

## 『無と有との對論』を讀みて

長尾雅人

佛敎學界にとつては、最近極めて大きな收穫があつた。大谷大學教授山口益氏の『佛敎に於ける無と有との對論』がそれである。著者山口教授は先に中邊分別論に關する三部作、即ち辯中邊論に對する安慧の註釋なる中邊分別論釋疏の梵本の校訂・還梵出版と、その和譯及び詳細なる研究と、辯中邊論のみに關する漢藏の對照本と、を公けにせられたが、今回の著も亦これに劣らざる偉大な努力勞作の結果である。筆者は今、此の書の成立を少し紹介して敬意と感謝の微意を表すると共に、此の書に依つて極めて多く教へられたものゝ一部を綴つて、些さかの讀者への參考に供したいと思ふ。

佛敎に於ける無と有との對論とは、即ち中觀學派と瑜伽唯識學派との間の空有の論評に外ならない。斯かる空

と有との二つの立場の間に論争の行はれてゐたことは、支那にも言ひ傳へられてゐることであつた。然し從來の支那側の文獻のみを以てしては、何らその具體的な内容に就いては知られてゐない。空有の論評とは支那に引直していへば、中觀學派の流れを汲む三論宗と、瑜伽唯識學派に關する法相宗との間の論評であるべきであるが、唐代玄奘、慈恩等に依つて法相唯識宗が興されてより以來は、從前行はれた三論宗の思想よりする有の思想への論駁といふことは殆んど見られず、たゞ唯識側よりする主として護法等による空思想への反駁が僅かに見られるのみであつた。即ち支那に於ては本格的な論争も行はれず、その内容も多く知られないまゝとなつた。此の新著は斯かる空有の論評に關して、それが事實如何なる形態を以て行はれたかを知らしむる資料として、その最も大きな功績があるのである。

著者はまづその序論に於て空有の論證のかもしれない出さるる如き教理史上の素地を明らかにし、次いで清辨の著書として傳へられる諸書を考定してその中の中觀心論を取上げた。清辨とは西紀四九〇—五七〇年頃の中觀學派に屬する論師であつて、西曆五世紀乃至十一世紀に及ぶ印度に於ける空有の論證の初頭に出づる人である。元來空有の論證といふことは、一般に信ぜらるゝ如く龍樹や世親に依つて行はれたものとは考へられない。無着・世親の瑜伽行派の哲學は、龍樹によつて樹てられた空觀の思想を承けつぎ、それに隨順することに依つてそれを發展せしめたものに外ならない。然るに降つて五世紀頃となつて中觀と瑜伽とが學派的に確立せられ、更に中觀學派にも所謂スヴァータントリカとブラーサンギカの兩派が別れ、瑜伽行學派にあつても有相唯識、無相唯識の兩系が生ずる如き時代になつて、各々確執し論證することとなつたと思はれる。清辨は即ち右の中觀學派スヴァータントリカの第一人者であつて、古來「護法清辨論證あり」と傳へられるものは、彼が獨意な（スヴァタントラな）論式を立てゝ盛んに論證を行つたことである。斯かる論證は清辨の著者の隨處に見出されるであらうが、

『無と有との對論』を讀みて

特にその主著たる中觀心論に於てその典型的なるものがある。殊に中觀心論第五章は「入瑜伽行眞實抉擇章」と名づけられて、正しく今問題とする瑜伽中觀の對論を全面的に露呈するものである。斯くして右第五章は、空有の論證に關する最も基本的な第一資料となすに足るであらう。著者はその本論に於て、右の第五章の殆んど全部を譯述しつゝ、詳細なる解釋と並びに研究とを與へてゐる。

然し著者は此書を成すに當つて、單に清辨の中觀心論第五章のみに依つたのではない。その間同じく中觀學派の月稱や寂天の著に見られる同じ傾向の對論も、適切に引用し言及してゐる。因みに著者が主として論述の參考として據つた諸書とその研究とを次に概観して見よう。

一 中觀心論 *Madhyamakahrīdayakārikā* (東北目錄三五五番)。

二 思擇焰 *Tarkajvālā* (東北目錄三八五六番)。

右の二書は現在西藏大藏經中にのみ保存せられるものであつて、梵本も漢譯も現代語譯も何れも存しない。共に清辨の著作であつて、一は偈頌のみの本論であり、二は一に對する清辨自らの長行釋である。

一は偈頌のみで四十枚に上る大本であり、二は約二十九〇枚、その中右の第五章に關する個所は、約三十四枚である。著者は此兩書を一具の書となして、本論の根幹とし、第五章偈頌は別に卷末に附録した。

三 入中論 *Gandrakīrti: Madhyamakāvāraṇa, publiée par L. de la Vallée Poussin, St.-Petersbourg, 1907-12.* (Bibliotheca Buddhica IX.)

月稱の入中論に關しては、右の西藏譯の出版があるのみで、梵本は現存せず、漢譯もなし。西藏々經中にはなほ Jayānanda の註釋が含まれてゐる（東北目錄、三八七〇番）。

入中論はその第六品が中心となるものであり、此處に瑜伽行派との對論が見られる。その第六品には左の如き梵語還元が試みられてゐる。

Aiyaswami Śāstri: *The Madhyamakāvāraṇa of Gandrakīrti* (Chap. VI), reconstructed from the Tibetan version. Supplement to *Journal of Oriental Research, Madras, IV, 1; V, 1-2; VI, 1.* (1930-1932).

またフサン氏に依つて本文の約四分の三が佛譯せら

れてゐる。

*Madhyamakāvāraṇa, introduction au traité du milieu de l'Ācārya Gandrakīrti. Trad. d'après la version tib., par L. de la Vallée Poussin. Le Muséon, N. S. VIII, XI, XII. (1907-1911)*

四 中論明語註 *Gandrakīrti: Prasamnapadā nāma madhyamakavṛtīh, publiée par L. d. l. V. Poussin. St.-Petersbourg, 1903-13.*

右月稱の中論註は梵本の出版であり、今日中論の註釋として最も權威あるものである。西藏譯はあるが漢譯はなし。現代語譯として、Th. Stecherbatsky: *The Conception of Buddhist Nirvāna, Ленинград 1927.* の附録に第一品と第廿五品との英譯がある。原語の頁と行とを欄外に示し、極めて彫琢を經た翻譯である。その他 Stanislaw Schayer: *Angewählte Kapitel aus der Prasamnapadā, Krievia 1931.* という數品を擇んで獨譯せられたものがある。また E. Lamotte 氏の *Mélanges chinois et bouddhiques, IV.* の中にその觀業品のみの佛譯を提供した。和譯は山口益氏に依つてその稿が

準備せられてゐると聞く。

五 入菩提行論 (*śāntideva: Bodhicaryāvatāna*)

此書は同じく月稱の流れを汲む寂天の作である。全卷偈頌より成り、漢譯に菩提行經四卷、龍樹集頌、宋天息災譯(大正藏一六六二番)といふものがこれに相等する。但し龍樹集頌といふのは誤りであり、梵本西藏本に比して内容が遙かに悪く。梵本は P. M. N. n. 1. 1. 1. に依つて一八八九年露都の Zapiski, IV. に發表せられたが、普通には Prajñākaranaṃśi の註釋を伴へる左のプーサン出版本が用ひられる。即ち

Śāntideva: Bodhicaryāvatāna-pañjikā, with the commentary of Prajñākaranaṃśi, ed. L. d. l.

