

# 虚妄分別の有無相

近 藤 徹 稱

虚妄分別は有り、そこに兩つのもの有るにあらず、  
されど空性はこゝにあり、そこに而も彼あり。

(中邊分別論相品第一偈)

この偈の前半は、(1)「虚妄分別の有」と(2)「虚妄分別の無」、即ち虚妄分別に於る兩つのもの(所取と能取)の有と所取能取の無といふ矛盾對立を示してゐる。後半は(3)「虚妄分別の無なる空性に於て而も虚妄分別が有る」といふ、虚妄分別の有と無とが一つであるやうな立場を表示する。そしてこのやうな虚妄分別の有無の關係は、これを順次、(1)對立意識なき an sich な虚妄分別が、(2)二取の否定を通じて für sich に空性と對し、(3)更に自他を aufheben して an und für sich な綜合の

自覺に達する辯證法的な展開として見る事が出来るであらう。かゝる理解のもとに、この偈を中心として虚妄分別の有無相を論じてみたいと思ふ。

中邊分別論が中觀哲學の空思想の上に立つ三性説を中心にして構成されてゐることは既に指摘されてゐるところであるが、中邊分別論相品冒頭の第一偈に於て早くもその特色が遺憾なく發揮せられてゐる。そしてその意味では、第一偈の中に、この論全體の論理構造が壓縮して述べられてゐると言つても過言ではない。

しかもそれは實は單なる一論のレジメといふだけではない。われわれは既にこの第一偈に於て、この論に對して、否寧ろその中に在る法そのものに對して、一つの絶對的な對決を行ふことを迫られてゐる。即ち、われわれは法そのものに如何なる態度をもつて臨むかといふこと

を、先づ決定しなければならない。その態度如何によつては、全く顛倒した見解に陥る危険性が、法そのものの中に既に孕まれてゐる。第一偈はさういふことをわれわれに氣付かせるやうな性質のものなのである。それでは顛倒した見解とは如何なるものであらうか。またそれから脱した状態とはどのやうなものであらうか。

たとへばわれわれが經論に接する場合、そこには自ら二つの態度が考へられる。一つは概念とその關係を單に概念として分析してゆく分別的方法であり、もう一つは、概念の中にあつて概念に拘束されないで、却つてかゝる概念規定を生ずる以前の生命の律動に肉迫してゆく態度である。それは概念に再び息吹を與へ、法が血肉を以てはたらく場を開くことでもある。その場合には、經論といふものが單なる概念にとゞまらず、さういふ有相の經論として規定される背後の無限に自由な生きた主體をも含んだものとして見られてくる。否、逆に經論といふものは、實はその生きた主體によつてあとづけられ規定されたものであつて、そのものと自由な主體に立ち歸つてゆくことこそが經論の意圖する法への了達であるといふことになる。それは佛教の眞髓を觀得し得る眼を自らの魂の奥底より押し開くことであるとも言へよう。そ

してそれは先の分別的態度に對していへば無分別的態度とも言はるべきものであり、經論を読むことは、眞なる意味ではさういふ仕方によつてのみ可能なのである。

勿論分別的な態度から言へば、分別操作の結果は決して顛倒見ではなく、それどころか實に精密適確な分析であり、論理は餘す所なく剔抉されてゐるであらう。そして分別を超え分別を離れた無相の立場で了解した結果と少しも違はないやうに見えるであらう。しかしその結果が同じやうに見えるからといつて、分別的態度が無分別的態度に轉化するわけのものではない。分別的態度といふものは、分別操作の結果の如何に拘らず、分別の地盤に相應しい直接的、無媒介的なあり方に留つてゐることを免れないのである。顛倒見とは必ずしもその見解が顛倒してゐるといふことを自らはつきり示してゐるものではない。もしも自らはつきりと顛倒の相を示してゐるものならば、誰が苦心して顛倒見を自己の見解として舉示しよう。しかし實際には顛倒はそれとは思へない理路整然たる敘述の相を借りて人を有頂天にさせるものなのであり、顛倒を顛倒とも思はず得意がつてゐるその相こそが正しく顛倒なのである。そして分別を離れた立場がやはり分別的な立場から理解した結果と同一なる結果を

