

梵行と身体性について—〈津田仏教学〉研究への試み—

中 條 裕 康

1 ブッダの教えの核心は何であったのか？

それは、『Sutta-nipāta』(以下 Snp) Mahāvagga 11 Nālakasutta (pp.131-139) (南伝蔵 24『経集』大品那羅迦経 pp.262-269) の釈尊誕生説話を含む序文の Kaṇha-siri (Asita) 大仙の言葉に端的に示されている。

Sambodhiyaggaṃ phusissat'āyam kumāro, so dhammacakkaṃ paramavi-suddhadassī vattessat'āyaṃ bahujanahitānukampī, vitthārik'assa bhavissati brahmacariyaṃ.

この童子は最高の正覚を得べし。彼は最上の清浄を見、多くの人々を利益し憐愍し、法輪を転ずべし。彼の梵行〔の教〕は広く弘通^{くつう}すべし。(693-15)

“‘Buddho’ ti ghosaṃ yada parato suṇāsi ‘sambodhipatto vicarati dhammamaggaṃ,’ gantvāna tattha samayaṃ paripucchiyāno carassu tasmim̐ Bhagavati brahmacariyaṃ,”

若し汝 (Asita の甥、Nālaka)、後に『仏あり、正覚を成じて、法道を行く』といふ声を聞かば、その時彼処に行きて遍問し、かの世尊^{もと}の許にて梵行を行ぜよ。(696-18)

このように、ブッダの教えとは「梵行」であったのであり、しかも、それは、『Vinaya-piṭaka』 Mahāvagga (以下 MV) I.6.12 p.9 (南伝蔵 3『律蔵』大品第一大犍度 p.17) に、

yathānusiṭṭhaṃ tathā paṭipajjamānā na cirass'eva yass'atthāya kulaputtā sammad eva agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti, tad anuttaram brahmacariyapariyosānam diṭṭheva dhamme sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja viharissathā'ti

梵行と身体性について (中條)

教ふる所に随って行ぜば久しからずして無上の梵行の究盡を現法に自ら證知現證し具足して住すべし、此善男子の在家を出でて出家する本壞なり。

と示されているように、ブッダによって仮言的命法 (Hypothetischer Imperativ : I. Kanto 一定の目的達成を条件とする命令) として説かれたものであったのである。ブッダは、当時のバラモン教への批判を意図しつつ、且つ「梵行」を行すべき本当の意味を自覚した上で、敢えて「性的貞潔を保つ」という原意から同じ表現を用いたものと考えられるのである。従ってブッダの「梵行」は、バラモン教のそれと違い、「命終るまで (yāvajīvaṃ[MV.I.78.2 p.96/南伝蔵3 p.165])」保たれなければならない。

2 続いて、Nāḷaka は後に、ブッダに対して「牟尼行 (Moneyya 聖者たること)」を尋ねるが、以下に示すその「牟尼行」こそ、ブッダの説くところの「梵行」の内容であり、実によく当時の梵行者の生活を具体的に伝えていると考えられる。

因みに、これとほぼ同じ内容が『Mahāvastu (É. Senart : Le Mahāvastu III pp.386-389)』にも伝承されていることは注目に値する。

“Moneyyan te upaññissan ti Bhagavā dukkaraṃ durabhisambhavaṃ, handa te naṃ pavakkhāmi, santhambhassu daḷho bhava.

世尊宣はく、行い難く得ること難き牟尼行をば我は汝に知らしめん。いざ我はそを告げん。強毅たれ、〔心〕堅固たれ。(701-23)

Samānabhāvaṃ kubbetha gāme akkuṭṭhavanditaṃ, manopadosaṃ rakkheyya santo anuṇṇato care.

村にては罵らるるも礼さるるも、平等の態度もて臨むべし。意臆^{いか}ることを〔慎しみ〕護り、寂靜にして高ぶらず行ぜよ。(702-24)

Uccāvacā niccharanti dāye aggisikhūpamā nariyo munīṃ palobhenti, tā su taṃ mā palobhayuṃ.

