

最古層經典にみる sata、sati の意義とその展開

—仏教最古の根本的立場—

並 川 孝 儀

最古層經典にみられる修行過程において sata、sati がどのような用法で説かれているのかを既に考察した¹⁾が、本稿ではその意義と以降の展開について論じてみたい。

第一節 最古層經典における sata および sati の意義

第一項 sata および sati の意義—修行の原点として—

最古層經典の『スッタニパータ』第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」において彼岸への道程に関して最も整った用例は《教えを了知して→〔自己の存在を〕正しく自覚して（sata）→修行して→執着を乗り越える》と四段階で説かれており、そこから修行の原点としての sata および sati の意義を考える。そのうち《教えを了知して→〔自己の存在を〕正しく自覚して》という過程には、ゴータマ・ブッダ（世尊）が説いた教えを直弟子は正しく理解し終われば、それを契機として自らが主体的に自己の存在を正しく自覚するという、当時の修行の基本が見事に表れている。

これをゴータマ・ブッダの視点からみると、ゴータマ・ブッダは他の宗教者から教えを聞いて導かれ、それを受け継いだわけではなかったのであるから、彼の修行の第一歩は「教えを了知」することではなく、まさに彼が直弟子に教えた「〔自己の存在を〕正しく自覚すること（sata）」から自主的に修行を始め

1) 本稿は、並川孝儀「最古層經典における sata、sati の用法」『佛教大学 仏教学部論集』105号 2021.3 の続編である。資料などに関しては、これを参照されたい。

たのではないかと推察できるのである。たしかにゴータマ・ブッダの修行に関する伝承には、アーラーラ・カーラーマとウツダカ・ラーマプッタに瞑想法を学んでも、さらに苦行を実践しても満足できず、一人で再び瞑想に入り、遂に悟りを開いたなどとさまざまに伝えられる。第五章で世尊が説く *sata* の実践がそれらの伝承のどの部分に対応するかどうかはわかりかねるが、それはともかくも最古層經典の内容から判断して、ゴータマ・ブッダの修行は「〔自己の存在を〕正しく自覚すること (*sata*)」から始まったのではないかと考えるのは妥当である²⁾。つまり、《教えを了知→〔自己の存在を〕正しく自覚→修行→悟りを体得》といった形式で説かれた教えは、自らが修行を完成させ、そして体得した真理に基づく教えを直弟子に教示した痕跡を示している。直弟子の立場からみれば、これはゴータマ・ブッダの教えを正しく理解した上でゴータマ・ブッダと同様の修行を主体的に「〔自己の存在を〕正しく自覚」しつつ日々修行を実践するという、まさにゴータマ・ブッダの追体験といえる修行なのである。ゴータマ・ブッダが直弟子に教えた悟りへの根本的立場は自らが実際に体験した修行内容そのものであり、それが第五章などの最古層經典において簡潔な形で表れ出ているのであろう。

当時、苦しみをどう乗り越えればよいのかという人間の最も根源的な問題に世尊が説いた典型例ともいえる教えに「伝承によるものではなく、存在するものを目の当たりにできる〔この世において、激流、生まれと老い、憂いと悲しみを乗り越える〕教えをあなたに説き明かそう。その教えを知って、〔自己の存在を〕正しく自覚していて (*sato*)、修行し続けていれば (*caram*)、この世〔に存在するもの〕への執着を乗り越えられよう」(1053)がある。この世で

2) 修行中のゴータマ・ブッダが *sata* と同じ語根 √ *smṛ* の派生語で表現されている古層經典での用例を示す。「感官を護り、よく制御して、家ごとに托鉢しながら、正しく知見して、〔自己の存在を〕正しく自覚している (*patissato*) 彼 (ゴータマ・ブッダ) は、鉢をすぐに満たした」(Sn.413)、「肉体が衰えていくにつれて心はますます明晰になる。〔自己の存在に対する〕正しく自覚 (*sati*) と智慧と精神統一がますます私の中で確固なるものとなる」(Sn.434cdef)、「思いを制して、〔自己の存在に対する〕正しく自覚を (*satiṇ*) 確立して、国から国へと遊行しよう」(Sn.444abc)、「私 (悪魔ナムチ) は七年間も世尊に一步一步つきまわってきたが、悟っていて、〔自己の存在を〕正しく自覚している (*safimato*) あなたには近づく隙を見いだせなかった」(Sn.446)。

現に苦しみと向き合っているながら、その状況に無自覚でいる人々に対して「ゴータマ・ブッダの教え」が契機となり、一人ひとりが主体的に「現に存在する自己を虚心に自覚していて」、「正しい行いを日々実践」すれば、「執着を乗り越え、苦しみから脱することができる」というのである。このように、悲しみ、憂い、不安、怖れ、絶望という苦しみから脱却すべく悟りへの道を求めた仏教は、「自己の存在を正しく自覚する」ことを現に苦悩する自己を超克するための必須条件と考えたのである。人間という存在を超克し続けるべき存在と位置づけたのは、苦しみの状況から離脱へと絶え間ない修行を説く仏教にあっては必然であった。それ故に、sata それ自体は「絶えず」や日々の「修行」の意味を含まないので、「絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚して修行し続けられれば、この世〔に存在するもの〕に対する執着を乗り越えられよう」の説示のように、多くの場合「絶えず」を意味する sadā で修飾され、sata は継続すべき実践であると説かれたのである。また、sata は「修行しつつ (caram<√car)」や、これと類似した「学修するとよい (sikkhe<√sikkh)、遊行するとよい (paribbaje<pari√vraj)」などの動詞と共に定型的に説かれ、目指すべき理想的境地に至るためには、こうした日々の一つ一つの修行や学修にあって絶え間なく実践すべき行為として機能するものと説かれたのである。このように、sata は修行に入る第一歩の実践であるとともに、日々のあらゆる修行の前提ともなる働きをもつ宗教的行為といえる。そう考えれば、sata は最古の仏教においては修行上の根幹として極めて大きな意義を有していたことがわかる。

では、「自己の存在を正しく自覚する」ことを意味する sata、sati は、他の精神的修行と比べてどう位置づけられる精神的修行であるのか。最古層における精神的修行の内容は、後に主要な用語となる「瞑想」を意味する jhāna や、「集中する」を意味する sam-ā/√dhā の派生語も未だ用例も多くはなく、精神的修行に関わる重要な意義を担っていた sata や sati ほどには重要視されていなかったと推察できる。他にも、sata、sati と一対で用いられている upekkhaka (upekkhā) は「心を外に向けとらわれない無関心さ、平静さ」を意味しており、自己への内的な洞察を意味する「自己の存在を正しく自覚する」sata、sati とは対照的である。

