

無我論

手島文倉

第二節 無我の意義並に論證(承前)

(四) 上來述べ來つた五蘊分析論は、その析空的無我觀にせよ無自在的無我觀にせよ、主として我々の肉體に關する觀察であつた。而してこれが爲めに引用した經文類も、多少有情と非情との區別位はあつたけれども、皆當面の我れを分析して何等特殊の個性を發見し得ないといふ論旨に歸してゐる。『諸經要集』第一品の『最勝經』(Sutta-Nipāta, I, 11, Vijayasutta)即ち『身離欲經』(Kāya-Vicchandaniya-sutta)の如き或は之と密接な關係をもつて發展したと思はれる大乘『涅槃經』中の肉體解剖論の如き(例之、北本涅槃經、十二、聖行品、盈五—五九以下等參照)。又彼の有名な『摩登伽經』即ち『舍頭諫太子二十八宿經』(Divyāvadāna, XXXIII, Īrḍulakaraṇāvadāna)の如き、或は又諸種の『毘奈耶』(Saṃmaṃkutaiko)に就ての厭身說法の如き、此等は何れも五蘊分析論の詳緻な内容を傳

へたもので、肉體の不淨厭身から解剖上の無我にまで説き及んでゐる代表的經文ならざるはない。然し人間から人間を内省反察した結果の無我論である點は毫も變りがない。而して人間に對して意義を持つ一切を一切なりとする原始佛教本來の立場からすれば、此の人間中心的無我觀が一切無我説の發端であり、その根底をなすものであると見ねばなるまい。

けれども無我説の論歩は決して茲に止まらない。人間より進んで一切の有情に及び、更に有情非情を攝した一切の有爲(Saṃkhataṃ)にまで到達し、尙ほ後世の論師に至つては百尺竿頭に一步を進めて、有爲無爲を攝した有らゆる世界にまでも無我觀を延長擴充せんとしてゐる。此等は悉く人間本位の内省反察から論證し得る筈のものではない。果して何の程度まで眞正な推論が及ぼさる可きであらうか。此の點を吟味しつゝ、傍ら無我説の眞意を甄究せんとするのは最も大切なことであると思ふ。

多くの巴利經文では、無常(Aniccataṃ)、無衆生(Nissattaṃ)、無壽命(Nijjivataṃ)、無個性(Anatta-lakkhaṇataṃ)、此の世には常住の我見出ざるべくもあらず(Na heṭha sassata bhāvo attā va upalabbhataṃ)——等種々の詞を以て個人我の永遠的獨立存在を極力否認されてゐるの

であるが、之は纏て一切有爲の世界の無我を主張する意味になる。何となれば人間は五蘊假和合の現象であり、他の一切の有爲法も亦皆五蘊の一部或は全部の假和合の現象である以上人間の五蘊について一々その無我が承認さるれば自ら一切の有爲法も亦然りといふことになるからである。『中阿含』二十九の『無常經』に、『色者無常無常則苦苦則非神……覺想行識亦復如是』(景六―四〇)の意味を述べてゐるのも上來引用した『雜阿含』の經文と等しく、五蘊の一々を吟味した説明である。『雜尼柯耶』(XXII, 14; 20)に説く、

『比丘等よ、色は無我なり。受は無我なり。想は無我なり。行は無我なり。識は無我なり。比丘等よ、斯く觀るものは……此の世に業を作らず、後有を受けず、解脫すべし。』

『比丘等よ、色は無我なり。復た凡そ色を因とし縁として生ずる所のものも亦無我なり。比丘等よ、已に無我より成る所の色に焉んぞ我あらんや。受、想、行、識は無我なり。復た凡そ識を因とし縁として生ずる所のものも亦無我なり。比丘等よ、已に無我より成る所の識に焉んぞ我あらんや。斯く觀るものは……此の世に業を作らず、後有を受けず、解脫すべし。』

の如きも、凡そ因縁に據つて成り立つ一切有爲法中、更に獨立永存の我體を發見し得ざる意味に外ならぬ。詰り一切の生滅變化ある事物には、その物をその物たらしめてゐる物特有の個性獨立性、中心的司配力、存在の原則としての永遠的のもの、——一切斯る特種性を見出すことが出来ないことを、一切有爲法の無我説といふのである。此の場合の我は普通に考へられるやうな“Self”とか“Ego”とかいふものでなしに、“Individuality”とか“Character”とかいふものに當ることを忘れてはならぬ。故に我を以て單に靈魂とか生命の本源とか考へてゐると、一切有爲の如き非情にまで關説するときには、甚だ不都合を感じる。佛教の我は寧ろ唯名論的(Nominalistic)にまで考へて宜いほどの存在に對する執着破斥を目的として想定されたものである。執は有の根本であり、有は一切の人間世間現出の根據なるが故に、結局は執を破することが解脱の第一歩となる。佛陀が人間の無我説から進んで一切有爲現象世間の無我説にまで進まれた所以は此處にあると思ふ。

尙ほ一言注意すべきは『雜尼柯耶』(XXXV, 43—52)に於ける次の如き經文についてである。

“Sabbam bhikkhave aniccaṃ.”

『比丘等よ一切は無常なり』

“Sabbam bhikkhave dukkham.”

『比丘等よ、一切は苦なり。』

“Sabbam bhikkhave anattā.”

『比丘等よ、一切は無我なり。』

“ ————— abhinñeyyā.”

『 ————— 一切は知らるべきものなり。』

“ ————— parinñeyyā.”

『 ————— 一切は究竟知らるべきものなり。』

“ ————— palātabbā.”

『 ————— 一切は棄てらるべきものなり。』

“ ————— sacchikūtabbā.”

『 ————— 一切は現然見らるべきものなり。』

“ ————— abhinñāparinñeyyā.”

『 ————— 一切は神通曉知さるべきなり。』

“ ————— upadutā.”

