

三相 tayalakkhana の問題

——原始佛教理解のための一試論——

佐々木現順

一 原始經典に於ける『空』

三相とは大護法 (Mahā Dharmapāla) が其の註疏 *Parvatthamāyisā* に於て、特に無常・苦・無我の法印に就て *tayalakkhana* としての概念を興へたるそれである。

思想的に、かかる三相の意義を伺ふことは、後に詳述せんとする阿毘達磨に於ける三相の構造を究明する爲の不可欠の要件である。

其れ故に、今、原始經典に於ける三相と空との問題を極めて概括的に述べて、阿毘達磨に於ける問題への理解を助けやうと思ふ。

掇而、原始經典を初め阿毘達磨、大乘諸經典を通じて

最も屢、見られる一聯の思想表現は、『無常・苦・無我』
『苦・無我』『無常・無我』或は『無常・苦・空・無我』
である。

其の中、漢譯原始經典に於ては、例へば、雜阿含卷六・
一六に⁽¹⁾

「色是常耶爲^二非常^一耶答曰無常世尊復問若無常者是苦
耶答曰是苦世尊……若無常苦者是變易法多聞聖弟子
寧於^レ中見^二我^一・異我相在^二不答曰不也世尊^一」
と述べ、或は同卷二・五に、

「色無常・苦・變易法是名^二世間^一・世間法……識無
常・苦・變易法是名^二世間^一・世間法」

等と述べられる如く、其の一聯の系列として出される
ものは「無常・苦・無我」と言ふ系列であり、

同卷十に

「此五受陰法。爲病爲癡爲刺爲殺。無常苦空非我」
 或は同卷八に五蘊の無常を説けるに續いて

「如_レ説一切無常。如_レ是一切苦。一切空。一切非我。
 一切虛業法。一切破壞法……一切燒。皆如_二上二經

廣説」

と述べ更に「如_二無常。苦空無我。亦如是説」と言つて、『無常・苦・空・無我』なる系列を出してゐる。唯、後者に於ては、其の各項の説明が出されず名目の舉示にのみ留まつてゐるが、いづれに於ても、其の系列中に見られる「空」の義は、有部所傳中阿含卷四九小空經に於て「若彼中無者以_レ此故彼見_二是空」と説く如く、「中無」の義を指すものであつて相對的有の否定を意味するに外ならなく。

之に對して巴利ニカーヤに於ては、常に用ひられてゐる一列は『無常・苦・無我』であつて、そこに「空」の一項が明確に表出せられてゐない。尤も、S. 22. 128に「友拘稀羅よ戒を具足せる比丘は、五取蘊は無常なり苦なり病なり癡なり刺なり痛なり他なり壞なり空なり無我なりと如理作意すべし」とて「空」を出してゐる。然

し此の場合の「空」は *sunna* であつて、有部所傳の漢譯阿含の示す如く、「中無」と意ふ意味に外ならぬのである。巴利ニカーヤに於て「空」が「無常・苦・無我」の中より除かれ、而も後に毘曇に於て特に三相 (*traya* *Ikāṇā*) として重要視されながら、其れが何故にであるかと言ふことについてはニカーヤ並に論書の諸註釋の間に何等問はれてゐないのである。無常・苦・無我は言ふまでもなく五蘊の有限性に就ての規定であるが、五蘊が五蘊自らに於て、無常・苦・無我と自覺されると言ふことは、自己が自己の最深の根源に於て空 (*Sunyata*) に直面することに外ならなく。

雜阿含卷四に色の無常・苦・無我を説けるに續いて「正觀_二於色。正觀已於_レ色生厭。離_レ欲不_レ樂。解脫。受想行識生厭。離_レ欲不_レ樂。解脫。我生已盡。梵行已立。所作已作。自知不_レ受_二後有」と言ひ、相當する巴利相應部二二・四五では「若し色界に於て比丘の心所取なくして諸漏を離れ解脫し……識界に於て比丘の心所取なくして諸漏を離れ解脫せば、解脫せるが故に久住し久住するが故に知足し知足するが故に恐懼せず恐懼せずして自ら般涅槃し生已に盡き梵行已に立し所作已に辨じ更に

後有を受けずと知る」と述べられる如く、其の屢出する説示次第は無常・苦・無我——生厭離欲不樂——解脱と言ふ次第に於て見られる。此れは阿毘達磨的理趣に於ても傳承せられるのではあるけれども、例へば、舍利弗阿毘曇論卷十六に六空を説明するに當り「以何義空。以我空。我所亦空。常空不變易定。如是不放逸觀。得定心住正住。是名三內空」と言ふ場合、阿毘達磨に於ては、五蘊の『無常・苦・無我』觀は單なる觀念の仕方として自己の觀想的把握の立場に立つてなされる。生滅界が『無常・苦・無我』なる符號の變じた異なる位相に於て觀られてゐるといふに過ぎない。生滅界は其れによつて、從來とは異つた意味と象相とを以て顯示されたに外ならない。そこには佛教的五蘊の超克の眞實は盡されてはゐないのである。然るにニカーヤに於て『無常・苦・無我』に續き「生厭離欲」と言ふ時、眞の五蘊の超克は單純なる觀念的『無常・英・無我』ではあり得ない。『無常・英・無我』が、阿毘達磨的に言つて、基體的なる有に關する存在の學とするならば、「生厭離欲」は、實踐的主體的であらねばならない。『無常・苦・無我』は存在的否定作用即ち存在者それ自體を消滅せしむるものではない。

くして、「生厭離欲」の否定的轉換に於て「解脱」として現成するものでなければならぬ。それは虛無主義的主張でないのみならず、而して又、安易なる觀想的解脱ではないのみならず反つて、無限の實踐を要求するのである。そこには明らかに、*anica-dukkha-anāhan* の世界より *nica-sukha-ata-suddha* の世界への否定的媒介の場が考へられねばならない。龍樹の智度論或は瑜伽論に於て、後にも關説するが一切法無我の法を特に有爲と無爲とであると摘出して解釋してゐるのも、「無我」といふことに於て深く其の根柢を究め其れを以て空の本質に根據付けんとしたる意趣に外ならないであらう。

我々は巴利ニカーヤに於て『無常・苦・無我』の中に「空」の表出せられてゐない箇々の理由を問ふことよりも反つて爲すべきことは「空」の表出を持たざる『無常・苦・無我』全體の意味を問ふことであつたであらう。空は『無常・苦・無我』の全體の關聯の中のみ把握されるのでなければならなかつたのである。三相と「生厭離欲」との否定的轉換の深まりは「解脱。我生已盡。梵行已立。所作已作。自知不受後有」或は「解脱せるが故に久住し」(*vinuttesa bhūtam*) 或は「法眼 (*dham-*

munosu cakku) 生じ智 (ñāṇa) 生じた」と言はるる決定的意義に於て見出される。『無常・苦・無我』は阿毘達磨に至るまでの阿含ニカーヤの思想に於ては、それは後に明確に展開されてゆく空思想を其の根柢に持つてゐるものであつた。それ自身は阿毘達磨に於ける如く、觀法的意味を持つてはななくして、空思想との根本的關聯によつて始めて意味があるのであらう。

増支部五・七九に「如來所説の甚深……出世の空に關する經典に耳を傾けなす」(yo te sutantaṃ Tathāgata-bhāsitaṃ gambhīraṃ... lokutaraṃ suññatāpatisamyuttā, tesu bhāṇāmanosu na sussesante) と言つてゐる箇處に於ては、『無常・苦・無我』を根據付けてゐる空思想の最も端的な表現を看取ることが出来るのである。かくて、『無常・苦・無我』は「生厭離欲」を通して、それ自らの深奥に於て空に直面して來る。そこに原始經典に於ける空思想の構造を看得るとするならば、是の如き原本的思想方向にそつてなさられやうとする阿毘達磨に於ける諸の特殊問題は如何なる相に於て展開するであらうか。

註

- 1 雜阿含卷六・一六(大・二・四〇c) S. 23. 17-18 (vol. III, p. 196)
- 2 同 卷二五(大・二・八c) S. 22. 94 (vol. III, p. 139)
- 3 同 卷十(大・二・六五a) S. 22. 122 (vol. III, p. 167)
- 4 同 卷八・九一十(大・二・五〇b)
- 5 中阿含卷四九・小毘經(大・一・七三七b)
- 6 雜阿含卷四(大・二・二二a)
- 7 S. 22. 45 (vol. III, p. 45)
- 8 P. T. S. S. vimuttatā はニヤヤ本S如く vimuttatā と讀む、
- 9 舍利弗阿毘曇論卷十六(大・二・八・六三三a)
- 10 A. 5. 79 (vol. II, 107)

二 巴利毘曇に於ける『空』と『三相』

阿毘達磨に於ける其の根本的立場を究明するに先立つて、先づ「空」の概念を手がかりとして此れを見てゆきたいと考へる。

原始經典に於ける空が無常・苦・無我なる實踐において、其の無常・苦・無我自らを越え行く根柢に見られぬ

ばならなかつた。そして正しく其のことは、無常・苦・無我の各別的意義ではなくして、各々がそれに向つて *zuteilen* してゐる如きかかる全體の意義が問はれて來なければならぬと言ふことが先に述べられたのである。巴利阿毘達磨は比較的傳統に原始經典の意義を傳へてゐると考へられるが、それ故に空に關しても又原始經典的興趣の根據に於て述べられてゆく。

無礙解道 (*Paṭisambhidāmagga*) に空 (*suññatā*) を二十五種類に分類して擧げてゐる。其の中第一の空空 (*suññasuñña*) に就て「如何が空空なりや、眼には我 (*attan*) も我所 (*atthanīya*) も常 (*nīca*) も堅固 (*dhava*) も恒 (*sassuta*) も不易法 (*avvipariṇāmadhamma*) も空 (*suñña*) なり耳には……空なり是の如きが空空なり」と述べ、最後の勝義空 (*paramatthasuñña*) に就て「此處に正知者 (*sampajāna*) は出離に依り好欲 (*kama-cchanda*) の流轉を永盡す (*pariyādiyati*)、無瞋に依り瞋の流轉を……智 (*ñāna*) に依り……阿羅漢道に依りて一切煩惱の流轉を永盡す、又正知者は無餘涅槃に般涅槃して此の眼流轉を永盡して他に眼流轉生することなく……是の如きが正知者の流轉永盡たる一切空中の

