

第四〇回 光華講座

仏教の二つの流れ

——自我と無我——

龍谷大学教授

桂 紹 隆

みなさん、たくさんお集まりいただきましてありがとうございます。ただいま身に余るご紹介を一郷学長からいただきましたので大変緊張しております。私も今年で六十七歳になります。十八、十九くらいから仏教の勉強を始めまして、そろそろ半世紀近くになります。四、五十年やっていますと、この間勉強したことでこんなことが言えるのではないかと感じるようになりました。その中の一つは「自我と無我」ということです。

最初に「仮説¹⁾」として、今日申し上げたいことはこういうことです。インド仏教の歴史、思想史ということを考えると、バラモン教のウパニシャッドの文献に現れる「アートマン」―「自我」とか「自己」と訳されます―と酷似する人格主体あるいは輪廻の主体、―それを仏教徒は「ブト

1 仏教の二つの流れ

ガラ」と呼んだり、「アーラヤ識」と呼んだりします—あるいは真実の自己、「仏性」とか「如来蔵」と呼ばれるもの、こういうものを認める思想的な潮流と、それを否定して、いかなる意味でも人格主体あるいは輪廻の主体を認めない厳格な「無我説」を説く二つの潮流が存在したのではないかとことです。両派は、お互いに批判しながら、最後まで—インドの場合、十二世紀くらいにインド本土から仏教は姿を消すわけですが—共存していたのではないかと考えております。

何故、こんなことを問題にするようになったかと言いますと、先程、学長先生からもご紹介がありましたように、私たちは「仏教は無我だ」というふうに教えられてきました。無我は仏教の考えの一つの特質です。その「無我」の意味が問題なのです。一九八六年ですから、今から二十五年くらい前に、松本史朗氏が「如来蔵思想は仏教ではない」という学会発表をしたことがございます。私も確かに聞いた覚えがあります。東大で開催された印度学仏教学会だったと思います。が、会場は聴衆でいっぱいになりました。みんな如来蔵思想は仏教であると思っていました。それを仏教じゃないというのは、どういう主張かと思っただけで聞かれました。

それから後、袴谷憲昭氏が『本覚思想批判』や『批判仏教』という本を書いて、「批判仏教」という名前が一世を風靡したことがあります。それにはいろんな意味があつて、仏教学者が単に学問の世界に留まるのではなくて、もつと社会的発言をしようという意思表明でもあつたと今では理解しています。しかし、仏教を学んで来た者には、例えば「如来蔵思想は仏教じゃない」と

言われて衝撃が走りました。松本氏や袴谷氏は、駒沢大学から東大の大学院に行って、高崎直道先生という如来蔵思想研究の大家の下で仏教を勉強したわけです。そういう意味で自分の先生に弓を引いているような気がしました。我々、関西の方から見ていると、東京では何が起こっているのかなという感じがしました。

松本氏はこういう主張をされました。

私は「如来蔵思想は仏教ではない」と考えている。(中略)私は仏教とは無我説であり、縁起説であると考える。もつともこの場合の「縁起説」とは、重々無尽の法界縁起でも、相依相待の同時的空間的縁起でもない。私の言う縁起とは、第一に十二支縁起であり、私は『律藏』「小品」(Mahāvagga)に説かれるとおり、釈尊が十二支縁起を順逆に観じて悟られたということを信じたいと思う。(『印度学仏教学研究』Vol.35, No.1, 1986)

仏教は無我説である。だから如来蔵思想は仏教ではない。如来蔵思想が表明している「自性」とか「如来蔵」はウパニシャッドの説く「アートマン」(自我、あるいは自己)と同じ考えだから、如来蔵思想を仏教と言つてはいけない、という議論です。

「自我」とか「自己」というものを仏教は認めないと、私たちが習った教科書には書かれていたと思います。関西と関東では、どうも「無我」に関して理解の違いがあったんじゃないかと思つたこともあります。私たち関西で教育を受けた人間は、「無我」と言えば、要するにウパニシ

ヤッダ的なアートマンを認めないことであり、仏教は「縁起」、「空」、「無我」だ、ということがしみ込んでいたわけです。ところが、東京大学の先生たちが、三十年くらい前に出された『インド思想史』という教科書には次のようにあります。

ブッダの根本教説のひとつとされる「無我」の教えについては、それは無主体とか無靈魂ということではなかった。無我の「我」とはウパニシャッドの哲学に説く絶対原理であるアートマンのことである。ブッダはアートマンの絶対性を自己自身のものと誤認してはならないとして、執われの自我を捨て、我執なき本来の自己を実現すべきであると説いた。⁽²⁾

この「本来の自己」というのがキーワードです。これを書いておられる先生方は早島先生はじめ、中村元先生の門下生です。中村元先生は、戦後の東京大学のインド哲学の指導者であり、日本のインド哲学界のスーパースターですよね。その指導を受けた方々ばかりです。この教科書が出た頃には特に印象になかったのですが、「無我」ということを考えるようになってこの教科書をよく読んでみると、ああ、東大の先生たちはみんな、「無我」というのは別に「アートマンがない」ということを言っているわけではなくて、実は「本来の自己」を実現しようということ、つまりアートマンみたいなものを、仏教、あるいはブッダは認めていて、それを追求していたんだ、と考えておられることが分かりました。おそらく松本先生の批判対象というのは、そういう仏教理解、彼にしてみれば当時の東京大学の先生たちが持っていた、ブッダは決してウパニシャ

ツド的なアートマンを否定したわけじゃない、実はそれが表している真実の自己を認めていたし、その後の仏教もそれを追求してきたんだという理解に対して、反論しておられたということが徐々に分かってきたわけであります。

この流れで申しておきますと、中村先生のこういう考え方は原典に遡ります。中村先生は原典主義者ですから。初期仏教経典で「アナッタ」という言葉が出てくる時、「これは無常であり、苦であり、アートマンではない。」としばしば訳されます。「アートマンではない。」を漢訳者は「非我」と訳しますが、「無我」という訳も出てきます。でも原典に帰ってみますと、「アートマンがない」と明言していません。もう一つ中村先生には、最初期の経典は韻文経典で、『スッタニパータ』（経集）が一番古いというお考えがあります。そして、そこには「アートマン」（パリ語では、アッタ）という言葉は常に肯定的に提示されているというお考えです。初期仏典に関する限り、色受想行識という五蘊の各要素は「アートマンではない。」「非我」ということしか説いていない。尚かつ韻文経典を見ると、「アートマンを求めよう」とか、「アートマン＝自己を確立せよ」みたいな文章が出てきます。中村先生をはじめとする関東の人たちは、ブツダは特にアートマンを否定したんじゃないということとずっと説いてこられたわけです。それは私たちの学生時代には、あんまり伝わってこなかったのかもしれない。我々は「無我」は「無我」、ブツダは「アートマンがない」と言っているんだというふうにご考えておりました。

中村先生の考えに対して、早くから反論しておられたのは櫻部建先生です。大谷大学で長く教

えておられました。私は一度しか教えに接する機会はなかったですけれど、私たちの学生時代に『俱舎論』のサンスクリット写本の校訂本がインドから出版されることになり、出版前のゲラを先生はすでにお持ちでした。それを使って、『俱舎論』の第一章を梵文で読んでくださったことがあります。一九六〇年代の始めです。その後『俱舎論の研究』(法蔵館)という、『俱舎論』第一章、第二章のサンスクリットの原典からの非常に素晴らしい和訳を出版されています。櫻部先生ははつきり正面きって中村説を批判しておられます。これは、文栄堂から出ている『阿舎の仏教』という小さな本に、今から申し上げるようなことは全て書かれています。櫻部先生は非常に緻密な方ですから、仏典に出てくる「アナッタ」(無我/非我)という言葉が出てくる箇所を全て参照した上で議論を展開しておられます。大変説得力のある議論なんです。

