

哲學研究

第三百六十六號

第三十一卷
第九冊

中觀哲學の根本的立場

長尾雅人

般若經に源を發し龍樹によつて大成せられた所謂中觀哲學が、大乘佛教の大宗として、後世の諸教學の根柢となるばかりでなく、佛教全體にわたる根本的な立場を與へるものなることは、更めていふまでもなく一般に認められた所である。今日に於いてもなほ、所謂南方佛教はその事情を異にするが、その他の佛教はそれが大乘であるといふ限り、必ず中觀哲學的な面をその基底に有せねばならぬのである。それ故に中觀の開祖たる龍樹は、八宗の祖師とも稱せられる。然し此の八宗の祖といふことは、單に特定の宗派や宗義の祖といふのみではなく、それが全佛教の根本的立場となるとの意味を荷ふであらう。實證的に成立つてゐる宗學に於いて、龍樹の思想が如何に働き如何に採入されてゐるかといふより一步進んで、い

は、根本的に佛教が世間や他の思想と對決せられるに當つて、佛教的な意味を與へるものが中觀哲學的な立場であること云はねばならぬ。然らば中觀教學が斯かるものとするならば、それは如何なる特色を以て考へらるべきであらうか。

その大要を結論的に先づ述べるならば、それは第一に緣起と空性と即一性に成立つと私は考へる。中觀は單に空性に特色があるのでなく、單に緣起説的なものに歸してしまふことも出来ない。必ずその兩者の即一統合的な所に所謂中觀不共の勝法が考へられねばならぬ。而して第二に此の即一性に對して、勝義と世俗との二つの世界に對する自覺が重要な手がかりとなり、二諦の構造がそこに導入せらるべき要のあることを考へたいのであ

る。縁起も空性も、乃至縁起と空性の即一といふことも、いふまでもなく全世界的な意味を包蔵する。それと同様に勝義と世俗、及びその兩者の關係も亦、世界全體を覆ふべき意味を有する。然し縁起——空性といふ断面は、同じく全世界的ではあつても、必ずしも勝義——世俗の断面と同一なのではなく、却つて互ひに異つた次元面として我々に受とられるであらう。いはゞ此の二種の全世界的な關係が、直角に交叉する如きものとしてある。それ故に縁起と空性との即一性に對して、勝義と世俗との不一不異が、相互に補足的な意味を以て考へられる。前者がより多く所謂形而上學的であると云ひ得るならば、後者はより多く倫理學的乃至論理學的な面に親しいとも考へられるであらう。前者、縁起と空性との即一性は、所謂東洋的な直觀的なものとして從來も多く説かれた所である。後者、勝義と世俗との二諦も佛敎史を通じて著名な論項である。然し此等二者の關係に對する論理的な展開は、從來余り多くが説かれなかつた様と思はれる。

中觀哲學は何よりも先づ、空觀哲學 (Sunyata-veda) であると云はれる。諸法が無自性空であり、空性を法性とするものなることを明らかにする點では、此の中觀哲

學に勝る立場は無いであらう。東洋的なものは一般に斯かる空・無の立場を特色とするといはれるが、佛敎に於いては般若系統の經典の出現により、次いで龍樹に源を發する中觀大乘の哲學により、此の思想は徹底的に押進められた。空といふことは、然し佛敎に於いてもまことに革命的であつたのである。空とは諸法の無自性空にして非存在なること、或は空性的に物の有なることが空である。諸法とは自己・自我から成立つ、その自我が無となることである。私があるのではなく、如何なる時にも如何なる處にも、斯かる私が解消せられて無となり行き、却つて空こそ私であることである。故にそれは自己の立場の無となること、無立場の立場といふ如きものである。斯く常に無の深淵に臨み、常に「我れ」が死に面してゐることに於いて、空は人々にとつて畏怖の對象でもあつた。聲聞・獨覺の徒にとつて、それは怖るべき立場の轉換であり、自己の立つ地盤が消え失せることであつた。然しながらそれ故にこそ空は大乘であり、有の立場に終始することも可能である所の二乘小乗にとつて、革命的なものである。大乘と小乗との區別は同一平面上の區別ではない。大と小とは程度の差や量の相違ではなく、立場の無への轉回といふ革命的なものがある。大乘は實

に無自性空を見ることであり、諸法の空を知ることには、諸法の虚誑なる相を看破ることである。従つてまた諸法の實相に透徹するが故に甚深の見であり、その空性に於いて一法も剩すことなく載せざるものなき廣大の乗である。斯かる大乘の空に眞に徹したものは、少くも佛教に於いては龍樹以下の中觀哲學を以て嚆矢とするのである。然しながら空は單に空・無であるのではなく、直ちにまた必然的に、緣起的に有的である。物が空・無であるとは、物の如實の相、我々の自己存在の眞相を明らかにすることである。^(註)空はそれによつて却つて眞實有を詮表せんとするものである。

註 入中論に説かれてゐる譬喩の一つに次の如きものがある。眼翳者が見てゐるものを、虚妄なりと否定することは、少しも眞實在を否定し傷けることとはならない。物の眞相を明らかにすることは、眼翳者が見てゐるものが、如何なる形や色を有するかと分析し探求することではなく、却つて斯く見えてゐるものは偽誑であると否定し教へることである、云々。

古來、空はその特色ある徵表を、遮遣 (pratisedha) といふことに求められた。物の有を否定して無なりと空する所、その論理性に中觀哲學的なものが顯はになつて

中觀哲學の根本的立場

ゐるとせられた。それが破邪であり、破邪がそのまゝ中觀的な顯正であるとせられたのである。然しながら單なる斯かる遮遣の論理の過程そのものが中觀的な主題とは考へられない、また遮遣即ち破邪といふことが直ちに顯正であるといふことも十分ではない。顯正といふことは、中觀的にもつと積極的なものがなくてはならない。空觀の對象とする所が、斯かる邪や正といふ如きものなりとすることは、倫理的にも論理的な意味からも、十分妥當であるとはなし難いであらう。然しその問題は暫く措いて、佛教の古來の學者は、斯く遮遣に空の特色を求めながらも、他方空觀を以て實相論なりと規定した。しかもそれは所謂緣起論と對立し區別せられた實相論である。恰も法 (Dharma) が究極的な實在と考へられる阿毘達磨の「法論」と並行して、空觀も亦世界の實相を明すものとせられてゐる。従つて實相論の名は、阿毘達磨の他に於ける業感・賴耶等の所謂緣起論に對し、之と區別せんとするものに外ならない。然しながら實相論とは、眞實の意味に於いては、緣起の實相論であるの外はない。緣起の外に物のあり方、眞實有を求めることは出来ない。一方に於いて空觀はあくまで物の無に徹することでありながら、他方に於いてそれは緣起的な有に踏み入ること

である。緣起とは何らか有なるものゝ系列である。

緣起は原始佛教の主題であり、その根本的な立場である。龍樹の教學たる中觀哲學はまた、常に原始佛教の釋尊の教説に復歸することであつたから、中觀にとつても緣起といふことはその根本命題でなければならぬ。龍樹は中論の述作に當つて、その歸敬偈に於いて「甚深なる緣起を説ける牟尼に歸命す」と述べた。實に彼にとつて釋尊が大師であつたのは、緣起が明らかにせられたからに外ならぬ。『十地經』は菩薩の階位たる十地を説くが、その第六現前地は緣起觀を主題とし、且つ般若波羅蜜の智慧がそこに中心となるものとして、極めて重要な意味を有つ。現前地と名づけられるのも、こゝに佛果が初めて現前に證せられるからであるといふ。月稱論師は此の『十地經』の組織に隨つてその『入中論』を著し、以て中觀への趣入を體系化してゐるが、そこにも此の第六地の緣起の觀察に對しては、大半の頁が費されてゐる。まことに緣起への悟入こそ、中觀哲學の中心課題と云はねばならぬ。

