

淨土教思想の中觀哲學的解明

向 田 永 靜

—

原始より大小二乘に互る佛教思想を貫通する根本的立場は緣起説である。あらゆる大乘佛教の基礎であるとされる般若經の一切皆空説も緣起説を他語で言ひ詮はしたものに外ならない。^①さうして所謂中觀哲學はまさしくこの相依性の哲學、一切皆空説をより深く掘り下げて、その本質的意義を一層明確に宣揚したものであるし、またこの中觀派ととも印度大乘の二大系統とされる瑜伽行派の佛教でも、無着世親の唯識説は炳かに内外俱空の識境俱泯を唯識の眞觀とするのであつて、^②これまた中觀哲學と同じく一切皆空説の、従つてまた緣起説の眞精神を繼承するものと云ふことが出来る。

かう考へて來ると、淨土教が眞に佛教として成立してゐる限り、それが空觀と相容れないものである筈はない。しかしそれにも拘らず、大乘の空觀は果して淨土や往生などの思想を許容し得るであらうか、と云ふやうな疑問が起るのも恐らくは止むを得ないことであらう。だがこの疑が起る

に就いては、第一義諦空ばかりに執じて世俗諦を全く否定し去らうとするやうな惡取空觀の邊見に陥つてゐる場合と、眞に空觀の意義をよく理解してゐる場合とが區別されると思ふ。その中第一の場合には別問題であるが、第二の場合に對しては、淨土教の思想が如何に空觀と關係し、又如何なる點で空觀に基礎づけられてゐるか、が明かにされなければならぬ。曇鸞大師の『淨土論註』はかやうな問題に對して中觀哲學的立場から説明を與へ、それに依つて淨土教の大乗佛敎としての存立を明確ならしめたものと云ふことが出来る。尠くとも『論註』獨自の特殊な價値は全くこの點にあるのである。それで私は以下この『論註』に依憑して、淨土教思想を中觀哲學的立場から説明して見ようとするのであるが、それに先立つて『論註』に對する私の態度に就いて一言しておき度いと思ふ。

『淨土論註』の著者曇鸞はもと羅什系の三論宗から分派した北地四論宗の人で、僧肇系の思潮に屬してゐたのであるが、後轉じて西方願生の行者となつた。『論註』は勿論轉向後の撰述にかゝるものであるが、それが如何に轉向以前の三論思想に負ふ所が多いかは之を一讀すれば誰しも氣づくことであらう。さうして上述した『論註』獨特の價値と云ふ可きものも、全く大師が三論思想の深き理解者であつたことによつて成立し得たのである。それで『論註』を本當に理解する爲には豫め羅什—僧肇—曇鸞の敎系に即して大師自身の中觀思想を審かにすることが必要であると考へられ

る。然るに僧肇—曇鸞の教系は明瞭でなく、また大師自身の中觀思想に直接し得る唯一の述作と云ふべき『論註』に詮はれた思想は全く断片的であるに過ぎない。かやうなわけで、現今のところ嚴密な意味で曇鸞自身の中觀思想を具體的に知ることは極めて困難な事柄に屬する。然し乍ら一方中觀哲學の完成者として『中論』『十二門論』の著者である龍樹が、同時に西方願生の人として『易行品』『十二禮』の作者でもあることを想起するとき、我々は『論註』に對して右とは別な態度が許され得ることに氣づくであらう。即ち一般に眞の中觀思想は——それが龍樹であると曇鸞のであるとの如何に拘らず——本來淨土教思想を拒否するものでないことは龍樹の事蹟が證明する。従つて嚴密な意味での曇鸞自身の中觀思想が明かにされなくても、中觀思想と西方願生との何れに於ても大師の先達である龍樹の中觀哲學の理解——と云つても我々が主として漢譯による限り、それは謂はゞ譯者羅什の理解した限りに於ける龍樹の思想であつて、これを繼承された大師の思想ともさう異なる筈はないと思はれる——に基づいて『論註』に於ける淨土教思想の中觀哲學的解明を考察することも許されないことではあるまい。殊に私の窮極の問題は單に『論註』に忠實ならんとすることではなくて、淨土の觀念や往生の思想やが如何やうにして中觀的立場から理解されるかと云ふことに存するのであり、またそれが『論註』自身の一大問題でもあると思はれる。それ故私は後者のやうな視方からも又充分に問題の本義を捉へることが出來ると信するのである。

そこで私は先づ一には淨土教の存立を危くする惡取空觀の偏見に陥らない爲に、二には『論註』に於ける淨土教思想の中觀哲學的解明を一層深い根據から理解する爲に、中觀哲學一般の意義を考察することから出發したい。

① 宇井伯壽博士、印度哲學研究第二卷三三〇頁。

② 例へば、眞諦譯撰大乘論釋卷七（大正藏經三一卷二〇四頁—二〇五頁）。

③ 此場合には中論劈頭の青目註に

「聞大乘法中說畢竟空不知何因緣故空即生疑見。若都畢竟空云何分別有罪福報應等。如是則無世諦第一義諦。取是空相而起貪著。於畢竟空中生種種過。龍樹菩薩爲是等故造此中論。」

とあるやうに、空觀の正當な理解を得ることが先決問題となるからである。

二

中觀哲學に於ては迷の根本は愛であるよりも寧ろ見である。「大聖說空法(義) 爲離諸見故」^①と云つてあるやうに、大乘の空觀は一切見の捨離であり、あらゆる見の否定によつて中道に立つことを目指すのである。ところでその場合否定される見とは文字通り一切見であつて、必ずしも原始佛敎に於てのやうに、世界の終始や自我の存續等に關する外道の偏見ばかりを云ふのではない。大乘の空觀ではかう云ふ外道の惡見は勿論、更に進んで佛敎的正法もそれが執せられる限りは正法としての力用を喪失した偏見に墮したものととして否定されるのである。さうして龍樹空觀の直接的な仕事

は外道の惡見の否定ではなく、固執された正法の否定であつて、それによつて正法を正法としての正しい意味に於て甦生せしめる、中道の立場に立たうとするものに外ならない。然し乍ら正見もなほ固執されるとき否定されなければならぬ、と云ふ必然性は何處に在るのであらうか。

龍樹はそれを彼獨特の鋭い論法に依つて明示した。精密な論理的分析によつて批評される立場に於ける立言のあらゆる矛盾撞着を摘出し、以つてその立言がそれ自身成立し得ないことを炳かにすると云ふ方法がそれである。例へば『中論』の批判は先づ批判される立場の立言を一應許した上で、その立言から論理的に導き出され、又導き出されるべき一切の可能的立言を摘出し、それと同時にかやうにして摘出された立言の何れもが結局最初の立言、或はその立場が現に承認し、又は承認しなければならぬ他の立言と兩立しないことを明かにする。つまり撞着矛盾の摘出によつてその立場の一切の可能的立言を自滅させるのである。『中論』の過半は大様に云へば大體右の形式を取つて一切見を否定するものと考へて差支ない。さうして次にこの立場を轉廻した龍樹自身の立場が示される場合には、多く非有非無とか不一亦不異とか云ふ二重否定の形式や、心行言語斷とか諸法不可得滅一切戲論とか云ふ風な表現を用ゐて、彼の立場が矛盾的對立や分別の世界やを超えたものであることを證はしてゐると云つてよいであらう。然し乍らこゝで忘れてならないのは、批評される立場の本質が常に一切の法に自性を立てることにある、と云ふ事柄である。そこで空の立場の意義を

