

『俱舍論』の思想（一）

立 川 武 蔵

序 説

一 仏教における行為の否定的評価

われわれは日常、何らかの行為をするが、行為が成立するとき、その主体つまり、われわれは対象に対して作用を及ぼしている。その際、主体は必ず「場」を有している。例えば、ある人が犬を見るところという行為をしたとき、その者はある場においてその行為を行っている。犬を見た場は路上であるかもしれないし、室内かもしれない。いずれにせよ、行為主体は自らの行為が可能となるべき場あるいは「器」を有するのである。

例外的ケースを除いて人間は集団の一員として生存する

『俱舍論』の思想（一）（立川）

が、仏教ではこの人間の集団のことを「世間」（ローカ）と呼ぶ。一方、人々が行為主体として存在しているこの大地、山河などは「器世間」（バージャナ・ローカ）という。すなわち、世間の行為の場が器世間なのである。

また、行為がなされるためには一定の中の時間が必要である。行為は空間的な他に時間という場を有する。つまり、行為の場は空間および時間の両者によって限定されるのである。

あらゆる生命体は、それぞれの空間において、あるいはそれぞれに許された時間の中で行為を行う。各個体は一定の空間あるいは時間の中でなされた行為エネルギーの集積を生きた証しとして残してきた。この行為の集積は個体が

残したもののばかりではない。人間という集団も地球、地域、国などを場としてこれまでに途方もない行為量の集積を歴史として残してきたのである。

仏教の伝統では個々の人間の行為量は「業」(カルマ)と呼ばれる。仏教史における人間の集団による行為量が問題となったことがなくはなかったが、少なくともインド初期仏教(仏教誕生(紀元前後)および中期仏教(紀元前後(六〇〇年頃))においては一人の人間の行為エネルギーの集積が主要な考察対象となった。個人のエネルギーの集積に対して仏教が下した評価は、否定的なものであった。つまり、各人が許された時間の中で積み重ねる行為量の総体は、悟りを得るためには障害だというのである。

これ以後のわれわれの考察にあつては「聖なるもの」と「俗なるもの」、および「浄なるもの」と「不浄なるもの」という二組の概念を操作概念として用いようと思うが、仏教における行為の評価をそれらの二組の概念を用いるならば、次のように表現することができよう。

すなわち、悟りは「浄なるもの」にして「聖なるもの」であり、行為は悟りの獲得のためには否定さるべき「不浄

なるもの」にして「俗なるもの」である。「不浄にして俗なるもの」である業がなくなつたとき、「浄にして聖なるもの」である悟りが顕現する。悟りを求めるというような個人的宗教行為にあつては、「聖なるもの」と「浄なるもの」は同じものとなり、「俗なるもの」と「不浄なるもの」は等しくなる。一方、葬儀などの集団的宗教行為にあつては「聖なるもの」の時間・空間の中で「浄なるもの」と「不浄なるもの」が現れる(「聖なるもの」と「俗なるもの」、および「浄なるもの」と「不浄なるもの」という二組の概念については、立川武蔵『聖なるもの 俗なるもの——ブッディスト・セオロジー——』講談社、二〇〇六年、一二六―一二七頁参照)。

もつとも仏教史を通じて業は一貫して否定的評価を得てきたわけではない。例えば、インド後期仏教において重要な位置を占めた仏教タントリズムにおいて、業すなわち行為の集積は肯定的な評価を受けた。仏教タントリズムの台頭以前から、行為を身体的(身)、言語的(口)および心的なもの(意)の三種(三業)に分ける態度が見られたが、仏教タントリズムにおいてこの「身口意の三業」は

「三密」と呼ばれ、「淨にして聖なるもの」という肯定的な側面を有すことが強調されたのである。このように仏教史においては、行為が肯定的なものと考えられたこともなくはなかつたが、一般的には行為は最終的目標である悟りを得るために取り除かれるべき障害であるという意味で否定的な評価を受けてきた。

アビダルマ仏教の綱要書である『俱舍論』も行為（業）に対して否定的な評価を下している。というよりも、この著作こそ仏教において行為に対する否定的評価の伝統を培うことにもっとも貢献した論書の一つなのである。

