

哲學研究

第二百八十八號

第二十五卷
第三冊

中觀瑜伽論諍の歴史的意義に就いて

山口 益

本稿は昨年秋京都哲學會公開講演會の「緣起について」と題した講演に少しく補訂を加へたものである。今こゝに掲ぐる如く改題したのも、所論の過程より考へて、さうすることが適切であると思はれたからである。

- 一、大乘教學史の問題としての緣起の形態
- 二、問題展開の範型としての解深密經心意識相品
- 三、龍樹學說に説ける假 (prajāpti)
- 四、瑜伽唯識の識 (vijñapti)
- 五、般若中觀と瑜伽唯識との論諍

(一)

釋迦牟尼成覺の内容たる緣起に就いては、學者の指示する如く種々の型の緣起系列が得らるのであるが、その中

での重要なものは、我々の苦惱を代表する老死の由來を求めて名色・識にまで至る九支・十支の縁起と、更に識の由來を求めて行・無明に於て窮まる十二支の縁起とである。その老死から無明への關係については純粹に原始佛敎の研究資料について論理的に究明せられた解釋も示されてはあるが、後の大乘敎學展開の素材となつた點から云へば所謂縁起の傳統的解釋と云ふものをも見逸がしてはならないのであらう。茲にはそれらの諸解釋の仕方の相異について論議するのでなく、ただ目下の所論を進めてゆく爲に、それらの解釋から得られたものの極めて一般的な理解に立つて敘述を進めることとする。

さて今いふ所の九支・十支縁起は、老死なる苦惱の由來を求め識に於てそれをつきとめたのであり、十二支縁起は、その識の縁つてある所以を更に我々が眞如法性に對して無知である點にまで窮めたのであるが、それは要するに我々の老死に由つて代表せらるる苦惱といふものが、當時の印度で言ふ所の世界創造者としての梵天とか自在天とかいふやうな我々に外的な動源より來てゐるものでなく、我々の識・心に由來するものであることを示すのであつて、法句經の中に、「諸法は心に導かれ心に統べられ心に作らる」といふやうな佛陀の訓言として出されたものは、縁起支の有つ、さういふ意味が言はれてあるのであると解せられてゐる。華嚴經十地品の「三界虛妄唯一心作」とか、「如來所說十二因緣分依一心」といふやうな言葉は、さう云ふ點を強調したものとて後の唯識敎學立宗の聖言量となつてゐるが、清辨月稱等の中觀論師も唯識派とは少しく異つた意味に於てその十地經文を今ここに言ふ如き意味に解釋するのである。

然るに、九支・十支縁起にしても十二支縁起にしても、我々の存在が識に由來することを窮めて、「識に縁つて名色

あり」と述べながら、その識はまた識に對する所識なくしては有り得られない點に注意し、そこでその所識としての名色を求めぬ。かくして識を縁として名色あり又名色を縁として識があり、その兩者相依つて相成立つことを述べる。そして、その識と名色の相依相成なる仕方にて述べられた相依相待・相關關係と云はるる仕方こそが、縁起の格式として常に説かるるものであり、それがまた法性であり、法の存在するおのづからな相 (*dharmasthitā*) であると云はるるのである。その縁起の格式とは、最も簡單な語では「彼縁生果 *idampratyaya kāphala* 是なる縁なるもの果」と云はれ、普通には廣く知らるる所の「此有るが故に彼有り、此生ずるが故に彼生ず」であり、龍樹によつては、「*prāptiṃ yad yad bhavati*, 何ものかに縁つて何ものかの起ると云ふ仕方にあるもの」(中論第七品第一六、第十八品第一〇) とか、「*tattatprāptiṃ yad utpannam*, 彼々のものに關係を以て起るもの」(六十頌如理論第一九) 等と言ひ換へられてゐる。

そしてこの「何ものかに縁つて何ものかの起ると云ふ仕方にあるもの」と云ふのが今直前にも言ふ如く、法の存在する實義 (*dharmasthitā*, 法住性) 法性、眞如であると云はれてあるが、無明とは、この眞如法性なる明に對する無知・無明であり、その眞如法性を知らざるままに心動いて分別する作用の生起するのが識なのであるから、九支・十支の縁起に於て、その究極が識に終つてあつても、そこに、その識と名色との相依相待性がおかれてあるより見れば、それは正しく識と名色との場に於て明としての法の存在する實義が指示せられてあるのであり、同時に又その法性・法住性に無知であり無明である爲に心動いて識が所識を執着し乃至生・老死が縁起せるものであることを指示してゐるのである。それ故に九支・十支の縁起に於て無明行の二支が縦ひ語として見えなくとも、識名色に於て相依相待

の關係が示されてあつて見れば、それによつて、その相依相待性なる法の存在する實義と對蹠的に、識の縁としての無明行の二支がそこに意趣せられてあるものと見らるるであらう。

所謂相依相待性と言ふことは、物が獨立で存在する (svāntāntika 自力起) でないと言ふこと、乃ち無自性であり空であることであるから、九支・十支縁起に於て識に窮まつても、十二支縁起に於て無明に窮まつても、老死なる苦惱が我々に存在せられてあると言ふことは、法の存在する實義なる相依相待性に背反する無知、言ひ換へれば空性に相違する「有に執する心」に縁つて諸法が生起せられてあると言ふことである。そこで龍樹はそのことを「諸法は實には空無であるのにそれを有と見る無明力の爲に苦受が領納せられる」との語を屢々述べてゐるのである。

縁起の教説は以上述ぶる如き意味からして、我々の苦惱である老死の因縁を外的な動源でない所の我が内心に求め、而もその内心が、獨立に存在し自力起であり我執することのあるやうな有我實我でなく空無我である、それ故に老死も亦空無であることを證悟せしむる道理 (matā) であると解せられるのである。

註(1) 唯識派はその十地經文を以て三界は唯識の顯現する處であつて外の色法なるもの無しと云ひ、中觀派は、その十地經文を以て、外教が別の作者・受者ありとするを避けて心が三界の作者であることを説くものである。即ち三界に於て心は主要なるもの (pradhāna) であつて唯識派の如く必ずしも色法を遮するものでないと考へてゐる。(清辨造、中觀心論第五、瑜伽行眞實決擇章。月稱造、入中論第六章)。

さて、さう云ふやうな縁起の意味は、言ふまでもなく種々の角度からその縁起の教説が眺められ解釋せられて行つた印度佛教思想史の凡ての場面に於て夫々の相の思想類型となつて表はれたのであるが、今上に述べたやうな縁起の意味が最も切實に表はされてある一例として、唯識宗の正依の經典たる解深密經の心意識相品第二が擧げられる。解深密經の心意識相品がここに取らるる所以は、第一には、そこに前上述べたやうな縁起の意味が唯識説と云ふ一類型に於て解釋せられ表はされてゐるといふ點からであり、第二には、その心意識相品に先立つ勝義諦相品第一に於て諸法の無自性空・分別を離れた境地、といふものが解説せられてあつて、その勝義諦相品と心意識相品との次第關係といふものが、印度大乘教學の二の主なる潮流の一なる龍樹教學から他の一なる唯識教學へと云ふ展開面を端的に指示して居るといふ點からである。即ち、そこに縁起思想展開の範型が得らるるからである。

そこで今先づ心意識相品の上に、上に述べたやうな縁起の意味が表はされてあることを見るについで、その心意識相品の大體の筋書に従へば、その一章が三部から構成せらるると見得るやうである。

先づその第一部は經の本文に於て「有情身が現成せらるる時には(a)有所依の有色根なる取と(b)遍計所執性に執著する習氣なる取との二種の取に因つて一切種子識が異熟し生起する」云々と云ふのがその要項である。取 (tu) (vān) (vān) とは質料因であるから、その二の質料因が質料となつて一切種子識（一切のものの種子がそこに持たれてある識）が存立するとの意味であるが、今この心意識相品は有情身の生起存在が所謂「諸法は心に統べらるる」唯識義に於て述べようとするのであるから、その一切のものの種子・原因が持たれてある所依として識が語られてあるのであり、一切のものの因が持たれてあるその所依識が二取に於て存在するとなすのである。