明かにする爲に、先づ自性とは何であるかを見ることによつて、法自性の立場がどんなものであるかを考へてみなければならぬ。

自性とは『中論』に「性若是作者 云何有此義 性名爲無作 不待異法成」^②とあるやうに、作せられることなく、又他に因待しない自存的な實體である。それは自己自身に於て成立する自己完結的、不變的なものであつて、他者とのあらゆる相關的關係を許さない。そこでは個別的な一々の法が夫々一個としての全體性をもつことになる。異法を待たずして成立する無作の自存的實體は自己自身に於て完結してゐるからである。従つてさう云ふ自性的立場に於て見られる世界は差別的な個々の法が夫々獨立に何の連絡もなくばらばらに對立し合つた雜然とした世界である。そこには個々の法相互の統一的な相關性と云ふものは見られない。然るに法相互の統一的相關關係が無いと云ふことは、同時に一々の法が夫々の法として成立すべき地盤を失ふことに外ならない。と云ふのは個別的な一々の法は、謂はゞ個別性の否定としての法相互の統一的な關係に於て始めて夫々の法として成立することの出来るものであるからである。勿論かう云つても、それは批評される立場が始めから法相互の關係を認めまいとする意圖をもつてゐると云ふことではない。たゞ法自性の立場が自らの意圖の如何に拘らず、と云ふよりはむしろ自らの意圖に反して、結局右のやうなことに歸着しなければならぬと云ふのである。例へば『中論』三本品に於て批評される立場は、有爲法の三相と

しての生・住・滅と、この三を夫々三相たらしめる生々・住々・滅々と、三相に依つて相せられることによつて有爲法として顯はれる法との七法に實體性を許し、これらの自性をもつた七法が何等かの仕方で相關結合するとき、有爲法が有爲法として生・住・滅の三相を現すると考へるのである。そこで龍樹はそれらの間に可能的な一切の關係を分析して、それが何れも成立しないことを明かにする。つまり自性が關係の成立を許さないのである。然るに生・住・滅の三相は、それに依つて相せらるべき法や、三相を三相たらしめる生々・住々・滅々との關係が成立して始めて自らも三相として成り立つことが出来るのであつて、關係が許されなるとき三相は三相としての意義を失ふ外はない。龍樹によつて關係の不成立と同時に七法が否定される所以である。かやうにして法を法として成立させる爲には法の自性が否定されなければならぬ。龍樹は「諸法有異故 知皆是無性」^④とか「衆緣所生法 是即無自性」^⑤とか云ふ風に變化又は緣生を根據にして自性を否定する。然し右の偈のやうに直接文面に顯はされた場合にだけ自性が否定されてゐるのではない。一般に龍樹がその鋭い論法によつて一切の可能的關係を分析して、その何れもが矛盾に陥つて自滅することを示してゐる場合には、根本的には批評される立場に本質的な法の自性の否定と、及び自性の否定による關係の成立が目指されてゐるのである。緣生を根據にして自性を否定し、一切法は空であるとするのは、空觀が緣起説と同一精神に立つことを示す點に於て注意すべきものではあるが、それと共に自己矛盾の

抽出によつて間接的に自性を否定することも龍樹の新らしい方法として、また中觀哲學の特徴として注意されなければならぬ。

ところで一切皆空とは「一切法空。何以故。諸法無性故」^⑤と云はれるやうに、一切法が無自性であることである。さうしてかやうに一切法の自性が空せられれば、個別的な一々の法の自己完結性がなくなるから、そこに一切法を攝する緣起的關聯の統一的全體が成立する。即ち雜然とした實體對立の世界が消滅して法の體系としての統一的な世界が現出するのである。個々の法はそこに於ては無自性となることに依つて、統一的總關の中に自らを没入せしめる。然るにこのことは逆に個々の法を中心として見れば、夫々の法が一切法の統一的關聯を自己の中に攝することではなければならぬ。換言すれば、法は無自性空であることによつて自己を所統一とする緣起的總關の中に入り込み、かやうに自ら所統一となることに於て、同時に一切を所統一とする能統一にも立つこととなる。こゝに否定されたその同じ法が眞に法として甦生する論理的必然がある。法はたゞ自己否定を通過してのみ成立することが出来る。法が自存的なものとして直接的に肯定されようとするとき、ここでは法の統一が許されなくなる爲に結局自己矛盾に陥つて自殺する外はない。空は一切法の單なる個別的自存性の否定として、統一的全體の建設であるが、それは又否定されたその同じ一切を全體の上に再建することでもあるのである。「以有空義故 一切法得成 若無空義者 一切則不成」^⑥と

云はれる所以である。自性を立てるとき正法が正法として成り立たなくなるのは、法の統一が不可能になるからである。さうして正法をも空なりと否定するのは邪法に墮しようとする正法を、法の統一の建設によつて眞に正法として蘇らせる爲に外ならない。即ち破邪が即ち顯正となるのである。かやうにして空觀の論理は差別的個別と相關的全體、破邪と顯正と云ふやうな對立の統一を可能ならしめる絶對媒介の論理であり、絶對否定に於て絶對肯定を媒介する矛盾的轉換の論理である。この點に於てそれはまさしく矛盾の原理を超えたものと云はなければならぬ。

然るに我々の反省的思惟や一切の分別的認識やは常に矛盾の原理を自己の法則として成立つものである。従つて有と無との矛盾概念は絶對に兩立することの出来ない關係に立つ。そこでは有ならば必ず非無であり、無ならば必ず非有であつて、何れも他を殺さなければ自ら成立することが出来ない。しかし乍らかやうに有と無とが兩立しないと云ふことは、結局分別的思惟の立場が常に有と無との何れかに固執すると云ふこと、有無の對立界を脱却し得ないと云ふことに外ならない。矛盾の原理を絶對的なものとする分別に於ては、非有と云へば無、非無と云へば必ず有と執するから、如何に非の否定を重ねても結局有無對立分別の埒内に止まる外はない。分別的立場が固執を脱し得ない所以である。然るに「淺智見諸法 若有若無相 是則不能見 滅見安穩法」⑦「若人見有無 見自性他性 如是則不見 佛法眞實義」⑧であり、又「佛能滅有無 如化迦旃延 經中之所說 離有亦離

無^⑨」でなければならぬ。これに依つて空の否定が矛盾對立を超えた絶對否定であつて、無の否定とは次元を異にするものであることが明瞭であらう。一切を否定すると云ふとき、「一切は空である」と「一切は無である」との二つの場合が可能であるが、「無」は「有若不成者 無云何可成 因有有法故 有壞名爲無^⑩」と云はれてあるやうに、嘗て有つた「Aが無い」と云ふ「Aが有る」に對する否定である。ここではしかしAそれ自體はなほ否定されない。然るに「空」はこれと違つて「有る」と「無い」との奥に残されてゐる主語としての「A」そのものを端的に無自性空と否定する。『維摩經』の「色卽是空非色滅空色性自空^⑪」に當て、云へば、無の否定は色の滅であるが、空は滅を待つことなく、あるが儘に色性自から空なのである。即ち空觀は自性の否定によつて矛盾的對立、有無分別の相對的立場を超越するのである。かやうな對立を超えた絶對否定であつて初めて肯定を媒介することが出来る。空觀によつて到達される中道が非有非無とか不一亦不異とか不常亦不斷とか云ふやうな二重否定の形式によつて詮表される所以はこゝにある。従つてそれは分別的な實體對立の凡夫的世界が消滅するところに顯現する、矛盾的統一の覺者の現實界、超分別的世界に外ならない。これを『中論』には「諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃^⑫」と云つてゐる。

以上私は空觀が自性の否定であること、自性の否定によつて矛盾の統一を實現すること、従つてそれが矛盾の原理を超えるものであること、を明かにした。そうして私は有無分別の立場に於て

