

龍樹の空の学説と自我の問題

安井広濟

- 一 龍樹における自我の空無我の学説
- 二 佛陀における無我説の勝義の眞実と誘引の方便
- 三 勝義の眞実の定義とその永遠性

一 龍樹における自我の空無我の学説

佛教によると、自我の意識は誤った虚妄の意識であるとされる。われわれは自我の意識である我執のために、煩惱を引きおこし、迷いに流転するのであって、迷いの根本は我執にある。したがって、我執の放棄は、佛教の中心課題であるが、いったい、我執の対象となる自我 (ātman) とは、何なのであるうか。龍樹の『中論』第十八章「自我の考察」を見ると、この自我の存在が、次のように追求し吟味されている。

もしも、自我が諸蘊であるならば、「自我は」生滅をもつものであるう。

もしも、諸蘊より別異であるならば、「自我は」蘊の相なきものとなる。(第一偈)

右の第一偈にいう諸蘊とは、色受想行識の五蘊のことで、われわれの個体、あるいは肉体をさすと考えてよい。五蘊というばあいには、ひろく一切の有為法をさすこともあるが、ここでは、筋肉や骨のごとき色蘊と、感受作用や想

像作用や意志作用や知覚作用のごとき無色の四蘊とよって成り立っている、有情の個体あるいは肉体をさすと考えてよい。自我の存在を追求し、自我が肉体そのものか、それとも、肉体と別個に存在するのかが、この問題であって、この第一偈では、「もしも、肉体と自我とが同一ならば、自我は肉体のごとき生滅ある存在になり、もしも、自我が肉体より別個の存在ならば、自我は肉体をもたない存在になる。」というのである。つまり、「自我は肉体を統一する常一主宰の存在と考えられるものであり、肉体のごとき生滅ある存在ではないはずである。しかし、肉体と別個に常一主宰の自我の存在を考えると、自我は肉体をもたない宙に浮いた存在になってしまう。」ということであろう。チャンドラキールティの註釈によると、「自我が蘊の相をもたないときは、生住滅の相をそなえたものでないであろう。しかし、かくの如きものは、現に存在することのないものであり、形づくられたものでないから、虚空の華の如く、また、涅槃の如きものであり、自我という名称を得ることができない。また、我執の対象たるものとしてふさわしくない。」ともいわれている。

しからば、龍樹は自我の存在をどのように考えるのであろうか。たとえ、自我が肉体と同じ生滅ある存在でなく、また、肉体と別個に存在するものでないにせよ、何らかの意味で、その存在が語られるべきであらう。この点について、チャンドラキールティは、龍樹中観の立場を次のように述べている。

外教の人たち (ūrtukā) が、蘊よりはなれた自我の相を語るのには真実である。しかし、彼らは、自体として自我を認知して、その相を語るのではない。それではどうかというと、「質料因→upādāna 五蘊」に「よっての仮名」(upādāya-prajñapti) と「ごう」ことを了解せずに、恐怖のために自我を名称にすぎないもの (nāma-mātraka) と理解せず、世俗諦 (sāṃvṛiti-satya 名称言説としての諦) から離脱して、もっぱら邪分別をもって推理の顯現のみにあざむかれているから、愚かにも自我を分別し、その相を語るのである。

