

無  
我  
の  
問  
題

——ニカーヤの範囲で——

桜  
部  
建

一	序	六九
二	韻文經典における「我」説	七一
1	「我」の確立	七二
2	「我」の主、「我」のよりどころ	七三
3	「我」のいとおしみ、「我」の護り	七四
4	「我」の利	七五
5	「我」に対する害	七六
6	「我」の業	七七
7	「我」の実践、「我」の浄化	七七
8	「我」の制御	七九
9	「我」執、「我所」執、慢	八〇
10	「諸法無我」	八三
三	散文經典における「無我」説の型	八五
四	補説	九一

## 一 序

「無我」説が、仏教教義の基礎的なものの一つであることは、ほとんど常識として受け取られていて、縷説を要しない。いま、初期の經典(主としてパーリ文ニカーヤ)の範囲で、あらためてそれを論じようとするのは、次の二つを問題としようとしてである。

問題の第一は、仏教において一般に「無我」がいわれる場合、そこには、一応區別し得る二つの考え方が含まれているように思うのであるが、その二つが、ニカーヤの教説の限りでは、どのように関連するのか、ということである。二つというのは、(一)「我」という存在の否認あるいは「我」という觀念の否認、すなわちのちに至って使われる用語をもつてすれば *nairātmya* と、(二)「我執・我所執」の捨離あるいは超脱、すなわちのちの言い方ですれば(二十種の)薩迦耶見の超克と、である。(一)は仏教の基本的教条の一つであり(二)はそれに基づく仏教実践の指標であると考えれば、両者の関連は明瞭であるかのごとくであるが、果してこの二つはそのような関係にのみ見ればそれでよいものであろうかを、一度考えて見たい。それに附随して、*nairātmya* についてはまた、阿含の限りでは常一主宰の我体の否認すなわち人無我の説のみが見られるのであって、法無我の説は未だ認められないとされている、そのことの是非についても、一応は吟味の要があると思われる。また、その「人無我」という場合の「我」とは何であるか、もと「無我」とはまさしく我が無い、ということであるのか、あるいは、「真の意味での」我でない(非我)ということであるのか、という近時提示されている論点についても、考えて見なければならぬであろう。

問題の第二は、阿含の中の新古の層の別ということ、すなわち「一般に原始仏教聖典の散文の部分は韻文の部分よ

りかなり遅れてつくられたと考えられている」（中村元『ブッダのことは』解題二六四ページ）といわれているような点、に關係する。それら兩つの部分には確かに文体の上で、用語の上で、明らかな別が見られるが、思想の内容からいっても果して同じほどに明らかな別が立てられるものであろうか、という問題である。それが立てられるか否かは、当然、右にいう兩部分の成立の先後の開きをどのように見定めるべきか（散文の部分が韻文の部分に比してまさしく「かなり遅れてつくられた」ものとすべきかどうか）に関わり、また、そのことが仏教思想史上にいかほどの重要性をもつと考えるべきかに関わる、と思われる。

「無我」が「我ならざるもの」を意味するか、あるいは「我を有しない」の意であるか、その「我」とはいかなる内容を含むか、それらの点について初期仏典の「古層」の叙述と「新層」の叙述との間にはいかなる差違を見出せるか、について近時の研究は左のように結論する。

仏教の最も初期においては、an-attan は「アートマン（我）ならざるもの」を意味する名詞であった。この場合アートマンとは「本来の自己」の意である。のちに、an-attan が形容詞として「アートマンを有せず」という意味に解せられることは多くなったが、その場合は「アートマンに従属せず」すなわち「主宰的統一者に従属せず」という意味であったようである。さらに後世の仏教では、アートマンの意味を「それ自体」「自性」と解し、一切の事物の中に存する固定的な不変の実体を指してその語を用いたから、「諸法無我」とは一切の事物にはそのような固定的実体は存しない、の意であると解された。しかし、現存の原始經典の古層について見る限り、an-attan を「常住にして固定的な本体を有しない」という意味に用いる例は見当らない。

結局、初期の仏教では、けっして「アートマンが存在しない」と説いてはいない。むしろ独自の実践的倫理的な



アートマン(本来の自己)論を展開している。ただ、ウパニシャッドの哲学が、ややもすればアートマンを形而上学的実体視しているのに対して、仏教はそのような見解をはっきり拒否した、と(中村元選集第13巻『原始仏教の思想上』二〇八―二一〇ページ、取意)。

さらに、また、

仏陀はウパニシャッドのアートマンを否定したのではない。逆に、人が「誤ってアートマンでないものを」アートマンであると思い込むことを否定しながら、間接的にそれを肯定したのである (K. Bhattacharya: *I'Ātman-Brahman dan le Bouddhisme ancien*, p. 1)

として、ニカーヤに見える「我(attan)」の觀念をウパニシャッドのアートマン觀に結びつけて解しようとする主張も見られる。

いまは、あらためてニカーヤの本文の上に、「我 attan」「無我 an-attan」あるいはその類語の用例を検討して、なるべく經典そのものをして語らしめるような仕方、右のような所論に関して卑見を開陳して見たい、と思う。

## 二 韻文經典における「我」説

そこで、まず、韻文の經典として、スッタニパータ〔の韻文の部分〕(Sn)・ダンマパダ(Dh)・サガータヴァッガ(すなわちサンユッタニカーヤ卷一(Su))〔の韻文の部分〕をとりあげ、そこに見える我・無我の觀念を整理して見ることにする。この三つにも説き方の上でそれぞれ特徴があるが、ひとまず、ひとまとめにして考察する。

三經を通じて顯著なのは、「我(attan)」の語の用例がたいへん数多くまた多彩であり、それに比して「無我(an-

attan)」の語の現われるのは非常に少いことである。その「我」の語の使われざまから検討に入ろう。

## 1 「我」の確立

これら韻文の經典では、しばしば「我(attan)」を確立せよと教えている。「我が確立された(ñhitatta)」という句は、「牟尼」のあるいは「如来」のあるいは「輪廻を超えた完全者 saṃsāraṇ aticca kevali」の境地を語る形容句として、「智恵ゆたかな(pahūta-paṇṇa)」とか「彼岸に達した(para-gata)」とか「漏が尽きた(asaṅga-khīṇa)」とか「般涅槃した(parinibbuta)」とか「不不正と整正とをよく考察つづる(viṃañṣamāno viṣamaṇ samaṇ ca)」とか「心静まった(samāhita)」とかいう句と並んで用いられる(Sn 215, 359, 370, 477, 519)。もちろんこの句は、時には「有学者の戒によって心静まった」などという句とも伴う(S. 148)から、無学の阿羅漢や仏の場合に限って用いられるわけではない。「ふざけやむだ口や、悲嘆や憎悪や、ごまかしや詐欺や、むさぼりやうぬぼれを捨て、我を確立してあれ」(Sn 328) などともこう。

このような場合の「我(attan)」の語を、ウパニシャッド的なアートマン(人我)の意や、事物の本体(法我)の意に解しにくい。この「我」を、通常の意味での「自己」ととり、形容詞 ñhitatta を「[主體的に]自己が確立された」の意味に解するのは、自然であろう。

我(自己)が確立された聖者は「梭のようにまっすぐに進む」(Sn 215)。そのように「心静まり、まっすぐに進み行き、我(自己)が確立された」如来は「我を我と見ることがない(attaṇa attānaṇ naṇupassati)」<sup>477</sup>という言い方(Sn 477)があるのは注目に値する。この句は「[真の]自己が確立された」ときは「[真の自己ならざる]自己を[誤って]

