

無我説

伊 東 洋 一

無我説は仏教の中心思想である。したがって、仏教徒はこれを信条とし、仏教学者もこの説に対する解明にその研究を集中してきた。もはや無我説に対する議論は出尽し、言い古されて、そこから何の新味も汲みとれない問題の感がある。しかし、古いものが常に新しいといえるように、殊にある思想の原理的問題は、その思想の現代的意義を問われる場合に、再検討、再吟味を余儀なくされるのも自然である。仏教においても同じであるといえよう。そこで、現代の精神生活における仏教の位置、意義の問題の方向に沿って、この無我説をここで整理してみることも不要ではあるまいと思われるのである。

ところで無我説は、いうまでもなく、インドの伝統的、正統的立場のとり、我、つまり形而上学の実体を否定するものとして、形而上学の問題に対する所謂仏陀の沈黙に密接に関係し、そこに出発点をもつ。そこで小論では、先ず一、仏陀の沈黙がいかなる意味を有するか、いかなる意味に解せらるべきものかをあらためて考察する。次ぎに二、この仏陀の沈黙が、決して単に解脱という実践的目的のためではなくて、真実の認識のためであり、それ故にこそ形而上学の実体の否定であつたとしても、それが直ちに無我とされてよいか、少くとも最初期の經典の教えるところよりすれば、仏陀はいかなる形而上学の問題に対しても態度をとらない、肯定も否定もしない、ただ「でない」(非

我」としている、と解せられないかの問題を提示する。そして最後に三、若しこのことが許されるならば、所謂無我説に由来する重要問題の一つである寛容の問題も、そこに正当な位置づけを見い出すことができるのではないか、つまりここで仏教の現代的意義を問う、という順序で無我説を整理し、且つ問題点を提示してみようと考えてる。

尚小論の進行の便宜上、ここに前提とする原始仏教の思想史的立場について、最初に簡単に触れておく。

仏教は無我説を根本的立場とし、これを以てインド思想史上画期的立場を樹立した、と見るのは、今日学問的常識であろうと思われる。例えば、この仏教の根本的立場の思想史的意義を最も明快に論証した和辻哲郎博士によれば、仏陀は当時の二大思想潮流たる正統婆羅門系思想と一般社会の思想系統を超越したのであって、「しかもこの仕事は……無我の立場に於て、即ち主観客観の対立を排除した立場に於て、行われた。」この二大思想潮流は、いうまでもなく、一方は精神的原理に立ち、他は感覚論、唯物論として相対立する見解ではあるが、前者がブラフマン、アトマンの伝統に立ち、形而上学的実体を立てるものである、と同様に、後者も感覚的なものに实在性を許し、ついに「理念を実体化する」という同一の特徴を有するからである、⁽¹⁾としているのである。この観方はそのまま小論の前提である。

(1) 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』第一章、根本的立場、一四七頁以下。

一

さて無我説は、小論の前提とするところからも、仏教の中心思想として、形而上学に対する特異な一つの立場である、ということができらるであらう。ところで仏陀の形而上学的問題に対する態度は、沈黙として、この沈黙の意義を

いかに解するかの問題として、従来仏教研究家の論議を呼んできたものである。即ち經典の伝えるところは、「我及び世間は常存であるか、或は無常であるか。我及び世間は有限であるか、或は無限であるか。身体と靈魂とは一つであるか、或は別の存在であるか。如来は死後生存するか、或はしないか」等⁽²⁾の難問に対して、「仏陀は答えなかった」というのである。この難問に対する所謂「捨置記」「無記」乃至「置答」の理由としては、仏陀は八体系家⁽³⁾（哲学者）でなかったから、彼は八体系家⁽³⁾としての哲学者であるよりは人類の教師、八人類の精神的指導者⁽⁴⁾として、宗教家として、より八実践的な目的⁽⁵⁾に支配されたからであるとされる。最近の研究としては、オルガン博士が、仏陀の沈黙の理由を、「(1)彼は当時の一般的な解答、即ちウパニシャッド的な解答をそのまゝ是認してゐたのである。(2)逆にそれらをすべて否認したのである。(3)それらとは異った別な解答を有せず、否定も肯定もなし得なかった。(4)解答は有してゐたが、敢へて語らうとしなかった。それは弟子等が自ら悟るべきものとせられた。(5)或は語らうとしても、ことばを以て表現し得なかった。(6)究極的な問題を見失つて、無益な枝末の問題に迷ひ出ることを避ける為であつた。」という六つに分類整理して、これを検討し、結局最後の(6)の理由を探っていることが長尾博士によって報ぜられてゐる。⁽³⁾

