

二諦説と三性説

——行の立場と知の立場——

安 井 廣 濟

19 (安井)

龍樹の中觀學説は空の教學といはれ、無著・世親の瑜伽唯識學説は有の教學であるといはれてゐる。そして前者の教義の體系は二諦説であり、後者のそれは三性説であると考へられる。それゆへ二諦説と三性説とは大乘佛教の教義に關する極めて本質的な根本問題であるといつてよい。かの後期の印度大乘佛教が中觀・瑜伽の二流派に分れ、二諦説と三性説とのそれ／＼の立場から、遂に和解しえないやうな深刻な烈しさをもつてその教義の優劣を諍つたいはゆる『空有の論諍』は、いかに二諦説と三性説とが大乘佛教の本質的問題であるかを如實に示すものに外ならない。尤も、中觀瑜伽の『空有の論諍』を後期の宗派的對立とする見方も行はれてゐるやうであるが、しかし中觀瑜伽の二流派が論諍しなければならぬ

對立は、ただに後期の宗派的問題として局限せらるべき性質のものでなく、それはそのまゝ大乘佛教の容易ならぬ本質的問題をあらはすものといふべきであらう。かやうな意味で、二諦説の空の立場と三性説の有の立場とが對決した諸種の論議のあとを具體的に究明し、それら二つの立場の特殊な思想的意義をたずねられた山口博士の『佛教に於ける無と有との對論』(清辨の中觀心論第五章の研究)は、大乘佛教研究の全般的にしてかつ根柢的な本質的課題にそはれた、まことに基礎的なすぐれた業績であつたと思ふ。

漢譯の般若燈論には缺けてゐるがチベット譯の般若燈論(Prajñā-pradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti)を見ると、清辨(Bhāvaviveka, Bhavya)はその第二十五章『涅槃

の考察』の第二十四偈である『一切の知覺 (upalambha = upaladhi 知得・了得) が寂滅し (不可得)、戲論が寂滅して吉祥なり。佛は何處にも誰にも如何なる法をも説きたまはず』といふ龍樹の教説を解釋するにあたり、これを二諦説の空の立場とは異つた三性説の有の立場から解釋する瑜伽唯識説と空・有の論評を行つてをり、本論に註疏 (hika) を書つた觀誓 (Avalokitavrata) は、この論評のために『涅槃の考察』の註釋の半ば以上の紙數を費してその重要性を示してゐる。そしてこの論評の内容を検討すると、山口博士の研究された中觀心論第五章の思想的要項がよくとりまとめられてゐるやうであり、ことにこの論評が第二十四偈の『一切空不可得、佛一字不説』といふ龍樹の教説を論評の發端にもち、二諦説より三性説を論破するといふ明確な形態をもつて展開してゐる點は、二諦説と三性説とのそれ／＼の立場の特殊な意義を方法論的に見やすく理解せしめるものがあるやうに思はれる。このやうな點で、この論評は中觀心論第五章とともに清辨の對唯識派文獻として注意せらるべきものであり、二諦三性といふ大乘佛教の本質的問題をうかがふ好個の資料であると考へられる。以下は、この論評の發端となつてゐる龍樹の空不可得の教説の二諦説的立

場をたずね、これに對する唯識教學の三性説的解釋を考察することにより、二諦説と三性説とが何故に論評しなければならなかつたかの緣由をひと先づ明かにしやうとする、云はばこの論評の研究序説ともいふべきものである。

一、二 諦 説

右に示した『涅槃の考察』の第二十四偈に見られるやうに、龍樹の教學はあらゆるものを、したがつて佛の教法すらも不可得空とする徹底した否定の教學である。しからば何故にあらゆるものは不可得空なのであらうか。

これは龍樹の教學に當面する場合、まづ發せられる最初の問ひであらうと思ふ。そこでいまかれの中論のなかにこの問ひに對する答へを求めると、例へば第七章第十六偈に『何らかのものに縁つて生起する所のもの (pratyaya yad yad bhavati) は、自性として寂滅せるものである』といひ、或ひは第二十四章第十九偈に『縁起しないやうな如何なる法も存在しない。それゆへ空でないやうな如何なる法も存在しない』といふごとき言葉は最も端的にこの問ひに答へるものであらう。すなはち龍樹にとつてあらゆる一切の存在は、縁起なるがゆへに不可得空の寂

滅に外ならぬ。pratyasaṃutpāda(縁起)とは、詳かにいへば hetupratyaya-pratyasaṃutpāda^①(因縁に縁つての生起)といふことであり、hetupratyaya(因縁)は hetupratyayapara(因縁なる他)^②、或いは pratyayapara(縁なる他)といはれるから、要するに『縁起』といふ語義の概念は『因縁なる他に縁つての生起』といふことであつて、つまり龍樹にとつて一切の存在はかかる『因縁なる他に縁つての生起』であるゆへに、それ自らをもつて生じない不生であり無自體であり、したがつて不可得空なのである。ともかくこの縁起↓空の解釋には誤りはあるまいと思ふ。しかしながら『因縁なる他に縁つての生起』といふことはいつたい具體的に如何なることを意味するか。少くともかやうな縁起の内容が分明にならないかぎり、無自體であるとか不可得空であるとかいふことも抽象的な理解にとどまるより外はない。私はいまこゝに縁起の構造を詳細に論ずる餘裕をもたないが、縁起の内容を比較的直截にうかがはしめるものとして、『何らかのものに縁つて生起する所のもの』(pratyaya yad yad bhavati)は、その何らかのものと同一でなく、また別異でもない。それゆへ斷にあらざる常にあらざる』といふ中論第十八章の第十偈を注意しうと思ふ。この偈の第一句

は先に示した第七章の第十六偈の第一句と全く同じである。そこでこの偈に右に述べた縁起といふ語義の概念を加へていへば、この偈は、因縁なる他に縁つて生起するもの(結果)が、その因縁なる他と一體(ekatva)でもなく、また別體(anyatva)でもなく、それゆへまた斷でもなく常でもない、といふことを語るものに外ならないことが了解されるであらう。してみれば縁起とは、他なる因縁に縁つて生起する『所生の果』が、『他なる能生の因縁』と一體的に連続する他生(parata utpatti, parabhava 他性)でもなければ、『他なる能生の因縁』と別體的に斷絶しそれ自身を原因として成立するときと自生(svata utpatti, svabhava 自生)でもないこと^③、積極的にいへば、『所生の果』が『他なる能生の因縁』と一體的に連続しつつ別體的に斷絶するとき他性即自性であることを意味してゐるといはなければならぬ。したがつて因縁なる他に縁つて生起する『縁起』とは、要するに存在するものが、自らに同時に他なる意味をもち、かかる他的な否定的意味を媒介とし因縁とすることに縁つて自己の存在を生成するといふ、自他の矛盾的生起であることを物語るものといひうるであらう。縁起といふ意味が有因(hetumat, sahetuka)^④といふ言葉で語られ

