

## 我慢の概念分析と思想史的意味

佐々木 現 順

本論項は古典梵語の成立過程に關する一聯の論項たる「言語の變遷と思想の展開」の中の一つの項目をなすものである。なほ既出版の拙論「言語の變遷と思想の展開——古代インドにおける否定詞 *na* の意味——」（古代學五卷三・四號大阪市立美術館）並に「勝義有・世俗有・實有について」（山口博士還曆記念印度學佛教學論叢法藏館）と並讀されんことを望むものである。

漢譯に於て現はれた「我慢」といふ概念は梵語に於て諸様の仕方で解明されてゆく。

而も言語學的操作のみでなく其の思想内容に於て幾何かの展開を見せながら歴史を巡つてゆく。其れが佛教に於て最も重要な位置を占める様になつてからも、諸思想體系の種々相が自づとその取扱ひ方をも變へてゆくのである。

本稿に於て取扱はんとするのは、歴史に準さして流れにかかる思想の變遷である、

佛典漢譯の「我慢」の原語は以下、詳しく述べてゆく

やうに諸様の形式を持つ。即ち、Pali, *asmiṃāna*, *mān-āpagaṭam*; Skt. *ātmanāna*, *asmiṃāna*; Tib. *ñā ho śāam pañi ñā-rgyal*, *ñā rgyal* である。又、漢譯にしても其れは「我慢」「慢」「我慢心」「我慢幢」「慢心」「自慢」等と諸様の形式がある。普通「我慢」といはれてゐる所の漢譯の原語がいづれに相當するものであるかは容易に決定し難い。漢譯のいづれを梵巴藏の何れにあてはめるかは恣意を以て此れをなすことは出来ない。又、單に意味の同一といふ一般性のみからしても簡単に對應せしめることは出来ないであらう。

即ち對應が如何になされるかといふことは實はこれを用ひてゐる思想體系そのものが如何に構築せられてゐるかといふ體系、自體の根本問題にまで關はつてくるのである。

此の言語學的問題を處理するにあたつても我々は絶えず、思想體系自體の根本問題との對決を考慮に入れて論究をおし進めてゆくであらう。

扨而、阿含ニカーヤに於ける「我慢」の語義について検討してみよう。

相應部に<sup>①</sup>

‘Yad anattā taṃ netam manna nes’ham asmi na meso attā ti’ (無我なるものは我のものではない。私はそれではない。それは私の我ではない)。  
又、同經典に<sup>②</sup>

‘attha khvasso hoti yeva pañcasu upādānakkhāndhesu anusahagato asmiṃ māno asmiṃ chando asmiṃ anusayo asambhūto so apareṇa samayena…’ (實に私は五取蘊に隨縛してゐて私が〔五取蘊〕であるとの慢、私は〔五取蘊〕であるとの欲、私は〔五取蘊〕であるとの隨眠が取り除かれてゐない時、彼は…)

此れは雜阿含ニカーヤの中心になつてゐる我我所の否定の仕方である。その肯定の形である、‘asmi’ (私は…である) といふその内容は次の説明が示してゐる。即ち同處に曰く。

「友ケーマカよ汝は私が此れであると語り、私は此れであるかと語る。私は色であり、色より外のものであると語る。受乃至想、行、識であると語り識より外のものであると語る。友ケーマカよ、私は此れであると語り、此れであるのかと汝は語る」<sup>③</sup>

かかる經典は其の他、諸所に見られる定型である。<sup>④</sup>即ちここに見る様に「我慢」と阿含に於て漢譯せられる巴利の言語は *asmiṃāna* であり、それは「私は〔五取蘊乃至一切〕であると考えること」の意味である。注意すべきことは *asmiṃ māno* といふ表現である。

「私が五取蘊であるといふ慢」の意味であるが、かかる動詞がそのまま名詞の *manā* に附帶して *asmiṃāna* (我慢) となるのである。その内容的理解に於て用ひられた *dynamic* な用法が既に初期の意味になつてゐる。此の *dynamic* な表現が *asmiṃāna* といふ名詞に固定される時「我慢」といふ一定の漢譯が與へられる。ここにもあつた様に *asmi* と考へることは慢のみならず欲 (*chā-*

do)或は隨眠 (anusaya) でありうるものであつて、慢に限られてはゐない。「である」(asmi)といふことがそのまま誇りではなくして、さういふ如く考へることがそれを誇ることに先行する。その故に欲・隨眠といふ名詞が続いて加へられてゐるのであらう。「である」といふ dynamic な表現は同時に「考へること」を内含するに適當である。