二取の中の(b)なる「遍計所執性に執著する習氣」とは「我等を分別し色等を分別して有りと執著することによつて生じたる習氣」であるから、それは總じて我々の分別心の習氣であり、その習氣あるによつて、それを因として分別心は生起するから、それは我々の分別心の因と云ふ位について述べらるるのである。

併しさう云ふ我々の分別心の爲の因と云ふものは、分別心の習氣であり、分別心あるによつてその因性が得られるのであるから、習氣の因性が得られんが爲には現實の分別心の興へられる事體・依事(śāraṇa)がなければならぬ。それが(a)の「有所依の有色根なる取」と云はるるものである。有所依(sādhiśāraṇa)の有色根とは、註釋の云ふところによれば有執受(ūpātta)の有色根、即ち心識によつて執持せられ、心識と損益展轉し安危共同する位態にある有色根であるから、それは分別心によつて攝持せられる有色根で、そこには名色相關して生起せる五蘊身の成就せる態がある。五蘊身の成就せる態ある處そこには分別心が作用して居り、分別心が作用してある處には分別心の習氣が生ずる。但唯識に於ては凡てが識を因としての顯現・轉變であるのであるから、分別心の生起する因・依事としての習氣のある位態が重用視せられて、一切(分別)の種子の持たれる識とせられ、習氣の因あるによつて一切(分別)の生起することが語られる。その分別は直前に云ふ名色相關の五蘊身が事體であるから、その點から云へば識に縁りて名色ありであらう。併しその習氣は五蘊身の成就せるところなる分別心の作用することによつて生起するのであるから、その點から云へば名色に縁つて識ありである。

今云ふ如く、習氣から分別心生起する位態に於てそれを質料因として一切種子識は立てられるが、五蘊身の成就する位態も亦そこに分別が作用し、分別が作用するによつて習氣が起さる點よりして、その五蘊身の成就する位態、

即ち有所依の有色根も一切種子識の取・質料因である。

取 (upādāna) は執受とも譯され、それによつて我々の存在が我物とせらるるのであるから、二取に因つて生起する一切種子識がまた阿陀那 (ādāna 執持) 識とも云はれる。執持し我物とすると云ふ處そこに有りて執する無明の有執が活いてあることが語られてあるのである。かくの如くして心意識相品の第一部には先に云ふ縁起の問題が別の装釘を以て表はされてあるのである。

さて、一切種子識が立てられて來ることになると、その一切種子識から生起する果なるものは、縦し因なる一切種子識よりは變異・轉變したものであつても、そのものの體質が凡て識であることになり、乃ち一切種子識から諸識が生起すると云ふことになるが、心意識相品の第二部と見らるるところには、その一切種子識から諸識の生起することを二の喩を以て述べてゐる。(1)は、大水流の上に一波の起る原因あるときは一波起り、多波起る原因あるときは多波起る如しと云ひ、(2)は清明なる鏡面の中に一影の映り出る因至れば一影映り出で、多影映り出る因至れば多影映り出る如しと述べてゐる。水流の相續不斷を以て一切種子識を喩顯するのは、一切種子識より諸識の生起すると云ふことが因の相續滅し、斷滅した面より果が生起すると云ふ斷見の過失に墮するものでないことを顯はし、第二の喩の、因至るによつて鏡面に喩へらるる一切種子識に諸識なる影が生ずるのは、一切種子識なる因性が諸識なる果態へと移動し因性がそのまま果體へと轉變すると云ふ因果の體質が常一なる常見の過失に墮するものでないことを顯はすと註釋せられてゐる。第二の喩について更に再言すれば、諸識の生起するのは一切種子識よりではあるが、一切種子識が獨立に存在 (svātantrika) して、そこから諸識が自力的に質を變へて生起するのではない。一切種子識なる鏡面に多くの影

像なる諸識が生起する爲には、先の第一の部門に言はるるやうに、一切種子識なる鏡面が影像を映す鏡面となり得る爲の因を要すると言ふのである。かくの如くその二喩によつて、一切種子識から諸識の生起すると言ふことが斷常二見の過失に墮するものでないことを語らうとするのであるから、そこには龍樹が「或縁によつて或物起るとき彼物は且らく彼縁と同じきものにあらず、又彼縁より異にも非るが故に、斷にあらず常にあらず。」(中論觀我法品第十八、第一〇偈)と述べた諸法の世間的眞實相 (*laukikakativakṣaṇa*)、云ひ換へば、縁起の道理の如くに物が茲・世間に顯はれ存在せられてある通りの物の相、が今一切種子識から諸識生ずると云ふ装釘を施して顯はされてあることを語るのである。

最後に心意識相品の第三部と見らるるところには、上の如くに第一及び第二の部門に述べられた識の相やその生起する状態を知ることに通達したのは法住智に縁つてさう云ふ覺慧に到達したのであり、それは世俗智 (*vyavahāriyāna*)、世間に實行せられ實用せられてある物の相を知る智)であつて、勝義智 (*paramārthajñāna*) としては、不可得な仕方 (*anupalabdhiṅya*)、無分別な仕方によつて知るのであると述べられてゐる。

所謂法住智とは、經の原語では *dharmaṇiṭṭhāna* であつて、「法のはたらく仕方に對する智」であるが、印度の註釋に於て「それは縁起の法住性である」と云つてゐる。漢譯者が法住智と譯したのは、註釋に於て語らるるやうなそう云ふ意味を理解してのことであらう。そして、その註釋には先に一言した所の、「此有故彼有 此生故此生なる相依相特性が法性であり法住性である」ことを述べる經文をそこに引用してゐるから、法住智は法の存在する實義 (*dharmaśūtrita*) なる縁起性を解了するの智であり、その縁起性は先に云ふ茲・世間の物の眞の存在の相が斷常の過

失を離れた諦 (*śūnyatā*) なる仕方にて於て興へられてある相、即ち世俗諦、であるから法住智は世俗智であるのである。そしてさう云ふ法住智の境地を説き來れる心意識相品の始めの二部門は縁起性と云ふことが心意識と云ふものの上で説明せられた識縁起説なのである。

然るに、縁起性の如くに法住性としてある法は無自性であるから、かかる法はその法の體質より云へば幻の如く影像の如き有り方の物であるが、爾かく幻の如く影像の如くであるから、勝義・第一義 (*ultimate reality*) の立場から言へば (*paramārthatah, dravyatah*) 空無なのであり、心意識も心意識性とせられ得ない無分別性であり不可得性なのである。勝義・第一義はさう云ふやうに相依相待の道理から開き出されるのであるが、心意識相品の終に來つてさう云ふやうに勝義諦が上げられて來る仕方よりして、此心意識相品第二章は、第一章の勝義諦相品へ立ち還らされるのである。茲に於て勝義諦相品と心意識相品との次第關係が明瞭になり、先に一言したやうな解深密經の佛教思想史上に於ける意義が鮮明になつて來るのである。即ちこの勝義諦相品と心意識相品との次第せる仕方にて、此解深密經には、龍樹の般若空思想に於て課題となつてゐるものが承け繼がれ、それが此解深密經に於て繙解かれ問題の意味目的が開顯せられた、と云ふ一面の跡が見らると云ふことである。

註(1) 經の本文では「相と名と分別とを行用する戲論の習氣 *nimitānamavikalpavyavaharaprāpaccavāsānā*、相名分別言說戲論習氣 (玄奘譯)」と云ふのであるが、今は説述の便宜上、經の註釋がその本文を茲に掲ぐるやうな言葉に言ひ換へてゐるのを用ふ。その經の註釋とはエティエンヌ・ラモート氏も本經の註釋中に枚擧する所の西藏譯丹珠爾部所藏「*Aryasamdhinimocanaśāstrasya vyākhyānam 聖解深密經釋*」で、その著者は不明であるが圓測の解深密經疏と共に重用な註釋である。(San-dhi-nimocanaśāstra, *édité et traduit par Etienne Lamotte 參照*)。本節に於て筆者が「註釋」と云ひ、「印度の註釋」と云ふのは