るのはまたよくこれを表明してゐると思はれる。すなはち縁起とは因縁なる他を有つての矛盾的な生起に外ならない。

このやうにいふと縁起はあまりにも不可解な概念のもてあそびのごとく思はれるかも知れない。しかしながら右に述べる縁起といふことは、具體的にいへば、我々の當面する現實の存在が我々の自執の心によつて表現される自我的存在でありながら、實はそれ自らに他なる非我的な否定的意味をもつことを媒介とすることに縁(因)つて、矛盾的に成立し生起してゐることを示してゐるものといへるであらう。我々の現實の自我的存在が自らに他なる非我的な否定的意味をもつといふことは、自我的存在が他なる否定的な非我的存在の否定として定立されること、いひかへれば自我的存在が他なる非我的存在におち入る否定的な不安を自らにもつことに縁(因)り、この否定的な自らの不安に對する抵抗として定立されることであつて、かやうないはば非我的存在におちいらざんとする自己矛盾的な、がきの姿は自我的存在の本質的事態と考へられる。もしも我々の自執する自我的存在が自らに他なる非我的な否定的不安をもたないとするならば、我々が自我的存在を定立しこれに執著し囚はれる必

要は何ら見いだされぬであらう。實に縁起とは、我々の愛すべき自我的存在のこのやうな自己矛盾的因縁生起の姿を語るものであらう。これは唯識教學の阿頼耶識の縁起論すなはち自證 (svasamvid) の體系になると明かに正面より語られてゐる。ところで自我的存在がこのやうに他的な否定的不安をもつことに縁つて自己矛盾的に生起する縁起であるならば、自我的存在は常に自らの不安とたたかひ、常にそれ自らに安住しえない無常な苦惱的存在といはねばならぬであらう。たとえ不安な苦惱を克服し自我的存在の安住を求めても、自我的存在を定立することが非我的不安に縁つて成立する縁起をその本質的事態とするかぎり、自我的存在から不安な苦惱は解消せず、むしろ自我的存在の安住を求めんとする囚はれが強ければ強いほど、自我的存在の無常な不安にかられる苦惱懊惱は甚しさを極めるであらう。すなはち縁起なるかぎり自我的存在の安住を求めんとすることは、つひに空不可得といはねばならない。してみれば自我的存在の安住を求めんとすることは不可能を敢へてなさんとする暴舉であり、いたすらに自らを苦しめる愚舉であるといはねばならぬであらう。すなはちそれは縁起なるゆへに空不可得である必然的事態を知らない無明に外ならない。

龍樹の教學があらゆる一切の存在を緣起なるがゆへに空不可得といひ、空不可得の明かなる般若 *prajñā* (般若) を高唱するのはこの所以であらうと思ふ。

しかしながら、かやうな龍樹の般若空教學にはさらに深い反省が意味されてゐることを忘れてはならない。すなはちそれは、一切の存在が緣起なるゆへに空不可得であるかぎり、空不可得であるごとき緣起の存在すらも實在的眞實として把握されない空不可得であるといふ、いはゆる空亦復空の絶對否定的反省であつて、龍樹教學の特質は——廣くいつて般若思想の特質は——まさにこの一點にあるといつて敢へて過言でない。龍樹は『諸の勝者によつて空性は一切の見解の捨離である』といはれ、しかもなほ空性の見解 (*gūṇyatā-dṛṣṭi* 空見) をもつ者は育成すべからざるもの (*asādhya*) であると説かれた (『中論第十三章第九偈』) といつて、空を虚無視する損滅の見解のみならず、空を實在的に把握する増益の見解をも空見として極力いましてゐる。それゆへ龍樹の立場からいへば、佛陀は一切が緣起であり空無常無我であると説きたまふたにしても、かくのごとき教法の文義のまゝに空無常無我なる緣起法 (*pratyasamutpannah*) が實在的に存在すると考ふべきではない。空不可得の絶對否

定的な道理に従ふかぎり、むしろ佛陀の説法は實は何も語らない一字不説の無言にあるといはねばならない。これが『涅槃の考察』の第二十四偈に『一切空不可得、佛一字不説』を語るのは實にかくのごとき絶對否定的な空觀の宣揚であつたのである。このやうな徹底した空觀を我々は廣く般若經の上に屢々みいだすが、例へば金剛般若經に『若し色を以て我れを見、音聲を以て我れを求むれば、是の人は邪道を行じ、如來を見ること能はず』(『羅什譯』といふごときはその代表的なものであらう)。

ところが、佛陀の教法を忠實に傳承し解釋することに不斷の努力を傾けてゐた部派の阿毘達磨教學からいへば、このやうな般若の空論が暴論であることはいふまでもない。緣起法の虚無主義的解釋に陥つてゐた部派は別として、少くとも多くの部派の教學は、例へば『涅槃を空なりと否定すれば、世尊が世間の人々に涅槃を得しめるために語つた教法は無意義になる』(『涅槃の考察』第二十四偈前) といふごとく、佛陀の教法に絶對的意義を認め、いやしくも佛陀の語りたまふ所の存在であるかぎり、その存在の客觀的實在性を文義のまゝに信奉しやうとする教學であり、一切が空無常無我なる緣起法として實在するといふことは、かれら部派の人々にとつて佛陀の教法

の絶對性の下に否定すべからざる眞實として確信されてゐた。かれらからいへば緣起法こそが一切の存在の施設されてゐる眞實なる正しいあり方であり、そしてそれゆへにこそ、そこにかれらの規範とすべき實踐修行の道もあつたのである。したがつて緣起法を絶對に實在的眞實として把握されない空不可得なりと否定する龍樹の般若教學は、部派の人々が確信してゐた緣起法の客觀的眞實性を根柢よりくつがへすものであり、かれらから見ればそれは『果の實有であること、法と非法及び一切の世間の言説 (saṃvyaṃvāṇa) をきづつける』(中論第二十四章第六偈)まことに怖るべき虛無主義的破壊論であつたであらう。

しかしながら龍樹からいへば、緣起法は我々の言説の世界の施設されてゐる正しい眞實なる姿ではあるが、この緣起法が我々の自我的囚はれの否定である空を意味してゐるかぎり、それはあくまで一個の實在的眞實としてすらも把握されない空不可得であるべきであり、かかる言説を超へた不可言の空こそが實は緣起法のもつ勝義なる眞實すなはち勝義諦 (paramārtha-satya) であつて、それゆへ空不可得といつてもそれは何ら緣起法の存在を虛無化するがごときことではなかつた。龍樹はこの點に

