

としてよからう。次いで更に修道僧数の点からも同様の
ことを見ることが出来る。アトス山修道僧数は、ロシア
革命以降一九七二年まで一方的に減少しているが、修道
院居住僧の減少率は idiorhythmos よりも coenobios の
方が僅かであるが、より大きいのである。これにはさま
ざまの理由を数えることが出来ようが、現状維持志向が
持続していたのは明らかである。一九七四年以来、漸や
く修道僧数は増加の傾向をみせている。しかし増加して
いるのは coenobios の修道院のみならず、殆んど同程度
で idiorhythmos の方も亦、増加しているのである。以
上、三つの現状より観て、 coenobios の修道形態がより
望ましいとされながら、事態は殆んど動いていないとす
ることが出来る。

広義におけるギリシャ正教の代表的修道院たるアトス
山の相を外観して二つの問題点、即ち、ギリシャ化の問
題と両修道形態の問題とを採り挙げたが、前者の場合に
は近代ギリシャ国家誕生に関わる複雑な国際事情を考慮
に入れるべきであろう。けれども、後者の場合はアトス
山の宗教的生命に関わる問題である。師僧の下での厳し

インド哲学史における心の発見

村 上 真 完

邦語の「こころ」(心)の意味に全く一致する語が他の
言語に必ずあるとはいえないにせよ、「こころ」を意味
する語を全く有しない言語があるだろうか。「こころ」
という語を知らない人がいるだろうか。インド最古の
『リグ・ヴェーダ』にも manas (意)、citta (心)とい
う語がある。しかし「こころ」という語があっても、(1)
心というものを、よく知っているとは限らない。心に気
づいているとは限らない。気づいてそれを知ろうとして
も、容易にとらえられない。自分の心もわからなければ、
他人の心もわからない。(2)それから仮に心を知っている
としても、それを秩序立てて表現することは容易ではな
いであろう。(3)更に修養によって心をおさめ、心を高め
る、ということも人として生きていく上に考えられるこ
とである。このような問題をインド哲学史の中に探って

い共同生活の裡で修道するのがキリスト教に伝統的な修
行形態であって、私有財産を許し、各人が自由に祈り・
食事するというのは、ビザンツの貴族出身僧がもたらした、
いわば一つの墮落形態である。勿論、個人の工夫で各人
が修道に専念するのも一つの立派な修道形態であるが、
それには種々の危険が伴うことは修道院の歴史が示すこ
ろである。従って、アトス山において idiorhythmos
の形態が根強く維持されるのには何か大きな理由がなけ
ればならない。上述の Amund de Mendicetia は、これ
を個人主義的なギリシャ人気質に帰しているが、事態は
政治的・財政的な要素を含めて究明せねばならぬ複雑さ
をもっていると思われる。

(この発表は、昭和五十三年度文部省研究助成によるもの
一部である。なお、アトス山については藤本浄彦氏の『仏教
大蔵』第二八号上の論文、及び、拙稿「聖なる山」に
ついての世俗的覚書」(『三船祥二郎教授古稀記念論文集』)
を参照下されば幸甚である)

見よう。

いままず原始仏教について見ると、右の問題は十分に
知られ、心の探求と心の修養が課題とされていると考え
られる。

『捉らえ難く軽い、欲するところにおもむく心
(citta)を制御することはよい。制御された心
は楽をもたらす。』

まことに見難く、甚だ微妙な、欲するところにお
もむく心をは、智慧ある者は護るべし。護られた心
は楽をもたらす。』(Dh. 35-36)

ここでは先に考えたような心の問題(1)、(3)によく気づ
いている。Dhammapada (Dh)には十一の詩節が心
(citta)という章におさめられている。それを増広した
Udanavarge の心の章は六十の詩節を含む。それらにお
いて心に関する洞察がうかがわれる。心は動揺し捉らえ
がたく護りたいが、これを制し護り、正しくすべきこ
と、即ち心の修養、修行に焦点がおかれている。さらに
心の重要性については

『心(citta)によって世間は導かれる。心によって

煩わされる。心という一つの法に、まさにすべてが従う』(S.1, p.39)

という。この心は次に渴愛(taṭṭha)とおきかえられ、渴愛を断てることによって涅槃があると説かれる。

『諸の法は意(manasa)を先とし、意を主とし、意より成る。もし汚れたる意によって語り、或いは行うならば、彼に苦がついてゆく。『たとえば、車を』牽く『牛の』足に車輪が『後から』ついてゆくように。

諸の法は意を先とし、意を主とし、意より成る。

もし淨き意によって語り、或いは行うならば、彼に楽がついてゆく。『たとえば』影が『彼から』離れなうように』(Dh. 1-2)

この意は心とはほぼ同意であろう。心の重要性を説き、苦楽の因をそれぞれ汚れたる意と、淨き意としている。この意味は先に見た例(Dh. 35-36)とも通ずる。『一切の悪を作らず、善を成しとげ、自らの心を淨めること、これが諸仏の教えである』(Dh. 183)というのは、七仏通誠偈として有名である。

汚されていると。比丘たちよ。心の汚れがあれば衆生は汚れ、心の清淨があれば衆生は淨まる』(S. II, p.151, 雜阿含二六七)

という。以上、心を重視する経説を見たが、次に修行道について見るならば、四念処が重視されていることに注意したい。四念処とは身・受・心・法の一々をありのままに觀察することであるが、要するに自己の凝視と考えられる。現実の自己の凝視、觀察は原始仏教の特徴であるが、そこで觀察するとは心をはたらかせることであろうし、その中に心の状態をありのままに知ることを含むのである。

