

無我論 (完結)

手島文蒼

第四節 無我思想の由來

——(一)無我思想の由來として考察すべき三方面——(二)數論と佛教——(三)數論の緣造開展説(Pratyaya-sarga)と佛教の緣起論(Pratitya-samutpāda)——(四)吠陀と數論と佛教とに於ける萬有發生説の比較研究——(五)數論の解脱と佛教の無我——(六)優波尼沙のアートマン思想と無我説——(七)反婆羅門的思潮と無我思想。

(一)既に攷究して來たやうに、無我思想は佛陀教説の根柢たる一大特徴に相違ないのであるが、一體斯る思想は何處から由來したのであらうか。佛陀と雖も當時の印度の一角に生れた時代の子である以上、その教説が全く時代思潮の影響から離れて、自分一個の獨創を以てのみ一貫するといふが如きことは殆んど不可能事に屬するであらう。果して如何なる時代思潮から此の無我説が流れ出たか、學者によつて種々の異論は出されてゐるが、我々は少くも次の如き三つの方面をその由來根據とし

て考察することが最も必要であらうと信するのである。勿論佛陀自身の說法中には、果して無我説が奈邊より由來せるかを明白に説いた所は全く無いので、唯多少折に觸れ機に臨んで道德的訓誡を垂れられる序に、有我を執するが故に愚癡無聞の凡夫たり、無我を信するが故に我が多聞聖弟子たりとの意を附説されてゐる位に止るのであるから、も少し有我と無我との關係を批判的に論究して以てその源に溯り吟味するの要を感じるや切なるものがあるのである。之れが茲に改めて一節を設け、無我説の由來源泉を攻甄せんとする所以である。

先づ我々は第一に數論と無我思想との關係といふ方面を考察して見たい。次に第二として優波尼沙土の中心問題たるアートマンと無我との對照を攻究して見よう。而して終りに第三として、佛陀當時の北方印度に於ける智識階級者間に行れた一般的思潮としての反婆羅門的氣分と佛陀自身の夫れに對する態度とに就て佛敎の立場を批評して置きたいと思ふのである。

(二)古優波尼沙土の末期から以後の數百年間を普通には印度哲學に於ける學派時代と稱してゐるが、此の時期の主潮たる六派哲學の中には若干の著しい共通觀念が

澎湃として流れてゐる。正當六派の外に算せられる異流三派の佛教や耆那教や順世外道の徒と雖も、同じく學派時代の初頭に現はれた反婆羅門思潮の有力なる奔湍たる以上、六派共通の觀念と亦密接の干繋あることは言ふ迄も無からう。暫くモニエル、ウイリアムス (Monier Williams) 氏の意見を參考して六派共通の哲學的觀念を列擧して見ると、(一)靈魂の不滅、(二)客觀世界の永劫的存在、(三)靈魂と物との結合が總ての存在の根據たること、(四)靈魂と肉體との糅合が惡の原因たること、(五)業の永遠的持續従つて天國地獄の業報を信すること、(六)靈魂の輪廻轉生を以て罪惡と苦患の條件と看做すこと、(七)輪廻を離脱せる寂靜無爲の存在を以て究竟の解脱と信せしこと、——先づ斯うした數項は慥かに擧げられ得るだらうと思ふ。

偕て六派の一たる數論哲學の教說中にも大體斯る特徴を共有すべきは言ふ迄もない所であるが、佛教は果して何うであらうか。最も明白な對照は佛教の無靈魂說と數論の個々無數の個體靈魂の存在を説く教說との相違である。但し業や解脱の見方等に到つては表面上何等區別は無いやうにも見えるが、總ての教義の根底に個々人の靈魂を認めるか否かの差別が横つてゐるのであるから、その根本に於て數論と佛教とは氷炭容れざるものと評せずばなるまい。けれども今一步溯つて考ふべ

きは佛教と數論との教義由來より見たる内面的關係である。ガルベ (P. Garbh) 氏の如きは、數論の開祖迦毘羅 (Kapila) 仙人を以て佛陀の故郷たる迦毘羅城の創始者ならんと推定し、従つて佛陀自身の學說も必らずや數論の影響を多分に受けたであらうとまで想像してゐるのであるが、左うまで臆測を逞うせずとも、兩者間に著しい類似點のあることは毛頭疑念を挿む餘地は無いのである。『普曜經』 (Taitti-vistara) と『佛所行讚』 (Buddha-Carita) や『因果經』等に記す數論影響說も、假令稍、後代の作たりとの非難は免れずとも、何等か兩學說の内面的關係の密接なる或るものより當然由來して來た理由が必らずあつたに相違ない。遮莫、數論と佛教とが如何に類似してゐるかを他面から觀察して見ると、先づ次の如き數項が茲にも列擧され得るだらうと思ふ。

第一は人生を多苦なりと看做す厭世的傾向の共通なること。第二は無神論の立場の似たる點。勿論之には一言説明を要するが、詰り佛教の世界觀縁起論からするも、迦毘羅仙人の萬有變異說からするも、神の存在を説く餘地の殆んど皆無である所から無神論的と評されるので、假令後代の發達せる數論に無神を證明せんとする傾はあつても、佛教には何等積極的に神の存在を否定した議論は無いのである。有神無神といふ如き戲論は脱苦解脱を以て當面の目的とせる佛教徒には殆んど没交渉で

あるといふほどに神を度外視せる無神論が佛教の立場である。數論は之に反し、始めは極めて漠然たるものであり、後に進んで無神的思想となり、遂に神の全く存在すべからざることを力説するに至つたので、佛教の無神論とは質は同じと雖も程度に區別があることを忘れてはならない。次に第三は婆羅門の祭式万能主義を嘲笑した點。第四は不殺生主義を高調したこと。第五は信仰がカストより全然無拘束なるべきを主張したこと。第六は世間の無常相を説いたこと。但し數論は現象の本據たる本躰を明白に説明したが、佛教は之を缺いてゐる。第七は殊に重要な關係であるが、數論に於ける萬有開展の變異説と佛教の十二緣起論との間に看過すべからざる類比のあるとである。此の點は尙ほ深く考究して見よう。——先づ大體以上の如き數項が數論と佛教との内面關係を暗示せるものであると想はれるのである。

(三)數論は全くの實在論的二元論 (Realistic dualism) である。之に反し佛教の緣起説は唯心論的一元論 (Idealistic monism) 又は識・名・色三者の對立關係に據る相關論 (Relativism) である。斯うして万有發生論を持つ兩者が何うして類似を示し得るであらうかと疑はれないでもないが、然しそれは單に評語の對照からのみ外面的に氣附かれる疑

間に過ぎないので、一度その内面に立ち入つて萬有生起の過程次序を吟味するに到ると、極めて興味ある類似點が發見されるのである。

數論の説く二元とは物と心との兩者である。總て本質として眞實に存在するものは個々人の中心にある靈魂と、それ等多くの靈魂が共有する所の唯一普遍平等の根本物質とである。眞諦は前者を神我 (Purusa) と譯し、後者を自性 (Prakriti) と翻した。

此の神我は全く無活動の純主觀的靈體で、各々孤立的に唯眼を開いて見るだけの役目をする。故に觀者 (Sakṣin) とも言はれ、非作者 (Akartṛ) とも言はれ、見者 (Draṣṭṛ) とも中直者 (Madhyasīhyam) とも呼ばれる。自性は未だ万有にまで開展しない前の根本的物素 (Uṣṭof) であり、唯活動能力たる喜 (Sattva) 憂 (Rajas) 暗 (Tamas) の三德 (Triguṇa) を特徴としてゐる所のものであるから、本因 (Pradhāna) とか、未開展即ち非變異 (Avyakta) とか、根本物質 (Mūlaprakṛti) とか、根本原因 (Mūlakarāṇam) 等と名けられることもある。此の兩元は本來別個獨立の存在であるけれども、我々に分別智 (Viveka) 即ち明 (Vidyā) が無いために、神我が見誤つて自性と結合し、已れに非るものを已れのものとして誤認し執受する。此の結合は無分別智 (Aviveka) 即ち無明 (Avidyā) の結果であるから、自性が神我の刺戟を蒙る所から、万有開展の第一歩が現はれる。言はゞ盲目的活

