

中觀哲學の根本的立場 (完)

長尾雅人

十

我々は斯くしてやうやく、空性の「論理」を語るべき段階に到達したかと思ふ。右述べた如く、世俗の安立、往相から轉じて還相の世界に生きることは、たゞ實踐的行的な面に於いて、初めて如實に體現せられることである。然しそれは一方に於いては論理の展開に外ならない。否、論理をはじめとするあらゆる文化的なものが誕生することではなければならない。たゞし誕生といつても、こゝに初めて論理が生れ出づるのではなく、論理も言詮的なものとして、もと本來有つた所の縁起の世界なのであり、それが還相的に空性の裏づけを得て新たに蘇へることである。論理が眞に論理的な意味を荷ふことである。右の敘述に於いても既に見られた如く、そこには正理 (Nyāya) と量 (pramāṇa) とが關係して來る。その關係する所を結論的に述ぶるならば、正理と量とが絡みあつて、勝義と世俗との世界が展開し、正理によつても

遮せられず、即ち正理は之に關與せず、また量によつても正しく認められ、「量」なる世俗の論理によつて否定せられぬ所に「世俗の安立」が成立つのである。そのことをやゝ詳しく見て見よう。

二諦を説くこと、二諦の「簡別」といふことは、もと斯かる世俗の安立、殊に論理性の確立といふ要請に基いて行はれたものと考へることが出来る。「若し一切が空無自性であり、何物も存在せぬのであれば、それ以上に何事があるらう。何を以てそこに有なるもの、眞理的なものが考へられよう。すべてが空無自性ならば、中觀的に空を説き中道を説くといふ、その語そのもの、その論理そのものが既に空であり、存在性眞實性の無いものでなければならぬ。それは中觀の論理、空無自性の説そのものをも否定することではないか」。之が中觀に對する非難の一般的な様相である。然しそれは右述べた如き「唯有」と「自體成就の有」、無自性といふことゝ全無との區

別をなし得ざるもの言に外ならない。所謂惡空と稱せらるべきものである。そこには世俗的なものと勝義的なものととの簡別が爲されてゐない。佛も實に「説法」を行つたのである。言詮不可思議の勝境を、しかも敢へて「説かん」としたのである。そこに無自性空からの世俗の安立があり、「説法」といふ言詮的論理的なものが展開せられたのである。そもそも二諦の構造は、斯かる全一なる世界を説くこと、即ち全一なる世界の論理的構造として考へられねばならぬ。

『中論』第廿四品第一偈は、總括的に右の様な非中觀師即ち實事論者 (vashu-vakim) からの中觀への反駁を示すものである。即ち

若し此の一切が空 (shunya) ならば、

生 (udaya) もなく、滅 (vyaya) することもなく、

汝 (中觀師) にとつては、

四聖諦もなし、といふことゝならう。

若し實に「空」であるならば、中觀の教學に於いては、一切の道的なものも一切の眞理性も否定せられることゝなる。繫縛とか解脱とか、生死とか涅槃とかの生滅の建立はすべて無となり、乃至四聖諦といふ如き一切の佛法は成立せぬことゝなる。空論者ならざる實事論者はすべ

ての學問 (五明處) に習熟し實事に通曉せるが故に、却つて空を領得し得ないで斯かる反駁をなすのである。

而して右の第一偈にまさしく答ふるものは、同じく第廿四偈であり、そこには、

若し此の一切が不空ならば

生もなく、滅することもなく、

汝 (實事論者) にとつては、

四聖諦もなし、といふことゝならう。

と云つて、全く逆に、不空なる所、自體成就して自性のある所に、一切の世俗の安立の不可能なることを述べらる。「空」は世俗を破壊し、一切の世間的なものゝ成立を否定して勝義に逃避することではなく、却つて空なることに於いてのみ一切の世俗は安立せられるのである。

而して右の第廿四偈の答へが與へられるに先立つて、中論は上來述べ來つた二諦の説に關する數偈をその間に挿み、以て「若し空ならば」でなく、「若し不空ならば」一切法は成立せざることに至る所以を示すのである。即ち二諦を説くこと、その構造に於いて簡別的事であることによつて、初めて空が世俗の破壊ではなく、世俗の安立に外ならないことが知られるのである。此の間に挿まれた數偈 (第七―第十九偈) には既に上來引用し或は關

説せるものが多いが、その第八偈には「諸佛は二諦に依つて説法する」ことを述べ、第十偈には「俗諦に依らざれば、第一義・勝義は得られぬ」ことを述べる。而して第十二偈には、

この法は甚深微妙相あるものであり、鈍根の及ぶ所に非ることを世尊は知り、その故に「法を」説くことを欲したまはざりき(羅什譯による)

と説いてゐる。佛傳に於いては、南傳にも北傳にもひとしく、釋尊が成道して後に、一切衆生界のあり方を見、またその法の甚深にして悟り難きことを思ひ、無上正等覺を説かんとその思ひの止まつたことを述べてゐる。然しながらそれは梵天等の切なる願ひにより、その勸請によつて、遂に説かれるに至つたのである。ここに釋尊一代の四十五年の説法は初まつた。若し釋尊がかの時に敢へて勝義寂黙の世界を出づることなく、世俗の世界に踏入つて法を説くことをしなかつたならば、佛敎も佛敎の敎團も、遂に歴史的とはならなかつたであらう。一切の佛法は説かれず、従つて三寶(それは敎團の構成要素である)に至るまでが形造られることなしに終つたであらう。法を説くことは、世俗の安立を證するものであり、言論的に論理的であることである。法を説くこと、それ

によつて一切の世俗の安立せられることは、二諦的であることである。それ故に、右の如くその第八偈に於て

二諦を所依として、諸佛の説法といふことがある。

と述べるのである。此の偈はその前の第七偈(即ち前述の空性の相と用と義との分別を説くもの)と連關し、空性やその義を知らざることは即ち二諦の簡別に明らかならざることであると意味は連續するであらう。此の第八偈に先立つて月稱は、「二諦の簡別に明らかならざる者」は、「たゞ書物の勉強にのみ耽る者」と記してゐる。その意味も、文字の當面を辨へ暗んずるのみで、二諦の簡別より世尊の説法の流れ出づる所以、その論理性を知らざる者、従つて空性によつて世俗縁起ありといふことを知らざる者が非難せられるのであらう。

