

法藏の三性説に對する若干の疑問

長尾雅人

一

賢首大師法藏の『華嚴五教章』の中に、「三性同異義」なる一章があつて、瑜伽唯識學派の思想の中心をなすと思はれる三性説が論ぜられてゐる。三性説はもと眞諦の譯した『攝大乘論』中に、分別・依他・眞實の三性相として論ぜられるが、同じ内容は遍計所執・依他起・圓成實の三性或は三相として、法相宗所依の經論にも詳細に論ぜらるゝ所である。従つて華嚴の立場からすれば、所謂始教に屬するものとして、一段も二段も低い教義である筈である。然しこの法藏の三性同異義は、『五教章』に於いて最も重要な意味を有する「義理分齊」なる一篇の冒頭におかれ、華嚴哲學の中心たる十玄緣起や六相圓融の思想を導き出す基礎を與へるものゝ如くに見える。それは何れにせよ、印度大乘佛教の輝やかしい結實なる三性説が、如何に法藏によつて取入れられ、如何に彼の華嚴哲學なる根本思想と相交渉するかを見ることは、我々にとつて甚だ興味あることである。唯識も華嚴もある意味では共に「唯心の緣起」を立場とする點で一脈相通するものがある筈である。にも拘はらず法藏は、自らの理解に基づいて三性説をせいぜい始教的な同教一乘とし、彼の立場たる別教一乘より一段低いものとする。然しその彼の理解は、三性説として果して十分であつたであらうか。以下の小論は、特に印度大乘佛教思想として

の三性説（必ずしも法相宗義としてではない）と對比することによつて、彼の三性説の特質を明らかにせんとする一試論である。『五教章』に於いて法藏は、もともと三性説を概説しようとしたのではなく、その「同異義」を述べんとするものである。彼は先づ最初に「直ちに」三性の各々に二義あることを説き、これらの二義によつて三性は別異でもなくまた一でもないといふ。次いで「問答決擇」に於いて、有・無・有而無・非有非無の四句分別を三性の各々に適用し、詳細にそれに対する誤謬と正しい理解とを論ずる。最後に再び三性を「總説」し、「一の中に全てが収まり」、三性の「眞も妄も互ひに融合する」との華嚴的な立場に近づけて之を解説し、以てこの章を終つてゐる。

大略かくの如き三段の敘述に於いて、最後の總説は、全く『攝大乘論』の引用（大正藏經 三十一卷 一一一頁上）に終始して、殆んどそれ以上に出づる所はない。第二の問答決擇は、凡夫の有無の二邊に對する迷執を除かんとして、最も詳細懇切な議論を展開してゐる。然るに最初の「三性各々二義あり」といふことは、すべてを通じて彼の三性觀の根幹をなすもの、如くである。各々二義ありとは、眞實性に「不變」「隨緣」の二義があり、依他性に「似有」「無性」、分別性に「情有」「理無」の二義があることであつて、かくて合して六義があることとなる。^①然し更に六義の中でも、眞實の「不變」と「隨緣」との二義の考へられることが、最も究極的な意義を有するものとなるであらう。

法藏の敘述には、一般にその用語の上で、種々曖昧な點が含まれてゐることにまづ困惑を感じる。例へば三性の呼び名の如きも、場所によつて異なる。即ち最後の總説は、全く眞諦の『攝大乘論』を引用するが故に、三性の名稱も眞實・依他・分別といふ眞諦流を以てする。が、その他の個所では、新舊兩譯の何れにも屬せぬものが多い。依他或は依他起の名稱には大きな問題はないが、玄奘の遍計所執性に當るものは、單に「所執」或は「遍計」と稱する場合が多く、殊に「所執」といふのは玄奘譯語の一部を取つたものでありながら、玄奘が遍計所執と四字を以て熟字せる意味は忘れられて、單なる執着とも同視せられるものとなり、従つて眞諦譯が「分別」と譯した意味も、玄奘譯が「遍計」を冠した點も、無視せら