自己と見ることがない」という意味にとり得るであろうが、「真の自己ならざる」自己」とはウパニシャッド的なアートマンの観念を指しているものと見れば、ここにはそのようなアートマンの存在を否定する主張が見出されることになるからである。しかし、おそらくこれはそうとるべきでなく、執着の対象とすべきでないのに執着の対象とされている自己という意味に解すべきであろう。後述（八一ページ）参照。

## 2 「我」の主、「我」のよりどころ

真に自己を確立するとは、実践の主体性を確立することであり、それは、みずからが「我（自己）の主（attano nātho）」になる（Dh 160）ことにはかならず、「我（自己）を」みずからの「洲（よりどころ）」とする（atta-dīpa）」ものとなる（Sn 301）ことにはかならない。

「自己こそが自己の主である」（atta hi attano nātho）。いったい他の誰が「わが」主であろうか。実に「人は」よく調順された自己によってこそ（attana 'va sudantena）得難き主を得る」（Dh 160）。「自己こそは自己のよるべである（atta hi attano gati）。ゆえに自己を制すべし（saññamay' attānari）」（Dh 380）。すなわち、「我」の主たるために必要なのは、まず、自己調順自己抑制によって、おのれが外界の欲望の対象に引き廻されないことなのである。なぜなら「世間はすべて不堅実である。わたし（世尊）は自己の住みか（bhavanam attano）を求めたが、すでに「老死等に」住みつかれていないところを見出せなかった」（Sn 937）。人生は無常であり、死に迫られている。だからすみやかに「自己のよりどころを作れ（karohi dipam attano）」（Dh 236, 237）。そのよりどころは、外（無常な世間）にでなく内に、おのれの上に、見出さなくてはならない。「奮発と不放逸と自制と調順とによって、賢者は、暴流にも押し

流されない「自己」のよりどころを作れ」(Dh 25)。

そのように「自己」をよりどころとして世間を歩みゆく (ye atta-dipa vicaranti loka) 人々は、何ものをもたず (akiñcana) あらゆることにおいて解き放たれている (vippannutta) (Sn 501)。「全く〔外界に〕執着することなく世間を歩みゆく人々は、何ものをもたず、自己を制している (yatatta) 完全者 (kevalino) である」(Sn 490)。ここに見られる attadipa—akiñcana—yatatta という言葉遣いも、自己の主となり自己のよりどころを得ることの中心となるのが、外界に対する執着の放棄と自己抑制であることを示している。

### 3 「我」のいとおしみ、「我」の護り

人は「我」よりいとおしいもの (piyataram attana) を知らない。同様に、他の人々にとっつも (paresam) それぞれ「我」はいとおしいのであるから、「我」を愛する者 (atta-kāma) は他を害することなかれ (na hinse param) という (S i 75)。ここでは、「我 (attan)」は「他 (para)」に対する自己、おのれ自身、の意に違いない。

おのれ自身をいとおしいものと知ったなら (attānam ce piyaṃ jañña) 「それを悪と結ぶべきでない」(S i 72)。「それをよく護るべきである」(Dh 157)。辺境の城を守備するように「おのれ自身を護れ (gopetha attānam)」(Dh 315)。およそ悪行をなす者は自己 (attan) をいとおしいものとせず、自己を護らない。善行をなす者は自己をいとおしいとし、自己を護る (S i 71-72)。そのようにおのれ自身を護り (atta-gutta) 正念を保つ (satī-mat) には、ここでもまた、善に向かう自己策励と悪から遠ざかる自己抑制とが必要とされる。「自己によって自己を励ませ (attāna coday, attānam) 自己によって自己を抑えよ (paṭimāse attam attāna)」(Dh 379)。

そして、自己を策勵して「自己を護る」ことはすなわち「おのれの心 (sa-citta) を守る」ことにほかならない。「不放逸を樂しみとせよ、自心を守れ (sa-cittam anurakkhatha)」おのれを惡処から抜き出せ」(Dh 327)。この attan = sa-citta については、なお、後述(七八ページ)参照。

#### 4 「我」の利

「我」の利 (atta-d-attha, attano attho, attano hitam) という句も、かなり頻出するので、注意を引く。大乘仏教において自利・利他の円満が強調される、その「自利」に当るものである。

「自利を見る (sampassam attham attano)」賢者は「如理に法を思忖する」のであり、それによって彼は「浄まる」(S i 34, 55)°。彼は「ただしく実践する」(S i 70)°。彼はまた、三宝に対して「信をうちたてる (saddham niveseti)」(S i 102)°。惡業はやがて苦果を、善業はやがて樂果をもたらすのであるから、人は「自利 (hitam attano)」を知るならば、それ(自利をもたらす善業)を前もってなすべきである (S i 57)°。「自利 (atta-d-attha) をよく知り、おのが利 (sa-d-attha) に専らなれ」(Dh 166)°。「真に」利を欲する (attha-kāma) 人は「自己を与えられ、自己を捨てられ (attānaṃ na dade, attānaṃ na pariccaye)」(S i 44)°。

自利を行うことも、また、自己抑制と分かちがたく繫っている。古えの仙人ら(過去の諸仏)は「自己を制する (saṇṇatatta)」行者であり「五種の欲望の對象を棄てて自利を行じた (atta-d-attham acārisuṃ)」(Sn 284)°。「自利 (attham attano) を知るわたしは」〔怒ることなく〕自己を抑え (attānaṃ sanniggaṇhāmi) と帝釈天は諸比丘に説く (S i 238)°。

もとより自己抑制によって真の自利をなすことは容易でない。「自己のためによからぬことと利とならぬことと (asādhūni attano anitāni ca) はなし易く、「自己のために」利となることよきことは極めてなし難い」(Dh 163)。往住、人は真の自利を知らず、誤った目さきの利のみを求めようとする。「ただ」自己の利得「のみ」を知る人 (attatīha-paṭṭha) はけがれている」。彼らは「何らかの」利得のために「人と接する」者 (kāraṇatīha) である。そのような人に交わることなく「一人で行け (eko care)」(Sn 75)。

## 5 「我」に対する害

自利の逆は自害である。愚昧な者は「我(自己)を害しながら (himsam attānam)」いたずらに嘆き悲しむが、悲嘆したとて何の利 (attha) もない (Sn 583)。「我をもって我を(みずから自己を)害する (himsam attānam attanā)」者は、嘆きに瘦せて顔色も悪くなるが、そのような悲嘆は無益なこと (nir-attha) である (Sn 585)。

自己を害するのは外物、他者でなく、みずからの心に起こす煩惱であり、みずからのなす悪業である。「愚者は富に対する渴望によって、他を「害する」ごとく自己を害する」(Dh 355)。「悪心の人 (paṇa-cetasa) は「その人」自身に生じた (atta-sambhūta) 貪・瞋・癡によって害せられること、竹が「それ自身に」生じた実によって「枯れる」ごとくである」(S i 70, 98, It p. 45)。「ほかならぬ自身によって作られた (attanā katam) 自身より生じた (atta-jan) 自身に由来する (atta-sambhavam) 悪(業)こそが愚者を打ち砕く」(Sn 161)。「敵がかれに対して「なさんと」欲することきことをかれ「愚者」は、自身に対して (attānam) なす」(Dh 162)。すなわち「苦果をもたらすような悪業をなす」愚者らは「あたかも敵が「自分に対して」なすがごとくに、自身でふるまう」(Dh 66) のである。