(註) 正法の甚深なること、衆生は之を容易に理解し難いこと、故に釋尊は説法を思ひ止まつたこと、正法は難解なる故に却つて誤解の生じ易いことなどが、同じく龍樹の作とせらるゝ『寶燈論』*Richthaus* 第二品 第一六一—二〇偈等に見えてゐる。

斯かる還相的な世俗の安立に關して特に世俗的な論理を問題とし、空性は論理を破壊するものに非ざるかを問ふものは、左の『廻評論』の第一偈である。

若しすべての物の自性が、あらゆる所に存在せぬとすれば、

汝「中觀師」の語も自性無きものであり、「空なる語を以ては」自性を破遮することも出来ぬ。

即ち一切法空なる所には「語」もその論理性も成立せず。論理的に遮遣 (pratiksha, hisana) も成立 (sallana) も有り得ぬといふ、實事論者よりの非難である。第二偈以下も之を敷衍するものであり、龍樹はそれらに對して第廿一偈以下に一々答釋するが、そこには「言説に依らざれば勝義は顯はれぬ」との中論偈を引用し、種々の量 (pramāṇa) のあり方に就いて詳細な論議を展開してゐる。一般に斯く論理的なものが成立つのは、論理を、語る「語」が先づ實在するからではない、却つて「語」が既に無自性空であるからに外ならない。而してそれは恰も幻によつて化作せられた人が、同じく化作せられた人を遮することがある如く、語は無自性空なるが故に、無自性空なりとの論理を立てることが出来る。論理は論理ならざる所に於いて、同様にまた學は學ならざる所に於いて眞に成立つのである。然しそれは世俗の面に於いて非論理・非學であるといふのではなく、勝義的に論理も學も無自性空であるとの謂である。上述の表現を以て

すれば、「唯論理」「唯學」に於いて成立つのであり、世俗の論理や學が、諦に非なる所に成立つのである。

二諦が如何に論理と關係するかを考察することは、一方に於いては勝義が世俗の論理を支配せぬといふことである。他方では世俗の論理性が勝義に到達し得ぬといふことである。前者は還相的に、論理が自己恢復し、世俗的に安立せらるゝことであり、後者は、往相的に論理が自己の限界を知り、世俗の枠内に止まることである。此の兩面からでなければ、論理性は確定せられない。

「論理」なる語は種々に考へられるが、中觀的乃至佛敎的論書に常に用ひられるものは、*śūtra* (乾慧)、*nyāya* (正理)、*pramāṇa* (量) などを主とするものであらう。

その中、*śūtra* は清辨の主要立場を示す語であるが、月稱等は此の語を排斥する。それは有自性論者の論理であり、現量・比量等の感覺智を中心とするものが直ちに實在的であると考へる論理であるといふ。「正理」と「量」との二語は之に反して月稱にも頻りに用ひられる。それが使用せらるゝ場合の兩者の差別は、なほ私には十分明らかではないが、凡その見當は次の如くに考へられるであらう。正理智とは「色等の諸法が義 (*artha*) としてある有り方 (*matra*) に於いて、有か無か、生か不生か等

の對し、如理伺察 (Yoniso-viñā) する^(註1)のである。而して斯かる正理の前に、色等のあらゆる諸法はその伺察に耐へない、即ちその自性を存続することが出来な^(註2)いで、色等は無自性空たらざるを得ない。之に反してその世俗的な色等の有を成立たしむるものは、正理智ではなくまさに「量」に外ならない^(註3)。眼等の根智・識智は眞實を見るものではなく、勝義の世界に對しては、眼や耳や鼻等の「世間の一切は、量とはならぬ」^(註4)のである。斯くして勝義的な世界は、眞實伺察の「正理智」によつて見らるゝものであり、根智等は何ら勝義に觸れ得ない。然しながらまた逆に、世俗の世間は「量智」によつて成立つものであつて、「正理智」は之に關與する所がない、正理智は常に色等の無自性空を見るものでこそあれ、色等をして有たらしむるものではない。斯かる關係に於いて、勝義世俗の二諦の簡別は、また「正理」「量」の簡別とよふことゝ一致するのである。

(註1) 清辨の著する『中觀心論』は、その書名を『乾慧論』^(註1) Tarkajñāna と稱するが、月稱は此の乾慧論理家 (Tarkajñāna) を排斥する。

(註2) Lam-rim (Pek. ed.), 252a.

(註3) Ibid., 255a.

中觀哲學の根本的立場(完)

(註4) 『入中論』第六品、三一偈。

たゞし、こゝに「量」といへば、現量・比量その他を指すであらう。佛教内でも量は此の二量に限るとする學派や、三量、四量をそのまゝ世俗に隨順して認むべきであるとなすものや、種々であるが、現・比二量がその核心をなすことは事實である。而してその中、右に「量智」と云へるものは、主として眼等の感覺的な「根智」や「識智」、即ち現量的なもの^(註1)を指し、「正理」と名づけられたものは、後に述べる中觀的な推論を中心とする破遮の論理として、比量的なもの^(註2)を指すものゝ如くである。然しながらその時、正理が直ちに比量、量智は即ち現量といふ如くに限定してしまふことは不適當であらう。何となれば比量は一般に現量をその根柢に有しその上に成立つと考へられるが、こゝにいふ正理と量とは勝義と世俗とに關連して斯かる關係にあるものではない。またそもそも比量の根柢たる現量を何と考へるかは、乾慧論者との間に大なる逕庭があるであらう。乾慧論者は、現量を以て無分別無雜亂と考へ(此の一點に關しても佛教内に於いてすら異論は多い)、根智が直ちに「自相」を見る量であると考へる。その「自相」は、比量が認識する所の無常等の「共相」に對立的である。と同時