關して『言説 (vyavahāra) に基かずしては (anāgrītya) 勝義は語られない』(中論第二十四章第十偈)といつてゐる。すなわち龍樹にとつて勝義なる空は世俗言説の世界を虛無的に空無化するものではなくして、世俗言説の世界である緣起法の存在を根據とし、この緣起法なる存在の基盤 (egraya) の上に立つて語らるべき、まさに世俗の緣起法自體の存在の眞實なる意味となり價值となるものに外ならない。いひかへれば、勝義の空は無内容な虛無的否定ではなくて、世俗の緣起法のうちにその眞實なる内容をもち、世俗の緣起法はかかる勝義空なる眞實の内容を表現する基盤として存在するのである。もしも空が無内容な虛無であるならば、世俗の緣起法は空の内容を表現する基盤ではありえないであらう。しかがつて世俗の緣起法が空を表現する基盤としての存在であることは、空論が虛無論と異なる決定的な徴表であり、それゆへ龍樹の教學は世俗の緣起法の勝義諦である空不可得を強調しつつ、世俗の緣起法が空なる勝義の眞實を表現する基盤になる世俗の眞實すなわち世俗諦 (saṃvṛti-satya) としての存在であることを同時に強調する。實にかれの教學の根本的立場が二諦説と考へられるのはこの所以に外ならない。月稱 (Candrakīrti) が中觀論者を虛無論者

(*nāstika*) と區別して『中觀論者は緣起論者である』^⑨といふのは、かやうな二諦説の立場をよく示してゐる。ところでさらに考へてみると、世俗の緣起法が空なる勝義諦を表現する世俗諦としての存在であるといふことは、緣起法が表現しえない勝義空無相の有相的表現としての存在であることに外ならぬから、それは緣起法が有相をかつて敢へて無相を假りに表現し假設するものであることを意味してゐる。すなはち、緣起法は表現しえない無相空を表現するための方便 (*upāya, mean, way*) としての假りの有相的場所であり、無相空はかかる有相的場所に世俗として假りに表現されることが許容されるものに外ならぬのであつて、緣起法が空を表現する世俗諦としての存在であることは、まさしくは勝義空のかかる假^⑩的許容として成立するものといはねばならぬであらう。したがつて空論が虚無論と異る點は、緣起法が空を表現する基盤になる世俗諦としての存在である點ではあるが、それはまさしくはこの表現の基盤になる世俗諦が勝義空の假^⑪的許容である點にあるわけであり、月稱が先の言葉とともにさらに『中觀論者はもの (*vastu*) の有性を世俗として許容 (*abhyupagama*) するから虚無論者と等しくなる』^⑫といふのはこれを語るものであらう。すなは

ち、有りとして許容されない勝義空なるもの (*vastu*) が永遠に許容されない空無ではなくて、世俗的に有りとして許容されるがゆへに虚無論者と等しくないのである。要するに龍樹の空は緣起法として假りに自己を世俗化し、この緣起法を場所的な基盤として自己の表現を許容するがごときものといへるであらう。そして緣起法はかかる空の假^⑬的許容の表現といふ意義の下にその肯定的生命をもつのであつて、龍樹の二諦説はかくのごとき意味に於いて成立し、その空論はかくのごとき意味に於いて虚無主義的否定論と異つてゐると思はれる。虚無論はただ一途の虚無的否定にすぎないが、空論は勝義空なる否定を世俗の緣起法として假りに肯定しうる、否定 (勝義諦) 即肯定 (世俗諦) の立場にあるのである。空といふ否定的な眞理性の肯定的主張をもつことが假りに緣起法として可能なのである。否定が同時に肯定であるといふごとき絶対の矛盾はかかる二諦説の立場に於いてのみ始めて語りうる所であらう。緣起なるもの、われらはこれを空性といふ。これ (空性) は (因縁に) 縁つての假設であり、これ (空性) はまさに中道である』(*yah pratyasamutpādaḥ gūnyatām tām pracakṣmahe / sa prajñaptir upādāya prāṇat sāiva madhyamā*) 云々

ふ中論第二十四章第十八偈は、かやうな否定即肯定を語る二諦説を述べた龍樹の言葉として代表的である。この偈の第三句であるサイドラインの部分 *sa prajñaptir (upādānam) upādāya* ⑤の意味がいささか抜ひにくいやうに思はれるが、敷衍していへばこの偈は『緣起法は因縁 (*upādāna-hetupratyaya*) なる他に縁つて生起するものに外ならぬから勝義としていへば空性である。しかしこの空性は何ら非存在的な虚無ではなくて、因縁なる他に縁つた姿 (緣起法) として、世俗に有的な表現をかつて假設 (*prajñapti*) されるものに外ならない。したがつてこの空性は、空性であるから實有的に増益されず、緣起法として假設されるから虚無的に損減されないものであり、有と無、常と無常などの肯定と否定との二邊をはなれた中道である』といふものであらう。 *prajñapti* (假設) の元來の語義は知らしめであり、經驗的に知らしめられてゐる現實的なあらはれ、表現を意味し、*saṃketa* (印定、印相) や *vyavahāra* (言説、經驗的事實、實用) とシノニムである。⑥したがつて *prajñapti* は現實にものが置かれてゐることであり『施設』とも翻譯される。しかしこの施設は、否定的な空性が緣起法といふ肯定的な形態に矛盾的にひるがへされ知らしめられた施設である

點で『假』の意味をもつものに外ならない。それゆへ *prajñapti* は假設であり、假説、假名などの譯名をもち、また同じ假説の譯語をもつた *upacāra* (假形的比喩的表現 *figurative or metaphorical expression*. Monier) ともシノニムされてゐる。⑦したがつて *prajñapti* は *upalaksana* (表相 *implying something that has not been actually expressed*. Apte) ともシノニムしうる言葉であり、『象徴』といふ概念に等しい言葉である。要するに龍樹にとつて現實に施設されてゐる緣起法すなはち『因縁なる他に縁つた姿』は、超越的な勝義空のかかる假説的象徴なのであり、勝義の空は緣起法といふかかる假説的象徴として世俗的に自己を實用するものに外ならぬがゆへに、勝義空 (否定) なる勝義諦が同時に緣起法 (肯定) なる世俗諦としての意味をもち、二邊をはなれた中道の立場が語られることになるのである。したがつて龍樹教學の二諦説的な中道の立場を成立せしめる所以のものは、全くかかる象徴的 *prajñapti* (假説) の觀念がその論理の中心をなすといへるであらう。もちろん假説は直接には緣起法である世俗諦をあらはす言葉である。しかしながら假説が勝義諦の假説であるかぎり勝義と世俗との中道の相即を果すものはこの假説の觀念

に外ならない。實に假説は勝義を世俗に於いて現前にあらしめる肯定的な現實的精神であるといはねばならぬ。

かくして、龍樹の教學を緣起法の虛無主義的破壞論なりとした部派教學の批難は完全に改めるべきであらう。實に龍樹は緣起法を空不可得の假説として肯定したのである。いひかへれば龍樹が緣起法を空不可得なりと否定するのは、緣起法に於いて象徴的に假説され表相されてゐる空不可得の聲を現前に聞くことであり、緣起法をその最深の根源である空不可得に於いて肯定せんとすることとに外ならない。それは有的に假説された緣起法のなかに含蓄されてゐる超越的な空不可得の聲を聞き、緣起法を本來の空不可得へ還歸せしめることであり入無相せしめることである。したがつてそれは、佛陀の説きたまふた有相の緣起法をそのもつ超越的な空不可得の意味に従つて絶対に否定する道であり、直ちにこれを客觀的實在として肯定する道ではない。しかしながら緣起法が因はれの否定である空を意味してゐるかぎり、それは緣起法が單なる有相の實在ではなしに、空不可得の意味を表現するための手段として、假りに有相の態をとつた象徴的な方便假法であることと見るべきであり、したがつて緣

