

哲學研究

第四百三十號

第三十七卷
第八冊

佛陀の沈黙とその中觀的意義

長尾 雅人

佛教はかつて厭世的宗教と考へられたことがあつた。世界を苦なり、無常なり等々と規定することに於いて、佛教のかゝる傾向を認めないわけにはいかないでもあらう。然し佛教が單に現實の否定とそれからの逃避とのみを目指すものではないこと、殊に大乘思想の如きは、却つて現實肯定主義に立つものなることも亦、しばしば指摘せられてゐる。その否定と肯定との連關する意味は如何に考へらるべきであらうか。この點を問題の中心におきながら、こゝには佛陀の沈黙の事實と、その中觀哲學的理解とを述べて見たい。

南方の佛傳でも北方の佛傳でも、多くの佛傳が等しく傳へるものに、左の如き一節がある。佛陀はガヤの菩提樹の下に於いて、三十五歳の頃、悟りを開くのであるが、それに引つゞいて彼は、自ら悟つた法を人々に語り傳へることに躊躇を感じ、沈黙を守らんとしたといふのである。それは佛陀の悟つたその眞理は、極めて甚深微妙であり、到底、人々の理解し得る所ではないからである。それは人間の言葉や思惟を超越せるものであり、之をことばの世界に委ねることは、必ずや眞理への侮辱を招き、眞理への誹謗の罪を人々に犯さしめることとなるであらう。説法はたゞ無益

なる勞苦に過ぎない。それ故、むしろこのまゝ黙して住し、或は涅槃に入る、即ち死するに如かず、と佛陀は考へた
 254g。

* 特にパーリ大藏經律藏大品(南傳大藏經第三卷、七一—三頁)、漢譯過去現在因果經卷三(大正藏經第三卷、六四二頁)、佛本行集經卷三十三(同、八〇五頁)、衆許摩訶帝經卷七(同、九五三頁)、方廣大莊嚴經卷十(同、六〇三頁)、その原本たる *Taittiriya Upaniṣad* (ed. S. Leifmann, 1902, p. 392 ff.) 等を見よ。なほパーリ文獻に G. J. Jennings, *The Vedic Buddhism of the Buddha*, London, 1948, pp. 36-38. 参照。

然るに傳説はこゝに梵天なる神の出現を點描する。梵天は、かくの如き眞理が語られないまゝに隠滅することを、人類への一大不幸であり損失であると考へて、佛陀に向つて再三その説法を懇願する。曰く、池に生えてゐる蓮は、或はなほ水中に没せるもあり、或はまさに水面に達せるものもあり、更に或は水面をぬきんで花を咲かせてゐるものもある。之と同じく、人間の中にも、時には甚だ智慧すぐれて、この悟り難きの法に參入し得るものも、たとへそれが極めて稀ではあつても、全く存在しないのではない。それ故に彼等に對して、是非とも説法をなし給へといふ。この再三の懇願のあげく、ついに佛陀は初志をひるがへして説法傳道の旅に上ることとなり、こゝに「耳ある者は聞け。不死の門は開かれたり」といつて、その説法を自ら宣言するのである。

* この譬喩は、衆許摩訶帝經では、かくの如く梵天が佛陀に向つて説くが、大品やラリタグイスタラ等では、佛陀が衆生を觀察する内容となつてゐる。その方がむしろ當然であらう。なほラリタグイスタラがこの蓮の譬喩と關連して、衆生を邪定衆・正定衆・不定衆の三種に分ち、佛の説法は本來特にこの不定衆 (anvaya-rāsi) を對象とすると、述べてゐることは、注意せらるべきである。

かくる梵天を配する如き物語が、どこまで歴史的事實を傳へてゐるか否かは問題があらうけれども、それは今、我々の直接問題とする所ではない。たゞこゝには、比較的古くから、少くも佛傳が傳記として徐々に形成せられつゝあつた頃から、佛陀の説法について佛教徒が右の如き想念をいだいてゐたことを知れば十分である。即ち、佛陀の説法

は、何のためらひもなく、直ちに行はれ出したのではない。逆に一旦佛陀は説法を否定し斥けたのであり、然る後にあへて困難な無駄とも思はれる説法を開始し、しかもそれが四十五年の長きに及んだことを、この時代の佛教徒は考へたのである。いはゞ、法は説くべからざるものなることが見られ、しかも説くべからざるものがあへて説かれたのが法であるとして考へられてゐる。佛傳の作者が説法を開始せられるに先立つて、右の如き沈黙と躊躇とを置いたことは、その後の佛教思想の性格に對し、大きな影響を與へることとなつたであらう。

一般に佛教全體に通じて、この沈黙 (*tūṣṭi-bhava*) としふことは、かなり大きな位置を占め、重要な意味を荷つてゐる。ヘルマン・ベックは次の如く述べてゐる。

佛陀の教化、その外部に與へた影響を、彼の語つた言葉の中にのみ見出さうとするのは、一面的に過ぎない。佛陀が語つた内容が何かといふことの他に、そこには別の力がより強く働いてゐる。それは彼の沈黙である。そしてこの沈黙の意味を正しく理解することは、佛教を理解する爲に、全體として極めて重要である。沈黙はその佛陀的意味に於いて人間が所有しまた習得し得る最もすぐれた特質の一なのであり、かつ佛陀はかかる技術に通じた巨匠なのであつた。

とすひ、つゞいて種々の場合の佛陀の沈黙について語つてゐる*。

* H. Beckh, *Buddhismus* (Sammlung Götschen), I. S. 113-4. 渡邊照宏譯、佛陀、昭和一八年、一六一頁。

經典に現はれた所によれば、佛陀の沈黙は多くの場合、それによつて弟子や菩薩等の説く所を默認し、乃至はその請ひを受け容れることである。例へば法華經化城喻品に、感、「默然許之」の語が見える如きである。然し時には之と逆に、沈黙によつて相手のしふ所を拒否し、或は相手の問ひそのものを否定する如き場合も見られないではない*。

* Troy Wilson Organ, "The Silence of the Buddha", *Philosophy East and West*, IV, 2, Honolulu, July 1954, p. 129.