人間の行為に対して否定的な評価を下すという仏教の一般的な態度は、しかし、人間の生存そのものを価値なきものとして否定し去ることを目指してはいない。たしかに『俱舍論』は少なくとも全体では、生産量の拡大、財の蓄積といった一般的な社会的行為を薦めていない。そればかりか、日常的な願望ですら心の汚れ（煩惱）として否定しようとしている。そうではあるが、『俱舍論』を始めとして仏教のほとんどすべての論書や經典は、その行為の否定を通じてまだ否定されていない「俗なる」あり方を超えた「肯定

さるべき」あり方に到達すべきだと主張する。その肯定さるべきものとは、「俗なるあり方」を「聖なるもの」へと変換させる何ものである。『俱舍論』に述べられる行為否定の思想は、欲望の実現のためにひた走りに走り続ける人間の行為を変質させる指針を秘めているはずなのである。

二 行為促進の道と行為寂滅の道

古来インドでは、人生に対する異なった二つの態度があると考えられてきた。その二つとは、人間の欲望を可能なかぎり実現させようとする「行為促進の道」（プラヴリッティ・マールガ）と、行為から退き欲望をできるかぎり抑制しようとする「行為寂滅の道」（ニヴリッティ・マールガ）である。名譽（ダルマ）、財（アルタ）、愛欲の対象（カーマ）および解脱（モークシヤ、この輪廻の世界からの脱出）が古代インドで考えられた人生の四目的である。はじめの三つは、行為促進の道の目的であった。第四が行為寂滅の道のものであったが、この道は出家者たちによって歩まれるべきものであった。第四の目的である解脱に到

達するためには、名譽、財および愛欲の対象という三つの目的、すなわち世界的繁栄(アビヴダヤ)を追求することを放棄せねばならなかった。

したがって、解脱を求める出家僧たちは、名譽を求めることもなく、財を蓄積することも許されず、まして愛欲の対象である異性に触れてはならなかった。『俱舍論』が追求する人間像は、まさしく解脱を得るべく行為する人間のそれである。ようするに『俱舍論』は前者の「行為促進の道」ではなく、後者の「行為寂滅の道」を示しているのである。

出家僧の集団といった特殊社会ではなく、古代インドの一般社会にあつては、前者の態度、つまり欲望の一層の拡大とその実現が追及されてきた。このような傾向は古代インドに限ったことではなく、時代と地域を問わず、インド風にいえばほとんどの人々が「行為促進の道」を歩んできたといえよう。特に近現代の人間たちにとって、欲望の拡大とその実現を望むことは許されることであつた、というよりも当然の権利であつた。つまり、近現代の人間は「行為促進の道」を進んできたのである。しかし、今日、これ

までのような生活モデルを持ち続けることは難しくなつた、と多くの人が感じ始めている。もしもこのまま「行為促進の道」を歩き続けるならば、人類は自分たちの生存の器すなわち器世間を「食い尽くし」てしまい、人類の滅亡は必至であると考えられるのだ。近代以降の人間たちの業が自分たちをどこに導いてきたかを見れば、人間は自分たちの欲望を抑制し、行為の基準を考え直す時に至つたことが明白となろう。

われわれが自分たちの行為に対して何らかの抑止あるいは否定を考える際、「行為寂滅の道」はわれわれに貴重な示唆を与えてくれるはずである。もつとも『俱舍論』は紀元四〇〇年頃の著作であり、われわれは『俱舍論』の著された時代とは異なつた世界に住んでいる。この古代の論書が述べることをそのまま現代のわれわれの生活に適用することはできない。われわれは『俱舍論』あるいは仏教の有する「古代的思惟としての制約」を現代においてどのような受け取るのかを考察した後においてはじめて、「行為寂滅の道」に学ぶことができよう。今、われわれは『俱舍論』の有する歴史的限定を明確にするという作業と『俱舍

論』から何かを学ぶという作業との二つをなそうとしているのである。

三 『俱舎論』における「個」と社会

『俱舎論』は、まず世界がどのような構造を有しているかを考察した後、修行者が悟りを得るためにはどのような実践が必要かを述べる。人は心の汚れである煩惱にまみれ、行為（業）が次々と生みだす結果によって縛られている。煩惱すなわち欲望、それに突き動かされた行為およびその結果との連鎖はいつまでも続く。このように業に縛られていることは、人を苦しみの世界の中に沈め続ける。業によって縛られた状態から脱するためには、人は煩惱と業を止滅させなくてはならない。仏教徒にとって修行とは、業と煩惱を滅していくことである。修行が成就したときには智恵、悟りが現われる（立川武蔵『初めてのインド哲学』講談社、一九九二年、七一〜七三頁参照）。