V. Poussin. (Bibliotheca Indica, work no. 150).

西藏譯は東北目録三八七一番にあり、三八七二番は右の pañjikā である。現代語譯としては、佛譯に

Introduction à la pratique des futurs bouddhas, poème de Śāntideva, trad. par L. d. l. V. Poussin, Paris 1907. 及び La marche à la lumière, Bodhicaryāvatāna, trad. par Louis Finot, Paris 1920. 等があり、獨譯は Der Fünftift in den Wang

『無と有との詩論』を讀みよ

ndel in Erläuterung, übers. von Richard Schmidt, Paderborn 1923. がある。また和譯には西藏語より河口慧海師の譯があり、その他 B. Bratimurov に依る蒙古譯の出版もある (Bibliotheca Buddhica XXVIII. Leningrad 1929.)。

以上はすべて中觀學派の手に成るものであるが、此他に月稱の四百論疏や清辨の掌珍論その他、一般に中觀學派に關する諸論が多く引用せられる。その對論者たる瑜伽行派の書としては、

六 陳那の集量論

此の書は陳那の主著であり、所謂印度論理學派に於ける最も中心的な存在として支那にも喧傳せられる所であるが、然も僅かに西藏大藏經中に收藏せらるゝのみで、梵本も漢譯も存しない。即ち

Pratītyasamucaya-prakarana (東北目録、四二〇三番)

はその偈本でありて約十三枚を算し、

Pratītyasamucaya-ṣaṣṭhi (東北目録、四二〇四番)

は陳那の自註でありて七十枚余である。Rangswa-

my, Lyengar : Dhinnig's Premana Samuccaya,

Mysore 1930 (Mysore University Publication).

は右の二書の外に Jinendrabuddhi (勝主覺) の Visālanalavati-nāna-pratīkṣasamuccayaika (同じく西藏々經にのみ存する。東北目錄、四二六八番) を併せて、梵語への還元を試みた好著であるが、全卷六章の中の第一章現量が果されたのみである。

瑜伽行派の論書としては、此外に安慧の三十頌釋論や中邊分別論釋疏や、大乘莊嚴經論、その註釋類、また陳那の觀所緣論等の梵藏漢本が廣く参照せられたことは云ふまでもなす。

#### 七 最後に著者が屢々引用する書に

Th. Stecherbatsky : Buddhit Logie (in two vo-

lumes), Leningrad 1930-32. (Bibliotheca Bud-

dhica, XXVI)

がある。チエルバツキー教授は現在、ロシアのみならず全歐洲を通じての佛教學者の最元老であり、最も佛敎的理解に卓越した人である。その第一卷は佛敎論理の歴史と内容を廣く概説したものであり、第二卷は主として法稱の「正理一滴」と法上のその

註釋とを梵文より英譯せるものである。

右舉ぐる所の諸論著は、從來の我國學界に於ては殆んど親しまれて居らなかつたものばかりで、漸く近年泰西の學者に依つてその研究が少しく着手せられ始めたものである。その一本を讀解するだけでも、今日の學界にあつては、相當に高く評價されなければならぬ。而して右舉ぐる所は、無と有との對論内容を探らんが爲の、今日知られてゐる最も基本的な資料の殆んど全てを盡くすのである。斯かる多種多岐なる論書を廣く援用することに依つて、著者はたゞに中觀心論思擇焰の述べる内容を豊富にし、その理解を正確ならしめたのみならず、之に依つて五世紀より十一世紀に至る長い論争の歴史を見渡し得る立場に立つことが出来たのである。

さて此書の研究は、右述ぶる所によつてもその一斑を知り得る如く、中觀心論及び思擇焰註釋を初めとして、西藏語に依る研究がその主流根幹をなしてゐる。然るに西藏語の譯解が極めて困難なものなる事は、何人も想像し得る所であらう。殊に今日の學界にあつては、西藏語を讀むことはそれを梵語に還元し、梵語的形態に於て考へることが（それは單に一々の單語のみではなく、文章

論的に説述の論理性そのものに於て、要請せられてゐる所である。更に我國の佛敎學者としては、之を漢譯の領域に於ける傳統的な解釋に於て、互ひに相聯關せしめて考へる所がなくてはならぬ。之が本著の成るに當つて、先づ不可缺の手つゞきであり技術であつた。而して斯かる研究方法の取らるべき場面に於て本著の著者は、世界有數の學者といふも敢て讃辭に過ぎたるものではない。前述のチエルバツキーや伊太利のトゥツチ博士の如き、梵藏の文獻の取扱ひに於て甚だ勝れたるものを示すけれども、漢譯、殊にその廣い敎理的歴史的背景の考慮に於ては、遙かに著者に及ばざるものがあるであらう。かうした意味に於て著者は努めて漢譯々語の適切なるものを廣く涉獵すると共に、他方、屢々多くの梵語を文中に搜んでゐる。此等の梵語は概ね著者に依つて西藏語より還元せられたものであるが、それに依つて日本語や漢譯の意味の足らざる所を補ふと共に、著者が如何に西藏文に於ける敎理上の様相を理解したかをも亦示すものなのである。例へば西藏語の *rinangpa* 即ち梵語の *rināna* は、著者に依つて或は行相と譯せられ、或は形相と譯せらるる如きはその一例である。Takpa その類語たる Takpa

『無と有との對論』を讀みて

等は何れも語根的には「造る」ことである。而して瑜伽唯識的には此の語は、心が境を構成し形造るの意味に於ては「行相」なのであり、斯く構成せられ廣がりを持つ心は即ち「形相」に外ならない。斯くの如き考慮を以て著者が譯解してゐる點は、讀者も亦注意すべき所である。

右の如き細密な研究方法が、卓越した西藏語の讀解力、殊に梵語原典と漢譯佛典とに連絡をつけ得る如き西藏語の讀解力、を要求することは言ふまでもない。此とからして次にまた、此書が西藏語で書かれた中觀心論第五章思擇焰疏の單なる翻譯でなく、それを根幹としその殆んど全部を和譯として編入しながらも、一の獨立の述作として示されたことは、また極めて意味のあることである。そのことは、此の重要にして從來未知であつた書物を學界に紹介するのに極めて有効であつたであらうからである。單なる翻譯のみであるならば、恐らくは難解の書といふに止まつたであらうものを、註解し論述することに依つて、此書の持つ資料的價値を十分に發揮せしめることもなつた。また同時に右述ぶる如き梵藏漢の諸知識の連絡に於ける著者獨特の勝れた識見もまた、

此の註解論述といふことに於て遺憾なく發揮せられてゐる。此の爲に著者は清辨の論述中に出づる教理思想を出来る限り他の論書と關係せしめる。上述の諸種の參考文獻は主として此の要求に應じたものであるが、中觀學派に關するものは、屢々附論として清辨以後その同じ問題が如何に發展し論ぜられたかを明らかにしてゐる。瑜伽行派の所説に關しては、特に前分所破に出づる所の如き、現存の梵本や西藏本や、漢譯成唯識論等に照合して以て一々その所説を跡づけ、剩す處がない。斯かる手續きは此種の論書を讀むに際して、また右の如き研究方法に於て、當然取らるべきであることは勿論であるが、然し余程の知識のないことには、之を完全に遂行することは容易でない。此點に關して次のことを確言し得ると思ふ。即ち清辨の論述に出づる語で從來の佛教學的知識に於て知られてゐたものは、殆んどすべて著者はイデントイフイエして居り、從つて斯かる照合の行はれなかつたものは、殆んどすべて新らしく知られた内容である。此の新らしい知識がかの印度大乘末期の暗黒時代を探ぐる好個の材料たるを示すことは言ふまでもない。

また此の書が單なる翻譯書以上であることは、著者が

清辨論述を整理統合し、一種のアナリシスを與へたことに依つても知られるであらう。その爲に二三の個所に於ては、原著の順序を顛倒して、後に出づるものも早く一個所にまとめて論ぜられた。原著は前分所破としての瑜伽行説の綱要と、それに對する清辨の反駁たる後分能破とに分れる。が、後分能破に於ける清辨の説述は極めて難解であつて、その簡潔な形で記されてゐる西藏文の一を、果して如何なるテーマの下の論議に屬するかを見極めることは容易ではない。著者は後分能破を、第一に勝義諦に關する論議と、第二識轉變説に關するものと、第三に三性説に對する論議との三大部門に分ち、その各々に幾多の論項を分けてゐる。此次第順序は、前分所破に於けると必ずしも一致しないが、それは既に原著に於てそうなのである。成唯識論や安慧三十頌釋論に見られる造論の意趣に依れば、第一に人法二無我といふこと、第二に三界唯心の理趣、第三に二邊を離れた中道、の三者を述べることが三十頌述作の目的であるとせられる。此三者は正しく右清辨の論駁に於ける三大部門と、次第して一致してゐることを知るであらう。著者が清辨の論述を斯かる三大テーマの下に分類して眺めたことは著者