『 ————— 一切は逼惱せらる。』

“ ————— upasatthā.”

『 ————— 一切は滅亡せらる。』

此等の經文は佛陀の世界觀十法を述べたもので、『法華經』に説く諸法實相觀の十如とも密接な關係ありと思はれるものであるが、茲に所謂一切とは何を指すのであるか。同經の説明によると、一切 (Sabbam) とは五蘊及び五蘊所造の一切を指す意味で、即ち眼 (Cakkhum)・耳 (Sotam)・鼻 (Ghānam)・舌 (Jivhā)・身 (Kāyo)・意 (Māno) の六根と、色 (Rūpa)・聲 (Sadda)・香 (Gandhā)・味 (Rasa)・觸 (Phoṭṭhabbā)・法 (Dhammā) の六境と及び眼識 (Cakkhuvijñānam)・眼觸 (Cakkhusamphasso)・眼觸を緣として起る苦樂等の感情 (Yam pi daṇi cakkhusamphassapac-

cayā uppañjati vedayitān sukhān vā dukkhān vā adukkham asukhān vā) 乃至意識、意觸、意觸を縁として起る苦樂等の感情とを目して以て一切となすといふのであるから、一切有爲縁起の諸法を主として意味することは言ふ迄もないが、暗々には有爲無爲の萬法にまで關係あるやうにも思はれる。何となれば、六境の法境 (Dhammāyatana) とは有爲法たると無爲法 (Asankhata) たるとに論なく、有形無形を問はず、我々の意識に登り得る觀念又は表象としての一切の存在を指すと解釋されねばならないからである。然し凡てを人間本位に觀る原始佛教の立場からすれば、我々に親密な有爲の諸法を觀察することが大切であつて、觀念としての無爲は寧ろ單なる一現象に過ぎない。已に心現象たる以上、法境も有爲の領域を超越するとは出來ない。されば無我説の進行過程は人間本位の五蘊説から出發して、五蘊所成の一切有爲因縁法に及び、更に暗々には無爲の諸法にまで論及されんとする勢をもつてゐた譯で、以上三段の經過を辿つてゐることになる。今此等の三段過程に於ける思想發展の跡を辿つて往かう。

多くの經文には諸行無我とか一切行無我とかいふ句があり、同時に又諸法無我とか一切法無我とかいふ句もある。諸行と諸法とが何う違ふか我々は先づ之を研究

せねばならぬ。『増一阿含』の卷第十八や卷三十六には一切諸行無我とか一切行無我とか言ひ、『雜尼柯耶』例之、XXXII, 79)の中にも明かに諸行無我 (*Sabbe saṃkhārā anattā*) の意味が記されてゐるが、所謂行とは何を意味するか。『雜尼柯耶』(同上)では、

“*Saṃkhataṃ abhisankaroti bhikkhave tasmā saṃkhārā u vuccanti.*” 比丘等よ有爲を形成するが故に行と名く。』

と言つて五蘊の一なる心作用の行を定義してゐる。之は生滅變化の現象界を形成する心作用を行の原動力なりと示した譯であるが、諸行無我の行は決して此の心作用そのものを指したのではない。行の心作用に依て形成された有爲轉變の現象界を、同じ名に依て呼んだのに外ならぬ。故に諸行無我の行は極めて廣汎な意義を有し、五蘊全體を總括したものであると言つて宜い。有情非情に論なく、因縁所成の假現的存在を總稱したものと見て差支ない。

一體、原始佛教の世界觀では世界 (*loka*) といふものを先づ二つに考へる。一は物の世界であり他は空の世界である。前者は有爲生滅變化の世界であり、後者は無爲常住不變化の世界である。物の世界とは外的存在の世界であつて、之に有情世間と非情世間とを分つ。有情即ち生物の世界は五蘊又は四蘊より成り、非情即ち器の世

間は色蘊より成るとする。然るに此の器世間のことを行世間とも言ひ、又、無爲に對する有爲の世界をも行の世間と言ふので、之に五蘊の行や十二緣起支の行杯を入れて考へると、同じ行(Saṅkhārū)といふ字に種々廣狹出入せる意味がある譯である。

世界 (Loka)

物界 (Saṅkhārāloka) 行界、有爲界、
空界 (Śūnyāloka) 虚空、無爲界、

有情世間 (Sattaloka) 生物界、
非情世間 (Saṅkhārāloka) 行界、器世間

そこで諸行無我の行が何れを指すか、有情に對する非情を指すと見るべきか、有情非情を攝した物界全體を指すと見るべきか、之が疑問である。然し經文の實例から徴して見るに、五蘊析空無我説の劈頭には常に色蘊の無我を説明されるが例となつてをり、五蘊各々無我を證明されてゐる以上、諸行無我は寧ろ物界全般に亘つて無我と見るが至當であらうと思ふ。但し、人間を中心にして觀たる有情世間の無我が證明されたからには、諸行無我の行を以て、假之、非情世間を意味するものと見做すも、然らば結局、有情非情の總括たる物界の無我也自ら部分的論證の綜合に依て推斷さるべき道理であるが、有情より有爲に及び、有爲より無爲に及ぶ思想發展の順次からすると、矢張り諸行無我によつて有らゆる外的存在の世界の無我を論證したものと見る

べきではなからうか。蓋し有爲の世界は無常の世界であり、苦の世界であり、輪廻轉生の迷界であり、無爲の世界は常樂我淨の安住堅固不動の解脫界であり、涅槃界であり、悟界である以上、有爲を免れて無爲に超入するてふ佛教の解脫觀からするも是非とも諸行無我によつて有爲世間の無我を概括して指すと對照して見たいからでもある。五蘊中の行や十二緣起支の行に至つては意味する範圍一層狹められてゐればしないかと思ふが、之は後に論及しやう。