に、「自相」の成就とは、有自性の謂に外ならない。従つて若し世俗として「量」を許し、世間が量によつて成立つといふ限り、その「量」は自性を見る勝義的な價值をも荷ふものとならざるを得ない。然しながら月稱は、斯く乾慧が有自性を根柢とする論理なることを排する。論理は却つて自性的ではなく、空的な所にのみ成立つのである。そこにむしろ中觀獨特の論理があるといふ。その論理は右の如く正理と量との簡別を前提とする。正理は比量的ではあるが、その比量はその成立に於いて、自性ではなく無自性空なる現量、青を青しと見る根智そのものが既に世俗として無明に覆障せられ虚誑であるといふ如き現量を根柢とするのである。故に正理も亦究極的には斯かる虚誑なる性質を免れない、乾慧論者の比量も同じく虚誑の性格あるものである。しかもなほ乾慧論者の比量と同じ様相を呈する故に、それは虚誑でありながらなほ「眞實伺察」の論理であることに於いて「正理」と稱せられるのである。斯かる正理は、「眞實伺察」にこそ向けらるべく、世俗の單なる有無に向けらるべきではない。世間世俗とは世間の慣用言説をそのまま信ずることであり、有に對しても無に對しても何の疑ひも挿さぬ童幼の如きあり方である。彼等は未だ學說 (stūthantā)

の訓練を受けず、何らかの學說を奉ずる、世間からの改宗者ではない。斯かる世間に對しても「正理」が向けられるならば、世間は必然的に正理に耐へぬものとして遮遣否定せられ、従つて虚無論とならざるを得ない。之即ち勝義の世俗に對する干犯に外ならぬ。世俗はまた外道的にも佛敎内部的にも、單なる世間以上に常識以上に學說的でも有り得るが、その時彼等は常に有自性論の上に立つて、眞實在の有を主張するであらう。斯かるものに對してはまさに「正理」の鋒先は向けらるべきである。それは彼等が既に「有自性」に立場を取るからであつて、斯かるものはたゞ正理を以て空無自性なりと遮遣せられねばならぬ。斯かる勝義的空性的なものに向けられた正理のはたらきとは逆に、世俗こそは「量」所成であつて、正理といへどもこの世俗の量智を否定することは出来ぬ。その量は青を青しと見る謬りなき世界であり、眞世俗なるが故に、即ち根に過疾なきものなるが故に、「量」とせられるものである。斯る過疾なき根智の現量の世界は、それ自らに成立てる「唯世俗」の世界である。斯くして根智が勝義を見るものに非ると共に、世俗はまた正理智の關與すべき所ではない。此の兩者は斯く簡別せられねばならぬ。簡別の故に、正理的に「無自性空」

なることが、量智的には世俗縁起の「唯有一なることである。此の兩者の無と有とは、矛盾するものでなく、また混淆せらるべきものではない。

然しながら論理の問題に關しては、中觀學派が後世獨自論スヴプラントリカ Svāntarika と、應過論プラーサンギカ Prasangika の兩學派に分れたことが、我々には重要な手懸りとなる。前者獨自論の驍將は清辨であり、後者應過論のそれは佛護、殊に月稱である。此の兩學派の名は、月稱の諸論等に出づる所に順つて、西藏に於いて整理し名づけられたといふのであるから、印度に於いては之が實際の學派として對立するといふ所までは行かなかつたであらう。然し佛護・清辨・月稱等の間には、事實その立場の對立するものがあるのである。而して斯かる對立の起つて來る所以は、他に種々なる理由——唯識學派との關係や、その唯識學派中にも二派が分れて行くなど——があるであらうが、その一としては、空性に滯ることなく「世俗の安立」に關心が注がれたこと、延いては論理に對する態度が如何に相違するかといふことにあるであらう。

獨自論 Svāntarika なる名稱に對しては、我々は依他論 Pāraśarika といふ語を直ちに思ひ浮べることが出

中觀哲學の根本的立場(完)

來る。もつとも Pāraśarika なる語は、論書中には一般に見出されな(勿論學派名ともなつてゐない)が獨自(依自 svāntara)なる語は、成立ちに於いて依他(pāraśarika)なる語に對照せしめることが出来る。事實月稱等のプラーサンギカには、斯かる依他論的な面が頗る多い。依他的といへば、それは上來屢々述べた所の緣起的であることであり、他力的なることであり、世俗的に還相的であることである。論理的な面からすれば、依他はまた後に述べる如き、「他によく知られたる」(paraprasidha)論理・比量を依用することである。然しながら svāntara—pāraśarika の對立は、何れかといへば存在論的な意味を多分に含む表現と云はねばならぬ。即ち獨自に有るとは、自性の存在を何らかの意味で認むることであり、依他緣起的にあるとは、自性を空じて絕對他力的に存在することである。之に反して論理學的な意味は、多分に svāntarika—prasāngika の對立的な稱呼に於いて認められるであらう。而して月稱等のプラーサンギカに中觀の主流のあることが、阿底沙・宗喀巴等を経て、決定せられて行く。歴史的にも、清辨のスヴプラントリカの流れは、所謂經部派的であり、その後繼者も比較的早く消えて見られなくなるが、同じくス

ヴァータントリカなる寂護等の一派はやがて瑜伽唯識的なものと結びつき、即ち外境無といふ面を採入れて、プラサンギカに近づいて行つた跡がうかがはれる。

獨自論スヴァータントリカの一般的な徵表として考へられるものは、彼が空性論者でありながら、言説としては (Vyavahārikā) 諸法の自體成就の自相有なりと許す點である。それ故に亦、空性が論理的に説かれるに當つて、その論式 (prayoga) 或は比量 (anumāna) に、獨自の因 (leṅka) 等が無ければならぬと主張するものである。之が言説の有なることであり、その獨自の因を立てる所に、獨自論者 (Svāntarika) と呼ばるゝ所以がある。之に反して月稱等のプラサンギカは、言説としても自體成就せる自性有なりとは認めず、従つてまた獨自の因を立てることは、必ず自ら論理的な矛盾と難點に墮入ることとなるといふ。斯く必ず應に矛盾の過失に墮すべし、といふ主張を以て、此の派が應過論 (Prasūtika) と呼ばるゝに至つた。應過論者にも論式や比量が述べられないのではないが、その宗・因・喻等は如何なる意味に於いても有自性的であつてはならない、といふのである。

清辨が自性を言説として許すに對して、月稱は言説と

しても自性は無なりといふ表現を取る點が、獨自論と應過論との根本的な相違點である。清辨が斯く世俗有自性を立てることは、瑜伽唯識學派が他方で、世俗に於いて外境は畢竟無であり、識のみは勝義的にも有であると主張する如きに反對し、之を非難する意味があると考へられてゐる。然しながら單にそれのみではなく、清辨が世俗有自性となすことにも更に深い意味が無ければならぬ。それは前述の如く、一般の世間は「唯有」なるものを直ちに「諦有」として實在的に考へてゐるのである。