の炯眼なのであり、それはもともと清辨の述ぶる前分所破を解深密經的であるとなし、従つて唯識三十頌的であると考ふる著者の態度と合致するものである。斯くの如きアナリシスを興へ、所謂科段を分つことは、古來佛教論書を読む方法として提唱せられた所でもあり、著者はこゝに正當な準備を踏んだといふべきである。

斯かる三大部門の下に更に附論として月稱や寂天の所説にまで廣く論及して、一般に中觀論者の歴史に於て瑜伽行派の哲學が如何に考へられたかを示すことは上にも一言せる如くである。而して斯く論書にアナリシスを興ふることは、自ら亦次に、論議内容が學説として本筋にあるか否か、論争の課題とそれに對する態度が如何に變遷せるか等に就いても、重要な提言をなすことになつた。斯かるものゝ著るしき一例としては、唯識學派の相見分自證分なる三分説が、如何なる位置にあつたかを定めたるが如き（本書二八〇頁）を擧げることが出來よう。即ち清辨の對論する瑜伽唯識學派は、古來の無相唯識と名づけらるゝものよりも陳那直後の有相唯識派であるとせらるゝが、なほ且そこには二分義といふことのみに説かれて、「護法唯識に於て陳那にその役割を配當してあ

『無と有との對論』を讀みて

つた如き識の三分説なる形態が決定的に存在したのではなかつた」のである。従つて陳那の集量論を援用しつゝ自證分説に對する月稱等の論議を著者が述ぶるのは、清辨以後の歴史的事情を述ぶるものであつて、清辨にとつては傍論に外ならない。而して最後に三四八頁に至つて「證自證分の意味」と題して、護法四分説に於ける第四分なる證自證分が、歴史的な對論に於て遂に問題とせられなかつたこと、また何故に護法に於て第四分といふ如きものが考へられるに至つたかを考察してゐる。此等一聯の著者の所説は、從來法相唯識に於て傳統せられ來つた護法四分説、それが東洋に於ける勝れた認識論であるといふ如き考へ、に對する何らかの重要な訂正を提出するものなることは疑ひない。斯くして我々は、支那の法相唯識がたゞ有相家の考へ、然もそのかなり特殊なるものゝみの輸入なることの明證を此處にも求め得るのである。右の如く護法四分説が唯識學説としてかなり有相的に特殊なるものなること、従つてそれは寧ろ唯識説の本領を逸脱せるものがあるであらうことに關する著者の論證過程に、萬遺漏なきか否かはにわかに筆者の能く批判し得る所ではない。然しその結論そのものは、從來



の他の梵藏の文獻に依つても略々想像せられ得る所であつた。然もそれが今や集量論本文を見、それを清辨に對照せしむることに依つて、初めて全き態に於て論證せられたのである。

論評の題目に對する態度に就いても、同じく中觀學派にあつても、プラーサンギカとスヴァータントリカとの兩派が、明らかに對立することが、本書に依つて具體的に示されてゐるのを見る。例へば清辨と月稱とを比較する時、兩者は共に同じ問題に關しての論駁を興へながらも、その論駁の内容に於て相異つたものがあるのである。第二門四の附論に於ける功能の論破、同じく五の自證説の論駁の如きはその一例であつて、何れに於ても清辨は瑜伽行派の「自としての顯現」なる主張を遮止せんとするものである。即ち清辨はいはゞ「自としての顯現」を認めた上で、それを各個擊破する意味に於て（その意味に於ても清辨は *svāntarika* である）、「自としての顯現」にのみ通用する獨立の論式を立て、論破するのである。之に對して月稱は、事としての存在一般を、勝義諦の立場から否定するのであつて、極言すれば敢て「自としての顯現」のみに關するのではない。斯かる點に於て

プラーサンギカとしての月稱に、より多く龍樹的な古風な（その意味で恐らくは純正な）調子が殘されてゐるとも考へられ得よう。此の點に就いては、後に再説するであらう。

以上の如き事例は、特に唯識學説上の問題、或は特に中觀的な思索の態度に關する一二の例を擧げたに過ぎないが、本書の包含する思想内容は、それ以上に複雑多岐である。而して本書は、我々が從來漠然と佛教的な思惟と考へてゐた特徴的なものゝ一々が、無と有との何れの流れに屬する思考形式であつたかを、教へ示すものが多い様に感ぜられる。且つそのことが同時に、無と有とを超越すべきことに對する深い示唆を示すものなることは、最も興味を存する點である。

然しながら此處に注意すべきことは、論争に依つて惹起せらるべき學説の歪曲があるといふことである。

本書は無と有との對論として、隨處に對論者としての瑜伽行派の思想が擧げられるのであるから、瑜伽唯識の思想の研究にも裨益する所極めて大なることは云ふまでもない。殊に前分所破に於て清辨に依つて述べられた瑜伽行派の綱要は極めて立派なもので、瑜伽行派の論書と

いへども、此程に的確にまとめ上げた綱要書は少ないであらう。而してそれは陳那直後の有相唯識家の思想であることは、屢述の如くであるが、なほ其處には多分に初期瑜伽行派の考へ方の残されてゐることに我々は多くの欣びを感じる。即ち先づ勝義諦を説き、三性説を重視して論偈長行釋共に殆んど半ばを此問題にさき、また入無相方便相を説くに當つても辨中邊論に則つて之を引用し、後世の五位といふ如き思想に乏しきが如き、すべて初期の傾向を示すものと云へよう。清辨對論の陳那は斯くして、成唯識論に依つて教へられた如き頑な三分説家でも有相家でもない。即ち清辨は比較的純正な唯識思想を對論者として擧げてゐるのである。然しながら同時に陳那の集量論等を中心として考へて行く時、其處には多分に有相家的なものがあると云はねばならない。それが後期唯識派の教理史の新らしき資料となるものであつて、著者に依つて從來の論書とイデンティファイエせられないで残されたものゝ多いことは先にも述べた。然し此處に注意すべきことは、照合を行ひ得なかつたものをすべて後期唯識派の思想として考へること、或は清辨の掲ぐる對論者の思想がそのまま瑜伽行派のものであると

すことには多大の危険を含むといふことである。其處には別になほ清辨に依る誤解乃至は歪曲も亦あるのでないか。論争者が對者の思想を紹介するのに多少の歪曲があるであらうことは一般に考へられる所であり、殊に印度の論者に於ては斯かる傾向が甚だしいとも聞くのである。それ故に、イデンティファイエの行ひ得なかつた理由の一半には、斯かる事情をも併せ考慮せらるべきではあるまいか。斯かる事例の一二を次に擧げよう。

清辨の歪曲といふことは、例へば著者も屢、問題にする瑜伽行派の無の了得に關して、清辨は「無分別智に所取あり (nirvikalpañānusa-sāhyanam)」といふことを難じて、斯かる所取或は對境 (viśaya) がありとすれば勝義の智として無分別では有り得ない、世俗の有分別智に等しくなる、といふのである。然しながら斯かる所取 *sañjya* といふ如き分別智に於ける語を、瑜伽行派がこのまゝ無分別智にも用ひたか否かは極めて疑はしい。何となれば、無分別智に關しては一般に瑜伽行派の論書は、現證 (*sākṣātkriyā*) といふ如き語を以て表現するのが通例であるからである。現證とは禪語に見性といふ如きに類するであらう。對境 (*viśaya*) といふ如き文字を

先づそれに類似した所取といふ語に置き換え、斯く意味を限定し方向を轉換することに依つて、意味内容そのものを曲解することゝなるのであつて、それは單なる語の問題のみではない。無の了得に關してはなほ、その了得といふことを難じ、不可得容なるべきことを清辨は云ふのであるが、瑜伽行派に於ても無の了得が即ち不可得なることは、中觀心論自らが第四偈として引用せる辨中邊論偈が既に述ぶるが如くである。