次に問題となるは諸法無我の經文である。例之『增一尼柯耶』(Anguttara-Nikāya, III, 134)には『一切諸法無我なり』(Sabbe dhammā anattā)とあり、『雜尼柯耶』(XXII, 90, Channo-sutta)にも『一切諸行無常なり、一切諸法無我なり』(Sabbe saṅkhārā aniccā sabbe dhammā anattā)とあり、『法句經』(Dhammapada, 279)にも明らかに『諸法は無我なり』と正見せば…』(Sabbe dhammā anattā' ti yadā paññāya paśati,...)とある。之を漢譯經文に觀るも『雜阿含』第十卷の第七經を始めとし、後世の論部に到つては『大毘婆沙論』『智度論』『瑜珈師地論』『菩薩地持經』——等何れも皆諸法無我の文字を用ゐ、『成實論』の如きは單に一切無我といふも蓋し一切諸法無我の意を寓せるとはその他の諸論よりするも殆んど疑ふ餘地はない。無常なりとか苦なりとか言ふ迄は諸行とし、無我に至つて諸法と

名くる著しい對照には何等か行と法との區別が認められてゐたのではなからうか。然るに『法句經註』(Dhammapadavāṭṭakathā)に記す佛音三藏の意見によると、諸法無我の諸法とは五蘊を意味する。ある。(Sabbe dhammā ti pañcakkhandhā eva adhippeti; Norman's Text, vol III, p. 407)若し五蘊を指すといふ見解が正しいとすれば諸法無我は全く諸行無我と等しく、一切存在世界の無我を説いたことになる。之れでは殊更ら、諸行と諸法とを對立させた意味が極めて輕薄に感ぜられる恐れがありはしないか。龍樹論師の解釋は此の點について聊か見るに足るものがある。

『問曰、何以故但作法(即ち有爲法のこと)無常、一切法(即ち有爲無爲を攝す)無我、答曰、不作法無因無緣故、不生不滅、不生不滅故不名爲無常。復次不作法中、不生心著顛倒、以是故不說是無常、可說言無我。有人說、神是常遍知相、以是故說一切法中無我。』(卷二、六、七)

茲に謂ふ所の間の意味は、有爲無爲相倚つて一切法となり乍ら、無常は有爲にのみついて説き、無我は有爲無爲の二法に通ずるは何故なるかといふにある。乃ち知る、諸行無我は専ら有爲法についての解釋であり、諸法無我は有爲無爲の萬法に遍通しての解釋である。少くも龍樹は斯る區別を認めて、諸行と諸法との對立を理由附けん

としてゐるやうである。而して之に對する答の意味は三項から成り立ち、(一)一切法を無常と名けざる所以、(二)無常と名けずとも無我と名くべき所以、(三)常遍知相の神——恐らくはアトマン説——を否定する必要上、一切法無我とせし理由——の三種を以て解釋してゐるのである。

此の龍樹の解釋は一應尤もであると信ずる。『瑜伽師地論』の如きも尙は同様な見解を説明し、行と法との區別を明確に立てゝゐるやうである。

『由此行相是諸菩薩如實了知一切諸行皆是無常。又諸菩薩觀無常行相續轉時、能爲三種苦所依止、一者行苦、二者壞苦、三者苦苦、如是菩薩如實了知一切諸行皆悉是苦。又諸菩薩如實了知有爲無爲一切諸法、二無我性、一者補特伽羅無我性、二者法無我性、於諸法中補特伽羅無我性者謂非卽有法是眞實有補特伽羅、亦非離有法別有眞實補特伽羅、於諸法中法無我性者、謂於一切言說事中、一切言說自性諸法都無所有、如是菩薩如實了知一切諸法皆無有我。』(來三一二三)

卽ち之に依れば諸法無我を二通りに説明するのである。諸法とは有爲法と無爲法とを攝包したもの、有爲の無我は補特伽羅(Pudgala; Puggala)の卽蘊離蘊に非るとより説明し、無爲の無我は一切言說の表現せんとする事物中に於て、もの自身としての主

人公都て求むべからざるより明らかなりとし、故に諸法二無我となると言ふ。其の他多くの佛敎學者の言ふ所も殆んど大同小異であるが、果して斯る意味の諸法無我が諸行無我と對立せしめられた者であらうか、稍々理解に苦しむ點がないでもない。

由來、佛説の法即ち達磨(Dharma; Dhamma)といふ字の意味については、經文中種々様々に解釋さるべき節があるやうで、少なくとも七八種の使用法を區別することが出来る。随つて經文中の法の意味は極めて難解である。今その主要なる解釋を列舉して見ると、(一)事物、現象、世界、宇宙等の意味(things, phenomena, system, world, cosmos)——龍樹等の諸法無我は主に之を指す。(二)個人の身心の状態又は道德上の關係(mental, moral, physical states of the individual)——善惡の法といふ如き場合。(三)特に意識の對象、觀念、映像等(in particular, ideas, image, objects of mano) (四)一般的に言ふ眞理(truth in general, the Dhamma)——諸佛世尊の法、我も亦之を宣ふと言ふ如し。(五)一般的に言ふ敎義説法の内容、問答の論點、言説の個條等(doctrine in general, any point of doctrine) (六)正義、義務、道德、倫理、觀念(right, moral, morality) (七)律に對する經文、律論に對する經、法門(sūtra, sacred books) (八)有らゆる佛説の眞髓、佛陀の宗教、佛説(Buddha's religion, essence of the buddhist doctrine)——等の場合がある。之は極めて漠然たる分類であるが、細分

