

印度大乘教學史に於ける教相判釋の展開

山 口

益

印度大乘教學史に於ける教相判釋の展開と云ふが、印度大乘教學史とは、般若の智見が如何なる教相に於て歴史的な展開を遂げたかといふことに外ならぬから、茲には(一)般若の智見が龍樹の中論に現はれた教相から出發し、(二)次いでその教相の立場に於ける教相判釋について述べ、(三)それが瑜伽唯識へ展開した跡を考察し、(四)更に中觀學派へと流れ及んだ點について論述せんとする。

(一)

龍樹に於て提唱せられた中觀の教學説が中論の上に歴史的な根源を有つことは云ふまでもない。それは中論が印度に於て特に根本中論 *mūlamādhyamakāṣṭra* と名けらるるその論の原名からも知らるるであらう。その中論の教學説は固より中論の二十七章、所謂五百偈に互つて展開せられてゐる譯ではあるが、中論の宗要は中論の

劈頭に揚げられた歸敬偈、即ち「不生不滅、不去不來、不一不異、不斷不常にして戲論寂滅し吉祥なる緣起を説く、説法者中の最上者なる佛に稽首禮する」の語に表はされてゐることは言ふ迄もない。中論の作者龍樹が、かかる緣起を説く佛に稽首禮すると云ふのであるから、中論に於て龍樹が論述せんとするところも、かかる緣起であることは明らかである。即ち中論はかかる緣起を以て佛陀正覺の隨心と認め、それを論述せんとする意趣のものであることが、その歸敬偈に表はされてゐる。龍樹以後、龍樹の意を繼承し、龍樹の宗境に參入せんとした、所謂廣い意味に於ける中觀の人々 (*mādhyamakāṣṭra*) が、心を専らにして究明せんとした所も、夫故に、かかる緣起なる點にあることも亦言ふ迄もない。

そこでその緣起の内容を表示する不生不滅等の八不の解釋についても、所謂中觀の人々 *mādhyamakāṣṭra* によ

つて、夫々解了した所に従ひ、種々なる角度から解釋が與へられることであらうが、いま、ともかく八不と同じく縁起なる語に冠せられて居り、八不とシノニム(paryāya)の形にある、戲論寂滅なる語に着眼し、戲論寂滅なる語の指示する方向に従つて、八不の内容を理解することとする。

先づ戲論 (prapāṇca) とは學者によつて the expression of conceptually differentiated reality in words とその語義内容が定義せられてゐるが、印度の論釋家によつては、「無始以來の輪廻に於て申習づけられた能知所知、能言所言、乃至は瓶、布、車、苦樂等のかたちある言説」と言はれてゐる。そしてその戲論は、分別・憶想分別 (vikalpa, saṅkalpa) と因果關係をなして、分別は戲論より生ずると云はれ、時あつてはそれが一語にまとめられて意言 (manojalpa) と云はるることもある。そこでそれは、吾々の思想言語即ち世間と云ふものが、能知所知等の概念的な態におかれてあり、そのことが無始以來申習づけられてゐることによつて、さう云ふ conceptually differentiated reality が我々にとつて底知れぬ深

さを持つたまじはり(纏)であり、固執せられたものであると云ふのである。即ち conceptually differentiated reality が有と執せられた態にあると云ふことである。

然るに縁起は、「此有るが故に彼有り、此生するが故に彼生ず」と云はれて、此と彼との相關性 (anyonya-ap-eksa) に於て此と彼とが、そこに生起し有り得られてゐると云ふことであるから、縁起に於ては、conceptually differentiated reality が有と執せられたやうな形、有と執せられて reality が conceptually differentiated せられた様な形、は拒否せられる。即ち、「戲論寂滅」である。このことは戲論寂滅とシノニムに於て云はれる八不の上でも述べられる。

先づ不生不滅と云はれる、その生滅について言へば、生ずると云ふことは、普通、能生と所生とが conceptually differentiated せられてあつて、有と執せられ固執せられ定つてゐる、即ち、自體を以て存在せる能生の因から、所生の果が生ずると云ふのである。然るにかくの如く自體を以て存在せる因から、果が生ずると云ふ如き思想は、戲論寂滅の場に於て云はれた如く、縁起に

於ては拒否せられる。そこでかかる生は不生である。またかくの如く、自體を以て存在せる因から生じたものではないから、生じたと云つても、そこには實體あるものが生じたと言ふのではない。それは、陽焰の如き因から陽焰の如き果が生じたと云ふ他はなく、従つて滅無すべき物もそこには無いから、滅無することもなく、即ち不滅である。

また去來について言へば、去來とは、我々の動作(*kriyā, ceta,*)のことを去來と云ふ作で表はしたのであるが、我々の動作、作業について、動作の主體なる作者(*kartri*)と、作者が動作する作業によつて動作が動作として成立せられる、其動作するプロセスとしての能作(*karana*)と、動作として成立せられる動作性(*karman*、所作業)と、が、各々有執せられた *conceptually differentiated reality* であるとせらるることは、法の相互關係性が云はれんとする緣起に於てはまた遮遣せられる。緣起に於ては夫故に我々の動作は不去來と顯はされる他はない。また先の生の場合について云つた能生所生なる因果の關係についてであるが、能生の因と云ふものの上に實體