は此書を示す。

因みに梵語の「*vyavahara*、言説」を茲に「行用する」と譯したのは、その語の用語例としては「言説、名言、假名、假用、流布、世流布、世間行、順事、俗」等と枚擧せらるるのであるが、茲の經の本文は「戲論を因とするによつて相名分別が實際上行はれてゐる」との意味であるからである。*vyavahara* はさう云ふやうに解釋せらるるから、スチエルバツキー氏の如きは「*Practical application*」なる譯語を與へてゐる。漢譯者は最も多くの場合に「言説」なる譯語を與へるが、それは、言説せらるることによつてその事が實際上用ひられ行はるるからである。スチエルバツキー氏が時あつて「*usual way of thinking and speaking*」なる譯語を用ふるのも漢譯者が「言説」なる譯語を用ひるやうな意味に於てである。さう云ふ事情の下に筆者は、その *vyavahara* に對して屢々、「實用、世間的實用」等の譯語を使用する。

(2) この原語は前註に於て關説したラモート氏の解深密經の出版及び翻譯の中に、西藏譯から還元して與へられたものである。

(三)

そこで先づ龍樹の緣起に關する所論がその問題について云何なる態・傾向にあるかと云ふ點から見ねばならぬのであるが、とにかく龍樹の立場はその著「中論」に顯はされてある。中論が龍樹に於て根本的な役目を有つ論述であることは印度に於て中論が多くの場合「根本中論」(*Mūlamanichyamakāśāstra*)と呼ばれ、根本(*mūla*)なる形容詞の附加せられてあつたことによつて知らるる。そして中論劈頭の歸敬偈に於て敘べられてある如く龍樹の根本的立場は、相依相待なる緣起生法が勝義(*paramārtha, dharmya; ultimate reality*)²⁾としては空無である點にある。言ひ換へれば、能知所知・能言所言等この相對的な態に於て概念的に表現せられる種々雑多な世間的なる物の相、即ち戲論(*pra-*

puṅca) が止滅せられた勝義諦にあるのである。龍樹はこの戲論の止滅した境地を空性 (śūnyatā) と云ひ、この境地に於て戲論の止滅せらるることを空用 (śūnyatā-prajñāna, 空因縁) と述べてゐる。

空性なる境地を説明する語は註釋者によれば中論第十八品第九偈であつて、「他人の指示によつて解了せらるるところにあらず、寂滅なり、戲論によつて戲論せられず、無分別なり、また種々義にあらざるもの、これ眞實性の相なり。」と語られてゐる。また空用の内容は同じく第十八品第五偈の説示するところと云はれ、註釋者によつて次の如く解説せられてゐる。

「諸法の無自性空なることを體認せずして諸法を實物 (vastu-dāya) として取得するときに戲論の網の中に入りこむ。それは實には無自性にして空なること石女の子の如きものであるから、欲情に燃ゆる者がかかる物を實有として取得するでなくては、それを對境とすることによつて戲論の網に入りこむことがないからである。戲論の網に入りこむことなくしては、その戲論の網を對象として起るところの憶想分別の網に入りこまない。憶想分別の無いときには此は我なり我が物なりと執着するよりして起る有身見を根本とした煩惱起らず、乃至苦惱を経験することとならない。それ故に無自性空に依つて戲論と離れたるものとなり、戲論と離るるよりして分別は止滅することとなり、乃至生は止滅するから、空性こそは一切の戲論を止滅する義なるによつて涅槃 (nirvāṇa) 涅槃することの作具」と稱せらるる。乃ち空用は、十二緣起に於ける「老死が戲論の寂靜に於て滅せらるる」ことを語るものである。

然るにこの戲論の止滅した空性は、相依相待なる緣起なるが故に空なのであり、その諸法の相依相待なる緣起と云ふことは先にも言ふ如く世俗諦「世間的に實用せらるる法の正しい相」なのであるから、「空と云ふことの世間的な實用を完ふする」と云ふことは、空性が即ち緣起性なりと云ふ點にあるのである。この空性が即ち緣起性なりと云ふ命題が龍樹によつて空義 (śūnyatārtha) と云ふ語で表はされてゐる。龍樹が空七十論 (第六九偈) に「勝義は緣起の一切法自性空と云ふことのみ。併し佛は〔緣起の〕世間的實用 (laukika-vyavahāra) と云ふ立場から一切法を施設し

た」と云ふのは、この空義を述べてゐるのである。

世間的實用諦と云ふ意味で語られる縁起は、先に述べた如く中論第十八品第一〇偈に「或縁に縁つて或物が生起するとき、生起する物は且らく彼縁と同じきものにもあらず。又彼縁より異なるものにあらず。それ故に斷にあらず常にあらず。」と説くものがそれである。註釋家はその所説を以て「世間的なる眞實相 (auktika-tattvalakṣaṇa) への關説である。」と云ふ。世間がこの縁起の筋道におかれる限りに於てそこに世間の相が斷常の過失を離れて正しく置かれるのであり、相對世間が實行せられ實用 (vāhriyate) せらるる。相對世間が實行・實用せらるることに於て相對世間に關する一切法が施設せられ置かれると云ふのである。

空義は中論に於ては第二十四品第一八偈に「縁起なるもの、我等はそれを空性と云ふ、それは假名なり、それは正に中道なり。」と云ふ三諦偈として説かるるものが正しくそれであることを註釋家は指示するが、前上掲げた空七十論第六九偈がその三諦偈の意味を表はすものであることは月稱の空七十論註に述べらるるところである。「勝義は縁起の一切法自性空と云ふことのみ」とは三諦偈の空性であり、「併し佛は」云々とは假名であり、空性によつて有執を遮し、假名によつて空執を遮するから、そこに中道は顯はされることになるのであるが、空七十論の方が茲の所論の過程を能く指示するものがあるから今はそれを依用したのである。

龍樹は中論第二十四品に於て、空と云ふことの理解に於てはさう云ふ空性・空用・空義の三態 (rupa, naya) が並び考慮せらるべきであつて、此空の三態が考慮せらるること無く空を虛無性 (asatya) の如く考へることを空の惡解了 (gunyata-viprakāṣaṇa, gunyata-mithya-prakāṣaṇa) であると警告する。言ひ換へれば、空性・空用・空義なる三態が並び考慮せられ空が虛無性と惡解了せらるることを遮けることによつて空の獨離性を遮け、勝義諦が世俗諦として顯はし出さるる道に出づるものであることを言ふのである。中論第二十四品第七偈に於て、空に就いては空性と

空用と空義とが知られねばならぬ所以を説き、次に佛の説法に二諦の筋道あることを示し、同じく第一〇偈に「若不受依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃」と言ふものそれである。空性・空用・空義の筋道を此第一〇偈所述要項の上に配當せしむれば、空義は世俗諦を設定して迷悟染淨の一切法を説く位態が指示せらるるのであるから、それは世俗諦に依つて第一義へ信入する信解の位を示すものであり、空用は先にも言ふ如く涅槃する作具であるから涅槃への方便なる第一義に於ける行 (*prajñāpāṭi*)、即ち第一義に依つて涅槃を得るの行位を示し、空性は正しく證果位としての涅槃寂靜を示すものと言ひ得るであらう。

かくの如く勝義諦に立つて勝義諦が世間に實用せらるる爲に相依相待の縁起説が與へられた、所謂勝義諦より世俗諦への筋道が「縁起なる假名」と云ふ語で表はされたのであるが、その假名 (*prajñāpāṭi*) とは「知識する」 (*p-rajñā*) の語根の催起相より來れる名詞で、知らしむること・顯はし出すことであつて、勝義諦が世間の實用の上に表はし出さるるの意である。勝義諦が世間の上に置かるるの意味からしてこの假名 (*prajñāpāṭi*) がまた安置・安立 (*vyavasthāpanā*) の語によつてもシノニムされる。龍樹自らの語ではこれを *upāśāya prajñāpāṭi* 因施設と言ふ。因施設は固より縁起説なのであるから佛陀成覺の過程として釋迦牟尼の説いた縁起が、世間の人の上に用ひられ置かれて世の有情の爲の勝義諦への道となり方便となるのである。そこで縁起の施設せられてと言ふことは道・方便の安立設定と言ふことである。

