

無我論

手島文倉

第二節 無我の意義並に論證

——我の意義——無我の意義——無我の論證——五蘊分析論——諸法無我の說——十二緣起觀——無我説の三大難點を佛説に據つて如何に通すべきか——後世論部の無我説——

(一) 佛敎が新たに創稱した所の無我説の眞意を充分吟味しやうとならば先づ我及び無我の字義探甄から着手せねばなるまい。何となれば佛敎の非アトマン説は佛敎以前のアトマン説を明に豫想し之と對立してゐるのみならず、その所謂アトマンなるものが當時一般には如何に考へられてゐたか、特に佛敎家に依つて如何に解釋されてゐたかを充分知るに非れば無我説の成立根據を殆んど捕捉するに

由ないからである。勿論之が爲めには優波尼沙土哲學のアートマン説から説明すべきが當然であるけれども、それは便宜上第四節の無我思想の由來を考察する篇に譲ることとして、我々は先づ佛説の範圍に窺はれる所の我の意義から説明し度いと思ふ。蓋し今は佛敎家の無我説を論究することが當面の目的であり、その他の思想と混淆するを避けねばならないからである。

佛陀の考に據れば、我といふものを大體二通りに解釋する。第一は常識的の我であり、因縁所成の我であり、單なる現象としての假我である。而して第二は哲學的觀念論的の我であり、永久的常一主宰のアートマンであり、實に萬象の本體としての真我である。龍樹(Nāgārjuna)論師の範疇を借りて言ふならば、後者は眞諦(Paramārtha)より觀たる我であり、前者は俗諦(aparamārtha; saṃvṛtti)より觀たる我である。或は後世の犢子部(Vātsīputrīyus)等が盛んに用ゐた詞に依つて言へば、眞諦的の我は即ち離蘊の我であり、俗諦的の我は即蘊の我である。偕て、四吠陀を始めとする一切の婆羅門書——特に六十四種の梵書と言はるゝ高尚な専門學まで完全に學修されたと傳へられてゐる佛陀が、此等の我に關する問題を充分に知らなかつたといふ道理がない。果して然らば佛陀の排斥せられた我の思想は何れであらうか。或は兩者共に迷執

として斥破せられたのであらうか、或は何れか一方を否定せんとせられたのではなからうか、次に之を解決せねばならぬ。

多くの原始佛典に表はれた我(atā)といふ字の意味には三種のものが含まれてゐる。三種とは肉體(Body)と心(Mind)と靈魂(Soul)との三義を指すのである。例之『法句經』(Dhammapada)の『受身品』(Aitavagga)に次のやうな佛陀の偈がある。

“Attānam eva pañhamamhi patirīpe nivesaye,

atthi’ aññam anusūseyya, na killiseyya paññito.”

〔先づ自己(我)を正しきに安立せしむべし。かくて他人を教へよ。さればこそ賢者は悲しみ惱むことなかるべし。〕

“Attānam ce tathā kayrī yathī aññam anusāsati,
sudanto vattā dametha, attā hi kirī duddamo.”

〔若しも他人に教へるやうに左様に自己(我)をなすことが出来るならば、實に斯る自制者こそ他人を制し得べし。何となれば我は制し難きものなりと言はれたればなり。〕

斯る意味に用ゐられた我(atā)は殆んど自己の肉體(Kaya)を指すものと解して差支

ない。即ち他人に教へんとする者は自ら先づその範を示すべき態度を要すとの意味に重きを置いたものと思はれる。勿論肉體を通じて心の作用を意味すと解釋されないでもないけれども、少くも肉體を主として考へて何等支障を來さない否恐らく斯る軽い意味の我でこそあらうと思はれるのである。然し次の如く、

“Attā n ce piyaṃ jaṇṇā rakkeyyā nānī surakkhānā, (若しも自己(我)を愛すべきものな
 tiṇṇānā aññatarānī yānānī paṭijjageyya paṇḍito.”
 りと知らば能く注意して彼(我)を
 看守せよ。初夜中夜後夜の觀察

に於て賢者は常に目醒むべし。)

“Attā hi attāno nātho, ko hi nātho paro siyā, (我は實に自己の主人公なり他の
 attānā hi sudantena nāthānī labhāti dullaḥhānī.”
 何人が主人公なるべき。我の能

くなされしときこそ人は見出し
 難き主人公を見出し得べし。)

と言ふ場合の我又は主人公 (attā) は心を指すものと解釋したい。三更を徹しての禪定觀察は我が肉體を見守るに非ずして心自らを三昧に遊ばしむる意味である。意馬心猿の喩ある見出し難き我が主人公を捕へることは、雑心を一掃した凝念不動

の世界にこそ可能である。肉體を指して見出し難き主人公と云ふ道理もなく、暗夜に静坐して肉體を見よと教ふべき道理もあり得ざる以上、所謂我がその心を意味することば想像に難くないと思ふ。今一つ他の例を舉げて見るならば、『屈陀迦尼柯耶』(Khuddakanikaya)に屬する有名な一經『諸經要集』(Suttaipāṭi)の第四品に『義足經』として知られた『Añhavaṅga』なる部がある。その中の第十四が兜勒梵志經 (Tuvatakasutta)で試みに一二偈を抄出し漢巴對照すれば次のやうである。

“Ajhattam eva upasame,

nāñāto bhikkhu santin esseyya ;

ajjhattaṃ upasantaṣṣa

n'atthi atē, kuto nirattaṃ vā.”