私が五取蘊「であると考へる」(asmitimāno) ことが static には asmināna と表はされ、獨立した「我慢」といふ名詞になる。中部・長部等に於て asmināna といふ明瞭な形で出されるのが力動的な表現の名詞化である。

例へば中部 (M. i. p. 139) 'idha bhikkhave bhikkhuno asmināno pahino hoti...' (ここに比丘らよ、諸比丘は我慢を捨棄してあり...) といふが如く、名詞化して asmināna となつてゐる。而つこの māna は「考へること」といふ man を語根とする māna と見られるであらう。此の原始的形態は既にスツタニバータにも見出される。即ち S.N. 7<sup>6</sup> 6 'anattani attamānam passa lokam sodevakam (無我に於て我なりと考へ天をふくめる世界を見よ) とある所に於て attamāna は「我慢」ではなくして「我なりと考へること」である。今、相應部の前記

の簡處に於ても asmi といふ五蘊なりと考へることと māna とは別離されてゐる。此の原始的意味が「誇り」を意味する「慢」と同一に考へられることになつたであらう。原始的意味に於ては「五取蘊と考へること」(asmināna) と單なる māna 「慢」とは全同ではなく、慢の「つ」のあり方に外ならない。漢譯では明らかに我慢とされてゐるが<sup>⑤</sup>その慢は我慢に關する限り「考へること」といふ原始的意味を保持してゐる。直ちに誇りといふ意味の慢ではない。このことは言語學的にも言ひうることである。即ち māna (慢) も mana (考へること) も共に man, to think を語根とする名詞であり、māna が mana といふ 'a' の短母になるのは metri causa に依る。此の事は他の言葉例へばパリアーヤについてもいへる。pariyāya が metri causa にちつて pariyāya となつた (Lankāvatara-sūtra, 349<sup>4</sup>, 354<sup>7</sup>) 如きが同じ例である。かくして出來た名詞 māna が誇りといふ意味で用ひられ、佛教に於て煩惱の一つとして教らへれる様になつたのであらう。<sup>⑥</sup> māna と asmināna が語根を一つにしてゐるといつても其れが第二義的に用ひられるに至れば自づと其れ相應の概念内容を持つことは言ふまでもないのであるが、ただここで指摘したいのは asmināna の māna

が獨有の「誇り」といふ内容と共に「考へる」といふ原初的意味とも接近を保つた概念であるといふことである。

阿含ニカーヤ即ち初期佛教に於ける「我慢」にあたる語は *asmiṃāna* のみでなく、極めて稀れであるが、*māna* といふ語だけでも「我慢」と漢譯されることがある。即ち

相應部に曰く<sup>①</sup>

‘*viñāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu  
ahamīkara-mamañikaramānāpagataṃ mānasam  
hoī vidhāsamatikkantaṃ saitaṃ suvimuttanti*’

相當漢譯、雜阿含は「如是見此識身及外一切相。令我我所我慢使繫著不生」となつてゐるが「我慢」は巴利文の *māna* である。即ち此の *māna* は *asmiṃāna* と同一の内容を表はしてゐて我我所なりとの意であるといふ點から慢が我慢と意譯せられてゐる。併し我々の問題にしてゐる點は初期佛教から阿毘達磨及び大乘に一貫して流れてゐる根本思想である。それ故に初期佛教の意味する *asmiṃāna* に對する漢譯「我慢」を以て最も巴利の原意をくんだ譯語であるとなして良い。併し嚴密に言へば *asmiṃāna* は「我」が何ものであるといふ「我」の存

在の仕方についての誇りであつて *asmi* 即ち我ではない。その點で「我慢」といふ漢譯ですら初期の意味に對しては意譯と言はねばならない。尤も後期の佛教に於て「我慢」に對し *Skt. ātmamāna* といふ語が現はれるがそれは梵語の文字をそのまま漢譯に置きかへたに過ぎない。併し初期佛教並びに巴利阿毘達磨に關する限りたとへ *ātmanā* (*Skt. ātmamāna*) といふ巴利の概念があつても (*SN. 756* に一回出るのみ) その意味は「誇り」を意味するところの所謂「我慢」ではなく「 $\therefore$ であると思ふこと」に過ぎない。このことは後に再び考察せられるであらう。

要するに初期佛教並に巴利阿毘達磨といふ南方佛教の傳統に於ては常に *asmiṃāna* といふ「我の存在に對する考へ方」といふのが根本の意味であつた。而して此れにあてられた漢譯の「我慢」が *ātmanā* (*Skt.*) といふ後に與へられた我慢の漢譯よりも一層、意味の上では原初的であると考へられる。即ち單なる自己の誇りではない。