斯くして歴史的には、原始佛教の緣起思想が中觀にも脈々と續いたのである。否、固定化せられて單なる形骸に墮し去つた小乘的な法論の緣起に對して、法性の緣起

が復活せられたのである。小乘的な緣起は、因・緣・果等の法を説く故に、一の緣起論ではあるが、今はそれに對して空性の緣起論が復活せられた。かしこでは法はなほ空性的ではない、龍樹の緣起論は同じく緣起といつても空性の上に立つことに於いて彼と同じくはない。然しながら眞に緣起とは、實は必ず無自性空なることを要するのであつて、有自性的なものに於いては、緣起とは云ひ得ない。中觀哲學に於いては緣起は一方に於いて「此緣性」(idam-pratyakṣa)の名を以て呼ばれ、他方緣起せる法を「施設有」(因施設 upādāya-prajñapti)の語を以て表はす。此の「施設」は更に瑜伽唯識學派に於いて「識」(vijñapti)として考へられた。(山口益博士、無と有との對論)。法の緣起的なあり方——施設的にして實有ならざるもの——それが識としての表現・識の構成によつてのみ三界が具體的に有るとの思想に繋がつてゐる。斯くて中觀に於いても、中觀より唯識へと進展しても、常に緣起觀は中心的な主題であつたのである。

右述べた如く中觀哲學は、一方に於いて先づ何よりも空の哲學であり無の哲學であり、他方同時に緣起有をその主題とする。空の哲學としては、その場合遮遣・否定が最も著しい特色となる。龍樹の中論に於ける論理は、

斯かる否定の論理として究極的徹底的である。その否定せられるものは我であり、術語的には自性が空であることである。中論歸敬偈には不生不滅不去不來等の所謂八不が擧げられ、以てあらゆるものゝ自性の否定せられた無に於いて、眞實なるものが顯はされんとする。中論は百不千非に徹するものといふ。實に否定は中觀的なものゝ最大の要素ともせらるゝであらう。然し單なる否定であるならば、それは虚無論・非存在論 (nothingness) に外ならない。空性といふことは、屢、誤解せられた如き voidness ではない。それ故に近時の學者は、中觀哲學のあり方が虚無ではなく縁起の解明にあることを、力をこめて主張しようとする。而してそれは縁起こそは古今の佛教を一貫して流れる根本命題であるとの確信に導かれてゐるからである。然しその縁起は、必ず空に裏づけられたものでなくてはならない。單に前代の原始佛教的な縁起觀が、平面的に、同一次元内に繼承發展せしめられた如きものではない。それでは空による轉回の大乗的な意味が十分に汲み取られ得ないであらう。

斯くは云つても、縁起が必ず何らか有なるものゝ系列であることに變りはない。従つて作られた(有爲)ものとして、同時に自ら作り行くものとして、表現的施設的

に有的である。それ故にまた縁起は輪廻的といふことが出来る。賢明にも漢譯者は、輪廻 (samsāra) の語を、また「生死」の譯語を以てしてゐる。縁起は有爲の因縁であることからして、何らか作られ作るといふ生死の動きに外ならない。而して誰かゞ作り何物かゞ作られるとの把握 (grasp) の生ずる時、正に人間は輪廻の繫縛に墮するであらう。普通に云はれる生死は、その生死に斯かる執着がつき纏ふが故に、輪廻流轉である。然し中觀が主題とする縁起は、單に斯かる輪廻的な意味の縁起のみではない。

縁起は擧體そのまゝが輪廻であるといふことは出来な。縁起には輪廻的な面とその反面にそれを越えた縁起有とがある。斯かる區別がなくては、實は佛といふものも考へられない。佛にも生死があり、菩薩も亦敢へて涅槃を捨てゝ生死に住するのである。正覺の生死界に於ける働き、いはゆる隨緣眞如的なもの、即ち佛の縁起・性起といふことがなくてはならない。斯かる縁起は我々の普通の生死、自我や自性の居住する生死とは決して等しいものではない。

縁起はもともと因より果へといふことであつて、その限りに於いて何らか作り作られる有爲の意味を有つ。然

し因より果へといふことは、自性的に主體的なるものが、同じく自性的に客體的なものにはたらくことではない。何物かそこに存在が先づ把握せられ固定せられ、即ち有自性的である様なものが、同じく有自性的なものを作るといふ、斯かる自性の因果の關係は、縁起とは稱せられない。縁起の眞の意味は、斯かる有自性的なもの、主體的な我が、すべて否定せられる所にある。「此縁性」といひ、或は「此あれば彼あり」といふことは、此の自性の存する時、彼の自性が他に存す、との意味ではない。却つて此も彼も自性として存せぬが故に、此ある時彼ありといふの外はないのである。因より果へであるが、同時にその因にも果にも自性なきが故に、縁起と名づけられる。故に中論初品に於いて、「自よりも生ぜず、他よりも生ぜず」云々とは、「生ずる」ことを遮するものではない。「自より、他より」といふ如き自性が否定せられるのみで、従つてたゞ「縁起するのみ」である。

自性・自我が無となつて、たゞ存在するものは自ならぬ「他」によつてのみある如き關係が縁起である。然しその「他」も亦自に對する他であるならば、やはり一の自性に外ならない。他力といふ如きも、斯かる意味に於いて絶對他でなければならぬ。自と他との相對するもの

が消盡して、たゞ不可思議なる力のみ存する所、それは「私」ならぬものとして他力である。自性としての私ならば、不可思議と云つてはならぬであらう、私は常に思議に住し、はからひに纏綿してゐる。計度し分別し豫測を行つて、或は喜び或は悲しみ危懼し安堵する。自性としてこの私に對する他者が他力ならば、之も亦常に思議分別する私の一分としての他に外ならない。私以外のものではない。絶對他者は斯かる自と他を越えたものである。然し超えるとは、私の思議や分別を否定することではない。思議や分別があらゆる意味で無であるならば、それを超えるといふことも、それを超えた他者も無意味となるであらう。絶對他者は思議し分別する私の根源である、恰も自分の背を見ることが出来ぬ様に、それは不可思議であり、絶對である。それによつて私の思議も分別も成立つものである。斯くの如くに自性が否定せられ、しかも斯くの如くに思議や分別の成立つてゐることを、縁起と稱せられる。自性の生も死も、自性の作も果も否定せられ悉くして、なほ歴々として因より果へといふ行作の流れがある。そこに業をなしては苦果を享くる輪廻の世界も成立ち、無一物無所得底に解脱涅槃も成立つ。常に念々に非存在へ逸脱し、念々に生ずると共に死する

如き私のあり方に於いては、生死は私の生死でなく、何物の生死でもない。然し斯く生死の自性・主體性が否定せられる所に、却つて眞に生滅去來があるのである。自性なる語は何物かの働きの主體として自ら絶對なることを要求する語である。然し自性は自絶自縛的に他性に移り行き、即ち相對的であるの外はないであらう。之に反して縁起なる語は、自性を否定した「唯縁起」としてあらゆる存在の相對的なることを詮はすものである。然し斯かるあらゆる意味の相對性、絶對的に相對の世界であることは、それ自らが私・自性に對する、絶對他者として絶對的である。絶對者は私を離れて別な世界にあるのではなく、私の相對的な行作が絶對的な意味を荷つて絶對者となる。縁起相對そのものゝ中に絶對と稱せらるべき意味がある。念々に非存在へと逸脱し生即死なる存在が、そのまゝに絶對的な存在である。空性の光が透過することによつて、縁起し流轉する世界がそのまゝ絶對存在に轉化すると云つてもよいであらう。然しそれにも拘はらずなほそれは、生死流轉する歴史的世界であり、因より果へといふ大道である限り、有爲的であり有的であると云はねばならぬ。

中觀哲學がその主題とせんとする縁起は斯くの如き意

中觀哲學の根本的立場

味を有するものでなくてはならない。然しそれ故に縁起を説くことは空性や遮遣を些さかも第二次的なものとすることではない。右に述べた所に既に明らかな如く、有的な系列としての縁起が、そのまゝ直ちに空性であるとの意味が中觀にはある。無即有、即ち空性即縁起といふことが中觀哲學の根本的な立場であると云はねばならぬ。否定的な無と縁起的な有とが、こゝでは不可思議的に即一なのである。破邪即顯正も斯かる意味でなくてはならない。單に破邪のみでそこに顯正の意味があるといふものではなく、破邪は積極的に顯正としての建設面を有ち、逆に顯正が破邪の手段を必要とする顯正即破邪の面がなくてはならない。また絶對に矛盾的な無と有との即一といふことも、それは直觀的神祕的に合一するのみではない。斯かる直觀的な即一のみを以て満足するならば、世俗言説の建立の面に於いて、同様に十分ならざるものがあらう。直觀のみが「即」の世界なるが如くに誤解せられ易いのは、直觀がやゝもすれば神祕的・隱遁的・超世俗的なものに墮し易いからである。無が直ちに有であり、有も亦直ちに無に移り行くことが、無と有の兩者の中に必然的に包含せられ、斯かる移り行きを明らかにし發展せしむる所に、中觀的な論理がある。中觀哲學は