私が理解した限りの櫻部先生の結論は、次の通りです。五蘊というのは仏教にとって全てです。普通、「人は色受想行識の五つの要素からなる」と言いますが、それをもう少し広く考えれば、この世界は全て五蘊である、五蘊が全てであると考えてもいいわけです。今の場合は、アートマンが問題ですから、人間存在だけでいいですね。人間存在の五つの要素を取り上げると、それはすべてアートマンではない(非我)、とすれば、必然的に、アートマンは存在しない(無我)という結論が出てくるはずだということです。つまり、この世の人間存在の構成要素が五つしかないとして、その五つが全てアートマンでないとすれば、アートマンなんてこの世に存在しないんだという結論が論理的に導き出されます。これが櫻部先生のご意見です。すいません、もうちょっと分かりやすい話をすればいいんですけれども。問題の核心はそういうところに

ございます。

五蘊のそれぞれはアートマンではないという同じ初期経典を使って、中村先生たちは「アートマンではない」としか言っていない。アートマンがないとは、最初期の仏典には出てこない。だからブツダはアートマンを否定しなかった」と言われます。これも一つの結論です。表面的にはこれが正しそうに見えます。一方で櫻部先生の結論は非常に論理的です。人間というものは五蘊にすぎないとすれば、五蘊の一つ一つがアートマンでなければアートマンなんて存在しない。これは論理的にそうなります。そういう批判を櫻部先生はしておられます。それに対して東京側から答えがあったのかどうか、私の記憶は定かではございません。おそらく今もこのように二つの相対立する理解があると思うんです。

私は実は、初期仏典における「無我」「非我」の問題に対して、現在三つの考えが提示されているだろうと思います。⁽³⁾ある意味でもっとも極端な議論は、「ブツダはウパニシャッドが説くようなアートマンを否定しなかった」という解釈です。むしろ肯定したと言ってもいいです。これは東京ですと、宮本啓一さん。まさに中村先生の直系の弟子ですね。我々の身近では荒牧先生です。荒牧先生は論文としてはおそらくまだ書いておられないですけど、親しくしていただいておりますのでいろんな席でお話しすると、こういう立場です。

それから、みなさまご存じかどうか分りませんが、佐々木承周老師という方がおられます。この方は、今一〇三歳になられます。アメリカで一九六〇年代から五〇年間以上ずっと禪の指導

をしておられる方です。だいたいはロサンゼルス郊外、マウントボーディという禅センターがありまして、そこにお住まいです。アメリカ各地に三十七箇所、禅道場があると聞いていますが、五月・六月頃は、ニューメキシコ州にありますボーディマング禅センターというところにおられて、特別に指導されます。数年前、このニューメキシコの道場に出かけたことがございます。佐々木老師に初めてお会いしました。名前は昔から聞いておりました。この先生は恩師の長尾先生と全く同じ年齢、長尾先生と非常に親しかったので、先生からよくお話しを聞いていたんです。

お会いすると、久しぶりに日本人に会ったという感じでした。その時、佐々木老師から宿題を出されました。ヤージュニャヴァルキア、『プリハッド・アーラニカヤ・ウパニシャッド』という最も古いウパニシャットの一つですけれども、そこに登場する哲学者がいるんです。おそらくヤージュニャヴァルキアからブツダは教えを聞いたんじゃないか、ブツダはヤージュニャヴァルキアからアートマンの思想を受けついでというのが佐々木老師の自説だったんです。そして、この問題に関して今頃学界ではどうなっているか調べると言われました。半年くらい経ってから答えを送ったことがございます。佐々木老師は臨済宗妙心寺派で修行をされた方です。そして六〇年代からずっとアメリカで指導をしておられます。この老師にとって、ブツダはウパニシャッドのアートマンを認めたという方が納得がいくのです。そして、何とかしてそれを証明してほしいという強い思い入れがあったのだと思います。

ブツダはウパニシャッドが説いたアートマンを否定しないで、むしろそれを追求したんだというのが、一つの解釈として存在するわけです。中村先生の場合はそれからちよつとひいて、ブツダはウパニシャッドのアートマンは認めなかったけれども、真実の自己という意味でアートマンを追求するのは否定しなかったという考えです。それに対して櫻部先生は、そうじゃなくて、いかなる形でもブツダはアートマンを認めなかったんだという解釈です。そういう三つの解釈が今でも並行して存在するだろうと思います。あるいは、何らかの意味でアートマンを認める立場と全くアートマンを認めない立場。この二つの立場が、現在においても私たち学者の間で存在しているんだらうと思います。

もう一つ言っておきますと、「自我意識を捨てて」という点です。「無我」の場合もそうなんですけれども、「非我」の場合も、真実の自己は追求するけれども、自我意識は捨てるという意味で「無我」は認めます。ようするに「自我意識」とか「エゴ意識」を捨てるということを仏教は説いているんだという理解です。これはある意味で注意しないといけないと思います。仏教独特の考えかというところ、決してそういうことではないと思います。もしも無我思想が仏教の思想だとすると、その無我思想が単なるエゴイズム、単なる自我意識の否定ということであれば、決して仏教独自のものではないと考えなければなりません。ひよつとしたら東京の学者たちはそういうことを考えているかもしれませんが。ウパニシャッドの考え、あるいはもつと後のアートマンを認める人たち、ヒンドゥー教の人たちが、積極的にポジティブなものとして自我意識を、あるいはエゴイズムというものを認めているかと言ったら、決してそんなことはないのです。

余談ですけれども、五、六年前にスイスのアルプスで小さなワークショップをやったことがあります。アポーハ論という仏教論理学の割と難しいテーマについて、世界中から二〇人くらい集まって、ちょうど今頃ですが、スイスの山の中、ローザンヌからちよつと入ったところでワークショップをやったことがあります。そこに昔からの友人でアリンダム・チャクラヴァルティという、今ハワイで教えているインド人の学者が来ていました。ある朝二人で夜明けを見に行った時に、彼から特に言われたことがあります。彼は仏教徒じゃなくてヒンドゥー教徒です。仏教で「無我、無我」というけれども、ヒンドゥー教徒がエゴイズムを認めているということは有り得ないんだ、ということをしごく強調して言われたのを今でも思い出します。アートマンを承認する人たちは自我意識を認めるが、仏教は無我だから、自我意識を認めず、自己中心主義じゃないという、そういう単純な分け方をヒンドゥー教徒は受け入れないと思います。ですから私たちが「無我」ということを考える時に、単に自我意識を捨てるということだという理解では不十分だろうということです。

アートマン、アートマンといって、ウパニシャッドはどういうことを考えているのでしょうか。『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』からなんですが、ウパニシャッドの言うところのアートマンは、まずは「認識の主体」ということです。「見ることの背後にある見る主体」あるいは「聞くことの背後にある聞く主体」、「知ることの背後にある知る主体」、それを「あなたは見るができない」と言っていますから、私たちは自覚することはないんですが、私たち

が何かを見る時、見るという認識作用の背後に、何か見ている主体があるはずだ。あるいは言葉を聞いている時、その言葉を聞いて認識する背後に、聞いている主体があるはずだ。これがウパニシャッド的なアートマンです。アートマンはまずは認識の主体です。

