

後期仏教における〈心身〉の問題

生 井 衛

0. 後期仏教徒が身体と精神との二元の問題を扱う際、おもに次の二点が問題とされる。つまり、1. 欲望などの精神作用の起源を検討する際の身体の果たす役割についてと、2. 死によって身体を失ったときの精神の独存の可能性についてとである。そのいずれもが〈前世〉〈来世〉との関わりで身体の意味が問われる。〈前世〉に関連して認識の起源や認識の多様性の根拠という問題として論ぜられるのは、特に 1. の観点からの〈心身論〉である。これを仏教徒に直接に問うのが Bhūtaçaitanyavāda, そして Svabhāvavāda という世界観を持つもの達である。2. の観点からは、〈識相続〉の存在形態についての論議が、その主題とされる。つまり、〈来世〉に〈現世〉の身体とは別に存続する、否、むしろ身体を形成する作用を持つ心識の存続性が問題とされた。仏教徒がこれを論ずる際、その対論者とされるのは、〈精神作用〉は〈身体〉という依処を要すると Dehātmanvāda を説くもの、そして Ātman 以外に〈来世〉に存続し得る実在はあり得ないとする Ātman 実在論者である。1. の観点からは、特に Naiyāyika の理論 (NS III. i. 18 ff.) に関連して論ぜられること、仏教徒はそれを Jātakamālā XXIV 以来伝統的に論じていること、そしてそれが、習慣性形成の場、または概念知形成の根拠として〈前世〉を要請する TS XXII の論議に総合化されることなどをすでに論じた。それに対して、2. の観点からの論議は、この世では確認し得ないような業の因果律が実践理論の場で問われるときに、身体を超えて存続する恒常的人格を認めようとする正統哲学学派に対するという傾向をもつ。Mīmāṃsaka では、祭祀を施行しその結果を享受する時間的連続体としての Ātman を論ずる際に、身体と Ātman との関わりが問題とされた。(Śabara ad MS I. i. 5.) その段階から、無我論者である仏教徒が常に Lokāyata 及びそれに類する者として、その前主張者とされた。このような観点は、そのような対論の伝統に対応してのことである。(Cf. Ś[loka] V[ārttika] ā[tmā]v[āda] 148ab.)

0.1. まず、Dehātmanvāda からの〈心相続説〉批判は、// F4 // として分類した次の Bārhaspatya の断片に要約される。(後期仏教徒による Bārhaspatya 批判 [I])

—I. 1. 現世と他世との身体は別個のものであるから、それに属する両者の心は、同一

の相続ではない。// F4 //

—I. 2. 後期仏教徒のおかれていた状況は、この問題を単に対 Bārhaspatya の論議として扱うことで、こと足れりとするようなものではなかった。正統派からの批判がその答論を求めていたからである。TS XXII では、直接対論者が指名されることなく、虚無論者の口を借りて正統派の批判が引用批判され、論駁される。背後にある対論者としては、Kumārila が大きな役割を果たす。(S. Mookerjee: *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, p. 204, fn. 2.) TS XXII と、それに対応する ŚV av の論議の平行関係は次のようになる。(Cf. V. Rani, *The Buddhist Philosophy as Presented in Mīmāṃsā-Śloka-Varttika*, 5. 5.)

- I. 2. 1. 〈識相続〉の存在に関して ŚV av 37-50* TS 1875-77.
- I. 2. 2. 〈kalala の識〉に関して ŚV av 65, 66* (= TS 1864, 65*) TS 1919-21.
- I. 2. 3. 〈効力〉の〈識〉に関して ŚV av 67, 70-73* (= TS 1866*) TS 1922-35.
- I. 2. 4. 〈中有〉の存在に関して ŚV av 62-64* (= TS 1967, 68*) TS 1936-38.