動者たる自性に神我の眼が與へられた形で、眠つてゐた自性が神我から醒まされた状態である。詰り神我の跛者 (Paṅgu) と自性の盲者 (Andha) とが妥協した所から万有發現の運動を開始するといふ譯である。次で自性から開展したのが覺 (Buddhi) 即ち心的活動の最初である。覺は未だ主觀と客觀とを分たない前の、纏て現はれては万有森羅と成るであらう所の根本であるが故に復た大 (Mahimā) とも名けられる。大は蓋し優波尼沙土に言ひ慣らされてゐた大我 (Mahimāna) から來た名稱であらう。次で覺即ち大より第三步として現はれたのが我慢 (Ahaṅkāra) である。我慢は正しく文字通りに譯すれば我作 (I-making) の意で「我が作るもの」の「もの」を作る所の「我」といふ字である。茲に於て初めて主觀と客觀とが辨別される。主觀と客觀との對立は即ち一切現象世界の顯現となる。そこで我慢から次で現はれたのが、眼・耳・鼻・舌・皮の五知根 (Pañca-jñāna-indriya) と、手・足・舌・語男女即ち生殖器・大遺根即ち排泄器の五作根 (Pañca-karma-indriya) と、及び心根 (Manas) との心的十一根なるもの一方にあり、之に對して色・聲・香・味・觸の五唯 (Pañca-tannūtra) と、更に五唯より出でし地・水・火・風・空の五大 (Pañca-mahā-bhūta) との物的十諦なるもの他方に發展し、合計二十一諦を出すことになる。二十一諦に神我、自性、覺、我慢の四諦を加へたものが所謂數論の二十五諦 (Pañcaviṅśatī)

で二十五諦による万有開展説を縁造論(Pratyaya-sarga)と稱するのである。二十一諦は即ち千差万別の現象世界を説明した詞に外ならぬから茲に初めて無明より開展し始めた根本二元が現はれて一切世界を形成することゝなつた譯である。——と言ふのが數論の説く迷界發現説の太要である。

此の無分別に依る二十五諦發展説と佛教の十二縁起論とを比較對照して見ると、極めて親密な内面的關係が容易に見出されると思ふ。神我が見誤つて自性と結合する無分別とは正しく佛教の無明に相當する。次に覺即ち大は心的活動の第一歩と見るべきものであるから佛教に所謂行に當る。次に我慢即ち主觀と客觀との對立を形成する我作は佛教の識に相似たものである。識に縁つて名色ありとは恰も我慢から心的十一根と物的十諦とを開展すると全く同趣同向である。蓋し六入觸受等の以下有に至る迄は現象發生の分析的説明であつて、數論に横に羅列したものを佛教では縦に系列したに過ぎない。更に有より生老死を説き加へたのは解脱を主眼とする還滅門尊重の立場からして、再び個體原理に立ち歸つた譯である。但し一言注意して置くが、西洋學者にして佛教と數論との内面關係を論究したるもの必らずしも二三氏に止らないのであるが、中には餘り輕々に形式のみの類似に拘はれ

た議論をする學者がある。例之ケルン (H. Kern) 氏の如きは、無明と本因、行と覺識と我慢、名色と五唯、六入と十一根とを相當 (Parallel) するものと記してゐるが (Manual of Indian Buddhism, p. 48) 此の内、無明を以て自性即ち本因に相當すと看做すことは不都合である。無明は無分別の異名として數論學者にも知られてゐたやうに、全く神我が自性を以て我がものと見誤る無智に相當するものである。詰り十二縁起の無明を宇宙原理の自性と同性質であると見た誤から來た見解であつて、佛敎縁起論の精神を誤解したものと評せすばなるまい。佛敎は決して數論の説く如き本躰を有とも無とも説かないのである。又名色を五唯に相當すと見るも不滿がある。名色は寧ろ心的物的の二十一諦に相當すと見るべきであらう。従つて又六入のみが十一根に當るとするも不當であると評せねばなるまい。斯やうに輕々しく形式的對立を試みることは大に弊のあるものであるから茲に一言した所以である。

偕て以上のやうに考へて見ると、數論の二十五諦開展と佛敎の十二縁起とが到底偶然の暗合とは想はれないほどの密接不離な干繋が慥かに判るであらうと思ふ。嘗に万有縁造 (Pratyaya-sarga) と万有縁起 (Pratīya-samutpāda) との名稱や、万有發生の順次が似通つてゐるといふ形式のみならず、總じて個體原理と宇宙原理とを混淆し、差

別原理と平等原理とをその第一原因中に包含した點までが兩者に共通である。佛教の緣起論は無明を第一原因と看做して無明と明との關係を詳述しない。之に反し數論では無分別より外に神我と自性との二元的説明を明確に固定してゐる。又佛教の緣起論は個體原理より説き起して宇宙原理に及び再び生老死を附説することに依て畢竟個體原理に終始する所以を説明してゐるのであるが、數論の方では個體原理から説き起して宇宙發展に到り終つてゐる。此等は兩學説の立場の相違する所であると評せずばなるまい。然し何れも個人の心理發生と宇宙開展とを同視せる唯心論的獨我論的傾向は極めて酷似せる風尙があると思ふ。斯うした契合は決して單純な暗合とは想はれ難いので、何れか一方が他の方の影響を受けた結果か、又は俱に共に共通の或る古代源泉から汲み取つた思想か、その何れかであらねばならぬ道理である。

一體數論の二元は古優波尼沙土の時代から西曆十四、五世紀の頃までに及び佛教より遙かに長い生命を持つてゐる思想であるが、その間にも自ら二種の潮流が區別せられる。古くば古優波尼沙土や『マハーバーラタ』戰詩の中の古い部分に現はれてゐるやうな有神的傾向を負びた婆羅門的數論なるものがあり、新しくば前者より

發展し來つた『金七十論』即ち『僧伽頌』(Sāṅkhyajīkā) や『僧伽經』(Sāṅkhyasūtra) や、『諦集』(Ītva-saṃsa) 等に説く如き無神論を主張する反婆羅門的數論なるものがある。古い有神的數論の學説を散説した優波尼沙土も數種あるが今は單にその一例を『カータカ優波尼沙土』から出して見よう。彼處では閻魔(Yama)の世界に入つて教へを受けたナチケータス(Naciketas)の爲めに、人間死後の問題に關する奧義が種々縷述されてゐるが、その中の一部に次の如き二節がある。

“Indriebhyah parāstiyarthā,

arthebhyag ca parān manah.

Manasas tu parā buddhir,

buddherātma mahān parah.

Mahatah param avyaktam,

avyaktāt puruṣaḥ parah.

Puruṣīna parān kimicit,

sā kṣāhā sā parā gatih.”

