

中觀説の立場としての二諦説

——三性説に對する清辨の論破の解釋的研究——

安井廣濟

目次

はしがき	六三
一 二諦説と三性説	六三
二 瑜伽行派の遍計所執性とその無論	六七
三 遍計所執性に對する清辨の論破	七四
(1) 遍計所執性の世俗有論	七四
(2) 遍計所執性の勝義無論	八一
四 瑜伽行派の依他起性とその存在の證明	九〇
五 依他起性に對する清辨の論破 (I)	九六
(1) 「施設されたものの根據」としての依他起性に對する論破	九八
(2) 依他起性に對する二諦説的解釋	一〇五
六 依他起性に對する清辨の論破 (II)	一〇八
(1) 「雜染と清淨との所依」としての依他起性に對する論破	一一八
(2) 依他起性に對する二諦説的解釋	一二六
七 瑜伽行派の勝義諦 (圓成實性) に對する清辨の勝義諦	一三三
(1) 「にあらずの否定」と「なしの否定」	一三三
(2) 瑜伽行派の如實智と清辨の如實智	一四〇
(3) 聖教に對する二つの態度	一四四
八 結語	一五九

はし が き

さきに發表した論文「二諦説と三性説」(大谷學報・第三十三卷・第一號・昭和二十八年六月)に於て、わたくしは、中觀派の清辨が、般若燈論の第二十五章『涅槃の考察』の第二十四偈である『一切の知覺(upalambha 知得・認識)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』といふ龍樹の教説を解釋するにあたり、この教説を中觀派の二諦説と異つた三性説の立場から解釋する瑜伽行派に對して論破を行つてゐることを、チベット譯の般若燈論、並びにこれに對するアバローキタブラタ(Avalokitavṛata 觀誓)の註釋によつて指摘した。

そしてわたくしは、中觀派の二諦説と瑜伽行派の三性説とが何故に相ひ諍はねばならなかつたかの緣由を、ひとまづ明かにすべく、二諦説と三性説とのそれぞれの立場の概略的な考察を試みた。本論文は、このさきに發表した論文につづくものであり、さきにふれなかつた三性説に對する清辨の論破の個々の内容を考察し、二諦説と三性説との思想的な對立を本文の解釋のうちに具體的に説明しやうとするものである。したがつて本論文は、二諦説と三性説とのそれぞれを直ちに説明しやうとするものではない。あくまで本論文は、清辨の二諦説がどのやうに瑜伽行派の三性説を論破するかを考察し、二諦説と三性説とを對決的に研究しやうと志向するものである。二諦説と三性説は、このやうな對決的な方法によつて、むしろ客觀的に表明し出だされるのではないかと思ふ。たゞしかし、本論文は對決的な研究の方法をとるけれど、取り扱ふ文獻が、三性説よりする二諦説の論破でなく、二諦説よりする三性説の論破であるために、嚴密にいへば、『三性説に對決する二諦説の研究』といはねばならぬやうに思はれる。論文の表題を『中觀説の立場としての二諦説』としたのは、このためである。清辨の論破の一々にすべて考察を加へることは、かぎられ

た紙數では到底できぬので、割愛した部分も多々あるが、論破の大綱は取り扱ひえたかと思ふ。さきの論文に於いて、二諦説を『行の立場』とし、三性説を『知の立場』とした私見は、もとよりこゝにあらはれてゐる。

なほ、さきにも述べたやうに、清辨の對瑜伽行派文獻の主要なるものとして、山口益博士の研究された『中觀心論、入瑜伽行眞實決擇章』があり、本論文はこの博士の御研究に負ふこと、まことに多大である。重ねて厚く謝意を表する次第である。

本論文が取り扱つた般若燈論第二十五章に於ける三性説に對する論破の箇處は、大谷大學圖書館所藏・北京版タンジュール部經疏、第十八函、三〇三—三一に到る間であり、これに對するアパローキタブラタの註釋は、同第二十二函、三二二—三六〇に到る間である。

一 二諦説と三性説

先に發表した論文に於いて考察したやうに、空教學と唯識教學との根本的な相異點は、空教學が世俗に認識される緣生法を、あくまで勝義として否定的に空不可得（不可認識）と理解する世俗有（假有）、勝義無（眞無）の二諦説の立場にたつのに對し、唯識教學が世俗に認識される緣生法を、空不可能なる否定を媒介として勝義として肯定的に認識しやうとする點にあると考へられる。したがつて、龍樹が説いた『一切の認識（upalambha）の寂滅』（不可得、空）は、空教學の二諦説に立場する中觀學派からいへば、われ／＼が世俗に認識する一切の緣生法、それ自體の存在の勝義として空不可得なる寂滅を意味してゐる。ところが、世俗の緣生法を空不可得なる否定を媒介として勝義として肯定的に認識しやうとする唯識教學、すなはち瑜伽行派の立場からいへば、空不可得は世俗の緣生法に於ける否定面であり、

龍樹が説いた『一切の認識の寂滅』は、世俗の縁生法に於ける顛倒した一切の認識の空不可得なる寂滅を意味してゐる。瑜伽行派にとつて、世俗の縁生法、それ自體の存在は、顛倒した虚妄なる遍計的認識の空不可得なる否定的寂滅に於いて、眞實として肯定的に認識される勝義的實在 (paramartha-sat) に外ならない。要するに瑜伽行派は、中觀學派の二諦説のやうに世俗の縁生法を勝義として空不可得なる絶対否定的な深淵に沈めずに、世俗の縁生法を顛倒した虚妄なる遍計的認識の空不可得なる否定を媒介として勝義的に肯定して認識しやうとする、世俗の縁生法に對する認識の否定的轉換の立場に立たふとする。すなはち瑜伽行派は、世俗の縁生法、それ自體の存在 (依他起性) の顛倒した虚妄性 (遍計所執性) を否定して、世俗の縁生法それ自體の存在の不顛倒なる眞實性 (圓成實性) を轉換的に認識しやうとする三性説の立場にたつ。かくして、瑜伽行派の三性説の立場からいへば、中觀學派の二諦説は、世俗の縁生法を世俗即勝義的な眞實として肯定的に了解せずに、あくまで世俗の縁生法を勝義として空不可得なる否定の深淵に沈めやうとする、不合理な虚無損滅の論である。そして瑜伽行派の三性説は、このやうに中觀學派の二諦説を不合理な虚無損滅の論と批難して、世俗の縁生法を世俗即勝義的な眞實として肯定的に了解しやうとするところに、その學説の思想的な立場をもち使命をもつと考へられる。

私はさきに發表した論文に於いて、右のやうな理解を次のやうな清辨の言葉によつて窺つた。

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』(中論、涅槃品、第二十四偈) といふ龍樹の言葉は眞實 (satya) である。しかし、一切の知覺の寂滅が了解される方便となる依他起性 (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)、『三自性が知らるべし。初めは遍計であり、第二は依地であり、最後は圓成である。相 (lakṣaṇa) と生 (utpatti)』

と勝義 (paramārtha) との無自性として、それら三自性は無自性性 (niḥsvabhāvatā) と認められる』(無著造、顯揚聖教論、成無性品第一偈、第二偈)。この中、『遍計所執性は無であるから不可得 (anupalabdha) であり、依他起性は遍計所執性の相 (nimitta) としては不可取 (agrahaṇa) であるから依他起性を見ない (vañdag-par rjes-su mi-mthor-ba, na samanupacyati)』(成無性品の文) と、一切の知覺が寂滅する——と。

右の文中に見られる『依他起性を損滅するのは不合理である。もしくは、いふことが 妥當であるとすれば、三自性が知らるべし……』といふ言葉には、空無の深淵に失はれ損滅せんとする、世俗の緣生法の危機を救はうとすることが、いかに三性説の歴史的使命であるかが、まことによく示されてゐると思ふ。先の論文で紹介したやうに、この清辨の言葉に對し、アバローキタブラタは次のやうな註釋を與へてゐる。

『一切の知覺の寂滅』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の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となるのが、一切の知覺の寂滅である。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、一切の知覺の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。もしくは、いふことが妥當であるとすれば、三自性が知らるべし……。

清辨の言葉の最後に云ふ『遍計所執性は無であるから不可得であり、依他起性は遍計所執性の相としては不可取であるから依他起性を見ないとき、一切の知覺が寂滅する』とは、顯揚聖教論の成無性品の中にある『由遍計所執自性畢竟無、故不可得、依他起自性雖復是有、不取相故無所見』(大正、三一、五五八、下) といふ文を引用した言葉であると思はれる。先に發表した論文ではこの言葉を紹介しなかつたので、ここでアバローキタブラタの註釋によつてこ

の言葉の意味を述べておくと、この言葉は『遍計所執性は空華の如く相無自性として一切種に無であるから不可得である。依他起性は生無自性であるから遍計所執性の相として是不可得である。それゆへ、依他起性を遍計所執性として執着せず見ないとき、一切の知覺が寂滅し、勝義として有なる圓成實性が了達される』^(註)といふ意味である。したがってこの言葉は、先の言葉が三性説の樹立される思想的な立場をあらはしてゐたのに對し、三性説の體系そのものゝ教義的な内容を示してゐる。すなはち、三性説の體系に於いては、緣生法それ自體の存在である依他起性は、緣起であるから生無自性といはれるが、しかし中觀學派のやうに不可得とはいはれずに、遍計所執性の相(ānanta)として不可取とされる。そして、不可得とされるのは依他起性の上の執着である遍計所執性であり、しかもその遍計所執性の不可得は空華の如き相無自性といふ意味をもつ。したがつて、『一切の知覺の寂滅』(不可得)とは、依他起性の上の空華の如き無なる虛妄の形相である遍計所執性が寂滅することであり、遍計所執性として不可得である依他起性の生無自性なる眞性が如實なる認識に圓成實性として了達されることに外ならない。要するに三性説の體系は、先の論文でも述べたやうに、空華の如き無なる虛妄の形相である遍計所執性を、あたかも月明を覆ふ雲翳をはらふが如くに不可得なりと否定して、遍計される如くには不可得である依他起性の眞性を、明かに開顯し勝義として肯定的に圓成實性の姿に認識しやうとする體系であるといつてよい。瑜伽行派はこのやうな三性説を以つて、世俗の緣生法を勝義として究極的に空不可得なりと否定する中觀學派の二諦説と對立し、中觀學派の二諦説を目して緣生法を空無に沈める損滅空無の論と批難するのである。

しかしながら、中觀學派からいへば、二諦説はなにも損滅論と批難されるべきものではない。先の論文に於いて考察したやうに、二諦説は世俗の緣生法を絶對否定的な眞實として空なるがままに無言の裡に行證しやうとする、世俗

の緣生法の主體的な『行爲的、了解』の立場であり、これに對して、三性説は世俗の緣生法を遍計的認識の空なる否定に於いて眞實として實在的に肯定して認識しやうとする、世俗の緣生法の客體的な『認識的、了解』の立場である、と考へられる。したがつて、瑜伽行派の三性説の立場からいへば、中觀學派の二諦説は世俗の緣生法を勝義の眞實たらしめない損減空無の論と目されるかもしれないが、世俗の緣生法を空なるがままに行證しやうとする中觀學派の二諦説の立場からいへば、二諦説は世俗の緣生法を空なるがままに勝義の眞實たらしめる世俗即勝義の立場にたつものであり、なにも損減論と批難されるべきものではない。むしろ、三性説こそ批難されるべき異なる見解である。

要するに、中觀學派の二諦説と瑜伽行派の三性説との對立は、世俗の緣生法に對する『行』と『知』といふ二つの了解の態度の對立であつて、三性説のみに一方的な優越性をもたしめることはできない。三性説の立場にも優れた意義を認めねばならないが、二諦説の立場にも優れた意義を認めねばならない。以下に考察する三性説に對する清辨の論破では、中觀學派の二諦説の行證的な立場が一貫してあらはれてをり、二諦説の優越性が示されてゐる。

註

中觀心論入瑜伽行眞實抉擇章の第五偈に、『遍計所執性は取得せられず（||不可得）、依他起性は所取として無（||不可取）なるによりて、眞性を見るは圓成實性に於ける見である』（無と有との對論、一一二頁）といはれるのが、これに一致する。

なほ、顯揚聖教論成無性品の第一偈と第二偈の三性三無性説に對し、アパローキタブラタが與へてゐる註釋を譯出すると次のやうである。

彼の大乗に於ける瑜伽行派の宗義として三自性ありと知られる。最初は遍計所執性であり、第二は依他起性であり、最後は圓成實性である。それらの三自性は、また、五法 (pañca-dharma) によつて攝せられる。すなはち、相 (rūpita) と名 (nāman) と分別 (vikalpa) と正智 (samyag-jñāna 如實智) と如如 (tathatā 眞如) とによつてである。この中、遍計所執性は名によつて攝

せられ、依他起性は相と分別とによつて攝せられ、圓成實性は正智と如如とによつて攝せられる。ところで、それら三自性は三無自性として次第の如く無自性である。遍計所執性は相無自性性 (*lakṣaṇa-niṣvabhāvatā*) として無自性性であり、依他起性は生無自性性 (*utpatti-niṣvabhāvatā*) として無自性性であり、圓成實性は勝義無自性性 (*paramārtha-niṣvabhāvatā*) として無自性性である。この中、相無自性性として無自性性は、諸法の自體と差別とを名 (*nāman*) と印定 (*saṃketa*) とによつて増益した (*saṃkāropita*) とこの遍計所執性と稱せられるものが、名と印定とによつて増益したところのものにすぎず、顯現する如くに有ることがないから、相無自性性として無自性性である、生無自性性としての無自性性は、諸法の緣起の自體であり雜染と清淨との所依である依他起性と稱せられるものが、緣なる他 (*pratyaya-pāra*) より生ずるにより、自體をもつて生じないから、生無自性性として無自性性である、勝義無自性性としての無自性性は、諸法の眞如 (＝如々) である圓成實性と稱せられるものが、勝義でもあり無自性でもあるから、この場合には、勝義の無自性 (*paramārthasya niṣvabhāva*) のゆへに、勝義無自性として無自性性である。以上の如く、三自性は三無自性性として、次第の如くに無自性性であるが、自性がすべて無自性性ではない。遍計所執性は相無自性性として一切種に無であるから不可得である。しかし、依他起性は生無自性性として無であるが、分別 (*vikalpa*) と行の相 (*nimitta*) であり、雜染と清淨の二つの分位にあることがない。それゆへ、依他起性に遍計所執性を執者するとき、一切の知覺が寂滅しないから依他起性は雜染になる。しかし、依他起性に遍計所執性を執著しないときは、一切の知覺が寂滅するから、依他起性は清淨になる。すなはち依他起性は、圓成實性の了達によつて、差別變異なく不顛倒に圓成した眞如と自覺聖智である如實智の自性として、勝義として有性である。

二 瑜伽行派の遍計所執性とその無論

清辨は瑜伽行派の遍計所執性を論破するにあつて、まづ瑜伽行派の主張する遍計所執性を次のやうな性格のものとみなしてゐる。

(1) 遍計所執性 (parikalpita-svabhāva) は、諸法の自體 (svatūpa) と差別 (viśeṣaṇa) 等の言説 (vyavahāra 言ひ詮はし、世俗) の分別 (vikalpa) である。すなはち、『色なり、受なり、想なり……』の自體分別や、『可見なり不可見なり……』の差別分別が、遍計所執性である。

(2) 遍計所執性は、因相 (nimitta) 等の『五』に所屬しないから、相無自性性として自性が無である。

(3) 遍計所執性は、顯現する如くに存在しないにも拘らず、彼れの名 (nāman 認識) が依他起性である義 (artha 對象) に對して生起することによつて雜染する。すなはち、名が義に對して生起するがままに、諸の愚昧の人々は義の自性に執着するから雜染する。

アパーキタブラタの註釋によると、右の中、(1)は『遍計所執性の相』であり、(2)は『遍計所執性の相無自性』であり、(3)は『遍計所執性の雜染する道理』であるとされてゐる。

(1) 遍計所執性の相

遍計所執性が、『色なり、受なり……』といふごとき自體分別や、『可見なり、不可見なり……』といふごとき差別分別であることは、瑜伽師地論に次のやうな整備した形態で述べられてゐる。それは、『自相遍計とは——これは色の性である……これは識の性である、これは眼の性である……これは法の性である——と遍計するところのものであり、差別相遍計とは——この色は可意である、この色は不可意である……この色は可見である、この色は不可見である——と差別の態をもつて、色一個の差別を遍計するところのものである』^①といふ言葉である。この瑜伽師地論の文では、自相遍計、差別相遍計といふ言葉が使用されてゐるが、自相遍計が自性分別であり、差別相遍計が差別分別であることは、内容から見て明かであらう。要するに、自體分別は『これは色である』といふごとく、存在の

自體の何であるかを分別するものであり、差別分別は『この色は可見である』といふごとく、その存在の屬性(差別)を分別するものであるといつてよい。ところで、遍計所執性のこのやうな自體と差別との分別に就いて、われ／＼はさらに次のやうな瑜伽師地論の言葉に注意せしめられる。それは、「印定と世俗の習熟とに隨入する覺慧によつて、それぞれの物に對して一切の世間の人々が一般に等しく認めてゐるところのこと、たとへば、地に對して『これは地であるが、火ではない』といひ、また、地に對するごとくに水、火、風、空、色・・・樂、苦などに對しても同様に、たとへば、『これは苦であるが、樂ではない。これは樂であるが、苦ではない』といふときは、世間極成の眞實である。要約していへば、『これは此であり、彼ではない』(idam idam nedam)。これはかくの如くであり、かくの如くでないのではない(evam idam nānyathā)』といふ決定的な確信の境、いひかへれば、自らの分別による成立を思惟せず伺察せず考察せずに、一切の世間の人々が慣習的に傳來する名にしたがつて認識されるもの、これが世間極成の眞實 (lokaprasiddha-tattva) と稱せられる^②』といふ言葉である。この瑜伽師地論の文によるかぎり、『これは色である、これは地である』といふ自體分別は、嚴密にいへば、『これは色であつて、受等ではない。これは地であつて、水等ではない』といふ形態であり、したがつてまた、『この色は可見である、この地は可見である』といふ如き差別分別も、嚴密にいへば、「この色は可見であるが、不可見ではない。この地は可見であるが、不可見ではない』といふ如き形態であるといはねばならない。公式的にいへば、自體分別にしても差別分別にしても、要するに、遍計所執性の分別 (vikalpa) とは、いま引用した瑜伽師地論にいふやうに、idam idam nedam, evam idam nānyathā といふ、一般的にいへば、『これは A であり、非 A ではない』といふ判斷の形式をとるものと了解される。したがつて、瑜伽行派の主張する遍計所執性は、われ／＼の日常の常識的な認識であるといつてよい。すなはち、遍計所執性は、

いま引用した瑜伽師地論にいふやうに、一切の世間の人々が一般に等しく認めるところの世間極成 (loka-prasiddha) の眞實である。『諸法の自體や差別等の言説 (vyavahāra 世俗) の分別』といふ、その『言説』 (vyavahāra) といふ言葉は、この世間極成を意味してゐる。したがつてまた、遍計所執性は laukika-samvyavahāra (世間的言説) であるといつてもよい。

註

- ① 北京版タンジュール部、經疏、第五十三函、二〇、b。大正、三〇、七〇三、中。
- ② 荻原校訂梵本、三七頁。東北大學出版チベットの譯、一〇頁。大正、三〇、四八六、中。

(2) 遍計所執性の相無自性説

『因相 (nimitta) 等の五に所屬しないから、相無自性性として自性が無である』といふ、遍計所執性の相無自性説については、アベーロキタブラタの註釋によると、『遍計所執性は可意、不可意などの因相である色等の五境に所屬しないから、相無自性性として自性が無である』といふ解釋と、『遍計所執性は因相等 (相 || 因相、名、分別、正智、如々) の五法に所屬しないから、相無自性性として自性が無である』といふ解釋との、二つの解釋が示されてゐる。

第一の解釋は、詳しくは次のやうにいはれてゐる。

可意、不可意などの因相である色等の五境は、形像 (nimitta) として把握すべからず、自體 (svarūpa) として取得すべからず、徴相 (linga) として把握すべからず、差別 (viśeṣana) として取得せられない。したがつて、色等の五境の因相を把握する諸轉識である遍計所執性は、不生であり、因相である色等の五境に所屬しない。それゆへ、遍計所執性は相無自性性である。(取意譯)