性質實用性が考へられて、能生の因が所生の果としてそのまま顯れる (*vyakta*) と云ふ因果關係の一體性、従つて果の位態に於ても因の體性が存続してゐる因の常住性は、因果の相依相待性に立つ緣起法の遮遣する所であつて、不一不常である。と云つて、因法果法が別體として切斷されてある場合の如きは、因が因としての能力を果に向つて生起する便りを得ない點を以ての故に、相依性 *apeksā* と云ふことの云はれんとする緣起の前に、その *conceptually differentiated reality* はまた拒否せられる。かくの如くして龍樹に於ては、戲論寂滅し八不せらるる緣起が説かれてゐるものを最上の説法として、それに歸命し、それを説く佛に歸命するのであるから、龍樹に於ては、戲論的な性格を有ち、戲論となるやうな形態におかれる教學が凡て批判せられ破析せらるるのである。

註

- ① TH. Stecherpatsky: The Conception of Buddhist nirvāna
- ② Candakīrti, Prasannapadā nāma Madhyamakavivṛiti, éditée par Louis de La Vallée Poussin, P. 350

龍樹によつて批判せらるるかかる教學とは、中論第一章第一偈に「諸法自より生じ他より生じ共より生じ無因より生ず」との所論に於て概括せらるるものである。後の註釋によれば、自より生ずとは、因それ自らが果として顯現 *vyakta* し轉變する、先の所謂因果一を主張すると見らるるもので、外教としては、諸法が自在天や韋紐 (*Viṣṇu*) より生起すること。或は又數論に於ける自性より大等が生起するとなす形の學説が常に代表的に擧げられる。他より生ずとは、果が因の性狀の中には無く、因と果とは本來別異にして切斷せるものであるが、とにかく或る因の實體あるに由りそれに由りて果が與へられるとするものである。勝論に於て、地水火風の徳ある一極微と、かかる一極微が二つ結合した二微果と、更にそれが他の一極微と合した三微果等の次第を経ながら、そこに別なる塵物 (*śūdra-draṅva*) となれる果なる實 (*draṅva*) を現成する等と主張せらるるものが、代表的に擧げられる。共より生ずるとは、耆那 (*Jaina*) 教の

所説として、金と火等より金の環が作られてゐる如く、自 (*jīva* 精神的なもの) と他 (*ajīva* 物質的なもの) との兩因より世間が生成せられてゐるとの主張が注意せられ、無因より生ずるとは、盧迦耶多 (*Lokāyata*) の所見として、地水火風なる大種の實體のみを認め、我々の認識・覺はそれら大種の成熟することのみより起れるとなし、善惡の業の果の熟すること、従つて彼岸の世間と靈魂とを拒否する思想である。それは印度に於ける唯物論と稱せらるるものであつて、道德上の虛無論 (*nāstika-vāda*) が當てられるのである。

前三者は世間生成の過程の上に、轉變變成 (*vikāra*) を認めると、相切斷せるものの積聚和合を認めると、の差異があるにしても、少くとも世間の成り立ちが實體を根據とし、實體の上に實用の現成せられたるものあるを主張する有論 (*sātvāda*) であるに對して、最後の無因生論には、世間の上に實用なるものが拒否せられてゐる。實用が拒否せられてゐる限りに於てそこでは世間に於て法としての作用ハタキが無いから世間は空華の如きものとなつてそれは無論 (*asat-vāda*) としての性格を具す

ることになる。有論の上に戲論となるやうな性格の見出さるることは固よりであるが、無論も亦盧迦耶多 Lokāyata の如き所論が概念的に固執せられてゐる點に於て、それはまた有論に對する無論としての戲論である。

緣起が證悟の内容とせられてゐる佛陀の根本教説に於ても、その自・他・共・無因の四項については、我々の三有的存在 (bhava) の最も現實的な顯現である老死なる苦が、「自作にあらず、他作にあらず共作にあらず無因作にあらず」として、かかる自作他作等の遮遣は述べられたが、特に、緣起の戲論寂滅なる點を究明する中論に於ては、苦の自作他作等の思想が、存在一般と云ふ形に於て受け取られて、法・物 (Dhava) の自生他生と云ふ語で表された。そしてその自生論他生論なる戲論が緣起論に於て寂滅せらるべきことを中論の第一章第一偈と云ふ中論の劈頭に標擧して、中論全體が、かかる自生論他生論なる戲論の寂滅される理を究むるものであることを表はしたのである。

併し乍ら龍樹の時代に於ては、外教諸學派に對してそのことが作され、以て緣起の眞實が開顯せらるべきであ

つたばかりでなく、佛陀の教説の解釋者即ち、阿毘達磨論師 abhidharmikāh の上にも戲論となるやうな形の教學が見出されたのに對して、緣起の立場よりするそれら諸教學の立場の推究と批判とが投げられたことであつた。中論の上にさう云ふ點の著しく顯はれてゐる點を枚擧するならば、

(1) 有部に於て「緣」が四緣として細述せられ、四緣諸法を生ずと云つて、緣の上に緣性が規定せられ、緣性の規定の上に見らるる緣の個別性が、果なる諸法に對して法の他生を認める如き形となつた。そこでかかる緣の義を推究し批判する爲に觀緣品第一が述べられた。

(2) 有部に於て見聞覺知の能作の具即ち器官としての六根と、六根の作用する對象即ち所作の體たる六境と、さう云ふ作用の主體・作者たる六識との法體が規定せられ、その三者の和合に依る覺 (Buddhi) の生成の態が語られる。併しその場合に若し六根又は六識なる存在の上に、作用が自ら具つて行つて、對象に働きかけることが起るならば、自らが自らにて作用する諸法自生論となる。また若し六根や六識の上に作用が具せられることが

