

# 仏教における無我思想の論理

真 田 康 道

## 目 次

1. 原始仏教における無我の原理
  - 1—1 原始仏教の無我
  - 1—2 無常・苦・無我
  - 1—3 無我の故に寂滅
  - 1—4 五蘊仮和合
  - 1—5 縁起と無我
2. 無我の観察
  - 2—1 色蘊の無我
  - 2—2 法の観想と無我
  - 2—3 仮和合体
3. 空思想の確立
  - 3—1 「般若経」の空思想
  - 3—2 中観派の空思想

## 1. 原始仏教における無我の理論

### 1—1 原始仏教の無我

無我の原語は、Sk. 語で, anātman, nairātmya, あるいは, Pāli 語で anattā である。この語は, ātman に否定の接頭辞 an-, 乃至 nir-, および nir- から派生した nair- が付せられたもので, ウパニシャッド哲学の ātman の否定であることは, 容易に理解できる。しかし, シャカムニ仏陀自身はウパニシャッドに対抗して無我説をとかれたのではない, というのが今日一般的な学説である。つまり梵我一如という形而上学の領域でのアートマン説に対する, アンチ・アートマン説としての無我説を展開されたのではないといわれる<sup>(1)</sup>。シャカムニ仏は, 形而上学的論議を無記として退けられ, 人間誰しも経験する具体的な苦(生・老・病・死)の解決を示され, 日常生活で経験する事実に基づいた世界乃至人間に関する法を説かれたのであって, 人間中心の宗教を創設されたのである。無我説においても, また同様に, その立場が守られているのである。すなわち, 思弁的抽象的な無我説ではなくて, 具体的経験から得られた無我説であったのである。

原始仏教において, 無我説が導き出される理論に以下のものがある。

- ① 無常・苦・無我の法
- ② 五蘊仮和合（全体は部分の和合）
- ③ 縁起の理法（実体性の否定）
- ④ 寂滅涅槃の故に無我

の四つがあると言ってよいであろう。

### 1—2 無常・苦・無我

無常・苦・無我の法は、阿含、ニカーヤに多く見られる。これと同じものとして、諸行無常・（一切皆苦）・諸法無我・涅槃寂靜という場合もある。シナ仏教以降では、諸行無常等の法句は三法印、ないし四法印と呼ばれ頻用された。しかし、原始經典では、無常・苦・無我の法がより一般的で、多用されている<sup>(2)</sup>。

ところで、無常→苦→無我といわれるようにこの順序は不動で、苦や無我が無常より先に説かれることはない。逆に言えば、そこに意味があるからである。

比丘たちよ、色は無常である。無常なるものは苦である。苦なるものは無我である。無我なるものは我所ではなく、わたくしの我ではない。如実に正しい智慧を以て是の如くに観るべきである。受は無常である。無常なるものは苦である。苦なるものは無我である。……。

Rūpam bhikkhave aniccaṃ / yad aniccaṃ taṃ dukkhaṃ / yaṃ dukkhaṃ tad anattā /  
Yad anattā taṃ netam mama neso ham asmi na meso attāti // Evam etaṃ yathābhūtaṃ  
sammappaññāya daṭṭhabbaṃ //<sup>(3)</sup>

と、言うように無常を根拠に苦法が存立し、苦法に依って無我法が成立する。平川彰博士は、「一切が無常であることと、それに反することにより生ずる主体的な苦とを媒介として無我が悟られる<sup>(4)</sup>」と説明されているように無我は、無常と苦の法を前提にしてある。

ところで、無常法を、有名な「無常偈」につぎのようにいう、

諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂靜涅槃

Aniccā vata saṃkhārā uppāda-vaya-dhamino,  
Uppajjitvā nirujjhanti, tesaṃ vūpasamo sukho'ti.<sup>(5)</sup>

と、読まれているように「無常」とは、現象が生滅変化していく法（uppāda-vaya-dhamino）の性質をいう。万物が流転すれば、人は現象のうつろいゆく姿を痛感させられる。したがって、法の無常性を契機として無我の道理も成り立つことになる。『智度論』にもこのようにいう。

無常を観ずるは即ち是れ空（＝人の無我と法の無我）を観ずるの因縁なり。

色は念々に無常なりと観ずれば即ち空たるを知るがごとし。<sup>(6)</sup>

このことから知られる通り、「法は無常の故に無我である」ということが無我の成り立つ原理の一つである。

## 仏教における無我思想の論理

仏教の法を理解する為には、まず法には無常なる性質がある事実を認識する必要がある。しかし、そのことは、法を理論的に知ることではない。経験を通して知れるのである。『スタ・ニパータ』にはつぎのようにいう。

〔804〕 ああ、いまの世の人生のはかないことよ。百年も生きないうちに死んでしまう。もしやひょっとして百年をこえて生きるひとがあるといっても、それからどうなるかといえ、やっぱり老いぼれて死んでいくより他にはない<sup>(6)</sup>。

804 Appam vata jivitaṃ idaṃ  
oraṃ vassasatā pi miyyati,  
yo ce pi aticca jīvati,  
atha kho so jarasā pi miyyati<sup>(6)</sup>

春に草木が芽を出し夏に青葉が生い茂り、やがて花を咲かせ実を結び、秋には葉は紅く色づき、やがて地面に落ちて冬となる。四季のめぐりゆく中に天地の無常の力を感じる。人間は、幼児期から青年期へと成長し、やがて壮年期を迎え老齢期に至って最後に死を迎える。このように諸行の無常である事実は、私たちが経験から知れるまぎれもない事実である。しかし、一方でこのことは、宇宙の真理に深く根ざしていることもまた、確信される場所である。仏教は、形而上学的考察を判断不能（無記）として退けているが、仏教の法は、ただ単に経験内に限定された法則ではない。むしろ宇宙の奥深くに潜む真理が経験世界にあらわれて、すべてのものを無常たらしめる力、と呼ぶべき法則性がある。無常法とは、このように考えるべきであろう。だから法は、思弁的でなく事実を根拠とする法則性なのである。

ところで、無常の故に直ちに無我が導かれるのではない。凡夫にとっては、まず無常法によって苦法が導かれる。凡夫はすべてのものが無常であるという真理を、生来の無知（無明）の故に自覚することができず、わが身に執着（五執蘊）し、さらにわが身が頼りとするところのものを永遠でありたいと望み、執着する。しかし、無常の法は、絶対的であって凡夫の願いを容赦なく打ち砕く。ここに苦の法（一切皆苦）が生じて来る。したがって、苦の法は、無常の法に依存する二次的根拠であるが、凡夫の無常なものに固執するこの習性は、無始時来生と仏教では説明する。今日の言葉に置き換えるならば、この世界に生命が誕生したときすでに、自己の生命体を他者に対峙して〈個体〉として保持し、出来得る限りながく個体生命を維持したいという、強靱な欲望を所有していたことに由来する。生き物たちのこの傾向は、強い生命力を造り出し、われわれの地球上に生物の繁栄をもたらすことになるが、一方で生命あるものたちは、無明と渴愛に深く根ざした存在としての運命を担うことになる。それ故に、苦の事象もまた、自分一人に始まったことではない。親から子に幾百万遍、幾千億万遍も伝承され繰り返されてきたことであって、凡夫の個人的意志を越えた法則性なのである。