する違がない。諸行も諸法も用法や解釋に於て混同し易いことは何れも第一の意味にこそ分類さるべきである性質から觀ても想像されやう。そこで思ふに、原始佛典中の諸法無我は諸行無我と殆んど同じやうな軽い意味に解釋されてゐたものが、後には阿毘達磨 (Abhidharma) の論究進歩するにつれ、文字の區別から來る義理の分疏を尊重するやうになり、遂に行を以て有爲とし法を以て有爲無爲を攝する萬法森羅の意に分つことになつたのではなからうか。勿論、一切無我といふ場合には、有らゆる人間の意識に登る有形無形有爲無爲の諸法を包攝してゐる譯ではあるが、諸行無常、諸行苦、諸行無我と推論し乍ら、假之此の第三句を諸法無我とする時はあつても、第一句第二句を變じて諸法無常、諸法苦とすることの斷じて無い以上、多少暗々には佛說中にも已に業に行と法との區別が認められてゐた證據であらう。然し法の字義の極めて廣汎なために、無我に限つて法を行とし行を法とする等の變化が可能であつた譯である。然るを後世の佛敎學者では、必らず諸法無我なりと確信し、一方に於て諸行無我の經文あることをも打ち忘れ——それは故意にか偶然にか知らないが——遂に諸法無我を以て眞の佛說なりと確執するに至つたのであらうと想はれる。然し我々は考へて見ねばならない。有爲の無我から進んで無爲の無我にまで説

き及ぼすことが果して正當であらうか。若し何等かの不自然不合理がありとすればそは何處から來たものであらうか。之を追求することに依て無我説の眞義が多少捕捉されるやうに思はれる。先づ第一に考ふべきは我々の解脱といふことである。解脱とは有爲無常生滅轉變の生活から無爲常住堅固不動の世界へ超入することではないか。變化轉成の我れを無變無轉の單なる靜寂の我れに導入することではないか。寂滅涅槃(Nibbana)とは斯うした解脱の境に名けたものであつて涅槃は決して虛無ではない。全く變化なき凝然靜寂の境である。而して佛教に所謂無爲の世界てふものには三種ある中、虛空無爲は解脱として何等關する所はない。唯擇滅無爲(Pratisaṅkhyā-nirodha)即ち正智の簡擇力に依て得た寂滅無爲の大涅槃の境と、非擇滅無爲(Apratisaṅkhyā-nirodha)即ち生縁を全く缺ける本性清淨的阿羅漢の境涯とが、解脱の理想境である。此の無爲の解脱境に有我無我の差別を論すべき餘地が何處にあるか。佛陀説法の語調からすれば、一切の無常なるものは苦であり、苦なるものは無我であると言ふ。その推論範圍は明らかに同一物即ち有爲法そのものに就ての論説に止まる。故に有爲の無我に徹底し得、生滅變化の中に沒頭せる吾れが充分に有我有我所の惡見を絶滅し得さへすれば、自ら無爲の境に超入し得る道理である。

無爲の無我なること殆んど自明の理であり乍ら強ひて有爲無爲の諸法悉く無我なりとは慥かに贅言であらねばならぬ。更に又第二に考ふべきは、龍樹の記す如く常遍知相の神即ちアトマンの説を打破する必要上諸法無我を主張せりとするも、之れ亦五十歩百歩の饒説でなくてはならぬ。何となればアトマンの解釋には種々多方面あるけれども大別して二種に分けることが出來、その一は生滅變化の有限的存在の中心に潜む永久的統一我と見做す靈魂説であり、その二は萬有差別の現象裡に流るゝ無差別絶對平等の永久的原理と認むる説であり、若し前説を否認せんとして立てたのが佛教の無我説でありとすれば、單に有爲の世界の我を否定すれば足るので、之を無爲にまで説き及ぼす必要は毛頭無いこと前述の如くであるし、若し又後説のアトマンを否定せんとしたならば、斯る意味のアトマンは佛教の理想境たる涅槃界と全く同じであるが故に、佛教は自殺を餘儀なくされることになるし、何れにしても、無爲の世界に無我を論及することは實に謂無き蛇足となり、却つて過ぎたるは猶ほ及ばざるに近い不合理の解釋と成り終つたと評すべきであらう。婆羅門の聖典には虚空を以て梵(Brahman)即ちアトマンの所作なりと認むる文句がある。此の虚空は無爲であるが而もアトマンの存在する所なりと外道執するが故に、之

に對抗する必要上、虚空無我を主張したと考へたならば怎うであらうか。龍樹の解釋杯も恐らくは此の邊から湧出したものかと想像されるが、之も甚だ無用の沙汰である。佛教に無爲を説くは有爲に對する無爲である。有爲を解脱して自ら無爲を現するのである。故に生死沈淪の此岸と寂滅無爲の彼岸とが意味を持つやうになる。彼の虚空無爲といふが如きは本來無始無終の無爲であつて人間世間の生活と何等關する所が無い。之を佛教の世界觀に取り入れたとするも外道に對する方便からであつて遙かに第二義第三義的である。人間の解脱を主眼とした原始佛教の第一義からは、虚空無爲の如き、有つても無くても差支ない。随つてその虚空の有我無我を論ずる如きも、佛陀の未授記十四項目以上の戲論である。その他如何なる觀念的の無爲が龍樹等に依て想定されてゐたとしても、夫れ等にまで無我を説き及ぼすことは恐らく佛陀の眞精神では無かつたらうこと想像するに難くない。

諸法無我の眞義が奈邊に存するかは上來の論究に依て略々明らになつたとして、尙ほ茲に論すべきは所謂小乗の三法印説についてである。普通には小乗佛教の三法印として (一)諸行無常、(二)諸法無我、(三)涅槃寂靜の三項を擧げる。法印(Dharma-mudrā)といふのは又法攝(Dharma-uddhāraṇa)とも言はれてゐるやうに、佛説の要諦を

若干の項目に分類包攝して記憶に便すべく印持攝執する意味であるから、必らずしも之を三法印に限る理由はない。又實際經文の例に見るも、二法印説もあり、三法印説もあり、四法印説もあり、更に法印の名目内容に至つても種々の變化があり得る道理である。此の中に於て何故に三法印説が普通一般に認められるやうになつたか、三法印説の由來を攻究することも亦此の際興味ある問題たるを失はぬであらう。