こうした点を踏まえると、sata、sati は精神的修行の在り方を表現する用語の中でも絶えず自己の存在が何であるかを深く洞察しつつ正しく自覚する作用を一義的に有しており、さらにその作用に関わる多くの精神的な機能をも内包した総合的な意義をもつものであったと考えられる。この「〔自己の存在を〕正しく自覚すること」をもう少しわかりやすく表現してみると「自己の存在を心にとどめ、それをあるがままに洞察すること」であろうが、具体的には「自己が苦なる存在であることをあるがままに自覚すること」や、「苦なる存在の根拠となる欲望の対象に執着する自己をあるがままに自覚すること」、つまり「自己の世俗性をあるがままに自覚すること」であり、そこから「苦から脱却しようとする自覚」と「現に存在する自己の否定という自覚」が現れ、そうした自己の実現を目ざし「修行」を実践し、遂には執着を超えた苦しみのない境地に至ると考えたのであろう。この過程こそ、ゴータマ・ブッダが実際に実践して悟りに至った修行の道筋であり、仏弟子が追体験した内容なのである。

仏教が興起した時代、バラモン教が宇宙の根本原理としてブラフマン（梵）を、個の根本原理としてアートマン（我）を立て、それをあらゆる存在の根源と考えたのに対して、仏教はそうした根本原理を否定し新たに世に問うた根本的立場を、sata や sati という用語で表現しているのではないかと考える。この推論の正しさは、1119ab 偈の「この世〔に存在するもの〕は空であると観察しなさい。モーガラージャよ、絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて（sato）、我〔は実在するということ〕に基づいた誤った見解を断って」からも明らかである。この「絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて（sato）→我〔は実在するということ〕に基づいた誤った見解を断って」という説示は、根本原理であるアートマンを否定し、「〔自己の存在を〕正しく自覚する」ことによって死を乗り越えることができると仏教の立場を見事に示している。仏教の立場は、恒常的な自我の存在を否定し、自己に対する深い自覚を前提としつつ日々の絶え間ない修行によって苦悩する今の自己を脱しつつ真実の自己を発見しようとしたところにその意義が認められる。そこには、現に存在している人間こそがすべての前提であるという立場と、人間は変革すべき存在であるという立場があったからなのであろう。したがって、自己の存在を正しく自覚す

ることに始まって真理を体得した存在者へと自己変革する教えが説かれたのである。これは、当時のインドにあって座標軸が180度回転した発想ともいえる。このように、sata、sati は伝統的な宗教であるバラモン教に対峙して仏教独自の立場を見事に表明した象徴的な用語なのである。

第二項 sata と sati にみるもう一つの意義 — 「平等」の表明—

この「〔自己の存在を〕正しく自覚すること」という用語は、ここまで論じた修行上の意義とは別に仏教の他の根本的立場を表明していることに気づく。それは、誰もが願う苦悩からの脱却の道が誰に対しても開かれているという平等主義の立場である。バラモンという特定の身分の者だけが解脱できると説くバラモン教とは対極にあって、どのような身分や立場であろうとも、分け隔てなく人間であれば誰もが自己をあるがままに自覚し、日々の正しい修行を続けることによって苦悩から解脱できると説いているのである。つまり、この「〔自己の存在を〕正しく自覚する」修行法は、実はすべての人々に悟りへの道を開いたという点で極めて大きな意義を有するのである。こうした転回も、当時のインドにあって仏教が表明した新しい視座であるといつてよい。

こうした意義とは別に、sata は平等な心を起こす条件として説かれる。「平静でいて、絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚している (sato) ので、この世〔に存在する〕他の人と比べて等しいとか思わないし、自分が優れているとか、劣っているとか思わない (na loke maññate samaṃ, na vīsēsi na nīceyyo)」(855abc) には「絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて (sato) →等しいとか、優れているとか、劣っているとか思わない」というように、平静さと共に sata を実践することで平等の心が起こると明示されている。

それでは、ここで最古の仏教では平等についてどのような姿勢を示していたかを僅かであるが最古層經典からみる。「沈黙の聖者は、貪りを離れ、ものおしみせず、〔自分が〕勝れているとか、等しいとか、劣っているとか言わない (na ussesu vadate muni, na samesu na omesu)。世のはからいはなく、世のはからいにおもむくこともない」(860) や、「沈黙の聖者は、〔自分が〕等しいとか、劣っているとか、勝れているとか言わない。彼は静まり、ものおしみせず、取

ることも捨てることもない」(954)には、自己と他者との比較による優劣は当然のこと、同等であるとする言わない在り方こそ、沈黙の聖者の宗教的属性であると説かれる。また、「苛酷な〔修行をする〕ことなく、貪欲なこともなく、動揺することもなく、あらゆるものに対して平等である (sabbadhī samo)。一動じない人について問われたならば、私はこのようなすばらしい点を説く」(952)と、あらゆるものに対して平等である人こそ動じない人であると説かれている。これらの用例は、身分など社会的差別に対する態度ではなく、比較にもとづく優劣などの価値をすべて捨て去る姿勢や、あらゆるものに対する平等の姿勢など、宗教者のあるべき精神性を示している。そこには、差別を生む根源が一人一人の人間の精神性にあるとし、沈黙の聖者のような人間性を高めた人こそが平等を実践できるという、当時の仏教の根本的な姿勢が説かれている。

このように、最古の仏教では理想的な仏教修行者として他者との関係性においていかに精神的な平静さを保つのか、いかにあらゆるものに対して平等の心をもつのかといった視点から平等が説かれる。そうした平等観をもったのも、現実の厳しい生存において誰もが平等にして自由に修行を実践し苦悩から解放たれることを目的としたからであろう。

こうした最古層經典の説示の一方で、次第に当時の人々が直面していた「身分」や「生まれ」などの社会的差別に対する内容もみられるようになる。古層經典でも比較的古いとされる第一章「ウラガ・ヴァッガ」に、身分の上下は決して「生まれ」によるものではなく、その人の「行為」によるものと説き、続いて「彼は神々の道を昇っていき、塵のない大道を〔進み〕、欲望の対象への貪りを離れて、ブラフマ神の世界に達した。〔賤しい身分の〕生まれも、彼がブラフマ神の世界に生まれることを妨げなかった (na naṃ jāti nivāresi, brahmalokūpapattiyā)」(139)と、最下層のチャンダーラという身分に生まれ社会的差別を受けているマータンガのような人もブラフマ神の世界に入れることを説いている。ここには、それまでの考え方とまったく異なった「宗教上の平等」という立場が表明されていて興味深い。何よりも当時の社会的状況において最下層の身分の人にもその道が開かれていると説いたところに仏教のめざした平等観の真髓がみられる³⁾。とはいえ、仏教は修行という行為の積み重ねに

よって誰もが体得できる悟りの境地をめざしたのであるから、あくまでその平等観は解脱など宗教上の可能性に対して開かれたものであるということができよう。そして、それは決して与えられた平等ではなく、自ら得ようとする自主性によってこそ獲得できる平等といえるかもしれない。要するに、最初期の仏教の説こうとした精神的・宗教的な平等とは、修行を積み重ねれば、どんな人であろうとも解脱が可能になることを謳ったものである。つまり、一人ひとりの人間が自己をみつめ、苦しみのない理想を追求するという個人の宗教的な在り方の中で平等が捉えられているのである。