次に北方阿毘達磨に於て「我慢」の原語を論究してみよう。

俱舍論並稱友梵文釋疏に就て此れを見ると漢譯(玄奘)

に見ゆる「我慢」に對する原語は次の三種と考へられる。即ち māna (AKV., p. 303) asmināna (AKV. p. 463, 456, 457) asmitā (AKV., p. 457) である。然るにここに問題となるのは玄奘譯俱舍論に於て見られる漢譯は「我慢」のみではなく、唯一箇處であるが「恃我」といふ漢譯を見出す。これは一體、いづれの原語にあたるであらうか。俱舍論卷十に「此無明是有情恃我類性異於我慢類體是何」といふ所に見られるのがそれである。此の文章中の「我慢」は梵文釋に ‘nanu cānuyo māna eva syād iti’ (我慢とは違つてゐるのでないかといふならば云々)とあるよりして梵語の māna に相當することは疑ひない。ところが稱友は續いた同處で謂ふ。

“asminānād anyah saṅgam anyatamaḥ sa ca māyatā nāvidyety abhiprāyah” (類性とは我慢より他の六つの中のいづれかでであつて無明ではない)

此の文は大德法救が類性を無明のことであるとすると見る方に反對して世親が我慢以外の六慢のこととなしえないかと反論する箇處である。

この釋より見れば「恃我」といふ漢譯は我慢と譯されてゐた同じ asmināna の譯であると考えうる。

又、前にあげた三種の梵語の中、asmitā の出て来る

箇處は漢譯偈「慢類等我慢。惡作中不善。聖者而不起。見疑所増故。」(俱舍論卷十九 11b) にあたる稱友の註釋中に偈の形で次の文が出る。

“na c’āryasya saṁbhavanti vidhādāyo nāsm-  
iceti” (聖者には類等はなく、我慢はない)

ここで注意すべきは此の asmitā がニカーヤに見られてゐた私の在り方を表はす asmi (である) の女性抽象名詞になつてゐることである。先きに asmi (である) と考へるといふことが asmināna といふ抽象名詞になつたと同じ様にここでは asmi (である) そのものが抽象名詞になつてゐる。

これは巴利の持つてゐた私の在り方を表はす dynamic な表現が抽象化せられ固定化せられてゆる經路を示してゐるものと考へられよう。その傾向は既に述べた様に巴利ニカーヤの中にも dynamic な表現と同時に用ひられてはゐた。けれどもそれが言語そのものとして後に梵語されて來た時、抽象化の方向が著しく表はし出されて來たことを示してゐる。それは言語そのものとしての抽象化のみでなく、後に述べる様に意味の上でも asmi (である) と考へることといふ原初の意味が抽象化され asmi といふ動詞が āmanāna (我慢) といふ「我」(ātma)

なる名詞に置きかへられるのである。その點については詳しく後述されるであらう。

「我慢」に對する梵語を *asmiṃāna*, *asmitā*, *māna* とするについて一つの問題は俱舍論に七慢をあげた箇處がある。<sup>⑩</sup>言ふまでもなく七慢とは慢、過慢、慢過慢、我慢、増上慢、卑慢、邪慢である。その中に現はれてゐる我慢は *Myp.* (No. 1949) 等に見られる *ātmanāna* であるとは考へられない。稱友釋中にも七慢の中、我慢についての釋註は與へられてゐないから適格には *ātmanāna* であるとは言はれない。

我々は此れを次にあげる三つの理由によつて *ātmanāna* ではなくして *asmiṃāna* であらうとなすのである。その三つの理由とは第一に稱友自らの意圖がそれを示してゐる。即ち彼自らは *ātmanāna* といふ表現は用ひたところがないといふことである。

元來、慢 (*māna*) とは巴利の原初的形態についての論究で述べた様に「考へること」を本來の義としてゐる。有部に於ても亦、此の原初的意味が傳持せられてゐて「令ニ心高舉・總説爲慢」(俱舍論卷十九<sup>10a</sup>)と言ふ如く「總じて」即ち原初的意味に於ては心を高舉ならしむることに外ならない。心を高舉ならしむるとは自己自身に

ついて考へることに過ぎない。それが例へば劣なるもの等しきものに對して自己を勝れたものであると考へたり乃至無徳であるのにも拘らず徳あるものであると考へたりすることによつて七種に分けられる。七種の分類は「である」(*asmi*)と考へることが對象によつて顯はし出される仕方(*vidhā*, *prakāra*)に外ならない。例へば邪慢について稱友は謂く、