同じ三法印説にも經文の記す所に依て三種の區別が認められる。第一は色に就て無常、苦、無我の三義を詮はし、受想行識に於けるも亦然りとして所謂五蘊分析による無我論證の方法を以てするもので、言はゞ諸行無常、諸行苦、諸行無我の三法印を説くものと見做して差支ない。此の論法は佛陀の最も愛用せられた所と見へ、經文中その例枚舉に遑がないことは上來引用の諸經からも容易に想像されるであらうが、特に著しい例を出して見ると、『小品』中の受戒韃度に於ける佛陀の初轉法輪 (Mahāvagga, I, 6, 38—46) や『雜尼柯耶』の師子經 (Sāṃyutta-Nikāya, XX, 79. Sīha-sutta) や『雜阿含』卷一及び卷二等の無常經 (Sāṃyutta-Nikāya, XXXV, 1—6 參照) 等はその好例であらう。第二は同じ三法印の名目を傳へ乍ら、無常と苦とは諸行について言ひ、無我は獨り諸法について言ふもので、例之、『增一尼柯耶』(II, 134) 中に見た前掲の經文の如き、明らか

に諸行無常(Sabbe saṅkhārā aniccā) 諸行苦(Sabbe saṅkhārā dukkhā) 諸法無我(Sabbe dhammā anattā)の三法印を連ね説いてゐるし『法句經』の如きにも次の三詩が並べられてゐる。

“Sabbe saṅkhārā aniccā ‘pi yadā paññīya passati,
attha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā.”

始めて苦を厭棄するに到らん、之れ
解脱への道なり。』

“Sabbe saṅkhārā dukkhā ‘pi yadā paññīya passati,
attha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā.”

始めて苦を厭棄するに到らん、之れ
解脱への道なり。』

“Sabbe dhammā anattā ‘pi yadā paññīya passati,
attha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā.”

始めて苦を厭棄するに到らん、之れ
解脱への道なり。』

(Dhammapada, 277, 278, 279)

此等第一及び第二の場合にあつては、無我について諸行と諸法とするの形式的相違はあるけれども、その心に至つては恐らく同一であらうし、共に無常苦無我の三者を連關して考へてゐる事は最も注意すべきである。勿論之を呼んで三法印となした

經文は無いが、恐らく三法印説の起源をなす最初の形であらうことは疑を容れない。然るに三法印説の第三に至つては全く後世の所謂三法印と同じ經文なり、聖句なりが發見されるやうになつてゐる、『雜阿含』第十卷の第七經(辰二―五四)によると、佛入滅後未だ久しからざる頃、多くの佛弟子達は法を求め來つた長老闍陀(Channa)に對し佛説の要諦として次の如く攝述したといふ。

『色無常、受想行識無常、一切行無常、一切法無我、涅槃寂滅。』

之れ明らかに三法印の無常無我涅槃説である。假之、佛滅後のこととはいへ、三法印の名が未だ冠せられてゐないとはいへ、所謂三法印の實質は茲に初めてその儘現はれてゐる譯である。けれども、此の漢譯に相當する巴利原典を對校して見ると、

(Saṃyutta-Nikāya, XXII, 90; Channo-Sutta)

“Rūpaṃ kha āvuso Channa aniccaṃ. Vedanā
aniccā. Saññā aniccā. Saṃkhārā aniccā. Viññāṇ-
am aniccaṃ. Rūpaṃ anattā. Vedanā. Saññā. Sa-
ṃkhārā. Viññāṇam anattā. Sabbe saṃkhārā ani-
ccā, sabbe dhammā anattā.”

『實に長老闍陀よ、色は無常なり、受、想、行、
識も無常なり、色は無我なり、受、想、行、識
も無我なり。諸行は無常なり、諸法は
無我なり。』

とあつて、結局、無常、無我の二印のみあり、佛説の常套語たる無常、苦、無我の苦を略せる
 と共に、涅槃寂滅等は更に認めない。吾々が先きに二法印説ありと言つたのも之を
 指したのであるが、兎も角、小乘三法印説の未だ充分に確立してゐなかつたことを窺
 ふに足らうと思ふ。而して最も明らかに三法印を列したのは、佛滅後五百年頃の成
 立と想定されてゐる『大毘婆沙論』の百二十六卷中にある次の如き文句であらう。

『契經云何、謂諸經中散說文句、如說諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜等。』(收六一三)

但し茲にも未だ三法印の名を以て呼ばれてはゐないのであるが、諸經文の要點とし
 て三句に攝した邊から見れば、之が即ち法印の實質であつて之れ以外に特別の名を
 要求する必要はない。然るに龍樹の『智度論』卷十五及び廿二に依ると明らかに三
 種法印の名を以て呼び、種々複雑な議論まで附説するに至つてゐる。

『三種法印、一者一切有爲生法無常等印、二者一切法無我印、三者涅槃實法印。』(往一九六)

『問曰何等是佛法印、答曰佛法印有三種、一者一切有爲法念念生滅皆無常、二者一
 切法無我三者寂滅涅槃、行者知三界皆是有爲生滅作法先有今無、今有後無、念念生滅
 相續相似生故、可得見知、如流水燈焰長風相似相續、故人以爲一衆生、於無常法中常顛
 倒故、謂去者是常住、是名一切作法無常印、一切法無我、諸法內無主無作者、無知無見無

生者無造業者、一切法皆屬因緣、屬因緣故不自在、不自在故無我、我相不可得故、如破我品中說、是名無我印、……寂滅者是涅槃、三毒三毒火滅故、名爲寂滅印。』(往二六、七、)