それから「輪廻の主体」でもあります。やはり、『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』からです。

(肉体を離れたアートマンは、氣息や諸機能をそなえて) 意識あるものとなり、まさしく意識を持つもの(次の生をうける母胎)へと下って行きます。

要するに、それが主体となった存在に、それまで宿っていたアートマン(ほとんど靈魂みたいなものです)、これが主体を抜け出して、次の新しい母胎、お母さんのお腹の中に入っていく、そういう考え方です。その意味で、輪廻の主体ということ。この輪廻についても、一体誰が言い出したかというのが難問なんです。果たして輪廻は仏教徒が言い出した考えなのか、あるいはバラモン教系の思想が発展して出てきた考えなのかという問題です。仏教はインド土着の宗教です。インド土着の思想として輪廻思想はあったのか、あるいは、バラモン教を作り上げた、西の方からやって来たアーリヤ人たちがもたらした考えなのか、これも未決着です。学者というのは本当に困ったものでして、こう言う人もいれば、ああ言う人もいるというわけです。輪廻説に関してもそうです。今のところは両論並記せざるを得ない状態です。それは別としまして、ウパ

ニシャッドが輪廻という考え方を明確にうち出した時、輪廻の主体として立てられたものがアートマンなんです。

先程から申していますヤージュニャヴァルキアという哲学者、『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』に出てくる時も、たくさん冗談みたいなことを言いながら議論する人なんですけれど、この人が最終的に到達したアートマンというのは「非ず、非ずのアートマン」です。アートマンはいかなる言葉でも形容できない。アートマンとは何であるか特定できない。アートマンは、「これでもない、あれでもない」「Aでもない、Bでもない、Cでもない。」という形でしか提示できない、というのがヤージュニャヴァルキアのアートマン観なんです。「ネーティ、ネーティ（～ではない、～ではない）のアートマン」と言います。

これは、先程申しました、五蘊のそれぞれを取り出して、主語と述語の順序は逆ですけど、「色はアートマンではない、受はアートマンではない、五蘊のそれぞれはアートマンではない。」と言うのと表面的には非常に近いですね。佐々木老師の着眼点はそこにあつただろうと思えます。彼はヤージュニャヴァルキアが「非ず、非ずのアートマン」と言ったということを知っているはずですよ。もう一方でブッダは「何とかはアートマンではない、何とかはアートマンではない。」と言っています。これ関係があるんじゃないかというのが佐々木老師の考え方の源だろうと思います。

最近のウパニシャッドのアートマンの議論として、みなさんはほとんどご存知ないと思います。が、一年前に出ました上田閑照先生と氣多先生、どちらも京都大学の宗教学関係の先生たちが、

『仏教とは何か―宗教哲学からの問いかけ―』（昭和堂）という本を出版しております。これはなかなか良い本だと思います。その中に赤松明彦さんという、ずっと京都大学でインド哲学の教授をしておられて、最近、京大の副学長になった人ですけれども、「インド哲学における自我の探求と仏教の無我論」というのを寄稿しております。私の記憶している限りでまとめますと、赤松さんは、ウパニシャッドのアートマンにも二面性があったと考えています。輪廻の主体とか、認識の主体とかいうのは、ある意味で分かりやすい。自我意識、つまり日常的な私というものを追求していくと、認識の主体とか、輪廻の主体というものに到達する。ウパニシャッドの出発点はそうだったんだろうと思います。だけど、「非ず、非ずのアートマン」ではないですけど、それが本当のアートマンなのかというのを、ウパニシャッドの哲人たちは追求します。一つ面白い試みというのは、彼らは夢の体験、睡眠状態とかそういうものを考えるんです。覚醒状態における自我意識。そこでは自分を意識できますよね。私という意識。それから、眠っていて夢を見ている時の私という意識。熟睡状態ということは、ほとんど自我意識なんかいない状態。さらにその上の状態というふうに、自我意識というものがどんどん解消していく。そういうような形で向上していくアートマンの追求をヤージュニャヴァルキアは記述しております。赤松さんはこんなふうにあります。

経験的自己（認識の主体とか、出発点の方です）は、欲望の対象に引きずられるがゆえに、主体的・自立的ではありえない。主体的でなければ真の自己はありえない。それゆえ、より

自立的・主体的な自己というものを求める。それはおのずと超越的な存在へと向かうことになる。しかし超越的なものは、個性性、個性、「われ」性を欠如したものである。つまり肯定的な意味での「無我」である。しかし、それが真の「自己」≡「アトマン」であるとすれば、果たしてそれが望ましいものでありうるのか。(pp.192-193)

というところまで、彼はウパニシャッドの内容を分析しているんです。ウパニシャッドの人たちはそこまで考えているということです。赤松さんに言わせると、ウパニシャッドの時代とお釈迦様の時代というのはある程度重なります。紀元前五、六世紀ですね。そうするとウパニシャッドの哲学者たちは、お釈迦さんが「これもアトマンではない、これもアトマンではない」という否定、批判をしたことを、どこかで知っていた可能性はある。そうすると、否定されるようなアトマンではなくて、もつと高度な、もつと超越的なアトマンを追求していく。それは、どんどん、どんどん、自己というものからは遠ざかっていく。となるとそれは、本当にアトマンと言えるのかな、というところまでウパニシャッドの哲学者たちは考えていたんじゃないかというのが、赤松解釈です。

だんだん話が難しくなるんですけど。こういう状況が示唆しているのは、直接、ヤージュニヤヴァルキアをブツダが教えたということはなかったにしても、ウパニシャッドの学者たちと、初期の仏教徒たちの間に当然交流があったんだろうということです。後藤敏文さんという、東北大学でインド哲学の教授をしている人がいるんですけど、彼はもっぱら、ウパニシャッドから仏

教にどういうふうにしてアイディアが流れ込んでいったのかという研究をしています。そういう思想交流の場がおそらくあったんだろうと思います。ウパニシャッドの思想を全否定して、仏教という新しい革新的な宗教が起こったんだと言えば、大変分かりやすいのですが、初期の仏教思想が、バラモン教的な思想的風土から全く独立したもので、全く無関係なものであったというのは、ちょっと危険な理解だろうと思います。

お釈迦さんがどうだったのかという、とりあえず結論は出ないんです。仏教側で「無我」「非我」と言いながら、どういう考えが出てきたのかと言いますと、「ブドガラ論」という考え方が出てきます。「ブドガラ」というのは、これ難しい言葉です。実は、「ブツガラ」とか「ブドガラ」という言葉は、あんまり語源がはっきりしないんです。初期仏教はいつもこれを「ひと、人間」という意味で使っています。例えば、四種類の「ひと」がある。「闇から闇に向かって行く者、闇から光に向かって行く者、光から闇に向かって行く者、光から光に向かって行く者」の四種類あるというんですが、この「ひと」の原語は「ブドガラ／ブツガラ」であります⁽⁴⁾。

おそらくこれにヒントを得たんだと思います。仏滅後一〇〇年から一五〇年くらい経ちますと、「ブドガラ論者」というのが出てくるんです。犢子部の人たち、後に正量部等に分かれますけれども、彼らは、世界を分析して、「五法藏説」というのをたてます⁽⁵⁾。これはずっと後々まで犢子部説だと言われます。最初の四つ「過去・現在・未来・無為」はそんなに難しいことじゃないんです。「過去・現在・未来」と言っているのは、要するに有為法です。有為の五蘊のことで