仏陀が八体系家⁽³⁾でなかったという理由を以て答える代表的見解は、ヴァレザーの「原理的、形而上学的に立場を取ることは一つの体系の予備条件であるが、……仏陀はあらゆる形而上学的問題を根本的に斥けた、……だから仏陀は体系家ではない。」⁽⁴⁾という言葉によって知ることができるし、仏陀は八体系家⁽³⁾ではなくして八人類の精神的指導者⁽⁴⁾であつたとする見解は、ベックの「人類の精神的指導者のうちで仏陀の如く全然凡ゆる哲学的思索を斥けた人は稀である」⁽⁵⁾という言葉に代表的に見ることができであろう。したがつてオルガン博士が六個の理由を挙げその一つを選んだのは、長尾博士によれば、「哲学という稠林に迷ひこむことをいましめ pragmatic reply に終始した」⁽⁶⁾ためと

される限り、仏陀に哲学者を見ず、宗教家を見るという点で、右の代表的見解と同じ範疇に属せしめることができるであろう。又「pragmatic reply」⁽⁷⁾とする根拠が經典の「解脱のために要なき故に。……無益なるが故に」という言葉であるとするれば、これ又従来⁽⁷⁾の学者の等しく挙げてきた論拠で、このように見ると、オルガン博士の見解は特に新味のあるものとは云われない。したがって仏陀の沈黙の理由として、仏陀が「人類の精神的指導者」、宗教家として「実践的目的」の問題にその関心があつたとする見解が、依然としてはなはだ有力であるということになる。要するに仏陀の沈黙の意味は、このような「実践的目的」という点に帰せしめて考えてよいようである。

そこでこの「実践的目的」の論拠とされる經典の言葉を考える順序となるのであるけれども、その前にオルガン博士の挙げる他の理由をも含めて、広くこの問題を顧みるところがあつてよいのは当然である。先ず、一般に問ひに対して返事を与えないということは、日常生活では屢々あり、しかもそれが明白な意志表示であることがある。しかし仏陀の場合はそのような対話の技術以上の内容の問題であることは勿論のことと考えられるから、これは一応伏せてよい。⁽⁸⁾しかし次に、オルガン博士の挙げる⁽⁹⁾の理由、⁽⁹⁾「人間の言葉の不完全なること」は注意されなくてはならぬであろう。この理由も有力だからである。われわれは仏教の展開に当って、大乘仏教に維摩の默然や離言真如の思想を見、又禅宗の「教外別伝、不立文字」を知っているからである。人間の言語や概念は、月を指す指にすぎず、そこから出るものは戯論であり、閑葛藤で、真理から益々遠ざかるのである。その点でこの理由を、中村博士が現代哲学の論理実証主義やプラグマティズムとの類比で問題にしているのは、注目に値する。中村博士はウィトゲンシュタインの

哲学的なことについて、いままで書かれた多くの提題と質問とは、虚偽 (false) ではないが、無意味 (senseless) なのである。それ故にわれわれはこの種の問題にでんで答えることができない。ただそれらの無意味であることを述べ得るのみである。

る。哲学者のもち出す多くの質問と提題とはわれわれの言語の論理をわれわれが理解していないという事実に由来する。(それらは「善は美とより多く同一であるか、或いはより少なく同一であるか」という質問と同種類のものである。)それ故に最も深い問題は、実は問題ではないということは不思議ではない。