“Majjhe yathā samuddassa

tūmi no jāyati, thito hoti,

evain thito ane' assa ;

ussadaṃ bhikkhu na kareyya kuhinici.”

且自守行求滅

學莫從彼求滅

以內行意著滅

亦不入從何有。

在處如海中央

無潮波安平正

一切止住亦爾

覺莫增識與意。

〔比丘は内にぞ靜穩なるべき、

外に寂靜を求むること勿れ。

内心靜穩なる人には、

我なし焉んぞ厭棄あらん。〕

〔猶ほ海の中部には、

波生せず靜止せるが如く。

斯の如く靜止して無欲なる

べし。

比丘は何物にも欲念を起す

勿れ。

茲に所謂『我なし焉なんぞ厭棄あらん』と云ふ我は心中の欲念を指したること明である。海の中央の靜穩なるが如く中心靜寂なる比丘の内には何物の厭捨すべきもない。即ち我とは我、我所等の妄念を意味せること殆んど疑無からうと思ふ。

此等の實例に徴して見ると、佛陀の用ゐられた我といふ詞の中に、肉體及び精神を意味する解釋が含蓄されてゐることは最も明瞭である。而して今日の我々も殆んど常識的に自我の當體を以て——假之漠然乍らも——斯うした身心を指してゐる事實から考へても、佛説の解釋は少しも無理でないと思ふ。然し要するに此等二義は俗諦觀よりせる因縁所成の假我を説明せるものであつて、未だ一步も眞諦觀のアトマン領域には踏み込んでゐないのである。如何に無我説を高唱する佛陀と雖も、その所謂無我説を稱道しつつある自分自らの存在を否定するが如き懷疑空想に陥ることはしない。而して此の因縁所成の現象的自我、恐らくは印度當時の一般思想にも同様な常識的解釋が流行してゐたであらうと思はれる所の即蘊身心の我——此の我は佛陀のゆめ否定された所ではないのである。只要は我の現象的、暫有的、否寧ろ刹那的存在に過ぎない眞性を觀破すれば足ると教へるのである。此

の點が無我説の一面であることを我々は忘れてはならない。假之無我説を主唱する多くの佛典でも、その卷頭には必らず『如是我聞』(Evaṃ me sutaṃ)とか『我聞如是』とかあるではないか。若し絶待に我の存在を否認したものとすれば經文の開卷劈頭から一大矛盾に陥つてゐる道理である。又實際支那譯經文のみを知つてゐた昔の學者は斯る兒戲に等しい論難を弄んだことも事實あつたのであるが、その邊から來た影響か『如是我聞』を改めて『聞如是』と記すことが流行したやうに思ふ。畢竟我に就ての誤解から來たので、佛陀己に業に自ら假我の存在を許され、屢々經文中に身心を意味する我を反復重説され、且つその假我に代るべき第一人稱の代名詞即ち『私』(Amha)を以て説法者の主人公を指されてゐるのである。若し之をも排斥せんとするに於ては、智識の交換傳達に依る人間精神界の交通は絶待不可能となるであらうが、下界の人間我々を救はんと向下門に立つた一切智者の佛陀が焉んぞ斯る無謀を敢てするであらうか。佛陀が絶待にその存在を否定せられた我の意味は第三の解釋である。常一主宰の自我永久不滅の靈魂肉體の中心に宿れる吾れは一切存在の本源たる不可見の靈體、萬有に徧滿せる大我の一分として吾れの中心に宿れるアートマン、之こそ佛陀が極力辯難攻撃してその存在を絶待に聽さなかつた眞我である。

此の眞我が優波尼沙土哲學の千辛萬苦して彷彿暗示せんと努めた所の彼のアートマンと全く同一であるか似而非なるものであるか如何にして佛陀の金口から眞我否定論が力説されるやうになつたか、——斯うした疑問は後に詳論するであらうが、兎に角假りに斯る意味の眞我が想像上でも觀念上でも暫く是認されるとした時に、常識的解釋の我たる肉體若くは精神を以て我と見做す見解と此の眞我とが如何なる關係に立つであらうか。否定は必らず肯定を豫想してゐる。無我説の前には有我説が認められてゐたに違ひない。佛陀は此の有我説を研究し、之を是認すべきか非認すべきかの岐路に立ち、遂に千慮一決して絶待的眞我否定説に傾いたのであらうからには、彼の頭に畫かれた眞我説の要諦が何等かの形に於て必らず有つたに相違ない。その所謂佛陀の腦裡に印せられた眞我説と、身心を以て我なりと見做す常識的解釋と、如何なる對照を彼の内界に映じてゐたのであらうか。約言すれば、肉體と精神と靈魂との三者相互關係を佛陀は如何に説明せられたかといふ點であるが、之に就て注意すべき經文は『雜尼柯耶』(Sāṃyuttanikāya)の『愚痴經』(Assutavā)に在る次の如き佛説である。