園中にても〔黄赤大小の〕火の如く、種々なるものが現れ来る。諸の女人は牟尼を誘惑す。彼女等をして彼を誘惑せしめざれ。(703-25)

Virato methunā dhammā hitvā kāme parovare aviruddho asāratto pāṇesu tasathāvare,

姪の法より離れ、彼此の諸欲を捨てて、弱き強き諸生物に対して違背（瞋害）せず愛執せず。 (704-26)

'yathā ahaṃ tathā ete, yathā ete tathā ahaṃ,' attānaṃ upamaṃ katvā na haneyya na ghātaye.

『我は彼等と同等なり、彼等は我と同等なり』とて、自己〔が害せらるる場合〕に引き較べて、〔生物を〕害し殺すべからず。 (705-27)

Hitvā icchañ ca lobhañ ca, yattha satto puthujjano, cakkhumā paṭipajjeyya tareyya narakam imaṃ.

凡夫が執着する所の欲求と貪欲とを捨てて、^{うげんじや}有眼者は応に行道すべし。この〔貪欲の〕^{わた}地獄を度るべし。 (706-28)

Ūnūdarō mitāhāro appicch'assa alolupo, sa ve icchāya nicchāto aniccho hoti nibbuto.

腹を控え、食を節し、少欲にして^{とんく}貪求すべからず。彼は実に欲に〔^あ厭き〕離れて、無欲となりて〔煩惱〕寂滅す。 (707-29)

Sa piṇḍacāraṃ caritvā vanantam abhihāraye upaṭṭhito rukkhamaṃ āsanūpagato muni.

彼は^{ぎようこつ}行乞を^{おわ}なし已りて、林辺に赴くべし。樹下に止在して、牟尼は座に就〔きて坐〕す。 (708-30)

Sa jhānapasuto dhīro vanante ramito siyā, jhāyetha rukkhamaṃ attānaṃ abhitoṣayaṃ.

かの賢者は禅定を励み林辺をば楽しむべし。自らよく満足しつつ、樹下にて禅思すべし。 (709-31)

Tato ratyā vivasane gāmantam abhihāraye, avhānaṃ nābhinandeyya abhihārañ ca gāmato.

それより夜を過ぎて、〔翌朝〕村に赴くべし。〔信者の〕招待をも、村より持ち来れる〔食〕をも喜ぶべからず。 (710-32)

Na munī gāmaṃ āgamma kulesu sahasā care ghāsesanaṃ chinnakatho, na vācam payutaṃ bhaṇe.

牟尼は村に來りて、家々を急ぎ行くべからず。^あ唾者の如くせよ。食を求めんと策したる語を語るべからず。 (711-33)

'Alatthaṃ yad, idaṃ sādhu, nālatthaṃ, kusālam' iti ubhayen'eva so tādi

梵行と身体性について (中條)

rukkaṃ va upanivattati.

若し〔食を〕得なばこれ可なり。〔若し食を〕得ざるも善しとて両者をば同様に見做し、平然として彼は還^{かえ}り来る。(712-34)

Sa pattapāṇī vicaranto amūgo mūgasammato appaṃ dānaṃ na hīleyya, dātāraṃ nāvajāniya.

彼は鉢を手にして遊行しつつ、唾者に非ずして唾者と謂はれ、僅少の施をも軽んずべからず。〔その〕施者をも軽蔑すべからず。(713-35)

Uccāvacā hi paṭipadā samaṇena pakāsītā: na pāraṃ diguṇaṃ yanti, na idaṃ ekaguṇaṃ mutaṃ.

沙門(仏)によりて種々なる〔至高の〕行道が説かれたり。彼岸に二回至ることなく、一回にてこれ(到彼岸)あるなし。(714-36)

Yassa ca visatā n'atthi chinnaṣoṭassa bhikkhuno, kiccākiccappahīnassa pariḷāho na vijjati.

〔輪廻の〕流れを断ちたるかの比丘には愛著あることなし。種々の所作(善悪)を捨断せる〔比丘〕には熱惱あることなし。(715-37)

Moneyyan te upaṇṇissan: ti Bhagavā khuradhārūpamo bhava, jivhāya tāluṃ āhacca udare saññato siyā,

世尊^{のたま}はく、牟尼行を汝に知らしめん。〔食を摂ること〕剃刀の刃〔を嘗むる〕が如くせよ。舌を以て口蓋を抑へ、胃に対して自制すべし。(716-38)

alīnacitto ca siyā, na cāpi bahu cintaye, nirāmagandho asito brahmacariya-parāyano.

