

増益について

—佛の沈黙と教説の関係をめぐる探求—

丹治 昭義

(大西 薫訳)

一

増益 (samaropa)⁽¹⁾ という語は損減 (apavada) の相対的概念として最初に唯識派で使用された。唯識派の基本論書である『大乘莊嚴經論』⁽²⁾ では、この二つを一對にして定義している。

ないものないことを知れば、増益しない。あるものあることを知れば、損減しない。

つまり、ないもののあることが増益であり、あるもののないことが損減である。空の立場からいえば、実在論はなにものあると認識し主張するから実体を増益しているのであり、虚無論はあるものがないと認識し主張するから経験界を損減しているのである。したがって、増益と損減は実在論と虚無論の虚偽性を存在論的に示したものにほ

かならない。

唯識派が増益と損減を相対的に対として用いたのは、特にそれが同派の中心概念である唯識を主張するのに有効だからであった。その実例は『唯識三十頌』に対するステイラマティ（安慧）の註釈（註）にみられる。『唯識三十頌』の第十七偈は唯識を説く。

ここで識の変化が分別であり、それ（分別）によって分別されるものはすべて存在しない。それゆえに、この一切は唯識である。（註）

ステイラマティは偈の「それ（分別）によつて分別されるものはすべて存在しない」は増益の辺を除き、「この一切は唯識である」は損減の辺を除くために説かれたと註釈する。「分別される (vikalpyate)」とは、ものとしてあると認識されることである。意識の表象（識）によつて「ある」と分別される外界の対象物は存在しないから、唯識である。しかも、その意識の表象だけは、ないのでなく、存在する。したがつて唯識であることは、増益と損減、実在論と虚無論の二辺をはなれた中道なのである。このように、ステイラマティはこのカテゴリーを唯識派の中道に関連して用いている。しかしながら、「唯識」の構造は三性論によつて示されるので、増益と損減は体系の基幹概念とはなっていない。

増益が先の『大乘莊嚴經論』のように定義されるのであれば、唯識派の増益には付託という意味はないようにみえるが、対象を表象へ付託するから、つまり、対象性を意識の表象へ帰属させるのだから、実際にはその意味をもっている。周知のように、ヴェーダーンタ学派は同じ事象を無知と（その産物である）我執などのブラフマンへの付

託 (adhyaśa) ととらえ、誤謬の認識論上の構造として展開している⁵⁾。その誤謬の構造は「それならぬものにおけるそれ」(ataśmin tad-) であり、stock example として使われているのは、貝を銀と見まちがえる錯覚である。この錯覚の原因は、内的には欲望であり、外的には貝と銀との類似性である。唯識派の場合も、唯識と外界の対象のあいだには、この「それならぬものにおけるそれ」という付託の構造がよくあてはまる。青という表象と青という対象には、「青」という類似性があり、それは青という存在への執着とともに、青という対象が顕現する原因であるからである。佛教論理学派がこの誤謬をどのように理解しているかは審らかでない。が、唯識派では増益は付託という意味をもち、それは認識論上の概念でなく、内と外との一切のものが非実在であることを示す存在論的な構造にほかならない。このことは、インドにおいて認識論(的議論)が普及する以前に、増益は概念として成立していたことを物語る。唯識派は、その概念規定を継承しただけのものと考えられるが、それは同時に唯識派自身が認識論の哲学でなく、意識の存在論であったことを示す。

唯識派において増益が損減と相対的に用いられるのは、上述のように識だけがあることを強調するからである。つまり、究極的には「識亦無」ではあつても、識の存在が認められなければ、瑜伽行の哲学的体系は崩壊するからである。しかし唯識派に先行する初期大乘や中観派の空の立場では、無条件に一切の空を主張するのだから、この識の存在は絶対に認められなかった。それだけに、識の存在を主張して、識をも否定する空の立場を損減として否定する必要があつた。(さきほどは、損減を虚無論といったが、いうまでもなく、唯識派がここで念頭においた思想的立場は空論であつた。) そういう意味での損減が空の立場にないことも言うまでもないであろう。

『入楞伽經』⁶⁾でも「実に増益と損減は唯心には存在しない」(samāropāpavādo hi citamātre na vidyate) と増益

と損減は一對とされ、その「唯心」の体系のなかでは否定されるべきものである。が、その否定の意味は唯識派のそれとは全く異なる。同経では増益を四種に分類する。

- (1) 存在しない相の増益 *asallakṣaṇasamāropa*
- (2) 存在しない見の増益 *asaddr̥ṣṭisamāropa*
- (3) 存在しない因の増益 *asaddhetusamāropa*
- (4) 存在しない有の増益 *asadbhāvasamāropa*

(1)の相の増益は「五蘊などの個別相と一般相への執着」である。個別相 (*svalakṣaṇa*) は自性 (*svabhāva*) であり、一般相 (*sāmānyalakṣaṇa*) は無常性などであるから、無常な五蘊など本来存在しない法を存在すると執着することが相の増益である。(2)の見の増益は(1)の相の増益、つまり法の存在への執着と密接に結びついた、人我が存在するという謬見で、「五蘊などにおける自我 (*ātman*) や衆生 (*saṁsāra*) などがあるという見解の増益」である。(3)の因の増益は十八界説に関係する。眼識についていえば、眼と色と光、そのほかに憶念 (*smṛti*) などが原因となって眼識が生じ滅するというのが、その根・境などの原因は存在しないものを増益したものにすぎない。そうであれば、これは根・境・識のなかで識のみがあることを説いていることになる。(4)の有の増益は「虚空、滅 (*nirodha*)、涅槃、無作 (*akṛtaka*) の存在への執着という増益」である。したがって、前三者が有為法に関するのに反して、無為法の存在への執着となる (pp. 70-72)。

