

生天と涅槃の關係⁽¹⁾

——仏教文化史の視点から——

金 漢 益

§1 はじめに

本論は原始仏典における生天の觀念の發達を、涅槃との關係を中軸に、文化史研究の視座から、検討しようとするものである。

釈尊の教えが菩提樹下の禪定による體驗に始まることはいうまでもない。老病死に代表される人間の苦を釈尊は実存的に受けとめ、欲望を抑制して眞實を如實に見、生活の上にはたらかせることによって心の平安を得た。その涅槃、悟りは、当然のことながら、現世での現象であり、死後に何かを期待するものではなかった。論理的にも、宗教的にも、悟りが現世のものであることは当然であって、事実、原始仏典の古層には釈尊や弟子たちの記述にも反映している。

このレヴェルの信仰は苦に悩む自己を凝視し、自己存在の「意味」を追求することによって、心の平安と生きがいを求めるものである。自我欲望を抑制し、自己を無にする方向で修行と実践が行われるし、釈尊自身が言っているように「世の流れに反する」⁽²⁾方向での修行が要求される。その意味に於いて、これを「出世間レヴェル」と理解し、〈仏教の本義〉として位置づけることができる。

しかし、人間の社会生活はこうして精神性の高い宗教信仰のみでは成り立たない。自我欲望の充足をはかる方向において苦悩の克服を願うのは人間にとって自然の趨勢である。それだけに、古来よりいかなる部族、種族、民族にも見られる通過儀礼や祖先崇拜儀礼、大なり小なり呪術的な祈願儀礼等、総括的に

いうところの民俗信仰は「世間レベル」として位置づけることが可能である。このレベルにある観念と儀礼は、それがなくても仏教は成り立つから仏教の本義とは異なるが、しかし、それがなければ社会生活が成り立たないという意味において、人間にとっての〈必須の宗教的要請〉である、とみていいものである⁽³⁾。

インド仏教の伝承において、功德をつみ、死後に安楽な世界に生まれることを望むのは正にこのレベルに属する観念である。

釈尊の時代に、すでに、業・輪廻の観念は社会に定着していた。釈尊も出家の弟子たちも、そして在俗生活をする信者たちも、この観念が当然なものと受容されている社会に生まれ、育っている。功德を積み、死後に天界ないし恵まれた環境の人間として生まれる、すなわち「良き後生」を願う観念と慣行は、誰一人疑う者の無いほど一般的なものであった。

それでは、釈尊、そして釈尊以後の仏教指導者たちは、生天をどのように受けとめたのであろうか。仏教の究極の目的である涅槃が現世のものであるならば、それは特に死後の命運に関わる必要はないものであろう。事実、釈尊が死後の世界に特別の関心を示していなかったことは、「無記」の教え、特に人間の死後存在に関する問に答えなかった、ということによっても明らかである。

また、修行の在り方からしても、作功德→生天は欲望を抑制することを必ずしも前提としていないし、天界は輪廻の一環である。これに対して涅槃は欲望の抑制を主要なものとする修行、梵行を修することによって到達される。心解脱・慧解脱を得れば、その人は再び再生せず、輪廻を脱するものと考えられた。生天と涅槃は「世間」そして「出世間」と宗教レベルを異にしているのである。したがって、涅槃を求めて努力すべき修行者たちに、天に生れることを望むな、と釈尊や指導的比丘たちが説いた⁽⁴⁾のは、当然のことだったと言えよう。両者のレベルの差は当時の仏教者たちにも明確に意識されていたし、諸学者の言うように、生天は原則として在家信者に対する教説であり、出家修行

者にとってはむしろ束縛であったし、功德→生天は世間の善業であり、梵行→涅槃は出世間の善業だったのである⁽⁵⁾。

しかし、問題はここから発展する。原始仏典自体の記述をみても、涅槃は次第に修行者たちにとって遠いものとなっていった。すべての修行者が涅槃を得ることが出来たわけではないし、教団の拡大につれて修行者が増加すると、涅槃を得られなかった者の数は増えよう。「現法涅槃」などという言葉ができただけ、現世における涅槃が特別のものになっていたのである。では悟りを開けなかった修行者はどうなるのか。原始仏典の古層にはここに触れるところはほとんどない。しかし、原始仏典の中期から後期のテキストには、出家修行者たちの生天を積極的に勧めているし、碑文もそれを証明している⁽⁶⁾。また、これはいわゆる四沙門果思想とも関わる重要な問題である⁽⁷⁾。修行者は生天を望むな、という建て前はそれとして、現実には比丘の生天は現実に説かれ、機能していたのである。

しかし、この場合、生天といっても、その天界は原始仏典古層にでてくるそれとは大分異なっている。功德→生天の図式における天界は当時のヒンドゥー世界の天と同内容であり、後代の階層化された天界のコスモロジーでいえば、六欲天と梵天が主である。ところが原始仏典でも遅い時代に属すと思われ、アビダルマ的な色彩の濃いテキストの天界は禅定瞑想の深化の段階にかかわるものが多い。例えば四禅、四無色定などを修した者の赴く天界は、最初期のものと違って、現世の欲楽を最大限に引き延ばした天界ではない。

では両者はどのように違うのか。そして、どのように発展してきたのか。その意味は何か。これが本論で検討しようとするテーマである。

さらに、仏教教団は修行者だけで構成されているわけではない。在俗で社会生活をする信者たちもいるし、在俗の者が究極の涅槃を得られないことは原始仏教時代の常識である。それならば、この人たちに仏教は何を説いたのだろうか。釈尊の説く実践の基本は欲望の抑制にある。一方人間の社会生活は欲望に

よって動いている。両者は、事柄としては、矛盾しているし、それだけ、仏典の記述は明快さを欠いている。

しかし、古代のインド仏教でも、今日のテーラヴァーダ仏教でも、人々が受容し、実践していたのは功德→生天の思想と慣行である。業・輪廻の觀念と関わりながら、人々は布施し、善行をなして功德を積んだ。何故に善行をするのかといえ、それは良き後生を願うためである。つまり、この觀念は仏教徒の倫理の根柢を提供していたのである。仏典は涅槃との関わりで正しい行為を説いた。真の心の平和は欲望を抑制してこそ得られると説くし、これは仏教の基本である。しかし、現実の問題として、一般の信者たちは何時実現するか判らない涅槃を意識して善なる行いをしていたわけではない。今日のテーラヴァーダ仏教の人類学的調査によってもこれは明らかである⁽⁸⁾。功德→生天は当時の民俗信仰であり、誰でもが納得して肯がっていたものである。それを仏教教団が認め、推奨したからこそ、これは「仏教」として理解され、実践されていたのである。

それだけに、例えば宇井伯寿博士が「仏陀が弟子または信者に生天を説き教えたとなす阿含中の言は…予はとうていこれを信ずるを得ぬ」⁽⁹⁾といわれることは、筆者には逆の意味で信ずることができない。たしかに生天説は釈尊の教えの本義ではない。それは明らかだが、では釈尊はそれを否定したのだろうか。もし積極的に否定したのなら、供養(yañña)の場合などと同様に、仏典にも明らかにその否定の姿勢が反映しているはずである。しかし、仏典は最初期から生天を信者に推奨している。また、布施し戒律を守る行為は、仏教者としても、斥ける必要もないものであるし、現実にも出家者は信者たちの施食によって生活している。そうした状況をふまえた上で、筆者は釈尊が信者たちに功德→生天を勧めるのは十分に有り得たと考えている。比丘たち修行者に対しては、生天を求めよ、とストレートに説くことはなかったかも知れないが、涅槃に至れぬ場合は天界に再生する以外に道はないのである。初期仏典にこれを説くこと

が少ないのは、經典作家たちの教理的な建て前を意識した作意であったと思われるし、正にこの姿勢は以下の本論において、明らかにしようとするところである。

こうした問題意識のもとに、以下、主要なテキストに現れる天界を検討し、あくまでも文化史的な立場から、天界の機能と発展の様相を、涅槃との関係を中心に、さぐってみたい。まず最初に、原始仏典最古層と目され、それだけに涅槃と生天思想のレベルの違いが明確な『スッタニパータ』、『テーラガーター』、『テーリーガーター』の三テキストをテキストごとに考察し、その後に、相応部、長部、中部、増支部の四ニカーヤにおける状況をテーマ別に検討することとする。

1 筆者は先に「生天と涅槃」という論文を発表した(『東方』Vol.10, 1994. 211-221ページ)。そこでは『スッタニパータ』、『テーラガーター』の原始仏典最古層と思われるテキストを資料としているが、本論はその論文を改訂して組み入れるとともに、『相応部經典』、『長部經典』、『中部經典』、『増支部經典』の資料をも加えて、原始仏典全般における論述を試みたものである。

2 SN. I, p. 136G.; DN. II, p. 36G.; MN. I, p. 168G.; Vinaya, I, p. 5G.

3 仏教文化を出世間、世間の両レベルにわけて考察することに関して、奈良康明：「出世間と世間——インド仏教文化理解のために——」(水野弘元博士米寿記念論集『パーリ文化学の世界』, 春秋社, 1990, 179ページ以下)；『仏教と人間』, 東京書籍, 1993, 31ページ以下。等を参照されたい。

また、文化史研究の面からみての功德觀念の発展については、奈良康明「原始仏教における功德觀念の発展と変容——文化史研究の立場から——」(『日本仏教学会年報』, 59号, 平成6年, 1ページ以下)がある。

4 たとえば、『スッタニパータ』641の「hitvā mānusakam yogam dibbam yogam upaccagā, sabbayogavisamuttam…(人間の絆を捨て、天界の絆を越え、すべての絆をはなれた人…中村元訳『ブッタのことば』岩波書店, 1984, 139ページ)」また、『スッタニパータ』361も同じことを説くが、この偈は後に§2に改めて提示する。

- 5 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、1970、529-530 ページ；船橋一哉「阿含における福德について」（『原始仏教思想の研究』法蔵館、1983、改訂七刷、230 ページ）。
- 6 奈良康明「インド社会と大乘仏教」（『講座・大乘仏教』10、春秋社、昭 60）、52-55 ページ。
- 7 藤田宏達 上掲書、531-536 ページ。
- 8 Melford E. Spiro, *"Buddhism and Society : A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes"* New York : Harper & Row 1970, Chap.4, p.92 ff. ; 奈良康明上掲論文 3 参照。
- 9 宇井伯壽「阿含に現れたる梵天」（『インド哲学研究』第三、岩波書店、1965）161 ページ。

§ 2 原始仏典古層における天界

(1) 『スッタニパータ』における天界

『スッタニパータ』において、功徳を積み、死後に生じるべき善趣としての天が定着していたことはいうまでもない。『スッタニパータ』において天の種類を見ると、その名称が明らかな形で出ているのは、梵天、トゥシタ天（兜率天、Tusita）、インドラ（帝釈天、Inda）であるが、この中にもっとも多くみられるのが梵天である⁽¹⁾。では、これらの天はどのように描写され、いかなる特色をもっているのだろうか。検討の資料となる諸例を見るならば次のようである。

まず、トゥシタ天であるが、これはただ一カ所、サーリプッタ（舎利弗）が釈尊を讃える箇所にあられる。すなわち、かれは「このような妙語を説く師（ブッダ）がトゥシタ天から衆の主（gaṇin）として」下生したことを言い、これは未見、未聞のことであると述べている（Sn.955）。これは「八つの詩句の章」にあり、『スッタニパータ』の中でももっとも古い部分とされている。ここに、釈尊がトゥシタ天からこの世に來生したという仏伝が述べられており、これは輪廻の生存を前提とすることと同時に、トゥシタ天の存在が明示されている。

トッシタ天はヒンドゥー神話では早くから姿を現しており、仏教徒がそれを利用したものである。仏教独自の天として性格づけられる最初期の天であろう。

インドラも仏伝に関連して一カ所、ヒンドゥー神話と関連してさらに一カ所に見ることが出来る。まず「三十人の神々 (tidasagaṇa) とインドラ (Inda)」からアシタ仙が菩薩がルンビニーに生まれたことを聞いた (Sn.679), という脈絡にあらわれ、インドラはサッカ (Sakka) とは呼ばれていない。注釈によると, tidasagaṇa は tāvatimsa すなわち三十三天のことだといひ⁽²⁾, 三十三天及びその主としての帝釈天としてまとまる以前の姿と思われる。