得てゐるのは、非眞實の顯現が眞實の顯現とその質を全く異にするにも拘らず、全く同じ場所に同じ相をもつて現はれてゐるからである。否、眞如は常に世俗の相によらなければ自らを顯現し得ないからである。それ故に正にこの同じ場所に於て分別の眼に映ずるものと、主體の立場にあるべきものとが、先づ根本的に區別されなければならぬ。しかもかく決定的に分歧された夫々の立場に於てあるものが、正に同一敘述の中に統一的に存在してゐることこそ佛教の理解を最も困難にする所以なのであつて、たゞ分別的な立場と分別を離れた立場といふ二つの立場を圓環的に統一するやうな立場に於てのみ、佛教は必然性を以て了解せられるであらう。それ故二つの立場の分歧點であり結合點である所の虛妄分別そのものを徹底的に衝いて剔抉することこそ、三性說、ひいては中邊分別論全體に關する正しい理解のための前提でなければならぬ。

一體何が、如何なる状態が眞に虛妄分別なのであらうか。

註① 山口益「世親造三性論偈の梵藏本及びその註釋的研究」(宗教研究、新第八卷、一二二頁)、宇井伯壽著「攝大乘論研究」(岩波書店)一一五頁參照。

vyavahāram-anācṛitya paramārtho na dehyate (Prasannapadā XXIV, 10, a-b) tasyānyathā nirdeśanupapattēḥ (S. Yamaguchi; Madhyāntavibhagatīkā de Shīramatī, p. 225, l. 12-13)

## 二

われわれの日常生活の基調をなしてゐるものは分別である。われわれは分別によつて事物を規定し、しかもその規定を確信することによつて日常性を保持してゐる。

「虛妄分別は有り」といふ第一句は、さうした日常性を *an sich* に肯定し、分別するもの (*grāhaka* 能取) と分別されるもの (*grāhya* 所取) とが自性として實有であるとする立場である。自性とは如何なる他の作因をも認めない自體的存在であり、不改作 (*akṛitina*) のものである。それ故に若し所取能取が自性として實有であるならば、生住異滅なる自然的生成は能所といふ固定した枠に還元されて生成の相はなくなり、能所自身の生起といふことも考へられなくなるであらう。然るにわれわれが能所を實有であると規定することには何の關りもなく、法界は生住異滅といふ相をとりつゝ自己生成を續行する。法界に於る生成を可能ならしめるものは空性であ

り、法界が空性<sup>(1)</sup>として有るからこそ一切が成立つのであつて、空性なき所には一切のものが成立することは不可能である。

それでは何故にわれわれは一切をそのまゝ空性として把握しないで、能所二取が自性として實有であると分別するのであらうか。その問題を考へるためには、先づ思量的反省以前の法界の「自としての顯現」と「境としての顯現」が考へられねばならない。勿論かゝる法界の二種の顯現が直ちに二取として實有であるのではない。それどころかそれは却つて世間に於る如何なる構成的認識原理——例へば能取或は所取が先に個別的に有つて認識が成立すると説く先住論<sup>(2)</sup>や、兩者の相應關係によるものとする相應論の如き——の根據をも無根據ならしめつゝ、法界の一切を不可思惟なる自らの行作の中に攝入するものである。然るにその同じ法界の顯現が迷亂の因相、即ち迷亂の世間を生ぜしめる動力因(nimitta)ともなるのであつて、法界の「自としての顯現」と「境としての顯現」の上に能取の執(abhiniveca)と所取の執とが加へられ、二種の顯現が増益し遍計せられて、顛倒せる分別的迷亂の世界が現成するのである。法界の二種の顯現は空性としてある筈であるのに、それを増益し遍計

して實有であると執するのは、識知の作用の根底にある染汚意の故であり、かゝる遍計の根據として限定せられるのが阿頼耶識である。こゝでわれわれは暫く眼を阿頼耶識に向けて、その性格を明かにせねばならない。

われわれが生存してゐる世間や各々の個人が成立する根據をなしてゐるものは、唯識思想に於ては阿頼耶識といはれる。なるほど阿頼耶識は(1)藏識ともいはれるやうに、「一切の種子を藏してゐるもの sarvabijaka」ではあるが、(2)同時にその sarvabijaka は分別として生起した過去の諸識の異熟果(vipakaphala)であり、熏習(vāsanā)である。

