

ブッダの自我と無我について

田 上 太 秀

一 序—従来の研究と問題点

従来、内外の多くの学者によつて、仏教の無我説について研究が活発になされて來た。それはブッダが無我説を説かれたかどうかがとくに問題となつてゐる。我（アートマン）そのものの解釈に多少の相違はあるが、ブッダは我（アートマン）の存在を認めたとする学者と拒否したという見解の学者とがあり、いまだ結論をみない。

S・ラダクリシュナン博士はブッダは全面的にウパニシャッドを受け継ぐものであると考え、「原始仏教は単にウパニシャッドの思想を新たな立場から説明しなおしたに過ぎない」とい、アートマン（あるいはアッター）について、ウパニシャッドと全く同じ概念がブッダによつて実践的な形で表現されているといふ。つまり「ブッダの人生そして宇宙に関する概念はみな、ブッダのきびしい実践的見地から生れたも

のである⁽³⁾」。ブッダはウパニシャッドのアートマン觀をもつてはいたが、それをはつきりと説かなかつたのは、ブッダの「きびしい実践的見地」からであつたと述べる。また、ジョージ・グリム教授は「すべてのものは自己でないもの(anatta)である。つまり私でないものである。そしてすべてのものは自己の内奥の本質に属しないものである。……自己はすべてを超えて世界を越えている。これがブッダが私たちに宣べ伝えなければならなかつた真理であつた。⁽³⁾」と、ブッダは人間の内奥に存在する本体の自己をみとめたと論じた。フラウエルナーはウパニシャッド哲学からすでに親しみ深いアートマンとブッダの無我觀との関連は密接であり、両者は同じ立場に立つてゐるが、ブッダでは自己の概念の表現が異り、つまり否定的に述べられている、と論じた。

リス・デーヴィツ夫人はアートマン（アッター）に対す
るブッダの態度はウパニシャッドの見解に相似するもので、

たとえば、attan-dipa や attan-sarana どみる attan を再帰代名詞の意味とか、形而上学的実体としての自己でないような意味とかに解釈するのを非難した⁽⁷⁾。そしてまた夫人は attā に大我と小我的二種の表現が見られるとして区別して論述する⁽⁸⁾。A・K・クーマラスヴァアミと I・B・ホルナーの二人は、リス・デーヴィッツ夫人の二種我の説を支持し、彼らの解釈にしたがって二種我の思想を意味するいろいろのパーソン文献の用例を集めている⁽⁹⁾。S・ラダクリシヨナン博士は同じような例文を用いて、the Surface Self や the True Self の二種の自己を立て、ブッダは前者について説法されたと述べる⁽¹⁰⁾。H・フォン・グラーゼナップ博士はグエンザー教授の「ブッダではニルヴァーナとアートマンとは同じことを意味していた。」と論述した文を引いて、賛同の意を表し、ブッダはアートマンの存在を暗にみとめられていたという。またエドモンド・ホームズ博士は『中部經典』に色等の五蘊は自己にあらず、すべてのものは自己にあらずという主旨の所説を引ひき、「一つの anattā (自己にあらず) は五蘊からなる自己 (attā) だけを否定したのであって、ブッダはアートマンの存在を信じておられたと解説する⁽¹²⁾。

中村元博士はブッダは無我説を説かれなかつたと主張される。ウパニシャッド哲人ヤージュニヤヴァルキヤが「アートマン以外のものはすべて苦である。」と述べたところをブッ

ダはうけて、諸の形成されたもの（行）はアートマンではないものの、苦であると理解し、『増支部經典』の「諸行をアートマンとは異つた他のものであると知り、また苦しみであると知り、アートマンと知るのではない。」また『相應部經典』の「諸行をアートマンとは異つた他のものとみよ、苦しみであるとみよ、アートマンであるとみるなれ。」、さらに『テーラ・ガーター』の「五蘊をアートマンとは異つた他のものとしてみる、アートマンであるとはみない。」などの例をあげて、博士はアートマン以外のいかなるものも、「これがアートマンである」とか「これがわがものである」とかいつて執着してはならない、それが解脱と考えられたと述べられる⁽¹⁷⁾。また『テーラ・ガーター』の四二八・七一五などの頌、『相應部經典』卷三・八三頁、パーリ『律藏』卷一・三頁の頌などを引いて、ブッダには固定的実体的原理としての自己があるとみる見解がないことを指摘され、これらの文献ではアートマンが存在しないとは説いていないといわれる。要するに「われ有りと思ら意識」(asmi-mana) を排斥しているもので、それはむしろ我執を取り除くという実践的意義を含むものであった。そして無我でなく非我が最初は説かれたと述べ、結論としてブッダは決して「アートマンが存在しないとは説いていない。むしろウパニシャッドなどの思想と多分に密接な連関をたもちつつ、独自の実践的倫理的

なアーティマン論を展開している。たゞウパニシヤッダの哲学がやゝもすればアーティマンを形而上学的実体視しているのに對して、仏教はこのよるな見解を拒否した。そして本来の自己（アーティマン）ならざるいかなるものにもたよることなく、ひたすら本来の自己を追求し、それによつて現実の人生における苦しみを超克しようとした。⁽¹⁹⁾と論ぜられた。中村元博士

は倫理的実践的主体としての本來的自己のアーティマンと哲學的な形而上学的アーティマンとは區別して考へておられ、ブツダは前者のアーティマンについては説かれたが、形而上学的アーティマンについては沈黙を守られたと結論されているようである。

最近、H・サッダティイッサ博士はペーリ語の attā はサンスクリットの ātman と同一視すべきではないといわれた。つまり ātman は attā より長い歴史をもつており、attā に相当せしめるひとのできない多くの言外の意味をもつてゐる。ウパニシヤッダの絶対なる実在者プラフマンの人格化される以前には、ātman は soul (靈魂) の意味よりはるかに深い概念のものであった。そしていくつかの点で ātman は self (自己) より non-self (非自己) にあらざるもの) を意味した。存在するものの中でも輪廻する部分である jīva が soul, self すなわち attā により近い意味であったと述べる。したがつて ātman に関する引用でもその内容を仏教の anattā

に相当せしめる前に、周到な注意を払つて取り扱うべきである。仏教の anattā は永遠なる内在我の欠如としてつねに考えられるべきであるといい、結局は ātman の存在をブツダは否定していないことを暗に説明している。⁽²⁰⁾

以上紹介した諸学者の見解とは反対の立場をとる学者もいる。

たとえばシンハーラダクリシュナンやケイス、そしてホームスなどの各博士の主張を批評して、彼らは誤解にもとづいて anātman (anattā) の意味を述べているという。彼によるとブツダはアーティマンの存在を否定しているのであって、永遠なる実体の設定など單なる妄想のフィクションにすぎないと考へられていたと解説し、ブツダは現象的自己と現象的世界だけを信じていたと反論している。さらに「自己」は、あらが主張するような永遠なものではない。また自己は他の人が主張するような非存在ではない。もし自己が非存在であるとすれば、輪廻も行為の果報の熟成もありえないだろう。真理というものはそれのいずれにもなく、その中道にある。現象的あるいは経験的自己が存在する。⁽²¹⁾と結論を出している。

