

中觀哲學の根本的立場 (承前)

長尾 雅人

三

世俗と勝義とは、何れも全世界的である。それ故、一の全き世界を二分して、その一方が世俗であり他が勝義である如き部分的世界ではない。世俗的に成立つ全一の世界が、ある時にはそのまゝでその全體が勝義の世界である。然しながら此の兩者の全世界的なあり方に於いては、相互に異なるものがなければならぬ。

かなり古くから佛教内に於いて、「盡其所有」と「如所有」なる二つの語が、對立的に用ひられてゐることを我々は發見する。此の二語は、前者は「有る限り」であり、後者は「有るがまゝに」といふ意味に於いて、何れも全世界的である。而して今問題とする世俗と勝義との性格も、正しく之に相應するものであつて、「盡其所有」(Jāvat-bhāvika)とは世俗的なことを示し、「如所有」(Yathāvat-bhāvika)とは勝義的な意味を有つといふことが出来る。即ち「有る限り」とは、有らゆる存在のす

べてを悉くさうとするもので、時間的空間的に、數的にも量的にも到らざるなきをいふ。無邊・無盡・無量といふ如き語も亦、斯かる徹底的なすべてを網羅するといふ精神に連關するものである。菩薩はその行に於いて、單に佛道を究むるといふ眞諦に徹するといふことのみならず、また世間世俗的なあらゆる部門と分野とに對する一切智(sarvajña)が無くてはならぬ。佛法の眞諦としての灰身滅智の涅槃といふ如きは、なほ阿羅漢に於いても可能であるが、菩薩に於いては一步を進めて、現實肯定的に世俗に隨ふことこそ、菩薩道であると云はれる。具體的に云へば、單に内明のみならず、他の四明や外典にまで通曉すべきことが、菩薩行の智として繰返し要請せられてゐる。佛教を學ぶのみが佛教學の完成ではない。内明の外に醫方明や工巧明や、即ち科學や藝術等にまで通すべきことが要求せられるのは、横にあくまでも廣く無際涯なる智が、菩薩の實際的な實踐的な智として要求

せられるのである。斯かる廣大なる有る限りをつくす智が、世俗諦的との意味を荷ふものである。之に反して「有るがまゝ」とは、前述の如性であり、従つて勝義智に關連せしめられる。それは量的に無限の擴がりを持つことよりも、質的に如々の世界を觀見する智であり、縦に直ちに物の本質に突き入る諦觀の智である。それ故に先の世俗盡所有が廣大 (udāra) なるに對して、此の勝義如所有は甚深 (gambhīra) の意味が附與せられねばならぬ。或は世俗が龐大 (andārika) なるに對して、勝義は微細 (sūksma) であるとも形容せられる。

こゝに引合ひに出した右の「盡所有」「如所有」の二語は、我々は比較的多く之を瑜伽行派の論書中に見ることが出来る。然し漢譯佛教に於いては、此の兩語を世俗・勝義に配して理解することは、まことに尠なかつた様である。然るに後世西藏に傳へられた教學、即ち今日なほラマ教として傳承せられてゐる教學に於いては、右の兩語は直ちに世俗と勝義とを意味してゐる。むしろ世俗・勝義といふべき個所に於いて、之に代つてしきりに盡所有・如所有 (jīśnod-pa, jīśra-ba) の文字が用ひられるのである。ラマ教は中觀學をその根幹とし、従つて龍樹の二諦に對して大きな關心を示すが、若し此の兩語が右

の如く瑜伽行派的な傾向に富むものとすれば、二諦と此の兩語とが結合せることは、中觀と瑜伽との統一の一面を物語ることも考へ得るであらう。而してその統一は、先づ『現觀莊嚴論』的な場面などに於いて行はれたと解し得るであらうか。ロシアの學者は斯かるラマ教的な教學に甚だよく通じ、盡所有・如所有は直ちに世俗・勝義として屢々示されてゐる。此等に教へられて、その西藏語の jīśnod-pa, jīśra-ba が何を意味し、漢譯佛典中にも求め得るや否やを注意する時、右の如く「盡所有・如所有」の語を見出す。しかもそれは解深密經を初めとして、瑜伽師地論や攝大乘論釋等に於いて發見し得るのである。

(註) 然しながら西藏語 jīśnod-pa, jīśra-ba に對する對應梵語は何れにも擧げられて居らぬ。オベミラーの『現觀莊嚴論』の研究 (The Doctrine of Prajñā-paramitā as exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Mañjuśrī) に於てすら同様である。それ故に或はそれは西藏に於いて熟成した語なるかの如く最初は思はれた。然し事實はその成立は遙かに古く、且つ右にあぐる所のその對應梵語 yavai-bhavika, yulhavai-bhavika は、之を瑜伽師地論『菩薩地』中に見出すことが出来る。

先づ第一に、古く『解深密經』分別瑜伽品に於いて、

菩薩が義を了知する十種類の第一第二として、此の兩語が見られる。恐らく之が最古のものであらう。^(註)然して、の盡所有・如所有の兩性が、直ちに世俗・勝義の意味を以て述べられてゐるのではない。即ち「染淨諸法に於いて、一切の品別のあらゆる邊際」が盡所有性であり、「蘊・界・處」といふ如き一切がそれであるといふ。また、「一切の染淨諸法に於ける、あらゆる眞如」が如所有性であるといふ。斯く此の語が『解深密經』に最も早く見え、殊に分別瑜伽品に於いて彌勒との對話中に見出さるゝことは、それが瑜伽行的・菩薩道的な性格を最初から意味してゐたことを物語るものであらう。

(註) 西明寺圓測はその『解深密經疏』(卷廿三)に於いて、「此の二性(盡所有・如所有)は、本この經に出で、諸論師には之に基づいて種々の異説がある」と云つてゐる。而してそこには顯揚論第五、及び第十六、集論第六、雜論第十一、瑜伽論第廿六等に此の語が見えるといふ。それらの間の異説を彼は整理解通するのであるが、その異説とは兩語の示す内容の寛狭であつて、圓測も亦、此の兩語を以て世俗・勝義に相當するとは全く考へてゐない。なほこの經の西藏譯とフランス譯の研究を出したラモット(E. Lamotte)は、此の兩語を *yavatta* (extension), *yathavatta* (essence) としなう。

諸論の中では先づ此の兩語が、『瑜伽師地論菩薩地』中に見出されるのを注意する。即ちその眞實義品(卷三十六)劈頭に次の如く述べてゐる。(大正藏經、四八六頁中)
眞實義は略して二種あり、一は如所有性に依つて諸法の眞實性(*bhūta*)である。二つには盡所有性に依つて諸法の一切性(*svavāta*)である。かゝる眞實性と一切性が眞實義と名づけられる。

こゝに如所有・盡所有の兩語は、正しく梵文と藏文とに於ては、夫々 *yathāvadbhāṅka*, *jīta-ba* 及び *yānābhāṅka*, *jiśied-pa* である。また同じく菩薩地の卷四十三慧品中(大正、五二九頁上)には、微細(*sūksma*)慧と周備(*ūpama*)慧の名目を擧げるが、同じ梵語を用ひつゝ前者は所知の如所有性に、後者は所知の盡所有性に悟入する慧であると規定せられてゐる。更に同『攝決擇分』卷七十四(大正、七〇九頁上)には、如所有に通達するが菩薩の「慧」であり、盡所有への通達が「智」であるとも説いてゐる。

右の如く如所有を眞實性・微細と規定し、盡所有を一切性・周備慧(あまねく善巧に熟練なること)等を以て性格づける如きは、正に勝義と世俗との性格を物語るものに外ならない。然しなほこゝにも、勝義世俗の語は直

ちに關係づけられて擧げられて居るのではない。

『攝大乘論世親釋論』に於いても、その劈頭の歸敬偈中に世親は此の兩語を用ひる。玄奘は之も同じく「盡其所有如所有」と譯してゐるが、こゝでは更に之に續けてそれが「眞俗理」と言ひ換えられた。即ち二諦との結びつきがこゝにはある。同書の眞諦譯に依れば、此の個所は「如理如量」の語が之に相當する。玄奘譯を参照しつつ普寂も亦、明らかに「如理如量は眞俗二智を指す」と釋してゐる。若し然りとすれば、此の兩語は世親の「佛性論」(同じく眞諦の譯)などにも、「如理修」「如量智」として見えてゐる所である。その場合もその「修」は勝義的なもの、その「智」は世俗的なものを意味すると解して差支へないであらう。

此等の經や論書に於いて、「盡所有」とは蘊處界の三科の法等である。「有る限り」とは、五蘊の十二處的等の存在が「生死の邊際を究める」(yāvāt samskāraṇi, yāvāt lokagataṇi) ことであつて、世俗的であり流轉的でもある。即ち有情の有らん限り入涅槃せず、如何なる邊地にあらうとも、如何に長大の劫の間であらうとも、菩薩は常に有情輪廻の中に自らをおき、その苦に耐へて佛の菩提を顯示する。それは即ち「有情成熟」の菩薩行

であつて、世俗的な面に關連する。然るに此の菩薩行に先立つものは、常に如所有「有るがまゝ」を觀る「如實眞解」(yathā bhūta-jñāna, yathābhūta-a-vabodha, yathābhūtaṇi prajñānā) に外ならなう。即ち勝義的な佛の根本智なる此の如實智によつて、「法を説く」ところの後得智が隨起するのである。かくの如く、盡 yāvāt と如 yathā との使ひ方は、yāvāt が世俗的菩薩行的現實的であるに對して、yathā は時間空間を超越的に、直接證悟的に如々であるといふことが出来る。かくの如くして盡所有と如所有の兩語は、世俗と勝義との意味を荷ふものとして深く注意せらるべきである。また斯かる性格はかなり古くから與へられ考へられてゐた。然しそれらが全く同義語として、自由に頻繁に用ひらるゝに至つたのは、後世、殆んど佛教が西藏に中心を移す頃からであらう。安慧や月稱の諸論中には、此等の兩語も、從つてそれを二諦と結合して考へることも、殆んど見られなかつた様である。

それはともかくとして、全一の世界の「有るがまゝ」が勝義であり、全一の世界の「有る限り」が世俗であるとは、根本的にそれを知る「智」に由來する。智によつて智の側に此の差別があるのであつて、存在の側に眞實

在の物として斯かる勝義世俗の差別があるのではない。それ故に何れも全一の世界たり得る。『入中論』第六章第廿三偈に於いて月稱は、

眞と偽との見によつて、物に二種の體が得られると明らかに述べ、次いで

眞見の境は眞實即ち勝義であり、偽見の境は世俗諦である。

と云ふ。之を自ら釋してまた次の如く云ふ。

二諦のあり方を無顛倒に知れる諸佛世尊は、すべて内外一切の事物——行 (śūnyatā) や種子芽 (anāgata) など——に二種の體、即ち世俗と勝義とがあると説く。その中、勝義とは、眞實を現前に觀見する殊勝なる智の對象 (|| 境) としての體を得たるものである。それは體 (ātmanā) を得たものではないが、自體成就せるもの (ānā-svartpa-siddha) ではない。また世俗とは、無明の眼翳によつて凡夫の慧眼が盲ひられ、その虚偽の見によつて自體有なりと取著することである。それは愚者の境ではあるが、その如くに自體成就して存するのではない。すべての物は此の兩者の中に攝せられる。

