

# アートマンと光の表象

——古ウパニシャッドと原始仏教——

村 上 真 完

一 はじめに 古ウパニシャッドにおいて *atman* (我)はその思想の中心を占めるような位置にある。他方、仏教は古来、無我を説くといわれ、前者に対して対象的な位置をしめるものと考えられている。しかし仏教でも *attadipa* (自燈明、自洲)<sup>(1)</sup>、*attasarana* (自帰依)<sup>(2)</sup> など、*attan=atman* (我)を説く例もある。そこで学者によつては、それをウパニシャッドの *atman* に近いけて解する説も、しばしば主張されてきている。

M. u. W. Geiger は論文 *Pali Dhamma* にあつて、「*attan* (我)が *Vedanta* における *atman* のように、最高原理に対する表示である」として、引く例に *attadipa* の文がある。

また Mrs. Rhys Davids は、私の用例をウパニシャッドと *パーリ聖典* との対比をもつて示し、我がウパニシャッドにおいて、*光 (jyotis)*、*帰依所 (sarana)* と関連して説かれることを指摘し、結局「我 (*atta*) は暗々裏に、明白にではなく

とも、*Brahman=God* である」といふ。<sup>(3)</sup> ここでは、*atman* と光の表象を中心として、古ウパニシャッドの *atman* 思想と原始仏教のそれとの、同異に(の一端)ついて考えてみよう。

二 *Bṛh(adaranyaka-Upaniṣad)* 4. 3 またウパニシャッドにおつて、*atman* を光と表象する好例として *Bṛh* 4. 3 を挙げる事ができる。<sup>(4)</sup> ここには、『この人 (*puruṣa*) は何を光として居る (*kimjyotis*) か』(*Bṛh* 4. 3. 2) とどうシヤナカ王の問いに対して、ヤージュニヤヴァルキヤは、「太陽を光として居る」と答える。そして、太陽がないときには、月、月もないときには火、火もないときには語、語もないときには、*atman* が光である、とどう。『この人はまさに *atman* としての光 (*jyotis*) によつて、坐り、動きまわり、仕事をし、帰つてくる』(*Bṛh* 4. 3. 6) という。

ここでは *atman* は、人が闇夜にも行動するのに導きとな

るもので、いわば第六感の如きもののように考えられるが、そこでは続いて、『ātman とは何か』の問いに始まり、その説明が来る。まずその問いに対しては

『諸生氣（≡生活器官、機能）の中で、認識から成り、心臓内の光 (jivis) びあふくの puruṣa (靈魂) びあふ。』(Brh 4.3.7) といひ、以下に、覚醒時、夢、熟睡、臨終時、死後の状態が考察される。そこにおいて、ātman は puruṣa と同視されたのであるが、その puruṣa は身体とは別なもので、死において、身体から出てゆくものと考えられている。

『実にこの puruṣa は（人として）生まれ、身体を得ると諸の罪惡と結合するが、それが出てゆき、（人が）死ぬと、罪惡を捨てる』(Brh 4.3.8)

というから、これはまさに靈魂であろう。

また臨終時の靈魂の問題については、目も見えなくなり、ないし、認識もしなくなる、と述べたあとに、

『彼のこの心臓の尖端が輝き、その輝きによって、この ātman は目から、あるいは身体の他の部分から出てゆく』(Brh 4.4.2) という。ここでは ātman といっているが、それは死後にも存続してゆく靈魂にちがひなく、転生さらには輪廻も示唆されるのである。尤も、欲望のないもの（≡解脱したもの）は、『梵そのものであり、梵に達する』(Brh 4.4.6) といわれるから、輪廻はないとされるようである。

ブーアマンと光の表象（村 上）

一方、ヤージニヤヴァルキヤに帰せられる説によれば、その ātman は単に個人的な靈魂に止まらず、同時に、いわば世界靈魂、宇宙の根本原理であることは、忘れてはならないが、ここでは、まず、ātman を靈魂としてとらえたことに注意しておく。

なお輪廻の主体ともいうべき靈魂としての ātman は、パリー仏教聖典にも知られている。『長部』梵網經の六十二見の中、常住論、一分常住論は、我 (ātman) 及び世界が、永遠の過去から存続している、ということに関わるものであり、死後に関する有想論、無想論、非有想非無想論は、死後にも無病なる我をみとめている。一方断滅論はそういう我の断滅を説くのである。この ātman=ātman はまさに靈魂である。

三 *Śaṅyuta Nikāya* vol. 1 右の Brh 4.3.2~6 に対照されるのが、S. vol. 1, p. 15=p. 47 である。そこには『世間にはどれだけの光 pajjota があつて、それによつて世間が照されるか』という問いに対して