したがつて、この解釋によると、遍計所執性は、可意不可意などの認識のための對象となり因相となる色等の五境が有自性的に把握すべからざる不可得の性格であるにも拘らず、これら色等の五境を可意不可意などの認識をもつて有自性的に把握する誤つた認識の形相であり、それゆへ、その認識の形相が因相となる本來の五境より遊離したるもの、いひかへれば、その形相が本來の五境に所屬せず、本來の五境を内容として生起してゐない不生であるから、相無自性なるものと了解される。ところで、色等の五境が有自性的に把握すべからざる不可得であるのは、いふまでもなく、因相である色等の五境が緣起を性格とするもの、すなはち、依他起性であり無自性空性であるからであらう。

そこで、も一度くりかへしていふと、要するに遍計所執性は、有自性的に把握すべからざる無自性なる依他起性（色等の五境）を有自性的に把握する顛倒した認識であり、それゆへ、その認識の形相が依他起性に所屬せず、依他起性としての對象性をもたないといふ點で、相無自性といはれるのであると考へられる。先に述べた所論に關係せしめていへば、これは次のやうにいへるであらう。すなはち、遍計所執性は、『これは色であつて受ではない、この色は可意であつて不可意ではない』といふ、一般的にいへば、『これはAであつて非Aではない』といふ世間に極成する vyavahāra（言説、世俗）の認識である。ところがその場合、認識の對象（五境、因相）となる『これ』は依他起性であり、じつは『A』といふ自性をもつて規定しへない無自性であるから、かゝる無自性なる依他起性の『これ』に對して、『これはAである』といふやうにその存在の自性を規定する『A』といふ vyavahāra の認識は、『これ』である依他起性に對する誤つた遍計顛倒の認識であり、『A』といふ認識の形相のまゝに、そこに『これ』である依他起性の實質的内容（art̥ha 境）をとまはない。したがつて、『A』といふ遍計的な vyavahāra の認識の形相（lakṣaṇa）は、vyavahāra-mātra（唯言説、唯世俗 || nāma-mātra 唯名）^①にすぎない、いはゆる無境（nirāt̥haka）なる形相であり、

相無自性なるものといはねばならない。第一の解釋による相無自性説は、遍計所執性のこのやうな依他起性としての内容のない（ \parallel 依他起性に所屬しない）無境的性格に於いて語られるものと考へられる。

『遍計所執性は因相等（相 \parallel 因相、名、分別、正智、如々の五法に所屬しないから、相無自性として自體が無である』^②）といふ、相無自性説の第二の解釋は、第一の解釋の方法をもつて眺めると、遍計所執性が依他起性（相、名、分別、正智）のみならず、圓成實性（如如）にも所屬しないから、相無自性であるとする解釋のやうに思はれる。しかしかく考へては、この解釋を理解することができない。なぜなら、遍計所執性が依他起性に所屬しなければ、當然、遍計所執性は圓成實性にも所屬しないわけであり、圓成實性に所屬しないといふことが、無意義な蛇足になるからである。思ふに、この解釋は、相、名、分別、正智、如々の五法（pañca-dharma）は五事（pañca-vastu）ともいはれ、およそ存在として知られる一切のvastuの五種の範疇であるから、遍計所執性が實質的内容のない（nirvastuka）相無自性であることを存在一般の立場から述べるものであらう。第一の解釋は、遍計所執性（認識）が依他起性（對象）に屬しないといふ、認識と對象との關係に於いて遍計所執性の相無自性を語らうとするものであり、遍計所執性が何故に相無自性であるかの本質的な理論的説明といふべきであるが、この第二の解釋は、第一の解釋による遍計所執性の相無自性説を、存在一般の立場から承認せしめやうとするものと考へられる。

註

- ① 『唯言説』 vyavahāra-mūtra といふ言葉は、たとへば、掌中論の劈頭に『三界は唯言説（vyavahāra-mūtra）なるにもかかわらず、實有の境（bhūta-artha）として分別されるから、眞實の境（tattva-artha）を理解しない人々に、ものの自性を開顯し、不顛倒の認識を如實に成ぜしめんために、この論が造られる』といつて使用されてゐる。

遍計所執性が『唯名』(nāma-mātra)といはれる例としては、たとへば瑜伽師地論に、『遍計所執性は、いかにして遍知されるべきかといへば、答ふ、遍計所執性は唯名なりと遍知されるべきである』といはれるものがある。(北京版タンジエール部、經疏第五十三函、二七、b。大正、三〇、七〇六、上)。また、三無性論に「外目、此法若無體相、云何分別。答曰、但有名、無義」とある。大正、三一、八六八、上。

② 「遍計所執性が五法に所屬しない」といふ所述は、三無性論に「非五藏所攝」といふのがそれである。大正、三一、八六八、上。また、瑜伽師地論卷七四、參照。

(3) 遍計所執性の雜染する道理

『遍計所執性は顯現する如くに存在しないにも拘らず、彼れの名(nāman 認識)が依他起性である義(artha 対象)に對して生起することによつて雜染する。すなはち、名が義に對して生起するがまゝに、諸の愚昧の人々は義の自性に執着するから雜染する』といふ、遍計所執性の雜染する道理に關しては、三無性論にその記述があり、清辨は中觀心論の入瑜伽行眞實決擇章第五十六偈前(無と有との對論、四七五頁)にこれを述べてゐる。『遍計所執性が顯現する如くに存在しない』といふのは、先に述べたやうに、遍計所執性が依他起性に對する誤つた顛倒の認識であり、認識の顯現の形相のまゝに(＝顯現する如くに)依他起性の内容をもたない nirarthaka にして nivasituka な相無自性なるものであるからである。けれども、そのかぎり遍計所執性は、いはゞ宙に浮いた空華の如き無體なる形相といはねばならないが、しからば、かゝる無體なる遍計所執性が如何にしてレアルなる雜染相として生起するのであるか。この道理を語るのが、『彼れ(＝遍計所執性)の名が、依他起性である義に對して生起することによつて雜染する。すなはち、名が義に對して生起するがまゝに諸の愚昧の人々は義の自性に執着するから雜染する』といふ言葉である。

すなはち、遍計所執性は、認識し顯現するが如くには、依他起性としての内容 (artha 境、義) のない相無自性なるものでありながら、名 (認識) によつて義 (對象、境) である依他起性を認識するがまゝに依他起性に執着するものであり、そこに雜染としての生起相をもつものに外ならない。いゝかへれば遍計所執性は認識 (名) に内容 (義、對象) がともなはない唯名無義、唯名無境 (nāma-mātra, nirarthaka) なるものであるにも拘らず、自らの認識に内容をともなふ如くに考へるもの、すなはち、『義なくとも、名によつて義を執着して雜染するもの』であり、こゝに遍計所執性の雜染としてのリアルな生起相があるといふのである。したがつて、こゝの所論の意味は、本質的にはすでに先に述べた相無自性説にうかがはれる。先は遍計所執性の無義なる相無自性説を述べ、こゝではその相無自性なる無義があたかも有義なるが如くに執着され雜染されてゐるといふ、顛倒生起の姿を述べるにすぎない。なほ、こゝで注意されるのは、先に遍計所執性が『相、名、分別、正智、如々の五法に所屬しない』とされたにも拘らず、こゝで遍計所執性が『名』とされることである。しかしこれは先にも述べたやうに説明の立場が異なるからであらう。遍計所執性が『名等の五法』に所屬しないとされるのは、ものゝ存在といふ點からの説明であり、遍計所執性が『名』とされるのは、『顯現する如くに依他起性がない (＝依他起性に所屬しない)』ことが、『名の如くに義がない』といふ名 (認識) と義 (對象) との關係に相當するからであらう。五法を三性に配當する説の中、名を遍計所執性に、相と分別を依他起性に、正智と如々とを圓成實性に配當する説は、これを物語るものと思はれる。

三 遍計所執性に對する清辨の論破

(1) 遍計所執性の世俗有論

清辨は、瑜伽行派の遍計所執性の相無自性説に對し、次のやうな批難を與へてゐる。

こゝに若しも（瑜伽行人が）、『（これは）色なり』といふ意言と語言との遍計所執性が無である』といはゞ、存在（bhāva）に對する損滅（apavāda）である。なぜなら、意言と語言とを損滅するからである。^①

右の清辨の言葉に對し、註釋者のアブローキタブラタは次のやうに述べてゐる。

意言の分別（vikalpa）は識蘊に屬するものであり、語言の施設（prajñapti）は行蘊に屬するものである。それゆへ、それら兩者は依他起の存在（bhāva）であり、それら兩者を世俗（samvṛiti || vyavahāra 言説）として損滅することは不合理である。

このアブローキタブラタの註釋は、清辨の言葉の意味をまことに適切に示してゐる。すなはち、このアブローキタブラタの註釋によると、意言と語言の遍計所執性は、清辨にとつて、依他起の存在そのものに外ならない。それゆへ清辨からいへば、遍計所執性を無なりと否定することは、存在を損滅することになるのである。すなはち、先に述べたやうに瑜伽行派の相無自性説は、遍計所執性を顯現する如くには依他起性としての存在内容（artha 義）のない唯名無義な認識の形相として否定する立場であるが、しかし清辨はこの遍計所執性の相無自性説を、依他起性としての内容をもち存在を無なりと否定する不合理な損滅論であると批難するのであつて、かくいふのが、こゝの清辨の論破の意味であらう。尤も、依他起性は對象（artha 義）であり、遍計所執性は依他起性に對する誤つた認識（nāman 名）に外ならぬから、遍計所執性をたゞちに依他起の存在とする清辨の立場は、一見奇異のやうにも思はれる。しかし、遍計所執性は依他起性に對する誤つた認識であるが、誤つた世俗の認識の世界以外に對象である依他起性があるわけではない。依他起性こそが誤つた世俗の姿に認識されているのであつて、『存在』（bhāva）といふ點からいへば、誤

つた遍計所執性の認識の世界がたゞちに存在である依他起性の世界であり、兩者は意識面と存在といふやうに二つに區別せられない。『これは色である』といふ世間極成の世俗の判断に於いて、意識面である『色』といふ認識(名)と存在である『これ』という對象(義)とは、一體であるといはねばならない。こゝで清辨は、世俗の遍計所執性に依他起性としての存在性をもたしめる。このやうな遍依一體、名義一體の立場から、遍計所執性の存在を唯名無義にすぎないものと否定する瑜伽行派の相無自性説を批難してゐるのであらう。このやうな清辨の批難は、次のやうな『蛇繩の比喩』に對する清辨の論破によく表明されてゐる。

若しも(瑜伽行派が)、『各々の愚人によつて遍計された義(parikalpita-artha)は無である。たとへば、繩の上の蛇の如し』といはゞ、遍計された義は無ではない。なぜなら、蛇と形相が似てゐるために、繩を迷亂の認識によつて蛇なりと遍計した義は無であるが、世俗(vyavahāra 言説)として、捲きからまれる蛇の上の蛇は無ではないからである。若しも(瑜伽行派が)、『世俗として、捲きからまれる蛇の上の蛇が無である』といはゞ、世間極成に相違する。

『遍計された義』とは、對象である依他起の義の上に構成された名的な遍計の義であつて、遍計所執性のことである。そしていま瑜伽行派は、かゝる名的な遍計の義が依他起性としての義を缺いた唯名無義にすぎない無なる形相であることを、『繩の上の蛇の無なるが如し』といふ喩例によつて示さうとするのである。周知の如く、『繩の上の蛇が無である』といふ比喩は、攝大乘論^③の記述によつて知られるやうに、『闇中に繩を見て、これを蛇なりと考へた場合、繩の上の蛇は眞實の蛇ではなく、繩の顛倒した迷亂であり、眞實には無である』といふ比喩である。すなはち、蛇が蛇として正しく認識された場合には、蛇は蛇として存在する蛇といひうるが、繩が蛇として誤つて認識された場合に

は、繩は實在するが、蛇は眞實なる義である繩の上に構成された非眞實な迷亂の義に外ならぬから、蛇は繩の實質 (artha 義) を缺いた唯名無義な空華の如き無なる形相にすぎない、といふのがこの比喩の意味である。そしてこの場合、蛇が遍計所執性に、繩が依他起性に喩へられるものであることはいふまでもない。この比喩は、『遍計所執性の無』の比喩として、まことに巧みである。ところが、これに對する清辨の反駁によると、『蛇と形相が似てゐるために、繩を迷亂の認識によつて蛇なりと遍計した義は無である』と、一應は遍計所執性の無が承認されてゐるが、『世俗 (vyavahara) として、捨きからまれる蛇の上の蛇は無ではない』とされてゐる。『蛇の上の蛇』とは、われわれが繩を見誤つて『これは蛇である』と認識した場合、認識の對象である『これ』は眞實には繩であり、蛇ではないにしても、現實に於けるわれわれの認識の對象である『これ』の存在は蛇であり、われわれはかゝる蛇の上に蛇を確認し、蛇を蛇なりと判斷してゐるといふ、われわれの世俗の認識の現實的事實を語るものであらう。ところで、このやうな世俗の現實的事實からいふと、世俗に認識される蛇はまさしく繩であり、蛇以外に繩の存在があるわけではなく、蛇はなにも唯名無義にすぎない無なるものではない。もちろん、蛇は非眞實なる迷亂として、價值的には否定されるべきであらう。清辨が、『蛇と形相が似てゐるために、繩を迷亂の認識によつて蛇なりと遍計した義は無である』と、一應、遍計所執性の無を承認するのは、このやうな價值的立場から承認するのであらう。しかし、現實的な事實からいふかぎり、蛇は迷亂の認識であるが、迷亂した蛇の認識の外に繩の存在があるわけではない。繩こそが蛇として認識されてゐるのであつて、蛇は繩を内容とし實質とした現實的存在であり、繩の上に遊離してゐるやうな幻や影の如き存在性のない無なるものではない。繩は蛇の外に超越せずに、蛇の内に相即し、蛇と繩とはその體を一にする。これが、われわれの世俗の存在の現實的な事實である。してみると、世俗の蛇 (＝遍計所執性) の存在を無なりと否定す

る瑜伽行派は、繩（＝依他起性）としての實質（*artha*）のある世間極成の存在を損滅するものといはねばならぬであらう。清辨が『世俗として、捲きからまれる蛇の上の蛇は無ではない』といひ、『世俗として、捲きからまれる蛇の上の蛇が無である』といはゞ、世間極成に相違する』といふのは、このやうな意味を語るものと思はれる。^⑨先に、『遍計所執性が無である』といはゞ、存在（*bhava*）に對する損滅である』といった清辨の批難の言葉が、これと同じ意味であることはいふまでもない。要するに、瑜伽行派のいふ世間極成の遍計所執性は、依他起性としての實質のない無であるが、清辨のいふ世間極成の遍計所執性は、依他起性としての實質のある現實的存在であり、それゆへに清辨からいへば、遍計所執性を無なりと否定することは、世間極成を損滅し、依他起性を損滅することになるのである。恐らく瑜伽行派としては、『これは色である、これは受である・・・これは蛇である』等の世間極成の言説（*vyavahāra*）である遍計所執性を、價值的な立場から存在性のない *nirarthaka* な *nāma-mātra*（＝*vyavahāra-mātra*）の無なる迷亂として否定するのであらうと思はれる。けれども、清辨からいへば、價值的な立場も承認しなければならないが、價值的な立場は價值的立場に限界をもつべきであり、價值的な立場からものゝ存在の有無を規定すべきでなく、世間極成の言説（*vyavahāra*）である迷亂の遍計所執性も、現實的な立場からながめるかぎり、その存在は依他起性としての内容（*artha* 義）をもつた存在であり、なにも無なりと否定されるべきものでないのであらう。かくしてこゝにわれ／＼は、清辨と瑜伽行派とが、*vyavahāra*（言説、世俗）である遍計所執性の見方を全く異にしてゐることに注意しなければならない。『蛇繩の比喻』に對するこゝの清辨の論駁は、價值的な立場から遍計所執性を依他起性としての内容のない無なるものと否定する『遍依別體の立場』の瑜伽行派と、現實的な立場から遍計所執性を依他起性としての内容のある有なる存在として肯定する『遍依一體の立場』の清辨との、このやうな二つの異りをまことに

對照的によくあらはしてゐる。

清辨が、遍計所執性を依他起性としての内容のある現實的存在と認める『遍依一體の立場』にたつことは、中觀心論の入瑜伽行眞實決擇章第五十六偈に述べられる次のやうな比喻にもよく表明されてゐる。

文字や名を知らない鬼畜などにも、貪瞋痴などの雜染が強く生ずるを見るから、雜染の依つて起る外境ありと知らねばならぬ。(山口益博士 無と有との對論、四七八頁)

われ／＼は、『これは蛇である、これは色である』といふやうに、對象(義 artha)に對する認識(名 nāman)をもつて世間極成の遍計所執性を起してゐるが、鬼畜は文字や名の如き認識をもたずとも貪瞋痴などの雜染である遍計所執性を起してゐる。それゆへ、鬼畜の雜染の世界である遍計所執性は、文字や名の如き單なる概念的な認識の世界ではなくして、概念的認識を超へた對象(artha 義)そのものに直接した世界、すなわち、そこに雜染の依つて生ずる外境(對象)がうらずいてゐる現實的な存在の世界といはねばならぬであらう。もとより、鬼畜の雜染の世界といへども、客體的な立場から價值的に批判してながめるかぎり、この世界は無自性空なる外境に對する虛妄無實なる幻の如き認識(名)の世界にすぎないといはねばならぬであらう。けれども、雜染の世界それ自らの主體的な立場にたつかぎり、この雜染の世界は外境(義)とともに力強く生きてゐる具體的な現實的存在の世界といふべきであり、『文字や名を知らない鬼畜の比喻』は、文字や名の如き概念的認識を超へた、このやうな現實的存在の立場をまことによくあらはしてゐる。世間極成の言說(vyavahāra 世俗)である遍計所執性は、概念的な認識の世界ではなく、主體的な現實的存在の世界である。實に清辨は、存在それ自體のかくの如き主體的な現實の立場に立つがゆへに、瑜伽行派のやうに『義なくとも名によつて義を執着して雜染する』如き、義より遊離した單なる觀念的な唯名無義の遍計所執

性の世界を考へやうとはしないのである。彼れにとつては、遍計の認識（名）の外に對象（義）となる依他起性の存在が分離して、この依他起性の存在の上に遍計の認識が抽象的に漂ふてゐるのではなく、名的な遍計の認識の世界こそ義である依他起の世界としての實質をもつものに外ならない。彼れは、遍計所執性である世俗の世界を否定する『世俗無』の論者（『無外境論者』）ではなくして、遍計所執性である世俗の世界を肯定する『世俗有』の論者（『有外境論者』）であり、世俗の世界を價值的な立場から否定するイデアリストではなくして、世俗の世界を現實的な立場から肯定するレアリストである。

以上のやうに考察すると、遍計所執性を無なりと否定する瑜伽行派の立場を損滅論であると批難する清辨の論破には、たしかに正しい眞理が含まれてゐる。瑜伽行派は中觀學派を目して、世俗の緣生法（依他起性）を空無に沈め損滅するものといひ、或ひは、中觀學派を無論者（*nāstika*）といひ、惡取空（*durgriha-gūyātā*）といふ。しかしながら、事態はむしろ逆であり、虛無的損滅の批難は瑜伽行派に向けらるべきである。瑜伽行派は世俗の緣生法それ自體の存在である依他起性を空無に沈めず、世俗の緣生法それ自體の存在である依他起性を、迷亂の形相である遍計所執性を否定した外に勝義として肯定相に開顯しやうとするが、かやうな態度は、じつは世俗即勝義を果す態度ではありえない。かやうな態度は、じつは世俗の遍計所執性の否定の外に依他起性の勝義の存在性を超越的に斷絶せしめ、依他起性としての内容をもつ世俗の遍計所執性の現實的存在性を損滅するものといはねばならない。瑜伽行派は、遍計所執性を幻や空華の如き無なる形相として否定することにより、依他起性としての内容をもつ遍計所執性の存在を根據なからしめ、遍計所執性である世俗の迷ひの世界から依他起性としての勝義の眞實性を奪ひ去り、この現實の世俗の世界を、いかなる意味の下にも眞實として肯定的に生かされない暗黒の世界として、傷つけ損滅してゐるとい