此の文章は月稱の二諦に對する根本的な態度を表示する

ものかと考へることが出来よう。その點で甚だ重要な意味を有し、また深い意義を含蓄すると思はれる。然しその微細な點に就いては、なほ問題を定かにし難いものもある。たゞ要するに、全一の世界が世俗と勝義との二つの世界に分たれる限り、それは元來二つの世界があるのではなく、ただ智の側に於いて成立つといふことが明らかである。智といつても、それが唯心の緣起といふ如き、單なる流轉相續の原理に非ること勿論である。心・意識の動き變現假説する如きは、盲目なる凡夫の智であり、虚妄分別である。こゝにはそれを越えた聖智・佛智の境が勝義とせられる。聖智の對境が「有」なることは炳らかである。然しそれは「自體成就」せる「物」として有なのではない、と月稱はいふものゝ如くである。

二諦の考へが『中論』第廿四品 (四諦品) の第八偈に述べらるゝことは有名であるが、それに對する諸釋は如何様であるか。先づ漢譯青目釋には、

空なれども、世間顛倒の故に虚妄法を生ず。世間に於いて實なり。

といふのは世俗諦の意味である。また

諸の賢聖は、顛倒性を眞知するが故に、一切法は皆空にして無生なりと知る。聖人に於いて即ちそれが

第一義諦であり、名づけて實といふ。

と説明せられるのが、勝義諦・第一義諦である。同じ個所の西蔵譯『無畏論』の説明は、やゝその行文を異にする。即ち

實には空なる諸法の自性に於いて、世間的には顛倒錯謬なき證悟を以つて、一切法の生じ滅することを観ずること

が世俗諦である。こゝに世俗とは「有生有滅」の性格あるもので、空ではない。即ち法の生滅は有爲轉變の相であり、緣起的な意味を荷ふ。而してこゝに「顛倒錯謬なき」といつて、青目釋に「世間顛倒」と云へると反對であるが、それは後に述ぶる如き世俗諦としての「諦」なる所以を特に明らかにするものであらう。即ち世間に通用して錯亂なき良識としての智が、こゝに世俗の諦である。然しもとゞ世俗智一般が無明に覆はれた顛倒の自性なることは、右の月稱にも出づる如くであつて、その點、青目釋の如くでなければならぬ。勝義諦は之に反して、

聖者が無顛倒なる佛智を得て、一切法無生なりと觀ぜ

ことである。即ち世俗の「生虛妄法」「有生滅」なるに對

して、勝義諦は「無生滅」「空」である。それは出世間なる賢聖の智であり佛智であつて、世俗凡夫の智ではない。要するに勝義が聖智・眞實見の境であり、世俗が凡夫智・無明僞見の境なることは、何れの釋によるも明らかである。こゝに「眞」と「僞」との鏡い對立が與へられてゐる。智の側からして、勝義はあくまで眞實、世俗は遂に虚僞である。然しながら世俗智が智でありながら、如何にして無明虚僞といはれるのであらうか。しかも斯かる虚僞なるものが、何故に世俗諦であり、世間に適用し世間を成立たしむるもので有り得るであらうか。抑、眞理は一であり、世界もまた一である。何故に勝義と世俗との二つの世界が無ければならぬのであらうか。二諦に就いては、安慧・護法などの唯識論師にも、清辨・月稱等の中觀學師にも、なほ頗る頻繁に闡說せらるゝ所がある。それらをたよりに、なほ些さか考察を加へねばならない。

勝義なる語は、梵語 *paramārtha* の直譯で、*parama* は勝、*ārtha* は義であるから問題はない。之に反して世俗は直譯ではなく、その梵語には二種ある様に見える種々の問題がある。即ちその二種とは *saṃvṛtā* と *saṃvṛtā* とである。前者は語根 *√* *saṃ* であつて、「擇ぶ、覆ふ、隠

す、妨げる」等の義が考へられる。後者は語根 *√y* と考へるもので、「存在する、生起する、轉ずる、行ふ」等の義が見出される。此の兩種の語根によつて成立つ名詞は、右見らるゝ如く、僅かに *y* が一つか二つかといふ差に過ぎない。斯かる小さな差異は、單に書寫の誤り、即ち無智な傳書者の間に常に起り勝ちな誤謬に過ぎないかも知れない。或はまた或る寫本に個有な癖として、例へば正しく *saktra* と書くべきを常に *sakra* と略書し、またその逆の例もある。然しながら今の場合は、それらとはやゝ趣きを異にする。漢譯に於いては、此の兩個の原語に對して、常に「世俗」といふ譯語の與へられるのが普通である。然し事實は、二個の語根が異なる程に、その文字の意味する所も異なる。印度の思索家達にとつて、一個の *y* の有無は、輕々に看のがし得ざる語感を持つてあらう。たとへ語根は二種であつても、それらの意味する所が漢譯者の「世俗」と云ふ如き或る意味内容を以て把握せらるれば十分でないか、と云はれるかも知れない。然しその「世俗」の内容が問題なのである。我々はもはや「世俗」なる漢文を以て、梵語的な思索内容の究明の具とする如きことを行つてはならないからである。

プーサーンの校刊出版した月稱『中論釋』に於いては、

龍樹の語としても月稱の文に於いても、常に *saṃvṛti* の形が世俗の義に於いて用ひられてゐる。而して右擧げた第廿四品第八偈を解するに際して月稱は、世俗の語義に三種ありとする。即ち第一には、「遍く障礙あるが世俗である」 *saṃvṛtāḥ varṇāṃ saṃvṛtiḥ* と云ひ、世俗とは「遍障」「覆障」の義に外ならぬ。之は最も語源的解釋（但し所謂教義的な語源論）といふべきもので、右の下線を施せるものを以て、世俗の語義解釋をなしてゐる。然しそれは單に語呂合せ的な語源解釋ではなく、先に述べた月稱入中論以下の諸文に通じて、之が中觀的に根本的な世俗の理解とせらるべきであらう。即ち「遍く覆障する」とは、世俗は常に如何なる點に於いても、無明によつて覆はれ、眞實を見る眼なき無知 (*ajñāna*) であるとの意味に外ならない。世俗は如何に智的であらうとも、根本無明を脱れることは出来ない。世俗である限り、根本無明と俱生ならざるはない。斯かる無知であり無明なるものが、勝義的な眞に對しては常にまた究極的に偽である。前述の如く *saṃvṛti* の *√y* は「覆ひ隠す」ことであり、眞實が凡夫の世俗に「匿され」て居り、秘せられてゐることである。月稱が「遍く覆障する」といふ障も亦、斯く眞知への障礙となることをいふ。

而して斯く覆障的な智は、緣起的輪廻的である、空性の智ではあり得ない。それ故、月稱は第二に「相互に相縁りて存在すること」*paraspura-sambhavana*, *paraspura-sambhava* が世俗の意味であると云ふ。縁起は一般に相互親待 *paraspura-apeksa* であると表現せられるが、それと全く同じ意味がこゝでは世俗にも興へられた。空・無であり一であることと逆に、世俗的なものは常に多なる有の世界に於いて、相互に相縁りて存在する。斯く多にして異であることは、自他が分別せられ、能所が差別せられることに外ならず、それによつてはまた「名」が起り「語」が生ぜねばならぬ。従つて世俗は第三に、「印定」であり、世間言説である「*saṅketo lokavyavahāra*」とせられる。「印定」とは、何らか記號的に、例へば概念や文字を以て、世俗が表現せられることである。それ故に「能詮所詮、能知所知等の相がある」ものである。「言説」(*vyavahāra*) も亦、世間的に慣用的に、こゝばとして通用せらるゝことであり、一般にそれは施設・安立等と同義異語とせらるゝものである。

斯くして世俗は、「無知なること」「相依なること」「言説なること」の三つの特色あるものとして考へられてゐる。その中でも第一の無知なること、無明の覆障なることは、世俗の根柢的な性格となる。無知なることの上に、相依縁起なることと、分別判斷等の言説のあることが、世俗を形成する要素と考へられるであらう。之が月稱の世俗の解釋である。

瑜伽唯識學派の論書にも、勿論世俗諦は極めて屢々觸れられてゐる。而して例へば「中邊分別論」の如き、同じく世俗諦を三種に分つて説くものであるが、それは右述ぶる月稱の考へ方とは、やゝ趣きを異にしてゐる。中邊分別論に述べらるゝ所を安慧釋疏を以て理解するならば、凡そ次の如くなるであらう。こゝでは世俗は先づ何よりも、月稱が第三に擧げた「言説」を以て通性とすとせられる。而してそこに施設と知行と顯了との三種が分たれる。第一に世俗が「施設」*prajñapti* であるとは、玄奘が之を「立名」と譯した如く、名を以て考へ、名を考へることによつて言説し、そこに物有り^(註)と安立する(*vyavasthāna*) ことである。之即ち遍計所執性に相當し、遍計所執性として世俗諦である、といふ。第二の「知行」*prajñapti* の知とは、玄奘譯に「取行」といふ如く、安立せられた物に於いて理解し執取する、所謂分別(*vikalpa*) することである。分別して知り行くことが行業なるが如きをば、知行といふ。斯かる分別が依他起性

であることは唯識の通規であり、依他起性によつてそれはまた世俗諦であるといはれる。第三の「顯了」*udbhī-vant*とは、現はし顯らかに有らしむるの謂である。實には不可言説なる空性の四成實性を、言説を以て顯はに述べる (*śāndhasāna*) ことである。不可説をことばに顯了にする點に於いて世俗でありつゝも、なほ依言眞如的な意味に於いてまた諦である。四成實性は斯く顯了といふことに於いて世俗諦であるとせられる。而して此等の三種の世俗の中でも、最も世俗的な性格に富むものは、第二の知行世俗であると考へることが出来る。即ち知識取着としての分別は、自ら直ちに言説であり、分別として依他起性に繋る點に於いては、また緣起の世俗である。他の第一立名と第三顯了とは、自性として世俗なのではなく、分位 (*āvasthā*) の差からして機會的に世俗に攝せられるに外ならない。即ち通常の知識的な分別や判斷の世界こそ、中心的な位置を占めて世俗諦なのであつて、遍計執する施設立名と、圓成實の顯了とは、その上をそれから出發して、一は向下的な一は向上的な意味を有つてあらう。