(1) sarvabijaka としての阿頼耶識は義(artha)有情(sattva)我(atman)及び了別(vijñapti)といふ四部の行相へと自らを顯はし出す。その中、義としての顯現とは色聲香味觸法といふ諸境に似て現するのであり、有情としての顯現とは自他の身の五根性に似て現するのであつて、先の義を所とする能の立場として、こゝに感覺的な五識の生ずる要素が確立する。然し義と有情との能所相關によつて直ちに五種の感覺表象が生ずるわけではない。感覺器官を媒介として對象の表象が受容されるためには、その根底に我性の原理がなければならぬ。そ

の原理を示すのが次の我である。即ち我の顯現とは、阿頼耶識を所縁として、我あり我のものありと執する末那識 (manovijñāna) をさすのであり、末那識は恒に我癡、我見、我愛、我慢といふ四煩惱と相應するところから染汚意 (kṛtsā-manas) ともいはれる。この染汚意を背景とすることによつて始めて五識が五識として成立するのである。同時にそれら五識を統合し認識を成立せしめる能力である第六識もそこに生ずるわけで、了別としての顯現とはそれら前六識をいふのである。従つて六種識は前方に義と有情、言ひかへれば器世間と有情世間とをふまへながら、その深底に於ては阿頼耶識を根據とせる染汚意に支へられて居り、染汚意の基底の上に立つて器世間と有情世間とに關係するといふ構造をもつてゐることになる。これを側面から考察すれば、種子が現行 (四部の行相) を生じ現行が種子を熏するその交互關係の cross する點に染汚意があり、その點を通して五根が所現の境を受容する所に前六識が生ずるともいへよう。かくして生じた六種識は染汚意に覆障 (paribhūta) せられてゐるが故に、義と有情とを對象界とし、阿頼耶識を縁じてそれを主觀であると把握し了別する。即ち了別の眼に映じたものは對象界と主觀であるが、しかしそれ

らは阿頼耶識の顯現の結果ではあつても阿頼耶識自体ではない。阿頼耶識自体は阿頼耶識の中に成立してゐる分別にあつては理解できず、しかも一切のものが有ると分別する時には阿頼耶識の中に於て分別する以外にはあり得ないのである。それ故、例へば經論を研究する場合に阿頼耶識をも含めて一切を了別し分析し、所取能取の粹の中に押込めようとするならば、それは分別の傲慢であるといふよりは寧ろ分別の無知、分別の限界を示すものと言ふべきであらう。

(2) 異熟果とか熏習としての阿頼耶識に關して考察する場合にも同じやうなことが問題になる。種子としての阿頼耶識から顯現せられた一切法は、その瞬間に再び阿頼耶識に還歸し統一せられるわけであるが、その還歸統一のあり方が異熟とか熏習とかいはれるものである。即ち前刹那の現行の果報が次の瞬間に顯現する種子の中に習氣として含まれてくるわけであつて、阿頼耶識の顯現は實は逆の方向を指す熏習の結果なのである。否、更に適確にいへば、虚妄分別はかゝる熏習と顯現、即ち因轉變と果轉變とが圓環的に無窮に反覆せられる作用そのものであつて、その作用の中に没入しなければ因果轉變の眞の理解は實は不可能なのである。然るにわれわれに

把握 (grāha) せられるのは因果轉變の交互轉換作用の産物である所取能取 (grāhya-grāhka grāhaka-grāha) のみであるから、因轉變は勿論、果轉變のプロセスさへも全く暗黒裡に忘却し去られて居り、プロセスの場に立つことなど思ひも及ばない。してみると an sich な虚妄分別の立場に於ては、たとへ阿頼耶識を措定するとしても、能取所取の世界のみが唯一絶対の世界であつて、措定の意義として認められる根據及びプロセスが忘却の彼方に捨て去られるが故に、措定の必然性は全無に等しく、殊更阿頼耶識を成立せしめることはナンセンスではないのか。

