

## 無我論

手島文倉

第一節 原始佛教に於ける無我説の地位——第二節 無我の意義並に論證  
 ——第三節 輪廻説と無我説との關係——第四節 無我思想の由來——第  
 五節 無我の眞義。

## 第一節 原始佛教に於ける無我説の地位

——原始佛教の特色——哲學的宗教——無我思想一般——原始佛教の無我  
 説に對する疑義——

(一) 佛陀の宣傳せられた新宗教が如何なる教義的特徴を持つてゐたか。この點  
 に就ては種々の觀方に依て多くの個條を列擧することが出來やうが先づ茲には極  
 一般的に觀て、佛陀當時の印度民族が懷いてゐた思想なり信仰なりと比較し、次で廣  
 く世界の宗教運動といふ邊からも比較觀察をして來た結果、次の數ヶ條は最も注意  
 すべき佛教の特色であらうと思ふのである。

第一は原始佛教が何等の祕密を持たない公開的傳道主義の宗教であるといふ點である。婆羅門教といふものは印度民族に限られた宗教である。——否民族中でも特に或る階級の人々が獨占した所の思想信仰である。又印度以外の宗教に觀ても、波斯教や猶太教の如きは極めて祕密的な信仰の鼓吹に或る制限を持つた謂は非傳道主義の宗教である。然るに佛教は之に對比して觀ると著しい相違を持つてゐる。佛陀の宗教は、凡そ人間としての何人もが同様に持つてゐる所の理性に訴へて先づ理解せしめんとする主義であるから、民族の何たるを問はず社會階級の上下に論なく、何人でも男女老幼に制限なく——或は誇張されて人間以外の生物迄もが——單に佛説の眞諦を理解し、如説に修養を積み、その結果自ら佛陀に對する報恩謝徳の純な情操が湧いて、佛陀の人格とその人の説法と而してその人を圍繞する多くの聖者達とに、心から歸依渴仰の念を献ぐれば以て足るのである。これ以上に佛教徒の身上には何物も強ひられてゐない。全く個人の離苦脱惱を以て宣教の目的としてゐるから、個人的宗教といふことも出來るし、隨つて世界的人間本位の宗教といふことも出來る。苦き千年の傳習と辛き百年の迷惱との桎梏に繋がれた印度民族の暗憊たる獄裡から、斯うした偉大な光明が忽然打ち出されて、番に印度のみならず

世界全人類の渴を醫するに足るほどの甘露の法雨を注がうとは、洵に史上希に觀るの一大偉觀であると云つて宜からうではないか。

第二は原始佛教が絶待的無神論の立場に在るといふ點である。神を崇拜するが宗教であるといふ如き定義を考へた學者は佛教に打向つてどれほど面喰つたことだらう。佛教に於ては本來崇拜の對象といふ如き何物もない。随つて崇拜の儀式もなければ儀式に與る専門階級の僧侶をも要しない。若し信仰といふ詞が或る超自然的な超人格を崇拜することであるとすれば佛教には信仰といふものもない譯である。神もなく僧侶もなく信仰もない宗教とは佛教以外に果して見出し得るであらうか。之が原始佛教の著しい特色の一つであることは今更ら贅言を要すまいと思ふ。

第三は理性的宗教であるといふ特色である。若し信仰ある者を信者といふのならば信仰なき佛教者は信者と呼ばれることは出來ない。只專心一圖に努力して雜念妄想を芟除し佛説の意義をその儘充分理解すれば足るのであるから、斯る信者は寧ろ理解者と名くべきではなからうか。故に佛教の信徒にはその入門の始めに當つて何物にも祈る必要はない何事をも誓ふ必要はない。只、虚心平夷に己を空しう