此の説は明確に三法印と銘打つて出た最初である。加之龍樹は進んで此の三法印相互間の關係を述べ足してゐる。無常觀は外界の我所を破せんが爲めであり、無我觀は内界の我を破せんが爲めであり、此の二觀の結果、『我我所破故、是名寂滅涅槃』といふことになる。説く。詰り、外的に觀た人間生活の我執、世情五欲の貪求と之に伴隨する一切の苦惱とを破するのが無常觀の目的であるとし、己に外的の無我に徹見したからには轉じて内的即ち自心内部の主我執着を打破せねばならぬし、内外無我到洞徹し得た所に始めて萬象森羅の差別から離脱した眞の空寂涅槃界が現出する、故に此の三法印が即ち一切佛法の太綱であると見做すのである。若し之を四聖諦に該當して見るならば、苦集二諦は無常觀に關し、道諦は無我觀に、滅諦は即ち寂滅涅槃印なりと見度いのである。龍樹は更に言ふ、

『是三印一切論議師所不能壞、雖種々多有所説、亦無能轉諸法性者、如冷相無能轉令熱、諸法性不可壞、假使人能傷虛空、是諸法印如法不可壞、聖人知是三種法相、於一切依止、邪見各々鬪諍處得離、譬如有目人、見羣盲諍種々色相惑而笑之不與共諍。』(往二七)

此の論鋒を以て見れば、三法印説の當時に確定して傳誦されたことは毛題疑はれないので、恐らく後世支那日本の學者が稱ふる所も此處から引用したものであらう。而して彼の訶梨跋摩(Harivarma)論師が『成實論』の初めに、

『又佛法中有三法印、一切無我、有爲諸法念々無常、寂滅涅槃、是三法印、一切論者所不能壞以眞實故。』(藏二・七)

と記すものも、假之、法印の順序を異にし、一切無我となす如き略語ありとは言へ、主旨全く龍樹の論説と符節を合する所があるから、彼より採用し來つたこと殆んど怪しむに足るまいと思ふ。

偕て上來述べ來つた第三種の三法印説は、何れも諸行無常、諸法無我、涅槃寂滅の三印を並説したもので、原始の經文中には尙ほ曖昧を免れなかつたものが、後世次第に明確な形を取るに至り、『婆沙』より進んで『智論』に入つて始めて三種法印の名を冠せらるゝに至り、『成實』その他後世の論は之に習ふもの比々殆んど皆然りといふべき三法印説の由來を略述したつもりである。而して勿論それは本源として佛陀の常套語たる無常、苦、無我の説を取るべきではあるが、何故に無常、苦、無我が無常、無我、涅槃の三者に變化したか、その理由は不明であつた。此の變化推移を論ずる前に、我々は今

一つ所謂四法印說なるものを吟味する必要がある。之に依て始めて略々此の種法印說の由來を闡明し得るやう思はれるからである。

四法印說にも經文に依て自ら二種の區別が認められる。第一は諸行について無常、苦、無我、をたて、之に涅槃の二印を加へて四法とするものであり、第二は諸行について無常、苦をたて、諸法について無我を説き、之に涅槃の二印を附加した四法印說である。『增一阿含』十八によると、佛陀は或る時、次のやうに比丘達に説法せられたと云ふ。

『我今非獨在比丘比丘尼清信士清信女中爲尊、乃至世間人民中獨尊、今有四法本末、我躬自知之、而作證於四部之衆、天上人中、云何爲四、一者一切諸行皆悉無常、……二者一切諸行苦、三者一切諸行無我、四者涅槃休息、……是謂比丘四法之本、是故於天上人中而獨得尊。』(長二・七五)

此に所謂四法本末とは佛說の本末即ち要點を攝持せる四種の法の意味であるから正しく法印又は法攝に相當する。而も佛陀自身の説法とある限り、これほど明確な四法印は他にあるまい。此の佛說を繼承したのであらうか、舍利弗(Sāriputta)長老は自らの終焉に際して諸比丘を諫めた説法に斯う言つてゐる。

『今有四法本末如來之所説、云何爲四、一切諸行無常、是謂初法本末如來之所説、一切諸

行苦、是謂第二法本末、……一切諸行無我、是謂第三法本末、……涅槃爲永寂、是謂第四法本末、……是謂諸賢四法本末、如來之所說。』(及一七七)

又同じ『阿含』三十六に、佛陀は入滅に近き最後の遊行に際し、永別を泣き悲しむ毘舍離(Vesali)の城民共に、同じ四法印説を反復重説して斯う慰められてゐる。

『止々諸人勿懷愁憂、應壞之物欲使不壞者終無此理、吾先以有四事之教、……云何爲四、

一切行無常是謂一法、一切行苦是謂二法、一切行無我是謂三法、涅槃爲滅盡是謂第四法之本、如是不久如來當取滅度、汝等當知四法之本、普與一切衆生而説其義。』(及三一二)

此等の經文に依て見れば、本末の四法と言ふも四種の法本と言ふも、詰り佛説の眞髓を四法印に攝して、佛自ら之を説かれたことは明白であるが、然るに之に相當する巴利原典の經文を見るも、如何せん斯る四法印の説法は寡聞少見の我々に殆んど見當らぬやうである。けれども見當らぬからといつて事實有り得ないことゝは思はれぬ。無常、苦、無我は全く佛説の套用語であり、之に涅槃寂滅たる佛教の理想を附加すれば、殆んど佛陀の新宗教々義の綱要を攝した感は慥かにある。思ふに南方傳の巴利經文には斯る思想を明確には傳へてゐなかつたのであらうが、北方傳の小乘經文には夙に四法印と同じ名目實質を以て上述の如き四法を攝持して來たものであら