ないのに、對象が把握せられると云ふ作用が起るならば、他なるもの、異なるもの、から對象との關係が生ずると云ふ諸法他生論となる。かく論じて、根境識が相依相待なる緣起關係に於て、根境識の作用が始めて有り得らるることが究明せられる。それは中論第三品の所説である。

(3) 有情構成の要素たる五蘊法中の色法について、有部は地水火風の四大種を以て色の因體となしながら、大種所造の色香味觸なる色なる果をその四大種と俱生するものなりと考へる。そして四大種と所造色となる八事の俱生する形が、色の我々に得らるる果としての極細微聚であるとする。そこで中論に於ては、かくの如く所造の色が四大種を因となし乍ら、四大種なる因は所造の色なる果の中に變成されて了ふのでなくして、四大種と別におかれてゐるとする因果別立の態は、勝論に於て、極微は實にあり、その極微所造の塵物は極微と別にまた實にありと主張せらるる如き因果別在の他因生となるのであるを指摘する。そして四大種と所造色とが相依相待の緣起生法なることを述べて、四大種なる因が有的に別立

せらるる戲論法を遮遣する。それは中論第四品の所論である。

第七品。有部に於て、一切諸法の法體が三世に實有であり乍ら、その實有の法體が無常遷流と云ふ有爲法の態であるやうに徴表せしめらるる因體として、生住滅なる能相 (lakṣaṇa) の法が實にありとする。ところで諸法を無常遷流のものとして徴表する能相の法も、徴表せらるる所相の法と同じく共に有爲法であるならば、同じく有爲法中に於て、かかる能相の法なるものが能相の法として立せらるる standard は云何にして立せらるるか。同じ有爲の諸法であり乍ら、或る法にだけは、他の諸法を徴表する能力が緣・理由なくして附與せらるると云ふことは、法がそれ自らにてかかる能力ある態となり得ると云ふこと、即ち、かかる態なる果が法自から生起すると云ふことで、それは自生論と同じ過失となると云つて批判する。

第九品。第十品。有部から派出した犢子部系の諸流に於て、五蘊諸法が五蘊諸法として我々に屬せられ、それらが我々の用ゐもの (upādāna 取↓所取) となる依事

(vastu-ācārya)として、換言すればその用ゐものなる所取の屬する主體なる取者として、内なる人 (pudgala) ありと立する。然るにそれらの部派人が有部から派出した派として五蘊諸法有りとなし、また人 (pudgala) ありとなして、その兩者の關係を考へるところには、諸法自他の共より生ずると考へる宗に等同せらるる如き傾向がある。そこで、その「取者有り、取有り」とするその所論が批判せらるる。

その他第十七品、第二十四品の二章などに於ては、業有り作者ありて、作者が業を作爲する作法ありとする諸部派の見解について、その業あり作者ありとせらるる「有り」のあり方が、實體論 (svabhāva-vāda) となるに於ては業あり作者ありと云ふことそれ自體が成り立ち得ないことを相依相待 (anyonyuppekṣā) なる緣起論の立場から批判する。

以上は、中論の第一章以下の諸章中、部派佛教の教相としての特徴が特に著しく論究せらると認むるものに就いて枚擧した、それらは何れも有論としての戲論について、それを批判し、そこに戲論寂滅の筋道が明らかにせ

られたものであつたが、その戲論寂滅が戲論寂滅と云ふこと (padārtha)・即ち空の相 (gūnyatā-bhāva) として取られること、換言すれば空無への執着となることは、より惡質の戲論であるとして、中論第十三章第九偈などに遮遣せられたところである。戲論寂滅は戲論の病を除く醫藥であるのに、戲論の病を除いてその醫藥の毒が胃の腑に留つて去らない時は、その病はより惡質のものとなるであらうと述べられる。それはかの順世外道によつて代表せらるる無因論が大過ありとして破析せらるると同じやうに、部派佛教中、戲論寂滅を執するの徒を批判するものであつたのである。それは有を執すると同じ心の形作り方 (vikalpa, kalpanā) に於て空を一向無と執るものであるから、それはまた固より戲論寂滅なる空によつて空せらるるものであらねばならなかつたのである。そのことが空亦空と云つて表はされる。

根本中論が佛教々學史上に演ずる役割は大凡、かくの如く概略せられる。羅什譯青目註中論の劈頭に中論が造論せられた意趣を述べたものを、中論の内容に即せしめて理解するならば、かくの如く解説せらるることとなる

のであらう。

戲論寂滅の緣起はかくの如く有論無論の遮遣を行ふ。

此有故彼有此生故彼生ずる緣起法の此有故彼有とは無因論を破し、此生故彼生は實體的な因を考へる常因論を破する。そこに自生他生共生無因生なる有論無論は凡て空ぜられ、相依相待の態で緣起する法のみ、その態に於て、假りに有りと許される。假有とは有論の實體的有りに對し、假りに有りと選んで云ふのである。そこで諸部派の教學も、若しそれが緣起のまましく有るが儘の形に於て立てられ、有論無論に墮する過失を離れた法住性(dhammic)に於て認められるならば、それはそのまま許されるところであつたのである。中論に於て遮遣せられる有部一派の教學が智度論に於ける法相解釋などの上に、そのまま多く用ゐられることのあるのは、その立場に於てである。乃至、外教の有我説と雖も、緣起のあるがままの形、即ち法住性(dhammic)に立ち還り得る道に向つておかれるならば、それが許さるべき所であつたのである。中論第十八章第六偈に「諸佛或説我、或説於無我、諸法實相中、無我非我無」と云ひ、同じく第十