第二の例はバラモンの学生アジタの物語にかかわる。彼は釈尊がまだ問いもしないのに、こちらの心を知って答えるのに驚き、「神の誰が心の中で質問したのだろうか。神か、梵天か、またスジャーの夫 (Sujampati) のインドラ (Indo) か」といぶかる (Sn.1024)。ここのインドラも当時のヒンドゥー世界のポピュラーな神格を仏教徒がそのまま用いている。

上例に見える梵天をも含め、本テキストの梵天 (Brahma) は、まず、「梵天を含む世界」 (Sn.135), 「この世、あの世の人々、神々、梵天界の者」のすべてが釈尊の教えを知らない (Sn.1117), あるいは、「かれ (ブッダ) は、神々、悪魔、梵天と共なるこの世界、沙門、バラモンも含むこの人・天の衆生に教えを説く」 (so imaṃ lokaṃ sadevakaṃ samāraṃ sabrahmakāṃ sassamaṇa-brāhmaṇiṃ paṇāsaṃ sadevamanussaṃ sayāṃ abhiññā sacchikatvā pavedeti)⁽³⁾, といった脈絡に現れる。この梵天も後代のように幾種類もの梵天は区別されていないし、当時の社会にポピュラーなヒンドゥー神を援用して、「すべての人」の意を協調しているものにすぎない。

こうした梵天の世界に、人は布施をはじめとする善行によって、生まれることが出来る。マーガ・バラモンは布施の意義および布施すべき人について釈尊に問い、「人はどうしたら自ずから梵天の世界に行けるのか」と尋ねる。釈尊は答える。

三種の完全な祀り (tividham yaññasampadam) を行うこのような人は、布施を受けるに値する人々を施物で喜ばせて (ārādhaye dakkhiṇeyyehi), その果報を得るであろう。このように、布施の求めに応ずる人が正しく祀りを行うならば、梵天界に再生する (upapajjati Brahmālokaṃ) と私は説く (Sn.509)。

ここにいう三種の祀りとは、注釈によると⁽⁴⁾、布施を喜び、心を清らかに布施し、布施して満足することだという。梵天の世界に生まれるのは布施によることをいうのであるが、その布施をする姿勢、対象に宗教的な条件がついている。そして、後の議論と関わるので、ここに確認しておきたいが、布施による梵天界への再生は涅槃とはレベルを異にしているものである。

ウパニシャッドにいう「二道説」のブラフマンの観念をうけついでいる記述もある。

(…神の道 (devayāna) をのぼり…) 欲情を離れて、梵天界 (brahmāloka) に赴いた。

(低い) 生まれも、彼が梵天界に生まれることを妨げなかった。

(Sn.139)

この文の主語はマータンガ (Mātanga) という人であり、「チャンダーラの子として生まれ」 (caṇḍālaputa) た者で、当時のインド社会では卑しめられていた人だった。しかし、彼が苦行者の出家生活をし (tāpaspabbajjā), 上に述べたような修行をするならば、梵天界に生まれ変わることができるという。梵天に生まれるのは当人の貧富、貴賤などの生まれではなく、宗教的修行によることを言うのであるが、ここの「神の道」 (devayāna) はいわゆる「二道説」の神の道である、と指摘されている⁽⁵⁾。もしそうだとすると、二道説の理想の到着点はブラフマンの世界であり、再びこの世に戻ってこない世界である。したがって、『スッタニパータ』のここでいう梵天の世界は単なる天というよりは、ヒンドウー的な解脱の世界に近づいている概念である。

なお『スッタニパータ』には「自光天」という名称をも見ることができる。

正しい方法で財を得、それで両親を養え。正しい商売を行え。つとめ励んでこのように怠ることなく暮らしている在家者は、(死後に)〈自ら光を放つ〉という名の神々のもとにおもむく (Sayampabhe nāma upeti deve) (Sn.404)。

ここでいう「自ら光を放つ」(Sayampabha)というのは、註釈書によると六欲天の神々がいる (chakāmāvacaradevā) 世界を示すものだ⁽⁶⁾、という。しかし、これも後代の、ある程度発展した教学体系の中で六欲天と言いつけているものと思われ、『スッタニパータ』の時代には、「自ら光を放つ」という神々またはその世界があることを漠然と考えていただけである⁽⁷⁾という見方が自然である。おそらく天を光に包まれた幸福の世界と考えていたのであり、具体的実体的な天界をいうものではないであろう。

さて、以上のような諸例を見る限り、梵天の観念は明らかに仏教文化として定着しているし、トゥシタ天、インドラ天も認められている。しかし、いずれもが仏教が依った文化・社会基盤であるヒンドゥー世界の神観念である。つまり、輪廻の観念にともなう、天界、神の存在は認めていたが、しかし、個別の名称をもつ天界は少ない。自光天は特定の天の世界の名称と言うよりは、天界の種々な特徴を形容詞として説くものであり、天に関する一般的なイメージとみたほうがいい。後代の『具舍論』などに見られる整然とした天のハイアラキーは未発達である。

『スッタニパータ』176には天の道という表現がある。雪山にすむ神霊は釈尊を讃えて、「欲にとらわれた生存に (kāma-bhava) 執著せず、あらゆることについて解脱し、天の道を歩みつつ (sabbadhi vip̐pamuttam̐ dibbe pathe kamamānam̐) という。荒牧典俊博士は「神々の世界なる禪定界の道」と補足的に訳されている⁽⁸⁾。おそらく注釈書の「天の道 (dibba patha) を歩むとは、八等至 (四禪と四無色定) の別がある」⁽⁹⁾を参考にされたものであろう。しか

し、これは後代の注釈の理解であり、果たしてこの「天」に解脱と深く関わる高次の禪定の意味が読み込まれているかどうかは疑わしい。もっとも、ヒンドウの術語を藉りながら、仏教の趣旨を言う場合が仏典にしばしばあるから、この天の道も解脱を意図している、と言うことはありえるかもしれない。中村博士は天の道とは必ずしも空間的な天の世界を意味するのではなくて、崇高な道、清らかな道を意味するとされている⁽¹⁰⁾。しかし、そうであるにしても、仏教徒が天(sagga)を解脱の意に解した、というべきものではなく、あくまでも譬喩として用いたものとみるべきであろう。

さて、天の性格、特徴に関して、釈尊はしきりに「幸せな世界」を説く。例えば、この世における倫理、道徳に反する行為と心は、すべて破滅への門(parābhavato mukha)であり(Sn.100-114)、このような破滅を考察して、賢者・すぐれた人は真理を具えて、「幸せな世界におもむく(lokam bhajate sivan)」(Sn.115)、といい、幸せな世界におもむくことを勧めるのである。

ここでいう「幸せな世界」とは、註釈書によると、安穩なる(khemam)、最上の(uttamam)、安全なる(anupaddavaṃ)神の世界(devaloka)を指さすものという⁽¹¹⁾。この神の世界とは当然ながら天界と思われるから、どこの天かは明らかにされていないが、在家の最高の願望の世界である天界をsiva lokaと表現したものであろう。本テキストでは一般在家の信者に対しては作功德、良き後生をすすめているし、良き後生とは基本的には天である。注釈書の理解は妥当と思われる。

したがって、天とは「幸せな」世界であり、望むべき世界であるが、しかし、後代の仏典のように、五欲の対象であり、快楽の世界であるという表現は注意深く避けられているように思われる。『スッタニパータ』では、釈尊の出世間的な修行や生き方、高い宗教的境涯を説きつつ、それを出家者のみならず、在俗の信者にもそれを説いている(例えば、第一章・2, Dhaniyasutta.pp.3 6)。悟りを最高の価値とする意識が極めて強い。だからこそ、インド一般の天に対す

る観念は、輪廻とともに受け入れざるを得なかったのであろうが、天は迷いの世界たる輪廻の一環であることが明瞭に意識されている。

だからこそ、涅槃を求めて修行すべき出家修行者に対しては、天とは望むべきものではないこと、少なくともそれを超えらるべきものであることを説いている。すなわち、

比丘が、人間界、天界において、諸々の享樂を制し、真理を究めて、迷いの生存を超越するならば、彼は正しく世の中を遍歴するであろう。

rāgaṃ vinayetha mānusesu dibbesu kāmesu cāpi bhikkhu

atikkama bhavaṃ samecca dhammaṃ sammā so loke paribbajeyya.

(Sn.361)

という。仏教本来の出世間レベルの修行の立場から言えば、当然の発想であり、発言である。その意味で、出家者の生天を勧め、讃える後代の仏典(後述)とは明らかに異なっているし、仏教の本義への意識が強い。それだけに、在俗の信者に対しても、輪廻、生天は勧めざるを得なかったが、天を快樂の世界とすることには躊躇があったものなのであろう。生天を説きながらも、人間としての生活倫理および道徳を説くことに重点がおかれている。これは文化史的には大きな矛盾なのであって、功德を積むのは天に再生して五欲の樂を得るためである。だからこそ、布施、守戒を中心とする倫理的行為を心がけるのである。しかし、仏教の本義は欲望の抑制を説く。したがって、天であっても快樂を説きにくいのは心理的に理解しやすい。後代になると、原始仏典は定形化された表現で「どこそこの天で五欲を楽しむ」などと言う表現があるが、『スッタニパータ』はまだそこまで割り切っていない。これは仏教が成立し、社会に定着し、広まっていく最初期における、エリートたちの意識と現状を反映しているものとみるべきものである。

(2) 『テラガター』、『テーリーガター』の天界

両テキストの性格からみても、天をはじめとする輪廻世界は、世界そのものの描写を意図するというよりも、そこから脱すべき世界、という色彩が濃厚である。大変に興味深い例がある。

『テラガター』(Therag.)では、ある修行者が過去世における自らの輪廻を回顧するのであるが、その一節にいう。

私は、輪廻して、地獄に行き、餓鬼の世界(petaloka)にもくりかえし入った。畜生にも幾たびも(生まれ)、長い間その苦しみの中に住した。

(Therag.258)

また人間としての生存(mānuso pi ca bhavo)をも得て喜び、天人としての身体をもった(sagga kāyam agamaṃ)ことも一再ではなかった。物質的なもののある世界(色界:rūpadhātu)にも、物質的なもののない世界(無色界:arūpadhātu)にも、想いが無いのでもなく、想いがあるのでもない世界(非想非非想処:n'evasaññisu asaññisu)にもとどまった(tṭhita)。

(Therag.259)

すなわち、輪廻の体験を語りつつ、自分の生まれた世界を羅列し、そして今や私は安らぎを得て、輪廻しない(Therag.260)ことをいう。ここに地獄・餓鬼・畜生・人間・天は、「世界」(loka)とか「胎」(yonī),あるいは「身」(kāya)という言葉で示されるように、明らかに実体的な世界として理解されている。

さて、ここにはさらに色界、無色界、非想非非想処にも「とどまった」ことをいう。しかし、こうした存在の領域が輪廻の死後世界として、実体的に、考えられていたとは思われない。特に非想非非想処は釈尊が出家した後に指導を受けたアーララカーラマの説いた境涯であるし、元来が瞑想が深化した一段階である。輪廻して、そこに住したというべきものではない。ところが、周知のごとく、後代になると(例えば『俱舍論』)、諸天は階層化され、そのすべてが欲界・色界・無色界の三界に配当されるにいたる。そして非想非非想処は無

色界のトップにおかれている。それがここでは無色界と“並んで”示されているから、後代のような階層化が出来ていない段階であることは明らかである。色界、無色界とは、欲界とともに、存在の領域を示す術語である。欲望のない世界、形の束縛さえもない世界、とは、実存的な修行、特に瞑想体験から生じたものと思われるし、少なくとも死後世界として発展した観念ではない。しかし、あらゆる存在の形式を経めぐったことを言いたいために、欲界ばかりでなく、こうして色界、無色界にまで住んだことがあるという表現は、輪廻世界に禅定の段階が組みこまれてきた一過程を明らかに示している。そうであるならば、この文例は、後代の仏典の諸天の階層化、三界への配当、そして（本論の主テーマである）悟りに限りなく近づいた天、といった教理的な観念の萌芽を示すものとして重要視されてよいものであろう。