また、チャンドラキールティは、次のような龍樹のラトナーヴァリーの偈頌を引用している。

鏡に「よって」(upādāya) 自分の顔の映像があらわれるけれど、これは真実として何ら存在しない。

かくの如く、「五」蘊に「よって」自我の執着がとらえられるけれど、自分の顔の映像の如く、これは真実として何ら存在しない。

鏡に「よらずして」(anādāya) 自分の顔の映像があらわれないように、かくの如く、「五」蘊に「よらずして」我れありということも、「とらえられない」。

聖者アーナンダは、このような意味を聞くことによって法眼をえた。しかも、みずから、かくの如く比丘たちに繰りかえして説いた。^①

以上にあげたチャンドラキールティの註釈と龍樹のラトナーヴァリーの偈頌とによって、自我についての龍樹の立場は明らかであろう。龍樹中観の立場では、自我は、鏡の上に自分の顔の映像があらわれるように、肉体である五蘊の上に考えられる名称のみの「仮名なる概念」(Prāpti)にすぎない。自我は五蘊という質料 (upādāna) に「よって」(upādāya)→prāpti) 縁つて、もとづいて、因縁として、根拠として) 考えられる、したがって、五蘊がなければ考えられない、縁起的な相対的な独立自存性のない仮名の存在なのである。だから、自我は勝義の真実の立場からいえば、無我であり、空であるといわなければならない。これが、龍樹の立場よりする自我の否定の論理であると知られる。^② この自我の否定の論理こそ、ラトナーヴァリーに「聖者アーナンダは、このような意味を聞くことによって法眼をえた。しかも、みずから、かくの如く比丘たちに繰りかえして説いた。」といわれているように、佛陀の無我の教説の意味するところのものであろう。われわれは、自己の肉体のあるところ、これは我が肉体であると執着する。しかし、肉体にたいする自我の執着は、それ自身では成り立たず、肉体によって起るところの縁生のものであり、肉体がほろびるとともにほろびるのであろう。自我は相対的な縁起的な名称のみの仮名の存在であり仮象にすぎない。佛陀は次のように説いている。

比丘たちよ、色（受想行識）は無我なり。比丘たちよ、もしも、色が我であれば、この色は病まないであろう。

また、色にたいして（我れの色はかくあれ、我れの色はかくあることなかれ。）^③と叫ぶであろう。されど、

比丘たちよ、色は無我であるから、色は病む。また、色にたいして（我が色はかくあれ、我が色はかくあること

なかれ。）^③と叫ぶな。

モーガラーヂャよ、常にきをつけ、自我の目を破り、世間を空なりと観ぜよ。かくすれば死をわたるべし。かくの如く世間を観ずる者を死王は見ることなし。^④

これらの佛陀の無我、空の教説は、自我の存在が、五蘊である肉体にもとづいて考えられ執着されるところの相対的な縁起的性格のものであり、それ自身で成り立たない、名称のみの仮名の存在であるという道理の下に語られているのである。

ところで、龍樹は、自我の存在を無我であると否定して、さらに、第二偈に次のようにいう。

自我が存在しないとき、我所（ātmiya 自我の所屬、五蘊）がいかにして存在しようか。自我と我所（ātmanina = ātmīya）との二つの寂滅よりして、我執なく（nirahankāra）、我所執なし（nirmamakāra）。（第二偈）

ここにいう「我所」とは、自我という仮名の概念の根拠となり質料（upādāna）となる五蘊をさしており、自我が放棄されたばあいには、我所である五蘊も寂滅し空不可得であるという意味である。したがって、右の第二偈は、人（puggala）である自我が空無我であるのみならず、法（dhamma）である五蘊も空無我であるという、大乘佛教の人法二無我の立場をあらわしている。アビダルマ佛教では、自我である「人」は無我であるが、五蘊である「法」は自性を任持する存在として考えられている。自我は五蘊である法に縁って（upādāya）あるところの相対的な仮名の概念にすぎないが、五蘊は実法として存在する。「人」である自我は無力であるが、「法」である五蘊には支配的な実在性が認められる。これがアビダルマ佛教の我空法有の立場である。しかし、自我の無我が了解されたばあいには、五蘊

も我所となる実法として執着されず、無我として了解されるべきであろう。法に縁って人があるかぎり、人がなければ法もないはずである。人法は縁起的であり相対的であって、それ故に、人法はともに寂滅しなければならない。自我の無力に徹したばあいには、我所である五蘊も空ぜられ、これに束縛されず、わずらわされない、我執なく我所執なき、人法二空の意味がなければならぬ。ここに佛陀の無我説の真意があるのであり、五蘊である法の実在を語るのには、佛陀の無我説の正しい解釈とはいえない。^⑤ 自我の執着を放棄するのみならず、我所である五蘊の執着を放棄するところに、さきあげたスッタニパータに説かれるように、死すら超えることができるのである。これは、自我のおもいを否定して、五蘊である肉体の死をあきらめるのではなく、全く、肉体の死にとらわれない達観した心境というべきであろう。チャンドラキールティは、次のようにいっている。