という言葉や、ジェームスの

世界は一であるか、多であるか? 運命づけられているか、自由であるか? 物質的であるか、精神的であるか? これらの概念のうちどれかは世界に適合し、どれかは適合しないかもしれない。そうしてかかる観念についての論議は尽きるところがない。そのような場合に、プラグマティックな方法とは、それぞれの観念をそれぞれの実用的な効果をたどって解釈しようとするのである。

という言葉を挙げて、「しかしゴータマとの類似は偶発的であって、かかる思想傾向は西洋ではどこまでも例外的」であるが、「非常に相似た特徴を示している。⁽¹⁰⁾」という。形而上学に対する判断中止の問題は、分析哲学との関連において新しい視野が開けるかも知れない。そこに、仏陀の沈黙を、秘密主義でないことは勿論としても、判断中止の懷疑論乃至は不可知論と見ることも可能であるといえる。プラグマティズムについては、オルガン博士の「pragmatic reply」ということになると思われるので、問題を「実践的目的」という理由に焦点づけて、これらの問題を合わせ考えてみよう。

この「実践的目的」という理由の根拠は、オルガン博士も挙げる「解脱のために要なきが故に。……無益なるが故に」で、詳しくは

「それが益なく、梵行をすすめず、出離、無欲、寂滅、止息、智、覚、涅槃に向わぬ故に」⁽¹¹⁾

である。ところで和辻博士は同じこの経の言葉から全然別な解釈を導き出す。この訳は和辻博士に従ったものである⁽¹²⁾が、博士によれば、この経の言葉は諸経において同じでなく、「多分に実践的意義を持つ」出離 nibbida 無欲 viraga 寂滅 nirōdha 止息 upasamāna の四つを省略して「法相應にあらざる」としているものもある⁽¹³⁾。そして法をダルマの訳語と考えて、⁽¹⁴⁾「法に合はぬとは真理に合はぬ或は法則に合はぬといふ意味になる」として、「実践的意義を持つ」四つは「梵行或は涅槃の一語に含意せしめて省略することも出来た。それに対して智と覺とは決して梵行或は涅槃の語の内に影を没することはない。さうしてこの智と覺とは、いかに宗教的に色づけられてゐるにもせよ、真の認識を意味すること疑なきものである。」「したがってこの経の言葉の意味は「単に実践的目的に合はない故とのみ、解せらるべきでない。況んやこの理由のうちに『法に合はぬが故に』の一項が加へられるに至れば、重点はむしろ認識の方に置かれたと見なければならぬ」とする⁽¹⁵⁾。即ち智 Abhiñña はヨーロッパでは Erkenntnis (Franke, Oldenberg), hoheres Wissen (Seidenstücker), Durchschauung (Neumann), real knowledge (Rhys Davids) 又覺 Sambodhi は Erleuchtung (Franke, Oldenberg), Erwachung (Seidenstücker, Neumann), insight (Rhys Davids), perfect knowledge (Childers) と訳されており「それが益なく」の義 Atthasamhitam は Gewinn bringen (Oldenberg), zweckdienlich (Seidenstücker), heilsam (Neumann), calculated to profit (Rhys Davids) と訳してゐる。その限りでは経の言葉から全然へ実践的目的√を閉め出すことは不可能とも思われるが、「益なく」の漢訳が「非義相應」、「不与義合」とするもの(中含箭喻経、長含布吒婆楼経)があり、この「義に合はぬ」の義が artha (意義、目的、もの)を原語とするものであつてみれば、先のヨーロッパの訳語にあらわれたヨーロッパの仏教学者の見解をも考慮して、それは「実践的に益なくではなく、理論的に益なくの意味」と解せられる⁽¹⁶⁾、というのである。しかし又一方へ実践的目的√を理由とする立場が論拠とする經典の毒矢の比喩は、まことに有力で説得力をもつように見え⁽¹⁷⁾