最古層や古層經典のこうした平等観は、宗教的な実践を前提として説かれているのがよくわかる。こうした經典に説かれている平等観と、誰であってもまず自己の存在を虚心に見つめ正しく自覚することによって日々修行すれば苦しみから解き放たれるとの説示には整合性が認められるのである。要するに、個人的立場と宗教的立場からの平等が表明されているのである。ゴータマ・ブッダは真理を体得した理想の聖者であるので、まさにあらゆるものにおいて平等で、一切の優劣を超越した人なのである。したがって、ゴータマ・ブッダが苦しみを取り除く道を誰もが自分と同様に歩めると説き示したのは当然の帰結である⁴⁾。

3) 最古の仏教における平等の基本的立場も比較的早い段階で緩んだことを窺わせる差別的な用例が韻文經典でも新層に位置づけられる『テーリー・ガーター』にみられる。「あなたは欲望の対象に対する欲望を制御するとよい。まるで〔あなたは〕鎖に繋がれている犬のようなものである。というのも、飢えたチャンダーラが犬を食べるように、さまざまな欲望があなたを食べてしまうから」(509) と、チャンダーラを欲望に譬えている。

4) 荒牧典俊は、Sn.954 に基づきゴータマ・ブッダであるひとりの沈黙の聖者が平等であることについて「あらゆる生物や人々を押し流している輪廻の洪水から解脱して自由になるということは、それぞれの修行者が出家し禅定を修行して、過去・現在・未来にわたる日常的存在への執著から漸次に離脱し、最後にかれ自身の深層の欲望とともに自我意識を消滅させ、個体存在を止滅させることである。そのようにかれ自身の個体存在が止滅するということは、かれ自身が存在しなくなることではない。そうではなく他の生物や人々に対して自我意識をもって「対・劣・優等」など対立しないことによって、かれらと「平等」なる共同存在として自由に説法しつつ生きることである。あらゆる生物や人々と平等ある共同存在—いわばあらゆる生物の生命そのものと一体—であるとき、「この世にありながら……年老いることもない」のである」と論じる。荒牧典俊「原始仏教經典の成立について—韻文經典から散文經典へ—」『東洋学術研究』第26巻第1号 1984.5. p.62。

当初は精神的・宗教的な意味で語られていたこのような平等観も、次第にカースト制度批判などのように社会性を帯びるようになる。

第三項 仏教最古の根本的立場

(一) アートマン批判と sata の実践

最古層經典でアートマンを批判した偈は、第五章の1119偈にみられる。それは「この世〔に存在するもの〕は空であると観察しなさい (suññato lokam avekkhassu)。モーガラージャよ、絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて (sadā sato)、我〔は実在するということ〕に基づいた誤った見解を断って (attānudiṭṭhiṃ ūhacca)。そのようにすれば、死神を乗り越えられるであろう。このようにしてこの世〔に存在するもの〕を観察すれば、死神の王は〔その人を〕見ることがない」という偈である。ここには、絶えず自己の存在を正しく自覚していて (sato)、我 (アートマン) が実在するという誤った見解を断ち、この世に存在するものは空であると観察すれば、死を乗り越えられると説かれており、何よりも重要な点は既に第一項でも少し触れたが「〔自己の存在を〕正しく自覚する (sata)」実践とアートマンの否定とが関連付けられていることである。その意味で、この偈はアートマン批判を通して仏教の立場を明示しようとしたと考えてよいであろう。

ここで、この偈の c 句「我〔は実在するということ〕に基づいた誤った見解を断って (attānudiṭṭhiṃ ūhacca)」に関連すると思われる916偈も取り上げてみる。それは「世尊が説かれた。誤って対象を分別するといわれるものの根本である『私は存在する』ということをよく考えて完全に抑止するとよい (mūlaṃ papañcasamkhāyā ti bhagavā, mantā 'asmī' ti sabbam uparundhe)。どんな渴愛も心の内にあり、それらを取り去るために絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて学修するのがよい」という偈である。その主要部分である b 句 mantā asmi に関しては解釈に相違がみられる⁵⁾が、a 句の「誤って対象を分別する

5) b 句の mantā asmi に関して、中村訳は「〈われは考えて、有る〉」、宮坂訳は「私は思考している」、石飛訳は「考えたあと、わたしはいる」と、そして荒牧訳は「『わたくしは存在する』というようなすべての自我意識を真知によって思惟して」、ノーマン訳は「Being a

(papañca)」根本は「私が考えて有る」ことや「私は思考している」ことを意味しているのではなく、「私が存在する」ということであろうし、また d 句「それらを取り去るために絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚していて学修するのがよい (tāsaṃ vinayā sadā sato sikkhe)」は、abc 句で示される誤った人間の在り方を正すために実践すべき修行を説いたものである。誤った人間の在り方を「考えて、有る」ことや「思考している」からとは考えにくく、「私は存在する」という在り方を指していると理解するのが適切と考える。そう理解すると、この偈も 1119 偈のアートマン批判と同様の立場で説かれているとみてよいであろう。1119 偈における我が実在することに基づいた誤った見解を断つために行うべき実践と同様に、この 916 偈でも『私は存在する』という誤った在り方の根本を捨て去り、渴愛を取り去るために行うべき実践が、共に「〔自己の存在を〕正しく自覚すること (sata)」であると説かれていることに気づく。ここには、仏教がアートマンや「私は存在する」という誤った在り方の根本を否定して、新たに独自の立場を sata という用語によって表明しようとした姿勢が読み取れる。

次に、1119 偈や 916 偈のようなアートマンや「私は存在する」とことと直接的には関わらないが、「我がものというとらわれ」を意味する用例と sata との関連もみておこう。それは「〔自己の存在を〕正しく自覚する」実践を行い、我がものというとらわれを (mamāyitāni) 捨てれば、苦しみを捨てることができるという無所有を説く偈にみられるが、その一例を挙げると「このように時を過ごして、〔自己の存在を〕正しく自覚していて (sato)、勝手気ままでない仏教修行者は、修行しながら〔何事に対しても〕我がものというとらわれを (mamāyitāni) 捨て、生まれや老いや憂いや悲しみ〔という苦しみ〕をまさにこの世でよく知っており、〔その〕苦しみを捨てるであろう」(1056) という偈である。この偈は上の 1119 偈と文脈の構造が類似していて興味深いので、それを比較してみたい。1119 偈は「絶えず〔自己の存在を〕正しく自覚→我〔は実

thinker, …… “diversification” (i.e. the thought) “I am” と、asmi については「〈われは考えて、有る〉」や「私は思考している」、また「私は存在する」と解釈に相違がみられ、mantā についても mantar の sg.nom. とする解釈と、manteti の連続体とする解釈がみられる。