また高貴なる沈黙と稱せられるものを扱つた次の物語も、經典に於いて著名である。即ちある時、比丘等が集つて

談論してゐる所へ佛陀が來合はせた。彼等は當時の二人の王のことを問題にし、その何れが財産が多いか、領土が廣いか、乃至何れの軍隊が強いか等について語り合つてゐたのである。佛陀は之を制して、「出家たるものが集りなす時、なすべきことに二あり。それは常に法について語るか、然らずんば高貴なる沈黙を守ることである」といふ。この挿話は直接には世俗事への關心、いはゞ政治談議ともいふべきものを禁じましたものではあらうが、同時にそこには積極的にこの沈黙を高貴なるものとして肯定し、賞揚する態度が認められる。

* *Ullana*, I, p. 11. 南傳、第二十三卷、一〇〇頁。

かゝる物語からも容易に想像せられ得る如く、佛陀が靜寂を好んだ人であつたことは、多くの文獻に明らかである。經典に、「師は靜寂を愛し給ふ」といつて、弟子等が互ひに相聲しめてゐる場面も見えてゐる。當時の風習として修行者が森の閑靜處、即ち阿蘭若を道場としたことは、そのまゝ佛教にもうけつがれて、その瑜伽禪定が實修せられた。更に禪宗などの影響の下に、日本の閑寂と結びついて、後世のわびやさびの精神を生み出した如きも、この傾向の下に理解せらるべきものである。

* *Jataka* N., I, p. 179 (Pothapada-s.). 南傳、第六卷、二五六頁。

然し此等とは異つて、より論理的なものととの関連に於いて考へられる沈黙が、そこにはある。大乘經典に於ける維摩の「默」の如きは、多少ともかゝる論理性に關するものとして、最も著名なるものの一に他ならぬ。原始經典に於いても、業の果が如何様であるか、或は來世の有無は如何といふ如きことに對しては、佛陀は答へないで沈黙したことが記されてゐる。^{*}特に所謂「十四難無記 (avyākṛta-vastuḥ)」といふ如きは、佛陀の哲學的態度の問題と絡み合つて、多くの學者の注意せる所である。

* Cf. Jennings, *op. cit.*, pp. 550-556; Sections 'Unanswered Questions', 'Metaphysics repudiated', 'Realism'.

十四難無記とは、世界は永久なりや否や、世界は有限なりや否や、人或は如來は死後存在するや否や、靈魂と肉體

とは一なりや否や等の十四の難問に對して、すべて佛陀が何れとも答へず、無記の態度をとつたといふことである。それは所謂形而上學的な問題が、ある意味で十四個條にまとめられたものであり、諸種の經典に同様な問答が展開せられるが、何れの場合にも佛陀は沈黙を以て答へるのみである。

* *Majjh. N.*, IX (*Pothokopulo*), XXIX (*Pasatika*); *Majjhima N.*, sutta 63 (*Tatthapipattin*), sutta, 72 (*Vaccakaso-ha*); *Samyutta N.*, xxxiii, 1, etc.

多くの學者は之によつて、次の如く考へた。即ち佛陀はこれらの形而上學的な問題に答へないことによつて、哲學者たらうとはしなかつた。否、彼は人類の教師として、また宗教者として、より實踐的な問題、より直接に救済の問題に局限しようとしたのだ、と。例へば箭喻經に見られる物語の如きが屢、その場合の引合に出される。即ち此等の問題を問題とすることは、毒箭に當つた男が、すぐにその毒矢を引抜くことをさしおいて、まづその毒や矢の構成や、その矢を射た男が何者であるかを詮索する如きものであつて、人間の救ひにとつては、無益なことに他ならぬ、と云ふのである。

* *Majjhima N.*, sutta 63. 即ち中阿含部經(大正、一卷、八〇四頁)。

近頃、オルガン博士によつても、同じ問題が詳細に考察せられてゐる。即ち博士によれば、佛陀が何故に答へなかつたかは、次の六つの理由の何れかによるであらう。(1)彼は當時の一般的な解答、即ちウパニシヤ下の解答をそのまま認してゐたのである。(2)逆にそれらをすべて否認して沈黙したのである。(3)それらとは異つた別な解答を有せず、否定も肯定もなし得なかつた。(4)解答は有してゐたが、敢へて語らうとしなかつた。それは弟子等が自ら悟るべきものとせられた。(5)或は語らうとしても、ことを以て表現し得なかつた。(6)究極的な問題を見失つて、無益な枝末の問題に迷ひ出ることを避ける爲であつた。

* *Organ, op. cit.*, pp. 125-130.

以上の六個條は、各々いづれも、ある程度佛典自らの裏づけを有するものである。然しながらオルガン自身は、これら六個條の中、最後の(6)のみが最も眞實に近い理由であらうとしてゐる。即ち經自らが、右の十四難無記を扱ふに際し、佛陀の沈黙の理由として、「解脱のために要なきが故に。…無益なるが故に」等と述べてゐるからである。佛陀は哲學といふ稠林に迷ひこむことをいまましめ pragmatic reply に終始したのでといひ、更にそれ故にこそ佛陀は偉大な宗教者であつたのであり、またそれ故にこそ佛陀は哲學者としては缺くる所があつた、とも結論づけてゐる。