それでは何故に阿頼耶識を説くのであらうか。また阿頼耶識を説く立場は如何なる立場であるのか。一言にして言へば、それは阿頼耶識が單なる有ではないといふことに盡きる。若し阿頼耶識が單なる有であるとすれば、その行相は知覺さるべき筈である。然るに阿頼耶識は、顯現せる果相に於ては所取能取として顯示せられるが、それ自體は執受 (upadhi, upādāna) も了別も知覺せらるべき行相を有せず、不可知なるもの (asaṃviditaka) であり、二取を離れた依他起性である。即ち阿頼耶識を一切法の根據として要請し假立する必然性は、阿頼耶識

の奥深く潜んでゐる無との聯關に於てあり、元來阿頼耶識は有即無といふあり方に於てあるといふことに外ならない。しかし grāha が成立する立場は常に有のみであるが故に、有即無なるものを單なる有として捉へ、無はその埒外へ押出されることとなる。従つて、有即無といふそのまゝを grāha することは不可能である。たとへば解深密經に阿頼耶識 (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、暴流の如し。

われは凡愚に於ては開演せず、恐らくはかれ分別して執して我と爲さん。

との偈がある。即ち凡愚は阿頼耶識を分別して執して我と爲すであらうが、阿頼耶識は決してそのやうなものではなく、甚だ深細なものであり暴流の如きものであつて、分別されるものではないといふのである。更に攝大乘論の所知依分や唯識三十頌第十九偈の下に安慧釋等には阿毘達磨經中の

無始時來の界は一切諸法の所依たり、

かれ有るとき一切の趣あり、或は涅槃の證得もあり。

といふ偈を引用してゐる。こゝで界<sup>(4)</sup>(dhātu)とは因即種子であり、その種子が無始時來(anādikālika)であるといふ。無始時來とは、時間的な過去へ無限にその因を求めて溯及して行つても、結局これが始元であるといひ得るやうな因には到達できないといふのであつて、つまり界の始元は不可得であり不可言説であり、自然性(svabhāvika)として有るといふ意味である。自然性とは有即無といふそのまゝ(tathatā 如)のあり方をいふものであり、一切諸法の所依である種子(識)の背後には無があるといふこと、言ひかへれば阿頼耶識は空性としてあるといふことに外ならない。阿頼耶識が甚だ深細であると言はれる理由も實はそこにあつたわけである。それ故に阿頼耶識が四部の行相として自らを顯現することは、實は空性が自らを否定し、有相として自らを限定するといふことであり、いはゞ空性の虚妄分別への媒介なのである。しかも虚妄分別と空性とは恰も波と水の如く、虚妄分別を離れて別に空性があるのではないから、その媒介は媒介の止揚であるやうな総合的なものである。それ故、直接的な虚妄分別の立場に於ては、空性が虚妄分別の產出を可能ならしめる母胎であるといふ認識は、有覆の末那識のために蔽はれ、無始時來といふやう

な無時間的な過去に押しやられねばならない。その結果、單なる止揚の結果たる二取のみが恰も絶對的存在者であるかの如くに現存するに至るのである。

このやうにして虚妄分別を中心とする限り、たとへその根據として阿頼耶識が要請せられても阿頼耶識自體は結局覺知されず、空は依然として虚妄分別の背後に埋没せられてゐるのであつて、かくして虚妄分別は絶對的存在者であると信賴されてはゐるが、實は空のはたらきとして限定されたものであり、眞なる顯現の結果であるに過ぎない。つまり虚妄分別のあり方は空の内容としてありながら、第一句の「虚妄分別は有り」に於ては、それら一切の聯關を忘却し去つて二取といふ兩邊の有を直接的に指定する。そしてそれが虚妄分別の必然的性格なのである。

然るに虚妄分別に内在する契機は直接的な虚妄分別の内容、即ち能所だけに盡きない。もしそれだけに盡きるならば、われわれは恰も何時逃れ得るとも知れぬ暗黒の森林をさまよふにも似て、惡無限的な有の領域をむやみに右往左往することに終始するに過ぎないであらう。然し相對的な内容の中に何時までも翻弄されてゆく必要はない。空性も虚妄分別の契機であつて、その空性に於て