沈滞の心あるべからず。また多くを思念すべからず。臭穢なく、依著あるなく、梵行を最後の目的とすべし。(717-39)

Ekāsanassa sikkhetha samaṇopāsanassa ca, ekattaṃ monaṃ akkhātaṃ eko ce abhiraṃissati,

独坐(身離)と親近^{しんこん}沙門(心離)とを応に学すべし。牟尼行は唯一(離)と称せらる。若し独り〔行道を〕楽しまば、(718-40)

atha bhāsihi dasa disā. Sutvā dhīraṇaṃ nigghosaṃ jhāyīnaṃ kāmacāgīnaṃ tato hiriṃ ca saddhaṃ ca bhiyyo kubbetha mamako.

然らば〔名声〕十方に輝く。禪思し、諸欲を棄てたる諸の賢者の名声を聞きては、我が弟子は慚と信とを益々増^{ぞうじょう}長せしむべし。(719-41)

Nāḷaka の章は 723-45 まで続くが、要するに、感情に動かされることなく、生存の継続と生命の維持に関わる性欲と食欲を完全に抑制し、他者及び欲求の対象となる事物との関わりを必要最小限に止め、独り自由に、禪定 (Jhāna) に励む禁欲的生活である。更にこのような具体的内容は、後に「梵行」という表現から「中道 (majjhimāpaṭipadā=sammā- 正-)」即ち「聖八支道 (苦滅道聖諦)」という概念に抽象化されることとなる。

3 さて、ではなぜ梵行に住するのか？ なぜ梵行でなければならないのか？ それは、当時の人々にとっても疑問に思うことであったのである。『Jambukhā-daka-saṃyuttaṃ』 4 Kimatthi (Saṃyutta-nikāya 以下 SN IV pp.253-254) {南伝蔵 15 pp.392-393 相应部經典 閻浮車相应第四何在} には、次のように説かれている。

Kim atthi yam āvuso Sāriputta samaṇe Gotame brahmacariyaṃ vussatīti //
//

Dukkhaṃ kho āvuso pariññattham Bhagavati brahmacariyaṃ vussatīti //
// 3 中略 Katamo paṇāvuso maggo katamā paṭipadā etassa dukkhaṃ
pariññayāti // //

Ayaṃ eva kho āvuso ariyo aṭṭhaṅgo maggo etassa dukkhaṃ pariññaya //
seyyathīdam // sammādiṭṭhi // pe // sammāsamādhī // ayaṃ kho āvuso
maggo ayaṃ paṭipadā etassa dukkhaṃ pariññayāti // 4

Bhaddako āvuso maggo bhaddikā paṭipadā etassa dukkhaṃ pariññaya //
alaṅca paṇāvuso Sāriputta appamādayāti // // 5

「友舎利弗よ、何〔の利〕ありてか、沙門瞿曇^{くどん}に就て梵行を修する」と。

「友よ、苦を知悉せんがために、世尊に就て梵行を修す」と。(三) 中略

「友よ、何をかこの苦を知悉するの道となし、行道となすや」と。

「友よ、この聖なる八支の道こそはこの苦を知悉するの〔道〕なれ。それは即ち正見・正思惟^{しゆい}…正定なり。友よ、こはこの苦を知悉するの道なり、行道なり」と。(四)

「友よ、この苦を知悉するの道は善なり、行道は善なり。友舎利弗よ、また精^{しょうこん}勤するに足る」と。(五)

梵行と身体性について (中條)

ここに「実に苦の全容を知ることを目的として (Dukkassa kho pariññatham)」
「聖なる八支の道 (ariyo aṭṭhaṅgo maggo)」即ち「梵行」を修するのであるとして
いるが、この説明は、Snp Mahāvagga 12 Dvayatanupassana-sutta (『二種随観経』
十二南伝蔵 24 pp.272-274) の 726-727 の内容に対応するものと考えられる。