して佛説を傾聽すれば足る。その傾聽に依て充分の理解に到達することが出来れば自ら佛教者とならざるを得ないのである。詰り佛教を宣傳することは成るべく多くの傾聽者を集めることであり、成るべく多くの理解者を得ることであるから、随つて又佛陀及び佛弟子に依ての説法の自由といふことが非常に重んぜられた譯である。勿論後年に至つては佛弟子の説法に若干の制限的心得が戒律中に加へられて來たけれども、その多くは單に説法の作法に關する注意に止り、その内容に至つては佛説に矛盾撞著せざる範圍に於て、極めて自由であつたのである。況んや佛陀自身に在つては隨時隨處臨機應變の教化に巧妙なること到底吾々の想像し得る限りではない。約言すれば、各人の理性に訴へて理解を基とする宗教——而もその理解を要する説法の内容は極めて簡明切實現實に立脚して次第に歩を理想に推し進めるやり方であるから、理性的で而も實際的の宗教——であると評することが出来るのである。所謂實際的といふのは、必らずしも里耳に入り易い卑近な道德的訓話に豊富であるといふ意味ばかりではないのである。感情に訴へて熱信を鼓吹する他の多くの宗教ある中に、理性に訴へて冷靜な理解を求めんとする佛教獨り存するところは儘に異彩ではなからうか。宗教が必らずしも神祕の不可思議力を信する必要

のないことは、原始佛教が之を明に證明してゐると思ふ。

第四は教團内部に於ける四民平等主義といふ點である。凡ての宗教には中心人格を取り巻く聖者の團體教徒の集合なるものがある。所謂教團 (Order) であるが、佛教の教團は之を僧伽 (Sangha) と云ふ。印度に於ても爾うであるやうに、他の多くの宗教に於ては、教團内部にも血統門地師弟法脈等の關係から種々の階級がある。此等階級の中には教團特有のものもないではないが、その多くは社會的階級思想の遺風又は模倣であつて、極めて俗臭芬々たるものが尠くない。俗を出で、俗に入るとは斯うした虚偽の生活を諷するのであらうが、原始佛教に於ては全く之がない。最も嚴密に絶待的に俗風里習を超越してゐるのである。

一體、原始佛教と政治との關係に就ては疑惑を懷いてゐる學者も多いやうであるが、嚴密な意味に於ける原始佛教は社會組織若くは政治と全く没交渉であつたのである。佛陀が四民平等主義を主張されたからと言つて直ちに印度古來數千年の陋習たる婆羅門中心の社會的階級思想を破壊せんと企てたかのやうに誤解する人があるが、佛陀の精神は決して爾うでない。彼は寧ろ新宗教の宣傳が成功せん爲めに最も必要なる社會國家の安泰をこそ祈つたれ、政治組織の統一をこそ願つたれ之を

破壊し巔覆して、教團の中心勢力をして國家社會のそれに代らしめんとしたかの如き點は毛頭無いのである。彼れ元、迦毘羅王族の出家なりとの理由からして之を疑はんとするが如きは、時代精神を解せざるの甚だしいもので、それは優波尼沙土哲學に於ける闍那迦王(Upanaka)や阿闍世王(Ajita Kesu)の崇高な冥想的生活を想ひ合せても瞭であらう。佛陀の主張せられたのは只教團内部に於ける社會的階級執著の嚴禁である。さればこそ賤しき理髮師の優波離(Upli)も盜賊の指鬘(Angulimālyā)も乞食も姪女も、一度出家受戒して佛弟子となれば佛陀自身の血族出身者と何等待遇上の差別がなかつたではないか。地上の政治を外に觀て獨り靈界の指導を以て自ら任じた佛陀の人間愛が此處まで徹底してゐることは慥かに印度及び他國の宗教にも例稀なる所であらうと思はれる。

第五は佛教が人間生活の廢棄を教へた點である。之は佛教々義の重心たるもので、他の多くの宗教と著しい對照を喚び求めてゐる所である。婆羅門教でも基督教でも、その他の諸宗教でも、何れかの形に於ける人間生活の連續を教へないものはない。彼等の理想は地上の苦しい人間生活を止めて天上の楽しい人間生活に入らんとするにある。然るに佛教は人間生活を唾棄すべきものであると説く。人生を愛著