れた傾きが強い。單なる煩惱としての執着ではなく、分別計度^{ぶんべつけいど}が先行して對象が執着せられることが、こゝにいふ「遍計所執性」なのである。圓成實性に就いても、同様な缺陷がある。即ち法藏は最初たゞ「眞」とのみ呼ぶが、それは眞諦譯の眞實性相の略とも云へるであらう。然るにそれは直ちに「眞如」と言ひ換へられ、そこには恐らく同じ眞諦譯の『起信論』の用語が導入せられたと思はれる。玄奘の譯語に近い「圓成」なる用語も、同時に用ひられてはゐる。然しこれらの種々の表現を用ふることによつて、果して本來の意味が理解せられてゐたか。「眞」或は「眞實」或は「眞如」が、本來「實在」するもの、如く誤解せられ易い點を考慮したのであらうか、玄奘はその *pariṇispanna* を「圓成せるもの即ち眞實」との意味で「圓成實」と譯した。即ちそこでは、同じく眞實ではあつても、それが最初から實在する如きものとしてではなく、行道的に「完成せられた」如きものとしてのみ考へられる、との意味が、盛りこまれてゐる。笈多等が之を「成就性」と譯したのも、同様な意味であらう。法藏には然しながら、かくの如き行道を以て完成して行くとの意味は全くこゝでは反省せられなかつたかの如くに見える。

いづれにせよ斯く諸種の名稱を混用しながら、それに應じた獨得の思想が法藏の三性説には盛られてゐる。その最大の特質は前述の三性に各々二義ありとしてその同異義を説くことと、「眞より妄へ」といふ眞妄次第をとるといふ二點に要約し得るであらう。この二點は何れも華嚴獨自のものであると自ら誇る所であり、かつ互ひに連關せるものである。まづこれら二點について考へて見よう。

二

三性の各々に二義ありといふ中、遍計所執性の二義たる情有と理無とが、『成唯識論』卷八（新譯本三〇頁）に出づるものなることは、容易に知られる所である。但し法相宗とはその解釋に於いて大いに異るといふが、今はそれらの點には觸れ

ない。次に依他起性の二義たる似有と無性とは、何によるか。私には詳らかでない。その似有といふのは、『成唯識論』の「二分に似現する (nirbhāsa)」など、いふに由來するかも知れないが、似現とは識が所謂本質に似て轉起し分別することであつて、華嚴宗義に於いて、似は眞實に似る、或は逆に所執に似るといはれるものとは大いに異なる。たゞこの似有と無性との二義を以て、中觀哲學的な意味が考へられてゐたことはほゞ確實である。即ち依他の似有の義は、因縁・縁生と考へられ、『大智度論』や『中論』をこの下に引用して、中觀的な「縁起即空性」の意味を明かにしようとしてゐる(大正藏 四五卷 四九九頁中)。圓成實性には不變と隨縁との二義が歸せられるが、實は圓成實性乃至は眞如といふ如きものは、不變の義を以て語られるのが普通であつて、隨縁をこゝに加へることは、まさしく華嚴獨自のものである。而してこのことは、恐らく『起信論』が心眞如と心生滅の二門を説くことに影響せられたものであらう。

右の六義はいづれも相矛盾せる性格を一體に兼ね具することを示してゐる。似有と無性と、情有と理無と互ひに矛盾し、かく有と無と矛盾しながら依他也遍計もあるのである。眞實性に於いては、隨縁は縁に隨つて變化することであるから、不變とは矛盾の關係にあること同様であり、無爲と有爲とが圓成に於いて相即するといふ意味である。而してこれら六義の中でも、眞如の不變・隨縁の二義が、すべての根柢となるものに他ならない。何となれば、もと不變なる眞如が隨縁することによつて、依他や遍計があるからである。之がまた「眞妄次第」ともいはれる所以である。眞と妄との對立は、また本と末とも稱せられ、眞源と妄末なども熟字せられる。眞妄の次第とは、三性が考へらるゝに際して、圓成・依他・遍計の順序を取ることでもあり、その圓成が不變隨縁の二義によつて他の二性の根源となるとの謂でもある。

一般に三性が説かれる時は、遍計・依他・圓成の順序をとること、『唯識三十頌』の如きが多く見られる所であるが、また『攝大乘論』に於けるが如く、依他・遍計・圓成の次第を取ること、論理的に整合せられた意味を有するものである。その他、三性の並べ方はすべて六種が可能であり、何れも或る意味——たとへば説明の順序とか理解の順序とか——

を有するであらう。然るに華嚴教學に於いてはその一の特色として、圓成・依他・遍計といふ眞から妄への次第を以て常に三性を説くのである。依他や遍計の凡夫迷妄の世界の事實が、眞如に依り眞如から生ずるといふのが「眞妄次第」であるならば、これまた『起信論』等の所謂如來藏思想といふもの、影響を大きく受けたものであらう。かゝる眞から妄へといふことの原動力は、實は不變なる眞如が擧體起動し隨緣して妄となるといふ、不變・隨緣の二義に歸着するに他ならぬと思はれる。かくして眞妄次第と不變隨緣二義とは、この三性説の中心をなし、同一意義を有するものである。