在するということ〕に基づいた誤った見解から出て→この世〔に存在するもの〕は空であると観察→死を乗り越えられる」という文脈で、1056偈は「〔自己の存在を〕正しく自覚していて、勝手気ままでない仏教修行者は、修行しながら→我がものというとらわれを捨て→苦しみを捨てる」と説かれる。いずれも、〔自己の存在を〕正しく自覚すること (sata) を前提に、我は実在するということに基づいた誤った見解、あるいは我がものというとらわれを捨てることによって、それによって苦しみを乗り越える、と説いている。これと同様に「〔自己の存在を〕正しく自覚する」実践と無所有とが関連して説かれる偈は、1070偈にもみられる。

こうした説示状況を踏まえて、アートマン批判や我がものというとらわれと sata の実践との関連について二点指摘しておこう。その一つは、「欲望の対象に対する我がものというとらわれ」の用例が極めて多いのに対して、アートマンや「私は存在する」と想定できる用例はほとんどみられないということである。そこから判断して、無我の教えがアートマンを批判しているからすぐさま説かれたと想定できる素地は最古の仏教では未だ整っていなかったと考えられる。あくまで、当時の仏教にとっては苦の原因としての「欲望の対象に対する我がものというとらわれ」を消滅することが主目的であったからである。このように、最古層經典では欲望の対象を捨てることと自己へのとらわれを捨てることとは未区分のようであるが、無我の成立と深く結びつくと考えられる、とらわれている自己がどのような存在であるのかをはっきりと説いた例はほとんどみられない⁶⁾。ただ、後になると「というのも、自分は自分のものではない

6) Sn.919偈 d 句 (n'atthi attā kuto nirattaṃ vā) に関して、荒牧訳が attā を「いかなる自我的存在も存在しないし」と、nirattaṃ を「ましていわんや自我的存在を否定した虚無的存在が存在することはない」とするのに対し、中村訳は「取り上げられるものは存在しない。どうして捨てられるものがあるのか」としている。両訳の相違は、attā を attan「我、自己」と解釈するか、ā√dā「取る、獲得する」と ni√as「投げる、捨てる」という動詞の過去受動分詞とするかによって生じたものである。荒牧訳のように解釈すれば、この偈もアートマンを想定したものといえる。因みに、これと類似した用例である uggahitaṃ nirattaṃ vā の諸訳については、並川孝儀『『スッタニパータ』第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」の研究―第八経～第一七経の試訳―』『佛教大学仏教学会紀要』第25号 pp.13-4 を参照されたい。

からである。いわんや、息子は自分のものであろうか、財産は自分のものであろうか (attā hi attano n'atthi kuto puttā kuto dhanam)」(Dhp.62cd) と、自己へのとらわれが明確に説かれるようにはなる。こうした説示をみると、ゴータマ・ブッダが自己の真実の在り方として無我を人々に提唱したとは考えにくいであろう。

もう一つの指摘は、1056偈のように欲望の対象に対して我がものというとらわれを離れる場合も、また916偈のように「私が存在する」という自己に対する誤ったとらわれを捨て去る場合も、それを実現するための修行として sata が説かれているということである。つまり、アートマンを批判した上で、実践すべきは「〔自己の存在を〕正しく自覚すること (sata)」と説いている当時の仏教の立場は、アートマンを批判することで直ちに無我へと収束することではなく、自己をあるがままに深く洞察する実践にあったのである。いずれ無我説として理論化される自己の真実の在り方も、最初は決してアートマンを否定して仏教独自の教えとして提唱されたわけではなく、あくまで自己を徹底的に問い続け、修行を通して内観して自己の真実の在り方を主体的に体得することになったのである。sata 自体、自己の存在を正しく自覚しているということであるから、真実の自己を見極めるという意味では無我説と何らかの形で関係しているであろうし、その成立の前提と考えられないこともない。しかし、ゴータマ・ブッダや次代の直弟子たちの最古の仏教は、アートマンという誤った見解を否定しても、いまだ後に根本思想として仏教の旗印ともなる無我思想を説いてはいないことがわかる。したがって、無我という捉え方が教えとして明確に説法されたとは考えにくい。

いずれにせよ、最古の仏教においては sata、sati が示す宗教的姿勢こそが、バラモン教に対峙しつつ興起した当時の仏教の根本的立場を象徴していると考えられる。

(二) 宗教実践に立脚する最古の仏教

こうした最古層經典の説示を通して仏教が誕生したときの立脚点はどこにあったのかを考える。

ゴータマ・ブッダは、苦しみから脱するために修行を貫徹し、この世において真理を体得して、その体験を通して苦しみから脱する道筋を見出した。彼はその道を第一世代の直弟子に教え諭し、直弟子もゴータマ・ブッダと同じ道を追体験し、真理を体得し、苦しみから脱したのである。ゴータマ・ブッダや直弟子の時代の仏教は、まさにこうした目的と、それを実現するための修行に立脚点があったのである。あくまで主体的に悟りを求め、実践に精進し、苦悩からの脱却という宗教性にその時代の特徴があったのである。その世界が、まさに最古層經典に描かれているのである。とはいえ、修行を完成させた仏教修行者たちは直観によって真理を体得するだけではなく、どのようにして苦しみが起こってくるのか、自己とはいかなる存在なのか、と絶えず内観し思惟し続けたにちがいない。それでも最古の經典に思想や教理として説かれなかったのは、そうしたことはどこまでも仏教修行者一人ひとりの内的な問題として向き合っていたからであり、論理的思考による思惟は決して悟りへ導く一義的な道ではないと考えたからであろう。そのため、論理的思考や体系化に基づく思想や教理の構築は、そうした時代から一定の期間を経なければならなかったと考えられる。

最古の經典に無我が教えとして明確に説かれていないのも、実はこうした理由があったからではないかと考えられる。バラモン教が恒常的な実体としてアートマンを説いたことに対峙して、それを止揚して得られた哲学的な立場が説かれることはなかった。この意味からも、その時代に無我や縁起や無常などの思想性が提唱されることで仏教がインドの文化に新基軸を打ち立てたと解釈するには無理があろう。この視座は、仏教が成立した時代を理解するためには極めて重要である。

しかし、これまでゴータマ・ブッダが根本思想として唱えたのは無我説であると一般的に理解されている。そこで、その代表的な見解の一つである荒牧説を取り上げ、この点について少し検証してみる。荒牧は、我々もよく自分の所有欲の強さを自覚するときがあるが、実はその「わたくしのもの」と思考する自我意識こそがさまざまな対象を所有するのみならず、自己の身体をも、さらにはその深層の個体存在をも所有しているのであり、そうした自我意識によっ