(Kāṭhaka-up, III, 10—11)

『諸根以上に境あり。

境以上に心根あり。

心根以上に覺あり。

覺以上に大我あり。

大以上に非變異あり。

非變異以上に神我あり。

神我以上には何物もなし。

そは頂上なり、そは最高の歸趣なり。』

茲に所謂諸根とは五知根、五作根を指し、境とは五唯、五大を言ひ、心根と共に覺の下にありてふ覺とは後世の數論の所謂我慢に相當するものである。同じ優波尼沙土の他の處 (Kāthaka-up, VI 8) では覺のことを最高者 (Satvām Utmam) と呼んでゐる。我慢は直接万有を開展する原動力なるが故に最高者と呼ぶのである。従つて所謂大我とは大のことで、後世の數論に言ふ覺に正しく相當するものであり、非變異は未開展を意味する自性の別名たること言ふ迄もない。其の他、『マイトラーヤナ優波尼沙土』や『シユベーターターシユバタラ優波尼沙土』や『タイテイリーヤ優波尼沙土』や『マハーナーラーヤナ優波尼沙土』等にも同様な數論學說の一端と思はれるものが現はれてゐるが、戰詩中の例や、之より引用發展し來つた『薄伽梵歌』中のそれ等と共に、一切煩を避けて省畧することゝする。

そこで斯うした古い數論の婆羅門的傾向から進んで、後には純然たる無神論の主張にまで發展したとすれば、同じやうな源流から他の一面の無神論的傾向に發達して來ることも當然あり得べき道理である。佛教の緣起論も此の古い數論的思想から發展し來つた無神傾向の一角であり、順世外道の唯物論的快樂主義も同様な反婆羅門的無神論の一端であると見る事が出來やう。佛教の緣起論が數論と密接な

關係があると言ふも斯る意味からであつて、決して佛陀が直接に數論學者の仙人說法をその儘甘受し祖述したといふ意味では毛頭ないのである。

(四)所で斯る古優波尼沙土等に現はれたやうな數論的思想が本來何處から由來したものであらうか。之も全くその源流を探求するに由ない譯ではない。『梨俱吠陀』に於ける宇宙發展に關する哲學的讚歌の中には慥かに之が源泉と想はれるものがある。今その一例を出すならば、同書十卷の第二百二十九章に述べられた『無有歌』(Nusadasiya-sūktā)は最も適切な好例であらう。

『その時死なくまた不死なし。晝と夜との表現あることなし。彼の唯一者 (Tad Ekam) は息なくして自ら呼吸せり。彼の外には曾て何物もあらず。

唯闇黒のみ存せり。此の一切は闇黒に掩はれたる光なき波動界なりき。虚空に包まれし彼の唯一者原子 (Ābhu) は熱の力によりて生れ出でたり。

彼れ開展して茲に初めて愛欲 (Kāma) あり。是れ即ち識 (Manas) の最初の種子たり。是れ即ち有と無との連鎖にして賢者がその達識によりて心に索め發見せし所なり。

彼等の繩尺は横に遍通せり。下にありしものは何ぞ上にありしものは何ぞ。種子を持てるもの存し勢力を保てるもの存す。自性 (Svabhāva) は下に力用 (Pratyuti) は上に。』

此は明に彼の唯一者たる原子の一元論的万有發展説を述べたものであること疑無いが、數論は彼の唯一者を分つて物心の兩元とし、佛教は別に之を明示せずして暗々に無明によつて現はれ來るべき本體あることを暗示してゐるに過ぎない。唯一者より愛欲先づ發現すとは數論に所謂無分別によつて現はれた心的活動の第一歩なる覺に相當し、佛教に所謂無明に緣て行ありといふ行に相當する譯である。愛欲が種子となつて先づ現はれしが識なりとは、數論に所謂覺より出でし我慢に相當し、佛教に所謂行に緣りて識ありといふ識に比較されるものである。勿論 Manas と言ひ、Ahankāra と言ひ、Vijñāna と呼ぶ邊り、名稱は互に異つてゐるけれども万有發展の直接原因たる作用に至つては同一轍である。左れば識より發展して有と無、上のものとのもの、自性と力用、種子包持者と勢力保有者等の、有らゆる一切万有が造化顯現 (Vijñāna) するとは、我慢より物的心的の二十一諦を開展すると同様識より名色ありと説くと殆んど同一風尙である。以上の吠陀、數論、佛教の三者に於ける万有發生説の

比較を表示して見ると大體次の如くなる。

《梨俱吠陀の無有歌》 唯一者 → ↓愛欲 → ↓識 → ↓万有造化。

《數論の二十五諦》 $\left. \begin{array}{l} \text{神我} \\ + \\ \text{自性} \end{array} \right\}$ 無分別 → ↓覺 → ↓我慢 → ↓ $\left. \begin{array}{l} \text{心的十一根。} \\ \text{物的五唯五大。} \end{array} \right\}$

《佛敎の十二緣起》 無明 → ↓行 → ↓識 → ↓ $\left. \begin{array}{l} \text{名} \\ \dots \\ \text{色} \end{array} \right\}$ 生 → ↓老死

(五) 以上述べた所は單に數論と佛敎との万有發生説に於ける類似について、あつたが、佛敎の無我思想が數論哲學と如何なる關係があるか。此の點を終りに約言する必要がある。之が寧ろ當面の問題であり、如上の論究はその準備に外ならなかつたと言ふべきである。

偕て總て印度の哲學宗教といふものは何れも解脱を以て人生究竟の理想目的としてゐるものであるが、數論の解脱とは一體如何なる状態を指すのであらうか。人生は依内苦、依外苦、依天苦等の苦痛に満ちてゐる。苦痛は何によつて現はれるか。それは我々の肉體の中心に安住してゐる所の、永遠不滅常住不變な神我なるものが、誤つて肉體を我がものと誤認し、肉體たる自性の一開展物の上に起る變化を以て、恰

も神我自身の上に関係交渉し來るものであるかの如く誤解する所から一切の苦感が發生するのである。眞の我は永久不滅の孤立的一體である。一朝過つて肉體の牢獄中に飛び込んだけれども、その本質上には何等肉體上より來る影響を蒙るものではない。詰り神我は眞の我であるが、自性の肉體は万人共有の一部で、我のものではない。神我と自性との本來別個獨立の存在たるを知らざる所から世間一切の苦痛が發現するのであるから、此の神我と自性とを辨別すること、換言すれば神我自性分別智(Purusā-prākriti-viveka)を得ることが數論哲學の目的であり、便ち其處に解脱が現はれる道理である。約言すると、解脱の状態に於ては、神我自ら獨り存し、自ら喜び自ら樂しみ、些の物的拘束を蒙ることなき完全な獨存(Kaivalya)自足的自存(Svādhava)清淨(Suddha)常恒不變(Nitya)なる覺醒者(Buddha)であり、解脱者(Mukta)であり、永遠不動の解脱(Nitya-muktatvam)そのものであるといふことになる。此の解脱を得んが爲めには先づ善く數論の教説を學習して神我解放の必要を悟り、可成的肉を抑えて靈の活動を自在ならしめ、遂に全く肉的存在を超越する心境にまで到達すべく努力せねばならぬ。此の修業方面を専ら高調して多少有神論の色彩を施し來つた一變形が即ち瑜伽(Yoga)哲學の思想である。そこで實踐躬行の方面より言へば先づ外的

粗身たる肉體を抑制強壓することから始め、進んで十一根や五唯より成る細身の純化還没に努力し、次第に我慢より覺へ、覺より自性の本躰非變異に歸入せしめるやう精進修行せねばならぬこととなる。自性が變異を收めて非變異の本形は復したつたとき、神我は初めて獨立自存の状態に歸ることが出来る。斯うした方面は全く佛教緣起論の逆觀たる還滅門の説き方と同じい。即ち老死滅すれば生滅し、生滅すれば有滅し、乃至行滅すれば無明滅すと説く大苦蘊滅の法と全然符合すと觀ても差支あるまいと思ふのである。然し理論として順逆二門を完備せる點に於ては、佛教の緣起觀が數論の緣造説に一步を擡んでゐると評して好からうではないか。詰り解脱を主眼とする宗教的説明が極めて適切になつてゐる意味である。その代り佛教では無明滅し畢つた跡の明現はれた無爲涅槃の境涯を殆んど積極的に説明しない缺點をもつてゐるが、數論は之に異り、明々白々に神我獨存の解脱境を詳かに描出してゐる特長がある。何れにせよ、解脱といふ理想目的の邊より觀るも、數論と佛教との間に緊密な關係あることが首肯されやうと思ふ。