八章第八偈に「一切實非實、亦實亦非實、非實非々實、是名諸佛法」と云つて、所謂教相解釋の形で、有我説や實體論が佛教の價值系列中に位置せしめられたのはそれである。或は又、月稱の註解の語であるが、「徳と有徳 guṇa, guṇin, (Samkyā), 分と有分 avayava, avayavin (Vaiśeṣika); 能量と所量 pramāṇa, prameya (Nyāya) 等を法住性の形に相應せしめて考ふべし」など云へるものそれである。それは勝義としての緣起が、法住性に於て夫々の教學の意味を限定し、夫々の教學が勝義としての緣起への方便・世俗道 (conventional process) として展開せられる用 (prayojana; 目的因縁) に於て立てられたものであることを語るものである。

註

① 清辨造中觀心論求真實智章、第一三四偈より第二〇九偈に亘つて四種不生論の詳述がある。また般若燈論釋の始めにも四種の宗にそれ／＼學派の所宗を示して論じてゐる。

② 中論觀苦品第十二にこの議を詳論する。但し、第十二品が苦を觀察すると云ふ題名ではあるけれども實は三有的存在 (bhava) のありかたを究明するものであると云ふ點は、月稱の中論註の上に見らるる思想である。月稱の中論註によ

るに、中論の第九章邊から第十二章に至つて論ぜられてゐる所論點は、有 (bhava) が縁起の理趣に於て眺めらるべきであるといふことの意趣にある。

③ 三無性論(宇井伯壽著、印度哲學研究第六、二八三頁参照)

④ 中論觀作者業品第八、第十三偈下の月稱の註釋。

(三)

扱て、縁起の理法が、「我々の存在」(bhava)の仕方と直接に表はした形は、十二縁起支・十二有支 (bhavāṅga) であるが、十二縁起支中、最も重要視せられた有支 (我が存在の構成せらるる部分) は、識名色の二支、或は識名色六處の三支である。無明行の二支は、存在としての識の内容であつて、我々の苦惱なる老死の因が内に求められて最後に到達した「我々の存在」(bhava) としての有支は、存在論的には識名色の二支である。それは、我々の存在一般なる五蘊、即ち我々の用ゐるものとしての取蘊 (upādāna-skandha) 即ち名色と、取蘊を取蘊として用ゐる取者 (upādātā) (識) とである。また、さう云ふことを爾うならしめる爲には、さうならしめる爲に

機官・作ウツカの具 (organ; faculté fournie par les organes) が必要せらるる點から云つて、そこには我々の機官 (六處) を加へての識、名色、六處の三支が考慮せられる。十二縁起の教説に於て、その三支、殊に識名色の二支の縁起關係が重要視せられてゐたことは、その縁起關係を述べるに當つて、東蘆の相依つて存するが如しとの譬喩が常に用ゐられたことに由つても知らるる。それは蓋し、その二支或は三支こそは、印度思想一般に於ても常に問題視せられた作者作業又は作者作業作具の問題であつて、文豪家に於ては、それが Kāriti 主格、kāraṇa 作具格、karma 作業格として注意せられ、正理學派では、それがその派の學修課題である pramāṇi, pramāṇa, prameya とせられ、佛教内部に於ては説一切有部が根境識に關して詳細なる分別説を展開し、又は十二處、十八界なる諸法の分類組織を企てた跡のあるそれである。龍樹に於ては、實に、印度思想史上の重要事項なるその作者作具作業の三支が、縁起の正しくあるが如き形、即ち法住性の如くに立てらるべしとなすのであつて、それが法住性の如くに、おかれてある處に、世俗諦・世間の正

しき相が建てらるべしとなすのであつた。中論の第二、第三、第六、第八、第十、第二十四などの諸章は、さう云ふことを論定せんとするものである。さう云ふ法住性の形に相應するように置かれてある教學説ほど、その教學説は世俗諦としての價値の高きもの、即ち勝義諦への道として完成せるものとせらるるのであつた。

そして瑜伽唯識説が縁起問題のさうした點に建てられであることは言ふ迄もない。但、龍樹に於ては、佛陀に於て縁起の一般理法の形として説かれた「此有故彼有云云」の點、即ち法住性の形式とも云はるべき點に重點が置かれ、作者作具作業の問題もその法住性の形式に反背するものが一向遮遣せられて行つたのに對し、瑜伽唯識に於ては、十二支縁起に於て、老死の因が内に求められ六處↓名色↓識へと到達し、佛陀をして「諸法は心に統べらる」云云と説かしめた、その立場に即して三者の法住性が設定せられんとした。世間的なるもの、我々のもの、即ち依事 (vasu) なるものの内容が法住性の形式に與へられて、我々の直接なものとしての法住性が設定せられんとした。實に瑜伽唯識に於ては、三者の縁起的