この世のすべてが無常であるとする仏教では、何一つとしてとどまるものはなく、実体あるものも無い。あらゆるものがうつろいゆくのであれば、おのずと一切は無我であるのが必然で

ある。したがって、諸行無常であれば、必然的に諸法無我の理が導き出されてくる。しかし、無常・苦・無我と言われるように、凡夫にとって諸行無常が直ちに諸法無我になるのではない。

これは、すでに述べた通り無常法に貪り執着し苦を生じ、また、実体無きものを実体ありとし、無我を我ありと見誤る。生まれながらにして凡夫は、このような強い習性をもっている。だから、「諸行無常→一切皆苦」の在り方は、迷妄の生起である。

### 1-3 無我の故に寂滅

しかし、これに対して「諸行無常→諸法無我」の過程では、法に対する自覚が生じている。したがって無常法を契機に前者と後者は、まったく異なる法の受容である。このように無我の成就は、必ず法を正しく観察することが必要である。無我の法の自覚は、主体的な自覚が含まれている。もちろん無常法も苦法も如実知見が必要ではあるが、無我の自覚は主体の転換の契機としてある。すなわち、迷いの主体（有我）から真実の主体（無我）へと転換がある。

[374] もし人、身心（諸蘊）の生起と生滅とを思惟せば、それに応じてかれらは、かの不死を了知せる人びとの歓喜と喜悦とを得るなり。（『スッタ・ニパータ』）

374 aññāya padaṃ samecca dhammaṃ  
vivaṭṭaṃ dīsvāna pahānaṃ āsavānaṃ  
sabbūpadhīnaṃ parikkhayaṃ  
sammā so loke paribbajeyya<sup>(9)</sup>

前半の「もし人、身心（諸蘊）の生起と生滅とを思惟せば、」が無我の自覚であり、これを契機に不死、すなわち、涅槃を得る。先に挙げた「無常偈」においても、本来無常なる法、すなわち、「諸行無常 是生滅法」の理を無視して凡夫は思量分別し、無常の法に逆らって行為するから苦法を生ずる。しかし、諸行無常の故に無我であるとの自覚が起これば、苦は解消し涅槃寂靜の法が得られる。この涅槃の法は、もはや無常の法ではない。無常法を超えた法である。すなわち、「生滅滅已 寂靜涅槃」である。したがって、無我法は、無常法を根拠として成り立つが、一方で無我法は、無常・苦が寂滅した法においても成り立つのである。さらに、一步進んで寂滅の法は、すべての生滅から離脱するから無実体である。無実体の故に ātman でなく anātman である。『律藏付随 Vinayapīṭaka Parivāra』には、

諸行は無常なり、苦なり、無我なり、有為なり、涅槃も施設も無我なりと決定する。<sup>40</sup>

ここに言う前半句は、有為法の無常・苦・無我を語るが、後半の「涅槃も施設も無我なりと決定す」は無為法を暗示した表現であり、「寂滅の法の故に無我である」に通ずる表現であろう。すなわち、これが無我のもう一つの原理である。

ところで、後代の『大智度論』では、三法印についてつぎのように解釈する。

行者は作法の無常なる（=諸行無常）を觀ずれば便ち厭を生じ、世苦を厭う。既に苦を厭

うことを知れども、著を存じて主を観じて、「能く是の観を作す」と謂う。

是れを以ての故に第二の法印ありて、「一切は無我なりと知り、五衆・十二入・十八界・十二因縁の中に於いて、内外を分別し推求して、主を観ずるに不可得なり、不可得なるが故に、是の一切法には我の作なし。

是の如く知り已って戲論を作さず、依止する所なく、但だ滅に帰す。是れを以ての故に寂滅涅槃印を説く。<sup>00</sup>

[著者注：作法＝有為法、著を存じて＝執着の存在を認めて、主を観じて＝主体乃至主観を観ずるに]

諸行無常印によって、〈苦を厭う〉こととなる。しかし、依然として、「諸法は苦である」という意識が残る。これに対して諸法無我印では〈無執着〉を獲得することとなる。さらに、涅槃寂靜印においては、「戲論寂滅」・「無依止」・「但だ滅に帰す」、あるいは、「但だ一法のみ」とする。このように真の無我は寂滅に於いてある。

大乘において、一切法の空を主張することによって、この無我の見解は明確にされた。これについては、後述する。

#### 1-4 五蘊仮和合

ところで、無我の原理には、もう一つある。五蘊仮和合の故に無我が説かれる。つまり、色・受・想・行・識の五種の法によって、衆生は構成されているから無我であるとする。『相應部経』Iに次のように言う。

譬えば諸の部分が集まって、車という語があるように、

五蘊があるとき、衆生という呼び名がある。

yathā hi aṅgasambhārā / hoti saddo ratho iti //

evam khandhesu santesu / hoti satto ti sammuti //

如レ和ニ合衆材一 世名レ之為レ車

諸陰因和合 仮名<sup>03</sup>為ニ衆生一

すなわち、荷車 ratha は、諸部分の集合 aṅga-sambhārā によって造られるという譬喩を提示して衆生の無我を示そうとする。衆生は五蘊の仮の集合に過ぎない。この場合、衆生という「呼び名」の原語は、sammuti で、サンスクリット語の samvṛti に当たる。この語は、世俗的世界、および世間的な名称を意味する。すなわち、衆生は究極的存在ではなく仮の存在（＝世間的呼び名 sammuti）に過ぎず、五蘊の方がより基本的な存在であることを意味する。後世になると sammuti よりも prajñapti (P. paññatti) の方が一般的な用法となる。『ミリンダパンハー』には、

ナーガというのは、名称・呼称・仮名・通称があるのみで、そこには人我は得られない。

...sankhā samaññā paññatti vohāro nāmamattaṃ yad idaṃ Nāgaseno ti, na h'ettha puggalo upalabbhatīti.