そこで次に問題になるのは、佛陀は何故無我説を採用するに至つたかといふ點である。言ふ迄もなく、佛陀教説の目的は人生の苦患を滅却せんとするに在る。苦患

とは變化であり、も一つ言ひ換へれば輪廻である。輪廻は行即ち業によつて起るのであるが、更に輪廻を可能ならしめる直接の條件は三界の有であると言ふことが出来る。有は執によつてあるので、詰り主觀と客觀とを分ち、我と我所とを分別する所の識即ち私の意識から起るのであると詮じ詰めることが出来る。左れば輪廻を免れん爲めには先づ當面の問題として私の意識を滅することを學ばねばならぬ。私の意識は有我を執するによつて起るので、そこから名色一切の世界を現出することになる。若し本來無我を信すれば茲に忽ち識滅し、識滅すれば行滅し、行滅すれば無明盡き果て、明自ら顯現する道理となる。故に要する所、無我説は識を滅せんが爲めで、識の滅より無明の滅へ導かんとするのが主眼であらう。之が即ち縁起迷界の還沒へ進む捷徑であると思はれた所から、十二縁起論の打ち立てられた後に、その樞機要約として無我論を唱道されたものであらうと推定したのである。所で佛教の識は正しく數論の我慢に相當すること前述のやうであるから、若し古い數論的思想を學ばれた結果、佛陀の縁起觀が打ち立てられたのかも知れないとの推定を假りに容すならば、數論の所謂我慢、万有開發の直接原動力たる我作を滅せんが爲めに、佛陀の無我説が創唱されたものであらうと想像することも必らずしも不當でない。

信ずる。蓋し迷界の實情たる万有差別の現相を滅却せんが爲めには、我慢の本質上有に似て有に非る自性の一假面たることを知る必要があり、此の要求を最も適切に満すべき考へ方は無我といふ一語に依て餘蘊なく表はされ得るからである。我慢を滅し、覺を滅し、次で無分別の無明をも滅する所まで行けば數論の所謂解脱(Mokṣa)であり、之を他語に翻譯すれば、滅して行滅し、行滅すれば無明も亦滅すべしてふ佛陀の緣起論に立ち直る譯である。今一步竿頭に進むを容されるならば、佛陀は數論的解脱を求めんと工夫思惟せられし結果、その適確なる捷徑として我慢を滅する方便たる無我説を考案し、かくて得られし結果を已が緣起觀として換骨脱躰したのではなからうかと推測されるのである。佛教の無我説が數論の解脱觀から來たかも知れないと言ふのは此の意味である。

尙ほ進んで考へると、無我説は我慢を滅せんがためといふよりも、寧ろ我慢の根本たる覺、即ち大どか大我どか言はれるものを滅せんが爲めではなからうかとも想はれる。蓋し神我も自性も、それが結合を來す所の無分別なるものも、要するに万人に同様な平等原理であり、個々の人格を形成する最初の差別原理は覺の中にこそ見出さるべきもので、恰も佛教の無明が平等原理で、行が差別原理たると同趣なるものが

あるからである。覺の別名として知られたものは、意 (Manas) 思 (Mati) 梵 (Brahmā) 辨別 (Khyati) 智 (Prajñā) 聞 (Śruti) 堅 (Dhiti) 想體 (Prajñāsananta) 憶念 (Smṛti) 冥想 (Dhī) 等であり、殊に覺を大即ち大我と呼ぶことは優波尼沙土に見えた通りであるから、如何にも差別原理たる特徴を皆よく表はしてゐるので、此の大我を滅せんが爲めに無我を對抗せしめたのであらうと見ることも勿論可能である。然し尙ほ一步進んで考へると、數論の根本二元の一たる神我そのものゝ存在を否定せんとしたのが無我觀の由來かも知れないと見て差支あるまい。佛説の無我は無靈魂説であり、數論の神我は正しく個々の靈魂に相當するのであるから、無我即ち無神我説とするも頗る興味ある觀方である。實際神我の異名を檢べて見ると、我 (Ātman) 靈魂 (Pātā) 不滅者 (Akṣara) 肉體や客觀を知るもの (Kṣetrajña) その人 (Yati) 彼の人 (Sati) 人 (Nara) 等とあつて、無我の反面に立つ諸種の屬性をよく具備してゐるやうである。若し果して然りとすれば、假りに佛敎の緣起論が數論から由來したと見立て、佛陀は唯無分別即ち無明に緣る自性の開展のみを認めて以て十二緣起觀に映寫したものであると評する事が出來よう。佛敎は無神我説であつても客觀界の實在を全然否定してはゐない。故に自性の開展と見ても大した差支は無いやうであるが、一つ吟味すべきは無分別

といふ字の意味である。無分別とは甲を非甲と見誤ることで、必らず二個の矛盾觀念を豫想してゐなくてはならない。左れば所詮佛陀の所謂無明に縁る縁起とは、神我とも自性とも名けない或る一のもの、『無有歌』の所謂『彼の唯一者』の如きものに對して、忽然念起の無始の無明が作用してそのものをそのものでないと思誤り、以て平等の中から差別を展開するものと見ねばならないことになる。が然し佛教は『彼の唯一者』の如きものが有ることも無いことも明白には説かない。説かないけれども無明に縁つて行ありといふことは無明から行が出るといふ意味に解釋することは出來まい。必らずや何物か、先づあり、それが無明に縁つて現はされ遂に行として出で來る意味でなくてはなるまいと信ずる。故に無明以上の原因を説かずとも『彼の唯一者』の存在を否定した譯にはならない。之が即ち我々の觀る所を以て大誤なしとすれば、無明に縁る迷界展開の方面のみを重説せる原始佛教の態度に慊らずして、進んで眞俗二諦觀の上よりせる本躰論の、大乘佛教に依て専ら討究された所以に相違ない。

要するに佛教の無我説は、その由來を數論の解脱觀に求めるとすると理論上には神我又は覺の否定より來た影響であらうと想像されるし、實際上には我慢の否定か

ら結果した學說であらうと推定したいと觀るのが、我々の歸結である。

(六) 數論哲學の目的が神我自性の分別智を得ることにあつたと同様優波尼沙土哲學の中心理想はアートマン、非アートマンの分別智 (Ātman-cañtman-viveka) に依る解脱に在つたと評する事が出来る。従つて又佛敎の無我説が數論に對した場合に神我の存在を否定せるが故に自ら業による自性の輪廻のみを打ち立てざるを得なくなつたと同様、若し無我説を優波尼沙土に對して見た場合はアートマンを否定せるが故に自ら非アートマン即ち無我説に傾かざるを得なくなつたものと評して差支ないのである。之が無我説と優波尼沙土のアートマン説との關係を一言に約した所である。即ちアートマンはその本質上宇宙大我の梵と同一體であるけれども、我々は暫く無明 (Avidya) 又は迷霧 (Maya) に掩はれて我が眞のアートマンたる事を識別し得ないのであると説くのであるから、佛敎の無我は此のアートマンを否認した以上、世にあるもの皆は無明より縁起せる迷界の万有差別相なりと結論された譯である。偕て佛陀は何故にアートマン説を排斥されたのであらうか。之を知る爲には彼が如何に傳統反抗主義の理性に活きた冷靜な人であつたかを豫め知つて置く必要

がある。『增一尼柯耶』(Aṅguttara-nikāya, III, 65)中に佛陀の説かれた次の如き教誡は此の際特に注意に値すると思ふ。之は彼のケーサブッタ、カーラーマー(Kesaputta-Kāḷāma)が疑惑を起し、世の多くの沙門、婆羅門等が主張する所甲論乙駁異説百出して更に歸する所を知らない状を慨き、『何人か果して眞説し、何人か妄説するものぞ』(Ko su naṃa imesaṃ bhavantaṃ samānānaṃ saccānaṃ āha ko musā)と佛陀に質疑せる時の訓言で、佛陀は彼に斯う答へられたのであつた。