起法をかかゝる空不可得の意味に従つて絶対に否定することとは、むしろ佛陀の説きたまふた緣起法を忠實に肯定する所以であらう。佛陀の説きたまふた世俗の緣起法は空不可得の意味に従つて絶対に否定せらるべき第二義的な方便假法にすぎないもの (prajñapitāmātra) とはなるが、實はかへつてこれによつて第一義的な本來の實在性をもたしめられるであらう。般若經に『般若波羅密と菩薩と菩薩の名とは、こは名のみ (nāmanītra) である。この名は内になく外になく、内外の兩者をはなれても不可得である。たとへば善現よ、有情、有情と名づけられるかの名は假説のみ (prajñapitāmātra) である。かかる假法 (prajñapti-dharma) には、ただ名想 (saṃjñā) と印定 (saṃketā) として施設される (vyavahriyate) 以外に、生あることなく滅あることなし』^⑧といひ、現實に見られる諸法を幻、水中月、陽焰などに喩説するとき、全くこのやうな世俗を方便假法とする絶対勝義の否定道を教へやうとするものに外ならない。實に龍樹にとつて『この二諦の辨別を知らない者は、佛説に於ける甚深 (gambhīra) の眞實を知らず』(中論第二十四章第九偈)であつて、世俗假説、勝義空といふ二諦説こそは、まさにかれにとつて佛陀の深密義 (saṃdhyārtha) 開顯の立場であつた。

しからば、佛陀の説きたまふた緣起法を假法にすぎずとし勝義空不可得なりとする深密義の了解とは、いつた如何なる了解を意味するのであらうか。少くともこの了解は緣起法を一個の空不可得なる眞實として客觀的に認識するがごとき了解でないことはいふまでもない。もしもかくのごとき了解であるならば、何らそれは空不可得の意味に従つた了解ではありえない。空不可得に従つた了解であるかぎり、それは全く客觀的認識(upalabdhil 了得)の次元を超へた空亦復空の不可得でなければならぬ。しかしながら、かくのごとき空亦復空の不可得の了解とはいつたい何を物語るのであらうか。これに答へるものとして我々は、龍樹が中論の第十八章第九偈に於いて勝義の相を敘して『他によつて知られず、寂靜であり戲論もて戲論されず、分別をはなれ離多な意味のない、これが眞實の相である』といつた言葉を注意すべきであらうと思ふ。特にこの偈の最初の『他によつて知られず aparapratyaya』といふ一句は目下の疑問を直ちに氷解せしめるものがある。すなはちこの言葉は、月稱によつて『他人の説述によつては知られず自ら了解せらるべきこと』と註釋され、清辨によつて『他の經典なくして自らの現前となり、自ら自覺せらるべき (svasamvedya)

こと』と註釋されてをり、空不可得が他なる對象の側から示されるとき客體的な姿では了解されず、自己の内面に主體的に自覺されるべきものであることを述べるものである。したがつてこれによつて我々は、空亦復空的な空不可得の了解の何たるかを明かに知りうるであらう。

實に緣起法の空不可得の了解とは、空不可得なる緣起法を客體적인に見ることではなくて、緣起法自體の存在の絶對否定的な空不可得の内面に主體的に深まることであり、これを實踐的に行證し自覺的に體驗することに外ならない。對象的な因はれの否定を意味する絶對無的な空不可得は、このやうな主體的な行證的自覺による外その了解の方法がないであらう。楞伽經の第一勸請品に、『ラバナ王の勸請した佛所説の一切の教法が悉く楞伽山中に隱沒したが、かかる究竟の空不可得に於いて始めてラバナ王は汝により見られたるがごとく、そのごとくに如來と法とは見らるべし』との空中よりの內的に知らるべき聲(adhyatmavedya-gadha)を聞いた』と説いてゐるのは、よく空不可得の行證的な自覺的體驗の意義をあらはしてゐる。實に龍樹は緣起法の勝義諦をこのやうな內的に體驗されるべき言葉を超へた空不可得と認むるゆへに、世俗に語られる緣起法を、ただ內的に體驗されるべ

き不可得の眞實の言葉化された方便假説的な世俗諦にすぎずとし、勝義として『佛は何處にも誰にも如何なる法をも説きたまはず』とも宣言したのである。したがつてかれの世俗勝義の二諦説は、緣起法の客觀的實在性を一途に信奉してゐた部派の教學に對して大いなる動搖を與へるものであつたに相異ない。しかしながら龍樹からいへば、實在的に眺められる緣起法のごときは單なる抽象的なドグマにすぎないのであり、死せる糟粕にすぎなかつたであらう。ただこの緣起法に豊かな本來の生命を與へる道は、これを不可得なる勝義の眞實の方便假説的な存在とすることにより、そこに物語られる『それ自體の空不可得』に身をもつて直參し、直下にこれを味到することであつた。龍樹の二諦説がこのやうな行證的立場を示す體系であることは、次に述べる瑜伽唯識教學の三性説の立場と對比すると、さらに鮮活にうかがはしめられるであらう。

註① 梵文月稱中論註、三六八頁。

② 月稱は中論第一章第三偈の註釋に於いて『他となれる緒緣より諸法の生起することはない。nāya hi bhavanān parabhāvebhyaḥ pratyavebhya upapattiḥ』(梵文月稱中論註、七七頁。山口博士譯、「一四頁」といつてある。尤もこの場合「他となれる緒緣より諸法が生起する」

とは阿毘達磨論師の主張であるが、緣が他であることは緣起論の一般的通規と思はれる。すなはち唯識教學では依他起性を hetupratyaparatantra, pratyaparatantra といつてゐる(梵文中邊分別論釋疏、二三頁、一四〇頁)。また觀誓が「涅槃の考察」の第二十四偈を註釋する中にも「緣なる他より生ずるゆへに自體をもつて生がない」といふ言葉があり、その他にも散見される。

③ 中論第一章第三偈の所論參照。山口博士譯、一一四頁。
④ 例へば四百論破常品第三偈に「有因(hetumat)は常にあらず」といひ、唯識二十論第八偈下の經文に「我又是有情はなし、されどこれらの諸法は有因生(sahetuka)なり」といふごときもの。

⑤ 梵文月稱中論註、三六八頁。

⑥ 同右

⑦ upadāya prajñapti が upadanam upadāya prajñapti であることは觀誓の註釋に示されてをり、これを山口博士は「無と有との對論、二一頁」に指摘されてゐる。

⑧ この偈では第三句 sa prajñapti upadāya の主語である sas 及び第四句の主語である sa の歸屬が不明である。sas は男性である所から見れば緣起をさすが、文章上から見れば空性であり、sa は假設である。月稱や觀誓の註釋によると sas は空性を指し、sa も空性を指すやうに讀まれてゐる。しかし内容的にいへば、緣起||空性||假設||中道であるから、sas も sa もともに第一句の主語である緣起と見てさしつかへない。但し、かく見ると