矛盾の原理が絶対妥當的となつてゐるのは實體性の要求に基づくのであると思ふ。實體性(自性)が矛盾を許さないのである。従つて逆に矛盾が不可避になると云ふことは、矛盾の法則を絶対妥當的なものとして要求する實體観が死ななければならぬことを意味する。私が前に法の自性の否定が直接文面に詮はれてゐなくても、批評される立場の撞着矛盾が一々摘出されて、あらゆる可能的立言が否定されてゐる場合には、その裏面に於て自性の否定が目指されてゐることを知らなければならぬ、と云つたのはこの考に由來するのである。矛盾の法則の絶対妥當性は實體観の要求に基づく。従つて實體観が否定されれば矛盾の原理はその絶対性を失ふ。そこに初めて有無對立界からの脱却があり、矛盾の統一が可能になつて、一切法の統一的總關が、さうして又その統一的全體に包攝せられる一切の法が個々の法として、成立するのである。例へば因と果とが實體性を持つとき、兩者は全く一であるか全く異であるかの何れかでなければならぬのであつて、一であると同時に異であることは出来ない。然るに「因果是一者 是事終不然 因果若異者 是事亦不然」「若因果是一(能)生及所生一 若因果是異 因則同非因」⁽¹⁸⁾で、何れの場合に於ても因果は成立しない。それで因果が成り立つ爲には兩者は不一亦不異の矛盾的統一の關係に立つのでなければならぬ。「若法從緣生 不即不異因」⁽¹⁹⁾でなければならぬ。さうして空觀は矛盾の原理を絶対的法則たらしめてゐる自性の否定によつて、正しく不一亦不異の矛盾的統一を實現して因果を可能ならしめるのである。

以上に於て私は自性の否定と矛盾對立の克服と云ふ空觀に於ける二大契機と、この二つが結局別のものでないことを明かにした積りである。これを要するに中觀哲學の一切皆空とは、第一に一切法が無自性であることを、第二にそれが有無、斷常、一異等の矛盾の統一として成立してゐることを、換言すれば一切法が相依相關の統一的全體の中に入ることに於て成立してゐることを意味する。不可得空と云はれるとき、空とは第一のモメントを指し、不可得とは第二のモメントを、それが矛盾の法則に基く分別的思惟によつて把握出來ないことを暗示するものと解してよいであらう。矛盾の統一を許さない單なる對立的分別の立場に止まる限り、一切は不可得であり、如何なる言證も畢竟戲論である外はない。

しかしかう考へて來ると、茲に一つの問題が出てくるであらう。如何に對立的分別を超えた中觀的立場と云つても、そこに或る認識分別が在ると考へられる限り、やはり一種の分別を許すのでなければなるまい、果して然らば分別を超えるると云ふことゝこれとは如何に關係するのであるか、と云ふのがそれである。然し乍らこれに就ては上來の所説からも想像されるであらうやうに、中觀哲學が何等か一定の固定的立場に立つものでないことを知らなければならぬ。中觀的立場に於て、そこに何か特定の認識や分別が成立するのではない。空觀はむしろ如何なる立場の認識分別に於ても夫々の正當性を見出す根據づけの運動である。謂はゞ中觀哲學の立場と云ふべき第一義諦空

は世俗諦有の立場と別にあるのではなく、たゞ世俗諦を眞に世俗諦であらしめる基礎づけとしてのみあるのである。「若不依俗諦 不得第一義」^⑮と云はれる所以であらう。かやうにして二諦は二而不二の對立的統一の關係に立つものである。従つて中觀哲學の立場を第一義諦の立場と云ふとしても、それは一切の世俗諦的立場を眞に具體的立場であらしめる、立場とも云へない立場である。むしろ無立場の立場、無立場なるが故に立場ならざるなき立場と云ふ可きであらう。それ故世俗諦的立場に於ての分別認識の外に中觀哲學特有の分別認識と云ふものがあるのではない。たゞ一切の立場に於ける正法や認識の眞實義を捉へ得る無碍自在の態度に於て、固定的立場が或る特定の正法や分別やに執ずるのと大いに異なるのである。如何に佛の正法と雖もそれが言語的表現によつて詮される場合には、我々の分別思惟の法則である矛盾律に従つて言ひ詮はされるより外はない。しかも正法の詮表形式は矛盾の原理に従ふ外ないけれども、所詮の義は言ふまでもなく矛盾律をも能詮の言説をも超えてゐる。こゝに正法の邪法に墮し易い危険が伏在する。單なる能詮の言説に捉はれるとき一切は戲論となり、正法は正法としての意義を喪失して了ふ。正法の眞實義を把捉し得る爲には法自性の實體觀と矛盾律とを克服してゐなければならぬ。法自性の實體對立の世界、矛盾律に基く單なる分別的立場を脱却してゐないとき、「諸法不可得 滅一切戲論 無人亦無處 佛亦無所說」^⑯と云ふ外ないであらう。そうして中觀哲學こそがまさしく無自性を觀ることに依つて、同時に矛盾

律を克服して、能詮の言説を超えた所詮の正法の眞實義を觀得る無碍自在の最も具體的な立場に外ならない。

以上によつて今の問題は一應解決されたと思ふ。しかしそれにしても中觀哲學が一切の認識や分別を正當な意味で生かすのであるとすれば、一切の分別は主觀・客觀の對立によつて成り立つものであるから、一切の對立を超えるると云つても、主觀客觀の原理的な對立だけは例外としなければならぬであらう、と云ふ疑問が残る。この疑問は一見尤もなことと思はれる。しかし乍ら中觀哲學が一般に對立を否定すると云ふのは對立が全く無になることではない。主觀客觀についてもそれと同様である。中觀哲學は主觀客觀の對立を全く排除しようとするものではない。一方から言へば主觀は飽くまでも主觀であつて客觀ではなく、客觀は飽くまでも客觀であつて同時に主觀であることは出来ないと思へられる。しかしかやうに主觀と客觀とが夫々自性を持つならば、主觀は客觀なくしても主觀であり、客觀は主觀なくしても客觀でなければならぬであらう。然るにこれは主觀客觀の自殺を意味する。主觀はたゞ客觀を觀するものであることに依つてのみ、能觀として主觀であることが出來、客觀は所觀として主觀に觀せられるからこそ客觀であることが出来る。即ち直接的な自性的主觀客觀の對立は自ら成立することが出来ない、主觀客觀の具體的な對立は逆に無自性空の立場に於ける主・客の統一の上に於て始めて可能なのである。主・客が主客として具體的に對立し、そ

ここに分別認識が可能である爲には、對立の本源に主・客一如の統一があるのでなければならぬ。いつたい主・客の對立と云ふものは、具體的な認識成立の事態を我々の分別思惟によつて反省したときに始めて見出されるもので、具體的な事態そのものは全く反省以前の一如のものである。従つて眞に具體的な反省である爲には、反省は自己否定によつて一度一如の本源に還らなければならぬ。かやうに一如の本源に裏づけられた主・客のみが眞に具體的な主・客であり得る。中觀哲學が對立的立場を超えると云ふのは、この一如の本源に還ることを云ふのであつて、この一如の上に成立する無碍の具體的對立をも否定することではない。龍樹の否定する對立は、統一を不可能にし、従つて又主・客が主・客として成立することを不可能にする自性的對立である。諸法を實有のものと考へるのは、もともと主觀が勝手に妄執して諸法に自性を賦與するからである。さうしてそこでは、かやうに客觀が實體性をもつ爲に、それに對する主觀にも暗黙の裡に實體性が許されて主・客の對立が實體對立となるから、その統一が不可能になるのである。従つて龍樹の諸法無自性は謂はゞ客觀の側に於けるものと考へられるでもあらうが、それは同時に主觀の自性の否定でもあるのである。この自性的對立の否定によつて却つて無碍の對立が可能になる。空觀は（主觀客觀の）對立の否定に於て眞に具體的な（主觀客觀の）對立を統一の上に建設するのである。これによつて眞に具體的な認識分別の成立すべき地盤が與へられる。そこになほ一種の分別が成り立つと云つてもよい。し