この経の説く損減は唯識派の「存在する識のないこと」とは全く異なる。それは「まさにこの悪見である(上述

の四種の() 増益には無取得の洞察がないから (Kudṛṣṭisamāropasyānupalabdhipravīcayābhāva)「損滅である」とされるからである。「無取得」は認識の欠如や認識論上の無の認識ではなく、空のことである。「無取得の洞察」は絶対に対象とならない空の智を意味する。したがって増益されたものの認識(である悪見)には、増益されたものを取得しない洞察、すなわち実在の智がないことになる。要するに四種の増益があるときには実在の覚りがないことが損滅となる。このように、この経では増益と損滅とは同じことの表裏にすぎず、損滅には積極的な意味が認められない。(おそらく、唯識派で増益と一対に用いられていたので、形だけ残したのであろう。)

この経の「唯心」は唯識派の「唯識」ではなく、その「心」は真如とか清浄な法界と呼ばれる自性清浄心であり、唯識派の「識」より実体的に(substantially)存在するものである。この学派の損滅観は、この「心」観と合致する。心に増益されたものは客塵 (āgantukamala)「つまり外来の垢である。外来の増益の消滅は心の清浄な本性の顕現であり、それが損滅と呼ばれる。

(1)と(2)の法と人我の増益がないことも自性清浄心のみになることだと理解できる。この場合は(五蘊などの)法や人我が客塵である。(3)の場合も根・境が増益であることは「唯識」であることを示すともいえるが、根・境などの因が無増益であることは、根・境を因とし識を果とする因果が消滅することであるから、むしろ増益も損滅もない「唯心」は、無垢の真如を意味する唯自性清浄心の現成と考えるべきであろう。(4)の無為法の増益がないことも、真の実在について説かれてきたものである。(これについては、後述する)。

これらの四種の増益はおそらく初期大乘佛教以来説かれてきた増益説を整理し分類したものであろう。そのなかの(1)と(2)の増益の思想は『維摩経』²にみえる。

自我の増益が雑染であり、無我が自性 (svabhava) である。

「弟子品」(185b6)

菩提はすべての所縁の無増益である。

「菩薩品」(198b7)

私と私のものというこれが二である。自我の増益がないとき、自我の所有物も生じない。無増益が不二である。

「入不二品」(226a4)

これらの教説は断片的であるから正確な文意を明らかにすることはできない。が、すくなくとも、これらの言明は実在(無我・菩提・不二)が内と外との「もの」(我・我所・所縁)の無増益であることを説いていると言うことはできるだろう。最初の「無我は自性である」の自性は、般若経の本性清淨 (praktiśuddha) の本性や空という意味よりも、むしろ『入楞伽經』の自性清淨心の意味になつていふように思われる。ちなみにヴェーダーンタ学派では apavada は、「あるものがないこと」という損滅でも「実在の智の無」でもなく、付託が消滅してブラフマンが実現されることである。そうであれば、ヴェーダーンタ学派の apavada は『維摩經』の「無増益」と同じ意味になる。右の引用から明らかかなように『維摩經』では増益と損滅とを対にしていない。恐らくこれが『入楞伽經』の増益の(1)法、(2)人我の原型であろう。

しかしクマールージーヴァ(鳩摩羅什)はこれらを次のように漢訳している。

我を取るは是れ垢、我を取らざるは是れ淨なり。

「弟子品」(541b24-25)

不覲は是れ菩提なり。所縁を離るるが故に。

「菩薩品」(542b24)

我と我所を二となす。我あるに因るが故に便ち我所あり、もし我あることなれば、則ち我所なし、是れを入不二法門となす。

「入不二品」(550c5-6)

彼は『維摩經』でも、筆者が『無畏』の訳と考える『中論頌』でも増益の概念をすべて除去して訳している。ナーガールジュナ（龍樹）の『中論頌』には『入楞伽經』の増益の(1)く(3)に相当する雑染が増益によるという思想はみられない。あるいは『中論頌』がたまたまそれを主題としていないだけなのかもしれない。が、もしナーガールジュナがこの種の増益を意識的に説いていないとしたら、それは増益が空の致命的な誤解を招くと恐れたからかもしれない。

もし空の覚りが「ないもののないことを知る」という意味での無増益であれば、我や法の無増益である空の覚りには我も法も全くないことになってしまう。(つまり、空においては一切が成立しないことになる。)しかし空の立場では無我は我や法の無ではなく、我や法が空として成立することである。したがって我や法を「ないもののあること(への執着)」である増益とすることは空の立場ではありえない。

しかし帰謬論証派の実質的な創始者であるチャンドラキールティ(月称)は『中論頌』の注釈書『明らかなことば』⁽²⁾のなかで増益のみでなく損減をも用いながら、それが「一切法の空」と矛盾しないことを論じている。彼は増益の比喻の中で存在しない性質をものに付託するという、普通の意味で増益という語を使っている。彼は第一章で顛倒にしたがう者が不浄な身体に非實在な浄という性質(浄相)を増益して悩まされるという比喻を語る。第二十章の「顛倒の觀察」の章では、顛倒を

これら色などの六種の対象(境、*vastu*)が煩惱の所縁である。そこで、浄という性質(浄相)の増益(*subhakarādhyāropa*)によつて色などに貪欲が生じる。それと同じように、不浄という性質(不浄相)の増益によつて瞋恚(*dveṣa*)が、常・我などの増益によつて愚痴(*moha*)が生じる。(Pr.457)