自我が不可得であるから、自我という仮名の因 (Pratihārya-papātana) である五蘊も我所であると、さらに把握せられない。たとえば、車が燃えるとき、その部分も燃えるから把握せられないように、かくの如く、ヨーギンたちは、自我の無我を了解するときに、そのときに、我所である蘊の存在を無我なりと、決定的に了解する。^⑥ ……中略……自我に適するものが我所 (atmanā) であり、我所 (atmīya) は五蘊であるという意味である。ところで、自我である我執の境と、我所である「五」蘊などの存在である我所執の境との寂滅によって、不生、不可得であるから、我所執なく、我執なきヨーギンが生ずる。

右の如く、龍樹は第二偈において、人法二無我の大乗の空観を示したのであるが、つづいて、第三偈に、次のようにいっている。

我所執なく、我執なきところのものも、存在しない。我所執なく、我執なきところのものを「見る人は」、「真実を」見ない。 (第三偈)

この第三偈は、我所執なく、我執なき、悟りを完成したヨーギンが存在すれば、そのヨーギンの自我と肉体である

五蘊とが存在するではないか、という疑問に答えたもので、チャンドラキールティの註釈によると、「自我と五蘊とがあらゆる点に不可得の自体であるとき、それらよりはなれた、我所執なく我執なき別個の事物 (aparapadārtha) が、いかにして存在しようか。かくの如き、我所執なく我執なき現に知覚されない自体を見る人は、真実を見ない。」といわれている。我執なく我所執なきヨーギンが生ずるとすれば、客体的に眺めるかぎり、このヨーギンは一個の人間として存在する。しかし、ヨーギンの主体的事実としては、我執なく我所執なき自己の存在が知覚され意識されているのではない。ヨーギンに自己の存在が意識されているは、我執なく我所執なきヨーギンということができない。ブハーヴァヴィヴェカによると、へ無分別智の行境に住する偉大なる菩薩にとつてはもちろんのこと、聖なる声聞にとつても、「我れは我所執なく我執なきものである。」という自己決定 (svartpa-viniściti) は、言葉の表現 (vyavahāra-sādhetā) 以外には、生じない。と考えられている。チャンドラキールティは菩薩の上にも自己決定のない相を見るようであるが、すくなくとも、自己決定があるかぎり、真実を見るものではない。自己決定は、有所得、有我の立場である。我執なく我所執なき無我、空の悟りは、対象的な客体的了解でなく、主体的な無言の行証であつて、大乗の無法二無我の空観は、かような徹底した無所得空観というべきものである。龍樹は、第一偈、第二偈において無我の道理である自我の空観を語り、第三偈において自我の空観の無所得たるべき真実の意義を示していると見られる。チャンドラキールティは、次のような経偈を引用している。

内的なるものを空と見よ、外的なるものを空と見よ、空性を修習するところの、何らの人も存在しない。^⑦

空なる諸法を思考する愚人は悪道にはいる。空なる諸法が文字にて述べられる。それらは、非文字であるが、文字によつて説かれる。

空にして寂靜なる諸法を思考する心も、何ら存在しない。すべての戲論は心の分別である。それ故に、諸法を思考せず、覺るべし。^⑧

龍樹は、右の如く第三偈において、自我の空觀が無所得空觀たるべきことを示していると見られるが、この自我の無所得空こそ、解脱といわれ涅槃といわれるところのものである。そこで、龍樹は、まず次の第四偈において、解脱についての佛陀以来の佛教の伝統的な解釈を示して、次のようにいう。

外的に内的に、「我がもの」といい「我れ」という「執着」が滅するとき、取 (Upādāna) が滅し、その滅によって生 (Janman) が滅する。(第四偈)

内的な我執と外的な我所執とが滅するときに、取が滅し、取が滅することによって生が滅するという、取と生とが十二因縁に語られる取であり生であることはいうまでもない。チャンドラキールティの註釈によると、へすべての煩惱は、有身見を根本とするものであり、有身見より起るものであり、有身見を因とするものであると、經典に説かれている。そして、この有身見は我と我所とが不可得であるから捨てられる。そして、その有身見を捨てるから、欲と見と戒と我論との四つの取 (煩惱) が捨てられるのである。そして、「四」取の滅によって、後有を相とする生が滅する。とかわれていて、とここで、四取を捨て、後有を相とする生が滅するとは、輪廻をたちきって解脱を得ることであるが、このことが、次にあげる第五偈の前半の初句に示されている。