る。それでは、 \wedge 実践的目的 \vee でなく \wedge 真の認識 \vee を理由とする右の立場では、これはどのように説明されるか。和辻博士は「この比喩は、仏陀に従ふか従はぬかを問題とせるものに對して、仏陀に従ふべく説服するために用ゐられるのであつて、何故にかの問題を説かぬかの理由を直接に述べたものでない。」即ち「毒矢に中つたものの側には医者に来てゐる。形而上学的な問題に執著して苦しむものの側には仏陀がある。医者には或は仏陀に従へ、といふに他ならない。医者に従ふのは医者が現前の事実について最も確實な認識を持つてゐるからであり、仏陀に従ふのは仏陀のみが真の認識を成就したためであると見れば、この比喩からも亦形而上学の問題が真の認識の道でないといふ意味は汲み取れるであらう。……」とするのである。そしてこの解釈を特に決定的にするのは、「二律背反の捕捉」である。即ち和辻博士は長阿含清淨經 (DN. XXIX) を

「これのみが真実であり、他の説は虚偽である」と云ふならば、それは仏の許さぬところである。何故ならば、人々はこの問題に就て意見を異にし、おの／＼自説のみに執するからである。(即ち相反する種々の説が同じ高さの立場に並んでゐるからである。)これよりして自分は、真の認識の立場から見ても、いづれの説も自分と等しい高さの立場ではないとする、況んやより高い立場ではない。その点では自分こそまさにより高い。即ちより高い認識の立場である。(この立場から見ると、)右の種々なる主張はただ言葉に過ぎぬ。共に論ずるにあたらない。」

と読み、同等の権利を以て並び立つ主張がある時、それらと同じ立場に立つ限り、その解決は本来不可能なのである。それを解決する道は、それらの立場を超えることである。 \wedge より高い立場 \vee 即ち \wedge より高い認識の立場 \vee に立つことである。仏陀はまさにこの立場に立ち、 \wedge 真の認識 \vee を展開したのである、というのである。

和辻博士の立論は、仏陀が哲学的思索を斥けたとする通説を批評し、形而上学の問題に答えないことは、そこから直ちに \wedge 体系家 \vee (哲学者)でないということにはならず、反つてそれが一つの \wedge 思想的立場 \vee の表示となつてゐる。

ことを論証するにある。つまり形而上学の問題に対する沈黙は、それが「真の認識をもたらさぬ故に」、「真の哲学の問題でない故に」答えなかったまでであり、したがって無我、五蘊、縁起、四諦といった問題こそ真の認識で、その故にこれらについては詳説するとするものである。この見地に立てば、先の懷疑論、不可知論の問題もその解決の見通しがえられるように思われる。形而上学の問題に対する沈黙は、それだけでは懷疑論、不可知論といえるであろう。しかし仏陀がこの沈黙においてより高い認識の立場に立っていたこと、そしてそこから認識論(五蘊、縁起等の範疇論)を展開したとされることからすれば、懷疑論や不可知論はここでは克服されていることになる、と見られるのである。兎に角、仏陀の沈黙は決して実践的目的のためではない、プラグマティックに解さるべきものではなくて、反って真実の認識のためであった、とすることはここであらためて確認されてよいのである。長尾博士の前掲の論文も、仏陀の沈黙を単に実践的プラグマティックに解する誤りを中観哲学から批評しようとするものと見られるが、博士がオルガン博士の結論には「和辻博士の指摘した如き哲学者としての仏陀の意味は殆んど考慮せられてゐない様に見える。」と述べていることから、和辻博士の所論を再録したのは、この問題に対する盲点、抜き難い誤解を指摘したかったからに外ならない。

- (2) 和辻博士は、經典のこの記述における問題の立て方が、諸經において相異し、「どれほど正確に仏語を伝へてゐるかを危ぶむものである」としている。即ち四句分別によつて十六(長阿含第十七、布吒婆楼經、長阿含第十二、清淨經)、十四(雜含卷卅四、九六三) (SN, XXXII, 1に相当)、雜含同九六二 (AN, 72に相当) 十 (DN, IX (長含第十七はこれに相当)、SN, XXIII, 1, MN, 63 (中阿含箭喻經), 72, Udāy, 4) 等とされている。一和辻哲郎、前掲書、一三五—一六頁。又中村博士によれば、梵網經では六十二見、テラガータ一二一七では六十八に言及している、とある。一中村元『釈尊のことば』一四頁。
- (3) 長尾雅人「仏陀の沈黙とその中観的意義」(『哲学研究』第四百三十号、五一—六頁) (Troy Wilson Organ, "The Silence of the Buddha," *Philosophy East and West*, IV, 2, Honolulu, July 1954)