## 6 「我」の業

業はその本性として「自業自得」なのであるから、仏道実践の上で問題とされるのは、業一般でもなく他人の業でもなくて、まさに「我（自己）の業 (attano kammaṃ)」 「自業 (sakaṃ kammaṃ)」である。

業は「その人自身のものである (tassa sakaṃ hoti) (S i 93)。「他人のしたこと、しなかったことを〔見る〕なかれ、自己のしたこと、しなかったこと (attano katāni akātāni) をこそ見るべきである」。(Dh 50) 「悪をなした人 (pāpa-kāri) [善をなした人 (kata-puñño)] は今生と死後とに亘って憂える〔喜ぶ〕、というのは、「自己の穢れた〔淨い〕業 (kamma-kiriñṭhaṇ [kamma-visuddhaṇ] attano) を見て、かれは憂える〔喜ぶ〕、かれは悩む〔歡ぶ〕」(Dh 15, 16) である。

「わたしは悪い〔善い〕ことをした (pāpaṃ [puññaṃ] me katam)」とかれは苦悩する〔歡喜する〕(Dh 17, 18)。「火に焼かれるように、愚者はおのれの業によって (sakehi kammahe) 焼き焦がされる」(Dh 136)。「あたかも鉄から生じた鏑が鉄自身を損うように人「自身の業 (saka-kammaṃ)」がその人を悪趣に導く (Dh 240)。「いかなる人の業も消え去ることはない」から、悪事をなした愚人は必ず「来世において、自己の上に (attani) 苦を見る」(Sn 666) であろう。

## 7 「我」の実践、「我」の浄化

業が「自業自得」であるから、従って、業苦から離れるための仏道の実践もまた自らの実践こそが問題でなければ

ならぬ。

実践者は「自己実践者 (attānyogin)」である (Dh 309)。人々に敬愛されるのは「自己の〔なすべき〕行いをなす人 (attano kammakubbāno)」(Dh 217) である。望むべきは「自己の離貪 (virāgo attano)」であり (Dh 343) 学ばざるは「自己の涅槃 (nibbānam attano)」である (Sn 940, 1062)。「自己の上に正しい誓願をもつこと (atta-sammā-panidhi)」が最上のめづべきことである (Sn 260)。「自己を修した (bhāvitatta) 人」こそがよき師であり (Sn 322) 供養を捧げるにふさわしい (Dh 106, 107)。

ゆえに賢者は「欲を捨てて、何ものをももたず、心のけがれ (煩惱) から〔離れて〕自己を淨むべきである (nityā kāme akincano (cf. initio p. 74), pariyodapeyya attānaṃ cittakilesehi)」(Dh 88) の「自己を淨める」とはちよく「自心 (sa-citta) を淨める」ことであって、それはすなわち「悪を行わず善を遂行すること」なのである (Dh 183, cf. initio p. 75)°

この Dh 183(こゝに於ける「七仏通誠偈」)に見える「淨めること (pariyodapana)」という語が、他の諸本の中で、*√dam* を語根とする形になつてゐることがあるのに注意すべきである (pariyodamana, Dharmapada XIX, 16, Shukla ed. p. 38, Roth ed. p. 129; cf. *rain gi sens ni yonis su gādū*, Yogācārahūmi, 影印北京版 Vol. 110, p. 118, 47; 「自調伏其心」瑜伽師地論卷一九、大三〇・三八五a。「遍調於其心」根本説一切有部毘奈耶卷一、大正二三・六二八a)。二つの語形が interchangeable な関係で考えられるとするならば「自己を淨めること」すなわち「自心を淨めること」が、ここでもまた「自心を調順すること」と結びつくことになる。

「自己の垢 (attano maṇṇa)」(Dh 388, Sn 962) を離れた (pabbajayī) 者こそ出家者 (pabbajita) と呼ばれる。「自



己の塵 (rajaṃ attano) を増やしてはならぬ (Sn 275)。「自己」に「ちやゝた」矢 (sallāma attano) を抜け (Sn 334, 592)。「自己」の楽 (attano sukhaṃ) を求め」ねばならぬ (Dh 291, Sn 592)。「自己」の苦 (dukkhaṃ attano) の消滅を知」らねばならぬ (Dh 402, Sn 626)。

## 8 「我」の制御

自己調順・自己抑制を説く経句にはすでに度々触れたが、この類の句は、ここに取扱っている韻文の三經の中に、「我」に関しては、のちに挙げる我所執をいましめる句と共に、最も頻繁に現われるものであるから、重ねてその用例を挙げておこう。

賢者は、あるいは真摯な人は、「自己を調順する (attānaṃ damayati)」(Dh 80, 145)。自己を調順するとは、すなわち自己自身によって自己が調順されることである。「調順された人 (danta)」は人の中の最上である (Dh 321)。「自己」によって調順された人 (attadanta)」は馴らされた驟馬よりも、血統よき俊馬よりも、巨大な象よりもなお優れている。なぜなら、これらの乗物に乗っても未到の境 (涅槃) には行き得ないであらう、「調順され」さらに「よく調順された自己」によって調順された人 (attānaṃ sudantena danto dantena)」が行くごとくには (Dh 322, 323)。

「自己」によって調順され、常に「自」制して行動する人 (miccaṃ saṃhata-cārin)」の勝利は何者もそれをくつがえし得ない (Dh 104, 105)。「自らに勝つ (attānaṃ jayati)」のは他に勝つよりも優る (Dh 104)。それは戦場の勝利にまさる最高の勝利である (Dh 103)。自己との戦いはわれ一人の戦いである。独り坐し独り臥しつ「道に」いそしむ人は独り行き (eko carāṇa, cf. initio p. 76) 独り自己を調順し (eko damayāma attānaṃ) ながら林中にて楽しむべきであ

る (Dh 305)。

「みずから」よく調順されている者が「他を」調順し得るであろう (Dh 159)。「よく調順された自己 (attasudanto)」は人にとって「供儀の」火である (S i 169)。

常に「宿るに」空屋を用い、自己を制御する (atta-saññata) 牟尼は勝れている (S i 106)。「多くを」知りつつ「自己を抑制し (yatatta)」<sup>1</sup>「多くを」知りつつ多くを語らないのが牟尼である (Sn 723)。そのように「自己を制した (saññatatta)」牟尼は、常に自己を抑制し (yatatta) て、<sup>2</sup>他を悩まさず他から悩まされもしない (Sn 216)。「よく自己を制した人 (susaññatatta)」は「校のようにまっすぐ (七二ページ参照)」進む (Sn 464, 497)。

## 9 「我」執、「我所」執、慢

しかし「自己はまことに調順したい (atta hi kira duddamo)」 (Dh 159) 人はともすれば誤った道に進みながら自己に満足し、自己を誇示し、空虚な慢心に陥りやすい。

正しからぬ実践に従いつつそれによって「自己によきことありと見 (attani passati ānisaṃsaṃ)」てそれに執する (Sn 784, 797) 者がある。わたしはこのような道を修めている<sup>3</sup>と「自分で自分のことを触れ廻る (ātumānaṃ sayam eva pavadati)」 (Sn 782) 者がある。おのれを正しく知らず「自己を妄想する (ātumānaṃ vikappeti)」 (Sn 918) 者がある。そのような人は「慢に酔い、みずから自分自身を心の中で聖化している (mānena matto, sayam eva sāmaṇi manasābhissito)」 (Sn 889) あることをもって他を愚者となしながら、<sup>4</sup>その同じことをもって自己を善巧なりとする (Sn 888) のである。