身心の要素は五蘊に、即ち、色(姿、形)、受(感受)、想(表象)、行(意志)、識(認識)に分析され、それら一々の無常、苦、非我を如実に見ることによって、解脱を得ると説かれる。色を除く四は心に関するものである。心に関する思弁は更に進められる。部派仏教や大乘仏教において、万象を要素に分析して体系化する。その際に、心と心のはたらきに関する項目が大半を占める(五位七十五法、五位百法等)。心に関する探求は仏教にお

以上、原始經典の中の偈の例であり、そこには心の分析的説明や体系的論述は見られないようであるが、散文を主とする經典には更に詳しい心に関する思弁がみとめられる。パーリ聖典の中には心が本来清淨(明淨)であるという。即ち

『比丘たちよ。この心は清淨である(pabhassara, 光り輝く)が、偶来的な煩惱によって汚されている。それを無聞の凡夫は如実に知らない。故に無聞の凡夫には心の修習(修養)はない、と私は言う。』

比丘たちよ。この心は清淨であって、偶来的な煩惱から放れている。有聞の聖弟子は如実に知る。故に有聞の聖弟子には心の修習がある、と私は言う。』(A.1.p.10)

これは後の仏教(般若経等)に関係あることで有名である。仏教は身口意の三業をいうが、その中で意業を重視する(M.1, p.373)。そして『行為(carana)という画は心によってのみ描かれる』という。

『比丘たちよ。ゆえに、ここにつねに自分の心を觀察すべきである。長期間この心は貪・瞋・癡によって

いて煩瑣なほどに行われてきた。

さて、心の問題をインド哲学史において見るならば、仏教以前の初期の古ウパニシャドにおいて見ると、心の問題は殆んど扱われていないようだ。まずそこ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、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, sat)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(atman, 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。万象の根源と自己との一致を見るのであるが、自己の心については十分に気づいていないようだ。とくに、修養、修行という観点から、心を捉えてはいないようだ。彼の弟子ともいわれるヤージュニャヴァルキヤにおいてもほぼ同様である。

ヤージュニャヴァルキヤは万物の根源を atman (我) 即ち brahman (梵) という。そのアートマン(我)とは個々人の主体(魂)——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、万物をその中にあって支えるところのもの（世界靈魂）である。そのアートマンを知るべきことを種々に説き、そのアートマンを知るところに、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、死についても考察をめぐらしている。死においては魂たるアートマン（または puruṣa）が肉体を離れてゆくともいう。しかし、先に仏教において見たように、心を実践的な意味においてとらえてはいないようだ。一方仏教は自己の癡視を説きながら、右に見たようなアートマン・ブラフマンを問題としない。

『チハーンド・グヤ・ウパニシャド』第七篇初にはサナトクマール^{ナナトクマール}のナーラダに対する教えがある。そこでは、名 (nāman) 語 (vāc) 意 (manas) 思惟 (saṅkalpa, 意思) 心 (citta) 静慮 (dhyāna) 識 (vijñāna) 力 (bala) 食物 (anna) 水 (āpa) 火 (tejas) 虚空 (ākāśa) 記憶 (smara) 希望 (āśa) 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

上にも知られる限り、仏教が恐らく最初であろう。仏教以後の成立と考えられる中期や後期のウパニシャド以後においては、心や心のはたらきについての思弁が見られ、とくに修行、ヨーガとの関係において考えられるようになる。そして、さらに、後のヨーガ派やサーンクヤ派の哲学において、心に関する思弁がみられる。一方、仏教はさらに心に関する思弁を発展させて行ったのである。

(man) 信 (śraddhā) 完 (niṣiṭṭhā) 造作 (kriyā) 樂 (sukha) 無限 (bhūman) 我慢 (ahaṃkāra, 自我意識) 我 (āman) について述べている。そして我が万物であり、万物が我より生ずるといふ。ここにはたしかに心や心のはたらきに関する思弁は認められるが、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点は弱いと考えられる。初期の古ウパニシャドにも、自制 (dama) 布施 (dāna) 愛慾 (daya) を教える所もあつて (Bṛhadaranyaka-Up. 5.2) 心の修養を知っているかのようにも考えられるが、そこには心の語も用いられていないのである。

以上に見たように仏教以前の古ウパニシャドの説と原始仏教との間に心の探究について相当の懸隔が認められる。リス・デヴィツ夫人が「^{フレイシ・ヤン・ホー}仏教心理学」といって、心の問題の探究に仏教（原始仏教）の特色を見ようとした。夫人の見解には同意できない点（私の理解）もある（『文化』第三六巻第一・二号の拙稿「古ウパニシャドのアートマン（我）と原始仏教」参照）が、心の問題の発見と探求は、「原始」仏教の特色をなし、インド哲学史

初期仏典における

「沐浴者 (snātaka)」

本 庄 良 文

Dhammapada 最終章、Brahmaṇa-vagga は、「彼をこそわれは『真の』バラモンと呼ぶ」の句で終る詩頌を連ねることで有名である。J. Charpentier は「すでに一九一〇年、ジャイナ教資料 *Uttarajjhāyana* 二五章にこの部分のバラレルがあることを指摘しており、⁽¹⁾ジャイナ、仏教が依拠した共通の思想的基盤の存在を証明するものとして注目すべき資料である。おそらくは、婆羅門の宗教に対して、沙門たちが「われこそ真の婆羅門である。」と訴えようとしたものであろう。ところでその中に、共通して、「沐浴者 (snātaka)」という語が、「真の婆羅門」の呼び名としてあらわれる。

雄牛、優れた人、英雄、偉大な仙人、戦勝者、欲望なき人、沐浴者、覚った人、そのような人を、われ

佛教論叢

第 23 号

昭和54年10月

浄土宗教学院