することが一切苦の根本であると教へる。吾々は宜しく人間生活の如何に苦しいかを靜かに冷やかに觀察して、之を絶滅する方法を勤修すべきであるといふのが人生觀の中心である。已に人生の絶滅と言ひ、之れ以上に人間生活の持續を誘致すべき一切の原動力を絶つを以て理想とし、此の肉體の終りを以て生滅變化の中止せる單なる存在にまで凝止することを得と信じ、此處にこそ最上究竟の解脱ありと主張するからには、焉んぞ來世を語ることが出來やうか、生天を説くことが要らうか、靈魂の輪廻轉生を論ずる必要があらうか。換言すれば、徳を積んで來世を望み、神の愛護に接近して餘福を享樂せんとするのではなく、吾々その者が即今即時、神その者と成るを以て理想とする。此の地上に天國を齎らし、此の吾れを神に化する所に最後の解脱がある。而もそれは單なる空想ではなく、迷信ではなく、佛陀自身が地上に天國を持つてゐられ、佛陀自身が神と成つてゐるといふ實例を示してゐる。多くの大弟子達も此の地上の人間生活を中絶し得る所まで理解が進んでゐたといふ。此處まで來れば實に佛教ほど公開せられた神祕の教へがまたとあらうか。斯う考へて來ると、最後に重大な意義をもつて現はれるのが即ち無我説であらねばならぬ。

そこで最後に第六として無我説の意義を一言して置かう。彼のカント (Kant) が

『實踐理性批判』中に提言した道德上の三大要請(Drei Postulaten)即ち意志の自由と靈魂の不滅と神の存在との三假定なるものは、常に吾々の道德上の最高理想を打立てる場合に必要な基礎となるのみならず、多くの宗教的修養を説く場合に於ても亦重要な出發點ではなからうか。宗教が認めて以て善となす所は、地上の人間生活に關する限り、尙ほ實踐道德の範圍を全然超越することは不可能であるから。而して多くの救濟教(Hells-Religion)はカントと同じ要求の許に立つてゐるに相違ない。自由なる吾々の意志が自己決定に依る善行爲を積んで靈福の糧とし、肉體の死滅を待つて永久的の靈魂が此の地上を發足し、馳て過去生活に就ての裁判に於て審賞必罰され、神は絶待公平の權威を以てその審賞必罰の判廷に臨み、罰ある者は地獄に墮され、賞あるものは神の愛護に接近する。——といふのは冷酷な道德觀であると同時に神の權威に依憑せんとする祈禱の念をも誘致する所以となる。然し原始佛教は救濟教でなくして解脱教(Erlösungs-Religion)である。祈るべき神は外になくして吾々の内に在る。内に在ると言はんより、寧ろ吾々そのものである。理解が唯一の信仰對象である。自らを觀て自ら解脱するのであつて、他の救濟に與るのではない。

斯う考へて來ると、原始佛教の無我説には種々の解釋があることを想像されるで



あらう。無我の所謂我とは神に代るべき我。大我。宇宙我といふやうなもの——佛教は之を否定したのだといへば無神論と無我説と同じことになる。然し無我の我を以て吾々自身の肉體を中心にして考へ得る個人我。小我。ともいふべきものを指すとすれば、全くの無靈魂説となる。而して實際、佛陀當時の印度哲學思想を熟々觀察して見ると、無我説の意義には此の兩者の何れをも含んでゐるやうである。否寧ろそれ以上他の布衍された演繹された異つた俗的解釋まで含んでゐるやうである。普通の解釋では我を以て常一主宰の義とする。常一とは我の具象的方面であつて永久的統一體(eternal entity)といふこと。主宰とは我の抽象的方面であつて中心的司配力(central controlling power)といふこと。随つて此の我は吾々人間にのみ限つて用ゐらるべき自我(self; ego; Ichheit)を指すのではない。諸法無我と言ふ如く萬有悉く生滅變化して永久的統一なく、且つ因縁和合の上に成立した假裝に過ぎないが故に中心的司配力全くなく、因縁のまゝに導かれて往く自己決定力のなきものと做すのである。

要之無我説は之を無神論と見るも無靈魂説と見るも、萬有の自己決定力を否定せる諸法無我の邊より見るも、原始佛教々義中、最も著しい特徴の一であるとは疑はれ

ないと思ふ。然しその無我説と優波尼沙土哲學とが如何なる内面的交渉を持つてゐるであらうか。此の點を明にしなければ無我の眞精神は容易に理解されまいと思はれるので、先づ茲では、以上列擧した原始佛教の特徴五ヶ條の何れにも關係深い、最も重要な基礎的立場に説かれてゐると思はれる無我説なるものを聊か研究して見やうとするのである。