勝義空なり」と述べてゐる所に見られる如く、空とは對象的無として理解せられ何物かの *pariyādiyati* でなければならぬ。何物かの *pariyādiyati* として限定されてゐると言ふことは、然しながら對象一般の撥無を意味してゐると言ふことではない。直ちに無所得空を指向してゐるものと言ふことは出來ない。 *Athasāhmi* に *Dhammasāhganī* の二二—一四五節を釋する中「其の時、諸法あり」に就き「そこに分類せられた諸法 (二十四の分類) は茲でも言はれる。茲では衆生 (*satta*) も存在 (*bhāva*) も我 (*attan*) も得られぬ。又 (此等五十六) 諸法は法のみにして不堅實 (*asāra*)、導禦者なく (*aparipāyukā*)、茲に記されたるは此の空性 (*suññatā*) を示せん爲である」と言ひ更に「欲界の第一の小心が生ずるその時、心の支分として生ずる五十以上の諸決は自性 (*svabhāva*) の義に依つて法である。他の衆生でもなく存在でもなく人でもなく補特伽羅でもない」と續けられるが、諸法が法のみ (*dhammamattā*) であることは諸法が自性の義に依つて法である (*subhāvavaiḥena dhammā eva hontū*) ことであるから、諸法の空性であると言ふことは、*bhāva* 一般に就て言はれるのではない。それは堅實

(*śāra* 導御者 (*pariṇāyaka*) 衆生 (*satta*) としての我 (*atta*) の空性を意味してゐるに過ぎないのである。その點に於て、巴利毘曇も亦、一見、空性に依つて無所得の空を説くが如くにして而もなほ對象的の空を出でず、對象的の空を明瞭に *atta* の否定即ち無我 (*anatta*) に於て求めたと言ふ點に原始經典に對する巴利毘曇の著しい特色を看取することが出来るであらう。そこに又、巴利毘曇に於ける空の「無常・苦・無我」なる三相に對する內面的關聯も自づと明らかにされてゐるのである。

更にかかる三相との關聯に於ける空は然らば其の阿毘達磨的展開として見る限り、如何なる構造を持つものであらうか。

Attasālinī ⁽⁵²⁾ に空・無相・無願の三解脱門を解釋するに當り空に三義ありとしてゐる。即ち、(1) 來ることより (*āgamanato*) (2) 徳を持つることより (*seginato*) (3) 境より (*āramanato*) の三義である。元來、空とは出世の道 (*loketaramegga*) の名であつて其の徳に依つて空性と云ふ名を得る場合は貪等の空 (*sunīha*) と云ふ時であるからである。かかる意味に於ては涅槃も亦貪等の空といふことより空性とも言ひ得るであらう。境よりしてと

言ふのは、それを境として起ることから道が境よりして空性といふ名が得られる。佛音に依れば、徳のあること或は境よりして空性の名の得られることを説く仕方は經の門 (*Suttantika-pariyāya*) —— 經の門が隨宜説 (*pari-yayadosanā*) であるから —— に依り、來ることから空性の名の得られるのは阿毘達磨の論 (*Abhidhamma-katthā*) —— 隨宜説ならざる —— に依るとなすのである。徳のあることと境よりして言はるる空性、それは正しく、先述の如く、原始經典に於ける空の三相に對して有する關聯を *satissa* な本質と見るのではなくして、三相が三相を越え行く實踐的深まりゆきに於て眺めなければならぬことを注意した我々の見方を反證せしむるものに外ならない。それは佛音の言葉をかれば、經の門 (*Siṅghakṛāyāyāya*) なのである。そのやうに考へるならば、之に對する阿毘達磨的特異性は阿毘達磨の論 (*Abhidhammakatthā*) としつゝの來ることより (*āgamanato*) の構造になければならぬ。

「來ることは必然である。それは二種なり。觀の來ることと道の來ることである。この中、道の來れる場所 (*āgataṅghina*) に觀の來ることは必然であ

り結果の來れる場所へ道の來ることは必然である。
茲に道の來たことにより觀の來ることは必然とな

る」云。

觀 (vipassanā) と道 (magga) とは相互に必然となしながら相互に貫通し合ふ場合、觀は道たる點に於て觀であり、道は觀たる點に於て道たり得る。而も、道と觀とが相互に限定し合ふそれ自體に空の本質が見られるのではなくして、道と觀とを實踐的止揚過程のうちへ溶融し、道と觀とを共にノエマとして對象化せしむる時、其の場 (iibhāva) に於て空性が自覺されて來るのである。空性の理由として來ることよりなる一理由に依つて空性全體の意味を蔽ひ盡くさうとしてゐるのは其の爲に外ならなうと思はれる。

かかる觀と道との顯現は『無常・苦・無我』なる三相の觀察に依るから、空性も亦、同じき三相によつて生起するのでなければならぬ。觀と道とに三相の凡てが即してある様に、空性にとつても亦三相は本質的要素とならねばならない。其れ故にこの様に言はれてゐる。

「無我なりと見たのみでは道の顯現はなし。無常とも苦とも見るべきであるから、無常・苦・無我と三

種に觀を植えて觸れつつ行する。その起り來る觀は、その三地の行を空 (sunna) と見る。此の觀が空性 (sunnatā) と言はれる」云。

巴利毘曇に於て、空は自覺的に取扱はれるに至るが、其れは他面、原始經典に於ける空の意味を地盤となしてゐることも看過してはならない。而も自覺的取扱ひに於ける空は、どこまでも觀 (vipassanā) の上に立ちてなされてゐると言ふことは、次に述べんとする有部の場合と同様に阿毘達磨に於ける特色の一であることは注意せねばならない。三相に對する空性のかかる全體の意味は、けれども一切法をあれどもなきに等しきものといふ意味に於ける價值判斷であると考へられてはならない。阿毘達磨に於ける空の思想が、かくの如く價值的判斷の意味を含むに至るまでには更に後世の思想的展開の上に期待されねばならないからである。現段階に於て考へる限り、それは、どこまでも觀の立場に於ける自覺的形態を意味すると考へねばならないであらう。

註

1 Patisambhidamagga. vol. II, p. 177f.

2 Athasallini, § 367.

3 ibidem, § 471-476.

三 有部に於ける『無常・苦・空無我』

有部の教義の中にて『無常・苦・無我』に就て述べられてゐる教義として、四念住、四諦十六行相、三三摩地、三重三摩地、破我説を教へることが出来る。

最初の有部の論書と言はれる集異門足論卷十三⁽¹⁾の成熟解脱想説明にあたり次のやうに言ふ。

「苦無我想云何。答一切行皆無常。無常故。苦故無我。於無我行由無我故。如理思惟諸想等想現前而想

己想當想現想。是名苦無我想」と。

此の一箇處のみに『無常・苦・無我』と次第して出されてゐるに過ぎず他の同様に古き法蘊足論並に施設足論、界身足論、品類足論にも此れに關脱したるを見ない。然るに兩論とやや後世に屬すと言はれる阿毘達磨識身足論卷二⁽²⁾の沙門目連の過未無體現有體論と有部との論争中

「應問彼言。汝然此不。謂有能於眼識已觀今觀當觀。是無常是苦是空は無我。已觀今觀當觀」

と出し眼識の『無常—苦—空—無我』なる系列が初めて語られてゐる。婆沙論以後になれば、其の綱要書たる

阿毘曇心論經卷三⁽³⁾或は俱舍論卷二十三⁽⁴⁾に無常・苦・空・無我又は無常・苦・空・非我として常に言はれるに至つてゐる。

巴利毘曇に於ける三相に空の加入せられてない意味は既に注意したところであるが、北傳の有部にありて、空が加入せられてゐるのを見る。其の場合、有部に於ける空は如何なる特質を持つてゐるものであらうか。

稱女の俱舍釋論 (Abhidharmakośaśatyāhya) ⁽⁵⁾に空三摩地に關し空性 (śūnyatā) と無我 (anātman) とについて問答を出し其の最後に於て曰く。

「空を見ることは (śūnya-darśana) は無我を見ること (anātma-darśana) の如く恐怖せしめざればなり。何故なれば無我よりして諸有が見らるるも喜悅 (abhinīti) あればなり。轉廻の上に空を見ざる故なり。恰も、駱駝と結び付かずとも駱駝を見るが故に亦喜悅ある如し。然れどもそれを空するが故に (śūnyatva) 不喜 (apri) あり云々」と。

俱舍論の「空相順、脈勝、非我—故」を釋する方々以て論述せられる空性と無我とに關關し、空性が無我より勝れてゐると述べられるのであるが、其れは一體何故であ

らうか。茲に説かれてゐる如く、無我のみによつては未だ喜悅に著され轉廻の離脱を得ざるからではあるが、何故に空性と無我との間にかかる價値の逕庭を釋明せねばならぬのであらうか。このやうな釋義の根據は何處にあるのであらうか。

稱友の俱舍釋論の四念處と四顛倒とを釋するにあたり曰く。

「總分別よりすれば、諸法には我なる作性なきが故に (anātma-kāritvād) 我を離れたる法のみ (ātmanā rāhitān dharma-nāṭrā) ありとて法なる故に 此等の諸法は各別に安立せり (pṛithag-pṛithag avasthita)。然れども如何なる自在我 (svatantīratāmanā) も存在しなす」と。

巴利毘曇に於ける我 (attan) が五蘊の内外に於ける我を意味してゐることは、大護法 (dhammapāla) の Parinattamañjūsā 第三卷に行捨釋の下に於て「是の如く内外の我我所の空性が四點の空性をとることに依つて見られたり(取意)」と述べ、或は同卷五四九頁に attan を具體的に Brahmā, Mahābrahmā, Vasi, pita, Seḷḷho, Saḷḷho 等々等置してゐることに依つても知られる所で