と、言っている。ともかく、この五蘊仮和合の譬喩として荷車と部分の関係を取り上げる仕方は、『ミリンダパンハー』・『清浄道論』・『大智度論』など後世のいろいろな経・論で依用している。

また、家屋と部分、身体と部分の譬喩も使用されている。

尊者たちよ、あたかも木材に依って、つるくさに依って、草に依って、泥土に依って虚空 (=空間) が覆われて家屋と呼ばれることとなるごとく、尊者たちよ、骨に依って、筋に依って、皮膚に依って虚空が覆われて色 (=肉体) と呼ばれることとなる。

seyyathā pi āvuso kaṭṭhañ ca paṭicca valliñ ca paṭicca tiṇaṃ ca paṭicca mattikañ ca paṭicca ākāso parivārito agāran t'eva saṅkhaṃ gacchati, evam eva kho āvuso aṭṭhiṃ ca paṭicca nahāruñ ca paṭicca maṃsañ paṭicca cammañ ca paṭicca ākāso parivārito rūpan t'eva saṅkhaṃ gacchati

このほか後代の中観学派では、「兵隊と軍隊」・「樹木と林」と云った用例も使用して全体と部分の関係を説明している。

以上のように、ものを分析して行けば部分は残るがそこに実体性はない、とする無我の理論が成立することになる。こうして、五蘊の法が和合して造られる全体は、衆生 *sattva* であるが、此の衆生には実体性が無く無我である。さらに五蘊のそれぞれの法も無我であることを原始仏教では、しばしば説くところである。

於=此五受陰-。非レ我非=我所-。

あるいは

諸比丘よ、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。  
rūpam bhikkhave anattā / vedanā anattā / sañña anattā / saṅkhārā anattā / viññānam anattā //

これは、法自身の無我を言っているわけであるが、大乘仏教では、原始仏教の法無我の理論を徹底するため、一切法の無自性を唱えた。しかし、有部は、衆生の無我は認めしたが、一切法は過去・現在・未来の三世に恒常であると主張した。この有部の理論は、仏教の真意を逸脱するものであるとして、後の大乘仏教から激しく非難されることになる。

### 1—5 縁起と無我

上記で「無常の故に無我である」ことと、「仮和合の故に無我である」ことについて述べたが、これらは、結局縁起の理論におさまるものである。『相応部』Iに以下のように言う。

この身体は、自から作られたものではなく、この身体は、他によって作られたものでもない。

因によって生じ、因の壊より滅する。

例えば種子の一つひとつが田に蒔かれて、

地面と湿潤との両者によって萌え出ずるように、

このように〔五〕蘊、〔四〕大、およびこれら六処は、因によって生じ、因の壊より滅する。<sup>20</sup>

ここでは、身体は無我を述べていることは明かである。すなわち、五蘊仮和合の身体は、自ら作りだしたものでもなく、他人によって作られたものでもない。種種の因と縁とによって作り出された仮和合体であり、それはまた、因と縁によって生じ滅するものであると言っている。換言すると、因と縁によって生じた仮和合体は、無常の性質をもつものである。

あるいは、前に引用した経文「譬えば諸の部分が集まって、車という語があるように、五蘊があるとき、衆生という呼び名がある」に相当する漢訳經典では、次のように言う。

如<sub>レ</sub>和<sub>二</sub>合衆材<sub>一</sub> 世名<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>車

諸陰因縁合 仮名<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub><sup>21</sup>

諸陰とは、五蘊の法のことである。ここでは、さまざまな部分の集合体である五蘊仮和合体は、因と縁の和合体と同じであるとする。このように、無常法によって導かれる無我也、仮和合によって導かれる無我也、結局縁起の理法から導かれる無我説と同じである。

以上、原始仏教に説かれる無我の原理を整理すると以下ようになる。

- ① 有為法は、無常の故に無我である。
  - ② 五蘊法は、仮和合の故に無我である。
  - ③ 有為法は、縁起する故に無我である。
  - ④ 無為法は、寂滅の故に無我である。
- ①・②・③は、共に有為法について述べたものである。つまり、生滅変化する法の無我を無常・仮和合・縁起によって導くのである。ただし、③については、原始仏教では、この原理は不完全で、大乘に至って完成されたと見るべきであろう。しかし、この先駆けになるものはある。

比丘たちよ、色は無我である。色を生起せしめる因と縁もまた、無我である。

比丘たちよ、無我〔の因と縁〕によって生起した色がどうして我で有り得るだろうか。

〔同様に〕受は無我である。想は無我である。行は無我である。識は無我である……。

rūpam bhikkhave anattā / yo pi hetu yo pi paccayo rūpassa uppādāya so pi anattā //  
anattasambhūtam bhikkhave rūpam kuto attā bhavissati //

vedanā anatta / saññā anattā / sañkhārā anattā / viññāṇaṃ anattā // ...<sup>22</sup>

と、因と縁とによって、五蘊法が仮設されるのみでなく、それらを構成するいちいちの五蘊法自身も縁起に基づいて造られる、とする。このことは、五蘊仮和合の無我（＝人無我）と五蘊法のいちいちの無我（＝法無我）を言ったものである。大乘の「般若経」や中観派では、「縁起の故に無自性である。無自性の故に空である」とする。大乘仏教は、原始仏教にない無自

性 *niḥsvabhāva* という概念を考案し、五蘊無我を拡大解釈して、衆生も法もすべて無自性であるとした。また、この無自性空が成立する根拠として、縁起の理論を多用している。

しかし、④の寂滅の故に無我である、と言う原理も未だ不完全である。原始仏教では、涅槃の法について明確な理論を持っていないが、以下涅槃の特徴について述べるところをいくつかを拾ってみたい。まず『増支部経典』Ⅲ、140経（相應Ⅰ、p.136）に

諸行の寂滅・一切の存在根拠の放棄・渴愛を滅し尽くすこと・食りを離れること・〔生滅の法の〕止滅・涅槃なる処に速に行く。……<sup>69</sup>

と記すように、涅槃は、「諸行（無常）の寂滅」*sabbasaṅkhārasamatyo*・「一切の存在根拠の放棄」*sabbūpadhipaṭṭinissaggo*・「渴愛を滅し尽くすこと」*taṇhakkhayo*・「食りを離れること」*virāgo*・「（生滅の法の）止滅」*nirodho* の、これらの言葉と同格であることである。あるいは、涅槃を修飾することばとして、「不死」*amata*<sup>70</sup>、「安穩」*khema*<sup>70</sup>、などもしばしば使用される言葉である。あるいは、「生死を越える」*atāri jātimaraṇaṃ asesam*<sup>70</sup>、「彼岸に達し、不動である」*paragu anejo*<sup>70</sup>、「（輪廻の）カルパが存在する天界と人界にしながら（輪廻の）カルパに入らない」*sabbaloke devamanussesu kappiyesu kappan n'eti*<sup>70</sup> などの表現もある。これらの表現を整理すると、涅槃は諸行無常の法が終息した不死・安穩・到彼岸・滅の法であるから、もはや無常な法でなく永遠の法である。しかし、やがて原始仏教でも、*ātman* や *brahman* の常住性、実体性を否定するから、涅槃自身が常住性であることを説かない。あくまでも〈無常・苦を越える〉と言う表現にとどまっている。ともかく、涅槃法は無常性を越えているが、無我法とは矛盾しない。しかし、涅槃の法は、常住であり、本来無我である、と言う積極的表現は見当たらない。

## 2. 無我の観察

### 2-1 色蘊の無我

人間は、さまざまな部分から成り立っていて一個の統一ある生命体を構成している。原始仏教では、これを五蘊仮和合に依って構成されるとした。五蘊の構成は、物質的構成要素の色 *rūpa* と精神的構成要素である名 *nāma*、すなわち、受・想・行・識に分けられる。そして、これら五蘊の構成要素の集まりである人間は、無我であるとした。したがって、色蘊によって構成される身体が無我であると同時に、受・想・行・識の蘊によって構成される心も無我でなければならない。色蘊によって構成されるのは、人間の身体であるが、身体は頭・胴・手足などの諸部分によって、構成され、さらにこれらは細かな部分によって、そして究極的には地・水・火・風の原子（四大種 *catru-bhūta*）によって構成されるとした。すなわち、「此の身は、是れ四大の合成である」<sup>80</sup>とも言われ、また、「色蘊の施設には、四大種が因、四大種が縁である」<sup>81</sup>と言われ、さらに、「四大は仮に合したものであり、虚ろいやすく幻であり、実のものではない」<sup>82</sup>と言うのである。