水野弘元博士は無我 (anattā) の意味に通俗説に属するものと、第一義説に属するものとの一つがあるといわれる。前者の例としてペーリ文の『相應部經典』卷三・六六頁と、ペー

リ『律藏』卷一・一二頁にみる五蘊無我説をあげ、こゝの我 (attā) は自在者であり、一方無我 (anattā) の意味は自在性のない者を指しているとされる。つぎに後者の例として、漢訳雜阿含經の『無我相經』の五蘊無我説（大正一・七下）をあげて、こゝの我是固定不变のものとして、無我は変化しうる固定性のないものとして説かれていると解釈される。そして現存資料でみる限り、原始經典では漢訳雜阿含の『五蘊無我相經』を除いては、すべてのものが通俗的無我説を採用していることが知られるが、原始佛教の本来としては第一義的無我説であったに違いないと論述されている。⁽²⁴⁾ また原始佛教で我 (attā) と称せられるものに四種あるとされ、(1)普通の第
一人称としての我、(2)絶対・永遠なる実体としての我、(3)経験的自我の有漏の我、(4)経験的自我の善淨の我と区別される。⁽²⁵⁾ これらいずれの我も執着すれば排除されるべきであるが、たゞちにブッダが否定されているのは(2)の我と(3)の我であるといわれる。またいかなる我も通俗的な立場では我は実有で、第一義的には無我であると立場によつて解釈は異なると説明されるが、いずれにしても、ブッダはアートマンを直ちに否定され、その存在を認められなかつたという結論をされているようである。

最近、A・K・ワーデル教授もブッダはアートマンのいかなる觀念をも拒絶していると論じている。⁽²⁶⁾

近年、平川彰博士は『法句經』の諸例を引いて attā の意味には常識的自己と考えられるものがあり、それゆえに attā という語はどんな場合でも哲学的自己の意味に用いられていると考えられるべきではないといわれる。また『相應部經典』卷三・一二頁の例を引いて aham (私) と attā (我、アートマン) とが使い分けられており、attā は aham の内奥にある「实体」としての意味がみとめられる。この「实体」が否定されるのが無我であると指摘される。⁽²⁷⁾ また無我の教説は本能的習慣的になつてゐるわれわれの見方に根本的変革を要求しているので、この見方をくり返えし修練することが必要であると述べられる。博士は阿含經典を検討してアートマンに不变なる実体の意味と主体の意味との二つが含まれていることを指摘され、さきに水野弘元博士の所説にある我についての漢パの相違点をみとめておられる水野説に賛同されている。⁽²⁸⁾ 平川博士は結論としてウパニシャッドのアートマンをブッダが肯定していたか、否定していたかといふことは『阿含經』からは決定出来ないとされる。

マルティ博士は、attā はすべての欲情の根本原因であり、この觀念はニルヴァーナをうるために完全に根絶やしにしなければならないという。ウパニシャッドでは自己（アートマン）は実体であるが、ブッダにとつてはそれは排斥されるべき誤った觀念であり、虚構であるといふ、ブッダの無我説

はアートマンの存在を否定したものであることを明らかにしている。⁽³³⁾

ジャヤティッリケ教授はウパニシャッドの哲人プラジャーパティとブツダとを対比させて、ブツダの無我説はプラジャーパティがとつた論述のパターンに従つており、プラジャーパティのようにブツダも個人の種々相をあげ、それらにはアートマンの特質がないからそれらのいずれもアートマンとは同一ではないことを説いていると述べ、『中部經典』巻一・二三二一～二三頁の例文を検討している。そしてブツダは形而上学的なアートマンはその存在が証明されうる証拠がえられないとから存在しないとして経験的追求に満足していたと博士は論述している。⁽³⁴⁾

またK・N・ウパダヤーヤ博士はブツダがアートマンの存在をみとめたと暗示する例としてよく少なからぬ学者が引用するもの「attā-dipā viharatha, attā-sarāṇā, anaññasarāṇā……」をあげ、これをかれらが「自」を燈明として、自⁽³⁵⁾を依り処として、他のものを依り処としないであれ。……」と訳しているのは間違っているといふ。つまりこのattāがアートマンを指しているに相違ないと考えている点を博士はこのattāは自分をたより（独立獨行）としてという、じく通俗的な表現のものだといふ。『法句經』の数例をあげて、人々のattāの意味もアートマンを説いていのではないと

解釈する。そして博士は文法的主語の私あるいは自己が一つの形而上学的実体アートマンと混同されているようで、言語的表現の上で解釈に誤解が生じていると論じている。⁽³⁶⁾

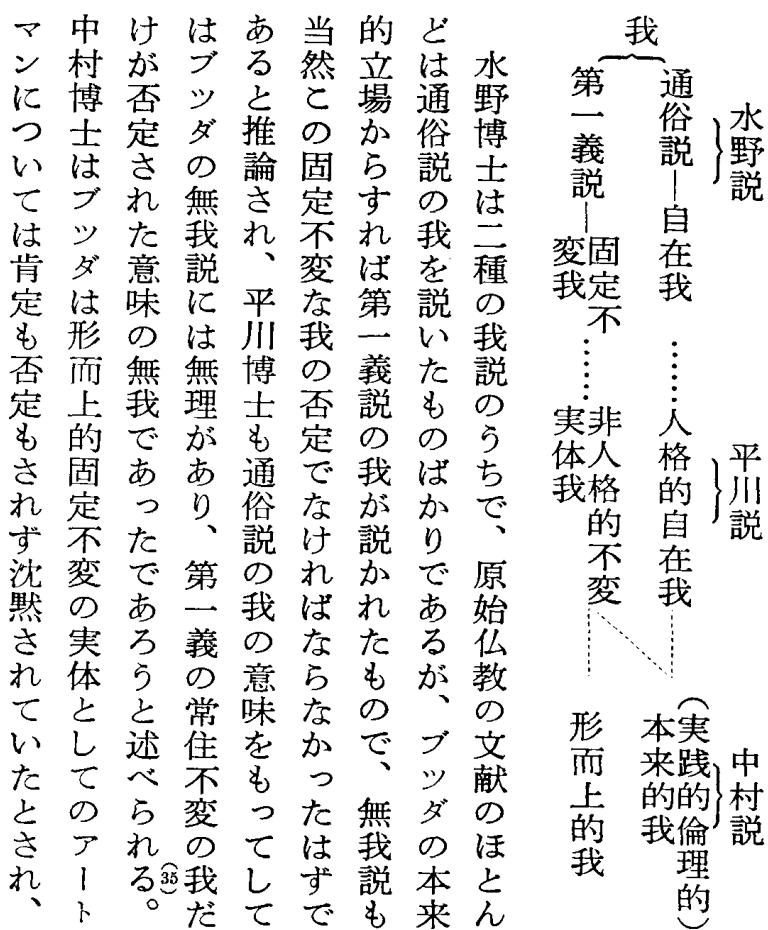
以上、諸学者の無我説に関する研究の成果を内容によつて二つのグループに分けて列挙したが、一応共通する結論をみたと思われる。このように我について有我とする見解と無我とする見解の相違はみられたが、概観するところでは、外国の学者と我が国の学者との間に我の意味の区別にさほどの相違がないことに気付く。