あるが、有部の場合も此れと同様に我 (ānāman) なる概念の内容を svatantīra ānāman として理解してゐる。有部の理解してゐる ānāman は svatantīra としての ānāman であつて、其の限り其れは否定せられねばならぬ。然るに法 (dharma) の法たる所以は其れが自性 (svabhāva) として各別に安立してゐる (pṛithag-pṛithag avasthita) ことをこそ許すが自在我 (svatantīra ānāman) は許し得られない。何故なれば、有部に於て否定せられる我は自性としての我ではなくして、svatantīra としての我であり、プロポーな形態に於ける自性一般ではないからである。

龍樹中論第十觀作者品・第十七觀業品・第十八觀法品 第一偈に對する月稱の諸註釋に於て明瞭に知られるところであるが、龍樹にありては、svatantīra—pṛithag-pṛithag avasthita—ātmanā—svabhāva なる等式が其の存在論の重要な範疇をなしてゐる。従つて、svatantīra としての ānāman の否定せられると言ふことは、言ふまでもなく pṛithag-pṛithag avasthita としての svabhāva 即ち dharma の否定せられることをも意味してゐる。

然るに有部が自在我を否定しながら、それにも拘はら

す同思考方向なる諸法の安立性即ち自性を否定してゐないと言ふことは、我に對する考方に於て既に根本的相違があつたと見られるであらう。

龍樹に於て取扱はれてゐる我が自性をも含めたる意味を持ち、從つて龍樹の阿毘達磨に對する批判はその教義自體に即した態度ではなくして、總じてかかる思想方向そのものに對して向けられてゐたと知られるであらう。

龍樹の言ふまでもなく *svāntara* としての *human* は有部に於ても亦既に破斥せられるところであるからである。

元來、阿含ニカーヤの上に於ては「我」と云へば表面上、五蘊のみを指してゐるのであるが、龍樹が大智度論の諸所に於て意圖してゐるやうに、阿含ニカーヤの「我」も勝義に於て、人としての我と自性としての我との双方の意味を意味してゐたであらう。然るに、阿毘達磨に至ると「我」を全く人的のみに理解し或は巴利毘曇のやうに自性をも含めつつなほも人的意味を全面的に強調し、そこに自性的思惟プロパーに對する反省が自覺せられざるに至つてゐるのである。

かかる思想展開の上に於て、唯識二十論(論)に言はれる如

き、小乘を人無我 (*puṅgalanāstītya*) を立てて法無我 (*dharmanāstītya*) を立てないが、大乘は人法二無我を立てると大乘に依つて批判せられるのであらう。

阿毘達磨に於て、何故に人無我を言つて法無我を立てないのであるかと言ふことについては、かくして、「我」に對する理解の上に根本的相違を認むることに依つて理解しうると考へられる。

更に考ふべきことは、然らば、人我を否定する立場より、法の自性を肯定するかの立場が如何にして可能であるかと言ふことでなければならぬ。

人我の否定と法自性の肯定とは確に兩立し得ざる命題であるであらう。しかし果してさうであらうか。そして、それによつて阿毘達磨が人我否定、法自性肯定なる二元論的立場をその根本的立場としてゐたと言ふ結論が導き出されるであらうか。

阿毘達磨に於て、人我の否定と法自性の肯定とは、如何やうにして相對應して立説せられてゐたであらうか。

此の問題に就て考ふことは、自づと、阿毘達磨に於ける存在論の最も基礎的根本的立場そのものへの批判と考察とを意味することではなければならない。

註

- 1 集異門足論卷十三(六・二六・四二三〇)
- 2 宇井博士「印度哲學史」二二四頁
- 3 阿毘達磨識身足論卷二(六・二六・五三六c)
- 4 阿毘達磨心論經卷三(六・二八・八四九a)
- 5 俱舍論卷二十二(三九)
- 6 Abhidharmakośavyākhyā. vol. 7. p. 683
i. idem. vol. 6. 531-582.
- 7 Dharmapāla: 2nd ed. Paramatthamanjūsā. vol. III,
p. 550.
- 9 Prasannapada. pp. 343-4. p. 465.
- 10 自在我 (svatantra atman) とは有部に依れば、抽象的
個體とはかくこつ Setfho. Pita 等によりて示される具體
の生存者の謂であらう。
- 11 Vijñaptimātrasiddhi. p. 6 (ed by Sylvain Lévi)

四 自性としての『涅槃』の概念

然らば、阿毘達磨に於ける存在論の根本的立場は如何なる地盤に於て考へねばならないであらうか。

Kāthāvāṭṭhu⁽¹⁾に於て見られる如く、巴利毘曇に於ける涅槃 nibbāna は、永遠 (duvva) 常住 (saasata) 不變法 (aviparināmanāmma) とせられてゐる。

三相 tayaṅkkaṇa の問題

佛音の釋する如く、其れは生滅を越えたるもの (na uppalijati na bhijjati) である。従つて色や眼の如く其れ自身にて存在し所縁を必要としないものと考へられる⁽²⁾。佛音は清淨道論に於て更に、中部、相應部等の經證を以て、かかる思想を實證しやうと試みてゐるのであるが、茲に佛音の釋明と大護法に依つて與へられるところの Paramatthamanjūsā⁽³⁾に於ける理解とに基いて巴利毘曇の涅槃覺證の論理を次の様に要約して述べる事が出来るであらう。

佛音は、Sammohavinodani⁽⁴⁾に於て涅槃 (nibbāna) を vana 即ち taṇhā の否定 (na atthi) と解釋してゐるのであるが、其の意とする所は單なる煩惱の否定或は無 (abhāva) のみを涅槃と考へてゐたのではなく——若しそのやうに考へるならば、經部の所説と同じことになつてしまふであらう——といつて又涅槃と煩惱の相即を意味してゐたのではない。

即ち、單なる煩惱の abhāva とするならば、そこには、煩惱のある數に等しき無としての涅槃がなければならぬであらう。然るに常に絶對なるものは一でなければならぬ。といつて、若し abhāva を一なりとするならば、

人は同時に涅槃に達し得ることになるであらう。従つてここでは、預流・一來・不還・阿羅漢なる修行段階としての四道の必要が考へられなくなる。涅槃は無ではなく、反つて「涅槃の無は涅槃によつて證さるべきもの (snochikirya)」なのである。涅槃が單なる無ではなく、そこに積極的に内容の展開が語られねばならぬ。即ち言ふ。

「若し涅槃が無ならば、深甚等、無爲性は言ひ得ないであらう。何故なれば、無には、それに依つて深甚等、無爲性の知られる如き自性 (sabhava) と云ふものはないからである。實に、無は無に過ぎない。何處よりして其の深甚、無爲性等の行相等と結合されるであらうか」と。

無はそこに無爲性等の語られ得ない虚しき無に過ぎない。涅槃はかかる無内容な無より區別せられて、それは「自性 (sabhava) よりして第一義 (paramattha) よりして存在する」ものでなくてはならぬ。

Tivuttaka 或は udāna に於て明白に「比丘等よ不生・不存在・無作・無爲なるものあり」 (attahi bhikkhavo ajātam abhūtam akataṃ asaukhiyaṃ) と云ふ attahi

を繫辭とする自性 (sabhava) として涅槃が規定せられてゐる。

有部に於ても、涅槃は法 (dharma) 無爲 (asaṅskṛita) 質 (dravya) 無事法 (avastukadharmā) とは言はれつゝるが、茲なる事 (vastu) とは五種の事即ち、sabhava vastu, ālambana vastu, saṃyojanīya vastu, hetu, paṇigraha の中で hetu に相當するが、それが因を持たざるもの、果をも持たざるものといふことは、それ自身としてレアルに存在してゐるもの即ち自性 (sabhava) であるといふことに外ならぬ。

阿毘達磨に於ける涅槃が單なる無内容な煩惱の無ではなく、かかる意味の無は無限に重ねられる悪しき否定でこそあれ絶對的宗教の究極を示すものではないと言はれてゐるとき、そのことは、阿毘達磨が普通理解せられてゐるやうに、涅槃とは單なる有を背後にもてる無として相對的に考へてゐるとする立場より著しく相違してゐることを示してゐるのである。

涅槃が無内容な無ではないといふことは、必ずしも無を無たらしむる根源的有として考へねばならぬといふことを意味するものでもなす。或は又、有でもなく無でも

ないとするならば、有と無との自己否定的現成に於て考へられるものであるといふことを意味するのではない。更に又、有と無とを圓融的に肯定しやうとする論理の上に成り立つといふことでもあり得ない。

阿毘達磨に於ける *subhāva* なる概念は *bhāva* でもなく、*abhāva* でもなく、*bhāva* と *abhāva* と言ふ否定的矛盾を統一せしむるものでもなく、反つて、有と無とより全く、*pitāg.* に安立せらるべきものである。それが、一面 *sva* / *bhū* 〇 / *bhū* なる語源の示してゐるやうに、意識の現前にあることと事物の現前にあることを意味してゐる時間・變化或は持続性のもとに於て考へられる現存 (*Dasein*) と考へられることはその語源よりして一應明らかである。併し涅槃をも含める *subhāva* (*svabhāva*) としふのは、その在り方に於て、現存的であると考へられるが、それは實在論として純客體的に對象化することを得ざる「内容」を持てるものと考へられねばならない。實體としての一面を持つと同時に主體的要請に裏付けられた充分な内容を内容とする他の保たれてゐることが忘れられてはならない。そして茲に阿毘達磨存在論が單なる素朴的實在論或は大乘的存

在觀と差別さるべき特異性の一つをうかがひうると考へるのである。

涅槃を自性として考へたといふことに、かかる阿毘達磨的存在論の特殊性を分析觀察し得るとするも、それが自性として限定せられてゐるといふ同じきことに於て、我々は阿毘達磨的思惟の領域をもみとめなければならぬ。

といつて、阿毘達磨の「自性的」存在論が、自性的の故を以て、有的であり素朴的であると批判せらるべきではないであらう。

阿毘達磨に於ける自性的存在論にひそんでその背後に考へられる意味を考へなければならぬ。阿毘達磨論師達の「存在」に對する態度そのものの上に考察が向けられねばならないのである。それは阿毘達磨論師達の宗教的要請との關聯に於て考へやうとすることに外ならない。即ち、論師達は實踐修道に於て、自己の否定をその根本的本質としてゐたのであるが、自己の否定が深まれば深まる程、肯定されねばならないところの涅槃は、自己よりも益々遠くなりゆかねばならないであらう。逆に言ふならば、涅槃が遠くなれば遠くなる程、自己否定が、