世間が斯くの如くに有ること、「諦有」を具して言説的に存在すること。そのことを否定することは出来ない。故に論理が説かれるならば、その論理は斯かる世俗有の世界にまで下らねばならない。論理が聖者によつて説かれる時、その聖者は既に空性を了得せるものであり、しかも前述の如く空性を了得せる者にも、「諦有」といふことはあるのである。それが無ければ、聖者と凡夫との交感する場面は無くなるであらう。それ故に、世俗的な言説としては、自性有なりといふ一面を許さねばならない。従つて、自體成就せる自性として顯現する感覺的な五根の智も、それ自らに於いては迷亂なきものである。斯かる自體成就の自性を有なりと考へる分別も亦、それ自らに

於いては迷亂なきものである。「眼が青きものを青しと見、耳が高き或は低き種々の音を聞いても、それらが混亂や邪迷と云ひ得ないのみならず、それ自體に於いて、即ち言説として眞實なるものでなければならぬ。斯かる世俗の有自性なることを認めず、即ち此等がすべて迷亂に過ぎないならば、「論理的」な世界は存在し得ないであらう。論理は不可能となるであらう。對論者の間に共通 (similarity) に實在としてあるべき因や譬喩も有り得ぬこととなり、要するに比量や論議のあるべき場所・根據を失ふであらう。従つて釋尊の説法といふことも遂に行はれなかつた筈である。故に論理的である爲、世俗の安立の爲には、「言説」としては「自性有」なりといふ一面が認められねばならぬのである。^(註二)

(註一) 此の二派の相違點は種々に論ぜられ、前述の「勝義」として」との附加語の有無などもその一とせられるが、それらは究極的な分岐點とはならない。

(註二) 以上は清辨のヌザアータントリカとしての態度、獨自の因を立て論式を立て、廣く縱横に遮遣の論理を展開する彼の態度の要點と思はれるものである。然しながら之は、主として月稱系統の論書に出づる所に従つたものであつて、清辨の種々なる著作から直接得た知識ではない。故にその理解に於いて幾多の誤りを犯さなかつたかを懼れ

中觀哲學の根本的立(完)

る。中觀者として清辨も亦、勝義の空無自性を根本中心とすること勿論である。それ故に世俗は知つて有であるとも考へられるであらう。然しまた同時に、世俗の價值が否定せられることこそ、空無自性が勝義的と考へられる所以でなければならぬ。そこに清辨が特に「世俗言説として」自性を認めることに、微妙な意趣を見出さればならぬ。またそこに月稱が言説を世俗有として認めながらも、「自性は言説としても無」と主張するデリケートな差異を知らねばならぬ。月稱や宗喀巴などは、清辨が「中觀論者」であることを認めつゝも、「無自性論者」ではなく、「實事論者」であると呼ぶ程である。

右の清辨の獨自論に對する月稱の反駁は、『中論釋』第一品等に廣く見られ、またそれによつて應過論の態度も明らかとなるであらう。上述の如く獨自論は、獨自の因等述べて比量し推論する。即ちここには「獨自の比量」(svatantra-anumāna) があるのである。然しながら斯かる比量には有法 (dharma 即ち宗の主辭) も成立せずその因 (hetu) も成立せずとの難詰が曝露せられるであらう。それは何故であるか。それはたゞその有法や因が、「獨自」なものと考へられてゐるからである。こゝに比量とは論式 (prayoga) を立てることであり、斯かる量 (pramāṇa) は、自相を量る、自相を認識するものと

して考へられざるを得ない。何となれば斯かる推論は、對論者即ち有自性論者と共通なもの (*samānya*) に就いて論議し、何らか兩者に共通的に認められた點があることを前提とするからである。それによつて、因の三相が、満足せられ、以て宗 (主張) が成立せらるべきである。斯かる比量が若し無自性論者から實事論者に向つて、實事論者と對等に、即ち實事論者と同じ平面に立つて論ぜられるとすれば、その時は空性論者も亦實事論的な因や喩や論式を述べることとなるであらう。清辨は、中觀が世間や外道に向つてその中道を明らかにせんが爲には、世間や外道と同じ次元に於て、しかも中觀「獨自」の論式が無ければならぬといふのである。中觀的に「獨自」なる因や喩によつて、或は外道を遮遣し微難 (*duḥkṛā*) し、或は中觀の正見を成立 (*sādhana*) せねばならぬといふのである。然し斯く「獨自」的であるとは——その獨自が中觀的であるにしても——實事論的に有自性的であるとの謂に外ならない。斯かる有自性・獨自なる存在は、中觀を世間より優位におく我論としてそれ自身に自己矛盾 (*annūyā-vibodha*) を露呈せざるを得なくなる。然し中觀の遮遣、空無自性といふことは、もと斯かる矛盾の指適 (*prasaṅga-vṛatti*) なのであり、中

觀の論理は斯かる對者の含む自己矛盾を對者に知らしめ氣づかしむることであつたのである。故に清辨のいふ如き「獨自」なる比量を認めるとすれば、それは「獨自」の故に、自ら論理的な誤謬を犯さざるを得ない。そのことを清辨自らも承認せざるを得ぬであらう。之が「獨自」の比量を立つる時、有法の不成立と因の不成立といふ、二つの論理的過失が起るといふことを、之に先立つて月稱が長く論證せる所以である。^(註二)

(註一) 梵本、三四頁。山口和譯本、五〇—五一頁。

(註二) 梵本、二七頁あたりより以下、「勝義として」との差別附加語と關連して、清辨の論式には *śūdrhita-ādātā* なる宗の過と、*śārya-siddha* なる因の過その他のあることを長く論證する。

之に對してプラトサンギカは、右の如き「獨自の比量」^(註一) (*svāhita-annūyā*)、或は獨自の論式が、自己の中觀的論理に於て許されるとは考へない。故に右の様な論理的過失は、プラトサンギカにはあり得ない。中觀にも中觀的な獨特の論理がなければならぬ、因も喩もすべて比量の論式はあるのである。然しそれは「獨自」の比量を以て表現せられるのではなく、比量は對論者なる實事論者の用ふる比量を以て十分なのである。之を「他者の成