外国の学者の我觀は(1)実体的な、または形而上の我と(2)現象的な、または形而下的な我との二種に分ける。ある学者たちは後者の我のみがブツダによって問題とされ、その存在が否定されたが、決してそれは前者の我の否定に関わるものでないことを主張した。一方、シンハ博士は(1)の我是妄想のフィクションであり、ブツダによつて否定され問題とされなかつたという。またサッダティッサ博士はアートマンとアッターとは歴史的にその語意に多大の相違がみとめられ、ブツダのいう無我は形而上的なアートマンを否定しているのではなく、我執としてとらえられている我体の否定を意味するものだと論じている。

わが国の学者の見解も我に二種の意味があるというところに落ち着く。しかし解釈に多少外国の学者と相違するところ

があるようである。

水野弘元博士の研究によると、我説に自在の我として説かれる通俗的我説と固定不変の我として説かれる第一義的我説との二つが考えられる。これをうけて平川彰博士も人格的自在なる主体の意味の我と不変なる実体の意味の我との二つをあげておられる。中村元博士は形而上の実体の我と本来的（実践的倫理的なもの）我とに分けておられる。各博士の区別を図示すると、



ブッダは「わがもの」という我執を取り除く実践的意味から無我説は説かれたといわれる。

以上のまとめをもつて考えるに、それぞれこの分野にかけては専門である学者諸氏の研究によつてさえ、意見の一一致がみられないことは、どこかに何か看過されている点があるのではないかだろうか。諸学者によつて引用されている用例は殆んど同じものであり、それらを読んでみると結局は読者の立場によつて解釈が異なるようになる文意をもつてているものである。つまりブッダがウパニシャッドの哲学思想を継承し、それを依用して無我説を説いたかどうかという二者択一にその解釈の範囲は絞られる。二、三の例文をそこだけで解釈すれば読む側の信仰・見解に左右されるのは避けられない。それでは文の解釈の良し悪しに終つて一致する結論は得られないのではないか。そこで別の観点から無我説をみたらと考える。つまり自らブッダであると宣言された、ブッダとしてのゴータマがアートマンとの関りをいかにとられていてか、ブッダとアートマン（あるいはブラフマン）とは全く別なものとして考えられていてか、またブッダとは何かという点を考えながら我・無我を究明してみる必要があろうかと考える。³⁵

考察するに当つて『仏伝』・『法句經』・『經集』という資料の枠を決め、こゝにみる我・無我の諸例を抽出しそれらの我の意味を考え場合によつては疑点を残しながら考察し最後にそ

が心の疑惑の解決を盡みるにあらず也。

- (2) E. Holmes: The Creed of Buddha, p. 165 f. cf. Keith: Buddhist Philosophy, pp. 64, 65, 67, 82, 84.
- (1) S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, vol. I, p. 361.
- (2) S. Radhakrishnan: Dhammapada, "Introduction". p. 31.
- (3) G. Grimm: The Doctrine of the Buddha, p. 229.
- (4) Ibid, "Preface", pp. 3-4.
- (5) DN. II. p. 100.
- (6) ātman おもてと再帰代名語であつて、「彼自身」「私自身」「君自身」などのような意味をもつた。属格では「彼自身の」「私自身の」「君自身の」などの意味である。しかしながら人間の根源的自己、実際には「靈魂」であるから概念としてして觸及するためにも使用された。かくしてなごむがわべリハヤシテドゼの最後の意味と解釈され使用された例がある。(cf. A. K. Warder: Indian Buddhism, p. 121 f.)
- (7) Mrs. Rhys Davids: Dialogues of the Buddha, II. p. 108.
- (8) Mrs. Rhys Davids: Buddhism, Its Birth and Dispersal, p. 70.
- (9) A. K. Coomaraswamy and I. B. Horner: The Living Thoughts of Gotama the Buddha, pp. 147-163.
- (10) S. Radhakrishnan: In. Phil., vol. II p. 385.
- (11) H. Von Glasenapp: Vedanta and Buddhism, p. 8. cf. S. Radhakrishnan: In. Phil., vol. I. p. 677.
- (12) E. Holmes: The Creed of Buddha, p. 165 f. cf. Keith: Buddhist Philosophy, pp. 64, 65, 67, 82, 84.
- (13) Brhadāraṇyaka Upaniṣad, III. 7.
- (14) AN. IV, p. 18G.
- (15) SN. I, p. 188 G.
- (16) Theragāthā, 1160.
- (17) 妻本元『原始佛教の略懸』4-1卷(妻本元選集第十一卷)参照。
- (18) 右回転 110回頭°
- (19) 右回転 110回頭参照。
- (20) H. Saddhatisa: Buddhist Ethics, pp. 173-4.
- (21) J. Sinha: A History of Indian Philosophy, vol. II, p. 294 f.
- (22) Ibid., vol. II. p. 294.
- (23) 水輪弘元「無我の窓」(『日本正尊教授還暦記念論文集』sm, p. 121 f.)
- (24) 右回転文 114回頭°
- (25) A. K. Warder: Op. cit., p. 124. cf. Od.: Outline of Indian Philosophy, p. 55 f.
- (26) 丹波彰「無我の形体」(妻本元編『印度の無我』川井刊 頃°)
- (27) 右回転文 回○回頭°
- (28) 右回転文 回○九~回 10回頭°
- (29) 右回転文 回 18回頭°
- (30) T. R. V. Murti: The Central Philosophy of Buddhism, p. 114

sm, pp. 19-20.

- (31) K. N. Jayatilleke: Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 39.

- (32) DN. II, 100; SN. III, 42. v. 163.

- (33) A. K. Coomaraswamy etc.: Op. cit., p. 151; S. Radhakrishnan: Dhammadapada "Intro.", p. 45; Mrs. Rhys Davids: Buddhism, p. 73. etc.