このように自己を善巧とするゆえに、自己は捨離しがたく執着の対象となる。世の人々は「自己ならざるもの(an-  
attan)の中に自己ありと考へ(atta-māna)て(上述七三ページ参照)、『わが』名色(nāmarūpa, 個体)の上にとどま  
る(執着する)」(Sn 756)。そのような誤った「自己」の愛恋を断つ(ucchinda sineham attano) (Dh 285)。

sakkāya の語は、のちにそう解せられる sat-kāya の意ではなく、おそらく本来は sa-k-kāya すなわち「自身」  
の意味であろうが、そういう「自身を打ち破ること(sakkāyass' uparodhanam)」を聖者らは「楽」と見る(Sn 761)  
し、そういう「自身に停滯してゐるものら(sakkāyasmim patitthiā)」はたとえ天界の有情であっても「悪趣に至  
れるもの(duggata)」である(S i 200)。sakkāya-ditthi(「薩迦耶見」「有身見」)の語も僅かに一、二度であるが韻文経  
典に現われる。「正念なる比丘は、頭〔髪〕に火のついた人のごとく、自身〔に對する誤った〕見方(sakkāyaditthi)を  
払い捨て、遍歴遊行すべし」(S i 13, 53)。「自身〔に對する誤った〕見方(「有身見」と疑懼(疑)と「正しから  
ぬ」警戒や禁制(戒禁)と)の三は、〔正し〕見解が具足されると共に打ち棄てられることになる(Sn 231)ものであ  
る。

スッタ・ニパータ第四章の中の二つの經(Cūla-viyūha-sutta, Mahā-viyūha-sutta)には、「おのれの見解(sakā  
ditthi)に固執することを戒める経句が殊に目立つ。「ある人々が真実だ、まことだということを、他の人々は偽り  
だ、うそだという」(Sn 883)。「真実はただ一つで、第二の真実などはない」はずなのに、人々は「自分〔勝手〕に  
ちやちやまに真実を言ひ立てる(nānā te saccāni sayam thunanti)」(Sn 884)。「それぞれ自分の見解を真実だと見な  
す(sakam sakam ditthim akamsu saccam)」から、他人を愚者と見づける(Sn 882)。「自らの法(sako dhammo,  
sa-dhamma)」「自らの道(sakāyana)」を自讃し(Sn 904, 906)それに固執して論をなす(Sn 892, 893)。それぞれの

見解に住し、種々に論争して、「自ら」善巧なり (kusala) と称する (Sn 878)。このように「自分」の尺度で「物事を」量って (sayam paṇāya) (Sn 894) 論争 (vivāda, viggaha) をなすことを欲めよ (Sn 886)。おのれの「欲に引かれ、好みにとらわれている者が、いかにして自分の見解を (sakaṃ dīṭṭhiṃ) 越え得ようか」。彼は自己を制御することを知らないから、ただ知るがままに語るであらう (yathā hi jāneyya, tathā vadeyya) (Sn 781, cf. *intit* p. 80)。

いわゆる我所執に関する句は数多い。その中では第一人称代名詞の属格形 *mama* からの派生語がいろいろ使われている。

(1) *mamatta* は「わがものとする執着心」というほどの意味に解し得る。——「欲求 (icchā)」によって「執着 (pariggaha)」があり、欲求なきところ *mamatta* はなく (Sn 872)。人が「これはわたしのものだ (mama-y-idam)」と思っても死ぬことになれば彼はそれを捨てて去らねばならぬのだから「*mamatta* に向う (傾く) な」 (Sn 806)。「これはわたしのものだ (idam me)」とか「他の人らのものだ (paresam)」とかいう思いが全くない人は「*mamatta* を有せず、わたしにはない」といって愁うことがなく (Sn 951)。

(2) *manāyita* は「わがものとして愛着されているもの」の意であらう。時には「執心なく常に正念なる人々は *manāyitani* を捨てて世間を遊行する」 (Sn 466) というように複数に用いるが、多くは単数形で現われる。「*manāyita* を (loc.) 貪り求める人々は愁い・悲しみ・慳みを捨てることがなく」 (Sn 809)。「涸れた流れの僅かな水の中で [さびさびとつらつら] 魚のよびに *manāyita* の中でさびさびとつらつらする者たちを見よ」 (Sn 777)。「人々は *manāyita* に対して愁う」 (Sn 805) のであるが、「名色において全く *manāyita* を有せず、[何かがないからといって愁うこともない] 人こそ比丘の名に値いし (Dh 367) そのような比丘は「世間に在って老いることがない」 (Sn 950)。

(3) a-mama は「わがものを有しない」、「わがものとすることがない」の意であろう。「在家者は妻をもつが、禁戒を守る〔出家〕者は a-mama である」(Sn 220)。「慢がなく、貪を離れ、a-mama で、求めるところがない」人こそ供養に値いする (Sn 469, 494)。「〔迷ひの〕生存」を繰り返すことに繋着をなさず、a-mama に行動すべきである」(Sn 777)。

## 10 「諸法無我」

以上によってわかるように、an-attan (「無我」)の語が韻文の經典に見られることは稀である。先に引用した「an-attan の中に attan を見る」という句(上述、八二ページ)のほかには、「すべての法は an-attan である〔諸法無我〕」という句が、「すべての行は無常である〔諸行無常〕」「すべての行は苦である」という句とあい並んで、ダンマパダに一度だけ現われる (Dh 279)。この句の中でも、an-attan の語はやはり、後にも述べるように(八六ページ)、「attan ならざるもの」という意味の名詞として解せられるべきであろう。ただその attan を、上来解して来たような「自己」の意にはそのまゝはとり得ない。これは散文の經典の中の他の用例と考え合わせなければならない。

スッタニパータにいくどか見られる nir-atta という語には少し問題がある。Sn 1098 に uggahitāṃ nirattāṃ vā mā te vijjitthā kiñcanāṃ とある句がある。この niratta は uggahita と相対して用いられており「捨てられてあるもの」の意であることに疑問の余地はない。atta はすなわち動詞 a√dā の過去受動分詞である。したがってこの句全体は「汝にはいかなる執せられてあるものもあるいは捨てられてあるものもあつてはならない」、すなわち「汝はいかなるものを執することなかれ」、捨することなかれ」の意である。Sn 787 の attāṃ nirattāṃ na

hi tassa athi (かれにとつては取するものも捨するものもなし) Sn 858 の attan va pi nirattan va na tasmim upalabbhati (かれには取するものも捨するものも認められない) の場合も同様である。ただ、最後の例では attan を attā の形で出している写本もあって、この語を attan (我) と解する(したがって nir-atta を nir-attan (無我) と解する)伝承のあったことを示す。問題があると言ったのは Sn 919 であって、それはすべての写本において「比丘はただ内的に静まるべきである。他から静けさを(得ようと)求むべきではない。内的に静まった人に attā はない。どうしてまた nirattan が(あろう)か」となっている。この attā を、attan の単数主格でなく、中性名詞 attā の複数主格と見る(中村元『ブッダのことば』p.233) べきかどうか。おそらくそうではなくて、これはやはり、前記 Sn 858 の場合と同じく、伝承の過程において attā を attan と、nir-atta を nir-attan と解しようとする傾向があった、その現われであろうと思われる。