『テラガーター』、『テリーガーター』（*Therīg.*）では天（sagga）にいくつかの種類があることを示しているが、まだ明らかな階層化はみられない。しかし、いわゆる六欲天に該当する諸天がグループをなしている事実はある。例えば、悪魔は三十三天、ヤマ天、トウシタ天、化樂天、他化自在天の神々に生まれるよう、心を念じよ（cittam paṇidhehi）とシースーパーチャーラー（Sisūpacālā）尼に勧めている。尼はこれは輪廻の一環であり、それから出るべきことを説く（*Therīg.*197-199）。ここに列挙されている諸天は四天王天はないが、いわゆる六欲天である。

また、三十三天（は）インドラ天（を敬う）（*Therīg.*181）といい、そのインドラは *Therag.*140 に Sujampati すなわち“Sujāの夫”というエピソードであられ、これは先にみた『スッタニパータ』と同じである。

また目連は梵天界に赴き、梵天（Brahma）に「梵天界もまた光輝が遷り消えていく」し、したがって、天人である「私（さえ）も常（nicca）であり、永遠（sassata）であるとは言えぬ」、と明言させている（*Therag.*1198-1200）。ヒンドゥー世界では至高のブラフマン天が、仏教パンテオンの中にとりこまれてく

る一駒であり、ここでのブラフマン天は無常の存在だということから、少なくとも仏教の立場から言えば、ヒンドウー的なブラフマンの至高性は剝奪されている。しかし、『テラガター』831, 833 には「ブラフマンであるもの」(brahmabhūta) という表現でブッダを示している。ヒンドウー文化の中の最高者を藉りて、ブッダの至高性を述べる仏典のよく用いるテクニックである⁽¹²⁾。

- 1 Sn.135, 139, 508-509, 524-5, 61, 656, 1024, 1117: PTS.pp.103cf.
- 2 *Paramattajotikā*. (Pj.)pp.483-484.; 村上真完・及川真介『仏のことは註』(三), 春秋社, 1988, 445-446 ページ。
- 3 Sn. Mahāvagga 7, “Selasutta”: 散文, PTS p.103.
- 4 Pj. p.417; 村上・及川前掲書, 159-160 ページ。
- 5 中村元『ブッダのことは』, 岩波書店, 1984, 281 ページの註。
- 6 Pj. *ibid*. p.379.; 村上・及川前掲書 (二), 1986, 691 ページ。
- 7 中村元前掲書, 330 ページの註。
- 8 『ブッダの詩 I』(「原始仏典 七」, 講談社, 昭和 61 年) 134-135 ページ。
- 9 Pj. p.215.; 村上・及川前掲書 (二) 47-48 ページ。
- 10 中村元前掲書, 293 ページの註。
- 11 Pj. p.173.; 村上・及川前掲書 (一), 1985, 423 ページ。
- 12 しかし、中村博士は「神聖なもの」と訳す。注釈の *settha-bhuta* に近い意味で解されたものであろうが、後代の注釈がブッダをブラフマンと同一視する事は避けるのは当然であるし、必ずしも信をおけない。むしろノーマン教授にしたがって「梵天となった者」の方が古層の仏典として自然のように思う。

§3 出世間レヴェルの修行の結果としての生天

以上のように原始仏典の古層においては、涅槃と生天のレヴェルの違いは明確に意識されており、その限りにおいて、両者の区別はわかりよいものであった。しかし、時代とともに、涅槃と天界のレヴェルが異なることが、意識はされながらも、種々の理由から両者は上下に連続したものとして理解されてくる。

これは仏教文化の変容の軌跡を示すものである。

例えば、次例では本来ならば当然涅槃に至るものと考えられ、事実、古層の仏典においてはのように記述される内容の修行と境涯が、何らかの天界に位置づけられている。

『相応部經典』Indriya Saṃyuttam の Brahmā⁽¹⁾では、五根を修習すれば不死に究尽することをいう。娑婆主梵天の一人は釈尊が「五根を修習し、多く修すれば、不死に究竟し、不死に趣向し、不死に究尽す」と念じた時にやってくる。ここで五根というのは、信根 (saddhindriya)・精進根 (viriyindriya)・念根 (satindriya)・定根 (samādhindriya)・慧根 (paññindriya)をいう。彼はその通りと肯定し、自分も昔迦葉仏のもとで修行していたとき、五根を修習し、欲望を離れ、「身体を滅ぼして死後、梵の世界に生まれ、今、娑婆主梵天として知られる」(kāyassa bhedaṃ param maraṇā sugatim brahmalokam upapanno, tatra pi mam evaṃ jānanti Brahmā sahampati Brahmāsahampati ti. SN. V, pp.232-233.) という。

つまり不死、悟りに向かっていながらも、修行が十分でなければ梵天に生まれることも有り得るというのである。SN.では天界はまだ体系化していないが、無煩天が出てきて⁽²⁾、これは後代の分類でいえば色界の天である。梵天も同じく色界の、初禪天であり、涅槃とは遠い存在である。不死に究尽しながらも、なお天界にとどまっているのである。

次に『長部經典』第21経 Sakkapañha-sutta (帝釈所問経)をみてみたい。ここでは戒を具足し三宝に帰依した在家の女性が天界に生じ、比丘が比丘として修行の結果、ガンダルヴァに再生したことをいう。

Kapilavatthu にゴープカー (Gopikā) という女性信者がおり、仏法僧つまり三宝に帰依し、戒を具足して (sīlesu paripūrakārini) いた。彼女は、女の心を捨てて (sā itthiccittam virājetvā) 男の心を起こし (purisa-cittam bhāvetvā)、身体が滅びた後、死後に、善趣・天の世界に生まれ (kāyassa bhedaṃ

param marṇā sugatīṃ saggāṃ lokāṃ uppannā), 三十三天 (Tāvātimsā) に男性の天子として生まれた (puttattaṃ ajjhūpagatā)。ところが、そのころ釈尊の下で修行をつづけていた三人の比丘があり、梵行 (brahmacariya) を修したにもかかわらず、死後、ガンダルヴァの身をもつ者として生まれ (hinam gandhabba kāyaṃ uppannā), そこで五欲の快樂 (pañcahi kāma-guṇehi) を享受する。そこで天子になったかつての女性信者は彼らの前に現れて、「私は女の心を捨てて、男の心を起こし、死後に、三十三天の仲間となり、天子となったのに、貴方は、同じ人間であり、それも男の比丘として梵行を修したのにもかかわらず、私より低い位のガンダルヴァに生まれ変わるの、いかにも愚かなことではないか」と、痛烈に批判する⁽³⁾。

ここではまず、三宝に帰依し戒を具足する仏教の信者は天に生まれ変わることを説いている。このこと自体は特別の意味あることとも思わず、当時の生天思想の通常のありようである。しかし、Gopikā は何故、女身を捨てて男身を望み、男性の天子として再生しなければならなかったのか。この記述は悟りをひらく時に男性に変わる、いわゆる変成男子の思想が生天のレベルでも考えられていたことを示すものとみてよいであろう。

次に、ここでは三人の比丘が梵行を修したにもかかわらず、ガンダルヴァの世界に生まれて五欲の楽しみを得ている。ガンダルヴァは帝釈天の部下であるから、天界の住人には違いないが、天子より一段と下のグループである。つまり、出家比丘といえども、悟りを得るほどの修行が出来なかった場合には天に再生することが、オープンに認められているのであり、同時に、彼らのなした梵行と Gopikā の三宝帰依と持戒の内容や価値の上下の詳細は判らないが、ここでも、修行の内容によって天界内の上下のしかるべきところに生まれる、という観念のあったことを示している。これは明らかに天界の階層化が進んだ結果、修行の内容に相応しい天界が考えられていたことを物語っている。

ところで、この三人の比丘のうち二人は、曾ての Gopikā、今や男神の Gopa-

ka にさげすまれて、恥入り、「正念を獲得して」(satim paṭilabhiṃsu) その生のうちに梵輔天に生まれた。偈頌部分は幾分詳しく、二人は

精進し、仏の道を念い、心を淨くして欲望の罪禍をみ、欲望の絆を断ち切って三十三天を超えて行って…彼ら二人は高い位の梵輔天に至った。

viriyam ārabhiṃsu, anussarā Gotamasāsanāni idh' eva cittāni virājayitvā kāmesu ādinavam addasiṃsu. te kāma-saṃpyojana-bandhanāni pāpimayogāni duraccayāni nāgo va sandāna-guṇāni bhetvā deve Tāvatiṃse atikamiṃsu. ……Kāyaṃ brahma-purohitaṃ duve tesam visesagū. (DN.II, pp.274-275)

と述べる。そしてゴーパーカを始め三十三天は、

尊師よ。我らもお許しがあれば、尊師に聞法し、やがてはそこまで至りたいものである。

tassa dhammassa pattiyā āgat' amhāse mārīsa, katokāsā Bhagavatā pañhaṃ pucchemu mārīsātī. (DN.II, p.275)

というのである。

ここでは表現として「欲望の絆を断ち切って三十三天の諸天を超えて行った」というけれども、例えば『スッタニパータ』であるならば、さらに輪廻せず、つまり悟りの世界に入った、と表現があってもおかしくないところである。

ところでここでは、悟りの世界ではなく、三十三天を超えて梵輔天の位に生まれ変わっている。梵輔天は、後代の仏教コスモロジーの常識からいえば、大梵天の下位で色界の初禪に位置づけられるものである。これだけ仏道を憶念し、精進し、心を淨くして一切の欲を断ち切ったとしても、悟りにはそう簡単に至らないのであり、しかも、これを三十三天の諸神は憧れている。DN.の時代において、すでに悟りが遠い存在のものとして理解されていたことを示す一証というべきである。同時に、仏道修行は、悟りが究極の理想であることは当然としても、現実には修行の度合いに応じて天界のしかるべき階層の中に位置づけら

れるものと理解されていた。それだけ仏道修行というものが一般民衆のみならず、出家修行者においても、天界に生まれ変わることの条件として考えられていたことを、この事例は示している。その意味においても『スッタニパータ』や『テラガーター』、『テリーガーター』などの世界とは、かなり異なる宗教実践の世界を示しているのである。

さらに、『相応部經典』Bodjhaṅgasamyuttam (覺支相應) を検討する。

ここでは、七覺支 (satta bodjhaṅgā) を修習するならば、七果報・七功德あるという。つまり、第一、この世で涅槃に到達する (aññaṃ ārādheti)。第二、もし現世において涅槃が得られなかったならば、命終時に (maraṇakāle) 涅槃を得る。第三、そこまで行かなければ中般涅槃 (antarāparinibbāyin) を得る。第四、そこまで行かなければ損害般涅槃 (upahacca parinibbāyin) を得る。第五、それよりも一つ下なら、無行般涅槃 (asaṅkhārāparinibbāyin) を得る、第六、それもだめの場合は、有行般涅槃 (saṅkhārāparinibbāyin) を得る。第七、それもだめな時には、色究竟天に至る (uddhamsoyo hoti akaniṭṭhagāmi) という⁽⁴⁾。

中般涅槃以下の項目は後代のアビダルマ仏教において不還果の内容として説かれるものである。それがここに援用され、その下に色究竟天がおかれている。ここの色究竟天が、どの程度に組織化され、体系化されたパンテオンのなかに位置づけられるかは問題であるけれども、SN.ではこの脈絡においてのみ現れる。しかし、とにかく欲望を離れた境涯の世界、つまり色界の最上に位置する天として見ざるを得ない。したがって、七覺支を修行したということが、本来は悟りに行くものであるが、それが充分でなかった場合は、(それとは明示されていないが)後代の不還果に相当する境涯を得、そこまでいけなくても色界の天の最高位である色究竟天に至ることを意味する。

つまり、悟りの世界と天の世界とが四果の一である不還果に相応する禪定深化の段階を媒介として連結されているのである。

第一義的には、悟りと天界とは断絶しているわけであるから、このような言い方は稀なものである。いわゆる無色界は修行階梯、特に禅定の深まりに応じたのであることは理解できるし、釈尊の修行を見ても、そうした禅定のさらなる深まりの果てに悟りがあったことはわかる。しかし、その世界と天界とは元来関係がなく、宗教レベルとして断絶していたと同時に、死後世界としての天界と禅定深化の段階ということで系統を異にする観念だったものである。それが三有とか三界説の成立するにつれて悟りの世界と天界とが、いわば、上下の階層で連続的に並べられるようになったものであろうし、上の例はそうした発展過程の一局面を示すものである。

- 1 SN. V, p.232.
- 2 SN. I, p.35 参照。
- 3 DN. II, pp.271-272.
- 4 SN. V, p.69; 287; 314; 378.