“Ye dukkhaṃ na-ppajānanti atho dukkassa sambhavaṃ yattha ca sabbaso
dukkhaṃ asesam uparujjhati, tañ ca maggaṃ na jānanti dukkhūpasama-
gāmiṇaṃ, (724-1)

cetovimuttihiṇā te atho paññāvimuttiyā, abhabbā te antakiriyaṃ, te ve
jātijarūpagā. (725-2)

苦を知解することなく、また苦の発生を [知らず]、また苦が普く残りなく
絶滅する処を [知らず]、また苦の寂滅に至るかの道を知らざる所の、(724-1)
人々は心解脱あるなく、また慧解脱も [あるなく]、彼等は [苦] 際を尽く
す能はず。彼等は実に生と老に至る。(725-2)

Ye ca dukkhaṃ pajānanti atho dukkassa sambhavaṃ, yattha ca sabbaso
dukkhaṃ asesam uparujjhati, tañ ca maggaṃ pajānanti dukkhūpa-
samagāmiṇaṃ, (726-3)

cetovimuttisampannā atho paññāvimuttiyā bhabbā te antakiriyaṃ, na te
jāti-jarūpagā” ti. (727-4)

されど苦を知解し、また苦の発生を [知り]、また苦が普く残りなく、絶滅
に至るかの道を知解する所の (726-3) 人々は心解脱を具足し、また慧解脱を
[具足す]、彼等は [苦] 際を尽すを得。彼等は実に生と老に至らず。(727-4)

つまり「苦の全容を知る」とは、自己の身体性 (有身 Sakkāya [SN. III .p.159 南
伝蔵 14 p.248] 自己が身体であること=苦=五取蘊) において、「梵行 (聖八支道)」を
実践することによって、身体としての自己の内的欲求として潜在する、純粹主
体 (意識せぬ主体) であった苦の実体 (Taṇhā 渴愛) が、自己にとって対象主体
(意識する主体) として顕在化 (dukkassa sambhavaṃ 苦が具体的な現象又は内的言語
として生起) したことを意味し、その結果「彼等は生すべき苦を終滅する (bha-
bbā te antakiriyaṃ : S.Freud の自我の防衛機制 [Abwehrmechanismen [独]] が行使され
る心的状態に相当するものと思われる)」ことが可能になったものと考えられる。

また、『Khuddaka-nikāya』 Itivuttaka II Dukanipāta 35 p.28 (南伝蔵 23 小部経典一 如是語経 35 p.275) には、次のように説かれている。

… Atha kho idam bhikkhave brahmacariyaṃ vussati saṃvaratthaṅca pahānatthaṅcā-ti.

「……却って比丘衆よ、律儀^{りつぎ}のためと捨離のため梵行に住するなり」と。

即ち、身体としての自己の内的欲求を抑制 (Saṃvara: S.Freud の抑圧 Verdrängung [独] の概念に近いものと考えられる) し、捨断 (Pahāna : S.Freud の昇華 Sublimierung [独] の概念に近いものと考えられる) する目的で梵行に住することが理解される。

4 では次に、本論題の核心部分に迫るために、私が仮に「津田仏教学」と呼ぶところの、これまでの近代仏教学に対し、新たに「開放系 (神) の仏教学」と称する^{ブルシヤの}有^う神論的 (有) の仏教学の Horizont ([独] 地平) を開いた津田眞一博士の著書『アーラヤ的世界とその神』(大蔵出版) のIV「無明とは何か」六に示される極めて重要な記述に注目したい。(丸数字及び下線は筆者による)

では、「原始仏教の実践」をそのように規定する根拠である筈の①無明とはその実体において一体何であるのであろうか。それこそがブツダの教としての集諦において、①「後有を齎し、喜貪俱行にして随所に歡喜せしむる渴愛なり、すなわち欲愛 kāma-taṅhā、有愛 bhava-taṅhā、無有愛 vibhava-taṅhā なり」(Mv 六・二〇) と定義されているところの渴愛なのである。