かつて和辻博士もまた、この同じ問題に觸れたことがある。然しながら博士に於いては、佛陀が「この種の形而上學的問題に答へない」といふことは、直ちに哲學的或は體系的思索を斥けたといふことにはならない。反つてそれが一つの思想的立場を明白に特徴づけることもあり得る」といふ。即ち答へない理由として擧げられた「無益なるが故に」といふことの内容は、實は眞の智 *abhiñña* や覺 *sambodhi* に向はなはざること、即ち「眞の認識をもたらさぬ故に」といふことなのである。右の如き形而上學的問題に答へることは、その困難者と同じ立場に立つことによつて、必然的に二律背反的な困難に陥ることであつて、佛陀の考へる様な眞の認識に導くものではない。それ故に博士は、佛陀は單に實踐的な理由から、哲學的問題を避けたのではなく、それらが「眞の哲學的問題でない故に答へなかつたまでである」と結論する。

* 和辻哲郎、原始佛敎の實踐哲學、一三三—一四四頁。

佛陀が反哲學的でなかつたばかりでなく、むしろ極めて徹智的であり合理主義者、批判主義者であつたと思はしむるものを、事實我々は經典の記載の中に見出すのである*。「傳承であるからとて、或は眞らしく見ゆるからとて、輕々に信すべからず。汝の師の言なりとて信を起すべからず。すべて汝自らの理解と判断によりて肯ふべきなり」との言を以て佛陀は弟子等を戒めてゐる。*「恰も賢者は火中に投じて金を試すが如く、汝等もまたわが語をば、よく觀察

によりてうけ入れよ、我に對する尊敬よりすること勿れ」とも云ふ。

* Cf. Jennings, *op. cit.*, p. 556, 'Rationalism'.

*** *Mūrtihara N.*, III, 65, 3 (I. p. 189), *Mūrtihara N.*, sutra 38 (I. p. 265), as quoted in the S. Radhakrishnan, *The Dharmapada*, p. 10.

*** Radhakrishnan, *op. cit.*, p. II 二「智心叢集」*Jñānastāvanerana* 31 と同じ引用をなす。『智心叢集』の二二二は「大谷學堂、十九卷、四號、五六頁（山口益博士稿）を見よ。同じ尚き S. Mookerjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Unity*, Calcutta, 1935, p. xl. には *Yatrasamīpāra-paryāya*, p. 12. から引用す。

その他、神々の無知を嘲ひ、前述の如く世界の有限か無限か、或は行爲の結果、乃至來世について敢へて語らなことは、オルガンも考察する如く、單なる不可知論に立つものでもなく、秘密主義に立つものでもない。むしろ佛陀は、屢、提出せられた問ひそのものを批判し、かゝる問ひの出る根據をつき、その問題の轉換を暗示するものである。たとへば、死後の存在に關して、佛陀を斷滅論者と呼ぶことが正しいか、との問ひに對し、死・斷滅とは、欲望の滅せられることであるとの意味に於いて正しし、と答ふるが如きである*。

* *Mahāvastava*, VI, 31, 7. (南傳、第三卷、四二二頁)。Organ, *op. cit.*, p. 136-7.

かくの如き佛陀の批判的哲學的態度を考慮に入れるならば、十四難無記の理由を單に實踐的、プラグマティックな意味に於いてのみ理解せんとすることは適當ではないであらう。オルガンの結論は、結局、從來の多くの學者の考へた所を、より詳細に吟味し繰返したといふ以上には出ないこととなる。そこには和辻博士の指摘した如き哲學者としての佛陀の意味は殆んど考慮せられてゐない様に見える。然るに若し佛陀に哲學的態度が認められるとすれば、何故に十四難に對して答へなかつたかの理由は、オルガンのこの實踐的理由と同時に、むしろ彼も(5)の理由としてあげてゐる、「人間のことばの不完全なること」に求めねばならない。オルガン自らもこの點を重視するらしく、むしろ「沈黙こそ實在の最高の表現である」とも述べてゐる。然し最後には、「かかる沈黙は、論理を嫌惡する人 (*misolo-*

(*sis*) の沈黙ではない。より、高い肯定に於ける沈黙である」といつて、佛陀の不答の理由として斥けてゐる。然し何故に佛陀を、「論理を嫌悪する人」とのみ局限し得るであらうか。また逆に、何故に哲學的であることが、論理を嫌悪しないことと一義的であらうか。宗教者であり同時に哲學者であると考へられる如き佛陀が、何故にそのより、高い肯定に於ける沈黙を守つたと考へられないであらうか。ラグクリンナンは、感覺的な自然の世界と區別して、精神的境界は「聖者によつて認識せられる」と述べ、つゞいて、「佛陀の沈黙は、精神的生活の眞理が、表現せられ得ないものなることへの確信を示してゐる」といふ。佛陀は勿論、單なる哲學者ではなく、現代的な意味の理論家でもなく、より以上に宗教的であつた。然しそれ故にこそ、人間的なことばの範圍内に於いて概念を操作する哲學者ではなく、ことばや概念の無能力なることを見る所の哲人であつた。

* *Organ, op. cit.*, pp. 137-138.

** S. Radhakrishnan, "The Teaching of Buddha by Speech and Silence", *The Hibbert Journal*, XXXII (1933-34), pp. 350-352.

たとへばある經典にヴァチャゴッタ (Vacchagotta) なる者が、佛陀に向つて、我 (atman) は有であるかと問ふたに對し、佛陀は沈黙を以てこの問を拒否した。次に我は無なりやと問ふたに對しても、返答は同様であつた。而して何故に答へなかつたかの理由を、後になつて佛陀自ら阿難に對して説いてゐる。即ち若し「我あり」と答へるならば、それはヴァチャゴッタと同じ次元に於いて、彼の豫想する有我論を肯定するのみとなる。それは眞の有我論ではなく、一種の常住論に墮する。また逆に「我なし」とのみ答へるにしても、同様に承認し難い内容を含んだヴァチャゴッタ的な無我論を同時に承認せざるを得ぬこととなり、従つて斷見乃至虛無論と稱せらるゝものに墮るであらう。云々。このことは、我ありといふも無しといふも、ともに問者の誤謬への肯定を含むこととなり、問者を誤解に導くに過ぎないことを示すものであり、従つてまたその裏には、場合により、相手によつては佛陀は我ありとも我無しと