『比丘等よ、寡聞不信の愚者は此の四大所造の肉體を以て我なりと見做すものあら

んも、そは寧ろ心を以て我なりと見做すものより遙に勝れり。(Varanī bhikkhave as-
 sutavā pūhujjāno imañ cittaṃ ahābhīṭikāni kāyaṃ attato upagaccheyya na tveva cittaṃ)そは何
 故なりや。比丘等よ、此の四大所造の肉體は或は一年持續し、或は二年持續し、或は
 三年、四年、五年、十年、二十年、三十年、四十年、五十年持續し、或は乃至百年又はそれ以上
 も持續することあらんとは何人も認むる所なれど、然し實に比丘等よ、此の心と呼
 ばれ意(mana)と呼ばれ又は識(Viññāna)と呼ばれる所のものは、夜となく晝となく、一
 生じ一滅し、生滅變化絶えざるものなればなり。』(Sāmyutta, XII, 62)

即ち之に依て觀れば、佛陀は明かに肉體の暫有性、持續性を認めてゐるのであるが精
 神の忽ち生じ忽ち滅する轉變性に對しては遙かに銳利な觀察眼を向けられてゐる
 譯である。その説明が聊か常識的の嫌があるにしても、身と心と果して何れが常一
 主宰の眞我の屬性に接近し得る可能性を持つやと言へば、寧ろ身を選むべきであつ
 て決して心ではない。況んや心よりも一層不可知の幻性を帯びた純衷象我の永久
 的不變性に至つてや。之をしも永遠不滅の存在と信じ得るとしたならば、自律の修
 養を要すべき宗教者の墮落、その前途洵に寒心戰慄に値するものがあらうではない
 か。然り而して佛陀は、此の身心靈の三者を比較することに依て、彼が否定せんとす

る眞我の觀念の如何なるものであるかを自ら暗示してゐる譯である。所謂身心に對立させられた我なるものが優波尼沙土哲學のアーティストマンを指せることは寸毫疑無いとして何故に之を斥けられたかの理由に至つては、顧みて私かに我々は佛陀その人の宗教的天才の光輝を思ひ合せねばなるまいと思ふ。此に於てか佛陀の性格を通じて觀たる無我説の由來を、その根源に溯つて探求せねばならない事情に接したのである。

尙茲に一言附すべきことがある。由來佛教は唯心論的傾向を多量に負びてゐると言はれて來た。具象の世界よりも一層多く抽象の世界を取扱つてゐると言はれる。それは慥に事實であつて、卑近な道德的訓誡に富んでゐると評するが如きは單なる一面の觀方に過ぎない。一例すれば『中阿含經』(Majjhimanikāya)の第三十二卷にある『優婆離經』(Upāli-sutta)の如き、外道と對比した佛教の特長を明かに物語つてゐるやうに思はれる。この經は、耆那(Jaina)教の開祖尼捷親子(Nigantha-Nāta-putta)の弟子の一人が彼の信する宗教信條と佛教のそれとに就て、佛陀と親しく問答往復する所に始まつてゐるが彼の外道の言ふ所は結局

『我尊師尼捷親子、爲我等輩施設三罰、令不行惡業、不作惡業。云何爲三、身罰、口罰、及意

罰也。……施設身罰爲最重……口罰不然意罰最下、不及身罰極大甚重。」
と云ふことであり、佛陀の説かれた所は、之に對して、

『我施設三業、令不行惡業、不作惡業、云何爲三、身業口業及意業也。……我施設意業爲最重、……身業口業則不然也。』

と言ふにあつたのである。茲に所謂罰も業も殆んど同様に、來世の應報を主旨として觀たる修行策勵の訓言であらうと思はれるが、一度その輕重を論ずるに至つては天地懸隔すると言つて宜い。耆那教の教ふる所は極めて常識的であつて、中止犯未遂犯よりも現行犯、完遂犯を重く視る。佛教は之に反し、身業口業の具象より意業の抽象感應に重きを置く。斯る精神的解釋は『毘奈耶』(Vinaya)の全般に亙つての一般の特長とも觀得べきものであるが、偕て此の精神的解釋と、先きに例示した『雜尼柯耶』の身心靈三者關係説とを比較して觀ると、聊か奇怪の感を呈して來ればしないか。疑問は尤もであるが、吾人を以て之を觀れば、精神よりも肉體こそ遙かにアートマンに近きものなれとの佛陀の詞は非常な皮肉であつて、世人動もすればアートマンが先づ心として働き、次で心が肉體を左右すると考へ勝ちであり乍ら、そのアートマンが常一主宰の眞我なりと言ふに至つては矛盾も甚だしく、寧ろ心よりも幾分の

持續性を持つた肉體をこそ彼に近きものと評すべしとの意味であらうと信ずる。肉體を以てアトマンなりとするが如きは到底何人も首肯する所ではなからう。況んや肉體よりも變現出沒窮み無き心を以てアトマンに近しと見做すが如きは理に方らざるの甚だしいものである。佛陀は世のアトマン説を斥けんが爲めに特に用意周到な諷刺を表はされたのであつて、之を以て身口業よりも意業を重視すてふ『中阿含』の本文と撞著するが如く解するに至つては、文字の形式に捕はれた皮相の見であると評するに憚らない。

要するに佛典に表はれた我の意味から推叩して來ても、佛説が常に精神的、理想的、觀念的の解釋を能く愛重した事實は認められるのであるが、さればと言つて全くの不可知界超自然界、超認識界を好んで批議するか如き戲論的態度は毛頭佛陀にあつた譯ではない。此の世界が有限であるか無限であるか、生命と身體とが同一であるか同一でないか、聖者死後の存在如何——と言つたやうな問題は、當時の印度思想家の最も愛好した思辯の中心であつたらうけれども、佛陀は無用の戲論として斷然之を斥けられたことは前述のやうである。若し此等の問題に觸れた思想が今日の佛教聖典中に偶々散見するとしても、それは決して佛陀の眞精神を傳へたものではなく