怎うして無我説が原始佛教々義の基礎のやうに思はれるか。それは研究の進むにつれて明瞭となる所であるけれども、畧言すれば、詰り祕密のない公開的傳道主義の宗教であるといふことは人間の個性を無視した無我説から現はれたのであり、絶待的無神論といふことは我以外に他の神なしとの無我説から引出されるし、理性を根據とする實際的宗教といふことは各人平等の理解を要求する無我説から説明されるし、教團内部の平等主義も、人間生活の中絶を理想とすることも、俱に永久的固定的な人格の中心てふ觀念を否定せんとする無我説から當然演繹されることとなるからである。故に無我といふことを軽く觀れば一時的方便説のやうにも言はれ得るが、一度慎重に考慮して來ると佛教全體の動搖を來したり、佛陀の人格を疑はざるを得なくなつたりする程の重大な教義となつて來やうと思ふ。斯る疑惑を一掃す

る爲めにあらゆる方面から觀察して無我説の眞義を討究して見たいと思ふのが此の小稿の趣旨である。

(二) 原始佛敎の特色を以て以上畧述の如くであると見做し、無神論であり無靈魂説であり、未來を説かず天上を論せず、人格の中心個性さへ否定せんとするにありとすれば斯る敎へを宗教と呼ぶことが出来るか、或は一個の空想に近い懷疑的學説ではあるまいか——といふ疑問が惹起されるかも知れない。それにも拘らず吾々の觀る所にして誤なしとすれば、原始佛敎ほど簡明切要な敎義を持つた宗教は他に殆んど類例を見ない位であると信ずる。それは決して懷疑でもなく空論でもなく、現實の人生を救はんとする活動的宗教であつたのである。それは復た何故であらうか。

勿論佛敎の基礎には當時の印度一般に流行した唯心論的辯證法が可なり多く應用されてをり、相當の學植あるに非ずんば俄に理解され難い程の深妙さを持つてゐる所もないではないが、然し一體から言ふと佛陀は世の益なきソフィスト的空談詭辯を以て——否、より一層嚴密な意義を持つた世界觀や人間問題の如きでさへも——

—直接吾々の解脱に關係ない戲論は極力排斥されてゐるのである。若し佛陀がソークラテスの如き愛智者であり、單なる人生問題の研究家としての思想家哲學者であつたならば、斯る重大な哲學的問題を強いて避けられる道理がない。佛陀は決して研究家ではなかつた——否、研究家ではなくなつてゐた。彼は新宗教宣傳の最初から全人類の救濟主たるべき堂々たる聖權を示されて、上より下に、惑みを以て迷へる者を俯瞰されてゐる。彼は初めから教へる人であつた。その態度は四十五年の傳道生活に終始一貫して保たれた聖者の誇りであつた。直接吾々の解脱に益なき戲論は、佛陀にとつては已に判り切つた問題であり、未だ大智解脱を得ざる徒に向つて説いても所詮疑惑を一層深うするに止り、何等の利する所がない譯である。謂はゞ戲論よりも實行を重んぜられたことになる。只如説に思惟觀察修行せよ——然らば斯る問題は自ら氷釋される期が到來するであらう——とは佛陀が屢々懷疑論者に與へられた訓誡であつた。

斯う言ふ風に佛陀の斥けられた哲學上の問題とは抑々どんなものであつたか。西藏や支那の佛敎學者が専ら珍重した『翻譯名義大集』(Mahāvīvyūhpati)の中では未授記十四名目(Catur-dashāvayakīta-mūlani)といふものが列擧されてゐて、佛陀が説明されな