煩惱と業との滅より解脱がある。煩惱と業とは分別よりおこる。それら分別は戲論によってあり、戲論は空性において滅せられる。(第五偈)

「煩惱と業との滅より解脱がある」という初句について、チャンドラキールティの註釈によると、へ取 (煩惱) が滅するとき、それ (取) を縁とする有 (Bhav) は生じない。有が滅するとき、生老死などの生起がいかにしてあるうか。かくして、業と煩惱との滅より解脱がある、と定められる。といわれている。したがって、ここにいわれる有が、生を引く因である業有の意味であり、かくの如き業有が滅するとき、生老死などの後有にもはや輪廻することはなく、解脱をうるのである。

しかしながら、以上は、十二因縁の教説による解脱についての伝統的な一応の説明であり、右の第五偈においてさらに龍樹は、解脱について、〈煩惱と業とは分別よりおこる。それら分別は戲論によってあり、戲論は空性において滅せられる。〉というのである。龍樹によれば、解脱は、煩惱と業との滅尽というよりも、これらを引きおこす心のはたらきである分別、戲論の滅尽である空性にもとめられる。チャンドラキールティの註釈によると、〈分別は、無始の輪廻によって繰り返された、能知、所知、所言、能言、作者、業、作具、作用、瓶、衣服、花冠、車、色、受、女、男、得、非得、樂、苦、名譽、不名譽、非難、稱讚などの、種々の戲論から生ずる。〉といわれており、無始の輪廻に繰り返された習慣的かつ潜在的な戲論の寂滅の空性こそ、解脱なのである。この態度は、表面的な起煩惱 (pariyutthana-kleśa) を捨てるところに解脱ありとする小乗声聞の佛教にたいし、潜在的な習気の煩惱 (vāsanā-kleśa) を捨てるところに完全な解脱ありと考える大乘佛教の立場をあらわすものである。⑨ 戲論は『楞伽經』によると「無始時來の戲論の習氣」(anadhikāra-pṛapñca-vasana) といわれており、⑩ かくの如き無始時來の潜在的な戲論が空性の自覚によって寂滅すること、これが解脱である。チャンドラキールティはへ世間的な戲論はすべて、空性において、すなわち、空性の智見において滅せられる。⑪ といっている。したがって、この解脱の態度が、煩惱と業とを捨て、後有に再生せず輪廻しない、現世超越的な小乗声聞の解脱の態度でなく、輪廻にありつつ智恵をもって輪廻をこえる、生死即涅槃といわれる大乘佛教の自覚的な解脱の態度であることはいうまでもない。チャンドラキールティは次のようにいっている。

事物を把握するとき、戲論の網があるであろう。しかし、美しい姿と若さとをもっている石女の娘を把握しないとき、貪欲をもつ人は、その石女の娘を対象とする戲論におちいらぬ。戲論におちいらぬしては、その戲論を対象とする非理なる分別におちいらぬ。分別の網におちいらぬときは、自我と我所との執着によって有身見を根本とする煩惱の集まりをおこさない。煩惱の集まりをおこさないときは、淨、不淨、不動の業をなさない。

それらの業をなさない人々は、生、老、死、憂、悲、苦、悩の多くの網となつてゐる輪廻の森を経験しない。
……それ故に、空性こそは、あらゆる戲論の寂滅の相であるから、涅槃といわれる。

二 佛陀における無我説の勝義の眞実と誘引の方便

龍樹は、第一偈より第五偈にいたる五偈をもつて、我執なく我所執なき無我の道理を語り、空、無我の知見において眞実の解脱が得られることを示したのであるが、自我が否定された空、無我の解脱の心境は、さきの第三偈にいわれたように、〈我れは我所執なく我執なきものである。〉という自己決定のない無所得空の心境であるが、しかし、この心境は、たんに自我の存在が無い状態ではない。解脱の心境は生きた充実した状態であつて、無我という表現も不適當である。以下、第六偈より第八偈にいたる三偈は、かような点についての論究と見られる。まず、龍樹は次のようにいう。

諸佛によつて、自我があるとも説かれ、自我がないとも説かれた。また、自我もなく無我もないとも説かれた。
(第六偈)

