって意の優位に終る (Sata-pulha-Br. 1. 4. 5. 8~12)。人間の身心の機能の優劣を論ずる思弁では、それらの機能を対象的に見ることになる。機能をも擬人的に見たるところにもそのことは示されている。

インド思想史における心の問題 (村 上)

ここにおいては、自己の省察の方向は出てこない。

ブラーフマナに続く初期の古ウパニシヤドにおいて、アートマン (我、靈魂) に関する思弁が進められる。しかもそのアートマンは宇宙の根本原理ブラフマン (梵) と等置されるにいたる。いわゆる梵我一如の思想である。この思弁は後のヴェーダーンタ学派において更に進められるものである。心に関する思弁もアートマンとの関係において語られる。たとえば『ブリハド・アールヌヤカ・ウパニシヤド』一・五・三は自己 (アートマン) を語、意、息の三から成るものと見るものであり、その中で意の分析は詳しい。その中で意によって見る、というのには、意がとくに注意力を意味している。意がそこになければ見ない、という点は邦語の「こころ」の用例にも近い。次に意欲ないし恐怖の十が意マナスにほかならないという。この意は器官ではなく諸の心のはたらきの総体でもあるようである。その限りでは、自我、自己の分析のようであるが、次の節 (四~二三) を見ると、語、息、意の三は三界、三ヴェーダないし地、天、水等に配される。その、意は空宙界、ヤジュル・ヴェーダ、父祖、父、認識せんと願わなければならない (vijñāsta) であり、意の身体は天 (dyā) であるという。『リグ・ヴェーダ』の原人の歌 (RV. 10. 90. 13-14) でも見るように、人の機能は宇宙の要素に対応しているのである。意マナスについての考察も、直ちに宇宙の要素との同置に移行している。

何故に意が空界等であるのか、その論理は不問のままに残される。全体として意、語、息から成るアートマン（我）は、宇宙の諸要素に同置され、宇宙そのものとされていることになる。

『タイッティリーヤ・ウパニシャド』第二篇の有名な我^{アートマン}の五蔵（*pañca-kosa*、五蔵被）説はブルシヤすなわちアートマン（我、自我）の分析であるように見える。意の領域の内部に識すなわち認識の領域、その内部に歓喜、恍惚の領域を位置づけている点で、自我の分析は先の例より進んでいるように考えられる。しかしここでも、食味所成のアートマン等は自己にあるだけではなく、この世界の外にあるようにもいわれる。

『ブルシヤ（人）における彼と太陽における彼とは同一である。誰でもこのように知る者は、この世界から去って、この食味所成のアートマンに達し、（中略）、この歓喜所成のアートマンに達する』（二・八）

これは死後にこれらのアートマンとの合一を説くものである。ともかく自我の分析も現実の自己の内に向かわず、外なる世界に向かうのである。

初期の古ウパニシャドに登場する代表的な哲学者ウッダーラカ・アールニは、万物の根本原理、根本公式を探究した。彼は言語が示す雑多な現象の奥により根源的なものを探究

し、その根源を有（存在、*being*）に見出した。その有から展開してこの現象世界が成立している。と同時に、その最高の存在たる有は一々の被造物の中に入っており、その有はそのまま各人の我（自己、魂）でもある。そして人は死後に根源たる有に帰する、という。万物の根源と自己との一致を見るのである。

彼も意についても考察をめぐらし、睡眠や死における身心の機能についても述べている。彼によれば、意は食物より成り、息^{ヴァイユ}は水より成り、語^{ヴァク}は熱より成る（*tejo-hari*）という。そしてそのことを息子に示すために、息子に十五日間の絶食を命じ、水だけを飲ませる。『水から成る息は水を飲んでいる限り、絶えないであろう』という。十五日の絶食のあとの息子にヴェーダを誦えさせるが、息子はできない。そこで食事をさせてからは、父が何を質問しても彼はすべて答えたという。これによつて意は食物から成ることを理解せしめようとするのである（*Ch. 6. 7. 10*）。この意^{マナス}とは記憶、想起でもあり、思考力、心のはたらきであろう。

このように身心の構造について、彼は思弁をめぐらしたのではない。とくに心の修養、修行という観点は見られないのである。

次のヤージュニヤヴァルキヤは、万物の根源をアートマン

(我)すなわちブラフマン(梵)という。そのアートマンとは『諸生氣(機能)の中で識より成り、心臓内の光であるところの、プルシヤ(魂)である』(Brh. 4. 3. 7)というように、個々人の主体(魂)であり、しかも、どうしても客体的にはとらえることのできない主体であるが、同時に万物の根源であり、万物をその中において支えるところのもの(世界靈魂)である。その我を知るべきことを種々に説き、その我を知るところに、安住の境地があることを説き示している。また睡眠や夢や、死と死後の存在についても考察をめぐらしている。