(註) 山口益氏、中邊分別論釋疏、梵本一二三十五頁。

此の唯識的な世俗の解釋は、前述の月稱のそれとは性

格的に異つたものがある。先づ第一に月稱の「無知」「覆障」の意味がこゝでは與へられてゐない。而して之に代つて緣起的な「言説」といふ性格が、三種を通ずる根本基調となつてゐる。世俗を「言説」として規定することは、月稱にもある所であり、中觀と唯識と何れにも共通である。然し唯識が特に無知覆障の性格を述べないことは、之を否定するものなのであらうか。否、恐らくそうではなく、世俗が無明に纏綿せられてゐることは、唯識學派にとつても既定の事實なのであらう。その事は次に述べる護法の世俗諦の釋義からしても明らかである。たゞ唯識學派としては、その根本的な眞理體系として二諦の考へを扱はぬものゝ様である。何となれば、その根本眞實は所謂三性説及びその否定形態としての三無性説である。従つて今も亦その三性説の構造と意圖とに従つて、古來既に存した二諦の考へ方が、新たに解釋を與へられ、自らの體系の中に取り入れられたに外ならない。それ故に世俗が無知無明を荷へるものなるは、もともと自明のことである。分別といひ取著といふことは、同じく中邊分別論の初頭に於いて、依他起の分別が虛妄分別 (*abhūtaparikalpa*) として空性に對立せしめらるゝ如きによつて、元來無明の世界なのである。斯く世俗が元來

無知・虚偽なることの性格が認められた上で、右の如く三性的解明が行はれたと察せられるのである。

然るに他方それと共に、世俗が「言説」(vyañhāna)として先づ根本的に性格づけられ、施設・取行・顯了の三者の何れもが、斯かる「言説」「安立」の意味を強く含み、「起」の義に富むことは、注意せられねばならない。世俗が「言説」である所以は、前述の如く世俗の原語がこゝには「起」*saṃvāṇa*として考へられたことに由来すると思はれるからである。此に關して、玄奘によつて漢土に傳へられた釋義、世俗なる文字の漢文的な解釋として發展せしめられたものが、思ひ合はされる。即ち『法苑義林章』の二諦章に護法正義が述べられ、そこに世俗諦は隱顯諦なりと稱せられ、その世俗の文字が次の如く各個に別々に解釋せられてゐる。

世、謂隱覆可毀壞義、俗、謂顯現隨世流義。

『唯識述記』一本に於いては、右の「隱覆」が「覆障」となつてゐる外は全く同様な解釋が見られる。右の文章は、世に二義、俗に二義あることを述べるものと思はれる。漢字としての世と俗とに、右の様な原意があるか否かは、今審らかにし難いが、世俗は元來原語的には一の文字であつて、世と俗との複合語ではない。斯かる言語を悉く

まゝに二分し、恰も複合語なるかの如くに考へ、その一々の文字の義を溯つて求めることは、漢傳佛教註疏家の常に好んで行ふ所である。それは漢譯を原典と考へ、漢文としての訓詁解釋の風に隨へるものであつて、原語的でもなく佛敎的でもない。然しながらなほ斯かる世と俗との各個の文字解釋の中にも、原梵語に於ける語義解釋が一分採用せられ含まれてゐるものゝ様である。

第一に、世は「隱覆」或は「覆障」であると云はれるが、之は前述の中觀的な覆障の義に一致するものと考へて差支へないであらう。即ち眞實が常に隱され覆はれたものが世俗であり、従つて世俗は眞實を見ることの障礙となるとの意味である。若し然らば、こゝでは世(俗)は *saṃvāṇa* を以て考へられてゐることとなる。義淨の如きに至つては、世俗諦のことを直ちに「覆俗諦」或は「覆諦」と呼び、世俗諦と舊にいふのは義不盡なりと述べて、眞を覆するを以て覆俗と云はれねばならぬといふ(寄歸内法傳四)。これまた明らかに、こゝの語根に従つて世俗を理解するものである。然るに第二に二諦章の文には、此の隱覆が「可毀壞義」なりといふ。然しながら隱覆が右の如き意味なりとすれば、それが毀壞するとは如何なることか。「隱覆」と「毀壞」と此の兩者の間に直

接意味上の連關がある様には解し難い。可毀壞とは、世が永遠的なものでなく遂に滅び亡はれるとの意味であらう。それ故にこゝでは、「世」は世俗の原語に従ふものではなく、「世間」の原語たる *loka* なる文字に従ふものかと思はれる。然るに世間 *loka* なる語は、元來「見る」「知る」「輝かす」といふ語根に由來するが、此の語を西藏譯者は *lig-ston* 即ち「滅失するもの」あり場所」の語を以て譯する。此の點からすれば、何時の頃からか何人かによつて、*loka* が「滅失」「毀壞」の義を以て考へられるに至つたものであらう。^(註) 右の「毀壞」も亦、斯かる世間 *loka* がこゝに導入せられたものと思はれる。その他に世は「遷流」の義なりとも漢譯佛敎で云はれてゐるが、之などは *adhvani* (＝時間、即ち過現未の三世) に由來するか、或は輪廻 *avastā* 等の語義を指すものかも知れない。「世」には斯く種々の原語や語義が考へられ、それらは比較的「毀壞」に親しい意味を與へるものである。斯かるものによつて右の二篇章の「可毀壞義」も亦、此等の世に従ふものであつて、直接世俗の原語に由るものではないと考へられる。

註 *loka* が何故、また何時頃から「滅失」「毀壞」の義に解せられたかの跡を追ふことは私には出來ない。たゞ辭書

を見るならば、世間の語根が、右の如く「見」「現」「光」等なるに對して、之に近似な語根には「滅失」の意が汲み取られ得る。即ち *lik*, *lit*, *lip*, *li* 等には、何れも「破」「壞」といふ如き義が見られる。また *liṭh*, *liṭ*, *liṭh*, *liṭh* 等には「動搖」「擾亂」が見られる。かゝる點よりすれば、*li* なる音に毀壞の義があるかも知れない。それらの *li* がまた *li* に代替すること勿論である。斯くて *ru* 及び *roka* が「光」の意味なるに對して、*ruj* 及び *roga* は「壞」の義である。

世間 *loka* なる語が、「毀壞」の義を有することに就いては、『萩原雲來文集』八〇一頁を参照せよ。萩原博士はそこで、此の語は實際は *loka* に由來するが、之がパリーの *luj* (梵の *ruj*) を語根とする *loga* (*roga*) 「破壞」の意味の下に解釋せらるゝに至つた、とせられてゐる。

次に「俗」に就いては、先づ「顯現」なりといふ。之即ち安慧釋に見えた「顯了」(*adbhavana*) に最も親しいものである。漢字なる「俗」が顯現を意味し得るか否か審らがないが、恐らく之は梵語的な理解によるものであらう。山川草木、人文世事の萬法が、形を伴ひ意味を荷つて、生じては直ちに滅する如くに、まのあたり假現することである。然し此の假現は同時に、安慧的に眞なるものを顯了する活きとなる。而してその顯了こそは、

正しく次に「隨世流」と云ひ得るものである。「隨」といふのは、高いものが低い世流に隨順し、己れを顯はすことであらう。漢字としての「俗」は、むしろ此の「隨世流」に親しいとなし得るかと思ふ。「隨世流」とは、世間慣用に隨ひ流布すること、即ちかの「言説」*vyākaraṇa*の意味に外ならない。眞實なるものが、世流に隨ひ言語の上に顯了せられる所に、「俗」の意味がある。漢字の俗に「卑鄙」の意味が考へられるのは、むしろそこから導かれた第二義といふべきであらう。斯くして此の「俗」の説明は、全くかの安慧釋に一致し、即ちそれは緣起的に言說的に、「生起」し「轉越」することである。即ちこゝに世俗は、*saṃvṛiti*なる原語を以て考へられてゐることとなる。

(註) 荻原博士は同じく『文集』七八四頁に、パリーの無量、梵の菩薩地を引用して、覆と俗の意味の原語を示された。博士によれば「俗」は梵語 *saṃvṛiti* である。此の語は「共に考へる」或は「考へを共にすること」であつて、斯かる點に「俗」の義が見出されるのであらうか。その他に右に述べた *saṃvṛiti* といふ形については、何ら觸れられぬ。

斯くの如くにして、玄奘によつて漢土に傳へられた護法の傳承に於いては、正しくは世俗語を「隱顯語」と稱

するものである。隱と顯とは全く相反する概念であるに拘はらず、それが「隱顯」と熟字せらるゝには、右の如き事情が存し、その語根に *vy-* *vit* の二種ともに用ひられてゐることとなる。而してそれがまた、自ら世俗の性格を明らかにするものである。「隱」とは隱覆、覆障であつて、世俗はあくまで無知であり無明に覆障せられてゐるとの一面を免れ得ない。それ故に *saṃvṛiti* である。と同時に、世俗は緣起的に生滅轉越することであつて、勝義の不動凝然なるが如くではない。それ故にまた *saṃvṛiti* であつて、顯現といひ顯了といふ如きも、何らか生じ死するものとして、即ち作られれるものとして、生起することである。顯了は圓成の眞如を顯了ならしむることではあつても、圓成がそのままに了々なるが如きではない。必ず言葉によつて顯了にすること、即ち法を説くことであつて、圓成實性そのまゝではない。依言眞如ではあつても、離言眞如ではない。依言といふ限り、それは世俗的といふの外はない。

世俗はかくの如く、隱と顯との對立した二重の意味を有つ。而してそこに、世間や言説等の義が補說的に採入れられて、右の二諦章の如き説明が成立つたものであらう。隱と顯とは然し、單に護法の二諦にのみあるのでは

ない、むしろ前述の月稱釋に於いては、それが「無知」「相依」「言説」の三義を以て明らかに示された所であつた。而して此の覆障と顯了とは、順次に向上的と向下的、或は往相的と還相的との意味を荷ふであらう。

世俗的な縁起の世界——即ち我々の流轉輪廻がそのまゝ縁起と名づけられる様な無自覺的な世間世俗——は、いふまでもなく低下の存在である。知はあつても眞の知とは云ふことを得ず、善はあつても、また善が行はれんとしても、未通りたる善ではない。それは畢竟するに無明に覆はれて、眞なるものが障ぎられてゐるからである。我々の行爲は、善と信じつゝ行ひながら、結果的に必ずしも善ではなく、思ひ設けなかつた惡を悔ひねばならぬ。萬人の幸福を願ひながら、却つて萬人の不幸を招く罪を犯さねばならない。況んや我々の智は三千世界を被ふものではない。自ら行爲しながら、自らの行爲の結果を豫知することも、自らの現在を豫測することすらも、不可能である。然しかゝる低下の我々の世界に於いて、忽ちにして向上への意欲は生ずる。知も善も美も、方向に於いてはすべて向上的であると云はねばならない。低下を低下と知らざる間は、低下もなく向上もないと云はれるかも知れない。然したとへ斯かる自覺がなく、従つて向