して、後世の佛敎學者が附加竄入したものに違ひない。若し又萬一佛説の一部に發見されたとしても、それは決して佛陀の眞精神を傳へた中心問題ではなくして、單に里耳に容り易いための一時的方便説であつたに相違あるまい。況んや宇宙萬有を永遠に主宰統一し、生滅轉變の裡に在つて而も生滅轉變を超越せりと言ふアトマンの思想の如きは、佛陀の敢て一言をも之が爲めに辯ずることを好まざりしは勿論、斯の如きは、寧ろ空想なり、妄念なり、思辯を喜ぶ我々の思索追求癖が誤れる觀念を産み出せるのみとして極力之が辯難攻撃に金口を勞せられた所以である。彼れ若し一個の哲學者なりせば、アトマン説の發展進歩に一新局面を開拓せられたかも知れない。然し彼は熱烈な一個の大宗敎家なりしが故に、多くの地上人類を救はんが爲め、アトマン説を徹頭徹尾蹂躪し去つて更に餘蘖無きに至らしめたのである。此に於てか我々は益々斯る大英斷の一大鐵槌が如何にして佛陀によつて打ち落されるに至つたかを知り度い隔靴搔痒の感を深うせざるを得ないものである。

(二) 以上の論述に依て佛説の我及び無我の意義は略々明らかとなつた。尙ほ我そのものを單に個々獨立の身とか心とか靈とか言ふものと見ずして、何等かその間

の相互關係上に成り立つ或る實在ではないかとの議論も佛典中に勿論種々表はされてはゐるが、この點は暫く後の機會に譲るとしても兎も角、佛陀は非常な皮肉を以て極力、當時の婆羅門、刹帝利、乃至思想家の間に花々しく喧傳されつゝあつたアートマン説を破壊することに全力を傾注されたことの事實として承認される以上、茲に當然第二の問題が誘發されて來ねばならない。即ち無我の論證問題之れである。

無我説は我説を否定せんとするものである。然し一般世情に信仰の根蒂を有する我説を破らんが爲めには、之を打ち破るに足るだけの力を夫れ自身の中に包含してゐなくてはならない。單なる假説想像としての無我でなくして、何人の理性に訴へても普遍妥當的に承認され得る自明さと、何等の他律的權威を假らずして充分の理解を強ひ得る佛説の論證とを持つてゐなくてはならない。實に無我を如何にして證明すべきかは佛陀の新宗教が果すべき最も重大な使命の一つであつたと評して差支ないのである。さればこそ佛陀は常に五見乃至五下分結の第一として薩迦耶見 (Sakkāyaditti) 即ち有身見有我見なるものを説かれ、佛敎徒の最初に除くべき大惡見なりとし、或は佛道と外道との區別は有我無我を以て分つべしとなせる佛陀の態度乃至『大毘婆沙論』の論師が記す次の如き文句等の存する所以が首肯される譯

である。

『問何謂爲有、答四聖諦 問何緣外道撥無四諦、答彼執有我、故便撥無四諦、彼作是言 色等五蘊是我、非苦便撥苦諦、我無有因、便撥集諦、我常不滅、便撥滅諦、我無對治、便撥道諦。如善說法者知色等五蘊是苦、非我便信苦諦、此苦有因、便信集諦、此苦可滅、便信滅諦、苦有對治、便信道諦。』(收一三九)

之に依て觀ると外道執我論者の中には、肉體を以て我なりと信じた快樂論者や、我の無因自然を説く破廉恥漢や、常住不滅、人力の能く如何ともし難い大我の執信者等があつたことが判るが、此等のことごとくに相反する四諦を以て教義の根柢とせる佛教が勢ひ無我説の論鋒を翳して戰はんとするのは已むを得ざるに出た當然の結果であらう。

斯く佛教の中心問題とも見らるべき無我説を佛陀は如何に證明したか。その論證が何の程度まで成功してゐるか。吾人を以て之を觀れば、佛陀は或る處まで無我の銳鋒を以て有我の盾を破り得てゐられるが、然し究竟の終結は靜かに血腥い無我の論鋒を收めて彼此敵對の論戰を止め、合戰の勇將が私かに陣營に退いて再起の勇を養ふが如くに、有我對無我の一時的方便説たるを近侍に漏らされたかのやうに想

像されるのである。我々の此の想像が果して肯綮に當つてゐるか否かは以下の論究を俟たざれば俄かに豫告する譯にゆかないのを斷つて置く。

已に述べたやうに、無我説そのものは本來の性質上已に否定的である。然し之を取つて立ち上りつゝ敵陣に臨むに於ては又自ら肯定的の力量を必要とする。故に無我説の論證にも自ら二種の方面がある。一つは消極的解説であつて多くは佛弟子に説かれた所であり、他は積極的論證であつて多くは外道の執我を破るに用ゐられてゐる。然し我々は此の二つの分類よりも一層有利な數項目に據つて以下順次その大要を説明して行き度いと思ふ。