- (4) Walleser, Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus, S. 11
- (5) H. Beckh, Buddhismus, I, S. 125
- (6) 長尾雅人、前掲論文、「哲学研究」六頁。
- (7) 同上。
- (8) 中村元『釈尊のことば』8頁。
- (9) ラダクリシュナン博士も、「仏陀の沈黙は、精神的生活の真理が、表現せられないものであることの彼の確信の表示である」と述べてゐる。(S. Radhakrishnan, The Teaching of Buddha by Speech and by Silence, The Hibbert Journal, Vol. XXXII, p. 352)
- (10) 中村元、前掲書、19—21頁。
- (11) MN. 63
- (12) 和辻哲郎、前掲書、一三八頁。
- (13) 中含箭喻經。和辻哲郎、前掲書、一四〇頁。
- (14) 「dharma は語源 dhr (持する) の意味から発展したものであつて、キマリとか法則とか軌範とか理法とかとなるのが本流の発展」(宇井伯寿「阿含に現はれた仏陀觀」)、この立場から和辻博士は、哲学的思索を斥けたとされるオルデンベルクの「事象の偉大なる秩序」を逆に生かすのである。
- (15) 和辻哲郎、前掲書、一三八—九頁。
- (16) 同、一三九—一四〇頁。
- (17) MN. 63 中含箭喻經。
- (18) 和辻哲郎、前掲書、一四〇—一四二頁。
- (19) 同、一四一頁—一四二頁。又同書一四三頁、註(二〇)参照。
- (20) 同、一四二頁。

二

さて仏教における無我説は、以上の形而上学的問題に対する仏陀の沈黙の理由からも知られるように、実體観拒否の思想であることは明らかである、といえる。ところで無我説にとって形而上学的実體とは、アトマン(我)の概念である。アトマン ātman とは語源的には呼吸(アテム)を意味し、呼吸こそ生命の根拠と考えられるから、そこから、実体的な靈魂、自己、我の意義をもつに至った。又多なる我の根拠としての一者たる我も求められ、ヴェダ

の言葉としてのブラフマンと同様、宇宙の根源力となって、正統婆羅門系の中心観念となったものである。したがってそれは宇井博士のいうように、根源の探究において要請として取り出されたものが、宗教的立場から形而上学的に実体視されたものにすぎない、とされることは注意されてよい。それは兎に角、仏陀当時、このアトマンの観念は単なる神話の宇宙開闢説を脱して、「初めにアトマンがあり、それが多化して雑多を生じ、その雑多の内に本質として存する」とする理論的アトマン形而上学として、一方において有力な立場であつたのである。そこではアトマンは個我であると共に普遍我である、常住的な、したがって形而上学的実体である。このような正統婆羅門系思想に対してとられる態度は、したがって当然形而上学的実体としてのアトマン拒否でなければならない。宇井博士によつていみじくも取り出された一般社会の思想系統こそこの立場である。そして又無我説を根本思想とする仏教も亦同じ傾向をもつものでなければならぬ。無我説は思想的必然と見える。