な相が識内容の態として與へられるに至つたのである。

夫故に先づ作者作業の縁起關係が述べられるものに就いて見るに、例へば無着の攝大乘論の正依の經なる大乘阿毘達磨經の偈に

諸法於識藏 識於法亦爾 更互爲果性

亦常爲因性

と云つてゐる。そこに諸法とは十二縁起の場では名色・五蘊なる識の作業性であり、識は十二縁起の識で、名色を所識とする能識即ち能取又は作者性であつて、その兩者が藏・依住 (alīna) と云ふ相互に因果となる縁起關係 (anyonyapeksa) にあることを述べてゐる。その態は龍樹に於て見られた縁起の法住性のそのままである。而も唯識^②の論家はその經偈を解釋して、識が諸法を藏するとの關係は、識が諸法を成就し完成するもの (nirvartaka) であると云ふ點で「因縁」であり、諸法が識を藏するときには、諸法は識なる果にとつて、*adhīpateya* (inevitably efficient) 即ち識の爲にどうしても作用し役立たねばならぬものであると云ふ意味の「増上縁」であると云つて、所謂識の主體的性格を殊別せしめてゐる。

より多く唯識説の徴表せられた事例を以て此を述べよう。抑々唯識説とは、もと龍樹中觀説の云ふ如く内外能所の二が空ぜらるる縁起の理のみではその二空に悟入する依事がないから、我々が實際に有つ所の經驗なるものは、識が形相 (akāra) ある内容を有つてゐるものであると云ふ點、換言すれば、我々の經驗なるものは、識が境の相として顯現し境を知覺せしめてゐる態であると云ふ點、に立場をおき、かかる識を依事としてその識の縁起的性格を觀察し、その法住性に隨つて勝義諦に入らしむる行道として立せられるのである。そこで唯識では、内外能所の中、ともかく内識あつて外境は實には無く、外境は内識が外境としての顯現であると立てる。そして外境はそこでは顯現し知らしむる行相 (ハヤキ) がないのであるから、無行相なる點に於て無である。併し内識と雖も、その識に於て外境が顯はされ外境が見られてゐる如くには外境は無いのであるから、境として顯現してゐる内識は、眞實ならざる相に顯現せる非眞の顯現である。夫故に唯識に於て内識ありと云つてもその識は境なる所識に對して、能識又は識者としてそのの實體性が立てられ得

る體性を以ての識ではない。即ち識も戲論としては寂滅し無となるのである。唯識では、そのやうな形に於て内外能所の縁起即ち戲論寂滅が語られる。かくして外境・所識の無いと云ふ點よりして、能識・識者としての識も寂滅するのであるけれども、識が境として顯現し、そこに我々の世間が實用 (vyavahāra, empirically exist) せられてゐる點から云つて識は無ではない。それ無くしては縁起の勝義的な態が實證せらるるよすがも無きに至るからである。と以上の如くに立てられる。それは中邊分別論 (相品、虛妄分別の自相) に見らるる唯識説である。そこには、内外能所なる戲論の寂滅する縁起説が繼承せられ乍ら、その縁起説が唯識説と云ふ内容に於て受容せられて行つた跡が觀取せられる。

かくの如く内外能所の二の中で、識を主位に於て識有りとして來た思想から、更に、識そのものの上に於て内外能所の分態 (bhāgavata) を分別説する態に發展したものがあつた。それは論理學者として認識 (jñāna 知) の形を論ずること、即ち pramāṇa-vāda (量論) に力を用いた陳那の所説であつて、次の如く述べられる。曰く

「或る形相の下に識は顯現する。その形相は所量である。そして識がさう云ふ形相の下に顯現すると云ふことはさう云ふ所量たる形相が識によつて能取せられると云ふことでもあるので、その角度からすれば、識は能取の行相ある能量である。その能量——所量の實用 (vyavahāra, empirical practise) に於て、リアルに我々の領納 (anubhava, direct perception) として形成せらるる知なる自證は、その能量——所量の實用 (vyavahāra) の具體的な結果 (resulting content) 量果である。その所量能量量果の三者は識を離れてゐるのではない」と。そこには能量作具も、所量所作業も、能所の實用 (vyavahāra) なる果も、識を離れてはないと述べられたが、更に、能量が、その能量性のより主體的な形體として構成せらるる量者 (作者) をもそこに分態せしめ、それら四者を識の上に構成することも、固より、さうした所説から釋出される所である。陳那の上に於ては、認識の問題が仔細に論究せられた結果、そこに量果なる一の分 (bhāga, division) が構へられたのであるけれども、量果は、量するハタラキ (能量) の中に攝在せしめられるもので、

量者能量所量量果とする四分が、量者能量所量の三分にまとめられることも量論の常である。であるからさうした形に於て與へらるる量論は、十二緣起に於ては識、名色、六處なる作者、所作業、能作に該當する問題であり、その識、名色、六處なる緣起の三支が緣起の法住性の態に隨應し、而もそれが凡て識の内容として顯はし出されんとしたものが陳那のその所論である。そこに陳那の唯識緣起説がある。

かくの如く量者と所量と能量と、即ち識者、所識、能識なる識の三分態は、或は作者を能作におさめて、それを能識所識の二分即ち能量と所量となる形に於ても見られ得るのである。いまかくの如く唯識説の場に於て與へらるる量論を、同じく量論を論じた龍樹の廻諍論 (第三一—第五二偈) と比較するに、廻諍論のそれは、能量所量の相依相待性の故に能量所量の實體性に墮せんとする所論即ち戲論を破析して、能所の二空を究明せんとするに専らなるに對し、唯識説の量論は能所の緣起性を識の上に顯はし出 (prajñapti) さんとする、そこに兩學説の徴表の相異が見らるるであらう。