*a-guṇānvitasya guṇavān aham asmiti viparīta-viśayo māno mithyā-mānaḥ* (AKV. p. 456)

(無徳であるのに私は徳あるものであるといふやうに反對を對象とする慢が邪慢である)。

邪慢以外の凡ての慢も同様に稱友の言ふやうに「私がある」(*aham asmi*)といふ意味を根據として立てられたところの現はれ方を意味する。それは原初的意味がここにも注意せられてゐることへの證左であらう。それ故にかかる七慢を結論付けて凡てが修所斷であると述べる所に至つて稱友は次の釋を與へる。

*sarva iti grahaṇam asmiṃāno' pi bhāva-vā-prahātavyaḥ* (AKV. p. 457)

(一切とは執するところの「私は…である」といふ慢が悉く修所斷であることである)。

ここに見られる *asmi māna* を七慢の中の一つに過ぎないところの「我慢」に限定して「我慢」と譯するならば思想的にも又、文章の上でも何らの意味もない言葉になるであらう。阿含ニカーヤに於てあつた様に「私が五取蘊である」と考へるといふ場合に用ひられた *dynamic* な存在の仕方を示してゐると解さねばならない。七慢は悉く「私が…である」(*aham asmi*) ことによつて初めて原初の意味(「考へること」)に結合統一されるのである (A K V, p. 456-457)。

右に挙げた「一切」(七慢)といふ俱舍論本論に對する稱友の注意深い概念の用ひ方を俱舍本論との比較に於て理解するならば次の様になるであらう。

「一切〔七慢〕とは執するところの〔私は〕『である』として心を高擧ならしめることが悉く修所斷であることである」。

そのみでなく先きにあげた *asmita* にしてもかかる  
*asmi* を原意とすることが知られる。

第二の理由は思想的觀點からである。本論文の諸處で指摘して來てゐるやうに巴利が原始經典に對して思想上並に言語上に極めて綿密な接近を保つて發展して來たのに對し、北方阿毘達磨に於ても言語上の原始形態への

接近が保たれてゐる點は大乗諸經論の發達と比較すれば明瞭なことである。少くとも言語の上では大乗佛教的な自らの體系からの補遺解釋が與へられてゐない。ミツドル・インデイツたる巴利語の佛教梵語化された形態はその形態と共にその意味に於ても著しくミツドル・インデイツに接近してゐる。

以上のことからして原初的形態に於て dynamic な意味表現法をとつてゐたところの *asmi* といふ形が有部に於てそのまま傳授されて來てゐることも不思議ではない。ただ有部がそれを抽象名詞としても——*asmitā*——用ひるに至つたといふ傾向は大乗に於ける佛教梵語の發達過程と軌を一にしてゐることがらに屬するのみである。

第三の理由として有部の慢を以て心を高擧ならしめる（俱舍論卷十九（三））といふ解釋は既に巴利に於ても言はれてゐる。

即ちマーハーニッデーサに七慢として māns, atimāno, mānātīmāno, omāno, adhimāno, asmināno micchāmāno をあげそれらが慢である状態について曰く、

“Yo evatūpo māna maññanā maññitattaṃ unnaṭṭi  
unāmo dhaḥo saṃpaḡgāho ketukamyatā cittaṣṣa,  
ayaṃ vuuccati māno.”

(かかる慢即ち心の自負、自負の状態、高擧なること、高まること、外に表はすこと、尊大なこと、よく見せんとすることが慢といはれる)。

ここで有部と同じく慢を以て心の高擧なること (un-nati, unnamano) としてゐる。又、右の巴利で出されてゐる七慢の中に「我慢」としては *atamāna* (Skt. *ātma-māna*) ではなくしてまさしく我々が原初的形態とよんだところの *asmināna* である。

以上の三理由によつて俱舍論に於ける七慢中の我慢がその他の箇處に於けると同じく *asmināna* であつて *atamāna* ではないと言ふことは推定に難くない。

*Mahāvīyūtpatti* (Myp. No. 1949) が七慢としてあげる中「我慢」を *atmanāna* Tib. *ia ho śham pañi ia-rgyal* としてゐるのは如何なる典據からであるか其の所以を知り難い。

巴利では言ふまでもなく十種の慢に數へられる我慢は原始經典以來の *asmināna* である (*Mahānidessa* 80; *Cūḷavāḍḍesa* 505)。