上が自覺的でなくとも、眞を求め、美や善を追求することとは、それ自ら向上的である。世界は無自覺的にも向上的なのである。最も低下なる行爲も、盗み殺しといふ如きことも、向上的な意味の下に行爲せられる。若しそれが自覺的に眞や善や美が求められる時は、そこに向上的な意味があることは云ふまでもない。然しその自覺は更に深められねばならぬであらう。單に向上的であることは、むしろ屢々、欲望の無限でこそあれ、眞の意味で向上であることは出来ない。眞に自覺的に向上的であるとは、自ら低下なることの自覺に基づく。學問や藝術等に於ける、普通の自覺的な向上にも、斯かる向下的な自覺はない。然し自ら無知なる覺悟に於いてのみ、眞に知的であることが可能である。自ら醜であり惡であるとの自覺に於いてのみ善も美も向上的である。單なる知の追求は、恰も小鳥が枝より枝に移るが如くに、たゞ知識の集積に過ぎない。量の擴大は質の向上ではない。眞に向上的といふ意味がある爲には、低下の自覺がなくてはならない。即ち意識的な智への探求も、その智の無價値であり否定せられることに於いて、初めて向上的である。知は、知に非ずとの自覺に於いて知的である。縁起の世界がたゞ無自覺空であり、無眞實なりと覺せられる時、斯かる自

覺のみが必然的に向上的である。然しそれと同時に、眞善美の不眞不善不美の自覺といふことは、即ち自らが死し自らの否定に於いて僅かに自ら有り得るといふことは、勝義的であるといふことである。換言すれば、自覺的にも無自覺的にも眞・善・美を求め尋ねることは、それ自ら宗教的なもの神的なものにまで高められねばならない。いはゞ此等の追求は、「聖」なるものへ通じてゐる。ただし「聖」といつても、聖が眞善美の三者を綜合して、宗教的なものが三者の上に君臨するといふ意味ではない。縁起即空性といふことは、知や道徳や美やの世界の外に、宗教的な聖なる神の王國があることを否定する。

知や善に於ける向上の意欲が、向上的である意味に於いて、勝義の世界に通ずるといふことである。勝義の世界に通ずることによつて、向上的なることが往相的なることである。知が、自ら知に非ずと遜ることに於いて、即ち最低下の無知なることに於いて、知の「勝義」への突入がある。向上的なる知は、斯く勝義的なものへ通ずることによつて、往相的といふべきである。たゞしもと無自覺的な乃至は意識すらもなし得なかつた知が、斯く勝義の世界に通じ往相的であるといつても、單に自然に向上的に通じ得るのではない。勝義への突入は、愈々勝義

が見られるにつれて、愈々自ら世俗なることに於いて成立つ。飛躍は、知が、自ら知に非ずとなし、知的であればある程、美的であればある程、斯かる知や斯かる美が否定せられて、最低下の存在に過ぎぬことである。それは克服し難き無限大の分裂乖離を、飛躍することである。然しかくの如き克服し難き飛躍が、如何にして可能となるであらうか。單に知が無知であるといふ事實のみでは、斯かる向上の一路が開かれる筈はあり得ない。無知はあくまで無知であり、泥凡夫はあくまで泥凡夫に止まる。無明が無明なりと知ることは、たゞ明(智)によるのみである。明の光に透過せられることによつて、その光が向上の一路となつて現はれる。光は無知の自らの内から出づるものではなく、他から導かれるもの以外ならない。縁起輪廻する世俗の世界の自覺は、空性勝義の世界の他覺によるものでなくてはならぬ。いはゞ縁起は、縁起の外なるものに導かれ、他覺に縁ると云つてもよいであらう。然し他覺に縁ることが既に依他起的に縁起なのである。それは縁起の外にあるものでありながら、外なる他に縁ることが縁起の性格であり、縁起の内にもと胚出するものである。縁起は斯くして、その外なるものが縁起の内となる。世俗も亦それと同じく、單に

無知の覆障であるのみでなく、無知は同時に言説であり、言説はまた眞實を説く所の顯了 (udbhāyana) である。單なる言説は、その中に眞實を包藏せずたと虚偽であるとも云はれるであらう。然し同時に、恰も眞や善や美が向上的往相的であり得る如く、言説も亦、勝義の世俗に於ける顯了である。實に眞實は、縁起なる低下の世界に於いて、また縁起を質料として、常に恒に説かれつつある。——勿論、縁起が低下であり質料となるといふことは、空性勝義に對して謂はれる。空性は縁起を産み出すものではない。空性には働くといふことすらない。

若し空性が主體的な働きを持つとすれば、その働き、その主體的であることは、すべて縁起といふの外はない。如何なる時にも、有であること、働くこと、産出・生起といふ如きは、それが如何なる性質として考へられようとも、すべて縁起に外ならない。それ故に縁起の世界が質料的に産み出され有ることは、たゞ縁起によるの外はない。空性の顯了といふことも亦、それが空性の顯了なるが故に勝義的な意味を有ちながら、なほ世俗縁起を質料としなくては、顯了なることを得ない。然しながら斯かる眞實の縁起的な顯了——佛の縁起としての如來乃至說法・言説——は、縁起的世俗的に低下なる者にとつて

還相的である。佛・菩薩にとつて、佛より衆生へ、空性より縁起有へといふ向下的なものでなければならぬ。それは衆生にとつての他覺であり、明の自覺に外ならないからである。

それ故に「世俗」は單に流轉輪廻ではなく、同時に向上的である。單に隱の無知覆障といふのみでなく、同時に顯として眞實顯了の意味を有つ。然しその顯了が衆生にとつて向上的・往相的であるとは、顯了が有情の業でなく、佛菩薩からの向下的に還相的であるからである。向上がそのまゝ向下であり、衆生にとつての往相が佛よりの還相であると云ひ得ることは、世俗が一方に於いて無知なるものとして、無明に覆障せられたものだからである。無明の覆障に非ずして、單に縁起的なるもの、單に生死去來することの觀照に過ぎないならば、向上即向下、往相即還相の意味は荷ひ得ぬであらう。單に縁起的なものは、所謂依他起性として流轉と還滅との媒介的な根柢とはなる。そこから時間と空間とも生起し、そこから時間と空間を超えた圓成の涅槃も成立つ。然し斯かるものは有情にとつては往相でも還相でもなく、向上向下といふ意味すら入るべき餘地がない。依他起は動いてはたらいで虚妄分別であり遍計となり、還滅して圓成實と

なる所に向上向下の意味はある。世俗はその遍計に於いて全く最低下の存在として無明に覆障せらるゝが故に、忽ちにして向上の顯了があると共に、顯了はまた佛の向下である。前述の如くならば、覆障が忽然であり客であるが如く、顯了も亦偶來的である。それは依他起性にとつての忽然であり偶來である。唯識學的には、斯かる依他起が分別し遍計する、即ち唯識轉變の流轉の世界相が、下から上へ向ふ入無相方便相となる。それは世俗的言説的に入無相であり、言説の方便相ではあるが、然し單に向上的に入無相の手段であるのみでなく、その方便相は却つて還相的に佛の方便でなくてはならない。それ故に識轉變が却つて唯識性として法性の世界たる所以がある。たゞ然し衆生の入無相が、佛よりの方便相でなく衆生の側の方便に基づくと考へるならば、そこには究極的に入無相は有り得ぬであらう。それが眞に方便相である爲には、還相的に、依他が遍計であり、遍計を遠離して圓成が依他であるとの意味がなければならぬ。之即ち無明に覆障せらるゝとの謂である。依他は單なる依他に止まることなく、一旦俗惡醜陋なる遍計に降下することによつて、圓成が依他なりといふこと、佛の法身の說法なりといふことが明らかとなる。單に「識が轉變し、

「三界が唯識」といふのみでは、たとへ衆生の側からの方便相ではあるとしても、眞に入無相ではない。識轉變が遍計所執相であるといふこと、即ち依他の遍計であり、圓成の依他・緣起なりとの意味がなくてはならぬ。斯かる遍計が世俗の覆障の意味である。世俗は斯くして隱なると共に顯、覆障とともに顯了の性格を有する。

四

遍計の世界は、俗惡醜陋の最低下の存在である。一分の自覺もない、盗み殺しもしかねまじき凡夫惡人の世界に至るまでもがその中には含まれる。それ故に學問や道德に志す者も志さぬ者も、自覺的なる者も無自覺的なるものも、神を求める心も求めぬ心も神を足蹴にするものも、すべてはその中に含まれる。一切のものは世俗であつて、「無明に覆障」せられてゐるといふことは、その一切に通ずる所である。然る時に、覆障が世俗であり、即ち「それが覆障する故に世俗」*anoma sañvīyāna hi sañvīyāna* なる時に、その覆障せられたもの、「所覆」*sañvīyāna* 即ち *olād sañvīyāto* は何であるか。それはさふまでもなく、眞實であり如性であり、世俗に對して勝義である。*sañvīyā* (所覆) なる語は、月稱の『中論釋』に出づる所であつて、世俗 (*sañvīyāna*) に對して、「世俗

的なるもの」の意を表示し得るであらう。然るにその「世俗的なるもの」は、今や「所覆」として、却つて勝義を指すこととなる。こゝに印度語的に世俗と勝義との微妙な關係が示されることとなるであらう。

こゝで今一度、先の問題に歸らねばならない。世俗の根本的な性格が、前述の如く虚偽の見、誑惑であるとして無知覆障なることは、月稱の『入中論』第六章第廿八偈にも次の如くいふ。

自性を障るが故に無知なることが世俗である。

と。こゝに自性とは佛の菩提の自性であり、即ち眞實なることである。無自性空といはるゝ時の自性は、世俗世間が誤つて自性と執するものであり、それが否定せられるのであつて、勝義的な自性は如何にしても否定することとは出来ない。佛の自性身・法身は最後の眞實であつて、空・無自性といふことは、斯かる勝義的なるものを勝義的な「黙」の中に否定するものではない。無知は斯かる自性を障り盲目ならしむるが故に、愚痴であり無明の體である。世俗は斯かる無明によつて、實には有ならざるものを執して自性有なりとなし、所謂自性の増益をなし、またそれによつて、眞に有なる如き自性を見失ひ、所謂有を無なりと損減することである。斯く覆障あ

ることが世俗の性格である。

然しながら斯かる世俗が、如何にして世俗諦と稱せられるであらうか。無知・愚痴と性格づけられる世俗が、如何なる點で諦といはれるか。世俗が直ちに常に世俗諦なのではない。世俗諦はたゞ世俗の側に於いて諦といはれるのみで、聖者の側に於いては無い。有爲なるもの、即ち緣起的な改作性 (*kriyāmatra*) のものが、眞理として、即ち諦 (*satya*) として自性あるものとして凡夫に於いて見られる。それが世俗諦である。同じものが聖者にとつては (聖者とは中觀的には眞の賢者である)、たゞ世俗とのみは呼び得るが、即ち唯世俗 (*saṃvṛtīmatā*) ではあるが、諦ではない。然しその唯世俗は、同時にまた勝義でもなく、従つてあらゆる意味で諦ではないのである。聖者の所見なるにも拘らず、唯世俗が勝義に非る所以は、勝義は不可言説であり、言説なるは世俗 (*vyavahāra* // *saṃvṛtī*) であるからである。そもそも世俗が世俗 (*saṃvṛtī*) と呼ばれ、無知覆障なりと名づけられた所以は、存在が、聖者によつてはなく凡夫によつて諦と考へられ、即ち自性的に有なりと考へられてゐるからに外ならない。換言すれば、存在 (↓緣起) が自性 (↓諦) として執せられる。それ故に右の如く世俗は、