も答へたであらうことを暗示してゐる。即ちそれはことばに於ける二律背反、より端的には言語的表現の不完全なることを表明するものに他ならぬ。

* *Sūtra* V, IV, p. 400 ff. 爾後、十六卷上、一三三頁以下。

大乘經典に至れば、かくの如きことばの不完全なることへの確信は、より露骨に隨處に表明せられてゐる。解深密經に阿頼那識（即ち阿陀那識）が説かれるに當つて、

阿陀那識は甚だ深細なり、そは一切種子（識）にして、異流の如し。

我れは凡愚に於いては開演せず、恐らくは彼れ分別して執して我と爲さん。

との偽がある。即ち「凡愚のものに對しては自分は之を説かない」といふのであるが、その理由は、かゝることによる表現に於いては、彼等が誤解して有我論に墮することを恐れる故である。説かないことは、祕密主義に立たうとするのではなく、佛陀はあらゆる真理を惜しみなく衆生に與へようとしても、言語的表現を媒介とする限り、それは真理から遠ざかつて行く結果となるの他はない。説かないことの方が、この場合、より真理に近いのであり、法により多く忠實たり得るのである。

維摩の默然たりしことも、之と全く同様な意味を有するであらう。維摩經入不二法門品第九に於いて、多くの菩薩が各々、不二について語つた後、文殊は

一切法に於いて、言もなく説もなく、示もなく識もなく諸の問答を離る

を不二の核心とする。次いで最後に維摩は、同じ不二について一言も發せないうで默然としてゐる。文殊がことばの無能力なること、その論理的操作の無能力なることを、ことばを以て表現したに對し、維摩はより端的に身を以てその不信用なることを表明してゐる。

。 大正、十四卷、五五一頁。

究極的な眞理は、所謂戲論 (prapañca) や分別を絶してゐる。眞理が不可説 (anahitavya) であり不可思議 (acintya) や *anirvachinī*、即ちことばを以て説き得ず、概念を以て思惟することが不可能であるといふことは、大乘の經論に於いて常套語となれるものである。ことばはたゞ月を指す指に過ぎない。指に注目することは、眞實の月を逸することである。言語としての指を如何に分析し、如何に精密に觀察しても、眞實に觸れることは出来ない。それ故に起信論は、眞如を離言眞如と稱して、言語や概念を超越せるものといふ。然しなほ起信論に於いては、之と並んで言眞如が説かれ、眞如の言説的な表現を認めようとしてゐる。然るに華嚴哲學の如きに至つては、その佛果たる毘盧舍那如來の世界は果分不可説として全く説き得ざるものであり、説き得るもの即ち因分可説なる普賢菩薩の境界とは、ある意味の全き斷絶を以て考へられる。禪宗流の考へ方が、「教外別傳、不立文字」を以てその基盤とする如きも、ことばに對する不信用といふこの方向を、極端に押進めたものといふべきであらう。

* 大正、三十二卷、五七六頁a。

*** 華嚴五教章、大正、四十五卷、四七七頁a。

これらの大乘佛敎の基調をなすものは、常に龍樹に始まる中觀哲學に他ならない。中觀哲學は「空」をその旗じるしとするが、その空は、右の如き不可説・不可思議・無戲論なる沈黙を、その内容の一とするものと考へ得るであらう。實に、人間のことは不完全なること、それに對する不信賴が、十四雜無記に對する理解の重要な鍵となるとすれば、同時にそれは佛陀の場合の設法に先立つ菩提樹下に於ける躊躇と沈黙とを説明するものであらう。その同じことばへの否定が、今や思想的に積極的な立場となり、龍樹によつて空と稱せられるものとなつたと考へられる。

たゞし「空」は、ことばのみを否定するのではなく、ことばをも否定する如き一連の立場であることは勿論である。「空」はもと無自性空とも不可得空ともいはれる。無自性空 (mihavahava-sūnyata) といふ時、それは何らかの形而上學的的存在論的な意味に關連する傾向を有するかの如くである。然しやゝもすれば誤解せられる様に、それは物

の非存在をいふのではない。さうではなくして、單に物が、實體論的に究極的存在であることを否定するのみで、従つて却つて空とは縁起論的にのみ物が存在することを明らかにしようとする。之に反してことばやその概念作用は、常に有自性的に實在論的に究極存在を措定しようとする。それ故にかゝる言語や論理が、不可得であり空である (anupalabhi-sūyata) といつて否定せられる。不可得空といふ表現は、前の存在論的に對して、いはゞ認識論的に空なることをいふのである。

十四難無記に關して、和辻博士が指摘する如くならば、佛陀が答へないことは、より高い智慧を旨し、眞理への覺を示さんとするものであつた。答へないことが、反つて一つの思想的立場を示すのであつて、單に答ふべきものを持たない、單に判断を停止したことではない。然しながらその思想的立場が、積極的に如何なるものであつたかは、佛陀の場合には十分に展開せられないまゝに残されたかの如くである。何となれば、佛陀の答へないことがたとへ一つの哲學的な立場であるにはしても、單に沈黙を守つてゐることが、哲學とはならないからである。

然るに龍樹は、般若經を通じて、かゝる佛陀の立場が般若と稱せられる徹知的な立場であり、その智の内容が空性といはるべきものとして受とつた。十四難に對して敢へて答へなかつたり、說法に對して否定的な態度をとる様な佛陀の主觀性そのものが、こゝには空性と稱せられるのである。原始經典に於いては、なほ單に「覺」とのみ示されてゐたものが、言語や論理の二律背反的な性格を見ることにより、絶対否定としての空性として捉へられたのである。然しその空性は、次に述べる如く、單なる否定にのみ終るのではない。結論的にいへば、中觀哲學とは、言語や認識への否定、更に論理自らの否定を體系化せんとする論理的立場であり、それは既に否定せられ死して空なる如き論理を以てしてのみ明らかにせられるとする立場なのである。