以上、見て來た如く原始經典に現はれてゐた思想——即ち我は五取蘊であると考へること——は *asmināna* といふ名詞となりながら南北兩傳の阿毘達磨に一貫して用

ひられて來た。漢譯の「我慢」が *asmināna* の外に *māna*, *asmīti* といふ梵語に對しても用ひられながらそれらは北傳阿毘達磨に於いて附加されたものであつて本來の原初的形態を保つ *asmināna* が漢譯相當の主流として傳へられてゐたことを知るのである。

次に此の流れを辿り大乘に於ける「我慢」の漢譯について一瞥を與へておこう。

大乘に於ても「我慢」に對する梵語の主流は南北兩傳と同じく *asmināna* である。これは「我慢」に對する梵語のある場合である。漢譯の「我慢」が單に意味乃至偈の修辭的關係で追加されて用ひられてゐることもある。

例へば法華經方便品に

「我慢自矜高。詭曲心不實」

*duḥśādhakā māṇa dambhinaś ca varikāḥ śaṭha*  
*alpa-śrūtās ca balāḥ* “66”

此の眞諦譯の我慢は *māna* であつて *asmināna* でない。又、偈の修辭的關係で我慢が補遺される場合も見られる。

同方便品に

「比丘比丘尼。有懷増上慢。」



優婆塞我慢。優婆夷不心。」

abhihimāna-prāptaye bhikṣu-bhikṣuṃy-upāsakāṃ  
“38”<sup>28</sup>

此の「我慢」に對する梵語はなかつた「増上慢」(abhimāna)に對して追加した偈を整へたに過ぎない。

初期の大乗經典に於ても「我慢」は māna, asmināna に對する譯語である。

然るに大乘に於て著しき變化は上述の梵語の外に、ātmanāna といふ梵語が新しく現はれるに至つたといふことである。思想的に言つて大乘の主流もまた原始經典と同じく asmināna を「我慢」の漢譯とすることに相違はない。最も屢々與へられる漢譯は asmināna であり、又、思想的背景から言つても此のことは適當な漢譯であると考へられる。

漢譯辨中邊論に(山口本二五—二六頁)

「修現觀時有問無問我慢現起由此勢力彼不斷故」  
(玄奘譯)

「對正觀智有異品無異品我慢數々行故」(眞諦譯)  
abhisamayakāle sātareṇa vyantareṇa cāsmim-  
ānasamudācāraśeṇa tadaprahāṇād it (Madhyān-  
taviśāgātikā p. 71)

ここに見ゆる漢譯「我慢」は玄奘、眞諦兩譯ともに梵語 asmināna に相當する。その他、同論書梵文 p. 18, 71, 215 に相當する漢譯「我慢」も凡て同じい。ところが前記の箇處に對するチベット譯の中でチベットは asmināna に對して naḥo sñam paḥi ra rgyal bar をあてる。此れは言葉通りには「我であると考へる誇り」を意味する。我々は此のチベット譯の中に、原始經典以來の、原初的意味が幾何かの變遷を受けてゐることに注意しなければならない。

元來「私が五取蘊である」ことであつて asmi (である)の主格は「我」であつて五取蘊はその賓辭となるべきものである。「私が五取蘊である」といふのもチベットの様に「私である」といふのも意味の上では結局、同じことではあるが、然し思考の推移より觀察するならば必ず同じではない。單に「私である」と考へることだけでは誇りを意味しない。それに先行する考へは先づ私といはれる存在の五取蘊としての反省が伴はねばならないであらう。かかる五取蘊としての私の反省に依つて一般に我といへば五取蘊を意味することになるであらう。併し我といへば直ちに五取蘊を内容としてゐる我を意味するといふ考へ方は純粹に佛教化した佛教内でのみ許され

る事である。對外教的原初的段階に於ては、「我」が一體、何を内容とするかといふことが先づ説き出されねばならないのであつた。原始經典が我は五取蘊なりといふ命題を呈出した時、それは外教的實有に對する佛教的主張を確立するものであつたことは明らかである。

然るにかかる對外教的命題の呈示が完全に佛教化した後期佛教になれば我といへば直ちに五取蘊を指示することとは自明のことに屬してゐた。チベット譯が主客たる「我」を賓辭として考へた時、それは我の内容の佛教化が完成せられてゐることを示してゐる。「我」の主客から賓辭への換位は對外教的原初形態が對内的發展をなしたとげたことを意味すると考へられるであらう。