- (34) N. Upadhyaya: Early Buddhism and Bhagavadgītā, pp. 319-321. cf. Wittgenstein: The Blue and Brown Books, p. 66.
- (35) 平川前掲論文、図〇九～図一〇を参照。

II 仏教にみる阿陀 (attā) の意味

自已の體は仏教の中やのやうな意味で述べられてゐるだらうか。しかし仏教の中の「自己」、近年、多くの学者によつて研究され著述されたチャーチ・ハッダの伝記をふう。これらは著書の多くは出来るだけ史実に近い形で述べられてゐるのだが、それらに共通して引用される説法の資料は一応取り上げて考察する価値があるといふべし。せんじれいの仏傳関係の著書から阿陀 (attā) に関する説がれたものを抽出し、順序に従つて列挙する。

- (A) 七年間の苦行後ど、アジャバーラ樹の下でアッダが悪魔の誘惑に抗して伝道を決意された経緯の中で、悪魔が、人が「これは私、私に色はない」とがやめないとができない。

「私の（mama）である。」と語るなどば、その人は私（aham）から脱れることができないだらう、と語ったのに對して、ハシダは、「それは私のものではない、と語る人は、私から解放されよう、ところへ趣題の対話がある。

(B) 成道七日後、マチャヤリンダ樹の下で。

満足しき教えを聞き真理をみれば孤独は樂しき。人々に對して害心なく、生きとし生けぬものに対しても自制するのは樂しい。世間に對する貪欲をやめ、諸々の欲望を超えることは樂しき。私があるとこゝの命（asmatmā）を制すくには實に最上の楽しみである。

(C) 鹿野園における五比丘との初転法論で、アッダは初めての説法で五蘊は無我であることをも五比丘に説かれたと述べられてゐる。次に五蘊に関する説法の数例をあげてみた。

(1) 色は無常であり故であるから「無常であり故であつて壞われる本性のあらむのを、どうして、それは私のもの（etam mama）、それは私である（eso 'ham asmi'、それは私の阿陀）である（eso me attā）」とみじみふだらうか。「よくありません、世尊よ。」

(2) 修行僧たわぶ、色は阿陀でないものである。かく色が阿陀であれば、この色は病にかかるとはないだらう。また色について著書から阿陀 (attā) に関する説がれたものを抽出し、順序に従つて列挙する。

(A) 七年間の苦行後ど、アジャバーラ樹の下でアッダが悪魔の誘惑に抗して伝道を決意された経緯の中で、悪魔が、人が「これは私、私に色はない」とがやめないとができない。

(E) 五蘊には永遠なもの、至福なものではなく、何かに執われ、そしてそこに私のものという念いをもつことは誤りである、と教える例は多い。⁽⁵⁾

(F) 五蘊の色をあわの 一 (phenapiṇḍa) に、受を水沫 (udakabububda) に、想を蜃氣樓 (maricikā) に、行をバナナの木幹 (kadaliskhandha) に、識を幻想 (māyā) に各々喻えて五蘊の無実体を述べる例。⁽⁶⁾

(G) ウルヴァーラや一人の遊女を探し回る⁽⁷⁾十人の青年たちに「女を見かけられなかつたか」と尋ねられたブッダは、「若者たちよ、きみたちはどのように思いますか。女を探し求めるのと自己を探し求める (attānam gavesati) のど、きみたちにとつてどちらがすぐれていますか。」と反問された。そこでかれらは「世尊よ、もちろん私たちにとつては自己を求めるひとのほうがすぐれています。」と答えた。

(H) ブッダは臨終に近いころアーナンダへの説法。

たとえば古ぼけた車が革紐の助けによつてやゝと動いて行くように、わたくしの車体も革紐の助けによつてもつていいのだ。しかしアーナンダよ、向上につとめた人が一切の相をこころにとどめることなく一々の感受を滅したことによつて、相のない心の統一に入つてとどまるとき、そのとき、かれの身体は健全なのである。「それ故にアーナンダよ、この世で自己を燈明とし自己をよりひんべとし、他をよりひんべとせず、法を燈明とし法をよりひんべとし、他をよりひんべとせずにあれ。」⁽⁸⁾

(F) 臨終に際して（ヴォーサーリにて）。

わが齢は熟した。私の余命はいくばくもない。君たちをして私は行くであらう。自己を私の帰依処とすることにした (kattam me saraṇam attano)。修行僧たちよ、君たちは精励して正しく氣をつけよく戒を保ちなさい。思惟してよく心を統一し、自分自身の心をまもりなさい。この法と律とに精励するであろう者は、生の流转をすてて苦の終りをもたらすであろう。⁽⁹⁾

右に列挙した六例が attā を主にした文例である。(A)(B)の二例はブッダが伝道に向われる以前のものであるが、こゝでは「私のものという思い」を捨てるほど、つまり所有の観念を捨離することを述べている。「他のもの」に対して「私のもの」という自他の差別、そして自分のものへの執着が否定されるべきことを教える。それは「私がある」という自己の存在への思い、つまり他の存在との区別・差別の観念の否定をも意味している。ブッダとなつた最初期では、このような観念の否定が主であり、これが終生の基本的な思想であったといえる。こゝの(A)(B)では世間的約束として語られる自と他の差別が否定され、いわゆる「自己」(トームアン) の有無については言及されていないようである。

では「私がある」という観念は具体的に何処におこるといふのだろうか。それは人間の構成要素である五蘊において起るにされる。五蘊が私のもの (mama) として執着されるところ

きに苦が生ずるという。だから(C)の(イ)では色は無常であり壞われる本性のものであるから、私のものとして常時所有することができると考へてはならないという。世間的な自他の差別としてみると、いうような私、というものはない。また色には私がある、というような実存的自己が存在しているわけでもない。また色には私の自己であるというような実在的原理としての自己（アートマン）があるわけでもない。このように他の四つの蘊も考えられる。つまり自と他と差別されるようなものでもなく、実存的な自己でもなく実在的原理のアートマンでもない。なぜかといえば五蘊は縁起によって生成するものであるから。だから所有されうるものでもなく自性もなく実体もないといわれる。また(C)の(ロ)のように五蘊の各々に自在力があるわけでもない。もし自在力があれば勝手に各々の蘊はいろいろの能きを惹起することになろう。しかし實際はそうではないから、それらに自己はない。(C)の(ハ)では、五蘊には永遠なもの、至福なものはないからそれらに執着してはならぬことを教える。具体的に譬喩をあげて(C)の(ニ)では五蘊に自己はないことを説明する。

以上、五蘊に自己がないことを用例によつて考えたが、これらの例で就中、(C)の(イ)では五蘊に三つの我（自己）がないことを述べている点は注目すべきである。すなわち世間的な自他の差別としてみる自己と、理想の当体へ赴くべき実存的

自己と、それに実在的原理としての自己（アートマン）などである。要するに五蘊にはこのような自己、といふいかなる観念もないことを説いているもので、それらにまた実践的にも倫理的にも執着してはならぬことを教えている。(C)の(ロ)の自己は、考へるに(C)の(イ)の三種の自己の意味をふくめた一般的にとられた“*I will*”という自己であり、(C)の(ハ)・(ニ)の例においてもこのように(C)の(イ)の意味から考へてよいだろう。