きは *śas* は空性としての縁起、すなはち無相の分位に於ける縁起を意味するであらう。したがって *hetupratyaya-pratya-samutpada* へ *upadanam upadaya praiṇapti* とは、同じく縁起の内容を表はすために使用される句ではあるが、特に前者は縁起法が現實に因縁なる他に縁つて施設されてある有的な生起 (*utpada*) の姿であることを述べるものであり、後者はその因縁なる他に縁つて施設されてある縁起法の生起の姿が無相の分位の縁起法 (*||* 空性) の假設 (*praiṇapti*) であること、すなはち無相の分位の縁起法 (*||* 空性) が「因縁なる他に縁つた生起の姿」として假設されることを意味するものといふことになる。かく考へてこの偈を讀んだが、ともかくかやうな點でこの偈は甚だ讀みにくい。

⑨ 山口博士譯、月稱造中論釋 I、三九頁。

⑩ 調伏天唯識三十論釋疏、武田校訂本、一二頁。

⑪ *Pratāpacandra Choṣa*, ed. *Ḍaśasāhikā-prajñā-pāramitā*, p. 325.

⑫ 梵文月稱註論註、三七三頁。

⑬ 北京版丹珠爾部、第二十二函、一〇九 a。

⑭ 梵文楞伽經、一〇頁。

二、三性説

解深密經を中心として形成された無着世親の瑜伽唯識教學の根本的立場をなすものは三性説である。そして唯

識教學はこの三性説によつて、龍樹が組織した般若空教學の二諦説を新しく解釋し展開せしめやうとするところにその特殊な思想的立場を有つてゐる。しからば、何故に空教學の二諦説は唯識教學の三性説へ展開せしめられねばならないか。清辨の般若燈論第二十五章『涅槃の考察』によると、これはその第二十四偈の解釋として次のやうに示されてゐる。

瑜伽行人は云ふ。『一切の知覺が寂滅し、戲論が寂滅して吉祥なり。佛は何處にも誰にも如何なる法をも説きたまはず』(第二十四偈) といふ龍樹の言葉は眞實 (*satya*) である。しかし、一切の知覺寂滅が了解される方便となる依他起性 (*paratantra-svabhāva* 縁起性) を損滅するのは不合理である。(もしかくいふことが妥當であるとすれば) 『三性が知らるべし、初めは遍計であり、第二は依他であり、最後は圓成である。

相と同様に生と、勝義との無自性として、それら三自性は、無自性性と認められる』(無着造顯揚聖教論、成無性品第一偈第二偈) と。

右に對する觀誓の註釋は次のやうである。

一切の知覺寂滅 (空不可得) とは愚人によつて遍計された一切の知覺が寂滅することである。すなはち、依

他起性が一切の知覺寂滅の了解される方便として存在し、その依他起性が遍計所執性と離れて清淨となり、圓成實性した勝義の實在 (paramārtha-sat) となるのが一切の知覺寂滅である。依他起性が空無であれば何ものから圓滿成就するのであるか。それゆへ、一切の知覺寂滅が了解される方便となる依他起性を損滅するのは不合理である。もしかといふことが妥當であるとすれば「三性が知らるべし……」(親鸞廣疏、第二十二函、二二二a)。

右に示す清辨と觀誓の註釋の言葉とに明かなやうに、ともかく唯識教學は龍樹の説く一切の知覺寂滅の空不可得を眞實とし證權とする教學である。ところがその知覺寂滅の空不可得は、先に述べた龍樹の空教學の當面の態のやうな世俗の緣起法『それ自體』が絶対否定的に勝義空不可得であることではなくて、世俗の緣起法自體(依他起性)の上の『顛倒した遍計的認識』(遍計所執性)が空不可得であることであり、世俗の緣起法自體はかかる遍計的認識の空不可得な意味を表現し了解せしめるやうな世俗假說的な方便として存在するものと考へられてゐる。すなはち唯識教學にとつて、世俗の緣起法は空教學の二諦説に見られるやうな、自己の存在自體の空不可得な

意味を含蓄し象徴的に表現してゐるとき假説有ではなくて、自己に對する遍計的認識の空不可得な意味を含蓄し表現する、すなはち遍計的認識によつては把握されないといふ空不可得な意味を自らに表現してゐる假説有に外ならない。同じく方便假説有 (prajñapti sat) とし、空不可得といつても、唯識教學と空教學とは全くその意義が異つてゐる。ところで唯識教學の緣起法が、遍計的認識によつて把握されない空不可得な意味を表現してゐる假説であるならば、當然この『假説』としての緣起法は、遍計的認識を空不可得ならしめた非遍計的な勝義の認識によつて、その表現する遍計的認識の空不可得といふ否定的な本來の意味のまゝ、圓滿に成就した勝義の眞實(圓成實性)として肯定的に把握されるべき『實在』(paramārtha-sat 勝義有)であり、これが一切の知覺を寂滅せしめ空不可得となつた解脱の内容をなすわけである。すなはち緣起法は假説即實在的に認識されるものに外ならない。『依他起性が遍計所執性と離れて清淨となり圓成實性した勝義の實在となるのが一切の知覺寂滅である』といふ右の文の中の言葉はこれを語つてゐる。

ところがこれに反して、もしも二諦説のやうに、世俗の緣起法が勝義として實在的に把握されないそれ自體の絶対

否定的な空不可得な意味を表現してゐる假説であるならば、かかる假説としての縁起法は眞實には勝義の認識に實在的に把握されるべき根據となりえない空無に外ならぬから、二諦説は世俗に方便假説されてゐる縁起法の意味を了解し、これを勝義なる悟りの認識に圓成實性した眞實として實在的に把握するといふ、我々の轉迷開悟のすじ道を不可能ならしめるものといはねばならぬであらう。少くとも唯識教學はかくのごとくに考へるのであつて、『依他起性が空無であれば何ものから圓滿成就するのであるか』といひ、『依他起性を損滅することは不合理である』といふ批難の言葉はこれをあらはしてゐる。尤も、二諦説自身の立場からいへばこのやうな不合理があるわけではないであらう。先に考察したやうに二諦説が縁起法を勝義空不可得の假説とすることは、縁起法を單なる有相の實在として把握せず、縁起法の眞實である空不可得の意味に従ふことであり、空不可得な縁起法の眞實に自ら空不可得となつて參入し、これを實踐的に行證することであつた。だからそれは縁起法なる地盤に於いて空不可得なる勝義の眞實を主體的に現證し圓滿成就することであり、何ら縁起法を損滅し轉迷開悟のすじ道を廢無するがごときことではない。すなはち二諦説は縁起法を