せる量」(para-prasidha-pramāṇa)と云ふ。プラサー
ンギカも、單に寂黙を墨守し、たゞ勝義の世界に滞るの
ではなく、そこには量があり論理がある。たゞ然しその
量や論理は、中觀師が自己のものとして築き上げる必要
はなく、他者・對論者に於いて既に成立つてゐる量を以
て十分なのである。(註四) 前述の「本來有つたもの」は、論理
の分野に於ては、斯くの如き「他極成の量」と考へられ
ねばならぬ。「他極成の量」を用ひて十分であり、且つそ
れ以外に自己獨自のものは有り得ぬといふことは、また
「勝義は世俗に依らざれば顯らかにするを得ぬ」と云はる
ることゝ並行するであらう。中觀は中觀自らの學說とし
て、自らの正見(darśana)を自らの表現形式を以て表
現することは出来ない。斯かる學說(siddhanta)・學理
は、それ自らにやがて崩壞すべき素因を有してゐる。中
觀はたゞ他者の用ふる論理を以て、他者に成立せる因や
喻によつて述ぶるのみである。釋尊の説法も、世間の言
説に依る以外にその方法はなかつた。それは自らが世間
なる他者と同化することによつてのみ、世間を開覺する
のである。(註五) 之が眞に世間に同情することであらう。中觀
も亦、自己の論理を以て自己の所見を述べるのではな
く、「他極成の量」を以て、たゞ他の主張する所、「宗」

(prajñā)をして、自己崩壞せしむるのである。敵者の
立宗、彼の主張する所を遮する爲には、彼自らの述ぶる
所、即ち「他極成の量」を以て自己内部の矛盾を曝露せ
しむることが、最も効果的なのである。(註六) それは他者の認
めてゐる因や喻を以て、しかも他者の欲せざる思ひ設け
なかつた結果に導くことである。即ち他者の論理に従ふ
限り、必ず他者は斯く斯くの過失・誤謬に墮入らざるを
得ぬと知らしむることである。ここに月稱等がプラサー
ンギカ、應過論或は必過論と呼ぶるに至つた理由があ
る。

(註一) 『中論釋』梵本。三四頁四行。

(註二) 同前、三〇頁一行以下。和譯本、二六頁。

(註三) 此の語は『中論釋』には直ちにこのまゝでは見出さ
れないが、同書、三四頁五行の parapatihānāḥ dha-phal-
ānāḥ (敵者の宗見を遮することに効果あり) の文に先づそ
の意が汲み取られる。次いで同じく六行及び十行目の
at-prasidha-anumāna 及び svā-prasidha-anumāna が、
正しく此の「他極成の比量」である。また同書五七頁一〇
行に、 lokata eva prasidha-upapattiḥ 世間によく知ら
れたる合理(を以て他を悟らしむ)といふものも同義であ
る。

(註四) 單に比量が他者的であるのみならず、現量・比量等

を用ふること自體が既に他者的に世間に隨順することである。『中論釋』梵本、七五頁、二一九行に、現・比・聖教・譬喩の四量が簡明に定義せられ、四量がともに認められんとする。之即ち陳那等が、現・比二量に限定して認め用ひんとすることが、獨自論的であることに反對するものである。

(註五) 『中論釋』梵本、五七頁九行—五八頁三行、及びそれ以下、参照。

(註六) 註三の初頭に挙げた月稱の語、即ち *para-pañcika-nisidha-pañcika* といふのは、比量や論式を立てるそのことに意味や價值があるのではなく、敵者の宗が之を以て破せられるといふ點に、比量の價值は認めらるべきである。といふものであらう。それはまた、いはゞ他者の比量を用ふることによつて、即ち比量が最小限度に用びられることによつて、最大限度の意義・效果のあることである。

斯く他者極成の論式を用ふること——それがブラーサンギカの論式であり、中觀的な論理に外ならないが——は『中論』に於ける論理の如きは終始みな然りである。然し月稱は前述の個所に於いて、その一例として左の中論第三品第二偈と關係づけて説明を施してゐる。即ちその偈は

この眼は則ち自らその已が體を見る能はず、若し自らを見る能はざれば、云何んぞ餘物を見んや(羅什

譯による)

といふものであるが、その比量の内容を月稱は形式を弊へて次の如く述べる。

(1) 凡そ自らを見ざる程の所には、他を見るといふこともない。

(2) たとへば瓶に「他を見ることがない」が如くである。

(3) 然るに眼は自らを見ることがない。

(4) 故に眼はまさに他を見ることがない。

(1) *Yatra yatra svāntāhimsamanī tatra tatra para-himsamanī api nāsti.*

(2) *tat-yathā ghaṭo.*

(3) *asti ca cakṣuṣī svānta-ndarīmanī.*

(4) *asmit para-himsamanī apy asya nantvāsti.*

右の(1)(2)等は順次に、喩體・喩依・合・結(山口譯本、五一頁)、或は大前提・喩・小前提・結(チメルベツキ譯、一一八頁)として理解せられる。之は「他極成」の量を以て、他者の欲するとは逆の結論が導き出されるのである。即ち「自らを見ぬ」といふ性質、——それは彼の認むる所である——を因(*hetu*)として、「他を見る能はず」といふ彼の意に反した結論・所成(*sādhyā*)を、

彼自らも認めざるを得ぬことゝなるのである。「他を見る」からこそ眼であるのに、推論はその眼が他を見るを得ざることを立證する。然しながら此の論證に於いて、それが應過論といはれ、「他極成の量」といはるゝ點を次の如く理解してはならない。即ちこゝに述べられる因や喩は、敵者にのみ通用し、中觀者には妥當せぬが故に「他極成」なのである、と。そうではなく、有法（II主辭）なる「眼」も、喩なる「瓶」も、因なる「自を見ぬことも」、所成なる「他を見ざる」ことも、すべては中觀者にとつても許さるゝ所に外ならないが、たゞそれらによつて形成せられる論理（II量）が自體成就の自性を比量するもの（II正理）とは、言説としても許し得ないのである。然るに敵者は、有自性論者として、斯かる比量が自性を對象とすると考へる。故に中觀に於ける論式はたゞ「他極成の量」に外ならない。