て個体存在が過去・未来・現在にわたり時間的に存在しているのである。したがって、「わたくしのもの」とする自我意識を放捨して最深層の個体存在をも「わたくしのもの」とすることがなくなれば、深層の欲望、もしくは自我意識が放捨され滅することになる、というのである。そして、自我意識が滅することによって、ゴータマ・ブッダの教えには、いまここに存在する個体存在が新しい存在として現れ、そこに出家修行者の文化が新たに創造される。すなわち、ヴェーダの古代祭儀文化の「法」が次第に輪廻業思想へとニヒリズム化して「無常」、「苦」の様相を現してきたところで、ゴータマ・ブッダが「無我」の真理をさとることによって転回し、新しい仏教文化の「法」を説法することになる。このようなゴータマ・ブッダの「無我」における文化の創造は、実有論的に個体存在を所有すること、つまり「有」への執着もなければ、虚無論的に個体存在を拒絶すること、つまり「無」への執着もないと解釈する。要するに、仏教は宇宙の根本原理に基づくバラモン教を「有」として、一方虚無的な苦行に基づくジャイナ教を「無」への執着として批判し、無我の思想を構築して新たな中道という軸を打ち立てた、と指摘するのである。この指摘は、仏教が成立した時代の宗教事情を十分に考慮に入れ、その上で仏教の独自性を考察した見解であるといえる⁷⁾。

とはいうものの、この興味深いすぐれた見解にも疑問の残る点がある。その一つは、最古層經典に多数の用例がみられ、修行の第一歩として根幹なるものとして最重要視された「〔自己の存在を〕正しく自覚すること (sata)」と無我との関連について、筆者が知る限り論述されていないようであるが、両者の関係も考察する必要があるのではないかということである。他の点は、ゴータマ・ブッダが「無我」の真理をさとることによって転回し、新しい仏教文化の「法」を説法することになると指摘されているが、既述したように最古層經典にはそうした無我を説法したという説示はみられないという点である。こうした疑問が解消されない限り、ゴータマ・ブッダが無我説を説き示したと解釈す

7) 荒牧典俊 前掲論文 pp.53-62、同「ゴータマ・ブッダの根本思想」『インド仏教1』(岩波講座・東洋思想 第八巻) 岩波書店 1988.4 pp.62-77 参照。

るには無理があるように思われる。たしかに、悟りを体得されたときに透徹した自覚によって発見された真実の自己の在り方こそが無我なのであると観察したとしても、それはゴータマ・ブッダの宗教的体験として自己内にとどめられたものであり、観察した真理を教えとして表明することはなかったとみるべきである。

最古層經典に無我が教えとして説かれていないのと同様に、仏教の根本思想といわれる縁起説も後のような説示はみられない。ゴータマ・ブッダが悟りを開いたときに縁起という真理を観察したと伝えられているが、その縁起説は無明によって苦が生じるという十二種の要素の連鎖による十二縁起説や、識によって苦が生じるという十種の要素の連鎖による十縁起説とされる。しかし、最古層經典には「欲求によって生存の快樂にとらわれる (icchānidānā bhavasātabaddhā)」(773)、「識別作用が滅することで、この〔観念的要素と物質的要素〕は滅するのである (viññāṇassa nirodhena etth' etam uparujjhati)」

(1037)、「利得を得ることによって欲望の対象を欲求する (kāmaḥijappanti paṭicca lābham)」(1046)、「苦しみは執着することを原因として生起するのである (upadhīnidānā pabhavanti dukkhā)」(1050) や、「渴愛を断てば涅槃を得る (taṇhāya vipphānena nibbānam)」(1109) などのように極めて素朴で、いずれも日常的な経験や修行体験を通して得られた捉え方が説かれているにすぎない。しかし、「～によって・・・が生じる (がある)」という縁起の源流が説かれていることも事実である。とはいえ、ここではいまだ苦しみが生じる経緯が複数の要素によって論理的に説かれることはないし、また苦しみの生起と消滅の連鎖が体系的に説かれることもない。

たしかに、最古層經典にも、たとえば第四章第一一経「争鬪」のように争鬪や論争が生じる関連性が連鎖的に説かれてはいる。これは仏教が興起時代に多くの宗教者や思想家たちと共存する中で、互いに自己の正当性を主張しつつ他を批判し排斥していた状況を反映しているのであろうが、そこには後に説かれる縁起説とよく似た論理がみられることも事実である。しかし、そこには当時の宗教家や思想家たちによる論争の原因を連鎖的に説いているだけで、決して十二縁起説などのような苦しみの生起と消滅に関する連鎖的な説示はみられな

い。古層經典の第三章第一二經「二種の觀察」では、苦しみの原因に関する各支は後の縁起説の準備ができているかのように揃ってきてはいるが、多くはそれぞれ単一の苦しみの生起と消滅の説示に終始しており、後の縁起説のような苦しみの原因を関連付けた各支の連鎖関係は一部の「執着→生存→苦→死」

(742abc)を除いて説かれていない。しかし次第に、苦しみの生滅をテーマとして、その原因と結果を論理的に連鎖した見解が、五支、十支、十二支などの組み合わせによる、いわゆる五支縁起説、十支縁起説、十二支縁起説などが生まれることになる。こうした縁起説は、苦しみの生滅をテーマとして、その一方で「争鬪」で説かれたのと同様の論理で説かれるようになる。いずれにせよ、仏教の根本思想といわれる縁起説も、仏教が興起した時代から教えとして説かれていたとは到底考えられない。

このような最古層經典の説示内容から判断して、最古の時代に既に思想として確立した教えが説かれる状況にあったのかということについては、それがたとえ無我説や縁起説のような後に仏教の根本的思想と位置づけられるものであっても疑問といわざるをえない。

時代が進むにつれて仏教修行者たちにゴータマ・ブッダや直弟子のような厳格な修行によって悟りを体得するという宗教的状况から次第に距離感が生じてくると、彼らは悟りを求めるよりも、開祖ゴータマ・ブッダが体得した真理をいかに正しく理解して継承していくかが主たる目的となっていき、その教えの解明につとめ、その結果、ゴータマ・ブッダが説いた極めて基本的な、何故人々を苦しめているのか、その道程はどのようなものであるのか、悟りは何であるのかといった問題を考究して、論理的思考によって教理化・体系化を進め、仏教の根本思想を構築することになったと考えられる。つまり、仏教修行者の目的は悟りという理想的世界を体得することから次第にそれらに対する思想的な解明へと比重が移り、仏教独自の立場として無我や縁起の教えなどが思想として構築されるようになったと推定できるのである。こうした無我、縁起などの根本思想も、最古層の經典以降の展開で次第に構築されていったのである。したがって、最古の時代から既に思想としての無我説や縁起説が説かれていて、それをもって仏教の成立根拠とするのは大いに問題がある。思想を前面に出し

て仏教の根本的立場を表明したわけではなかったのである。あくまで一人ひとりの修行者が主体的に宗教上の諸問題に関わり合うところに仏教の立場があったとみるべきである。

これまでも仏教誕生の当初よりまずは根本的な思想的立場があつて、それに沿って仏教が展開してきたと理解する傾向にあるが、決してそうではない。既述したように、後にゴータマ・ブッダを追慕した仏教者たちがゴータマ・ブッダの偉大さを、とりわけ彼の宗教的実践と体得した真理とは何であるのかを体系化し、その世界の理想像を構築したのである。それが、ゴータマ・ブッダの根本的な思想的立場といわれるものなのである。つまり、ゴータマ・ブッダの根本的な思想的立場といわれるものは、歴史的事実を指すのではなく、ゴータマ・ブッダに対する後代の仏教者たちの所産なのである。この歴史のずれを修正して最初期の仏教を見直さなければならない。ゴータマ・ブッダは思想家ではなく、あくまで宗教者と位置づけるべきであり、仏教誕生の根本的立場も当然のこと宗教的視座から語られる内容なのである。