「眞の自性に對する覆障」としてあり、斯く覆障的にあること、即ち改作的に生あり滅あることが、覆障的に存在する者、即ち有情にとつて眞理として顯現する。即ち世間顛倒 (*laukika-viparyāsa*) に於ける諦が世俗諦である。しかもなほそこに、「眞理として」ではなく、たゞ「顯現すること」が、勝義的にも世俗的にも「諦」ではなからず、唯世俗として唯顯現として、聖者の所見として浮び出で来る。それはやがて唯識的に唯緣起的に、依他起性への方角を指示するものである。

右に述べた *saṃvṛti* (覆障) と *avṛti* (所覆) との、世俗に關する二つの言語用法は、此に關連して重要である。私は *saṃvṛti* なる語をチェルバツキイ教授によつて教へられたが、恐らく彼は此の語に深い注意を拂つた最初の人であらう。^(註) 前者 *saṃvṛti* は、前述の如く *saṃvṛtiyate anena* なる意味の下に、積極的に「覆障するもの」であり、之に對して後者 *avṛti* は *saṃvṛtyate etad* の意味に於いて、「覆障せられた」ものである。此の所覆をば、チェルバツキイ教授は、「under the surface」と呼び、世俗の奥にあり、現象の背後にかくされた眞實如性なるものとして、空性 (*śūnyatā*) であり、遠離二邊 (*anta-dvaya-rahitatva*) であり、無二 (*advaita*) である

中觀哲學の根本的立場 (承前)

等々といふ。同じく、「覆障」の原語によりながら、一は世俗として偽・虚誑であり、一はその所覆としての勝義的眞實を指してゐる。然しながらまたそれ故に、所覆の眞實や如性が覆障の世俗と別なるものではない。覆障的存在の如々なることが、眞實としての如性であり、覆障的にあることがそのまゝで眞實でなければならぬ。佛敎的に如性 (*tathatā*) とか眞實 (*bhūta* それたること) とかは、常に斯くの如くである。故に *saṃvṛti* に對する *avṛti* なる表現が、空性等の意味を荷ひ得る。一般には「離れては無し」 (*viṇā nāsti*) といふことは、對立的なものとの關係であり、長と短、大と小といふ如く相對的なことである。従つてそれは緣起的といふことである。然し今、所覆が覆障と、即ち明が無明と離れて別なものではない、といふことは、斯くの如き相待的なものではあり得ない。無明に對する明に止まるならば、それは眞に明たることを得ない。明は無明の如實なることを知ることである。如性や眞實は不如や不眞と相待的なことではなく、相待的なものは單に緣起であつて如性ではない。覆障的なこと (*|| saṃvṛti ||*) がそのまゝ眞實 (*|| avṛti ||*) であるとは、如性や眞實が覆障そのものゝ中に潜んでゐることではなければならぬ。

(註) Th. Stecherbatsky: The Conception of Buddhist Nirvana. 此語は西藏語に於て、*saṃvīti* = *kun-rdsoh* なるに對して、*saṃvīya* = *kun-rdsoh-pa* である。然し後世の中觀教學に於ても、チエルバツキー教授のいふ如き語の使ひ分けが十分に意識せられてゐるか否かは、まだ十分に検討せられてゐない。それはラマ教内の諸書などに於て、*kun-rdsoh-pa* が幾分曖昧に用ひられてゐる様に思はれるからである。月稱の中論釋には數回此の語が見出されるが、まづ第一にその十頁十二行以下に出づる如きを注意すべきであらう。そこに月稱は、八不の偈を釋して、因縁によりて生ずることが縁起なりとは、自・他その他に不平等因等より諸法の生ずることを遮するものであると述べ、次いで斯かる遮遣によつて顯らかにせらるゝ眞の縁起のあり方を、次の如くいふ。

*tanmūṣṭhac ca saṃvīyanān padārthanān yathā-
vasthān saṃvīyānī svāripam udbhāvān bhā-
vātī / sa evedanīm saṃvīyāb pratyāsaṃmutpādāt
.....*

又そのの遮遣によつて、世俗に關する諸事物が如實に露かれたる態としての、世俗に於ける物の體性、が暴露せらるゝこととなる。今かの世俗に關する縁起は、
..... (山口益博士、中論釋和譯、一五頁)

此の文章は、龍樹の歸敬偈に出づる縁起、それを説くことによつて龍樹が佛に歸敬するといふその縁起の理解

である。而してその縁起で *saṃvīya* が形容詞的に冠せられてゐる。右の和譯に於いてはそれが「世俗に關する」「世俗に於ける」といふ如くに譯せられてゐるが、*saṃvīya* が「所覆」として眞實如性を指向すること右の如くである時は、此の一文は同時に次の如くにも考へられねばならない。

斯く(不生不滅等と)遮することによつて、衆生には覆されて知られぬ眞の事物の如實なるあり方、即ち隠れてゐる物の自體が顯了せられたのである。それこそ今や所覆としての縁起であり、.....

その中に顯了の文字がある。顯了は遮遣の作用であり、それによつて顯はにせられるものは眞實相である。然しその眞實はまた却つて「所覆縁起」として世俗的なものに外ならない。前述の世俗の隱覆と顯了との二重の意味がこゝにも見られる。

それ故に縁起は、一方に於いて世俗 (*saṃvīya*) になると共に、他方に於いて覆障せられた (*saṃvīya*) 眞實性を具せねばならぬ。我々の普通の存在は、縁起的である。それは上述の如く輪廻的な低下な存在であり、往相的であるとの自覺もなく、生死輪廻の自覺すらもない。たとへ往相的とは云つても、往相が即還相によつて如來の廻向として自覺的であるべき限りでは、斯かる眞の往相ではない。たとへ理想的なものを追求して動き生滅し去來する

といふ點で、向上的なものをそれ自らに藏する、往相の可能態と云ひ得るのみである。斯かる縁起的存在を、右の語からすれば「改作の縁起」(kṛtina-pratītyasamutpāda)とも名づけ得るであらう。即ち有爲なるものとして作られ作り、生が直ちに死なる如きものである。然るに之に對して還相面としての縁起、即ち菩薩の不住涅槃といひ、佛の性起といひ、抑、また如よりの來生といふ如きは、右の「所覆の縁起」(samvīta-pratītyasamutpāda)と呼ぶことが出来る。如來の性起も亦、性起である限り縁起でなければならぬ。化身を現じ、願行に酬報するといふ如き佛の大業も亦、すべて縁起でなければならぬ。縁起に非れば業用は有り得ない。それは佛の縁起ではあるが、なほ世俗法といふべきである。然し單なる世俗ではなく、samvītaではなくsamvītaである。單なる世俗は、有情凡夫の愚痴(二障覆)に於いて成立つ。然るに佛業は、有情には匿されたものとしての所覆縁起である。斯くして縁起は、一方に於いて世俗として無自性空である、それは有情の無知の意味に於いても、改作有爲なる意味に於いても。然し同時に他方縁起は、如實なるものが覆障せられたあり方に於いて、即ち無自性空なるものが世俗的にあることに於いて縁起である。

前者は世間顛倒の世俗であり、後者は聖賢に於ける唯世俗であるともなし得よう。世間顛倒の世俗より勝義的な無自性空への悟入といふことに、往相的といふことが云はれ、それと逆に勝義的なものから唯世俗へ、即ち所覆世俗へ、といふことに、還相的といふことが見られるでもあらう。

改作的縁起、自性への無知なることに於いて、しかも有自性即ち諦なるが如くに顯現する(avabhāsa)ことが世俗諦と名づけられることは、前述の如くである。然しながら右の如くに考へれば、世俗諦はむしろ還相的な所覆縁起なる文字に於いて、即ち唯世俗といふことに、より多く諦の意味が考へらるべきではなからうか。いはば世間世俗諦ではなく、聖者の世俗諦とも名づくべきものである。但し斯かる明文あるを論書中に未だ見出し得ない。かつまた前述の如く唯世俗は、勝義的にも世俗的にも、諦では無いといふ。たゞ然しながら世俗を語るに際して唯識家は、無知覆障よりは「生起」(samvīta)の語を多く用ひ、そこに圓成の顯了(indhāvānta)を世俗諦とする如きは、右の如く考へらるべき一の理由となるであらう。その意味は於いて前述の如く、唯識家がむしろより多く還相的な面を有すると考へられる。

(註) 顛了 (udbhavana) は、凡天に於ける諸執の題現 (avahasi) とは異なる。なほ前註に引用した月稱の文字に出づる nūbhavita 等を参照すべきである。

さて世俗に關しては右の外に、なほ世俗諦がまた二種に分つて考へられることが論書に見られる。それは周知の如く、實世俗 (bhūta-samvṛti) と邪世俗 (mithyā-samvṛti) とである。『入中論』第六品第廿四偈に、

偽の見(＝世俗)はまた二種となる。即ち明らかなる根と有過根とである。

有過の根ある者の智は、完好なる根の智に對して邪と稱せらる。

といふ。世俗は勝義に對してそれ自ら常に偽であり、意識すると否とに關はらず無明覆障である。然し斯がる世俗が、こゝに世間的意識的な面に於いて、更に二種に分れた。世俗と勝義との差別は、上述の如くその所知の側に於いて、見られるものとしての「眞」「偽」の差別であつた。今はその中の世俗に就いて、その能知の側の根の眞と偽、即ち「明根」と「有過根」とが區別せられ、前者は實世俗であり後者は邪世俗である。有過根とは、感覺器官に障害や疾病などのある者、彼は無を有と見たり有を無と見たりする。斯かるものは、普通の世間の障

害なく疾病のない明根からしても、直ちにその誤謬なることが知られ、邪なりと稱せられる。邪とはこゝに「顛倒」の謂である。之に反して明根なる健全の知覺は、世間常途の世界に於いて、有を有と知り、無を無と知る。譬へば眼疾ある者は、空中に種々の色彩がチラ／＼動く如くに見たり、また耳根に異常ある者は、あらゆる音を聞くでもあらう。それらは何れも、その人にとつて眞實なるかの如くである。然じ健康にして此等の疾病なき者は、これらを幻覺であり非眞にして邪なるものとして斥ける。疾病のみならず、象の姿を幻に於いて實有なりと考へ、夏の日盛りの陽炎中に水の存在を誤認し、薄暗がりの道に横はる繩を蛇なりと恐怖する如きも同様である。更にまた斯かる邪世俗は、單に感覺的な根に關してのみ説かれたのではない。外道が我を立て、我に三徳等のことありとなすこと、即ち常識を超えて學說的に考察 (Vedā) の加へられたものも、屢々健全なる智よりすればまた邪世俗である。それらは世間世俗の興り知らざる「學說」なのであり、敢へて勝義を俟つまでもなく、世俗的な論理と智とによつてさへも否定せられるものである。常に「學說」が常識(＝世間)の上位に立つつのではなく、「學說」は佛敎的には屢々、迷謬の本源であり、眞