以上に述べた韻文諸經典の所説を要約すれば、左のごとくになる。

望まれるのは実践における主体性の確立、すなわち自己確立、自己が自己の主となること、自己自身をよりどころとすること、である。それこそが真に自己をいとおしむことであり、真に自己の利をもたらすのである。それは、自己誇示や自己主張によってでなく、自己調順・自己抑制によって得られる。なぜなら、世間(外界は無常であり不堅実であって、よりどころとはなし得ない。そういう外界に向いゆく欲望に引き廻されては自己確立はできないから、自己調順・自己抑制を内容とする自己修練によって、外に向う心の動き、すなわち貪・瞋・癡などの煩惱や外物をわがものとする執心、を克服し、外的には何ものもたぬ無一物の状態にありながら、内的に充実し安定するのであ

る。煩惱とは心のけがれであり、それを離れること、自心を淨くすること、がすなわち自己の淨まりである。自己の内的な淨まりである。自己とは自心にほかならない。誤って自己ならぬものを自己と見てはならない。自己ならぬものとは外界（世間、諸蘊）であり、さらにつきつめていえば、わがものとして愛着する対象なる自心であり、名色（個体）である。自業は必ず自得であるから、自己抑制によって惡を遠ざかり、自己策励によって善に向うべきであって、そのような自己調順こそ自己淨化にほかならない。

ここには、「我」があるかないかは、確かに問題になっていない。Sn 756 に見える (int. p. 81) an-attān（「無我」）の語は証得すべき境地をいうのでも抛って立つべき立場をいうのでもなくて、ただ「我ならざるもの」を意味し、それは、誤って「われ」「わがもの」として愛恋され染着されているものを指してそういうのである。

自己確立は自己調順・自己抑制によってこそ得られること、自己とは自心にあらず自心にほかならずとすること、この点に仏教のものの考え方のきわ立った特質があると私は考える。それは初期仏典の範圍にとどまらず、仏教思想史を通じて広く認められる所であろう。また、業の思想——その中核となるのは業の因果の必然性と自業自得性——はこれら韻文經典にもすでにはっきり現われていることを見逃してはならない、と考える。

「我執」「我所執」の超克は韻文經典中に繰り返し説かれているが、それは「我」の存在や「我」の觀念の否定というよりも、（經典の表現でいえば、逆に）我の確立なのである。

### 三 散文經典における「無我」説の型

パーリ阿含の散文の諸經の中で、「我」についての説は、韻文の經典の場合ときわ立って様相を異にしている。それ

は色受想行識の五蘊の上に an-attan を説くものが最も多い。したがって相应部第二十二蘊相应 (Khandha-samyutta) において纏まってその説が見出されるので、ここには主として、それを整理して見ることにする。

ただ、その前に、an-attan の語形・語義について少し触れておく必要がある。散文の經典に an-attan の語は頻出するが、その大部分の場合、文章の中の述語として主格において現われる。そのときは、主語が何性であっても、また単・複いずれの数であっても、常に an-attā という形をとる (e. g. rūpam (n. sg.) anattā; vedanā (f. sg.) anattā; saṅkhārā (m. pl.) anattā; saddo (m. sg.) anattā; sabbe dhammā (m. pl.) anattā; yaṃ dukkhāṃ tad (n. sg.) anattā)。したがって、これを bahuvrīhi-comp. とって「我」を有しない」という意の形容詞とは解しにくい。時には他の格 (anattānaṃ (sg. acc.), anattānā (sg. instr.), anattato (abl.), anattani (sg. loc.) としても現われる (a. 語幹の変化形 (e. g. anattena, S iv 59, 296) も稀に現われる) が、いずれも名詞としての用法であって形容詞として他の語を修飾する用例はたいへん少ない (わずかに S iii 56, 114 などに見られる)。an-attan のニカーヤ中の用例に関する限り、やはり、そのほとんどが「我」ならざるもの、「非我」を意味する名詞であると断じてよいと思われる。しかしそのことは、散文の經典の中に「無我」が、「我」が存在しないという考え方が、繰り返し強く説かれていると了解することと少しも抵触しない。それは後に述べるごとくである。パーリの註釈文献が an-attan について「無我」と「非我」との両義を示している(「それら〔諸法〕には「我」がない……、あるいは「それら〔自身「我」でない(n) athhi etesam attā……, sayam vā na attā ti)」。see: CPD Vol. I, p. 146 b) ことも、後代に発達した觀念が原義にない解釈をそこに加えた結果である、というようには、必ずしも考えられない。むしろ、パーリ阿含の伝承の中で、この二義が、本来両立しがたく対立するものとも相互に矛盾するものとも理解されてこなかったことを、それ



は示すといつてよいであろう。

そこで、以下、ニカーヤ中の散文の經典からの引用文を翻譯する場合、便宜上、しばらく、その中に出る attan の語はすべて「我」と an-attan の語はすべて「非我」と訳しておくこととする。また attaniya の語は、「我」に属する」の意であるが、それを「我所」と訳しておくこととする (mama は「わがもの」と訳する)。そしてこれらの訳語をその他の語に宛てては用いないこととする。

さて、「蘊相應」の諸経の中の「非我」についての説にはいくつかのきまった型があり、その型によって説かれることが多い。

**型 A** 色を我なりと見ず、あるいは色を有する我を〔見ず〕、あるいは我の中に色を〔見ず〕、あるいは色の中に我を〔見ない〕。受を……。想を……。行を……。識を……。 S XXII-1 (p. 4), 7 (p. 17), 44 (p. 44), 55 (p. 57), 82 (p. 102), 85 (p. 114), 99 (p. 150), 117 (p. 165)。

**型 B** この色はわがものではない、わたしはそれでない、それはわたしの我でない、と見る。この受は……。この想は……。この行は……。この識は……。 S XXII-8 (p. 19), 118 (p. 165-6), 119 (p. 166)。

**型 C** 色は無常である。無常なものは苦である。苦なるものは非我である。非我なるものを、それはわがものでない、わたしはそれでない、それはわたしの我でない、と如実に正慧をもって見るべきである。受は……。想は……。行は……。識は……。 S XXII-15 (p. 22), 45 (p. 45), 46 (p. 45), 76 (p. 82-3), 77 (p. 84)。

**型 D** 色は常であるか、無常であるか。無常である。無常なものはまた苦であるか、楽であるか。苦である。無常であり苦であり変化する性質のものを、それはわがものである、わたしはそれである、それはわたしの我である、と

見ることが出来るか。できない。受は……。想は……。行は……。識は……。S XXII-49 (p. 49), 59 (p. 67-8), 79 (p. 88-9), 80 (p. 94), 82 (p. 104), 84 (p. 108), 85 (p. 111), 86 (p. 118), 87 (p. 120-1), 88 (p. 125-6), 97 (p. 148-9), 100 (p. 152), 158 (p. 187).