この第六偈の中の、「自我があるとも説かれた。」という点について、チャンドラキールティは次のようにいつてゐる。

過去と未来とを損滅することに従事し、《比の世はなし、彼の世はなし。善行、悪業の諸業の果報はなし。化生の有情はなし。》といつて、彼の世と自我とを損滅する人々がある。かれらは、それらを損滅するから、天上と解脱とのすぐれた愛すべき果を引くことに顔をそむけ、たえず常に不善業を造作することに従事し、地獄などの大きな深穴にまっさかさまにおちていく。そういう「下の」人々の虚妄な見解をしりぞけるために……諸佛世尊によつて、あるときは、自我があるとも語られた。

なお、チャンドラキールティは、「自我がある」という教説について、次のような『法句経』の偈頌をあげている。自我は自我の保持者なり。実に、他の何者が保持者であろうか。自我が良く調御されるとき、賢者は天を獲得する。^①

次に、「自我がないとも説かれた」という点について、チャンドラキールティは、次のようにいっている。

自我を実有でありとする堅い見解である、自我と我所との存在にたいする非常に長い愛着の絲のはたらきによって縛られているときは、たとえ、鳥のように遠くへとんでいき、善業をなし不善業道をしりぞけても、三界の生存の世界を越えて吉祥なる不老不死の涅槃の域に達することができない。このような中間の所化の人々の有身見の執着をよわめ、涅槃への望みを生ぜしめるために、所化の人々の撰取をなそうと願う諸仏世尊によって、自我がないとも説かれた。

右の「自我がない」という教説は、仏教一般の無我の教説であって、あらためて経文をあげる必要はない。

次に「自我もなく無我もないとも説かれた」という点について、チャンドラキールティは、次のようにいっている。過去のすぐれた修習にともなわれて、甚深の法にたいする信解の種子が成熟し、涅槃の近くにあり、調伏すべき自我の愛執をはなれた、最勝なる牟尼インドラの甚深の教説の真実に深くはいった、力能のある「上の」人々のすぐれた信解を認めて、諸佛によって、自我もなく無我もない、と説かれた。……『聖宝積経』に説かれている。「カーシャパよ、自我があるとは一辺である。自我がないとは第二の辺である。この二辺の中は、無形であり示すべからず、定立されず、表明されず、表象されず、表示されない。これが、カーシャパよ、中道 (madhyama pratipat) であり、諸法の如実なる観察といわれる。」^②

以上に引用したチャンドラキールティの註釈によって、第六偈にいわれる内容は明らかである。佛陀は、此の世なく彼の世もないといって不善業をなし、自我の存在を信じないニヒリスティックな人々の誤った見解をしりぞけるため

に、〈自我がある〉という教説を語り、たとえ、自我の存在を信じて善業をなしても、自我の執見のために涅槃の域に達することのできない人々のために、〈自我がない〉という無我の教説を語ったが、自我と無我とは相対的な立場であって、自我の立場が真実でないように、無我の立場も実は真実でない。無我の立場は、自我の存在を否定し業報を認めないニヒリステイクな見解におちいるのであって、自我を否定した無我が真実の自我であるような、自我と無我との二辺の中道の立場こそ解脱の心境である勝義の真実といふべきであり、かような理解をもった上根の人々のために、佛陀は〈自我もなく無我もない〉という教説を語った、と知られる。無我の教説が佛教の一般的な教説であるが、無我という表現も不適當であり、『入楞伽經』を見ると、無我は否定的な意味でなく、肯定的な真実の自我として積極的に理解され、〈無我の論者たちは、ともに語るべきものでなく、比丘の業を捨て、佛法を害するものであり、有無の見解の主張をもつものである。〉^⑧といい、〈外教の過失をはなれ、無我の森林を焼き、劫末の火が高まる如く、かのアートマン（自我）の論は、燃えに燃える。〉ともいわれている。^⑨しかし、龍樹の中觀學說では、かような肯定的表現をとらず、〈自我もなく無我もない〉という教説が、勝義の真実である。第六偈は、無我の教説のかような中道たる勝義の真実を示すものと思われる。

ところで、自我を否定する空、無我の教説の勝義の真実が、〈自我もなく無我もない〉といわれるとすれば、これは、いったい何を物語るのであろうか。龍樹は、次のようにいう。