正に斯かる論理學として世俗有を可能ならしめ建立するものでなくてはならぬ。斯かる論理を若し缺くならば、無即有、有即無といふ如き言説は、單に狂人の言に等しいと云はねばならぬ。斯かる論理が内藏的にもまた發して外形的にも、存在せねばならぬ。

無は中觀的な極めて大きな要素であるが、單にそこに我々は止り得ず、また緣起有も中論の最要の主題であるが、單なる有の系列に終ることは出来ない。空性とといふも緣起といふも、緣起即空なる空性であり、空即緣起なる緣起である。それ故般若經には「色即空、空即是色」といふ。單に色即空でもなく、單に空即是色でもない。

空性と緣起との絶對的な即一に立たないで、單に空性、單に緣起なることは、正しい中觀の見とはなし難い。上來見て來た如く、此の兩者の何れか一方により優位が置かれる傾向はあつたけれども、斯く一方に偏せらるべきではない。佛教に一貫的な原理が緣起にあるからといって、その空性が見失はれるならば、それは大乘と稱することは出来ない。またその空を強調するの餘り三論宗的に破邪遮遣の面が主として採擧げらるゝならば、之亦有的な世俗から逃避した獨斷に墮するであらう。空と緣起との二面は、絶對に矛盾せるものゝ即一でなければなら

ない。此の即一性は、『中論』や『六十頌如理論』の歸敬偈や、『中論』第廿四品の所謂三諦偈等に於いて極めて明瞭なるものがある。中論歸敬偈は左の如くである。

不生亦不滅 不常亦不斷

不一亦不異 不來亦不去

能說是因緣 善滅諸戲論

我稽首禮佛 諸說中第一

anidhān anupādan amucchedaṁ aśāśvān/

anekārthān anānārthān anīganān anīganān//

yaḥ pratyasamutpādān prapñicopaśāmanān śivān/

deśāyān asa sambuddhas taṁ vande vadatān va-

an//

佛の説き給ふ所は、正に緣起（漢譯の因緣）である。然しながら漢譯の文脈に於いては明らかでないが、梵文によつて知られる如く、此の緣起は「不生不滅」等の八句をその形容句とする緣起に外ならない。即ちそれは、遮遣を先とせる緣起である。緣起とは何物か實有なる自性的な因より果の生ずることではなく、却つて生滅なく去來なきものとしての緣起である。而してそれは次に「善滅諸戲論」と形容せられ、こゝにも滅の否定を経た緣起である。「戲論」(prapñicā)とは、現象的なものが顯現

し流布するの謂である。斯かる顯現流布は然し人々の分別に基づき、分別はまた判斷し構成することに外ならない。此等の分別や判斷による感覺覺知せらるることの否定せられた「無戲論」なるものが縁起である。それ故に縁起は、それが因より果へではあつても、通常の分別的判斷的な因果ではなく、判斷の及ばざる因果である。斯くて佛の説かれた縁起は、單に流轉輪廻の相狀を説明する原理といふ如きもの以上に、不と結びつき戲論の否定態としての縁起である。従つてそれは法性としての縁起であつて、之を縁起の法性とも或は縁起の空性とも呼ぶを得るであらう。それ故、偈には「吉祥」「善」といふ。恰も物に無常性あることを、法の法性とも、空の空性ともいふ如く、縁起には縁起の法性がある。法性といつても縁起である限りそれが有的な生成的な意味を荷ふことに變りはない。たゞ然し普通の生成と異なる所以のものは、それが直ちに空性と即一的に否定的であるから法性である。空と即一ならざる第一次的な輪廻の相としての縁起は、たとへ無への契機を自らに含み、その限りに於いて往相的向上的であつても、眞の縁起ではない。空性に裏づけられることによつて、否定の否定として肯定的に縁起なるものが、初めて眞に吉祥滅戲論なる縁起である。

龍樹が歸敬する佛は、斯かる空性と即一の縁起を説く佛に外ならない。

『六十頌如理論』の歸敬偈に

「諸法の」生と壞とを、この道理によりて斷ち、縁起を説き給へる、かの牟尼の主に稽首禮す。

と述べられてゐるものも、全く右の趣旨と異らざるものと考へられる。^(註)

註 山口益博士『中觀佛敎論攷』三八頁を参照。

『中論』第廿四品の第十八偈の所謂三諦偈に於いては、此の事情は更に明瞭である。

衆因緣生法 我說卽是空

亦爲是假名 亦是中道義

yah. pratyasamutpadah śūnyatām tām pṛvacakṣma-
ho/
sa prajñaptir upādāya prātipat satva madhyamā//

18、

その前半に於いて

「縁起なるところのもの、それをば空性なりと我々は説く」

といふのは、正に縁起こそ空性に外ならない。何となれば「縁起するところのもの」とは、他に至り得て (prati-

「*ṭya*」生成・生起する (*saṃutpāda*) ことに外ならないが、普通に考へられる如き因による果の生起ではない。他に至り他を得るとは、自よりの消滅である。縁起が相依相俟である、所謂觀待 (*aparitṛ*) に於いて成立つとは、自己の滅失することであつて、自性と自性が相對的であるとの謂ではない。衆因縁生法といつても、自性ある衆因縁ではない。衆因縁の衆も亦、たゞ莫然と多數を意味するのみのものならば、それは因果の道理に於いて、原因を適確につきとめ得ぬ不十分な考察といふに過ぎぬであらう。因縁が特定の個別的なものに定め得ぬ「衆」であるとは、數量的に多數なものではなく、自性として空であることである。因果が自性として空なるが故に、眞に因より果へと云ひ得る。斯くて無自性的に縁起なると共に空であり、縁起即空性である。然しながらそれ故に續いて第三句に

「かの(空性)が因施設である」

と云ふ。因施設 (*upādāya-prajñapti*) とは、「依取して施設すること、何らか空性なる所に於いて、空性なることの故に、存在を取り存在を依りどころとして施設することである。」「依取する」とは、空性の上にまた空性の故に、材料となる有(それはもと第一次的な素朴の縁

起に於いても有であつたもの)を取り用ひて、之によつて施設のあることである。恰も空中で水泳は成り立たない、必ず水中に飛込んでのみ泳ぐ事實があるが如くである。空性も亦必ず具體的には空性即縁起として、現實的な縁起の世界に降りて來なくてはならぬ。此のことがなくては、空性とすら云ひ得ぬであらう。因施設とは斯くの如く、縁起のあり方をより近づいて名づけた術語であり、それと同時に多分に還相的な意味の濃厚な語であると思はれる。斯くて最後に

「それこそ中道である」

と云ふ。中道とは即ち、縁起即空、空即縁起なることを指す。有と無とが即一的なるが故に、二邊を離れて中道である。従つて中道といふことも、二つの極端として一方に有を一方に無を立て、その中間に有而無、或は非有非無なる如きをいふのではない。一つの線の兩端に有と無とがあり、その中途に於いて中道があるのではない。斯かる有而無は、單なる無決定論 (*anāvikāra-vāda*) に過ぎない。有が直ちに無、無が直ちに有に即一なるが中道であつて、そこに有と無とは表裏相即的に一枚である。天台の三諦といつても、その空と假と中とが、もと三者鼎立せるものが、然る後に圓融する如きものではない。

空即假、假即空なるが故に、斯かる空も斯かる假も、共に即ち中道である。空と假との外に第三者としての中道があるのでもなく、獨立せる空或は假の中に中道を見ようとするものでもない。月稱はこの偈を釋して甚だ親切である。而して彼は、緣起が即ち空性、即ち因施設、即ち中道であるとなす。後の三者即ち天台の三諦が、すべて緣起に總括せらるゝ如き表現をとる。それは最初の緣起を加へて、恰も四法がそこに同義異語として擧げらるゝ如くにさえ見える。然しその四法の中でも、緣起即空性、或は空性即因施設が、最も中心となるものに外ならぬ。此等四法の一々の語や概念内容が問題なのではなく、此の偈に於ける重點は、それらの相互の即一性にあるのである。それ故に此の偈に續いて第十九偈には、

未曾有一法 不從因緣生
是故一切法 無不是空者

apratibhya sanutpanno dharmah kaścin na vidyate/
yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmah kaś cin na vi-
dyate// 19