註(1) 中觀派の一派なるプラサンギーカ派に於て龍樹の論作を五如理論 (*pañcayukhikāya*) なる一具となし、根本中、廻諍、空七十、六十頌如理、廣破と算へる場合にもそのことは見らるる。五部論をかくの如く算へる文獻の一例としてマハヴィヤ (*Bhāvya*)

の中觀寶燈論を擧げることが出来る。

(2) この場合の勝義なる語の意味を、スチエルバツキー氏に従つて茲に「ultimate reality」と註する。爾かく理解せらるる勝義は dravya とシノニムセヨス paramartha である。

(3) スチエルバツキー氏は戲論 (prapanca) を解釋して the expression of conceptually differentiated reality in words と云ふが、それは月稱の中論註に戲論なる語に對して「戲論とは言葉である」と言ひ、また「能言所言、能知所知、能相所相等なる戲論」と云ふやうに解釋する。さう云ふ説明を考慮して與へた解釋であると思はれる。今もそれらの説明に従つて「戲論」を解釋するのである。

龍樹に於ける空義—因施設なる一論目はかくの如く勝義諦より世俗諦への筋道に關するものであるから、それは解深密經に於ける勝義諦相品の空觀說より心意識相品の識緣起への過程に於て繼承せられ發展せられてあると見らるるのであるが、そのことを述べる爲に龍樹學說に於ける因施設義に對して今少しく言葉を費やさねばならない。

さて、龍樹に於ける因施設 upādāya prajñaptih は具には upādānam upādāya prajñaptih であつて、「因縁に因つて物がそこに表はされてある」の意味である。十二支緣起について言へば、それは我々の苦惱なる老死が、無明—行—識等の因縁に因つてそこに表はし出されてあると言ふことである。併し龍樹に於ては緣起の格式であるところの相依相待の道理が常に緣起性として用ひられてあつたから、因施設が語らるる場合に於ても十二支緣起の中、特にその相依相待の義が強調される場面としての識名色の關係領域が取り上げられた。そしてそれが作者 (Heater) 作具 (Kāraka) 作業 (Kāraṇa) なる三者相對存する關係と言ふ仕方に従つて述べられた。作者作具作業なる三者對存する關係と云ふその仕方は、印度の語典家が言葉のはたらきの構成を示す爲に用ふる仕方であつて次第の如く主格具格業格を

表はすのであるが、語のはたらきは固より人間の思想行爲の所作事 (kriyā) であるから、いま龍樹に於て作者作具作業なる三者相關の仕方が語らるるや、専ら人間の所作事と關係を有つ此世間の相 (有爲法 saṃskṛta) 即ち十二支縁起の表はすやうな事柄について論ぜられたのである。

龍樹に於て正しくその作者作具作業なる三者相關の仕方が十二支縁起の識名色相依相關關係領域の法を以て語られてあるものを上ぐれば、識者と識と所識、見者と見と所見等の三者の對存關係として語らるるものそれである。十二支縁起に於ての如く名色が所識であつて、その所識に對して識が能識と立てらるる二者の相依相待が語らるる時には、識 (vijāna = vijñā + ana) なる語の ana なる語基構成音に多くの意味のある中の動作の器具なる意味が用ひられ、その器具のはたらきの能動的な意味が強められて動作の主體として能識の位に置かれたのである、即ち術語で言へば、vijñā-karana = vijñā-sādhanakapana-karana 「識することの器具とは識することを最も良く成り立たしむる因である」と言ふ點で識する器具が識するはたらきの主體として能識と云はれたのであるが、今は能識なる動作の主體は別に識者として立てられ、識は作具 (karana) の位に當てられて識は識する作用の器官となり乃ち根の位に置かれたのである。こうされた場合には十二支縁起の識名色の相關關係の上に更に六處を加へての三者の根依相關關係として表はされたもので、一般に認識器官とせらるる根と認識の對象なる境と認識主觀なる識となる根境識三者の關係である。

此三者相依相待の關係は固より世俗 (saṃvṛtti) の態を表はすものであるが、龍樹に於ては世俗と言ふことが saṃvṛtti なる語の有つ語義よりして動作 (kriyā) なる語を以て換言せられ、その動作を去とか來とかの態で代表せしめ、その「去」にひいて言へば「去と言ふこと (gati) が去者 (gantṛi) 去 (gamana) 所去處 (gantavya) なる三者の相

依相待以外に成り立ち得ない道理を中論第二觀去來品に於て論述してゐる。言はば觀去來品の所述が三者の相依相待關係によつて表はさるる世俗成立の根本理趣 (Yukti) である。

觀去來品は註釋書に於て「緣起が不去不來であることを成ずる爲に世間極成なる去來てふ所作事を遮することを目的とせる論究」であると言はれてゐる。世間極成の去來とは「去者所去處を去る、言者所言を語る、作者所作事を作す。」云々の態で表はされてある所の人間に關する所作事である。そこで世間極成ではそのやうにして、言はば或る提婆達多なる人間が或る村とか都會とかを去る時に去者が所去處を去ると言ふのであるけれども、その提婆達多「去る」と言ふ動作 (gamanā) あり所去處あるによつて去者たり得るのであり、所去處も提婆達多が去ると言ふことあつて始めて所去處たり得、去ると言ふ動作もその動作が屬する主體と去ると言ふ動作が置かるる所在の場所あるによつて去ると言ふ動作があり得るので、つまり三者の何れもがそれ自體としてはあり得ないから三者は自性として本來あるにあらずと語らるべきであると言ふのである。

觀その去來品の所論の方規が中論の觀作者藥品第八の上にそのまま用ひられて、第八品第一一偈に來つて三者の相依相待關係を強調してゐる。それ故に今、動作即ち人間の所作事に關して中論の上に於てその成立根據を與ふるのが觀去來品第二であると述べたのである。

因みに中論觀因緣品第一は、自性のある物が原因となつて果を生起するのを見を吟味する、つまり物の實體を以ての生を破して無體・無生 (abhava, anupatti) を説くから勝義論を顯はすことになるが、觀去來品第二は前上言ふ如き意味によつて世俗成立の基礎づけをなすのである。

そこで觀去來品に述べられる道理によつて世俗成立の根據が與へられ、所謂三者對存の仕方によつて凡ての概念的に分別せられ知られてある世間的なる事物、即ち迷悟染淨の一切法が成り立ち得と言ふのである。見者と見と所見とについて言へば、見者のあり得られん爲には見と所見とに因るべく、見と所見との各々についても他の二者によつて

夫々が成り立ち得ること同様で、乃ち世間は「因に因つて表はされ置かるる」因施設 (*upādānam upādāya prajñāpiti*) である。

併しさう云ふ因施設は固より相依相待であるから勝義・實としては無自性であり空である。見者等について言へば、見者等に於ける見者等としての戲論・概念的に顯はされてある物が止滅するところに、見者等として置かれ用ひられてあつた世俗諦が勝義諦として聞き顯はさるること先に言ふ空用の表はず筋道の示す如くである。勝義諦への道・方便はさう云ふやうな態に於て置かれてあるのであるから、それは龍樹教學の上では此因施設なる態に於て求められる他はない。勝義より世俗への筋道が空性—空用—空義として示された、その逆の筋道が空義—空用—空性として世俗より勝義開顯への道程である。智度論に於て強調せらるる大乘菩薩道としての六波羅蜜が此因施設の方規に於て示されてあるなどそれである。例へば六波羅蜜中の布施は、施者・施物（施と云ふ動作の爲の作具）・受者（所施）の三者が相依相待するから成立する。それ故に三者は自性・實としてあるべきでなく三者としての戲論は止滅すべきであり、そこに施が施波羅蜜となり施の勝義諦が顯はさると云ふ。乃ち此因施設を支點とせる筋道に於て六波羅蜜が波羅蜜として究竟せらるるのである。