『おゝ實に迦蘭よ、疑ひ怪しむは尤もである。凡そ疑惑のある所怪念の發生するは當然である。迦蘭よ、汝等は次から次へ斯々と語り傳へられたからとて傳説(Arussava)を信じてはならない。論理的で推論的であるからとて聖權に與へられしもの(Piṭakasampādāna)を信じてはならない。見解に信受堪持され得るからとて習慣的思想(Ākīraṇapariyāyika)を信じてはいけない。沙門な師の人格のためにとて(Bhavyarūṇatīya)信じてはいけない。迦蘭よ、汝等は常に自ら次の如く辨ふべきである。——此等の法は不善であり、有過であり、智を蔑如せるものであり、全く不利と苦痛とに到るべき所行である』と。かくて汝等は夫れ等を捨て去れよ。——迦蘭よ、汝等は常に自ら次の如く辨ふべきである。——此等の法は善であり、無過であり、智

を尊重せるものであり、全く利と快樂とに到るべき所行である」と。かくて汝等は夫れ等を自ら把持しその中に安住せよ。』

之は如何にも明快に佛陀の傳承反抗主義を表白してゐるではないか。彼は斯る冷靜な批判的態度を以て一切を理性の解決に待つべく在來の思想信仰に對したのである。原始佛教が理性的であるといふ點も之に依て自ら明白にならう。所で斯る冷靜な佛陀の炯眼に當時の上流智識階級を風靡してゐたアートマン説が如何に映じたであらうか。由來アートマンの説明は極めて多方面に亘つてゐて、或は積極的に『汝は則ちそれなり』(Tat tvain asi)と言つたり、或は消極的に『此にも非ず彼にも非ず』(Neti neti)と説いたり、更にその中間に於ける餘り明白でない形の表現に至つては實に千態万様であるが、ドイツセン (Deussen) 氏やフアルカー (J. N. Farquhar) 氏の意見を參考しつゝその一般特徴を記して見ると大體次の數項が首肯されやうと思ふ。

(一)アートマンは宇宙に遍在 (Vidhu) した遍滿 (Sarvagata) した、全智全能のものであるが、全然活動者 (Kartar) でもなく享受者 (Bhoktar) でもない所の無活動の靜寂者である。

(二)總て活動あるものは變化であるから必らず業 (Karmān) に制約せられるが、アートマンは業と全然沒交渉である。(三)従つて寧ろ非人格な衷象的な智性原理となり。

(四) Will よりも Thought に近く。(五)有らゆる道德的批判を超越せるものとなつて來ざるを得ない。——その他種々と考へられるであらうが、先づ斯る特徴は何人も疑ふ可らざる所であるから、必らずや佛陀の鋭敏な批評眼にも左う映じたこと勿論である。そこで斯るアートマン説流行の結果や如何と察するに我々の意志を輕視して倫理を没却し、その代りに智と祭式と苦行とのみを尊重することゝなつて遁世解脱をのみ人間最高の理想と念するに至り、全く世間を閑却した出世間のみに捕はれ易い惡弊に陥るべきこと火を睹るより明らかであらうと思ふ。數論にも善惡を無視する傾向はあつたがアートマン説に至つては殊に甚だしい。かくては佛陀の主義たる中道を遠かること天地懸かに隔たるものと評せずばなるまい。一度此のアートマンを否定すると無我説となり、その結果は業を重視して意志と道德とを尊重するに至り、身心の調御適從より延いては智に依て業を滅するの正見を獲得し、遂に輪廻を止め變化を脱し得て無爲寂靜の不動的存在に還没することが出來やうと思ふ。是れ即ち佛敎の解脱であるから、思之、佛陀はアートマン思想の陥り易き通弊に深く鑑みられてか、又は實際に當時一般の惡思潮より來るべき恐ろしき結果を洞察されてか、遂に非アートマン説の眞理たることを殊更ら力説高調されたものであらうと

想像されるのである。

由來印度人一般には昔から靈魂觀念が極めて深く浸潤してゐて、或はアートマンと呼び、或は神我と稱へ、時としては生氣 (Prāṇa) とか壽命 (Jīva) とかいふ名稱で指示することもある如く、名は種々に相違してゐても個人中心の靈魂から考へついた結果たることは全然同一である。而して又その名の種々變化あるが如く、その質や量に就ても若干の差別が想定されてゐる。數論や吠檀多の如きは之を以て全くの無活動とし乍ら勝論の如きは之を活動的のものと看做してゐる。吠檀多はアートマンの唯一遍滿を主張するが、數論や勝論は靈魂の個々無數に獨立して存在すべきを方説し、更に勝論は尙ほアートマンの極微所成たることをも説明するほどである。斯うした質や量の相違があつても、その存在を肯定したことは優波尼沙土と何等異なる所なく、寧ろ之が印度一般の民族信仰と成つてゐると評して好い位である。此の四面楚歌の中に兀立して獨り無我無靈魂の旗鼓を堂々と打ち鳴らして來た佛教の苦心と努力とは非常なものであつて、その初め佛陀が之を創唱した當時には必らずや純理論以外の他の實際的必要が何等かあつたのに違ひあるまいと信ずる。その實際的必要なるものが或は數論思想と干渉したものであるかも知れないし、或は優

波尼沙土哲學の中心を反駁せんとしたものであつたかも知れないが、今一つ我々は當時一般流行の反婆羅門的氣運と無我説との關係を考究することが出來やうと思ふのである。

(七)今日印度人の學者は古來の印度哲學思潮を二種に大別して考へる。一は正統派 (Āstika-mata) の六見 (Śaṅkara) 卽ち六派哲學であり、他は異流 (Nāstika-mata) の三派 卽ち佛敎、耆那敎、順世外道を指す。何故後者を異流と貶すかと言へば、何れも婆羅門の祭式万能主義を攻撃し、吠陀の天啓傳承たる聖權を疑ひ、神々の讚嘆を詩人の嘆語として笑殺し、以て最も露骨な無神思想を高潮するに至り、信仰界に階級的差別待遇のある可らざるを主張して遂に婆羅門を最上位とするカストの根底を轉覆せんと企てた共通傾向があるからである。六派哲學の中にも斯うした傾向の一二を分有してゐるものも全くない譯ではないが、尙ほ暗々に神を信じ、吠陀の敎權と調和し易い波羅門的傾向を持つてゐるので、殊更ら異端視されてはゐない譯である。異流三派が等しく斯くまで反波羅門的思潮を共有してゐたとすると、左うした氣分が學派時代の初頭に餘程横溢してゐたことが判る。番に三派のみならず、『六十二見經』や

『沙門果經』等の傳ふる所に據ると、佛陀當時の北方及び中央印度には尙ほ多くの外
 部徒輩が反波羅門的思潮の飛沫を放擲し合つてゐたことが伺はれる。六十二見と
 いふのは我及び世間の性質について種々分別妄執せる異見の分類であつて、過去に
 關して我及び世界を説く十八見と、未來及び現在に關してそれ等を説く四十四見と
 に二大別される。前者の中には我と世界との常住を主張する遍常見論の四類、梵天
 界の常住と梵天所造の我の無常變易とを説く一分常見論の四類、我及び世界の有限
 なりや無限なりやを争ふ有限無限論の四類、業や業報や未來やについて明答を避け
 んとする詭辯論の四類、及び我と世界と何等の因無くして偶然發生せるに過ぎずと
 主張する自然無因論の二類の、以上十八見を包含してゐる。又後者の中には我の未
 來を以て或は有形、無形とし、或は有限、無限とし、俱に未來の我に識有りと做す有識論
 の十六類、又その無識を主張する無識論の八類、有識無識の混淆より成る非有識非無
 識論の八類、我の斷滅を説く斷見論の七類、及び現世の快樂を以て唯一原理と説いた
 り、或る禪定を以て解脱と信じたりする現法涅槃論の五類の、以上四十四見を包括し
 てゐる。又『沙門果經』に見ゆる六師外道の思想の如きも、如上六十二見中の何れか
 に攝せられるやうであり、勿論耆那教や順世家の主張の如きも、その他諸學派の思想