といふ。「如何なる法も、緣起せざる法は一も存しない。それ故に如何なる法も、空ならざるものは一も存しない。如何なる法も如何なる存在も、すべて緣起するものであ

り、すべて緣起なるが故に、一切は空である。こゝには空即緣起なることが、「法」に於いて統一せられてゐるとも見る事が出来る。斯かる法こそ眞の法として、やがて法性の意味を荷ふものである。

『廻評論』の最後の二偈は、右の第十八偈の四法の同義異語、即ち異門 (parityā) の關係にあることを、正しく一義 (eka-arthā) の文字を以て顯はしてゐる。

yah śūnyatān pratyasaanutpādān madhyamān
pratyudān ekārthān/
nirgata prāṇāni taṁ apratīna-sambuddham
id//

空性と緣起と中道とを一義なりと彼は説き給ふ
かの無等なる佛に歸禮し奉る

西藏譯に於いては此の前半句は、

空性と緣起の二者を中道として一義なりと彼は説き給
ふ

/gñā sig ston dan rten hbyun dag/
/dun mahi lam du don geig par/

といふから、此の西藏譯の考へ方からすれば、より一層明らかに空性即緣起なることが示されることとなる。

縁起なるものがそのまゝ空性の意味を荷ひ、逆に空性としてあるものがその有の縁起である。之が即一であり中道である。斯かる即一性はまた眞如とも名づけられるものである。眞如とはもと如性 (Tathata) であつて、如なることが眞實・眞理なるが故に、後世には眞如 (Sanke-fakhan) との呼び名が普遍的となつた (殊に漢土に於いて)。然し如性といふことは、その字の示す如く如々なること、「そのまゝ」といふことに外ならない。それは決して普通考へられる様に「眞實の體」なるものが、主觀的にも客觀的にも實體論的に存在する如きものではない。斯かる實體的なるものには「如」といふ意味はない。何が「如」かといへば、流轉輪廻がそのまゝにといふことである。故に深い意味に於いて縁起的なものがそのまゝ即一的に空性であることである。然しまたそれ故に、第一次的な縁起の輪廻の世界が、直接に肯定せられたものではない。縁起し現實的である様な世界、多であつて一ならざる世界、去來し生滅し斷常的な世界は、終極的に自己の中に自己否定のはたらきを含み、自己否定の契機を包藏してゐる。輪廻的な世界は、常に厭離せらるべき否定せらるべきものである。そこには欣樂せらるべき一分のいはれも見出し難く、自ら空なりとの空性への移

り行きを有つ。然し斯かる移り行きの契機の藏せられることゝ、移り行かしまる原動力とは同じではない。厭離は常に第一次の縁起の輪廻を何らかの意味で超えた者、より高きものによつて催される。故に輪廻内に直接存る者にとつての他者が原動力となる。それは第一次的な縁起が直ちに如性ではないからである。恰も私が私の意志を以て生あるに非る如く、諸法は自の因を以て存するのではなく、相依相俟とは空なることである。斯く輪廻が自ら空であり、自己性として永久性を何一つ有せぬ時、即ち自己が失はれてあらゆる點でそこに働くものは他者の意味以外にはあらざる時、縁起即空性、空性即縁起である。私は存在せぬ、然し私の生れてあることは否定することは出来ぬ。私が何物も畏るゝ所なく活歩し得るのは、たゞ空なることに於いてである。即ち縁起的有が一旦否定せられて、空性的無的なることに於いて、却つて再び縁起的有的であるの外はない。斯かる第二次的の縁起有が即ち如性といはれねばならぬ。自ら否定をほらみつゝも、なほ有の面に直接滯るかぎりには、縁起は空的でない。空ならざる限り縁起有は如性ではない。如性としてそのまゝ眞實なるものは、自己の内にはらむ空無と即一的に、空性即縁起なる所に成立つ。斯かる自己

否定の空性を透過せざる以前は、縁起の全き意味を荷ひ得ない。自己内の空無と即ならざる以前の縁起は、單に普通の因果關係として、時間的に過去より未來へ、空間的に自より他へ、たゞ有の一線を劃しつゞけるに過ぎない。斯かる有の線の單なる觀照が眞實の縁起觀ではない。有の線が空性の否定を通過することによつて、線ならざる線として、先の有——現實的な生滅去來の相——がそのまゝに肯定せられるのでなくてはならぬ。先の有が空性に食ひ悉くされて後の有となる。それ故に如性は一方に於いて自己超越的に空性であり、他方に於いて自己内在的に縁起である。従つて「眞如の月」といふ如きものも、普通考へられた如き意味で單に現實を超越せる所に實在なのではない。それは實在ではなく、内質的には非實在としての縁起である。自己性なく空であり、たゞ相依相對的に僅かに最小限の存在性しか有せぬもの、無の極限に於いて僅かに一點有なる如きもの、佛教的に所謂「幻」の如く「電光」の如きものに於いて、初めて眞如である。幻は非實在ではあるが、形もあり眼にも見え動作もなす。恰も柳は緑に、花は紅の色を呈するが如くである、柳緑花紅が如性であるとは、その緑や紅が、偶然的・外來的 (accidental) に忽然念起のものとして非

實在に外ならないからである。それは因果必然の法則をいふのではなく、自然法爾といふものも因果必然性ではない。柳に緑の色素が固有と考へられたり、花の紅に目的性や必然性を有することは、有の面に即した因果性ではあつても、縁起ではない。縁起は空即如性として、因より果への大道の自然法爾である。單なる因果は、必然的ではあるが自由ではなく自在ではない。それは必然の一本道をひたす前に前進するのみで、後へもひかれぬ小道である。何となればその道は空でないからであつて、之に反して偶然的外來的とは、自ら空なることに於いてのみ成立つ。人々が偶然的の恩寵を感謝するのであれば、それは自らの空、自らの無價値に於ける喜びに外ならない。何處より來るとも知られず、何を因とするとも言ひ得ず、たゞ如性に於いてのみ實在的である。それ故に救ひは斯かる偶然的なものとして感覺せられ、斯かる如性として眞理である。その反面に於いては煩惱も罪も亦、斯かる外來的なものとして忽然念起であるに外ならない。佛敎に於いては罪といふも、因果系列的に「ダム」といふ如き一の因に、我々と併列的に同じ平面に於ける一の自性に歸することは出來ない。罪あることも罪ある者が救はれることも、たゞたゞ如性であるの外はない。それは

緣起即空性だからである。救ひといふことに關しては、外來的といふことは緣起に外ならない。他力といふ如きものも、それ故に緣起の空性である。救ひが客體的に他力的であるのは、外來的であること、従つて空性としてあることであつて、決して單に一次的な緣起輪廻に於いて、主觀に對する客觀として他なのではない。他力が如性でなく、何らかの實體的なものであるならば、それはまた一の自力に過ぎないであらう。斯かる自力は、理想主義的に無限に窮極のない道を歩み切らねばならぬ。然しそれは緣起即空性的に如性なのではなく、如性・空性は永遠の未來にあることとならう。それに反して斯かる自力の自己性が窮極的に成立つことなく、自己がたゞ無にたゞ他者によつてのみある時、他力とは自己の一分も残り留ることなき空性である。故に救ひは如來 (Buddhi-bhava) であり、如來は如として來り如として去る。如として去來することは、いふまでもなく普通の輪廻的緣起の去來ではなく、去來が如として空性的なること、即ち外來的なることである。緣起と空とが即一なるが如き去來が救ひである。(註)

註 右の論述中に用ひられた外來 (esamika, akasmika) なる語はまた「客」とも譯せられ、もと雜染に關する概念で

ある。即ち「外來の垢」とか「客塵煩惱」とか「忽然念起の無明」といふ如きがそれである。斯く一般に佛教論書中には、雜染を外來といふのであつて、清淨な證悟の世界を指すことはない。然るに今此の語をこゝに用ひたのは、空性と緣起、迷悟・染淨の轉改を考へるに便利と感ぜられたから、敢へて轉用したものなることを、おことわりしておく。

緣起と空性との即一なること、即ちそれが如性であり中道であることに於いて中觀哲學の基本的立場があり、そこに佛の正覺も解脱も救済もあると考へる。東洋的な「即」なるものも亦、此の空と緣起との即一なのであり、如性なのである。「一般に「即」とは絶対に矛盾するものゝ即一なのであつて、一と多、自と他といふ如き矛盾の統一として廣略相入的である。生と死とはそこに統合的に即一となる。佛教に於ける「念」(刹那 *Kṣāṇa*) の如きも、單に微小な時間の單位といふに止まらず、斯かる生死の統合即一を顯はしてゐる。あらゆる現實存在は、「刹那滅の性」である。然し若しそれが觀念論的乃至目的論的な統合統一としての「即」であるならば、それは眞の即とはなし難い。觀念論や目的論にも、矛盾の統一といふことはある。辨證法的な統一といふ様なものも、廣義の歴史主義であり論理學の世界に屬するものと考へ