『世間には四つの光があり、ここに第五（の光）はない。屋には太陽が照り、夜には月が照らす。それから火は昼も夜も、そこかしこに光る。正覚者は輝くものの最上者。これは無上の光』という。右においても、Brh 4.3 と同様に、太陽、月、火を光として挙げるが、語と ātman を挙げずに、正覚者をあ

ける。今の場合両者の共通点は内容的にはあまり重要ではない。  
 3。

しかし S. I. p. 169 には『よく制御されたる自己は人の光  
 である (attā sudanto purissassa joti)』とある。この句は *Bṛh*  
 4. 3. 6 ātmāivāsyā jyotir bhavati とい一致するといわれる。  
 ātman=attan を人 (puruṣa = purisa) の光 (jyotis = joti) と表  
 象するところは、ちやうど符合する。

しかし問題は ātman=attan の意味内容である。 *Bṛh* 4. 3  
 の場合には、ātman は要するに靈魂であることを確かめた。  
 右のパーリ文の attan を「自己」と訳したが、その意味を決  
 定する手掛りは、「よく制御された (sudanta)」という語であ  
 る。

四 克己、自制の問題 これに関して、 *Kauṣṭhiki* (*Upan-*  
*sad*) 2. 5 に、克己 (sanyamana, 自制) を内部の火祭りと呼  
 び、古人は火祭りを祭らなかつた、と述べている条と対比し  
 て、「その克己」と同じの attā sudanto とは符合する」という  
 解釈もある。この解釈は、火を祭ることに對する批判的態  
 度、および克己、自制を挙げることに、共通性を見出した点  
 において妥当である。しかし、より厳密にいうならば、 attā  
 sudanto と符合することは、 *Kauṣṭhiki* にはないのでは  
 ない。

自制 (dama, dam) とどういふかは、古ペルシニヤ語に於

いても、徳目として考えられていたようである。 *Bṛh* 5. 2.  
 1-3 によれば、フラジヤーパティの子であった、神々、人  
 々、阿修羅たちは、それぞれ父に教えを請うと、それぞれ  
 da の一字を教えられる。彼らはそれを聞いて各々、 dāmya-  
 ta (自制せよ) datta (布施せよ) dayadhvam (同情せよ) と理  
 解して、それぞれ父の同意を得た。すると天の雷鳴がとどろ  
 いて、そのことを繰返す。そして最後に『そこで自制 (da-  
 ma) 布施 (dama) 同情 (daya) の三つを學ばせよ』 (*Bṛh*  
 5. 2. 3) とむすべしとある。

またヤーシニヤヴァルタヤに帰せられる *Bṛh* 4. 4. 23 に  
 も、 ātman を知る人について、

『それ故に、このように知るものは、平安にして、自制あり (da-  
 nta) 平静にして、忍耐よく、心統一したものとなり』

云々といわれる。この外にも自制 (dama) を説く例はある。  
 (*Taittirya Up.* 1. 9. 1, *Kena Up.* 33)

このように自制を説くけれども、右の例には ātman を制  
 御する (dam) というような表現はなかつたし、他にもない  
 ようである。

これに對して、仏教では attan=ātman を制御するとい  
 例は、さきの例のみならず、 *Dh* (*Cammapada*) なごに多く見  
 られるのである。「自己は制したがたふすの」 (attā...duddamo,  
*Dh* 159) 『よく制御されたる自己にふして』 (attānā...suda-

naena)、『得がたき主を得』(Dh. 160)ともいふ。また attan=atman (自己)にうち勝つ(वि)へきことも説かれる(Dh. 103, 104)。

制御すべく、うち克つへきものとしての、attan=atmanは、右に示したように、自己、自分自身に外ならない。ここに靈魂の意を求めることは困難であろう。

以上のように、atman=attan について、ウパニシャッドと原始仏教經典との間に、光の表象に關しても、共通の表現を見出しるのであつたが、その atman=attan の意味については、かなりの徑庭があることを知りえた。

五 残余の問題(要約) Mrs. Rhys Davids が指摘するやうに、我(またはそれに相当する語)を光と表象する例は多い(Brh. 4.3. 9, Mund. 3. 1. 5; Ch. 3. 13. 7; 3. 18. 3~6)。とくに Brh. 2. 3. 6 に「パーリ M. II. p. 33 を対照しているのはおもしろい。後者においては、一外道が、光り輝く宝珠にたとえて『我(atman)はこのような色光あるもので、死後に無病である』と主張するのに對して、仏はその光も闇夜の螢にも及ばず、それよりも燈火、火、満月、太陽の方がすぐれている、といつて相手を屈伏させる。ここでは我は問題にされず、四禪三昧の説明をもつて終つてゐる。