の如きも、亦此の諸見中に相當するものがあるやうである。尙ほ耆那聖典には三百六十三見を列するものもある位である。斯る多數の外道異見の詳論を試みることは極めて興味ある問題たるを失はないが、今は到底その違なければ後日に譲ることゝして、兎も角、斯く多數の異端邪説が當時の思想信仰中に澎湃として溢つてゐたとすれば、我と世間とに關する確乎不拔の定見の全然皆無なりしことゝ、それが爲めに世道人心の動亂を招致し遂に歸趣を知らなかつた哀れな風情とが充分想像される譯である。佛陀は實に異論百出の紛々たる此等我論を悉く一蹴し去つて、獨り超然と無我説を嘯道し、以て後へに墮若たる外道徒輩の口を緘し、迷へる人心の歸趣を示し、信仰の暗裡に解脱の新光明を點せんと期した偉才であつたに違ひない。反波羅門思潮の有勢であつた時代、その中心問題が眞の自我を探求するに在りし實情を窺知し得る者は、少くも佛陀無我論の由來發端が此に刺戟され影響されて現はれ來つたものであらうと推測することの必らずしも不當でないことを充分是認し得やうと思ふ。況んや無我説が宗教信仰の上に及ぼす利益の多大なる點については前節に既述せる如きものあるに於てやである。何れにせよ佛陀の無我説は印度の思想信仰史上に一大異彩を放つた大英斷であつたこと容易に認められる所である。

第五節 無我の眞義

——(一)解脫觀上より説かれし無私の意義——(二)空私の意義。

(一)優波尼沙土のアートマンは哲學的に説かれた自我觀であるが、これを宗教的に翻譯して新たなる假面の下に立て直したのが佛教の非アートマン主義即ち無我觀であると思はれない譯ではないこと前述のやうである。アートマンはその本質上何等梵と異つたものではないと説明はするものゝ、本來個人我を出發點として推叩した結果に外ならないから、詰り個別門から平等門に入らんとした觀察であると評することが出来る。所が佛教の無我觀は之に反し、解脫を主眼とせる宗教的修養の上から平等門を力説して個別門の執を破せんとし、遂に非アートマンの無我説を提唱するに至つたものであらうと想像される。その意味からすれば、佛教は古代の純淨な婆羅門教への復古運動であるとの一部經文も示す通り、アートマンより梵を説くのでなくして、梵即ち唯一平等の宇宙原理からアートマンを俯瞰する趣向であるとも見られ得る。曾ては梵力説の時代が婆羅門に依て作られ、次には我高調の時代

が刹帝利に依て形成され、更に再び佛陀に至つて個別原理よりも平等原理を尊重せんとする傾向が復活されたと言つて差支あるまい。此の傾向から眺むれば有我に如何なる弊があるか、無我に如何なる利があるか、此の兩面を宗教的修養てふ實踐的解脱觀上から攷究するの必要があるのである。先づ有我説に如何なる過失があるかを瞥見するに『俱舍論』二十九には次の如き文を記してある。

『經說執我有五種失、謂起我見及有情見、墮惡見趣、同諸外道越路而行、於空性中心不悟入、不能淨信、不能安住、不得解脱、聖法於彼不能清淨。』(收十一〇七)

此の我執五失は要するに道德上の惡と解脱觀上よりせる宗教的修養の失とに分つことが出来る。佛教の無我説は此の惡と失とを救濟せんが爲めに説かれたのであるから、一方には原始佛教が道德的宗教であると評されるほどに多分の實踐的訓誡を持つてをり、他方には哲學的宗教と見られるほどに多量の解脱教義を組織してゐるのである。元來優波尼沙土のアーティストマンは極めて深玄幽妙なる觀念であつて、充分哲學的に理解されるに於ては何等思想上にも信仰上にも差支ないのみならず、凡そ一元論的説明は之れ以上に到底進むことの出来ないほど卓越した奥義をもつて

ゐる。佛陀が初め之を學ばれた際にも衷心から感動させられた所があつたに違ひない。けれどもそれが餘り裏象的であり、表現神祕的に過ぎ、容易に常人の捕捉し難い觀念である所から、何時しか本義を失した誤解に依て喧傳されるやうになり、道徳宗教上の百弊忽ち現はれ來つたものと想はれる。原始佛典の中に現はれた梵が優波尼沙土に説く所の中性梵 (Brahman) でなくして、全く古代の人格神たる男性梵 (Māhātmya) に過ぎないことや、因陀羅 (Indra) も全く帝釋天として佛法保護の一天人に讀まれてゐるに過ぎないこと等から併せ考へて見ると、佛陀當時の一般人が如何に凡俗の見方に慣れてゐたか、従つて又アートのマンの裏象的中性梵觀念の如きは夢想だも能はなかつた所であつたらうことを充分立證し得られやうと思ふ。

然らば無我を知ること依て如何なる利が得られるであらうか。試みに之に關する二三の經文を例示して見よう。

『實にコーチカよ、凡そ無我なる時は汝の欲が捨てらるべきである。』(Yo kko Kōtīhita anattā tatra te chando pahātābbo.—Sāmyutta, nikkāya, XXXV, 163)

『比丘等よ、凡そ無我なる時は汝等の欲が捨てらるべきである。貪が捨てらるべきである。欲貪が捨てらるべきである。』(Yo bhikkhave anattā tatra vo chando pahātābbo,

rāgo pahitabbo, chandarāgo pahitabbo. —Ibid, XXXV, 169)

『實に世尊よ、何を知り何を見て我見が捨てらるべきであるか。實に比丘よ、眼・耳・鼻・等・色・聲・香・等、及び眼識・眼觸・眼觸より起る一切等は無我なりと知り見る時我見が捨てらるべきである。』(Kāraṇī nu [kho bhante jānato katham passato attānuddiṭṭhi pahiyatīti.

Cakkhūni kho bhikkhu anattato jānato passato attānuddiṭṭhi pahiyatī. —Ibid, XXXV, 169)

此等の經文を見ても、佛陀は解脱へ勇猛精進すべき捷徑として、策勵として、方便として、無我説を勸誡してゐられるやうな觀がある。して見れば、佛陀自身が果して自我の本質存在を全然否定したか否か、その邊も極めて曖昧に想はれるやうになり、無我説は寧ろ解脱觀よりせる策勵的方便教ではなからうかとまで疑はれる節がある。佛陀自身は此の點を殆んど明白に説かれないが、要之人無我法無我として一切万有の無我を結論することになれば、之を他面から觀察すると万有則大我といふことになる。無我てふ否定を何處迄も押し進むれば結局我ならざるものはない、即ち大我てふ肯定を當然論斷せざるを得ぬことになる。哲學は肯定したが宗教としての佛敎は之を否定したとは即ち此の意味で、兩者は結局同一アトマンの兩面觀に過ぎない譯であるから、佛敎の無我説は否定的一面の解釋だけでは到底我々を満足さす

ことの出来ぬものとなる。必らずや肯定の他面からも批判するの必要があると思はれる。そこで無我の肯定的方面を終りに一瞥せうとするのである。

(二)現象万法の無我であると俱にそれが又空(Suññata)であるといふことは苦空・無常・無我の四法印として列せられることのあるやうに、原始佛典中では最も屢々現はれる所の常套語である。此の空とは果して如何なる意味であらうか。後年の大乘佛教では餘程重大な觀念となつたその基礎たるものを見るこの意味からでも、我々は之に深い意義を持たせて見たい考へである。即ち無我といふことは畢竟空我(Suññati)といふ意味になればしないか、空我と言つた方が佛陀の表はさんとする眞意に一層近いものではないかと想ふのである。然し同じ空の意味にも現象の空と本體の空と兩面から考察する必要がある。而して佛陀は多くの場合現象の空を説かれてゐるのであるが、又全くそれ以外の意味の空を説いてはゐられぬと斷言することも躊躇したい感がある。その意味から大乘空思想の本源を聊か推究して見ようとするのである。

先づ現象の空から考へて見よう。佛陀は元來中道の法を説かれて兩極端を排斥

された人である。『雜尼柯耶』の中では斯う述べてゐられる。

“Sabbam atthiṅṅi kīṇo Kaccāna ayam ekko anto. Sabbam nathhiṅṅi ayam dutiyo anto. Ete te Kaccāna ubho ante anupagamma majjheni Tathāgato dhammanā deseti.”—Samyutta-nikāya, XXII, 90.