假説即實在的に行證せんとするものに外ならない。そこで兩者の見解の相異は次のごとくいへるであらう。すなはち、二諦説は縁起法をそれ自體の空不可得な意味を表現する假説とし、かかるそれ自體の空不可得といふ否定的な縁起法の表現の意味に従つて縁起法の絶對否定に徹しやうとする、縁起法の主體的な『行爲的、了解』の立場であり、これに反して唯識教學は縁起法を遍計的認識の空不可得な意味を表現する假説とし、かかる遍計的認識の空不可得といふ否定的な縁起法の表現の意味に従つて縁起法を非遍計的認識に如實に肯定しやうとする、縁起法の客體的な『認識的、了解』の立場である。したがつてこの相異を根源的にいへば、二諦説は縁起法の否定に主體的に一すじに深まらうとするが、唯識教學は縁起法を客體としてこれを否定的に肯定して認識しやうとする、すなわち縁起法に對する認識の否定的轉換の立場にたつといへるであらう。實に唯識教學はこのやうに縁起法を否定即肯定的に認識しやうとする立場にたつゆへに、縁起法を遍計的認識の否定（空不可得）を表現する『假説』とし、遍計的認識を否定した非遍計的認識に、圓成實性した眞實として、肯定的に認識される勝義なる『實在』と解釋したに外ならない。そしてこのやうな唯識教學の

緣起法の解釋と二諦説のなす緣起法の解釋とは、いづれもそれ／＼の立場に於いてすぐれた意義をもつと思はれるのであるが、少くとも唯識教學からいへば自己の立場が合理的なる正しい立場であり、緣起法をそれ自體の一すじな勝義空不可得の假説とする二諦説は、緣起法を勝義なる悟りの認識に圓滿成就した眞實として實在的に把握されるべき根據たらしめない、不合理な空無損滅の立場であり、轉迷開悟の筋道を不成立ならしめるものであつたのである。すなはち、唯識教學の立場では緣起法は遍計的認識の空不可得を物語る假説であるから、その假説としての緣起法は、非遍計的な勝義の認識によつて否定即肯定的にその物語る空不可得な本來性のまゝに把握され、空不可得なる本來の眞實へ轉換される事體 (vastu) となり、根據 (adhiṣṭhāna) となり、通路 (marga) 道) となるが、二諦説の立場では緣起法はただ假説たること (prajñaptimātrata) にとどまつて、空不可得な本來の眞實として永遠に把握されない、無根據無自體 (niradhiṣṭhāna, nirvastuka) な謂はば無底の深淵であり、かくのごときは緣起法から本來の勝義の眞實を奪ひ去り、緣起の世界を暗黒化する虛無主義的態度に外ならなかつたのであらう。それは有なる世俗假説の世界から、空不可得

なる勝義の眞實を不可知の彼方に斷絶せしめる所謂『空有隔歴の沙汰』であり、世俗に於いて現成されるべき空不可得なる勝義の價値を虛無化する惡取空 (durgrihita cūyatā) といはねばならない。少くとも唯識教學から見るかきり二諦説はこのやうに、緣起法の世俗即勝義、假説即眞實を果しえない惡しき否定教學であつたと思はれる。唯識派の祖師である彌勒 (無着) は瑜伽師地論の中でかやうな二諦説の不合理を次のやうに鋭くなじつてゐる。

『一切は假説のみ (prajñaptimātra) であり、これこそが眞實 (tattva) である。かく見る人は正しく見る』とかくのごとく理解しかくのごとく語る一類の (大乘の) 人々にとつては、假説の根據である事體 (vastumūlaka) 事體のみ、事體そのもの (がないから、その假説は全く空虚である。それゆへ、かれらにとつては眞實も假説もそれら兩者はともに損滅されてゐる。かくてかれらは假説と眞實とを損滅するから虛無論者 (nāstika) の最極のものと知るべきである。かくのごとき虛無論者は聰明にして清淨梵と相應する行人 (sa-brahmacārin) にとつて語るべきものでなく、共に住すべからざるものである。かれらは自己を敗壞し、またかれら

の見解に従ふ世間の人々をも敗壞する。このことを密意して世尊は次のごとく宣へり。『むしろ一類の我見の人は勝れてゐるが、一類の惡取空の人は然らず』と。：惡取空とは或る沙門バラモンにして空しさ(gūṇya)を願はず、空しきもの(yat gūṇyaṁ tat)を願はなかくのごとき人は惡取空といはれる。なぜならその人にとつて、空しきものは非實有(asadbhāva)であるからであり、しかも空しきものが實有(sadbhāva)であることによつて空性(gūṇyata)がありえられるからである。

空しきものの實有が空性であるとは、世俗の緣起法を遍計的認識の空しきもの(空不可得性)として肯定し、世俗の緣起法に勝義の眞實として肯定されうる根柢(vastu)を與へること、すなはち世俗の緣起法を遍計に死する所に眞實へ媒介されるがごとき死即生的な通路とし、世俗即勝義的に甦る基體たらしめることであつて、右の文は二諦説に對するかやうな唯識教學の立場を非常によく明白に示してゐる。實に唯識教學の教學史的精神は、底(vastu)なき深淵に失はれんとした世俗の緣起法を、遍計的認識の空不可得性として肯定し、これを非遍計的な勝義の認識に實在的にとりもどし回復せしめんとする、

まさにその一點にあつたといへる。そしてかかる教學史的精神を體系的に構成したものが遍計、依他、圓成といふ依他起性(緣起法)の轉換的構造を語る三性説であることはいふまでもない。最初に掲げた唯識派の言葉の中『依他起性(緣起法)を損減するのは不合理である。もし、かくいふことが、妥當であるとすれば、三性が知らるべし：…』といふのは、明かに三性説が緣起法のかかる實在的回復の精神の下に樹立されるものであることを示してゐる。

したがつて三性説の論理的構成の核心は、ともかく遍計的認識の空不可得性を緣起法の圓成した眞實として肯定する點にあるといへるであらう。しかしながら我々は三性説の構成を考察する場合、さらに遍計的認識の空不可得性といふ點について理解を進める必要がある。なぜなら、右の如く遍計的認識の空不可得といふことは緣起法の圓成した眞實なる肯定に外ならないが、同時に遍計的認識の空不可得といふことは、遍計的認識を肯定せらるべくもない無價値な誤れる認識として緣起法から否定的に排棄することを意味してをり、ここに三性説のもつ否定の論理の特殊な姿があるからである。三性説では遍計が緣起法から不可得として否定的に排棄せらるべきも

のであることを『空華のごとく無』とか『兎角のごとく無』などといひ、さらにこれを内容的に次のごとく述べてゐる。

遍計所執性は顯現するごとくには存在しないに拘らずかれの名(nāman)が依他起の義(artha)に對して生起することによつて雜染する(第二十二函「三二四」)。すなはち、遍計は緣起法である依他を依他として眞實に知らない誤れる認識であり、したがつて認識し顯現してゐる形相のごとくには、眞實なる依他の事體(vastu)がなく實質がないものに外ならない。それにも拘らず、遍計は自己の誤れる認識(名)どほりの内容に依他の實質(義)を規定し執着する、いひかへれば『義なくとも名によつて義を執着してゐる』とき『唯名無義』(nāmanīra, nirvāṇa)なるものにすぎないといふのである。つまり遍計は緣起法の虛妄無實なる幻想であり、いはば宙に浮いた無内容な形式のごときもの、すなはち空華のごとくに無根(nirvāṇa)なるものであり、いはゆる體性都無なるものに外ならない。實に三性説の體系はかかる空華のごとくに無根にして唯名無義な緣起法の遍計的認識(名)を、あたかも月明を覆ふ雲翳をはらふのごとくに否定的に無なりと排棄して、遍計されるごとくには空