右には最も数多く見られるものを挙げたが、これらの型がさらに組み合わせたり、前後に種々な句が付け加えられたり、また、別に類似の型が立てられたりして、多くの経説を成しており、「蘊相應」に含まれる経の半数近くがこのようにして「我」の説に関わっている。

型Cや型Dで明らかのように、非我はしばしば無常・苦によって根拠づけられている。色等が無常である、苦である、非我であるという三つの命題が、このように一つの叙述の型の中に前者が後者を根拠づける関係をなして置かれるのでなくて、連続する三つの経の中にそれが一つづつ説かれていることもある(S XXII-11, 12, 13,; 66, 67, 68,; 137-145)が、その場合でも、必ず無常・苦・非我の順に置かれていて、色等が非我なることはそれが無常なること、苦なることを前提としていることを示す。とすれば、色等が我でないと言われるときの「我」の観念の内容は、必然に、常住であり苦に墮さないもの、ということになる。さればこそ、色等に貪著して誤った考えをもつ者は色等の随一、あるいはそれら全体について「これは我である。これは世間である。わたしは死後常で恒で常住で変化する性質のないこれであるであろう」と考える(S XXII-151, s iii 182)のであるし、「もし色等が我であったらその色等が病気になることはないであろうし、色等に対して、わたしの色等はこのようであれ、わたしの色等はこのようであるなれ」と言うことを得るであろう」とも言われる(S XXII-59, s iii 66-7)のである。

しかし、色等は「真実」(saccato thetato)はそのような「我」でない。色等の五が「我」でないということは

(もちろん非我の説は色等の五蘊についてばかりでなく眼等の六内処についても (S XXXV-12, etc.) 色等の六外処についても (S XXXV-9, etc.) 同様に説かれるから、これは、眼乃至意の六が「我」でないということとは、といっても、色乃至法の六が「我」でないということとは、といっても同じであるが) およそすべてが「我」でないということである。いくつかの経典はそれを強調する。色(乃至識)にして「常で恒で常住で変化する性質のない」ものは爪の上に乗るほどすらもない、という (S XXII-97, S iii 148)。「およそ色(乃至識)にして過去・現在・未来・内・外・麤・細・劣・勝・遠・近なるあらゆるものは、わがものでない……(型A)」(S XXII-91, S iii 136)。結局、色乃至識が非我であることは「一切法は非我である (sabbe dhammā anattā, S iii 134)」ことにはかならない。

ここで問題になるのは、すべてが非我であることを経典は *sabbe dhammā anattā* と表現し、すべてが無常であることを *sabbe saṅkhārā aniccā* と表現し (cf. *init.* p. 83) て、ニカーヤを通じてほぼその表現を使い分けていることである (except: *sabbe saṅkhārā anattā*, Ps i 4, 37: *sabbe te dhammā aniccā*, M iii 218)。「一切法」といえば有為法・無為法の両つを含み「一切行」といえば有為法のみに限られる、すなわち、非我は有為無為に通じ無常はただ有為法についてのみ言い得るといふ、のちのアビダルマ的分別の萌芽をここに見るとすべきかどうか。それ以外の考え方を私は有しないが、なおそう決めつけるには躊躇も感ずる。

いずれにしても、すべては「我でない」。すべてが我でないとすれば、それ以外に別な私の存在を認めようはないから、五蘊(六処等)のそれぞれについて繰り返し繰り返し非我が説かれていることは、そのまま、実は無我が説かれていることになる。そこで、韻文経典において顕説されている「確立すべき」我と、この無「我」との関係をどう理解すべきかという問題になる。

韻文經典に見える attadipa の語は、そのまま S XXII.43 (S iii 42) に現われる。韻文經典に説かれる「自浄」「自心浄」の説は S XXII.100 (S iii 151) に「心の穢れによって有情は穢れ、心の浄まりによって有情は浄まる」と説かれている。比丘は「名色」をわがものとして愛着することなく、世の人々は「名色」に執着して非我を我と見る、とは韻文經典の説くところ（上掲、八一ページ）であるが、散文の経では「この有識の身と外の一切の相」と対して凡夫は我執・我所執・慢の性向を起こすと説く(S XXII.82, 91, 100)。このような場合、韻文經典と散文經典との所説の間にほとんど径庭はないと思われる。

ただ、韻文經典が自己（我）確立の実践を種々の角度から具体的に説くのに対して、散文經典は、誤った私の觀念の立てられるありさまと、それを捨離すべきことを、多くは固定的な表現によって説くのであって、その点で両者は大きくその説相を異にしている。

「無常なものとは苦である」（型CD）という表現から、われわれは、ここにいる無常とは、存在物の客観的な性質を非恒常性・変異性として捉えたのではないことを知る。無常とは、人間がその上に恒常性・不変異性を期待し希求するにも拘らず、それに背く現実のあり方なのである。それゆえに当然にそれは苦である。我は、即ち、そのような恒常性・不変異性を、そしてそれによる自己充足性を、人間が自己自身の上に期待し希求する、その心の投影したもの、と言ひ得よう。無常という現実の前に、それは常に破れざるを得ないから、無常なものは苦、苦なるものは非我である。散文經典に見える「我」はほとんどこの意味で用いられている。そのようないわれなき恒常性・不変異性・自己充足性の希求を、いわれなしと知って、それを捨離するのまた人間自身以外にはあり得ず、その捨離によって人間は真に自己自身に立ち帰る。それこそが、すなわち散文經典に説く無我到ることこそが、韻文經典にいう「我」

の確立である。

このように韻文經典における「我」と散文經典における「無我」とを理解すれば、およそ両者が立つ思想的立場に相違を見ることはできないのではなからうか。

いわゆる「人無我」か「法無我」かについては、およそそのようなことがニカーヤの範囲では問題になっていないから、それを考えることは不可能とも不要とも思われたいではない。ただ、韻文經典では名色（個体）の上に我を見つと云われているのが、散文の経では有識の身（個体）と外の一切の相とに対して我執を起こすという言い方をされている所に、のちの人無我・法無我の説を顧慮すれば多少注意を引かれる点がある、とは言える。

以上の限り（三つの韻文經典と「蘊相應」の諸経との限り）でいえば、そこに見られる「我」の語が、仏教以外の、たとえばウパニシャッド的なアートマンの觀念を予想して用いられているとは思われない。しかし、ディーガ・ニカーヤなどの明らかに外教説を意識しそれと対抗している諸経の場合は、事情は別である。

#### 四 補 説

「我あり」という考え方を否定するだけでなく「我なし」とする考え方を否定する二、三の経説が存する。  
S XXII-151, 152 および 81 である。

S XXII-152 に説くところには Ud VII-8 や S XXII-55 に見えるウダーナの句と関連している。Ud VII-8 に見えるウダーナとは「身に対しての〔執着を離れる〕想念 (kāyagatā sati)」を説くものであって、左のごとくである——  
〔身 (kāya) は現に〕あるべきでない、〔身は現に〕わたしのものであるべきでない。〔これからも身は〕ないである

う、「これから身は」わたしのものでないであらう (no c'assa, no ca me siyā, na bhavissati, me bhavissati)、「という」身に対する「正しい」想念をもし人があらゆる時に、常に、しっかりといていていであらうならば、その人は次第に深まりゆく三昧に住する者であり (anupubbavhāri) やがて時とともに、「その身」に対する執着を越えるであらう。

S XXII-55 はそれを承けて、まず「ここにおいて世尊によってウダーナが説かれた」という句を置いて、「身は現に」あるべきでない、……「これから身は」わたしのものでないであらう、とこのように確信している比丘は、「五」下分結(その第一は sakkaṃyaditthi 「有身見」)を断するであらう、