心の境 (citta-gocara) が滅するとき、所言 (abhidhātavya) が滅する。なんとすれば、法性は、不生不滅であり、涅槃にひとしいから。(第七偈)

チャンドラキールティの註釈によると、右の第七偈の後句は前句の理由になるものとされ、「何故に、心の境が存在しないかを了解せしめるために、〈法性は、不生不滅であり涅槃にひとしいから。〉と、「龍樹は」いった。」といわれている。法性である存在の本質は、空性であり不生不滅であって涅槃にひとしいから、心の対象 (gocara) になる

ものでなく、心の対象にならずに滅するばあいには、対象の相 (nimitta) をつくりあげること (adhyāropa) によって起る言語の生起はなく、所言が滅する、という意味である。したがって、第七偈は、法性である存在の真実が、能言所言をこえた不可言、無言の真実であることを語るわけであり、チャンドラキールティは、へ一切の知覚が寂滅し、戲論が寂滅して、吉祥なり。佛陀によって、何処にも、誰れにも、如何なる法も説かれず。』という『中論』第二十五章の第二十四偈をあげている。したがって、第七偈は、さきの第六偈に関係せしめていえば、へ自我もなく無我もない』という、無我の教説の勝義の真実が、不可言、無言の真実であることを物語っているといえるであろう。自我の存在を追求し、自我が無我であり空であるという、佛教の自我の否定の立場は、究極的には、沈黙にある。無我というも方便にすぎない。チャンドラキールティは、へ寂恵よ、如来が無上正等覚をさった夜から、般涅槃するであろう夜にいたるまで、その間に、如来によって、一字も、かつて宣説されず、現に宣説されず、また、宣説されないであろう。』という、^④佛一字不説を語る宝積經文をあげている。

ところで、空無我の教説の勝義の真実が佛一字不説の沈黙にあるとすれば、へ自我がある』へ自我がない』へ自我もなく無我もない』という、これらの教説はすべて、衆生済度の誘引の方便といわねばならぬであろう。かような佛陀の誘引の方便について、龍樹は次のようにいう。

一切は真実 (tadya) である。また、真実でない。また、真実でもあれば非真実でもある。また、非真実でもなく真実でもない。これが、佛陀の随宜の教説 (anusāsana) である。(第八偈)

右の第八偈は、佛陀の教説が、済度すべき衆生の類にしたがった、善巧方便の教説であり、誘引方便の教説であることを語るものであり、チャンドラキールティは、随宜の教説を解釈して「教化される人々にしたがう教説 (vineya-jana-anurūpyena-sāsana)」と述べている。^⑤この第八偈については、かつて、チャンドラキールティとブハーヴァヴィヴェーカとの註釈によって詳細に述べたので、ここでは説明を省略するが、要するに、衆生の思想に同調し、次第に

究極的な勝義の真実に衆生を誘引する説明の次第を語るものと見られる。勝義の真実が沈黙すべき不可説の真実であつては、この真実を理解すべき方法はない。そこで、幼稚な小児に玩具を与え次第に成長せしめるように、佛陀は衆生を種々の方便の言教によつて次第に勝義の真実へ誘引するのであつて、さきの第六偈にいわれる、「自我がある」
〈自我がない〉〈自我もなく無我もない〉という教説も、すべて誘引の方便といふべきである。右の第八偈は、佛陀の教説のかような誘引の方便たる意義を示すものであろう。

三 勝義の真実の定義とその永遠性

龍樹は、第六偈、第七偈、第八偈をもつて、自我を否定する佛陀の空無我の教説の勝義の真実を語り、その勝義の真実への誘引の方便を語つたが、第九偈以下、勝義の真実の定義を示し、その永遠性を語っている。

まず、龍樹は次のようにいう。

他によつて知られず、寂靜であり、戲論によつて戲論されず、無分別にして、差別的意義がない、これが真実の相である。(第九偈)