§ 4 天の階層化と涅槃への連結

(1) 天界と涅槃

時代とともに諸天は次第にその種類を増し、階層化されるにいたる。

まず、修行して天界に赴くと言う脈絡ではないが、きわめて世俗的であり、したがって世間レベルでの事柄が諸天と関連して説かれ、それが自ずと仏教文化の天の観念の発展の軌跡を示している興味深い例をとりあげる。

まず『増支部経典』Dhammikavagga（曇弥品）第 45 経⁽¹⁾をとりあげてみたい。

本事例は、貧しくて、所有なく、財産もない人は、身語意の悪業を行って、地獄あるいは畜生の世界に縛られてしまうことをいう。そして、続いて偈頌を

もってほぼ同様なことを言い、智慧あるものは正しく獲得した財宝で布施をなして心喜び、それによって現世の幸せと来世のよき後生を得るための功德を増すのだという。そして、この偈頌の部分では、貧しさと借金をテーマとして現世の苦を言いつつ、良き後生、つまり生天を期待する作功德行為を説く。ところがこれが次第に涅槃に導かれる高次の修行の徳目にエスカレートし、一般的な意味での貧しさと借金というものを宗教的な心の富と借金がない状態へと見事に意味を転換していく。仏教エリートの立場から、まことに見事な、世間的な苦を出世間レベルの悟りの楽へと転換する論理が展開されているのである。

まずストーリーを概略しよう。すなわち、貧しい人と借金のある人は大変苦しむ。そして身語意の悪業をなして悪い働きが増し、死んで行くなれば畜生ないし地獄で縛られてしまう。ところが、それは実に苦痛であるから、智慧あるもの(dhira)はその苦しみから抜け出す(pamuccati)ことを考えなければならぬ。その方法は何かという、まず正しく働き、正しく得た財宝を布施して、心を清らかにし、喜びを持つ(cittaṃ pasādayaṃ)ようにしなければならない。そうすると、現世においていろいろな利益(hita)が生ずる。来世の世界も保証され。このような在家の人々の施捨(cāga)は功德を増す(puññaṃ pavaḍḍhati)。同時に聖なる律(ariyavinaya)の中に信(saddha)を安立し、慚(hiri)もあり、また愧(ottappa)もあって、慧(paññā)を具えて戒を守る。これは安樂住(sukhajīvi)と名付けられる。ここにくると、無染の楽を獲得し、平等性に安住する。五つの蓋(pañca nivarāṇa)を除き去り、常に精進を発しつつ、諸々の禪定(jhāna)を具足して、正念(sata)を守り、このようにあるがままに(yathābhūtaṃ)一切の煩惱の解けたのを知り、執着を離れ、正しく心の解脱を得(sammā cittaṃ vimuccati)、自らの解脱はもう不動のものである、という智慧が生じるならば、これはすなわち、最勝智であり無有上の安樂であり、無憂、離塵、安穩であり、これが最上の負債のない状態なので

ある (etaṃ āṇānyam uttaman ti)⁽²⁾。

以上を見るならば、次第説法よりも、もう一つ踏み込んだ言い方である。すなわち、次第説法⁽³⁾というのは、まだ悟りというものと、施・戒・生天という図式の間には段階と距離があることを認めた上での説法である。ところがここになると、世間的な貧しさ、あるいは借金をいいながら、ことばを並べていくうちに何時しか、悟りの世界に入って、それが負債がないものである、という言い方をするのである。現実の問題としては、この貧乏な人が悟るためには出家・修行する必要があるものだが、ここではそれが無視されている。したがって、理論的には首尾一貫しているが、現実的には意味のない説法になっている。

これは文化史の立場からは、重要なところであると思われる。つまり社会の問題を社会的な脈絡で受け取らない。人生の種々なつらい出来事をおしなべて「苦」と受けとめ、宗教的に心の問題としてとりあげていく。教理学としては社会の問題は管轄外であって、苦なる現象の精神的救済を目指すのが仏教だということのかもしれない。文化史的な立場からいうならば、そうした次元の転換をせざるを得ないところに教義、教理の基本性格をみるわけであるし、上の例はそのもっとも、典型的なタイプの説き方である。

教理的発想の優先は仏教エリートの出世間の目標、つまり悟りを常に意識していることと同一の問題である。世俗的なものでも、すべて悟りに結び付けて行く心理的な傾向は明らかである。その意味においては、次第説法と同じく、世間と出世間両レベルの関連づけに関心を示しながら、ここでは一挙に慧解脱までもってしまったところに、教理的には首尾一貫しても、文化史的には教団エリートの上流性 (sophistication) をみることになった。そしてこの傾向は次下の諸例にみるように、世間レベルの生天を説きながら、次第に天界の種類を増やし、階層化し、限りなく涅槃の世界に近づけていく現象を支える基本姿勢とみてよいものである。

まず『相応部経典』Sotāpattisaṃyutta の gilāyanam (疫病)⁽⁴⁾を取り上げ

る。本事例では、重病人の心を次第に俗世界の欲望から次第に上にむかわせて六欲天から梵世にいたり、さらに心を梵世からも遠離してついに心解脱を得させる、という方便説を説いている。

すなわち、仏法の智慧をもつ在家信者が疾病で困苦重患となる。釈尊は彼に対して「四蘇息法を以て蘇生させるべし」(catuhi assāsaniyehi dhammehi assāsetabbo)と教える。四蘇息法とは仏法僧の三宝への帰依と samādhi の戒(sīla)である。

1. この四蘇息法を聞かせ、元気をつけさせ、「両親が恋しいか」と聞いて、イエスと答たら、両親に恋慕の情を起こしても起こさなくても死んでいくことは変わらないのだから、両親に対する愛情を断ぜよ(pajahati)と教える。「妻子が愛しい」というならば、それも同様に妻子に対する愛情を断じさせる。

2. 「五欲を愛しい」(pañcasu kāmagaṇesu apekha) というならば、

友よ、人間の欲よりも天の欲はさらに優れ、さらに妙である。願うのなら心を人間の欲から遠離して四天王にむけさせよ。

mānussakehi kho āvuso kāmehi dibbā kāmā abhikkantatarā ca paṇitatarā ca, sādāhāyasmā mānussakehi kāmehi cittaṃ vuṭṭhāpetvā catummahārājikesu deveṣu cittaṃ adhimocehī ti. (SN.V,p.409)

と教えるべきことをいう。つまり、臨終時に人間の身近な両親、妻子への愛着は断ち切り、人間の五欲よりも天で楽しんだ方が遙かにいいのだから、天に生まれるよう心に移せ、ということである。そしてこの四天王天よりは三十三天がよりすぐれているのだから、四天王天から心を三十三天に移せ。心が三十三天に移ったなら、同じようにヤマ天に移し、次いで、トウシタ天、化樂天、他化自在天がと順次により安楽な世界に心に移していくことを推めるのである。

3. そしてさらに、他化自在天よりも梵天の世界(Brahma-loka)がさらにすぐれているから、そこに心に移させる。それが実行された場合には、

友よ、梵天の世界もまた無常・無恒・有身所撰である。

願うのに心を梵天の世界より遠離して有身の滅尽に摂せよ。

Brahmaloko pi kho āvuso anicco adhuvo sakkāya pariyāpanno, sād-
hāyasmā Brahmaloḁā cittaṃ vuṭṭhāpetvā sakkāya nirodhe cittaṃ
upasaṃharāhi ti. (SN. V, p.410)

と教える。これが実行されたならば、この在家信者は心解脱(vimuttacitta)したのであり、百歳の心解脱せる比丘と少しも違うところがない、という。

しかし本経に相当する漢訳では、天の階層たる四天王天から梵天までの固有名詞は見ることができない。「天上妙欲無常苦空變壞之法。諸天上有身勝天五欲。若言已捨^レ顧念天欲^一。」(『雜阿含經』第41.大正藏.2,298b)のように、ただ「天上」のみを称している。

これは文化史的には非常に面白い事例である。まず、1.の段階では死にゆく人の両親や妻子への恋情を断ち切らせる。その説得の理由として、恋情を抱いても抱かなくても死は変わらないのだから、と説けという。たしかに道理であり、理屈はその通りであるが、実際にはその判っていることが出来ないのが人間であり、仏教の修行もその為にあるという一面があるものであろう。だからこそ、経典は三帰戒と戒によって、というのであろうが、ここには理想形として「あるべき」生き方と、現実のものとして「ある」人間の状況をいとも容易に混同し、あるべき生き方をのみ重視するのであるが、これは仏教指導者の、涅槃を志向することを何よりも重んじる建前主義といってよいものであろう。

2.の段階では一転して、愛欲のよりすぐれた状況を望ませることによって、心を次第に高度の天界に向かわせる、という先の死の不可避性を説いて両親や妻子への愛情を断ち切らせたのは世間的感覚を死の凝視に転換させている。意識を仏教の本義である出世間レヴェルに高めようとしている。しかし、ここでは愛欲を一応肯定する形で説得しようとしている。むしろ、布施し戒を守り、功德を積んで死後の良き生を望むという世間レヴェルの觀念に近いが、果たして死に臨んでいる人に説けるものであるかどうか？

そして3.の段階では、また出世間の方向にかわり、無常の理を知って有身我見を離れさせよと説く。ここに至って仏教の究極の目標である解脱の世界に入ってくるのであるが、一見して明らかなように、臨終時の説法としては非現実的である。

こうした説き方が人々を仏教の理想に導く一つの象徴的な教えであることは十分に理解できる。しかし、文化史的に細かく分析すると、本經典に説かれている内容は宗教的レベルもまちまちであり、さまざまなアイデアを寄せ集めた感がある。そして、その全体に通底しているのは、仏教指導者の何事であれ涅槃、解脱を説かなければ仏教にはならない、というエリート性である。その意味では、世間レベルの施・戒による作功德の行為を、次第して結局は四諦を説き、法眼を生ぜしめるところまでもっていくいわゆる次第説法と同じ姿勢がある。世間的な観念を世間的な観念そのままには認めず、出世間的な修行と境涯に結び付ける姿勢がここにも顕著に見いだされるのである。

この例では、天界としては六欲と梵天しか出てこないが、次第に上昇していて、梵天からさらに解脱に至ると説き、天界と悟りの境涯が上下に連結しているという観念を示している。

したがって、ここで生天を説くのは悟りへの一道程としての天であり、出世間レベルにかかわる議論である。すなわち仏典において生天を説いても、悟りを目指す出世間レベルと、死後に安楽な生活を求めるための生天をいう世間レベルの、両方の次元で説かれているのである。歴史的にどちらが古いかといえば、当然後者の方が古いが、生天の観念の原義でもある。とするならば、前者つまり出世間レベルの生天論は、やはり、究極の理念たる悟り、涅槃を意識する仏教指導者たちの元来が民間信仰的な観念をとりあげ、関連づけてきた軌跡を示している。そして、意識的、無意識的になされるこうした諸観念の融合こそが仏教文化が社会化していく発展の歴史としてとらえられるべきものである。

同様の観点から、天界の階層化を前提としながら、諸天への転生を説く事例がある。

『中部経典』第120経 *Samkhāruppattisutta* (行生経)⁽⁵⁾において釈尊は比丘たちに説く。

浄信、戒、聞、施、慧を具足している比丘が次のように考えた。

『私は身体が減んで死後に、クシャトリヤの大家の一族に生まれるべし』
と、その心を定め、その心を安置し、その心を修する。彼にそれらのさまざまな行と住とは、このように修せられ広く修せられるならば、そこへの生に向いて転ずる。比丘たちよ。この道、この行は、そこへの生に向いて転ずるのである。

aho vatāhaṃ kāyassa bhedā parammaraṇā khattiyamahāsālānaṃ
sahavytaṃ uppajjeyyan ti. so taṃ cittaṃ dahati, taṃ cittaṃ adhiṭṭh-
ati, taṃ cittaṃ bhāveti; tassa te samkhārā ca vihāro c' evaṃ bhavita
bahulikā tatr' uppattiya saṃvattanti. ayaṃ, bhikkhave, maggo
ayaṃ paṭipada tatr' uppattiya saṃvattati. (MN. III, pp.99-100.)