さて中觀哲學の空性が佛陀の立場そのものであること、従つて空性は勝義・第一義と呼ばれるべきものなること、更に

その第一義は「默然たること」として表現せられることに關しては、我々は多くの龍樹自らのことばを引用することが出来る。たとへば、中論第十八品（觀我品）の第九偈に於いて、空性とは

他（の言説）によつて知られ得ざるもの（*aparapratyaya*）、寂靜なるもの、一切の戲論を以て戲論せられざるもの

○（*aprapañcita*）

無分別なるもの（*nirvikalpa*）、多義なるもの、かゝる眞實の相が（空性）である。

とらふ。即ち、空性は一切の言説や論理的思惟を超越せるものである。同様のことが中論第廿五品（觀涅槃品）第廿四偈にも

一切の認識が寂滅となり、戲論が寂滅なること、これが吉祥である。

従つて佛陀は、何處に於いても、何人にも、何の法をも説き給はず。

即ちあらゆる認識が勝義的には成立たず、あらゆる論理や分別が勝義的には成立たないことこそ、佛陀であり空性なのである。従つてこゝでは更に、四十五年間の傳道と説法すらもが、勝義的には「一字不説」なのである。かくの如き「黙」、四十五年の説法が説法ではなく沈黙に他ならない、とする如きは、勝義としての空性に於いてのみ云ひ得ることである。それ故に中論釋を書いた月稱もまた明らかに、「勝義とは、聖者にとつて默然たることである」といふ。眞に勝義を見るもの、即ち聖者にとつては、その勝義は語られ得べきものではない。眞の勝義は默然たるの他はなし。言語も論理もどこではその道がとぎやられる。

* *Prasamphādi* (= *śūdrāntīyavakya-kṛtyān*, éd. par Louis de La Vallée Poussin, Bibliothèque Buddhica, IV), p. 372.

** *Jñāna*, p. 538.

*** *Prāñ*, p. 574. 山口益編譯、月稱造中論釋 I（弘文堂、昭和三年）、八一頁。

然らば論理的なるものは如何になるのであるか。空であり默然たりといふ、その主張は、何故に成立ち得るのである

か。

論理が成立し得る場所は、實は正しくその同じ空性に於いてなのである。論理は空性勝義に於いて否定せられてゐる。然しその否定せられてゐること自體の中に、論理は自ら成立し得べき突破口を見出すのである。

空性論者が空性を立場とするといふことは、前述の如く單なる否定のみに終ることではない。「勝義は默然たり」といふことは、默然たることの故を以て、勝義は無なりと主張するのでもなく、かといつて有であるとは主張するのでもない。恰も佛陀が、我ありとも我なしとも答へなかつた如く、そこには肯定も否定もあり得ない。それ故、空性を語るものにとつては、空なりとすら主張しないことこそが空性論の意味である。例へば中論廿二品（如來）第十一偈^{*}には、

（如來は）空なりとも語らるべきでない。また不空なりとも、空にして不空なりとも、

或は空不空の何れにも非ずとも、語らるべきではない。たゞ假の義に於いて語られる。

といふ。月稱はこの偈の下に、前述の十四難無記を解説し、それ故に「如來は死後存在すとも、存在せずとも云ひ得なく」といふ。これは、空性の立場に立つからなのであり、空なるが故に空にも非ず不空にも非ずといふのである。かくる中觀哲學の論理は、對立する矛盾概念を、單に順次に無限に否定することでもなく、或はまた判断をたゞ一時留保する如きことでもなく。

* *Mill*, p. 444.

同様に如來が涅槃後に存在するや否やの問題は、中論第廿五品（涅槃）十七偈以下にも論ぜられてゐる。如來や人間の死後の存在が問題になるのは、實はすでに有自性論に立つからのことであつて、空性の立場ではない。佛陀が現に存在すと有自性的に考へられる限りに於いて、如來は死後は滅無に歸すとも考へられるであらう。元來如來も佛陀も空である時は、かくる問ひは正しい問とはなつて來ない。

* *ibid.*, p. 534.

月稱はこゝでは更に議論を進めて、一般に空性に於いては、有とも無とも説かるべからざるが故に、輪廻と涅槃とは無差別である、といふ。即ち生死即涅槃なのである。

一旦否定せられた論理が、自己を恢復するのは、正しくこの點に於いてある。生死と涅槃といふ如きは、普通の有自性論的世間的な論理、即ち未だ否定せられざる未だ死せざる概念としては、正に矛盾であつて、生死は即涅槃ではない。然るに空性に於いて、即ち勝義に於いて、或は默然たる如き立場に於いては、生死も直ちに涅槃であり、涅槃も亦直ちに生死である。同様にして、ことばも亦、無自性にして空なるものとして否定せられることに於いて、ことばは眞にことばとなることが出来る。涅槃が即ち生死であることを見る如き立場に於いて、初めてあらゆることばを正當に發することが可能となる。あらゆることばがその時、初めて光を帯びたものとなる。

龍樹はかゝる點を明らかにする爲に、空性なる時にのみ、あらゆるはたらきが可能となることを強調するのである。有自性なるものは、たらくといふことは考へられない。自性とは永久的なもの、不變的なものであつて、そこには變化もはたらきも有り得ない。かゝる自性が無く、即ち空である時にのみ、變化もはたらきも可能なのである。この點を終始とり扱つてゐるのは、中論第廿四品（四諦）で、その冒頭にある

若し一切が空なりとすれば、そこには生ずることも、逆に滅することも、あらゆる變化があり得ぬこととなり、それ故四聖諦といふ如き法もそこにはなく、従つてまた解脱も救ひもなきものとなるではないか。（第一偈）との外部からの論難に對し、龍樹は逆と同じことばをくり返して、

若し一切が空でないとするれば、その時こそ生もなく滅もなく、

あらゆる變化も修行もあり得ず、佛法もなく従つて悟りも救ひもない。（第二〇偈）

との旨を以て答へる。前者は空を非存在なりと考へる虚無論者からの問難であり、後者は無自性空の故に世界は縁起

なりと考へる佛教者の立場である。虚無論者 (*nāstika-vādin*) とは實は有自性論者の一種であつて、無自性論者な
 のではな⁵。

* *Ibid.*, p. 475.