(三)佛陀に依て作された無我説論證の第一は五蘊分析論である。五蘊といふのは一切有情成立の五大要素を指すので、人は五蘊から成り立つてゐるのである。それ以外何物もない。此の五つの成立要素を分析解剖して觀ても何處に五蘊以外の我といふ如き實體を見出すことが出来るか。我と思はれるものは五蘊假和合の上に假現した所の、或る一定順序の結合様式を誤認し妄執したのであつて、我々が自分の内界外界を私かに靜かに内省觀察することに依て充分明かである——といふのが

五蘊分析論の主旨である。

五蘊とは如何なるものであるか、之れを詳論する邊が無いけれども、語り色蘊 (Rūpān) は物質的要素 (Formal and Material Element) であり、他の四蘊は精神的要素 (Mental Elements) である。即ち受蘊 (Vedanā) は感覺及び感情 (Sensation and Feeling) に相當し、想蘊 (Saṅkhā) は知覺 (Perception)、統覺 (Apperception)、聯想 (Association)、想像 (Imagination) 等に相當し、行蘊 (Sankhārā) は辨別 (Discrimination)、意志 (Will) 等に相當し、識蘊 (Viññānā) は正しく意識 (Consciousness) に相當する。此の身心の五大要素を五蘊 (Pañcakkhandham) と總括し、一切の生滅變化ある存在の全體は、物として此の五蘊の一部或は全部から成り立つてゐないものはないと言ふ。我々人間は五蘊から成立してゐるが、如何なる五蘊が如何に結合組織されるに依て彼此我他の區別が立つかと言へば、我々自身の業 (Kamma) と言ふ内面的、表象的原動力が中心基礎となつて、一定の要素たる因を取り、一定の結合力たる縁を得るのである。此の因と縁と假和合する上に於て我として見ゆる或る當體が現出される。その現出の根本動力は我々の行爲業、意志そのものであつて、何等他に結合の中心勢力ともなるべき永久不滅の眞我、靈魂の如きものはない。それは刹那刹那の連続せる我々の内界を省察すれば自ら首肯せられる。唯

連續せるものは意志であり、一瞬前の意志は一瞬後の意志と因果若くば理由と成果若くば前件と後件との關係に必然立つてゐるのである。世に存するものは唯意志のみ、之が唯一の實在であつて而も不斷に連續流動せること水の流れにも譬へつべきものである。その意志を佛教では業といふのである。勿論、單に意志のみと言へば無形の作用をこそ指すやうに解されるかも知れないが、肉體活動にまで現はれると否とに拘らず、身口より寧ろ意業に重きを置くといふのが佛教の立場である。蓋し有情成立の根本的動力で、我の中心勢力たるものと思惟するに便あると同時に、宗教的修養の上からも一層重視すべき要件であるからであらう。(但し茲に言ふ意志とは五蘊の一を指すのでなく、五蘊全體の上に働く假我の全活動を總稱した意味であることを斷つて置く必要がある。)

偕て五蘊分析論は之を二つの方面から觀察するを便利とする。第一は析空的無我とも稱すべき論方で、大體は已に一言したやうな身心解剖説である。第二は無自在故無我とも稱すべき論證で、眞我存在の矛盾を痛く摘發するにある。

我々は肉體及び精神の要素から成り立つてゐる。肉體は即ち色蘊所成であるが、色とは何を意味するかと言ふに、『四大種及び四大種所造の色』全體を指すとある。

我々の肉體に堅、濕、煖、動の四部分があるのは、地 (Pāthavīdhatu) と水 (Āpo) と火 (Tejo) と風 (Vāyo) との四大種 (Cattāro mahābhūto) 及びその結合から成立してゐる證據である。然るに此等の色は常住的存在であるか不斷生滅的現象であるかと言ふに、地水火風何れも轉變無常、生滅變形せざるものはない。色にして然りとすれば他の精神的要素の忽ち生じ忽ち滅する幻性たること言ふ迄もあるまい。五蘊悉く生滅變化する無常のものである以上、その化和合の假現たる人間に常恒的眞我の潜む道理がない。單に要素の結合であるものに要素以外の何物かを見んとするのは我々の妄見である。此に始めて析空的無我觀が打ち立てられた譯である。而して此の析空觀を援くる佛典の本文は隨處に散見してゐる。或は『五蘊皆空』と言ひ、或は『色如聚沫受如浮泡、想如野馬、行如芭蕉、識如幻法』と言ふ。特に此の際注意すべき經文は『雜尼柯耶』(V, 9)にある尸羅 (Sela) 比丘尼と惡魔 (Māra) との間答偈である。