かくして、五蘊に我（自己）がないという意味は右の考察によつてみるならば、必ずしも我（自己）の存在を否定した意味で説かれたものでなく、我（自己）は五蘊においてのみ、存在がみとめられないといつてゐるにすぎない。つまり五蘊によつて構成される人間に我（自己）がないといつてゐるのではない。人間には我（自己）の存在はみとめられるが、どこにあるのか、といって、その構成要素である五蘊に各々我（自己）の存在を求めてそれらの中には発見出来ないといふ意味である。これに関するよい例として、ケーマカ (Khemaka) が他の修行者に五蘊に我（自己）があるかどうか尋ねられたときに、蓮華の香りを我（自己）に喻えて答えた。つまり蓮華の香りが花弁にあるのか色にあるのか茎にあるのか根にあるのかと探つてみても、それらのいずれにも蓮華の香りはえられない。しかし現實に蓮華に香りはある。同様に我（自己）についても、それが五蘊のいずれにあるかといつ

てもいざれにも我（自己）の存在はみとめられない。しかし五蘊からなる人間には事実我（自己）はあるといつてい。⁽¹⁰⁾

次に(D)の例にみると、自己が一体どんな意味の自己なのか、即断はできない。さとりを求め行く実存的自己なのか、あるいは修行し追求されるべき理想的自己なのか、またアーティマンとしての自己なのか、こゝではいかようにも解釈されうる。ただ、こゝの例文を読んで考えに入れておくべきことは、ブツダから唐突に女を探すのと自己を探求するのといずれが勝れているかと問われたときに、青年達がその問われた自己の意味をいかにとったかということである。ブツダがもしアーティマンの意味でない実践的に理想的な自己を思つて問い合わせられたとしても、青年たちには、かれらの当時の教養からすれば自己を探す⁽¹¹⁾という意味の自己とは、おそらくウパニシャッテのアーティマンを意味したものである。この辺の自己についての意味のくい違いがあつたとすれば、ブツダはそのところで何らかの自己に関する説法があつてしかるべきと考へたい。しかるにこゝでは何の反応もなくブツダは四諦と三論（施・戒・生天）とを説法しているところをみれば、おそらくはこゝでの自己はウパニシャッテのアーティマンに類するものか、あるいはそのものを意味したとも思われる。

次に(E)の例にみると、自己は何か。例文によると、古ぼけた車が革紐にたよつて動くのをブツダの車体（身体）も革紐にた

よつてゐてゐるとの喻えとしているが、革紐がこゝではまさに attā（自己）である。人がいかに老い朽ちえようとも、自覚された自己である。向上につとめ、一切の相を超えて、一切の感受をなくし、生の流転を超えた自己である。その自己は新たに得られた自己ではなく、本来あつたものが発見された、帰依處となりうる自己である。そこで(F)の例ではブツダは臨終に際して私は自己を帰依處にしたと述べられてゐる。こゝに(E)(F)の例にみると自己が一体ウパニシャッテのアーティマンに類するものか、あるいは実践上の探求するべき規範的當為的な理想の自己なのか、やはり大きな問題として残る。ブツダ自らが依り處とされる自己とは本当は何であろうか。

(1) SN. I, p. 116 G = p. 3 G.

(2) Vinaya, Mahāvagga, I, p. 3.

(3) Vinaya I, p. 14. SN. III. p. 67 = p. 22. cf. SN. III. p. 68. (大正藏11卷・七中一四。11卷1114一册)。III. pp. 88-89. (大正藏11卷・11四〇四。11卷四八五册)。III. p. 136 (大正藏11卷・五4)。

(4) SN. III, p. 66; Vinaya I, p. 13.

(5) MN. I, p. p. 232-3; SN. III, p. p. 88, 118 etc.

(6) SN. III, p.p. 142-3.

(A) Vinaya I, p. 23. 『四分律』卷三三一、(大正藏三三一卷・七九三中)。『五分律』卷一五、(大正藏三三一卷・一〇七中)。

(B) DN. II, p. 100; SN. V, p. 154. cf. 『般若經』卷一(大正藏一卷・一五中)、卷六(大正藏一卷・三三九上)。『中阿含』卷一五(大正藏三三一卷・三三一〇中)。『雜阿含』卷一(大正藏三三一卷・八上)。cf. Dhammapada, 160.

(C) DN. II, pp. 120-121 G. 『遊行經』(大正藏一卷・十一)云¹⁶⁰)。

(D) SN. III. p. 126 f.

(E) Chandogya Upaniṣad, VIII. 1. 1. 血口探求の表現はウバリシャヘヌや表現文句やは相對する文例を発見できる。仏教でも例がある。cf. AN, IV, pp. 113-4, DN. III p. 252 etc.

III 『憲尼經』の血口の意味

『法句經』の血口に関する例をまず列挙したあとで検討を加えることとした。

- (A) 血身のために他人のためにも子孫も財産も領土も望んではならない。不正の手段で血口自身の繁栄を願うではない。¹⁴⁸
- (B) すぐれたものはむちにねらえて死をおそれる。自己自身におむくへぬぐい(他を)殺すぐからず、殺さしむぐからず。^{129 f. 130}
- (C) 血口の安樂を求めて死後に安樂をえない。¹³¹
- (D) 血のをめが正しく調御し、そのあとに他を教へぐめである。¹⁵⁸

(E) 他人に教えるように血らむなせ。血らよく調御すれば他人を調御する。血口は調御しがたい。¹⁵⁹

(F) 血口の主は血口のみである。他にいかなる主があるだろうか。血口がよく調御されたとき、人はえがたい主を得たのである。¹⁶⁰

〈血口〉いや血口の主であれ、血口いや血口の依り処であれ、血口を制御せよ。^{380 f. 222 - 236 - 238}

(G) 血口が作つ血口なら生じ、血口なら起つた悪業は愚者を打つくだく。¹⁶¹

(H) すぐれて惡いことをせず、善いことを行ひ、自分の心を淨むること、これ諸々のフッダの教えである。¹⁸³

(I) 智者は順次に徐々に刹那ごとに血口自身の汚れを取り除くべし。²³⁹

(J) ……罪を犯す者は血口のなした行為のために地獄に導かれる。²⁴⁰

- (K) 他人の過失は見やすいが、自分自身の過失は見にくく。^{252 cf. 253}
- (L) 自己の執着をたち切れ。²⁸⁵
- (M) 他人を苦しめ自分自身の安樂をのぞむものは、憎しみのきずなに縛られ、憎しみから逃れることはない。²⁹¹
- (N) 辺境の城砦が内外から守られるように、血口を守れ。³¹⁵ (血口)を難処から救ひ出せ。³²⁷
- (O) 汝の血口によつて汝の血口をばげまし、汝の血口とよつて汝の