次に別の比丘は、バラモンの大家の一族に生まれるべし、と心を定め、同様に生を転ずる。さらに、四天王天は「長寿、美麗にして快樂が多い」(*dighāyukā vaṇṇavanto sukhābahulā*)からと聞き、そこに生まれようと心を定める。以下同様に、三十三天、ヤマ天、トウシタ天、化樂天、他化自在天、次に梵天として生まれ変わる比丘を説く。この梵天には、一千、二千、三千、四千、五千、十千、百千界梵天と、梵界の多くの世界があることを述べる。

そして光天(*ābhā devā*)、少光天(*Parittabhā devā*)、無量光天(*appamāṇābhā deva*)、極光天(*ābhassarā devā*)という光天のタイプの世界が続く、ここでも「長寿、美麗にして快樂が多い」から、これらの世界に生まれ変わることができる、という。

さらに今度は、浄天のグループが羅列する。すなわち、浄天、少浄天、無量

浄天、遍浄天である。

続いて、四禪の世界である、広果天、無熱天、善見天、色究竟天の一族のそれぞれに生まれることをいう。これに留まらず、さらに本テキストは、空無遍処、識無遍処、無所有処、非想非非想処にまで遡っていて、これらの世界もまた、「長寿であり、美麗にして快樂が多い」世界であることを表明し、ここに生まれるのだと心を定めればそれが実現する。すなわち、いわゆる四無色定は具体的な天の世界として位置づけられている。

そして最後に別の比丘は「われさまざまな漏 (āsava) を尽くして無漏 (anāsava) になり、心解脱・慧解脱を現世において、自ら通達し、作証し (sacchikātvā), 具足して住すべし」(MN. III, p.103) と考え、その通りになって彼は「どこにも生ぜず、どこにも生を受けない」(na kaṭṭhaci uppajjati na kuhiñci uppajjati) (MN. III, p.103) と結ぶのである。

以上は見事なまでに、仏教教条主義の見本ともいうべきである。ここから我々が知り得る事柄としては、第一に、比丘さえも生天し、しかもそこでは、長寿であり、美麗であり、快樂の世界であることが当然のこととして説かれている。この点では、少なくとも、原始仏教聖典最初期のテキストとは大いに姿勢が異なっているし、それは当然、仏教徒の文化の内容の違いを反映するものである。第二に、空無遍処以下のいわゆる無色界までが同じく「長寿・美麗であって快樂が多い」と言っている。通常の無色界の觀念から逸脱しているものである。

しかし、本テキストの言いたいことは最後の部分であって、他の部分はそれらを強調するためのものと思われる。したがって、その部分について教理との非整合性をとやかく言っても仕方がない問題なのかもしれない。いずれにしても天界のかなり完成された階層化が見られると同時に、第三の問題点として、階層的に並ぶ諸天を次第にのぼって行けば、ついには悟りに至るという觀念、言い替えれば、悟りに至るステップとしての天が考えられていたことを指摘しな

ければならない。

こうして涅槃のすぐ下に連結した天界を想定し、生天、転生を求めていることは、文化史的には、出世間レベルの観念と行法が仏教の本義であることの強い意識と、それだけに世間レベルの観念と儀礼とを出世間レベルに関係づける意識の鮮烈さをみることができよう。

ほぼ同様に、『中部経典』第 41 経 *Sāleyyaka-sutta*⁽⁶⁾ も六欲天界から非想非非想処天までを羅列するが、内容は上例とほぼ同様である。ここでは、上例と同様に六欲天界から無色界までを見事に羅列している。その内容としてはほとんど同じだが、ここでは、臨終時に法行者 (*dhammacārin*)・正道行者 (*samacārin*) が「望むならば」 (*ākaṇkheyya*)、人間ないし天の望むところに生まれ変わる、といい、臨終時の願いであることを明示している。また、ここに記される諸天は、上例より具体性を増している。すなわち、下から順に並べるならば、四天王天、三十三天、ヤマ天、トウシタ天、化樂天、他化自在天、梵衆天、光天、少光天、無量光天、極光天、浄天、少浄天、無量浄天、遍浄天、広果天、無熱天、善見天、色究竟天、空無遍処、識無遍処、無所有処、非想非非想処。そしてここでも上例と同様に最後に「私はさまざまな漏を尽くして無漏になり、心解脱・慧解脱を現世において自ら通達し、作証し、具足して住すべし」⁽⁷⁾、と結ぶのである。

1 AN. III, pp.352-354.; 『中阿含経』第 125.大正藏, 1, 614. a.

2 AN. III, p.354.

3 「次第説法」の文化史的意味と意義については、奈良康明「原始仏教における功德観念の発展と変容」(『日本仏教学会年報』第 59 号, 10 ページ以下)を参照されたい。

4 SN. V, pp.409-410.

5 MN. III, p.99 以下.

6 MN. I, pp.285-290.

7 MN. I, p.289.

(2) 禪定と天界

死後世界としての天界が種類を増し、涅槃界の下に階層的に羅列、位置づけられている諸例を上に見た。そして後代にはこれらの諸天がさらに禪定深化の段階に応じて、さらにグループ化されるが、その端緒がすでに原始仏典にあることも見てきた通りである。天界と禪定との関係はどうあつかわれているのか。まず四禪と天界との関わりを見ることにしたい。

四禪は、釈尊がこれを行じて涅槃を得た、と言う伝承もあり⁽¹⁾、出世間レベルの行法であり、輪廻を脱する行法であることはいうまでもない。原始仏典でもこの理解は当然のこととして受けとめられていて、例えば、『中部經典』第51 Kandaraka-sutta⁽²⁾では、修行によって初禪から四禪に入る。すると心が浄らかになり、衆生の宿命を憶念し、有情の生死智を得る。そして漏尽智から心は解脱し、無明漏から心は解脱し、自分が解脱したことを知り、「生はすでに尽き、梵行はすでに行じられ、作すべきことはすでに作され、さらにこの存在に至ることはない」と知る(MN. I, p.348)という。「生はすでに尽き、梵行はすでに行じられ、云々」という定型句的な表現は輪廻離脱を示しているものであるし、この表現は原始仏典に珍しいものではない⁽³⁾。

また、『中部經典』第113 Sappurisa-sutta(善士經)⁽⁴⁾にも同じく、初禪から四禪の修行を説き、次いで「空無辺処」、「識無辺処」、「無所有処定」、「非想非非想処定」、つまり四無色定を得て、一切処より「非想非非想処」を超越し、「想受滅」を得、なおかつ、智慧によって見るのを終わり、「諸の漏を滅せしめる」(MN. III, pp.43-45)ことを言う。これは仏教本来の修行のあり方として異とするところは無い。

しかるに、『増支部經典』Bhayavagga(怖畏品)第123經⁽⁵⁾においては、初禪から四禪までの禪定と、その禪定のそれぞれに留まったまま死んだ場合、ど

の天に生まれるのか、いわば四禪と天のランクの関係を示している。

ここでは、初禪を具足して満足を得、これを信解し、多くこれに住し、退下しないものは、死後、梵衆天の同類に生まれる(Brahmakāyikānaṃ devānaṃ saṃvāyataṃ upparijati.)。そこに凡夫(puthujjana)は寿命がある限り住して、のち他の地獄にも、畜生にも、餓鬼の世界にもいく。しかるに釈尊の弟子はその天において寿命がある限り住し、その天の寿命が尽きたならば、そこで般涅槃する(parinibbāyati)。これが仏弟子とそうではないものとの差である(AN. II, p.126.)と説く。

次に同じことが第二禪を具足して死後、極光浄天(bhassārādevā)の同類に生ずる。この天の寿命は二劫である。そこで凡夫、仏弟子共に寿命が尽きるまで住むのだが、寿命が尽きれば凡夫は、地獄、畜生、餓鬼の世界にどちらにも行くのだが、仏弟子はそこで般涅槃する。これが仏法を聞かなかった凡夫と仏弟子との差である。

次ぎに第三禪の具足によって、遍浄天(Subhakiṇṇhā devā)の同類として生ずる。その寿命は四劫である。

そして第四禪を具足すると、死後に広果天(Vehapphalā devā)の同類に生まれる。天の寿命は五百劫である。そこで凡夫(puthujjana)は寿命がある限り住して、その天の寿命が全部尽きたら、地獄にも、畜生にも、餓鬼の世界にもいく。然るに釈尊の弟子はその天において寿命がある限り住し、その天の寿命が尽きたならば、そこで般涅槃する。これが仏弟子とそうではないものとの差である、(AN. II, pp.126-128.)ことを説いている。

この経典に続き Bhayavagga(怖畏品)の第124経⁽⁶⁾にも全く同様に四禪を行なうことによって天に生じるのだが、ここでは一様に浄居天(Suddhāvāsāna deva)に生ずる、というから、すなわち不還果を得たということであろう。前の方は天の寿命が明示しているのに対して、ここの浄居天はその寿命が書かれていないことが異なっている。

『増支部經典』第190經 Yodhajivavagga (戰士品)⁽⁷⁾においても、出家比丘にして四禪を具足して住するものは、天を得るという。

すなわち、比丘が四禪を具足して住すれば、天を得る (devappatto hoti)。また、慈悲喜捨の俱行の心を以て一方に遍満して住し、無量、無怨、無脳害なる心を以て遍満し住するならば、梵を得る (brahmappatto hoti)。あるいは、一切色想を出過し、有対想を作意しないから、空は無辺なりと空無辺を備えて住し、一切空無辺処を出過し、識が無辺になり、識無辺処を具足して住し、一切無所有、非想非非想処を具足して住するならば、不動を得る (ānejjappatto hoti)。そして、苦なること、苦の滅に趣く道があるがまに知るならば、かの比丘は聖を得る (ariyappatto hoti)⁽⁸⁾。ここでは、四無量心を成就して住したものは、梵を得る (brahmappatto) といい、それがさらに修行のレベルが高次になり、比丘たちが一切の色想を超越して (sabbaso rūpasaññānaṃ samatikkamma)、有対想 (paṭighasaññā)、種種想 (nānattasaññā) を作意しないが故に、空無遍処 (ākāsānañcāyatana) を具足して住し、一切空無遍処を超越して、識は無辺になりとて識無遍処 (viññāṇañcāyatana) を具足して住し、一切識無遍処を超越し、無所有なりとて無所有処 (ākāṇñāyātana) を具足して住し、一切無所有処を超越し、非想非非想処 (nevasaññānāsaññāyatana) を具足して住する。ここに至ったものは不動 (ānejjā) を得る。そして苦、集、滅、道を如実に知る (yathābhūtaṃ pajānāti)。このような比丘は聖を得たるなり (ariyappatta)。すなわち悟りを得るのだ、と説いている。

以上の例に見るように、当時の仏教徒(といってもエリート比丘)たちが涅槃と天界をタテ系列に並べて考えていたことは疑いない。『俱舍論』等にも、あの精緻な分類には至ってないが、天界が禪定深化の段階に応じて位置づけられていたことは明らかである。

上に見たように、原始仏典においてすでに後代の四無色定までが天の世界に組み込まれ、輪廻世界の一つになっていることを知りえた。後代のアビダルマ

思想ではこれは当然のこととして受けとめられているし、だからこそ、たとえば身は欲界にあるにしても無色定を得ることを定無色といい、無色界に生まれることを生無色などともいうが、本論は教義的考察を行うことを目的としているわけではない。作功德→生天と言う世間レヴェルの観念が、何故、いかにして、出世間レヴェルの涅槃の世界に関連づけられるようになったかを探りたいというものである。その意味で、さらに四無色定と天界との関連を検討してみたい。