Kumārila の仏教批判は〈kalala の識〉という〈前世〉との関わりの観点からなされ、〈欲望の発生〉を扱う Naiyāyika の Ātman 存在論証に通じるかに見える。しかし、Kumārila が仏教の前世の論証を取り扱うのは、決して前世の習熟を論ずるためではない。それは、〈kalala〉や〈滅尽定〉等という特殊な状態においても〈識相続〉が連鎖し続けるかどうか、という論議なのである。したがって、〈kalala〉という特殊例がそこで問題にされるのと同じ理由で、〈中有〉という仏教徒が想定する〈死後の存在〉の特殊例が同時に問題とされる。

I. Dharmakīrti

I. 1. Bārhaspatya は // F3 // によって仏教の心相続説批判を行う。Dharmakīrti は、それに反駁する際、〈臨終の心の次の世に相続するための完全な原因ではないこと〉を論拠とする場合の問題点を第三批判として予告しておく。(Cf. TS(P) 1916, 1917 ad PV II 46.) それは、PV II 114-119 で結論付けられる。その解決に至るための論議が、〈心身〉の依存関係、因果関係を詳論する PV II の一連の〈心身論〉である。そこで Dharmakīrti の呈示する基本的な批判の立場は、次のようにまとめられる。(Cf. Manoratha ad PV II 34.)

- I. 2. もし、「知識は身体に依存するものであるから、繰り返しの習熟は成立しない。」
と言うならば、それは正しくない。[知識は] 依り処を否定するものであるから。
(PV II 34bcd)

- I. 3. 「知識は身体に依存するから、繰り返しの習熟は成立しない。すなわち、
- I. 3.1. 知識は、身体に依存するものである。結果であるから。光明が、灯に「依存するの」と同じである。
- I. 3.2. 効力という形態のものであるから。酔わせる効力が酒に「依存するの」と同じである。
- I. 3.3. 属性であるから。白さという属性が布に「依存するの」と同じである。」

I. 3. 「以上の三者〔結果・効力・属性〕とも、その基体〔である身体〕が消滅した場合消滅してしまうから、どうして、他の生存 (janmāntara) があろうか。また、その生存に於ける憐憫等の繰り返しの習熟が、どうしてあり得ようか。」と、Cārvāka が言うならば、それは正しくない。なぜならば、知識はその基体を否定するものだからである。すなわち、身体は、〔知識の〕原因・属性及び効力の基体であるという点で依り処となるのではない。

I. 4. Dharmakīrti は、その一々を批判的に検討してその依存関係を否定していく。特にその際、阿毘達磨の伝統を熟知した上で Bārhaspatya の批判を検討しながら、〈身体〉との〈依り処依存者関係〉を持たない〈心相続〉の理論を確立していく。

I. 5. その結論は次のように // F3 // 批判の第三批判に直接的に結ばれる。そして、この第三批判の根拠が確立されたうえで、// F3 // 批判が完了する。

身体からのみ、その〔来世の感覚器官などの〕生起がある、というならば、以前と同じ帰謬が付随することになる。一方、心に基づいてである、というならば、まさしく、〔臨終の心は原因として完全であるから〕次の世の身体が生起することになる。したがって、〔先の論証 (PV II 46) において、たとえ〕「総ての臨終の心は相続しない、その原因が不完全であるから」ということ〔を根拠として〈最後の心であること〉を〈証因〉とするの〕は、不合理である。したがって、その〈証因〉(sādhana) は〈異品にも遍充するもの〉(śeṣavat) [つまり、〈不確定因〉] である。(PV II 118-119.)

I. 6. Dharmakīrti の心身相互関係の詳細な論議は、PV II 34-119 に展開される。それは輪廻的生存一般の成立根拠を確認するものである。そして、その論議の中心的原理となるのは次の直接的質料因を規定する理論である。

質料因 (upādāna) を変化することなく、質料果 (upādeya) の変化をなすことは、不可能である。例えば、器 (kuṇḍa) 等にとつての土塊 (mṛda) の如くである。

A という存在 (vastu) を変化することなく、B という実体 (padārtha) が、変化されるならば、A が B にとつての質料因たることは不合理である。例えば、牛 (go) とガ

ヴァヤ (gavaya) とのごとくである。

心と身体との両者も、その如くである。(PV II 61, 62a. Cf. TS(P) 1933-35.)