自己を吟味せよ。かくして汝の自己を守り思念するならば、安樂にくらすことができるよう。(379)

以上の諸例を一覧して分ることは、他人との相対関係の上で自己について語られている。どちらかというと自他の差別をする上での、つまり文法上の人称的意味の自己が殆んであるように思われる。君・君自身に対する私・私自身という關係としてみられる自己であり自己自身である。しかし就中、(F)(O)などの例ではなにか実在的原理としての自己、あるいは本来的規範的自己という意味にとられそうな自己がみられるが、これもそれらの偈頌だけを取り上げて読むならば解釈はいかようにもとられうるのではなかろうか。しかしこれらの例での自己も(D)(E)などの内容を併せて読むならば「私」という欲情で充満した制御しがたい人間という意味での自己を述べたものといえよう。たゞ(F)では、前節で述べたブッダがアーナンダへの説法「自燈明、法燈明」の自己と併せて考えるならば規範的當為的な自己、あるいは哲学的な実在原理としてのアートマンなどの意味として解釈することも可能であろう。しかし総体的にみると『法句經』の自己は人称的意味の濃い自己であり、しかしそれは涅槃を追求すべく修行し続ける実存的自己がその裏付けとなっていることを看過してはならない。

他に対する自己の主体性の確立が強調され、その自己が完

全に制御されるべきことが力説されている。自己を愛護し教導することを説得しているが、この主体性の確立が他己への慈悲の礎石となつていて。考えるに『法句經』では実践的倫理的にあるべき姿としての自己を強調しているのであり、それは決して哲学的な実在原理としてのアートマンを説いているものではないようと思われる。

四 『スッタニパータ』の自己の意味

(1) 自己

自己について述べた例を次に順序に従つて抽出してみた。

(A)昔の仙人たちは自己を制御し苦行をこととした。五感の欲望の対象をすべて、自分の道理（義）（attadauttham）を求めて修行した。(284)

(B)自己を依り処として世を渡り、無一物となつて、あらゆる点で解脱している人々がいる。(501、バラモン・マーガへの説法)

(C)そのためには（自分が）優れているとか劣つていているとか、同じだと考へてはいけない。さまざまなどを体得していくよりも自己の尊大を妄想するな。(918)

(D)モッガラージャ（学生）よ。世界は（虚空）であると考察せよ。つねに思念をこらし、自己という妄念を捨てよ。(119 cf. 「法句經」¹⁷⁰)

(E)自己には自己なしと洞察し心を統一し、正しく歩き、心を安立し、欲求なく粗暴なく疑惑なき理想の人こそ……(477、バラモ

ン・スンダリカ・バーラドヴァージャへの説法)

(F) 見よ、世間人も神々も自己でないものを自己だと思い、名色に執着している。(756)

(G) 名色を依りどころとして感触が起る。欲求にもとづいて所有欲が起る。欲求がなくなれば、自分のものという考えがない。(872)

以上七例を通観してみると、自己についての大意が把握されうるようである。

かつての仙人たちは自己を抑制し苦行したというが、自己本来の真実義を求めんがためであった。この場合の自己は涅槃を求めようとそれへ至向する実存的自己のあるべき姿の自己である。仙人たちは他への依存を捨て、全く自己自身をたよりとして無一物であった。そこには他との優劣・同異などという考えもなかつた。したがつて自己の尊大という妄想さえもたなかつた。すべての現象しているものは空であるから、自己・他己という差別觀が払拭されなければならない。

だから自己があると思つてゐるところに「これ」と具体的に指摘できるような自己が存在しないことを認識しなければならない。自己に自己がないといふのは、われわれが名色（五蘊）に自己があると錯覚しているところを衝いてゐる。名色つまり五蘊に自己はないといつてゐるのである。なぜなら五蘊は現象しているもので、縁起によつて生成しているものであるから。五蘊に執着するから欲求が起り所有欲が起る。そ

こに「自分のもの」(mama)といふ我欲が起る。五蘊について「自分のもの」という所有欲を捨て去るときに解脱をうるという⁽¹⁾。

(D) 「自分のもの」

「自分のもの」とはどんなことをいうのか。文献の所説によると、

(A) 「自分のもの」(mamāyite) にひだわり動搖している人々を見よ。流れがとまつた水たまりの魚のようなものである。(77)

(B) 「自分のもの」という考えにとらわれてむさぼるものは、心配と悲しみと物惜しみとから脱けられない。(809)

(C) 人々は「自分のもの」と執着したために苦しむ。自分が所有したものは永遠に存続しないからである。これは必ずなくなりてしまう。(805)

(D) 人はこれは「自分のもの」(mama)と思つてゐるが、死ぬときには捨てて行く。(806)

(E) 名色について「自分のもの」(mamāyita)と思ふことのない人は、無いものについて苦しまない。(950)

(F) 何でも「これは私のもの」「あれは他のもの」と思わない人は、所有の考えがないから「自分にはない」といって苦しむことがない。(951)

(G) 在家者が妻を養うのに対して（出家者は）戒律をよく守り何でも「自分のもの」という執着がない。(220)

「自分のもの」とこだわる人は水たまりの魚にたとえられる。そのような人は心配と悲しみと物惜しみとに苦しめられるが、それはその人が「自分のもの」と思っているものが必ずなくなり永続しないことを知らず、また死ぬときには捨てへ行かねばならないことを知らない点に原因がある。具体的には名色を「自分のもの」と錯覚するところに間違いがある。とにかくいかなるものであれ、現象しているものに「自分のもの」という所有欲を起してはならない。在家者と出家者との相違は「自分のもの」の観念をもつてゐるかどうかにあるといつてはいる。

『スッタニパータ』における無我説といえば右のことから自分のものという我執的所有欲を捨て去ることを意味したと考へられる。こゝでは多くのウパニシャッドなどから説かれ

来たつたアーティマンとか、あるいは規範的な理想の本來的自己、つまり自覺され究極的に帰依処となる自己などのいずれにも闡説しているものはない。ではこれらの自己についてブツダはどのように説かれたのだろうか。

(4) ブツダの自己

さきに「仏伝にみる自己の意味」の項でブツダが帰依処とされる自己が一体何であるかについては結論を与えずに問題として残しておいた。(1)実際、ブツダはウパニシャッドの説

くアーティマンを否定されたのであろうか。もしそうだとすればどのような自己を説かれたのだろうか。あるいは(2)ウパニシャッドの形而上学的哲学的なアーティマンではなくて、実践的倫理的なアーティマンを説かれたのであろうか。つまりウパニシャッドの哲人たちは絶対の存在者であるプラフマンと一如である実在の原理・宇宙の内在我としてのアーティマンを哲学的に追求し知ろうとし、それを知ることが解脱とされ、アーティマンを知つたものはプラフマン・絶対の存在者であると教えていた。これに対して、ブツダはプラフマンと一如であるアーティマンを哲学的でなく実践的、倫理的に追求しそれにならうとされ、それになることが解脱と教え、自らそのアーティマンになり即プラフマンになられたと考えられるのではないのか。

以上のようにブツダは(1)まったくウパニシャッドのアーティマンの思想を否定し、新たな何らかの自己を説かれたか、(2)ウパニシャッドのアーティマン思想は受けてもそれをうる方法に相違があつたというのか。これら二点が次の考察の問題となる。

『スッタニパータ』にこれら二点に解答を与えると思われる例証を指摘することができる。

私(ブツダ)は梵となりたる「もの⁽²⁾」であり、無比であり、魔軍をほろぼすべての敵を屈服させ、おそれることなく喜ぶ。(Sp.)