## 仏教における無我思想の論理

また、自然界の物質には、空間（虚空 akāśa）を加えた五大が構成要素と考えられ、さらに自然界に生命的存在（有情 sattva）を加えると、地・水・火・風・空・識の六界が構成要素となる。このような原子論は、シャーカム＝仏の時代にすでに自由思想家たちが、さかんに論じていたし、また同じ頃ギリシャでも同じような原子論が考え出されていた。したがって、原子論は、仏教オリジナルのものではなく、当時広く思想界に浸透していた考え方であって、仏教は無我を論じるためにこれを受け入れたにすぎない。しかし、単なる受け売りではない。なぜなら、自然界の創造について思弁的に考察することをシャーカム＝仏自身、これを退けているからである。

### 2-2 法の現観と無我

原始仏教に於ける四大等の諸元素は、物質的な諸存在の实在根拠として考えられたのではなく、衆生と客観世界、すなわち、一切法は常に消滅・変化・盛衰を繰り返す（＝転変の法 vipariṇāma-dhamma）という事実を観想するための根拠として、導入されたものである。つまり、原始仏教では、常に法を現観することによって無我が説かれるのである。本来、法は観想する為にあるのである。『ダンマ・パダ』279偈には、このようにいう、

[279] 一切の法は無我であると智慧によって観るとき苦を厭離する。

これは清浄に至る道である。

“sabbe dhammā anattā” ti yadā paññāya passati,  
Atha nibbindatī dukkhe—esa maggo visuddhiyā.<sup>69</sup>

また、五蘊の法についての観想はつぎの如くである。

諸比丘よ、色は無我なり、無我なるものは我所に非ず、我に非ず、わが我に非ず。如実に正慧を以て是の如く観るべし。

受は無我なり……想は無我なり……行は無我なり……識は無我なり、無我なるものは我所に非ず、我に非ず、わが我に非ず。如実に正慧を以て是の如く観るべし。

rūpam bhikkhave anattā / yad anattā taṃ netam mama neso ham asmi na meso  
attāti // evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ / vedanā anattā /  
sañña anattā / saikhārā anattā // viññāṇam anattā / ...<sup>69</sup>

つまり、五蘊を如実知見（現観）することによって、はじめて無我の実相が理解されるのである。原子すなわち、四大・五大・六界と無我についてみると “Mahā-Hatthipadopama S.”（『象跡喻大経』）では、六界の諸要素は、内（自己の内）と外（外界）の二つの界に分けて次のように説明する。

〔舍利弗は、云う〕「友よ、何が地界でしょうか」。〔尊者たちは、〕答えて云う。「内の地界と外の地界とです」。「友よ、何が内の地界でしょうか」。「身体の内、それ自身で存在し、堅く、粗い〔性質〕あるもの、〔と、地界の性質をもって造られ、ものとして〕

執着されるもの、すなわち、髪・毛・爪・歯・皮・肉・筋・骨・髓・腎臓・心臓・肝臓・肋膜・脾臓・肺・腸・臓腑・胃・糞、その他すべて身体内に、それ自身で存在し、堅く、粗い〔性質〕あるものです。「友よ、これが、内の地界と云われるものです。まさしく、内の地界と外の地界とが、地界なのです。それを“これは私のもの（我所）ではない。これは私ではない。これは私の我ではない”と、このようにそれらをありのままに正しい智慧によって見るべきです。このように、それらを正しい智慧によってありのままに見終わって、地界より厭離し地界より心を離れせしめます」。

Katamā c'āvuso paṭhavīdhātu: paṭhavīdhātu siyā ajjhattikā siyā bāhirā. Katamā c'āvuso ajjhattikā paṭhavīdhātu: yaṃ ajjhattaṃ paccattaṃ kakkhaḷaṃ kharigataṃ upādiṇṇaṃ seyyathīdaṃ kesā lomā nakhā dantā taco maṃsaṃ nahāru aṭṭhi aṭṭhimiñjā vakkhaṃ hadayaṃ yakanāṃ kilomakaṃ pihakaṃ papphāsaṃ antaṃ antaguṇaṃ udariyaṃ karisaṃ, yaṃ vā pan' aññaṃ pi kiñci ajjhattaṃ paccattaṃ kakkhaḷaṃ kharigataṃ upādiṇṇaṃ, ayaṃ vuccat' āvuso ajjhattikā paṭhavīdhātu. Yā c' eva kho pana ajjhattikā paṭhavīdhātu yā ca bāhirā paṭhavīdhatur-ev' esā. Taṃ: n' etaṃ mama, n' eso' ham asmi, na meso attā ti evam-etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ, evam-etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya disvā paṭhavīdhātuyā nibbindati, paṭhavīdhātuyā cittaṃ virājeti.<sup>89</sup>

と、身体の部分の中で地界の元素の堅い性質でできている爪・髪・骨などは、我や我所ではないと如実知見する。同様に水・火・風・空の界についても、それらが構成する身体の部分にも、一つひとつ如実知見しても我と我所は認められない。したがって、諸部分の有機的統一体である身体にも当然我や我所が無いことになるが、ここに示されるように、無我は、如実知見によって得られるものである。如実知見は、観想の一つである。部分と全体の関係において、部分から全体が形成される過程を観想するのが仮我（＝仮設、）であり、全体が部分に分解される過程を観想するのが析空観であるという。ともかく部分→全体、全体→部分を繰り返して観想し、瞑想することによって無我の真理であることが確信される。そして、部分と全体の理論的關係を明らかにするのが縁起の理論である。『智度論』巻十二には、仮名有は例えば牛乳から造られる酪などであって、酪は、色香味触等の因縁和合した仮和合の存在であるとしている。さらに同論巻十二では、衣服を例に挙げて、衣服は極微の色香味触の性質からなり、その極微の集まりから毛の性質を持った毛分が現れ、それが集まって毳（ゼイ）→縷（ル）→疊→衣へと順次形ちづくられてゆく。しかし、極微が色香味触等の性質を保有すれば、部分を持つことになって極微の原意にそぐわない。結局極微の存在は、ただ不可得空と云い得るのみである。このようなわけで、極微の理論が成り立つのは、人間や物質を分析しても際限がないと言う観法において成り立つとして、地・水・火・風・青・黄・白・赤・空・識の10の支分を持った観法、いわゆる、十一切入観をたてる。このように、『智度論』は、一応物質の最小単

位である極微（四大等の原子に同じ）を認めるが、極微が実在するのではないとする。すなわち、十一切入観という観法を通して布を仮設する方法論として極微の理論はあると言う。極微が客観的に実在するのではない。しかも、原子（極微）が直ちに布を仮設するのではない。上に示したように極微→毛→蠶（ゼイ）→縷（ル）→畳→衣と言う段階を経て布地が仮設される。