- I. 6. 1. PV II 34 で提出された Bārhaspatya の輪廻説批判に対して、慈悲が形成される場たる繰返しの生存を確立するという課題は PV II 120-132 で達成される。
- I. 6. 2. これを根拠として、輪廻的存在の苦としての〈心身〉について、特に〈苦の形成要因〉についての論議のうちに Bhūtamātravāda/ Dehātmavāda/ Svabhāvavāda 批判がまとめて説かれ、輪廻の主要因としての〈渴望〉が在るかぎり、身体に関わりなく臨終の心が次の世の〈心身〉を形成する完全な原因であることが立証される。(Cf. Vetter, *Der Buddha und seine Lehre*, S. 53-) このことは、仏教側の // F3 // 批判が〈離欲者〉と〈有漏者〉の輪廻の可能性を弁別して問題化することによって展開されることからいって、重要な意味をもつ。ともかく、〈再生〉が達成される根拠を Dharmakīrti は次のように説く。

自らに執着する者は、他の〔神等の〕存在に導かれることなく苦痛を除き快を得んという願望によって、〔胎内等の〕劣った場に宿る。〔本来的には〕苦であるものに対する顛倒した思いと欲望が、〔生存するもの〕にとつての〔次の世の生存との〕結びつきの原因なのである。ある者に、その二つが存在しないならば、その者は〔次の〕生存を得はしない。(PV II 80, 81. Cf. PV II 184-186ab.)

II. Śāntarakṣita

- II. 1. Śāntarakṣita は、まず仏教徒の教義から、〈他世〉とはいかなることを意味するかを次のように明らかにしておく。

その場合、この〈他世〉とは、質料的因果関係にある〈識〉などの〈四蘊〉の相続以外の何ものでもない。(Cf. Vetter, *op. cit.*, S. 53, Anm. 1.) 始めも終わりももたないその〈四蘊の相続〉のある一定の範囲に限定された状態こそが*、〈前世〉、〈来世〉、〈現世〉と称される。この〔現世の〕範囲内で感覚的な限りでの快樂に耽る者達は、それ以外の場を〈他世〉と想定する。それと同様に、我々もその場に対して「他世」という語を説く。(TS 1871-74.) (*その〈無始無終〉である〈四蘊の相続〉の、ある百年等という範囲に区切られて限定された本性のものとして措定されたものが〈現世〉〈他世〉といわれるのである。(TSP ad TS 1872. Cf. E. Steinkellner, *Dharmottaras Paralokasiddhi*, S. 35, 36.)

- II. 2. 〈識相続〉の実在性に関する批判が、前主張者から提示される。しかし、それも、実際は、Kumārila の ŚV av 37-50 特に 39, 42 を予想したものである。それへの反駁は、次のようになされる。(TS 1875-1877.)

もし、「〈相続〉は非實在なものであるからそこに設定される特定の〈相続〉の別の状態などありはしない。その別の状態の上に設定されるような〈他世〉が、どうして實在であるといえようか。」と反論するならば、それは正しくはない。すなわち、「相続」という語によって、簡潔に表現するために、その〈相続の構成員〉である諸刹那が一括して示されているのである。例えば、「森」など[という語によって、森の構成員である木々が一括して表現されるの]と同じように。[また「それなら、以前に、なぜ〈相続〉の非實在性が説かれたのか」と言うならば、答えて言う。]同一性のものとして想定されたものであるから、[〈相続〉は、〈相続の構成員〉]それ自体とも別のものとも示し得ずに、本性をもたないものと考えられる。例えば、虚空に咲く蓮華のごとくである。[しかし、そのような同一性のものとして想定された〈相続〉の特定の状態に対して我我は〈他世〉を設定するのではない。ただ、第一義的な効果的作用性をもつ實在としての〈相続の構成員〉の位置に応じて〈前世〉〈来世〉等というにすぎない。]

II. 2. 1. 〈心相続〉の独立的存続を論証するために、Dharmakīrti は、〈心身〉の具体的因果関係を徹底的に論じ、精神が身体を拠所とすることを批判的に検討し、心識間の質料的因果関係を立証した。が、Śāntaraksita の観点は若干異なる。