第二節 古層經典以降における sata と sati の展開

第一項 古層經典以降の sata および sati と他の精神的修行の表現

最古層經典とは大きく異なり、古層の『スッタニパータ』第一章～第三章には sata (patissata を含む) の用例は五例で、sati (satimant を含む) は一三例みられる。それ以後の韻文經典である『テーラ・ガーター』になると、sata (patissata を含む) は同類の用例を除いて一六例、sati (satimant を含む) は三五例以上見られ、『テーリー・ガーター』では sati (satimant を含む) は六例見られるが、sata の用例は見られない。最古層經典からの展開を大きくみれば、過去受動分詞である sata の用例が減少し、一方で名詞形の sati (satimant を含む) が増えていくのである。過去受動分詞の sata が現に存在する仏教修行者の精神的な状態や宗教上の様態を表現しているのに対して、名詞の sati は概念化して表現されたものであると解釈すれば、こうした変化は最古層から古層へと次第に教理化が進む当時の仏教の状況を反映したものではないかとも考えら

れる。

sata および sati の用法を他の精神的修行と比較すると、古層經典では最古層經典をほぼ継承していることがわかる。韻文經典でも比較的新しいとされる『テーラ・ガーター』と『テーリー・ガーター』になると、総じて sata、sati の用例もみられる一方で、「三昧 (samādhi)」や「心が安定し (samāhita)」など語根 sam-ā√dhā「心を置く、集中する」の名詞形や過去受動分詞形が目立つようになり、特に samādhi という名詞形が頻繁に用いられるようになり、この点は注意してよい。また「瞑想する、思いに耽る」を意味する語根√dhyai の名詞形や動詞も比較的好くみられるようになる。最古層經典では sata の用例が他の語と比較して圧倒的に多く用いられていたが、次第に精神的修行に関する用語は多様化し均等に用いられてくるようになる。このような精神的修行に関する表現の変化は、sata、sati の用法も徐々に限定化され特定化されていった経緯のあることを窺わせる。

仏教は成立時より禪定という修行を重視したと理解されているが、その表現も次第に多様化してくるようになる。しかし、改めてこれらの表現例を語根からみれば、最古層から古層以降の經典を通してほぼ一定していることに気づく。精神的修行を示す用語は、語根からほぼ次の五通りに分類できよう。(1) sati や sata で代表される語根 (√smṛ) の用法、(2) samāhita や samādhi に代表される語根 (sam-ā√dhā) の用法、(3) jhāna (√dhī=√dhyai)、cintin (√cint) vicinam (vi-√ci)、saṃkhāya (sam-√khyā) の用法、(4) upasama、upasanta、samatha、santi (√sam、upa-√sam) の用法、(5) upekkhā (upa-√īkṣ) の用法。

第二項 心にとどめる対象の展開 — 「自己の存在」から「身体」へ「仏」へ—

sata や sati は、古層經典になるとそれまでとはまた違った展開をみせる。sata は用法に関してほとんど変わることはないが、用例数は著しく少なくなる。それに対して、名詞形の sati の用例は目立つようになり、その用法にも変化が生じ、それは大きく二分できるようになる。一つは「自己の身体という特定の対象を心にとどめる」といった用法と、もう一つは「自己以外の対象を心にとどめる」といった自己から他へと対象が変化した用法である。

『スッタニパータ』の古層經典には「戒 (pātimokkhasmim) を身につけ、五つの感官を制御して、正しく心にとどめる〔対象〕が身体に向けられているというようにあれよ (satī kāyagatā ty-atthu)。〔身体を〕厭おうとする者となれ」(Sn.340) と、心にとどめる対象が自己存在そのものから、身体へと個別化、特定化された例がみられるようになる。それ以降の『ダンマパダ』でも「絶えず正しく心にとどめる〔対象〕が身体に向けられており (niccam kāyagatā sati)」(Dhp.293b、299d = Th.636b) という説示が、そして『テーラ・ガーター』にも「私はこの世に〔存在する〕あらゆる人々のために、絶えず正しく心にとどめる〔対象〕が身体に向けられていることを (kāyagatāsatiṃ) 身につけよう」(Th.468cd) や「〔心を〕一つによく集中して、安定して、〔身体が〕不浄であると〔観察して〕心を修習せよ。正しく心にとどめる〔対象〕が身体に向けられているというようにあれよ。〔身体を〕厭おうとする者となれ」(Th.1225) と、身体を対象として観察する修行法が多く説かれるようになる⁸⁾。この用例に関連するが、「念処 (satipaṭṭhāna)」や「四つの念処」という用語もみられる⁹⁾ようになり、身念処以外にも受念処、心念処、法念処の修行

8) ここでは、身体の不浄性に関して若干の問題点を指摘するにとどめる。Sn.340cd (= Th.1225cd) を本庄訳は「たえず身体に注意を向けて、その醜さを思い知れ。厭い離れる心に満ちてあれ」と、文脈から判断して身体の不浄性を想定されているようである。一方、中村訳は「そなたの身体を観ぜよ (身体について心を専注せよ)。切に世を厭い嫌う者となれ」と、厭う対象は身体ではなくこの世と解釈する。宮坂訳もノーマン訳も同様の訳である。Th.1225a を中村訳は「不浄であると観ずる想いをもって、心を修養せよ (asubhāya cittaṃ bhāvehi)」と不浄 (asubha) という語が用いられていても、身体が不浄であるとは解釈していない。しかし、Th.468cd では「わたしは全世界の人々のために、つねに身体について〔身体は不浄であると〕念想することを選ぶであろう」と不浄という語が用いられていないのに〔身体は不浄であると〕と補訳している。その理由はわからない。

尚、身体を観察の対象とする修行法と身体の不浄性との関係性を考えるにあたり、次の『スッタニパータ』第一章の用例が最も古いものではないであろうか。「この〔身体〕もあの〔屍体〕と同じであるように、あの〔屍体〕もこの〔身体〕と同じであると思って、心の内にも心の外にも身体に対する欲求から離れるとよい」(Sn.203)。これは観察の対象である身体が不浄性を有していることを窺わせる表現である。他に、Thī.19 (=82)、33、84 には身体を不浄と観察することが説かれている。因みに、下田正弘は、後代になれば不浄観と四念処は深い関わりを持ってくるが、少なくとも原始仏教本来の四念処を解明する際には、不浄観を重視することは寧ろマイナスであるとし、不浄観は本来、四念処と関わっていなかった可能性が強いことを明らかにしている。「四念処に於ける不浄観の問題」『印度学仏教学研究』第33巻2号 1985.3 pp.130-1。