チャンドラキールティの註釈によると、右の第九偈は、〈言説世俗諦 (vyavahara-satya) にしたがつて世間的な真実を許容する如く、かの真実の相が増益して答えられねばならぬ〉という対論者の提言にたいして説かれたもので、不可言無相の勝義の真実の世界を内容的に定義づけ説明したものであろう。かつて筆者はこの第九偈にたいし委細の論及をしたので、¹⁶ここでは詳細を省略するが、「他によつて知られず」とは、勝義無言の真実が、他の側から客体的に教えられるものでなく、自ら主体的に自覚されるべき内的な体験的真実であるということであり、これをチャンドラキールティは、次のような喩説をもつて述べている。

たとえば、眼翳のある人が、非真実な髪、蚊、蜂などの存在を見ているときは、たとえ眼翳のない人の教示によ

っても、眼翳のない人のように、髪が存在を見ない仕方によって了解すべきものとして、如実に了解することができない。ただ、眼翳のない人の教示によって、それが非真実であるというのみを了解するにすぎない。しかし、眼翳をとりぞく不顛倒な空性の智見の眼翳をつけた覚知の目をもち、真実の智慧がおこるとき、髪の実を了解しない仕方でも如実に了解する。あたかも、このように、諸存在の本質 (strata) は「他によって知られず」ということが真実である。

次に、「寂靜であり、戲論によって戲論されず、無分別にして、差別的意義がない。」という点について、チャンドラキールティは次のようにいっている。

また、かれ「真実の相」は、寂靜の自性であって、眼翳のない人によって髪が認められないように、「髪」の自性を遠離している、という意味である。それ故に、戲論によって戲論されない。戲論は言語であって、対象を戯論するからであり、戲論によって戲論されないのは、言語によって語られない、という意味である。また、かれ「真実の相は」無分別である。分別は心の活動であって、その心の活動とはなれているから、かの真実は無分別である。経に説く如し。へ勝義諦は何かといえ、そこに認識の活動すらないとき、いかに沉んや、諸の文字においておや。と。このようなき、無分別である。……中略……また、空性として一味であるから、差別的意義がない。

さらに、龍樹は、勝義の真実の定義を、次のようにも述べている。

へ自何かに縁って生ずるところのものは、ともかく、それと同一でなく、また、それより別異でもない。それ故に、断にあらざ、常にあらざ。 (第七偈)

「一」という意味でなく、種々「異」という意味でなく、断でなく、常でない、これが世間の導師である諸佛の甘露の教説である。 (第十一偈)

さきの第九偈は、チャンドラキールティによると、生老死の輪廻の滅尽のために「所作成弁した聖者の真実の相」といわれるものであるが、右の第十偈は「世間的な真実の相」といわれ、ブハーヴァヴィヴェカによると、前者は「勝義的な真実の相」といわれ、後者は「世俗的な真実の相」といわれている¹⁸。したがって、さきの第九偈が、聖者の解脱の世界である不可言の勝義の真実を内容的に定義づけたものであるのにたいし、この第十偈は、勝義の真実を縁起の道理に意味される一異をはなれ断常をはなれた真実として理論的に説明するものと見られる。チャンドラキールティの註釈は、種子と芽との喩えによって縁起の道理による一異をはなれ断常をはなれる意義を述べているが、第十八章の主題である自我の問題の上に不一不異、不断不常は語られていない。自我の問題の上に不一不異、不断不常を語らないのは、ブハーヴァヴィヴェカの註釈も同様である。劈頭の第一偈に見られる五蘊と自我との不一不異の上に、目下の問題を考えるとすれば、第十偈は、五蘊に縁って自我を語る縁起の道理による不一不異、不断不常を意味していると見られる。自我を否定した自我もなく無我もない空無我なる不可言の解脱の世界は、かような縁起の道理による不一不異、不断不常の真実として理論的に説明されるのであって、これが、第十一偈に「諸佛の甘露の教説」といわれるのであろう。甘露(amrita 不死)とは、人々が縁起の道理による不一不異、不断不常の勝義の教説を聞いて、不死の涅槃にいたらしめられるからであらう。チャンドラキールティは、次のように述べている。

正法の甘露の雨をあめふらし、救護なき世間を救護し、助けなき者を助け、あらゆる世間を助ける、もろもろの正等覚者である大龍の正法の甘露なるものは、あらゆる三界の生存の苦しみを滅する自性であり、以上に述べた「縁起の道理によって」、一と異とはなれ、断と常との論議をはなれている、と知るべきである。「しかも」、