つてよい。要するに、瑜伽行派は、いはば虚妄なる此岸の世俗の世界を厭離して、超越的な彼岸の勝義の世界に逃避せんとする二世界的思惟におちいるものであり、世俗即勝義を果さうとする思想史的使命をもつものでありながら、じつは世俗を損滅し、世俗より勝義を隔絶せしめる不合理を犯してゐるといはねばならない。遍計所執性を無なりと否定して、依他起性の圓成した勝義の眞實をあらはさうとする瑜伽行派の三性説の體系は、迷ひを轉じて悟りを開く、いはゆる轉迷開悟の筋道として、まことに當然の論理のやうに考へられる。しかしながら、清辨のやうに、遍計所執性である世俗の迷ひの世界のうちに依他起性としての眞實の存在性をもたしめる、世俗の世界それ自體の主體的な現實的存在の立場、すなわち、世俗有の立場から見ると、三性説の體系は以上の如き不合理をもつた批難すべき道といふより外はない。遍計所執性を否定（無）して、依他起性の圓成した眞實（無の有）をあらはさうとする瑜伽行派の三性説の體系は、後説する圓成實性に對する清辨の論破では、『無』の外に『無の有』を別異に定立し、無を損滅の性格たらしめる『にあらずの否定』として論破されてゐる。

註

① 入瑜伽行眞實決擇章第五五偈 c—d がこれに相當する（無と有との對論、四六九頁）。

② 佐々木本、五六頁。山口益博士校訂西藏譯、九〇頁。

③ 入瑜伽行眞實決擇章第五五偈 a—b に於いて、清辨が蛇に『正性』と『亂性』とを語り、蛇を『一向亂性』にあらずとするのは、ここに理解する如き意味と思はれる。（無と有との對論、四六四頁）。

(2) 遍計所執性の勝義無論

以上の考察によつて知られるやうに、清辨は、遍計所執性を否定した外に、依他起性の眞實を超越的に開顯しやう

とする者ではない。彼れにとつて世俗の遍計所執性は、依他起性としての眞實の存在性をもつた現實的存在であり、存在性のない無なる形相として損滅し否定し去らるべきものではない。しかしながら、考へてみるに、遍計所執性は現實に於いて非眞實なる迷ひの姿であり、眞實のあらはされてゐる世界とはいひえない。それゆへ、清辨にとつて、たとへ遍計所執性が依他起性としての眞實の存在性をもつた現實的存在であり、存在性のない無なる形相でないにしても、やはり清辨は、なにらかの意味で遍計所執性を無なりと否定しなければならぬであらう。しからずしては、眞實はあらはされないことになる。しからば清辨は、いつたいどのやうな意味で世俗の遍計所執性（＝蛇）を無なりと否定して、眞實（＝繩）をあらはすのであるか。これは、瑜伽行派に對する次のやうな清辨の論破に述べられてゐる。

若しも（瑜伽行派）が、勝義として『蛇の上の蛇』を否定すれば、中觀學派の論議に従ふことになる。なぜなら、この場合には、蛇は勝義として實有（*dravyasat*）でなく、また自性として不生であるからである。右の清辨の言葉に對するアパローキタブラタの註釋は次のやうである。

若しも瑜伽行派が、『世俗として捲きからまれる蛇の上の蛇なし』といふ場合には世間極成（*loka-prasiddha*）に相違するので、この相違をまぬがれんとして、『勝義として捲きからまれる蛇の上の蛇の體なし』と否定すれば、中觀學派の道理に従ふことになり、三性の道理によつて『一切の知覺が寂滅する』といふ瑜伽行派の宗義を不成立ならしめる。なぜなら、この場合には、蛇は勝義として實有でなく、自體として不生であるからである。すなはち、この場合には、蛇は、緣起の道理をもつて勝義として一切の存在が無自性なるをもつて『一切の知覺が寂滅する』といふ、道理のものとなるからである。

先に述べたやうに、『蛇の上の蛇』とは、『繩の上の蛇』でなく、『蛇を蛇なり』と判斷するわれわれの世俗の認識の現實的な事實に於ける蛇、すなはち、われ／＼に蛇として認識されるところの、繩としての實質 (artha) をもつた現實的存在としての蛇である。そして、右のアバローキタブラタの註釋によつて知られるやうに、いまこゝで清辨は——若しも瑜伽行派が、このやうな現實的存在としての『蛇の上の蛇』を否定する場合には世間極成に相違するので、この相違をまぬがれやうとして、『蛇の上の蛇』の現實的存在を承認し、『勝義として捲きからまれる蛇の上の蛇なし』と否定すれば、中觀學派の道理に従ふことになる——といふのである。なぜなら、この場合には、われ／＼が知覺する世間極成の蛇を『繩の上の蛇』といふ存在性のない認識の形相にすぎないものとして否定せず、世間極成の蛇を『蛇の上の蛇』といふ現實的存在 (世俗有) として肯定しつゝ、しかもこれを勝義として無自性空なりと否定する、中觀學派の世俗有、勝義無の二諦説の立場になるからである。すなはち、アバローキタブラタの註釋にいふやうに、この場合には、瑜伽行派は『三性説の道理によつて、一切の知覺が寂滅する』といふ自らの空論の立場を放棄して、『緣起の道理をもつて、一切の存在が勝義として無自性なるをもつて、一切の知覺が寂滅する』といふ中觀學派の二諦説の空論に従ふことになるのである。したがつて、こゝでわれ／＼は、かくの如くにいふ清辨の論破によつて、遍計所執性を無なりと否定する清辨の立場が、中觀學派の緣起無自性空論であることを知ることができる。要するに、清辨は先の論項 (七五頁以下) に於いて、まづ、世俗の遍計所執性 (＝蛇) が依他起性 (＝繩) としての實質をもつた現實的存在 (世俗有) でなければならぬことを論立し、こゝでこの現實的存在としての世俗の遍計所執性が緣起なるがゆへに勝義として無自性空であるといふ、自己の中觀學派の二諦説の空論へ瑜伽行派を従はしめてゐるのである。遍計所執性が依他起性の上の認識の形相でなく、依他起性としての實質をもつた現實的存在であるかぎり、遍計所執

性は依他起性、すなはち縁起性に外ならぬから、こゝで遍計所執性が縁起なるゆへに勝義として空であるといふ、否定の立場が示されるのは、けだし當然であらう。

かくして、清辨と瑜伽行派とは、遍計所執性の否定について、いゝかへれば、依他起性の眞實の開顯の方法について、全く見解を異にするわけである。瑜伽行派の三性説の立場からいへば、遍計所執性は、無自性空なる眞實である依他起性の上の迷亂の形相として無なりと否定される。そして、無自性空なる依他起性の眞實は、無なる迷亂の形相である遍計所執性を否定した外に開顯される。ところが、清辨からいへば、遍計所執性は依他起性に外ならぬから、無自性空なる依他起性の眞實は、遍計所執性のうちにあらはされ、世俗の遍計所執性が縁生法なるゆへに勝義として無自性空なりと否定されること以外に、依他起性の眞實があるわけではない。依他起性の眞實は遍計の否定の外にあるのではなく、遍計の否定それ自身である。瑜伽行派にとつては、蛇の否定の外に勝義の眞實である繩があらはされるが、清辨にとつては、蛇がたゞちに繩であり、勝義の眞實である繩は蛇の否定のうちに姿なく相即し、姿なくあらはされるといはねばならない。蛇は繩の上に構築された無根據な、いはゆる外境なくして生じてゐる如き虚構ではなくて、それ自體に無自性空の眞實である繩の意味をもち、繩を外境とし根據とするものに外ならない。したがつて、世俗の蛇は、繩である無的な勝義の眞實が、いはゆる有的に身をひるがへしてゐる如き假説 (prajñapti) の形態であり、それゆへに、たゞちにそこに無的な勝義の眞實を否定的にうらずけてゐるといつてよい。世俗の遍計所執性 (蛇) を縁起依他起の法なるがゆへに勝義として無なりと否定する清辨の二諦説の空論は、三性説の立場にたつた瑜伽行派の遍計所執性の空論に對し、以上の如き異りを示してゐる。

以上のやうに、清辨は遍計所執性をただちに依他起性とする、遍計所執性の縁起無自性空論の立場にたつてゐる。

しかしながら、いつたい遍計所執性が縁起無自性空であるといふことは、どのやうな構造を意味してゐるのであるか。目下の考察をより明白にするために、さらにこの點へ考察を進めやう。清辨はこれについて、次のやうに述べてゐる。

遍計された義 (parikalpita-artha) が有ることなきを説く主張は、聖龍樹によつて理に契つた中の道理 (madhya-makānaya) の教説が述べられてゐる。それは、所言 (abhidhātavya) の自體を遮遣することによつて、所言の境に對する意言と語言との遍計所執性の生起を退けるための教説である。

アバローキタブラタの註釋によると、意言と語言との遍計所執性とは戲論 (prapañca) であり、こゝにいふ龍樹の教説は、中論第十八品第五偈に『業と煩惱の滅より解脱す、業と煩惱とは分別より生ず、それら分別は戲論より生ず、戲論は空性を了解すること^①に於いて滅せらる』といひ、いかにして戲論が空性の了解に於いて滅せられるかの理由を説いて、同じく第七偈に『不生不滅にして涅槃に等しい法性空性を了解する^②ときは、一切の心境が寂滅するをもつて、所言が滅せられるからである』といふ、教説であると示されてゐる。したがつて、このアバローキタブラタの註釋によつて、こゝにいふ龍樹の教説が『空性を了解するときに所言が滅せられるによつて、戲論 (能言、遍計所執性) が滅せられる』といふ教説であることは明かである。すなはち、こゝにいふ龍樹の教説は、『所言が空として滅せられることによつて、能言 (戲論、遍計所執性) が空として滅せられる』といふ教説に外ならない。しかば、なにゆへに所言が滅せられるによつて、能言が滅せられるのであらうか。これはいふまでもなく、能言と所言とが縁起であるからであらう。能言と所言とが縁起であり、それゆへに所言が滅するによつて能言が滅するといふことは、縁起の『生起』と『止滅』とをあらはす道理である。

註

①② 『了解する』(rtogs-pa, prāṇipatti, adhiḡama) といふ言葉は、第五偈にも第七偈にも出てゐないが、アパローキタプラタは、これを言外の餘意(vākyaḡeṣa)とする。

かくして、右によつて、遍計所執性の縁起無自性空論は、ともかく、「遍計所執性(能言)と所言とが縁起なるがゆへに、所言が減するにより遍計所執性(能言)が減する」といふ構造をもつて語られるものであるといふことができる。しかしながら、しからばこの縁起無自性空論の構造は、いつたいどのやうに理解すべきであるか。一般に縁起説の記述はつねに公式的であり。その意味を具體的に把握しがたい憾みがあるが、こゝに考察する遍計所執性の縁起無自性空論については、ともかく次のことを注意することができ。それは、清辨にとつて、遍計所執性である能言が、所言と區別されない存在であるといふことである。清辨は、先に考察したやうに、遍計所執性(能言)と依他起性(所言)とを一體的にながめる立場であり、瑜伽行派のやうに能言の遍計所執性を無なる認識(rūpana 名)の形相にすぎないものとせず、所言としての實質(artha 義)をもつた有なる現實的存在とする。したがつて、能言と所言とが縁起するといふことは、ともかく清辨にとつては、明かに、能言と所言とがそれぞれ別々に異つた場所に存在して縁起するといふことではない。能言と所言とが縁起するといふことは、一つの場所に於いて、すなはち、能言||所言なる一つの世界に於いて、能言と所言とが縁起することであり、したがつてまた、所言が減することにより能言が減するといふことも、能言||所言なる一つの世界に於いて、所言が減することにより能言が減することゝ考へねばならない。このやうな能言||所言、或ひは能見||所見といふ如き一つの世界は、不合理な矛盾した世界である。われわれの認識(能言)の世界が、われわれに認識される対象(所言)の世界であるならば、いはゞそれは劍が、劍自らを斬

る如き矛盾といはねばならないからである。しかし、清辨が遍計所執性である蛇を『繩（對象・所言）の上の蛇（認識・能言）』とせず『蛇（對象・所言）の上の蛇（認識・能言）』として、蛇と繩とを區別しない能所一體の立場にたつことから考へると、かくいふより外はない。かゝる能所の相矛盾する世界が、清辨にとつては、世俗の存在の姿なのであらう。このやうに考へてくると、能言と所言とが縁起するといふことは、自らの能言の分別を對象（所言）としてこれに囚はれ束縛される、われ／＼の能言の分別の世界に於ける自己矛盾的な姿を物語るものと考へられてくる。われ／＼の能言の世界は、自らの能言の認識に囚はれる世界、いひかへれば、自らの能言の認識を失はざらんとする世界である。したがつて、われ／＼の能言の世界では、常に自らの能言の認識が失はれんとする否定的な他なる不安な意味をもつて眺められる存在（所言）であり、能言の世界は、自らの能言の認識がかゝる他なる不安な否定的存在（所言）であることに縁つて、自己矛盾的に生起してゐると考へられる。能言と所言とを一體的に考へるかぎり、能言と所言との縁起の構造は、このやうな能言の世界に於ける自己矛盾的な縁起の姿といはねばならぬであらう。そしてまた、それゆへに、われ／＼の能言の世界では、自らの能言の認識が常に他なる否定的存在（所言）であるといふ矛盾した空しい意味をもち、能言の認識が満たされずに空である。すなはち、所言が減（空）することにより能言が減（空）すると考へられる。要するに、われ／＼の能言の世界は、自らが他なるものであることに縁つて生起するやうな自己矛盾的な囚はれの世界であり、それゆへに、じつはまた、常に自らが自らたりえない空しい世界であるといつてよい。すなはち、われ／＼の能言の世界は、囚はれの世界でありつゝ、縁起なるがゆへに空なる眞實の世界であり、非眞實なる蛇（遍計所執性）の世界でありつゝ、眞實なる繩（依他起性）の世界である。『能言と所言とが縁起なるがゆへに、所言が減することによつて能言が減する』といふ、遍計所執性（能言）の縁起無自性空論は、以上の

やうな構造を意味してゐると思はれる。

註 わたくしは、右に述べる如き縁起の構造について、先に發表した「二諦説と三性説」に於いても考察した。

以上のやうに考察することによつて、遍計所執性を依他起性の上の認識の形相とせず、依他起性（縁起性）としての内容（artha）をもつた無自性空なる存在とする清辨の立場は、いよゝ明かに了解されるであらう。遍計所執性を縁起なるがゆへに無自性空とするかぎり、遍計所執性（蛇）は非眞實なる存在でありながら、眞實（繩）であり、依他起性（繩）である無自性空の眞實は、遍計所執性（蛇）のうちにはされ、遍計所執性の外に依他起性である無自性空の眞實があるわけではない。清辨は遍計所執性を非眞實なるがゆへをもつて無なりと否定せず、非眞實なる遍計所執性の上に、たゞちに以上に考察したやうな縁起無自性空の道理を觀するのであらう。

しかしながら、清辨は遍計所執性を縁起なるがゆへに無自性空なりと觀するが、彼れは遍計所執性の無自性空なる眞實を認識に把握しやうとするのではない。なぜなら、無自性空なる眞實を認識に把握しやうとするかぎり、無自性空なる眞實が、非眞實なる遍計所執性の外に區別して認識されることになり、遍計所執性は無自性空なる眞實の上の無内容な形相にすぎなくなつて、ふたたび瑜伽行派の立場へ逆轉するからである。遍計所執性（能言の名）を無自性空なる眞實である依他起性（所言の義）の上の唯名無義なる形相とする瑜伽行派の遍依別體説は、じつはかくの如き『認識の立場』に於いて形成されてゐるものと思はれる。したがつて、遍計所執性の上にたゞちに無自性空なる眞實を觀じやうとする清辨の立場は、あくまで無自性空なる眞實を認識する立場をとらず、無自性空なる眞實を遍計所執性のうちに姿なく直觀し、行爲的に證悟する立場であるといはねばならない。いひかへれば、清辨の立場は縁起なるがゆへに無自性空である遍計所執性それ自らの不可得（an-upalabhi 不可認識）なる否定に徹し、この否定

的な眞實に自ら言葉もなく主體的に生きるが如き道であるといつてよい。遍計所執性を縁生法となし、そこに無自性空なる否定的眞實を相即せしめやうとする清辨の立場は、かくの如き絶對否定的な行證の立場であると考へねばならない。清辨が無自性空なる眞實をあくまで否定的に『勝義無』とするのは、このやうな絶對否定的な行證の立場をあらはすものであらう。それゆへ、清辨の立場は、非眞實なる現實の世俗の遍計所執性の世界を見捨てずに、あくまでこれをいだしめ、その空なる否定的眞實に徹しやうとする、きはめて現實的な肯定的立場であるといつてよい。したがつて、清辨の如き空論者(guṇya-vādin)を虛無論者(nāstika)、或ひは惡取空(dugrhiṇī-guṇyatā)と批難するのは正しくない。清辨の空論は、空なる眞實が無言のうちに直觀せられ行證されるべき否定的な姿なき眞實であるために、空なる眞實を勝義無といふにすぎない。空論は、あくまで現實の世俗の遍計所執性の世界を空なるがまゝに勝義の眞實として、無言のうちに肯定しやうとするのである。世間極成の眞實である世俗の遍計所執性に縁生法としての存在性をもたしめる、先に述べた清辨の世俗有論は、空論の現實的な肯定的立場を世俗の上に積極的に表明するものである。清辨からいへば、世間極成の眞實である現實の世俗諦の世界を勝義諦たらしめる世俗即勝義の立場は、緣起(世俗)空(勝義)論をもつて語られる二諦説であり、遍計所執性を否定する三性説ではない。三性説は遍計所執性を否定することにより、世俗の世界の圓成した勝義の眞實をあらはさうとする。しかしながら、清辨にとつては遍計所執性こそ眞實に肯定されるべき世俗であり、三性説は世俗の否定の外に勝義の眞實を斷絶せしめ、世俗を唯名無義化する損滅論に外ならない。清辨が遍計所執性に對する論破の始めにあたり、『遍計所執性が無であるといはゞ、依他起の存在に對する損滅である』といった批難は、三性説に對するまことに鋭い批難といふべきであらう。遍計所執性に對する清辨の論破は、かやうな瑜伽行派の三性説の損滅の立場に對し、緣起無自性空論をもつて語られる二諦

説の現實的な肯定的立場を物語らうとしてゐるやうである。

四 瑜伽行派の依他起性とその存在の證明

(1) 瑜伽行派の依他起性

清辨は、瑜伽行派の依他起性を論破するにあつて、まづ瑜伽行派の依他起性の性格を次のやうな二點をもつて眺めてゐる。

依他起性は、(i) 諸法の縁起の自體 (svatūpa) であり、(ii) 雜染と清淨との所依 (āgraya) である。

(i) 縁起の自體 (svatūpa)

右の中、第一の『諸法の縁起の自體』について、アバローキタプラタは次のやうに述べてゐる。

依他起性は、他なる因縁によつて支配せられ (tāntiyate) 生起せられる (utpadyate) ところの、諸法の縁起の自體である。

この言葉によつて、ともかくも依他起性が、他なる因縁によつて支配せられ生起せられる世俗の縁生法の本質となる自體を意味してゐることは明かである。中觀學派のやうに世俗の縁生法を縁起なるがゆへに勝義として無自性空なりと否定せず、世俗の縁生法の無自性空なる眞實を遍計所執性の否定に於いて勝義として肯定的に如實に認識しやうとする瑜伽行派にとつては、世俗の縁生法は、一個の實體的な有と考へられるのであつて、縁起の自體とは、世俗の縁生法のかゝる實體となり基體となるものを意味してゐる。後説する清辨の論破によると、このやうな依他起性といふ