かしその分別とは決して普通に所謂清淨な分別に對立する「三界一切心々虛妄分別」と云ふやうな意味のものではなく、無分別智や後得證智等の識の働らきの一切を含む廣義のものである。それは普通の用語例から云へば寧ろ無分別の分別と呼ぶべきであらう。一度無分別の本源に還つた上で清淨な分別なのである。「眞智無知」とか「無知故無不知」とか云ふ『論註』の言葉は確かにこの主・客一如の統一的側面と、統一の上に成立する眞に具體的な對立との二方面を物語るものと思はれる。要するに中觀哲學に於ける對立からの脱却とは對立に對する無對立に立つのではなく、無對立の故に對立ならざるなき、對立と無對立との絶對統一に立つことなのである。

最後に中觀哲學が佛教特有の價值的見方としてどう云ふ結果になるかを一考して本節を終り度いと思ふ。一切法が空であるとは第一に一切法の取るべきものなきこと、一切法が無價値であることである。空觀は一切を無價値として捨離するのである。然るに一切を無自性と空することは同時に一切を攝する緣起的總關の建設であり、又一切法の一々が統一的全體を自らの中に攝して甦ることでもあつた。ところでこの相依相關は文字通り一切を攝する全體であるから、それはそれ自身絶對であり、一切の相對價値を超えてしかも一切の相對價値を包む絶對價値でなければならぬ。即ち一切法は空であることに依つて第二に相關的全體の絶對價値を夫々の中に擔ふのである。これが眞空の上の妙有である。一切は個別的相對價値を捨て、無價値に還ることに於て、絶對價値を自らの中

に顯現させるのである。かやうにして空觀は價值の否定に於て絶對價值を媒介的に實現する價值の轉換でなければならぬ。

法性を觀るとは緣起の立場に立つことに依つて、一切個別法の各々に於て平等に擔はれた相關的全體を觀ることである。一切平等と云はれるのはこの一切に於て平等に擔はれた法性を觀るからである。一即一切と云ふのも一々の個別法が相關的全體の法性を擔ふからである。^①さうしてこの緣起的總關は文字通り全體であるから、それ自身は個別的な或る法としても、又個々の法とは別にもあることは出來ない。それはたゞ一切法の成立する地盤としてのみあり、従つてまた一切法の各々に於てのみ自己を顯はす。それは個々の法に内在的であると同時にまた超越的でもある。それは一切の限定を超えたものであり、それ故にまた一切の差別的限定に於て自現する。「法性無相故無不相」とはこれを言ふのであらう。中觀哲學は一切法を空することによつて、その空せられた法の中に相を絶する平等の法性を觀じ、同時に法性の顯現として甦つた一切の個別的法の有相差別を觀するのである。これを要するに中道實相は個別と全體、對立と統一、無價值と絶對價值、無相平等と有相差別、第一義諦と世俗諦等の二而不二なる對立的絶對統一であつて、それは正しく中觀的立場の絶對性を物語るものに外ならない。

① 中論、觀行品第九偈。羽溪教授國譯九〇頁の註參照。

- ② 中論、觀有無品第二偈。
- ③ 中論、觀行品第三偈。なほ十二門論觀性門に「見有變異相 諸法無有性」とあるのも同意である。
- ④ 十二門論、觀因緣門第一偈。なほ中論觀三相品第十七偈に「若法衆緣生 即是寂滅性」とある。
- ⑤ 十二門論、觀性門。
- ⑥ 中論、觀四諦品第十四偈。
- ⑦ 中論、觀六種品第八偈。
- ⑧ 中論、觀有無品第六偈。
- ⑨ 中論、觀有無品第七偈。
- ⑩ 中論、觀有無品第五偈。
- ⑪ 鳩摩羅什譯、維摩詰所說經・入不二法門品第九（大正藏經一四卷五五一頁）。
- ⑫ 中論、觀法品第七偈。
- ⑬ 中論、觀因果品第十九偈、及び第二十偈。
- ⑭ 中論、觀法品第十偈。
- ⑮ 中論、觀四諦品第十偈。
- ⑯ 中論、觀涅槃藥品第二十四偈。
- ⑰ かう考へて來ると、一即一切や事々無碍を説明する爲に用ひられる「緣起相由」と「理性融通」との二つの根據が別のものではなく、結局一に歸着することを知るであらう。

三

さて我々が中觀哲學から眼を淨土教に轉ずるとき、そこに直ちに二つの疑問が解決を要求して來

るであらう。一は種々の莊嚴相を具した彼土界の實體的傾向に關する疑義、二はその實體的な彼土へ往生すると云ふその往生の意味に關する疑義である。以下本節と次節とに於て夫々『論註』に證はれたこの二問題に關する釋明を跡づけて見たい。蓋しこの淨土觀と往生觀との二問題は、通大乘の見地から起される疑難中、淨土教存立の二大支柱を衝いた最も根本的なものであるばかりでなく、『論註』主が對外的に最も力を盡されたのもこの二問題に就いての中觀哲學的解明であつたし、又それによつて初めて淨土教が自らの立場を確保することが出来るのだからである。

第一の問題は淨土教に於ける有相差別莊嚴の淨土思想が、まさしく中觀哲學に於て否定される實體的差別の單なる對立觀と全く同じ水準に立つものではないかと云ふにある。この疑問を念頭において『論』『論註』を見ると、先づ注意されるのは「廣略相入」「入一法句」の文である。さうして『論註』に於けるこれらの釋明こそ淨土觀を中觀哲學的に解明したもので、今の疑問を氷解して餘蘊がない。こゝに二十九種の二報三嚴、別しては十七種莊嚴の國土が、卑俗な對立的實體論を遙かに超越して、深遠な中觀哲學的根據に立つものであることの所以が示される。今暫く『論註』の當面を離れて、廣略が何を意味するかを前節との關聯に於て明かにすることからこの問題に入らうと思ふ。

前節に依れば、中觀哲學が一切皆空無自性を説くのは結局一切法の一つとしての自存的全體性の

否定によつて一切の法を攝する緣起的關聯の無限絶對の統一的全體を形成することであり、同時にまた個別的な一々の法が無限絶對の統一を自己の中に攝すること、個々の差別法でありながら有相差別を絶する絶對を擔ふことであつた。一切諸法平等とは一切の中に於てこの無爲なる全體を觀るときに云はれるのであり、しかもその平等無相の全體はたゞ差別的な個々の法に於て自らを顯現すると云ふ仕方にて於てのみ在るのであつた。さうしてこの有相差別と無相全體との對立的統一に於ける統一的全體の面が「略」であり、個別的な側面が「廣」である。またこれを無相平等の「理」と有相差別の「事」とに配當し、或は本然態と顯現態と呼んで區別してもよいであらう。『智度論』にはこれを「略者知諸法一切空無相無作不生不滅等。廣者諸法種々別相分別」と言つてある。眞空妙有の區別に配して云へば、個別の否定としての統一的全體、即ち無差別平等の略が眞空であり、無差別絶對なる統一的全體の顯現として甦つた有相差別の廣が妙有に相當する。そして廣略の別が既にかやうな矛盾的統一の中道的立場の上での區別として云はれると云ふことは、同時にその相入が云はれるべき必然的根據でもなければならぬ。或はむしろ廣略の別がありながら、しかもそれが相入してゐると云ふことは、右のやうな中觀的立場に於て始めて可能なのである。廣の差別的個別法はたゞ略の統一的全體に於てのみ成立し、全體はたゞ個別的な法の統一として、個々の法に於てのみ自己を顯す。個別的な法を離れた緣起的關聯なるものは有りやうがない。またこの緣起的總關を