『増一阿含経』の例であるが、あるバラモンの女性は、釈尊が修行を始めたときに教えを受けた優曇藍弗 (Uddaka Rāmaputta) と羅勒迦藍 (Alālakālāma) の二人は今どうなっているか、と尋ねる。釈尊は羅勒迦藍は「不用処」(ākinccaññāyatana, 無所有処) に生まれ、そして優曇藍弗は「有想無想処」に生まれたという。そしてそこで寿命が尽き、各々また死んで、一人は辺地の国王となり、一人は動物となった。そしてさらにその二人は、その生涯が終わった後に、地獄に再生したことを説いている⁽⁹⁾。

最初期の仏典においては、両仙人の安住す禅定の深まりが無所有処定、非想非非想処定といわれていたのであるから、明らかにこれは輪廻世界の一つではなくて、禅定の深まりの段階を示しているものである。釈尊はこれをマスターして、しかしそれにあきたらず、それを捨てた。そして最後の瞑想に入って悟りをひらくから、釈尊の禅定の究極はこの二人の禅定よりもさらに深いところにあるのだと説かれている。ところが後代になると、こうして、二仙人の禅定の深まりの境涯は天界とされ、輪廻の一環に組み込まれているのである。

さて、「善士経」にもどるが、これは臨終時の願望を言うものであると同時に、先ほど来、四禅を行じて神通を得、生すでに尽き云々と言い、悟りを開くという一つの枠組があり、同じく四禅を行じ、識無辺処とか非想非非想処という天上を比して悟りを開くという枠組があることを示すものである。これはむしろ仏教本来の修行の在り方として別に不思議なことではないだろう。

ただし、ここで言う法行・正道行というのは、修行方法としては、これらの

修行を行なう者としては、必ずしも涅槃を求める比丘の修行とは思えない。なぜならば、説法の対象を「居士たち」(gahapatayo)と呼びかけるからである。

いづれにせよ、ここにおいては、在家の者は、在家のための正しい行ないを実践することによって、臨終時の願望であれ、それがさまざまな天界に生まれ変わると同時に、究極的には非想非非想処天に生ずることができることを言うものである。

これは、明らかに初期仏教における輪廻世界の最上位の天と涅槃の世界との本質的に相容れることなく、平行線であるべき両世界のギャップがここでは見事に一本につながっていることが解る。勿論、この場合の脈絡から言うならば、在家信者に対して正しい行いをすれば、最高の処まで行くことができる、ということの激励の意味があるものであろうが、むしろこれは教理上の矛盾をつくべき問題よりも、仏教文化として一般の信者にどう説いたか、という面から見て行くべき問題であろう。

さらに、『増支部經典』Saṅcetanika-vagga (故思品) 第172経⁽¹⁰⁾においては、比丘が非想非非想処を具足し、これを願い、住し、これから退化することを望まなかったので、彼は死んで「非想非非想処に生まれた天の同類の中に生まれる」(nevasaññānāsaññāyatanūpagānaṃ devānaṃ saḥavyataṃ uppajjati)と言う。ただし、この比丘はここに生まれていながら、そこで死ぬと現状に戻ってくるものである、という。すなわち、高次の禪定の境涯であっても、これは涅槃とは区別さるべきもので、輪廻の一貫である。

以上の諸例には、仏道を修行していてもなお涅槃に至らない場合には何らかの天界に至るという観念がすでに定着している。しかし、ここの天界といえども輪廻の世界の一つであるという本来の建前は生きている。

1 DN. II, p.156 MPS. VI, 8-9. しかし、これらの説について中村元博士は「臨

終の師の精神状態について弟子たちが議論したことはあったであろう。しかし四禪の説と結びつけて述べるのは、明らかに後世の付加である」と述べておられる。
(『ゴータマブッダ II』春秋社、1992 年、350 ページ。)

- 2 MN. I, pp.339-349. ; 相応漢訳なし。
- 3 e.g. MN. II, pp.38-39, 43-44, 61, 252, III, pp.15-20, 370-378。
- 4 MN. III, pp.37-45. ; 『中阿含經』第 85.大正藏, 1.561.a-562.a.
- 5 AN. II, pp.126-128. ; 『中阿含經』第 168.大正藏, 1,700.b.ff.
- 6 AN. II, p.128. ; 相応漢訳なし。
- 7 AN. II, pp.183-185. ; 相応漢訳なし。
- 8 *ibid.* II, pp.183-184.
- 9 『増一阿含經』。大正藏, 2.595.a.パーリなし。
- 10 AN. II, pp.159-160。

(3) 身体と想との関連

天と涅槃の関係についてより重要な資料を提示するものに『長部經典』第 33 Saṅgīti Sutta(等誦經)⁽¹⁾がある。その資料的意味から内容を具体的に述べよう。

『長部經典』は、アピダルマ的色彩の強い經典⁽²⁾であるが、有情の位所の九種として

1. 諸人、一類の天人、一類の死後、苦痛を免れない者(ekacce ca vinipātīkā) の位所
2. 種々の身と一種の想(saññā)を有する有情の位所——梵衆天の最初生時のような存在
3. 一種の身と種々の想を有する有情の位所 ————— 諸光音天の如し
4. 一種の身と一種の想を有する有情の位所 ————— 諸遍淨天の如し
5. 想なく別受(appatisa vedino) なしを有する有情の位所——諸無想有情天の如し
6. 一切の色想を超え、有対想を滅し、種々の想を作意せざる——空無辺処

7. 一切の空無辺処を超える ————— 識無辺処
8. 一切の識無辺処を超える ————— 無所有処
9. 一切の無所有処を超える ————— 非想非非想処

(DN. III, p.263)

を挙げ、下から上へと階層をなして説かれている。

これは、有情の居場所を羅列し、その一一に身と想の在りようにしたがって九種に分類したものである。一見して判るように、第二の梵衆天は（後代のコスモロジーでいえば）色界の初禪に属する。したがって、その前の第一種の「苦痛を免れないもの」と人間、そして天界の一部を含むというのは五道と欲界の六欲天をいうものと見て良いであろう。第三の光音天、第四の遍浄天はそれぞれ色界二禪、三禪所属とされるものであり、第五の無想有情天は次下の遍浄天（三禪のトップ）の上に位置せしめられているから、四禪を代表するものかもしれない。第六の空無辺所以上は無色界に属する。空無辺所以上は元来は瞑想の深化の段階を示すものであり、それが衆生の存在の領域として意味が拡大されている。

これはいわゆる七識住を基にそれを拡大、発展したものであることは明かである。七識住とは識が果報として望んで生まれるべき世界をいうものであり、「七神識住処ともいい、果報によって生を受け心の安住する七処にして、識すなわち精神状態を七分して、三界の有情に配当せしもの」とされている⁽³⁾。したがってここにはいくつかの起源を異にする要素が混在しているのであって、まず、死後世界として発展した「存在の領域」がある。それが輪廻説の発展とともに、単なる「天」界ではなくて、諸天が考えられ、階層化された。第二に、瞑想による精神の深化が階層化された諸天に配当されて考えられるようになった。あるいは、瞑想の深化の段階に応じて、諸天が考え出されたものであろうか。そして、第三に非想非非想処以下のいわゆる四無色定がそれに加えられた。周知のように無所有処と非想非非想処とはブッダが正覚を得る以前に師事した

二仙の禪定である。ブッダはそれを修得し、しかもそれに飽きたらずに、二仙のもとを離れ、菩提樹下においての正覚を得た。しかし、仏教の伝承は二仙の禪定の価値を認め、釈尊の正等覚に準ずる段階として位置づけている。

以上をまとめれば、人間を身と想の関係から九種に分ける。最初は人間界以下および一部の天人（おそらく六欲天）を一まとめにしたグループである。第二以下は、梵衆天、光音天、遍浄天、無想有情天、空無遍処成就、識無遍処成就、無処有処成就、非想非非想処である。梵衆天から遍浄天は初禪から三禪中の天であり、第五の無想有情天は想 (saññā) すなわち、対象の姿を心にとらえる表象作用が生じると、この天から没して人間界に至る天だという。第六以下は、無色界の四の世界が並ぶが、有情についてのきわめて教理的な分類である。欲界を一まとめにしてしまう思考からして、本経編纂者の関心と意識がすでに作功德→生天という世間レベルの現象などではなく、禪定の深化にかかわる教理的考察にのみあることを物語っている。そして第二の梵衆天以下はすべて四禪を始めとする禪定との関わりを持つ諸天である、というより禪定の深化に伴う境界のいちいちを天界として位置づけたものであって、その意味では出世間レベルの天とっていい。一般的に考えられている作功德——生天という世間レベルの天の観念とは区別されなければならない。

色界、無色界の諸「天」は正にこうした瞑想との関連で発展したと同時に悟りと生天という本来無縁なるものを結びつけようとする大きな文化史的な営みというべきである。

同様に、禪定の深まりの状態が各世界の階層に配列されて説かれる——というより禪定の深まりの状態をそのまま天界として位置づけた——例はますます増えてくる。そのいくつかの事例をここにまとめて例示しておきたい。

まづ『増支部經典』Sattavāsa-vagga (有情居品) 第24経⁽⁴⁾では、衆生の九つの状態 (vāsa) をいう。すなわち、種々の身 (kāyā) と種々の想 (saññā) の組合わせによって九種ありという。それが、後代の天の分類にほとんど重なっ

ている。すなわち、下からいって、墮悪処と人間の世界、そして初禪の第一の梵衆天、二禪の最高の極光浄天、三禪の遍浄天、四禪に相当するものはないが、代わりに無想有情天 (devā asaññasattā) がここに入り、ついで無色界の四処に入るものあり、という。これが有情の九の状態 (vāsa) だというのである。

次に、Mahāyañña-vagga (大供犠品) 第41経⁵⁾も先述の Sattavāsa-vagga 第24経と同様の脈絡で語られるが、九の vāsa ではなく、七の識住 (viññapaṭṭhiti) に関していわれており、無想有情天と非想非非想処が欠ける。

1 DN. III, pp.207-271.

2 『南伝』第八卷, 8ページ渡辺樸雄解題。

3 『国訳一切経 阿含部』第九・十, 588ページ, 註12.

4 AN. IV, p.401.; 『増一阿含経』第44. 大正藏, 2,764.c. 769.a.

5 AN. IV, p.40.

§4 四果と天界

上にもみてきたように、涅槃に究極すべき出世間の梵行を修しながら、ついに涅槃に至り得なかった場合の命運はどうなるのか。これは出家比丘達にしても大きな問題であったに違いない。

同時に在俗の信者たちに涅槃はあり得ないことは仏典各所に説かれている。善行をなし、功德を積んで天界等の善趣に再生し、いつかは出家して涅槃を得ることを願え、と言うのであるが、これは仏教エリート側の理論である。善行をなして良き後生を願うことは、それだけで完結した観念と慣行であり、世間一般の人が何時のことかわからない未来の涅槃を特に意識して善行を行っていたわけではない。これは現代のテラヴァーダ仏教の人類学的調査研究によっても明らかである。原始仏典に於いても、在家生活をしている者への作功德→

生天の努力は強く薦められ、死後の楽のためと説かれている。これは字義どおりに受けとめていいものである。しかし、仏教の本義は涅槃にあり、エリートたちはどうしても出世間レベルに関連して説かざるを得なかった。だからこそ、上にも見たように、在俗生活のものでも仏教徒としてしかるべき徳目を行わずれば、通常の天（具体的には六欲天）の世界だけではなく、瞑想の深化にともない、涅槃を指向するより高位の諸天に転生したなどと説かれるようになっていく。

こうした状況に応じて、ひとたび涅槃に向かって進み行く人は、何回この世界に戻るのか、あるいは、もう戻らないが涅槃には入れない、という状況の時にはどうなるのか。こうしたことから、四果の発想がでてきたものであろう。

よく知られているように、四果は阿羅漢にいたる修道の階梯を示すものである。修行の深さによってまず悟りに向かう流れに乗る（預流）が、この世では悟りを開くものではないから、未だ輪廻の過程の中にあり、七回迷いの世界に戻ってきて、それから悟りに入いるという（極七返生）。