然しながら若し右の如く、「他極成の量」をば中觀者が言説としても無自性なりといふとすれば、斯かる他者のものを中觀者が述ぶることに何の意味があらうか。かつまた中觀の認め得ぬ邪謬の量によつて、果して中觀の正見を獲得するを得るに至るであらうか。極言すれば、敵者の量を以て差支へないのであれば、あらゆる顛倒を

以てしても、中觀者は正見を顯はにし得ることゝもなるであらう。斯かる疑問は、世俗の往相的な道が、勝義に達すべき「道」として如何なる意味を荷ひ得るやといふ、根本的な問ひでもある。然しながら此の問ひは、要するに二諦を簡別せざるが故である。自體有と唯有との區別無きな爲である。因・喩等そのものが言説として月稱にとつても成立せぬのではない、それがプラーサンギカの世俗有である。それは世俗的に、疾病なき健全なる根智の對象であり、「唯世俗」であり「唯有」であつて、それは「正理」を以て破遮し得べきものではない。然しながら敵者は、此等の因・喩等を唯有ではなく自性有と考へるものであり、斯かるものを以て成立つ「量」が自性を認識し得るものと考へる。之は正理を以つて、無自性空なりと破遮せられねばならぬ。量は世俗言説を成立たしむる論理であり、正理は世俗の「唯有」を破遮するものではなく、たゞ自性を伺察する慧として、空無自性に達すべきものである。故にプラーサンギカの論式といふものは、その因は他者に極成なる言説として成就せねばならない。その因によつて所立なる宗法が、言説としても成就せざるものと否定せられるのである。故に中觀的な論式の因や喩や有法や法はすべて世俗として言説成

就なるべき必要があるのである。たゞ斯かる量が、自性を認識するものとして、勝義に關與することは絶対に認めることが出来ない。かつまたその因や喩等が言說成就の要ありといふことは、世俗として本來的に成就せるものであつて、それを中觀が新たに正理を以て成就せしむるの要はない。新たに成ずるとは、中觀が獨自的 (svataṅtānta) に、正理を以て成立せしむることであり、従つてそれはそれ自らに過失を包含すること前述の如くである。世俗は感覺的な現量を以て成立し、比量を以て推論せられ、要するに根智 (indriya-jñāna) を中心として量 (pramāṇa) 的に成立するものでこそあれ、色を見、聲を聞く量智が、勝義を伺察する正理智に代ることは出来ないのである。

「自を見なす」といふ因は、眼が物を見るときいふ自性の存せぬこと (svabhāva-vināśa) を教ふるものである。それ故に「自を見なす」眼が、「他を見る」といふことは矛盾に外ならない。然らばその場合、この矛盾は何によつて知られ、何が成立せしむるのであるか。それは「量」によつて知るを得るのであるか、それとも、敵者が既に然か許す故に「他極成」なのであるか、また中觀者が單にそう考へるといふのみなのであるか。若し敵者が

そう考へてゐるとすればそれは、既に中觀の見に合致するものであつて、敵者を破滅することはあり得ない。また一般に、敵者が考へ許してゐる所を以てすれば、敵者の結論を得るのみで、中觀的に正見に到ることは不可能な筈ではないか。また中觀者が、單に中觀の側に於いて自らそう考へてゐるといふのみならば、それは論理的と名づけることは出来ない、單に獨斷論に過ぎない。それ故に矛盾を指摘することは、必ず「量」(pramāṇa) として論理的・推論的でなければならぬのである。然しながらまた、それが量であるとすれば、その量は必ず對論する兩者に共通なものであり、共通な (samānya) 基礎を有するものでなければならぬ。斯かるものが如何にして「他のみに極成の量」と云ひ得ようか。斯かる疑問に對して、實に他の認むる所、「他所許」といふことのみを以て論理的に十分なのではない、それでは他者を破し自己の正見を顯らかにするといふ意味は有り得ない。必ずそれは「量」であり、論式的に矛盾の相違が指摘せられるのでなければならぬ。然しながらさらばといつて、その「量」が自己的なものを以てして差支へないのではない。他者の量に従ひ、それを用ふるといふことも、その限りでは、少くも自己の認めた「量」であるとの意味

を有つと考へられるかも知れないが、しかもなほそれは出發點に於いて、獨自的な量であつてはならない。自己獨自の「量」として有自性的な因や喩が立てられ、従つて有自性的に物の空無が立證せられるのではない。故に「他極成の量」でなければならぬのである。然らば何故に「獨自」ではなく「他極成」であり、「他所許」であるべきなのか。それは「量」を以て比知し推論するといつても、その量は必ず他者が自體成就として自性を認めてゐることと不可分離的に連關を持つ、即ち他者の有自性論に相対的でなければならぬからである。單に「自己所許」として、自の悟りの内容が天降りのに勝義から世俗への論理となるのではない。論理の目標は無明に於いてある所の「他所許」なのであり、それが論理の基盤となる。若し、斯く他所許なる自體成就の有に相対的相俟のであるとの性質が無く、敵者が既に無自性を了達せるものならば、それは正に中觀を得たるものである。然るに他者はなほ未だ之を了悟せぬ有自性論者なるが故に、「量」も推論もあるのである。従つてその「量」は、「他所許」が根據となり、迷ひの故にあるといふの外はない。

なる立宗は自ら捨て去られることとなる。即ち換言すれば、物に自性ありと執する時、自性の有は却つて自性の矛盾を招くことを指摘するものは、比量といふ如き量智に外ならないが、然しその量智は常に他者の認むる所に隨ふものとしての「他極成」でなければならぬのである。こゝに無自性なることに於いて、却つて言説の所作能作のはたきあることが見られる。斯くの如き「他極成の量智」が、眞に「正理」として、自性觀察の慧たるに値ひするものとなるであらう。獨自論的な比量は、却つてそうではない。故に言説的な量智に於いてもなほ、「量説としても自性無き」ことが證せられると云ふのである。即ち無自性なる「量」を以て、同じく無自性なる對象が認識せられるのみである。然しそのことは、あくまで自性に關係するが故に無自性なりとの遮遣があるのであつて、單に有なること、「唯世俗」を否定することゝはならない。それを否定することは、また論理的なもの、「世俗の建立」を否定することゝなる。斯くの如く考へ來れば、獨自論と應過論との根本的な差異は、前者が、對論する兩者間に共通なる因等を以て、ある中觀的なる主張を獨自的に成立たしめんとする所に、獨自論としての比量の因 (Hetu) の特色はあり、之に對して應過