は *an sich* な虚妄分別はその足場を失つて轉落し、自らを本來的な空性の一契機に貶下するからである。「そこ(虚妄分別中)に兩つのもの有るにあらず、されど空性はこゝに有り」といふのは、空性が *positive* に自らを露はにすることによつて、所取能取といふ二の根據を内奥から不安ならしめ、空性の成立が二取の空無を決定的にするといふのである。

かくして力點は虚妄分別から空性に移行する。先に述べた空のはたらき、空の限定としての虚妄分別といふこと、つまり阿頼耶識の構造は、本來かやうな空の立場に立たなければ論じ得ないものである。われわれはもはや虚妄分別に拘束される必要を持たない。といふことは言ひ換へれば、虚妄分別を二取的固執として限定すべき必然性は少しも存在しないといふことである。それのみかむしろ逆に空性を中核とせねばならない。さうなれば今までの敘述は全く逆轉せられることになる。即ち虚妄分別といふ曇つた (*āgantukānīhāra*) 抽象的二元的な眼をもつてではなく、明亮 (*prabhāsvara*) な綜合的な空性を自らの眼として、考察は始められねばならない。分別的立場を俯瞰し得る立場が開放されたからである。「そこ(空性)に而も彼(虚妄分別)有り」といふ

第四句は先の第一第二第三の句を全く正反對に整理せるものである。こゝに於て同じ虚妄分別が、丁度表からと裏からと見られたやうに、二様に分れた意味に於て見られてくる。(1) 一面からいへば、*für sich* な立場に於て、虚妄分別は確かに眞實 (*bhūta*) ではなく虚妄 (*abhūta*) であり、空性の清淨であるのに對して雜染である。また虚妄分別は世俗として厭離さるべきものであり、勝義に向つて前進すべき筈のものである(前進といふよりは實はそれは根源への溯及的還歸であるが)。その前進によつて虚妄分別は自らを不完全なもの、夢や幻の如き假のものとして棄却せねばならないものである。(2) しかし虚妄分別は單に捨離さるべきものとして捨て去ることは出来ない。といふのは虚妄分別は空性の任運無功用の相、依他起的主體の本質的必然の相でもあるからである。依他起的主體は *an sich* な虚妄分別といふ非眞に身を墮すること (*vikalpa-laksana-patita*) によつて始めて眞實なる空性へ還歸することが出来るのであつて、自らを顯現する主體の絶對的必然性によつてこの直接態は却つて主體の相として絶對的に肯定されるのである。先づ虚妄であるといふ以外に眞實の眞なる尋求はあり得ない。それ故に *an und für sich* な觀點よりすれば、先



の *für sich* な立場(1)は猶それだけでは抽象的なものとして否定さるべきである。そしてかやうな(1)虚妄分別から空性へ、更に(2)空性から二取の顯現へといふ相互の圓環的運動を把握する限りに於てのみ、(1)の如き空性の方向への探求はその價值を認容される。それは自らが絶對否定の作用全體と一つにならなければ不可能なことである。そのためには背面的根據から虚妄分別の内容を透視するといふ態度を執らなければならない。そこに結晶せしめらるべき概念は隨時隨所に自らを限定する眞に普遍なる空性である。

かゝる空性が自らを先づ否定し、虚妄分別へ擧げて自らを内化するプロセスこそ顯現(*pratiḥāsa*)といはれるところのものである。こゝに虚妄分別の本來性(*prakṛti*)が全き忘却の裡から根源的に明らかにされたわけである。

それではこのやうな過程はおよそ如何なるものであらうか。又その發起點たる空性とは如何なるものであらうか。

かゝるプロセスは最初素直に考へれば空性と虚妄分別との間には、内容的に増減なきそのまゝの單純なる移行、従つて affirmative な同一性の如きものがあるが、

前者から後者への媒介過程は分別的に自明なものではない。寧ろ兩者の内容は相互に否定しあふ。空性は自らを顯現せしめて所取能取の相を措定しつゝ、同時にこれらを自らの中に吸収する圓環運動である。つまり有相の一切法とそれの否定的統一とが空性の中に現存してゐなければならない。然るにかゝる生きた運動の具體的自覺が全くそのまゝに虚妄分別の自覺でもあるとは、一體如何なる根據によつて言ふことが出来るのであるか。こゝに問題となつてくるのが「そこ(虚妄分別)に兩つのもの有るにあらず、されど空性はこゝにあり」といふ表現である。いかにして虚妄分別中の二取は統一のエレメントの中に淨化され明亮化されることによつて空性であるのか。