られるであらう。然し斯かる統一は、そこに空が見られてゐるのではない。それ故にそれは如何に深められても、それ自ら輪廻的であることを免れない。縁起の世界を超えることはない。従つて眞に絶對的な矛盾でもなく、眞に絶對的な統一でもない。今「即」といはれるものは、此等の廣義の歴史主義を超えて超歴史のものとの冥合にある。縁起輪廻の枠の中に於ける「即」ではなく、縁起と空との即一である。縁起の枠そのものが消失したくはならない。即と非即とを含む論理主義を超えて、論理と超論理との即一でなくてはならない。然し斯かる即一は、果して可能なのであらうか。歴史主義的・論理主義的である限りに於いて、斯かる即一は考へることが出来ない。それは論理の枠を超え、論理の及び得ざるものだからである。それ故に冥想的に直觀的のみそれは可能であると考へられた。いかに縁起と空との即一が、般若經に於ける「應無所住而生其心」といふ様な形で、直觀的であることは確かである。然し同時にまた、斯く直觀的に超論理的なもののみでは、歴史・社會・論理といふ様な世間的なもの文化的なもの誕生はないこととなる。論理的な世界に引戻されねばならない必要がある。單に直觀的な直接的なものに終始することを以て満足す

るならば、そこに東洋の論理の發展は認められないであらう。そこには「而生其心」といふことも出来ない。超論理を論理の世界に映す所に、むしろ空即縁起といふ中觀哲學の立場はある。之がなければ、後世の中觀學派が力を注いだ「世俗の安立」、世俗の回復といふことも望めぬであらう。そこに中觀獨特の論理學が成立つのであつた、それに就いては後に至つて觸れたいと思ふ。

さて此の縁起と空性との即一なることは、縁起論の側からも、空性的面からしても、然か考へられるものである。何となれば第一に、もと縁起とはあらゆる存在が獨自的 (svakantrika) に、即ち我體 (dham) あるものとしてあるのではなく、たゞ衆縁和合しての、假りの移らう存在に過ぎないことである。所謂相依相待である。斯く無我なること、移り行く存在として獨自的な自性を有せぬことが、物の空なることの謂に外ならない。縁起論的に物の存在のし方を分析することによつて、有なるものは直ちに實は無であり、生は即死に外ならない。然し逆にまた斯く空なりといふことは、物が全く存せぬこと、無といつても虚無なることを指すものではない。空はたゞ自性として空なのであるから、そこに見られてゐる生成變化の世界が否定せられてゐるのではない。むしろ空

的に存在する法が、さながらに存在する。斯く空に裏づけられた如性有の縁起は、後に説く勝義・世俗の概念よりすれば「唯世俗」と名づけられる。同じことを唯識的な依他起の觀念よりすれば、「唯縁起」と稱することも可能であらう。自性の否定せられたものが、なほ縁に應じて物として有的である。

斯かる縁起——即ち回復せられた縁起、清淨なる縁起——はまことに希 (*ascarya*) であり、縁に應じて物の有なることは、空性の故に言説すべからず (*anirvya*)、不可思議 (*acintya*) である。現實的な世界は實は何にもまして美しく、世界の存在は何にもまして奇であり喜びである。それは單に一次的な輪廻が美しくかつたり、喜びであつたりするのではない。輪廻はたゞ無限の苦に過ぎない。然るに斯かる縁起が奇であること、希であること、美しくまた喜びであることは何れも、たゞ自性空なることに於いてのみ成立つ。たとへば美は無自性空である。有自性的に各々の個が自己の存在を主張してやまぬ所には、眞に美なる意味はなく、その美は遂に滅び去るであらう。美の自己主張は美の自殺であり、善の自己主張は却つて不善に終る。美は「自ら美ならざる」ことの覺悟に於いて、初めて眞に美たり得るのである。若し獨自論

的 (*svatantrika*) な美があるとすれば、それはたゞ自己を主張する貪欲の射影に過ぎないであらう。それは貪欲と貪欲との相闘ふ世界に於いて、我れを利するものが美と見えるに外ならない。美は美の否定に於いて、即ち利自的でなく自の消滅した利他的に於いて、却つてさながらに世界は美を以て充滿せられる。美は無自性空であつても、美が縁起的に我々に顯はれることに變りはない。否、自己の否定に於いて眞の自己が回復せられることが、「現實の美しい」ことであり、「現實の喜び」である。それが有無即一の意味、空性に於いてなほ縁に應じて物に應ずることのあることである。

斯くの如く縁起よりするも空性よりするも、此の兩者は常に即一的であり、互ひに相手をその中に含む如き意味を有するといへよう。こゝに眞なることは、縁起に於いても空性に於いても「無自性」といふこと、主體的な我の存せぬことである。然し斯かる即一性は、たゞ右の如くに考へるのみで十分なのではない。我々は次に第二の問題として、勝義と世俗との關係に眼を轉ぜねばならない。縁起的ではあるにはしても何ら可有なることゝ、虚無的ではないにしても何ら可空無なことゝは、やはり絶対に矛盾するものとして、直ちに即一的であることは

出来ない。そこにはなほ、勝義諦と世俗諦との二諦についての考察が導入せられなければならない。むしろ絶對に矛盾するものは、勝義と世俗となのである。換言すれば、空と縁起とが絶對矛盾的に即一である所以のものも、それが勝義的と世俗的とのあり方の岐れ目によるからと云ひ得るのである。

二

勝義・世俗の二諦の説は、中觀哲學にとつて他の重要な教理となる。空——縁起の關係、その強く緊張せられた糸が中觀にとつての經糸たぐひであるとすれば、勝義——世俗の二諦は正に緯糸いとに相當する。極言すれば中觀哲學は、此の經と緯との交錯に盡きるとも云ひ得るかと思ふ。此の兩者は斯く互ひに交叉する様な方向に於いて、何れも世界の全存在を己の内に攝するものである。従つて兩者は重り合つて一の構造となるのではなく、互ひに離れ無關係なるが如くにして、しかも互ひに補正する如き位置にある。兩者は各々が異つた自らの構造組織の下に世界存在を分析するものであるが、同時に一の世界に連關して互ひに他の意味をおのづから見出し得る關係となる。二諦が中觀にとつての重要教義なることは、夙に三論宗の教義に於いても指摘せられた所である。がその意味

は如何様であつたであらうか。二諦が斯く一の重要な項目としての位置を三論教義内に占むるに反して、空——縁起の右の關係はその如くに明らかなき姿で自覺せられてはゐない。それにつれて二諦といふことも、右の如き經糸に對する緯糸としての位置を占むるものではないであらう。『三論玄義』等に知らるゝ限りでは、空の遮遣は破邪顯正といふ如き呼び方を以てせられるが、斯かる邪正の觀念が十分妥當でないことは、右にも觸れたし、次下の説明からも明らかとなるであらう。しかもここでは、破邪顯正といつても、特に破邪としての遮遣の面、即ち空無自性の方により重斷が置かれたものゝ如くである。龍樹を承けて提婆は、特に此の遮遣に力を注いだと傳へられ、その結果後には惡空に墮する徒を輩出した、と云はれてゐるが、提婆の特色を斯く破邪的なものと考へることが正しいか否かは疑はしい。(註)むしろ漢土に成立した三論宗の考へ方こそ、破邪の遮遣の一方に傾くきらひがあつたのではなからうか。三論宗正依の三論たる中論・百論・十二門論の中、十二門論は暫くおくも、龍樹の中論も亦、遮遣の論理を以て空を證成するものであると一般には性格づけられてゐる。然し中論が斯く單に遮遣に終始せるものであるか否かに就いては、印度の