また本書八九頁に因體 (hetuvastu) と果體 (phalavastu) と述ぶるものは、瑜伽行派の所謂因果の二轉變 (hetuparināna, phalaparivāna) を指すものであらうけれども、parināna と vastu とでは、その語感に於ても内容に於ても、清流の疾速なると溝水の澱んで凝まれると程の相違がある。後期唯識の玄奘すら Parināna は能變と譯して vastu 「體」ではない。それ故に陳那以後の有相家が、轉變を直ちに vastu と考へたとは爲し難い。「能變の體」といふ如きものが考へられたにしても、それを vastu の語を以て表はすことにはやはり何程かの歪曲がある。

第二門の第三項以下、殆んど百頁にわたつて長く論ぜ

らるゝ「自としての顯現」なる語に就いては、筆者は最も疑を多く存する所である。今此を詳論する道はないが、自としての顯現とは、識が識として顯現することであり、境としての顯現に對立するものである。著者も自といふものを能取或は見分の意なりとし、清辨の解する所も正しくその如くであるが、對論の進むにつれてその「自」の内容は、或は功能といひ、或は念といひ、或は量を以て置換へられて行く。時には能取見分ではなく、自證分・自體分の意に類同せらるゝ傾向さえ認められるであらう(二八四頁、三一八頁九行等)。然しながらもとものと顯現とは識が境の行相を帯びて顯現することであつて、それ以外に「識として顯現」が考へらるべきではない。所取としての顯現のある所、それに即してのみ能取は考へられる。それが二取としての顯現といふ意味である。逆にまた能取に即してのみ所取はあるのであり、中邊分別論相品第三偈に於て能取を七轉識として所取を阿頼那識となすが如き、二取共にすべて識の場面に於て考へんとするものに外ならない。少くとも初期瑜伽行派に於ては右の如くである。もつとも初期の論書に於ても、數個所「自としての顯現 svaprabhāsa」なる文字が見

られないのではない。然しそれらの自とは、概ね識ではなく内容的には境を意味するものゝ如くに筆者には思はれる。なほ此等の詳細な吟味は、「自と等類なる果を生起する (svāhītyaphalokṣpāta)」等の表現 (例へば四三二頁、其處の自とは明らかに境としての顯現に外ならぬ) と共に後考に俟たねばならぬ。

右の如き種々なる歪曲は、斯かる對論としては寧ろ當然かも知れない。對論者が對者の學説を紹介する時は、當然それが反駁せられ得るものを述ぶるに外ならないからである。従つて往々にして對者の根本的立場に觸れることなく、また枝末の問題にのみ終始しないとも限らない。斯くの如き誤解や歪曲、乃至は主題よりの逸脱が含まれるならば、遽かにその對論を以て直ちに有論を代表せしめることは出来ない。たゞ之を確かむべき材料、眞に有論としての後期瑜伽行派が如何に考へたかを知るための資料たる集量論や正理一滴等が、今後研究せられねばならない。然る後に初めて我々としても有と無とを對論せしめ、印度佛教思想史の流れを全き形に於て考へ得るであらう。かうした點では、著者は努めて瑜伽行派よりの立場に隨ひ論述する所あるにも拘はらず、清辨の思

擇焰を中心とする限り、中觀學派よりの一方的な獨斷に傾く憾みなしとしないのである。

然しそれにも拘はらず、本書の資料としての價值は些さかも減するものではない。殊に上に述べた如く、本書の對者が陳那直後の有相家的傾向にありとは云へ、其處にはなほ比較的初期の純正な瑜伽行派の思想に隨順するものがある。それは即ち、有無の問題に關して最も根本的な立場に觸れるものが多いことを示すものである。少くとも此書に於ては、漢譯せられた法相唯識や三論の諸書には見られざる數多の香高き印度的思惟に我々は接し得るであらう。而してそれらの許多の論議が、渾然一丸となつて、我々の前に有と無との對論の基本的な形態を展開してゐるのである。

## 二

本書を通讀する時、無と有との立場が中觀學派と瑜伽行學派として、根本的に立場の相違するものゝあることを明瞭に教へるものがある。概言すれば中觀學派は一切法を遮遣 (pratisaṅha) する立場であり、瑜伽行學派は一切法を有として建立 (vyavasthāna) する立場である。

此のことを考察するに、本書第二門に於ける第八「唯識無境宗の解脫に關する問題」、即ち所謂入無相方便相に關する論難は好き手懸りとなるであらう。それが同時に必然的に第一門の勝義諦の考へ方と第三門の三性説とに關係して來ることはいふまでもない。

瑜伽行派に於ける入無相方便相は種々なる論書に出づるが、清辨がこの前分所破中に引用し紹介する所は、中邊分別論相品の第四偈に外ならない。即ちその言ふ所は、物の存在は物を認識することに於てのみ成立つ。眞に存在するもの、眞に可得なるものはたゞ見るものとしての識のみであつて、外界のものは不可得空に外ならない。然しながら見られるものとしての外界が不可得であるならば、それに對する見るものとしての能取の識も亦不可得空でなければならぬ。斯く所取能取共に不可得空なることに悟入して轉依するに至るといふのが、入無相方便相の概要である。眞に存在するものはたゞ識のみと一旦定立し、後更にその識も亦不可得なりといふ所に、此の方便相といはるべき意味がある。その前半は約言して「唯識無境」と云ひ、その後半を「識亦無」と稱する。

斯かる瑜伽行派の入無相方便相に對して、清辨は種々に難論するが、その根本的な立場は、入無相に際して、必ずしも識といふ如きものを設定する要のなきこと、また外界の事物も全く存在せないのではなく、何等かの意味で外境は有でなければならぬ、といふことである。即ち外境は世俗的には有なのであり、たゞ勝義としてののみ空であるといふのが中觀學派の立場である。若し瑜伽行派の云ふが如く最初より外境が存在しないとするならば、何を據處として無分別心は有り得るか。無分別智とは所取能取を遮滅することに外ならないが、最初より無境であるならば、所取能取も起り得ず、從つてその止滅といふことも有り得ない。實に勝義はたゞ世俗によつてのみ顯はし出さるゝのである。それ故にまた唯識無境といひ識亦無といふことが入無相の方便相であるとは、意味をなさない。何となれば最初より外境の存在を認めないならば、所取能取を止滅するもせざるも、即ち解脫といひ繫縛といふも、何ら變化はないからである。斯かる中觀學派の立場は、根と境とに依りて識ありといふ如き阿含に據るものであり、經量部的な傳統に支配せられたものであることは、著者の屢々指摘する所である。

然らば斯かる中觀學派にとつて、悟入の方便相は如何に考へられるか。それは本書の四二九頁、殊に四四六頁或は四五〇頁以下等に詳しく述べらるゝ所であるが、著者はそれを邪執寂滅の道程と名づけてゐる。即ち瑜伽行派の如く境無なるにも非ず、また心識を設定するの要もなく、反つて外境あつてこそそれに對する識は生ずるが故に、その識を止滅せしめんが爲に境の無自性空なることを觀察し、種々にその觀察を修習する、といふのがその大綱である。著者も亦この同じことを四五七頁に於て「清辨よりすれば、外境が有つてこそ、その外境を所取として能取が起り、そこに識・分別が作用するのであるから、その外境を遮滅すれば、相屬・相待關係の一の無なるによつて他も無なりとの理よりして、その外境を所縁として起る能取の識の生起すべきなく、その二者なければ分別・識の作用する分位無くして無に悟入するとなした。」と述べられる。

入無相方便相に關して、一應右の如き相違が中觀瑜伽兩派の間には考へられる。然し此の相違は恐らくは單に表面的なものではなく、深く兩派の根本的な立場の相違に由來するであらう。その根本的な相違を見るのに入無

『無と有との對論』を讀みて

相方便の所説を手懸りとする所以のものは、瑜伽行派にとつては、入無相方便相とはその最も重要な主張なのであつて、斯かる方便相が成立たないとすれば、瑜伽行派の存在價値は無となるであらうからである。即ち斯かる方便相に依つてのみ世俗より勝義への瑜伽行があり、斯かる方便相としての識の揚面が世俗と勝義とを媒介するものとして建立せられるのが、瑜伽行派の教義の中心であるからである。瑜伽行派が世俗の建立に專念することは著者に依つても述べらるゝ如くであるが、その意味は、世俗を建立することではなく、建立が世俗的であるといふに外ならない。世俗は世俗として既に成立せるものであり、所謂世間極成であつて、中觀論が批評する如く(三三五頁)、それを新たに建立すべき必要は何處にも存しない。建立とは世俗と共に勝義を、その兩者が二にして一なる形に於て、即ち勝義への悟入の道程のあるべき場所(二識)を探らんとする意味に於て、施設し建立するのである。建立することは、世俗より勝義への悟入の媒介となり道程となることによつてのみ、許される。然しながら既に施設といひ建立といふ以上それ自ら勝義であることは出来ない。安慧も中邊分別論釋疏に屢