かくの如き思惟形式の推移過程の上には原初的形態(原始經典)からその抽象的形態化(阿毘達磨)そして更にその思想的形態化(大乘)といふ歴史の流れがある。大乘の思想的形態化は *asmi* (である) といふ形態を内容的に把へて「我」となしたのである。*asmi* (私が「五取蘊」である) といふことが阿毘達磨に於ては *asmiṃ* (我であること) として抽象化された。然るに大乘に於ては其の意味内容を把へて五取蘊を内容とする「我」(*atma*) と理解されたといふことが出来る。

このことは單に思惟の論理的過程から言へるのみではない。文獻の上に於ても此のことを立證しうるのである。即ち「我慢」といふ漢譯に對して新しく *ātmamāna* といふ梵語が加へられたといふことである。此の *ātmamāna* は *asmiṃmāna* と同じく漢譯では「我慢」といふ語で譯されてゐるがしかしその形は原始經典、南北兩傳阿毘達磨には曾つて見られなかつた概念であつた。

安慧中邊分別論釋疏に<sup>④</sup>

*tac ca sañpravyuktam ātmamahādriṣṭyāmas-  
nehātmanamānaṃ pañcabhiḥ ca sarvatragair ved-  
anāsaiṃjñācetanaśparśamanaskārair iti*

(それは我癡、我見、我愛、我慢及び五遍行たる受、想、思、觸、作意と相應するものである)

これは同書の他の箇處に<sup>⑤</sup>

*kliṣṭasya manasa ātmanohenātura adriṣṭyā ātm-  
atīṣṇayā smimānena ca nityaṃ sañpravyuktatvāt.*

(實に染汚の意は我癡、我見、我愛、我慢と常に相應してゐるからである)

と言はれるものと同一内容を述べる箇處である。此れは安慧が本論にある「意識與我見無明等相應故」(眞諦)「染末那與我癡等相應故」(玄奘)に對する安慧の釋

であるが *ātmamāna* は他の箇處（山口「辯中邊論」二五—二六）で漢譯されてゐる *asmiṃmāna* に對する「我慢」と同一に考へて良い。従つて *ātmamāna* の漢譯も我慢として良いであらう。

此の *ātmamāna* のチベット譯には *īa rgyal*（寺本唯識三十頌釋二五頁）と *bdag tu ſia rgyal* (Myp. No. 2122) の二種がある。前者には「慢」「我慢」の漢譯が與へられ後者には「自慢」が與へられてゐる。前者は梵語を文字通り置き代へたに過ぎず、後者の方に大乘的理解の仕方を見ることが出来る。即ち「自慢」にしても「我慢」にしても *ātmamāna* = *bdag tu ſia rgyal* とされた時の語義そのものは「我についての誇り」である。

然るに「我についての誇り」といふ抽象的表現はそれ自身では『我』が五取蘊であると誇ることにほならない。かかる抽象的表現が我が五取蘊であることの誇りを意味内容とすることは佛教的に完全に教義化した歴史的背景を俟つて初めて可能である。原初的對外教的段階にありては、單に *ātma-māna* といふ抽象的表現を以てしては佛教特有の意味内容は理解さるべくもないのであつた。それ故に *asmi māna* = *asmiṃmāna* なる *dynamic implication* を用ひることによつて我が五取蘊であると

考へるといふ佛教的私の考へ方を提唱したのである。

大乘に於て抽象的理解の面があらはれてゐるといふことについて更に言及すべきことは四煩惱（我見・我慢・我癡・我愛）言語である。此の四煩惱は *ātmadṛṣṭi*, *ātmāmāna*, *ātmasmoha*, *ātmasneha* といはれる如く凡てに *ātma* といふ名詞が加へられてゐる。此れは唯識では有覆無記と稱されるものであり、中邊分別論（山口本一八頁一六二頁）に出づるものの外に（前掲）顯揚論十七（大・三十一・567a）轉識論（大・三十一・60b）並に梵文唯識三十頌釋論等に出づるものは一連の關係を有してゐる。

梵文唯識三十頌釋論第六偈に曰く。

*kleśāṣṭacaturbhiḥ sahitam n'vritāvyākṛtairāṣṭa*  
*ātmadṛṣṭyātmamohātmāmānātmāsnehasahajiv-*  
*aiḥ "6"*

（常に我見、我癡、我慢、我愛と相應したる有覆無記なる四煩惱と共に）

ここに見ゆる我慢は *ātmāmāna* であつて *asmiṃmāna* ではない。*ātmāmāna* といふ原語は四煩惱に關してのみ用ひられており、七煩惱の中の我慢は *asmiṃmāna* であるといふことが出来る。