『世人顛倒依於二邊、若有若無…如來離於二邊、說於中道。』(雜阿含、卅四、辰三—一〇二) 又南方七論の一なる『人施設論』(Puggalapaññati, p. 38) の中では我に關する三説を擧げて、靈魂が今世も後世も共に眞實恒存すとの主張を常見論 (Sasatavāda) と稱し、靈魂は今世のみ存するに過ぎずとの見解を斷見論 (Ucchedavāda) と呼び、此等に對して佛説は靈魂の今世も後世も全然存す可らざることを力説する無我論であると記してゐる。そこで此等の經論から推叩して見ると、有の極端を偏執する者は常見論であり、無の一端を主張する者は斷見論であり、有無の二邊を離れた中道を説く者が即ち佛陀の無我論であると看做さねばなるまい。何之、無極の偏執を斷見とするのは今世のみの靈魂といふが如きは畢竟世間相違の宗義であつて無靈魂と同じ意味になり、佛説の無我を中道と見るのは斷常二見共に靈魂を容すに對し、佛教は全く無我と言つて二邊を超越せしことになるからである。故に結局無我とは有我と無我との兩邊を離れた中道説であらねばならぬ。有我説に對抗する必要上無我と銘打

つて出たもの、佛陀本來の主義から言へば有の一偏に對して無の他偏を固執するが如きは到底あり得ない。名は無我説であつても實は有無二偏を離れた中道説でなくてはならない。此の有でも無でもないものとは何であるか。現象は絶えず生滅變化するが故に有即ち常見とすることは出来まい。滅すと雖も忽ち因縁によつて生ずる當體を無即ち斷見とすることも出来まい。己むなくば現象は之れ空なりと評する外ないと思ふ。現象世間の空とは如何なる意味であるかといふに、『雜尼柯耶』(Samyutta-nikāya, XXXV, 85) の中では佛陀と阿難陀との問答として次の如く記されてある。

『世尊よ、世間は空なり世間は空なりと言ふが、抑々如何なる範圍迄を世間は空なりと仰せられるのであるか。』(Suñño loko suñño loko ti bhante vuccati, Kittāvātū nu kho bhante suñño loko ti vuccati.)

『實に阿難陀よ、我と我所との及ぶ範圍だけそれだけに於て世間は空なりと言ふのである。』(Yasmā ca kho Ananda suññam attena vā attaniyena vā, tasmā suñño loko ti vuccati.) 此の我及び我所の世間(Welt für uns)を空なりと見るとは、詰り我が無明から縁起發展した現象世界の空を指すこと言ふ迄もない。特に我と我所を出した所以は我そ

のものを虚無と見るよりも空と見るべきであるとの寓意に解釋され得る。即ち現象としての我の空を指すのである。無我といふよりも空我と言ふ方が一層適切である所以茲に存するのである。斯うした空我、空我所の意を説かれた經文の例は決して鮮くないのであるが唯二三を左に抄録して見よう。

『愚痴凡夫不有所聞、見我是我、而我而著於我、但無我無我所、空我空我所、法生則生、法滅則滅、皆由因緣、合會生苦、若無因緣、諸苦便滅、衆生因緣、會相連續、則生諸法、如來見衆生相連續生已。』(中阿含十一、晨五—六七)

譬如兩手和合相對作聲、如是緣眼色、生眼識、三事和合觸、觸俱生受想思、此等諸法非我非常、是無常之我、非恒非安隱、變易之我……於空諸行、當知當喜、當念、空諸行、常恒不變易法、空無我所、譬如明目士夫、手執明燈、入於空室、彼空室觀察、如是比丘於一切空行、競心觀察、歡喜於空法、行常恒住、不變易法、空我我所……諸法無我無常、乃至空我所』

(雜阿含十一、辰二—五九)

又『雜阿含』四十五では尸羅比丘尼が惡魔に答へて、『汝謂有衆生、此則惡魔見、唯有空陰聚、無是衆生者』(辰四—六〇)と言つたこと前述のやうである。斯る現象の空は恰も無と同義のやうにも響く。無我も空我も殆んど同様に見えるけれども、己に無と空

とを分つた以上何等かの區別が暗示されてゐると見るも差支あるまい。原始佛教の教理は總じて無明から縁起せる迷界の現象について主に説かれてゐるので、苦空・無常・無我・無爲といふ如く頗る否定的言辭に豊富である所から、有無の二偏を離れてゐないではないかと評されることもあらうが、然し全くの現象論のみで本體には全然觸れてゐないと斷言することも出来ない。明目の士夫が燈を挑げて空室に入り、唯空中に在つて歡喜すとの風光は暗に本體としての空に觸れた空三昧の天地を描寫せるものと思はれてならない。特に無我説について單なる現象的否定の常套語とのみ閑却し得ずして、進んで本體の無我即ち空我に觸れたいと思ふ所以は此に在る。無我に限つて特に此の際特別の解釋を増さんとする我々の意を諒として貰ひ度いと思ふ。

然らば本體としての空とは如何なるものであるか。現象の空は殆んど無と同様に軽い消極的意味に考へられたのであるが、本體の空は或る力強い積極的の觀念であらねばならぬ。大乘佛教の所謂真空妙有と言ふほどの、有無二邊を超越した原理でなくてはならぬ。斯うした積極的説明は勿論原始佛典中には明白でないけれども、意を迎へて解釋すれば本體空に想到せざるを得ないやうな場合が決して稀でな

いと思ふ。例之、『雜尼柯耶』(Samyutta-nikāya, XXII, 85)の中に一比丘ヤマカ(Yama-
ka)なる者が悪見を起して、『漏盡比丘は肉體の斷滅と同時に斷滅し、死後全く存せ
ざるべし』(Yathu khinasavo bhikkhu kayassa bhedā ucchijjiti vinasati na hoti param maraṇā)と
主張した時、之に對する長老舍利弗の訶責的説明は、要之、漏盡の聖者は生死の變化を
全く解脱せる者であるから、生き乍ら彼の何れの部分も聖者と認むべきものでない。
況んや死後をやといふにあつて、詰り無我の眞義に徹底した者の畢竟時空を超越し
た本體空に冥合せる者なることを指したものと解釋せざるを得ぬのである。空我
といふも語弊がある。寧ろ空そのものと成れる状態である。空より現はれし假我
を我と執する者あるに依て佛陀の無我説が出されたのである。己に有我無我を超
越した聖者には我と名くべきものも無い筈である。強ひて名くれば空であり空我
である。此の空我に導かんとするのが佛陀の理想で、無我説はそれへの方便として
唱道されたものであらう。『雜阿含』十二の第十五經(辰二一六八)に十二緣起の順逆二門
を説明し、最後に及んで、『若無明離欲而生明、彼誰老死、老死屬誰者、老死則斷、則知斷其
根本、如截多羅樹頭、於未來世成不生法』と説き乍ら此の經を『大空法經』と名けられ
てゐる所以も此の意味であらう。『同經』十三の第三十一經(辰二一七五)にも同様緣起