‘Ken-idanī fakatānī bhimbānī, 『衆生云何生、此の人の姿は如何にして作られしか。

Kvaṇ-ṇu bhimbassa kāraṇo, 誰爲其作者、何人か此の姿の作者なるぞ。

Kvaṇi ca bhimbāni samuppānāni, 衆生何處起、此の姿は何處より發生し、

Kvaṇ-ṇu bhimbāni nirujjhātī.’ 去復至何所、また何處に滅せんとはすなる』

之は惡魔の間であつたが、尸羅比丘尼は之に對して次の如く答へられた。

“Nayidam attakataṇṇi bimbanī, 『汝謂有衆生、此の姿は我の作に非ず。

na yidamī parakataṇṇaṃ aghaṇī, 此則惡魔見、此の苦は他の作に非ず。

hetuṇi paṭicca sambhūtaṇi, 唯有空陰聚、因に依て生じ。

hetubhaṅgā nirujjhati, 無是衆生者、因滅すれば滅す。

Yathā aññatarāṇi bijjaṇi, 如和合衆材、恰も種々の種と地味と、

khette vuttāṇi virūṭhāṇi, 世名之爲車、兩乍ら相寄つて、

paṭhavīrasāṇi cāgamaṇṇa, 諸陰因縁合、森(田畑)と言はれたる、

sinehaṇi ca tad ubhayaṇi, 假名爲衆生、彼の欲望を生ずるが如く。

evaṃ khaṇḍā ca dhātuyo, ……………』斯の如く蘊と界と、

cha ca āyatāṇāṇi ime, (辰四一六〇) 而して六處と、此等の

hetuṇi paṭicca sambhūtaṇi, 因に依て姿は生じたれ、

hetubhaṅgā nirujjhare.” 因滅すれば滅すべきなり。』

此の尸羅尼の答偈は如何にもよく析空觀の一面を物語つてゐる。漢巴多少の異同はあるけれども、五蘊假和合の我體を森や車に譬へた主旨は全然同一である。彼の

『那先比丘經』(Milindapanho)の法相問答に於ける王と比丘との最初の問答の如きも我體に關する研究であつたが、那先(Nāgaseṇa)比丘は王の乗用たる御車の例を以て單にそれが輪、輓、輻、綱や骨材と刺棍との結合に過ぎないことを示してゐる。又、佛音(ḍḍi adhaṅghosa)の名著にして佛教概論の讚辭を受けた『解脫道論』(Vissuddhimagga)の第十八章にも、同様な論法を以て析空觀を縷述してゐる。

『車といふ詞は車軸や車輪や車體や棒やその他の要素が或る一定の關係に固定されてゐるものを表現するに過ぎずして、而も一度我々がその要素の一つ一つを検するに於ては何等絶對的の意味に於ける車なるものを發見し得ざるが如く、又家といふ詞も材木やその他の建築材料と周圍の空地とが一定の關係に置かれたものを表はすに過ぎずして、絶對的の意味に於ける家なるもの全く無きが如く、又琴といふ詞も琴體と糸等の總合を指すものであり、軍隊とは象兵騎兵車兵歩兵等の總合を意味し、町といふ詞も城砦と家々と門等を總括したものであり、樹といふも幹と枝と葉等の或る一定の關係に置かれたものを指すに過ぎずして、而も一度その成立要素の一つ一つを検するに於ては、何等絶對的の意味に於ける樹といふものを發見し得ざるが如く、恰もそれ等と全く同じ意味に於て、活ける實體とか我と

かいふ詞は單に五受陰の現象を指す一種の表現に過ぎないので、若し一度その成立要素を仔細に點檢するに於ては、何等我我所といふ如き觀念を作るに足るほどの活ける實體なるものは、全然その絶待的の意味に於ては存せざることを發見し得るであらう。換言すれば、絶待的の意味に於て存するものは唯名と色のみで、之を如實に徹見し得た人こそ眞智者と呼ばれることになる。』(その他、第十一章、第十四章參照)

之は極めて露骨な析空的無我の説明であるが、我々は斯る譬喩のみを以て無我説を承認することが出来るであらうか。車や森や家や町は非情である。我々人間は有情である。非情と有情を同一視して差支無いか、無生物や下等な生物や動物と人間とを同様に瓦玉混淆して論じ得べきであらうか。佛陀の析空的無我觀にして之れ以上一步も擡んでなかつたとするならば、彼は人間を機械的に説明することに成功して有機的に論ずることを知らなかつたと酷評されても致方あるまい。然し佛陀は明かに有情非情の區別を立てゝあるし、析空的無我の論證も進んで身心の總體に互つてゐるのである。彼が唯物論者でなくして唯心的論者であり、唯業論者、五蘊論者であつた所以も此にある。彼は名(Nāma)と色(Rūpa)、即ち精神と物質との存在を或る條件のもとに初めから許してゐられる。その根本の第一條件は、無始の無明

(Avijja)である。も一つ言ひ換へれば業である。無明業が因縁を作つて一切の現象界を現出した。この現象界の要素たる五蘊も亦同じ制約の下に律せられてゐる。故に一切は生滅變化し、一切は苦痛であり、一切は無我無我所であるといふ推論が成り立つて來ることになる。佛陀は『雜阿含』の第一に斯う説かれてゐる。

『色無常、若因若緣生諸色者、彼亦無常、無常因無常緣所生諸色云何有常。如是受想行識無常、若因若緣生諸識者、彼亦無常、無常因無常緣所生諸識云何有常。如是諸比丘、色無常、受想行識無常。無常者則是苦。苦者則非我。非我者則非我所。聖弟子、如是觀者、厭於色、厭於受想行識。厭者不樂、不樂則解脫、解脫知見我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有……如是觀者、於色解脫於受想行識解脫。我說是等爲解脫生老病死憂悲苦惱。』(辰二二)

色を以て常住と見るも無常と見るも要するに見者の勝手である。假之物質が不滅であるとしても我々と關係無い範圍のものを論ずる違はない。我々の知る限りの色は肉體を中心にして考へねばならぬ。又我々の現識に映象した範圍の色を觀察しなくてはならない。受想行識を観るも亦同様である。他の動物や生物無生物にまで關説する違はない。總ては我々を中心にして、我々の爲めの世界 (Welt für uns)