彼(に帰せられる説)は、死後の存在(次の生)に関連して、業(Karma)と欲望(Kama)にふれている。しかし善悪業が死後の生存を規定するという思想は、公開の席では公表が憚られたように記されている。善悪という倫理的、道德的観念を死後の存在——転生・輪廻——に結びつけた。「善をなせ」と言わないまでも、善業のすすめの趣旨が認められよう。漸く実践的な問題が思弁の対象になってきている。

さて業は意向(Kratu)にもとづき、その意向は欲望(Kama)にもとづく。プルシヤすなわち人、あるいは人の魂は欲望より成る。欲望が転生を引き起こす。死においてアートマン(またはプルシヤ)が肉体をはなれて行く、ともいう。一方、欲望のない者は死後にその生氣は出てゆかず、彼は梵そのも

のであり、梵に帰入するという。欲望のないものは転生もないという(Brh. 4. 4. 3~7)。

人が死ぬときに有する意向が、死後の存在を規定するという思想は、古くシャーンディルヤに帰せる説にも見られる(Ch. 3. 14. 1, Saupahya-Br. 10. 6. 3)。しかし彼は意向(Kratu)の奥に欲望(Kama)を更に考えている。彼は、輪廻は欲望による、また輪廻を規定する善悪業は欲望、意欲にもとづく、と見るもので、結局、心を重視することになる。しかしここで心にあたる語を用いていない。彼は個々人の主体(魂)がそのまま万物の根源たる梵である、ということを種々に説き、また人間の身心の構造についても思弁をめぐらしたが、自らのとらえがたい、この心をいかにして向上させて行くか、という実践的な問題については、ほとんどふれていない。彼は、世界と自己をつらぬく一つの原理——我——を説いたのである。

このように彼は原始仏教とは異なつて、心を実践的な意味においてとはらえてはいない。一方仏教は自己の凝視を説きながら、右に見たような我——梵を問題としないのである。

『チハーンドーグヤ・ウパニシヤド』第七篇初にはサナトクマールラのナーラダに対する教えがある。そこでは、名、語意(Manas)・思惟(Sankalpa, 意思)・心(citta)・静慮(dhyāna)・識、力、食物、水、火、虚空、記憶(smara, 念)・希望

(asa) 生氣 (prāṇa) があげられ、それぞれ前のものより後のものがより偉大である (bhūyas) という。さらに真実 (satya) 識、思慮 (man) 信 (śraddha) 安住 (anśita) 行為 (kri) 樂 (sukha) をあげ、それぞれ後者が前者の根拠となつてゐるといふ。その樂とは豊富 (bhūman) であるといふ、さらに我慢 (ahankāra 自我意識)、我 (ātman) について述べている。そして、我が万物であり、生氣ないし万物が我より生ずるといふ。ここには古ウパニシヤドとしては珍しく心 (citta) の語を用い、心や心のはたらきに関する思弁も認められるが、万物の根源としての我の探究に力点があり、現実の自己とその心の探究という観点はないと考えられる。

初期の古ウパニシヤドにおいては、citta (心) の語をほとんど用いないのに対して、原始仏教經典は実にしばしばその語を用いる。しかも、ここでは現実の自己の心を問題とし、その心のあり方をたずね、その心の修養、向上をめざし、その修行法として、思惟、禪定を重視している。ここには実践的な意味が認められる。

仏教以前（初期の古ウパニシヤド）において行われた創造説や、世界の根源、梵、我の探究は、一種の自然哲学、形而上学に類すると思われる。それに対する原始仏教の実践道は、視座の転換を意味するように考えられる。

心に関する観察や思弁は、仏教においてはさらに進められ

る。原始經典においても、心の分析は処々に見られるのであるが、後の部派仏教や大乘仏教において、さらに心の分析や体系化が行われる。万象を要素(法)に分析して体系化する。その中で大半を占めるのが、心と心のはたらき(心所法)に関する項目である。心に関する探究は仏教において煩瑣なまでに行われてきた。しかもそれが実践的な関心において構想され、修道との関係において探究されてきたと考えることができよう。

自己の心を問い、それを制御するという思想は、原始仏教經典にはじめて見られ、仏教以後の中期、後期の古ウパニシヤドにおいては、漸くヨーガの実践に関連して認められる。そこにおいては、なおアートマン(我)の形而上学と、我の探究があるが、現実の心探究という点において、仏教と同じような実践的関心が見られてくるといえよう。

* 詳しくは井上秀雄編『變動期の文化と宗教』（奈良書房、昭和五七年）に「インド思想史における心の発見——仏教興起前後における転換」と題して所論を掲載する予定。また Joaquín Pérez-Romón, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, Mouton Publishers, The Hague 1980 は本稿の主題にも関連するが、その検討は他日に俟つ。

（東北大学文学部助教授・文博）