空性から虚妄分別へ affirmative に進まうとする分別的な立場は此處で挫折を自覺せざるを得ないであらう。即ち空性から虚妄分別へのプロセスを、その外側から虚妄分別的な立場に於て分析し反省する場合でも、既にプロセスの連續性への期待は裏切られる。否、そこには明らかな屈折があり轉換があり否定があるのであつて、恰も類から種を抜き出す如く無抵抗に虚妄分別が流れ出してくるのではない。況して自らのあり方を觀る眼そのも

のを内在させつゝ自らを顯現し還歸する自在 (vibhūtvā) の立場に於ては、必然的にそのプロセスは否定的媒介のプロセスでなければならぬ。然るに加行智 (prāyogika-jñāna) といふ宗教的意識から無分別智 (maulānīvikalpa-jñāna) への轉換は空性の an und für sich

な開示を意味する。従つて一面では蔽はれることなき本質的な空性を意味するが、反面自覺的な空性は自らを分別智に於て知ることによつてのみ主體であり得るから、空性は自らを開示すると同時に分別智として自らを顯現せしめねばならない。つまり虛妄分別の中に自らを隱蔽し、分別の立場にまで故意に (samcintya) 墮落せねばならない。空に留ることをも空する無限の高揚は正しく無限の顛落なのである。こゝに空性から顯現せられた内容 (法界の眞現 tathapratibhāsata) と an sich な虛妄分別の内容 (似現 vitathapratibhāsata) との二重性の新たな生起がある。それが後得清淨世間智 (prīṭhālabdha-jñāna) である。そこには空性の虛妄分別への否定が存在する。しかもその否定の中には、深く考へれば十萬億土の彼方にある極樂が此所を去ること遠からずとも言はれ得るやうな最も深い事態が潜んでゐる。相品第十三偈にはそのことが空性と虛妄分別の非一非異 (an

prīṭhaktvāika-lakṣaṇam) として示されてゐる。兩者の別離 (非一) そのものゝ中に既にそして常に出逢ひ (非異) がなされてゐるといふのである。

そのことは、空性から虛妄分別へといふプロセスに内在して而も超越する空性そのものゝ性格によるものである。空性は虛妄分別から單に回顧され溯及された限りの、従つて虛妄分別から直線的に肯定的に逆行した極點として限定さるべきではない。それどころか、かゝる被限定性を根源的に脱却し、逆に自由に自らを虛妄分別に解放するといふ意味でなければならぬ。「そこ (空性) に而も彼 (虛妄分別) あり」といふのはその意味を示すものである。しかしその爲には先づ空性として本質的なものに、如何なるものにも拘束されない無差別平等のあり方に徹底しなければならぬ。換言すれば、虛妄分別からその根據へ溯及する場合にも、加行智から無分別智へ前進する場合にもいづれも、或る意味で顯現に無關心に空の本性に先づ到達しなければならぬ。そして虛妄分別からの溯及と加行智からの前進とが夫々到達する無差別平等のあり方は、唯一なる空性に結合しなければならぬ。更に徹底的には、かゝる空性は諸エレメントの最後にあるのみではなく、既に最初から、そして過程の

隨時隨所にもなければならぬ。そして空性は一切の限定を無差別に包含し無關心に超越するだけでなく、自在に自らを限定し隨時隨所に一切を創造する主體そのものである。若し空性の内容に於る淨 (vyavadāna) から染 (saṅkleśa) へのかゝる轉換がなければ、空性は單に一切の限定を超越する自同的存在として無から無への空轉であり、遂には靜止せる空虛の深淵であらう。それは虛妄分別の直接性を否定して拓かれた領域なのであるが、空性はなほ哲學的觀想の對象 (artha) であり、名ばかりのもの (khyāti) であり、分別の抽象的產物 (Pari-kalpita) なのである。これに反して空性は生ける主體であり、無盡にして無礙なる創造作用として、出發點にも終末にもプロセスにも内在し且つ超越する kreislauf そのものである。衆生を救済する能力なく自らの解脱にのみ専心する二乘 (für sich な立場) を棄却し、苦惱せる最後の有情までもその慈悲の中に攝取せねばやまない菩薩 (an und für sich) の立場へ、分別的自「*an sich*」の轉依 (āgraya-parāvṛitti) を通して還ること、これが最奥の後得清淨世間智である。後得清淨世間智は根本無分別智なる空性を自體とするものである。根本無分別智なる空性は自ら透明 (prasannatva) な無垢 (amala) な