元來、巴利に於ては四煩惱は獨立して立てられない。

そのみでなく大乘に於て附加される *ātmamoha* 等の *ātma* という語は *ātmadṛṣṭi* (Pali. *attaditṭhi*) 以外には附加されてゐない。更に安慧はその「我」を完全に對象化するに至つた。即ち *ātmamāna* とした抽象化に對してこれを説明して言ふ。

*ātmaśāyā māna ātmamāno* (Trisikā p. 23)

(我なる境に對する慢なる我慢)

此れは抽象化した「我」を對象としてとらへるものである。此處に於て原初的形態であつた「私が五取蘊であると考へる」といふ具體的事態が抽象的對象化してゐる。

「我」が五取蘊「である」ことを考へるのでなく「我」そのものを對象とするといふ理解がここに生じて來た。従つて對象化せられた「我」は唯識の立場からすれば阿賴耶識と取られうる餘地も生じて來る。安慧は *asminmāna* といふ具體的事態を理解する時にちつ「我」の對象的把握によつて解してゐる。

*tatālāyavijñānasvarūpe sammūḍhaḥ saṃālāya-*  
*vijñāne ātmadṛṣṭimutpādayati ātmadarśanādya-*  
*citasyonmatih so'sminmānaḥ* (Trisikā p. 23)

(そこなる阿賴耶識の自體に於て迷亂し、阿賴耶

識の上に我を見る等によつて心が高擧になること  
が我慢である)

即ち對象化された *ātma* が更に阿賴耶識の自體として把へられるに至るのである。此のように「我」の抽象的理解といふ立場からすれば *ātmamāna* も *asminmāna* も全く同じことを意味することになるであらう。安慧が「我の境に於ける慢なる *ātmamāna* が *asminmāna* であるとの義である」(*ātmaśāyā māna ātmamāno'sminmāna it-yarthah*, Trisikā p. 23) と述べてゐるのは「我」を對象化してゐる理解からのみ言ひうる兩者の同一性である。此の安慧の釋では *ātmamāna* と *asminmāna* との關係が未だ明瞭には理解出來ない。チンツ、調伏天「唯識三十頌釋疏」(武田本七二頁)には一層明瞭に言ふ。「我に於て慢の生ぜるのが我慢である。我なりとして考へる慢といふことによつて、そのことを成就した同義異語を示す」(*bdag la ia rgyal hbyun ba gan yin pa de ni bdag tu ia rgyal zes byaho || naḥo śham paḥi ia rgyal zes bya ba ḥdis ni de ḥid rab tu bsgrub paḥi ruam* (fol. 28f) *grans ston to*) 此れによつて *ātmamāna* (*bdag ia rgyal*) とは「我」を對象とする (*la*) のことあり、*asminmāna* は我なり「と」( *la*) 考へるものと

ある。即ち前者は對象「に於ける」(ta)慢でに對し、後者は「…として考へること」(sñam pa)である。チベツト譯の此々の箇處では ātmanāna = bdag ria rgyal, asmināna = bdag tu ria rgyal となつてゐる。釋疏同頁に我見、我痴と並べて用ひられてゐる「我慢」が bdag tu rgyal となつてゐるのは文字の數(五字)からいつても又、他の箇所に於ける使用法と思想からしても bdag ria rgyal の誤りではないか。それは ātmanāna のチベツト譯であるからである。とまれ藏譯に於ける la 「に於ける」と st 「として」との區別が調伏天によつて區別せられてゐることとしてそれは換言すれば對象的に理解された我を原初的形態としての力動的我的理解とを同一視せんとする意圖に基づくことを示してゐる。

唯識三十頌の世親の偈には右の如く ātmanāna といふ梵語が見出されるが、同じ世親の俱舍論には悉く asmimāna, māna, asmitā の三種のみあげ ātmanāna といふ梵語はあげられてゐない。稱友釋に於ても俱舍論と同じ。此れは俱舍論そのものが阿毘達磨の段階にあるものであり、又、註釋家稱友も阿毘達磨の立場のみに立つてゐることに起因すると考へられる。世親は經部の立場から俱舍論を述作したであらうが、其の限界も自づとそ

こにあつた。後期の大乗唯識の理念はそこには加へられなかつたであらう。世親は言語の上では阿毘達磨哲學の限界内に於て把へられてゐたところの概念を用ひて此れを述作したと考へることが出来る。