「屢くり返して云ふ如く（無上乘品、十無倒）、論理を以て言説し施設する以上それは世間性であるに外ならない。斯かる意味に於て世俗の建立なのである。入無相といふことも斯かる意味に於て、世俗性であり方便相であつて、眞實相ではない。斯かる點に兩者の根本的な立場の相違があるとは、即ち眞俗二諦の考へ方が相違することである。眞俗の二諦は絶對に關係し得ずとなす中觀學派に對して、此の二諦を媒介的に關係せしむるものとして、それ自らは世俗性でありつゝ、勝義への悟入方便相を建立するものが瑜伽行學派である。

然しながら斯かる兩派の相違點を細く考察する前に、抑、清辨のいふ如き中觀的な考へ方は、そのまゝ吾々に承認せられるであらうか。筆者は從來瑜伽行派の論書を學んだものとして、瑜伽行派的な理解に於て少しくそれを批評して見よう。先づ清辨の言ふ所に依れば世俗としては外境有である。之は前述の如く經量部的な傳統に立ち、阿舍の教證に従ふものであるが、理證としては、外境有でなければ、それを滅して眞性に悟入すべき手懸りがないこと、また世俗性を破壊して説法教化の意義を成さないことである。然しながらそれではあらゆる外境を

許すかといへば清辨に於ては必ずしもそうではない。極微説の批評なる第二門七に見らるゝ如く、八事俱生の極微を外境として實有と考へるのみで、外道の外界實在論をそのまゝ肯定しようとするものではない。若し世俗に順ずるが故に外境の有を認めるものであるならば、進んですべての外道も亦世間性として許されなければならぬであらう。當時の科學思想といふ如きものをそのまゝ全面的に認めるのでなければ、右の如き清辨の世俗の考へ方は、徹底的でないと云はねばならぬ。單に八事俱生の極微のみをば許すといふことは、單に佛教内の或種の勝れた理論にのみ従ひ、その他の極微論を排するといふことで、極めて便宜的、機會的であるに過ぎない。そこに阿舍を教證とすることの意味はあるであらうけれども、根本的な問題としての外境の有か無かを、佛教的な解脱との深い關心に於て考察せられたものとは云へない。勝義世俗の二諦の關連は、常に悟入に關してのみあるべきであり、それに依つてのみ世俗は有であるべきであるのに、單に遇然的に一の理論のみを理論としてより勝れたものとして採り他を排するのであるならば、それは勝義空をその背後に直ちに荷ふものとしての世俗有に徹底せ

るものとは云ひ難い。

瑜伽行派に従へば、世界はすべて世俗であつて、そこに一分の勝義も存し得ない。如何に勝れた論理や理論が、例へば極微に關する八事俱生といふ如きがあらうとも、それが言説として表はさるゝ以上、世俗以上に出づることは出来ない。而して世俗は常に勝義よりしては空無に等しい。外道よりは小乘、小乘よりは大乘がより勝義的なものを有するとはしても、眞に勝義はなほ絶対に不可説なるものとして最後に残る。後世、成唯識論等に於て、二諦の間に種々なる階位を設けつゝも、四俗四眞の二諦の最後に於ては、絶対不可言説のものとして勝義勝義諦を立つる如きも、斯かる事情に由來するものであらう。もつとも同じく世俗とは云つても、世俗諦は單なる世間性からは區別されねばならぬ。清辨が邪世俗と實世俗とを區別した如きも(四四八頁)、此意味を示すものであらう。實に世俗は直ちに轉廻して勝義の意味を荷ひ、そのまゝ如々として勝義的である限りに於て世俗諦なのである。斯かる世俗諦として瑜伽行派は唯識の有を立て、以て悟入の方便相としたのに對して、清辨は斯かる方便に於て識有を要せずとしたのである。然しながら

果してそうであらうか。

清辨といへどもその入無相の方便に於て全く識或は心的なものを説かないのではない。即ち般若は悟入の階程(śāntāna, 四四七、四五〇頁)であるといひ、覺慧の存在に依つて始めて解脱を語り得るのである。然らば瑜伽行派が斯かる覺慧の世俗的な形態に於て、或は覺慧てふことの有り得る場面として、識一般を考へて之を方便相の位置におくことは、當然でもあり寧ろ正しい態度とせねばならぬであらう。もともと瑜伽行派が唯識無境といふ時の無境なるものは、歴史的な關連に於ては龍樹に於ける諸法無自性空をそのまゝ承けるものでなくてはならぬ。龍樹と無着・世親との間には、決して後世考へられる様な空有の論争があつたのではない。立場の相違はあるけれども、それは空より有への思想的發展の必然性に由來するものであつて、空と有とが同じ平面に於て相對立する如きものではない。空はそのまゝ外境無として瑜伽行派によつて採擧げられた。而も斯かる無自性空を無自性空として客觀的に見るのではなく、それを自らの心識に於て眺め、自らの瑜伽的修行の上に眺めんとするものが唯だ識ありとの思想である。それは清辨の言ふ如き



「物の存在を遮止して勝義空の立場に立つ」ことを、識の上に引うつして語らんとすることである。此處に心とか識とか導入せられることは、蓋し佛教的な要諦として當然のことであらう。佛教的には空といふも有といふも、畢竟解脱への關心以外には有り得ない。物が空なりといひ、識が有なりといふのは、何れもそれが解脱涅槃の境地を指示することに於てのみ意味がある。即ちそれは瑜伽的實踐的であるが存在論的ではない。而して斯かる般若の覺慧は、三昧・禪定に依つてのみ生ずる智慧として、瑜伽行に依つて完成せられ行くものである。斯かる瑜伽行が心識を直接の對象とすることは當然である。自淨其意といひ、知自心といひ、直指人心といひ、止といひ觀といひ、すべて心の自覺を手懸りとして解脱が語られることは佛教の通規に外ならない。即ち瑜伽行派は龍樹の空無自性の義を出發點として無境と云ひ、それを行觀の上に引移す爲に唯識といひ、再び龍樹中觀の空へ復歸し、方便に非る眞實へ還歸することに依つて識亦無といふのである。斯くの如く一度識有を設定し、後再び識無に復歸することに依つて、それは方便相なのであり、建立施設なのである。然しながら後に再び識亦無

に復歸するならば、敢て最初に識を設定するの要はないとも考へられよう。唯識無境といふことが何ら新たな眞理を述ぶるものに非ること、それが意味を成さないこと、を前述の如く清辨が非難するのも、斯かる點を衝いたものと思はれる。それは方便といふことが、究極に於て眞實として無意義であるとの意味に於て、清辨の言ふ所は正しい。然し清辨の難する所は、方便と眞實とを混雜し、方便相設定の意義を誤解する所に胎胎すると考へられる。若し清辨のいふ如くんば、清辨自らの立する入無相方便相そのものが、既に無意義でなければならぬであらう。何となれば、先づ外色を有とし、その空無自性を觀じて覺慧し悟入するといふのであるが、外色は世俗には有、勝義としてのみ空であるとなす以上、勝義に立たない限り空を觀じ覺慧することは有り得ない。方便相に於て、即ち未だ勝義を知らざるものが、既に勝義に立ち得るのであるならば、それは方便相としての意味をなさない。元來、中觀的な思惟に於ては眞俗の二諦は上述の如く隔歴する傾向にある。従つて勝義に入ることは直接的飛躍的であつて、そこに「階程」といふ如き方便相を設けんとすることが既に中觀學派としては相應しく