理に對してむしろ「健康なる世間」の下位につかねばならぬ。それらに反して、たゞ眼前の物を物となし、それを知る心あるを知り、所謂色受心法等の五蘊等が、健康なる五根によつて謬りなく考へられる限りに於いて、實世俗である。實と云はるゝ所以は、能知が健全なることであり、その論理が謬りなきことである。論理に謬りなしとは、世俗がそこに標準とせられ、また世間によつて了解せられることである。換言すれば世間に慣用し、世間に承認せられ (prasiḍḍha)、世間に通用せられる (vyavahārika) が故に、實である。世間言説といふのも斯かる意に外ならない。それ故に『入中論』には、

障害なき六根 (の智) の對象は、世間に了解せられる。
 之は世間そのものよりして諦であるが、然らざるものは世間そのものからしても邪なりと設定せらる。(同上第廿五偈)

といふ。従つて世俗諦と (世間の側よりして) 稱せらるる如きものは、斯かる實世俗 (先の聖者の唯世俗) のみである。邪世俗は、世間そのものが已に諦に非すとす。同じく『入中論』の同第廿八偈の下には、次の如く凡夫にとつて、見られたものと見られざるものとが分類

中觀哲學の根本的立場 (承前)

せられてゐる。凡夫即ち無明を具せるものにとつては、眞の自性・佛性は顯現しない。佛は見られない、見られたものは佛ではない。たゞ縁生のものが、自性を有するかの如くに顯現するのみである。斯く不現と顯現とがあるのは、正に何れも無明を具するが故である。その顯現するものゝ中、虚妄なるは影像、幻或は外道の我等であり、實として諦としてあるものは、青等の色、受想などの心法等である。此の後者のみが世俗諦であつて、影像等や外道の自性・我等は、世俗としても不諦である、といふ。斯くの如くに、世俗の實と邪とは區別せられる。但し斯く分類するのは、あくまで世間に隨順するが故にあるのであつて、中觀そのものゝ立場からではない。その意味に於いて世俗の側に於ける世俗諦に外ならない。

以上の如くにして、世俗諦といへども、十二支縁起の無明に關聯しそれに由來する。無明の故に世俗諦である。世俗的眞理性は、如何なる時も如何なる質のものも、すべて世俗性として無明に覆はれてゐる。然し無明に由來するといつても、無明が積極的に世俗諦を建立するといふのではない、たゞ諦といへども、なほ無明を内に藏し、無明の上に依つて立つものである。従つて無明の既に斷せられた聖者菩薩にとつては、それは諦ではな

い。改作性のもの、即ち縁起といふことはあつても、それは「唯世俗」であつて世俗諦ではない。聖者にも亦、見ることに働くことのある限り、即ち對境 (locana) があり其處に對處し決斷が行はれる限りは、顯現がある。顯現なるが故にそれは世俗ではあるが、世俗諦ではない。凡夫の勝義とし諦となす所も、聖者にとつては「唯世俗」に外ならない。聖者の勝義は、斯かる唯世俗が空性、即ち縁起が空性なる所にある。若し斯かる顯現も全く行ぜざる如き諸佛にとつては、正等覺は心々所の能所の分別なきものであり、従つて空性といふこともない。縁起もなく、慈悲といふ如きも勝義的には云はれぬ。斯かる佛の勝義こそ、なほ自性といふべく、初めて眞に僞誰なきものであり、所謂言語道斷の自内證である。

右の實世俗と邪世俗との差別は、清辨によつても行はれてゐる。(山口益氏『無と有との對論』五八頁、四四八頁等) 然しその意趣する所は、右の月稱とはやゝ異なるものがある様に見える。即ち清辨が、邪世俗は邪世俗智に相應し、此の智は外色等の有を執する可得智であるといふ點も、月稱が特に不健全なる世間の根智を邪世俗となすものとは、その外延がやゝ異なる。更にまた實世俗智に就い

て、之を後得清淨世間智と清辨がなす點は、月稱が健全な常識的な世間智を實世俗となすのと、全く異なるであらう。即ち清辨に於いては、實世俗とは勝義が經驗的な世界に流布し用ゐられ (vyaśāhīyate) て、即ち勝義が自らを顯現し (prāḥīste, āhīyāpāyati) 世間を建立 (vyaśāhīyanti) することである。斯くて世間の中に生起し (sanvartate) 世間の標準 (pramāṇa) となる如き世俗である。故に此の世俗は *svītyā* であつて、月稱の如き覆障の意味を持たない。無明迷謬に覆障せられたものは、邪世俗であつて實世俗ではない。邪世俗は、そこに意識面の分別が挿まれたものも挿まざれるものも、共に「義をなすの功力」(arthakāraṇasakti) が存在しないが、斯かる功力のあるものは、實世俗である。然るに之に反して月稱に於いては、實世俗ではあつても、即ち世間に慣用せられ、道徳や法律や文化や哲學や、所謂常識も學問もすべては、實世俗のまゝに無明覆障的である。世俗といはるる限り勝義ではなく、無明を根柢としてその上に改作の有爲が動く世界である。それ故に世俗は月稱に於いては世俗自らに根據を持ち、世俗が勝義と關聯する所はない。然るに清辨が實世俗智を後得清淨世間智となす點は、恰も世俗が勝義にその根據を有し、勝

義的な淨法界より流れ出でたものゝ如き性格を有する。勿論、それはあくまで世俗であり言説の世界ではあるが、そこに勝義からの流出・等流の關係があるものゝ如くである。清辨が唯識學派と反對に、世俗有自性を主張することには、斯かる點も關係するかも知れない（月稱に於いては、世俗に於いても無自性である）。殊にまた清辨がスヴァータントリカ（＝獨自論者）と稱せられる性格の下に、言説的な論理に權威を認め、獨立の論式を立てることによつて中觀の眞意が闡明せられねばならぬとする立場に、深い關連を持つものであらう。

斯かる清辨の世俗有自性なる實世俗に於いて、むしろ世俗諦といふことの眞の意味が成立つとも考へられるかも知れない。前述の如く月稱に於いては、世俗諦はあくまでたゞ覆障的な世俗の側に於いて、實世俗（即ち聖者の唯世俗）を諦なりと凡夫が執するにとゞまる。然るに清辨に於いては、世俗諦の根柢が勝義に置かれ、勝義正覺の等流としての後得智であるとせられるとすれば、世俗が「諦」といはれる爲には、斯かる性格を持たねばならぬとも云はれるであらう。勝義より世俗へといふ還相面も、斯かる世俗諦に於いて成立つとも考へられるであらう。世俗の眞の建立が斯かる方向に於いて成立つもの

ならば、世俗無自性といふ唯識家と、世俗有自性となす清辨とは、その點に於いて却つて相親しいものがあるとも考へられる。然しながら、果して眞に還相といふことが、斯く流出論的な所に成立つであらうか。勝義が流布せられて實世俗となるといふ如き連續的なものに於いて、眞に還相と名づけらるべきものがあるであらうか。

佛敎の還相とは、神からの流出や神の分有ではなく、むしろ世俗がそのまゝに、一分の神性も存しないまゝに肯定せられることである。Sattvaがそのまゝ如性として、*svabhava*であることである。還相とは、一分の連續もなく、絶対に自己ならざるもの、他力が如として來生する（＝廻向）ことである。勝義は世俗に於いて顯現する、然しその顯現は、世間世俗にとつて絶対に他なるものとしてのみ顯現する。従つて勝義から世間へは絕對隔絶的であつて、然く流出的に連續的であつてはならない。連續的なもの、顯現し乃至顯了するものは、あくまで世俗であり、従つて世俗は世俗に於いて根柢を有するに過ぎない。どこまで行つても、有爲的な生起はあくまで緣起的である。それは月稱のいふ如く、あくまでも覆障的である。清辨の實世俗諦は斯く覆障的なならざる點に於いて、世俗の眞實の姿の建立に一步を進むるものゝ如く見

えながら、實は眞の世俗の回復、還相的ではないといふべきではなからうか。

五

勝義と世俗とは、もと「所知」の側に於いて對象的に眞なるものと僞なるものとして分たれた。世界は一なるにも拘はらず、それを見る智の差別により、即ち聖者の智と凡夫のそれとによつて、世界は勝義と世俗との二世界として安立せられたのである。即ち「所知」としての分類は、また「能知」の智に對應的である。逆にまた世俗が實と邪とに分別せられたのは、もとその根の「能知」によるものであつた。「能知」即ち「人」の立場から實と邪とを區別することは、それが世俗の世界であるだけに、(世俗の覆障とは無明であり、無明は有身見、即ち我の生起である)、極めてふさわしいことと云へよう。然し所知も能知を離れたものではなく、また能知といつても何らかの「知者」が先づ存在してそれが所知を知るといふ如きものでもない。能知も所知も未だ分れざる以前のたゞ「知」なるものがある。しかもその「知」に於いて眞僞が分たれ實邪が分類せられる。世俗と勝義との差別も斯くの如くである。その聖智と凡夫知との對立による、眞實なる勝義と虚偽なる世俗との絶對矛盾的な對立

に、絶對隠絶せる對立の最も究極的な姿を取る。然らば如何なる知のあり方によつて、「勝義」が考へられるのであらうか。

唯識學派に屬する『中邊分別論』に於いては、勝義も亦世俗の場合と同じく三種に分たれる。但しそれは、唯識的な三性の考へ方に則つて、たゞ圓成實性のみが勝義といはるべく、依他起と遍計とは、その因 (*hetu*) といふ意味があつても、そのまゝが眞に勝義なのではない。故に世俗の場合に、依他を中心として三性ともに三種世俗として定立せられたのとは異なる。勝義は圓成實の一性のみであり、之が三種勝義として分たれる。その第一は、「義としての勝義」*artha-paramārtha* であり、即ちそれはまた眞如 (*tathatā*) であるといふ。眞如は現證 (*sākṣī-kāra*) せらるべきものであり、「義として」即ち現證智の境として所縁としての勝義である。それ故に勝義 *param-artha* なる語が、こゝに「勝智の義」*paramasya jñānasya arthah* であると解釋せられる。換言すれば出世間智にとつての義であり境であるものが勝義である。第二の勝義は、「證得勝義」*prāpti-paramārtha* と呼ばれ、即ち涅槃 (*nirvāṇa*) に外ならない。涅槃とは

即ち「一向無垢なる真如」であり、「轉依の相」であつて、そこに悟入せられ、證悟獲得せらるべきものである。それ故勝義の語はこゝでは、「義の中の最勝なるもの」*arthasya paramah*としての勝義なりと釋せられる。義とは「義利」「利益」であり、「過害を離れた涅槃」であつて、修道の究極の目標たるものである。また最勝とは、斯かる義が有爲と無爲とのすべてに通じて最高なりとの謂である。第三に勝義はまた、「行としての勝義」*pratiṣṭi-paramittha*である。之は右の真如と涅槃との二種の勝義を對象とし目標とする如き、道(*madhya*)そのものを指して云ふ。それ故こゝには、「その義が最勝」*purano 'sarthah*なるが故に勝義なりと釋せられる。「その」とは「道の」といふ意味である。即ち道にとつての境は真如であり、目標は涅槃である。斯かる最勝なるものに導かれ、それを目標とすることによつて、即ち勝義がそこに顯はさるゝものとして、道は自ら有爲法なるに關はらず、一の勝義として數へられる。斯くして此等の「真如」と「涅槃」と「道」とが三種の勝義である。三種の勝義は、その何れか一を擧ぐれば足りるといふのではなく、勝義は此等の性格を併せ有するといふのが、斯かる註釋の態度である。その中、前三者は無爲