『俱舎論』の内容は簡単にいえば以上のようなものであるが、このような考え方に対しては、次のような疑問が生まれるだろう。すなわち、『俱舎論』では自分の直接的対象に向

かって行為をなしている一人の人間のあり方が問題になっているにすぎないではないか。『俱舎論』の扱う世界では「他者はどこにいるのか」、「社会と自己との関係はどうなるのか」というような問が提出されるであろう。

紀元五世紀頃の著作に対してそのような問をぶつけてみても仕方がないかもしれない。この仏教概論において宗教実践の主体が視野に入れているのは、自己自身の身体的・精神的状態なのであって、その僧侶が生きている社会でも国家でもない。『俱舎論』の中で述べられる宗教行為には、年中行事としての祭などの集団的儀礼行為は含まれておらず、またこの著作は個々人の人生の節目ごとに行われる人生儀礼の次第を説明しているわけでもない。

このことは周知の事実である。ただわれわれはこの周知の事実を問い直してみよう。そうすることによって、先ほど述べた『俱舎論』の有する歴史的限制を明確にするという作業を始めることができると思われる。わたしは『俱舎論』が出家僧に対して著されたものであったことを批判しようとしているのではない。当時の仏教僧たちは毎日の食料を他者から与えられていたのであり、彼らが宿泊するた

めの家屋は施主たちが建てたものであった。このように仏教僧たちは好むと好まざるとにかかわらず社会に「属していた」のである。『俱舎論』の中に社会に対する態度などが述べられていても不思議ではない、とわたしには思える。『俱舎論』の著される以前のギリシャ・ローマ世界にあってそのような思想書がすでに書かれているのである。

心身の構造と一人の僧侶の修行の過程を述べることのみに関わった『俱舎論』という著作が仏教の基本的論書として今日に至るまで重視されてきたことは、わたしにはむしろ不思議である。時代が下ると共に仏教の中にあっても、世界の構成要素、社会の構造、人間の感官の種類と機能、行為の社会的意味、社会的倫理、精神的至福の獲得のための実践方法などを体系的に扱った古典ができあがっていてもよかつたのではないのか。すくなくとも近代においては出現しているべきではなかつたのか。

『俱舎論』の内容は現代人にとって無意味であるといっているのではない。『俱舎論』は今述べたような限定的側面を有しながらも、今日のわれわれにとってかけがえのない示唆を含んでいる。そのような貴重な示唆を受け取るた

めにこそあえてこのような問題提起を行っているのである。

『俱舎論』の扱っている行為主体は原則として個体である、ということであらためて考えてみよう。今日の社会では「個体」のあり方が軽視されているようだ。現代人は、これまでになかったようなスピードで変容を続ける社会の中でますます画一化、均質化されつつある。他の誰とも異なつたかけがえのない個体ではすでになく、個々人は誰でも交換可能な一片の情報量にすぎないという存在になりつつある。たしかに、個体は社会の中の小さな歯車にすぎないかもしれない。だが、社会のあり方は個人によつて大きく変化する側面もかなり多いのである。さらに死といふいかなる個体も逃れることのできない事件は、最終的には個体自身の問題となる。古代から続くこの問題を見つめながら生きていく人も多い。『俱舎論』に現代の個々人が耳を傾ける意味はたしかにある、と思われる。

アピダルマ仏教の特質は、他の宗教と比較した場合によりいっそう明らかになる。ユダヤ・キリスト教的伝統と仏教的な伝統とのもつとも大きな違いは、前者では社会、

民族などが行為対象として想定されている、あるいは複数
の人間が存在して社会を形成し、神に向き合っているが、
後者にあつては一人の人間が世界あるいは仏に向き合つて
いることである。仏教の基礎理論としてのアビダルマ仏教
においては部族、国家、異文化の人々といった観点が欠け
ているのである。このことは仏教の基礎的な性格の一つで
あり、アビダルマ仏教にかぎつたことではない。