縁起の自體を考へては、『縁起』といふことに反するといはれてゐるが、しかしこれが瑜伽行派の立場であり、こゝに三性説の體系が成立するのである。『他なる因縁』によつて支配せられ、生起せられる』といふことは、山口益博士が攝大乘論^①を引用して述べられてゐるやうに、『依他起性が、遍計所執性の熏習せる自らの種子といふ他によつて支配せられ、生起せられる』(無と有との對論、一一五頁)といふことであらう。アバローキタブラタは、瑜伽行派のいふ依他起性の生無自性を理解して、『依他起性は、彼れと同類なる(sajjatiya)他なる縁の力によつて支配せられ生起せられるけれど、自ら生じないから生無自性である』といつてゐる。それゆへ、『他なる因縁』とは、明かに、『依他起性と同類なるもの』であり、『自らの種子』である。したがつてまた、この『他なる因縁』は、安慧の唯識三十頌釋論にいふ『前に滅した彼れと同類なる(cajjatiya)識^②』にその意義が認められるであらう。このやうに考察すると、『他なる因縁』とは、他なるものとして客體的に滅した過去のな自己であり、かゝる他なるものとして客體的に滅した過去のな自己に依つて生起せしめられるといふことが、瑜伽行派のいふ『依他起』、すなはち、『縁起』といふことであると考へられてくる。したがつて、依他起性は自己自覺的に自らを能所に分裂せしめるが如き自己矛盾的な存在であり、攝大乘論の無性註に『自己の種子によつて支配せられるゆへに依他起であつて、自體が自體によつて認識される^③』といふのが、このことを物語るのではないかと思はれる。いはゆる、識の所取能取としての顯現といはれるものがこれであらう。してみると、依他起性の構造は、先の遍計所執性に對する清辨の論破に於いて述べた、能言Ⅱ所言の縁起の構造と同様であると考へられる。すなはち依他起性は、自らの能取の認識に因はれ、自らの能取の認識を自らならぬ否定的な他なる因縁(所取)とするところに、自己矛盾的に生起する如き縁起的な存在であつて、それゆへに、常に自らが自らに止まりえない無自性空なるものであると考へられる。攝大乘論に『生じ已るも刹那以上に自

體が住しないから、依他起といはる^④』といふのは、これを語るものであらう。しかし、依他起性は縁起なるがゆへに刹那以上に自體の住しない無自性空なるものではあるが、中觀學派のいふ如き勝義として無自性空なるものではない。先に述べたやうに、依他起性は『諸法の縁起の自體』である。すなはち、依他起性は縁起なるがゆへに無自性空なるものではあるが、あくまで瑜伽行派にとつて依他起性は、無自性空なる眞實として勝義的に肯定して認識されるべきところの有なる自體である。瑜伽行派にとつては、依他起性といふ有なる基體的な自體が存在し、これが虚妄に縁起し遍計するのであり、これが如實に認識され圓成されるのであると考へられる。瑜伽行派の縁起論は、このやうな三性説の立場にたつた『有なる自體』の縁起論であるところに獨自の特色ある立場を有し、瑜伽行派が清辨のやうな遍依一體の立場をとらず、遍依別體の立場を示すのも、ここにもとづいてゐる。

註

- ①④ 佐々木本、三五頁。山口博士校訂西藏譯、五六頁。
- ② シンヅン・レザ校訂本、三五頁、二一行。
- ③ 北京版タンジュール部、第五十六函、二七七a。

(四) 雜染と清淨との所依(āgraya)

依他起性の性格として第二にあげられる『雜染と清淨との所依』について、アバローキタブラタは次のやうに述べてゐる。

依他起性は貪等の諸煩惱をもつて雜染する所依であり、かつ、無貪等の諸善をもつて清淨となる所依である。雜染するときは世俗諦(samvitti satya)として有性(satta)であり、清淨となるとき勝義諦(paramārtha satya)

として有性である。

したがつて、依他起性は雜染である遍計所執性の所依であるとともに、清淨である圓成實性の所依でもあり、その所依に於いて雜染より清淨への轉換が行はれる如きもの、いゝかへれば、雜染より清淨への轉換が行はれる場所となり基體 (adhikaraṇa) となるものであるといつてよい。中觀心論の入瑜伽行眞實決擇章では、このやうな依他起性の性格が、『遍計と圓成との二なる他が仕遂げられ、顯はされるに對しての依體 (adhikaraṇa) であるから adhikaraṇa || tantra にての依他起である』といふ名義釋をもつて示されてゐる (山口益博士、無と有との對論、一一四頁)。先に述べた『諸法の緣起の自體』が、『他なる因緣によつて支配され生起される』といふ名義釋によつて解釋されたのと對比して、注意すべきであらう。アバローキタブラタが『雜染するときは世俗諦として有性であり、清淨となるときは勝義諦として有性である』といったのは、依他起性が世俗に於いて雜染の所依となりながら、勝義としては眞實なる清淨の所依へ轉換すべき存在であり、世俗にありながら眞實へ轉換すべき意味をもつからである。したがつて、このやうな『雜染と清淨との所依』としての依他起性が、世俗の緣生法の遍計所執性を否定してその圓成實性を勝義として肯定的に認識しやうとした、瑜伽行派の思想史的立場からうみいだされたものであることはいふまでもない。世俗の緣生法の遍計所執性を否定してその圓成實性の眞實を勝義として肯定的に認識しやうとするかぎり、世俗の緣生法は雜染の遍計所執性と清淨の圓成實性との二つの場所となり所依となる如き、一つの有的な自體と考へられることになる。それゆへ、先に述べた『諸法の緣起の自體』も、こゝにいふ『雜染と清淨との所依』も、ともに世俗の緣生法の眞實を勝義として肯定的に認識しやうとする瑜伽行派の思想的立場よりうみいだされた教學であるといふことができる。ただし、次に述べる『依他起性の存在 (有) の證明』の第一である『施設されたもの (prajñaptam) は根據

(nimitta) を具するがゆへに』を見ると、前者である『諸法の縁起の自體』は、直接には、縁生法の存在をしてしかあらしめる支柱となり自體となる根據といふ意味に考へられてゐるやうである。

(2) 依他起性の存在の證明

右に述べた『諸法の縁起の自體』となり『雜染と清淨との所依』となる依他起性は、じつをいへば、かくの如き存在は、いはば現象の背後に考へられる形而上學的な抽象的な『物自體』であつて、その存在がわれわれに分明に知られない。そこで、瑜伽行派は、依他起性の存在の證明を次のやうに試みやうとする。

(イ) 施設されたもの (prajñaptam) は根據 (nimitta) を具するがゆへに、(ロ) これに異つて (依他起性が無なる場合には) 二 (雜染と清淨) は無であるから、(ハ) また雜染は得られるから、依他起性は有性 (satva 存在) なりと認められる。

右は、中觀心論の入瑜伽行眞實決擇章に於いて第六偈として掲げられてゐる顯揚聖教論の成無性品の第十偈であつて、これに對しては、すでに山口益博士が解説を述べられてゐる (無と有との對論、一三六頁)。そこで、こゝではアバローキタブラタの註釋を掲げて、この偈に考察を加へてみたいと思ふ。

(イ) 『施設されたもの (遍計所執性) の根據』としての依他起性の存在の證明

依他起性の存在の證明として、まづ第一に掲げられる『施設されたものは根據を具するがゆへに』といふ理由について、アバローキタブラタは次のやうな註釋を與へてゐる。

施設されたものとは、瓶と布と、乃至、佛世尊に到るまで、名と印定とによる言説 (vyavahāra) の分別によつ

て増益された遍計所執性である。この遍計所執性（＝施設されたもの）は根據（nimitta）をもち、原因（kāraṇa）をもち、所依（āgraya）をもち、徴相（līṅga）をもつ。それゆへ、この遍計所執性（＝施設されたもの）の根據となるものが依他起性である。たとへば、色香味觸の四處の根據によつて瓶としての施設が施設され、絲なる根據によつて布としての施設が施設されるとき、およそ施設されたものは遍計所執性であり、施設されたものゝ根據は依他起性であるから、遍計所執性は依他起性である根據によつて施設される（nimittam upādāya prajñāpyate）。それゆへ、依他起性は存在する。

このアバローキタブラタの註釋によつて、『施設されたもの』が、世俗の言說（vyavahāra）の分別によつて表現された布や瓶等の遍計所執性であり、こゝで瑜伽行派が、かゝる『施設されたもの』である世俗の遍計所執性を、たとへば布が絲なる根據によつて施設されるやうに、何らかの根據によつて施設されたものであるとなし、その根據を依他起性の存在として指示しやうとすることは明かである。すなはち、遍計所執性である世俗の施設されたものは、何らかに因つて施設されたものであり、その施設が施設たりうる因としての根據（vastu, nimitta）を具さねばならぬから、瑜伽行派は施設されたものゝ根據として依他起性が存在しなければならぬといふのである。この場合、施設されたものは名（nāman）であり、根據は義（artha）であるといつてもよい。『施設されたものは根據を具するがゆへに』とは、このような意味であらう。したがつて、この證明の方法は、依他起性の存在を世俗の經驗的な言說施設（prajñapti, vyavahāra）である遍計所執性を可能ならしめる『充足の根據』となる因として、推知しやうとする方法であるといつてよい。こゝは直接、言葉の上では『諸法の緣起の自體』としての依他起性の存在の證明でなく、『施設されたもの（＝遍計所執性）の根據』としての依他起性の存在の證明である。しかし、『施設されたもの』は『雜染の緣

生法』であり、『根據』は縁生法を縁生法たらしめる『自體』に外ならぬから、以上は、『諸法の縁起の自體』としての依他起性の存在の證明であると認めてよい。施設されたものが『根據に因つて施設される』(*nimittam upādāya prajñāpyate*)とは、施設されたものが縁起であることをあらはしてゐる。しかし、これは *upādānam upādāya prajñāpyate* ^(註)といはれる中觀學派の縁起とは異つてゐる。 *upādāna* (根據) は世俗の經驗的な質料因 (material cause) を意味してゐるが、こゝにいう *nimitta* (根據) は先驗的な動力因 (efficient cause) を意味してゐる。したがつて、たとへば、同じく『布が絲なる因縁(＝根據)に因つて施設される』といつても、因縁 *hetupratyaya* である根據が *upādāna* であるか *nimitta* であるかによつて、縁起 (因縁生起 *hetupratyaya-pratitya-samutpāda*) の構造を異にするのである。

註 *upādānam upādāya prajñāpiti* については山口博士「無と有との對論」二二頁、五四〇頁、及び、拙稿「二諦説と三性説」二九頁、註⑦⑧参照。

(四) 『雜染と清淨との所依』としての依他起性の存在の證明

依他起性の存在の證明として、第二にかゝげられる『これに異つては、二(雜染と清淨)が無であるゆへに』といふ理由について、アバローキタブラタは次のやうに述べてゐる。

これに異つて依他起性が無なるときは、雜染と清淨との二が無となる過失になるから、依他起性は有なり。

したがつて、これは、依他起性といふ或物 (*kaścid-bhāva*) が存在しない場合には、所依がなく因がないために雜染と清淨との二が無くなるであらうから、雜染と清淨とを有らしめるためには、それらの二つを可能ならしめる所依となり因となる依他起性の存在を認めねばならぬであらう、と推知するものであると知られる。それゆへ、これは、

依他起性の存在を『施設されたもの』を可能ならしめる充足の根據として推知しやうとした、先の第一の證明の方法とその證明の方法を同じくするわけであり、『雜染と清淨との二は所依（『根據』を具するがゆへに、依他起性は存在する』とも換言することのできるものであらう。たゞ、『依他起性（所依、根據）が無なるときは、雜染と清淨との二が無となる』といふ逆の言ひ方がされてゐるにすぎない。しかし、勿論これは方法の上でいふのであつて、いまは經驗的に世俗に施設されたものといふ點からではなく、迷悟といふ宗教的實踐の見地から、依他起性の存在が證明されやうとしてゐることはいふまでもない。依他起性が存在しないとすれば、迷（雜染）を轉じて悟（清淨）を得るといふわれ／＼の宗教的實踐は否定され、われ／＼の世俗の世界は暗黒となり、何らの宗教的努力も認められなくなる。それゆへ、轉迷開悟といふ否定的轉成の筋道を可能ならしめるためには、迷悟の所依となり迷悟をしてしかあらしめる根據として、依他起性が認められねばならない。これは確かに、依他起性の存在すべき大きな理由になると考へられる。世俗の緣生法を勝義として空不可得とする中觀學派に對抗し、世俗の緣生法を遍計所執性の否定に於いて勝義として圓成實性せしめられるべき存在（有）とする瑜伽行派の三性説の立場は、かくの如き理由によつて合理化されるのである。

アパローキタブラタは、『これに異つて依他起性が無るときは、雜染と清淨との二が無であるがゆへに』といふ理解とは別に、さらに『非眞實に分別された遍計所執性である所取と能取との二が無であるがゆへに』といふ理解があることを示してゐる。すなはち、これは、ここの原文を『これに異つては（anyattha）二（雜染と清淨）が無であるがゆへに』と讀まず、『非眞實に（anyattha）二（所取と能取）が無であるがゆへに』と讀む解釋である。しかし、この解釋は、アパローキタブラタが、『虚妄分別は有り、そこに二なし（中邊分別論）といふ道理によつて、虚妄分別である三界の心心所の依他起性は有であるが、そこに所取と能取との非眞實に分別された遍計所執性は無し。それゆへに、依他起性は有である』と註釋してゐる所をみると、依他起性の存

在を論理的に説明するものでなく、ただ、中邊分別論に『依他起性は有るが、遍計所執性は無し』といはれるから、それゆへに依他起性が有ると主張するにすぎないことが知られる。

(ハ) 『雜染の所依』としての依他起性の存在の證明

依他起性の存在の證明として第三に掲げられる『雜染は得られるがゆへに』といふ理由について、アバローキタブラタは次のやうに註釋してゐる。

石女の娘の身體の如き所依 (āgāra) なきものに對しては、貪等の煩惱が得られない。ところが、遊女の身體の如き所依のあるものに對しては貪等の煩惱が得られるから、依他起性は有なりと認められる。

したがつてこの證明は、依他起性の存在を現實に得られてゐる貪等の雜染の認識の所依になり對象になるものとして、證明し指示しやうとするものであるといつてよい。ところが、貪等の雜染の認識は遍計所執性に外ならない。それゆへ、この證明は、依他起性を遍計所執性の成立のための根據として證明しやうとする點では、『施設されたもの (遍計所執性) は根據を具するがゆへに』といふ第一の證明と等しいわけである。

五 依他起性に對する清辨の論破 (一)

(1) 『施設されたものゝ根據』としての依他起性に對する論破

清辨は種々の點から依他起性を論破してゐるが、依他起性の存在 (有) に對する論破は、『緣起の自體』としての依他起性の存在と、『雜染と清淨との所依』としての依他起性の存在と、に對する論破である。たゞし、『緣起の自體』

は、先に述べたやうに、『施設されたもの (prajñāpīṭam) の根拠 (nimitta)』(顯揚聖教論、成無性品第十偈) といふ表現によつてとりあつかはれるので、これに對して論破が進められてゐる。すなはち、瑜伽行派が『施設されたものは根拠を具するがゆへに』といふ理由によつて、施設されたもの (prajñāpīṭam 遍計所執性 → nāman 名) を施設されたものたらしめる根拠 (nimitta → artha 義) として、依他起性の存在を推知し證明しやうとするのに對し、清辨はこの論證の過誤を指摘して、依他起性の存在を否定するといふ論破の仕方をとつてゐる。以下は、この論破に對する考察である。

さて、『施設されたものは根拠を具するがゆへに』といふ理由に對し、清辨はまづ次のやうに述べてゐる。

『施設されたものが根拠を具するがゆへに』といふことは、宗法 (pakṣa-dharma 遍是宗法性) でないから、理由 (hetu 因) たるの義が不成立である。

いふまでもなく宗法とは、『s は p なり (宗)。s は M なるゆへに (因)。凡ての M は p である。たとへば、q の如し (喩)』といふ因明の論證形式に於ける、『s は M なる故に』といふ論證命題の賓辭 M を指してゐる。しからば、なにゆへに『施設されたものが根拠を具するがゆへに』といふ理由 (因) が宗法でないのかといへば、この理由が『依他起性 (s) は有 (p) である』といふ主張 (宗) を論證するための論證命題に於ける宗法といふ形式をふんでゐないからであらう。すなはち、『依他起性は M なるゆへに』といふ形式をとれば、M は依他起性といふ宗の法となるから、論證命題を形成するが、『施設されたものが根拠を具するがゆへに』といふ理由は、依他起性に對して宗法たるの役目を果す論證命題を形成してゐないからである。アバローキタブラタの次の言葉は、このことを指摘してゐる言葉のやうである。

『施設されたものが根拠を具するがゆへに』といふことは、依他起性に對して何の益があらうか。所依が、無關係なるをもつて、因（理由）たりえないがゆへに、因の義が不成（*asiddha*）である。

すなはち、『施設されたものが根拠を具するがゆへに』といふ理由は、論證されるべき所依である依他起性の説明でなく、これとは無關係な『施設されたもの』といふ概念を所依とする説明であるから、かゝる説明は、依他起性が存在することを證明するための、依他起性に關する新しい知識を提供する役目をななら果さない、無益な理由に外ならない。

しかし、瑜伽行派は自己の主張をさらに次のやうな論證形式をもつて整備するかも知れない。すなはち、『依他起性は有である。（依他起性は）施設されたものゝ根拠なるゆへに』と。たしかにこれは、『sはpなり。sはMなるゆへに』といふ正當な論證形式を構成してをり、『施設されたものゝ根拠なるゆへに』といふ理由は、根拠としての依他起性が有らねばならないことを證明する能立の宗法であるが如くである。恐らくまた、これが瑜伽行派の意向であらう。しかし、瑜伽行派がかゝる論證形式をふむにしても、やはりそれは能立の宗法たりえない不成因の過失を犯してゐるといはねばならない。次のアバローキタブラタの言葉は、これを指摘してゐるやうである。

たとへ（瑜伽行派が）――

『施設されたものは根拠をもつ』といふことが、依他起性の勝義として存在することの能立の法である因（宗法）であるから、『施設されたものは根拠を具するがゆへに、依他起性は勝義として有なり』――

といつても、勝義として依他起性は有りと成立しないから、すなはち、因の所依として不成であるから、このことは不合理なり。

因の所依不成 (ācraṇya-asiddha) とは、『宗主辭 (s) が證明さるべきものとして疑惑ある法を持たねばならないにも拘らず、既に證明を待たずに決定してゐる場合、かゝる宗主辭は因 (理由) によつて證明されるべき所依としての性格を缺くために、因 (理由) の所依として不成立である』^① といふことである。いまの場合にあてはめていへば、『有り』として證明されるべき所依である依他起性が、じつは既に證明を待たずして『有り』と決定されてゐるといふことである。しかば、何故に瑜伽行派がかゝる所依不成の過失におち入るかといへば、たとへ、瑜伽行派が『依他起性は施設されたものゝ根據なるゆへに』といふ能立の論證命題を構成するにしても、この命題は、すでに、一個の有なる存在として決定した依他起性を措定して、さて然る後、このものに對して『施設されたものゝ根據である』といふ概念を結合せしめるにすぎず、なにより論證されるべき所依である依他起性の存在を、新しく有りとして論證し出だす命題とはならないからであらふ。元來、『依他起性は存在 (有) である』といふ如き存在判斷に對するかぎり、これらの論證をば『依他起性は施設されたものゝ根據なるゆへに』といふ如き因明學の論證形式によつて示すことは、じつは不可能なことゝいはねばならない。なぜなら、因明學的推論、一般に論理學的論證は、既に存在として決定した二つのものの間の論理的結合關係の論證であり、論證命題に於いては、論證されるところの所依 (有法) となる存在 (依他起性) が論證に先だつて前提されねばならないからである。したがつて、因明學的論證形式をもつて敢て存在を論證せんとすることは、論證されるべき存在 (所依) を元來はじめから論證せず前提するといふ、獨斷的な論點竊取の過失を犯すことゝいはねばならぬであらう。『施設されたものは根據を具するがゆへに』といふ形式を、『依他起性は施設されたものゝ根據なるゆへに』といふ宗法の形式にかへるとき、却つて以上の過失は明かである。したがつて、『施設されたものは根據を具するがゆへに』といふ理由をもつて、施設されたものゝ根據としての依他起性の存

在を、推量的に認識し證明しやうとする場合の瑜伽行派の人の頭の中には、元來、證明されるべき所依となる依他起性の存在が證明に先だつ前提として、じつは闇々の裡に獨斷的に描かれてゐるといつてよいであらう。要するに、瑜伽行人は認識論的獨斷におちいつてゐるのであつて、その證明の理由は、獨斷的に成立した、じつは不成立なるべき所依に對する理由であり、正しい理由（因、宗法）ではありえない『所依不成』なる似因なのである。世俗に經驗的に施設されてゐるものゝ充足の根據として、依他起性の超越的存在を求めやうとする推量は、一見きはめて合理的に考へられるのであるが、以上の如く論究するとき、瑜伽行派はもはや、じつは依他起性が證明しえない獨斷であることを告白しなくてはならぬのではなからうか。清辨の論破は、およそ以上の如き意味であらう。