法がこの段階で既に存在していたことを窺わせる。

とはいうものの、観察する対象を身体に個別化した用例がみられても、多くは「賢者は凡夫が依存している老いと死を苦しみであると知った時、苦しみをよく了知して、〔自己の存在を〕正しく自覚していて (sato) 瞑想するが、これ以上にすぐれた楽しみを見出すことはない」(Th.518) のように、最古層からの用法が継承されているのも事実である。したがって、身体を心にとどめる用法も決して sata や sati の本来的意義を失ったことを意味してはいない。つまり、自己の存在をあるがままに正しく自覚する意義は、自覚の対象が個別化されても本質的には変わらないからである。それは、ある意味で必然的な展開といえる。後代になると、四念処は個別と総体をもって自己を観察する修行法と位置づけられることになるが、そうした修行法は形式を変えながらも sata や sati の本来的意義を継承していることをよく示している。

また、この四念処と並び、後に三十七道品に数えられる五根、五力、七覚支、八正道なども比較的新しい韻文經典の『ダンマパダ』や『テーラ・ガーター』などでは、その構成要素は韻文經典に説かれているからであろうか具体的には記されていないが、間違いなくそれと想定してよく、そこには sati が念根、念力、念覚支、正念として説かれていたものと考えられる¹⁰⁾。これらは、いずれも悟りを求める仏教修行者にとって不可欠な修行法であり、最古の仏教から説かれている「自己の存在を正しく自覚する」実践が継続されているものと位置づけられるのである。

一方で、それとはまったく異なった展開がみられる。『ダンマパダ』には、正しく心にとどめる対象が296偈から298偈にかけて「絶えず正しく心にとどめる〔対象〕がブッダに向けられている (buddhagatā sati)」¹¹⁾、「絶えず正しく心

9) 「念処 (satipatṭhāna)」に関しては、古層經典以降になって『テーラ・ガーター』(100、352、765、1090)などにみられ、「四念処」については同166偈にみられる。

10) 因みに、sati を含む修行法は、たとえば『ダンマパダ』や『テーラ・ガーター』には、八正道は Dh.190、191、273、Th. 35、166、349、421、595、1115、1259に、(七) 覚支は Th.161、166、352、437、595、672、725、1114、(五) 根、(五) 力は Th. 352、437、595、672、725、1114 などがみられるが、法数だけや、複数形の場合が多い。

11) buddhagatā sati と意味は同じであるが、異なった表現として anussaranto sambuddham の用例 (Th.354c) もみられる。

にとどめる〔対象〕が真理に基づく教えに向けられている (dhammagatā sati)」、
「絶えず正しく心にとどめる〔対象〕が僧伽に向けられている (saṃghagatā sati)」と説かれている。ここには、心にとどめる対象は自己でもまた身体でもなく、新たにゴータマ・ブッダ、その教え、僧伽という、いわゆる三宝を対象として心にとどめる修行法がみられる¹²⁾。これらの偈から、それまでの心にとどめる対象とはまったく異なったものを対象とする用法を知ることになる。こうした自己の存在から自己以外の存在へと観察する対象が変化したことは、極めて大きな修行法の展開といえる。それは一見連続性のない展開のようにもみえる。ただ、そうしたことで sata や sati の用法がまったく変質したのかといえ、必ずしもそうともいえない。というのも、最古層經典にはブッダ (世尊) の教えを了知することを契機にしてゴータマ・ブッダと同様の修行を追体験しようと、自己の存在を正しく自覚するという過程が説かれているので、ブッダやブッダの教えに限っていえば、それらを心にとどめることは本来的な修行法の延長線上にある考え方ともいえるからである。つまり、「絶えず正しく心にとどめる〔対象〕がブッダに向けられている」や「絶えず正しく心にとどめる〔対象〕が真理に基づく教えに向けられている」という修行法を前提として自己の存在を正しく自覚することを教えているものと理解すれば、こうした用例も全く異質なものの展開ではないともいえよう¹³⁾。実際、こうした展開にもかかわらず依然として多くは最古層からの修行法が継承され説かれているのである¹⁴⁾。

12) 古層經典の『スッタニパータ』第二章の偈に三宝の表現がみられるが、そこでは「私たちはブッダ (教え、僧伽) に礼拝します (namassāma)」(Sn.236d、237d、238d) と、sati での表現はみられない。

13) 藤田宏達は「佛随念は本来在家者に対する教説には違いないけれども、他面出家道的性格を持っていることを見逃してはならない」と指摘されるが、これは古い sati の用法からみても適切な見解といえる。『原始浄土思想の研究』岩波書店 1986.11 pp.551-2 参照。

14) Sn. 70,174,444,515、Dhp.181,328、Th. 40,196,518,899、Thī.189,281偈など。数例挙げると「あらゆることにいつも平静な心をもち、〔自己の存在を〕正しく自覚しており (saṭimā)、この世〔に存在する〕何ものに対しても害さない、その沙門は〔煩惱の流れを〕渡り終え、濁りがなくなり、〔心は〕高揚することはない。その人〔こそ本当に〕やさしい人なのである」(Sn.515)、「〔自己の存在を〕正しく自覚して (sato)、小欲で、〔何事にも〕満足し、悩みなく、遠離を楽しみ、喜びに満たされ、絶えず精進に励んでい

しかし、このように解釈しようとも未だ疑問は残る。その一つは、自己の存在を対象としていたのにどうしてブッダ、ブッダの教え、僧伽へと対象が変わったのかをどのように理解すればよいのかという点である。もう一つは、自己以外の対象を心にとどめても依然として自己の存在を正しく自覚する姿勢が保持されるものと考えられていたか否かという点である。

このうち、一つ目については次のように考えられよう。最古の仏教では出家修行者はブッダの教えに基づきブッダと同じように悟りを求めて自らを厳しく見つめ修行生活を送るという状況があったが、次第にそうした本来的な修行の在り方や仏教を取り囲む状況に変化が生じて、出家していても遊行を中心とした厳しい修行が困難だと自覚した仏教者たち¹⁵⁾は、そのことを自覚すればするほど悟りを実現したブッダへの畏敬の念が益々大きくなっていったのであろう。そうした仏教事情の変容が観察する対象に変化を生んだ可能性がある。つまり、この背景には、同じように悟りを求め修行を成就したゴータマ・ブッダと仏弟子との関係にも世代が変わってくると両者の宗教上の存在意義に明らかな分断が生じ、悟りが遠くなった仏教修行者と他方で絶大にして唯一なるブッダが誕生したというゴータマ・ブッダ観の変遷があったのかもしれない¹⁶⁾。こうした仏教修行者の存在意義の変質に伴って、それまでみられなかった用法が説かれるようになったのではないかと推測できる。

る人がある」(Th.899)、「〔彼らは〕遠方に遊行し、〔自己の存在を〕正しく自覚していて (satimanto)、寡黙で、落ち着いており、苦しみの終わりを了知している。それ故に、私にとって沙門は好ましい人たちなのである」(Thi.281)。