註 (1) *upādāya prajñāpiti* を具じ *upādānam upādāya prajñāpiti* と云ふ語は表はすことは觀音 (*Avalokiteśvara*) の般若燈論復註に於て三諦偈を解釋する中に用ひられてある。

(2) マチエルバツキー氏佛教論理學 (*Buddhist Logic II*, p. 389, note 4) にもこのことに就いて闡説する。

(3) 月稱中論註觀作者業品第八の始めにそのことが示されてある。「識等なる有爲の諸法は存在する。その因なる業と作者とがあるから。」云々などと言はれてゐる。

- (4) 空七十論第五七偈、中論第三品等。
- (5) 波膩尼文典三、三、一一三「*krīṭyānto bahulam*」と云ふ言葉などが、こう云ふ場合の典故として用ひられる。
- (6) 註(2)に關説した佛敎論理學のその同じ場所にこのことが *pramāṇa* に就いて云はれてゐるから今はこれを *vāṇana* の上に適用する。
- (7) *saṁvīti* なる名詞の語根 *saṁvī* には「……の方に行く、生起する、生成する、存在する」等の意味が見出される。慈恩大師の義林章(二末一〇b)に世俗を解して「世者性墮起盡、俗體相顯現」など言ふのは既に支那語化された解釋ではあるが *saṁvīti* の今言ふやうな意味をそこに述べようとした跡が窺はれる。
- (8) 中論觀作者業品第八、第一三偈 c d に「作者と業」とよつて諸餘法を觀察すべし」と言ふものそれである。

(四)

扱て、龍樹敎學に於て世俗が立てらるること、そして又その世俗より勝義の開き顯はさるることの道は凡そ以上の如き態に於て得られる。尤も九支・十支・十二支の縁起に於ては、老死の縁が識にきはめられ、その識の空に於て凡ての法の空が顯はし出された仕方にあつたのであるから、龍樹に於てもその仕方の如くに、諸法を心に統べその心の空に於て凡てが空ぜらるる道が、大乘二十頌論¹⁾などの上に於て示されてないではない。

龍樹の大乗二十頌論に「此一切唯心 安立幻化相 作善不善業 感善不善生。若滅於心輪 即滅一切法 是諸法無我 諸法悉清淨」と云ふものが、今云ふ如き意味の語である。漢譯語では意味の委曲が十分表はれてないやうであるが、西藏譯に依つて次の如く譯述することが出来るから此を今云ふ如き意味の語として理會し得るのである。

これら「世間の」一切法は唯心のみ。「心のみであるから外境にありとせらるるものは實には有るにあらずして」幻の如くにそこに置かれ存在するものである。「何故なれば」彼「心」によつて善不善の業が有り、彼「業」によつて善惡の生存があるからである。

心輪滅するとき凡ての法の滅があり、彼「滅」こそ法に於ける無我であり、彼「法無我」こそ法の清淨である。

併し龍樹に於ては上に云ふ如く、道の立てらるる道理・彼ものによつて此もの起る縁起の理趣(viññāna)を顯稱することが切實であつて、具體的な事物を用ひ、その事物の上にレアルな仕方にて道を體系的に打ち建てると云ふことはない。具體的な事物の上に道が體系的に建設せられたのが、解深密經の心意識相品に依り、それを中心として立てられた瑜伽唯識派の識論(vijñāna-vāda)である。

識論は、諸法が心に統べられ作らるるその心について相依相待の筋道が説かれた所の、原始佛教以來の傳統の組織體系づけである。

識論に關する諸論述が何れも組織體系化せられた態にあることは直ちに見取られる。又その論述の書目の上にも分別(viññāna-

sa 開顯・解釋)、集(samuccaya)、攝(samgraha)など云ふ語の附加せられた書の數多いことも能くその一斑を表はしてゐる。

そしてそれは言ふまでもなく龍樹の所謂「因施設」に立つて、その因施設が事物(vastu)の上に於てまさしく因施設であり得るやうな、さう云ふ事物を因施設に興へ、因施設なる道理・理趣(viññāna)のみでなしに事物を以てその道理を表はすのである。

もともと因施設(upalāya-prajñāpāṭi)とは「取(質料因)を以て表はし出すこと」なのであるから、因施設の素意に従へば事物(vastu)を以て具體的に迷悟染淨の道理が顯はし出されると云ふことであらねばならぬ。それによつ

て有の世間の上にリアルに勝義諦が顯はし出さるるに至るのであるから、そこに世俗諦・世間的實用諦 (*laukikavya-valūrasāstra*) と云ふことが世間的實用諦の意味の如くに能く成し遂げらるるのである。そこに龍樹に於ける因施設の意味が完ふせらるると云ふべきであらうか。

かくの如くにしていま識論に於てその取り用ひらるる事物 (*vastu*) とは、固より阿毘達磨の傳統に於て「識者各々了別彼々境、*vijñānaḥ viśvayaprativijñāpūḥ*；識とは境を各別に識知せしめ明らかにする」と定義せらるる識であつて、さう云ふ識の意味を發展せしめて、そこに唯識説が立てられるのである。換言すれば、さう云ふ意味にての唯識説は、阿毘達磨の識の定義を素材とせる龍樹の因施設の一展開である。

中觀派の寂天の入菩提行經に對する *Prajñākarāmaṇi* の註釋の中に、今述べたやうな般若空觀の上に何故識論が立てられねばならぬかと云ふその點を識論者の語として次の如く語つてゐる。

「一切が無自性なる幻の自性として空とせらるるときは、外物が幻の自性であると同様に能取する覺も幻の自性としてかりそめなもの (*samvitti*) であり、有るに非ることとなり得るであらう。そこで一切が幻であることは一體何によつて知得せられ、何によつて悟了せらるるに至るのであるか。曰く、それは、自心こそが實 (*paramārtha*) にあつて外物の自體として變現してあるから、かかる諸法として顯はれ知識せらるるのであつて、さう云ふ幻の如き諸法を能取する自體なる識以外の何ものによつても知得せられ悟了せらるるに至るべしなう。」 (*Bodhicaryāvataraṇaṭīkā, cūṭī par Louis de La Vallée Poussin, p. 300*)

と。その註釋書の言葉は、唯心・唯識説に對して空觀説なるものを對立的に述べてゐるから、空觀説の上に識論の立説せらるる所由を説明することとなるが、空觀説が唯識説へ展開の爲の形態としては空觀説が上に云ふ如き因施設なる分位に於て眺めらるべきであり、因施設の分位を考慮することによつて空論より識論への展開の過程がよりリアルな仕方に於て與へらるることとな

るのである。

そして「自心こそが外物の自體として變現してあるからかかる諸法として顯はれ知識せらるる」と云ふ語によつて、識論なるものが阿毘達磨に於ける識の定義が繼承せられその意味の擴充せられた解釋であることが注意せられ、識論の歴史的由來が更に意味づけられた態を帯ぶることとなる。

尙その Prajñakarāṇḍī が「曰く、それは自心こそが外の事物として變現し……さう云ふ自心によつて般若空義が知得せられ、悟了せらるるに至る。」と述べた語の中に、識論の有する問題の要義が要約説述せられてあるのである。

それでは龍樹に於ける因施設が云何にして阿毘達磨の識の定義を素材として説かれたるか。唯識説は此の如く語る。曰く、

「識 (vijñāna) の自相は我々の對象を識知せしめ對象として顯現すること (vijñapti || prabhāsa) なのだから、我々に認識作用があると云ふことは識が對象の形相を以て顯はれてゐると云ふことである。さう云ふやうに識が境として顯現した、即ち、識が所取分 (grahyaṅga) となつたと云ふことが一の習性 (習氣) となり、その習氣となつてあるといふことが更に復その識が所取分となる爲の功能 (cāpāle) として存することになるが、そのやうにして功能は、先時の識の所取分より生じ、彼識はまた更に先時の功能より生じ、その功能はまた更に更に先時の識より生じて、此因果相互の展轉は無始以來性である。」(陳那、觀所緣論第七偈²⁾) と。