このように布地と言う簡単な組成からできている例をとっても、まず最小単位の原子が集まって毛の性質をもつ最小単位を造る。この毛はさらに集まって蠶を構成する。そして遂に布地に至るのであるが、布地に至ってはじめて完成されるのではない。極微も毛も、蠶、縷、畳それぞれが完全体であり、小さな完全体が集まってさらに大きな統一体を造る。すなわち、小さな部分が集まって、ある物体が仮設される。しかし、その仮設も幾つか集まってさらに大きなものを仮設する。こうしてわれわれの世界は、最小単位から極大の単位に至るまで、幾重にも仮設された存在、重層的自律体が認められる。しかも、これは自然科学者がしばしば指摘していることであるが、部分が集まって造られたものは、以前の部分にはない性質や、作用を生み出す。水素原子と酸素原子が化合してできた水は、以前の水素や酸素原子ににない性質のものである。平川博士も「法は縁起によって成立したものであるが、しかし、その法は、縁とは異なる性質のものとなるからである」として他から区別された存在、独立の存在、自相を持つ存在と言う意味が「もの」としての法にはあることを認めておられる。しかしこれらのものとしての存在も、縁起によって仮設された仮の和合体であって、一応「他から区別された、独立の存在、自相を持つ存在」である。

### 2-3 仮 和 合 体

人体も元は水素・酸素・窒素・炭素・カルシウム等の元素の和合体である。しかし、極微から幾重にも和合体が積み重ねられて造られた人間も確かに仮和合には相違ないが、生命を保有し、自ら考え、意志を持ち行動する仮和合体であって、もとの元素とはまるで違った性質を持った存在である。実に複雑微妙な和合体である。しかも大事なことは、和合体の最小単位から極大の和合体に至るまで、実体としての性質を保持するものは、何一つない。すなわち、無我である。しかし、一つの統一体は、分解しようとするれば必ずさらに小さな単位に分けられるし、その物体自身も何らかの意味でさらに大きな存在者の構成単位をなす。人間は身体の構造単位から見ると確かに完成された統一体であり、最終単位かもしれないが、家族・地方・国家という社会を構成し、お互いに助け合い協力しあって生活している点で、人間は社会の構成単位である。また、生命を維持していくためには、自然界から日光・空気・水・食物などを摂取し、要らなくなった排泄物を自然に還元している点で、人間は自然界の一部であり構成単位でもある。自然界の恵み、恩恵なくしては、一時も生きながらえることはできない。

さらに仮和合は、ただ空間的に部分が寄せ集められた和合体のみを考えるべきでない。人間は、多くの部分からできているが、生命はそれだけでは生まれない。生命の火種を幾十億年も

親から子へと受け継いでいるのである。この継承を科学的用語で言えば遺伝子に当たる。しかし、遺伝子は決して分割不可分な実体ではない。タンパク質を主成分とする大宇宙が造りだした絶妙な和合体（仮説）である。

さらに、仮和合は、人間のみではない。『中部經典』I「象跡喻大經」に言うように、

賢者たちよ、譬えば木材によって、つる草によって、草によって、泥土によって、空間が覆われて家屋と云う呼び名ができるように、賢者たちよ、骨によって、筋によって、肉によって、皮膚によって空間が覆われて色（肉体）と呼ばれるようになる。

seyyathā pi āvuso kaṭṭhañ ca paṭicca valiñ ca paṭicca tiṇaṇ ca paṭicca mattikañ ca paṭicca ākāso parivārito agāran t'eva sañkhaṃ gacchati, evam eva kho āvuso aṭṭhiṃ ca paṭicca nahāruñ ca paṭicca maṃsañ ca paṭicca cammañ ca paṭicca ākāso parivārito rūpan t'eva sañkhaṃ gacchati.

さまざまな材料によって家屋が形成されると同じ理由で、人間も諸部分の和合であるとする。このことは、仮和合の考え方が人間（有情）に限らずあらゆるものを広げることができる。しかし、原始仏教では主として人無我を中心として考えていた。それを大乘仏教では、一切存在の無自性・空を唱えてこの考え方の範囲を拡大解釈している。ものが仮説されると言っても、その仕方は一様ではない。〈物質の組成〉、〈生体の仕組み〉、〈自然界の仕組み〉、〈集団社会の構成〉、〈機械や建物の構造〉等など実に千差万別である。仏教は、これらをすべて仮和合・無我とする。人体や自動車などでは、小さな部分が集まって大きな部分を造り、最後に人間や自動車という統一体をつくり出す。しかも部分が無秩序に集まって全体を造るのではない。個々の部分は、それぞれの働き・作用・意義等を保持しつつ、しかも全体として秩序有る統一体を形成する。つまり有機的統一体を構成するのである。そこには全体と個の調和が保たれている。

### 3. 空思想の確立

#### 3-1 「般若経」の空思想

原始仏教では、無常・無我・涅槃の法は別々であったものが、初期大乘になると、〈五蘊即空即法界〉というようにも説かれるようになる。すなわち、『八千頌般若経』には、

スプーティよ、五蘊が、如来によって世界といわれるのである。……。スプーティよ、〈こわれず、崩壊しない〉という点で、〈五蘊が世界である〉と般若波羅蜜によって如来たちに示されたのである。〈こわれず、崩壊しない〉と示されたのはなぜかといえば、スプーティよ、五蘊は、無自性のゆえに、空性を本性とするものだからである。スプーティよ、このように、この般若波羅蜜は、応供・等正覚の如来たちに、この世界を示すものである。スプーティよ、無相・無願・無作・不生・無存在・法界は、こわれたり崩壊したりしない。スプーティよ、このように、この般若波羅蜜は、応供・等正覚の如来たち

に、この世界を見せるのである。

pañca subhūte skandhāḥ tathāgatena loka ity ākhyātāḥ /

...evam ukte bhagavān āyusmantam subhūtim etad avocat: na lujyante na pralujyante iti subhūte pañca skandhā loka ity tathāgatānām prajñāpāramitayā darśitāḥ /  
tatkasya hetoḥ na lujyante na pralujyante iti darśitāḥ? śūnyatāsvabhāvā hi subhūte  
pañca skandhāḥ, asvabhāvatvāt / na ca subhūte śūnyatā lujyate vā pralujyate vā /  
evam iyaṃ subhūte prajñāpāramitā tathāgatānām arhatām samyak-saṃbuddhānām asya  
lokasya saṃdarśayitrī / na ca subhūte ānimittam vā apraṇihitam vā anabhisamkāro  
vā anutpādo vā abhāvo vā dharmadhātur vā lujyate vā pralujyate vā / evam iyaṃ  
subhūte prajñāpāramitā tathāgatānām arhata samyak-saṃbuddhānām asya lokasya  
saṃdarśayitrī //