われわれが宗教と呼んでいる行為形態は、常に個人の精
神的救済を目的としているわけではない。イスラム教の人
びとにとって個々人の精神的な平安・寂靜は、少なくとも
インドのヨーガ行者におけるほど重要ではない。パレスチ
ナやイラクは、人々が悟りを得るために瞑想に専念してい
るといふ世界ではないのである。イスラエルの国の人々も
武器を持つことなく瞑想や祈りを捧げている人々ではな
い。イスラム教において一人の行為主体つまりイスラム教
徒が視野に入れる行為対象は、個人的神秘主義の傾向が強
いシーア派のスーフイズムのような場合は別として、一般
にその主体自身の精神状況のみではないのである。

アビダルマ仏教の体系は個人が悟りを得るために業と煩

悩を減していくことに終始しているが、そのような業と煩
悩を減して悟りを開くべく努力するという態度は、現代に
おいてどれほどの具体的な意味を持つのか。業と煩惱を減
して個人の精神的救済を目指すという方法は二五〇〇年の
仏教の歴史において主要な宗教実践の方法であり得たとし
ても、今、さらには未来においてもこれまでと同様な意義
を持ちうるのか。もしも意義があるならば、どのような意
味において、あるいはどのような方法によつてであらう
か。

四 近代における仏教の衰退

仏教がインドである程度の勢力を持ちえたのは、その歴
史の前半の約一〇〇〇年間であり、後半の約七、八〇〇年
間は仏教がその力を失つていく時代であった。仏教は西域
を通じて中国に伝播した。仏教は四、五世紀には中央アジ
アにかなりの勢力を有していた。玄奘三蔵は七世紀中葉、
インドへ旅立ち、途中で中央アジアの高昌国に立ち寄つ
た。その際、非常なもてなしを受けたが、彼が十数年の留
学を終えて帰つてきたときには、高昌国は滅んでいた、と

いう。この国は当時、中央アジアにおいて残っていた仏教国のうち、ほとんど最後の国であったといえよう。このように、西域の仏教ははやばやと亡んでしまった。

唐より後の中国において仏教は今日に至るまでそれほど勢力を得ていない。ロシア領に含まれる外蒙古における仏教の勢力についてはあらためてここに述べることはないであろう。内蒙古においては最近、チベット系仏教の復興の兆しがあるが、その力は微々たるものである。チベットの仏教は半世紀前、決定的な打撃を受けた。二十世紀前半までのチベットはいわゆる帝国主義の矛先をなんとかかわすことはできた。しかし、次の共産主義の進出にはひとたまりもなかった。近現代社会に対する準備がなかったといふべきであろう。

ネパールのカトマンドウ盆地におけるネパール仏教徒はわずか十数万に過ぎず、その前途は決して明るいものではない。ネパール仏教徒のみならず、ネパール全体が共産主義と対決せざるを得ない状況にある。今日、「共産主義」といつてもどのような主義主張を有しているのかは一定していない。しかし、ネパール仏教がネパールにおける共産

主義の主張に対して明確にして建設的な主張をすることができていないことは事実なのである。

タイは「仏教国」としばしば呼ばれるように仏教の勢力がかなり残っている地域ではある。国民のすべての成人男子は三ヶ月間仏教僧となることが義務づけられている。このことはタイという国において仏教が国家的な規模において保護されていることを意味する。しかし、この国の最近の政治的状况を見るならば、この国における仏教の勢力が従来のように国民生活の中で生きてはいないことを認めざるを得ない。さらに、タイはイスラム教徒との抗争というこれまでになかった問題を抱えてしまった。

ラオスにおいても、タイの場合と同じく成人男子は三ヶ月間、仏教寺院における僧侶生活が義務づけられている。首都ヴィエンチャンにおけるそれぞれの仏教寺院にはかなりの数の若い比丘たちが修行をしており、一見、仏教は隆盛であるかのように見える。しかし、この国の仏教寺院および僧たちは厳しい社会主義国家の規制の許にあるのである。この国における仏教は他の東南アジア諸国における仏教と同様に、今後、社会主義とどのような関係を保つべき

かという困難な問題を抱えている。

ベトナム仏教も一九三〇年以降、「共産主義」と「資本主義」との対決のただ中に投げ入れられた。ベトナム戦争およびそれ以後の状況におけるベトナムの仏教についてはここに記す必要もないであろうが、今日のベトナム仏教が『俱舎論』に述べられたような「行為寂滅の道」を今後も歩んでいくことができないことは明らかである。