尤も同じ唯識説の上でも、中邊分別論の所説に於ては、識有りと云ひ乍ら、その識が境として顯現する、その境の實には無なるよりして識も亦識者性として立せられ得ず、かくして識が空無せらるる點に、その教學の力點が置かれるのであり、陳那の上に見らるるものは、識が所量となり能量として作用らくかたち、即ち識の行相 (ākāra) のある態を分別説することに力點のおかれるものである。後者は、前者に於ても述べられてゐる「識有り」の態が展開詳説せられたものであるが、併し何れにしても、識有りと云はるるかかる立場から中觀説を見れば、龍樹の中觀説は、相依相待 anyonyapeka なる緣起の法住性の範疇に反背した形のものを一向遮遣し、法住性の範疇が顯照せらるることに力を注ぐのであるから、そこには、法住性の如くに置かれた具體的な世間の態、カクチ即ち世俗諦の依事内容が缺如したる點あるが如くにも見らるるであらう。特に中觀と瑜伽唯識とのその特徴の對照は、陳那唯識に於ける所論との對比に於て著しきものが見らるる。

かくの如き事情であるから、唯識説に於ては、その初

期の解深密經中に於ても、唯識説が般若中觀のさうした點を補ふものであることを説いてゐる。言ふ迄もなくそれは解深密經無自性相品の終に、三時に於て佛が法輪を轉じ、初時の四諦相を以て轉じた法輪と、第二時に一切法無自性によつて隱密相を以て轉じた法輪とが有上有所容なる未了義教であり、第三時に同じく一切法無自性義に依りはするが顯了相を以て轉じた法輪が無上無容眞了義であるとすもの、それである。第二時の無相法輪を「顯了相を以て」となすが、西藏譯ではそれが各々 *gunyata-vadakara* (空性論の形相) を以て、*suvidhaktā-ākāra* (善分別の形相) を以てである。兩譯相對合せしめて考ふるに、そこに、中觀説に於ける空性論は、顯はさるべき點が尙隱され缺如してあり、それが唯識説に至つて善く顯了せられ、満足せらるるに至つたことが示されてゐる。

この般若中觀に對する瑜伽唯識の興起する解深密經の所説を、教學史的な形に於て述べたものは、最勝子の瑜伽師地論釋に於ける造論意趣であつて、龍樹提婆の般若空義開顯によつて衆生が、復た還つて空見に著するに至つ

たから、無著が法光定を證して大神通を得、瑜伽師地論を造つたとなすものそれである。「法光定」は、瑜伽唯識の梵語的用語例によつて還元すれば、*dharma-khyāti-samādhi*、法顯現の三昧であつて、*khyāti* = *prabhāsa* じ、それは唯識に於ける「識が境として顯現する」の意味である。夫故にその最も *definitive* な形で云へば、陳那に於ける如き唯識緣起の如きが、今法光 (*dharma-khyāti*) として示されたもので、先の解深密經の所説と相待つて、唯識教興起の意味が能く示し出されてゐるのである。

この解深密經及び瑜伽師地論釋の語に表はさるるやうな點を、先に注意した青目註中論の造論の意趣と對比せしむれば、外教諸學派に對するものは且らく措き、青目註中論の意趣する所では、部派佛教の有論無論の批判に於て龍樹教學が興起したことを示すものであつたが、解深密經及び瑜伽師地論釋では、部派佛教並びに般若中觀が共に、有上有所容の未了義 (*sa-utāra, sa-ava-kāgane-yārtha*) として批判せられてゐる。青目註中論と對比するにそこに教相判釋の内容に於て教學史上の一の發展が

見られる。青目註中論に見らるるものが大乘教學史に於ける第一次の教相判釋であるのに對比し、今のそれは第二次の教相判釋である。印度佛教々學史の上に見らるるこの教相判釋は、支那に於て行はれたそれとは類を異にし、その教相判釋には教學の進展が語られてゐるのである。殊に第二次の教相判釋に於ては、解深密經の本文の示す如く、般若中觀が瑜伽唯識へと展開進展した要請の跡が示されてゐる。解深密經の其處の本文が示す如く、苟も大乘教は、第二時の般若に於ても、第三時の深密に於ても、共に同じく「一切法無自性本來寂靜に依る」のであつて、第三時の瑜伽唯識が興起したのは、第二時が隱密相なりしが爲に、それを顯了相ならしめんが爲である。第三時教の使命は唯その點にある。始めからの語で云へば、緣起の法住性の範疇に對して、世間の態、即ち依事が興へられて、緣起の法住性が表はし出され (*prabhāva*) んが爲である。夫故に第三時の瑜伽唯識が第二時の般若中觀に對立したるが如きもの、別異なる如きものと考へられてはならない。さう云ふことが注意せられるならば、慈恩が、成唯識論述記に、解深密經の三時の

轉法輪を宗義化せしめて、般若經を聞きたる人々に對し、「彼等は小を捨て大に趣くも、世尊密義意趣を以て無を説き有を破するを聞いて便ち二諦を撥し、性相皆空、爲無上理」と云つて第二時教に對して非難的な言辭を弄するとき、必しも解深密經の本文通りの意を承受したものとはなし難いであらう。尤もかかる傾向は支那唯識宗徒のみならず、印度の瑜伽唯識派人の中にもあつたものであつて、調伏天が、「唯識派の或者は、中觀派を以て一切種無を許す宗旨であるとなしてゐる」と傳へてゐるものそれである。調伏天自身は、それが唯識派の或者の説であると云ふことである (Kia, 傳説スラク) と云つて、自らは唯識派人であり乍ら、さう云ふことを信じない意志を表明してゐる。調伏天自身は、さう云ふ正鶴を得た論師であるが、併し調伏天の指摘する如く行き過ぎた唯識派人の存したことは、調伏天のその語によつて知られるところである。凡そ、中觀派と瑜伽派との論争なるものは、さうした點にその論争興起の緣由が存するのであらう。