無始以來性であると云ふことは、識の所取分する作用と機能が相依相待の關係にあるから識や功能の何れにも本住者 (prakṛiti) としての資格が與へられなく、本性上空であると云ふのである。そして此場合には、とにかく功能なる分位が後の識を生起する即ち果を所有すると云ふ意味よりしてそれが主體的な差別を帯びて能識となり、識の所

取分が所識であつて、そこに能識所識の相依相待性が云はるることとなる。

能識所識が相依相待の關係に於てあり得られて、それが無始時來性であり空であると云ふことは、先行せる龍樹の上に於ては中論の第九、十、十一の三章に説く内容次第の上に於て跡づけられる。則ち第九章に於て、正量部又は犢子部の補特伽羅が五取蘊の爲の取者であり、取は取者に屬するとの理由によつてその取者が本住者とせらるる所見を吟味伺察し、次で第十章に於て、その取者が火に喩へられ、取が薪に喩へられ火と薪とが一であつても兩者あり得ず別・異・無關係 (*anya, pithak, vyatikta*) であつても亦兩者存立し得るなく、相依相待せるその二のものには何れのものの上に先住者的性格があつてもその二のものあり得るなく、従つてその二のもの相依相待性は無始時來であることを論究し、最後に第十一章に至つて輪廻が本際不可得なることを説く聖教 (*etana*) を引用して、それを證權づけると云ふ、三章一具の次第がそれである。

その取者と取とが相依相待し緣起して無始時來の我々の輪廻的存在が表はされてある道理を龍樹に於ては假設 (*prajñapti*) と云つたのであるが、今識論者に於ては直前に云はるるやうな所識能識相依相待して無始時來性なる識の性格が *viñāpti* 了別・記識なる語によつて表はされてゐる。その *viñāpti* なる構造を有する識の事體 (*vastu*) に於て、迷悟染淨の筋道が内に開かれてあるから、そこに唯識 (唯記識・唯了別) *viñāptimātrā* なる宗が立てられる。 *viñāpti* は先の *prajñapti* の *etymologie* と同じく *viñā* 「知る」の催起相より來れる名詞であつて、上の如き教學史的な意味から云つて、その先行形態が *prajñapti* であることは言ふ迄もなうであらう。楞伽經に於て正しく *viñāpti* の語の用ひらるべき處に *prajñapti* の語が用ひられ、二者同様の意味に使用せられてゐるのは、さう云ふこ

との意趣せられた上の一の用語法と認めてよいのである。尤も唯識にては上の入菩提行經釋の言葉が意趣するやうに、識なる事體の上に於て縁起關係が語られ、内識が有つてそれが外境として顯はれると云ふことが唯識の根本的立場 (siddhanta 成究竟) であるから、顯はれ出た位態としての起識 (pravṛti vijñāna, 轉識) よりも顯はれる基體としての功能位の識に主體性が置かれ、功能位の識が顯はれ出た位態の識に對する關係を因縁と云ひ、起識が功能位の識への關係を増上縁と云つて、その縁起關係を差別してゐる。さればと云つて顯はれる基體としての位態の識性が獨立して存する内作の士夫性 (anukaryatāpuruṣa) てふ有我説に濫すべきでなく相依相待の縁起説であることが常に標識せられんとして、數論學説に於ける不顯現の自性 (avyakta-prakṛiti) より大等なる顯現 (vyakta) の生起する如きでない⁵⁾と云ひ、縁起説以外の所宗より簡ばるべきことが注意せられたのであつた。

かくの如く vijñapti は prajñapti を承け來れる筋道にありと見らるのであるから、因施設 (prajñapti) に於て、能識・所識の相依相待が更に識者・所識・識の三者の相依相待に於て述べられたと同じく、識 (vijñapti) の上にもまた三者對存の態の立てらるるものあるを見るならば、今唯識に於ては境として顯はるる識の所取分が境 (所識 vijaya) であり、境として顯現した處に更に境とし顯現する爲の機能が存するその機能が識する作具 (vijñā-karana → vijñāna, 識) としての根である。それは認識の作具・器官としての根は、認識を生ぜしむる力がある。」(adhīpati, 増上)との意味で、識の顯はるる爲の力能・機能がいまは根と稱せられる。そして、境として識が顯現した位態に於てはそこに境を覺受 (anubhava 領納) したと云ふ作用がはたらいてゐる。この作用は識が識自らの存在性をあらはすものとせられ、これが識の自としての顯現 (svaprabhāsa) と云ふ語で語られる。それは識の境としての顯現 (vijaya-

prabhāsa) が客體的な位態にあるに對し主體的な位態にあるものとなるから、茲に識者 (vijñātri) なる位が置かれることになるのである。

註(1) Nagarijuna's Mahāyāna vim. gaku, edited by Susumu Yamaguchi (Eastern Buddhist, 1926); Mahāyānavim. gaku of Nagarijuna, edited by Vidhushekhara Bhattacharya (Vijya-Bharati Studies No. 1)

(2) Alambanaparīkṣā, traduite et annotée par Susumu Yamaguchi (Journal asiatique, 1929)

(3) 西尾京雄氏楞伽經の成立年代について (宗教研究新第九卷第五號、一二八頁參照)。

(4) 中邊分別論釋疏譯註、五三頁。

(5) 攝大乘論所知依分の初頭「無始以來界一切法所依」に對する世親無性の兩釋論にそのことを言ふ。

(6) 清辨の中觀心論釋乾慧焰の第五、瑜伽行眞實決擇章に、唯識派に於て識の上に vijayaprabhasatva, svaprabhasatva の二位態を立てることを述べてゐる。

扱て、老死なる苦惱の存在は、かくの如き識の顯はれであるものを外側に實なる對象物ありと執じ、執着する我をも亦固執すると言ふ、外と内と即ち法と我とに對する執着に依つて起るのであるが、若し外なる物が内なる識の顯はれであつて實には外なる物として無であることを領認し、そこで外なる物無くば、それを識知する内なる識も亦識者・識我として實に存立し得ないこととなつて、そこに内外・所識能識と概念的に分別せられてあつた戲論が止滅し無分別となる。それは言ひ換へれば對象として顯はれた識も、それからまた對象として顯はれる處に於て成立つ境を覺受したと云ふ識自らの作用も、即ち又やがて對象として顯はれる爲の功能も、三者共に無自性空となると言ふことである。世俗的な三者對存の位態にあつた識が空無捨離せられ、三者と云ふ概念分別の絶した識の勝義としての位態が顯

はされたと云ふことである。そのやうに、識論者に於ては識の構造の與へられた相に即して、識の相の上に識の滅・識の勝義諦への道が體系的に建てられる。唯識の斷道に於て加行位・通達位と稱せらるる煥・頂・忍・世第一法及び見道と次第せらるる位地は、先づ外境が唯識と觀ぜられ、外境無きが故に識も亦無しとして外内の空無せられ戲論の寂滅する唯識觀の上に立てられた道筋である。かかる道は、勝義諦を對象としてゐる點でそれはまた勝義諦の圈内に攝めて分類せられてあるが、世俗諦と云ふことが勝義諦の世間的實用であると言ふ意味からすれば、かかる道は、勝義諦が世間的なる人間の上に顯はし出されて世間的實用と言ふことの意味が成し遂げらるのであるから、その勝義諦への道をまた世俗諦の成就・完成であるとも言へる。

そのやうにして識論者は、現實の苦惱の存在についても、識なる事物を以てして、それが世間的な現實の存在であり得られてある所以を説き、勝義諦への道についても、又識なる事物を媒介として世間の上に勝義の顯はれ來る相を世俗的に設定したが、かかる傾向にある識論者は、かくの如き道を経て顯はし出された勝義諦、言ひ換へれば世間の上に開顯せられ覺證せられた勝義諦を、その覺證内容に於て説明せんとするに就いても同じ傾向態度にあつたのであつた。

