

『中論』の二諦説——その二——

高橋 壯

八 言説について——先に我々は、法性の不可言説性につき、その存在——認識論的理由を述べた（『印佛研』第二十卷第一號）。そこで次に、その修道論的理由を検討してみたい。そのためには、佛教における言説一般について若干觸れる必要があらうかと思はれる。何故なら、佛教の修道論的枠組において、言説が如何なる位置を占るかを明らかにしなければならぬからである。

さて我々は、言説を言葉による表現行為と假に規定する。そして言葉による表現行為が如何にして成立するかといふことを考察するとき、それを次の三點からみるのを便宜とする。先づ第一に、言葉による表現行為が成立つためには、言葉が発しようとする主體の意思がなくてはならない。教學的に言つてその意思に相當するものは、尋伺 (vicāra, vāraṅka) である。即ち『俱舍論』によれば、「有師は説く、尋伺は語行である。……語行の鹿なのが尋であり、細なのが伺である。」と説かれるのであるから、尋伺とは言説を司る心作用、

つまり我々の言語活動を起す意思であると考へられる。ところで尋伺は總じて第二禪以上には認められてゐない。同じく『俱舍論』によれば、「欲界と初靜慮では(一)有尋有伺であり、中間靜慮では(二)無尋有伺であり、第二靜慮乃至有頂においては(三)無尋無伺である。」と説かれてゐる。従つて第二靜慮以上には尋伺がとにもないのであるから、換言すれば第二靜慮以上では言葉による表現行為がありえないといふことである。次に第二に、尋伺によつて發せられたものが、音聲である。しかしこれはいはば單なる音に過ぎないのであるから、言葉の最も本質的な點である傳達機能は成立しない。言葉が一つの内容をもつた意味を傳達せしめるためには、第三に、名句文が必要となる。即ち音聲から名が生じ、その名によつて義、つまり意味が顯はされるのである。かやうにして表現行為が傳達機能として完成する。更に名句文について、『俱舍論』に「(名身等は)欲界繫と色界繫とである。有師は説く、無色界繫の場合もあるが、しかしそれらは不可言説であ

ると。」言はれるのである。先に我々は尋伺について、言葉による表現行爲が第二靜慮以上には認められないことを指摘したのであるが、名句文の場合については、同様のことが無色界以上に妥當するのである。しからば、何故に言説はかやうな制約を蒙るのであらうか。

九 業の問題——佛教において言説が上述の如き制約を受けるのは、業説と關りを有つからである。詳論は別の機會に譲り、今は簡略に要點を印すのみに止る。

業は三種に分類される。身口身の三業が、それである。そのうち意業のみが、勝義善といはれる解説を得ることができるのである。何故なら、身口の二業による限り、我々は無間業をつくり、惡から離脱することができないのである。口業について言へば、我々は虚妄語を爲し、その限り無間業をつくる。無間業をつくる限り、破僧の罪をつくるといへる。言葉による表現行爲が先に指摘したやうな制約を受ける、その大難把な根據は以上の如くである。

しからば、佛教は初めから全く言説を必要としないのであらうか、と問ふならば、さうではない。佛教では言説がないと、佛教そのものが成立しないのである。何故なら、佛陀の教説を核とする佛教は、佛法僧の三寶に對する歸依に始まるからに他ならない。しかもその場合、能歸依は語表を體とするといはれる。それ故に、佛教は神祕的であり、言説を全く

必要としないといふ意見は成立しないのである。

智に沿つてこの點に検討を加へるならば、我々の通常の智は世俗智といはれるものである。世俗智については、既に小論を發表した(『南都佛教』第二十八號「世俗智について」)ので、その結果のみを述べると、それは(一)有漏であり、(二)多く瓶衣等の世俗有を所縁とするので世俗と稱せられるものであり、(三)言説を體とする智であると規定することができる。世俗智が言説を體とするといふことは、佛教に參入する端緒において働く智が、世俗智に他ならないものだけに、言説が佛教にとつて必要不可欠な要件であることを示すものである。