圓環を結んでそれでよしとしてゐるのではなく、虛妄分別が辿る最も複雑多岐な經路を圓滿成就 (pariniṣpad) する後得智と單純に一つになつて始めて自らを自覺し圓成實 (pariṇiṣpanna || svaparārtthaprasiddha) とする。その際空性は、虛妄分別の外に更に更に超越的な分別や分別の爲の基體を殘置することなく、虛妄分別と直ちに一つなのである。

註① Prasannapadā XXIV, 14.

② 先住論「相應論といふ語は、山口益著「般若思想史」(三七頁)に據つたものである。入楞伽經にはこれらに相當する語として次第生 (kramavṛtti) 同時生 (yugapadpravṛtti) といふ用例が見えてゐる(南條本。八四頁)。先住論に關しては Prasannapadā IX 參照。

③ Triṇṇikā, k. 3, a-b.

④ dhātu は √dha (置く) から來た語で、下に横たはつてゐるもの、根源的に存在するもの、存在の要素といふ意味がある。Ratnagotravibhāga に於て gotra の paryāya として、色々の書物を引用して heu, bīja, dhātu, prakṛiti, ādhāra, upastāmbha, nīśraya, āgraya, nīlaya, nimitta を擧げてゐる。瑜伽論三十五卷「菩薩地」Sūtrāṅkīra III 等にも同じやうな synonym が見えてゐる。これらのシノニムによつても dhātu は heu (bīja) と āgraya の意に通ずることがわかる。尙、攝大乘論の「界」について

は佐々木教悟「無始時來の界について」(大谷學報 二三卷 第四號)の中に詳細に論ぜられてゐる。

- ⑤ *gotrān hi prakṛitir itī. kuta etat. ata āha. svabhāvikād itī svabhāvikam anādikālikam. anāgantukam ity arthaḥ. (Madhyāntavibhāgaṭīkā p. 55).*

### 三

虚妄分別は空性へ關係することによつて、換言すれば虚妄分別自らに對する否定的關係を媒介として、自らを自覺し甦つた。つまり虚妄分別は *an sich* に實體として有るのみではなく、超越的な空性を自らの中に包みこみ、自ら包むものゝ中に包み込まれ内面化される契機を自らの中に含んでゐたのである。そしてそのことは空性が唯一不動の絕對者ではなく、唯々自らの内部に於てのみありながら(分析的)、自らの本性たる無分別智の外に出て自らを他なる——その實空性自らでもある——世間智として顯現する後得世間智でもあつた(綜合的)といふことに外ならない。空性が單純な無分別性に止らず、このやうに現實の規定性としての働きをもつこと、否、最も適確には虚妄分別と鋭く區別されつゝ單純にこれと一つであるといふ必要なつたこと。これが空性の自己否

定的本性であり、辯證法的な契機の内在である。逆にこれを分別規定の *basis* である依他起的主体の自覺面から言へば、虚妄分別の本性は、(1) 能所 (*viñapti*) として唯依他起的にのみ有る虚妄分別といふ面 *paratantra-svabhāva* と、(2) 世間的規定面の中に墮落し崩壊し去つて最早あるがまゝ (*tattvatas*) には措定されて居らず、依他的には現存してゐない *an sich* な虚妄分別、その即自性の故に必然的に境 (*artha*) として實體化されてゐる虚妄分別といふ面 *parikalpita-s.* と、(3) 無二といふ自覺そのもの、即ち虚妄分別の二取の無である無規定性 *nirvikalpita* = *parinispāna-s.* との三つを内に含む。