一來はもう一度迷いの世界にもどるものであるし、不還果は迷いの世界に戻らないで天界にあり、そこで悟りを開くという。

四果については多くの研究がある⁽¹⁾が、後段の叙述の都合上、一、二の事例をあげておきたい。

『長部経典』第六経 Mahāli sutta⁽²⁾は、マハーリ比丘と釈尊との問答である。ここでは、梵行習集の目的は、諸の結 (saṃyojana) を断じて無漏の心解脱・慧解脱を証するところにあり、これらを実現させるための手段として八正道を示し、次で命と身との一異を論ずるようなものは、禅定修行の比丘にふさわしくないことを述べている。そして、

① 比丘は、三結断滅し、預流果に入り、不墮惡趣者となり、必ず悟りに赴く者となる。

② 比丘は、三結断滅し、貪瞋癡を希薄にして、一來果に入り、一度だけ、こ

の世に還り、苦惱の終辺をなす。

- ③ 比丘が、五下分結を断滅し、化生者となり、そこで涅槃に入り、この世に戻ってこない者となる。
- ④ 比丘は、諸漏を尽くして、無漏の心解脱・慧解脱を現身に実証し実現して住す⁽³⁾。

といい、簡明な形で四果とそれを得る条件を述べている。

『長部經典』第十六經である Mahāparinibbānasuttanta (大般涅槃經) にも、釈尊の授記の形で出家者、そして在俗の信者(優婆塞、優婆夷)たちまでが、涅槃の道を指向していることが説かれている。すなわち、

- ① Sāḷha 比丘は、現世においてすら、自ら漏尽となり、無漏の心解脱・慧解脱を知り、実証し、到達して住す。
- ② Nandā 比丘尼は、五下分結を断じ、化生、そこで滅して、かの世界から還らず。
- ③ Sudatta upāsaka は、三結を断じ、漸次に貪瞋痴を滅し、一來果に入り、一度だけ、この世に還り、苦惱の終辺をなす。
- ④ Sujātā upāsikā は、三結を断じ、預流果に達し、惡趣に墜ちず、決定して阿羅漢果の正覺に至る。
- ⑤ Kakudha, Kālīṅgo, Nikāṭa, Kaṭissabha, Tuṭṭha, Santuṭṭha, Bhadda, Subhadda, などの各 upāsaka も五下分結を断じ、化生、そこで滅して、かの世界から還らず。
- ⑥ Nāḍika で死んだ五十人以上の upāsaka も同様に五下分結を断じ、化生、そこで滅して、かの世界から還らず。
- ⑦ また Nāḍika で死んだ別の九十人の upāsaka は、三結を断じ、漸次に貪瞋痴を滅し、一來果に入り、一度だけ、この世に還り、苦惱の終辺をなす。
- ⑧ Nāḍika で死んだ五百人の upāsaka は、三結を断じ、預流果に達し、惡

趣に墜ちず、決定して阿羅漢果の正覺に至る⁽⁴⁾。

『相應部經典』にも、同様の例があり、優婆塞スダッタ (Sudatta) は死んで、「三結をすべて滅尽し、貪瞋痴が弱まって一來となり、ただ再びこの世に来て、苦 (の生存) それをもって終りとした」 (tiṇṇaṃ saṃyojanāṃ parikkhaya rāgadosamohānaṃ tanuttā sakadāgāmi sakid eva imaṃ lokam āgantvā dukkhassantaṃ karissati.)⁽⁵⁾そして優婆夷スジャター (Sujāta) は死んで、三結をすべて滅尽することによって預流となり、惡趣に墜ちることは無くなり、等覺に向かうことが決定した⁽⁶⁾。

同じく『相應部經典』ではある辟支梵天が釈尊から不還果を授記されたことを確認することができる。すなわち、同經第九の Tudu brahmā によると、辟支梵天が夜更けに現れ、コーカーリカ (Kokālika) 比丘に舍利弗と目連を信樂するように勧告する。そこでコーカーリカ比丘は、あなたは誰かと言うと、自分は辟支梵天トッドゥであることを告げる。そこでコーカーリカ比丘は、「友よ、あなたは世尊によって不還果になる、と授記されたのではないのか。それなのにどうしてここに還って来たのか。あなたの犯した過ちを見よ」 (nanu tvam āvuso Bhagavatā anāgāmi byākato, atha kiñcarahi idhāgato, passayāvañca te idam aparaddhan-ti.) そこで梵天は、惡語と惡意で誹謗し、聖者を謗る者は地獄に墜ちるべきであることをいう⁽⁷⁾。

『中部經典』第 68 Naḷakapāna-sutta⁽⁸⁾にも、如来がその弟子が亡くなると宗教的に優れた修行をしたことによって、「どこそこに生まれる」 (asu amutra upapanno) ということを受記する。例えば、アヌルッダ (Anuruddha) たちに呼びかけて、

ここに比丘は聞く。「ある比丘が命終わり、彼は世尊によって五下分結を断じたことによって化生者となり、そこで般涅槃し、その世から還って来ない者となる、と受記せられる」。

idhānuruddhā bhikkhu suṇāti: itthannāmo bhikkhu kālakato, so
Bhagavatā byākato: pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ
parikkhayā opapātiko tatthapariniḍḍhāyā anāvattidhammo tasmā lokā
tī. (MN. I, p.465)

いま上に見てきた諸例では天界との関連は説かれていない。したがって、前三果に入った者は転生している間、どこにいるかははっきりしていない。しかし、悪趣に墮すことは無いと明示されているし、一來果は人間の世界に一度だけ戻るものである。すると、後は天の世界しか無い道理で、したがって、四果の思想自体が修道の進展の段階を説くことを主としながらも、輪廻説と結び付いた仏教文化において、必然的に天界との関係が生じてきているのである。

事実、『増支部経典』Samacittavagga (等心品)⁽⁹⁾においては、四果と天界との関係が明示されている。

「内結ある人」(ajjhataṣaṇṇojana) は、「死後ある天衆に生まれる」(maraṇa aññataraṃ devanikāyaṃ uppajjati)。そして彼はそこから没して還来者となり、現状にもどる。つまり、人間に戻る。

そして、戒を具足し、pātimokkhaの律儀をまもって振るまい、正しい行いと、親近とを具足し、微細な罪に怖畏を見、学処を学ぶ。彼はこうして静かな心解脱を具足して住する。彼は肉体を滅ぼし、死後、天衆の随一に生まれる(maraṇa aññataraṃ devanikāyaṃ uppajjati)。彼はそこで没して不還者となり、現状に還らない。

そして比丘が、諸欲(kāmā)の厭(nibbidā)、離(virāga)、滅(nirodha)のために、諸有(bhavā)の厭、離、滅のために、渴愛(taṇha)、貪欲(lobha)の滅尽のために修行する(paṭipanno hoti)彼は肉体を滅ぼし、死後、天衆の随一に生まれる。彼はそこで没して不還者となり、現状に還らない⁽¹⁰⁾、ことをいう。

上記の例では単に天衆の一人になるとのみ書かれていて、特定の天界は示さ

れていない。しかし、次の事例は、問題はあるものの、四果と天の具体名を示している。

『相応部経典』Devatāsāmyutta (諸天相應) の Aditta vagga⁽¹¹⁾ では、Ghaṭṭikaro (陶工) という名の天子 (devaputta) と釈尊の対話の中で天子が釈尊に「七人の比丘は解脱して無煩天に生まれた」(avihaṃ upapannāse, vimuttā satta bhikkhavo.) ことを言う。それに対して釈尊は「超え難い死の領域 (maccudheya) 泥沼を渡り終わった人々は、どのようなものであろうか。人間の身を捨てて、天にかかわる軛を離れてのり超えた (dibbayogam upaccagun-ti) 人々は、どのようなものであろうか」⁽¹²⁾ という。それに対して天子は七人の比丘たちの名をいう。これに関する漢訳も全く同様である⁽¹³⁾。なおこの物語は SN. 第2篇3章4節 (SN. II, p.60) に再説されている。

無煩天 (Aviha, Avṛha) とは、後代の分類では色界の第四の静慮処にいる天であり、色界の十七天界の第十四として四禪天の第五に属する。この天は欲界の苦も楽もともに離れ、わずらわしいもののない境地とされている⁽¹⁴⁾。

しかし、この説明は『俱舍論』に見られるはるか後代の発達した体系を念頭においた分類である。SN. では、後代の天界のいくつかが見え隠れするにとどまり、到底、体系化された天界組織が出来上がっていたとは思わない。また、「死の領域を超えた」という表現は Sn. などの最初期の原始仏典では涅槃を意味する表現である。それが SN. では涅槃とされず、無煩天という天の一世界に位置づけられたということは、教学的に涅槃にも種々の段階があるとされ、その最下位が色界の諸天に連結されたものであろう。相應する『雑阿含経』はこの無煩天を阿那含すなわち不還果ととらえている⁽¹⁵⁾から、SN. より発展した形態を示しているが、ここに四果と具体的な天の世界とが結び付けられている。しかし、中村元博士は無煩天に生まれた者はこの迷いの世界には戻って来ないと考えられていたろうことを言い、ウパニシャッドの梵天界に生じた者はこの世に戻ってこないという思想の変形とされ⁽¹⁶⁾、後代の不還果とは異なることを指

摘されている。たしかに、ここの無煩天と不還果との関連付けには根拠がないし、後代の漢訳者の一理解に過ぎないものであろうし、パーリ語の原文では不還果とは明示されていない。

しかし、SN.に四果の思想がすでに説かれていることは上に見た如くであって、四果を知っていたことは疑いない。しかし、四果が涅槃を得るまで天にとどまることはいっても、具体的な天界と結びつけていないことは、両者が本来、別系統の思想であることを示すものであろう⁽¹⁷⁾。

- 1 舟橋一哉『原始仏教思想の研究』法藏館，1983．改訂七刷，84 ページ以下。；平川彰「信解脱より心解脱への展開」（『日本仏教学会年報』第31号，1965.）57 ページ以下ほか。
- 2 DN. I, pp.150-158. ；相応漢訳なし。
- 3 DN. I, p.156.
- 4 DN. I, pp.92-93.
- 5 SN. V, p.357. ；相応漢訳なし。
- 6 SN. V, p.357. ；CF.pp.375-376.
- 7 SN. I, p.149.
- 8 MN. I, pp.462-468. ；『中阿含經』第77. 大正藏，1,544.b-546.c.
- 9 AN. I, pp.61-69. ；『増一阿含經』第20. 大正藏，2,600.a.ff.
- 10 AN. I, p.64.
- 11 『雜阿含經』第22,大正藏,2,159 b.
- 12 SN. I, p.35.
- 13 大正藏，2,159 b. ；2,442 b.
- 14 中村元『仏教語大辞典』東京書籍，1981，1346 ページ。
- 15 『雜阿含經』第22.大正藏,2,159.b.
- 16 中村元『神々との対話』岩波書店，1986，273 ページ。
- 17 すでに藤田宏達博士は『原始浄土思想の研究』（岩波書店 1970.）において、四沙門果における生天説は、生天思想とは性格を異にすることを述べておられる。
すなわち、四沙門果の生天説は、「一般の生天思想とは違って、生天を目的とされているわけではない。目的は阿羅漢の解脱であり、生天はいわばこの目的を实

現するための手段として考えられているに過ぎぬのである。」この点で舟橋博士は、一般の生天思想が在家道における世間道（有漏道）としての生天であるのに対して、四沙門果のそれは、出家道における（無漏道）としての生天であると区別されているが、たしかに、そのように言うことができるであろう。

博士は四沙門果の成立についても、すでに組織づけの根拠が必ずしも明らかではないこと、四果の名称や説明に相互の連関を欠く点があること、殊に預流・一來・不還果について煩悩の断盡や薄弱を説く点が不完全であり、全体として杜撰な説という評を免れることができないもの、とされている。しかし、この説が、原始仏教において重要視され、部派仏教に入って修道体系の基本的階位とされたのか理由として、恐らくこの説が、究極の證果を未來の生において実現しうることとをともかく組織的に表明したこと、そして現世においての修行は、涅槃に達しえなかったとしても修行の効果はそのまま生をかねてつづけられるのであり、究極の證果が未來の生において約束されることの二点をあげておられる（534 ページ）。筆者は、これに加うるに、文化史の立場から、エリート指導者たちの何事も涅槃に結びつかないと「仏教ではない」とし、したがって、涅槃との関係づけを強烈に求める意識が底流としてあることを指摘しておきたい。