論は、敵なる他に認められ成立してゐる所の因の三相を以て、その敵者の主張が無自性なることを自ら知らしむる所に比量としての特色はあるのである。それ故に龍樹の『中論』の論法は、すべて龍樹の語ではないのである。その幾百幾千の「語」はすべて他者に成立せるのみであり、その限りに於いてそれらの「語」が唯有性として世俗有として認められるのであつて、龍樹が自意的にその主張を主張する如き語は一も存しないと考へることが出来る。斯かる如幻虚誑なる語を以て、如幻虚誑なることが顯はにせられたのである。

斯くの如くにして、論理として世俗が恢復すること、また「二諦の簡別」がその轉換の鍵となると思はれるが、前に觸れた如く、往相的に通常の論理(即ち比量)は、如何にしても勝義に達し得ない。勝義を證するものは、單なる現象・比量等の「量」ではなく、それが眞實自性を洞察するといふ性格を荷ふ限り、「正理」と呼ばるべきものでなければならぬ。聖者の三昧智の如きも、斯かる正理がその裏にはたらいてゐると考へねばならない。之と逆に、正理智は、世俗の普通のあり方を支配するものであつてはならない。勝義を見る正理智は、絶對隔絶的に、世俗言説としての量智とは混同せられて

はならないのである。青や赤等を見、またそれらの現象によつて推論的に比知せられることが、勝義を見るに非ることは一般に納得せられるところであらう。上述の如く「一切の世間的なものは、量となるを得ない」と『入中論』に述べ、世間的なものが、勝義への標準たる「量たり得ぬ」、勝義を認識することとならぬことを月稱はいふ。若し世間が「量」であり得るならば、世間はそのまま眞實を見ることとなり、眞實が斯かるものに限定せられるならば、聖者の聖道といふ如きものは何の要もなきこととなる。それは世俗を超えて勝義のあることを全く見ざることである。故に勝義を見るものは、量ではなく正理智でなければならぬ。然し逆に正理智は世俗の世界を干犯することを得ない。「我々の洞察は、物の自性を求めることに専らである」と月稱がいふ如く、正理とは、物の自性の有か無かを觀察することである。然し自性的に有か無かといふことが、直ちに生滅そのものを觀察することではない。生滅に自性が無なりといふことは、生滅そのものゝ無なることを意味しない。聖者の三昧智は、生滅を見ないことである、その點で單なる量智ではない。然しそのことによつて生滅が無に歸するのではない。三昧智はむしろ生滅の本然の姿を明らかにする

ものでなければならぬ。それ故に正理に「耐へない」といふことゝ、正理による「否定」とは區別せられねばならない。それが二諦の簡別である。正理に「耐へない」(na kṛante)とは、物の自性的存在が、正理の智の分析の前に耐へ得ずして無自性空ならざるを得ないことである。然しそれは、物が直ちに無なりと「否定」(naiva, śūnyam)することではない。それ故に正理の智と言説・設定の智とは相對立するものである。而してその何れかゞ、より強力なより優位にある智なのではなく、互ひに干犯すべきものではない。然るに中觀論者よりすれば、唯識學派の如きは、此の勝義的な正理智を以て、世俗の有無を云々するもの、即ち二諦の安立を混同し二諦の簡別に善巧ならざる者と批評する。唯識學派が外境無を論證せんとする論理は、勝義的に自性を見る智を以て世俗に適用せるものに外ならないとするのである。然し世俗は世俗の原理を以て成立つてゐるのであつて、斯かる唯世俗を否定することは出来ない。若し正理の智を以て世俗を否定し得るとするならば、むしろ事態は容易となる。即ち人々は、その「唯有」のために修道し難行をなすといふ如きことは不必要となるであらう。否、普通の常識的な感覺智や量智のみを以ても、すべては解決

せられることゝなるであらう。即ち先に普通の言説智が勝義を捉へ得るとすれば、「道」は無用となると述べたのと同じく、今は逆に勝義的な正理智が世俗の世界に關與し、その無自性空といふことを以て世俗の無を示すものとすれば、同じく「道」は無用となるのである。然し「唯有」はなほ世俗覆障的に、その智もその境も迷亂なのであり、此の迷亂は正理所破ではなく、實に「道所破」としてあるものに外ならない。若し正理を以て、即ち勝義的に論理的であることを以て世俗が壞らるゝものならば、「道」は成立たない。「道」は正に勝義と世俗とが懸絶し、正理智と言説智とが相干犯し得ぬ所に成立つのである。のみならず、正理が世俗に關涉せんとするならば、却つて世俗は直ちに之に反撥を加へ、却つて空無自性をいふ「正理」が否定せられるであらう。言説智は言説世俗に關する限りでは、正理智よりも強力なのである。それ故に、勝義は正理の決擇する所であるが、その正理決擇が世俗を生かし或は殺すこときものではない。世俗は正理の決擇とは別な理を以て、既に本來的に成立せるものであり、そこに二諦の建立に混亂があつてはならない。斯かる二諦の簡別が「道」のある場所であり、「還相」的に世俗の安立せらるゝ場所である。従つてそ

れが論理を成立たしむる所以である。月稱は『中論釋』に於いて、二諦が建立せられて混同雜亂の有るべからざること、勝義智が世俗に適用せらるべからざること、斯くて世俗の破壞ではなく世俗の安立せらるべきことを、次の如くに説く。

汝〔實事論者〕の智慧は、此等の世俗と勝義の二諦の分別 (vibhāga) に通曉してゐないから、或る所 (即ち世俗) に對して道理 (nupatti) を適用し、それが正理ならず (anyāyātah) として、〔世俗を〕否定する。然るに我々は、世俗諦の安立に善巧なるが故に、世間的な「立宗」(paśya) にこそ立ち、然る後に、世俗の或る一面を除かんとして導入せられた餘他の道理をば、それとは別な道理を以て止息せしめる。斯くして、恰も世間の長老が世間のしきたりを破る如き汝をこそ遮するが如くではあるけれども、世俗そのものを遮するのではない。