を如實に觀察して解脱の法に進まなくてはならない。無我説は全く人生の生老病死憂悲苦惱を解脱せしめんが爲めに、その緊切な要求に基いて打ち立てられたのである。此の點から言ふと、佛陀は無我を證明する責任よりも、教へんとする使命をより一層痛切に感じられたに違ひない。之れが蓋し無我説の論證未だ充分ならざるやの觀を呈する傍ら、常に人生憂苦の解脱を口にせらるゝ所以であらう。

色は無常なりとは我々の肉體を反省觀察するに依て首肯されるのみである。大は生老死の變化より小は昨日の吾れと今日の吾れ否、一念前の吾れと一念後の吾れと、そこには慥に物質組織の變化 (Veränderung) 及び轉成 (Werden) が認められるではないか。人生の生と死を事實として承認し得る程の常識を持つた人には、色の無常なることを絶対に信受し得ざる理由はあるまい。佛陀は此から出發せられ、色より轉じて一層幻滅的の受想行識に論及し、遂に五蘊は悉く無常なりと結ばれた。我々は本來永劫を愛慕する。之れ自らが無常なる爲めである。そは恰も貧人が財を得んと欲し、病者が癒えんことを求め、盲聾者が如何にもして視聽を恢復せんのを斷たざると一班であらう。已に永劫と不變とを愛慕しつゝ、我が如何に暫有的であり、生滅轉變の運命に繋がれてゐるかを氣附くとき、必らずや自由無き苦痛を切に感せ

すにはゐられまい。また、已に人生苦なりとせば常一主宰の眞我無き證據ではないか。之れ即ち五蘊の解剖的觀察の結果、無常にして苦にして無我なりとの無我觀に到達された所以である。

此に所謂無常なるが故に苦なりと言ふことは説明する迄もないけれども、苦なるが故に無我なりとの推論過程には尙ほ多少研究すべき餘地がある。之が即ち第二の無自在故無我とも呼ばるべき論證の一面である。『毘奈耶』(Vinayapitakam)の『大品』(Mahāvagga; Oldenberg's Text, p. 13)と『雜阿含』二の諸經等には、佛陀は五比丘に對して此の點を次のやうに論證せられてゐる。

『色非有我、若色有我者、於色不應病苦生、亦不得於色欲令如是不令如是。以色無我故、於色有病有苦生、亦得於色欲令如是不令如是。受想行識亦復如是……諸所有色、若過去若未來若現在、若內若外、若麤若細、若好若醜、若遠若近、彼一切非我非我所。如實觀察受想行識亦復如是。比丘、多聞聖弟子、於此五受陰見非我非我所。如是觀察於諸世間都無所取。無所取故無所著。無所著故自覺涅槃、我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有。』(長二一六)

此の論法は洵に理路整然たるものであつて、要素の上に無いものは夫れ等要素の結

合の上にも有り得べからざるを論證するのである。今假りに五蘊の一つ色を取つて考ふるに、色が若し永遠不滅常住の眞我であるとするならばそれ自ら病を發して苦しむが如きことのある道理がない。病が堪へ難い苦痛である以上、絶待自由不滅主宰の能力ある眞我が何を好んで斯る苦痛を招く必要があらうか。又、假之病が發生するとしても眞我たる色の上に現はれる筈はなからうし、又、是の如くあらん是の如くあらざらんと欲するも自由に出來る譯である。が然し我々の體は決して斯く自由なものではない。色は全く無我であるが故に、或は色の上に病を發して苦しむ、或は意のまゝに大小美醜を整へんと欲するも全く不可能であるのである。受、想、行、識も亦全く同様に無我である。何となれば絶対に自由を得ること能はざるからで、詰り身も心も吾れの總ては機に觸れ時に應じての因縁によつて自然に活動するのである。因縁相寄つて始めて身心の活動あり、因縁散ずれば活動忽ち變化を免れない。その因縁に業説や種子薰習説やを持ち來ることは後世の論師の大に歡迎した所であるが、そは後に譲るとして、兎も角佛陀は吾れの總てが我々の意の儘にならない、不自由な、他律的な、縁生縁滅的なものであるとの理由から、常一主宰の我を全く否認されたのである。

色蘊の不如意は何人も疑ひ得ない所であるが、他の四蘊の不如意に就ては今一つ適當な經文例を出して見やう。それは『長尼柯耶』(Dighanikaya)に於ける『大因經』

(Mahā idāna-sutta) 卽ち『大緣方便經』(長阿含十)の中の受に關する佛陀の説明である。

『阿難陀よ、凡そ我について如何なる見解が行はれてゐるか。或る者は受(感覺)を我なりと考へ、受は吾が我なりと言ふ。又或る者は受は吾が我にあらす、我は受を持たずと考へる。又或る者は受は我にあらすでもない、我は受を持たないのでない、我は受を持ち、我は受の能力を有すと考へてゐる。さて阿難陀よ、第一の者に對しては斯く答ふべし。——友よ、受到三種あり、樂受、苦受、不苦不樂受の三である。汝は三受の内何れを我なりと信するや。さて阿難陀よ、人が樂受を感じる時には同時に他の二受を感じることは出來ない。苦受や不苦不樂受を感じる場合も同様、同時に残りの二受を感じることは全く出來ない。さて阿難陀よ、樂受は因と縁に依るものであり、滅壞止息に歸すべきものである。他の二受も亦同様因縁の所生である。然るに人が樂受を感じつゝある時には、『是れ吾が我なり』と考へる。而して此の樂受が止滅せる時は『吾が我は去れり』と考へる。苦受、不苦不樂受の場合も同様である。故に受が我なりと信する人は彼の生存中と雖も、我は轉變的であ