これに反して勝義の領域は、前號に指摘したやうに言葉で離れた世界であり、そこでは言説は放棄されるのである。以上の考察から、佛教における言説の不思議な運命を知ることができる。即ち、言説は佛教の端緒において不可欠な要件であるにもかかわらず、究局において放棄せられるのである。佛教における言説の占る位置について概略を述べたので、次に二諦説との關連を見ることにする。

一〇 言説の修道論的意味——言説の必要性が三寶に對する能歸依の體として認められることは、今述べた通りである。即ち語表、つまり音聲により佛法僧に歸依するのであり、歸依の究局的目的は、一切の苦から解脱して寂靜なる涅槃に到ることである。換言すれば、救濟(utana)が目標である。

救済が如何なる道程を経るかは、『俱舍論』業品に引用される『ウダーナヴルガ』の頌文が端的に示してゐる。即ち、

「佛法僧に歸依するものは、つねに慧によつて四聖諦を觀察し、苦と苦集と苦滅と、また八聖道と安隱の涅槃を知る。その歸依が即ち最勝であり、最尊であり、これに歸依して一切の苦より解脱する。」と。

救済を目的とし、三寶歸依に始まり、解脱に終る道程を、我々は修道論と名づけたい。さうすると、三寶歸依は、修道論の最初に位置することが判るのである。従つて三寶に對する歸依を體とする言説も、やはり修道論の端緒にあることが明かとなるのである。

一一 二諦説の修道論的意義——以上の考察から、言説が修道論の最初に位置することが明かとなつた。そこで次に修道論と二諦説の關係を考へてみたい。

さて『俱舍論』には二諦説について二種の考へが見出される。第一は、有論の觀點から、有 (sa) を諦 (satya) と解するものである。これは内容的には修道論と關りがないのであるが、形式的には四諦説に附隨して説かれてゐるから、その限り少なくとも修道論の形跡をとどめてゐると見ることができ。第二は、慧についてその有漏無漏分別をなすものである。修道論との關連で問題となるのは、これである。それは、『俱舍論』の冒頭に阿毘達磨を語釋する際に説かれてゐる。

即ち阿毘達磨を勝義の (paramartha) と假名の (samketa) とに分類する。假名によつて勝義を得、勝義によつて涅槃を得るといふ構造が示されてゐるから、それは修道論の枠組を有つとみてよい。勝義の阿毘達磨については、省略して、假名の阿毘達磨について述べるならば、それは勝義の阿毘達磨を得るための慧と論とである。慧 (prajña) とは、この場合無漏の慧を得るための方便となる有漏の修及び聞思生得の四慧、及びその隨行である。この四慧は有漏である限りにおいて世俗智であると考へてよい。また論 (satya) とは、無漏の慧を得る資糧となる阿毘達磨論書を指す。これによつて阿毘達磨が成立するのであるから、假名の阿毘達磨はその存在理由であるといへよう。論といふ以上は言説に他ならない。しかもこの論は修道論の方法論であると考へられる。何故なら、慧は「法の簡擇」(dharma-pravicaya) と定義される。また論は慧を内容とする。それ故に論は諸法の簡擇を記述したものであると看做される。しかも阿毘達磨の考へによれば、それなくしては煩惱を止滅する方法は他にないのである。従つて論は阿毘達磨の方法論であると考へられる。

以上から我々は次のやうに言ふことが可能である。阿毘達磨佛教において、言説は法の簡擇の記述である論である。またその論は勝義の阿毘達磨に對して假名の阿毘達磨に屬するから、二諦説で言へば世俗に相當する（因に、眞諦は samketa-

「假名」と譯すのに對して、玄奘は「世俗」とする。先に指摘したやうに、言説は修道論の最初に位する。また今見たやうに二諦説の世俗は、言説を含む。従つて二諦説でいふ言説は、修道論の最初にあるといふことができるのである。佛教において言説の占る位置は、凡そ以上の如くである。