此の箇所はかなり難解で、チェルバツキ譯とも山口博士譯とも、多くの點で相異した私譯が右に擧げたものである。月稱は之に先だつて、世俗的なものが善根積集の因となるといつて道德的な價值を世俗中に認め、チェルバツキはそこに倫理學上の問題の潜むことを指摘してゐる。

而して右に云ふ「世間の長老」云々も之に連關するであらう。「世間のしきたり」(lokatanu) は、世間の禮法・慣習法・穩健なる法規であり、それを「破る」とは、それを無視しそれから逸脱することである。世間の長老が、尊重せらるべき斯かる世間の古俗善風に反する行爲のあつた子女を叱責するとしても、(たとへその叱責が世間の習慣に背く程であつたとしても)、それは世間を破るといふことではない。それと同じく、世俗が世俗によつて遮せられるとは、世俗を破る如き「學說」的なるものが遮せられるのであつて、世俗そのものが遮せらるべきではない。

(註一) 『四百論』第十三品、第五一偈の下の釋。

(註二) 『中論釋』梵本、六九頁、一一五行。チェルバツキ英譯本、一五四—一五五頁。山口和譯本、一〇〇頁。

(註三) 「それが正理ならずとして、世俗を否定する。」の一句は、世俗に對して自性を見る正理を適用し、世俗がその正理に耐えず、といふことを以て、世俗を否定し破壞することがある、と理解したものである。英譯本・和譯本はともに、その世俗への適用が「非理」(Ny wrong logic) だ、即ち適用の誤りからして世俗が否定せられる、と解するものゝ如くである。また「世間の長老」は、古老・師傳といふのみならず、「古代の(論理學上の)權威」とも解されて

ある。

最初述べた如く、中觀哲學の根本的立場は、第一に空性と縁起との即一といふことにある。それは空性と縁起との何れか一方に、中觀の重點があるのでなく、破題の論理に専念する學說でもなく、また單に縁起有の相對性に終るものでもない。而してそのことは第二に、特に二諦の構造、その隔絶性と論理的な簡別とに於いて初めて成立つと考へる。二諦の混同といふことは、空も縁起もともに曖昧ならしめ不徹底ならしめ、或は虚無論、斷見)と或は有論(常見)との混亂を來すこととなるであらう。中觀の無自性論は、立場なき立場である(「他極成」といふことを見よ)、斷見も常見もまた有無決定論もその立場を有し有自性的である限り、すべては實事論(vastu-vita)と名づくべきである。今、無自性論がこの實事論を超越する立場は、絶對的に隔絶せる二諦の構造に於いてのみあると思ふ。而してそれによつて、往相即還相的に世俗の安立といふこと、論理の恢復といふことが見られる。世俗の安立は即ち、後世の中觀學徒の最も力を致した點であるが、中觀佛教の漢譯の系統に於いては、斯かる世俗の安立・還相面といふもの、或はその根

中觀哲學の根本的立場(完)

本たるべき二諦の構造の論理性に對する考察が、十分拂はれた様には見られない。空も縁起もたゞ直觀的に觀想的であつて、論理的ではない。空を口にし縁起を説くことは、むしろ二諦の構造に通ずることを以て要點とすると思はれるのである。でなければ、前述の下手な蛇使ひの如く、空を説く舌が空火に焼けたゞれる。空が却つて世間を壞り空無にし、却つて世間の反擊反撥に自ら亡びざるを得ない。空であることこそ世俗の一切を成立たしむる根據となることは、二諦の構造に於いてのみ正しく考へられるのであると思ふ。但し、さらばといつて、勝義に通じなければ、世俗の世間が成立たないのでない。世間は世俗覆障的に本來成立つてゐるのであり、世俗自身の原理によつて動いてゐるのである。自己が勝義に對する世俗であり、勝義とは隔絶的に眞理に盲目であると知ることは、たゞ宗教的な自覺とのみいふべきである。哲學も科學もすべての世俗は、斯かる宗教的な自覺なくしても、即ち二諦の簡別に善巧でなくても、本來有的な世俗として成り立ち得る、即ち世間は必ずしも宗教的でなければならぬことはない。然し宗教的な自覺に於いては、世俗の自己が勝義に於いて全く否定せられ、斯く絶望的な世俗が却つて勝義によつて蘇生し、勝義に於

いて生かされるのである。

中觀哲學の性格・立場を右の如く考へて來たのであるが、そこに成立つ中觀獨特の論理性が、論書の上に如何に具體的に動いてゐるかに就いては、殆んど述ぶる所がなかつた。二諦の簡別よりする論理の展開といふことは、古來、中觀が破邪・遮遣の論理に巧みであると考へられただけに、極めて重要な幾多の問題を藏してゐる。それは後世發展分裂した獨自・應過二派の分岐點を中心として、否定の論理の否定の意義、「正理」と「量」との關連等が具體的に考察せられねばならないのである。更にそれに續いては、往相即還相的な世俗面に於ける倫理的な問題や、その他文化的な諸の體系が佛教的に位置づけられねば、眞に世俗の安立とは稱し得ないであらう。然しそれらの問題は、次の機會を待つて解明し得ることを念願とするものである。(完)

(附記) 此の論文は、宗喀巴著『菩提道次第廣論』(Lam-tim) に受ける所が甚だ多い。宗喀巴は十四・五世紀の西藏人であり、偉大な宗教改革者として、また學僧として著名である。右の『ラムリム』はその主著の一である。現在もなほ此の『ラムリム』や中觀系統の教學は、西藏及び蒙古の諸ラマ廟

に於いて盛んに研攷せられてゐる。私は先年、内蒙古の奥地に此等ラマ教の大學問寺の一・二を探り、その外貌を略々知ることを得た。而して歸來後、此の『ラムリム』の後半なる「毘鉢舍那」の章を譯讀するの機會を持つことが出來た。『中論』等に就いては、従前も漢譯や梵文月稱釋に親しむ機會は屢々あつたのであるが、なほ、中觀の論理が何處に向けられてゐるかを捕捉するに困しむものがあつた。それに對して、此の『ラムリム』によつて——なほその全貌を捕へ得るには至らなくとも——啓發せられた點の甚だ多かつたことは、ひそかに喜びにたえない所である。