不可得な『無なる性』(abhāvasya bhāva 無の有)である緣起法の圓成した本來の實質的事體(vastu)を、明かに開顯し認識しやうとする所にある。したがつて、三性説に於て、緣起法は遍計として『無』でありつつ、しかもその無であることが『無なる性』として否定即肯定的に圓成するものに外ならないが、『無』と『無なる性』とは緣起法の『排棄せらるべき否定面』と『定立せらるべき肯定面』として對立的であり、『無なる性』の肯定面が『無』なる否定面の外に超越的であるといはねばならない。かかる否定と肯定との關係は二諦説の空論には見られない三性説の空論の特殊の狀態である。二諦説の空論は緣起法の絶對否定に徹する所に緣起法の眞實を直證するといふ、緣起法の端的な否定即肯定をはからうとするものであつた。それゆへ二諦説よりする三性説の論破を見ると、その論破の中心は三性説に於ける『無』と『無なる性』との對立的な斷絶の面にそそがれてゐるとも見ることが出来る。けれども先に述べたやうに唯識教學からいへば、二諦説は『空なるもの』を願はない惡取空であり、緣起法である世俗假説の世界に勝義の眞實たる根據を與へない虛無主義に外ならぬものであつた。いひかへれば唯識教學からいへば、二諦説は絶對否定に直ちに

肯定的意義を與へやうとはするが、絶對否定の立場にたつかぎり否定が肯定へ轉ずべき餘地はなく、否定が肯定であるといふことは單なる見せかけに外ならないわけである。したがつて唯識教學からいへば、緣起法に對する遍計を『無』なりと排棄して、緣起法を遍計的に把握されない『無なる性』として認識しなほす、すなはち緣起法を否定的に肯定して認識しやうとする三性說的認識の立場の論理こそ、實は否定即肯定を成立せしめ、緣起法の世俗即勝義を果しうる正しい空論といはねばならない。實にそこでは、否定(無)と肯定(無なる性)とは『排棄せらるべきもの』と『定立せらるべきもの』として異質的に對立しながらも、『無』は緣起法なる基體(adhikaraṇa)に於いて『無なる性』へ轉換することが可能なのである。要するに唯識教學の緣起法は、遍計の否定(無)の外に超越しつゝ、遍計の否定(無)を性(bhava)として内在せしめるとき基體的な存在であつて、緣起法に於けるかやうな否定の論理の構成は、『虛妄分別は有り、そこに兩つのもの(遍計)有るにあらず、されど空性(無なる性)はここに有り、そこにしかもかれ(虛妄分別)有り』といふ中邊分別論劈頭の三性説の宣言によく表明されてゐると思ふ。そして、虛妄分別依他起性である緣起法は

虛妄なる遍計の形相をとりながら、しかも遍計の否定の外に超越するから遍計的に有りとして増益されず、しかも遍計の否定を空性として内に肯定的に有らしめる存在であるから虚無的に損減されないものであり、ここに唯識教學の二邊をはなれた中道教學たる所以が意趣される。二諦説のごとく緣起法の端端的な否定即肯定の立場にたつかぎり、緣起法は勝義空なるゆへに増益されず、世俗的假説なるゆへに損減されないといふ中道義となるが、緣起法を遍計の無なる性として否定的に肯定して認識しやうとする三性説の立場にたつかぎり、右のごとき中道義とならざるをえない。同じく緣起法を否定即肯定し、世俗即勝義的に諒解しやうとする中道を標榜する大乘佛教でありながら、その諒解の態度に於いてかくも異つた體系を築くとはまことに驚きに値する。

しかしながら、唯識教學からいへば以上のやうな對立が龍樹の教學との間にあるわけではない。元來、唯識教學は最初に掲げた言葉に示されてゐるやうに、龍樹の空教學を眞實とし證機とする教學である。すなはち唯識教學は緣起法を遍計の無なる性として肯定する自己の三性説の立場にたちながら、龍樹の空教學を解釋し、その二諦説を傳統しやうとするものに外ならない。しかしなが

ら二諦説をかやうな三性説の立場から理解するかぎり、二諦説は緣起法の世俗假有、勝義空を語る絶対否定の空教學ではなくなつて、遍計の世俗假有、勝義空を語る空教學となり、全くその體系に變貌を來すことになるであらう。いはゆる遍計の情有、理無を語る教學とならざるをえない^④。そしてかやうな遍計の情有、理無なる否定によつて、緣起法を『遍計の無なる性』として圓成的に肯定することを含蓄し指示するものとなるであらう。要するに龍樹の二諦説は『遍計の否定教學』であり、それによつて緣起法の圓成した眞實を肯定的に開顯するといふ、三性説への過程的手段たる意味を擔ふものとなるのである。すなはち、二諦説は三性説への方便であり、三性説への展開をそれ自身に意味してゐる未了義(neyartha)導かれるべき義である。解深密經の三時の教判に従つていへば、圓成を語る三性説が了義なる『顯了相』の中道教學であるに對し、二諦説はただ遍計の非有相を語る『隱密相』の教學に外ならない。しかしながら唯識教學からいへば、實に龍樹の二諦説の空教學は、かやうな隱密な未了義の方便たることに於いて眞實性をもつものであり、しかも龍樹の空教學をかやうな未了義の眞實と解釋することこそ、龍樹が秘めてゐる內的な深密の眞實を顯正す

る所以であつたのであらう。龍樹が『涅槃の考察』の第二十四偈にいふ『一切の知覺が寂滅し、戲論が寂滅して吉祥なり。佛は何處にも誰にも如何なる法をも説きたまはず』とは、かかる未了義の眞實としてあらためて理解されねばならない。そこに龍樹の教學の正しい繼承があり展開があると考へられる。

清辨が『涅槃の考察』の第二十四偈に對する異解として掲げた唯識派の三性説は、凡そ以上考察し來つたやうな教學史的内容をもつものであらう。しかしながら、二諦説の立場としてはもとよりこのやうな三性説的解釋が首肯しえられる筈はない。このやうな解釋に従ふかぎり龍樹の二諦説は絶対否定に於いて中道を語らうとするその體系の獨目性を失ふことになるからである。そしてまた果して唯識教學の考へるやうに、緣起法を遍計の否定として肯定する三性説が緣起法の世俗即勝義を成立せしめる正しい教學であり、緣起法の絶対否定の道である二諦説が緣起法の世俗即勝義を成立せしめえない誤れる虛無主義なのであらうか。龍樹の語る空不可得の否定は果していづれの立場から理解せらるべきであるか。清辨はかく訝つて次のやうにいつてゐる。觀誓の註釋の言葉を