かの正法の真実の甘露を了解した声聞たちが聞思修の次第をもって存在しているときは、戒定慧を自体とする三つの蘊の甘露の味にしたがうから、決定して、老と死との滅尽の自性である涅槃を証得することができる。

さらに右につづけて、チャンドラキールティは次のように述べている。

たとえ、この世で善根が未熟であるために、かの正法の甘露を聞いて、現法において解脱を得なくとも、他生 (janna-antarā) において、かならずかれら声聞にとって宿因 (pūrvā-hetu) の力によって決定した完成が得られる。四百論に次のように説かれる。「たとえ、この世で真実の智慧ある人が涅槃を証得しなくとも、かならず後生 (punnar-jāman) において、努力せずとも「涅槃を」証得する。業〔に報ある〕如し。」と。¹⁹⁾

以上にあげたチャンドラキールティの註釈は、人類の救済をはかる佛陀の甘露の正法が、一異をはなれ断常をはなれた縁起の教説であることを強調し、この甘露の教法を聞くことによって、人々はかならず現法において涅槃を得、あるいは、たとえ現法において涅槃を得なくとも、甘露の教法を聞いた宿因の力によって、かならず後生において涅槃を得ることを述べるものであるが、甘露の教法を聞く宿因の力によって涅槃を得るという点を、龍樹は最後の第十二偈に、次のようにいう。

「もろもろの正等覚者が出世せず、また、もろもろの声聞が滅尽するとき、もろもろの独覚の智が、遠離 (vaga-
nisarga) より生起する。」 (第十二偈)

この偈は、第十八章をおさめる結尾の言葉であり、重要である。龍樹によると、独覚は、社会的接触 (saṃsarga) を遠離した独居の生活をするものであり、たとえ、無佛のときにも、前世 (pūrvā-jāman) において正法を聞いた宿因の力によって、自存の知を生じ法の真実を証得する、というのである。かくして、チャンドラキールティは、第十二偈の註釈のおわりにあたり正法を称えて、次のように述べている。

それゆえに、かの正等覚者なる大医王によって説かれた正法の真実の甘露の治癒法には、結実ある成就がある、と知るべし。以上、かくの如くであるから、智慧ある人は、命すら捨てて、正法の真実を求めるに価する。

チャンドラキールティは、勝義の真実の正法が、三世をこえた永遠の真実であり、かならず人々を救済せずにはおかない結実ある成就をもたらすものであって、それ故に、身を捨てて正法を求むべしというのであるが、ここに自

我を否定する佛教の空無我の教説の宗教的な究極の姿を見るのであろう。チャンドラキールティは、『般若経』に説かれる、身を捨てて般若波羅蜜を求めた常啼賣身の感激的な説話を引用して、第十八章の註釈を結んでいる。

- 註① ラトナーヴァリー、第一章、第三十一、三十二、三十三、三十四偈。
② 佛教学セミナー、第十九号、十四頁。
③ S. N. Vol. III. p. 66 cf. M. N. Vol. I. p. 231.
④ Sn. 1119
⑤ 佛教学セミナー、第十九号、十五頁。
⑥ 拙著「中観思想の研究」、九十三頁。
⑦ 『俱舍論』、破我品(プラダン本、四六六頁)、及び瑜伽論(大正三十、三六三上)にも引用される。
⑧ この偈頌は現時点では出所不明である。
⑨ 佛教学セミナー、第十九号、十九頁。
⑩ 南条校訂本、三十八頁、七行。その他、鈴木大拙博士の索引参照。拙訳「梵文和訳入楞伽経」参照。
⑪ 法句経、第一六〇偈。
⑫ 宝積経、迦葉品第五十七節(ホルスタイン本、八十七頁)
⑬ 入楞伽経、偈頌品、七六五、七六六偈。
⑭ 宝積経「密跡金剛力士会」(大正、一一、五五、中)
⑮ 拙著「中観思想の研究」、一八六頁以下。
⑯ 拙著「中観思想の研究」、一六九頁、一九〇頁。
⑰ 大方等大集経、無尽意菩薩品、大正、一三、一九七、中。
⑱ 拙著「中観思想の研究」、一九一頁。
⑲ 四百論、第八章、第二十二偈。

(昭和五十五年九月十四日、草了)