併しました他方これを惟ふに、瑜伽行派の中へ或一部の

人々が解深密經の判釋する通りの意趣を越えて般若空觀を難するに至つたと云ふ狀勢は、あなたがち支婁慈恩の當時の印度佛教論師の環域の中に於て起り、それが調伏天等の後期の論師などによつて傳説せられてあつたと云ふことだけではない。それ丈ではなしに、そこには瑜伽行派の初期からして、一類の般若中觀の學解人に對して、惡取空者 (彌勒無着の瑜伽師地論七五、*mūḍhā-guṇyate-grāhī*) 又は大乘中有偏執者 (佛性論破執分、破大乘見品三、*aikanūka-grāhī*) として難じた跡がある。そこで先の慈恩や調伏天の所説は、さう云ふ瑜伽行派の側に於て傳統的に認められてゐた惡取空者への論難を、解深密經の第二時教の信奉者即ち般若中觀人 (*mādyamakāh*) 一般へ押し擴げて述べたものであると思はれる。併し押し擴げたと云ふことは、確かに、自派を上げ他派をけなす宗我的所産であつて、正しく瑜伽行派から難ぜらるべき態と云へば、前に云つた最勝子の瑜伽師地論釋の文言の示す如く、それは、「龍樹提婆の學説に依つて、その言教に執じて空に墮入つた一類の惡取空者である。」ことを注意せねばならぬ。この最勝子の語の一端と共に公

平に記されたるものは、ヴシリエーフ Vassilief の佛教論に解説せらるる西藏傳に云ふ「龍樹提婆の教學は無著世親の時代に至るまでその精神のままに保持せられた。」との語の如きそれであらう。所謂の、「その精神のままに保持せられた」如き龍樹提婆の教學は、慈恩等の難じて云ふ第二時般若空教信奉者の解了の如き、空に墮したものではないからである。

註

- ① Th. Stecherbatskyo, *Buddhist Logic*, II, P. 389, note 4.
- ② 安慧造中邊分別論釋疏、譯註、五三一—五四頁。
- ③ 佛教に於ける無と有との對論、二七八頁。
- ④ そのことの論ぜられたのは、集量論と云ふ量(認識)論の場合である。
- ⑤ 宇井伯壽著、印度哲學研究第五、二六二—二六三頁。
- ⑥ 龍樹造廣破經論——一九も亦同じ。
- ⑦ Etienne Lamotte, *Sandhinimocanasūtra*, P. 85.
- ⑧ 佛教大系本、一、三一—四頁。
- ⑨ 大谷學報、第十九卷、第一號、四九頁。
- ⑩ Vassilief, *Le Bouddhisme*, P. P. 316, 327

(四)

併しともかくも、唯識の教學が興隆せらるるに當つて、般若中觀のそれは、少くとも解深密經本文の云ふ如く未了義 (neyartha) であり、未了義であるとの判釋をつのれば、慈恩宗の言ふ所の如くにもなるのである。さう云ふことが學派的な言論となれば、そこに龍樹提婆の學說を汲む人々との間に論争の醸成せらるることは自らな趨勢である。殊にそれが諸學派が形成せられて來た時代に際會したるに由つてであらう、唯識の思想の起された意味は、もと解深密經の判釋が示す如くであつたのであるけれども、それが今や學派的に形態化せられたに對立して、*mādhyanakā-vādin* と稱せらるる中觀派は擡頭したのである。

それらの狀態に關する史實が云何様にあつたかに就いては、印度に於ける他の歴史上の部門と共に、確實性の期せらるべきものが得らるる便りはない。印度佛教史としては、支那佛教史の上に見らるる如く、史實に基いた歴史は此を得らるべくもなからず。殊に目下の部門として

は、但、諸論師が残した教理思想の内容を經とし、僅かに得らるる史傳を緯として思想系統を跡づけ得る思想史が得らるるの他はない。さう云ふ意味に於て中觀派は、清辨の中觀心論が造られたることによつて學派としての形態が形成せられたと見るべきである。尤も中觀派の興起としては、ターラナートハ佛教史の云ふ如く、そして又清辨もその著般若燈論釋の初に記す如く、瑜伽行派が學派的に形成せられたと覺しき陳那と同時に出世し清辨に先行する佛護論師のあつたことは明らかである。が中觀派が學派としての形態を得たのは、中觀心論に由つてである。

それは曾て云ふ如く、中觀心論には、その第一、二章を序説として第三章に於て、その所宗の本領を説述し、その第六、七、八、九の四章に互つて次の如く、數論、勝論、ミーマーンサー Mīmāṃsā ヴエーダーンタ Vedānta、なる外教四學派を破して、外一般思想界に對論し、第四、五の二章に互つて、聲聞乘一般と唯識派を批判して、内、佛教内人 (svayūthyā) に向つて眞假を判釋する。そしてそこに、中觀説が中觀派として形成せられ