法として「不變異圓成」(*ananyathā-pariṣṭi*)として所謂凝然不動のものであるが、第三の道のみは、有爲的緣起的に變異あるものでありながら、なほ「無顛倒圓成」(*aviparyāsa-p*)である。無顛倒とは真如涅槃に隨順し、錯亂なく正しくあるとの意に外ならない。假りに語をもじつて言ふことが許されるならば、前二者は「圓成せるもの」*pariṣṭamiva*であり、第三は「圓成すること」*pariṣṭi*と「つ」の「道」(*pratiṣṭi*)であると云つてよいかと思ふ。

(註) 以上の第一第二の勝義解釋は、安慧釋三十頌の調伏天復註にも簡單に出てゐる。山口益「無と有との對論」五四八頁等參照。

此の「中邊分別論」及びその安慧釋を含めた瑜伽唯識學の勝義説は、中觀派の清辨に於いても殆んど同様に説かれてゐる。(註)中邊論に述べられた順序に一致せしめて説くならば、第一は清辨に於いて「最勝なるものにとつての義」(*paramasāratthā*)といふ。最勝とは「最勝なる無分別智」であり、その無分別にある義、即ち所謂依主釋によつて勝義の語を解するものである。之正しく中邊論の「真如」といふと、その釋相を一にする。また第二は「勝たると共に義」(*paramas ca arthas ca*)であ

此の「中邊分別論」及びその安慧釋を含めた瑜伽唯識學の勝義説は、中觀派の清辨に於いても殆んど同様に説かれてゐる。(註)中邊論に述べられた順序に一致せしめて説くならば、第一は清辨に於いて「最勝なるものにとつての義」(*paramasāratthā*)といふ。最勝とは「最勝なる無分別智」であり、その無分別にある義、即ち所謂依主釋によつて勝義の語を解するものである。之正しく中邊論の「真如」といふと、その釋相を一にする。また第二は「勝たると共に義」(*paramas ca arthas ca*)であ

るといふ、所謂持業釋によつて理解せられてゐる。その中、勝とは「最上」(uttama)なることであり、義とは「知るべきもの」(jñātvya)であつて、即ち「最上なる所應知」が勝義に外ならぬ。所應知とは、單に對象・所知といふのみならず、正に必ず知り獲得せざるべからざるものをいふ。之即ち中邊論の「涅槃」といふに當る。所應知はなほ別に、「觀察せらるべきもの」(vidyāyivya)とも、「證悟せらるべきもの」(prātipādyā)とも性格づけられてゐる。第三に中邊論に「道」と云はれたものは、こゝに「勝義に隨順するもの」(pāramārthānukūla)と稱せられ、即ち「勝義を證悟することに隨順する智の義」がまたこゝに勝義といはれる。

(註) 以下の敘述は、清辨の『中觀心論』の自釋「思辨論」(恐らくその求真實智品)に出づるものであるが、今は之を、宗喀巴の『ラムリム』(北京巷間本二七八頁上)に引用せられたるに據る。

此の清辨の三種の勝義が、殆んど全く中邊論の三種に合致することは、右の如く明らかであらう。而してこゝでも、第一の「眞如」と第二の「涅槃」とは、自ら第三の「隨順勝義」とは性格を異にすることがある。それ故、清辨はまた勝義に二種ありといひ、無異門の勝義と異門

の勝義とを分つてゐる。^(註)而してそれは

無異門 (ajanyāya) 勝義——現行なく戲論なし
異門 (anyāya) 勝義——現行を具し戲論を具す

である。こゝに異門とは、同義異語を以て、他の言葉に置換へて考へ表現し得ることであらう。即ち言語的表現を具し、戲論的に設定せられた勝義が異門勝義である。故にまた「現行を具し」、行作 (abhisaṃskāra) あるものである。之に反して無異門の勝義は、斯かる現行も具せず戲論もない。先の眞如と涅槃とに相當する第一第二の勝義は、正に斯かる無異門の勝義である。眞如も涅槃も、依主釋持業釋の差はあつても、何れも勝智の境として言語道斷である。言語道斷なるが故に、實は、眞如とも涅槃とも乃至無異門とも云ひ得ざるものが、無異門の勝義である。之に對して言語道としての第三の勝義は、正に右の無異門なるものに、(信と解と adhimuktiを以て)「隨順」し「相應」するものとしての、^(註)言説であり論理であり、道である。

(註) 清辨の『中觀義集』に於ける説であり、また同じく『中觀心論』第三求真實智品、第廿六偈以下にも出づといふ。山日益『無と有との對論』五八頁參照。

然るにまた右の故に、斯かる道としての具現行・具戲

論の智は、單に後得智なるのみではない。無異門の勝義といへば、正しく無分別智なる根本智に對應し、從つて出世間無漏なるものであらう。然るに之に對して異門勝義は、無分別智に隨順し或は相應する所の「世間清淨智」ではあるが、必ずしも佛の後得智に限定せらるべきではない。その隨順とは、恐らく根本的には「信解」(adhimukti)を以てその基礎となすべきものであらう。

論書には、隨順とは凡夫智に於いて、「羶智の二資糧に隨順」すると説かれる。また「勝義への隨順」とは、「如理觀察」(Fornisvāṇā)であると説かれ、正しき智、所謂正理(nyaya)を以て眞實を伺察することである。故に眞實への隨順は、眞實へといふ時、「清淨智」であり、隨順といふ時、「世間智」ではあるが、單に上から下へではなく、その眞實を明らかに獲得せんとする下から上への往相的な智慧である。觀察といひ或は正理といふなどは、すべて哲學的な論理的なものを含めた學問一般を指し、即ち世俗を意味する。それは凡夫位にあるものとして有爲有漏なるものではあるが、なほ眞實への隨順である限りに於いて、勝義と稱せられるのである。道といふ如きものは、涅槃の寂滅なるとは異つて、向上的往相的に階梯を設け位次を分別する、その意味に於いて眞實へ

隨順する勝義的なものがある。此の隨順道の勝義としての意味は、先の第二の勝義なる涅槃の説明に於いても觀取せられるであらう。即ちその涅槃が「所應知」といはれる時、その所應知はまた「觀取せらるべく」、「證悟せらるべく」、「歩み達せらるべき」ものであつた。涅槃が既に斯く觀察・了解等の道の對象である時、それに隨順することが道としての有爲的な勝義である。それは單に向下的還相的なのみならず、凡夫因位に於ける向上的な如理作意であり正理でなければならぬ。

此の「隨順としての勝義」は、不生とか無自性とか、空とか無とか云はれることに關連して重要である。我々の世界が單に無・空であるといふことは出来ない。我々は現にこゝに存し、現に働くものとして、常に世界に向つて働きかけ、また世界から働きかけられてゐる。然し斯かる動き變異し遷轉する世界は、——その世界の内に生れながら外にある如くに働く我々をも含めて——世俗的に「有る」のみである。「勝義としては」(paramārthically)斯く無常なもの、動く世界は、無自性であり空であるといはねばならない。勝義としては、我々の世界は斯く否定せられざるを得ないのである。「勝義として」斯く無自性空なることは、世俗的に論理的にも知られ得

る。然しその「勝義として法」とは、如何なる意味であらうか。勝義が眞如であり涅槃である如きものならば、已に言亡慮絶の境地である。そこには遮遣し否定することもあり得ないし、「勝義として」といふ餘地も有り得ない。遮遣とは何らかの言説を以て言説を遣ふことに外ならないからである。否定とは却つて勝義ではなく、世俗でなければならぬこととなる。斯くして我々の世俗の世界が「勝義として」無であるといはるゝ時の勝義は、たとへ勝義ではあつても、如性・涅槃そのものではない。それは斯かる如性と相應せる「隨順」としての勝義でなければならぬ。緣起より空性へといふこと、——たとへ根本無分別智を透過することなくして、緣起の「如理觀察」としての正しい論理性に従つて——我々の緣起世俗の世界が、勝義として自性なく生なく滅なく空性なりと云ひ得る所以は、斯かる隨順勝義に由來するものである。

それ故にまた眞に勝義の世界は、世俗に對して全く超越的である。「勝義として」といふ副詞も、副詞として單に勝義に隨順するの言に外ならない。眞如であり涅槃である眞の勝義は、法に對する法性としての空性である。斯かる勝義は世俗的な智や思惟や言語を以ては把み

得ない。即ち勝義とはむしろ世俗の思惟や論理を超えて、之を離れてゐることを指す。超俗的な勝義は、文字通り世俗に對して絶對隔絶的であつて、世俗は勝義に對して何の力を及ぼすことも出来ない。然し斯かる勝義、世俗の把み得ないものが、存しないといふことは出来ない、それは世俗の深き底から湧き出づるものとして、もと／＼世俗の要請する所だからである。また世俗に斯かる要請が無いといふことも出来ない、恰も邪世俗が實世俗に「よつて否定せられる如く、僞・虚なるもの——世俗自ら——を棄て、眞實に越く向上的な方向は、常に何物に於いても勝義を志向し續けてゐる。世俗は自らの要請の故に、却つて自らを越えて自らならざる勝義の世界に入らんと求める。人間の哲學は常にかゝる運命を荷つてゐる。それが世俗が自己に於いて死し、他に於いて生かされる事實のある所以である。世俗はこゝに自力的・自己獨在的 (svabhāva) であり得ず、他力的・依他的 (paratantra) である。それ故に、勝義は世俗に對して絶對他者として隔絶的なが故に、不可言説 (avāyavyākya) とはれ、たゞ等引智 (samajñapti-jñāna) の境なるのみといはれる。言説こそは世俗のものであるが、勝義はその逆である。三昧を具せざる散亂の智は、

世俗としては存するが、聖者の等引智は之を横に超えるものである。

中觀哲學の遮遣 (*pratisedha*) は、斯かる點に於いて、即ち勝義と世俗との絶對隔絶性に於いて、その眞の姿が成立つとせねばならない。中論に於いてはあらゆるもの、去來生滅一異斷常等のすべての法の存在が、遮せられる。然しそれは同一の平面上に於いて、甲が乙を否定し、斯く否定することによつて他の何らかの丙丁等を成立たしむることではない。無自性空とは、甲乙等の相對的にあるそのことを、直ちに否定するものである。故にそれは絶對的な唯一的遮遣である。相對的に無限に甲乙等の存在の成立つてゐる所の世俗的な次元そのものが否定せられることである。