ないのではなからうか。遮遣が表面に立てられて建立が裏にかくされてゐる中觀學派としては、悟入の方便相といふ如きものは存在せぬのがむしろ眞實である。それが破邪即顯正と云はるゝ意味でもあらう。之に反して瑜伽行派が斯かる方便相を建立することは、行道 (pathy, abhi-mārga) を確立することを意味する。方便とは道に外ならぬ。菩薩道といふ如きも斯かる方便相に依つて初めて顯はになるのである。もと般若經を初め龍樹の大智度論等には、六波羅蜜等の菩薩道の意義が高調せられてはゐる。然し遮遣を主とする中觀學説としては、此等の菩薩道が理論的關係づけられ積極的に建立せられる跡は少いといはねばならぬ。此に反して瑜伽行派の學説は、それ自身が方便相であり、菩薩道の建立なのである。それ故に瑜伽行學説は、中觀の空無自性に對立しそれを捨棄したのではなく、空觀への補足として發展し來つたものなることを理解せねばならぬ。

入無相方便相の有り方を以上の如く考へ得るとすれば、中觀と瑜伽との相違する徴表に就いても種々な點が考へ得られるであらう。

その相違點はまづ第一に中觀の遮遣に對して瑜伽の建

立なることは、前述の如くである。遮遣に依つてあくまで空性を開顯せんとするに對して、斯かる空性を建立せんとすること、即ち空の有なることを言はんとするのが瑜伽行派である。斯かる無之有に對しては、清辨がその第一門に於てそれ自ら矛盾なることを指摘し難するけれども、瑜伽行派が無之有といふものは、寧ろ斯かる矛盾を直視せんとするものであらう。而も清辨自ら後には (三九三頁) 佛の無碍解に依つて自證知せらるゝ法界を立つるのであつて、無之有といふも亦、斯かる佛の境地を物語るものに外ならぬ。

もともと遮遣と建立といふことに依つて性格づけられることは、此兩派が學派として勝義世俗の二諦の考へ方を異にするからである。考へられる。從來、中觀學派は世俗有・勝義無であるのに對して、瑜伽行學派は之とは逆に世俗無・勝義有となすものであるとせられてゐる。中觀に關しては本書に據つても略々同様のことが考へられる様であるが、瑜伽行派の考へ方に就いては右の考へ方は少しく粗漏の點がある様に思はれる。何となれば、瑜伽行派に於ては世俗にも勝義にも、何れにも無と有とが考へられるからである。即ち世俗の無と有とは、外境

無なることゝ唯識有なることゝである。勝義の無と有とは、その識も亦空無なることゝ、斯かる空無の有性とである。識有は勝義にも有であるとも云はれるが、その勝義有は不可言説としての究極的なものではなく、一段低い段階に於ての言説に外ならない。識有はあくまでも勝義的には、識亦無でなければならぬ。たゞ斯かる空無が究極的に勝義的に「無之有」と云はるゝ時、先の識も亦その「無之有」なるものとして、有の性格を帯びて來る關係にある。斯くして識は有であると共に勝義的に無であり、無であると共に世俗的に有であり、無之有である。斯く識は有なると共に無なるものとして、世俗と勝義との間に媒介的に立つものに外ならない。それ故に瑜伽行派にあつては、無と有を二重に重ね合せることに依つて、世俗と勝義とを關係づけんとした。それが一般には世俗無勝義有と云はるゝものであるが、實は世俗と勝義との間には、無而有なる二重の性格のある識が媒介的に存在する。斯く二諦を考ふるが故に、瑜伽行派は右の如き識を施設し二諦を建立せんとした。之に對して中觀學派にあつては、全く世諦と勝義とは隔歴し、世俗にして勝義なるが如きものは考へられない。それ故にそこには

建立といふことは有り得ないで、勝義はたゞ遮遣に依つて、否定的に詮表せらるゝの外はなつたのである。

右の如く二諦の考へ方の異なることよりして、瑜伽行派が媒介的であるに對して中觀學派が非媒介的であることは、その第二の特色であると云へよう。媒介的とは二諦を論理的に媒介することであつて、瑜伽行派の三性説は端的にそのことを示すものである。即ち緣起性としての依他起性——それは識の轉變に外ならない——を中心とし、それを依處として、一般世間性なる遍計所執の迷亂がある。然し同時に、遍計をその依處に於て轉捨することに依つて、勝義としての圓成實性が圓成せられる。實に依他は常に三性の中心となつて、その上に遍計と圓成とは考へられるのであり、依他に於て初めて煩惱即菩提である。媒介とは斯く遍計・世俗・生死の世界が、依他緣起の世界によつて、圓成・勝義・涅槃の世界に媒介せられることである。

斯かる三性説に於ける相互媒介性は、之を大にしては瑜伽行派の學說全體にわたつても考へられる所であらう。即ち最初識轉變説の説かれることは、それ自ら世間性としての遍計所執の世界を説明するものに外ならな

い。而して同時に、轉依後に於ける佛陀の境地も亦、依他なる後得清淨世智の對境として、同じ識の構造を有するものでなくてはならない。識説は如斯く凡夫の世界と共に、後得智の清淨世間にも關係するものであつた。それが法界等流の聞熏習に依つてやがて轉依し得ることを説く所以である。熏習とは正しく識の構造に於てのみ考へられる所でなければならぬ。然も聞熏習乃至は聞といふことは三慧の第一として佛教の通規であり、入門であるに拘はらず、中觀學派の殆んど闢説せざる所である。それは識の場面を全面的に否定するからである。斯かる識轉變説に對して、三性説はそれ自ら三無性義に於て勝義空を示すものに外ならない。而して前述の入無相方便相こそはその中間にあつて媒介的に識説と三性説とを結びつける。先の識轉變説を過計に、三性説を圓成に配し得るならば、入無相方便相は依他的であると云へよう。それは依他としての識を媒介者とし、唯識無境を経過して識亦無に悟入するからである。中觀學派が邪世俗と實世俗とを區別し、勝義と合して三者となすことも（四四八頁）、瑜伽行派的に考へれば、右の三性の構造に順ずるものである。然しながらその實世俗とは、識が除

外せられ、迷悟に通ずる如き識の構造に於て考へられたのではないから、瑜伽行派に於ける如き媒介的な意味を荷ふことは出来ない。識の轉變、即ち緣起性、即ち依他起性なるものが、遍計圓成の二性以外に考へられ、それが中心となつたに對して、中觀的には、緣起性といふも常に直ちに勝義的な空性としてのみ表はされ、世俗との媒介者を考へる方向には向つてゐないと思はれる。

右の如く瑜伽行派が世俗と勝義との媒介的場面を考へるといふことは、第三にそれに依つて世俗より勝義への道を建立せんとするものである。之に對しては中觀派は寧ろ無道とも云ひ得よう。道とは菩薩道であり、先に入無相方便相といひ現觀といふものであり、究極的には往還二相を兼ね具ふる如き道である。勝義に於て一切法乃至は佛法に至るまですべてが空無自性なることは兩派に通ずる所であるが、而もなほ瑜伽行派は菩薩道に依つて大菩提を得、法身を證得するを目的とするに對して、中觀的には斯くは論ぜられず、あくまで菩提も亦空なのである。それは菩提空なるが眞の菩提なのであり、「見ることなくして見る」といふ如き表現が中觀的であるといはれるが、斯かる表現は單に佛地としての究極の境地を示

すのみで、菩薩道といふ如きそれに依つて修行し趣入する道を展開すべき餘地はない。然も斯かる言ひ方は敢て中觀獨特のものではなく、屢、瑜伽行派に於ても、例へば莊嚴經論著提品第七八偈に、「不可得なるが眞の可得である」と云ふが如きものがある。即ちそれは瑜伽派に於て佛性や平等性を説く時常に用ひられるものであつて、同じ偈にまた「一切無性こそ眞に有性である」といふものは、正に先の無の有といふに外ならぬ。「無之有」を矛盾となす清辨は、中觀の「見ることをなくして見る」も同じく排するのであらうか。無之有の上に瑜伽行派が積極的に道(emptiness)を建立し、それが中觀の無道的であるのと對立するといふ所以のものは、單に「見ることをなし」、「不可得」といふのみならず、或は「見ることをなくして見る」といふのみならず、進んで「心を見る」といふ點にある。それが心識を要せずとなす無道的な中觀と對立する點なのである。「心を見る」とは、識が識自らを見ることであり、見られるものは無なる外境ではなく、識の一分としての所謂相分であるとは、瑜伽行派に於ける識轉變説の明す所である。斯くして瑜伽行派にとつては、識が識自らを見ることが、眞に見ることであつた。然し