それは覺證せられた勝義諦の眞の無自性空の意味が完徹せられんが爲には、勝義諦が空無の獨離性・空無の超越的存在者として凝滞してはならない。即ち獨離性・超越的存在性として有的に扱はれるやうな空無性をも空無すべきであるから、限り無き有の世間の上に、その戲論寂滅する空用の行 (prati-patti) が行ぜらるべきである。限り無き有の世間の上に空用が行ぜらると云ふことは空・勝義諦の覺證の究竟せらるることであつて、この勝義諦の世間への行

が智(jñāna)と稱せらるる。十地の行とは實に此智の増上し高まる位態について述べらるるのである。それは言はば、勝義諦が勝義諦性としての完成であるから、西藏語では此 prāṇipatti (行) を sgrub-pa (成就) の語を以て譯してゐる。戲論止滅せる無自性・空無が世間なる有への動行であるから、識論者に於ては此勝義諦の成就せらるるかたちを「無之有」と呼んでゐる。無之有なる勝義諦の覺證が世間へ完全に動行き顯はれたものは、勝義諦が「言葉と云ふ世間の相」となつてある教法である。勝義諦が世間への動行である教法は、未覺證者にとつては勝義諦への道であるから、先に世俗諦の完成と云つた勝義諦への道は、勝義諦が世間への顯現、即ち大悲廻向である。淨土教に於て、衆生の行する勝義諦への道である彌陀佛の名號を以て無量壽經の教法の體であると云ひ、その名號を以て他力廻向であると稱するのは勝義諦が世間への顯はれであるからである。勝義諦が世間に出でて無自性空の意味を完ふすること、それが慈悲である。佛身顯現の位態から云へば覺證せられた勝義諦・無分別智が佛の法身であり、その無分別智が限り無く有の世間に出でて空用を行する行は、有の世間を享有し受用する受用身であり、世間に顯はれ出すことの圓滿し完成した相・言葉となれる教法は應化身である。佛の慈悲は應化身となることに於て完ふせらるる。應化身となることに於て勝義諦は世間に行用・實用せられ、以て世間は勝義諦に悟入するからである。

(五)

そのやうにして識論者の學說の本質的な形態は、世俗より勝義への從因向果の面に於ても、又勝義より世俗への從果向因の面に於ても彼此何れも世俗諦を作し遂げることならざるはない。乃ち識論者の印度佛教思想史上の役割は、

勝義諦を世間的實用化する (vyavaharī)・施設する (prajñāparyāi) と云ふ點であつた。それは、先行する龍樹學說に於ては、空義 (gūnyarītha) なる一面の中に因施設なる論理・理趣 (yukti) を述べながら事物の上に於てそれを行はなかつた爲に、結局その因施設が勝義諦の領域を出なかつた觀のあるものと對比せられ殊別せらるる處である。そこでその兩者の學說の傾向を相對比せしめて兩者の傾向を一言で言ふならば、龍樹のそれは諸法の無自性空を行ふ遮遣 (virodha) にあり、識論者のそれは空無自性の勝義諦を世間に實用せしむる施設 (upāhāra, prajñāparyāi, vyavaharī) にありと言ひ得るのである。

そして上來述べて來たやうな點は別な言葉では既に度々學界に於て注意せられたところでもある。

扱て、時代的に見て瑜伽唯識は、紀元五、六世紀に興隆したものと思はれるが、七世紀の後半 (A. D. 671-695) 印度を巡遊した義淨三藏の南海寄歸傳に、當時の印度大乘佛教が中觀瑜伽の二流派であることを記述するより見て、六・七世紀以後の印度大乘教學も、所謂密教なるものは且らく此を別として、教學說としての主流はやはり龍樹を派祖とする中觀派と無着・世親の唯識派の二流であつたことは明らかである。但、その二潮流の交渉面に對して、支那の資料には餘り具體的なものが與へられてない。

そこには當時唐朝の初期玄奘慈恩の唯識法相宗に於て、中觀派の清辨を目して「空無に墮する徒」と貶斥したのが目に著くのと、賢首が起信論義記に、日照が傳へた言として唯識派の護法を承けた戒賢と中觀派の清辨を繼いだ智光等が各々その所宗の教說につき勝劣を評論したことを記する位のものである。そして支那に於ては玄奘慈恩の唯識法

相宗が壓倒的な勢力であつて提婆本偈に護法の釋論した廣百論釋論十卷が玄奘の譯した重要論書でありながら、その講學の跡遂に甚だ潛やかであつたと云ふ狀勢で、唯識宗より「空無に墮するの徒」としての貶斥に對し、中觀宗より「有に執する徒」としての反擊の聲も出なかつたやうである。三論宗嘉祥等の系統が、印度の世親以後に興隆した中觀説との關係について考慮を拂つた跡などの耳にせらるること無く、所謂三論宗の空教系には唯識法相宗について學者の言ふやうな特殊な發展は見られなかつたのである。

併し支那に譯せられてない現存の梵本や西藏の資料に徴すれば、中觀説に關する六・七世紀以後述作の論釋の夥しく枚擧せられ得る中、特に中觀瑜伽の交渉てふ目下の問題に就て、清辨 (A. D. 490-570) の中觀心論・月稱 (A. D. 600-650) の入中論・月稱の繼承者寂天 (A. D. 650-700) の入菩提行經及び入菩提行經に對する Prajñākarānamī (A. D. 950-1030) の註釋などが得られる。それらは何れも、所謂「遮遣 (pratiśedha)」の色彩著るし中觀派の立場からその時代の内外の思想教學を批判した書であるから、固よりその中には瑜伽唯識を批判した一章がある。それは中觀派から唯識を評論するものであるけれども、そこに問答往復して論の進めらるる過程によつて、上に述べたやうな中觀説と唯識説との夫々の學説の特徴が相接觸し交渉した跡が能く見られる。言ふまでもなく、そこには各種の論目に互つて論議せられてあるが、中觀派が瑜伽唯識の學説を評する所論の要所は、(一)唯識派に於て識有を立する點と、(二)唯識派に於て勝義諦が世俗の上に顯はさるることに力が注がれて勝義諦が無之有として表はさるる點とである。云はば唯識に於て世俗・世間と云ふものの立てらるる根柢となるものと、勝義諦に對する見解とに就いての論議である。

第一の識有りと云ふその識とは、先にも述べた如く識そのものに於てそれが無自性空せらるる縁起の理趣を胚胎するものであるのは固よりであるから、識論者の中にも、事物に依りながら識の空無せらるる筋道を強調する、云はば中觀派的な「無相唯識家」と云ふ一派もあつたのであるが、事物 (*rastu, dravya*) として立てられた識の有なる相を論じ立てる「有相唯識家」なる一派もあつたのであつて、支那の玄奘慈恩の流派はその後者であることは明らかである。

唯識の有相無相説については、聖提婆に歸せられたる智心髓集の研究(大谷學報第十九卷第一號、四六一—五一頁)に詳述した。そして無相唯識家が中觀説の關心する態に於て唯識説を性格づけるものであることを述べた。そこで中觀説がかくの如く論難する唯識説とは有相唯識説であることも自ら察知せられる。

さう云ふ有相唯識家に於て識が事物として存在する點を特に顯はし出さうとして立てられた主要項目は識の自證 (*svasamvid*) と云はるるものである。そこでその自證が立てらるる由來は、中觀派から唯識派に對して「唯識派に於ても先に述べた如く識の縁起性即ち無自性を許してゐるのであるから、識も實は所識能識相依相待なる空無であり、識が有とせらるる標準はない、誰が識有ることを認識するか。」と論難するから、それに對して、識の自證があつて識を覺受するから識有りと言はれ得るのであると言つて、自證が識有性の根據であると論ずる點にある。