後世の佛教學に於いても、それがそのまま流入した西藏の中觀學に於いても、同様に論議の餘地のあつたものである。^(註二)然しその問題は何れとしても、特にそれが「根本中」の論と稱せられて、龍樹の根幹的な主著なることは普く認められた所であつて、それが單に遮遣否定の論理に専ら急であつたとなし得るか否かは疑はしい。提婆の百論に就いては殊に、彼が外道の邪解を析伏するに名聲があつたと傳へられることゝ相關的に、より多く遮遣的であると考へられたのである。斯くの如き諸論を正依として右の如く考へ來たつたのであるから、三論宗義が遮遣に優位を置く傾きにあつたのは當然であつて、それはまた清談などの流行した漢土の好尚にも合致するものがあつたであらう。右の三論に大智度論を加へ、遮遣の反面に菩薩行の樹立乃至世俗安立の面を注意せんとしたのが、四論宗であるとも云はれる。龍樹には實は中論以外になほ數個の重要な論典が存し、印度・西藏の佛敎史の傳統に於いても、此等を總括して五或は六の理聚論(*Pañcāhikāra*)としてゐる(但し大智度論の名はそこには知られて居らぬ)。然るに三論宗に於いては此等の餘他の論典に就いては殆んど顧るところなく、たゞ中論のみ、それも青目釋羅什譯といふ一本のみを唯一最高の權威とな

す。而してその特色を右の如く破邪的遮遣的なものにありとなし、その推論論議の手續きに驚嘆の眼をみはつたのである。従つてたとへ二諦説が重要な一項と考へられたにしても、それは右の如き遮遣の性格に彩られ、破邪の面を優位として採擧げられたに過ぎない。二諦の眞の意味が十分に掘り下げられたのではないと思はれる。然るに之に反して今こゝには、空緣起と二諦とを經と緯との如くに考へ、それによつて龍樹の二諦説の眞に不可缺な重要な意味を明らかにしたいと思ふのである。それによつてまた、遮遣ではなく中觀的論理の成立、所謂世俗の建立が明らかとなるのではないかと思ふ。

註一 印度の後世の論師等は、身を以て印度を逃れて西藏に入り、此の地に於て或は翻譯し或は著述して、西藏中觀學を樹立した。此の西藏の中觀學は、最も印度的な性格を顯著に保持し、爾後ラマ敎徒の間に今日に至る迄傳承せられてゐる。然るに此の中觀學に於いては、龍樹と提婆の二人は特に「聖者父子」と稱せられて、等しく最高の尊敬が拂はれてゐる。聖者父子と稱するのは、此の二人の間に學說の相違は些さかもなく、龍樹の眞意を探るに直ちに提婆を依用して毫も差支へなしとなすものである。異論は此の二人を除いて、佛護・清辨等以下の時代に初めて生じたものである。而して提婆に就いては、彼の「四百論」の前半後

半二部の著作態度に明らかな如く、決して破邪遮遣のみに専心したのではなく、所謂世俗安立にその旨趣は存し、且つそれが龍樹の眞意であつたと考へられてゐる。

註二 『入中論』に對する Jayananda の釋が西藏大藏經内に殘つてゐる。そこには一中論は否定の論法に忙がしく、未だ肯定面に説き及ぶに至つてゐない。然るに月稱の入中論は、二諦の教義を以て此の不足を補ひ、それが入中の意味である」との趣旨を述べてゐるものゝ如くである。此の考へ方は、宗喀巴などの後世の西藏中觀學徒によつて否定せられ、中論も亦、單に否定面に終始せるものでなく、最後の數品は何れも肯定面への還歸を示すものとせられてゐる。ともあれ、印度より西藏へかけて、中論を遮遣の論法のみと見なさんとする態度が一方にあつたらしいことは、之によつてうかゞはれる。

勝義・世俗の二諦の語が何時頃から始まるかは審らかにしない。その原始的な形は阿含やニカーヤにも出で、二諦として纏つた形では、仁王般若等の諸般若經や涅槃經等に出づるものが著名だとのことである。論部に於いては、早く大毘婆沙論や下つて成實論等に論ぜられるが、二諦に對する反省が具體的に深められ、教理的に重要な中心的概念として確立せられ來つたのは、恐らく龍樹を以て嚆矢とすべきであらう。而してその以後は、各學派各宗に於いて、此の二諦の考へに説き及ばないものはな

中觀哲學の根本的立場

いと云つてよい程である。

勝義と世俗の兩語は、最も素朴的には、世間 (laukika) と世間を超えたもの即ち出世間 (lokotitana) との概念に相當する。普通の常識的な世界はこゝに世間と名づけられ、それは動物的本能的な世界から、乃至人間の意志的文化的社會的な世界の一切の文物を包含する。之に對して之を超越したより高き世界が、宗教的な聖なる世界として考へられる。勝義は常に世俗を否定し之を超越した出世間的な所に成立つ。

然し世俗・勝義の系列に對應的な概念は、右に限らず種々の表現があるであらう。それは歴史的にも世俗・勝義の教義が確立せられ行く経路を暗示するものであり、社會的にも如何なる對應語を有するか、その民族・宗教社會・文化の性格を物語るものである。その中、佛教史的に限定して考へても、種々な語が二諦との連關に於いて見出される。一般に佛教の最終の目標は解脱にあるといつてよい。苦よりの解脱が人間の終局の目的なることは、印度思想の殆んどすべてが最大關心事とすることであつて、佛教も亦その線に沿ふものである。解脱は然し佛教では、佛となることによつて完成せられる。佛即ち覺者は、佛・正覺と云はるゝ點に於いて最高の「智」

に外ならないが、斯かる智の具現せるものとして、またそれは形態を具して考へられる。斯くて佛教の比較的初期から、佛身は「法身」と「色身」との二に大別せられた。純粹に智的・法的・理的なものとして佛は元來法身に外ならないが、斯かる法身は同時に無色無形の法身たるのみならず、必ず形を具し肉體を有する如き覺者として色身である。即ち法身なるがまゝを以て、概念的に表現を有ち、言語に相應する如きものとして色身でなければならぬ。釋尊の肉身が減び去つた後、大師に對する憧憬にたえなかつた諸弟子の心の中に、かの釋尊の肉身が實は佛法の自己表現として、法身の權化顯現に外ならなかつたとの思想が芽生えたことは、學者の指摘する所である。それは眼に見えるものゝ背後に見えざるもの實在を見る印度的東洋的な思考に並行的である。斯かる法身と色身との對應關係に於いてもまづ我々は、後に勝義・世俗の教理の組立てらるべき關係に相似なるものを見出すであらう。

佛身は二種なりとも、それが佛身たる限りに於いては、果位 (phala-vasthā) と稱せられる。之に對する因位 (bhūta) に於いても、佛身と對應的に二種のものが考へられるであらう。即ち智 (jñāna) と方便 (upāya) とで

ある。智慧・方便の二が具足せられない限り、眞の佛果が圓成せられないことは佛教の通規である。佛教は欲智的なものに富める宗教 (佛とは智者・覺者である) とはなし得るが、その欲智は必ず善巧方便を含んだ智でなければならぬ。他方また佛教は實踐的・事的であるとも云はれ得るが、その實踐は斯かる智に裏づけられた方便行である。佛果は必ず此の二者の合一によつてのみ獲らるべく、此の二の間に甲乙の差はない。然しながら、若し佛果に勝義的な法身と世俗的具象的な色身とが區別せられるならば、それと對應的に智こそ勝義的であり、方便は世俗的であると考へ得るであらう。智は理的法性的に佛の自性身につながら、方便は地上の救主としての佛の肉體的色身に對應するものだからである。然しそれは一應の區別であつて、智・方便といひ、勝義・世俗といひ、乃至また福・智の二資糧 (puṇya-jñāna-saṁbhāra) の如きも、その間に究極的に上下の差別があるべきでなく、それらは車の兩輪の如くである。

勝義・世俗の兩者にも何れが優位にあるとの差別は最後のには存在しない。然しながら我々にとつては直ちにそうではなく、元來「勝義」なる語が、世俗に對して常に優位にあることを示してゐる。それ故に更に、佛なる

果位を勝義的なるものと考ふれば、それに對する因位は、それ自らが世俗的である。因位は一般に果に對する「道」(mārga)であるが、智も方便も共に道としては世俗的である。道とは有爲なるものであり、作爲的の所謂「改作性」(kṛtinakṛta)のものとして、人間の世俗的である。

人間の地上の行ひとして、道はあくまでも「滅」ではなく、それ故に道は世俗、滅は勝義であると云ひ得る。世俗は先 (pūrvā)、勝義は後 (paścāt) と云はれるのも、斯かる意趣に基づくものである。必ず道が先にあり、涅槃の果得られる。それ故にまた、世俗によつて有情を「成熟」せしめ (paripācayati)、勝義によつて「解脱」せしむ (vimocayati)とも説かれた。之また二諦先後の關係を明らかにするものである。こゝに世俗より勝義へといふ、有情の成佛すべき因より果への大王路 (mahārājīka pāthā)・大道がある。