諸法の生起と還滅とを説明し乍ら、『眼生時無有來處、滅時無有去處、如是眼不實而生、生已盡滅』といふ現象の裏面を示す風光を指して、此の經を『第一義空經』と稱へてゐる所以も同じ意味からであらう。その他稍々後世の經文ではあるが、『尼乾子問無我義經(藏九—三)や『父子合集經』十五(地十一—五)等の中に於ける佛教者と外道との無我に關する問答の如きも慥かに本體の空を豫想してゐるやうである。此の空我が佛教の解脱と如何に關係するかと言ふに『雜尼柯耶』(Samyutta-nikāya, XLIII, 4)には斯う説明してゐるのである。

『比丘等よ、無爲に到達すべき道とは何ぞや。(Katamo ca bhikkhave asaṅkhatagāmi maggo)』
 空三昧と無相三昧と無願三昧と、比丘等よ、之が無爲に到達すべき道である。(Sunhato samādhī avimūṭṭo samādhī appanīṭṭo samādhī, ayaṃ vuccati bhikkhave asaṅkhatagāmi maggo.)

此の無爲に到達すべき三三昧は現象の空觀より進んで本體の空觀に超入することであらねばならぬ。故に復た無爲は空の別名とも觀ることが出来る。後世『婆沙論』八(收一—二五)の十空等から進んで『中論』に説く龍樹の十八空にまで發展した空觀の如きは全く斯る暗々の原始佛典から次第に躍進し來つたものと評して好からうと思ふ。

總て存在には五種の意味が考へられる。兔角、龜毛といふ如きは名有である。万有の自性は實有である。瓶、衣、車、乘、軍、林、舍等は假有である。五蘊和合の上に補特伽羅を見る如きは和合有である。彼此長短の如きは相待有である。——斯うした五有の説明が『婆沙論』九(收一—三九)に出てゐるが、假有や和合有や相待有を實我と妄執するに依て佛陀の無我説が生れ出たのであるけれども、實有としての我は大我とか空我とか示さずばなるまいと思ふ。詰り之は『無有歌』に所謂『彼の唯一者』に相當し、優波尼沙土の中性梵に匹敵するものである。大乘『涅槃經』に無我の法中眞我ありと説明したのも之である。万有無我が大我と呼ばれ得るのも此の本體空を指したことになる。

要之、佛敎無我論の發展を約言して見るならば、原始佛敎の人無我説より進んで小乘佛敎の諸行無我説となり、更に發展して大乘佛敎の諸法無我説となつたものが、尙ほ一步進んで『此の總ては我なり』(Idam sarvam, sa atma)てふ優波尼沙土の大我思想を復活する所まで到り、最後に本體空の大我に登り詰めて終つた形であるが、此の無我思想發展の最後の段階たる本體空の思想も己に業に暗々には原始佛典中に萌芽を懷いてゐたものであらねばならぬといふのが我々の信ずる所である。先づ大體に

於て如上の發展階段を想定し得るのであるが尙ほ此等について後世大乘佛敎家の無我論を詳述する必要があるけれども遺憾乍ら他日の機會に譲ることゝせう。唯此の一篇が無我思想と原始佛敎の解脱觀との關係を考察する上に多少の參考にもなることがあれば非常な幸福である 終りに大方諸士の御叱正を仰いで置く。

Literatur:

1. P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, (1919), pp. 38-50; 226-355.
2. " *Sechzig Upanishads des Veda*, (1921)
3. " *Das System des Vedanta*, (1920), S. 185-212; 275-430.
4. " *Outlines of Indian philosophy*, (1907), pp. 7-41.
5. H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, (1923), S. 31-223; 243-293.
6. " *Die Literatur des Alten Indiens*, (1923), S. 62-129.
7. " *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, (1923), S. 17-83; 251-328.
8. " *Reden des Buddha*, (1922), S. 123-293.
9. " *Ancient India, its Language and Religion*, (1898), pp. 78-105.
10. H. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, (1896), pp. 46-73.
11. G. Grimm, *Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft*, (1922), S. 213-316.
12. E. Hardy, *Der Buddhismus nach älteren Pali Werken*, (1919), S. 75-132; 151-166.

----- (大正十三年四月) -----

13. M. Wald ser, Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus, (1904), S. 49—110.
14. J. Dahlmann, Nirvāna, (1896), S. 78—95; 113—183.
15. " Buddha, (1898), S. 13—179.
16. L. V. Schroeder, Indiens Literatur und Cultur, (1887), S. 212—240; 243—288.
17. P. Dahlke, Buddhismus als Religion und Moral, (1909), S. 78—258, 399—422.
18. " Buddhist Essays, (1908), pp. 39—241.
19. " Buddhism and Science, (1913), pp. 23—259.
20. J. O. Schrader, Über den Stand der Indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddha, (1902), S. 1—16; 38—57.
21. E. Lehmann, Der Buddhismus als indische Sekte als Weltreligion, (1911), S. 13—49; 123—181.
22. R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha, (1921), S. 9—14; 57—92.
23. H. B. Eck, Buddhismus, II, Die Lehre, (1920), S. 7—135.
24. H. S. Olcott, Buddhistischer Katechismus, (1906), S. 30—70.
25. K. Schmidt, Buddha, die Erlösung vom Leiden, II, der Weg zur Erlösung, (1921), S. 1—95.
26. H. Günther, Buddha, in der abendländischen Irgende?, (1922), S. 133—279.
27. A. Bastian, Der Buddhismus als religions-philosophisches System, (1893) S. 3—43.
28. A. Rousset, Le Bouddhisme Primitif, (1911), p. 203—282.
29. J. B. Saint-Hilaire, Le Bouddha et sa Religion, (1860), p. 120—140.
30. L. de Milloué, Bouddhisme, (1909), p. 92—131.
31. W. Sildha, Singul rity of Buddhism, (1910), pp. 1—118.
32. J. Jaini, Outlines of Jainism, (1916), pp. 7—66.

33. P. L. Narasu, *The Essence of Buddhism*, (1912), pp. 32-68; 314-359.
34. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, (1922), pp. 28-271; 406-494.
35. E. J. Rapson, *The Cambridge History of India*, Vol. I. (1922), pp. 141-197.
36. R. E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, (1921), pp. 1-72.
37. Sir M. Monier-Williams, *Indian Wisdom*, (1893), pp. 32-59; 79-97.
38. N. Meenicol, *Indian Theism*, (1915), pp. 42-74.
39. R. Garbe, *The Philosophy of Ancient India*, (1899), pp. 1-31.
40. H. C. Warren, *Buddhism in Translation*, (1922), pp. 111-391.
41. Milinda-Pañho; S. B. E. Vol. XXXV, pp. 40-46.
42. Kathāvatthu, or Points of Controversy, (1915), pp. 8-104.
43. H. E. Sampson, *Bhagavad-gita Interpreted*, (1923), pp. 7-25, 51-59.
44. A. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, (1916), pp. 90-151; 187-221.
45. R. W. Frazer, *Indian Thought, Past and Present*, (1915), pp. 44-123; 141-175.
46. Rhys Davids, *The Hibbert Lectures "Indian Buddhism"* (1891), pp. 11-30; 74-121.
47. F. Max Müller, *Three Lectures on the Vedānta philosophy*, (1911), pp. 20-29; 128-173.
48. " The Six Systems of Indian Philosophy, (1919), pp. 104-112; 215-306.
49. " *Anthropological Religion*, (1903), pp. 281-332.
50. J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. II; vol XI, "Ātman" by P. Deussen; 'Brahmann' by A. Hillebrandt; "Buddhist Soul" by Rhys Davids; "Hindu Soul" by J. N. Farquhar.