と解説する。この説明では煩惱がやみ、無増益になることは、不浄な身体が不浄な身体として、六種の対象（六境）が六種の対象として顕現することになる。このことは、これらの実例では増益が六境へ存在していない性質（相）を付託するという増益の一般的構造をもつことを示す。

しかしチャンドラキールティの思想体系では、増益の構造は普通認められたこの性質の付託という構造とは全く異なる。『中論頌』第一八章第五偈に説かれている中観派の根本的な存在論的構造によれば、煩惱 (Klesa) は分別 (vikalpa) が止むとき止む。存在していない性質の増益の基体である六種の対象も分別されたものである。だから、六種の対象が存在しているときにのみ、性質の増益も存在する。（逆にいえば六種の対象が止んだときに性質の増益も止む。）そのことは第十八章の

輪廻の道にいる者に、無明の顛倒にしたがっているので真理として (satyatah) 顕現している自我と蘊の増益である虚偽なもの (mṛṣāṭha) は真実の見る近くにいる者（聖者）には顕現しない。(Pr.347)

からも明らかである。このように彼も『入楞伽經』や『維摩經』と同じく、法と自我とが増益であることを認めている。

しかし、厳密に言えば、チャンドラキールティは「もの」が「増益されたもの」ではなく、ものの自性、実体が「増益された」と主張する。それは彼が、

「諸々のものは生じたものではない」とこのように（諸々のもの）顛倒せる自性 (viparītasvarūpa) の増益

の対治 (pratipaksa) としてまず第一章が著述された。次に、あるものにある特殊性が增益された、その特殊性を除くために残りの章が著述された。

というからである。「特殊性」というのはある特定のものに関する特定の自性を言うものと考えられる。この一節は『中論頌』の各章の主題を要約したものであるから、チャンドラキールティの基本的で根本的な空の理解を示す重要な箇所である。したがって単に「自我」や「五蘊」が「增益された」と表現されている箇所も、この節の趣旨にしたがって、增益されたものは自我や五蘊の自性であると理解すべきである。この自性を增益する者に十四難 (無記 avyaktānū) に示された諸見解を信奉する者も含まれることは、「諸々のものの自性を增益して、それと離れているとかいえないとかからして、それら諸見解を生じて執着する者」(Pr. 537) から明らかである。

このように「增益されたもの」は自性であって「もの」ではないから、無自性空は「もの」の損滅でなく、したがって世間の損滅とはならない。(つまり、虚無論ではない。)

ものは自性をもつと主張する汝にとつては、諸々のもの (bhāvanām) に自性がないので、すべてのものの損滅があるが、我々は縁起しているものだから諸々のものにまた自性(2)こそを認めていないのだから、何もの損滅があるうか。(Pr. p. 188)

チャンドラキールティが普通「自性論者」(svabhāvavādin) とか「有自性論者」(sasvabhāvavādin) と呼んでくるものは、厳密にはここで表現されているような「ものは必ず自性をもつと主張する者 (sasvabhāvavādin)」で

なければならぬ。

彼は損滅という概念も用いるが、それは(実有論者の裏返しとしての)虚無論者にもみあり得る誤りであるとす。『ものないこと』である損滅は「ものは必ず自性をもつ」と主張する者にのみあり得る。なぜなら、彼らにとつては自性のないことが「ものないこと」、すなわち損滅になるからである。チャンドラキールティが「前にもの自性を認めて、後にそれ(自性)の消滅を縁する(alambate)者には、前に認識した自性の損滅よりして無の見があるう」(Pr., p.273)と云うように、認識されている自性の消滅の経験以外に(すべてのもの)無の認識はないからである。

チャンドラキールティは、そのほかに、虚無論を『すべてのものは存在しない』と、すべてのものを損滅する邪見』(sarvapađārthāpavādinī mithyādr̥ṣṭiḥ, Pr. p.238)と呼び、さらには「天と解脱を損滅する者」(svargāpavargāpavādin, Pr. p.184)、「業と果報を損滅するの」(pradhāna na虚無論者(nāstika)』(Pr. p.329)、「前際と後際の損滅を」…彼岸と自我を損滅する」(Pr. p.356)者とする。虚無論がすべてのものを損滅する邪見であることは改めて言うまでもないであろう。虚無論者は「ものは自性をもつと主張する」実有論者と対立し、有自性な「もの」をすべて(つまり、自性そのものもものもすべて)否認するからである。それに反して空論者にとって「もの」は縁起したものであつて、本来自性をもっていないから、自性の否定は「もの」の無ではなく、「無自性なもの」といつ「もの」実相を知らしめることである。したがつて空はものの損滅ではない。

損滅がこのようなものであるから、彼が『中論頌』第二十四章で対論者が「空の意味を無という語の意味と増益して我々を批判する」(Pr. p.491, Cf. p.499)と、無を損滅でなく増益として驚くにあたらない。第二十章第一偈で対論者は「すべてが空であれば、すべては無に帰する」と中観派を論難する。この「空であれば」の

空を対論者は無という語の対象、すなわち無と誤解しているのであって、空がないと言っているのではない。無はここでは無という有であり、そういう有を空に増益して対論者は批判しているからである。そしてこのように無を増益したとき「すべてが空であれば」は「すべてが無であれば」となるから、すべての世間のものの損滅となる。そこで空を無と誤解した者が「もしすべて（のもの）を損滅することを欲しないとき、そのとき必ず空を拒否することになる」(Pr. p. 496, 1. 3)のである。このように空に関して語られる増益と損滅は有自性なものを認める対論者にも起こることであり、空の立場そのものにはものの損滅はありえない。