り、時として樂たり苦たり不苦不樂たり、等しく生滅を免れざるものたることを信する譯になる。されば阿難陀よ、受が我なりとの見解を懐くことは不可能である。さて阿難陀よ、第二の人に對しては反問せよ、——友よ、全くの感覺無き處に『私は爾々なり』といふことが言ひ得らるゝか。而して若し能はずとすれば受は我に非ず我は受を持たずとの見解を懐くことは不可能である。さて阿難陀よ、第三の人に對しては反問せよ、——友よ、若し少しの除外例もなく全然完全に總ての受が止める場合、全くの無感覺の場合ありとせば、その時『是れが私である』との感知さへ滅し乍ら、そこに何物かが有り得るであらうか。若し能はずとすれば、我は受を持ち受の能力を有すとの見解を懐くことは不可能である。』

尙ほ漢譯の方では極めて興味ある文句が注入されてゐて、

『如來說三受、樂受、苦受、不苦不樂受。……樂觸緣生樂受若樂觸滅受亦滅。……如兩木相揩則有火生、各置異處則無有火。……此三受有爲無常、從因緣生、盡法滅法爲朽壞法、彼非我有我非彼有。……』(卷九—五一)

どあり、その無我論證も多少異つてゐるが、俱に受を誤認して我とする外道計我者流を破つて餘蘊なしと言ふべきである。佛陀は更に進んで、彼等計我者の間には、或は

少色是我の説をなすものあり、或は多色是我と主張し、或は少無色是我と説くかと思へば多無色是我と論ずる者もあり、互に自説を讀して他説を貶し、一の定説だに發見し得ざることよりして畢竟無我説の眞理たることを述べられてゐるが要するに五蘊無我の歸結にまで追求せんと欲せられたものらしく思はれる。番に受のみならず想行識俱に因縁所成にして暫有的存在たることは推して知られると思ふ。樂しむ我も苦しむ我も轉變無常の假我であることを思へば、強ひて永久不滅の眞我を想定し來ることの不合理なる、自ら首肯されやうと思ふ。

尙ほ五蘊分析論の終りに一言注意すべきことがある。それは我々人間の心理を研究して見る場合にある如く、單に要素 (Component) としては到底見出し難き或る特性が、一定の關係に結合 (Compound) された場合忽ち現出することあるを知つてゐる如く、今五蘊分析に於ても同様に考へられはしないか、即ち單なる個々の要素としての色とか受とかいふものには如何に仔細に檢するも永久的常一主宰の眞我を見出し難いとした所で、或る人間といふ一定關係に結合された五蘊和合の吾れの上には、何等か新たな性能が發生しないものであらうか、言はゞ五蘊和合の上に暫時、永久的の眞我が宿つてゐると考へられないだらうか、——どの疑問である。然し此の説が

假りに承認されるとして見ると、或は一定關係の結合の上に始めて現はれると云ふ點からは正しく因縁所成の生滅法といふ義に相當することゝなるし、或は常一主宰の我が暫時宿ると見れば、——之こそ優波尼沙土の哲學家が考へてゐた所ではあるが、——生滅變化の五蘊和合體を假りて始めて我々に意味を持ち得ることゝなるので、佛陀が之を單なる識又は觀念上の妄執なりと極力排斥されたものと一致して來、何れにしても無より有を出すことは絶對に不可能であるとの一語に歸して來るのである。も一つ壞いて考察すれば、結合の上に現はれた新性能の如く觀ゆる或るものは、必らずや要素の内に潜在してゐたのでなくてはならない、——よく印度の論師が用ふる譬喩の如く、水と米とから酒を得る如くとか、乳より酪を得酪より酥を得酥より醍醐を得るが如くとか、如何にも結合の上の新性能が自然的變化かの如く説くものも、全く他の酵母菌とか乳酸菌とかの因縁を見脱した結果の誤喩であることを忘れてはならないのである。『大毘婆沙論』八に記す次の問答の如きは全く結合上の新性能説に關するものであるが、尙ほ要素に潜在すべき筈を承認しさへすれば、五蘊分析説の無我説に對して何等の支障をも與へ得ない道理が判らうと思ふ。

『復有說者、有於一時總緣五蘊而起我執。問若爾……。答彼於五蘊起一合想、執爲

一我故無有失。問若爾彼執何爲我所。答若執內蘊爲我彼執外蘊爲我所。若執外蘊爲我彼執內蘊爲我所。故亦無失。』(收一三三)

即ち五蘊の各々も生滅的のものであり、その和合體も亦生滅を免れざることは自明の理である以上、それについて吾れの當體是れ眞我と執するが如くば、斯る眞我は自ら常一主宰の特徴を無視されたものとなり、結局、佛法の説かんとする假我暫住の身心の總體たる吾れと何等異なることない理とならう。その結果は遂に敵に武器を假すこととなり、新性能説は自殺を免れない破目に陥るであらう。何れにせよ、五蘊分析論については尙ほ疑問の點はあるけれども、自己の内省觀察と宗教的修養の上から觀れば、佛陀の最も屢々反復重説された説法だけあつて、大に熟考する價值があらうと信せられるのである。—(未完)—