ブツダが認識するところ、われわれの人間的世界をかくあらしめている根拠としての存在の本質とは、②宇宙的な欲動、力としての愛欲^{カーマ}なのであり、この、まさに③シヨーペンハウエルの「生きんとする意志」、または②フロイトのリビドー (=エス) の観念を思わせる根源的な愛欲 (kāma=taṅhā) が私たち人間の生を「喜と貪」という内的衝迫と、そして縁としての外界の対象 (「随所」) とを通じて生存欲 (bhava-taṅhā) とその逆の自己否定欲 (vihava-taṅhā、涅槃の滅への志向もその現象に他ならない…)との相反する二方向に断え間なく駆り、かくて私たち人間をその苦の世界内に永劫に輪廻させるのである。そして、この渴愛が当人にとつ

梵行と身体性について (中條)

ていまだ自覚されていないとき、すなわち和辻博士のいう「不知」の「領域にある」とき、それを無明というのである。…く中略…たしかに無明が無明として「認識せられたときにはすでにもう無明はない」。すなわちこの認識は教によって無時間的に獲得されるのであるが、問題はそこでは終わらないのである。その認識によって自らの渴愛が「自覚される」のであって、その人には今度はその渴愛を滅するために、その認識=知のメルクマール (b) から「甘露」・「不死」(メルクマール a) に向かう行=実践の時間的なプロセスが要求されるのである。だから上に示したようにすでに④「遠塵離垢の法眼」すなわち正しき認識を得て「悟れる」ものとなったコンダンニャが改めて出家を願い出たのであり、そして、それに対してブツダが「正しく苦を滅尽せんがために梵行を行ぜよ」といったのである。

しかし、私たち個々の人間のそれぞれの努力である⑤梵行によってどうして宇宙的なエロスとして万人共通の存在であるはずの渴愛が滅し得るのか。…く中略…木村博士の(伝統的に忠実な)十二縁起理解では、渴愛は必然的に両義的となる。それはまず、⑥愛→取→有の方向、つまり渴愛縁起における愛で、これはまさに四諦の「集諦すなわち現実界の本源」としての渴愛である。そしてもう一つは⑦「この欲を現象的に考えて、心理活動中の一現象すなわち意識活動の一」としての六入→触→受→愛の系列における愛である。…く中略…この様な二つのあり方が渴愛という一つの事象においていわば「絶対矛盾的自己同一」的に両立していること、それこそが仏教における存在の根本的な性格に他ならないのである。では、⑧なぜ梵行がその渴愛を滅するものであるのか。それは、⑧梵行とはその触→受→愛の系列における触→受をカットすることであるからなのであって、その個人的なカットによって、(またしても「カオス」に関するハイデッガーの言い方を真似るなら) その人の⑨「身体を通して」、但しその「ただわずかな束の間の部分」がではなくて、⑨その全存在性において流れるところの「生のひとつの流れ」である渴愛は、その人にとっては、その全体において遮られる(その人の隣にいる人にはそれは依然として全的に存在しているのであるが…) のであり、だからこそ⑨私たちはその渴愛のカオス的「奔流に屈従することなく、その中に毅然として立つ」ことが可能であるのである。……

(以上、pp.244-246)

先ず、①と④に示される MV からの引用文について、Ernst Waldschmit の著

書『Das Catuspariṣat-sūtra』（『四衆経』以下 CPS）のサンスクリット文とパーリ文 MV との比較において、特に次の二箇所^①に相違（下線部分）が見出だされる。

一、集諦の渴愛の箇所

MV : taṇhā ponobhaviḥā nandirāgasahagatā tatrataṭrābhinandinī
seyyath'idaṃ kāmatāṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā / (MV p.10)

後有を齎し、喜貪俱行にして随処に^{ごう もたら きどんくぎょう かんき}歡喜する渴愛なり、謂く、欲愛、有愛、無有愛なり。〔南伝蔵 3 p.19〕

CPS : tṛṣṇā paunarbhavikī nandirāgasahagatā tatrataṭrābhinandinī (p.160)

再生（輪廻）をもたらし、生及び性的喜びや強い欲求へ向かい、ここかしこに欲求を喜び満たそうとする、身体としての自己の内的欲求（渴愛）である。（以上、私訳）

二、コーンダンニヤの法眼の箇所

MV : virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhuṃ udapādi yaṃ kiñci
samudayaḍhammaṃ sabbam taṃ nirodhadhammaṃ ti (MV p.11)