15) 『サンユッタ・ニカーヤ』第二章の偈に、ゴータマ・ブッダの弟子であった昔の修行者たちに比べて、今の修行者の墮落している状況が説かれている (SN. II-3-5-2 = IX-13-3)。また、「漏れ入ったあらゆる汚れを滅し、偉大な瞑想者であり、大いなる利益をもたらす、彼ら長老は今や涅槃されてしまった。今やそのような方々は僅かである」(Th.928)と、理想的な修行が実行されていた時代から世代も変わり、そうした意義を失ってしまっている修行者の現状を嘆いたパーラーパリヤ長老の偈 (Th.920-948) がみられる。他にも、修行の困難さや世俗性を断ち切れなく苦悶する修行者の様子は、ターラプタ長老の偈 (Th.1091-1145) など知ることができる。

16) 最初期の仏教では普通名詞であったブッダが固有名詞へと変遷し、偉大なる唯一のブッダが誕生した過程に関する研究については、並川孝儀『ゴータマ・ブッダ考』大蔵出版 2005.12 pp.22-64 を参照されたい。

二つ目については、この問題に関連すると思われる用例をまずみる。『テラ・ガーター』に「緑に輝き、よく繁ったアッサッタ樹の下で、私は〔自己の存在を〕正しく自覚しているときに (patissato)、〔ゴータマ・〕ブッダに向けられたある想いを感じ得した (ekam buddhagatam saññaṃ alabhittham)」(217) と、〔自己の存在を〕正しく自覚していることと、ブッダに向けられているある想いを感じ得したこととが並び説かれている。また、「〔自らを〕制御した最高の人であり、心が安定した人である〔ゴータマ・〕ブッダを私は正しく心にとどめながら (anussaranto sambuddham)、昼夜に修行に努め、森の中で住もう」(354) と、ブッダを正しく心にとどめて、昼夜に修行に努め一人遠離して生活する仏教修行者の理想的な在り方が説かれている。仏教修行者がブッダを心にとどめながら、その一方で「〔自己の存在を〕正しく自覚する」修行を行うというこれらの偈の内容と、最古層經典の内容との微妙な相違点をどう理解すべきなのかが問われてくる。しかし、ブッダを正しく心にとどめることと自己の存在を正しく自覚することの二つの意義がどのような関係性をもって説かれているのかは資料上明確な根拠を見出しえない。ただ、354偈の「ブッダを正しく心にとどめながら」や「昼夜に修行に努め」という表現は、ブッダの教えに基づいてブッダと同様の修行を追体験するというようにも解釈できる。その意味で、「ブッダを正しく心にとどめながら」と表現されても、決して自己への洞察の意義を無化していたわけではないといえるであろう。そう考えれば、そこにはブッダの教えを了知して、自己の存在を正しく自覚していて (sata)、修行するという最古層經典に頻繁にみられた仏教成立当初からの根本的立場が内包されているものと考えられる。しかし、真理を体現した偉大なるゴータマ・ブッダの存在を心にとどめ、それに従って自己を見つめつつ修行すると厳密に解釈すれば、この用例は最古の仏教から次第に重点がゴータマ・ブッダに移っていく経緯を示したものであると理解するのが妥当であろう。こうした偈は、修行法にも大きな変質が生じたことを意味しており、またゴータマ・ブッダや仏教修行者の捉え方にも変化が生じつつあったことを示唆しているのである。

他方で、上述した『ダンマパダ』の「絶えず正しく心にとどめる〔対象〕が

僧伽に向けられている」(298d) という表現は、これまでの用法とは全く異なった意義を有する。出家した仏教修行者の集団である僧伽を心にとどめる主体者は、出家者であるとも、また当然のことながら在家信者が中心であるとも考えられることから、この表現はゴータマ・ブッダやその教えを心にとどめることとは本質的に相違しているのである¹⁷⁾。当時、既に優婆塞、優婆夷や沙弥、沙弥尼、式叉摩那などがどの程度制度化されていたかはわからないが¹⁸⁾、仏教教団において次第に大きな存在意義を有するようになった在家信者や、新参の出家者のために日々のあるべき宗教的実践の教えが本格的に説かれるようになったと考えれば、僧伽を心にとどめるといった展開も理解しやすいであろう。後には、ブッダ、ブッダの教え、僧伽、戒、布施、天を心にとどめる、いわゆる六随念 (cha anussati) が説かれるようになるが、このうち僧伽、戒、布施、天を対象とするのは明らかに在家信者に対する教えと考えられることから、六随念は在家信者に説かれたものといわれている¹⁹⁾。このように、ブッダやその教えを正しく心にとどめ悟りを求めていた仏教修行者とは異なり、悟りを求めることのない在家信者には主として仏教修行者の集団である僧伽を正しく心にとどめることが要請され、仏教修行者の場合と同様にその姿勢を sati という語で表現されるようになったのであろう。このように、sati の用法は大きく変化した幅広い意義を有することになったが、その用例は比較的新しい韻文經典にな

17) 実際、古層經典『スッタニパータ』第三章に「功德を願って供養している人々にとっては、僧伽が最上である」(569cd) と、僧伽は在家者の対象であると説かれている。また、「ブッダと教えに対しては心が清まってい (pasannā)、僧伽に対しては深い尊敬の心が (tibbagāravā) ある」(SN. I-5-9、cf. Thī.286cd) と、両者への対応に区別がみられる。他にも、仏教修行者はブッダを念じよ (anussaretha)、それができなければ教えを念じよ (sareyyātha)、それができなければ僧伽を念じよ (sareyyātha)、と順位をもって説かれている偈 (SN. XI-1-3-18) などみられる。ただ、Th.589偈には沙門のふさわしいあり方としてブッダたちと教えと僧伽を尊ぶことであると説かれているが、「尊ぶ」という原語はそれぞれ sagāravatā、apaciti、cittikāro と異なっている例がみられる。因みに、古層經典「デーヴァター・サンユッタ」の偈には「ブッダと教えに礼拝しつつ」(SN. I-4-10) と僧伽のない形で説かれている用例もみられる (ただ、Sāratthappakāsinī は僧伽も含まれているものと註釈している。vol. I p.80)。

18) たとえば、『テーラ・ガーター』には沙弥 (432、434) が、『テーリー・ガーター』には優婆塞 (111)、式叉摩那 (2、99、104、330) の用語がみられる。

19) 吉元信行「六随念の成立過程」『印度学仏教学研究』第18巻1号 1969.12 pp.177-180。

ってみられるようになる。この流れは、六随念からさらには十念へと展開することになる。

いずれにしても、最古層經典で主として用いられた *sata* が次第に *sati* と名詞形で頻繁に表現されるようになり、その用法も古層經典以降になると四念処、五根（念根）、五力（念力）、七覚支（念覚支）、八正道（正念）などのように「自己の存在を正しく自覚する」実践方法を継続されていく一方で、僅かではあるが「自己の存在」から対象が異なり、「ブッダ」、「ブッダの教え」や「僧伽」を心にとどめるという流れが新たにみられようになる。このように古層經典以降になると、大きくみればこうした二つの系統に分かれていくことがよくわかる。こうした展開は、これ以降の仏教の流れの大きな軸となっていくのである。