ながら中觀學派にとつては之は許されない。清辨も引用するが如く、中論第二品第二偈には、眼は眼自らを見ずとも云はれ、また力は劍自身を切らないのである。如何にして識自らを見ることが有り得よう。然しながら斯くいふのは破邪即顯正といふことに於て、また特に「自らを見ざるものが如何が他を見んや」との自より他への中論的論理に於て、意味のあることであつた。今、瑜伽行派が進んで「自らを見る」といふことには、それに對して、それを超過して更に新らしき論理を興へんとするものに外ならない。識とは世界内に在りつゝ然も世界と同じ大きさを有するものである。識は自らを超えて客觀化することを許さぬものである。それが三界の一切は唯識なりといふ所以である。既に斯かるものとしての識は、然も識である限りに於て、自らを識するに外ならぬ。恰も世界が世界自らを見、世界が世界を超えて働くことになきが如くである。世界が世界内に於てのみ動くといふことは、もともと自在神や我などの超越者を否定する緣起説の教ふる所であつた。今やそれが心識の緣起として語らるることに依つて、心の瑜伽としての道が立てられることゝなつた。それ故瑜伽行派としてはむしろ進んで

「心を見る」といひ、「自らを見る」といふものなのである。自らの心への自覺に於て實に菩薩道は成立つ。而して、斯かる菩薩道に依つてのみ例へば淨土教的思想の如きもその處を得ることゝならう。維摩經に於て「心淨ければ土も亦淨し」と云はるゝ如きは、後世の發達した淨土教とは大いにその趣を異にするけれども、なほそれは瑜伽唯識的のみ菩薩行の所産として考へられるのみで、中觀的な遮遣のみを以てしては、淨土の存在は有り得ない。淨土とは、「淨らかな國土」の存在ではなく、佛國土を莊嚴し淨らかにすること、即ち佛土を圓滿成就して行く行なのであつて、行する道に於てのみ淨土は顯はにせらるるに外ならないからである。起信論にも云ふ如く、衆生心こそ摩訶衍として乘であり道である。中觀學派には斯かる心がなく、二諦隔歴して飛躍的無媒介的であり、従つて無道的である。

かくの如く遮遣を専ら行ひ無道的である中觀學派の性格としては、第四に無論理的なるものがある。こゝに無論理的といふのは、それが論理性を缺くといふことではなく、自らの獨特の理論展開を行はないといふこと、理論的組織を有たないといふことである。筆者が無論理的

『無と有との對論』を讀みて

といふのは、*asvīkanti*なる語によつて解したいのである。遮遣といふことは勿論論理的に遮遣することであるが、その論理は常に敵者の論理をそのまゝ逆に用ひて敵者へ投げ返すことにあつて、特に自らの論理に依つて敵者を論破するのではない。いはゞあらゆる敵者の論理が論理的ならざること、論理的に矛盾なることを指摘することに依つて無論理なのである。此のことを月稱の言葉に依つて本書の著者は、「中觀論者は、諸法無自性と云ふやうな勝義を世間に知らしむるに就いては特別な量を開設せず、世間に於て能く熟知せられた論證があればそれを便宜上取り用ひて世間に勝義を知らしむるの便とするのである」といふ(一九七頁)。即ち月稱に依れば、普通世間には量(*pramāṇa*)に依つて、決定・非決定・肯定・否定等が認識せられる。然し中觀的な眞理に於ては、非決定といふことすらなく、従つてそれに相持しそれを對治すべき決定もない。それ故にまた何者かを成立せしめんとて量(認識の手段)を主張する如きこともない。若し然らば、諸法は自よりも他よりも二よりも無因よりも生ぜず、といふ如きことが、何故に決定語の形に於て述べられるのであらうか、といへば、「此の決定語

は、世間によく知られたる合理性に順じて、世間に對してのみ行はれるが、聖者に對してはそうではない。「然らば聖者には斯かる合理性はないのであるか、といへば、合理性がないなど、とは何人も言はぬ、また有りとも云はぬ。實に聖者にとつては、第一義は默然としてあり (tūṣṇī bhāvā) である。故に彼處には合理性非合理性などを戲論分別することが有つてはならないのである。」(中論明語註、五七頁)。

以上の月稱の言ふ所は、比較的よく龍樹以來の中觀學派の根本的立場を示してゐると云へよう。決定といひ合理といふものを排し、要するに思擇 (vāta) を斥け、眞實は思擇思辨を遙かに超えたものなることを示す。勝義は維摩經に於けると同じく、たゞ默然として住し、言説戲論を絶してゐる。破邪とは思擇を廢め思擇の一々を破する所にある。思擇を破するに他の思擇を以てするならば、それ自らがまた思擇となつて默然たり得ざるものがある。斯かる他の思擇としての理論的展開をなすことなく、所謂獨自的 (svāntarika) 存在性としての量を立てることなく、直ちにその場合場合の敵者の論理を以て、敵者をして默然たらしむるのである。破邪を行ふに

顯正を以てするのではなく、破邪即顯正である。斯く理論組織の獨特なるものを行はないのを、無論理といふのは言葉の誤解を招くかも知れないが、それは中觀學派が svāntarika であることを言はんとするに外ならない。

その點 svāntarika として獨意な論式を立てんとする清辨には何らか中觀的ならざるものが有るのではなからうか。清辨もなほ理論組織が完全なものではないが、上述の如き解脱への方便相を自らのものとして説き、殊に敵者を破するに當つては、敵者とは異つたスヴァタントラの宗因喩の論式を立つべしとなす態度に於ては、純粹に中觀的なものから逸脱せる點があるのではないかと疑はれる。之に反して瑜伽行派は最初より論理的であり、菩薩道の建立として識轉變説を説き三性説を組織する。瑜伽には瑜伽獨特の理論づけが展開せられる。世親が既に因明に詳しく、その後陳那や法稱の大因明家をその系統に生み、玄奘將來の唯識學派が因明を重視する如きも、斯かる傾向を示すものと云へよう。

以上、主として入無相方便相といふことを手懸りにして、兩派の特色と思はれるものを拾ひ上げて來た。斯かる相異點に依つて兩派は根本的にその立場を異にし、永

久に融け難く思はれる對論を展開してゐる。然も斯かる對論は、單に西紀五六世紀以降の印度にあつたのみならず、其後支那にも日本にも、更に現代にあつてもなほ、種々の姿に於て行はれてゐるのではないかと思はれる。然しながら何故に斯かる對論があり得るのであらうか。殊に同じく佛教であり同じく釋尊の説法に參ぜんとする者に、如何にして斯かる眞摯な對立が生じ來たのであらうか。その何れかゞ誤解に基づき、大乘の眞精神を誤るものなのであらうか。何れかゞ他を歪曲し、或は何れかゞ實際にはより勝れた教説とすべきなのであらうか。または時代の變遷といふ如きことが、兩者共に置去りにして實際とは馳離れた對論に墮せしめたのであらうか。抑抑また龍樹や無著・世親の教學がその後繼者に依つて正當に發展せしめられたのであらうか。それが正當でありながら、尙且つ最も根本的な場面に於て有と無とが對論することが必然的なのであらうか。筆者は未熟であつて、此等の諸の疑問に答へることが出来ない。然しながら右述べた第四の特色の如きに從へば、有と無との對論は、理論を組織することに依つて瑜伽を行ぜんとする哲學的思惟と、斯かる理論も道も眞諦の前には無力である

『無と有との對論』を讀みて

となす宗教的思惟との對論であるとも考へられる。その意味に於て此對論は常に根本的な問題を含んでゐる。而して歴史的には此兩派が何れも次第に論理學派的となり、殊にそれが法相分類的な論理として發展して來たことは、此の對論の具體的な動因となるであらう。