では言説は修道論的枠組の内どこまで有効であらうか。尋伺について言へば中間靜慮までであり、名句文についていへば色界まで有効であることは、既に述べた如くである。換言すれば、第二靜慮乃至無色界は、言説の及ばない領域、即ち不可言説 (anubhāṅga) の領域に他ならない。法性が不可言説であると言はれる場合も、同様にこのやうな意味を含蓄するのであり、それが法性の不可言説性に對する修道論的理由である。

一二『中論』の二諦説——以上、主として『俱舍論』にみえる教學（それは經部に傾斜してゐる點が感ぜられる）を借りて、不可言説の修道論的理由を検討した。次に同様のことを『中論』の二諦説について考察する。二諦説は『中論』において觀四諦品といふ秀れて修道論的な課題として取扱はれてゐる。また第一〇偈に「言説によらなければ勝義は説示されな^い、勝義によつて涅槃を證する。」と説かれてゐるから、『中論』の二諦説もやはり修道論的範疇にあると看做される。そこで問題となるのは、「言説によらなければ勝義は説示され

ない」といふことの意味である。從來は、ここに龍樹の獨創をみて、勝義が言説によつて説示されうるものと解するのが多かつたのである。しかしこの解釋には多少困難が伴ふかと思ふ。少なくとも言説を註釋家が解するやうに世間の言説と看做す限りさうである。何故ならば既に指摘したやうに、言説には制約があり、第二靜慮以上は言説の及ばない領域であるからである。第二靜慮以上がただちに勝義であるか否か俄には判断しかねるのであるが、少なくとも勝義は不可言説であると規定して誤りはない。さうすると、不可言説の勝義が言説によつて説示されうるといふことは、矛盾した言明であり、「言説によらなければ勝義は説示されない」といふ命題は無意味なものとならざるを得ないのである。しからば、この場合の言説を如何に解するならば、この矛盾を解決することができであらうか。

我々はここであらためて世俗の語義を検討してみたい。即ち世俗諦 (samvṛti-satya) の世俗が世俗智 (samvṛti-jñāna) の世俗に通ずることを述べ、世俗の語義に新たな意味を見出したいと願ふものである。

さて世俗智については、『俱舍論』智品にその説明が見える。ただしその概略はすでに拙稿「世俗智について」で述べたので、重複をさけて結論のみを示すにとどめる。それによれば、世俗智とは、要約すると(一)言説を本質とし、(二)有漏で

あり、(三)多く世俗有を所縁とすることから世俗と形容される智であると定義することができる。また世俗智は三諦の一一を現觀した後に修得するものでもあるところから、現觀邊の世俗智とも言はれる。何故ならば、「出世間道の力により、出觀した者が諦を所縁とする極めてすぐれた世間の智を現觀せしめる世俗智が修得される」⁽⁶⁾のであるから、世俗智は對觀後においても認められるのである。つまり盡智、無生智の勝義智が、出觀時に後得智として世俗に涉ることができるのであり、かくして勝義なるものが世俗を有するにいたる。

更に大悲 (mahākaruṇā) が世俗智である點は注目に値する。即ち第三三偈に「大悲は世俗智である」⁽⁷⁾と説かれ、その理由として「もしどうでないならば」といふのは、大悲が悲のやうに無瞋の性であつたり、あるひは無漏を體とするものであるならば(一)一切の有情を所縁とすることが成立しないし、また(二)三苦を行相とすることが成立しない。悲の如くに。」と説かれてゐる。また世俗智は言説を體とするものであるから、従つて世俗智に屬する大悲も同じく言説を體とすると見ることが可能である。このことから、我々は次の如く言ふことができる。即ち言説の在り方に二通りある、つまり第一は所謂世間の言説であり、第二は佛陀の大悲が言説としてあらはれる場合とである。後者の場合、大悲は第四靜慮の有漏慧を自性とするものであるから、言説は尋伺によるものでなく、初靜慮