ナーガールジュナは『中論頌』では『入楞伽經』の第四の無為法の増益に相当する涅槃の増益をただ一度とりあげているだけである。

涅槃の増益がなく、輪廻の滅却がないところ、そこにおいてどうして輪廻と涅槃が分別されようか。

(『中論頌』第十六章第十偈)

諸註釈者は増益や滅却がない「ところ、そこ」を勝義とする。クマールージーヴァは特に「諸法実相の第一義」とする。ここでは増益が滅却 (apakahsaṅga) と対になっている。パーヴァヴィヴェカ (清弁) は滅却を損滅の同義語であると註釈するが、チャンドラキールティは絶滅 (parikṣaya) と解して、損滅としていない (Pr. p. 299, 1. 14)。彼の損滅観からすれば、輪廻の損滅がないことは有自性なもの (substantial reality) として輪廻があることとなるからであろう。

普通、輪廻と涅槃とは有為と無為として相対的にあつかわれている。涅槃は輪廻を超越した、輪廻とは別のものと考えられている。しかし、空の立場からいえば、この涅槃観は涅槃の致命的な誤解にもとづいている。(つまり、空の立場では、この両者は決してそのように単純に相対化できるものではない。) アビダルマによつて考えられた、輪廻を超えた涅槃は、空の立場では絶対にありえない。それは実在性を全く欠いた「増益されたもの」以外の何ものでもない。

輪廻も涅槃と相対的に考えられている限り、増益されたものにすぎない。アビダルマ論書に説かれる輪廻転生説などによつて解釈された輪廻は真に存在するものでなく虚構にすぎない。しかし、輪廻そのものは虚妄ではない。何よりも先ず現に我々が生きている世界、我々の生きている生そのものだからである。そういう意味では輪廻は涅槃の相対的概念でなく、したがつて無として損減できないものである。空とはそういう生の実相 (dharma) であり、それが上來論じてきた「すべてのものの空」である。それがこの偈の説く増益もなく、滅却もないところである勝義であり、それこそが真の涅槃である。真の涅槃とは輪廻が空であることだからである。

クマラージヴァはここでも増益という語を使っていないが、ナーガールジュナの偈の所説を偈よりも的確に意訳している。

生死を離れて而も別に涅槃あるにあらず。

実相の義は是の如し、云何が分別あらん。

諸法実相の第一義の中には、生死を離れて別に涅槃ありと説かず。經に説くが如し。「涅槃即生死、生死即涅槃」と。是の如く諸法実相の中に、云何が是れ生死、是れ涅槃と云わん。

この思想は、しかし、ナーガールジュナ独自の思想ではない。『宝性論』でも佛の法身の第四の性質（功德、*guṇa*）としての「真の永遠性」（常波羅蜜、*nityaparamita*）に関して説かれているからである。

二つの理由によつて真の永遠性（常波羅蜜）は理解されるべきである。無常な輪廻を滅却しないことからして断滅の辺（*ucchedānta*）に陥ることなく、常住な涅槃を増益しないことからして恒常の辺（*sāsvatānta*）に陥ることがない。…

そこでこの法界の真相の門（*dharmadhātunayamukha*）によつて、勝義として「輪廻こそは涅槃である」と説かれた。二つの有り様に分別されない無住涅槃（*apratiṣṭhitanirvāṇa*）の直証よりしてである。（pp. 34-35）

この所述からみると、クマールージーヴァがナーガールジュナのかの偈を生死即涅槃という経文の解釈として註釈したのは決して彼の単なる思いつきではなかつたことがわかる。そして『宝性論』が、『中論頌』の諸註釈では諸法実相・勝義にあたる法身の第四の性質（功德）を真の永遠性（常波羅蜜）とし、輪廻を無常とし、涅槃を常住としたことは、（勝義の）法身においてどうして涅槃が増益されず、輪廻が滅却されないかを明瞭に示している。常住な涅槃は真の永遠性としての法身に増益されるべきではなく、無常な輪廻は滅却されるべきではない。真の永遠性は無常な輪廻においてのみ実現されるからである。

さらに『宝性論』は法身の性質（功德）である真の永遠性（常波羅蜜）を論理的には八顛倒（*viparyāsa*）によつて示す（p. 30ff.）。真の永遠性は無常を常と思う妄想された永遠性ではない。それだけでなく、常という顛倒の単なる相対者（*viparyaya*）である無常（という概念への執着）をも払拭（対治）した真の永遠性である。この真の永遠

性（常波羅蜜）の具体的な意味をこの論書は次のように説く。

衆生の利益に無関心な独覺乗の人々が喧噪を離れた暮らしを愛好するのとは逆に（つまり、対治 *pratipakṣa* として）、（菩薩の大悲の修習には）常に絶えず輪廻のあるかぎり、衆生利益への清浄な執着がある。このゆえに、真の永遠性（常波羅蜜）は輪廻における菩薩の大悲の修習としてのみ実現（証得）されると理解されるべきである。（p. 32）

ここでは「常住な涅槃」は論じられてはいない。が、真の永遠性（常波羅蜜）は、過去・現在・未来において自己同一性を保つと普通理解されているような実体としての涅槃の性質としての、抽象的な死んだ永遠性ではない。それは無常な輪廻において実現される生きた永遠性である。ここでは輪廻は決してふつう理解されているような空間的な場所ではない。衆生すべてが生きてあることである。そして衆生が一人でも生きて苦しんでいるかぎり、菩薩は大悲にもとづく菩薩行を常に一刻も休むことなく修習する。真の永遠性は菩薩行という行の永続性（不断なること）として実現される永遠性である。