このように、無常法（＝有為法）である五蘊が、そのまま空（＝無我）であり、さとりの世界（＝法界）であると述べている。これは原始仏教にない表現である。

大乘になると人無我と法無我の二無我を説くようになるが、後代の中観学派（『入中論積』）は、「法（dharma）についての無我を説明したときに縁起を設定し、人（pudgala）の無我を説示したときに、因りての仮設（upadāya-prajñapti）を設定し……<sup>40</sup>」と語るように、法無我の説明根拠として縁起が用いられ、人無我の根拠として仮設がある、という。しかし、これは上記に見てきたように、原始仏教時代にすでにこの萌芽が存在していたといい得るであろう。

つぎに、空は修行の後に現れると言うよりも、むしろ、法には本来空なる性質がある、と言う考え方が徹底されてくる。たとえば、『維摩経』不二法門品に

色は即ち是空にして、色滅して空なるに非ず。色性は自ら空なり。是の如く受・想・行・識……<sup>40</sup>

と、述べる通りである。この同義語として、性空 pṛthagśūyatā<sup>41</sup>、自性空<sup>42</sup>などが挙げられる。また、空と無我と法に関して、『八千頌経』第30ではつぎのように述べる。

また、善男子よ、同時にきみは、諸法の真実性を観察すべきである。善男子よ、諸法の真実性とは何か？。すべての法は汚れもなく、清浄でもないことである。それはなぜか？。すべての法は本性として空だからである。実に、あらゆる法は有情の存在でなく、生物でなく、養育されたものでなく、個我のない、我性のないものであり、幻のごとき、夢のごとき、響きのごとき、映像のごときものである。

tatkṣaṇam ca tvayā kulaputra darmāṇām bhūtanayaḥ pratyavekṣitavyaḥ / katamaśca kulaputra dharmāṇām bhūtanayaḥ? yaduta sarvadharmā asaṃkleṣā avyavadānāḥ / tatkasya hetoḥ? sarvadharmā hi svabhāvena śūnyāḥ / sarvadharmā hi niḥsattvā nirjīvā niṣpoṣā niṣpuruṣā niṣpudgalā māyopamāḥ svapnopamāḥ pratiśrutkopamāḥ pratibhā-

sopamāḥ<sup>40</sup> /

このように、法の真実性は、本性として空であり、無我 (niḥsattvā nirjivā niṣpoṣā niṣpurusā niṣpudgalā) であり、無自性 (mayopamaḥ svapnopamaḥ pratiśrutkopamaḥ pratibhā-sopamāḥ) であると述べる。つまり、法の真実性は空である、と定義づけられて、それに基づいて無我也成立するという論理である。したがって、「般若経」を編纂した人びと、空を唱えた人びとがもっとも精力を注いだのは、法の意味の深化であるといえる。したがって、法はいろいろな表現がなされる。『八千頌経』第5章では、法の真実性を法性 (dharmāṇām dharmatā) と表現しつぎのように云う。

「けれども、スプーティよ、諸法に存する法性というもの、それは過ぎ去ったものでもなく、まだ来ないものでもなく、現に存在するものでもない。過ぎ去ったものでもなく、まだ来ないものでもなく、現に存在するものでもないもの、それは〔過去・未来・現在の〕三時から解放されている。三時から解放されているもの、それは廻向することもできず、特徴づけることも、対象化することもできない。またそれは見られず、聞かれず、考えられず、知られもしないのである」。

スプーティが言った。「世尊よ、諸法の本性は甚深の意味を持ったものであります」。

世尊はおっしゃった。「スプーティよ、離脱しているからである」「世尊よ、般若波羅蜜は本質的に甚深の意味を持ったものであります」。

世尊はおっしゃった。「スプーティよ、本質的に清浄であるからだ。般若波羅蜜は本質的に離脱しているから、本質的に意味深いものである<sup>41</sup>」

yā khalu punaḥ subhūte dharmāṇām dharmatā, na sā atītā vā anāgatā vā pratyutpannā vā / yā nātītā nānāgatā na pratyutpannā, sā tryadhvanirmuktā / yā tryadhvanirmuktā, na sā śakyā pariṇāmayitum na nimittikartum nārambaṇikartum / nāpi sā dṛṣṭa-śruta-mata-vijñātā //

subhūtīrāha gambhīrā bhagavan prakṛtirdharmāṇām / bhagavānāha viviktatvāt subhūte / āha prakṛtigambhīrā bhagavan prajñāpāramitā / bhagavānāha prakṛtīviśuddhatvāt subhūte<sup>42</sup> /

ここに表現する〈法性 dharmāṇām dharmatā〉・〈諸法の本性が甚深なること gambhīrā ... prakṛtirdharmāṇām〉・〈本質的に清浄であること prakṛtīviśuddhatvāt〉と言う語句は、法の真実性の面をいったものである。そして、それが即ち空でもある。無我はこの法の領域で成立する。

結局、「般若経」を語る人びと（編纂者）が描いた〈無我〉について代弁するならば、「無我とは空性の海に浮かぶ仮設という島である」と、このようにでも言い表されるのではあるまいか。すなわち、『智度論』に「仏法の大海」と述べるとおり、まさしく、一切法・森羅万象は広大無辺、甚深の海である。大海の底は風も波浪もなく寂靜であるように、法の本性（法性

dharmatā) は空性、一味平等である。しかし、法はただ空虚なる状態にとどまらない。海面上で風によって波が生じるごとく、法の表層の次元では、個物が生まれ、生命が息つき躍動する世界、すなわち、縁起する世界が出現する。したがって、これら物や、生命も平等一味、空性なる法から顕現したものにほかならない。それら個々の存在は、大海が造り出し、大海に浮かぶ絶妙ではあるが泡の如き仮の存在でもある。しかし、衆生たちは主張するであろう、「われわれには、明確に認識判断する能力を持ち、自由に行動する意志を持ち、他の仲間たちともコミュニケーションできる手段さえ持ち合わせている」と。この両者の違いは、衆生は自己を中心に見、空性を語る人びとは、法の次元から見ているからである。個物も生命も法の中に組み込まれた一部であって、法を根拠として生まれやがて法の中に還るのである。このように、「般若経」の空によって、無我は一層深められた。

### 3-2 中観派の空思想

「般若経」においては、法の意味を深めてゆくことによって、空という新たな世界を切り開いた。原始仏教においても空のことばは存在していたが、それは析空観といわれるもので、前述のとおりものを分析してゆけば、限りなく小さな部分に分解できるという思想である。これに対して、大乘の空には、意味の深まりゆく過程がみとめられる。空は一切法の真実性の内容を言い表したもので、わたくしたちの眼前に転がっている、ありふれた個物やいのちの、ひとつひとつの意味が深められて行った、行き着く先の際、その性質、状態にはかならない。それが本来的に何も特徴を具えていない《空である》、というのである。

中観学派の祖、龍樹とこの学派の人びとは、論敵者の主張をことごとく矛盾の際に追い込んで、否定するというきわめて激しく攻撃的な態度で空思想を表現しようと意図しながらも、一方で「般若経」に見られる空の思想を体系化しようと試みている。それは、彼れの主著『中論』第24章とその註釈である。