註 二諦の先後その他、安慧釋中邊分別論(山口益博士刊本 一二三頁以下)などに見えてゐる。

然しながら更に考ふれば、因より果へといふことは、一の有爲に外ならない。その意味では世俗に外ならない。道諦を修して滅に至るといふことの全體が、人間の實踐的な行として世俗的である。たとへ因より果へといふこ

とは大王路であつても、恰も阿頼耶識が然か名づけられるが如くに、緣起的なものである。後に明らかにする如く、勝義的なるものは、あくまで世俗を超越して隔絶的である。道より滅へといつても、その滅は永久に道の先端に於いて光り輝く如き滅に外ならない。眞の滅は無道無滅なる如きものである。實踐的な道は永久に完成するといふことなく、道が果して滅を目標にしてゐるのかゝるないのがさえ、眞實の意味では語るを得ないものである。

何となれば眞の涅槃に對しては、地上の人間のなもの、前述の表現を以てすれば、第一次的に輪廻的な緣起を以てしては、すべての門戸はただ閉ざされてゐるからである。佛となるべき方便も智慧も、そこには可能でない。あらゆるものは有爲であつて、無爲の一分も現實には存在しない。あらゆるものはたゞ世俗的であつて、究極的な勝義は全く隔絶せられてゐる。此の世に於いてすべてが絶望的であることは、世俗が全く勝義に對して冥く盲ひてゐることである。勝義に對しては、因果も因果たり得ず、大道も大道たり得ず、たゞ絶望的である。智も方便も、法身といひ色身といふ佛果も、それらが説かれるすべては、たゞ説かれた言説 (vyaśāhita) であるに過ぎない。眞の佛涅槃は、斯かる緣起的言説的な世界を越えて、無

因無果である。勝義的なものは、斯くの如くにして空性的であるに外ならない。言説的論理的な世俗に對して、勝義は常に不可言説 (avyakṛta) であり、「默」(tūṣṭiṃ bhāvāḥ) とあるの外はない。

道より滅へ、即ち世俗より勝義へといふことが、畢竟一の世俗に外ならないことは、世俗勝義の二諦が何れも共に、「方便」或は「成就方便」(Pratipatty-upāya) として規定せらるゝことあるが如きによつても知られるであらう。即ち中邊分別論及びその安慧釋等によれば、四聖諦の眞實は因果の眞實なのであり、之即ち二乗の解脱である。此の四聖諦に於ける道諦滅諦の考へ方に對して、勝義・世俗の二諦は大乗の解脱道である。即ち龜 (catvārika) なる世俗諦は、「一切智を成就する方便」を示すものであつて、こゝに成就とは成就せられた果ではなく、行ずることであり道である。龜といふことも、單に「租」の意味のみではなく、横に「廣大」なる意味であり、從つて「一切智」に關係する。之に對して細 (sūtrānta) なる勝義諦も、「一切障を斷ずる方便」を示すものとせられ、こゝに障とは所知障を含む菩薩の一切の障であり、その斷障は極めて微細にまた縦に甚深である。それ故、菩薩の斷障は單に煩惱の障を斷ずるのみならず、所知障

を斷ずることによつて、却つて自在に煩惱汚濁の世界に身を委ね得るものである。勝義諦が大乗菩薩の斷障であるといふことには、斯かる不捨生死の意味が無ければならぬ。然しそれにも拘はらずなほ此の二諦は、何れも方便であると言はれ、勝義諦すらもが斷障の方便である。

之は唯識的な中邊分別論に於ける所説である。然しながらたとへ勝義諦ではあつても、方便の中邊攝せられる如き勝義諦は、眞に勝義的であることは出来ない。世俗より勝義へといふことが、一の言説的なものである限り、眞の勝義は常にその外に残されて不可言説である。勝義は常に空であり、その空といふことも、遂には維摩經に示された如く「默」するの外はない。世俗と勝義とは、常に斯くの如き關係に於いて、即ち勝義が常に世俗の外にはみ出されて成り立つ。世俗に對する勝義が措定せられる時、措定せられた限りに於いてその勝義は常に自己の王座を下りて、即ち自ら解消して世俗的なものとなる。勝義を措定するとは、「自己」が完成し成就することである。自己といひ自我 (ātman) といふことは、すべての哲學に於いて、もと勝義的なものである、少くも我れが勝義的に在ることを目指すものである。然しながら自己的にあることは、同時に常に世俗的なものへの傾きを免れ得

ない。自己が措定せられた限りに於いて、恰も能所が二分せられる如くにして、勝義即自我は世俗的なものに墮する。前述の如く、縁起の世界は單に輪廻的であるのみではなく、同時に解脱的でもある。單に往相的向上的ではなく、同時にまた還相的でもある。然し還相的であることが、世俗的でないといふことにはならない。空性は勝義であるから、その空性即縁起なる還相の世界も亦、一應はそのまゝ勝義的といふことが出来る。然しながら

なほそれが言說的なる限りに於いては、即ち自我の回復せられる限りに於いては、世俗的である。還相もまた斯かる自己の回復であり、その自己の存在は如何にしても世俗的であるの外はない。それ故に、柳は緑、花は紅といふ如き表現を有つ。柳は緑といふことが、普通に云はれる植物の色彩や性狀を述べたものでないことは勿論であるが、なほ究極的な勝義が一の「默」に外ならないこととは甚だ異なる。言說の世界にとゞまる限り、或は言說の世界に踏込む限り、柳は緑と云はざるを得ぬ。それは仕方なく強ひて云ふのではなく、言ふべき要があり用があり、言へばそれである。言ふことが無理なのではなく自然法爾である。眞に縁起的なるものは、斯くの如くにしてその自己を回復する。然し自己の回復は、必然的に

勝義が世俗となることである。空即縁起なる勝義的な縁起が、縁起即空なる世俗的な縁起となる。

佛教に於いては無我 (anātman) といふことが云はれる。然しそれは、謬つて勝義有なりと考へる驕慢なる我、究極的實在としての我が否定せられたのであつて、世俗の否定ではない。我は究極的には實在と云はるべきではなく、我は常に移り行く存在として、たゞ空であるの外はない。自性空なるが故に、正に縁起と稱せらるべく、然るに我は我たることに於いて、遂に縁起を越えて縁起の外に出ることが出来ない。無我といふことは斯かる縁起の我を、従つて無自性空としての我を否定することではなく、有自性的に究極的なりと迷亂せる我の否定である。若しそうでないならば無我といふこと、空性といふことは、世俗を破壊し世俗を成立たせぬこととなり。言說し思索し、或は説法あり聽聞あり、行道を實踐するといふ如き一切の世俗の安立は無いこととなるであらう。實踐とか安立とかは、常に方便である。方便 (upāya) とは、眞實に「近づき」、眞實の周圍をまわることではあつても、眞實そのものではない。即ち勝義的の自己の成就せるものではない。(眞實即方便といふことは、之に反して空性即縁起としてのみ成立つ)。斯か

る方便的な意味を荷ふ世俗の安立をば、無我や空が撥無するものではない。無我はたゞ何らか究極實在なりと妄想する我を斷じ、世俗を超えた勝義の世界に住し得るかの如く謬り考へることを否定するものである。若しも斯かる究極的な眞實在が、自我なるアトマンとして存するならば、それは神とも名づけらるべきである。その神 (Isvara) によつて世界は創られ、その神から万物は流出し、その神を見ることにより、或はその神と合一して私 (ātman) なることによつて、解脱があるとも説かれるであらう。然し佛教の無我は斯かる神を否定するものである。かの神は、自らアトマンなる性格に於いて、直ちにその神位を下つて世俗とならざるを得ない。それが「無我」の包藏する必然的な理趣である。而して斯く神の否定せられることは、勝義と世俗との二つの世界の差別に對して自覺的だからである。勝義的に神は存在しない、神は世俗的なものとなる外はない。然し空性は、斯く世俗的となつた神をも否定せんとするものではない。同様にして勝義は、最後のにはたゞ默であり不可言説である。言説・論理・思惟等々は、世俗的であるの外はない。然し世俗的である言説等々が、否定せらるゝものではない。それは還相的に緣起の世界であり、従つて同時