斯かる絶對的な遮遣はそれ故に、言葉や論理ではなく、言語を超えた一の「默」でなければならぬであらう。『維摩經』に於いて、維摩居士の一默が雷の如く響きわたつたといふ説話は、餘りによく知られてゐる。月稱も亦その『中論釋』に於いて、「勝義は聖者にとつて默然たること (*hīsanībhārah*) である」といふ。「默」とは正に戲論と對蹠的である。何を因として何が果となり、何が生じ何が滅するかといふ如き、乃至は佛涅槃に

至るまで滅に非ず不滅に非ずといふ如き、あらゆる戲論言説はこゝには存在しない。言説としての、従つて世俗的な遮遣が、實は「遮遣に非ず」、勝義的な「默」であることに於いて、眞に遮遣の用がある。こゝに緣起(言説世俗)即空性(勝義)の意味もある。それ故に『中論』觀我法品第十八の第七偈には、法性について次の如くいふ。

諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃
「心行言語斷」の故に、「無生無滅」といつても通常の無生滅ではない。涅槃の如くに「寂滅」といふのも、戲論としての寂滅ではない。梵文に於いても同様に、

*nirvāṇa abhidhāvyān nirvṛte citta-gocare/
antpamāniruddhā hi nirvāṇeṇ iva dharmatā* //

心の行境の寂滅なる時、述べらるべきものは寂滅にせられ、

涅槃の如く法性は、生もなく滅することもなし。

といふ。勝義は心の動かざること、それ故に言語斷である。若し心が働き心の行境があるならば、そこに對象として物の姿が相せられ、物が生ずるであらう、故に言葉があるであらう。たゞ涅槃の如く不生不滅なる法性なるが故に、心の行すべき境がない。同じくまたその第九偈

には、

他によらざるもの、寂靜なるもの、戲論によつて戲論せられず、

無分別にして、多義ならざるもの、之が眞實の相である。

a-parā-pratyakam śāntam prapancit aprapañ-
hām/

nivāḍḍham amānāḍḍham oṭat līḍḍasya Jalsan-
am//

といふ。「寂靜」といひ「無戲論」といひ「無分別」といひ、すべて勝義が世俗を絶對に超越して言語道斷なるが故である。「他によらず」といふのも、こゝでは依他に非ずとの意ではなく、他人の言説によつて理解せられるのでなく、自知に外ならぬとの意味である。「多義ならず」とは、勝義が一如なるの謂であつて、言語や概念の設定を離れた世界であるから、一物に多名、一名に多義あるが如き、自他一異等の義の多異なるものでない。眞實の相はかくの如くに絶對に世俗を超越し、それがまた、月稱のいふ所に従つて、空性の相 (śūnyatālakṣaṇam) であるといはれねばならない。『中論』歸敬偈に、八不を挙げまた「無戲論吉祥」云々といつて如來の教説を讀

したことも、斯かる意味を以て受取られねばならぬであらう。無戲論・言語道斷の故に、勝義は世俗の及び得ざる所であり、世俗と勝義は絶對に隔絶せられてゐる。世俗が覆障として、勝義が世俗に匿されてゐるのも、右の絶對隔絶に由来するものである。

世俗は一方に於いては斯く覆障的であるが、他方に於いては常に勝義に向つて望んでゐる。世俗が覆障であるといふことは、眞如に對して障ぎられてゐることである。それ故に世俗が盲目的であることも、例へば單に生物的本能的に盲目である如きではない。衝動的な盲目は意志を欠き恣意の赴くまゝであるけれども、世俗は自己の論理によつて意志し行動するものである。たゞ、意志し行動することの根源たる自我が、(自我といはれる限りに於いてそれは勝義的である、或は勝義的存在たらんことを欲してゐる)、勝義の眞實に對して眼の閉ぢられた存在のし方なのである。自我は疑はれないものとして究極的な根據となると一般には考へられる。然しそれは世俗に關する限りの眞實といふべきであらう。それは自我的なものを假説し設定し、その上にそれによつて言説し思惟し行動することが、世俗の性格だからである。眞といひ邪といひ善といひ惡といふも、すべてはたゞ自我

的なものを抜きにしては考へられない。従つてそれは、世俗の地盤の上の眞僞善悪である。然るに今、世俗が盲目であり覆障なりといはれるのは、斯かる自我的なもの、根柢的に豫想せられる假設が、疑はれてゐないからである。然しながら世俗が覆障虚偽なりといはるゝ所以は、斯かる自我とそれと由來する諸法の系圖そのものが、勝義に對しては盲目であるとの謂である。自我はそれ自ら勝義たることを要求し、之がすべての我論 (self-justia) の姿である。所謂自我は常一主宰的なるものとして、勝義的に自在であり自由でなければならぬ。此のことが無ければ、世俗に於いて一言も發し得ず、行動も決斷も成立たぬであらう。然しながら自我が斯かるものとしてあるのは、世俗の根柢として、その意味に於いては世俗の勝義としてあるに過ぎない。其の勝義は斯かる世俗の系列を超越する所にある。それ故に（自我は）眞の勝義に對して覆障である。自我は自ら勝義であつても、單に世俗に於ける勝義であり世俗の根柢となるに外ならぬいから、なほそれは縁起であつて空性ではない。世俗縁起の世界に根柢となるものは、空性ではなくあくまで縁起的である。他の根柢となる、といふことが、縁起的であるとの意味である。あるものゝ根柢や本質等が考へら

れるといふことが、言説的世俗的縁起的の謂である。勝義の空性は、斯くの如き縁起的なるものではあり得ない。有の根柢はあくまで有であつて、無が根柢となるといふことは意味をなさない。若し無が有の根柢となると云はれるとすれば、それは縁起的な世俗の關係とは全く別な意味で考へられなくてはならない。それは上述の如く流出論的に無から有といふことではない。無は有への根柢とならない、根柢として無である、それが根柢となることである——といふのが勝義である。もと有なるものが今有なるものゝ根柢となるといふ、有から有への縁起の關係が無始時來なる時に、その有の系列が如々たる所に、無の根源性が見られる。「無始時來」の輪廻といふこと、しかもその有は（他ではなく）有自らをたよりとし地盤としてのみ僅かに有るが故に、常に無への顛落に脅やかされてゐるといふこと、之が無を根柢とする有のあり方である。

世俗は有の系列であり、自他を分別する戲論であり、無明によつて覆障せられる。世俗はその誕生に於いて虚妄僞誑である。それ故に、世俗が盲目であるとは、動物的衝動的なものゝみを意味するのではないが、なほ無明の覆障なる限りに於いては、最も無力なる最低の下等の

存在である。否、そこに論理あり言語あり、自我の意志的行爲が世俗を成立せしむる關係にあつては、動物の本能的な純粹さも失はれて、それ以下の醜惡に墮落する。世俗がその本質として勝義に盲目であり、黑暗々裡であるといふことは、勢ひの赴く所、僞・醜・惡の無底の深淵に無限に墮ち行かざるを得ない。故に人間は、動物よりも劣つて、罪を懺悔せねばならない。それは常一主宰の我の故である。罪とは、「我」以外の何者からも由來せぬ、従つて緣起的である。無始時來の我が原罪と稱し得るならば、その我は眞に常一主宰者たるを得ず、即ち眞に勝義ではなく世俗なるが故に、緣起的である。然しながら斯く最低下最醜惡なることに於いて、世俗はまた勝義への志向を停めない、即ち向上的である。之は「不可思議」といふべきであつて、世俗の向下的な自覺はまた向上的な自覺でもある。自己の醜惡なることの自覺は、高きものへのあこがれを呼び醒ます。愈、自己が低くなるにつれて、愈、自己は高められねばならぬ。即ち世俗は、低下・覆障・無明なる反面に於いて、明の世界・勝義の世界を指し求める。斯く世俗によつて勝義がうながされるものとすれば、勝義も亦、世俗の内に入り、世俗に含まれることとならねばならない。而してま

た若し然らば、隔絶的でなく却つて、勝義は世俗と連続的であるとも云ひ得るのであらうか。

事實、世俗と勝義との兩者の關係には、斯かる連続的な面がある。(例へば修道の登階といふ如きものを考へよう。)因より果へといふことは、時間的に現在より未來へといふことであるが、同時に常に凡位より佛位へといふことでなければならぬ。佛は、衆生が成佛するのでなければ、存在し得ない。そこに向上的往相的に連続的なものがある。世俗が常に自己(自我)に於いて絶望し、他力を求めるといふことも、斯く勝義なるものゝ門扉をたたくことである。然しそれにも拘はらず、それは終極的に眞に勝義であることは出来ない。眞の勝義はそこ世俗では求められない、求められた勝義はなほ世俗の中にとどまる。恰も、神は人によつて造られたかも知れないが、造られた神は世俗的な神であつて勝義でないが如くである。眞の勝義はあくまで非連続に絶對隔絶的である。世俗は常に勝義を求められども、それは勝義たるを得ず、勝義は言詮を超えたものだからである。勝義は言葉を以て述べることの不可能なもの、言亡慮絶であると同様に、世俗を以ては求めることすら不可能なもの、凡夫のはからひを超えたものである。

それ故に、勝義は常に世俗に對して絶對隔絶せられ、

一分の連続も認められない時、自我が勝義であるといふことは、驕慢の言である。それは眞の勝義を不遜にも世俗が侵した言である。斯かる言は、勝義的には勿論、世俗的にも成立し得ない。世俗的には、勝義を尋求する世俗の論理、即ち所謂正理 (nirvāṇa) が、自我や自性が勝義的に成立せぬことを曝露するであらう。自我の論理は、却つて遂に自我を成立せしめ得ぬといふ此の矛盾を、言説の論理自らが露呈するのである。『中論』のあらゆる遮遣は、その取上ぐる對象が自坐であらうと因縁であらうと去來であらうと、すべてはたゞ此の矛盾——自我・勝義が終に自我の勝義たり得ざること——を曝露するといふ一點に集中せられるのである。中論の論理の效用はそれ以外の何物でもない。眼が他を見るのではなく、抑、自己すら見るを得ぬといふことは、世俗が勝義に觸れ得ぬのみでなく、勝義に容喙するならば世俗自らを壞らざるを得ぬことの譬喩である。斯く世俗的に自我が成立せぬところには、いふまでもなく勝義的にも自我は成立し得ない。勝義は世俗を超えて、たゞ「默然」たるの外はないからである。世俗的なあらゆる論理や哲學の遮せらるゝ時、然らば聖者にとつて斯くの如き合理

(nirvāṇa) は有り得ぬのであらうか、といふ疑問に對して、月稱は「誰がその有と無とを云ひ得よう」といひ、從つて「聖者にとつてはたゞ默然として有る」と答へる。聖者に合理が無いと誰が云ふのであるか。また有ると誰が云ふのであるか。合理 (＝理論・道理) が聖者には無いのが默然ではない、合理の有るのもいふまでもなく默ではない。默はたゞ言説を離れることであり、勝義である。斯くして勝義と世俗とは連続的なるが如くにして、實は常に絶對に非連続でなければならぬ。勝義が若し安易に語られるならば、それは絶對隔絶的に非連続なるものが忘れられた結果である。(未完)