561)

この例に類する詩句は、563にもあり、そこでも傍点の部分は同じである。これはバラモンのセーラとの対話の中で述べられたもの。「梵となりたる〈もの〉」は brahmabhūta が原語であり、これは最高であり絶対なる存在であるプラフマンとなつたものという意味である。ブッダはこのように自称された。この部分の翻訳では学者によつて異なるが、ブッダ、あるいは原始仏教の我説を考える場合には特に注意すべき表現句であるといえる。この場合は、卒直に「ラフマンになつたもの」と訳して良いと思う。かくして、ブッダとは「ラフマンになつた人」である。

また、バラモンのマーガが、どのような人が解脱し、現身をもつて梵天界 (Brahmaloka) に行けるのか教えてくれるよう、ブッダに懇願し、やるに、

私 (マーガ) はいま梵 (Brahma) に遇うことができた。あなたこそ本当に梵 (Brahma) と等しい方である。光明をもつている方である。もうすれば梵天界に生れるのか。(Sn. 508)

と尋ねた。これに対してもブッダは親切に梵天界に生れる方法を説かれる。こゝで注意すべきことは、マーガがブッダに対して、プラフマンに遇えたとか、プラフマンに等しい方であるとか言つているのに、ブッダは何の反応も示されずにその呼称・表現をそのまま受けておられることがある。なぜな

ら、もしブッダがウパニシャッドのラフマンを否定されたのであれば自分自身をラフマンと呼称されたことを拒絶され、正しい呼称を教えられたに相違ないからである。考えるにブッダはラフマンの存在を認め、したがつてアートマンの存在をも同時に認めておられたのではないか。前の例証のように、ブッダはラフマンになつた人であるから、他の人からラフマンに等しい方、ラフマン！ と呼称されても当然だと思っておられたのではないか。かくてブッダの自己とはまさにラフマン即アートマンのアートマンであつたと考へられる。たゞこれらの一一・三例でもつて即断することは危険であるが、『スッタニパータ』でこのような表現が伝えられていることは、初期の段階では、注目すべき点だといえられる。

右の考察によつて前掲の仮説の(2)がブッダの立場であったのではないかという結論になる。

ブッダはラフマンになつた人である。最高の存在者である。それはすなわちもともと一如であるアートマンとなつた人をも意味する。ブッダは哲学的にではなく、実践的倫理的に追求しアートマンとなつた人である。それは生きながらえてなつた人である。事実現象界に生存しておられる。ブッダは現象界にありながらそれを超えておられる。ブッダは現象界を超出した存在でありながら同時に自らに内在するアート

マンを見、それを帰依処として存在しておられる。アートマンを五蘊の中に求めても得ることはできない。といつて五蘊からなる總体としてのブッダにアートマンがないのではないか。そのアートマンはあるといえば所在をうるために分析されなければならないが、分析し思考すればなくなる。では、いのかといえば事実、帰依処となるべき自己がなければ修行の果報は無意味となる。事実あることは分かつてある。しかしあるといって表現することは避けられなければならない。

まさに蓮華の香りに喻えられる。前に紹介したケーマカの蓮華の香りの譬喻にはその継続がある。いまアートマンがあるともいえないし、ないともいえないといつてはいるが、アートマンの存在は否定されない意味で肯定されている。しかしケーマカは洗濯物が長い間箱に入れてあれば最初の清^{すがすが}しいにおいは消えてしまつていて、アートマンがあるといふ想いは修行が進み深まり行くにつれて次第になくなつてしまつ。そのアートマンがあるといふ想いがなくなつたときには解脱しているという。これは五蘊にはアートマンはないが總体においてはみとめられるといふアートマン觀を超えたところの解脱を説いたもので、注目すべき無我觀といえよう。

要するにたとえ真実の自己はあるとする場合にもそれに固執する觀念妄想は捨離されなければならない。そこに解脱があると考へられていたのである。こゝに至つてブッダの沈黙があると考へられていたのである。こゝに至つてブッダの沈黙が

何を意味したかが窺知されうるようである。

(1) ブッダはヴァンギーサ尊者に解脱をえたニグローダカッパーヤサ長老は名色への欲望を断ちきつたのだと説法された。(Sn. 354-355)

(2) cf. Itivuttaka 68 G (brahmabhūtan tathāgatam bud-dham……), AN. II. p. 35 G (devabhūto manusso vā.)

五 ブッダの沈黙の理由

ブッダはプラフマンとなつた人であり、アートマンを帰依処としている人であることが考えられた。ではこのような立場にあるブッダが形而上学的な問題に沈黙をもつて答え、また我(アートマン)があるか否かの問題についても沈黙をやれたという伝説は、何を意味するのか、そしてその沈黙の理由はなにか。

いま形而上学的問題といふのは、つまり十種無記とされるもので世界の時間と空間・靈魂と身体との異同・如來の死後⁽¹⁾の存在などについての問題である。ブッダはこれらの問題について一言も述べずたゞ沈黙されたといふ。

この沈黙の理由を証明するために用いられる譬喻として、要するにたとえ真実の自己はあるとする場合にもそれに固執する觀念妄想は捨離されなければならない。そこに解脱があると考へられていたのである。こゝに至つてブッダの沈黙があ

るものは避け、たゞ有益な真なるもの——それがたとえ不快なものであつても——を求め説法されることであつたようである。

十種無記について言えば、世界の時間が永遠か否か、またその拡りが有限か無限かについては人知をもつては推測ることができないから、靈魂と身体との異同については錯覚によつてみている場合が多く無意味であるから、如來の死後の存在非存在等については修行者にはそのようなことを考えるのは相應しくなく無意味であるから、といつてブッダは沈黙されたと考えられている。要するに十種の形而上学的問題への解答はそれがえられても涅槃をうるための修行にはなんのたしにもならないから、一切の解答を避けられたと考えてよい。

次に、ではヴァッチャゴッタ (Vacchagotta) がブッダに我 (自己・attā) はあるかどうかを問うたのに対して、ブッダは沈黙をされてなにも答えられなかつたのは何故か。