深まりゆく相に於て自覺せられて來るのである。

阿毘達磨佛教が涅槃そのものを——種々の對象を觀行方式化してゐるにも拘はらず——觀行方式の中に取り入れることなく、これを自性的に遠ざけて、仰ぎ見やうとする態度も亦そこに考へられねばならない。涅槃のとほげくなればなる程、慥かに、其れに激せられて論師達が渾身の存在を其上に投げかけたのであらう。阿毘達磨に於ける煩鎖なまでに分析組織されたる業處 (kammajñāna) 等の觀行の嚴しさの意味が茲にあると考へる。

Samnohavinodani⁽⁵⁾に曰く。

「若し近依 (upanisāya) を具するならば、初年に於て阿羅漢に達す。若し達せざれば中年に於て……
 ……(筆者略) 人夫となりて達せざれば佛出世せざりし時、生れて、獨覺を證す。若し獨覺を證せざれば諸佛現起の時、速通乃至學せんと欲するものとなるべし」⁽⁶⁾と。

諸佛の面前に於ける聖子となることのみが説かれ、又清淨道論第二十五章に於ては、預流より始めて乃至獨覺が佛となると言ふ説を微難する箇處に對する註釋に、かかる説をなすは無畏山住派であつて、彼等は道 (magga)

と果 (phala) とを混亂せしめてゐると述べられ、佛となることを否定する立場が正統なる立場であると佛音は述べてゐる。

即ち聖道路 (ariyamagga) に於ては隨順智が粗なる食蘊等を破壊するが故に世間智の中で最も偉れた道智の功德が生起する。然るに、果定路 (phalasanādivitthi) に於ては道に依つて煩惱が斷滅せられてあるが故にそこでは煩惱の滅の爲に努力するといふことはない。唯、聖者にとつて果定の樂を俱有する準備 (parikkama) となつて生起するのみであつて如何なる出起の存在も彼等にあると言ふのではない。彼等には最勝慧 (pariyasānanāna) はなから行相 (saṅkharānanta) を生起することよりして涅槃を所縁とすることがあるであらう。故に有學にとつては果定に頼らんとして生滅等に依つて諸行を思惟する觀に隨從して果のみが生起して道は生起せないのである⁽⁷⁾。そして、果定の力に依つてなし得るのは滅 (nirodha) に心を向けるのみであつて、涅槃そのものの境地ではないとすらなされ、滅盡者たる阿羅漢となる爲には單に滅のみを如實に見たのみでは到達され得ない。茲に至つて、巴利毘曇の正統派に依つては、預流乃至

佛に至るといふことは全く許し難い限界を持つて來るのである。

然るに大乘に於ける涅槃は、従つて、その觀行の意味と位置付けとは、此れと著しく事情を異にしてくる。それによつて一言するならば、Saddharmapundarika^(註)に「一切法の平等性(samata)を了達するが故に涅槃なり」とある如く、涅槃は先づ samata として理解せられ、又、般若にありては、涅槃を涅槃と分別せず、涅槃を求むると言ふこともなく、輪廻も輪廻と分別されることがなく^(註)。名號(nāmadheya)ですら住せるものと許されざる絶對空の立場が標擧せられる。そこに於ける涅槃は言ふまでもなく、有が直に無である如き sunyatā である。空は動きの旋回として有と無とを根柢的に自己に包攝し自らは何ものとしても有ならざるものと考へられるであらう。或は又、大乘唯識に於ける如く、加行位としての順決擇分並に見道と次第せられる位地が勝義諦への道として勝義諦の圈内(傍點筆者)に攝め分類せられてゐるに對し、阿毘達磨に於ては涅槃と共に加行位も亦有的に二元的に對立せしめられてゐる。

然しながら、それはもはや、阿毘達磨的思惟の彼方で

ある。そこには阿毘達磨的階位の超勝と佛への自覺的直參とがなければならぬであらう。
蓋し、阿毘達磨的思惟の本質は、思惟形式そのものの否定のみにあり、その限り、經驗の上での否定を意味することがないからであつた。

註

- 1 Kathāvatthu. I. 6. 121.
- 2 ibid. IX. 5.
- 3 Dharmasangrahi; § 1408, 1415, 1418.
- 4 M. II, p. 34.
- 5 S. IV, p. 362.
- 6 3 + 4 版 Paramatthamañjūsā. vol. III, p. 200.
- 7 Saṃmohavinodani. p. 454.
- 8 Iyuttaka. p. 37.
- 9 Udana. p. 80.
- 10 D. utt. N: Mahāyāna and Hinayāna. P. 182.
- 11 Saṃmohavinodani. p. 354.
- 12 Paramatthamañjūsā. vol. III, p. 636.
- 13 Saddharmapundarika. p. 123.
- 14 Pañcaviṃśatī. Prajñāparimitā. (A. S. B. MS. 399 b)
- 15 Śatasāhasrikā Prajñāparimitā. p. 522.

五 『如實』と『自性』の 根本的立場

我々は、先に阿毘達磨に於ける無我の我 (*attan, itthana*) が自性 (*sabhāva, svabhāva*) を含まざる點に於て、相互に嚴密に區別して考へねばならないことを指摘して來た。

更に、我々は此の問題について考察を進めねばならぬ。

相應部二二・九〇に「一切行は無常なり」(*sabbhe suttā, khaṇā nīcā*、「一切法は無我なり」(*sabbhe dhammā anattā*) とある仕方は原始經典以來、屢、繰返される重要な思想であると言ふまでもない。此れに對する阿毘達磨的理解を知る爲に、佛音の註釋を見ると、そこなる一切行の行は、三地の行 (*tebhūmāka-sankhārā*) であり、一切法の法とは、四地の法 (*catubhūmāka dhammā*) を言ふとされてゐる。ところで言ふまでもなく三地とは欲・色・無色界にして、四地とは欲・色・無色・出世間である。涅槃が出世間法たる限りそれは四地の法といへる中に攝せられてゐるから、従つて涅槃も又法としては無我

(*anattan*) でなければならぬ。

然るに、先にも述べた如く、*Paramatthamāyisā* に於て大設法によつて注意せられる様に、他面、涅槃は自性 (*sabhāva*) でもなければならぬ。無我であると同時に自性であるといふことは如何にして可能であらうか。無我と自性との二概念は少くとも阿毘達磨に於ては異なつた内容を持つてゐたと考へねばならぬ。

阿毘達磨が、對象界に對しては實有觀をとり自己 (我) に對しては無我説をとつた。それ故に五位七十五法を言つて見るものとしての我を言はぬのは無我兌と調和しないからであると言ふ如きが從來の此の點についての解釋であつた。

然し乍ら、然らば一體、何故に阿毘達磨が對象界と我とを對立せしめて考へるに至つたのであらうか。實有觀そのものに對する吟味なくして、唯、結果的觀察より見るならば、その様に言ひうるであらうけれども、實有觀を特殊な自性觀として理解するとき、そこには、阿毘達磨的立場の基本的性格にまで考察をすすめねばならぬ問題が横はつてゐるのである。

そもそも、阿毘達磨に於て意味せられてゐた存在論は、

認識の主體と別箇に考へられるごとき純粹に客觀的世界に關する論ではなかつた。かくの如き環境的現象の世界は、つとに根本佛教時代に於て論議の外におかれてゐたのである。純粹に客體的客體としての客觀的世界の問題が考へられないとするならば、そこには又、龍樹に於て考へられてゐるが如き一つの立場が許されねばならないかも知れない。即ち龍樹が中論第五觀六種品に「それ故に可相 (lakṣya) もなく相 (lakṣana) もなく。相と可相とを離れて又存在 (bhāva) はなし」と言ふ如く、存在も存在と立てられない。相と可相との包攝的結合によつて具體的な存在が成立つとすることすら根柢的にくつがへさせられて來る。主體は客體を客體は主體を通し、初めて成就する。客體と主體との相互に轉入し合ふ底に於て把握しうる主體的主體の根本的立場、此れはとりもなほさず大乘佛教に於ける存在論そのものの持つ自覺的存在論の性格である。

根本佛教に於て否定せられたる客體的客體としての世界、大乘佛教に於て肯定せられる主體的主體としての世界・此の二つの含んでゐる存在論の性格をかくの如く考ふる事が許されるならば、我々は此れに對し、阿毘達

磨の存在論の本質を、それが客體的客體でもなく、更に根源的に主體的主體の立場でもなくして、いはば、主體的客體的であると言ふことが出来るかと考へる。印度佛教思想史上の一つの大きな課題が *essentia* と *existentia* とのいづれか一方に傾くか、或は兩者を包越するかといふことのうちに横はつてゐるとするならば、阿毘達磨のそれは、*essentia* の方向をもとらず、*existentia* の方向にも傾くことなく、いひようべくんば、エッセンシア——エキステンシア的立場に於て最も特色的であつたと言ひうるのではないであらうか。

かかる立場を考ふる事が許されるならば、我々は、阿毘達磨の主體的主體の立場を、その物に即して物を見やうとする哲學的態度に於て此れを認むることが出来るであらう。

物に即しやうとする此の根本的態度は、従つて、對象的認識に於ては五位七十五法となつて現はれるのであるが、他面、分析する主體そのものも亦對象的認識の中に收約されて行かねばならないといふことも結果するのである。見るものをば五位七十五法の中の心所の一つとしての客觀的ならしめてゐるのも、かかる態度をその根柢

に持てるものと言ひ得るであらう。

物に即しやうとするかかるとする根本的立場は、必然的に、物と對立的に考へられやうとする自我を否定することではなければならない。自我の否定的克服といふことは自我の根本的な空無化を意味する。逆に言ふならば、自我を否定的に克服することによつて、物への關與が強く高められて來るであらう。自己の根本的空無化によつて、「自己の立場」(atta-attānyā)の全面的否定が顯はになる。自己の立場を離れること自體は直截に此れ、物への關與の空き肯定でなければならない。——「自己の立場を離れること」より、「物への關與」へ——と言ふのはなくして、自己の立場を離れること自體、とりもなほさず、物の世界の現成を意味して來るのでなければならぬ。