大悲も衆生の利益への執着にはかならない。執着は普通は煩惱として退けられるが、この無私の執着は汚れてなく浄化の因であり、清浄そのものである。このような菩薩行の無常な輪廻における永続性こそが真の永遠性であるから、そこにおいて輪廻の滅却はありえない。

輪廻に関しては『宝性論』も損滅でなく滅却を用いている。あるいはこの語は損滅の単なる同義語、あるいは損滅が述語として定着する以前の同義語にすぎないのかもしれない。が、この論書が勝義、つまり法身は「無住涅槃

の直証」であると言う点などからすれば、輪廻の滅却を否定しているのは、単に輪廻の損減がないということではなく、もつと積極的に輪廻を肯定しようとしているのではなからうか。輪廻の損減ということは輪廻が増益であることを前提とするからである。

人我の増益はとにかく、我所などの有為法の増益と涅槃などの無為法の増益は、ともにアビダルマの法有の立場に対する批判である。したがって、どちらも同じ頃に成立した思想ではないかと考えられる。それに対して損減は必ずしも対として成立したものでないようである。「あるものがないこと」という語義は大乗の諸学派を通じて変わらなくても、それぞれの思想体系のなかで用いられる具体的な意味や用法には共通性が認められないからである。

二

増益には誤謬の構造という否定的・消極的な意味・役割のほかに、念佛や説法を可能にする根拠という積極的な用法もみられる。菩薩の修行道の一環として「佛を憶念する」ためになされる佛の増益については、現在は一箇所しか指摘できない。それは『華嚴經』の「入法界品」の第一章「メーガシユリー比丘」^①のなかである。

この比丘は善財童子が最初に訪ねた善知識であり、「一切（諸佛）の境界を顕現させ、（その）集合する様を（照らし出す）普門の光明」（p. 49）という念佛門（*Buddhānusmṛtimukha*）を体得している。この念佛門は十方の無量の諸佛のすべてに見え、出会い、対面する門である。しかもそれらの諸佛に佛国土とか佛業をそなえた具体的な現在の姿として対面する門である。しかしこの法門を体得しているが、メーガシユリー比丘は、自分が無限の智のマンドラが清浄である菩薩がたの足元にもおよばず、その菩薩行を知ることとも功德を語ることもできないと告白し、

その理由として菩薩がたは二十一種の念佛門を体得しているからだと語る。

これらの念佛門のほとんどは、何かに増益された佛を憶念する門である。いま増益の基体として示されたものをあげると、(2)人々 (*jagat*)、(3)十力、(4)法、(7)劫、(8)時 (*kāla*)、(9)佛国土、(10)三世 (*tryadhva*)、(11)境界 (*visaya*)、(12)寂靜 (*sānta*)、(13)消滅 (*vigama*)、(14)広大なもの (*vipula*)、(15)微細なもの (*sūkṣma*)、(16)莊嚴 (*vyūha*) である。佛が増益される基体に共通する特徴を見いだすことはほとんど不可能であるが、いま具体例として(2)と(3)をあげる。

(2) (上述の偉大な菩薩がたは) 人々の願いに応じて (諸佛の境界を) 顕現させ、如来を示し、(衆生を) 清らかにさせるために、すべての人々に増益された念佛門を体得している。

(3) 如来の無量の十力にしたがうために十力に増益された念佛門を体得している。

認識論的誤謬としての増益とは対照的に、増益の基体よりも増益された佛の方が真 (*real*) である。それゆえに、それらの念佛門で出会われる佛は虚妄でなくて、それらの増益の基体であるものの実在 (*realization*) であるといつてよいかもしれない。そうであれば、これらはすべてのものに佛を見、すべてのものが佛であることを知る方便としての念佛門なのであろうか。あるいは、少なくともこの方便は、メーガシユリーが体得した念佛門よりも高い段階にある、入法界の第二の方策なのであろうか。

説法を可能にする根拠としての増益の用法は空の立場をとる大乘經典や論書にもみられる。実在が文字通り沈黙であり、不可説・言語道断であると主張する空の立場では、法、すなわち不可説な実在は、本来、言葉では語れな

ものである。そこで実在そのものにはありえない言葉を增益して説法はなされると主張する。この場合も增益の構造は認識論的誤謬の構造と同じであるが、その意味や意図は全く異なる。

この思想はチャンドラキールティが引用する經典の偈にもみられる。

字音のない (anaksara) 法を聞くとはどういうことであり、説くとはどういうことか。字音のない (法) は、增益よりして聞かれ、説かれる。(Pr., p. 264)

現存する主要大乘經典のなかでは『維摩經』にこの思想が見出せる。周知のとおり、この經典は「入不二法門」で特に実在が文字通りの沈黙であることを劇的に示す。一方、説法は何よりもまず言葉で説くことであり、言葉が不可欠である。そこで沈黙にはない言葉を增益する必要がでてきたのであろう。

このような法を説くとはどうすることか。説法ということはこのことは增益された言葉を説くことであり、聽聞者も增益された (言葉) を聞くのである。

增益された言葉がないところ、そこには法を説くこともないし、聞くこともないし、知ることもない。たとえば、幻の人が幻の人々に法を説くように。(191a2-4)

この一節は(「弟子品」における)目蓮の説法を維摩が批判するなかにもみられる。目蓮の説く法がどのようなものであったかは示されていないが、維摩はまず、法の通りに法を説け、と忠告する。彼がいう法は空の立場の法であり、

彼は法が無我であり、言亡慮絶であることをくりかえしている。したがって、維摩は目蓮が小乗の有の法を説いていたことを論難したものと思われる。その点で目蓮に対する攻撃の主題は説法にあるのではなく、法そのものにあつたといえる。