以上の如くして「我慢」の原語に對する展開は主流として(i) asmitā māna = asmināna が大小乗を通じて傳統されてゐる。又(ii) māna, asmitā と言ふ一群の梵語は主流を略説したものか或はその抽象的表現であり、主流から出た傍系の意味を持つて用ひられてゐる。(iii) ātmanāna といふ考へ方は大乘のみに於て附加された概念である。而して此の概念は「我が〔五取蘊〕である」(asmi) といふ事そのことを「我」(ātman) といふ一概念で表はしたものであつた。そこに表はされた「我」は既に五取蘊として理解された純粹に佛教的概念であつた。此の ātmanāna の ātma を正しく理解するためには其れが實は五取蘊を意味してゐるといふことに對する佛教的豫料が先行してあらねばならない。此の佛教的豫料こそ原始經典以來、大小乗を通じて主流となつてゐたところの asmināna (asmitā māna) であるといひうるであらう。

その點から言つて「我慢」に對置される asmināna な

る梵語の傳統を後期に補足された *ātmanāna* と區別せんとすれば前者の「我慢」なるに對して後者には「自慢」(M.p. No. 2122) といふ漢譯が與へられてゐるのは興味あることである。ともかく思想史的背景を考慮に入れるならば兩種の梵語を共に「我慢」といふ一つの漢譯でよぶのは妥當を缺くことになるであらう。

以上の概念展開の跡付けから次の様な暗示が與へられるであらう。

前章の *attamāna* についても述べた様に此の場合に於ても亦、對外教的佛教教學の樹立が歴史の流れを通ることによつて専ら對內的佛教教學の自己發展になるといふことである。此處の場合でいへば「我」は佛教的自明の義として考へられるに至つたのである。

又、大乘佛教に於て論究せられる論議の内容を見ればわかる様にその或る仕方は既に原始經典乃至阿毘達磨に於て論證し盡されたものが單に繰り返されてゐるに過ぎないものも存する。眞に大乘的展開が奈邊にあるかといふ意味を見出すためには前思想體系の意義と限界とを確定しなければならぬ。

そこで小乗—大乘といふ思想展開にあたつては先づ、

(i) 前思想に限界を與へることが必要となる。又、大乘思

想の展開は其の前思想に對して(ii)前體系に内在する思想の發光體としての意味を持たねばならない。既述の如く、*asmināna* → *ātmanāna* といふ發展はまさにその內在的思想が大乘に於て抽出せられていつた経過を示すに役立つであらう。併し又、同時に大乘は(iii)全く獨自の體系から前思想の概念を取り扱つてゐるといふ點に注意することは言ふまでもない。たとへ、しかしその場合であつても其れが如何なる點に於て獨自性を保ちうるかといふ間に充分答へうるものでなければならぬ。それに對しては、前思想への限界付けが同時になされてあるといふことがそのままそれに對する答へとなるであらう。以上に示した方法論的考察に依つて初めて小乗—大乘への思想展開が客觀的に把握されるに至るであらう。又、諸種概念形式も亦、悉くかかる思想的推進の上に位置付けられてあるものでなければならぬ。

註① S. iii. p. 83.

② Ibid., p. 130.

③ Ibid., p. 130.

④ 其他、此れに連關するものとして次の諸經をあげるものが出来る。Vin. I. 3; Dii 273; M. i. 139, 425; A. iii.

85; Ps. I. 26; Kvu 212; DhA 1.237, etc.

⑤ D. i. p. 273 'Katamo eko dhammo patatabbo? Asmi-

- māna, ayam eko dhammo pabhātibho' (三四一總釋。  
是我慢。大・一・53b)。
- ⑥ 慢は六種の煩惱の一つ (Dharmasaṅgraha 67.)、十種の縛の一つ (Monier William: Buddhism p. 127) 七種の慢の一つ (冠導俱舍論卷十九 雜阿含卷七・大・二・49a) 等としてあげられる。
- ⑦ S. ii. p. 253
- ⑧ 雜阿含卷八 (大・二・50c)
- ⑨ 冠導俱舍論卷十b
- ⑩ Abhidharmakśāvyākhyā (AKV,) p. 303 ed. by Wogihara
- ⑪ 俱舍論卷十九 10a
- ⑫ Saddharmapundarikā p. 45. de. by Wogihara
- ⑬ Ibid. p. 38
- ⑭ Madhyāntavibhāṅgikā p. 162 de. by Yamaguchi
- ⑮ Ibid, p. 18
- ⑯ Trimsika. ed. Sylvain Lévi. p. 23