の語表を借りて生ずるものである。さらに大悲は一切の有情を所縁とするものであるから、大悲のあらはれである言説を通じて、不可言説の勝義が説示されうるのである。全ての言説はそのエートスにおいて佛陀の教説であるともいひうる。

勝鬘夫人の言葉が佛説として解される根底には、如上の構造があるからに他ならない。『中論』で「言説によつて勝義が説示される」と言はれる場合も、大悲のあらはれとしての言説であればこそ、方めて不可言説の勝義を説示する資格を有するのである。なほ『中論』の二諦説については、拙稿「龍樹の二諦説」(『宗教研究』第二一五號掲載豫定)を参照いただければ幸甚である。(四七・九・二〇)

1 *Abhidharmakośābhāṣya* (ed. Pradhan), p. 61 l. 4-6 《 anye punar āhuh/ vāk-saṃskārā vitaraka-vicārāḥ... tatra ye andārikās te vitarakah, ye sukṣmas te vicārāḥ》なほ水野弘元博士「佛敎の心識論」四三五頁には「……尋・伺は言語を發せしめる思惟作用であることが知られ、また無尋無伺の禪定には思惟作用もなく従つて言語を發することもないことが知られる。無尋無伺の第二禪以上には語行が滅して言語を發することもなく聲を聞くこともない」とされるのはこれによるのである。」とみえる。

2 *Ibid.*, p. 22 l. 7-8 《 kamadhātau prathamē ca dhyāne savitarakah savicārāḥ/ dhyānāntare vitaraka vicārāḥ/ dvitīyād dhyānāt prahīty ābhavāgrād avitaraka avicārāḥ》

- 3 Ibid., p. 82 l. 4 《*arṇyāpīṭā api santi te tv anabhiḥpṛyā ity apare*》
- 4 Ibid., p. 217 l. 13-18 《*yas tu buddham ca dharmam ca saṅgham ca śaraṇam gataḥ/ catvāri cāryasatyāni paśyati prajñayā yadd// duḥkham duḥkhasamutpādam duḥkhasya samatīkramam/ āryam caśīṅgikam mārgam kṣemaṃ nirvāṇagāminam// etad dhi śaraṇam śreṣṭham etac charaṇam uttamam/ etac charaṇam āmanya sarvaduḥkhāt pramucya-te*》 *Uttaravarga* (ed. F. Bernhard), Band I, pp. 349-350. 日本語訳『法句經』一九〇—一九二偈に相當する。なほ業品の當該個所には、この前に一八八一—一八九偈に相當する部分も引用された。
- 5 *Prasannapada* (ed. Poussin), P. 494 l. 12 《*vyavahāram anāśrīya paramārtho na deśyate/ paramārtham anāgamyā nirvāṇam nādhigamyate*》
- 6 *Abhidharmakośabhāṣya* (ed. Pradhan), p. 406 l. 21-22 《*lokottaramārgasāmāthyāt samvṛtījānaṃ bhāvīyate yad vyutthitāḥ satyālabhanam viśiṣṭataraṃ laukikam jñānam samnukhikaroti*》
- 7 Ibid., p. 414 l. 17 《*mahākīpā samvṛtīhī*》
- 8 Ibid., p. 414 l. 18-19 《*anyathā hi na sarvasattvālabhanā sidhyet na ca triduhkhatākarā/ karuṇavat*》

新刊紹介

坂本幸男篇「法華經の中国的展開」

——法華經研究 IV——

A 5 判・本文七二二頁・定価六〇〇〇円
平樂寺書店・昭和四十七年三月二十日刊

宮崎英修
茂田井教亨 編「日蓮聖人研究」

A 5 判・本文五八二頁・定価四五〇〇円
平樂寺書店・昭和四十七年十月十三日刊