「虚妄分別は有り」といふ偈の第一句では、直接には(2)が意味されてゐたのであるが、實は(1)「空性中に虚妄分別が有つたのである。否、更に徹底して言へば、(1)「空性中に虚妄分別が有る」といふことが言へるのは、(3)「虚妄分別中に二取無く、そこに空性が有る」といふ屈折が空性の中に既に含まれてゐるからである。従つて(2)「虚妄分別は有り」といふのは(3)(1)の結果であり、虚妄分別の背後には統一が隠蔽されてゐる。それ故にこそ、それを手掛りとして生滅の必然性から解脱する爲に、空性を虚妄分別から引離して *für sich* に措定しなければ

ならないのである。

然しそれでは何故にかくの如き辯證法が最初から *es und für sich* に自覺せられないのであるか。その理由は既に明らかになつてゐた筈である。若し反復を敢てすれば、空性が本來綜合的であつて單に分析的ではないからであると言ふべきであらう。換言すれば、空性が自らに於て虚妄分別となり、虚妄分別に於て空性といふものと *an sich* な立場は *aufheben* され、虚妄分別のみが直接的に能所として有ること、これが空性の自覺の綜合性である。だから空性は自らの顯現である虚妄分別の中に舉體的に移動し切つて居り、虚妄分別はこれに完全に包まれながら而もそこから脱出して自らの立場を構成してゐるのである。かくして空性は自らとは異なる立場にある虚妄分別に——その實、空性自らでもある虚妄分別に——内在化する主體なのである。虚妄分別は絕對的に空性に包まれ且つ浸透されながら、直面してゐる所のものを見て見ないのである。空性の本體からいへば、かゝる虚妄分別の相もそのまゝ眞實なのであるが、自覺の光に照らされるものは、自在なる規定性として修證し證得 (*adhiḡama*) されたものでなければならぬ。つまり空性の自覺は虚妄分別を出發點とするが、空性の眞實はこ

れに先んじて無始時來始められてゐるのである。

しかしながら空性がこのやうに虚妄分別の絕對的内在者であるといふことは、勿論、單なる空性の否定ではない。依他的主體の根源的事態である *kreislauf* に於ては空性が自らに於て必然的に他なる虚妄分別になるといふことは、結局空性が空性になるといふこと以外ではないのである。空性が虚空の如く普遍なるものである以上、一切を自らの中に含んでゐる筈だからである。それ故に空性が自らを虚妄分別にするといふこと、即ち自らを規定し有限な相に於て知るといふことは、それによつてのみ空性が自らを知る依他的主體であるといふことに外ならない。換言すれば空性を虚妄分別として知らしめる (*prajñāpayati*) といふこと——分別 (*prajñapti* ≡ *vijnapti* ≡ *prīṣṭhalabdhajñāna*) ——と、この虚妄分別を空性として覺するといふこと——無二智 (*prajña* ≡ *maulanirvikalpa-jñāna*) ——とは端的に一つでなければならぬのであつて、このやうな虚妄分別と空性との關係性に於て成立してゐる *kreislauf* が依他起なのである。斯くの如きものとして虚妄分別は外から知られるのみの實體ではなく、自らが自らを知る主體的なはたらきなのである。それ故に空性は虚妄分別の自知へ場であり、識轉

變はそのまゝ空性自らの空性自らに對する證示である。従つて空性に於る虚妄分別の自知は絶對のパラドックスに外ならないのであつて、これが虚妄分別の根源的なあり方なのである。それ故に虚妄分別は虚妄分別であるのと端的に一つに空性なのであるが、更に翻つて、この空性といふ絶對的超越の場を媒介として、虚妄分別は始めから唯依他起的にのみ有つたことを自覺しようとする無二智 (prajñā) の假説 (prajñapti) であり顯現 (vijñapti) である。それは最早や眞實ならざる世間性の奴隸の立場での惰眠ではない。空性に於て自らを止揚して、その圓環的なプロセスの結論を自體とする虚妄分別は、たゞ絶對的な媒介作用の依他的な *kreislauf* のみである。

## 大谷學報第二十九卷第一號

### 目次

渡米にあたりて……………鈴木大拙…(1)

學寮創建の財的支援者

高木宗賢について……………日野環…(8)

ヘーゲルの倫理學における「自由」に

ついでに基本的考察(下)…阿部行人…(29)

東洋學關係佛典目錄…東洋史學友那學研究室…(46)