阿毘達磨が根本佛教を凡て興へられたもの、傳承すべきものとしてのみ扱ひ、一定不動の學說となし其説く一を具體的常識世界に一致せしめる態度をとり其の態度が同時に佛教を理解する態度となつたことが原因であると言はれるとき、之を阿毘達磨の哲學的思索の立場より見るならば、物に即しやうとする立場が、佛陀の金言の

組織分析へと促進せしめ、茲に法體恒有の思想を樹立するに至つたものであるとみられるのである。

従つて、阿毘達磨に於ては、人無我を立てるといふことは他面、直ちに法有といふことでなければならぬ。先に、我々が阿毘達磨は人無我をいつて法無自性を立てないと述べたが、法有自性と言ふことはそのまま人無我を意味してゐる。阿毘達磨は正しくは人無我・法有自性といはるべきであるが、人無我なるが故に、法有でなければならぬ。人無我即法有、法有即人無我と考へられてゐるのでなくてはならない。そこには、人無我と法有との二元的理解の立場は許されないのであらう。兩者は全く一枚の關係に於て把握されるのでなければならぬ。

このやうにして、我々は此のことから、阿毘達磨が何故に人無我を立てながら此れと矛盾したる法有を立てねばならなかつたかと言ふ最も根本的問題に對する理解を得ることが出来るであらう。

然らば、其の際、「自己の立場」(atta-attānyā)——即物的根本的立場に於てその否定的契機となつてゐる——は、如何なる仕方に於て、かかる根本的立場にとつて否定契機となつてゐるのであらうか。

相應部二二・一五に、

「色は無常なり無常なるものは苦なり苦なるものは無我なり無我なるものは我所に非ず我に非ず我が我に非ず如實に正慧を以て是の如く觀るべし」

此れに對する漢釋相當文には、雜阿含卷一に、

「色無常。無常即苦。苦即非我。非我者亦非我所。如是觀者。名眞實正觀」

とあり、其の他漢譯經典の諸部分に於ては巴利の「我所に非ず、我に非ず、我が我に非ず」(netaṃ mama nesoham asmi na meso atthā)に相當な箇所を見ることは出來ない。唯、中阿含卷五十五に「彼一切非我有。我非彼有。亦非是神」と言ふ貴重な一句を見ることが出来る。

巴利に於て、netaṃ mama nesoham asmi na meso atthā」と言はれてゐることと漢譯阿含に於て「彼一切非我有。我非彼有。亦非是神」と言はれてゐる二つの表現と思想とに就て、茲に一應、考へて見る必要がある。

阿含ニカーヤに於ける「我」(atta)については問題的に種々の見解もあつて自づと稿を新たにせねばならぬ程の重要な課題であるが、私は、阿含ニカーヤに於ける

「我」の内容を次の様に要約して考へられると思ふ。

即ち原始經典にありては、表面的には有情(satta)を指してゐるとみて一應、凡ての解釋は妥當であると考へられる。此れを分析して考へるならば(1)等蘊的(2)離蘊的(3)即蘊的との三様相に於て理解せられるであらう。そしてそこには、單に「我」を「實體」のみと解釋せなければならぬ如き箇所は何處にも見あたらないと思ふのであるが、「我」の内容として總じて意味せられてゐるところのものは、必ずしも、いづれか一に限定すべきものではないのであつて、寧ろ先の三様相に於て有的に考へられてゐるものを一般に意味してゐたと言ひ得ると考へる。

ところで、「netaṃ mama」云々の中の「na meso atthā」に就て、從來の特に外國の佛敎學者によりて此の様に解釋せられて來た。即ち「此れは我の我ではない」換言すれば「此れは眞の私の我ではない」と言ふのである。然し、さうするならば、ウパニシャッドのnehi, nehiと全く同じ意味となつて、一切の限定を越えた所謂眞の我と言ふものの存在を肯定するといふ立場に歸つてしまふであらう。naなる否定は、佛陀の形而上學的思辯否

定の根本的内證の上より云ふならば、*eso me attā*といへる *attan* の繫辭なる *attā* を否定するのであつてはならぬ。*attā* の否定であると考へるから、否定される眞の我といふもの *attā* を肯定せねばならぬこととなるのである。さうではなくして、*na* は、*eso me attā* (それは私の我である) と言ふかかる悪見・邪見そのものの否定を意味してゐると考へねばならぬ。その *attan* の内容が眞なるものであれ、假なるものであれ、苟しくも、「それが私の我である」と言はれるとき、その見全體は言ふまでもなく否定せられるものでなければならぬ。私のものであるか否かが問題となつてゐるのではなくして、問題なのは私のもなりとする執全體である。従つて「それは私の我であるといふのではない」と言ふ意味に於て考へられなければならぬ。

„*netan manā*” は「それは私のものであるといふのではない」とされ同様に „*neso hamaṣṣī*” は「それは私なりといふのではない」と解釋せられるとき始めて佛陀の「我」否定の根本的立場に即した解釋が出来ると考へられる。

阿含自身の上に於て此れを見るならば、相應部二二・

八九(維阿含卷五)に曰く。

「友等よ、私は色なりと説くに非ず……識を離れてありと説くに非ず。友等よ、私は五取蘊に於て(我)ありと言ふを離れない。けれども私がこれなりと觀るには非ず (*ayam aham asmi tū ca na sam-
anupassāmi*)」云。

„*ayam aham asmi*” と言ふことと先の „*eso hamaṣṣī*” といふことは勿論同じき内容であるが、此所に於ても見られるやうに *sammupassāmi* の内容は „*ayam aham na asmi*” ではなくして „*ayam aham asmi*” (私がこれなり) といふこと全體の否定であらう。それ故に、*na* なる否定は *asmi* にはなくして明瞭に *sammupassāmi* に結合せられた „*ca na sammupassāmi*” と言はれるのである。

或は又、巴利毘曇に至ると此の點に就ての反省がともなつて來つ、例へば、佛音は、*Saddhammapakāsiṇī* に於て中部の蛇喻經を註釋するにあたり、茲なる *etaṃ manā* を *taṇhāgāha* とし、*eso me attā* を *dīḍḍigāha* となして兩箇處に注意が向けられてゐる。「これは我のものである」とするのは渴愛の執であり、「それは我の

我なり」とすることは見の執であるとなすのであるが、これは正しく先に掲げた相應部の箇處の如く、*lanhā* にせよ *diṭṭhi* にせよ、かかるものに對する執 (*gāha*) 一般の否定が即ちとりもなほさず *na samantapassamī* であるといふ意味でなければならぬ。そこには、*mama* の内容或は *attan* の内容如何が問題であるのではなくして *mama* と執し *attan* と執する *gāha* そのものが總じて否定せられてゐることを示すものに外ならぬ。

漢譯阿含に於ては「非、我者亦非^二我所^一。如^レ是觀者。名^二眞實正觀^一」とのみ言つて巴利の *reso me attā* に相當する箇處を見ることが出来ないのであるが、「非我我所」と言ふことは我執の否定——阿含には明確に言つた所はないが——を意味として持つてゐるとするならば、阿毘達磨たる巴利毘曇に於ては極めて明白に、それを *gāha* であると斷定してゐることが注意せられると同時に、唯一箇處たる中阿含卷五十四の「彼一切非^二我有^一。我非^二彼有^一、亦非^二是神^一」なる「非^二是神^一」と云へる *no so me attā* に對する譯者の理解は思はざる誤解を來すであらうと考へられる。

「無我」と「非我」と言ふ場合の非につきて、其の譯

語の上に、「非我」といつた方に正妥適格な表現があると論證しやうとする向きも見られるけれども、印度一般の語法に對する譯語の否定詞の用法として、無も非も共に用ゐられること多きに徴しても、此の二つの「無我」と「非我」は共に阿毘達磨に於ては同一であることを知る。而もそれは、明白に「執」一般の徹底したる否定としての意味を持つてくると考へねばならぬ。

尤も、數論に於ても此れと同じく思はれる表現形式の述へられてゐるのを見る。

即ち *Kārikā* 64 に曰く、

「是の如く眞實の數習の故に、我はない我所はない
我に非ずとの無餘なる無倒淨獨智が生起する」

茲に言はれる、*nasti na me nāham* と云へるものが其れである。*Gautrapada* は *nasti* を *nāhameva bhavāmi* となし *na me* を *mama śarīra* の否定となし、總じて *abamkāra* の遮遣と解釋してゐる。*Mādhava* 或は *Kupāla* 等に依つて與へられてゐる *Bhāsya* に見られるやうに、或は *Wilson* も考察してゐるやうに、古來、學者間に於て問題にされてゐた箇處であるが、併し其れは共に金七十論に所謂「無執我執我所執」である。然る

にそこに破斥せられる「數論的」執の意味する所は自性以外の我に屬するとなす限りの對立的執であつて、執の否定は自性の肯定であつた。原始佛敎に於ける「*netam mama neso ham asmi neso me attā*」の指向するところは我に屬するか自性に屬するかの問題ではなくして、どこまでも「執」自體の最も徹底せる否定であつた。

そのことに依つても執一般の否定が顯現的であると解釋せなければならぬであらう。

かくて、我々は、否定さるべき自己の立場は執の絶對否定として、其れは明白に、物に即する立場へと關聯してくることを理解し得られるであらう。

然らば、其の場合、即せられるとなす法の世界自體は如何にして、自己の立場にかかはりを持つてくるであらうか。即ち阿毘達磨的には自性の世界は如何なる内景を持つてゐるであらうか。

Saṃmahāvivodani 曰へ。

「如實(yathābhūtam)知(vijjā)んじは自性(svabhāva)を知る(vijjā)ことなり」

或は、

「……諸界の自性を不顛倒より貫知する(pavivijjā-

じ)と。

先にも述べた如く、自己の否定と言ふ他面は、即せらるべき物の世界の有的なことに外ならず、人の無我は他面、法の有自性でなければならぬであらう。而も、人と法とは、隔絶したものとしてではなくして、「人」より「法」へといふ關係に於て常に主體的に見られてゐる世界でなければならなかつた。此れを我々は、「自性的世界」と言ふことが許されるであらう。自性的世界は従つて時空的に限定せられたる實體としての客觀的世界そのものをいふのではない。阿毘達磨の自性的世界は、かかる抽象的世界をいふのではない。其れは、常に、即せらるべき世界の謂でなければならぬ。