《二諦》 まず第一に、龍樹は、この章で「般若経」が明らかにした迷妄の世界での法と真実性としての法とを二極に置いている。

二つの真実にもとづいて、諸仏は法を説かれる。

世俗諦と勝義諦である。

dve satye samupaśritya buddhāṇaṃ dharmadeśanā /

lokasaṃvṛtisatyam ca satyaṃ ca paramārthataḥ //

すなわち、迷妄の世界における相対的真実を〈世俗諦 lokasaṃvṛtisatyā〉と、これに対して仏教に於ける究極的真実を〈勝義諦 paramārthasatyā〉と云うように二種の真実を設定している。これによって、「般若経」の云う法の意味づけの深まりを、世俗から勝義への移行であると明確にしている。

第二に龍樹は、同章第七偈で空の性格を縁起との関係で明らかにしている。空と縁起との係

わりは「般若経」に於いては、必ずしも明確でない。

汝は自己の〈空性の目的〉と〈空性〉と、〈空性の意味〉を要らないから、このように攻撃するのである、と吾々は答える。<sup>49</sup>

atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsy prajojanaṃ /  
śūnyatāṃ śūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanāyase //

この偈は、空には三つの性格が有ることを理解しなくて、空の真義を理解することはできないと述べている。その三とは〈śūnyatāyāṃ prajojana〉、〈śūnyatā〉、〈śūnyatārtha〉であるが、これらを本田恵氏は、上記の訳に見られる通り、それぞれ、〈空の目的〉・〈空性〉・〈空の意味〉と訳しておられる。<sup>49</sup>

《空の目的》月称は、“明かな言葉” prasannapadā で上の三つの用語について解説している。<sup>49</sup> まず第一の〈空の目的 śūnyatāyāṃ prajojana〉について、かれは第18章の第5偈を引用して説明している。18章5偈とは、

〈業と煩惱とが滅尽すること〉により、解脱が〔起こる〕。もろもろの業と煩惱とは、分別により〔起こる〕。それら〔諸分別〕は、戯論により〔起こる〕。しかしながら、戯論は、〈空なるものであること (=空性)〉において滅する。

と、これは空性によって戯論が寂滅する理を述べる偈頌であるが、月称はこれを根拠として、すべての戯論が寂滅することが空の目的であると説明する。空性はそれ自身の境地にとどまって動かないのではない、無始時来より生死に苦しむ衆生をして、彼らの苦の原因となる煩惱と業を滅尽せしめ、分別を無分別に転じ、戯論を寂滅せしめる作用をもっている。空は本来空であり、それ自身の性質を保持しているが、空ではないもの、すなわち、苦・業・煩惱・分別・戯論等を滅して寂靜なる空性の世界に入らしめる、そのような作用が具わっている。

《空性》空性の説明の根拠として第18章9偈をもって説明する。

他のものを縁とするのでない、すでに寂滅している、諸戯論をもって戯論されない、分別を欠いている、〔かつ〕別異なる意味の無いもの、これが、実性の特質である。〈9偈〉

と言われるように、空性とはすべてが寂滅していて、もはや縁起するものも無く、戯論も尽き、無分別の境地であり、それ自身は絶対の境地であって、不生の世界であるから縁起をも越えている。月称は、第15章「自性の考察 Svabhāparīkṣā」では、空性について、無自性と関連してつぎのように説明する。

およそ何であれ諸法における法性 dramatā とよばれるもの、ほかならぬそれこそは、それ〔ら〕における自体 svarūpa (=自らに属する体性) である。しかるにもし「何が、これら諸法における法性であるか？」とするならば、諸法における自性 svabhāva である。「この自性は、何か?。〔それは、〕もとの性質 prakṛti である。それでは、「何がこのもとの性質であるか?」といえ、およそ空性 śūnyatā なるものが、それである。「何



が空性であるか？」といえ、無自性 *naiḥsvābhāvya* が、それである。「何が、この無自性であるか」といわば、真如がそれである。……

*yā sā dharmāṇāṃ dharmatā nāma saiva tatsvarūpaṃ / atha keyaṃ dharmāṇāṃ dharmatā / dharmāṇāṃ svabhāvaḥ / ko'yaṃ svabhāvaḥ prakṛtiḥ / kā ceyaṃ prakṛtiḥ, yeyaṃ śūnyatā / keyaṃ śūnyatā, naiḥsvābhāvyaṃ / kimidaṃ naiḥsvābhāvyaṃ, tathatā /...*<sup>60</sup>

ここでは、空性は、無自性・法性・真如とシノニムであると定義する。それはまた、〈法の自性 *dharmāṇāṃ svabhāva*〉・〈本来の性質 *prakṛti*〉・〈そのもの自からに属する体性 *svarūpa*〉でもあるとしている。しかし、その本来の性質というのは、自性が否定された状態、すなわち、無自性 *naiḥsvābhāvya* (= *niḥsvabhāva*) であると言うことが重要である。月称が、「自性とは、〔他に依存することなく〕自らで存在していること、というのが語義解釈である *svo bhāvaḥ svabhāva iti vyutpatter*」<sup>60</sup>と説明しているとおおり、自性とは、ものが本来もっている固有性である。空性は、その反対で自性を欠いている状態である。すなわち、ものは特徴をもたないことがかえってものの本質であり、本来の姿である。したがって、人は修行研鑽してある時期に至ると空性を覚えることができるが、しかし、空性自身は、ものや心の本来具有しているすがたであり、時空を超えた絶対の真実である。

しかし、この空性という概念はすでに般若経系の経典の中に見い出せる思想であることは、先に示した通りである。『中論』では、自性と対比して論理を進め無自性空の正当性を強調する。

《空の意味》空性は戯論寂滅で縁起さえも超えている。しかし、そうでありながら空は空疎な虚無ではなく、縁起と連なっている領域が存在するという。それが次の〈空の意味 śūnyatārtha〉と言うことであって、月称はその説明根拠として第24章18偈を引用する。

〈縁って起こること〉、それを、われわれは、「〈空なるものであること=空性〉である」と語る。それは、〈取して施設すること〉である。ほかならぬそれこそは、中道である。

この偈の漢訳は、古来より三諦偈として知られているものである。月称は、この偈をもって空性の特徴 (= 空義) を説明する。それには二点ある。

①空性は縁起するものにおいてのみ成立する。つまり、空性自身は戯論寂滅・不生（縁起しない）・無分別・寂静であって、絶対の境地である。空性は縁起を超えた境地であるが、一方で空は縁起するものを根拠としている。このことは、自己矛盾的であるが、生死即涅槃と言われる場合と同じである。涅槃は生死を超えるが、生死する場 (= 衆生の生存する場) を根拠にして実現するから涅槃の意義 (*artha*) がある。たとえ、涅槃が生死を別にして存在したとしてもそれは何の意義をもたない。これと同様に、縁起する事象自身は、空性でなく生じ滅し変化する現象に他ならないが、縁起する場を根拠に空性という境界は得られる。しかし、縁起すると言われることは、すでに現象に於ける自性が否定されている。すなわち、一切現象の無自性たることの認識が得られている。したがって、この場合、現象は実体ある個物の集まりでもな