* *Ibid.*, p. 505-6. 同第廿五品(涅槃)の第一、二偈もまた同様な疑問と答釋との關係にある。

此と同様な空性に於ける論理的關係を、特に言語・論理との連關に於いて論ずるものは、龍樹の廻評論である。そ
 こでは外部からの論難として、第一偈に次の如くにいふ。

若し一切の存在が、あらゆる場合に無自性であり空であるならば、

(斯く語る) 汝の語そのものも無自性であり、従つてそれは(世界は空なり、といふ如き) 否定を行ひ得ぬであ
 る。

即ち、一切が空であるならば、空であるとの論理そのものを成立させることばも存在せぬであらう、との論難であ
 る。

* 廻評論 *Vigrahavivartani*, ed. by E. H. Johnston and A. Kunst, *Milind's chinis et bouddhiques*, vol. IX, 1951,
 Reprint, p. 10. その他に、山口徐博士の佛訳、トツチ教授の英訳あり、山口博士和訳は、密教文化、第七號以下(未定)。

之に對する龍樹の解答は、およそ次の如くである。然り、汝のいふ如く、わがことばも、わが用ひる概念も、すべ
 て空無自性なのである。然しそれ故に、否定を行ひ得ないのでなく、却つて世界は空なりと説き得るものとなるの
 である。右の汝の問難は、あくまでも有自性論に立つからこそその問である。即ち一方では空を存在の否定、即ち虚無
 として考へつゝ、他方ではことばを、何物か有なるものを否定して無ならしめ得る如き能動者として、有自性的に理
 解するものゝ疑問なのである。有自性論に立つ限りに於いて、必然的にこの問難のいふ如き自己矛盾に陥らざるを得
 ぬであらう。然し空性論者は、世界は空なりといひつゝ、かくいふ語のみを有自性的に存在するといふものではな

い。本來空であり無自性なる如き語を以て、なほ空無自性なることを述べ得ることは、恰も繩を蛇と誤認する時、蛇として空なるものが、恐怖の事實を生起せしむる如きである。

こゝで我々は、起信論に於いて有名な、「言を以て言を遣る」といふ一句を思ひ浮べるでもあらう。それは「言説の相を離れ」た、所謂離言眞如が、言説の極、「故らに眞如と名づ」けられることが、「靜かに」と制止する聲の如くである、といふのである。同じ句は廻諍論に於いても、外部からの論難者が問題にしてゐるが、龍樹はあくまでも、制止する聲も、制止せられる騒音も、共に無自性なることが、堅持せらるべき空性論の立場であるといつてゐる。

大正、三十二卷、五七六頁¹⁾。

廻諍論、第三偈及び第二十五偈。Kunst, *op. cit.*, pp. 12, 26.

それはともかくとして、空性に於いて初めて、正當なことばが成立ち、論理が成立ち一切が成立つのである。しかもそれらが成立つことは、縁起的に成立つに他ならない。中論廿四品十四偈に龍樹は

空性の成立つ所に、一切は成立つ。

といひ、同じく十八偈には、所謂三諦偈として

縁起するほどのもの、それを自分は空性と呼ぶのである。

その(空性)はまた、何ものか素材によつて構成することであり、それがまた中道でもある。

といふ。この後半に於いて何ものが構成せられる (Draññapitr upadaya) といふのは、漢譯に假名、假説等と譯されるものであり、即ち空性に於いてことが成立ち、よみがへることである。従つて、また龍樹は、廻諍論の最後を、「空なることに於いてのみ、あらゆるものが語られ得るといふこと、このことを、各自が内に自ら悟るべきである」といふことばを以て、結んでゐる。

かくして空性に於いて、また空なるものとして、ことは成立す。こゝにことばとか論理とか呼び來つたものは、漢譯に「言説」といはれる *vyavahāra* であり、その中には單なることばと共に、純粹に論理的なもの、即ち正理 *nyāya* や量 *pramāṇa*、殊に比量 *anumāna* 等もまた含まれて考へられてゐる。こゝに於いて、純粹に空性の論理的構造ともいふべき論理性、即ち正理 *nyāya* 或は *yukti* 興趣といふものと、その具象的な推論の方式、——即ち中論の各處に見られる、自がなければ他もない、とか、眼が眼自らを見るを得ない時に、如何にして他を見ることがあらうか、等々の論式——とを分けて考へる必要があるであらう。然し今こゝでは、それを詳細に論ずることができない。たゞこの推論の論法や、それを含む中觀的な論理性全般が、中觀哲學の體系として承認せられる過程について、後代の所謂スヴァータントリカとプラトリーサンギカとの兩學派の間に、やゝ考へ方の異つたものがある點について、簡單に觸れておきたい。

一般に論理的であるといふことは、二諦の差別・辨別 (*satyadvaya-vibhāga*) を最も深く凝視することである、といふのが、月稱の考へ方であると思はれる。二諦とは勝義と世俗の二であり、一は眞理として、他は無知・虚偽として、最も鋭く對立するものである。然るに龍樹によれば、勝義は前述の如く言説を越えて默然たるものであるに拘はらず、常にそれは世俗の言説に依るの他は顯はとなることが出来ない。之が二諦の意味であり、二諦は、ことばが自ら世俗として虚偽であり、即ち無自性空であるにも拘はらず、ことばとしての正當性をかち得ることへの、筋道を與ふるものである。前者勝義的に默然たることを、眞實の智とすれば、それにも關はらず敢へて之を世俗の言説を以て語ることは、世間への大悲のはたき^{あきら}に他ならない。中觀の論理は、實はかくの如く空なる智の上に、大悲の論理、愛の論理として成立つものである。

* 龍樹(龍と)とは、*Yatūmādhipanśakāśīkāṭyā*, p. 494 (XXIV, 9), * 大月稱(大と)は、*ibid.*, p. 69, 195; (山口和郎、I, 100頁)。

* 長尾雅人稿、「中觀哲學の根本的立場(三)」、哲學研究、三七〇號、二二頁以下。及び同著、西渡佛敎研究、岩波書店、昭和二年、一五八頁等を参照。

** Nagao Gadjin M., 'An Interpretation of the Term "Sathya" (Convention) in Buddhism', *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kyogaku-Kenkyūso*, Kyoto University, 1951, pp. 550-531.