右の死後に無病なる atman=atman は、パーリ聖典の処々に言及されるが、とくに『長部』梵網經の六十二見の中、死

後に關する有想論、無想論、非有想非無想論にも見られるのであり、既に述べたやうに、死後にも存続する靈魂である。

六十二見は、我の問題が大半を占めるが、それに対する仏(教)の立場は、そのいずれをも採用せず、また敢て否定もしないが、しかもそれらの諸説の根柢をも知悉し、それらを超越した態度をとつてゐる。要するに原始仏教においては、atman(靈魂)そのものは、問題にされなかつたようである。

我(またはその相当語)に關連して dipa(燈明)を用いる例は指摘されている(Svet. 2. 15; Maitri 6. 30; 6. 36)。しかしそれらは仏教以前の成立ではないようだ。

さう attadipa の dipa を燈明の意にとることは、漢訳『長阿含』等の支持があるにもかかわらず、否定的材料が多い。もしかりに、それが燈明であるとすれば、表現の上ではウパニシャッドとの連絡がつく、といえよう。

しかし問題は atman=atman の意味である。すでに見たやうに、仏教では靈魂としての atman を論じて決着をつけることをせず、それを問題とせず、超越する立場をとつてゐた。さて、attadipa の内容は身・受・心・法(四念処)の觀察をもつて説かれてゐる。それは要するに、自分自身(自己)をありのままに觀察することに外ならないようだ。ここには、靈魂や生命、あるいは世界靈魂、世界の根本原理を論じてゐるのではない。

ここに、冒頭に紹介した Geiger 及び Mrs. Rhys Davids の見解は、訂正を必要とする、と評さなければならぬと云つてゐる。

- 1 D. II. p. 100, S. V. pp. 154, 163, 164; D. III. pp. 58, 77, S. III. p. 42.
- 2 *Abhandlungen d. Bayerischen Ak. d. W., Philosophisch-philologische u. Historische Kl. xxxi, 1620, S. 78.*
- 3 Mrs. Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism*, London, 1936, p. 211.
- 4 佐々木 E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie* I. Band, S. 60-80 及び Die Feuerlehre (火の教) の見出しに *ātman* と光の表象の問題が著せらるゝ論がなされてゐる。
- 5 6 宮坂有勝『宗教研究』一六〇号参照。
- 7 宮坂、前掲論文、八〇頁、八三頁。
- 8 尤も *ātman* にうちも克つ (小) とする表現は *Bhagavadgīta* 6. 6, 6. 7, 18, 49 にみられる。しかし古ウパニシヤッタにはそのような表現はありそうにならぬ。G. A. Jacob, *A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgīta* 参照。
- 9 *ātman* が「自分自身」「自己」を意味するところは、ウパニシヤッタにおいても珍しくはない。その明らかなる一例としては *Bṛh.* 1. 3. 2 以下が指摘されてゐる。[Jeannette M. van Gelder, *Der Ātman in der Grossen-Wald-Gehemlehre (Bṛhad-Araṇyaka-Upaniṣad)*, s. Cravenhage 1957, S. 123-4, 169-170 参照。]しかし、光の表象に関連して見てきたウパニシヤッタ

の例では、そのような単なる「自分自身」ではない。なお、仏教では、「自分自身、自己」が重要な(実践的)意味をもっているが、ウパニシヤッタにおいては、必ずしもそれはいえないようだ。尤も「自己」とは何かは別に論ずべきである。

- 10 D. I. pp. 31-33, III. pp. 139-140, M. II. pp. 228-231, S. III. pp. 218-219.
- 11 六一、一五中、三九下(自熾燃)その他、六一、一八〇中、五二〇中参照。
- 12 六一、一七七上、中(自洲)六一四、三八七中(自為洲渚)、*Mahābhāratavivādanāstrā* p. 200 (āmadvīpa). 他の場合には、ハリーの *dīpa* が明らかに洲の意味である例がある。『洪水の破壊するうた』の *dīpa* (洲) (Dh. 25; cf. *Uta*. IV. 5: *dīvīpa*) がそれである。また『大海の奔流』の比喩の後に *su-dīpa* (よき洲) という例 (Th. I. 412) も同様。また文脈では、きめがたう例 (Dh. 236, 238) も、そのサンスクリット相当文 (*Uta*. XVI. 3) では *dvīpa* と同じである。このように *dīpa* を洲とする例が多い。
- 13 四念処の説明としては、『長部』大念処経、『中部』念処経、『阿含』念処経、『増壹阿含』十一・一 等参照。  
なお右の四念処の説明は、諸種の実踐上の要領(入出息念、不淨觀、五蓋、七覺支、四諦等)を綜合網羅しようとするものとも看取できるが、しかも、自己の省察を中心としてゐると見ることができよう。  
[なお本稿で十分論じつくさなかつた諸点については、『文化』第36巻第一号(昭和47年)において論及したい。]