若し自性的世界が純客觀的世界を言ふのであるならば、「自性を不顛倒より貫知する」と言ふことは、形而上的領域として佛説の根本精神ではなくなるであらう。従つて其れは、決して「如實に知る」即ち原始經典以來、涅槃の境地を表はす言葉としての *yathābhūtam* であるといふことは出來ない。

阿毘達磨論師達にとつては、「人無我なるが故に法有」であるからして、「如實に知るといふことは自性を知る

こと」と言はれる所以である。「自性を知る」といふことがそのまま「如實」であつたのである。しかも、かかる意味に於ける如實觀はそれ自身、涅槃に於ける哲學的態度そのものを示してゐるに外ならないと言はねばならない。

然るに、かかる自性的態度にも拘はらず、「自性」そのものに對する批判が向けられてゐないことに阿毘達磨としての宿命的な傾向がひそんでゐるのである。

彼等は、大乘家より有自性論者といはれる程に自己の立場の克服自體に努力を向け、其の分析的思惟は、諸法を否定すべからずとの結論に達したのである。

巴利毘曇に於ける相應(samprayuta)の概念に就ても亦此れと關聯せしめて考ふべき問題があることは會つて指摘してゐたことであるが、⁽¹¹⁾此れに就ては又別に改めて稿を起さねばならない。

次に我々は更に『無常・苦・無我』三相と大乘との思想的關聯を辿りゆかねばならない。

註

- 1 宇井博士「佛教思想研究 四七〇頁
- 2 雜阿含卷一(大・二・二a)

3 中阿含卷五十四(大・一・七六四c)

4 人法兩方の意味を含んでゐた原始經典に於ける我(atta)が、阿毘達磨の有部によりて明らかに人我のみに解されるやうになつたと考へられるが、巴利毘曇に於ても同様に入我的意義が強服せられてゐると見られる。

例へば Udanāṭṭhakaṭṭha (三四四頁) に Dhammapāla は 'attan' を ahaṅkāra-yatthu 或は sayam 更に savitthānaka khandha-santāna' となし 'living being' なることを述べてゐる。同書百十三頁に至れば明瞭に 'atta-ppakassanam' を pudgala-ppakassanam と置換してゐるところによつても知りうるであらう。

「我」に對する理解の相違に於ても原始經典に對する阿毘達磨の思想的把握の特質が注意せられる。

5 雜阿含卷五(大・二・三十三b)

6 Saddhammapakkasini, vol. II, p. 110.

7 Sankhaya-karika. 64.

8 ,, evam tatvabhyasinnaṁ na me nāhanīyaparigeṣāṁ aviparyādyiṅcūddhaṁ kevalam utpopyate jīṭhanā ॥ 64 ॥

8 金七十論卷下(大・五四・一二六一a—b)

9 Sammohavinodanī, pp. 400-401.

10 拙稿「巴利毘曇に於ける禪定について」

大谷學報第二十三卷第三號

六 『我』と『五蘊』

雜阿含卷八に曰く。

「世尊。云何知云何見我内識身。及外一切相。令
我我所我慢使繫著不生。……彼一切非我非異我
不相在。如實知。」

と。其の中、五蘊に就て言はれる「彼一切非、我非異
我不相在」との仕方は雜阿含の到る所に見られる句
であるが、増一阿含では此の分に相當すると思はれる傳
承の仕方は次の様である。

増一阿含卷六に曰く。

「彼計色爲我。色是我所。我是色所。色中有我。
我中有色」と。

往々誤つて理解せられてゐるやうに、彼一切は我に非
ず又我と別なものでもなく或は我でもなく我と別なもの
でない兩相とも然らずといふ意味でないことは殊更言ふ
程でないことに屬するが、相應部二・八一に、

「色は我なりとも見ず、我は色を有す、我中に色あ
り、色中に我ありとも見ず」

(na rūpaṃ attako samanupassati || na rūpavantaṃ

atānaṃ || na attavaṃ rūpaṃ || na rūpasmiṃ atāna-
vaṃ samanupassati ||)

「不相在」と言ふことは、「我中に色あり」「色中に
我あり」の兩つの仕方を言ひ、「非異我」とは、巴利
では rūpavantaṃ atānaṃ にて「色を有する」といふ
點に於て「異我」と言はれてゐるものである。S. 22. 1
に對し佛音は *Sarāthapapakāsiṃ* に註釋してこのやうに
言つてゐる。

「色を我なりと見るとは、茲に人あり色を我なりと
見る。色は我 (ahaṃ)、我は色なりとて色と我とを不
二と見る。例へば灯火の燃えるとき火は色なり色は
火なりと火と色とを不二と見る如し。……是の如
く色は我なりと見隨觀によりて見る。我は色を有す
とは、我は色に非ずと理解し樹の蔭を有する如く我
は色を有すと見る。色は我なりとは同じく我は色に
非ずと理解して華中に香ある如く我中に色ありと見
る。色中に我ありとは同じく我は色に非ずと理解し
て箱の中に摩尼のある如く色中に我ありと見る」と。
「非我」「非異我」「不相在」の相互に依つて示さ
れる構造聯關は、此の註釋の示す所に依れば、(1) 色と我

とを全く同一となす仕方 (*rupam atman*) と (2) 色と我とを全く別異となす仕方 (*arupam atman*) との二様に考へられてゐる。「非我」と言ふのは (1) の場合であり「非異我」並に「不二相在」は共に (2) の場合即ち *arupam atman* となす場合に相當すると解釋せられてゐると考へられる。更に (1) の仕方は、斷見 (*uccheda-ditthi*) であり、(2) の仕方に含まれる「異我」と「相在」とは常見 (*sassata-ditthi*) であること、巴利の教義とあつはめるならば、そこでは十五の有見 (*bhava-ditthi*) と五の非有見 (*vibhava-ditthi*) とが語られてゐることとなる。

原始經典に於ける我と五蘊との相互關係が阿毘達磨の巴利毘曇に到りて、この様に、一樣の類型に於て受けとられてゐたと言ふことは、少くとも我そのものの在り方については、原始經典の意味すると同じく人・法の内容を持つてゐるものとなしてゐたる如き解釋と考へなければならぬ。

其れにも拘はらず、實際上、之を用ひてゐる箇處に於ては *attha-bhava* (相應部註釋二卷三四六頁) とか或は此の註釋自身の中に既に混入してゐる様に *abun* とかの意味に此れを理解し、原始經典たる長部梵網經に於ける

「現に生存しつゝある有情」(*satto sattha*) なる一方的意義を出でない仕方に用ひてゐる。

此れは、とりもなほさず、先にも言つた如く、阿毘達磨理解の然らしめたるところと言ひうるるところのものである。

- 1 雜阿含卷八(六・二・五〇〇) S. 35. 1-6.
- 2 增一阿含卷八(六・二・五七三〇) S. 22. 1.
- 3 S. 22. 8r (vol. III, p. 98)
- 4 *Sarathappakāsinī*, vol. II, pp. 254-255.

七 『無自性』の構造

巴利の *Paramatthamanijuse* ⁽¹⁾ 卷三に界の説明に關聯して「無我にして自性のみを持つてゐることが界なる聲の精進の義なり」と言はれる所に見る如く無我と同時に自性を持つてゐることが語られるところに、巴利毘曇の有に對する思想の特色と見て來たのであるが、大乘に於ける「自性」(*svabhāva*) なる概念内容の此れに對して占める思想的役割は如何なるものであらうか。

唯識三十頌に對する *Schiranadi* の *Bhāsya* ⁽²⁾ に依り、*ātman* は *jīva-jantumanujā-nābhāva* と釋せられ、*dharmā*

は纏・處・界等とされてゐるが、Kṛtikā に ātmadharmā-pācāra ya pudgaladharmāntāraḥya と置きかへてゐるところにより ātman と pudgala との同一義としての用法のあることが見られる。阿毘達磨の理解と此の點は全く同じい仕方である。ところが唯識二十論に「若し一切處に法が存在せなければかの唯識も亦存在せない故に如何にして安立せしめられるや。實に一切處に法は存在しないとは是の如く法無我 (dharmañāntāraḥya) に入ることあり」と述べられてゐるところでは、法の我が我として彫出されて否定されてゐるのではなくして、自性としての我が否定せられてゐることを示してゐることは直に看取しうる。ātman の内容如何に問題があるのではなく ātman 的思惟一般に示される全體的立場そのものの遮遣が意圖せられてゐる。阿毘達磨にありては ātman と svabhāva とは別異の内容を持つてゐたのに對して、大乘に於ては共に同一方向の思惟形式として取扱はれてゐるといひ得る。そして其のことは唯識二十論に出される人法二無我の教説の無我 (nāraṇya) の概念の内容をも意味してゐることも明らかであらう。

然らば、大乘に於ける ātman が如何にして、svabhāva

をも含めたる意味を持つに至つたかといふ様相に就て考へてみなければならぬ。

月稱の註釋に於ける一例を出すならば、無我にして念の所依なる念者なくば如何にして宿生念が可能なるやに關してこの様に言ふ。

「因と果とが一體・異體なりとの分別を棄て、因の差別によつて顯はさるる諸行の相續が無常なるものとしてあるとき、彼諸行の相續を質料因とする施設有の我によつて宿生を念ずると言ふやうに言へば道理に適ふといふものである。諸法は自體として (ran g. ntsḥan) 存するのでなく、諸法に於てはかくの如く因家に從ふもの (rgan ne bar Itags pa) であり、變異のあるものであるが、爾かく自性 (ran g.) として不成でありながら、その作の差別は不可思議なものと思ねばならぬ」と。

諸法は自體として存するのではないと理由付けられる場合、既に法の内容は我が概念をも含攝してゐることは言ふまでもない。諸法の自體として存するのでないそのことは、十二門論の觀因緣門第一の本偈「衆緣所生法、