爾らはその自證とは云何なる態であり、云何にしてその有ることが知らるるかと言ふに、それは次の如く述べられてゐる。「例へば燈が點せらるる時には、燈の自體と、燈によつて照らし顯はさるる物と、が二つのものとしてそこに生起するのでなくして、そこに同時に二のものが照し顯はさるるはたらき (*pradāna*) があつて、識もそれが活いてゐる時には識自體と對象とが了知せらるるはたらき (*pratisaḍvedana*) がはたらいてゐると云ふことであ

る。このはたらきは、「私が見た」と云ふことの覺受 (anubhavy, experience) であつて、このはたらきが自證である。〔さう云ふやうに、自證は覺受すると云ふはたらきであり、そしてそれは識が自らの存在性を立する爲の根基であるから、それは識がその主體性に於てその存在容態が眺めらるる所の、先に云ふ識の自としての顯現である。〕

そしてさう云ふ自證のあると云ふことは我々に記憶 (念) があることによつて證明せられる。なぜなれば、念は我が對象を覺受したことを對象として起るものであるが、若し自證が、「私が見た」と云ふことの對象に對する覺受として無い場合には念はその對象を有たないことになり、乃ち念が我々に有り得ないことになるからである」と。

識論者は、さう云ふやうな自證なるはたらきがあるから識有りと云ふのである。さう云ふ所論と云ふものは、固より中觀派に對する對論上の必要から特に起し出されたものであるとも見らるるが、そのやうに「識の上に自證なるはたらきがあるのは識有ることの差證である」と云ふ立論は、「物の上にはそれはたらきがある」、「はたらきを具した物がある」と云ふことを言ふ實體論 (Vastu-vada) に濫するものとも見らるるから、中觀派からは自證説の有つさう云ふ點に向つて難論を投げかけたのである。即ち中觀派によれば、一の物に、その物自身特有の作用を具してゐると云ふ内作士夫 (antarvyāpārapurusa, 内らに作用する我あり) なる有我論は、その作用と云ふことが自力で隨意に偶然的に起ると云ふ考へであつて、相依相待してあると云ふ縁起説に相違するものと見た。換言すれば識論者のかくの如き考へは、覺受されるもの (vedya, 所覺受) も覺受するはたらきそのもの (vedant, 覺受) も覺受の主體 (veda-yini, 覺受者) も、その三者が一の識の上に有りとするものであるが、世俗性と云ふことの有り得らるる筋道である爲のかかる三者は、前に述べたやうな相依相待の仕方に於てでなければあり得られないのではないかと云つて、そ

ここに先の因施設の理趣を強調するのである。又、「念によつて自證の自體なる覺受がありと知らるる」と云ふその自證の證明法から云つても、覺受と念とは、記憶せらるる「所念」なる覺受と記憶する「能念」との相依相待關係にあるべきで、その何れのものの上にも先主的な資格 *prādhānya* の與へらるべきでないのに、そこには念有るによつて自證ありと云つて念に *prādhānya* を與へるのであるから、かかる方法は緣起説を越えてゆくものであると評してゐる。

要するに中觀論者によれば、識論者の識なるものはもとゞ世俗性として立てられんが爲の依止物として立てられたものであるから、それは世俗の立てらるる道理としての三者の相依相待性でなければならぬのに、自證説の如きは一物の上に三者を考へると云ふことになつて、世俗建立の道理に相違することになり、その立論が自互相違となるでないかと言ふのである。

次に第二の問題について、勝義諦が識論者に於て無之有と稱せられた意味は前に既に述べた。即ち識論者に於ては、勝義諦が行 (*Prati-pad*) せられ成就せらるる點・智のはたらきと云ふことで勝義諦を敘べて行かうとしたから、内外能所なる戲論の空ぜらるる無分別智をも、戲論が空ぜられ寂滅すると云ふ邊よりも、寧ろ、無を知覺する智 (*abhava-upalambha-jñāna*) とか、無分別の覺 (*nirvikalpa-buddhi*) とか、或は又眞實を見ること (*sattra-darśana*) 等々と云つて、その智のはたらきを強調した。併し識論者のやうに、爾かく智のはたらきを強く表はし出さうとして、*darśana* とか *buddhi* とか、殊に *upalambha* 了得・得すると云ふ語までが用ひられて、「法性眞如が了得せられなかつた位から了得せらるる位へ轉依する・依處が轉換する」など云ふやうに敘べられてゆくと、その了得 (*upa-*

ambha)なる語の有つ意味よりして、無分別智と云ひながら、その智は目前に有る物を取ると云ふ有所得智・有分別智・世間智と濫することにならないであらうか。中觀派はさう云ふやうに訝かるのである。それは upalambha 了得・得なる語は、「有が對象として認識せられる、對象を有として把握する」と云ふ意味であるからである。或は又中觀派は、無分別智がさう云ふ世間智の領域を犯すやうな智となつて來ると無分別智の對象である法性眞如も世間的なゆがみを有つものとなり、無爲たるべき法性眞如が有爲化するのではないかとも憂へて居る。

それは中觀派が勝義諦を思念するや常に世俗的なもの、有的なものを残り無く遮けると云ふ仕方に出たからである。中觀派に於ては空勝義諦を表はす爲に常に用ひらるる「不」の宇の解釋にしても、「不」は、例へば「波羅門にあらず」と云ふ場合の「にあらず」の語が利帝利や吠舍と云ふやうな他の存在物を顯はし出す餘地のあるやうなさう云ふ否定でなく、それは畢竟空無の意味であるとなした。そして勝義諦を知る如實智は、「眞如性に對つて轉起チンキすること (paritish) なき仕方に於て悟入するのである」とか、「見ることに無き限りに於て眞如を見るのである」などと云つて、「生起する、起行する、見る」等の世俗的な相に濫すべき跡のあるべきでないとなした。さう云ふやうに勝義諦をひたすら遮遣・否定の仕方だけで考へようとした點によつて、中觀派は、唯識派から、遮遣・空無に墮入る無見論として貶斥せられたのである。

要するにそれは遮遣否定(空すること)に専心する中觀派と、施設(有なる相を設定すること)に専心する唯識派とが、その兩宗の特徴を雙方から強調し誇張しての論争である。そこで中觀派から唯識を見れば唯識は實體論に墮する宗であり、唯識から中觀を見れば空無に墮するの徒である。

以上は世上に、護法清辨空有の論諍と傳へ言はるるものをその兩派の教理内容について具體的に見たもののその一斑にすぎない。併しそれによつて凡そ所謂空有の論諍の歴史的な位地が分ると思ふ。中觀派の清辨の著である漢譯の大乗掌珍論にも、以上のやうな論議の跡は聊か見出さるるがそれは要するに掌珍論であつて、その背後には清辨の時代から Prajñākarāṃśī に至るまでの數世紀に互る空有の論諍の大なる展開面のあることが忘れられてはならぬ。實に、中觀と唯識と、各々その宗とする處があつて、その二流派が際立つて存在して居つたことが、義淨三藏によつて、大乘は中觀瑜伽の二流を出でずとレポートされた所以であつたと思はれる。

そこに於ける論議の跡には、中觀唯識の各々の初期時代の學說が特殊化せられ誇張せられた點のあることは固よりであるが、さう云ふ論議の跡を究明することは、夫によつて又初期時代に於ける夫々の學說のプロパーな相を反映し得る點に於て甚だ意味のあるものである。而もその論議の跡を尋ねて見れば原始佛教以來の問題の歴史的な展開以外の何ものでもないのである。

中觀と唯識とが原始佛教の問題の歴史的な展開であることは學界に於て度々論ぜられてあるやうであるが、印度佛教の最後に至るまでその同じき問題が論議究明せられて行つたのであることをも、印度佛教思想史研究の最後の場面の論項として注意せねばならぬであらう。本稿はその論項の歴史的な由來について聊か述べたのであるが、それによつて若し、印度佛教思想史研究の領域に對し、何等かの意味を加へ得たこともならば以て筆者の欣幸とするところである。

此一節中の所論の事項についても、その参考文献等につき註記すべきこともあるが、この一節の所論項については更めて細論する機會を有つ積りであるから、茲にはそれを略する。

(昭和一五・二・一一稿了る)