まず、このような〈他世〉として想定される〈四蘊の相続〉が否定される際、その[〈相続〉の]本性を否定するという点から〈他世〉を否定することはできない。いかなる方法によって〈他世〉は否定され得るのであろうか。〈無始無終〉という属性を否定するという方法によってなのである。(TSP ad TS 1878)

この「無始無終」という限定句は、*Samuyuttanikāya Anamataggaṇikāya* の伝承句に密接に関連する。中観派の伝統では、この限定句が輪廻の〈空〉を示すものとして理解されるが、Bārhaspatya などの虚無論者に対して輪廻を論ずる場合、その意味をまず明かすことが要請されていた。(TS 1874) しかも、この点について無我論を説く仏教徒の伝統は必ずしも一様ではない。ともかく、この問題を〈心身〉との関わりから論ずる際の仏教徒の基本的な立場としては、〈意識〉の〈身体〉からの独存を説く次の阿毘達磨の理論 (*Abhidharmakośa* III. 42) が核となる。

「善根を破棄すること及び培うこと、欲望からの離脱及びそ[の離脱]を捨てること、そして誕生と死とは、〈意識〉においてのみ認められる。」

TS XXII では、それを論証化した次の論式がこの論議の中心課題となる。

〈主張〉〈意識〉は独立的なものであり、まさに自らの質料因によって生じる。

〈証因〉眼等[の感覚器官]に依存しないから。

〔喩例〕 夢などにおけるのと同様に。(TS 1929)

この論証の妥当性が確認されさえすれば、あえて〈他世〉の身体や感覚器官などの依処を要請する必要はなくなる。特に、〈無色界〉の存在を論ずる仏教徒にとっては。したがって、Kumārila から提出された〈kalala〉や〈中有〉の識の存在についての批判は、存在論的には Dahrmakīrti の PV II の検討で得た経量部的心身二元論的考察に基づく〈心相続〉説の理論で解決され得る。そこで、Kamalaśīla は、PV II の論議を再構成し敷衍しながらこの原理を依用して TS とは別個に TSP に独自の理論を展開する。(TSP p. 640ff.) しかし、TS は、この課題をむしろ認識論的に処理しようとする傾向を示す。〈kalala〉の状態において外的対象物や感覚器官無くしてどうして認識がありえるか、という非難に答えるために、その實在論的認識論の非を論じようとする。TSP では珍しくこの箇所には〈ālaya 識〉という術語を使用するが、実際に検討される問題は、概念知などとの関わりをもつ認識論的課題である。つまり、實在論的認識論の立場からみた〈対象と感官とからもたらされる認識〉という在り方のみが〈知識の本性〉なのではないからである。夢の認識や概念知などの〈外的対象をもたない認識〉の場合を検討すれば容易に納得される事実である。この一連の〈識相続〉説批判への反駁は、觀念論的認識論から処理される。特に〈kalala の識〉の存在に関連して、Kumārila は、Bārhaspatya の // F2 // と分類される論式を依用して仏教批判を行う (ŚV av 70) が、Dharmakīrti は、この論式には関説しない。一方、〈中有〉の存在についての論議は Dharmakīrti がすでに行っている。Śāntarakṣita の次の Kumārila 批判も、それに依存するものである。

ただ〈意識〉が以上のように矛盾なきものであるならば、さらに、我々にとって、別の身体が存在を論証しようとするための努力は必要とされない。たとえ、そ〔の身体〕が知覚されないとしても、〔他世を〕拒斥することはできない。なぜならば、〔他の人〕には知覚されるかも知れないという疑いがあるからである。なまくら眼の者にとっては、そのように〔〈中有〉の身体が知覚されない〕こともあるであろう。例えば、微かな煙が知覚されないのと同じように。〔諸知識が〕異なった身体を依り処とするにしても、〔後の知識は〕そ〔の以前の〕特殊性を受け継ぐから、同一の〈相続〉に属するものである。例えば、昔の〔自分の〕知識が〔現在の自らの知識に〕相続するのと同様に。(TS 1936-1938. Cf. PV II 82, 83.)

〔付記〕 TS 1919-1938 つまり、-I. 2. 2~4. への仏教徒の批判の詳細については、別稿を準備している。昭和 61 年 7 月 4 日

(高野山大学助教授)