けれども、『施設されたものは根據を具するがゆへに』といふことが依他起性の存在を論證する能立の宗法たりえないものであり、依他起性は論證されるに先だつて獨斷的に成立した、じつは不成立な所依に外ならないとしても、しからば、かゝる獨斷的所依としての依他起性は、如何にして獨斷的に前提されるに到つたのであるか。少くともこの依他起性が獨斷的に前提せられ施設せられるかぎり、しかく前提せられ施設せられるための理由となるそのものゝ根據を再びそこに承認しなくてはならぬであらう。しからずしては、この依他起性が獨斷的に前提された所依であるとすらいふことも可能でない。それゆへ、依他起性が獨斷的な所依であるといふことは、じつはかくいふことによつて、かへつてこの依他起性が謂れなき存在でなくて、それ自體に根據をもつた有なる存在であることを自ら認めることに外ならないであらう。換言すれば、依他起性が獨斷的前提であるとしても、少くともそれが獨斷的前提として施設されるものであるかぎり、『凡そ施設されたものは根據を具す』といふことが、この依他起性に對して用ひられ、『凡そ施設されたものは根據を具す』といふことからして、この依他起性がじつは獨斷的前提にあらざる根據を

もつて施設された存在であることが、逆に演繹され承認されねばならないといふことである。したがつて、かゝる點からいへば、『施設されたものは根據を具す』といふことは、以上の批難のやうに依他起性が『施設されたもの』の根據(nimitta)であることを論證する理由となるものではなくとも、なほもこのことは、依他起性が『根據(nimitta)をもつて施設されたもの』であることを證明し承認せしめるための法則、或いは普遍的標準、すなはち喩(drisānta)となるものであると考へられる。要するに、原因の原因への遡及がなされるわけである。かゝる觀點よりする瑜伽行派の反駁を豫想しつゝ、清辨はこれを次の如く論破してゐる。

たとへ(瑜伽行派が)――

『施設されたものは根據を具するがゆへに』といふことが、この場合、同法喩(sādharmya drisānta)の言葉であるから、それゆへに推量は、『勝義として『これは色なり(これは依他起性なり)』と施設されたものは、根據を具する(有なる)ものである(宗)。施設されたものなるゆへに(因)。(凡そ施設されたものは根據を具する有なるものである)。たとへば、某の如し(喩)』――

と論ずるも、『凡そ施設されたものといふほどのものを宗(pakṣa)となすときは、その宗より別個の喩(drisānta)を確定しえないによつて(アパローキタブラタの註)、『(凡そ施設されたものは根據を具する有なるものである)。たとへば、某の如し』といふ合(anvaya 合喩)がないから、因たるの義が不成立である。

この瑜伽行派の論證形式を見て明かであるやうに、瑜伽行派は、先に依他起性が施設されたものゝ根據であることの理由とした『施設されたものは根據を具す』を、こゝでは同法喩(標準)となし、この標準から依他起性が『根據をもつて施設された存在』であることを演繹的に論證せんとするのである。これに對する論破として、『凡そ施設され

たものといふほどのものを宗となすときは、その宗より別個の喩を確定しえない』といふのは、『これは色なり、これは依他起性なりとして施設されたもの』といふ如き、凡そ施設されたものといはれるほどのものが宗主辭とされるかぎり、かゝるものに對し、『凡そ一般に施設されたもの』とか『たとへば某の如し』とかいふやうな喩（標準）を立てることは、不合理であるといふ意味である。なぜなら、これは色なり依他起性なりとして施設されたものは、一見、施設されたものゝ中の特殊な施設の如くに見えるが、少くとも施設といはれるほどのものであるかぎり、じつはそこに既に『凡そ施設されたもの一般』といふ普遍的な概念を含んでゐるといふべきであり、したがつて、かゝるものに對して『施設されたものなるゆへに』といふ理由（因）を證明の標準として立てるにしても、それはなにら別の新しい標準を立てることにはならないからであらう。『施設されたもの』といふ概念は、『存在』といふ概念に等しい最も廣い外延をもつものであるから、あたかもこの理由は、『机といふ存在は存在なるゆへに』といふ如き無意味な繰り返しを行ふことに外ならない。したがつて、かゝる理由のうちに意味してゐる『凡そ施設されたものは根據を具する有なるものである。たとへば、某の如し』といふ同法喩が新しく立てられた標準でないことはいふまでもない。かゝる理由は、『凡てのMはpである。たとへば、qの如し』といふ同品定有性を證はす合喩（anvaya-dristānta 同法喩）を形成する資格なき因であり、無合（ananvaya）の過失をもつものに外ならない。瑜伽行派は、たんに『sはpなり。sはsなるゆへに。凡てのsはpなり、たとへば、qの如し』といふ愚かな繰り返しをなしてゐるにすぎないといへるであらう。このことは瑜伽行派の立場を眺めて、たゞちに看取しえられる所でもあらう。したがつて、『凡そ施設されたものは根據を具する有なるものである』といふ普遍的標準（喩）から、『勝義として』これは色なり、これは依他起性なり』と施設されたものは、根據を具する有なるものである』といふ特殊の主張（宗）を演繹的に論證

しやうとする瑜伽行派の推論に於いては、『凡そ施設されたものは根據を具する有なるものである』といふ普遍的標準（喻）が、じつは特殊の主張（宗）自體の中にすでに暗々の裡に豫定されてをり、依他起性は元來はじめから *prakṛitya* に獨斷的に根據を具して施設された有なる存在とされてゐるといへるであらう。要するに瑜伽行派は、やはり獨斷を犯してゐるのである。

註

① 松尾義海博士著「印度論理學の構造」二四五—二四七頁。

② 因明學にいふ『所依不成』、たとへば、『虛空は實物である。徳の所依なる故に』とは、ここにいふ如き獨斷的な論點竊取の過誤をいふのであらう。

(2) 依他起性に對する二諦說的解釋

以上のやうに清辨は、瑜伽行派の依他起性の存在の證明を論駁し、依他起性を證明しえない獨斷的な存在であるとする。しかしながら、清辨は、依他起性が存在しないといふのではない。清辨は、世俗の緣生法を緣生法たらしめる自體 (*svatūpa*) となり根據 (*nimitta*) となる、緣生法それ自體の存在性 (＝依他起性) を拒否する者ではない。彼は、次のやうな意味で依他起性の存在を認めてゐる。

若しも（瑜伽行派が）、『勝義として依他起性は有性（存在）である』と主張すれば、それは緣起ではない、なぜなら、不生の章に説かれた道理によつて生 (*utpāda*) が否定されるからである。

若しも（瑜伽行派が）、『依他起性は世俗諦 (*vyavahāra-satya* 言說諦) に所屬する』と主張すれば、これは主張に驕慢であり、かゝる主張を語ることが、（中觀學派に於いて）すでに成立せしめるところを更に成立せしめる

(*śiddha-sādhana* 成已成) に外ならぬから無意味である。^①

右は、瑜伽行派に對する論駁の言葉であるが、逆に清辨が依他起性を二諦説の道理の下に承認することをあらはしてゐる。依他起性の勝義としての存在を否定して『不生の章に説かれた道理によつて生 (*utpāda*) が否定されるからである』といふ、その不生の章の道理とは、アバローキタブラタの指示するところによれば、『諸法は如何なるものにも、何處に於ても、決して自より生ぜず、他より、共より、また、無因よりしても爾らず』^②といふ、中論の觀緣品第一の第一偈を指してゐる。清辨からいへば、依他起すなはち緣起の生 (*utpāda*) が、勝義として一個の自體的な有なる存在であるならば、かゝる有なる生はこの不生の道理によつて否定されるべきであり、眞實の緣起生ではないのである。すなはち、依他起緣起の生であるかぎり、勝義とし有なる生でなく、無自性であり不生であるべきであつて、そこに依他起性といふ一個の有的な自體が考へられるべきではない。依他起緣起の生は、有的な生を超へた不生に於いてその勝義の實相をもつといはねばならない。かくいふのが、依他起性を勝義として否定する清辨の主張である。

しかしながら、清辨は、つゞいて『若しも瑜伽行派が、依他起性を世俗諦に所屬せしむれば、中觀學派に於いて成立せしめるところを更に成立せしめる』といふてゐるやうに、依他起性の存在を世俗諦として成立せしめる者である。アバローキタブラタはこれを次のやうに述べてゐる。

われわれ中觀學派もまた、世尊が因果の道理を損滅する人々の執着を捨てしめ、天國と解脱とを得しめんがために、世俗として緣生法を有なりと説きたまふたことを認めてゐる。すなはち『善現よ、これら一切は世間の言説 (*laukika-vyavahāra*) として有であるが、勝義として有ではない』と説きたまふた。それゆへ、(若しも瑜伽行

派が依他起性は世俗諦に所屬するといはゞ、かゝる主張は、中觀學派に於いてすでに成立せしめることを更に成立せしめる過失であり、不適當である。

このアバローキタブラタの註釋によつて知られるやうに、清辨からいへば、緣生法は、緣起なるがゆへに勝義として無自性空であり不生であり不可言無相といふべきであるが、人々に緣起の道理を理解せしめ不可言無相の解脱をえしめるために、世間的言説 (*laukika-vyavahāra*) をもつて假りにその存在の語られるものに外ならない。すなはち、清辨からいへば、緣生法それ自體の存在性である依他起性は勝義として無であるが、世俗の入無相方便的な假説的存在 (*prajñaptisat*) として許容されるものに外ならない。

かくして、清辨は瑜伽行派のやうに、緣生法それ自體の存在性である依他起性を、獨斷的に有りと認識する者でないといはねばならない。なぜなら清辨にとつて、緣生法の自體となり根據となる依他起性は、勝義としてあくまでその存在が有りと認知し證明せられない不可言の無であり、たゞ世俗の言説として假りに、その存在が許容されるにすぎないからである。しかしながら清辨は、さうかといつて、依他起性をかりそめの空しい存在とする虛無主義者ではない。なぜなら、清辨は依他起性を世俗言説の假有としつゝ、そこに依他起性の勝義無相の眞實をあらはさうとする者に外ならないからである。かくして清辨の立場は、依他起性の存在を勝義として有りと認識し、證明する立場をとらず、世俗の言説のうちに依他起性を委なく無相に了解しやうとする立場であるといつてよい。彼れの立場は、知的な證明の立場でなく、體驗的な行證の立場である。これが依他起性に對する彼れの二諦説の立場であらう。こゝにわれわれは、世俗の遍計所執性 (蛇) の外に依他起性 (繩) を超越せしめずに、世俗の遍計所執性のうちに依他起性の眞實を委なく無的に了解しやうとした清辨の立場を、想起することができると思ふ。清辨は勝義の眞實在をアイデアルな

形態をもつて有的に考へない。彼れはつねに、勝義の眞實性を現實の世俗の言説のうちに無言に行證しやうとする、レアリストである。

註

① 入瑜伽行眞實決擇章にも依他起性の世俗有が成已成 (siddha-sidhana) であるといはれてゐる。「無と有との對論」、五〇二頁。

② 山口益博士譯「月稱造中論釋、I」、一八頁。

六 依他起性に對する清辨の論破 (II)

(1) 「雜染と清淨との所依」としての依他起性に對する論破

瑜伽行派は、先に述べたやうに、『これに異つて依他起性が無なるときは、雜染と清淨との二が無であるゆへに』(顯揚聖教論、成無性品、第十偈)といふ理由によつて、雜染と清淨との二つの所依としての依他起性の存在を證明しやうとした。以下は、この『雜染と清淨との所依』としての依他起性の存在に對する清辨の論破である。

清辨は論破を始めるにあたつてまづ、次のやうに瑜伽行派に問ふてゐる。

汝等は、依他起性である法界 (dharma-dhātu) が、いかにして雜染と清淨となると説くのであるか。

この問ひは、以下の中心論點であつて、雜染と清淨との所依としての『一つの有』である依他起性が、いかにして雜染と清淨といふ矛盾した『二つのもの』に變化するか、といふ意味をもつた問ひである。雜染と清淨との所依であるかぎり、雜染になることも清淨になることも可能なもの、いひかへれば、たんに雜染でもなければ、たんに清淨で

もなく、雜染と清淨とを超越した一つの不可言說 (anabhidaya) の存在でなければならぬと考へられる。しかしながら、一面また考へてみると、雜染と清淨との所依であるかぎり、なにかの意味で、雜染になり或ひは清淨になると言說されるべきである。それゆへ、雜染と清淨との所依といふことは、一つの不可言なる存在が二つに言說されるといふ矛盾した意味をもつわけであり、この矛盾をいかに説明するか、これがいま、瑜伽行派に問はれてゐるのである。

清辨は瑜伽行派に右のやうな問ひを出し、しかる後、この問ひに對する次のやうな瑜伽行派の答辯を述べてゐる。

法界は染汚 (kṛiṣṭa || saṃkleṣa 雜染) と不染汚 (akṛiṣṭa || vyavadāna 清淨) として言說されない。法界が、いかにして染汚と不染汚として言說されないかといへば、『若しも彼れ (法界) が雜染にならないとすれば、一切の有身は解脱しておらふ。若しも彼れ (法界) が清淨にならないとすれば、功力が無益であらふ』(中邊分別論、相品第二十一偈^①)。であり、或ひはまた、『彼れは染汚にあらず、不染汚にあらず、清淨にあらず、不清淨にあらず。

(なぜなら)、心が本性として明淨 (prakṛityā-prabhāsvatā) であり、しかも、煩惱が外來 (āgantuka 客塵) であるから』(中邊分別論、相品、第二十二偈^②) である。しかし、煩惱の垢が外來的に有るために雜染となり、煩惱の垢と離れることによつて『水界と金と虚空とが清淨になる如くに、清淨になると認められる』(中邊分別論、相品、第二十一偈 c—d^③)。

右の瑜伽行派の答辯を見ると、ともかく瑜伽行派にとつて、依他起性は雜染と清淨とを超越した一つの不可言說のものと認められてゐる。中邊分別論相品の第二十一偈にいふやうに『依他起性 (法界) が雜染にならないとすれば、一切が解脱してゐることになり、清淨にならないとすれば、解脱をえんとする努力も無益となる』のであつて、依他

起性は雜染ともなり清淨ともなる如き、雜染と清淨とを超越した不可言性の存在である。ところで、瑜伽行派にとつて、依他起性が雜染ともなり清淨ともなる不可言性の存在であるのは、中邊分別論相品の第二十二偈にいふやうに『心が本性として明淨 (prakṛityā prabhāvara) であり、しかも、煩惱が外來 (āgantuka) であるから』に外ならぬ。すなはち、依他起性は本性明淨 (prakṛitī-prabhāvara = prakṛitī-vijuddha 本來清淨) でありながら、客塵煩惱によつて雜染せられ、客塵煩惱を離れるときに清淨にせられるがゆへに、それゆへに、依他起性は雜染となり清淨となる如き、雜染と清淨とを超越した不可言性であると考へられる。それゆへ、瑜伽行派にとつて、依他起性が雜染より清淨へ變化するといふことは、中邊分別論相品の第十六偈にいふやうに『水界と金と虛空とが清淨になる如くに、清淨になると認められる』といはれる。これをアパローキタブラタは次のやうに述べてゐる。

濁りある水界が藥と合するときに清淨になり、鏽のついた金が打つことによつて清淨になり、虛空が烟や霧などの垢と離れることによつて清淨になる如く、法界 (依他起性) は自性清淨ではあるが、客塵煩惱によつて雜染となり、それと離れることによつて清淨となる。^①

してみると、この『水界と金と虛空の比喩』によつて明かな如く、瑜伽行派にとつて、依他起性が雜染より清淨へ變化するといふことは、依他起性それ自體の存在が、雜染より清淨へ變化するといふことではない。恰もそれは、『濁つた水が藥と合するときに清らかとなり、虛空が烟と離れることによつて清らかとなる場合、水や虛空がそれ自體の存在を雜染より清淨へ變化せしめずに、たゞ濁りや烟りなどの外來的な垢によつて雜染された本來清淨なるそれ自體を、それらの垢の排除によつて、もと通りあらはすにすぎない』やうに、本來清淨なる雜染の依他起性が、客塵煩惱である雜染の迷ひの認識と離れ、本來清淨なる自らを清淨なる悟りの認識にもと通りにあらはすといふことにすぎな

い。すなはち、依他起性が雜染より清淨へ變化するといふことは、依他起性それ自體の存在の矛盾な變化ではない。依他起性それ自體の存在の上の認識の性質の變化である、といはねばならない。依他起性それ自體の存在は本來清淨なる不變(*avikāra*)の自體であり、たゞこの本來清淨なる不變の自體が、雜染より清淨へといふ認識の變化によつて、雜染の姿から清淨の姿へかへされるにすぎないといつてよい。依他起性が雜染と清淨とを超越した不可言性の存在であるといつても、それは、依他起性それ自體の存在が雜染と清淨とを超越した不可言性であるといふことではない。依他起性それ自體の存在はあくまで本來清淨であり、たゞその本來清淨なる依他起性の存在が雜染と清淨との認識を超越してゐるから、依他起性は不可言性といはれるにすぎないのであつて、依他起性が雜染より清淨へ變化するといふことは、かゝる雜染と清淨との認識を超越した不可言なる本來清淨の依他起性が、いはゞ、レンズの變化によつて雜染の姿から清淨の姿へ眺め變へられるが如きことを意味してゐる。したがつて、瑜伽行派に於いては、一個の依他起性が雜染より清淨へ變化するといふ、依他起性それ自體の存在の矛盾的な變化は語られてないわけであり、瑜伽行派は、本來清淨なる依他起性に對する認識の變化といふ立場から、依他起性が雜染と清淨といふ相反した二つの性質に變化することを、矛盾なからしめてゐるといつてよい。『雜染と清淨との所依』としての依他起性は、かやうな認識の變化といふ立場から合理化されてゐる存在である。清辨が瑜伽行派に向い『汝等は、依他起性である法界が、いかにして雜染と清淨となると説くのであるか』と問ふたのに對し、瑜伽行派は以上のやうな意味で清辨の問ひに答へてゐるのであらう。^⑥

しかしながら、以上のやうな瑜伽行派の主張に對し、清辨は次のやうな批難を加へてゐる。

これは正説でない。なぜなら、我論(*ātmanvāda*)をもつても、『若しもアートマンが雜染にならないとすれば、

一切の有身は解脱しておらう。若しもアートマンが清淨にならないとすれば、功力が無益であらう』であり、無作の清淨なる觀察我 (bdag brtag-pa dag-pa byed-pa-me) が存在し、しかも、流轉 (saṃsāra ≡ 雜染) と解脱 (mokṣa ≡ 清淨) とが有ると、かくの如く改變せしめうるからである。それゆへ、自己の定説の我論の過失を收藏する、かゝる論法は道理がないから不成立である。

右の清辨の論難が、中邊分別論相品の第二十一偈の中の『彼れ』すなはち『法界』(依他起性) を、『アートマン』に改變したものであることは明かである。雜染の認識によつて雜染となり、清淨の認識によつて清淨となる如き、本來清淨の依他起性(法界)を想定するかぎり、かくの如き依他起性は、自らは雜染と清淨の世界へ働き出でずして、雜染と清淨の世界の基體的な所依となる如きものといはねばならない。しかしながら、そのかぎり依他起性は、プラクリテイが變異し働き出した雜染の世界を單に傍觀的に享受する無作 (akartṛi) のアートマンであるブルシャとなにら變る所がない。依他起性が本來の清淨へかへるのは、いはゞブルシャの獨存 (kaivalya) の如きものである。古來、『眞如凝然不作諸法』といはれる瑜伽行派の眞如は、かくの如き數論的我論に墮するものなのであらう。

ところで、ここで清辨は、瑜伽行派の論法は我論の過失を收藏するから正しい道理がないといふのみで、正しい道理のない論理的内容を示してゐないが、アバローキタブラタはこれを次のやうに示してゐる。

不可言説のものが言説されてゐる。すなはち、汝にとつて、雜染と清淨との二つの言説がその否定である不可言説と一致してゐない。若しも雜染であるならば、いかにして清淨であらうか。若しも清淨であるならば、いかにして雜染であらうか。