離れた、即ち縁起ならざる如何なる法も許されない。個別の外に全體はなく、全體を離れた個別もない。しかも兩者は全く同じでもない。若し全然同一ならば廣略や真空妙有の別を云ふ必要がどこにあらう。相即相入の上でなほ別が説かれる所以は既述によつて炳かであるやうに、眞の絶對界はたゞ媒介的に否定に於てのみ實現する矛盾の統一に外ならないからである。實相界は對立的なものゝ相依相成的な相互に不可缺な關係、矛盾的統一の中道的立場に於てのみ成り立つてゐる。従つて廣略のどちらか一方にだけ執じて、例へば無相平等の略だけが眞であると思ふのは、有相無相等の對立的統一や二諦の義趣を會得した者とは云へない。一方にだけ執ずれば廣略は共に偽となり、二つがあつてしかも相入してゐるとき兩者は何れも眞となる。そこでは略の無相全體の法性は勿論、廣の一々も略の全體を擔ふのであるから、これまた絶對であり眞實である。それ故若し略門平等の理に即する般若を眞實、廣門差別の事に即する方便を權假と云ふにしても、この場合の權假は眞實に對する虚偽ではなく、やはり眞である。これは矛盾的統一の中觀哲學的立場を知る者の誰でもが認めなければならぬことであらう。

これだけのことを理解しておいて、先づ『論註』下卷「入第一義諦」釋の文によつて國土莊嚴に就いての廣略相入を窺つて見よう。その文の要所を引用すれば次の通りである。

「第一義諦者佛因緣法也。此諦是境義。是故莊嚴等十六句。稱爲妙境界相……………(下、15)

こゝに「第一義諦」等とあるのは『十二門論』の「諸佛因緣法名爲甚深第一義諦。是因緣法無自性故我説是空」^②に依られたものと云はれてゐる。するとこの因緣法は無自性や空と同意同格に用ゐられる縁起で、それらは何れも法の第一義諦と云ふべきものである。しかしこの空・無自性の第一義諦は決してたゞそれだけに終るのではなく、同時に差別的有をも真空の上に妙有として成り立たせる、有相事と無相理と等の對立的統一に立つのであつた。次の「諦是境義」とは「第一義諦は莊嚴境界所有の義なり」^③と云ふ字意である。これを前後の文句と續けて意味を取ると、彼の安樂國土は真空妙有相即不二、無相平等有相差別二而不二の對立的統一の世界であるから、十六種有相差別の莊嚴はその儘無相平等の一法句に攝せられ、十六種の一々に平等の法性が顯現してゐると云ふことで、「諦是境義」までは正しく彼土が廣略相入の絶對界であり、勝過三界道の妙境清淨涅槃界であることの根據を示したものに外ならない。即ち彼土が淨土と云はれるのは單に穢れてゐないと云ふことではなく、廣略相入する對立的統一の絶對界であることに基くのである。これが次に「莊嚴等十六句稱爲妙境界相」と云はれる所以で、淨土觀に就いての中觀哲學的解明として我々の第一に記憶すべき文字である。

既に右の廣略相入によつて淨土思想の實體的傾向に關する疑問は解消されたのであるが、なほこれと關聯して所謂指方立相の問題に一寸觸れておかう。言ふまでもなく、指方立相の語は善導^④に依

るもので、『論註』にはその指方に相當すべき「西方」の言は見當らないけれども、同著者の『讚阿彌陀佛偈』には「南無至心歸命禮西方……」と西方の言を出すこと五十八の多數に及んでゐる。さて指方立相の淨土觀に就いての問題中、今『論註』に關係あるものを舉げると、問題は、一方では有限的に西方と云ひ乍ら、同時に他方では「廣大無邊際」(量功德)と無限的に説くのは矛盾するではないか、と云ふことに歸着するであらう。一部の宗學者はこの問題を廣略に配當して解決しようとしたけれども、それは明かに間違つてゐる。何故なら彼等は西方を廣門に配當し無邊際を略門に配當してゐるが、それは『論』『論註』が無邊際の量功德を廣門相の一として説いてゐるのを無視するからである。さうして西方と無邊際とが共に同一廣門内の説相と見られなければならぬ點にまさしく此の問題の困難が伏在するのである。いま試みに次の如く考察して見よう。廣略の略は平等無相の理に即するもので、それ自體としては無限である。これに對して廣は差別的な事に即する有相であるから、その點で必ず有限的でなければならぬ。これを今一步突込んで考へて見ると、兩者の間には非限定的と被限定的と云ふ本質的な相異が認められる。即ち略門が無相無限であるのはそれが非限定的である爲であり、廣門が有相有限であるのはそれが必ず被限定的であるからである。従つて廣大無邊際と云ふ量功德の無限は廣門であるから、この被限定的量をそのまゝ無限に擴大した限界否定としての消極的無限に過ぎない。それは非限定的な略門の質的無限に對して猶ほ量的無限とし

て區別されるであらう。そこには同じく無限と云ひ乍ら、質的と量的との質的相異が認められる。量的無限は質的無限を擔ふものではあるが、それは被限定的であるから、たゞ自己（量的無限）としてのみ現はれ、自己以外の如何なる量としても顯現することは出来ない。非限定的な質的無限はこれに反して、被限定的量としての量的無限に於ては勿論、それ以外の如何なる被限定的量に於ても自己を顯はす。『論註』量功德釋の「在狹而廣」「在廣而廣」（上、9）の下の廣はこの質的無限を指し、上の廣は「在狹」の狹に對する廣で、今の量的無限を指す。被限定的なものには必ず他の被限定的なものと對立する。對立は被限定的なものゝ運命である。従つて被限定的なものはこれをどれ程擴大してもそれは依然として對立的である。被限定的量の無限擴大として考へられる量的無限もその點は免れない。我々が對象的分別思惟によつて考へ得るのは、恐らくかう云ふ對立的な、限界否定の方向に於て見られる消極的な量的無限のみであらう。然るに無限がなほ有限的な一切に對立する被限定的無限である限り、嚴密にはやはり一種の有限と云はなければならぬ。質的無限はその本質が非限定的であることによつて、この量的對立の世界を超えたものである。かやうに一切の對立を、有限無限の對立をさへも超えた質的無限のみが眞の無限であり得る。これに對比すればかの量的無限は云ふまでもなく一種の有限と見られるであらう。量的無限は廣門の性質上被限定的であつて、たゞ略門の質的無限の限定として在ると考へられるからである。それは無限と云はれ乍らもな

は限定されてゐる。しかもこのことは被限定的な廣門の立場に於ける限りの無限であることを妨げはしない。たゞ略門の立場に對比するときそれが一種の有限と考へられるのみである。かう考へるなら被限定的無邊際の量的無限の國土が西方と限定されてゐることも自家撞着の言とは云へなくなるであらう。何れにしても淨土の信仰に生きるものに取つては彼土は無邊際であると同時に在西方なのである。

以上で器世間の考察は終つたから、次に衆生世間に就いて見なければならぬ。その中先づ彼土菩薩の功德に關する釋明を窺つてみることにしよう。始めに『論註』(下、23)の四種正修行釋の文を引用すれば次の通りである。