*** *Madhvacāryamaśākarakāṭyā*, p. 492 (XXIV, 8).

**** *ibid.*, p. 23: "...advayaśāhānāhāntān mahākāraṇopāyāpuraṅgāraṇaḥ prahamācittopādānāḥ tāhāgata jñānōpātīhetau ādīn kīva yāvād ācītyāyānādgūṭīmanasya vidhāvīparītaprajñāpārānānteh karuṇayā parāvabodhātān śāstraprajāyanān...."

山口和郎、I、四頁、「……不照例なる般若波羅蜜の方軌を學んだ軌の師範自が、二無き智を以て莊嚴せられ大慧方便を完とした如來智の生ずる因なる初發心を始めとなし、慈悲の心をもつて他人の學問の爲に論を撰作した……」

一旦ことばが空性に於いてよみがへり、世俗として成立し以上、その概念の論理的操作、推論等がまた許さるべきは當然であらう。然るにこの點に關して、清辯を初めとするスヴァータントリカ學派(Svāntarika。之を獨自論と呼びたいと思ふ)によれば、かゝる推論や論式は、中觀的な正確さを有し、中觀獨得の論理でなければならぬ、と云ふものゝ如くである。即ち世俗のことばによるとは云へ、勝義の世界から流出せず、それを書するものとして、論理學的な誤謬を含まず、獨立の絶對的價值を有するものとして(svalantara-anumāna)かゝる推論の論式的準備影塚に力をつくすのである。之に反して佛護や月稱のプラーサンギカ派(Prāsāngika。應過論者と呼ぶ)ことは自ら空なるまゝに空の理を語り得るといふ態度に終始するものと如くである。即ち推論やその論式が如何に正しくとも、畢竟それは世間世俗の側に屬するものであり、佛陀の默然たりし勝義の世界に比すれば、常に虚偽であり、やゝもすれば人を誤謬に導くに過ぎぬといふ。たゞ佛の大慧の必然よりして、自己に自屬を他者の言語によつて、即ち勝義に

は非る世俗の言語によつて、空なる所以を語るのみであるといふ。獨自論者のいふ如く、若し中觀に獨自の論理がある絶對性を以て成立するとすれば、それはそれ自ら有自性論に墮するの他はないであらう。龍樹が屢、「空性論者には、自己のものとしての主張 (pakṣa, thesis, proposition) がなし」と説き、佛陀があへて十四難に答へなかつた様な點を逸することとならう。しかも應過論者があへて世間のことはや論理に従つて語るのは、それ以外に大悲が働き出づべき手段が無いからである。龍樹も亦かくの如くにして中論を述作した(前々註)。然しそこに用ひられた論理は、龍樹自身に屬する獨自のものではない。龍樹はたとへば他者なる世間の論理に隨順せるのみである。論理は勝義的にはなく、世俗的にのみ成立する。しかも他者の論理によつて他者の論理自身が内含する矛盾を暴露し、氣づかぬ、即ち空なるものを空なりと暴露し氣づかしめるならば、以て目的は達したのである。應過論の呼び名は、論理が論理自身の根柢に誤謬を含むことを、即ち無明に纏繞せられてゐることを、「應に過失に墮すべし」といつて知らしむることに由來するものである。應過論は恰も、自らは寸鐵を帯びずして、相手の武器を取つて相手を刺す如きに似てゐる。

* 廻諍論、二九—三〇偈 (Kunst, pp. 29-30)。六十頌如理論、第五〇偈 (山口益著、中觀佛敎論攷、弘文堂、昭和一九年、所載、「龍樹造六十頌如理論の註釋的研究」、一〇〇頁)。その他、提婆・月稱等による同様の表現は、長尾、西藏佛敎研究、二三五頁、二六四頁等を見よ。

* 長尾、前引書、二七九頁以下參照。また *Prasamgapatā*, p. 65^o #.

* * * *Prasamgapatā*, p. 24^r: tatha cācāryo bhūyaśa prasabgāptimukhenaiya parapakṣaṁ nirākaroti sma... (山口和譯、I、三三頁)。

* * * *Mūlā*, p. 23^r: prasabgaviparītena cārītena parasyaiva saḥbandho... (山口和譯、I、三三頁)。

全面的に他者の立場に立ち、己が全く空にして全面的に世間の言説に身を委ねることが、佛の大悲の姿であらう。中觀哲學的な論理は、——何ものかさう呼べるべきものがありとすれば——斯かる大悲の論理として成立つべき管で

ある。如何に高くとも、單なる沈黙に停することは、大慈を全うするものではない。しかし同時に、かゝる論理は、必ず空性といふ自己否定を前提とし、それに基づくものでなければならぬ。如何に精密ではあつても、かゝる自己否定を前提とせぬ論理は、眞實を映す鏡とはならぬ。前述の如く起信論もまた、離言眞如と共に依言眞如を説くものである。然し何故に依言が許され得るか、離言から依言への復歸が如何にして可能であるかは、十分に明らかにならねない様である。それが必ず離言たる空性を前提としてのみ依言が成立つこと、かつそれは大慈としての依言であるとの意味は、反つて龍樹に於いてのみ明らかにせられたものゝ様である。