と掲げる。その前半は Ud VII-8 の中の句と全く同一である。次いで、無聞の凡夫が「(1)色を我なりと見、……識の中に我を「見る」(型Aの裏返し)、(2)無常なる、苦なる、非我なる、有為なる色(……識)を無常なり、苦なり、非我なり、有為なりと如実に知らない、(3)色(……識)は滅するであらう (vibhavissati) と如実に知らない」ことを説き、有聞の聖弟子はその逆であることを説いて、言う——「かれ(聖弟子)は色(……識)の滅によって次のように考える。「身は現に」あるべきでない、……「これから」わたしのものでないであらう。とこのように確信している比丘は「五」下分結を断するであらう、と」。そして、無聞の凡夫にとって「(身は現に)あるべきでない、……「これから」わたしのものでないであらう」ということは怖れであり、聖弟子にとってそれは怖れでない、……「これから」わたしのものではないであらう」ということは怖れでない、……「これから」わたしのものではないであらう」というのは、世間の人々はその逆である」というのと同じ考え方である。

一方、S XXII-152 に見えるところは、それといささか異なる。ここでは、我ありとするのはもとより誤った見方と

されるが、我なしとするのもまた正しくない見方であるとされているように見える。自身の滅は怖れでなく聖者の楽しみであるというのとは確かに別な考え方である。

S XXII-152 (S XXIV-4 も同様) はその直前の S XXII-151 (S XXIV-3 も同様) と一對をなす。直前の経は「何があるとき、何を取し、何に貪著して」これは我である、これは世間である……」という見が生ずるか」と設問して、色……識の五蘊あるとき、五蘊を取し、五蘊に貪著してその見が生ずることを説き、続いて「色は常であるか、無常であるか……(型D)」と問い、「無常であり苦であり変化する性質のもの(五蘊)を取せず」しては「これは我である……」という見は生ずるものでないことを知らしめる。それに対して、この経は「何があるとき、何を取し、何に貪著して」わたしが「現に」ないであろうならば、わたしのものが「現に」ないであろうならば、わたしは「これから」ないであろう、わたしのものは「これから」ないであろう (no c'asam, no ca me siyā; na bhavissāmi, na me bhavissati)」という見を生ずるか」と設問して、以下全く同様に説くのである。ここに挙げられる「わたしが……」という誤まった見解を示す句が、Ud VII-8 に見えるところの身に対する正しい想念を語る句の転化あるいは転訛であることは容易に想像できる。(だから両句はときに混同さえされ、S XXII-55 に見えるウダーナの句はタイ王室版経蔵では S XXII-152 中の句と同じものになっている。南伝大蔵経卷十四、八七ページ以下、九二ページ註2、3 参照)

このような転化が見られることは、一方に、我ありとする見を誤った常見(sasata-ditthi)であるとし、それに対して、我なしとする見を誤った断見(uccheda-ditthi)であるとする考え方が存在するのによるのである。すなわち S XXII-151 に挙げられる見が常見であり、S XXII-152 に挙げられる見が断見であって、両者は共に否定されな

ければならない。それは S XXII-81 (S iii 98-9) の中に明らかに示されている。

S XLIV-10 (S iv 400-1) では、「ヴァッチャゴッタが世尊に問う、「我はありますか (a'tth' attā)」と。世尊の答えはない。重ねて問う、「我はありますか (a'tth' attā)」と。答えはない。ヴァッチャゴッタが去ったのちアーナンダは世尊にそのゆえを問う。答えていう——a'tth' attā? と問われたとき a'tth' attā と答えたなら常住論 (sasatavada) にくみすることになったであろうし、「n' a'tth' attā? と問われたとき n' a'tth' attā と答えたなら断滅論 (ucchedavāda) にくみすることになったであろう。前者だったら「すべての法は非我である」という智が生ずるのを障げるし、後者だったら愚かなヴァッチャゴッタは「先にはわたしに我があつたではないか、それが今はない」といよいよ昏迷したであろう、と。

常見・断見を共に否定する考え方は、いうまでもなく二辺を離れた中道という考え方につながるが、無我の説と中道の説とが結びついた経説の一例として挙げ得るのは S XXII-90 である。

すべてが無常であり非我であると聞いて、一応そのように理解しても、チャンナの心はなお減尽・涅槃に向って「進まず、澄み切らず、安住せず、解き放たれない。恐怖があり、取著が生じ、意欲が減退して、」それでは何がわたしの我なのか (atha ko carāmi me attā)」と「疑う」。とそこで彼は長老アーナンダの許に赴いて教えを乞う。

アーナンダは世尊がかつてカッチャーナゴッタに対して説かれた教えをチャンナに伝える。「この世間はおおよそ二[辺]に依っている。」これはある (a'tthi tam) と「これはない (a'tthi tam)」とである。正慧をもって如実に世間の集起を見れば世間において無いということ (a'tthi-tā) はない。……世間の減尽を見れば世間において有ると



いうこと (attā-tā) はない。」執着を離れて「わたしには我がある」と (attā me ti) 固執しないで「苦の生・滅を知るのが正見である。」「すべてはある (sabbam attā)」と「すべてはない (sabbam n' attā)」との二辺を離れて如来は「中によって」縁起にもとづく苦の生・滅を説くのである」と。

ここにカッチャーナゴッタに対して説かれた教えというのは S XII-15 (S ii 17) の経説を指し、そこには右に挙げたのと全く同じ文章が見出されるが、ただ、右の「わたしには我がある」とという句だけが「わたしには我がない」と (attā na me ti) となっているのには興味を引かれる。二辺を離れた正見ということであれば「わたしには我がある」とも「わたしには我がない」とも固執しない (nādhīṭṭhāti attā me ti attā na me ti vā) とあるべきではないか、そうあった方が理解し易いのではないかと思われるが、二つの経はいずれもそうではなく、それぞれ一方の見だけを挙げている。それで、無我の考え方と中道の考え方との結びつきが、いまだし不明瞭なのである。

もっともチャンナは ko carāhi me attā? という疑問を抱いたのであるから、サーリプッタが訓えて attā me と固執せざれと言うのは、適切であるとも見られよう。すべてが無常・非我であると聞いてチャンナには「恐怖」があり、この疑問が生じた、という。これは無聞の凡夫にとって自身滅は苦であり怖れである、と言われ、愚かなヴァッチャゴッタが「わたしには我が今はない」と昏迷したと言われるのと同じ事情を語っている。別の経典 (S XXII-82) では、また、色……識が非我であるなら「非我なるものの造った業は〔未来において〕いかなる我に至るであろうか (an-atta-katāni kammāni kam athānāṇaṃ phusissanti. cf. M iii 19)」という考えを抱いた比丘のあったことが説かれているが、それもチャンナやヴァッチャゴッタの疑問と同じ方向にある疑問である。すべては非我であるということに従って、いかなる我ありとも認めないことと、は凡夫がその生存の依りどころとしているものをすべて捨棄すること

(*sabbupadhipatinissagga*) である。そのことに對してなお不安や疑念なきを得ない、すなわち我ありとする意識を払拭しきれないところからこれらの疑問が発せられるとすれば、それに対しては（「二辺を離れる」という中で）我ありとする立場を離れる方をより強調することになるからである。