不變・隨緣の二義に關連を有しつつ、まづ眞妄次第といふことが如何なる意味を有するかを、更に少しく考察して見よう。

所で三性は、何故に三性であつて二性でも四性でもないのか。このことに就いては然るべき理由がなくてはならぬ。然しながら上述の法藏の敘述からすれば、彼がかゝる點を反省したらしい形跡は見當らない。彼は最初から三性に各々二義ありといふのみで、三性を説く唯識學派が、何故に中觀學派と異つてこの説を立てたかを考へたらしくは見えない^⑤。當時の他の人々と同じく、法藏にとつては三性はたゞ佛説として最初から經論によつて與へられたものであり、かゝる佛説に關して、その數の増減やその理由を彼が考へなかつたとしても、それは當然であつたのであらう。唯識思想の勃興するに至つて、般若經や中觀の立場を承けながらも、それとは異つて、三性説が樹立せられたといふ歴史性は、法藏にとつては問題として取りあぐべく夢想だにしなかつた所であらう。それ故に彼は自己の見識によつて、「三性に各々二義あり」との規定を最初から與へたに過ぎなかつた。そこには三性説の構造——三性であつて二でも四でもないといふ必然性——に對しては、何の反省も行はれてゐない。然しこのことは、彼の三性説にある缺陷——少くも印度の三性説とは異質的な性格——を與へてゐる。

然るに印度の唯識學派の論書、例へば『攝大乘論』の如きを開く時、三性が三性であつてその他でないといふ必然性が、

明瞭に汲みとられる。即ちそこでは三性の中でも特に依他起性が、論理的構造に於いて中心をなし基底的作用を果すことが知られる。それは法藏が最後に「總説」として引用せる『攝論』の文にも明らかな如く、依他は染淨二分の依他として説かれる。即ち二分とは、染と淨との二分が合して依他を形成するといふのではなく、依他起的なあり方を基底として、染としての遍計と淨としての圓成とが現實的となるとの謂である。遍計執せられた迷ひの世界が現實であり、それが悟りの世界へ圓成せられ轉換が實現せられる、このことの場所となるものが依他に他ならない。依他起は、その上に於いて轉識得智といふ解脫が成立し、そこに於いて迷ひの世界に對する悟りからの救ひの手が可能である様な場所としての基底なのである。その上に於いて煩惱のまゝに眞實であり、生死が即ち涅槃であるといはれ得る。かゝる基體としての依他は、佛陀の説いた緣起に外ならないが、それが特に識、基體としての藏識、即ち阿賴耶識として考へられる時、唯識説が成立つ。それ故に依他乃至緣起的なあり方が、凡夫にとつては常に迷情所執の對象となり、聖者にとつてはそのまゝが悟界の風光となる。三性は實は全一なるもの、三つのあり方なのであつて、別異なる三つの存在なのではない。故に迷ひから悟りへの轉換が行はれる場所といつても、實は依他が舉體轉換して迷ひともなり、また悟りともなるとの謂である。にも拘らず迷と悟、遍計と圓成とは、あくまでも絶對に異なるものであり、矛盾對立するものである。かゝる矛盾對立を含む基體として、依他は二分依他である。三性が「同一でもなく別異でもない」と云はれる理由根據は、かくの如き二分依他に求められる。而して同じ論理的構造が、三性は三性であつて二でも四でもないことの理由でもある。染と淨、迷と悟、生死と涅槃、遍計と圓成等々の對立と、その對立を含みその對立の場となる如き依他起性と、かくて三性は必然的に三である。この場合、中觀的にはむしろ二性であつた。現實に問題となるのは、迷ひの事實と、そこから悟りへの轉入とのみであつて、その中間にある第三の無記なるものを考へることは必要ではなかつた。この迷悟の二者が佛陀の説く緣起に於いて統一せられ、更に般若經的な否定轉換を経て再び空性として統一せられ、この緣起と空性とに於いて色即是空であり空

即是色であるのが、中觀哲學の考へ方であつた。然るに唯識學派は、その（中觀的な）否定轉換の行はるべき場所として、第三の依他を設定した。依他はより根柢的なあり方として要請せられた。それ故に依他は、遍計から圓成へ、或は悟りから迷ひへの、上り下りの單なる中間驛なのではない。單に中間驛ならば、無限に細分して無數の驛を設定することもできようが、依他は中間にあるのではなく迷悟染淨の根據となり場所となるものである。龍樹に於いてもそうであつた様に、こゝでも佛陀の緣起が大きく浮び上り、それが依他起性、乃至は唯識性として、重要な位置を占めて來る。いはば唯識學派は、中觀的に問題の核心となつた點を、更めて底に深く展開することにより、三性説といふ論理的構造に到達したといふべきであらう。それは世界のあり方の構造なのである。