かつた問題十四ヶ條を集めてゐる。『中尼柯耶』(Majjhima-nikāya)の第六十二經(Cūḍa-Mālukya-paṭṭa-sutta-āraṇṇya)及び第七十二經(Aggi-Vacchagotta-sutta)にも同じやうな問題が載せられてゐる。その問題の種類は四項であるが、性質から分つと六題となる。(一)世間(oka)は常住(Sassata)なりや無常(asassata)なりや。(二)世間は有限(anta)なりや無限(ananta)なりや。(三)生命(jīva)と肉體(sarīra)とは同一なりや異なれりや。(四)如來(Tathāgata)は滅後(Param maraṇā)尙ほ存在せりや(bhavati)存在せざりや(abhavati)。(五)如來は滅後且つ存し且つ存せざるものなりや(bhavati na ca bhavati ca)。(六)如來は滅後、且つ存せず且つ存せざるに非るものなりや(na bhavati na na bhavati)——といふのが即ち所謂未授記十四題の内容である。此の内第一乃至第三は四聖諦中の苦集聖諦に關する一部の疑問であり、第四乃至第六は苦滅聖諦に關する一部の疑問である。斯うした殊勝らしい疑義を佛陀は何故斥けられたのであらうか。それは佛陀の精神が個人の解脱を中心としてのみ活動してをり、慘淡たる修羅場の人間苦を脱却するには彼自身の説かれた四聖諦だけで充分であつて、敢て餘論に亘る迄の暇がないといふのである。人生の苦惱は吾々を慘ましく焼き盡しつゝある。之を速かに救ひ出さんとする慈悲の念の切急なることは頭に火のついたほど聖者の心を痛めさしてゐる。毒箭に胸

を射貫れた者が、速かにその矢を引抜くべしと勸むる者に對して、否暫らく待たれよ——自分は此の矢の出所や射手や羽毛や毛色や鏃や竹の性質に就て充分研究するに非んば俄に抜くことを肯せないであらう——抑々此の矢は何人が射たりや、何故に、何處より、何れの方處より射しぞ、羽は何鳥の羽なりや、堅きや弱きや、如何にして斯る美色を呈するぞ、竹の長さ幾何、大さ幾何——と語る者の運命を觀よ！未だ數語を終らざるに先立つて毒は全身に廻り、忽ち倒れ伏して野鬼の墳墓を賑はすに過ぎないだらう。佛陀が斯る問題に答ふることは極めて容易であるけれども、聽者はその爲めに一層迷妄邪見を逞うして遂に出期を失するであらうを恐れられる大覺者の慈眼には、敢て答ふるの無殘に忍びないであらう。佛陀は斯うした意味を尊者鬘童子 (māṅkya-putta) と遊行外道の婆瑳 (Vāccha) とに説かれたことゝなつてゐるが、茲に佛陀が教主としての面目如何にも躍如たるものがあり、決して世の常の思辯を好む思想家乃至哲學者ではなかつたといふ消息が明にされるではあるまいか。佛陀は決して祕密を持つてゐたのではない。答ふべき所を知らずして躊躇されたのでもない。百害あつて一利なしと思はれる戲論を遠けられたのに過ぎない。唯必要に逼れば、何時如何なる所に於ても、どんな卑近な譬喩例話説明をも恐れず憶せず述べら

れてゐるが、その必要を感せずその時に非るを見れば堅く口を緘して黙々としてゐられるのである。説法すべき十五夜の布薩日に終夜默然として遂に一法をも説かれなかつた例に見るも彼の性格が忍ばれやうと思ふ。そこで、原始佛教を以て哲學的宗教であると言ふのは當然であるが、その哲學的といふ意味を理解するに非れば總ての佛教々義が動搖を免れないこととなるのである。無我説を論ずる場合に於ても亦然り、所謂無我 (anatta) といふ詞によつて否定的説明を試みんとする我 (atta) なるものは、必らずしも優波尼沙土哲學の中心問題たるアートマン (ātman 我) を指す譯ではない。換言すればアートマンを否定せんとするのが無我説の眞髓なりとは到底言はれまいと吾々は信ずるのである。萬物は神なり、萬物はアートマンなり、——といふ詞と諸法は無我なりといふ詞とは、表面の形式上如何にもアートマン對非アートマン (an-ātman ; anatta) の如く見ゆるけれども、その依て以て現はせんとする意義は畢竟同一になれはしないだらうか。"all is I" といふことと "all is not-I" といふこととは、無限大と無限小との同一を意味する或る觀念であつて、所謂 "all is not-I" とは "Every is not-I" の意味に外ならぬ。但し、畢竟して同一觀念に到達すべしとはいふものゝ、肯定的の我と否定的の我とは誤解され易い度を異にしてゐる。前者は小我に