た態の最も著しいものが示されてゐるからである。凡そ學派とか宗旨とかが形成せらるる爲の本典は、何等かの態に於てかかる内容を具すべきものであることは言ふ迄もない。中觀心論のかかる態の内容は、提婆に歸せられた智心髓集や清辨に歸せられた中觀寶燈論など言ふ後期中觀派人の論作の上に襲踏せられて、その何れにも學派的な論作としての形が示されてゐる。殊に中觀寶燈論は、清辨に歸せられたものであるから、内容思想傾向と云ふ點に於て頗る清辨の中觀心論に似てゐるが、但、章の順序次第としては、外教諸學派に對するものが世俗亂慧章なる一章にまとめられ、聲聞乘に對するものが未了義實世俗慧章なる一章に、同じく唯識派に對するものが未了義世俗慧章なる一章に述べられ、それら三章が次第して置かれて、次に自己所宗の本領と實修門を示すと云ふ形を取つてゐる。

そして茲に注意すべきは、中觀心論が、その中觀寶燈論に由つて繼承せられたその形であつて、中觀派が先づ外教を批判し、次いで聲聞乘唯識大乘を批判してそこに自己の所宗を建立して行くと云ふ點である。この教相判

釋の形は、先に注意した青目註の中論の劈頭に於て、中論が外教を批判すると同時に部派佛教中の異執を破し、以て緣起の法住性が顯はし出されようとした、彼教相判釋の形を執りつつ、今はその歴史的環域の相異から、そこに唯識大乘が聲聞乘と共に未了義教として加入せられたと云ふ點で異つてゐるだけである。尤も古來、印度に於ける中觀派の判教としては、唐朝の賢首大師が日照三藏り傳ふる所として、世親以後の印度の佛教界に於て、護法戒賢が初時(阿舍—毘曇)二時(般若)三時(深密)の教判を主張したのに對し、清辨智光は初時(阿舍)二時(深密)三時(般若)を主張して論評したと云ふのが注意せられる。清辨また、さうした彼の判釋を、中觀心論第五章の終(第一一三偈)に述べて日照三藏の所傳を裏書してゐる。佛教内部だけの眞假の判釋と云ふ點ではそれはさうであつたであらう。併し中觀心論——中觀寶燈論の形が指示する所の、中觀學派教義の綱格に於ては、外教一般に對する批判論と云ふものも其處に重要な位置を占むるのである。そこには唯識大乘に對する批判が加入せられてあるとは云へ、唯識大乘は未了義實世俗

慧として聲聞乘と共に佛教内の方便門として扱はれる。夫故に中觀心論——中觀寶燈論の示す教義綱格は、青目註中論の劈頭に見ゆる判教の精神が、今は異なる歴史的環域の中に襲踏せられてゐると云ふことである。乃ち清辨の中觀心論に於て形成せられた中觀派は、龍樹中論の行き方を、異なる時代性の中に於て實修せんとするものである。それが中觀派の人々(Madhymakāṇ)又は中觀論者(Madhymakavādin)なのである。

かくの如くして、陳那清辨以後の印度佛教教學史の上には、義淨が南海寄歸傳に示す如く、龍樹提婆を祖とする中觀派と、無着世親を祖とする唯識派との二學流が相對立してあつたと云ふ歴史的事情の緣由が一應認められたと云ふことになるのであらう。

尤も周知の如く印度中觀派には、佛護—月稱—寂天と系統する一派もあり、月稱寂天には、夫々入中論、入菩提行論など云ふ著作もある。それらの論述にも、その時代的環域にあつた事情から、他の學派を論難するもののあることは、入中論第六章、入菩提行論第九章中に、夫々著しく見らるる如くである。併し乍ら、それら二論

述が、その題名に夫々、入 (avāṭṭa) なる語の冠せられてあるのによつても知らるる如く、それら二著は、實修門的な要素が著しく注意せらるるのである。旁々學派的な論作と云ふ點からは、餘の學派を論難する所論に夫々一章を構へて組織せられた中觀心論——中觀寶燈論なる清辨の學派の上に、その著しきものであることが知らるるであらう。

印度大乘教學史に於ける教相判釋展開の跡は、かくの如く眺めらるるのである。

註

① 陳那に至つて瑜伽唯識が學派的に形式せられたであらうと云ふことに就いては、オパーミラーが究竟一乘實性論の英譯 (Obermiller, The Sublime Science of the Great Vehicle, P. 99) 及び西藏傳によつて唯識派の二流を示したる。

(一) Agamānusārīṇi Vijnāpīṇatratavādin 聖教に隨順

する唯記識論者

(二) Nyāyānusārīṇi 正理に隨順する唯

記識論者

そして第二の流派は陳那を以て創設者とする。この唯識派

に對する二流派の區別は、覺賢の智心髓集疏や中觀寶燈論に見らるる無相唯識と有相唯識との區分と並行するのであらうか。少くとも陳那に至つて、唯識の上にさう云ふ流派の區別が起つたと云ふことは、唯識が學派的に形體化されたと云ふことである。

また「佛敎に於ける無と有との對論」に論じた如く、清辨が中觀心論に陳那の唯識を破してゐる跡から見ても、陳那に至つて唯識が學派的形態を取るに至つたことが知られる。

② 佛敎に於ける無と有との對論、序論の二。

③ 大谷學報及び大谷大學研究年報に、この二書について紹介論述する。

④ ②と同書の終の六、參照。