す。それとは別に無為法、涅槃などを立てます。しかし五つ目、実は「有為」「無為」に加えて三つ目と言ってもいいんですが、「不可説」という法をたてます。不可説はブドガラです。ブドガラがなぜ不可説と言われたかというところ、人間の構成要素である五蘊と、同じであるとも違うとも言えないような存在だからです。

こういう考えを言い出す仏教徒が仏滅後一〇〇年か一五〇年すると出てくるんです。これが仏教内における最初の教義的な論争だろうと思います。それまではまだお釈迦様の教えがそのまま、ある程度部派に分かれていても思想的にはそんなに差異はなかっただろうと思います。仏教内部で教義論争が起こるのは、このようにブドガラというものを積極的に主張する人たちが登場してからです。彼らも人間は五蘊からなるとします。しかし、この五蘊と同じとも違うとも言えないけれど、もう一つ、ブドガラというものが独立の存在としてある、と主張するのです。

ブドガラとは何かというと、認識の主体です。彼らは記憶の主体とも言っています。そして、輪廻の主体です。やっぱりここで輪廻が登場します。「無我、無我」と言って仏教はアートマンみたいなものを認めないと理解されると、何が輪廻するんだという問題が起こります。実際の論争が記録されるのももう少し後になってからです。この輪廻や認識の主体について、一番分かりやすいのは、私たちが「おぎゃあ」と生まれてずっと成長していきますよね。そこに連続性ははないのかという問題です。例えば私が故郷の小学校の同窓会に行くときです。昔の友達に何十年ぶりかにか会った時に、あの頃の高級生の誰々だって同定できますよね。なぜ同定できるかという問題です。ただ人間が五蘊の集まりだと言うだけではそれは説明できないんじゃないかと彼らは考

えたんです。五蘊の流れ、仏教的には「五蘊の相統」と言いますが、それを統一して、統御しているような存在、ほとんど魂、霊魂みたいなものです、それがあんだということを積極的に唱える部派が出てきたわけです。

その後、このブドガラ論者はみんなから袋叩きになるわけです。⁽⁶⁾上座部、あるいは説一切有部、もちろん大乘の仏教徒たちもみんな、そんなブドガラなんて存在しない。アートマンみたいなものは存在しない。私たちが常識的に考える無我論からして、そんな認識主体とか輪廻主体とかをたてることは仏教じゃないと、ずっと批判します。

玄奘三蔵がインドに行ったのは七世紀です。彼は克明に、自分が行った先々の僧院で、どういう仏教が行われていたかということを全部記録しております。たくさんの僧院を尋ねております。ここは大乘の僧院、ここは小乗の僧院、ここは大乘、小乗両方のお坊さんがいるなどと、記録を残しているんです。ここはだいたい一、〇〇〇人くらいお坊さんがいる、ここは二、〇〇〇人いるとか記録が残っています。これを集計した人がいます。玄奘が行った当時のインドの仏教僧のデータを集めますと、たぶん大乘、小乗、半々くらいいます。小乗がなくなってるわけじゃないんです。

私たちが一番注意しないといけないのは、大乘仏教が西暦紀元前後くらいからインドに登場するんですけど、ただちに全部大乘仏教になったわけじゃないんです。大乘仏教がインドで強力になるのは四、五世紀くらいだろうと言われます。玄奘さんが行った時に、たくさんの僧院に小乗のお坊さんがいて、その小乗のお坊さんの約半分はブドガラ論者だと彼は記録しています。魂み

たいなものを認める立場というのは、どんなに「無我、無我」と言っても、インドの仏教徒の間で消えなかったということです。逆に言いますと、「無我だから、お前なんていうものは何もないんだよ」と言われることで救われるというか、納得する、幸せになる人ばかりじゃなかったという事です。

十年以上前になりますが、カナダのカルガリー大学に出講したことがございました。熱心に講義を聞きに来ているおばあさんがいたんですけど、彼女がある時、「仏教は無我と言うけれど、魂のようなものは何もないのか」と聞いてきたことがあります。上座部とか説一切有部の立場では「無我」を非常に強調します。「自己」／魂のようなものは一切何もない。ただ、五蘊があるだけだ」と言います。こういう考えだと、人間は五蘊だけ。私たちはただ五蘊の相続だけで、そこに私という要素は何もないんです。これはカナダみたいなキリスト教圏のところでは非常に受け入れ難いことのようにです。問題は、果たして私たちはどうかということ。お前なんて何も無いよ、と言われた時に、そうですか、と言えるのかということです。現にインドの仏教徒たちは必ずしもそうではなかったというわけです。この「ブドガラ論者」と呼ばれる人たちの、「五蘊とは別に何か特別の要素(ブドガラ)がある。それは五蘊と同じとも違うとも言えないんだけれど、刻々と変化しながら成長していく五蘊の相続を貫いている存在である。」という考え方は、ずつとインド仏教の最後期まで残っていきます。

一方、大乘仏教ではどうかと言いますと、もちろん大乘經典の『般若経』は、一切空という立

場をとりますからアートマンなんか認められない、となるんですけど、よく調べますと、『般若経』の中にアートマンが出てきます。よくよく調べると、アートマンの存在を認めるような『般若経』というのが、たくさんとは言いませんけれど、見つかります。最初からアートマンを認めていたかという点、後代の付加かもしれません。しかし、『般若経』は一切空を説くからと言って、アートマンが全く登場しないわけではありません。むしろ積極的に「アートマンはブツダだ」と説いている『般若経』もございいます。

「アートマン」という言葉をもっと積極的に使って、仏教の教えを説いたのが『大乘涅槃経』という経典であります。ここではまさに「アートマンはブツダだ」と主張しています。人々は「アートマン、アートマン」と言っているけれど、それはブツダ(仏)のことなんだと言います。そのアートマンというのは、仏性です。仏になる原因と言いましょか、如来蔵と同じです。後に如来蔵思想で、あるいは「全ての衆生は如来蔵である」、あるいは「全ての衆生は仏性を持つ」という言葉が出てきますが、言い換えますと、仏になる可能性ということです。如来蔵思想というのは、私たちが成仏する可能性はもうすでに私たちの中に内在しているんだという、そういう考え方なんですけど、この仏性とか如来蔵を明らかに彼らは「アートマン」と呼んでおります。つまりアートマンを否定していいのです。下田正弘さんの『大乘涅槃経』の翻訳(『涅槃経の研究』pp.214-215)をそのまま引いて解説しましょう。アートマンは仏だという説です。

多くの顛倒想にとらわれた愚か者たちは、アートマンである、常住である、楽である、淨

である、という想いをなしている。ここでアートマンというのは仏という意味である。常住というの法身の意味である。楽というのは涅槃の意味である。浄というの法と同義語である。

アートマンを間違つて考えている者がいるけれども、アートマンとは仏のこと。通常仏教では「四顛倒」と呼ばれる間違つた考えである「常楽我浄」も、法身とか涅槃、あるいは法という意味になりますから、何ら否定されないことになります。『涅槃経』の教えでは、「我」というのは仏、「常」というのは法身、「楽」というのは涅槃、「浄」というのは法というように、仏教的に置き換えることができる。これは一般的なアートマン論を仏教の言葉で言い換えています。

如来は、……一切の外道たちを罪で罰せんがために、「無我である、衆生はない、命はない、ブドガラはない」などと教えられる。外道たちがアートマンを説くのは、虫食いで字の形ができるようなものであり、そのために私（＝仏）は、一切衆生たちに無我の教えを垂れるのである。