三性説を右の如くに考へて大きな謬りがないとすれば、法藏の三性説は甚だその性格を異にせるものといふべきである。まづ眞妄次第といふことは、それが單に名稱を擧げる順序でなく、論理的或は構造的な意味で眞から妄へ次第するといふのであるならば、それは三性説的ではない。眞が根柢となり、その上に妄が成立つとの思想は、所謂如來藏思想といふべきである。この思想は確かに印度にあつたし、現に我々は『勝鬘經』や『寶性論』(Ratnagotra-vibhāga) にそれを認めることが出来る。この思想はもと唯心思に胚胎したと考へられる。ただしその心は、三性説的な依他起や唯識でもなく、また妄染なる衆生心そのまゝのものでもなく、何らか「心性本淨」の意味をその裏に宿した心である。之がやがて『起信論』の「心眞如」ともなつたであらう。心性本淨にせよ心眞如にせよ、それは染淨の何れともなる根柢としての二分依他ではなく、それ自ら圓成せるものである。而してかゝる圓成が、世界の根據となるといふ。法藏は淨鏡の喩を引いて、圓成が「隨緣して染淨と成る」ことを證せんとしてゐるが（大正藏 四九九頁中 二）、之はまさに『攝論』に二分依他といはれた意味を、二分圓成と呼びかへて考へんとする如きものである。然しながらこゝに染淨とは何を指すのであらうか。緣起的であり單に識として「花あり」と知覺する如き依他・分別ならば、それが染にも淨にも非ざる無色の中性のものなるが

故に、その根柢の上に染も淨も成り立ち得る。然るにすでに「心清淨」として本來眞實在なるものが根柢と考へられる時、それが再び「淨」となるとは、(またそれが汚染せられるとは)、如何なることであらうか。事實、明鏡が喩として述べられる時、その鏡が清淨で塵埃を留めないならば、染も淨もそのまま、映じて「顯」はとなるのである。然し染淨が「顯」はれることは、鏡が染淨と「成」ることではない。染淨は鏡をまつて、即ち圓成の眞如を俟つて、初めて「成立」するのではない。若し心性本淨を世界構造の基體となすならば、却つて、何處からとも理由の知られない忽然たる「染」なるものとの間の二元論を、ついに解き得ないこととなるのではないか。この法藏の明鏡の喩は、海印三昧中に一切法が一時に顯現するといふ佛果の風光を喩例するには適してゐるが、世界の構造を明らかにし、以て佛果への悟入の可能性を論理化することを目標とした三性説とは、その趣きを異にする。

行道的にはまた、眞から妄へといふことを向下門と略稱するならば、逆に妄から眞へといふ向上門の方向があるべきことはいふまでもない。然しながら眞妄次第を特色とする限り、少くも向上門は直接こゝには説かれず、向下門のみとなる。而して向下門に於いて、佛の光に照らされて下なるものが明らかにされることには、極めて重要な意味がある。然しその「下」とは何か。同じく下ではあつても、未だ悟りに全く觸れざる凡夫の迷執を指すのであるか、或は悟りの後に、いはば後得智に於いて、菩薩が大悲を以て凡夫に同じた世界を指すのであるかによつては、大いなる逕庭が存するのである。法藏の眞妄次第は、たゞ前者のみである様に見える。即ち根本無明によつて依他が、枝末無明によつて遍計が、眞如を根源としつゝ、生起するのであるが、かく無明によつて妄の生起を考へる所に、果して後得智^①の世界が包容せられてゐるか否かは疑はしい。

然るに依他が三性の根柢であると考へられるならば、そこには向下も向上も二つながらその方向を有する。即ち依他から遍計への轉換に於いて凡夫の世界が成立するとの向下が、また圓成から依他への復歸(例えば『三十頌』に於ける「圓成を見ざれ

「依他を見ず」の偈を見よに於いて佛から菩薩への向下が見られる。而して遍計から圓成への轉依こそはこの場合の向上門であり、その場所として依他があるのである。

かくしてまさに三性は三性として相互に對立するものである。法藏の如く眞を根柢とし、眞妄次第をとる限り、すべては眞如に包まれたものとなつて遍計や依他の獨立性は認められなくなるか、或はまた眞妄の二性を以て十分であつて、三性を必要としないこと、ならう。眞が何故に依他に墮落し、更にそれが何故に遍計にまで墮落せねばならぬかは法藏に於いて明瞭でない。従つて眞妄の次第に於いては、依他の存在理由の考へらるべき餘地が、甚だ稀薄となるであらう。