佛傳に於いても、佛傳の作者は、何故に佛傳が一旦の沈黙から身を起して、困難なまた無くもがな傳道の生活に入つたかについては、それが人類への愛情によるのであると註してゐる。リスデヴィツもまた、その流麗な筆致を以てこの時の佛傳の内面を描寫し、之を佛傳の孤獨と呼んだ。その孤獨とは、人類の偉大な指導者達が屢々、體驗せざるを得なかつた、餘りにも高い自覺——自分の仲間から餘りにも距つて高い自信——に由來する孤獨感である。この孤獨感に悩むことは、同時に自分の仲間たる人類への話しかけがとだえ、人間の能力に對して絶望にも似たものを感ずることでもある。然し最後に彼の内面に於いて宗教的なものが勝を制し、たゞ人類への愛情の故に、人々に語り呼びかける四十五年の生活が初まつた、とリスデヴィツはいつてゐる。

* たとへば衆許摩訶帝經(大正、三卷、九五三頁)に於いては、「世尊はかくの如く(衆生を)觀じ察知し已つて、大悲を起してまさに妙法を演べんとす」といふ。方廣大莊嚴經(大正、三卷、六〇四頁)には、「その時如來は不定衆衆生を觀じて、大悲心を起し、……」云々。

** T. W. Rhys Davids, *Buddhism* (Non-Christian Religious Systems), London, 1887, pp. 39-41.

此の佛傳のキャリヤ、或はその内面的な生活と、龍樹哲學の體系との間には、上述の如き類似性が認められるのである。この類似性を考へることは、一方では佛傳の沈黙の意義を正しく理解し、他方では何故に中觀哲學が根柢となつて諸種の大乗哲學が發達したかを理解する爲の鍵となるであらう。若し佛傳が眞に形而上學乃至哲學を排斥したの

であり、たゞプラグマティックな意味でのみ沈黙を守つたのであるならば、何故に龍樹の空觀を通じて無着や世親の唯識哲學が展開せられ、遂かに天台や華嚴の哲學が生み出されたかを、了解するに苦しむであらう。然るにこれらの後世の哲學的な論師達は、哲學に對する佛陀の教戒に背き、或はその禁令を犯したわけではない。却つて彼等は、極めて大きな自信を以て、自ら主張する所が佛陀に反しないばかりでなく、それこそ佛陀の本意であると主張するのである。龍樹の空は、實に佛陀の沈黙の内容を顯露にし、之に肉附けを興へたといふべきである。佛陀の説法にも龍樹の論理にも、等しく一旦の否定を通してのみ現實への再出發がある。その現實が肯定せられ蘇へることは、また等しく大慈に由來するものに他ならない。あらゆる佛教の後期の哲學も、すべてかくの如き自己否定を含み、自己否定を前提としてのみ成立つであらう。それは、人間的な能力、自己自身の思惟や論理が無邪氣に信賴せられることとは逆に、それらのすべてが徹底的に破壊せられ、否定せられ、無價値となることによつて、またそのみによつて、人間の現實的な世界へのはたらきかけが回復することを意味してゐる。人間が徹底的に無能力であることに於いてのみ、人間への深い愛が生れ出る。

(丁)

(筆者 京都大學文學部「佛敎學」教授)

ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

The Silence of the Buddha and its Madhyamic Interpretation

by Gadjin M. Nagao

In the Gautama Buddha's Biographies we find an episode that Buddha, directly after his Great Enlightenment, became unwilling to preach his doctrine to his fellow-peoples and wished to remain in silence. It was because the Truth he realized was too deep and subtle to be transmitted into human expression. This episode informs us of a Buddhist conviction of that time that the Buddha's missionary lectures were not addressed naïvely without any hesitation. The unreliability of all human concepts and logic seems to be a serious factor for the Buddha's silence.

Under the heading of the silence of the Buddha, however, the so-called 'fourteen questions unanswered' had been discussed in connection with metaphysical characters of Buddhism by many scholars, among whom Dr. T. W. Organ was the recent one. Dr. Organ assumes that, Buddha remained utterly undistracted from his main purpose, the salvation of human beings, therefore his silence was 'a pragmatic reply' to these metaphysical questions, such as about existence after death. For the philosophical investigations were merely useless exertions to Buddha, who was a religious teacher, and not a philosopher. This conclusion of Organ is, accordingly, the one which mainly follows his predecessors; but he seems to have failed to pay sufficient attention to Dr. Watsuji's

interpretation, which claims that the Buddha's rejection to answer indicates his philosophical and epistemological standpoint in search after the ultimate Truth.

The silence or the loneliness or the quietism of Buddha seems to have afforded an important character to later development of thoughts through the history of Buddhism. When we compare the above-mentioned two instances of his silence, we are inclined to admit the Buddha's philosophical character along with the religious one. And it will be natural to assume that Buddha's silence set an example later for the Madhyamic philosophy. The Madhyamic *śūnyatā*, i. e., the vacuity, represents the Buddhaic stand of silence, or the Buddha's existence itself, which is absolute, super-worldly, and surpassing the antinomy by his non-utterance. Contrary to the violation of the Buddha's commandment of not to miss one's way in philosophy, Nāgārjuna thus actually developed the very core of the Buddha's silence by the name of *śūnyata*. The *śūnyata* (vacuity) or the *talhatā* (suchness) takes up its abode 'outside of words' as well as 'within reach of words'. For the sake of such a circumstance, however, the logical dialectics and philosophical systems of Nāgārjuna, and of later Buddhism as well, should be looked at as the 'Great Compassion', which in turn is called the 'Skilful Device' of Buddha. The device is not at all the ultimate Truth of *śūnyata*, but the latter always needs the means of the former for its revelation. The vacuity changes into and is identified with the logic of Love; and this is the generally accepted stand by all Buddhist philosophies.

(The whole English version of the article is to appear in the Memorial Volume dedicated to Dr. S. Yamaguchi on his sixtieth birthday).