ここではやっぱり「無我」が出てきますね。アートマンなんてないと言っているんだけど、それは単に外道を罰するためだと言います。「虫食いで字の形ができるような」というのは、『涅槃経』の有名な一句なんですけど、「アートマン」と書いているように見えるけど、それは虫が食

っているだけ。虫が葉っぱを食っていくと「アートマン」という形にたまたま食いちぎることがある。そうすると、一見、「アートマン」と書いてあるように見えるけれど、虫はアートマンのことなんか知らずに齧っている。同じように外道のバラモンたちは「アートマン、アートマン」と言っているけれど、それは意味が分からずに使っているんだ、と仏教徒は言いたいんです。「そのために私(＝仏)は、一切衆生たちに無我の教えを垂れるのである」というのは、意味が分からずに「アートマン」と説いているから、まず「無我」って否定するということです。

無我は仏語であると法のことを与えられて後にまた、所化のためと衆生の利益のために、時節を弁えられて、まさに一切法は無我と説かれたように、良医のように「アートマンは存在する」とも正しく説示されるのである。

教義的前提がありますけれど、要するに、「無我」というのはただ外道を罰するために説いただけで、本当の真意はそうではなくて、「アートマンは存在する」とも正しく説かれているから、アートマンは存在するということです。

世間の人のアートマンが拇指の大きさであるとか、芥粒ほどだとかいうことは決してない。世間の人の我見なるものは決して正しくはなく、アートマンとは真実に他ならない。アートマンは常住に他ならず、功德に他ならず、堅固であり、寂靜であるといつて、良医乳薬のよ

うに、如来もまた真実をもって説かれるのである。

実際にウパニシャッドに出てきます。アートマンはどんな大きさかという問いが。非常に小さいとか、非常に大きいとかいう説が出てくるんですけど、それはみんな決して正しくない、「我見」というと聞こえが悪いですけど、要するに世間の人が持つてるアートマンに対する考えというのは決して正しくない。正しいアートマン観は仏が説かれたものだけだということだと思いません。

つまり、『涅槃経』は決してアートマンを否定してないんです。彼らの考えは簡単です。「無我、無我」というが、たまたま外道の間違ったアートマン観を否定するために、仏は「無我」と説かれたかもしれないけれど、真意はそうじゃない。仏はアートマンを認めていたんだ。それが仏性であり、如来蔵であるということになります。

松本さんがこれ読んだら、「けしからん」と言うでしょうね。仏説「無我説」ということに固執する立場からすると、このようにアートマンを正面から認めている『大乘涅槃経』、如来蔵思想、仏性思想はとんでもない考えで、これはブッダの考えじゃない、というのが松本さんの下した結論です。

この下田さんの本は、学問的に非常に立派な本です。下田さんは、何とかしてこのような考えを会通しようかと努力しておられます。また『涅槃経』的なアートマン論がウパニシャッドのアートマンとどう関係するかを説明するのに、非常に苦労しておられます。ウパニシャッドと同じ

とも言えるし、そうでないとも言える、などと書いておられたと思います。

私のもつと素直に、彼らはウパニシャッド的なアートマンを仏教的に再解釈しようとしたと捉えていいと思うんです。ブツダはウパニシャッド的なアートマンを否定して、真実のアートマンを明らかにしたのだという『涅槃経』の考えは、先に紹介した中村先生のお考えに一致するようになっています。また、本来ブツダはウパニシャッド的なアートマンを否定しなかったという荒牧先生や宮本さんの意見とも通底するように思います。少なくとも、仏性とか如来蔵という考え方は、決してアートマン思想を否定するものじゃないということは言えると思います。

ところが、インド仏教史において、アートマンを正面きつて否定する人たちももちろんたくさん出てくるわけです。その代表例は世親、五世紀くらいの人です。大乘仏教の代表的な論師という時に、必ず龍樹と世親が登場します。浄土真宗でも七高僧に挙げられるわけですが、この世親の著書で『俱舍論』という論書があります。若い頃の著書だろうと言われていますが、先行します『大毘婆娑論』という、非常に大きな有部の論書のサマリーみたいなものです。そのエッセンスをきちんと整理してまとめた綱要書なんですけど、その附録として第九章「破我品」(原題「ブドガラ否定論」)があります。そこで世親は何をしているかと言いますと、冒頭から「ブドガラ」を一生懸命否定します。ブドガラというのは要するにアートマンと同じだ。アートマンなんか認めていたら仏教徒に涅槃なんか有り得ない、救われななんだ。だからまずブドガラを否定しなければならぬ。五蘊と同じとも言えないようなブドガラなんてものは実在

しないんだ、と延々と説きます。さらに、それに加えて、外道のヴァイシェーシカ学派と文法学派のアートマン論を否定しています。

世親が五世紀頃の人だとすると、彼がこんなに一生懸命ブドガラ批判をするということには、何か意味があるはずですよ。すでに大乘仏教が興起した後ですから、ブドガラにせよ、あるいは有部とか上座部がたてるダルマ(法)にせよ、全て実体的な存在ではないという考えが主流になっていたはずですよ。したがって、ブドガラはすでに否定されているわけです。当時、もしもブドガラ論者がそんなに強くなかったら、世親がこんなに一生懸命それを否定する必要はなかったはずだと私は思うんです。わざわざこれだけ力を入れ、一章を設けて、ブドガラ批判をするということとは、それだけブドガラ論者が重要な対抗相手だったということですよ。本気で否定しなければならぬぐらい、強い思想だったというふうに、『俱舍論』第九章の存在から我々は推定できると思います。

世親が『俱舍論』でブドガラを批判する仕方は、遡っていきますと、龍樹の『中論』第十章とハリヴァルマンという論師の『成実論』に行き着きます。この『成実論』は『俱舍論』に非常に影響を与えた阿毘達磨の論書なんです。この三つの論書は全て「薪と火の喩え」を否定しています。ブトガラ論者はブトガラを説明する時に、人を構成する五蘊というのは薪のようなもの、ブトガラ(人)は火のようなもの、両者は同じとも違うとも言えないという喩えを出します。私たちは一応、薪と火は区別できると思っただけで、薪が火となって燃えている時、火と薪を区別できるのかという議論です。区別できる段階もあるけれど、完全に薪が燃え上がったとき、

薪と火は同じであるとも言えないとプトガラ論者は考えます。火と薪のようにプトガラと五蘊も同じとも言えないし違うとも言えない、という喩えです。それを一貫して、龍樹もハリヴァルマンも世親も、他の論者もそうでしょうけど、ほぼ同じ論法、つまり龍樹が『中論』第十章で上げた論法によって批判します。おそらくプトガラ論者は、龍樹、世親など仏教の重要な論師にとって仏教内の最大の論敵だったんだろうと思います。

そろそろまとめに入ります。今まで申し上げたことは、初期仏教の無我説、非我説に関する限り、二つの立場、あるいは三つの立場があるということです。一方はウパニシャッド的なアートマンなんか全く認めないという解釈です。他方は、そうではなくて、ブッダはアートマンを否定しなかったんだという解釈です。後者は、ウパニシャッドのアートマンそのものを認めたという解釈と、ウパニシャッドのアートマンは認めなかったけれども、独自の真実の自己を認めたという解釈の二つに分かれるかもしれません。いずれにせよ、二つないし三つの立場があります。