加へていへば――

三性を説いて一切の知覺寂滅（空不可得）といふことになるのか、或ひは緣起の道理により二諦を建立することによつて勝義として一切法が無自體なるをもつて一切の知覺寂滅といふことになるのか、このことは理と教とによつて究明されねばならぬ（第二十二函、三二二b）。

右の言葉は、中觀瑜伽兩學派論諍の問題點を的確に明示するものであり、研究の方法論的規準ともなる記述として注意すべきであらう。實に二諦説と三性説との空有の論諍は、緣起法（一切法）自體の空不可得か、緣起法に於ける遍計の空不可得かといふ、緣起法に對する否定の意義の對立に基因をもち、この對立を理と教とによつて決しやうとする究明に於いて展開するのである。實踐的にいへば、それは緣起法自體の否定に徹しやうとする行的な道と、緣起法を遍計の否定として如實に有的に認識しやうとする知的な道とが、佛陀の解脫の精神の正しい論理たらんとし傳統たらんとする對決に外ならない。知的な道に従ふかぎり、解脫の内容は緣起法の空性を實在的に確認するものとなるが、行的な道に従ふかぎり、解脫の内容は緣起法の空性に絶對否定的に融合する能所

泯亡の絶對境となるのであつて、それはまことに佛教精神史上の詮議すべきゆゆしい問題であつたと思ふ。尤も、知の立場といつても單なる相對的な知の立場ではなくて、能緣所緣平等といふやうな行的な意味をもつものであり、行の立場といつても單なる沒價値的な絶對境に沈潛するごとき頽廢的な虛無主義ではなくて、般若（智慧）といはれる知的な意味をもつ。ゆへにかやうな意味からいへば、兩者は眞實なる意味に於いては一つなる解脫に通すべきものであり、對立的に詮議せらるべきものでないやうに考へられる。しかしながらこの二つの立場は一つなる解脫に通じつつ、しかもこれを一は行的に果し、一は知的に果さうとするものであり、二諦説、三性説といふ空有の教學の形態をもつて語らねばならない二つの矛盾した解脫の態度として對立するのであらう。

空有の對立は、いはゆる中觀、瑜伽といふ學派的對立が形成された五世紀末、すなはち凡そ清辨の時代頃より烈しい論諍を始めたやうである。しかしながら以上の考察によるかぎり、空有の論諍は學派時代に入つてから新しく始まつたといふわけでなく、それは既に古く瑜伽唯識教學の鼻祖となる無着、世親の時代から行はれたと考へなくてはならぬであらう。『一切が假説のみであり、こ

れこそが眞實であると理解する人は虚無主義者であり惡取空である」といふ先に掲げた瑜伽師地論の言葉、或ひは同じく瑜伽師地論に『一類の大乘の者は自らの過失をとつて、世俗として一切は有であるが勝義として一切は無であるといふ』と批難する言葉は明かにこれを物語つてゐる。彌勒(無着)にとつて右の二諦説は、龍樹の空教學の二諦説を三性説へ導かるべき未了義の二諦説として理解せず、惡取空的に誤り傳へた形態に外ならぬものであつたのであらう。しかし惡取空と批難される側からいへば、惡取空といはれる絶對否定的な立場の二諦説は、實は何ら惡取空といはるべきものではない。實はそれこそ眞實なる龍樹空教學の二諦説であつて、無着を始めとする唯識派の人々はすべて、龍樹の二諦説を三性説的に曲解する異端者に外ならなかつたであらう。清辨が中觀心論の第五章第一偈に於いて『大乘教徒なる軌範師無着と世親とを始めとする餘の人々は、聖龍樹の正解せる大乘の義軌を別様に導き、無慚無愧にして義を知らず……』といふのはよくこれを物語つてゐる。要するに空有の論評は、龍樹教學の末流と唯識教學の末流とが互にその教學の特徴を誇張して論評を開始したといふごとき、いはば末期症狀的な對立ではなくて、全く龍樹の空教學の繼

承に關する根柢的な問題に外ならぬと思はれる。そして無着と世親とはかかる繼承の問題に敢然と挺身し唯識教學を形成した論師であつたと考へられる。空有の論評の論理的精密さをもつての展開は後代に屬するとしても、少くともその紀元はこのやうな初期の時代にまでさかのぼるであらう。また空有の論評が空教學の繼承の問題であるかぎり、これを經典史の上でいへば、それは般若空教を第二時法輪と判じた解深密經の誦出時期にも求められるであらう。實に解深密經は空有の論評といふ絶對に相容れぬ矛盾的對立に處しながら、般若空教を第二時法輪として決擇し繼承したと考へられる。もしかやうな矛盾の對立がなかつたならば解深密經の誦出の意義はない。かくして、瑜伽唯識教學興起の精神的意義は、空有の論評をはなれては考へられないといへるであらう。從つてまた般若空教も、空有の論評を理解せずしては、その特殊な精神史的意義を十分解明しえないのではないかと思ふ。

追記

清辨が般若燈論の『涅槃の考察』に於いて行つてゐる三性説の論破を見ると、清辨は遍計と圓成との論破の部分に於いて、中觀派の二諦説が何ら世俗と勝義との隔絶におちいるも

のでなく、むしろ唯識派の三性説こそ世俗と勝義との隔絶におちいる損減虛無の論であるとなしてゐる。本稿ではこのやうな論破の模様をもとりまゝとめて具體的に述べる豫定をしてゐたのであるが、問題があまりにも大に過ぎるため、ともかく空教學と唯識學とのそれぞれの立場及び兩者の論争の問題となる點を序説的に考察するにとどめた。論争の詳細については追つて發表したいと思ふ。

註① 荻原雲來校訂菩薩地梵本、四六一—四七頁。

② この所論は顯揚聖教論成無性品第三偈、三無性論のこれに相當する箇所(大正、三一、八六七下)に同じ。中觀心論第五章の第五十六偈前(無と有との對照、四七五頁)、中邊分別論(山口博士譯、二二二頁)參照。

③ 中邊分別論、虛妄分別「有無相」特に第二偈。

④ 中邊分別論釋疏(山口博士譯本、一七七頁)に、遍計所執性に於ける眞實相として「勝義として有りと執着するは増益見なり、言説として無しといふは損減見なり」といはれるもの、すなはち遍計の勝義無、世俗有を語るものがこれに相當するであらう。それゆへ、般若教學の *nāmanātra*, *prāṇaptimātra* (*prāṇaptisat*) は唯識教學にとつて遍計である。但し、唯識教學にとつて *prāṇaptisat* は、*prāṇaptimātra* が遍計であるに對して、依他の意味をもつことに注意。ここにはなほ解明すべき問題が伏在するやうに思はれる。

⑤ 大正、三〇、七一三、中。北京版、五十三函、四六 a。

⑥ 山口博士「無と有との對論」七二頁。