執著せんとする傾あるに反し、後者は大我に没入せんとする傾がある。優波尼沙土哲學は常にアトマンを反復重疊して説明しつゝ、或は肯定して文字を飾つてゐるけれども、到底筆紙に盡し難しといふも一種の説明法である限り、畢竟アトマンの積極的説明を努めてゐる者と評して宜からう。然るに佛教の非アトマン（無我説）はその裏面よりして消極的に同じものを説明せんとしたものではなからうか。小我に執著せんとする者より、大我に没入せんとする者の方を選ぶべきは正に哲學より進んで宗教に入つた偉大なる體驗者の執るべき當然な道ではないかと思ふ。原始佛教が哲學的宗教であるといふ意味は無我説の由來を考甄することに依つて最も明になるのである。

(三) 然し無我説は佛教特有の教義であらうか。若し然らずとすれば、之を以て何故に佛教の特色として論ずることが可能であるか。吾々は此の點を少し考へねばなるまい。

我即ち靈魂の常一主宰を否定した學説は必らずしも佛教特有ではない。只刹那の享樂に活きよ——死は凡ての人を等しく空無に化するではないかと唄つた順世



外道の徒輩 (Lokāyātika) —— あれほど佛陀が嫌はれた俗論家の人々は、明に無我論者であつたこと言ふ迄もない。その他佛陀と同時代と思はれる六師外道の中や、『長尼柯耶』(Dīgha-nikāya) の第一經たる『梵網經』(Brahma-jāla-suttanta 梵網六十二見經) に記す六十二見の中抔には、我及び世間に就ての極端な斷見論 (Uccheda-vāda) や自然無因論 (adhicca-samuppanikā) や、現實の肉欲を恣にするを以て最上善なりと信ずる現法涅槃論 (dīgha-dhamma-nibbāna-vādi) 等は、何れも未來及び靈魂を否定した主張であると言つて宜い。又彼の數論 (sāṃkhya) 哲學の如き唯物論や、之に神の觀念を取り入れたに過ぎざる瑜伽論 (yoga) の如きも、或る意味に於ける非アートマン(無我)説であると評することが出来る。何となれば、此等兩學の主張では多くの個々の我を認むるけれども普遍的の大我を否定するし、所謂アートマンには斯うした我の兩義を含むからである。斯やうに考へて來ると無我説は獨り佛敎の特色とする所ではなく、佛陀と同時代又は前後して殆んど類似の無我説を或は主張し或は含蓄してゐる學説があつたことが判る。而して夫れ等は何れも一面から言へば優波尼沙土哲學即ち婆羅門系統の聖權に反抗した一鋒であつたことは言ふ迄もない。その點は殆んど佛敎の立場と同様であるが、然し佛敎の無我説ほど徹底した深味を持つてゐないやうであ

る。佛教の非アトマン説は表面堂々とアトマン説に反對してゐ乍ら却つてその裏面からアトマン説を最も忠實に繼承祖述したものである。哲學のアトマンから蟬脱して宗教のアトマンに逮達したものである。而してその所謂宗教的アトマンとは即ち此處に言ふ所の非アトマン説である。他の學派の學説に含まれた非アトマン説は極めて卑近淺薄であつて、多くは吾々の肉體又は生命活動の諸器官を觀察する程度に止り、主張する所最も曖昧模糊である。その論鋒の銳利なる點に於ては到底佛教と同日に論ずることは出來ない。之が吾々の無我説を以て尙ほ且つ原始佛教の特色の一つであると見做した所以である。

(四) 已に無我に依て無靈魂説が打ち立てられるとするならば、茲に種々の疑問が勢ひ發生する。佛教には因果説なるものが最も重んぜられてゐる。善惡の行爲が原因となつてその行爲に相應する結果が應て報いられるであらうといふ説であるが、無我説と衝突する第一の難關は此處に在る。已に無我であり、我の中心的司配力も永久不變の統一性も否定された以上、我の行爲が善惡因果の連鎖となるといふことは考へ難い。何人の行爲が何人に報いられるのであるか。之を一步誤ると、恒河