「眞如是諸法正體。體如而行則是不行。不行而行名如實修行。體唯一如而義分爲四。是故四行以一正統之」。

眞如とは諸法實相で、差別的な個々の法を空することによつて、その個々の法の底に於て觀られる統一的全體の絶對を指す。即ち差別的な法を夫々眞に法として成り立たせてゐる、無差別平等の法性である。「諸法正體」とはこれを云ふ。この眞如法性に體達すれば、そこには行せられ、行すると云ふやうな對立的差別觀は克服されるから「體如而行則是不行」「不行而行」と云ふ如實の正修行が可能となる。菩薩の功德たる四種の修行はすべてこの能統一自他一如の緣起、空の立場に於ける無

我的行の全顯なのである。これまた正修行の正である所以を對立的統一の中觀的立場に於て根據づけやうとする釋意に外ならない。それで不動遍至の徳の釋には「及入三昧身心不動如實修行常作佛事。如實修行者雖常修行實無所修行也」(上、28)と云ひ、無相供養釋下には「雖嘆穢土如來大慈謙忍不見佛土有雜穢相。雖嘆淨土如來無量莊嚴不見佛土有清淨相。何以故。以諸法等故。……若於佛土起優劣心假使供養如來非法供養也」(上、29)と云ふやうな妙釋があるわけである。

以上『論註』觀行體相章に從つて國土莊嚴と菩薩莊嚴との中觀哲學的解明をなしたから、更に淨入願心章の「廣略相入」釋に就いて之を考察しなければならぬ。先づ入一法句釋の文を引用しよう。

「上國土莊嚴十七句如來莊嚴八句菩薩莊嚴四句爲廣。入一法句爲略。何故示現廣略相入諸佛菩薩有二種法身。一者法性法身二者方便法身。由法性法身生方便法身由方便法身出法性法身。此二法身異而不可分一面不可同。是故廣略相入統以法名。菩薩若不知廣略相入則不能自利利他」。(下、25)

右の文中「入一法句爲略」までは三種莊嚴二十九種の有相差別を廣とし、無相平等の一法句の法性が略であることを示す。そして以下はその二十九種の有相差別が決して自性的對立の實體的差別ではなく、差別の儘が無相平等の法性に攝入し、法性の全顯としての有相差別に外ならぬ所以を示さうとするのである。尤も「二種法身」等は炳かに衆生世間のみに就いて廣略相入を示してゐるが、これは暫く『論』の「一法句者謂清淨句清淨句者謂眞實智慧無爲法身也」に依るものであり、また器

世間と衆生世間とは明かに正報たる衆生世間が主體であり、器世間は依報として從屬的な位置に立つからであつて、意は廣く器世間にも通すること云ふまでもない。その中「法性法身」とは次に「實相無相故眞智無知也。無爲法身者法性身也。法性寂滅故法身無相也」(下、25)とあるのがそれで、方便法身とはそれに續いて「無相故能無不相。是故相好莊嚴卽法身也」(同上)と云ふのがそれである。『論註』(下、24)に「肇公言法身無像而殊形」とあるのも同じ趣旨と解される。この理法身としての法性法身が略に相當し、事法身としての方便法身が廣に當る。「由…生」「由…出」とは法性(理)は獨り顯れることがなく必ず方便(事)により、方便は單獨に成り立つものではなく必ず法性に由ると云ふ意味で、次の「異而不可分……」とともに二身の相依相成、不一不異を以つてまさしく廣略相入を明すのである。こゝに二身の何れもが法身(絶對)であることの根據が示される。この廣略の別があつて、しかも相入する所以に就いては既に上述した。「自利利他」とは法性法身の面を自利に、方便法身の面を利他に約すべきで、廣の差別に於て平等の法性を觀る實智は自利を成じ、略門法性を内攝する廣の有相差別を觀する權智は能く利他を可能ならしめる。「般若者達如之惠名。方便者通權之智稱。達如則心行寂滅。通權則備省衆機」(下、30)とあるのも今と同意であらう。即ち廣略相入を體認することによつて始めて眞の自利利他圓滿が成立するのである。

次に我々は『論』の「眞實智惠無爲法身」に對する『註』の釋明に注意しなければならぬ。例に

よつて先づその文を引用する。

「眞實智惠者實相智惠也。實相無相故眞智無知也。無爲法身者法性身也。法性寂滅故法身無相也。無相故能無不相。是故相好莊嚴卽法身也。無知故能無不知。是故一切種知卽眞實知惠也。以眞實而目智惠明智惠非作非非作也。以無爲而標法身明法身非色非非色也。非于(於)非者非非之能是乎。^⑤蓋無非之曰是也。自是無待復非是也。非是非非百非之所不喻。是故言清淨句。清淨句者謂眞實智惠無爲法身也。」(下、25—26)

この文の眞實智惠釋と似た説相は『論註』の諸處に散見せられる。^⑥要は眞智が個々の差別法に於て單なる個別を超えた無相平等の法性(實相)を觀る點で無知であり、しかもこの超限定的な法性は必ず一切の差別的限定としての有相に於て自己を顯はすのであり、またそれが一切法の第一義諦である點に「無知故無不知」とか、「無知而知」「一切種知」とか云はれる根據があるのである。これを能觀所觀の對立に約して云へば、眞の智惠が能・所、主・客の對立を泯じた根源的統一の立場に還るところに成立する點で無知と云はれる。「如法界而知」「如法相而知」の「如」や「智惠非作」の非作はこれを意味する。しかもこの根源的統一は單なる對立の排除ではなく、却つて眞に具體的な無碍の主・客の對立を建設するのであつた。この統一の上での無執の對立に卽して「而知」「非非作」と云はれる。さうしてこの無碍の對立が、眞の統一に裏づけられてゐない凡夫的固執的對立と異なるこ

とを示して「凡心有知則有所不知。聖心無知故無所不知」⁽⁷⁾と云つたのであらう。これらは皆二邊を雙非する絶對の中道的智恵が眞實智恵であると云ふ釋意に外ならない。このことは以下に於て更に詳説される。先づ「以無爲而標法身」等とは「非色」は前の法性法身、「非非色」は相好莊嚴の方便法身を云ひ、真空無相、妙有有相の相入と云ふ對立的統一を以つて無爲の意義を明かにしたのである。次の「非于非」以下は、先づ「非・非・之・能・是・乎」とは「非・非・色」「非・非・作」と云つても、その能非の非は非(日色、作)に對する是、即ちもとの色・作に還るのではなく、色と非色、作と非作、一般に是と非との對立を超えた高次の根源的統一に昂まる絶對否定であるとするのである。⁽⁸⁾「蓋無非之曰是也。自是無待復非是」とは非との對立を絶した根元的統一の是、自然法爾の是が眞の是であるから、それは「無待」であり、もはや(單なる非に對する)是とも言へない絶對であるとの意である。かやうな絶對は一切の對立を絶した矛盾的統一であるから、矛盾律に基く對立的分別の立場では幾ら非(否定)を重ねても捉へることは出來ない。そこで「非是非非百非之所不喻」と云つたのである。是と云へば是に著し、非と云へば非に著し、非非と云つても猶ほもとの是にかへつて堂々めぐりをやつて之に執するのが凡夫で、かやうに對立的偏見に固執するところに一切の虛妄染汚が生ずる。そこで清淨も雜染に對して執せられるので眞の清淨であることが出來ない。眞の清淨は一面雜染に對しながら、同時に淨染の對立をさへも超えたものでなければならぬ。それは對立と統一との絶