右のアバローキタブラタの言葉を、先に考察した瑜伽行派の立場を考慮に入れて、内容的に述べると次のやうであ

らう。すなはち——瑜伽行派にとつて、依他起性が雜染になり清淨になるといふことは、依他起性それ自體の存在の變化ではなく、依他起性それ自體の存在の上の認識の變化にすぎない。依他起性はあくまで不可言性をたもつ不變なる本性清淨の存在であり、雜染と清淨とは不變なる依他起性の上の認識の性質である。それゆへ瑜伽行派自らは、不可言性の依他起性それ自體の存在を雜染と清淨とに變化すると言説する如き、矛盾した不一致におちいらないと考へてゐるかもしれない。しかしそれは、依他起性を雜染と清淨との認識の外に超越的に區別してのことにすぎない。瑜伽行派は不可言性の依他起性と染淨の認識とを區別することによつて、依他起性の不可言性を保たしめつゝ、不可言性の依他起性が雜染と清淨とになることを、雜染より清淨への認識の變化として合理化してゐるが、じつをいへば、依他起性は雜染と清淨との認識の外に超越的に區別されるべきものではない。若しも依他起性が雜染の認識によつて雜染になると言説されるならば、依他起性は雜染であつて清淨でなく、若しも依他起性が清淨の認識によつて清淨になると言説されるならば、依他起性は清淨であつて雜染でなく、雜染と清淨とは依他起性に於いて二者擇一的に矛盾する。すなはち、瑜伽行派は依他起性の不可言性を保つが如くに見えて、じつは依他起性の不可言性を保ちえず、不可言性を言説する矛盾におちいつてゐる——といふ意味であらうと思はれる。要するに、依他起性を雜染と清淨との認識より區別せず、雜染と清淨との認識をたゞちに依他起性それ自體の矛盾とする立場、これがこゝにいふアパローキタブラタの言葉の意味する立場であり、したがつてこれが、清辨の立場であると考へられる。すなはち、清辨の立場は、依他起性なる『對象』(karmān)と雜染と清淨との『認識』(buddhi)とを一致せしめやうとする『對象と認識との一致の立場』であるといつてよい。^⑥ 對象と認識とが別異であり、認識に關係のない超越的對象が考へられる場合には、對象は認識より斷絶し、對象が認識されるといふ結合關係は失はれる。それゆへ、對象が認識されるかぎり、

對象と認識とは一致しなくてはならない。そこにはじめて『對象の認識』が保證されるのであり、そこにはじめて具體的なものが考へられる。清辨の立場がかかる對象と認識との一致に立つたレアルな具體的立場であることは、繩と蛇とを一致せしめた先の清辨の遍計所執性に對する考察に於いて、すでに窺ひえたところである。

清辨が依他起性である對象に雜染と清淨との認識を矛盾のまゝに一致せしめやうとする立場であることは、次の清辨の言葉によく表明されてゐる。

世俗(vyavahāra 言説)として、水が(泥である)因縁(の有る無し)によつて、淨と不淨として生起する差別をあらはす如く、われ／＼の法界(＝依他起性)は、染汚、不染汚といふ態で生起する言説知(vyavahāra-jñāna)にしたがい、染汚(の顛倒知)と俱生(sahajātī)するときに雜染となり、染汚と離れた不顛倒知と俱生するときに清淨となる。しかし、汝(＝瑜伽行人)の法界は、染汚と染汚を離れた不顛倒知とも俱生しないから、水が淨と不淨となる如く、雜染と清淨となることは不合理である。すなはち、比喻と比喻されるものが、不一致である。

右の清辨の言葉に見られる『法界が染汚の顛倒知と俱生するときに雜染となり、染汚と離れた不顛倒知と俱生するときに清淨となる』といふことが、對象と認識との一致を語るものであることは明かであらう。俱生(sahajātī)とは、顛倒知と不顛倒知とがそれぞれ法界(＝對象)と對立せずに、内に一つになつて生を俱にするといふことであらう。すなはち、顛倒知と法界、不顛倒知と法界とが、世俗(vyavahāra 言説)として一應は概念的に區別されながら、顛倒知と不顛倒知との外に法界が超越的に對立するのではなく、それらがいづれも法界の内に生を俱にするといふことであらう。雜染と清淨の認識を對象である法界と區別する瑜伽行派の立場と、清辨の立場とを比較するかぎり、俱

生とは當然このやうに考へられてくる。具體的にいへば、繩を誤つて蛇と認識しつゝ蛇の外に繩があるのではないやうに、法界に迷ひつゝ迷ひ（顛倒知）の外に法界が超越的に存在するのではなく、迷ひの内に法界が生を俱にし、したがつて、法界を悟るといふことも、悟り（不顛倒知）の外に法界が見られるのではなく、悟りの内に法界が生を俱にすることであるといへるであらう。瑜伽行派の立場のやうに、法界が迷ひ（雜染）と悟り（清淨）との認識と俱生せず、それらの外に超越してゐては、いかに染淨の認識をもち來つても、法界が染淨の認識と具體的に結合して染淨になるといふ餘地は全くありえないのであつて、染淨の認識と具體的に俱生する結合の道理に於いて始めて法界が染淨になると考へられる。したがつて、清辨にとつては、水の比喩もまた、かくの如くに理解されるものであることはいふまでもない。水は泥に濁りつゝも、濁りの外に濁らるべき水があるのではなく、濁りの内に水が俱に生きてゐるのであり、したがつて、水が清まるといふことも、濁りの否定の外に水が顯はれることではなく、濁りの否定の内に水が俱に生きることであらう。水に泥の濁りが加はつても、水は水であり濁れる水とはならない。水が濁れる水となるのは、水が泥の濁りであり、泥の濁りが水であるといふ相即的な生を俱にする領域に於いて考へられる。清水となるのも、またかくの如くである。すなはち、水は泥の濁りとも泥の濁りの否定とも生を俱にするのであつて、かゝる俱生の領域に於いて、眞に水が濁水となり清水となるといふことが考へられるであらう。『世俗として、水が泥の因縁の有る無しによつて、淨と不淨として生起する差別をあらはす』といふのは、このやうな俱生の構造を意味するのであらう。清辨は『水の比喩』をこのやうに理解するがゆへに、自己の説く法界は『水の比喩』の如くに雜染と清淨となるが、瑜伽行派の法界は『水の比喩』の如くに雜染と清淨となることの不合理なものとするのであらう。清辨が雜染と清淨の認識を對象である依他起性（法界）それ自體の上に矛盾のまゝに一致せしめやうとする立場をとるこ

とは、以上の考察によつて明かであらうと思ふ。清辨にとつて、依他起性の雜染より清淨への轉換は、依他起性それ自體の全存在をかけた全く矛盾した出來事である。

註

①②③ いづれも山口益博士校訂梵本、並びに和譯を參照。

④ 入瑜伽行眞實決擇章の第八十七偈の所論がこれである。「無と有との對論」、五五七頁。

⑤ 山口益博士は『瑜伽行派は法界の雜染より清淨への問題を、清淨の未生より已生へといふ自性 (prakṛti) の轉變 (vikāra) とせず、清淨の未得より已得へといふ得 (upalabdhī)・覺 (buddhi) の問題として語る』といはれてゐる。「無と有との對論」、一九〇頁、五五八頁。

⑥ 入瑜伽行眞實決擇章の第八十九偈の清辨の所論は、いまここにいふ如き意味を語るものと思はれる。「無と有との對論」、五五九頁。

(2) 依他起に對する二諦説的解釋

右に考察したやうに、清辨は、依他起性の雜染より清淨への轉換を依他起性それ自體の矛盾的な出來事とする立場をとる。したがつて、清辨にとつて、依他起性は一個の『有』(dravya-sat)として存立することの許されない『無』であり、かゝる『無』に於いて雜染より清淨への轉換が行はれるのであると、考へられてゐるといはねばならない。なぜなら、依他起性が一個の『有』であるかぎり、雜染と清淨との二つの矛盾した認識を自らの全存在をかけた出來事として、矛盾のまゝに自らに一致せしめ、自らに包みこむことは不可能であるからである。これは次の清辨の言葉に明かである。

若しも瑜伽行派が、『虚空に烟や霧などがあり、また無きときに、虚空は有垢または無垢として、言説されるではないか』といはゞ、しからず。なぜなら、虚空には有垢と無垢とに變異する如き、勝義としての實體的有 (dravya-sat) が否定されるからである。

瑜伽行派がこゝで『虚空の比喩』を出すのは、先述のやうに、清辨によつて『水の比喩』が瑜伽行派の立場をあらはす比喩とされないからであつて、それゆへこゝで瑜伽行派は、改めて虚空の比喩によつて自らの立場を例證しやうとするのである。ところで、こゝで清辨が瑜伽行派に對し『虚空には有垢と無垢とに變異する如き勝義としての實體的有が否定されるから、虚空は有垢または無垢として言説されない』と反駁するのは、清辨からいへば、虚空は烟や霧の有ることゝ無きことゝをそれ自身の矛盾的な出來事とする如き存在であり、一個の實體的な有とは認められないからであらう。瑜伽行派は虚空が一個の實體として有つて、それが烟の有無によつて有垢無垢として言説されると考へてゐる。しかし、清辨からいへば、虚空は烟と烟の否定とを自らの矛盾的な出來事として自らに包むがゆへに、一個の實體的有として勝義的に存在することの許されない『無』であり、有垢とも無垢とも言説されないものに外ならない。瑜伽行派の立場と清辨の立場とを比較するかぎり、こゝに清辨がいふ虚空の實體の『無』の立場は、このやうに考へねばならぬであらう。要するに、清辨は虚空が烟りを否定して清まるといふことを、虚空自體の死即生的な矛盾とし、虚空といふ一個の實體的有の勝義として不可言無に於いて行はれる出來事であると考へてゐるといつてよい。依他起性が雜染を否定して清淨になるといふ轉換も、また然りである。いひかへれば、清辨にとつて、依他起性が雜染より清淨へ轉換するといふことは、依他起性といふ有的な一つの實體 (dravya) が雜染より清淨へ眺め變へられることではなくて、依他起性が死即生的な矛盾的な轉換を行することであり、したがつて、その轉換は、依他起性

といふ一つの轉換の所依 (āgāra) となる實體が無にして轉ずるところの、全く無媒介な轉換であると考へられてゐるといへるであらう。それは、雜染に死することがおのずから直ちに清淨なる悟りであるやうな、依他起性それ自體の客體的に對象化して考へられない主體的な無言の轉換であるといつてよい。依他起性が雜染より清淨へ轉換するもの (dravya-sat) として意識されるかぎり、依他起性は變化なき實體となるが、依他起性が雜染より清淨へ轉換するものとして意識せられずに、無言の裡に身をあげて雜染より清淨へ轉換するのである。依他起性のこのやうな勝義無的な轉換、これが目下の清辨の主張する立場であると考へられる。したがつて、清辨の勝義無の立場は、雜染と清淨とを勝義として有なる依他起性の上の認識の性質と考へる瑜伽行派の立場より、はるかに具體的であり、行爲的であるといつてよい。なぜなら、瑜伽行派の立場では雜染と清淨の認識は、依他起性それ自體の存在の變化とはかゝはりのない、いはば、依他起性の上に演ぜられる如き認識にすぎないが、清辨の立場では雜染と清淨の認識は、依他起性それ自體の全存在をかけた身を睹した具體的な行爲であるからである。

依他起性の雜染と清淨に對するこのやうな清辨の立場が、世俗の緣生法の空なる眞實をあくまで勝義として無的に理解する中觀學派の勝義諦をあらはしてゐることは明かである。世俗の緣生法の空なる眞實を、遍計雜染の認識を否定した圓成清淨の認識に勝義として有的に把握しやうとする瑜伽行派の立場にたつかぎり、雜染と清淨は緣生法の上の (Ⅱに對する) 二つの認識となり、緣生法それ自體 (Ⅱ依他起性) の存在が、雜染と清淨の認識の所依になる實體として勝義的に立てられることになる。けれども、世俗の緣生法の空なる眞實をあくまで勝義として無的に了解する中觀學派からいへば、世俗の雜染の緣生法の勝義として無なる否定が、ただちに清淨なる眞實としておのずから無言のうちに行證されるのであつて、緣生法が雜染と清淨との二つの認識の所依になる一つの實體 (依他起性) として立て

られるといふことはない。中觀學派の勝義諦の立場からいふかぎり、依他起性の存在（有）も、雑染と清淨との差別も、それらは勝義として成立しない。上來に考察した瑜伽行派に對する清辨の論破は、要するにこのやうな中觀學派の勝義諦の立場よりなされてゐるのであらうと思ふ。

しかしながら、清辨は雑染と清淨をひたすら絶対否定的な勝義無の世界へ無言化しやうとする者ではない。彼れはさらに次のやうに述べてゐる。

勝義は無二(advaya)であるから、何物がよつて以つて雑染となり清淨となるであらうか。しかし、勝義無生論は雑染と清淨とを損滅するものではない。〔なぜなら、勝義として雑染と清淨とを否定するが、世俗(samvṛitti vyavahāra)として否定しないからである(アパローキタプラタの註)〕。

雑染と清淨をあくまで勝義の世界へ無言化し、われゝの世俗の言葉(vyavahāra)に於いて語ることを拒否すれば、それは、雑染と清淨を表現しうべくもない虚無的な空無の世界へ葬り去る損滅論といはねばならない。右は、清辨がかくの如き損滅論でないことを辨明する言葉である。すなはち、清辨は依他起性が雑染より清淨へ轉換するといふことを勝義として否定するけれど、しかしながら、清辨はこれを世俗として拒否するものではない。すでに先にも述べたやうに、清辨は、世俗として世尊が因と果とを損滅する人々の執着を捨てしめ、天國と解脱とをえしめんがために、因縁所生法を有性(〓依他起性)なりと説きたまふた、といふことを認めるものであり、依他起性が雑染より清淨へ轉換するといふ差別的な表現(vyavahāra 世俗言説)を勝義無言の世界をうかがふ道として許容するものである。勝義の世界は雑染より清淨への轉換が行はれない空無の世界といふわけではない。たゞ差別的な言説によつては表現されない無言の行證の世界であるといふにすぎない。したがつて、勝義の世界は差別的な世俗の言語的表現を

超へた勝義無二無生の世界ではあるが、差別的な世俗諦の表現によつて、假りに語られることの許容されるものでなければならぬ。清辨は『依他起性の雜染と清淨』の問題を、このやうな勝義、世俗といふ二諦の道理によつて理解する。それゆへに清辨は、雜染と清淨の勝義無生論者でありながら、雜染と清淨を損滅するものではないのである。

清辨が依他起性の雜染と清淨を世俗言説の立場に於いて認めることは、彼れの次のやうな言葉にも明かである。

若しも（瑜伽行派が）、虚空は世俗としての實體的有（*dravya-sat*）であるといはば、有垢と無垢とは勝義として不成立である。勝義としては生と滅とがないから。たとへば、法界の如し。或ひはまたこの場合には、虚空が世俗として有垢無垢に變異する如く、法界に於いても雜染と清淨との變異が世俗として假説（*ñe-bar-btags-pa, upacāra*）されるから、勝義に屬するものなりと主張する汝の所許の義を害する。

右は、先に述べた瑜伽行派の『虚空の比喻』に對する清辨の論破の續きであつて——若しも瑜伽行派が有垢と無垢との所依になる虚空を勝義としての實體的有と考へず、世俗としての實體的有と考へるならば、法界（虚空）の雜染と清淨とは假説（*upacāra, figurative or metaphorical expression*）となつて、勝義的に考へる瑜伽行派自らの宗義を害し、中觀學派に同調することになるであらふ——といふ論破である。したがつて、これによつて清辨が、依他起性（法界）の雜染と清淨を世俗的な表現（*upacāra*）として成立せしめることは明かである。清辨にとつて、依他起性の雜染より清淨への轉換は、勝義としていへば無相無言の轉換であり、差別的な言表を超へてゐるが、この無相無言の轉換は、假りに『依他起性の雜染と清淨』といふ差別的な言表によつて表現されるのである。したがつて、假りの表現である假説（*upacāra*）は、雜染より清淨への轉換が無相無言に行證される實相の世界を物語つてゐるわけであり、清辨はなにも雜染と清淨を拒否し損滅する者ではない。

清辨は、このやうな二諦説の立場から、さらに次のやうにもいつてゐる。

若しも（瑜伽行派が）――

雜染と清淨とを損滅しないことはない。なぜなら、大乘阿毘達磨經偈に、『（識は）無始時來の界であり、一切種子の所依である。彼れが有る故に一切の趣（gati → 雜染）と、涅槃（nirvāṇa → 清淨）の證得とあり』と説かれるから、これは依他起性ありと認めるものである。依他起性が清淨であるときは法界といはれ、不淨であるときは染汚といはる――

といはゞ、經中かくの如く説いたのは、〔眞實（satya）ではあるが、しかし、その意味は、勝義として世尊が雜染と清淨との所依になる依他起性ありと説いたのではない。世俗（saṃvṛitti）として世間と出世間との業（因）と果との結合が施設されるから、『此れの果は彼れである』と安立する（vyavasthāna）〕（アパローキタブラタの註）、世俗の眞實（vyavahāra-satya 言説諦）の方規を示さんがためである。

大乘阿毘達磨經の偈が、依他起性すなはち阿賴耶識の存在證明のための阿含として、瑜伽行派にとつて重要な經文であることは、攝大乘論・安慧の唯識三十頌釋論・成唯識論などに明かなところである。しかしながら、清辨は右に示すが如く、この大乘阿毘達磨經の偈をそのまゝ世俗言説の眞實と解釋するのであつて、この解釋はよく目下の清辨の立場をあらはしてゐる。清辨の立場は、表現を絶した無差別なる勝義の世界を差別的に世俗に表現しつつ、差別的な世俗の表現、すなはち世俗諦のうちに表現を絶した無差別なる勝義の世界を示さうとする、いはゆる『法在一心、説必次第』の立場であるといつてよい。

七 瑜伽行派の勝義諦（圓成實性）に對する清辨の勝義諦

(1) 『にあらずの否定』と『なしの否定』

清辨は圓成實性 (pariṣpanna-svabhāva) を論破するにあつて、まづ、『圓成實性とは何であるか』と冒頭し、次のやうに論破をはじめてゐる。

若しも瑜伽行派が、『圓成實性は諸法の眞如 (tathatā 如々) である』といはゞ、勝義として依他起の諸法は成立しないから、それら諸法の法性 (dharmatā = tathatā) も不合理ではないか。

若しも瑜伽行派が、『世俗 (vyavahāra) として夢の如き自體をもつて生じた諸法が、勝義として顯現するがまゝに有ることのないことが、諸法の眞如である』といはゞ、自體無生を成立するから、中觀學派の論理に同調することになる。

圓成實性が依他起の諸法の眞如であるといふ意味は、アバローキタブラタによると、『圓成實性が、依他起性を遍計所執性として執着せず、依他起の諸法の眞如を了得する清淨なる如實智 (samyag-jñāna 正智) であること』であると註釋されてゐる。したがつて、圓成實性は眞如の上からも如實智の上からも語られるものであるが、しかし、これは圓成實性が依他起の諸法のありのまゝの眞如の姿であり、依他起の諸法の如實に自覺され認識された姿であるからであらう。しかし、依他起性を論破した清辨からいへば、このやうな圓成實性の成立もまた不合理であることはいふまでもない。清辨からいへば、諸法の勝義の眞如たるべきものは、圓成實性として肯定的に考へられるべきものでな

く、あくまで勝義として、自體無生であるべきである。清辨は論破のはじめにあたつて、まづ、このやうに自らの自體無生の立場から瑜伽行派の圓成實性を批難する。

しかしながら、瑜伽行派からいへば、圓成實性は自體無生ではなく、如實の認識に肯定される『有』に外ならない。そこで、清辨は圓成實性を有とする瑜伽行派の主張を次のやうに述べてゐる。

圓成實性は無ではない。なぜなら、圓成實性は無二(advaya)の體相(bhāva-lakṣaṇa)であるからである。『二の無、及び、無の體(abhāvasya bhāva 無の有)は空の相である』(中邊分別論、相品、第十三偈、a—b)と説かれたる如し。^①