く、また、背後に永遠不変な実体の存在があって、そこから生起するのでもない。このような現象はすべて縁起の理法によってしりぞけられている。したがって、空は現象の縁起する場を根拠として成り立つのである。以上の内容をこの偈頌では、「縁って起こること（＝縁起）、それを、われわれは、空なるものであること（＝空性）であると語る」、と叙述する。

②縁起によって事物の施設がある (upādāya-prajñāpti)。現象が縁起することを根拠に空性が成立するが、現象そのものは、多くの因と縁によって造り出された仮の個物の集合体にすぎない。この場合、仮の個物（＝因施設、仮設）は実体あるものでなく、無自性である。

《中道》縁起の理法によって、また、非有非無の中道が成立する。現象はそれ自身では真理と対応しないし、空も空のみでは成立意義をもたない。縁起によって、現象の実体性が排斥され、空の虚無的傾向が斥けられる。この中道の意味は、〈空の目的 śūnyatāyāṃ prayojana〉と〈空の意味 śūnyatārtha〉とが二つ兼ね具わった態であるということになる。

以上の空の説明から理解されるとおり、龍樹を祖とする中観派によって「般若経」に説く空思想は、より完璧なものへと仕上がっていった。この空の体系化の道は、思弁的傾向に拍車を掛ける結果になったが、〈無我〉の観点からいえば、少なくともつぎの二点を思想的に深めることに役立ったと言い得る。

まず、空の目的 śūnyatāyāṃ prayojana にしたがって、自我が空性において滅せられる。“Prasannapadā vol. 18”に自我意識 ahaṃkāra と自己占有意識 mama-kāra の滅についてつぎのように言う。

自我に関する外界に関する事物を、残らず認めないことによって、内外に、あらゆる場合に、自我意識 ahaṃkāra と自己占有意識 mama-kāra を完全に滅することが、ここにおいて、真実に入らしめる道である。

ādhyātmika-bāhyāśeṣa-vastv-anupalambhenādyaṭmaṃ bahiṣca yaḥ sarvathāhamkāra-mamakāra-parikṣaya idam atra tattvāvatāraḥ<sup>69</sup>

実践的には、自我は残らず認められず、自我意識も自己占有意識も完全に滅するけれども、一方、縁起の理法によって、空の虚無的面が排せられる。

諸仏によって、どんな自我も無く無我もない、と説かれた（第6偈後半）……

.....

また、“聖ラトナヴーリ”に説かれている。

『このように、あるがままに見れば、自我も無我も認められない。故に、大牟尼は自我と無我とに関する見解を退けられた。……』

buddhairātmā na cānatmā kaścidityapi deṣiṭaṃ // 《6偈》

.....

uktaṃ cāryaratnāvalyāṃ /

naivamātmā na cānatmā yathābhūtena labhyate /

ātmānātmakṛte dṛṣṭi vavārāsmān mahāmuniḥ // ……<sup>64</sup>

けれども、中観派は否定の面が強くて、一旦否定されたのちにふたたび甦ってくる真実の自己としての主体に関して、あまり熱心ではなかったといえる。

註

- (1) 中村元著作集13巻 pp.
- (2) 藤田宏達「三法印と四法印」・袴田憲昭「〈法印〉覚え書」『駒沢大学仏教学部研究紀要』37号, S. 54
- (3) S. N. III, p. 22 参照漢訳: 雜阿含1 (大正2・2a)
- (4) 平川彰「原始仏教における法の意味」(『平川彰還暦記念論集—仏教における法の研究』所収, p. 25)
- (5) D. N. II, p. 157
- (6) 大正25, p. 222c
- (7) 『ブツダの詩I』原始仏典の訳 p. 286
- (8) Sutanipāta, p. 158
- (9) 『原始仏典7 ブツダの詩I』p. 75
- (10) “Vinayapiṭaka Parivāra” vol. p. 86
- (11) 大正 25, 222 b
- (12) S. N. I, p. 135
- (13) 大正2・327 b
- (14) “THE MILINDAPANHO” p. 25, 以下 M. P.
- (15) M. P. pp. 26—28; 南伝巻59上, pp. 52—55
- (16) “VISUDDHIMAGGA” p. 593
- (17) 大正25, p. 59b; 291c
- (18) M. N. I, p. 190, ll. 15—19
- (19) 大正2, p. 7c
- (20) S. N. III, p. 21; 大正2, p. 2a
- (21) S. N. I, p. 134, ll. 22—29
- (22) 大正2・327 b
- (23) S. N. III, “Khandavagga” p. 24
- (24) A. N. III, p. 164
- (25) Suttanipāta 1086, 174, 以下 S. P. と略称。
- (26) S. P., [424]
- (27) S. P., [355]
- (28) S. P., [372]
- (29) S. P., [521]。ただし、『ブツダの詩I』(原始仏典7所収, 講談社刊)では、『(輪廻の)カルバ kappa』を《分別》に訳している。
- (30) M. N. II, p. 17
- (31) M. N. vol. 3, ‘Mahā-puṭṭama Sutta’ p. 17.
- (32) 大正1『毘婆尸佛経』, 154b「四大仮合虚幻不実」。
- (33) “Dhammapada” p. 40; 同様の偈が『テララ・ガーター』678偈に見られる
- (34) S. N. III, pp. 22—23
- (35) M. N. vol. 1, ‘Mahāa-Hatthipadopama Sutta’ p. 185.
- (36) 大正25, 147c—148a, 『大乘仏典』〈中国・日本篇〉1大智度論 pp. 176—180 及び註7
- (37) 『平川彰著作集』1巻, p. 63

文学部論集

- 38 M. N. vol. I, p. 190
- 39 Dutt 本, p. 126, ll. 12—20; 大乘仏典 3, 『八千頌般若経Ⅱ』 p. 11
- 40 小川一乗『空性思想の研究』 p. 323
- 41 大正14, 551 a
- 42 N. Dutt, “panncavimsati-sahasrika Prajnaparamita” Calcutta Oriental Series 28: 『大品般若』 楽説品14, 大正 8, 244 b
- 43 『大品般若』, 善達品79, 大正 8, 398 b
- 44 『八千頌般若』第30, Dutt 本, p. 239, ll. 12—16
- 45 『八千頌般若経Ⅰ』 (『大乘仏典 2』所収) p. 96
- 46 Dutt 本, p. 95, ll. 26—29
- 47 本田恵訳『同朋大学論叢』第37号 p. 117
- 48 本田恵訳, 『同朋大学論叢』第37号, p. 117; 山口益博士は, これらをそれぞれ空用・空性・空義と和訳されている『仏教学序説』 p. 140—2, 宇井伯寿博士も空に於ける用(動機)・空・空の意味と訳されている『宇井伯寿著作選集』 4 p. 213 註61
- 49 “Prasannapada” (“Bibliotheca Biddhica IV”) p. 490, l. 8 以下
- 50 “ibd. vol. 15” pp. 264—265
- 51 “ibd. vol. 15” p. 260, ll. 4—5
- 52 “ibd. vol. 24” p. 753
- 53 “ibd. vol. 18” p. 340, ll. 6—7
- 54 ibd. pp. 358—159