う。然らば同じ北方傳の『婆沙』や『智論』に何故四法中の苦の一法を略して三法印としたかといふに、苦は無常の内に自ら含著されてをり、無我と無常とは對立さすに足るだけの重要な意義を持つた佛教の特長であるから、遂に無常、無我、涅槃の三者を取つて三法印としたものと思はれる。又、實際、苦を省略した跡や、三法印以上のものをも略して三法印とした痕跡は、彼等本文の中に明らかに残つてゐる。龍樹は即ち『一者一切有爲生法無常等印』として等の字を残してゐたではないか。之は無常、苦を略して無常等としたものに相違あるまい。『婆沙』には、『諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜等』として矢張り末尾に等の字を附してゐたではないか。之れ明らかに四印中苦の一印を略したが故に三法印を列して等の字を附尾したに相違あるまい。斯く觀來れば、佛説の常套語たる無常、苦、無我の中、苦が省略された事實は殆んど疑ふ可らざるものであらうと思ふ。然らばその代り、何故に苦に代ふるに涅槃寂滅を以てしたかといふ大きな疑問に逢著せざるを得ないが、その解決に先立つて先づ第二の四法印説を擧げて置かう。その典籍は主に大乘論部であるが、之と龍樹等との年代關係上、種々の想像も可能である。『瑜伽師地論』四十六には四法印を次の如く記してゐる。

『復有四種法、瞋、恚、南、諸佛菩薩欲令有情清淨故説、何等爲四、一切諸行皆是無常、是名第

一法唵陀南、一切諸行皆悉是苦、是名第二法唵陀南、一切諸法皆無有我、是名第三法唵陀南、涅槃寂靜是名第四法唵陀南。』(來三一二三)

之と密接な關係を持つ『菩薩地持經』八にも同様次の如く記してゐる。

『有四憂檀那法、諸佛菩薩爲令衆生清淨故說、云何爲四、一切行無常、是憂檀那法、一切行苦、……一切法無我……涅槃寂滅是憂檀那法、諸佛菩薩具足此法、復以此法傳授衆生、

……過去寂默諸牟尼尊展轉相傳……増上勇出乃至具足出第一有、是名憂檀那。』

(來六一三八)

此等大乘論の記述は『婆沙』乃至『智論』と慥かに脈絡相通する所がある。彼等は三法印であり此等は四法印であるとは言へ、苦印を省略したには上述の如き理由あることであるし、共に諸法無我とする點は相同じいから、時代の前後は確定し得ずとするも、彼等は此等を省略して三法印としたのであるかも知れないし、此等が彼等の省略を補うて苦印を填補したのかも知れない。何れにせよ、四法印と三法印との密接な關係は蓋ふ可らざることとして偕て苦印を省略せる代りに涅槃印を補入せる理由は何處にあるであらうか。之を最後に考察せねばならぬ。

若し年代の略々推定し得る者を選んで言ふならば、今日普通に稱へられる小乘三

法印なるものが、初めて顔を出したのは『大婆沙論』であつて『智度論』に至つて最も明白嚴密な三法印に確定された譯である。而して、此等の三法印説は我々の知れる限り、北方傳に依るものではあるけれども、苦印を排して涅槃印を補入した理由に至つては、有らゆる原始佛典から之を研究してかゝらねばならないのである。先づ漠然乍ら我々は次の四理由を考へて見たいと思ふ。

第一は『法句經』中の三法印に相當する偈文について考へる。前掲の如く、彼處には諸行無常、諸行苦、諸法無我の三句を冒頭して、『之れ清淨、解脫涅槃への道なり』(magga visuddhiya) てふ同句を以て共に結んでゐた。無常、苦、無我が如何に佛陀の常套語であつたかを知る者には、此等の三法句が又如何に多くの佛弟子の間に永らく讀誦されたであらうかを充分想像することが出来る。此の三偈を要約すれば自ら無常、苦、無我涅槃の四法印となる。之れ全く『瑜伽師地論』や『菩薩地持經』に記す四法印と同じいではないか。茲から三法印への轉化はその理由前述の如くである。

第二は『諸行無常』の四句偈について考へる。之も前同様多くの經文に記される所であり、多くの佛弟子間に永らく傳誦された偈に相違ない。偈についての傳説も種々興味ある物語となつてゐるが、試みにその原文と數種の翻譯とを對照して見

るゝ次のやうである。

“Aniccā vata saṅkhārā,

“Whatever exists is without
endurance,

“How transient are all com-
ponent things!

uppiḍavayadhammino,

And hence the terms ‘flour-
ishing’ and ‘decaying,’

Growth is their very nature,
and decay,

uppijittvā nirujjhanti,

A man is born and then he
dies,

They are produced, they are
dissolved again :

tesaṃ vūpasamo sukho,”

Oh, the happiness of escaping
from this condition.”

To bring them all into sub-
jections—that is bliss.”

(Samyutta-Nikāya, VI, 2, 5.)

(その他涅槃經)

(Beal's tr.)

(Rhys Davids' tr.)

『諸行無常 』一切行無常

『一切行無常

『陰行無有常

『諸行無常

是生滅法

生者必有死

斯皆生滅法

但爲興衰法

是生滅法

生滅々已

不生則不死

雖生尋以滅

生者無不死

生滅々已

寂滅爲樂』

此滅爲最樂』

斯寂滅爲樂』

佛滅之爲樂』

寂滅爲樂』

(曇無讖譯)

(僧伽提婆譯)

(求那跋陀羅譯)

(耶舍佛念共譯)

(法顯譯)

此の諸行無常偈——又は雪山童子偈とも名けられ、空海のいろは歌の本據たる所であるが——之は要するに前半に依て有爲流轉門を詮はし後半に依て無爲還滅門を明したものと見て差支ない。換言すれば、無常、苦、無我の有爲法を前半に攝し、涅槃無爲法を後半に歸したのである。必らずしも之を四法印に配當せずとも、此の偈文を誦するものには何等か無常と涅槃との對立を深く印象せざるを得まい。無常、苦、無我が佛陀の慣用句であつて見れば、之を無常の一に代表せしむることも不可能ではないし、之に涅槃を對立せしむれば四法印説は自ら成り立ち得ると思ふ。