是即無_二自性_一、若無_二自性_一者、云何有_二是法_一」と述べられ又親性門第八の釋に「是因家法無_二自性_一故我説_二是空_一」とある論證より言はれる龍樹の所立の繼承せられるものであるが、今、提婆の四百觀論に於ては明瞭に其の「我」と「自性」の關聯を示す箇處として第八偈を擧げることが出来る。

此の第八偈は外人の言ふ如き、思を具して我が知性となる時に我の自性が棄てられるであらうことを論ずるものであるが次の様にいはれてゐる。

「若し覺等なる我の徳が我に和合せられ具せられて我がそれらの徳に相應して起行することになれば、換言せば我なる *dravya* がその自性を棄てず他の物と相應するよりして作の差別 (*traya-viśeṣa*) を具するといふことになるならばその *dravya* は先にはかかる差別なきが故に今そこに變異生じたことになる。その様に變異が生じたことになれば、變異の有るものには自性があるのでないから、我は實は自性の有るものでなかつたのであらう」

此の所論の内容は龍樹の根本的立場 *siddhānta* たる「自性有なるものには變易なし」といふその命題を根柢

としてなされてゐるものである。かくて中觀派に於ては、無自性といふことはそれ自體根本的論證であるのではなくして、實は諸法の緣起性が最も根源的顯正となつてゐた。言ひかへるならば、「我」であれ「自性」であれ其等は共に緣起性の根柢の上から見られるのでなければならなかつたことである。「我」は緣起性を根柢とする限り「自性」の内容を有し「自性」は有的なもの (*svabhāva*) 一般として「我」を内含すると考へられる。

中論觀法品第十八に諸法無我を知るについて「何得_レ有_二我所_一滅_二我所_一故名得_二無我智_一得_二無我智_一者是則名_二實觀_一」と言ひ廣百論本一卷破邊執品第六には緣起の根本に依る我的破を述べて「諸法衆家成。性_レ遍無_二自在_一。虛假依_レ他立。故我法皆無_レ」と出し、殊に大乘二十頌論に「自性家所生」として此れを明示してゐる等に依つて知られるのである。

かくして、大乘に於ては、「自性」は「我」を、「我」は「自性」を相互に緣起性の根柢に立つ限り含攝し合つてゐると考へることが出来るであらう。大乘に於けるかかる展開の様相を注意しながら阿毘達磨に於ける「有」の概念と「自性」の概念とを總體的に述べて見るならば

此の様に言ふことが出来るであらう。

阿毘達磨に於ける bhāva の概念は、何ものかとして有、内實的何かの有であつた。かかる端的な措定性に於ける有は、無を除外してゐる限り包括的妙有的有の相を意味することは出来ない。阿毘達磨に於ける有と無の論理は bhāva と abhāva との概念内容に顯示せられる。bhāva に非なければ abhāva であり、abhāva に非ざれば常に bhāva である。bhāva と abhāva とは單なる思想上に於ける論理的否定として常に相對的であつて無限に重ねられてゆく。そこには、bhāva をも abhāva をも共に圓融的に肯定するものとして絕對性は考へられず、どこまでも、[〃]なる否定は經驗上の否定となることは出来ない。それ故に、もし阿毘達磨に於て svabhāva を否定するとするならば、[〃]なる否定によつて否定する外ないであらう。

阿毘達磨論書に於て如何なる箇處にも [〃]なる否定を見ることの出来ない所以も此所にあるであらう。

小品般若經如品に「世尊以是因緣故。阿耨多羅三藐三菩提則爲易得。諸可德者皆同虛空」と言へるに對し Darīdhra の現觀莊嚴論の部分に「是の如く」につい

て「是の如く等とは、無自性 (niṣvabhāva) をこそ證得さるべきなり」と言つてゐる。

般若に至りて初めて niṣvabhāva なる概念が出て來てゐる。

「無自性」の niṣ は、[〃] na. an 等と同じく否定を意味する言葉であるが、今思想的の位置に於て眺められる阿毘達磨に對して有する、[〃] niṣ の構造と意義は單なる缺如を意味する否定であるであらうか。

bhāva と abhāva との相對的否定關係に於ける [〃]に依つて、若し阿毘達磨の自性 (svabhāva) が否定せられるとするならばそれは asvabhāva でなければならぬ。然るに般若に於て否定さるべき自性とは阿毘達磨の「自性」に限らず、阿毘達磨の「我」をも意味してゐるが故に、阿毘達磨の思惟に於ける bhāva をも abhāva をも否定するものでなければならぬ。

單なる無化する缺如を意味するものではなく、やがては「無自性空」と言はれる如く、「空」なる絕對否定即肯定への要請を内含して來るものである。「無自性」は直に「空」であるとは考へられない。阿毘達磨に對しては、自性の全き「缺如」として、又、「空」觀思想の展

開に對しては、空への場所たる「缺乏」として、それそれ二面の構造を含んでゐると考へられる。そして無自性は空に對する理論的根柢となつてゐる。

自らを根柢としてゐるものは自らを對象的認識に於て把へられることは出来ない。般若に於てその空思想の歴史的根柢となつてゐる無自性は、その上について凡てのものを語りしめうるけれども、それ自らは單なる自性の否定として對象的に語りしめ得なす。

八十頌般若の九種の邪見とて *Haribhadra* の出す邪見は、*ātma-dṛṣṭi*, *sattva-dṛṣṭi*, *jīva-dṛṣṭi*, *pudgala-dṛṣṭi*, *bhava-dṛṣṭi*, *vibhāva-dṛṣṭi*, *nocheda-dṛṣṭi*, *sāsvata-dṛṣṭi*, *svukāya-dṛṣṭi* であるが、此等九種は自性的思惟の個別でありその對象化ではあつても、自性的邪見それ自體は、對象的に擧げられることはない。そこには、「無自性」自體は普遍的具體として九邪見の基底となつてゐるといはれうるであらう。それはもはや客觀化することの出来ない經驗的否定を意味するものであるからである。

このやうな *nirsvabhāva* の思想史的構造聯關を抽象するとき、一方に阿毘達磨に對して *svabhāva* が遊離的

に取り出されうると共に、これに對應して同じく遊離的に取り出されるものは「空」に向つてゐる待機的契機であるであらう。兩者の相互否定媒介の轉回としての「空」に於て、兩者はその遊離性を否定して最も具體的に相聯關し合ひ、そこに大乘佛教特定の斬新なる「空」のイデオが現成しうるものである。

註

- 1 *Paramathammahsa*. vol. II, p. 152.
- 2 *Trisikavijñaptiśāstra*, p. 15.
- 3 *Vijñaptimātrasiddhī*, p. 6.
- 4 月稱四百論釋疏北京版通譯第二〇五 (No. 385)・一八二
- 5 此の資料に就ては山口益先生の御指教を受けた。誌して感謝の意を捧ぐ。
- 6 觀四百論第八偈北京版第二〇五・一八二b
- 7 中論觀法品第十八(大・三〇・二三c)
- 8 廣百論本一卷破邊執品第六(大・三〇・一八五c)
- 9 大乘二十頌論(大・三〇・二五六a)
- 10 小品般若經如品(大・八・五六二b)
- 11 *Abhisamayānankarāloka*, p. 652.
- 12 *ibidem*, p. 81.

八 『三相』『空』『眞我』

無常・苦・無我なる原始經典に於ける三相がその無我の追求に依つて大乘初期思想の無自性の上に展開せられて來る思想史の様相を明らかにしたるを以て、更に我々の中觀・瑜伽派に於ける聯關に一考察を與へておきたいと思念する。

龍樹の大智度論卷三十一に「若無⁽¹⁾我無⁽²⁾我所⁽³⁾即入⁽⁴⁾空義⁽⁵⁾」と言ひ又「離⁽⁶⁾我所⁽⁷⁾故空⁽⁸⁾。因縁和合生故空⁽⁹⁾。無常⁽¹⁰⁾・苦⁽¹¹⁾・空⁽¹²⁾・無我名爲⁽¹³⁾空⁽¹⁴⁾。始終不可得故空⁽¹⁵⁾」と言はれる所に見られる如く、無常・苦・無我は空を根據付ける一契機として空と稱せられてゐるものである。

其れ故に同卷の他所にも「復次一切諸法性有二種一者總性二者別性總性者無常苦空無我無生無滅無來無去無入無出等」となし「如⁽¹⁾是諸性皆空是名⁽²⁾性空⁽³⁾」と述べて、空の特質を知るが爲に言はるべき數多くの相の中の一方位相として「無常・苦・空・無我」が取扱はれてゐる。

施護譯の六十頌如理論⁽⁴⁾に「諸法は無常。苦空及無我。

此中見法離。智觀性無性」とありて無常・苦・空・無我のみが出發されてゐるのであるが、其の西藏譯に依れば「諸の存在 (Dāva) に通達したる人々等は (有爲の) 存

在を無常・劫奪の性質 (masād-dharma) であり、集まれるもの、空、無我、離 (virita) なりと見る」とあり、そこに更に加はるものとして離と集まれるものが見られてゐて無常・苦・無我の空に對する價值的意義については變るところがないと考へられる。

瑜伽派に於ける取扱ひを見ると、辯中邊論卷中辯眞實品第三に擧げられる十種眞實即ち根本・相・無顛倒・因果・盛細・極成・淨所行・攝受・差別・善巧なる各眞實の中、無顛倒眞實とは無常・苦・空・無我性を言ひ、此の無常等は根本眞實に依りて立てられてゐることを知り得る。此の眞實の差別について安慧は四種類の餘人の説を出してゐるが、無顛倒眞實に就ては次の様に言はれる。

即ち或人々は「輪廻を厭ふ方便 (upāya) を示さん爲に無顛倒眞實の説あり」。更に餘人は「彼 (根本眞實) に於て邪に加行することの對治の眞實なり」。又或人は「茲に眞實に隨順する故に世俗も亦眞實と説かれたり」。又餘人によれば「これら一切は所説の如き相によりて詐僞ならざるが故に眞實なり」と各餘人は異説を以て此等眞實の根本眞實所攝の所以を説かうとしてゐる。無顛倒眞實が根本眞實に對して是の如き關係に於て理解せられる