さらにカンボジアではクメール人に一時は受け入れられた大乘仏教も減んだ。一九七〇年代のポルポト政権が一種の共産主義的思想を有していたこともここに記すまでもない。ジャワにも大乘仏教はあったがそれも減んだ。バリにはほんの少し残っているが、二〇〇五年現在では、仏教専門僧の家族はわずか一〇家族ほどにすぎないといわれている。バリのヒンドゥー教にもいわゆる近代化の波は押し寄せている。

五 『俱舎論』の再評価

わたしは、近現代において仏教は共産主義によって弱体化させられてきた、などといっているのではない。共産主

義と仏教との対立はむしろ新しいことなのだ。仏教と世俗主義との対立こそ、近代において、否、仏教が誕生したときからあったことなのである。

なぜ仏教はこれほどまでに多くの地域で減ってきたのか。それは、近現代において世俗主義すなわち「行為促進の道」がより一層重視されてきたからである。近代以降の社会において重要なことは、個々人の権利がどのように保証されるか、という問題であった。人々は自分が持った財をどのように増やすことが保証されるのか、さらに、どのようにして生産を高めればより自分たちがよりよい生活を送ることができるのか。近現代では、このようなことが中心の関心事となっていたのであって、「いかに業と煩惱を滅して悟りを得ることができるか」というようなことが重要であったわけではなかった。古代の出家僧たちが掲げた「行為寂滅の道」は社会の中で重要な指針とはならなかったのである。

仏教史において仏教が国家のイデオロギーとなったこともなかったわけではない。例えば、仏教はチベットにおいてかなりの期間、国家のイデオロギーになった。チベット

国がある時期から軍備を持たない国であったことも事実であり、それは仏教的精神に従った結果であるといふことができる。しかし、チベット仏教は現代のチベット仏教徒たちの生活の指針となることはできなかったといわざるを得ない。

日本においても仏教は律令国家体制のイデオロギーになり得た。しかし、国あるいは社会のあり方をどのように保つていくかということに関しては、仏教は提供すべき財を基本的には持たなかった。もともと仏教徒の行為目標は国家の繁栄にあったわけではない。仏教が国家イデオロギーであるべきだなどというつもりはない。とはいえ、社会一般に関する理論が脆弱であるということが結局、十三、四世紀以降の日本仏教が急速に勢力を失っていったことの原因の一つであろうとは思ふのである。明治維新を迎えて、人々が自分たちの属する社会なり集団が進むべき指針を探したとき、人々はその答えを仏教から引き出そうとはしなかった。

近現代の人間は「行為促進の道」を邁進してきたといえよう。このような生活態度が今日の環境問題などを引き起

こした原因の一つであるとはいえば、言いすぎであろうか。わたしは、近代的産業もなく、近代的自然科学もなかった世界へと人類が戻るべきだと主張しているのではない。「人間が世界の中心であり、欲望の実現のためのあくなき追求が善である」という近代の悪しき意味での人間中心主義を克服する必要があるのではないかと問いかけているのである。このように考えるならば、現代の状況において『俱舍論』ひいては仏教の提唱する「行為寂滅の道」の意味するところは大きいということができらるであろう。

社会的な指針を打ち出すことを主要な行為目標としていえないからといって、その宗教が無意味であるということはない。今日の社会では、社会の問題、労働、生産手段の問題を何よりも先行させなければならぬと主張する人々ばかりではない。個人の個の問題を考える重要性があらためて認識されはじめている。今こそもともと個人の精神的救済を中心的課題としてきた仏教が意味を持つと思われる。仏教の古代的思惟の「近代化」という操作を経ての話しなのではあるが。

『俱舍論』の思想は、一人の人間が修行をして悟りを開

く、ということを基本としている。これは仏教の伝統としてオーソドックスなのであるが、今日の近現代における思想的な構えとしては弱いといわざるを得ない。しかし、無意味だというのではない。むしろ、人間の欲望を制御しようとする『俱舎論』的な道筋が現代社会においてどのような生かされるかを、問題とすべきなのである。

ようするに、われわれにはさしあたって二つの課題がある、つまり、

(1) 今日、仏教徒はどのような世界観を持つべきなのか。その世界観は社会、国家、異文化などに関する理解を含んでいるべきである。

(2) われわれの生活は何らかの意味で「行為寂滅の道」を歩まねばならぬと思われるが、その際、アピダルマ仏教、特に『俱舎論』からわれわれはどのような指針を学ぶことができるのかということである。