ところでここに問題がある。中村博士によれば、「最初の仏教においては必ずしも無我説と呼べるべきものは存在しなかった。」⁽²⁾とされるからである。博士の所見はこうである。「初期の仏教においては、決して『アトマン(我)が存在しない』とは説いてゐない。むしろウパニシャッドの文句を思はせるやうな表現が多く認められる。さうして学者が無我説を説いてゐると認めるやうな場合には、『Aはアトマンではない。Bはわがものではない。Cのうちにアトマンは認められない』といふやうな廻りくどい表現を用ひて、客体的なかなるものもアトマンではないといふことを説いてゐるのである。」無我説の典拠とされる金剛びくにの所説からも『アトマンが存在しない』という言葉は引き出すことができない。世親の『俱舍論』破我品に引用された『雜阿含經』の詩句中に「無_二有情_一無_二我_一(*nāstīha sattha ātma ca*)……無_二補特伽羅_一(*pudgalo nopalabhyate*)…」とあるが、現存パーリ文聖典にはこの詩句はない、『別訳雜阿含』第十卷十丁左にあるともいわれるが、木村泰賢博士によれば、この經の現存本

に見つけることができないということで、したがって「これらの頌文は、後世の成立なのであらう」というのである。要するに中村博士の所見は「『無我』の觀念にもやはり歴史的な発展が存在する。」とするものであらう。⁽²³⁾ 無我説が仏教の根本思想であるとしても、△最初期の仏教△においては少くとも『アートマンは存在しない』とは説いていないとすれば、この観点から、和辻博士が、インド思想を転回せしめた原始仏教の新しい立場が形而上学ではなくして範疇論としての認識論であつたとして、それを可能ならしめる無我説の論拠に挙げる『雜阿含經』の言葉

色（受想行識）は無常である、無常であるものは苦である、苦であるものは我でない、我でないものは我がものでもない。⁽²⁴⁾

即ち

色（受想行識）無常、無常即苦、苦即非我、非我者亦非我所。⁽²⁵⁾

Rūpam aniccaṃ, yad aniccaṃ tam dukkham, yam dukkam tad anatta, yad anattaṃ tam netam mama neso haṃ asmi na meso attā ti. ⁽²⁶⁾

は、ここで一顧される必要があるように思われる。即ち和辻博士はこの経から、「無常、苦、非我」の三つを取り出し、これを根本概念としてその間の連絡を問題にし、「無我の概念を根拠づけるものとして無常と苦を用ゐる」ておること、そして「無我の概念が最も中心的な関心事であつた」とするのである。つまりここで△非我△が△無我△に解消されているように見える。⁽²⁷⁾ 又一般的に仏教の根本特徴とされる所謂三法印は、その典拠をパーリ法句經 Dhammapada 及び長老偈 Theragāthā に求めるものと思われるが、そこで sabbe dhamma anatta が「諸法無我」とされる。⁽²⁸⁾

小論は結論的には、現在この問題に対する決定的な解答を提出できる段階に達していない。一試案を提出しうるのである。問題を仏陀の沈黙に立ち帰って考える。經典には仏陀の沈黙に対する理由として次の興味ある記述もなき

れている。

遊行僧ヴァッチャゴタは、我が存在するかしないかを訊ねた。仏陀は黙した。そこでこの僧は席から立上って去って行った。そこでアーナンダは仏陀に訊ねた。「師よ、何故至尊はあの僧によって提出された問題に答えを与えなかったのか。」仏陀は答えた。「もしわたしが『我が存在する』と答えたなら、それは永遠を信する人の説を肯定したことになるであらう。またわたしは『我が存在しない』と答えたなら、それは寂滅を信する人の説を肯定したことになるであらう。」

ここでは仏陀が、私の存在に対して、いかなる答えも与えないことを、つまり肯定も否定もしないことを、自覚的に語っていることは明白のように思われる。それは先に引用した長阿含清淨經(DN XXXIX)の言葉と同様に、 \wedge より高い立場 \vee に立つことを意味する。つまり相反する主張と同じ立場に立つてその主張の一に組みすることは、真の問題の解決でないという \wedge 二律背反の捕捉 \vee を意味する。そして既にその個処で見たように、和辻博士はこの \wedge より高い立場 \vee が \wedge より高い認識の立場 \vee であるとすると、一方中村博士は、 \wedge アートマンは存在しない \vee という断定は最初期の仏教には求められない、そしてそれが例えば『ミリンダ王問經』などに消極的な形であらわれたものが、次第にオーソドックスな教理となったものだとするのであるが、しかし、'Ego' と 'True Self' と區別して、私の存在は理論的な問題には認められないが、実践的な問題には求められるとする。この二つの立場を考慮する時、形而上学に對する両博士の発想に、顯著に類似するもののあることに気付くのである。つまりそれは \wedge カント的 \vee ということである。