遠塵離垢の法眼生じたり、〔謂く〕、集法を有するものは悉皆此、滅法^{じつぽう}を有すと。〔南伝蔵 3 p.21〕

CPS : virajo vigatamalaṃ dharmeṣu dharmacakṣur utpannam (p.152)

諸法（四聖諦）について、清らかで、汚れなき法眼が生じたり。（以上、私訳）

このように原典に近い経典と見做されている CPS が簡潔であるのに対し、MV には「欲愛」以下と「集法」以下が付け加えられていて詳しい。MV の作者は、実にその原典の説くところの意味を正確に理解していたのではないだろうか。

先ず、第一の相違箇所について、津田博士は①において「無明の実体」である渴愛 (Taṇhā) を Sigmund Freud の〈Libido (〔ラ〕 性的欲動のエネルギー) の理論〉及び Arthur Schopenhauer の〈Wille (〔独〕 意志) の概念〉からその意味を解釈している。

即ち、②において、津田博士は、Kāma-taṇhā (欲愛：渴愛の本質たる Kāma 愛欲) を Freud の欲動 (Trieb〔独〕 人間を行動に駆り立てる内**在的な力**の**こと**で、心的なもの

梵行と身体性について (中條)

と身体的なものとの境界概念である。博士はそれを「宇宙的」と形容している)あるいは、Schopenhauer の「生きんとする意志 (blinder Wille zum Leben : 生への盲目的意志) ③」に同定し、さらに、その Kāma たる欲動は、Vibhava-taṇhā (無有愛/自己否定欲 : 博士はこれを Mortido と呼ぶが、Freud の Todestrieb 死の欲動 Thanatos [ギ] に相当する) と、それに対立する Bhava-taṇhā (有愛/生存欲 : 博士はこれを Libido としているが、Freud の Lebenstrieb 性または生の欲動 Eros [ギ] に相当する) との相反する二方向へ駆り立てる精神分析的欲動概念として解釈するのである。

津田博士の Bhava-taṇhā を Libido とするこの解釈は実に興味深い。何故ならば、この解釈を裏付けると思われる経典が存在しているからである。それは、『Udānaṃ』 Nanda-vagga III -10 (Khuddhaka-nikāya V -3 pp.32-33) (南伝蔵 23『自説経』第三難陀品 10 pp.135-137) に、初めて正覺を成じたブツダが、菩提樹下に七日間坐した後、定より起ち、仏眼を以て世間を見渡してウダーナを説いた、として次のように示されている。(数字及び下線は著者による)

ayam loko santāpajāto phassapareto rogaṃ vadati attato,yena hi maññatitato taṃ hoti aññathā. aññathābhāvī bhavappatto loko bhavapareto bhavam ev'ābhinandati. yadā 'bhinandati,taṃ bhayaṃ ; yassa bhāyati, taṃ dukkhaṃ.

1 bhavavippahānāya kho paṇ'idaṃ brahmacariyaṃ vussatī'ti.

ye hi keci samaṇā vā brāhmaṇā vā bhavena bhavassa vippamokkham āhaṃsu, sabb'ete avippamuttā bhavasmā 'ti vadāmi.ye vā pana keci samaṇā vā brāhmaṇā vā vibhavena bhavassa nissaraṇam āhaṃsu ,sabb'ete anissaṭā bhavasmā 'ti vadāmi.yena 2 upadhī hi paṭicca dukkhaṃ idaṃ sambhoti, sabbūpadānakkhayā n'atthi dukkhassa sambhavo.

lokam imaṃ passa puthu, avijjāya paretā bhūta bhūtaratā vā aparimuttā. ye hi keci bhavā sabbadhi sabbatthatāya, sabb' ete bhavā aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā'ti //10//

evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya passato 3 bhavataṇhā pahīyati, 4 vibhava-taṇhā'bhinandati. sabbato taṇhānaṃ khayā asesavirāganirodho nibbānaṃ, tassa nibbutassa bhikkhuno anupādā punabbhavo na hoti.abhibhūto māro vijitasāṅgāmo,upaccagā sabbabhavāni tādī'ti.