實に佛教が因明的に發達したことは、それが外教との關係に於てまた學問としての進歩に於て、必然的な事情があつたにはしても、必ずしも佛教にとつて幸福なことではなかつた。それは新しい科學として支那には歡迎せられたかも知れないが、所謂因明の三支作法なる論式の極端に形式的なるものは、たとへ議論として打勝つとしても、對手を眞に納得せしめる論理でもなく、眞理を闡明にするものでもない。清辨の所述に於ては此種の論式が極めて屢々引用せられてゐるのを見る。例へば本書三六四頁に、瑜伽行派が外境も内心の現れに過ぎざることを論證する論式として、

外境は心の體性なり。

識の境なるが故に。

凡そ識の境なるものは心の體性なり、等無間縁の如し。



と述べられてゐる。果して斯かる因や喩を有つ論證式が、眞面目に瑜伽行派に依つて述べられたかは疑はれる程であるが、後世のそれには必ずしもなかつたとは限らぬ。而して清辨は斯かる論式の表面のみを問題にして、その因が、それに依つて外境が心體なりや心體ならざるや決定的でないと反駁を行ふのである。それは論式の表面的な因や喩を打破することに依つて、宗をも遮し得ることなす態度であるが、それにも拘はらず宗の意味する所、

「外境は心の體性なり」といふことの意味はも少し深い所にある筈である。同じく清辨が、瑜伽行派の無分別智は世俗の自性分別と區別し得ざることゝなると論ずる如きもその一例である。即ち自性分別とは感覺的な直觀をいふのであつて、従つて分別以前のものとして無分別であるから、その限りに於て、兩者には相通する點もあるであらう。然しながら斯く論式的には自性分別と無分別智とが同一のものとなるとはしても、單にそのみに依つては、佛智としての無分別智の存在を否定し去ることは出来ない。佛智を無分別智と呼ぶ名稱が不適當であるとしても、清辨自身が立つる如き、「如來無碍解の證知」(三九三頁)といひ、「自證無分別なる慧」(四五三頁)と

いふ如きものゝ存在を否定することは不可能であらう。瑜伽行派的には、四三八頁以降にも論ぜらるゝ如く、無分別智とは單に無分別なることではなく、同時に智であり佛智である。有分別を否定することに依つての無分別であり、後に有分別なる後得清淨智を生ずべきものなのである。それ故に、分別を知らざる分別以前の幼兒の如き無分別ではなく、分別を経過し分別を超過した(四四〇頁、第二行)無分別なのである。

清辨には右の如き論式にのみ終始する態度が往々にして見られる。然も彼には、かゝる論式に於て實に論鋒鋭きものがあると云はねばならぬ。之即ち彼がスヴァータントリカの驍將として、獨意的な論理を立つる所以である。同時にまたその對者たる陳那は、集量論等の著者として、また新因明の創始者として、佛教學界に於ける最も卓越した論理學者に外ならない。有無の對論は斯くして、右の如き因明的論理家に依つて闢はされ來つたのである。加ふるに瑜伽唯識學派にあつては、所謂阿毘達磨的法相分類の態度が著るしい。それは心心所を初めとして一切の存在の一々を、特殊の法として個々別々に規定し分類することである。それは「有を建立する」態度に

通するものである。後世の護法等の唯識に於て八識の別體をいひ、識の四分を分別するが如きはその著るしい例であるが、本書に於ても、特に心々所別體論が問題になつたり、識の二取としての顯現を功能や念等の法を以て根據づけんとすることは、同じ態度に由來するもの外ならぬ。斯くして因明作法による對論によつて、次第にその繁鎮な思辨哲學が進められて行く。

然しながら龍樹や無着が斯くの如くでなかつたことは前述の如くである。我々はその歴史的な移行を、大雜把に次の如くにも考へ得よう。龍樹哲學が根本的に遮遣 (*prajñāpāramitā*) を宗とするといふことは、恐らく正しい。然しその遮遣とは同時に即顯正なるものであつて、それ自らが有情の悟入し解脱する爲の方便に外ならない。遮遣こそ實に眞諦への悟入の唯一の方便であつたのである。それ故その遮遣は終始、敵者としての他に依つてのみ成立つ。外道も小乗も、乃至愚夫としての自己も、自己に於ける煩惱も迷智も、すべて此の場合、眞諦よりして他なる敵者に外ならぬ。斯かる他としての煩惱の存在が、中觀學派をして、あくまで宗教的抵抗としての「世俗有」を主張せしめたのであらう。然し右の意味に於て

『無と有との對論』を讀みし

龍樹は無論理的なのであり、待他的緣起的に *asvāntika* *īdā* なのである。然るにその後、斯かる遮遣即方便なる中論の論理に於て、特にその遮遣の面のみが際立つて重く見られて來た。所謂惡空に墮するの徒とは、斯かる唯遮遣に終始するものであらう。空亦空とは、それによつて惡空を遮し、眞空妙有を知らしめ、以て遮遣が反つて方便なることを教ふるものに外ならない。然るに更に進んで清辨に至つては、斯かる遮遣がむしろ目的となり、遮遣の爲の獨意の論立 (*svāntika-anumāna*) をなすべしといふに至つた。これ恐らくは龍樹の *asvāntika* なる眞意に乖離するものがあると認めなくてはならぬであらう。一方無着や世親に依つては、般若經より解深密經への進展と並行して、龍樹の空觀は略全面的に受とられ信順せられた。そこには遮遣なる空性の上に立つ方便がある。たゞ方便を道 (*mārga*) として建立する所に、新たに瑜伽行派と稱せらるべき理由があつた。然るにその後系にあつては、斯かる道即方便 (≡空性) なるものを建立することに依つて、特に一切法が道として有性なりとの面が強調せられ來つた。原語的にも相似性を示す如く、方便 *upāya* は假設 *upāya* である。假設はやがて

一切法を施設することに外ならない。それが悟入への道を建立する域を越えて、たゞ徒らに萬法の法相を分類し施設分別し、唯識的にはそれらがすべて識に歸一し統一せられるとの、單なる哲學に終るものならば、此處にも亦學派當初の眞意に悖るものがあると云はねばならぬ。斯くして最初龍樹や無着に於ては遮遣即方便として一味であつたものが、次第に後世に於ては、一方には遮遣が方便以上の目的となり、一方には方便が遮遣を忘れて實有的に固定せられ來つた、と見得るのではなからうか。

終りに有無の對論といふ時、讀者は直ちにその統合に思ひ致すであらう。それは我々にとつて常に新たなる問題でなければならぬ。然しながら歴史は、支那や日本の佛教がその一應の統合なることを示してゐる。例へば最も支那的なるものとしての禪思想は、菩提もなく佛もなく道もなく、中觀の如く無論理的無媒介的である。然しそれと同時に、既にその禪なる名稱の示す如く瑜伽行のであり、心を要せないのではなく不住而生其心であり自心見性を喫緊事とする。また最も日本のなものと考へられる淨土教は、法藏の願行具足なる菩薩道に於て、全

く瑜伽行派的な設立の上に立つつにも拘はらず、漸修的ではなく往生成佛の極速なるを尊しとする。瑜伽行派の理論組織的なるとは逆に、一文不知なることがその正機である。勿論、禪や淨土が此等の點にのみ成立つのではない、それらには各々別に大きな特色と要素とが考へられるのではあるが、一應有と無との統合が行はれたことは云ひ得るであらう。然しながらそれは一應の統合であつて、本書に示された如き巨細なる有無の對論を知つた上の統合でないことは勿論である。また支那に輸入せられた中觀瑜伽の兩思想も、必ずしもその純正なるものに非ることも屢々指摘せられた如くである。然もそれらの支那や日本の諸佛教が、それ自ら新たなる對立を示してゐる。從來漢譯に依り、支那的な理解を通してのみ佛教を考へてゐた日本の學者は、現代に至つて初めて原典的に考察し得ることゝなつた。而してその日はなほ極めて淺いが、本書はその一の優れた業績を示すものである。而してそれが右の如き過去より現代に至る對立と統合との種々なる問題に關して、豊富なる知識と示唆とを提供するものに外ならない。