お釈迦さんの滅後すぐに何が起こったかという点、プトガラ論者がほとんどアートマン論と同じような考え方、ブドガラ論を提示します。これは、有部とか上座部という部派仏教の人たちから徹底的に批判されます。一番はつきりしているのは、『ミリンダ・パンハ』という書物です。ミリンダというギリシヤの王様とナーガセーナというインドの仏教僧が行った対論の記録です。その中でナーガセーナは一生懸命、「無我」、「アートマンは存在しない」という論証をするわけです。宮本啓一さんに言わせると、これがおそらく最初に仏教徒が「無我」ということを積極的

に説いたものです。たぶんそうだろうと思います。文献的にはこの『ミリンダ・パンハ』に、最初の「無我論」が登場すると言われます。それとは並行して、仏教内部でブドガラ批判というものが起こります。けれど、どんなに批判されてもブドガラ論はずっと生き延びたということをし、一つ押さえておきます。

一方、ブトガラ論者が現れた数世紀後に、大量の大乗経典が出てきた時、その中に例えば『大乘涅槃経』のように、アートマンというものを積極的に認める経典が登場してきます。ブトガラ論と『涅槃経』的な考え方には、思想的な繋がりがあるんじゃないかということを言った学者が戦前の日本の仏教学界で何人かおられます。しかし論証はされていません。最近では、『如来蔵経』を研究したツインマーマンというドイツ人の学者がおられますけれども、彼もやっぱりそういう印象を持っています。彼は如来蔵思想を研究したんですが、如来蔵思想とブトガラ思想というのは関係があるのかもしれないということを暗示しています。証明はできないんですけど、思想内容としては、ブトガラという、輪廻の主体／人格主体と、『大乘涅槃経』あるいは『如来蔵経』のたてるような仏性とか如来蔵は、非常に近いんじゃないかということです。アートマンを紹介して、ブドガラ論と非常に近い思想が大乗仏教にも登場したということですよ。

これが今まで申し上げたことなんですが、そこで、世親以降、あるいは世親前後くらいから大乘の論師の間でどういうことが行われたかを考えてみたいと思います。昔、山口益先生が、唯識と中観との対論を「無と有との対論」というふうにまとめておられます。確か山口先生の博士論

文だろうと思います。先生は『中観心論』という、中観派の清弁の著作の第五章唯識派批判のところを研究され、整理されたんですが、その序文で山口先生は見事に、中観派と唯識派の論争は、仏教における「無と有との対論」である。とまとめておられます。『仏教における無と有との対論』（一九四一年初版）「緒言」を引用します。

釈迦牟尼正覚に於ける根本意趣は、龍樹の般若中観説の上に遍く開顕し悉くされたと云うことが出来る。若し然りとすれば、その龍樹に創る大乘仏教の思想的性格は、既に龍樹の根本中論にも見らるるが如く、「無と有との対論」なる態に於いて展開せられて行つたと云うて差支えがない。それは、八宗の祖師としての龍樹の論軌は広く後の人師の思想教学の軌範として相承せられたからであつて、大乘教学史の全体系は広い意味に於いてのかかる「無と有との対論」の流伝であるといひ得るであろう。然しながら「無と有」とが、特に学派的な形態を以て「対論」せしめらるるに至つたのは、印度仏教が他の諸哲学派と同様な学派的体系を取つてからのことである。即ち此の時代に於ける中観派の清弁論作なる中観心論は、かかる対論の嚆矢とせらるべきものであろう。そこには内外諸宗学に対する数多の「無と有との対論」が展開せられている。然しながらそれら数多の対論の中でも特に大乘教学史上最も注目すべき論項となるものは、印度大乘仏教の二潮流の一を継承する中観派が、他の一を継承する瑜伽唯識派との対論を述べた、中観心論の第五章であらう。

これは、山口先生の最初の著作だと思えます。「無と有との対論」を私なりに考えますと、一方に極端な無我思想あるいは空の思想という「無」の立場があります。もう一方に如来蔵や仏性、あるいはアーラヤ識を認める「有」の立場があります。この二つの立場がインド仏教の当初から論争を積み重ねて来たと私は考えています。

では、中観派が「無」、唯識派が「有」という時に、どこでその「有」と「無」との分かれ目が出るかという点、それは「空性」の理解です。中観派は、「無」というと誤解されるかもしれませんが、空性のネガティブな解釈を展開します。空性の「有」的な解釈はどこから出てくるのかと言いますと、唯識派の『中辺分別論』第一章第一偈世親釈や『宝性論』が引用する初期経典「小空経」にあります。長尾雅人先生の和訳を引用します。

このようにして、「或るものが或る場所にないとき、後者（すなわち或る場所）は、前者（すなわち或るもの）について空である、というように如実に観察する。他方また、（右のように空であると否定されたのちにも）なお（否定されないで）なんらか余ったものがここに あるならば、それはいまや実在なのであると如実に知る」という（ように述べられている）空性の正しい相が（この詩頌によって）はつきりと示された。

「空」というのは何も無い、「無」というふうにとらえられがちです。唯識派によると、「空」と否定した後にも何か残るものがある、それは「識」です。ここでは明言されていませんけれど

ど、「識」とは、「アーラヤ識」のことです。ブドガラにせよ、アビダルマのダルマにせよ、空であるということに関しては、唯識派も中観派に同意するわけです。ただ唯識派がどうしても譲れない点がある。それは、すべてが空なのではなくて、何か実在が一つ残る、ということ。それが「識」です。『菩薩地』とか、唯識派の他の論書を見ますと、唯識派の人たちは、「一切空」という考え方は、実は「空」の間違った理解の仕方だと批判します。唯識派と中観派の間の譲れない一線があるとすれば、全ては空であると否定してしまう、(ただし「空」の意味は中観派で「無」という意味かといえませんがそうではないです。nothing という意味じゃないんです。)つまり、「一切空」と全てを否定してしまうか、いくら否定しても、何か「余れるもの」、「識」あるいは「心」は残るとするか、ここに「無と有との対論」が成立しているわけです。

ところで『入楞伽経』という經典がございます。これは比較的后代に成立した經典であります。『涅槃経』もそんなに古い經典ではないですけど、『入楞伽経』に関しては、おそらく唯識派という学派が成立した後にてでくる大乘經典です。その「刹那品」に、アーラヤ識は如来蔵だということを明言しています。高崎直道先生のサマリーをそのまま引用します。

第一段は、無我なのに何が流転し、還滅するのか、の間ではじまる。答えは、如来蔵が善不善の因として、一切の生(四生)と趣(五趣、六趣)の作者である、と言い、それを説明して、この如来蔵に戲論の習気があるとき、アーラヤ識と名づけられ、無明習気地より生ずる

七識とともに、大海の波浪のごとく不断に生起するが、究極的には本来清浄である。これ以外の七識はすべて刹那性であるから、苦楽の感受もなく、解脱の因ともならない。この七転識は「如来蔵と名づけられるアーラヤ識」の転依によって止滅する。この「アーラヤ識と名づけられる如来蔵」なくしては、流転も還滅もない。これは本性清浄であるが、外来の煩惱によって不浄のごとく現れる。修行者はこの「アーラヤ識と名づけられる如来蔵」を清浄ならしむべきである、と言う。(「如来蔵とアーラヤ識」『如来蔵思想』(講座・大乘仏教6、春秋社、一九八二年) pp.172-173)