「この世は、熱苦の性にして、触に累せられ、病を自己として談ず。これ蓋

しこれなりと思へることの、それとは異なることあればなり。変化の質なる世間は生有に達して、生有のために累せられ〔ながら〕その生有をこそ喜ぶなれ。人喜ぶ時、そは怖畏なり。人若し怖畏あらば、そは苦なり。1 生有を捨離せんがためにこそ梵行を行ふ。

沙門にもあれ婆羅門にもあれ、生有によりて、生有の離脱を語るあらば、これ等は総て生有より離脱せざるものなりと我はいふ。然るに又沙門にもあれ婆羅門にもあれ、非有によりて生有の出離を語るあらば、これ等は総て生有より出離せざるものなりと我はいふ。蓋し2 この苦は総て本質によりて生ずるなり、総て取の滅尽よりして苦の生なければなり。 広くこの世間を見よ。生類は無明によりて累せられ、生を喜び、解脱を得ざるものなり。蓋し如何なるものにもせよ、随方随処にて、これ等の生有は総て無常・苦・転変の法なればなり」と。

「是の如く正智によりてこれを如実に見るものには、3 生有の渴愛は滅し、4 非有の渴愛は喜なり。 総て渴愛の滅よりして、貪欲を残りなく滅することは涅槃なり。その涅槃に入れる比丘には、取なきことよりして再生はあらず。悪魔は打克たれ戦に敗らる。かかるものは総ての生有に打克てるなり」と。

ここに説く Bhava (生有：下線 1 / 3) は、その Context から考えて、Bhava-taṇhā (生存欲たる性または生の欲動) を意味し、しかもそれは、下線 2 に示されるように Upadhi (本質：生存の根拠、存在の拠処) であるとしている。さらに、下線 1 に「生有を捨離せんがためにこそ梵行を行ふ」と示されているように、梵行を行わずることが生存欲 (Libido) を抑制することとして理解されているのである。また、下線 4 では明らかに Vibhava-taṇhā (自己否定欲たる死の欲動) については、「滅し (pahīyati)」とせず「喜 (abhinandati)」として肯定していることは実に興味深い。

しかし、なぜ梵行によって自己の生存欲 (渴愛) を抑制することができるのか？ それは、先の津田博士の記述中の⑤～⑨の問いと答えであるが、津田博士は、さらに同著書「I 釈迦の仏教学からプルシャの仏教学へ (山折氏との Dialogue) p.65」の中で、渴愛の抑制 (意志の否定) の可能性の根拠について次のように述べている。(下線は筆者による) 即ち、

梵行と身体性について（中條）

〈存在〉としての渴愛の宇宙的な流れは、私たち一個の小さな人間が受を遮断することによって遮止されうるのですね。ここにこそ仏教における〈存在〉の秘密があるのであり、それこそが空^{くう}ということの唯一の内実であるわけです。

つまり、私たち人間にとって、事実、「意志の否定は可能」なのだというわけです。ショーペンハウエルはこの「可能」性の根拠をさらに^{など}辿ってそれを「意志と身体の同一性」として把握し、それを自ら「最高の意味での哲学的真理」である、と自慢するわけです。

として、津田博士は、Schopenhauer の「意志と身体の同一性 (Identität des Willens und des Leibes)」という「最高の意味での哲学的真理」として結論づけているのであるが、私はその渴愛の抑制つまり意志の否定が可能である根拠を、MV の作者自身も既に先に示した第二の相違箇所（津田博士の著書中の④の引用）に見出していたのではないかと考えるのである。つまり、MV の作者はブッダの説法によりコーンダンニャに生じた「諸法 (dharmeṣu = 四聖諦) について」の「法眼」を、渴愛抑制の根拠の真理を獲得したことを意味する表現として、「集法を有するものは悉皆此、滅法を有す (yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ)」即ち、渴愛が集法 (samudayadhammaṃ : 生起せるもの) であるからこそ、すべて滅法 (nirodhadhammaṃ : 抑制せるもの) であるという「法 (dhamma 真理)」の「眼 (cakkhu 認識)」を得たことと理解したのではないかと考えるのである。

【キーワード】 梵行、身体性、津田眞一、フロイト、渴愛