對統一としてのみあるのである。眞實智慧はこのやうな對立的分別を絶した絶對であつて、この對立的統一の絶對のみが眞に清淨であり得る。結びの文に「是故言清淨句。清淨句者謂眞實智慧無爲法身也」と云はれる所以である。以上は既に一言しておいたやうに暫く正報に就いて廣略相入を以つて清淨の根據を示したものであるが、この廣略理事無碍の立場では身土は勿論二而不二で、法性方便二法身の「異而不可分一而不可同」と云はれる所以は、同時に二報三嚴全體(廣)が一法句(略)と廣略相入してゐる所以でもなければならぬ。このことは上述した觀行體相章の釋明や、善巧攝化章の「廣中二十九句略中一句」(下、27)を俣つまでもなく、今の引用文(七〇頁參照)の初句によつても炳かである。それで『論』も『註』も「此清淨有二種」として次下に器世間と衆生世間とを出してゐる。

かやうにして彼土の三種莊嚴二十九種の一々はすべてその儘眞空無相法性であり、無相法性はそのまゝ二十九種莊嚴相の一々の妙有として顯現してゐるのである。之を要するに以上の釋明はまさしく對立的統一の中觀哲學的立場に於て淨土教の淨土觀を解明したもので、それは彌陀願心所成の安養界の絶對性を、即ちそれが無爲涅槃界である所以を炳かにするものであり、また通大乘的立場からの疑難を氷解せしめて、淨土教の存立を確保する根據づけの仕事でもあるのである。

① 是山惠覺勸學、往生論註講義(二三四頁)による。

② 十二門論、觀性門。

③ 是山勸學前掲書、一八六頁。

④ 定善義、二十四丁參照。

⑤ 淨土論註校異（眞宗勸學寮編纂）下、四〇頁、是山勸學前掲書、二二八頁參照。

⑥ 本文一一六頁引用の「般若者……」の外、

一、「正徧知者眞正如法界而知也。法界無相、諸佛無知也。以無知故無不知也。無知而知者是正徧知也……」（上、24）

二、「心雖知相入實相則無知也。……如是等有知無知在于因緣。若在因緣則非知非無知也。問曰。心入實相可令無知。云何得有一切種智耶。答曰。凡心有知則有所不知。聖心無知故無所不知。無知而知即無知也。問曰。既言無知故無所不知。

若無所不知者豈不是知種種法耶。既知種種之法。復云何言無所分別耶。答曰。諸法種種相皆如幻化。然幻化象馬非無長頸

鼻手足異而智者觀之豈言定有象馬分別之耶」（下、19）

三、正者聖智也。如法相而知故稱爲正智。法性無相故聖智無知也。遍有二種。一者聖心遍知一切法……」（下、34）

等がある。この中一、三、は本文所載の文と同じく法性（如、法界、實相）を根據にするだけであるが、二、は實相の外に

因縁をも根據にしてゐる點を注意すべきである。さうして縁起の立場は即ち法性を觀る立場で、中觀哲學に於てこの二つ

の根據が一つに歸着することは第二節に於て、（また第四節に於ても）明かにした。

⑦ 註⑥の二、參照。

四

以上で淨土觀の問題を考察し終つたから、今度は第二の問題である「往生の意義」に就いて説明しなければならぬ。さて『論註』に現はれた往生に關する説明としては次の二つを擧げることが出

來る。

一、A 「諸法因緣生故卽是不生無所有如虛空。天親菩薩所願生者是因緣義。因緣義故假名生。非如凡夫謂有實衆生實生死也。」

B 「問曰。依何義故說往生。答曰。於此間假名人中修五念門。前念與後念作因。穢土假名人淨土假名人不得決定一不得決定異。前心後心亦復如是。……」(上、5—6)

二、「疑言。生爲有本衆累之元。棄生願生生何可盡。爲釋此疑是故觀彼淨土莊嚴功德成就。明彼淨土是阿彌陀如來清淨本願無生之生。非如三有虛妄生也。何以言之。夫法性清淨畢竟無生。言生者是得生者之情耳。生苟無生。生何所盡。……」(下、15)

これに依つて見ると淨土に往生すると云ふその生とは因緣生の生であり(一)法性の上の生である(二)から、生と云つても不生不滅の義に外ならないのである。従つてそれは凡夫虚妄の實有の生ではなく、正しくさやうな「有本衆累之元」としての斷盡されるべき生を離脱した生なのである。かやうな不生不滅の生であるから「生何所盡」と云はれる。しかもなほ往生と云はれる所以は一、Bに示されてゐるやうに、此土有漏因緣和合の假名人と彼土無漏因緣和合の假名人とが、不二不異、因果相續の關係に立つからである。また二、の「得生者之情」と云ふのは情は凡夫の情で、實生に執する願生者の情に従つて生と云ふ、との意であるから、凡夫が實生と執じて願生するまゝが、

無生之生の往生となつて實現するやうに法門が出来てゐるのである。さうしてこの釋は自ら下の料簡三喩の原因になつてゐる。^①

さてこの場合生即無生(不生)^②が謂はれる根據として因縁(一)と法性(二)との二つが擧げられてゐることは注意すべき點であると思ふ。文面から云へば因縁生(一)は衆生の考察から導かれ、法性(二)は國土の考察から來たものであるが、しかし衆生と國土との何れの考方にもこの二つともが適用されるべき性質のものであるから、重要なことは依然として因縁と法性とである。それではこの生即無生の釋明をより深く理解する爲に、因縁と法性との二根據を左の『註』文を手掛りとして考察してみたい。

「大乘家所言衆生者如不增不減經言。言衆生者即是不生、不滅、義。何以故。若有生生已復生有無窮過故有不生而生過故。是故無生。若有生可有滅。既無生何得有滅。是故無生、無滅、是衆生義。如經中言五受陰通達空無所有是苦義」(上、21)

右の文では不生不滅の典據として『不增不滅經』が引かれてゐるが、この經の所明は炳かに如來藏・法身を媒介にして不生不滅を説くもので、今の「何以故」以下の所明とは、その不生不滅である所以の根據が必ずしも同一ではない。しかし今茲に重要なのは「何以故」以下の『論註』主自身の説明である。この釋明は諸學者の指摘するところによれば、『中論』三相品、及び『十二門論』觀生門

に依られたとのことである。それで今三相品第十四偈を引用すると「此生若未生 云何能自生 若生已自生 生已何用生」とある。生とは未だ生じない状態から已に生じた状態へ移ることである。然るに未だ生じない時に生(すること)のある筈はなく、また已に生じた時にも勿論生(すること)はない。そうしてこの未生と已生とを離れて生(じつゝある)時と云ふ状態はあり得ないから、生(一切の可能的な場合はこの二つに攝まることになる。従つて若し生があると云へば必ず「未生生」か「生已生」^⑤)かの何れかの誤謬を犯さなければならぬ。それで『註』はこの意を取つて「若有生生、已復生、有無窮過故有不生、而生過故。是故無生」と云つたのである。以上は文面に即しての考察であるが、これだけでも不生不滅の義は一應成立するわけである。

然るに一般に中觀哲學に於ける否定は單に肯定と對立する相對的否定ではなく、否定と同時に肯定を媒介する絶對否定であつた。若しさうではなくて、單に生滅がないと云ふだけならば、それは現實に對する虛無主義的な無關心主義に過ぎず、空觀は實踐的意義を喪失する。これでは「若諸法不從衆緣生則應各有定性。五陰不應有生滅相。五陰不生不滅即無無常。若無無常則無苦聖諦。若無苦聖諦則無因緣生法集聖諦……」^⑥と云ふやうな悪い意味の不生不滅とどれ程の相異があらう。即ち根本的なことは自(定)性(的)生滅の否定でなければならぬ。かの三相品の偈はまさしく自性的立場の困難を指摘してゐるのであつて、^⑦實は自性の否定によつて因緣を可能ならしめやうとするのであ