明らかに『入楞伽経』は、アーラヤ識は如来蔵であると明言しています。唯識派の非常に古典的な典籍ではこういう等置はしないだろうと思います。有部と上座部と中観派と言ったら全然違う思想の持ち主のように思うかもしれませんが、特にアトマン的なものを認めないという一点では、有部、上座部、中観派は非常に近いと思います。それに対してプトガラを認める犢子部・正量部、『大乘涅槃経』、『入楞伽経』あるいは唯識派は、「アトマンもどき」のものを認める、あるいはアトマンそのものを認めるという点で、明らかに前者と対立しています。今日はそういうことを一番申し上げたかったのであります。

最初の松本さんの話に戻ります。七、八年前、駒沢大学にまだ短大があった時に、石井公成さんという昔からの知人が一回話しに来てくれと言うので、駒沢大学に初めてお話しに行っ

とがございます。最新の学術研究というので「アポーハ論」の話をしろということでした。後の懇親会で、袴谷さんは「学生が聞きにきますから、アポーハ論の一応の解説をしておいた」とおっしゃっていました。しかし、東京に行く数日前に、急遽私は、駒沢に行くんだから、松本・袴谷両氏の仏教理解に対して言いたいことを言おうと思つて、両氏の仏教理解に対する異議申しだてという話をしたことがございます。その時私は、松本さんの考えのほとんど七〇%か八〇%は同意できると言つた覚えがあります。何故かという、私はまだその頃は「仏教は無我」と考えていたからです。お釈迦さんは無我を説いているのだから、如来蔵に限りませんけれども、そういうものを表立って仏教というのはおかしいんじゃないかという意識が、心のどこかにあつたんだらうと思います。

帰りまして、しばらく経つて送つて来た、講演の書き起こし原稿に手を入れていたとき、初期仏教のことに触れておりますので、私たちの少し後輩になりますが、大阪大学でインド哲学の教授をしている榎本文雄さんに送つて、こういうことを書いたけどどうだろう、と相談したことがあります。その時に彼に言われたことから私は非常に大きな影響を受けたんです。「お釈迦さんは、アートマンがあるともないとも明言してはいないはずで、むしろ文献的には「無記」としか言えないんじゃないですか」と言われて、目から鱗が落ちた思いがしました。『サンユッタ・ニカイヤ』の「アッタッタ」という経典の内容をまとめてみます。

出家者ヴァッチャゴッタに「アートマンは存在するか」と問われたブツダは二度にわたり黙して答えなかつたと言われます。ヴァッチャゴッタは、別の経典で、「この世界は永遠かどうかと」

などと質問する若いお坊さんです。お釈迦さんに弟子が「アートマンは存在しますか」と聞くんですけどお釈迦さんは答えなかったわけですね。彼が去った後、アーナンダに「どうして説明しなかったのか」と問われてブツダは、「アートマンが存在する」と答えれば、ヴァツチャゴッタは「常住論」(sasataṅgavāda)に陥るだろうし、「アートマンは存在しない」と答えれば、「断滅論」(ucchedavāda)に陥るだろうから、説明しなかった(無記)であると答えています。

「アートマンは存在するとも存在しないとも説明しないというのが、お釈迦様の立場ではないですか」というのが、榎本さんから教わったことです。この問題に関して、私が今理解しているのはそういうところです。ブツダはアートマンの存在を積極的に主張したのかというと、たぶんそれは正しくない。しかし、じゃあアートマンは全くなないとお釈迦様が言ったのかというと、そうも言っていないわけです。櫻部先生のように、無我説が論理的に帰結するというのは、確かに魅力的な意見なんですけれど、それも論理的な帰結にすぎないですよ。そうすると、『サンユッタ・ニカーヤ』のこのスッタが表している、「アートマンがあるともないとも説かない」というのは、お釈迦様の基本的な姿勢、「中道」という姿勢に非常にかなう解釈じゃないかなと思います。では、なぜプトガラ論者みたいな考えが出てきたかと言いますと、お釈迦様は無記で何も説かなかったわけですね。説かなかったからこそ、プトガラとか、仏性ととか、如来蔵という考え方も出てくるし、アートマンがないとも説かなかったからこそ、アートマンなんか全く存在しないという理論も出て来たと、私はそう思っています。

仏教には一貫して二つの流れ、「アートマンがない」というネガティブな「無」の立場と、「ア

「トマンもどきが存在する」という「有」の立場があったと思います。日常的な「私」は大したことはないですが、私というものをずっと追求していけば、そこにもっと清らかな何か、(西洋で言ったら「性善説」みたいなものです) 貴重な何かが人間存在のなかにあるんだと追求していく後者の立場も、仏教の大きな流れの一方として厳然としてあると思います。これを仏教じゃないと否定することは、私はあまり意味がないことだと思えます。もちろん、お釈迦様は「無我説」だということが論証できれば、後者は釈尊の説に反するとは言えます。だけど、お釈迦さんは、アトマンがあるともないとも説かないという、無記の立場をとられたとすれば、二つの立場は対等に成立しようと思えます。あるいはどちらも駄目だと言ってもいいですけども。片方だけが正しいという結論にはならない、というのが現在の私の立場です。ですから、松本さんの「如来蔵思想は仏教じゃない」というのは、もしも、「無我説」がブツダの説であると論証できれば成立するでしょうけど、そうでない限り、むしろ榎本さんが教えてくれたように、初期経典を見る限り、「無記」というのが一番正しい答えじゃないですか、ということになれば、決して、「無我説」じゃないから如来蔵や、プトガラ論、あるいはアーラヤ識という考え方は、仏説ではない、仏教ではないという考え方はなり立たないと私は考えております。

最後に、水野弘元先生のお考えを引用しておきます。先生は一〇一歳くらいまで生きられた、たいへん素晴らしい学者です。主としてパーリ仏教を研究された方です。『仏教要語の基礎知識』(春秋社、一九七二)という、よく読まれる教科書の「無我」のところで、こんなふう書いて

おられます。

無我とは「我がない」「我でない」となるが、我とは生滅変化を離れた永遠不滅の存在とされる実体や本体といわれるものである。このような実体や本体は仏教ではこれを経験し認識することができないから、それが存在するか否かは不明であり、無記であるとして、これを問題とすることを禁じた。この意味で仏教では「実体的な我がない」とはいえないが、われわれの世界における一切法が「我でない」ということはできる。そこで諸法無我とは、すべてのものは我ではないということになる。(p.145)

水野先生は、「我」をウパニシャッドのアートマンみたいにおさえられています。この意味で東大系の人です。それをさらに「無記」とおさえておられます。別に『サンユッタ』を引用しておられるわけじゃないんですけど、どこかにそれが意識されていると思います。パーリ仏典を良く読んでおられる方ですから。最後の「実体的な我がない」とはいえないが、一切法が「我でない」ということはできる、というのは穏当な解釈だろうと思います。

仏教では外教が説くような実体本体としての形而上学的な我は、これを問題とすることを禁じ、これを説かなかつたが、常識的な我とか仏教が理想とする完成された自己としての我とかは原始経典の中にもしばしば説かれている。……(p.148)

ここで中村先生的な、「完成された自己」というものが登場しているわけです。たぶん初期の韻文経典などを見るとそうだと水野先生も考えておられたんでしょう。これだと、ウパニシャツド的なアートマンは認めなかったけれども、理想的な、完成された自己、真実の自己というものとは原始経典の中に説かれているというのが水野先生の解釈です。

なお仏教は霊魂を説くのか否定するのかということがある。外教が説くような常住の実体としての霊魂は仏教ではこれを説かないが、人格の主体として業を保持している霊魂は三世を通じて存在するものとして、これを認めている。それは不生不滅ではなく、輪廻の主体として、業や経験に従って常に変化しつつ連続する有為法である。唯識法相の学説で阿頼耶識といわれるものもこれに他ならない。(p.147)