その法の説明に続くこの一節で、維摩は「法を説くとはどういうことか」を語っている。法が言亡慮絶だから、そういう法を説くということは、法そのものを説くのでなく、増益された言葉を説いているにすぎない。(つまり、教示としての法 *desandharna* とは増益された言葉にすぎない。)だから、本当には法を説いているのではないと自覚して説け、と言っていることになる。⁽¹⁷⁾ 要するに、ここでは法を教示としての法と覚りとしての法 (*adhigamadharna*) に二分し、各々を増益された言葉と沈黙として理解した立場での説法観を述べているのである。

中観派のなかでこの増益の思想を全面的に是認したのは、自立論証派 (*svāntarika*) の創始者、パーヴァヴェーカ (清弁) である。彼の『般若灯論』⁽¹⁸⁾ の帰敬偈がそのことを明らかに示す。

分別をよく離れ、すべての戲論が鎮まり、言葉の対象でない法の真実、まさにそれを(言葉を) 増益して、すべての世界の人々の繁栄のために説かれた(佛)、その方に敬礼したてまつる。(46b8)

アヴァローキタヴラタ (観誓) の註釈のなかには『まさにそれを増益して』という。法の真実という言語表現 (*adhivacana*)、不滅不生……不去不来という(言語表現)、それらを正しく不顛倒に (*aviparitam*) 増益して説かれた』(W4b7-8) という解説が見いだせる。それがこの帰敬偈におけるパーヴァヴェーカの見解でもあろう。

彼はナーガールジュナが帰敬偈で、言葉を増益して「八不」と説いていると理解していたと考えられる。(つまり、パーヴァヴィヴェーカは法の実在 dharmatva に関する佛説はすべて言葉の増益であることを自覚的に主張していた。しかし、それがナーガールジュナの見解に反するものであることは後述する。)言葉の増益はパーヴァヴィヴェーカにとつては彼の論理学的思想の基盤として不可欠であるとともに、彼の勝義観とも合致するものである。彼は周知のように二種の勝義を提唱した。言語表現をもつ勝義 (saṅketikaparamārtha) と元来の不可説の勝義とである。普通、前者は異門勝義 (paryāyaparamārtha)、後者は無異門勝義 (aparyāyaparamārtha) とよばれている。この勝義の区別によつて、しかし、元来の無異門勝義が不可説であるということの意味は、異門勝義の可説性と相対的なものにすぎなくなつたのである。

『維摩経』やパーヴァヴィヴェーカは言葉の増益の構造を具体的に解説していないので、この増益に誤謬論としての増益の構造がそのまま直ちに適用しうるかは問題にならう。が、すくなくとも、増益ということが言いうるためには、誤謬の増益の原因となるもの(たとえば、貝と銀との類似性や青の形象と青の本体とにみられる青という共通性)に相当するものが、二種の勝義の間になければならないであらう。周知のようにパーヴァヴィヴェーカは異門勝義を「勝義をささる手段という点で勝義に不顛倒である不生などの教説」とする。これは「勝義」(paramārtha)という語を「それにすべれた対象がある」(paramo 'sarthah) という所有複合詞とする解釈をふまえた立場である。「不生」などの教説は不可説な実在に対して不顛倒であるから、他の言語活動(つまり「生」「滅」などの教説など)とはちがつて、その教説だけが勝義を言葉で示すという意味で勝義の増益という意味をになうことができるのである。

この肯定的な増益の思想もチャンドラキールティにもみられる。周知のように『中論頌』第十八章第九偈は「実在の相」を説くが、チャンドラキールティはこの偈に先立つ註釈で、先ず「実在の相」を「言葉で語られうるものが消滅し、心の対象が消滅する」(第十八章第七偈ab) (Pr., p. 372, II. 7-9) だとしながら、つぎに討論者の要求を紹介する。

たとえそうであっても、(第八偈に説いた) 世間における真実などの言説を認めるように、言説諦にしたがつて増益して(実在の) 相が説かれるべきだ。(Pr., p. 372, II. 10-11)

この註釈によれば、この要求に応えてナーガールジュナが第九偈(「他に依存せず、寂靜で、戲論によって戲論せられず、無分別で、多なるものでない。これが実在の相である」)を説き、第七偈では単に実在の不可説性と不可思議性を指摘しただけなのに、この偈では「他に依存せず」などを実在の相として積極的に主張したことになる。したがって、この註釈では第九偈の方だけが「増益して」説かれたかのように読める。しかしそうではなく、どちらも言葉を増益して説かれたというのであろう。

チャンドラキールティは『明らかな言葉』の第十五章の自性に関しても増益によって説明する。

「三時に不変で、造られたものでなく、火の本有の自体 (nijam rūpaṃ) で…因と縁とに依存していないもの、それが自性 (svarūpa) と呼ばれる。いったい火にそのような自性があるのか。」

「それ(自性)はあるのでもなく、ないのでもない。そうであっても、聴聞者の恐怖を除くために世俗として

増益して、それ（自性）があると言う。」

「君が増益して、それがあるといふならば、それはどのようなものか。」

「諸法の法性はその自体である。法性とは何か。（法の）自性である。自性とは何か。本性である。本性とは何か。空性である。…」 (Pr. p. 264)

ここでは、厳密に言えば、増益は「あるのでもなく、ないのでもない」のに、自性を「ある」と説くことである。しかし実際は、「自性」、「法性」などの言葉の増益である。恐らくこの「あるのでもなく、ないのでもない」という表現は、四句分別の第四句でもないし、有とも無とも規定できないブラフマンのような究極的実体の不可説性を意味するのではない。それは実在が不可説であること、すわなち空を意味している。