ブッダはその理由について、アーナンダに自己が「ある」と言えれば常住論 (sassatavāda) などられ、「ない」と言えれば断滅論 (uccchedavāda) にとられるであろう、と述べられる。そして「ある」も加えればすべてのもの（名色——仏教では五蘊であるが、ウパニシャッド的表現では現象界のこととをさす。）には自己がないという智慧を与えることができなかつただろうし、「ない」と言えば彼を昏迷させてしまつたであろうとアーナ

ンダに説明されている。

こゝのブッダの説明をもつて殆んどの学者はこの自己は形而上学的問題に類するものであるから、ブッダは沈黙されると解釈されている。たしかにこゝの自己はウパニシャッドで説くアートマンであることは分る。なぜなら、相手のヴァッチャゴッタが当時の放浪哲学者であり彼がブッダに自己はあるか否かと問を発したときは明らかにアートマンを意味する自己 (attā) やあつたはずであるから。そこでブッダが自己が「ある」と言えればこうなる、「ない」と言えればこうなる、と説明されたところでは明らかにウパニシャッドのアートマンを意味していたと考えられる。だからといつてブッダがこのアートマンの意味の自己が形而上学的なものであるからといつてある・ないのいずれにも解答を与える沈黙されたといつて結論づけることはどうであろうか。

この場合においてもブッダがブラフマンになつた人であり、アートマンを自覺し、それになつた人であることが考慮されなければならない。ブッダが自己（アートマン）があると言えば諸法は無我であるの智慧を得ることができないと説かれたのは、「ある」とすればすべての名色には自己（アートマン）がないという経験的認識を否定することになる。つまり名色にはアートマンはないと認識して行くところに修行があるからである。ブッダ自身が名色に支配されないブラフマ

ンであり、アートマンであるからもある。また自己（アートマン）は「ない」と言えば昏迷を招くと説かれたのは、「ない」と言えば、実践的に追求され到達され自覚され帰依処となりうべき当体を否定することになるからである。プラフマンでありアートマンであり生死を超出した当体であるブツダが自らを否定することにもなるからである。したがってブツダとしては自己（アートマン）が「ある」とも「ない」とも「あるとないとの両方」とも「あるのやめたくないのでもない」とも言えない。ブツダは自らを客体的にとらえるのではなく、主体的にとらえておられるのであるから、名色に自己（アートマン）が「ある」と言えば、自ら生死界を超出していないことになる、「なし」と言えば、プラフマンとしてブツダとして、この生死界に実存しておられることを証明することができなくなる。だから沈黙をもってしか答えられなかつたと考えたい。

いま一つの理由。ブツダは当時の正統・非正統的な哲学思想やヨーガや禪定などについて多くの知識と実績をもつておられたに相違ない。

ウパニシャッドでは絶対なる存在者プラフマン・宇宙に内在する実在原理のアートマンについて「neti! neti!」と否定的に表現しているが、これについて充分学んでおられたに相違ない。ところでブツダはプラフマン・アートマンを「neti!

neti!」と言葉で表現し定義づけたウパニシャッドの哲学者たちの態度に疑問をもたれたと考えられる。つまりブツダはひとばで表現されるものを真であると考えているだけの人々は、(8) ひとばで表現されるものの範囲の中に安住し執着している。

と説法されているのは、絶対なるもの・最高のものとされるものを言語で表現しているのは、いまだ名色の中で表現されているにすぎないということを意味する。もし名色を媒介として表現されたプラフマンあるいはアートマンは相対界の存在によつて表現されたことで、普遍・絶対なものとはなりえない。なぜならプラフマンやアートマンは現象界を超出してゐるから。だから「neti ! neti !」と言語で表現するひとさえ許されない。そいでブツダはとくにアートマン（自己）の存在については沈黙された。

たとえば絶対の境界・涅槃は一切の見解・カテゴリーを捨てなければ、すなわち自性空の認識を通してでなければ証得されえない。しかし涅槃を規定することはできない、という思考論理の形成は、涅槃を定義するという作為をなすことになり、これは涅槃を否定する意味にとられるから一切は空であるという見解さえも捨てなければならない、という竜樹の見解をもつてすれば、ウパニシャッドの「neti ! neti !」は絶対なるものを規定したことになる。これは絶対なるものを否定することになる。そこでブツダの立場はウパニシャッド

が言葉で表現したところを沈黙でしか表現することができなかつたと考えられる。ブッダは自らがプラフマンでありアーティマンであり、生死界を超出しておられるから、ブッダの姿そのまゝが解答であり、その境界を知るのはまさに唯仏与仏である。そのところを「沈黙されてゐる」という表現でといふべくひとは眞の意味からは間違いである。すでにそしていつも獅子吼されしると詰わなければならぬ。

- (1) MN. I, p. 426, pp. 484-5. cf. K. N. Jayatilleke: Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 472; K. N. Upadhyaya: Early Buddhism and the Bhagavadgītā, p. 284.
- (2) MN. I, p. 134.
- (3) Ibid. I, p. 429.
- (4) SN. V, pp. 437-8.
- (5) MN. I, p. 395.
- (6) K. N. Upadhyaya: Op. cit., p. 301.
- (7) SN. IV, p. 400.
- (8) SN. I, p. 11.
- (9) Mādhyamaka-kārikā, XIII, 7 & 9.

六 無我

ブッダはアーティマンを否定はされなかつたと考えられる。ウパニシャッドで哲学的にアーティマンを追求し、知ることが解脱とされ、それはそのまゝアーティマンを知ることであり、

プラフマンとなることであつたが、ブッダは実践的倫理的に追求され、アーティマンになり、プラフマンとなられた。自らがアーティマンであり、プラフマンである。といってそのアーティマンがいざれにあるかといふことについては自己憧憬に陥入るために、言語をもつて表現することのできないものであるから説明をされなかつた。定義することもえされなかつた。ブッダそのまゝを直指するよりほかはない。

アーティマンは五蘊にないのであって、五蘊に構成される個体にないといつてはいるのではない。しかしそのあるという観念やえも消滅しない限り解脱はえられない。

「仏伝」において疑問に附してあつた自己の問題は右の結論によつて解答をえたと思われる。ブッダは無我を説かれる場合、根本的には「自分のもの」という所有欲をなくすことを説かれているのであり、具体的には五蘊に対する所有觀念の破棄をいつていふ。これが裏付けとなつて一切の自己——他の差別としての自己、涅槃を求め行く実存的な自己、あるいはアーティマンとしての自己など——が五蘊にはないと述べてゐる。

『法句經』では結論として、アーティマンを求める至向する実存的自己——人称的私の自己を含めた——のあり方を強調しているもので、『ベッタリペータ』は、ブッダそのものがアーティマンであるひとを説いてゐると思われる。