水野先生は、人格主体としてのプトガラを認めているとは言えないとしても、アーラヤ識をほとんど、霊魂あるいは、輪廻の主体と等値されています。以上の水野先生の解説は大変面白いと思います。無記も出てくるし、真実の自己も、アーラヤ識的な霊魂も出てきます。そういう意味で、水野先生は極端な無我論をとっておられません。やっぱり東京の人です。どうも私は、東京と関西で「無我」の理解に関してどこか齟齬がある、違いがあるんじゃないかという印象を未だに持ちます。そういう意味で、松本さんは、東京において極端な無我論を展開することに意味を認めただらうと思います。

最後に、「靈魂」ということで、『サンユッタ・ニカーヤ』の「ヴァツカリ・スッタ」というものを引いておきます。「ヴァツカリ・スッタ」というのはよく、仏教は自殺を認めるか否かというときに取り上げられる経典です。ヴァツカリという非常に重い病気のお坊さんがいまして、お釈迦さんに、「もう自分は死にたい。死にます」と言いますが、それをお釈迦さんは敢えて止めなかったという経典です。仏教では、自殺とか自死を否定しないんだというコンテクスで用いられることがよくありますが、これは実は大変危険だと思います。ヴァツカリは死んでアラカンになるんです。あるいはもうすでにアラカンになっているという説明する人もいます。ヴァツカリは実は特別なケースなんです。それを一般的に、誰でも自殺が認められるんだという拡大解釈を、私はしてはいけないだらうと思っています。

最後にこういう一節があります。ヴァツカリはナイフかなんかで首を切って即死するんですけど、彼は死ぬ間にアラカンになったと説明されたりします。後代の人は普通の人がこのような形で死んだとは認められなかったんでしょうね。ヴァツカリはアラカンになるほどの優れた人だから、自殺が許されたんだらうと考えたんだらうと思います。経典はこんなふうになります。

比丘たちよ、おまえたちはあのたちこめた黒雲が東に走り、西に飛び……四維に走るのを見ただであろうか」「はい、見ました」「比丘たちよ、これは、悪魔（魔波旬）が、善男子ヴァツカリの魂はどこへ行ったのかといって、その魂を捜し求めているすがたである。しかし比丘たちよ、善男子ヴァツカリは、その魂がどこかに止まることなく、完全な涅槃にはいったの

である。(『バラモン教典・原始仏典』p.456)

「魂」という言葉の原語は、「ヴィジャーナ」と言って「識」です。あるいは「心」と言ってもいいです。ここから推測できることは、少なくともこの経典に関する限り、解脱しない限りは、人の「心」が輪廻するんだと言えます。ヴァツカリが亡くなった後、彼の「心」が浮遊している可能性があつて、それを悪魔が捜し求めているということは、死んだ人の「心」が、ちょうどオートマンみたいな働きをしています。ウパニシャッドのオートマンは死体を離れて次の母胎に生まれ変わります。アーラヤ識にしてもそうです。アーラヤ識も次の母胎に入るわけですから。それと同じように、「ヴァツカリ・スッタ」という初期の経典の中には、悪魔たちが死んだ人の魂、あるいは「識」を一生懸命捜しているとあります。これは、後の輪廻の主体です。

確かに、水野先生がおっしゃっているように、常住の実体としての靈魂、すなわちオートマンそのものは仏教では説かないけれど、人格の主体が行う行為の結果である、業を保持している靈魂は存在すると初期の仏教徒が考えていた可能性はあると思います。後に、アーラヤ識みたいなものが出てくるのは、実はこの「ヴァツカリ・スッタ」に出てくる「魂」、あるいは「ヴィジャーナ」(識)と関係があるかもしれません。いずれにせよ、水野先生のおっしゃっていることとよく通じる考えだと思えます。

もう一回言いますと、仏教は「無我」だから輪廻もなければ魂も何もないというふうにとるの

は、ある意味で非常に極端な仏教観です。もう一方に必ず「魂」とか、「輪廻主体／人格主体」とか、あるいは私たちが生きている間は何かそこに一種の継続性があるということをも認める立場も十分に強力な仏教の思想として存在したことを申し上げたいと思います。「無我」とか「空」とかいうことは、現代の知識人の耳に非常に入りやすいようですね。よくテレビに出てくる宮崎哲也という評論家がいますよね。彼は松本さんや袴谷さんの本を読んで仏教を勉強したとどこかに書いています。だから彼は、中観派的な仏教が好きなんだと思います。つまり現代の知識人にはそういう、あの世もなければ、御浄土もない、だけど知的には非常に分かりやすい、哲学的に分かりやすい、そういう仏教は受け入れやすい傾向があると思います。上座部なんかもそうです。上座部だと、修行するわけです。修行して功德を積んでグレイド・アップする。そういうのは今の人間には分かりやすいんです。けれども、それだけが本当の仏教だとは、決して言っちゃいけないと思います。それは一つのドグマティックな主張であって、長い仏教の歴史を見た場合、例えば、如来蔵思想というのは、中国仏教において非常にポジティブな役割を果たしています。中国仏教研究者によると、最下層にいる人たちが、お前たちにはみんな仏性があるんだよと説かれて、人間的に目覚める契機になったそうです。だから、仏性や如来蔵思想の果たしてきた非常にポジティブな役割を無視して、これはブツダの教えていること（無我説）と違うから仏教じゃない、という批判は、やっぱり的外れじゃないかなと考えております。

ご清聴ありがとうございました。

註

- (1) 仮説…インド仏教思想史上では、バラモン教のウパニシャッド文獻に説かれる「アートマン」(自我・自己)と酷似する、人格主体／輪廻の主体(ブドガラ・アーラヤ識)あるいは眞実の自己(仏性・如来蔵)を認める潮流と、それを否定していかなる意味でも人格主体を認めない厳格な「無我説」を説く潮流が、互いに批判し合いながら、最後期に至るまで併存した。
- (2) 早島鏡正・高崎直道・原実・前田專学著『インド思想史』(東京大学出版会)一九八二、三六頁
- (3) (1) ブツダは、ウパニシャッドが説くようなアートマンを否定しなかった。(宮元啓一・荒牧典俊ほか、佐々木承周老師)
- (2) ブツダは、ウパニシャッドが説くアートマンは認めなかったが、自我意識を捨てて、「眞実の自己」を追求することを説いた。(中村元ほか)
- (3) 五蘊がすべてであるから、そのどれも同定されないアートマンは存在し得ないことが含意される。(櫻部建ほか)
- (注意) 単なる自我意識・所有意識の否定としての「無我説」は、ウパニシャッドのアートマン否定にはならない。
- (4) 『サンユッタ・ニカーヤ』ブツガラ・スッタ『バラモン教典・原始仏典』四四四頁
- 「大王よ、世の中には四種類の人があるとみなされる。四種類とは何か。闇から闇に向かって行く者、闇から光に向かって行く者、光から闇に向かって行く者、光から光に向かって行く者(の四種類)である。」
- (5) 五法蔵説…過去・現在・未来(〓有為)・無為・不可説(〓ブドガラ／ひと／人格主体・無記)
- (6) 上座部『カターヴァットウ』、説一切有部『識身足論』のブドガラ論否定参照。『ミリンダ王の問い』に最初の無我の証明が現れる。