チャンドラキールティがこの増益の教証として、前に引用した經典の偈を引用したのはそのためであろう。彼はもう一つの教証としてナーガールジュナの『中論頌』第二十二章の第十一偈をもあげている。

（如来は）「空である」とも説かれ得ない。「不空である」とも「説かれ」得ない。「両方である」「両方でない」とも。しかしへ言葉によって知らせるく (prajñapati) ために語られる。

この偈では「説かれ得ない」と「語られる」という、沈黙（佛）と言葉（佛を語ること）の対立が明確に示されている。チャンドラキールティがこの対立を増益の思想によって理解しようとしていたことは、第二十二章におけるこの偈そのものに対する註釈から明らかである。

このすべて (sarvam eta) は我々によつて語られ得ない。しかし語られなければ、如実にある (佛の) 自性を聴聞者は理解することができない。そこで我々は増益して (つまり) 言説諦に立つて、言語で表現するため、所化の衆生に應じて「空である」とも語り、「不空である」とも、「空で不空である」とも、「空でなく不空でもない」とも語る。

チャンドラキールティはここで「増益して」を「言説諦に立つて (sthitva)」と敷衍しているようである。この表現は上述の第十五章の「世俗として」や第十八章の「言説諦にしたがつて」(vyavahārasatyānurodheṇa) と同じことを指しているものと考えられる。ただ、ここでは次に「所化の衆生に應じて」(vineyasattvānurodheṇa) が来るので anurodha (随順) という語の重複を避けただけのものと思われる。

しかしこの「言説諦に立つて」は、哲学上のこの根本問題についての彼の見解をめぐりに表現しており、パーヴァヴィヴェカとの思想的な立場の相違を際立たせる。パーヴァヴィヴェカの言葉の増益はいわば異門勝義に立つことである。それに対してチャンドラキールティは言葉として現れた勝義を認めないので、彼は勝義とは全く異なる世俗諦に立場を移すことよつてのみ、説法はなされると主張する。彼の二諦説では、勝義と世俗は完全に断絶しているから、増益を可能にする勝義と勝義の教説との不顛倒な関係は成り立ち得ない。したがつて、彼は増益という言葉は使つていても、それは勝義に言葉を付託することではない。それは、「眼翳 (timira) のない人が毛髪を認識しないように、(ある人は) 不顛倒であるから (その人には) 虚妄な増益されたものがないとき、そのとき非実在な事物の残滓が認識される—そのことによつて世俗が成立する—ことがどうしてあろうか」(Pr., p. 30) から明らかであろう。

しかし、そもそも実在を説くのに言葉を増益するということは自己矛盾におちいる。増益が必要であるということは、実在と言葉が本性的には全く無関係であるという立場を承認していることであるが、もし本性的に関係があるならば、言葉を増益する必要はないからである。だから言葉が増益されたとしても、実在に対して言葉はあくまでも偶有的な (extrinsic) 位置にとどまる。それゆえにこそパーヴァヴィヴェカは、「不生」の教説 (異門勝義) は実在 (無異門勝義) に対して不顛倒であるから実在の教説であると主張したのである。しかし彼は不顛倒であると主張しただけで、どうして不顛倒であるかというその論拠を提示してはいない。そもそも全く無関係な二者の間に不顛倒という関係を見いだすことは不可能である。

通俗的にいえば、佛が覚りの体験 (あるいは実在) を言葉で語ることが説法である。この場合、たとえば佛の覚りが真の実在の覚りであっても、佛の説法が真であることの理由を説明することは、全く不可能である。佛の權威ということが最近、佛教論理学の研究者のあいだで論争的になつていゝるのもそのためである。²⁰⁾ 唯識派や如来藏思想ではそれをもう少し専門的に、佛の説法は佛の法身である法界の言語表現への等流 (nisyanta) であると説明する。しかし佛の覚りと説法との本質的な関係は、関係というよりも、むしろ法としての一性である。佛の覚りが「覚りとしての法」 (adhigamadharmā) と呼ばれ、説法が「教示としての法」 (desanadharmā) と呼ばれていることから、それは明らかである。したがつて、実在と教説とのあいだに不顛倒かどうかという問題が入りこむ余地はない。

チャンドラキールティは言葉の増益の思想を用いているが、本心では不可説な実在と佛の教説とが同じ事実であることを確信していたと思う。そのことは『中論頌』第二十四章第十一偈の註釈からも明らかにかがえる。

無明から生じた世俗諦は無自性であると覺つて、それ(世俗諦)の空性—勝義を相とする—を觀察する瑜伽行者は二辺に落ちることはなく。(Pr., p. 495, II. 3-4)

ここでは二辺の謬見は、(1)影像 (pratibimba) の形の世俗 (諦) (lokasamvrti) をも否定する見解、と(2)勝義がもの自性であると増益する見解 (II. 5-7) とである。これら二見解を離れた中道に立つ瑜伽行者は、「佛の説法のなかに説かれた世俗と勝義との不顛倒な区別を識別するので、佛の教説における甚深の眞實在 (tattva) を知る」者である。世俗諦は言葉で表現されたものであり、本性として言葉と不可分に相互に結びついている。したがって瑜伽行者にとつて(影像の形で)言葉によつて表現されたものの空を覺ることは、言葉の空を覺ることと別のことではない。