る。自性が否定され、ばそこに縁起的關聯の統一的全體が成立し、生滅はその全體の上での生滅として肯定されることになる。これが龍樹の因縁生の立場である。そこには猶ほ自性なき生が認められる。然るに生が既に無自性ならばそれはもはや生でもない。生の體は不可得であり、生の得べきものがなくなるからである。そこで「因縁生故即是不生」と云はれる。これが先の因縁を根據にする一、の説相である。然るにまた他面から考察すると、生滅を縁起的總關の上の生滅として觀ると云ふとき、その總關とはたゞ一切の被限定的な個別法に於て自己を顯はすものとしてのみある、超限定的な法性に外ならなかつた。それ故生滅を縁起的總關の上に於て觀るとは、生滅する個別法の底に生滅を超えた法性を觀、生滅をその法性の上に移して觀ることである。そのとき生滅は生滅であり乍ら生滅でなくなる。ここでは生滅的な個別法が法性と云ふ不生不滅の絶對に自己を没入してゐるからである。従つてこゝでもまた生即無生が云はれるわけで、これが前の法性を根據にする二、の説相に外ならない。我々はかやうにして因縁と法性とを根據にする生即無生の二つの説相が、何れも中觀哲學に於ける二つの面に即するものであり、また一つの中觀哲學的立場から統一的に理解されるものであることを知るであらう。

『論註』の往生思想に對する中觀哲學的解明は以上で考察し終つたのであるが、なほこれと關聯して生因に就いて一言しておきたい。『論』『論註』に於て一心と一心を開いた五念門行とが往生の

因行であることは今更云ふまでもない。固より『註』の五念門行は彼此二土に通ずるもので、その説相は必ずしも『論』のそれと同一ではない。しかしそれにしても『註』の五念が『論』に遵つての釋明であることは勿論であるから、私は『註』獨自の開顯にかゝる法門として、かの「信佛因縁」と「十念念佛」とに注意すべきであると思ふ。^④ 信佛因縁は信に約して往生の因を示したもので『論』の一心に當り、十念念佛は信具の行に約したもので、これは『論』の五念門行に相當するものである。この「信具」と云ふことは「此十念者依止無上信心……生」(上、33)とあるのに照して明瞭であらう。これを「不發無上菩提心(≡信心)但聞彼國土受樂無間爲樂故願生亦當不得往生」(下、28)と考へ合はせるなら、生因としては信心が中心であること疑を容れない。然らばこの信心の相狀はどうであるかと云ふに、これに就いては起觀生信章讚嘆門の如實修行釋下(下、3)に二不知三不信に約しての反顯的説明がある。その中實相爲物の二知は起觀に約し、淳信・決定信・相續信の三信は生信に約したもので、展轉相成的關係に立つ三信がまさしく信心の相狀である。しかし今こゝに重要なのは行をば如實相應の修行であらしめる所以のものが、二知を具定し三信を攝める一心(信心)であるとされた點である。

ところで『註』の如實修行釋にはいま一つの説相があつた筈である。前節に述べた「雖常修行實無所修行也」(上、28)「體如而行則是不行」(下、23)等とある、我の自性を空じた無我の行がそれ下

ある。この場合行を如實行であらしめる所以のものは能統一自他一如の中觀的立場に體達すること、平等の眞如法性を體得して無我に生きることである。かやうな任運無功用の行であつて初めて眞に如實行の名に價するものと言へるであらう。然るにそれは彼土菩薩の正修行として示されたものであり、又實際としてもさうであるに相違なく、此土の凡夫に取つては全く不可能の事と云はなければならぬ。しかしそこに却つて二知三信の信心を以つてこの「達如」の無我に代換せられた『註』主の妙釋が讃仰されるのである。それにしてもこの妙釋の意を取つて信心と「體如而行」「不行而行」との間に何等かの共通點を見出さうとすることは無理であらうか。今『註』の「但聞彼國土清淨安樂尅念願生亦得往生」(下、12)と「若人不發無上菩提心。但聞彼國土受樂無間爲樂故願生亦當不得往生也」(下、28)とを對照してみると、「尅念願生」が信具の願生であることは云ふまでもない。尅は「己に克つ」であるから、尅念とは我の自性(我執、はからひ)を捨て切つて佛力に任せきることであらう。即ち我のはからひを離れておのれを空しくするところに領受される、素純な信心を具した願生のみが如實行として往生の因となり得るのである。信心が尅己念の信であり、はからひなき無我の信である點に、『註』主が信具の行を以つて眞如法性に體達した「不行而行」の如實行におき換へられた所以があるのでなければならぬ。この點に關する限り、如實行釋の謂はゞ通大乘的釋明と淨土教的釋明とは共に空無自性に基く自他一如の無我で一貫されてゐると謂つて

よい。これまた能統一我空の中觀哲學的立場を以つて信具の願行に會通して、淨土門独自の行を確立開顯したものと考へて然るべきであらう。

以上私は『論註』を依憑として淨土教に於ける彼土の觀念と往生淨土の思想とを中觀哲學的立場から解明して見た。さうしてそれに依つて淨土教に對する通大乘的立場からの二大疑難を解明し、淨土教が決して佛教通貫の緣起説や空觀の精神と相容れないものではなく、その根柢に於て却つて深い中觀哲學の哲理に契つて居り、従つてまた立派に大乘佛教として存立するものであることを明かにし得たつもりである。

① この料簡三喩は淨土教思想の中觀哲學的解明と云ふ本論文の主題からされるので、今は之を省略することにした。しかしそれは淨土教としては極めて重要な意味をもつものであるから、直接『註』(下、16—17)について見られたい。

② 『論註』では不生(不滅)と無生(無滅)とは同義に用ゐられてゐる。例へば本文七七頁の引用文には始めは不生不滅と云ひ、後ではこれを無生無滅におきかへてある。なほ是山勸學、前掲書八三—四頁に依れば、「不生滅とは用を非する、無生滅とは體を非する、その意は別なし」と。

③ 不増不減經、大正藏經、十六卷、四六七頁參照。

④ 私はこれの中論、觀去來品第一偈に「已去無有去 未去亦無去 離已去未去 去時亦無去」とあるのに従つて考へた。

⑤ 中論、觀三相品第十五偈に曰く「生非生已生 亦非未生 生時亦不生……」と。

⑥ 十二門、論觀性門、大正藏經三〇卷一六五頁。なほ論註の無生無滅がかゝるものでないことは、かの因緣と法性とを俟つまでもなく、七七頁の引用文に「無生無滅是衆生義」に續いて、維摩經の語を引き「五受陰通達空無所有是苦義」と云つてある

のよにつても炳かであらう。

⑦ 羽溪教授國譯中論五〇頁註三〇參照。このことはまた青目の註に批評される者の言として、「問曰。未生法、不生者以未有緣無作無作者無時無方等故不生。若有緣有作者有時有方等和合故未生法、生……」とあつて、批評される立場が衆緣和合に先立つて或る「未生法」と云ふもの、即ち緣起を超えた自存的存在を考へてゐることからも炳かである。

⑧ 信佛因緣とは、上、1の「但以信佛因緣願生淨土乘佛願力便得往生彼清淨土」、八番問答中(上、31)の「信佛因緣皆得往生」、十念念佛とは下卷末的證三願中に第十八願を引いて「緣佛願力故十念念佛便得往生」とあるのを云ふ。