『無二』とは、所取と能取との二つの無であり、所取能取として顯現する依他起の法(緣生法)の無自性空を謂ふものである。したがつて、これが依他起の諸法の眞如である圓成實性であることはいふまでもない。しかしながら、瑜伽行派にとつて無二であるこの圓成實性は、右にあげる中邊分別論にいはれるやうに、一つの『無の有』的な體相(bhāva-lakṣaṇa)であり、これこそが眞實に圓成實した『空の相』であると認められる。なぜなら、瑜伽行派にとつて無二は依他起の諸法の眞如であり、依他起の諸法の肯定的意義をあらはすからである。瑜伽行派にとつては、依他起の諸法(緣生法)は所取能取としての遍計所執性の姿をもつて顯現しつゝ、しかく顯現する如くには無であることを體(bhāva 有)とし眞實とする存在であり、無二の體であることを圓成實性とするものに外ならない。中觀學派からいへば、世俗の緣生法は所取能取に緣起するがゆへに、じつには所取なきゆへに能取なき『無(空)』であり、自體無生であつて、無二の體が肯定されることはない。しかしながら、世俗の緣生法の空(無)なる眞實を肯定的に眺めやうとする瑜伽行派からいへば、世俗の緣生法は所取能取に顯現しつゝ、じつには所取なきゆへに能取なき『無二』

を『體』とする存在として肯定されるのであつて、世俗の緣生法を無二の體として肯定的に圓成せしめるところに、
瑜伽行派はその教學の特色をもつてゐる。いはゆる三性説をこゝに構成する。

かくして、中觀學派からいへば、無二は世俗の緣生法を所取能取に緣起するがゆへに無なりと否定する論理であるが、
瑜伽行派からいへば、無二は世俗の緣生法を所取能取に顯現する如くは無なる體として肯定する論理である。
すなはち、中觀學派にとつて無二はあくまで絶對否定的な『無』の論理であるが、
瑜伽行派にとつて無二は『無なる有』を肯定する論理である。そこで清辨は、無二が絶對否定的に考へられるべきであるか、或ひはまた、
有的肯定に轉すべきであるかについて、次のやうな吟味を行つてゐる。

若しも『無二』といふ否定が『なしの否定』(prasajya pratiśedha)の意味であれば、これは二なしと否定することによつて、
力用の完了するものである。けれども、無の過失とはならない。なぜなら、否定を主質 (pradhāna) とするから勝義として無でないからである。それゆへ、無二の體が有るといつて、〔無より別異 (anya) に
『無の體』を定立し (アバローキタブラタの註)〕、損滅することは、こゝではありえない。ところが、若しも『無二』
といふ否定が『にあらずの否定』(paryudāsa pratiśedha)の意味であれば、これは定立を主質 (pradhāna) と
するから、無より別異に『無の體』が有ることを示すによつて、許されるべきでない。損滅の邊であるから。

『なしの否定』が清辨の立場する絶對的な否定であり、『にあらずの否定』が瑜伽行派の立場する肯定的な否定であることは、
『なしの否定』が無の過失、すなはち損滅におちいらぬものとされることによつて、ともかく明かであらう。
いま、これを考察するにあたり、まづアバローキタブラタの註釋によつて、二種の否定それぞれの意味をうかがふと、
次のやうにいはれてゐる。

『なしの否定』とは、たとへば『バラモンはなし』(Brāhmaṇo nāsti)と否定することによつて、クシャトリア(Kṣatriya)が有ることを定立せず、たと『バラモンがない』といふ否定面のみを説くが如き否定であり、『にあらずの否定』とは、たとへば、『バラモンにあらず』(Brāhmaṇo na bhavati)と否定することによつて、たと『バラモンにあらず』との否定面のみを説かずして、『クシャトリアである』と定立する如き否定である。

このアバローキタブラタの註釋と同様の言葉が中觀心論の求真實智章に出されてゐる。^③そこで、それらの言葉と先の清辨の言葉とによつて、目下の二種の否定それ／＼の意味する内容は、明かである。すなはち、まづ『なしの否定』とは、たとへば『バラモンはなし』といふ如く、バラモン自體の存在を否定する存在論的な否定であり、無といふ否定の作用がひたすらバラモン自體の存在に於いて完結する如き、否定を主質とする否定面のみを否定に外ならない。サルバダルシヤナサングラハに於いて、この否定が prāpūrvako niśedha (先盡することを本質とする否定)といはれるのは、^④これをあらはすものであらう。それゆへ、この否定はタットバサングラハの英譯者である Ganganatha Jha 氏もいふやうに絶對的否定 absolute negation といふのが適切であり、少くともその形式としては、サルバダルシヤナサングラハの英譯者 Cowell がいふやうに、論理學派のいふ畢竟無 (atyantabhāva) に相當するであらう。^④この否定を畢竟無に相當せしめるとすれば、これは、たとへば bhūtaḥ Brāhmaṇo nāsti (地上に、バラモンはない)といふ如き形式となる。これに反して、『にあらずの否定』は、サルバダルシヤナサングラハによると bhedā (區別)といはれ、Cowell は、これを交互無 (anyonyābhāva) に相當せしめてゐる。したがつて、この否定は形式を整へていへば、たとへば Sa Brāhmaṇo na bhavati (彼れは、バラモンにあらず)^⑤といふ如き否定であつて、彼れ、たとへば A を、バラモンから區別して、A をバラモンの否定 (非バラモン、たとへばクシャトリア) として肯定すること

ある。いひかへれば、Aのバラモンたることを否定して、Aをバラモンにあらざるものとして肯定しやうとする、肯定的定立を主質とする否定である。それゆへ、この否定はA自體の存在を否定する如き否定でなく、Aのバラモンたることの可能性を否定する價值的否定であり、Aのバラモンたることの可能性を、バラモン以外の他のものとの交互關係に於いて、相対的に否定する如き否定であるといつてよい。それゆへ、タツトバサングラハの英譯者がこの否定を相対的否定 *relative negation* といふのは適切である。ところでこの否定は、Aをバラモンにあらざるものとして肯定し、Aのバラモンにあらざる『無』をAの『有』たらしめる如き否定であるから、Aの否定即肯定を示し、Aを否定と肯定との媒介的基體（＝所依）たらしめるものに外ならない。それゆへ、この否定は、依他起性を所取能取に顯現（＝遍計）する如くには、あらざるもの（無の有、圓成）として肯定し、依他起性を『否定されるべき遍計』と『肯定されるべき圓成』との所依たらしめる、瑜伽行派の三性説の立場をあらはすことになる。

さて、ところが、『Aはバラモンにあらず』といふ『にあらず』の否定の場合には、否定されるものは、『Aのバラモンたること』すなはち『Aのバラモンたる可能性』であつて、『A自體の存在』ではない。A自體の存在は、否定に先立つて措定されてゐる存在である。すなはち、この場合には、バラモンにあらざる存在として否定的に肯定して定立される『A自體の存在』は、じつは『Aのバラモンたること』の否定（＝あらざる無）の外に、はじめから別異（*anya*）に措定されてゐるものといはねばならない。いひかへれば、『Aはバラモンにあらざる存在である』といへば、一見、バラモンにあらずといふ『無』が『A自體の存在』であるといふ否定即肯定の道理を語る如き形態を呈するが、バラモンにあらざる存在Aに於いては、じつは、あらずといふ『無』と『A自體の存在』とは別異に分離してをり、たゞ『あらず（無）』といふ否定的認識が、A自體の存在の上に附加せしめられ妥當せしめられてゐるにすぎない。じつ

は、なにもA自體の存在が否定即肯定されてゐるわけではない。勿論、『あらず（無）』といふ否定的認識がA自體の上に妥當せしめられるのであるから、A自體の存在が否定即肯定的に轉換されるわけであるが、しかしそれは、あくまでA自體の存在に對する價值認識の轉換であり、眺め變へであつて、A自體の存在の否定即肯定ではない。少くとも、ものゝ存在といふ點から否定即肯定の道理を考へるかぎり、バラモンにあらざる存在Aは、あらずといふ無に先立つて措定され、あらずといふ無とは別異に分離した存在であり、たゞあらず（無）といふ否定的認識を自らの存在の上に形式的に附加してゐるにすぎないといふべきであらう。それゆへ、『あらずの否定』はかくの如き點からいへば、『にあらざる』といふ否定の外に、『にあらざる存在』を別異に定立し肯定するがゆへに、じつは、否定をして直ちに肯定されるべき内容をもたしめない否定といはねばならない。すなはち、この否定は、否定の外に別異に肯定される自體を超越的に斷絶せしめ、否定（無）をして肯定されるべき内容のない『虛無』として損滅する如き否定といふべきである。清辨が『無より別異（*anya*）に無の體を定立するがゆへに、許すべからざる損滅の邊である』といつたのは、このやうな意味でいつたのであらう。このやうに考へると、依他起性が遍計所執性として顯現する如くには有るにあらざる無であるが、顯現する如くに有るにあらざる無の體（有）として圓成實性であるといふ三性説は、たしかに不合理な體系となつてくる。瑜伽行派は、遍計所執性の有るにあらざる『無』を依他起性の『有』として肯定し圓成せしめる如くに考へながら、じつは、無を有として圓成せしめず損滅してゐるといはねばならない。それゆへ瑜伽行派は、先に清辨から、遍計所執性（蛇）に依他起性（繩）としての内容（*artha* 義）をもたしめない損滅論と批難された、それと同じ批難をこゝにも受けるべきである。瑜伽行派としては、遍計所執性を顯現する如くには依他起性としての存在性のない無なる形相として一度は否定しながらも、その無であることを依他起性の眞實の存在性とし

て圓成せしめやうとするわけであり、世俗を否定しつゝも世俗を勝義的に肯定して生かさうとするのであらうが、いかにしても瑜伽行派は、遍計所執性である世俗の世界を損滅するそしりを免れないのである。

かくして、右の如き損滅論におちいらないためには、世俗の遍計所執性の否定のうちに依他起性の眞實を相即せしめ、『無』を直ちに『有』として圓成せしめる道をとらねばならない。實に、清辨にとつて、これを果すものが否定面のみの否定を説く『なしの否定』であつたのである。『なしの否定』は、先に掲げた清辨の言葉によつて知られるやうに、『否定することによつて力用の完了するもの』であり、究盡することを本質とする (prāptipurvaka) 如き、否定を主質とする絶對的な否定である。しかしながら、この否定は、さらに清辨がいふやうに、『無の過失とはならないもの』であり、否定の外に『にあらざるもの』を別異に斷絶せしめる如き『にあらざる否定』とは全く異つてゐる。したがつて、この否定は、否定の外に肯定を超越的に斷絶せしめずに、否定のまゝが肯定であるが如き否定であり、一つの否定的に生きた充實した行爲の全體であるといつてよい。すなはち、この否定は、遍計所執性の無のなかに身をあげて冥合し、遍計所執性の無のたゞなかに言葉もなく生きんとする如き行爲的な否定であり、無きことが有りといはれない無言のうちに有ることゝして現成する如き、いひかへれば、否定といふ意識すらもなく、否定のうちにのおのづから體驗的に生きるが如き否定であるといつてよい。實に、清辨は世俗の遍計所執性の世界の『なしの否定』のたゞなかに絶對否定的に生きるところに、依他起性の圓成した勝義の眞實をおのづから言葉もなく無相のうちに體驗し、直證しやうとしたと考へられる。このやうな體驗的な直證、あるひは、行證といふべき意味をもつた否定が、清辨のいふ『なしの否定』であらう。それゆへ、『なしの否定』は、ひたすらなる絶對の勝義無ではあるが、世俗の遍計の世界の實相にたゞちに甦り、世俗を超へつゝ世俗に即する如き否定であり、世俗即勝義を果すものであるといつ

てよい。これ清辨が、世俗の有(『非無』)を認めつゝ、勝義としてこれを無(『非有』)なりと否定する中道的意義をもつ二諦説を語る所以であらう。『なしの否定』を『にあらざる否定』に對決せしめて考へるかぎり、『なしの否定』は明かにこのやうな理解をわれ／＼に示してゐる。

『なしの否定』と『にあらざる否定』とは、かならずしも以上の如き論議に適用されるとはかぎらない。この二種の否定は『無』と『非』といふ否定の型であり、佛教のみならず諸他の印度哲學書にもしばしば散見され、一般に否定的な語句の文法的乃至論理的解釋に使用されてゐるやうである。しかし、圓成實性である勝義諦の空性を二種の否定によつて論ずる目下の如き例は、あまり見いだされないのではないかと思ふ。清辨では中觀心論の求真實智章(山口益博士、無と有との對論、一九三頁)の文と、ここに取り扱つた文と、それから掌珍論に次のやうな文がある。

此、非有、言、是遮詮、義、汝執此言表彰爲勝、我說此言遮止爲勝。此、非有、言、唯遮有性、功能斯盡、無有勢力、更證餘義。(大正、三〇、二七〇、下)

右の文が二種の否定を述べるものであることは、説明を要しないと思ふ。この掌珍論の文を釋するものとして、嘉祥大師の中論疏には『肇公云。言其非有者、明其非是有非謂是非有』といふ文があげられてゐる。瑜伽行派の論書では護法の廣百論釋論の教誡弟子品の文がこの二種の否定に關説するのではないかと思ふのであるが、いまだ十分に讀みきつてゐないので、指摘するにとどめる。なほ、瑜伽行派の系統と思はれる Mahāyāna といふ學匠の般若心經註釋の中に『色こそが空であり、色より空性は別異 (prithak || anyā) にあらず』といふ語句を解釋して、『依他起性である虛妄分別は、遍計執された(所取能取の)二として本來は空であるからである。(依他起性なる色は) へにあらざる否定の論理によつて二として空であるから、色の體である』といふ言葉が見いだされる。清辨であれば、色即是空は明かに『なしの否定』によつて解釋されるところであつて、對照的に興味が深い。ここにわれわれは、般若空教學に二解釋が可能であることを、明かに知ることができる。

註

- ① 入瑜伽行眞實決擇章の第二偈がこれと同じ内容である。「無と有との對論」七九頁參照。
- ② 「無と有との對論」一九三頁。
- ③ *Sarvadarśanasamgraha of Sāyana Mādhyava*, ed. by Vasudev Abhyankar. (Government Oriental Series, No. 1) p. 358.
- ④ *The Sarvadarśana-Samgraha*, by E. B. Cowell and A. E. Gough. p. 250, Note.
- ⑤ 松尾義海著「印度論理學の構造」二〇三頁參照。
- ⑥ 二種の否定の論理學的な意味を取扱つたものに梶山雄一氏の論文「中觀哲學の論理形態」(哲學研究、四一五、四一六)がある。
- ⑦ 日本大藏經、三論章疏一、五五三頁。なほ、この言葉は聲論の答劉遺民書の中に見いだされる。續藏、三論宗著述部、三七丁、右。
- ⑧ 北京版、タンジュール部、經疏第十六函、三四五a。

(2) 瑜伽行派の如實智と清辨の如實智

清辨のやうに圓成實性である勝義諦の空性を、絶對否定的な『なしの否定』によつて無言のうちに體驗的に行證しやうとする場合には、いはゆる能所が泯亡し、空性を見る如實の認識(samyag-jñāna)すらも不生となるであらう。なぜならそこでは、空性に對する客體的な認識がなく、たと空なるがまゝに言葉もなく主體的に生きるばかりであり、如實の認識すらも空性眞如(tathatā)のなかに絶對否定的に泯亡し、燃燒しつくすと考へられるからである。これは次のやうな清辨の言葉にあらはれてゐる。

經に於いて、『勝義諦は何であるかといへば、智(jñāna)すら轉起(pravṛtti)しないとき、いかに沉んや諸の文字に於いておや』^①といはれ、『見ることなきは眞性(tattva = tathatā眞如)を見る』^②といはれ、『梵志よ、諸

の如來の菩提は不可得である』といはれてゐる。所知が無生である如くに能知もまた無生であるがゆへに、如實智(samyag-jñāna)は眞性に向つて轉起することなくして成立するのであり、また、世尊によつて『所知と不異なる智をもつて一切を了達する』と説かれたことも成立する。

尤も、『智すら轉起しない』とか、『見ることなきは眞性を見る』とか、『所知と不異なる智をもつて一切を了達する』といふやうな經文も、瑜伽行派からいへば、勝義諦の眞性を見る無分別なる如實智の絶対性をあらはすものと理解されるかもしれない。瑜伽行派のいふ如實智は眞性を見る智であるが、しかしながら、この智(jñāna)はもとより能知と所知とが對立する相対的な因はれの智ではなく、能所の對立を否定した無分別なる意味をもつ智であり、眞性を見る智でありながら、智の轉起すらもなく、不見にして見るが如き絶対的な意味をもつてゐるからである。しかし、いまこゝで清辨は、これらの經文をこのやうな瑜伽行派的な意味で理解してゐるのではない。瑜伽行派のいふ如實智は、不見にして見る如き無分別な絶対的意味をもつにしても、それにしても、勝義として眞性を肯定的に認識するといふ立場のものであるかぎり、少くとも清辨の立場からいへば、やはり相対的な智といはねばならない。しかし、清辨の立場はあくまで『なしの否定』の立場であり、眞性を如實智に肯定的に認識するといふことは絶対にない。清辨にとつて、如實智は空なる眞性のうちに絶対否定的に泯亡し、眞性と如實智との相対的な對立は全く拂拭される。こゝで清辨は、このやうな如實智すらも泯亡する絶対否定的な立場を、『智すら轉起しない』といひ、『見ることなきは眞性を見る』といひ、『所知と不異なる智をもつて一切を了達する』といふ經文に見込んでゐるのである。したがつて、清辨をしていはしむれば、眞實なる如實智は認識といふよりは、空なる眞性に不見、不轉起にして泯亡し、絶対否定的に一(不異)になりきる如き行爲に外ならない。彼れの立場は認識の立場ではなく、行爲的な直觀の

立場、行證の立場である。空性は不可得なるものとして認識されるのではなく、空性が不可得 (anupalabdhi 不可認識) といはれるのは、空性が行證されるべきものであることを意味してゐる。

清辨が如實智を空なる眞如へ向ふ認識と理解せず、如實智を眞如と一つになる如き直觀的な行證的性格のものとして理解することは、次のやうな清辨の言葉にさらに明かに考察することができる。

たとへ瑜伽行派が、『たとへば、繩が捲かれてゐるのを蛇なりと想ふことからいへ、繩の自體を了解するときには蛇の畏れが寂滅する如く、眞如を見ることによつて煩惱が寂滅するから、法界 (dharmadhātu 眞如圓成實性) に所了得性 (upalabhyata 所把握性) がある』と考へるにしても、蛇の知覺が生ずるときに邪知 (mithyā-jñāna) を以てのゆへに畏れが生ずるが、蛇の知覺が生じないときに如實智を以てのゆへに畏れがなく、また、部分不平等なる缺陷が生ずるときに病になるが、缺陷が生じないときに苦痛がなくなるから、眞如を了得 (把握、認識 upalabdhi) する智が生ずると主張すべきでない。

繩の自體を如實に認識し了得するところに蛇の畏れが寂滅するやうに、依他起性の眞如 (法界) を如實に認識し了得するところに煩惱である遍計所執性が寂滅するといふ瑜伽行派の主張は、ともかく承認しうるやうに思はれる。ところが、これに對して清辨が『蛇の知覺が生ずるときに邪智を以てのゆへに畏れが生ずるが、蛇の知覺が生じないときに如實智を以てのゆへに畏れがない』と反駁してゐるところを見ると、清辨は、蛇の認識が生ずるところに蛇の畏れの生ずる不如實の邪知があり、蛇の認識の生じないところに蛇の畏れない如實智がある、と考へてゐる。したがつて、清辨によると、蛇の畏れない如實智は、繩の自體を認識するところにその本質をもつものではなくて、蛇の認識の生じないところにその本質をもつものに外ならない。いひかへれば、清辨にとつて如實智は、蛇の認識の