§ 5 まとめ

涅槃を志向する修行、梵行が出世間レベルにあり、作功德→生天思想とその慣習が世間レベルにあることは先にみた通りである。問題は涅槃を求めて修行している、少なくともそう期待されている出家修行者が、涅槃に至り得なかったときにどうなるか、ということである。生天は輪廻世界の出来事であり、涅槃は、その宗教的意義は別にして、仏教の最初期から輪廻を脱するものと考えられてきた。輪廻世界と涅槃の境涯は遠く隔たれ、宗教レベルをまったく異にしているものである。しかし、修行して、しかも涅槃を得られなかった修行者が輪廻世界にとどまることはやむを得ないとしても、アスラ⁽¹⁾なり畜生の世界、ましてや餓鬼、地獄の世界に墮することはできない。社会生活を行っている在俗の信者にたいして仏教指導者は布施を含む善行（戒）と禪定を行って

功德を積むものは死後天界に生じ、安樂の生活を得る、と説いた。出家者として梵行を専一に行った者が人間あるいは天界以外に再生することは理屈が合わないし、特に天界に生じるとされることは当然の経緯というべきであろう。

その天界も、原始仏典の最初期からすでに後代に六欲天としてまとめられる世界と梵天は想定されていた。ヒンドゥー世界の影響も無論あったに違いない。そして、善業の多寡によって死後に生まるべき世界が上下の価値判断を伴って想定されるのも心理的、宗教的に十分理解できるし、少なからぬ例をあげることが出来る。

しかし、六欲天も梵天も欲望を充足させる世界である。通常の作功德→生天の観念では、天界は感覺的欲望の充足させられる世界である。仏典自体にそう記述されているし、また、だからこそ、現実社会において苦勞しながら善行を行う根拠ともなる。したがってテーラヴァーダ仏教の人類学的調査は、一致して、天界における感覺的な樂が保障されているからこそ、人々はこの世で善行をなし功德を積むことに努力することを記しているし、M.スパイロ博士はビルマ仏教徒が四諦説を見事に換骨奪胎して世間レベルの枠組みに仕立てあげて受容していることを報告している⁽²⁾。その枠組みを奈良康明博士は次のように図示されておられる⁽³⁾。

苦 集 滅 道			
出世間レベル：人生は苦なり (教理)	原因は欲望があるから	欲望の滅→苦の滅	八正道
世 間レベル：人生に苦あり (現実)	原因は欲望の不充足	欲求不満の滅	功德を積む →よい後生

いわゆる涅槃を志向する修行者の再生の場として六欲天や梵天、つまり後代の分類で言えば、色界の天は不適當である。ここに仏教の伝承では天界をさらに拡大し、上方に延長し、精神性の高い諸天を想定せざるを得なかった事情は

容易に想定できる。

その究極的な到達点が後代の『俱舍論』などに体系化された天界のコスモロジーである。それが具体的にどのようにして成立したかの検討は別個になされなければならないが、その出発点において、高次の天を想定する原理として最も容易なのは、やはり禅定の深まりの段階を天界化することであつたろう。禅定は仏教では最基本の修行徳目であり、その深まりに段階があることは既に種々に論じられている。しかも、禅定は涅槃に究極するものであるから、同じ涅槃の世界へと接続する諸天とパラレルに考えることは十分に意味のあるものであつたろう。釈尊は出家修行の当初に二人の沙門指導者の指導をうけ、彼らの教える禅定をマスターしたがそれを捨てたという。彼らの無所有処定と非想非非想処定は次第に涅槃の世界のすぐ下、逆にいえば輪廻世界の最上位に位置づけられたが、こうした理解も禅定の天界化を促進した一要因であつたものと思われる。そして、この二つの禅定も現実には天の世界になったことは上に見たとおりである。

つまりこうした諸天は決して通常の、ということは世間レベルの作功德→生天の枠組みで理解さるべきものではなく、世間レベルから、限りなく出世間レベルの涅槃、悟りに近づくための階梯として想定され、発展した天界であり、階層化だった。

出家修行者のみならず、こうした天界が在俗の信者にも適応されたことは、この観念が禅定の天界化であることを念頭においた時によりよく理解されよう。涅槃は俗人には到達出来ないが、禅定の深まりは出家在家に関わらないからである。

したがって、天の世界にあっても依然として涅槃に向かつての修行は無ければならない。例えば、『増支部經典』Mahāvagga (小品) 第 191 経(1)では、ある比丘が、経・応頌 (suttaṃ geyyam) から智解 (vedalla) に至るまで法に到達する (dhammaṃ pariyāpuṇāti)。それらの法は彼の耳に入り、ことばで熟

習され、観察され、見の立場からよく分析される。しかし彼は臨終時も失念し(muṭṭhassati)、死んで天衆(devanikāya)の一人に生まれる。そこで彼は失念した法句(dhammapadā)を思い起こす。念(仏語を随念)の起こることは難しいものであるが、しかしこの人は特別に速やかに進む(Visesagāmi)(AN. II, p.185)という。ここで「特別に進む」というのは「涅槃に至る」(nibbānagāmi)ことだと注釈されている⁽⁴⁾。すなわち、天界の住人も修行を続けて道を進むことをいう。

こうした理解は四果の観念と相呼応するものである。前述のように四果は修行が完成しなかった時、どこに、何回、再生するのか、と言う疑問に答える関心から成立してきたものである。現世で涅槃を得られなくても、修行は無駄にならないことを強調する必要もあったであろう。したがって、天界との関わりはあるが、元来、禅定を基調とする天界の階層化とは脈絡と起源を異にする観念である。

さらに、天界の階層化の成立にとって基本にあるのは、仏教の指導者達が仏教的諸観念と儀礼をすべて涅槃と関係づけようとする強い意識である。世間レベルの観念や儀礼、行法を出世間のレベルに関係づける志向は強く、仏教を文化として論じる際の重要な一要素である。その一部は種々に論じられている⁽⁵⁾が、本論の階層化された天界の発展、成立の底流にも、この意識が随所に流れていることは上に見てきたごとくである。

こう考えてくると、「作功德→生天」の図式として発展してきた天界、具体的には六欲天と梵天と、涅槃に限りなく近づこうとする段階として成立した諸天、具体的には無色界と色界(ただし梵天を除く)は性質を異にしている。

第一に、前者はあくまでも世間レベルでの出来事であるが、後者は高次の禅定に呼応する天界ではあっても、明らかに輪廻の一環である快樂の世界である⁽⁶⁾から、その意味では、釈尊が比丘たちに説いているように「一切の根本法(sabbadhammā)」を熟知しない凡夫は一切の諸法についてさまざまな想

を抱き、悦楽する。火、風が生ずるもの、諸天、生主、梵天、極光天、遍淨天、広果天、アビブ (abhibhu)、空無遍処、識無遍処、無所有処、非想非非想処を見るものもまた一切の法を熟知しないこれらに悦楽する。アラカンは一切の法を熟知し、貪瞋痴が滅尽されているから、かかることはない。また、如来は悦楽は苦しみの根本であることを知って、一切の渴愛を滅し、正しい悟りを成じた者である、と対比して説いている。ここでは明確にこれらの諸天は悦楽の世界であることが明示されている⁽⁷⁾。

しかし、そこに再生する生前の行為としては涅槃を志向する梵行が主体である。出世間レベルにある梵行を修しながら、涅槃に到り得なかったために輪廻の世界にとどまるので、この意味では両レベルが融合している。

第二に、後者、即ち高次の諸天には具体的な描写が殆ど無く、あっても寿命何年というたぐいの教理的觀念にとどまっている。しかし、六欲天と梵天とは天人たちについても、その世界についても具体的な描写は原始仏典にしばしば説かれている。

一例であるが、地神 (bhummā devā) は大きな声で「実にヴァッジ (Vajji) 人は幸いである。ヴァッジ人は幸福である、そこに世尊、応供、等正覚者およびこれらの三人の男子、すなわちアヌルッダ (anuruddha)、ナンディヤ (nandiya)、キムピラ (Kimbila) 尊者が住んでいる」と言う。するとこの地神の声を聞いて四天王、三十三天、ヤマ天、トウシタ天、化樂天、他化自在天、梵衆天は大きな声で地神が言った通りに復唱する。すなわちいわゆる六欲天と色界初禪の最下の梵衆天が仏教賛嘆の証人とされている⁽⁸⁾。

第三に、次のような例は両者のレベルの差が当時の仏典編集ないし述作に関わった指導者たちに意識されていたことを示している。

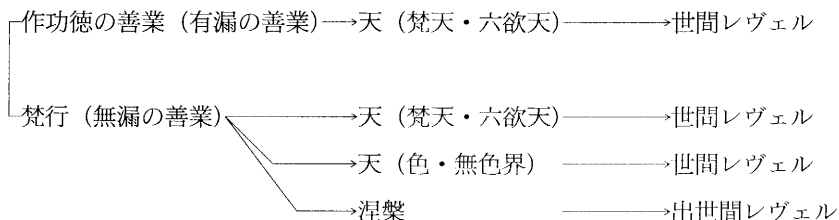
ダーナンジャーニ (dhānañjāni) バラモンが重病になった。そして人を遣わして釈尊に挨拶を送り、サーリプッタ (sāriputta) を私のところに遣わしてくれ、と頼む。サーリプッタはやってきたが、バラモンの病苦は止まない。そこ

で、バラモンにサーリプッタは地獄と畜生とどちらが優れているか、と問う。死を覚悟し、どこに生まれ変わるべきかの死後世界の関心がここに示される。サーリプッタの質問に答えて、バラモンは地獄より畜生が優れていることをいう。以下畜生より餓鬼、餓鬼より人間、人間より四天王、四天王より三十三天、三十三天よりヤマ天、ヤマ天よりトゥシタ天、トゥシタ天より化樂天、化樂天より他化自在天、他化自在天より梵天界が優れている、と答える。サーリプッタはこのように次第に優れた世界を確認させ、バラモンたちは梵天界に執着しているから、梵天との共住(sahavyatā)の教えを説こうと考えて、四無量心を説いた。その結果、ダーナンジャーニ・バラモンは亡くなって梵天界に生まれる。

この報告を聞いた釈尊は、サーリプッタの処置を喜ばない。釈尊、と言うよりもこの經典の作家たちは、サーリプッタがダーナンジャーニ・バラモンに、「さらに為すべきことがあるにもかかわらず、低い梵天界に(hīne Brahmalo-ke) 住するよう導いた。だから、ダーナンジャーニ・バラモンは死んで、梵天界に生まれた」と非難し、釈尊の口をかりて『サーリプッタよ、あなたは何故ダーナンジャーニ・バラモンに、さらに為すべきことがあるにもかかわらず、低い梵天界に住立せしめた後に、席を立ち、去ったのか』⁽⁹⁾と言わせている。

ここでも、仏典作家たちの価値観は明らかで、すべてを悟りに方向づけなくては気のすまない姿勢をうかがうことが出来る。

こう検討してみると本論に関わる天界は次のように理解されよう。



- 1 原始仏典ではアスラ世界を説くのは *Sn. MN. SN. AN. Jātaka* などであるが、*Jātaka* を除けば、いわゆる輪廻世界としてのアスラ世界として述べているものではない。このアスラ世界の発生、発展については別個に論考がなされねばならない。
- 2 Melford E. Spiro: *"Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes.* New York: Harper & Row 1970, pp.76-84.
- 3 1996 年度駒大大学院ゼミ講義メモ.
- 4 Manorathapūraṇī. III, p.170.
- 5 奈良康明「『出世間』と『世間』—インド仏教文化の構造理解のために—」(『水野弘元博士米寿記念論集 パーリ文化学の世界』平成二年, 春秋社, 175~200 ページ)。「原始仏教における功德観念の発展と変容—文化史研究の立場から」(『仏教における聖と俗』日本仏教学会編, 1994, 1-15 ページ) 参照。
- 6 *MN.* I, pp.1-4.
- 7 *ibid.*
- 8 *ibid.* I, p.120.
- 9 *ibid.* II, p.195.