和辻博士は、原始仏教における新しい立場の「この転回をあまりにカントの事業に近づけてはならない」とする。即ちカントにとってその前には、数学的自然科学という權利を主張し得る資格のある認識が厳として存在していたのに対して、仏教の前には、いつも実践的なものと結合している常識的な知識のみが存在したこと、したがってそ

の知識批判からとり出された範疇は「日常生活的经验を可能にする範疇」であつたこと、しかもその場合それは「主観の側面」から見られるのでなく、したがつてその範疇は「主観の形式」のではなく「素朴な現実存在そのものの有り方」であるとし、

「原始仏教のもたらした転回がこの範疇による認識から超感覺的なものを追ひ出したといふ点に於てカントの事業に似てゐるとしても、そのあとに正当な自然の認識さへも許さず総じてこの種の認識に客観性を認めないといふ点に於ては凡そ考へ得られる限りの甚だしい相違があるのである。」

とするのである。このようにカントと原始仏教の範疇論の間には内容的に「凡そ考へ得られる限りの甚だしい相違がある」ことは確かである。その故にこそ無常・苦・非我において無我の中心概念性がとり出されたのであり、又無我の立場の最も徹底的な形を五蘊に認めることにもなるのであらう。一方中村博士においても、最初期の仏教に「アーマン」が存在しないVとするものは認められないとするのは、無我説を發展的に捉えることの必要を明らかにしたのであつて、仏教において無我説を否定したものではない。無我説が仏教の中心思想としていかに特徴的なものであるかに関しては、仏教の無我説に対する諸他思想の論難を重大視してとり上げていることから知られる。

しかし、これら両博士の見解を十分認めた上で、つまりいづれにしても無我説は必然であつたことを承認しても、今形而上学に対する態度ということに限つてみれば、△二律背反の捕捉Vという△カント的V意味で共通であつて、両見解に差異が認められないように思うのである。即ち中村博士の場合、理論問題と実践問題を分け、後者において True Self を認める点で、所謂実践理性の優位を彷彿させるのであつて、それだけに理論問題においては形而上学的問題に対する無記となることは必然と思われる。一方和辻博士の場合、原始仏教の新しい立場が範疇論としての認識

論で、この範疇論の独自性が無我説によって保証され、したがってそこでは無我説は不可避であることは確かであるとしても、形而上学的問題に対しては、この点だけに限ってみれば、それは八二律背反の捕捉Vにおいて八より高い立場Vに立った仏陀の不容ということになるのである。尤もこの八より高い立場Vが直ちに八より高い認識の立場Vとされるのは、仏陀にとって、私の存在といったことは真の哲学的問題でなく、真の哲学的問題はそのような形而上学ではなく、範疇論としての認識論であったからであり、又そのような認識論の独自性のために無我説が不可避となるのである。つまり無我説は八より高い立場Vを踏まえて、そこから出てきた必然性と見られるのであって、形而上学に対しては、和辻博士の場合も、直接には、いかなる態度もとらない、したがって肯定も否定もしているのではない、ただ「でない」としている、ということになるのではあるまいか、と見られるのである。したがってこの点に限ってみれば、中村博士の所説と差異はないと考えるのである。

②① 宇井伯寿『印度哲学研究第二』四二〇頁、和辻、前掲書、一五〇頁。

②② 中村元『インド思想とギリシャ思想との交流』六八頁。

②③ 同、六八―七二頁。同様の見解は『Buddhist Philosophy in the Western Light, (植田清次編著『分析学の諸問題』所収) にも見える。