不生なる否定それ自體であり、蛇の認識を否定して繩の自體を認識するところに別個に存在するものではない。清辨にとつては、蛇の認識の否定(空)のうちに、繩(空なる眞實)も如實智も、一つに相即するといはねばならない。かくして、明かに清辨は、こゝの『蛇繩の比喩』に於いて、如實智を空なる眞如へ向ふ對象的認識と理解せず、空なる眞如のうちに一つになつて相即する如き直證的性格のものと理解してゐるといつてよい。次につゞいて述べられる『病の比喩』もまた、このやうな清辨の立場をよく表明してゐる。『病の比喩』は、一見たゞちに了解できるやうに、苦痛のない健康な身體が、缺陷の不生なる否定それ自體であり、缺陷の否定の外にあるものでないことを語つてゐる。勿論、缺陷を否定した外に健康な身體なるものが一應は考へられる。しかしそれは、概念的に認識されるにすぎない。缺陷を否定するといふ身體的な實踐以外に健康な身體があるわけではなく、たとへ、いかに健康な身體を認識しても健康な身體の與へられる筈はない。したがつて、この『病の比喩』は、缺陷を否定するといふ行爲的な實踐的性格を特に擧示してゐるわけであり、空といふ否定的實踐のうちに如實智が與へられることを物語らうとしてゐるといつてよい。すなはち、こゝで清辨は、如實智が空なる眞如に對する認識でなく、空なる眞如と一つになつて生きるが如き行爲的な直證であり、實踐的な行證であることを明かに示してゐる。

『にあらずの否定』によつて空なる眞如を如實に肯定的に認識し了得することを斥けて、『なしの否定』によつて空なる眞如をあくまで絶對否定的に行證しやうとする清辨の勝義無的な如實智の道が、龍樹の空不可得教學の眞意を全面的に繼承するか否かについて、たとへ問題があるにしても、しかしながら、少くとも清辨の行證的な道は、龍樹の空不可得教學の空不可得(『不可認識』)教學たる根本的基調をあらはしてゐるといふべきであらう。しかもこの行證の道が、世俗の否定に一法もなく不見となつて徹するところに、世俗の空なる眞實に直參するものとすれば、世俗を

超へつゝ世俗に生きる世俗即勝義、生死即涅槃の大乗菩薩行の精神は、むしろこの行證の道にあるといはねばならぬ。この行證の道に於いては、世俗は勝義として肯定的に生かされるにも拘らず、あくまで勝義として否定的に空無相である。それゆへ、世俗は『無(空)』を意味する如き『假有』(prajñapti-sat)とせられ、瑜伽行派のやうに『無の有』として勝義的に肯定されることがない。しかしながら、空なる眞實を『無の有』といふ肯定的な姿を以つて勝義的に認識しやうとする瑜伽行派の『にあらざる否定』の道は、先に考察したやうに、じつは世俗の『無』の外に別異に『無の有』を絶斷せしめる不合理な性格をもち、世俗の死即生のな否定即肯定を語る實踐の體系ではないやうに思はれる。少くとも、清辨の立場からは、そのやうに批判することができる。

註

- ① 大方等大集經、無盡意菩薩品の文。大正、一三、一九七、中。
- ② アパローキタブラタによれば、この經文は *hphags-pa bden-pos bstan-pahi le-ju* の文とされてゐる。
- ③ 轉起することなき (*apramāṇa*) 如實智については、中觀心論の求真實智章第一〇、一一偈を參照。「無と有との對論」、四五三頁。

(3) 聖教に對する二つの態度

しかしながら、ひるがへつて考へるに、佛陀の解脱は世俗の緣生法の空なる眞實に對する如實の認識であり、解脱は價值認識的な智見の世界であると考へられる。そこで、このやうな立場からいへば、『にあらざる否定』によつて、緣生法に於ける所取能取の認識を眞實にあらざる遍計所執性として否定し、緣生法の空なる眞實を圓成實性として如實に『無の有』的に肯定して認識することに、不都合はないやうに思はれる。またたとへ清辨のいふやうに、空なる

眞實が『なしの否定』によつて絶対否定的に行證されるべきものであるにしても、それにしても、絶対否定的な行證の世界にあつては、やはり究極に於いて、空なる眞實が解脫のまなこに『無の有』的な圓成實性の姿をもつて如實に認識されるのではないか。しからずしては、解脫はいはゞ空無のなかに目を閉す茫然たる忘我の如きものとなり、勝義の眞實を解脫のまなこに認識するといふ如實知見は、全く否定されることになる。したがつて、『無の有』の認識を説く瑜伽行派の三性説は、解脫智見といふ高次なる勝義の認識の立場に於いて成立する體系といはねばならない。そしてそれゆへに、かくの如き高次なる認識の立場に於いて語られる『無の有』に對しては、もはや批判をさしはさむべき餘地は與へられないのではないか。なぜなら、若しもこれに批判を加へるならば、それは勝義なる高次の認識の立場、すなはち佛智見に批判を加へ、これに不信の態度を表明することに外ならないからである。次の清辨の言葉は瑜伽行派からのこのやうな反駁と、これに對する清辨の論破であるやうに思はれる。

若しも瑜伽行派が――

經(sūtra)に於いて『勝義は觀察(parīkṣā)しえず究理(tarka)の領域(gocara)行境、對象にあらざ』と説かれてゐるから、推論(anumāna)を以て語るべきでない――

といはゞ、教(āgama)と相應(anusāra)する推論の力によつて、一切の分別を否定して無分別智を成立するか、勝義は推論の對象(viśaya)ではないが、推論に優位(pradhāna)がないのではない。勝義が如實か不如實かを觀察する立論(sādhana)は推論より以外にないから、汝の批難は正しくない。

右は、入瑜伽行眞實決擇章では第一〇三偈より第一〇九偈に至る間に見られる所論である。『勝義が觀察しえず究理の領域にあらざ』とは、山口博士が指示されてゐるやうに、入楞伽經に『自證聖智の行境は思擇知に耽著する者や

聲聞の境でない』(梵文、四九、五七頁)といひ、或ひは解深密經勝義諦相品の第三に『勝義が一切の尋思 (tarka) の境相を超過する』といふ如き經文であらう。そして、こゝで瑜伽行派は、勝義が觀察や究理を超へた領域であるといふこのやうな聖教を權證として、『無の有』の勝義諦を否定し論破する清辨の究理的な推論 (anumāna) の態度を拒まうとするのである。

ここにいふ推論 (anumāna) とは、直接には、『眞如を了得 (認識) する如實智は勝義の行境として不合理なり。有爲であるから。たとへば、眼識の如し』、或ひは『如實智に了得される眞如は虚誑性であり眞實にあらず。了得されるものであるから、たとへば、色の如し』といふ如き、宗因喩を具備した推論式を指してゐる。しかし、この推論は瑜伽行派の勝義諦 (眞如、如實智) を否定するための推論であるから、ただ宗因喩を具備した推論の形式といふ點に本質的な意味があるのではなく、瑜伽行派の勝義諦を否定するといふ、その否定的な論破の態度に本質的な意味をもつと考へられる。瑜伽行派は、推論による清辨の論破の態度を問題とするのであり、聖教を權證として、自己の勝義諦を推論によつて論破すべからざるものとするのである。

したがつて、こゝで瑜伽行派が『無の有』を認識し了得する自らの勝義諦の立場を、聖教に『觀察しえず究理の領域にあらず』といはれる、いはゆる論議の沙汰にあらざる勝義なる佛智見の立場とすることは明かである。すなはち瑜伽行派は『無の有』を認識する自らの勝義諦の立場を、究理的な推論によつて批判し論破すべからざる佛智見の立場とすることによつて、清辨の論破を封じやうとするのである。いつたい、清辨のやうに勝義諦を絶対否定的な『なしの否定』によつてあらはさうとする勝義無の立場は、世俗の立場の否定に於いて、勝義諦を語らふとする方法であり、したがつてそれは、世俗の立場に對してのみその否定を行使する限界をもつべき筈のものである。すなはち、勝義無は世俗の立場の勝義無であつて、勝義なる佛智見の立場の勝義無ではありえない。それゆへ、清辨が世俗に對し

て用ふべき勝義無をあらはす推論によつて、勝義なる佛智見の立場である『無の有』を否定し論破することは不當であり、佛智見の立場に不信を表明し、これを顛倒世俗の立場として冒瀆することゝいはねばならぬであらう。こゝで瑜伽行派は高次なる認識の立場、すなはち佛智見の立場にたつて、このやうな意味で清辨の推論をしりぞけてゐるのであらう。これは、こゝの文意として明かであらうと思ふ。

ところが、これに對する清辨の反駁によると、『勝義は推論の對象ではないが、教(āgama)と相應する推論の力によつて、一切の分別を否定して無分別智を成立するから、推論に優位がないのではない』といはれてゐる。すなはち清辨は、勝義無をあらはすために行使する自らの推論が、佛智見の勝義諦を對象とするものではないけれど、『觀察しえず究理の領域にあらはす』といふ聖教所説の佛智見の勝義諦と相應し、觀察しえず究理の領域にあらざる無分別なる佛智見の勝義諦を成立せしめる推論である點に於いて、優れてゐることを示してゐる。したがつて、瑜伽行派の『無の有』の勝義諦を推論の對象とする清辨は、明かに、瑜伽行派の『無の有』の勝義諦を聖教の説く無分別なる佛智見の勝義諦に相應しない顛倒分別の形態と認めてゐるわけであり、それゆへこれに對して、彼れは聖教に相應すると認める自らの推論を行使してゐるといはねばならない。すなはち、清辨からいへば、自らの推論こそは教相應の推論なのであり、彼れは瑜伽行派の『無の有』の勝義諦を論議の沙汰にあらざる無分別なる佛智見の勝義諦として承認しないがゆへに、これに對して自らの教相應の推論を行使するのであつて、彼れはなにも無分別なる佛智見の勝義諦、そのものを對象とし、これに不信を表明するものではないのである。^②勝義無をあらはす推論をもつて批判すべきは、瑜伽行派の勝義諦に外ならない。

もとより、瑜伽行派からいへば、自己の『無の有』の勝義諦は無分別なる佛智見の立場であると考へられてゐるに

相異なる。しかし、清辨からいへば、勝義諦を『無の有』といふ有的な形態によつて表現する教學に對しては、これに絶対の信を置き盲従することができないのであらう。なぜなら、その勝義諦は世俗諦といはれずに勝義諦といはれるものでありながら、世俗の言語 (vyavahāra) に把握される有的な有分別の形態をとるからである。勝義諦は有的な世俗の立場の否定であるから、勝義諦が世俗の言語によつてあらはされる有的な有分別の形態をとるかぎり、かゝる勝義諦に無反省に信を置くことは、有的な世俗の表面を見て、無的な勝義の内面を見ない顛倒であるといはねばならない。われ／＼は、たゞひたすら世俗の否定にしたがふべきであり、一切のいかなる世俗的な形態にも信を置き勝義的な絶対性を與へるべきではない。したがつて勝義諦が世俗的な有分別の言語の形態をもつものであるかぎり、世俗のわれ／＼は、世俗的形態をもつた勝義諦を否定する、勝義無をあらはす推論 (anumāna) を行はねばならぬであらう。いはゆる『空亦復空』を行じなければならない。これは世俗を超越することではなく、世俗に自覺的に深まることであり、たゞこれのみが世俗に勝義諦をあらはす道である。清辨が最後に『勝義が如實か不如實かを觀察する立論は推論より外にない』といつたのは、このやうな清辨の態度を語る言葉であらうと思ふ。

かくして、清辨は佛智見に開顯される論理 (tarka 究理) を超へた勝義諦に立たうとする者でなく、勝義無をあらはす世俗の推論によつて、あくまで勝義諦を世俗の世界のうちに絶対否定的にあらはさうとする者であり、勝義無をあらはす批判的な否定の論理を、われ／＼世俗の世界の人間に與へられる勝義開顯の唯一の正しい如理なる方法とする、世俗的な論理主義者であつたといへるであらう。彼れの道は、いはゞ、上からの道ではなくして下からの道であり、上を下に於いて現成せしめやうとするものである。そして、かゝる下なる世俗よりの如理なる論理主義的方法が、『世俗に依らずしては勝義は示されない』⁹⁾といふ龍樹の二諦説をあらはすものであることは、中觀心論入瑜伽行

眞實決擇の第一〇九偈によつても明かである。すなはち、清辨の立場は、勝義無をあらはす世俗の論理を媒介として、世俗の世界のうちに絶対否定的に空なる勝義の眞實をうらずけやうとする立場であり、世俗の世界の絶対的な『なしの否定』に徹しやうとする主體的な行證的立場である。したがつて、彼れの絶対否定的な行證の道は、理の如くに世俗に生きやうとする正理隨順の道であつて、この意味で、彼れは眞實なる理性的世俗人であつたといふことができる。われ／＼が空勝義諦の教法に接する場合、この空勝義諦を『無の有』の形態として實在的に理解することは教法に忠實なる聖教隨順の態度のやうであるが、しかしながら清辨は、空勝義諦の教法すら空なりと否定して、これを世俗の自らのうちに空なるがまゝに如理に身をもつて直證するところに、空勝義諦の聖教に隨順しやうとするのである。

註

- ① 「無と有との對論」、五九九頁以下。
- ② 「無と有との對論」、六〇三頁の博士の所論はこの點を述べられるものであらう。
- ③ 中論第二十四章第一〇偈。

八 結 語

以上の考察によつて、われ／＼は、瑜伽行派の三性説に對する清辨の二諦説が、世俗(vyavahāra 言説)を超へた勝義の眞實(paramārtha-satya 勝義諦)を世俗の外に超越的に有相をもつて認識せずに、あくまで世俗のうちに絶対否定的に無相に直觀しやうとする行爲的な證悟の立場、すなはち、行證的立場であることをたしかめえたと思ふ。清

辨は、世間極成の眞實 (loka-prasiddha-tatva, laukika-vyavahāra-satya 世俗諦) である世俗の遍計所執性(蛇)を依他起性(繩)の上の空華の如き無なる形相とする瑜伽行派の立場を損減論と批難して、世間極成の眞實である世俗の遍計所執性に縁生法それ自體としての存在性(依他起性)をもたしめ、そこに無自性空なる勝義無相の眞實をあらはさうとした。また清辨は、世俗的認識を超越した依他起性の存在を證明しやうとする瑜伽行派の獨斷論的な不合理を指摘して、依他起性を世俗諦に所屬する有とし、そこに實には有りと認知せられない依他起性の勝義無相の眞實をあらはさうとした。また清辨は、依他起性を雜染より清淨への轉換の所依になる實體と考へる瑜伽行派の立場を批難して、雜染と清淨との所依としての依他起性を同じく世俗諦に所屬する有とし、そこに實には雜染と清淨とが無二である勝義無相の世界を示さうとした。清辨は言説を超へた勝義の世界をアイデアルな形態をもつて有的に表現しやうとしない。彼れは世俗の言説のうちに勝義の世界をあくまで無的に指し示し、世俗の言説のうちに勝義の世界がレアルに行證せられ了解せらるべきことを物語らふとするのである。かゝるいはゞ世俗、主義的、レアル、スティク、内的、行證の態度、これが清辨の根本的な態度であつて、世間極成の眞實である世俗の遍計所執性(蛇)のうちに依他起性(繩)の空なる勝義の眞實をあらはさうとした彼れの學説は、この態度を最もよく表明してゐたといつてよい。また、無の外に別異に無の有を認識する『にあらずの否定』の立場にたゞず、世俗の無に徹しやうとした『なしの否定』の立場、或ひはまた、空勝義諦の教法をそのまゝ有的に了解せず、勝義空をあらはす世俗的な推論によつてその言教を空なるがまゝに如理に究明しやうとした彼れの論理主義的な態度も、世俗のうちに勝義無相の世界をあくまで姿なくレアルに行證しやうとする彼れの態度をよく物語るものであつた。いはゆる『無相宗』とは、かくの如き世俗に於ける絶對否定的な行證の立場を宗とするものであり、二諦説はこの立場をあらはす哲學的な體系であらう。

したがつて、清辨の空教學を惡取空とする批難は適當でない。清辨は世俗のうちに空なる勝義の眞實を絶対否定的に行證し、世俗のうちに空なるがまゝに如理如法に生きんとするからである。清辨の空勝義諦は絶対否定的に無相でありながら、あくまでそれは肯定的な生、動の領域である。このやうに理解するかぎり、世俗假有、勝義眞無の二諦説をかりそめな空しさを語る學說の如くに考へる誤解は全く解消するであらう。こゝでは世俗の假有は、月をゆびさす指の如き過程的なりかりそめの方便にすぎないものではない。世俗諦であるわれ／＼の世界は、勝義無相に於いて絶対否定的に行證され肯定される意味をもつものでありながら、あくまで勝義無相であるために勝義として肯定せられずに、無相の意味をもつ假有 (prajñapti-sat 假説有) とされるにすぎないのであつて、なにかかりそめといふが如きものではない。若しも世俗の世界を『無相の有相』として肯定すれば、世俗の『無』の外に『無の有』を超越せしめ、世俗の『無』を損滅する『にあらずの否定』の立場となつてくる。それゆへ、世俗を無なるがまゝに直ちに行證的に肯定しやうとする立場では、世俗は無の意味をもつ假有とされるより外はない。したがつて、かゝる點からいへば假有は、勝義無相の意味をもち、勝義無相が有的にひるがへされた形態に外ならぬから、それは勝義無相の眞實を自らのうちにあらはしてゐる象徴的な存在であり、勝義無相の眞實を自らのうちに含蓄する現實的な存在であるといはねばならない。世俗諦であるわれ／＼の言說の世界はなにかかりそめでなく、實にかくの如き意味をもつてゐる。それゆへに、世俗の假有は世俗即勝義、假説 (方便) 即眞實をはたす存在であり、空教學の二諦説はなにから世俗を損滅する惡取空といはれるべきものではない。瑜伽行派の三性説は、世俗の言說である假有の世界 (緣生法) を勝義無相とする中觀學派の二諦説と異つて、世俗の假有を『無の有』として勝義的に肯定するところに世俗即勝義の意義を認める非有非無の『中道』を語つてをり、中觀學派の空 (無) の教學をこの自らの『無の有』の中道教學へ導かるべき

未了義であるとする。いはゆる、有（假有）、空（無）、中（無の有）の三時教判がこれであり、これが瑜伽行派の思想的立場をなしてゐる。しかしながら、中觀學派からいふかぎり、空教學は世俗の『無の有』（圓成實性）を開顯するために世俗の『無』（遍計所執性）を語るが如き、たんなる過程的な未了義方便の教學でなく、世俗の假有を絶對否定的に行證するところに、世俗の假有を眞實に勝義として、ひそかにおのずから無の有的に肯定しやうとする、それ自ら完結した獨立性のある了義なる中道教學である。いはゆる、假（*prajñapti*）と空（*gūnyata*）とが相即するがゆへに中道である（中論、第二十四章第十八偈）。中觀學派からいふかぎり、世俗の假有を『無の有』として肯定的に開顯する如きは、世俗の『無』の外に『無の有』を超越的に斷絶せしめ、世俗を空無化する損滅におちいるものにすぎない。瑜伽行派の構成する有、空、中の思想史は、なにも未了義より了義への展開史といふわけではない。瑜伽行派の教學は、世俗を勝義たらしめる中道の空教學を歪曲した誤れる中道教學に外ならない。

しかしながら、右はもとより空教學の立場にたつての批判である。瑜伽行派からいへば、清辨の如き空教學は、われ／＼の世俗の言説の世界である緣生法を損滅する惡取空である。世俗の世界は緣起なるがゆへに空であるから、清辨のやうに世俗の絶對否定に徹する行證の道は、世俗を眞實に勝義たらしめる如法如理なる方法のやうである。けれどもこの方法は、空なる勝義の眞實を價值的に有相を以つて把握することを否定する能所の泯亡した空無相を強調する結果、やはりそこに虛無主義的傾向を胚胎するものといはねばならない。解脱は、見るものも見られるものもない、無念無想の境地かも知れないが、しかしそれは、たゞ沒價値的な茫然たる忘我の如き境地でなく、やはり高次な意味に於いて『無の有』なる空勝義諦を價值的に肯定して認識（了得）するものでなければならぬであらう。瑜伽行派が空教學の二諦説に對して三性説を樹立する所以はこゝにあり、こゝに三時教判の思想史的意義があると考へら

れる。

しかしながら、空勝義諦を價值的に肯定して眺める『知の立場』は、やがてまた、空勝義諦を世俗の外に抽象的に實體視する傾向をはらむのであつて、そこにまた、空勝義諦を世俗のうちに無相に行證しやうとする、清辨のいふ如き絶對否定的な内的な『行の立場』にたつた空教學の二諦説の精神が反省されねばならぬであらう。清辨の教學は、このやうな意味で、空教學の否定的な本來の面目にたちかへり、よくその主體性を繼承するものといふことができる。(昭和三十年、七月末日、草了)