そのような我ありとする意識の残存を自覚していた比丘のことを語る經典がある。S XXII-89 であり、その大要は左のごとくである。

ケーマ比丘は重病の床にあった。長老比丘たちはダーサカを遣わしてケーマを見舞う。そして、五取蘊の上に我あるいは我所を見るか、とケーマに問わしめる。ケーマは答える——「友よ、わたしはこれら五蘊の上にかかる我をも我所をも見ない」と。それを聞いた長老らはケーマを漏の尽きた阿羅漢であると認める。ダーサカからそのことを聞いたケーマは言う——「友よ、わたしはこれら五取蘊の上にかかる我をも我所をも見ないけれども、わたしは漏の尽きた阿羅漢ではない。（なぜなら）友よ、しかもなおわたしには五取蘊において「わたしはある」とする思い (*asmīti adhigatam*) がある〔からである〕。けれどもわたしは「わたしはこれである (*ayam aham asmīti*)」と見ているのではない」と。それを聞いた長老たちはさらにダーサカを遣わして問わしめる——「おんみが「わたしはある (*asmīti*)」というのは、わたしは何であるというのか (*kim etam asmīti vadesi*)。」「わたしは色である」というのか、  
「色以外である」というのか。」「わたしは受で……、」想で……、」行で……、」識である」というのか、  
「識以外である」というのか」と。それを聞いていらだったケーマは病軀をおして自ら長老らの許に赴く。そこで右のことばを繰り返したのち、譬えを説く——「友よ、たとえば青蓮華・紅蓮華あるいは白蓮華の香のごとくである。人が、葉に香がある、茎に香がある、あるいは藕糸に香がある、と言ったら彼は正しい説明をしているであろうか」。それで

はなくて「花〔全体〕に香があるというのが、友よ、正しい説明であろう。そのようにわたしは、友よ、*“わたしは色である”*とは言わない。*“わたしは色以外である”*とも言わない。……受……想……行……識……。友よ、しかもなおわたしには、五取蘊において*“わたしはある”*とする思いがある。けれども*“わたしはこれである”*と見ているのではない。聖弟子が五下分結をすでに断じていても、彼に、五取蘊に*“わたしはある”*という思い (*asmiti māno*)、*“わたしはある”*とする欲 (*asmiti chando*)、*“わたしはある”*と考えようとする性向 (*asmiti anusayo*) はまだ除かれていない。その彼が、のちに、五取蘊の生滅を正しく知ることによって、それらの思い・欲・性向を断除するに至るのだ、と。このようにケーマが説いたとき、長老らはそれを聞いて歓喜し、ケーマと共にその心が漏から解き放たれた。

この経説の中の *asmiti adhigatam* という句は、別な経 (S XXII-47, s iii: 46) の中で、無聞の凡夫が「色を我なりと見、……識の中に我を〔見る〕(型Aの裏返し) 我見を持している状態をいい表わす語句として用いられているのであるが、ここではそれを、一応我見・我所見は去りながらも残るところの執我の情を指すものとして用いている。また *ayam aham asmi* は型Dの中の「わたしはそれである (*eso'ham asmi*)」と同じ意味と見てよいであろうから、ケーマが「*ayam aham asmi* と見ているのではない」というのは「わたしは色である」とか「わたしは受である」というようには考えない、という意味になる。だから、長老比丘の再度の問いをダーサカから聞いたとき、ケーマは自分の言う意味を理解しない長老たちにいらだって、自ら彼らの許に赴いたのである。

S XXI-152 に見える *“わたしが〔現に〕ないであろうならば……”* という誤った見解や、S XXII-82 にいう *“非*

我なるものの造った業は……”という疑問は、もしすべてが無我だとすれば来世における自体を担うものがないことになるであろうという怖れに発するが、逆に、漏の尽きた阿羅漢がこの世の生を終え肉体が散壊したら死後は存在しない(*na hoti param maraṇā*)とする考えもあった。これを經典(S XXII-85, S iii 111-2)は断見と呼んではいないが「悪しき見解」としている。この考えを抱いたヤマカ比丘は長老サーリプッタに教導されてそれを改め、「色乃至識は無常であり苦であるが、それは〔漏の尽きた阿羅漢においては〕すでに滅し、すでになくなっている」という理解を述べて、サーリプッタに嘉納されている。サーリプッタはさらに教誡を続け、型Aによって無我を説き、無常・苦・非我なる五蘊を無常・苦・非我なりと如実に知らぬ無聞の凡夫は五蘊に執着して「わたしには我がある」と固執するから長く苦悩するが、それを如実に知る有聞の聖弟子にはそのことがない、と述べて、ヤマカを心解脱に到らしめるのである。

行為や動作の主体たる者を明らかに言い表わすことを避ける説き方は、ニカーヤの諸処に見えるが、それは自己提示や自己主張をきらう「無我」の考え方と関連するところがあるのかも知れない。

ことにサガータヴァツガ(S I-25, S i 14)の中で、阿羅漢なる比丘が「わたしは語る(*aham vadāmi*)」といい「人々が」わたしに語る(*mamaṃ vadanti*)」というとしても、それは「彼はただ〔慣習的な〕言い方として〔そう〕言うであろうのみ」だ、と説かれるところには、その意味が強いように思われる。我執・我所執を去った阿羅漢の境地をよくうかがわしめるからである。S XXVI-II-1~9(S iii 235-8)には、サーリプッタが禪定を修するときの心境を述べて「そのわたしに」わたしは〔いま〕禪定に入る(*aham samāpajjāmi*)わたしは〔もう〕禪定に入った、わたしは

「もう」禪定から出た」というような「思い」は起こらない」としており、そのあとに「このように具寿サーリプッタの我執や我所執や慢への性向は久しきに亘ってよく除かれている」という語が見えるから、これも同様な意味に解し得るであらう。

しかし S XII-12 (S ii 13) に「世尊の語として『わたしは』誰かが識食を」食する」とは言わない (ahāretti ahaṃ na vadāme) とあり、やうに「誰が食するか (ko nu kho ahāreti?)」という問いは正しくない。「誰に識食があるか (kissa nu kho viññānāhāro?)」と問うべきである、などと説かれているものや、S XII-35 (S ii 62) に「誰の老死か (kassa jarāmaraṇaṃ?)」などの言い方は適当でないとしている経説には、必ずしも直接に無我の思想との関連を見出すことはできないようである。それはいずれも縁起説と結びつけて説かれているが、あまりその意味が明らかでない。

S XXXV-69 (S iv 40-1) は「ウパセーナ比丘が毒蛇に咬まれて死ぬという事が起こった話を伝える。『もし人に』眼(……意)はわたしにある (ahaṃ cakkhum)』とか『わたしには眼(……意)がある (mama cakkhum)』とかいうような『思い』があったら、『毒蛇に咬まれるなどによって』その人の身には異状があるであらう。あるいはその人の諸根には変化があるであらう。』しかしウパセーナにはそのような思いがないので、毒蛇に咬まれても、彼の身体・諸根には何の異状も変化も現われず、ただ死に到ってその身はひと握りの糠のごとく散失した。ウパセーナには我執や我所執や慢への性向が永く絶たれていたからである、と経は説く。

有聞の聖弟子に身受としての苦はあっても心受としてのそれはない、ということはこの他の經典にも (e. g. S XXX-

VI-69, S iv 40-1) 見えるが、ここでは、さらに進んで、我執・我所執を離れ肉体への執心がなくなった聖者には、肉体の異変すら生じない、と考えられていたことが示されているのである。