更に第三は所謂凡夫の四顛倒と言はれた無常、苦、無我、不淨の四句について考へる。『增一尼柯耶』(Aṅgutara-Nikāya, Catukka-Nipāta, 49)には次の如き文がある。

『比丘等よ、茲に四つの顛倒想(Saññāvipallāsa)と顛倒心(Citta—v.)と顛倒見(Diṭṭhi—v.)とがある。四つとは何ぞや。比丘等よ、無常を常なりとなすは顛倒せる想、心、見なり。不苦を苦なりとなすは顛倒の想、心、見なり。(之は恐らく、苦を不苦なりとなすは、の誤りであらう。)無我を我なりとなすは顛倒の想、心、見なり。不淨(Asubhe)を淨(Subhāni)なりとなすは顛倒の想、心、見なり。實に比丘等よ、此等を四つの顛倒せる想、心、見となす。比丘等よ、茲に四つの不顛倒想(Na saññāvipallāsa)と不顛倒心と不顛倒

見とがある。四つとは何ぞや。比丘等よ、無常を無常なりとなし、……苦を苦なりとなし、……無我を無我なりとなし、……不淨を不淨なりとなす。これ等を實に比丘等よ、四つの不顛倒の想、心、見となす。』

茲に所謂、無常、苦、無我、不淨とは有爲轉變の迷界を形容した詞である。若し無爲常住の解脫涅槃界がありとすれば、それは必らずや常、樂、我、淨の四德を具備した理想界に違ひない。之に到達する道は唯一あり、能く有爲三界の實性を觀破して無常を無常なりと徹見し、乃至不淨を不淨なりと達觀する所から、一切の愛着繫縛を脱し得て、此の眞境に超入するのである。但恐るゝ所は無常そのまゝを常と見誤り、乃至不淨そのまゝを淨と考へ違ふことで、之こそ顛倒の見と言はれ、眞境を遠かる遙かに天地懸隔する所である。斯うした四顛倒見の誡及び斯うした不顛倒見の勸説は、總てその反面に常樂我淨の大涅槃を想像させはせんか。原始佛教の涅槃觀には決して積極的の説明をされないから、斯る大涅槃境を説かれてはゐないが、無常、苦、無我、不淨の有爲の反面には自ら常樂我淨の四德を持つた無爲のある道理である。後世の大乗經文が涅槃について積極的の説明を試み、常住であり、安樂であり、大我の境であり、清淨の世界であると斷じた所以も全く茲にある。何れにせよ、四顛倒は總て不顛倒を聯想

せしめ、不顛倒即ち解脱涅槃の境であるからには、引いて涅槃寂靜の一法を重視するに到るは當然であらう。そこで無常、苦、無我に涅槃を附加した四法印説が案出されたと見られるし、四顛倒の不淨又は不顛倒の不淨觀を變じて涅槃としたとも見られる。兎も角も、此の種佛陀の訓誡から四法印の演繹され易いことは想像に難くあるまいと思ふ。

終りに第四は佛の入滅といふ悲しい出來事について考へて見やう。佛陀は暗迷世界の燈明であり、世間病者の大醫王 (Vaidyarija; salakatto anuttaro) であり、混沌たる思想界の日月であると讃嘆渴仰されてゐた。彼が一夕忽ちにして拘尸城外の林間に永劫の眠りにつかれたことは、如何に平常より有爲無常と涅槃無爲とに關する説法を聴き慣れた佛弟子達といへ彼等にとつて此の上ない悲嘆事であつたに相違ない。舍利弗、目連等の上座長老が入滅を悲しむにあれほど大袈裟であつた彼等は、今更ら乍ら師主の大般涅槃を現前にして何れほど深い感慨に打たれたことだつたらう。佛陀への追慕が慥て涅槃の眞義を考究するに至り、轉じて佛陀生前の説法中に、其の中心を見出さんと努め、茲に佛一代の説法を要約して無常、苦、無我涅槃の四法印を綱構するやうになつたと推定されぬ譯はない。恐らく三法印四法印の説は佛滅後の

佛弟子等が案出した所であり、南方傳よりも北方傳によつて宣傳高唱されたであらうと想定するは、當らずとも必らず遠からぬ解釋であると信ずる。

その他種々の理由も考へられないでもないが、要之、我々の見る所を以てすれば原始佛典に殆んど確定されてゐなかつた法印説が、後年次第に佛説の要點を括扼するの必要に逼り、先づ無常、苦、無我、涅槃の四法印が表はれて後、之を省略して今日一般に稱へられてゐる如き諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜の三法印となつて來たのであらうと想定し度いのである。そこで三法印中の諸法無我が無我説の論證として何れ程の價值があるかを終りに一言せねばならぬのであるが、それは慥かに五蘊分析論の如き明白な論證ではないけれども、佛教の排斥せんとする我が如何なる範圍まで及んでゐるか、随つて無我の意味が如何なるものにまで説き及ぼされてゐるかを識らるゝが爲めには、是非諸法無我の説を吟味せねばならないのである。之に依て我々は佛教の立場の一面を充分理解することが出来る。又、諸法無我の消極的説明に依て萬法是れ大我の積極的反面をも暗示され得る。それが爲め無我の眞義を捕へ得るから、聽てその論證の一資助と見られることになる。蓋し佛陀當時の印度思想界は一般に積極的肯定主義の斷案が餘程流行してゐたやうなので、佛陀はその弊に鑑み、

世人救済の必要上から眺めて、總てに消極的否定主義の説明を試みられたので、積極的見方も消極的見方も純理論から推せば同じ一物の兩面觀に過ぎない道理であり、佛説の内には大に此の點を顧慮して觀察批評すべき部分少なからず見出され、諸法無我乃至三法印説の如きも、之に依て後年發達した所の大乗思想の一面を解釋する上に最も重大な役目を演ずるものであるから、以上の如く、人間中心の無我觀から進んで諸法無我の論究に踏み込んだ次第である。――(未完)――