の北岸に大供養を興すも恒河の南岸に大殺人を行ふも何等罪福の應報なし、斬る人も斬らるゝ人も無我であるから——と言つたやうな六師外道の一人富蘭迦葉 (Pinnakassapa) が主張する所と同じくなる。昨日の我と今日の我と、或る一面は生滅變化してゐても、他の一面に同一性がある。之を要求するのは論理學に所謂自同律 (Law of identity) と名くるものである。自同律は常一主宰の我を肯定せんことを要求してゐる。之があつて始めて行爲に對する審賞必罰の責任が湧く道理であるが、佛教は此の自同律を蹂躪せんとする以上、因果應報の主體を如何に説明すべきであらうか。餘程研究すべき問題であると思ふ。次に第二には現實の我自身、自ら反省觀察して知る所の我、それは單に肉體とか精神とか精命とか機能とかいふやうな解剖的説明に陥るより前の活ける現實の我であるが、之を無我といふことにすると虚無論に墮すればしないだらうかといふ疑問である。デカルト (Descartes) は "Cogito ergo sum" (我れ思ふ故に我れあり) といふ所から懷疑の掃蕩に著手したのであつたが、無我なりと教へる人は何者であるか、無我なりと聽いて理解する人は何者であるか、そこには必ずしも我と云ふ名を用ゐずとも、我に相當する何者かを豫想するに非れば、恐るべき自家撞著に相違ないことゝなる。我れ思ふ故に我れありでなしに、我れ無しと我

れ思ふことゝなる。此の點は實に佛教無我説の第二難關と言つて宜からうと思ふ。更に第三の難點は輪廻思想と無我との矛盾である。輪廻 (Samsara) 即ち過現未の三世に亘つて我が轉生するといふ思想は佛教以前より已に存し、優波尼沙土に入つて一層明確に發展し、佛教も殆んどその儘之を取り入れた形であるが然し輪廻の主體たるべき我を否定する以上、轉生すべき何物も存せざるに非ずやとの疑問に逢著する譯である。多くの他の宗教に説く如く、人間は肉體の死滅と同時に靈は始めて肉の牢獄から脱出することを得始めて自由に解放されて過去の行爲による報償を受くべく、未來の審判廷に到り、或は喜び或は悲しみて再生するといふのならば、不滅の靈魂が生滅展轉の中心核となつて自我の本性を持續する道理であるが、已に個性を否定した佛教の立場からは、斯やうに容易く輪廻を談じ去る譯にはいかぬ。念々生滅轉化する我的假裝物が、怎うして來世の存在を證明するか。原始佛教が未來を説かぬといふは、未來に於て宗教的修養の理想を完成すべしといふのではないといふ意味に外ならぬ。輪廻轉生を因果律に據つて立つるからには、必らずや絶えざる過現未の連鎖を想定せざるを得ないのである。又假之、輪廻が許されるとしても、善惡行爲による應報に就ての責任觀が甚だ薄らいで來れば、しないかを恐れる。若し然

りとするれば罰を恐れざる悪人よりも賞を望み得ざる善人の方が寧ろ悲しむべき慘事ではないだらうか。斯る宗教は人間を地獄に導く惡魔の呪と同じことにならう。矢張りカントの言つたやうに自己の意志に自由決定の責任を附し、その責任に依て我の本體が自らの運命を運び而して之が誤なからしめん爲めに偉大な超人的神格を想定する方が寧ろ吾々の理性の満足を活ふことになりはせんか。西洋哲學の思想と印度思想との間には俯瞰して戰慄するほどの深い懸崖絶壁がある。之を如何に説明して調和すべきか。無我説の難點は此に至つてその最を極めたものと言つて宜い。

以上述べた無我説の難點は、第一に於て實踐道德上の觀察をなし、第二に於て認識論上の困難を述べ、而して第三に於て宗教上の窮地を一言した積りである。此等に關聯した種々の難點もまだ數へられるであらうが、それは次第に接觸の機會を待つこととして、次には先づ根本に立ち入つて佛敎に所謂無我なるものが如何なる意義を持ち、且つ如何にして論證されるかを少し考察して見やうと思ふ。(未完)