②④ 和辻、前掲書、一六六―一六七頁。尙一六八―一六九頁、註。

②⑤ 雜阿含、卷一卷二。 SN, XXII, 15, 45, 46 etc

②⑥ 和辻、前掲書、一六七頁。増永博士は「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、無我なるものは我に属せず……」と訳す。(増永靈鳳『根本仏教の研究』一五一頁。)

②⑦ 中村、前掲論文、'Buddhist Philosophy' p. 432~433

②⑧ Ibid, p. 429' 中村、前掲書、六九頁。

②⑨ 和辻、前掲書、一六〇―一六二頁。

②⑩ 増永、前掲書、一五一頁。

中村元、「無我説に対するインド諸学派の論難」(宮本正尊編著『大乘仏教の成立史的研究』所収)。又同『インド思想とギリシヤ思想との交流』中第三篇、第二章。

三

以上のことが承認されるならば、仏教における寛容の問題も真に正当に位置づけられると思われる。宗教的自由・宗教的寛容において仏教がいかに先唱的であり、又その実践において優越したものであるかについては、キリスト教との考量において明らかである。仏教はインドにおける盛時において、他信仰の迫害の記録をもたないし、(アソカ王の布告には寛容の精神が明白にあらわれている)そして何よりも宗教戦争を戦わなかった。これらのことがすべて仏陀の精神の反映であるとすれば、長らくキリスト教徒に知られなかった「完全な寛容は……仏教の最根本教説である」と云われるのも当然である。

しかし寛容の精神が今日平和五原則として、即ち「平和的共存」が「現代におけるもっとも重要な思想現実の一つ」とされて問題とされるとき、つまりそれは仏教における寛容の精神の功罪をあらためて問うことであり、仏教の生命力を今日的にきびしく吟味することでもある、といえる。今もし仏教の寛容の精神の功罪を功績的、長所的面から問題にするならば、平和五原則の原理的精神としてその有効性は期待され、仏教の生命力は保証されると思われる。しかしその場合、既に見てきたように、仏陀の沈黙の意味をいかなる意味でも否定として捉えることなく、肯定も否定もしない、ただ「でない」とする、即ち⁽⁶⁴⁾より高い立場⁽⁶⁵⁾に立つものとして解するのでなければ、真に答えることとならないのではないかと思うのである。一方仏教の寛容精神の罪の方面、短所欠点の方面に視点をあてれば、

この問題はインドにおいて仏教が亡んでしまったこと、そして特に仏教の受容にあらわれたいわゆる神仏混合といった日本人の心性に集約的に見られるように、(勿論日本人の仏教の受容には独自のものがあり、一概に非難排斥さるべきではないが)その有和的精神は主体性の喪失を伴う妥協・諦観的服従・現実逃避といったことになるであろう。確乎とした主体性を堅持し同時に寛容であることの困難さは、或は仏陀によって、仏陀とその弟子によってのみ解決さるべきものであるかも知れない。しかしそれは兎に角、仏教の寛容の精神のこのような傾性は、仏陀の沈黙の意味を否定の方向に求めることに、仏陀は否定したのだとする方向に関係づけられるのではないか。いかなる意味でも態度をとらない、肯定も否定もしない、ただ「でない」とした仏陀の沈黙の意味を堅持する限り、主体性の喪失は避けられ、生かされてくるのではあるまいか。否定することは、自己を相対の渦中におくことであり、同等の権利をもつ主張の立場の一つとすることである。そこからは多元的価値の動的統一はでてこないであろう。

④ T. W. Rhys Davids, *Indian Buddhism*, p. 4

④ 上原専祿「平和的共存」(岩波講座『現代思想』第1巻、二九一頁)

④ シカゴ大学のモリス教授は、人間の生き方を十三通りに分類し、アメリカの大学生に選ばせたところ、弥勒菩薩の行き方からとられた「多様の動的統一」、「dynamic integration of diversity」という生き方が最も人気があり、圧倒的にアメリカ青年の好むところであったことを明にしてゐる。(Charles Morris, *The Open Self*) 中村元「『開かれたる自我』と現代文明」『思想の科学』昭和二十五年四月) Nakamura, *Buddhist Philosophy in the Western Light*