このチャンドラキールティの思想は中觀派の始祖ナーガールジュナ自身の思想を受けついたのである。そしてナーガールジュナの思想は更に般若經にさかのぼつて認められる。さきに取りあげた『維摩經』では増益された言葉による説法の喩例として幻の人々に対する説法をあげている。幻の人は『八千頌般若經』の第一章 (p. 8) にすでに見られる。最古の漢訳である『道行』(97a)²² にもあるので、幻人の説は般若經の空の思想の一展開、空を説明する独自の方法の一つであると言つてよいであろう。『維摩經』は般若經のこの思想を念頭において、それを増益された言葉による説法の喩例としたものと思われる。しかし般若經には直接説法に幻の人を適用した表現や事例はないようである。

般若經の幻の人は空なる人の比喩である。この場合、幻は人が実体でなく空であることを意味する。そういう幻の人の行為は「無量・無数の衆生を涅槃に導くが、しかも涅槃に導かれたいかなる人も、涅槃に導くいかなる人も

存在しない（そして、いかなる行為、たとえば人を涅槃に導く説法もない）のである。『八千頌般若經』はそれを「法性」「諸法実相」と呼び、「幻の本性 (prakti)」とも名づけている (A.P., p. 10)。要するに諸法の実相、幻の実相は導く者も導かれる者も導きも空である三輪清淨 (trimaṇḍalaparissuddhi) を言う。したがって『維摩經』が幻の人の説法を喩例として示した真意は、現実に言葉によって説法が行われているが、しかもその説法という行為には実相としては説法者も聴法者も説法もない、ということである。実際に行われている説法は眞実には行われていないのである。

しかし幻でない人、空でない人はこの世に存在しない。この世に実際に生きている人は皆空である。それと同じように、空でない説法はこの世に存在しないし、空な説法とは空な言葉によってなされる説法である。そしてそのような説法は眞実には何も説いていないのである。

クマールラジーヴァは『維摩經』を訳す際に、この幻の人による説法の箇所から増益の思想を除き、上述の般若經の思想に改めてしまっているようにみえる。

法相是の如し、豈に説くべけんや。夫れ説法者は説くことなく示すことなし。夫れ聴法者は聞くことなく得ることなし。譬えば、幻士の幻人のために法を説くが如し。(540a17-19)

「法相」はここでは無我で不可説である諸法実相の意味であろう。クマールラジーヴァは、説法の実相・法性からすれば、実際に法を説いている説法者は不説であり、聴法者も不聞であるというのである。したがって説法も不説であ

る。

空思想のこの面を哲学的に厳密に洗練されたものにしたのがナーガールジュナである。彼が主著『中論頌』を著述したのは空思想のこの面を解明するためであったといっても過言ではないであろう。『中論頌』の彼の帰敬偈があきらかに示すように、ナーガールジュナは佛の教説を論全体の主題とする。

不滅不生、不常不断、不一不異、不去不来で、戲論寂靜し、吉祥なる縁起を説きたもうた説法者の第一人者である佛に礼拝したてまつる。
(『中論頌』 帰敬偈)

ナーガールジュナはここで佛の説法が不生、不滅などの八不の縁起であることを提示しているが、全佛説のなかにそのような題名の特定の教説はない。佛は様々なときに、様々なところで、様々な衆生に対して八万四千の法蔵を説かれたといわれるが、ナーガールジュナは佛が八万四千の法蔵のなかでただ縁起だけを説かれたと主張しているようにみえる。換言すれば、彼は表面上相互に矛盾さえしてみえる佛の八万四千の説法は、それらにかくされた真意が八不の縁起という同じ教えを説くためであるから、すべて真であると主張しているようにみえる。こうして彼は八不を論理的に否定してこの縁起が真であることを論証することに努めている。彼は同時に、我または法性(第十八章)や如来(第二十二章)などに関して、戲論寂靜と吉祥の意味を追求することによって縁起の実相を解明することに努めている。そして最後に、第二十五章の最後の第二十四偈で、彼は上述の探求の結論として佛の説法の実相を次のように示しているようにみえる。

すべての取得が寂靜し、戲論も寂靜し、吉祥である。佛は、どこにおいても誰に対してもいかなる法も説かれはしない。
『中論頌』第二十五章第二十四偈

この最後の偈と帰敬偈との言語表現上の異同から言えば、「戲論寂靜」と「吉祥」は両偈に共通に見られるので、帰敬偈の「八不の縁起」とこの偈の「すべての取得の寂靜 (sarvopalambhopsama)」が対応する。生、滅などの八種をすべての取得 (sarvopalambha) の代表例と取ってよいであろうから、八不の縁起はすべての取得が寂靜したときのみ成立すると言つてよいであろう。

また、帰敬偈では佛は縁起を説くのに、この偈ではいかなる法をも説かない。この対比にもとづいて、佛が八不の縁起を實際に説いていることは、眞実には佛が何も説いていないことを、つまり佛の沈黙を示すと主張してよいであろう。佛の沈黙の眞意は口を閉ざしたり、声を出さないことでなく、佛が八不の縁起を説いていることの実相としての、佛がどこでもいつでも何も説いていないことである。だから佛は八万四千の法を説いて一語も説かれなかつたと言われるのである。ナーガールジュナが『中論頌』を著述した眞の意図や目的は、佛の沈黙が八不の縁起の教法の実相以外にないことを解明することにあつた。したがつて、このナーガールジュナの空の立場からすれば、不可説の実在を説くことを可能にするために言葉を増益することは全く不必要なことにならう。

最後に一言すれば、『中論頌』の構成が上述のようなものであれば、『中論頌』の最後の第二十六、第二十七の二章は最初の二十五章とは別に、ナーガールジュナによつて（その前か後に）著述されたという見解も十分理解できるであろう。