に緣起的に往相の道を開くものである。

勝義世俗の二諦が、空性と緣起との即一性に關係するあり方は、略して右の如くに理解せらるべきものと思ふ。二諦の説が三論宗に於いて八不や中道や破邪顯正など、相並んで、特に重要な位置を占めることは上述の如くである。チェルバツキイ教授は、小乘的な四諦説に對して、中觀的な二諦は龍樹の發見であらう(佛教涅槃論、一五六頁註)とまで云ふのであるから、三論宗義として二諦が大きく取上げられたことは理由のあることである。嘉祥大師は自ら『二諦義』を著はし、また『三論玄義』等に於いても、中論等の三論の何れもが、各その主題を異にしたがらも、等しく二諦を申ぶることを以て旨とすとせられてゐる。特に中論に就いては「二諦を宗とす」とまで述べてゐる。然るにそれにも拘はらず、此等三論所説の全體は、破邪顯正を以て綜括せられた。その破邪は否定の論理が目せられる。而してその顯はにせられる「正」に就いては、體正と用正との區別が立てられ、體正は「諸法實相、言忘慮絕、未曾眞俗」といひ、用正とは「雖非有無、強說眞俗」といふ。眞實はたゞ言語道斷、無名相法であるが、斯かる名言の絶せられた所に於いて、

衆生は悟るに由なく、それ故、強ひて名相を説き、眞俗

二諦を立てるといふのである。非眞非俗なるが眞理の

「體」であり、強説眞俗はその「用」であるといふ。然

しながら斯かる用としての二諦は、有爲的なもの、右に

述べた「方便行」としての二諦であつて、勝義諦とはい

へ眞に勝義的ではないと云はねばならぬであらう。斯か

る點に由來するからであらうか、三論宗義にあつては、

二諦を説くに約理と約教との二ありとなし、その中前者

ではなく後者約教の二諦を説くのが三論宗の特色である

とせられてゐる。即ち約理とは、所觀の境や理について

二諦を説くことであり、約教とはたゞ言説的な釋尊の言

教に屬するものとしての二諦を指すといふのである。若

し二諦が前者約理ならば、理境は無二相であり言忘慮絶

なるべきであるのに、二相の分別に墮して有所得となる

であらう。それ故に二諦といふことは、たゞ之を悟らし

めんが爲に、應病與藥の藥として手段・方便として説か

れるに過ぎないとなすのである。然しながら申論以下三

論がすべて、「二諦を宗とす」とせられながら、他方そ

の二諦が單に藥として的手段に過ぎないものであらうか。

衆生の有見を破せんが爲に眞諦空を説き、空見への著を

破らんが爲に俗諦有を説くといふ、二諦は斯く便宜的な

ものに過ぎないのであらうか。

我々がこゝに二諦を龍樹乃至中觀哲學の根本的立場と

して採擧ぐる所以は、斯くの如くではない。眞に勝義と

は空そのものである。空とは言忘慮絶であり、「默」に

外ならない。二諦が諦といはれることも、斯かる空性と

して諦なのであつて、單に言説諦として、方便的有爲的

に世俗諦なるのみではない。言説といへばすべてが言説

に屬するのであつて、單に二諦のみが「強ひて名づけら

れる」ものではなく、破邪顯正といふも亦、同斷である。

二諦は單に顯正の下位に隸屬する、假の權の智ではなく、

それ自らが「顯正」に外ならない。いかにも二諦が説か

れる緣由としては、後に述べる如く、佛の言教に關する

ことが重要な契機であつた。その意味でそれは、論理を

明らかにせんとするものである、即ち緣起的なものであ

る。然し單に緣起内にある、單に世俗的なものではなく、

同時にそれは空性の意味を荷ふが故に二諦なのである。

二諦は世俗諦に對して勝義諦のあることである、空性に

非なる單なる假・用の言説ならば、敢へて勝義諦であるの

要はない。前述の如く廣義の論理主義・歴史主義の中に、

即ち輪廻生死の枠の中に於いても、佛の言教は有り得る

たゞそれは世俗的であるに過ぎない、勝義諦を包括する

所の二諦とは云へない。二諦はその各々が自ら用であると共に正、正であると共に用である。二諦は自らが縁起であると共に空性である。空性と縁起との「即」といふことも、二諦を介して初めて可能である。故に逆に云へばまた、空性も單に勝義的に「默」であるのみならず、世俗的にはたらくものである。縁起も單に世間的であるのみならず、勝義的に佛の縁起である。二諦はかゝる關係にあるものと考へねばならぬと思ふ。

三論宗的に、二諦が單に約教として、應病與藥的な手段として考へられること、即ち「強ひて名づける」といふことは、向上門的な往相的な論理を指すものであらう。故に「欲出處衆生」(出離して涅槃に處せんと欲ふ衆生)の爲に、といひ、「因而得悟」(二諦によりて悟る)といふ。然し論理は斯く向上的であるのみではない。眞の論理は同時に向下的に還相的な意味を荷ふ。向下的といつても、論理に別なるものがあるのではない。あらゆる言説一論理にとつて、勝義のすべての門は閉ざされてゐる。然し論理が向上的になると共に向下的、向下的なることに於いて向上的たり得る所以は、二諦が自ら「顯正」であるからである。勝義の世界から世間世俗諦に還る所に、眞に論理的なものゝはたつきがある。向上の一門すらも

發見し得ずしてたゞ途方に迷ふ此の論理も、それによつて初めて論理となることが出来る。

それ故に抑、三論宗の旗じるしたる破邪顯正といふ時の「正」も、單に勝義空性としてのみ解すべきではない。若し「正」が言忘慮絶としての勝義的なもののみ向けらるゝならば、それ故に、破邪の外に顯正はないことゝなる。あるものはたゞ破邪・遮遣のみといふことになる。然るに實は「正」は却つて世俗に向くものでなければならぬ。正を顯はすとは、世俗諦が成立つこと、勝義が言説として顯はれることである。「默然」の外なき釋尊が、二諦によつて法を説くに至つたのは此の故である。八萬四千の法藏が説かれながら、なほ「一字不説」と云はれるのも、此の二諦の故である。眞理は單に空性にあるのではなく、空の有、即ち縁起に於いても成立つ。否、むしろ縁起に非れば成立たない。すべての萬象がたゞ空に歸し一の寂黙なること、恰も諸川が大海に朝するが如きのみならば、それは單に一方的であつて、後へかへることもない。たゞ不可得といふ一色を以て、無差別に塗りつぶされたに外ならない。破邪顯正の「正」が斯かる空性ならば、破邪以外に顯正はないであらう。然し斯くしては、八萬四千の法藏はもとより、花は紅、といふこと

すら成立たない。正とは單に消極的に空に向つてゐるのではなく、積極的に緣起的に向ふのが正でなくてはならぬ。「強名」といふ如くに、空性を詮はすすべがなく、あらゆる手段に困じ果て、致し方なく言説を説くといふのではなく、言説に顯はれることを佛説であり佛業であり顯正である。それは強ひて設けるのではなく、佛の自然法爾である。二諦が自ら媒介的に勝義が世俗諦となる、空性即緣起の所以である。もし「以寄緣故有二諦」ならば、二諦は寄緣の故に二諦ではなく世俗に過ぎない。なほ、その上にその寄緣が強ひての寄言であるならば、そこに向上的といふ意味はあつても、還相の獅子吼とは左らぬであらう。勝義世俗の二諦は、自ら勝義諦なることに於いて、却つて世俗諦である。勝義の顯正が即ち世俗諦の顯正以外にはあり得ない。緣起の外に空性のあり様はない。

右の約教の二諦についても、三論宗の傳統に於いても、後に清辨・智光等は約理の二諦を説いたとせられ、後世には此の傾向も行はれた様である。嘉祥大師も亦『中論疏』に於いては、二諦は境にも非ず教にも非ずとして、時に適して約教約理に用ふべく、意を得れば何れも妨げなしとした。然したほ「如來照二諦」を境となすといつ

て、二諦の説が觀照の對象といふ意味で境であつたらしく見え、二諦が學體主體的に生死即涅槃なる意味に乏しい。二諦は見られた教理ではなく、知るべく行ぜらるべく證せらるべき境行果のすべてを攝して二諦である。二諦は全世界的である。二諦が言説・論理に關聯するといふことも、單に向上的な「教」ではなく、却つて還相的な「果」である。龍樹の宗とせる二諦は、斯かるものでなくてはならぬ。(未完)