からして、空性と無我とに就ての論議も阿毘達磨に於ける論議と著しき逕庭を見取りうるであらう。兩者の差別に就て眞實品に擧げられる所説は次の様である。

「(1)或人々は曰へり、此處に此ものなきとき彼ものは夫故に空なり。然るに此ものが彼ものゝ我即ち自性に非るときは、彼ものは夫故に無我なり、とは此二の差別なりと。(2)或は曰ふ、義として何等の差別無しと雖も安立の差別によりて異なり。所以は、此處に此ものなきときは、夫故に彼ものには自性なきに由りて無我なり。されど他處にはそこに圓成實ならざる自性に因りて空性なりと」。

そこには俱舍論に於て看取し得た様に空相を非我に勝るとなすものではなく、空性と無我とは根本的には別異ならざることが述べられやうとしてゐるのである。此のことは無我を無自性の地盤に擣めやうとする大乘本來の立場より出でた必然の歸結である。然るに阿毘達磨に於ては何故に空相と非我との勝劣が論議せられたのであつたかといふならば、元來前に言つた如く、原始經典に於ける三相は空思想に對しては目的的關係に於て考へられ

るものであつたが、大乘に於ては、其れは「空性」或は「根本眞實」の一樣態として取扱はれその教相を形成してくる。此れに對し阿毘達磨に於ては此れを行道的に言ふならば方便的として理解してゐたと考へうるであらう。長部第一卷阿摩晝經に佛弟子が釋迦の説法を聞いて得た最初の悟を「集法であるところのもの」は凡て滅法なりとの清淨なる法眼か彼に生じた」(*Dussa virāṇam vīṇaṇaṃ (Dhammacakkhup vāṇī) yaṃ kinīci samudaya-dhamman sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ ti*) と云ふ。此れは巴利殊に律の小品に於て憍陣如等の諸弟子が佛陀に歸依する最初に得られる認識であるが、巴利に屢出するにも拘はらず漢譯には相當文がなくなつて法眼淨とあるのみにて法眼の内容を説明してゐない。しかし其の内容が「諸有生法皆是死法」とか「諸可集法盡是滅法」とか増一阿舍に述べられてゐるものであることは疑ひないところであらうと思はれる。

然るに巴利毘曇にありては「茲に法眼とは預流道を意味す。其の生起の行相を示さんとして集法は凡て此れ滅法なりと言へり」(*Sunnāgalavāsīni*, p. 278) 等と言つて法眼淨を得ることを預流道であると述べられる。

然しながら元來、原始經典に於ては三相は目的として其れは不斷の精進によつて實現さるべき解脱の内容を表してゐたものであり従つて其れは精進の發足に置かるべきものではなく一切の精神の究極目的でなければならなかつた。そのことは釋尊の最後説法に於て「比丘等よ吾汝等に告ぐ諸行は滅法なりと不放逸によつて達成せしむ」(Handa dāni bhikkhave ānantaṃ yāmi vo vyaḍḍhamā saṅkhārā appamādaṃ sampācchāsi) と言はれてゐることよりしても明らかであらう。

ところが阿毘達磨の巴利に於ては三相を方便的に了解するからして其處に「法眼淨を得ることは預流道である」と言ふ解釋がなされて、原始經典的意趣並に中觀・瑜伽派の大乗所説と著しき對照をなしてゐるのである。

而して「無常・苦・空・無我」と言はれる中の「無我」とは大乗に於て常に「一切法無我」といはれる場合の「無我」に相當することも前に述べたる「我」の概念の思想展開よりして明らかかなことであつて更に茲で繰り返すまでもないことであらう。

大乘にありては「一切無我」といつた場合の「法」を中觀派(大智度論第十一)・瑜伽派(大乘入楞伽經第五刹那

品)共に有爲無爲となすから無我はそのまゝ無自性或は空(中論觀四諦品二十四)とされ瑜伽派に於ては此の點を最も明確に眞無我 (bhūtaṃvīryakya) と指示してゐる。即ち中邊分別論釋疏に相に關して説かれる第一偈を釋する中、諸法の空性を遮せんとして曰く「夫故に空性の損減を遮する爲に、又、眞無我を知らしめん爲に、されど空性はこゝに有り、と言へり」等と。

阿毘達磨に於ける「無我」に對し大乘の「無我」こそは正しく「眞無我」(bhūtaṃvīryakya) といはれるに相應しいのである。其れ故に無自性に關聯せしめられる無我の大小二乗に於ける圖式を阿毘達磨が、無我 || 無人我 || 有自性なるに對し大乘は無我 || 眞無我 || 無自性 || 空性と言ひ得ると考へられる。

このやうにして我々は三相の問題をめぐつて阿毘達磨學の内面に重點を指向し方々以て大乘に於ける其等の展開の跡に一瞥を與へたのであつたが三相と共に考へねばならない問題は所謂法印の問題でなければならぬ。一言するならば、雜阿含卷十・七に「色無常受想行識無常一切行無常一切法無我涅槃寂滅」とあるが其れは有部に傳承されて大毘婆沙論第一二六卷に「契經云何謂諸經中

散文句如說諸行無常諸法無我涅槃寂滅等」と言ふ。然し巴利の相當文 (S. XXII, 90; Channo-Sutta) では涅槃寂滅は認められないのであるが、大乘に至り大智度論卷十五・廿二に「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」と出し更に種々なる論議が興へられてゐる。そして未だ原始經典に於ては明確でなかつた法印が茲に至り三法印として明示せられる跡を知るのであるが、此等の思想變遷と今問題となつてゐる三相の思想的展開との相互交流の謂題についての研究は、また別の機會に譲らねばならぬ。

註

- 1 大智度論卷三十一(大・二五・二九五a)
- 2 同 卷三十一(大・二五・二九三b)
- 3 同 卷三十一(大・二五・二九二c)
- 4 六十頌如理論 大・三〇・二五五a)
- 5 山口博士「龍樹の六十頌如理論について」(佛教研究第七卷第三號)
- 6 山口教授本 *Madhyantavajragāṭhā*. pp. 110-111.
- 7 D. III. *Ambaṭṭha* (vol. 1, p. 110)
- 8 增一阿含卷二十六(大・二・六四二c)
- 9 增一阿含卷三十八(大・二・七二三b)
- 10 D. XVI. 67 (vol. 11, p. 156) (vol. 11, p. 120)

三相 *trayaḥlakṣaṇa* の問題

S. VI. 2. 5 には後半が, *appamaṇena saṃpadettha va-*
yadhamma saṅkharāni” 29a。

註釋によれば *saṃpadettha* の目的は *sabba-kiccāni* (*Su-*
maṅgalavivāṭṭasi, p. 593) 或は *katthabakkiccāni* (*Sa-*
ttappakāsi, p. 223) とされ、不放逸なる一句の中に佛
陀四十五年の説法が要略せられてゐると釋してゐるから今
は S. VI. 2. 5 に従つて [*vayadhamma saṅkharā*] を目
的と理解しておく。

11 中邊分別論釋疏十二頁(山口教授本)

九 ち す び

このささやかな一つの試みは、阿毘達磨教義自體の蒐集に目的があるのではなくして、むしろ阿毘達磨教義を理解する態度そのものに對して或る展望を興へることを目指してゐるのである。それ故に教義の表面的判釋については殆ど一言もふれてゐない。然し其等の諸教相より一段深い水準にある根柢を究明しやうとするに足るだけの實例は此れを記述的に擧げることゝ努めた次第である。我々は阿毘達磨佛敎を其の實踐部門殊に三相の問題を中心として特質を眺めやうとして來た。

然らば阿毘達磨の特異性は何處にあるであらうか。此

の問題は極めて興味ある問題であると共に最も重要な課題の一であつて、早計に斷ずることは此れを望み得ないのであるが唯このことだけは言ひうると思ふのである。

即ち其の特質なるものは從來、その表相に把はれてゐたことより生じた様に、根本佛教に見られないやうな諸要素の組立の上や、諸法相の選擇整理の上にあるのではない。根本佛教の精神は是の如き表面上の教相判釋の特性にあるのではなくして、さらに考ふべきことは、根本佛教精神が極端に曲げられることなくとり入れらるべき廣大な阿毘達磨組織を發展させたことの上に、反つてそれは根本佛教的だと言ひ得るものがあるべきことである。

歴史的意義より言へば、後の永い佛教思想史の展開の上に、阿毘達磨特に巴利毘曇の諸思想様式が其のまま維持せられ、根本的には變化を受けずに保持せられ信仰を増益してゐる事實は考ふれば、不思議と言ふべきであるけれども、此れはかくの如きものをよく保存すべき組織形成が早くより發展したことによると考へねばならないであらう。

とまれ我々は、かかる根本佛教精神の發展の上に持つ

阿毘達磨の意義が、最も組織的には根本佛教的と稱し得るものだとする。他の言を以てすれば、根本佛教の精神は阿毘達磨に於て最も發展したる體驗的組織を持つたと言ふことである。そして大乘期の佛教は、かかる阿毘達磨佛教に至るまでの根本佛教のもつ内在的のものを著しき展開にまで齎したとするのである。其れは根本佛教精神より外れた方向に進んだと言ふことの上に、或は根本佛教に見られない法相形式の上に、其の意義を持たうとするのではない。反つて、其れは根本佛教と相應じて大乘佛教の思想的展開の母胎となり得たものであると考へねばならないであらう。

阿毘達磨佛教がまた印度佛教思想史上に持つべき意義もここにあると思はれる。

我々は『三相』を中心として、それらの問題のいくつかを明らかにし得たと信するのである。

本稿は昭和十八年四月京都帝國大學印度・佛教學例會に於て發表せしものに加筆修正したものであつて、其の後、考ふべき特殊問題もあるが一應、發表して大方の御教示を賜りたいと思ふ。此の試みの終るにあたり日頃種々暗示ある御指教を與へ下される本田義英博士並に終始御鞭撻を賜はるる山口益博士に對し深甚の感佩を表したい。(一八・七・十四)(完)