三

次に不變と隨緣といふ圓成の二義に於いても、右と相似た難點が見出される。上述の如く法藏は、三性の各々に二義ありといふことを以て、その同義と異義とを述べんとするものである。即ち圓成の「不變」と依他の「無性」と遍計の「理無」の三義の間に三性の同義が成立し、同様に「隨緣」と「似有」と「情有」との三義によつても、その同義が成立つといふ。而して前の三者の同義（即ち本の同義）と後の同義（末の同義）との間には意味の同じからざるものがあつて、一の義即ち異義が成立つといふのが、此の場合の議論の大綱である。然しこの同異義は甚だ理解し難いものがある。

普通三性の不一不異義^①が述べられる時は、例へば『攝論』にいふ如く、依他が異門 (pariyāya) を以て依他とも遍計とも圓成ともなるといふことに由來する。依他が根柢となり、依他が舉體轉換する所に、三性は即一の意味を有するが、同時に轉換して他の性格として迷悟對立するが故に、非一の意味を有する。

然るに法藏に於いては、その本の同義も末の同義も、一つの事實を表裏から言ひ換えたに過ぎない。眞如の不變として實在することが、依他や遍計の無性や理無として無なることを反顯し、眞如の隨緣することが同様に依他や遍計の似有、

情有として有なることを示すといふ。そこには、三性が相互に否定しつゝも、否定轉換によつて不異である、との意味は顯はにせられない。更にその異義に於いては殊に奇なるものがある。即ち右の同義としての二種が、不一であり等しくないといふのみである。一種の同義と他の一種の同義とが、同じ意味を有しないといふのみで、三性そのものが相互に不一であり異であるとの意味は何ら述べられてゐない。或はまた、せいぜい三性が各々有する二義——それは法藏自らが規定した——が矛盾して異義であるといふに止まる。情有と理無が有無對立し、似有と無性が有無對立することはこゝにともかく論じないが、それらは根源的には不變と隨縁との大矛盾によるものと考へられる。而してこの二義は、矛盾しながらもあくまで同一の體の二義として強調せられる。

かくして三性の同義は、三性の有する各一義が横に列ねられて同なのであり、その異義は、三性の有する各二義が相互に矛盾的事であることである。若し然らば、この同義も異義も、ともに本來の關係、眞妄の次第に於いて同であり異であることとなる。従つてまたそれは、結局、不變と隨縁との二義に歸着するのであり、不變と隨縁とが同一の體でありつゝ、異義であるといふことに收まる。

眞如にせよ圓成にせよ、それらが不變 (avikāra) なる性格を以て考へられることは、多くの論書に等しく見られる所^①で、問題はなない。それに對して隨縁とは如何なることを意味するか。法藏は、法相宗が眞如を「凝然不作諸法」と考へ、この隨縁の義を見ないとして、之を極力排斥する。事實、縁に隨つて流轉もし、また逆に還滅も行はれ、それがそのまゝで眞如と云ひ得る様な立場のあることは、十分理由がある。但しかくの如き立場は、圓成實せられたつた智に於いてあるといふべきであらう。「變化が眞如」であるとは、變化がそのまゝに肯定せられることであるが、之と逆に「眞實が變化」し、眞如が隨縁することゝは、直ちに等しくはない。事實、眞如が隨縁するといふものは、少くも印度の諸經論には見當らない様である。法藏自らもこの疑問よりする反駁を『五教章』に於いて豫想し、それに答へて次の如くいふ。「諸經に眞如

を説いて凝然となすのは、無常に異らざるの常であり、不思議常と名づくべきものである。諸法と作らざる、迷情の考へた凝然ではない」と。こゝには排斥せらるべき立場として暗に法相宗が擬せられてゐる様であるが、右の文によれば法相宗は迷情を以て眞如を考へてゐるものであり、かゝる眞如は諸法とは作らない、不變化のものであることとなる。何故に法相宗の考へ方が迷情所謂であると断定し得るか、またその眞如を凝然不作と定義するにしても、その意味が「不思議常」でないといふ得るか、こゝでは全く明らかでない。法相宗義として「眞如隨縁」が説かれないのは事實であらうが、然らば之を説かない聖教も亦、同じ過失を有するといふのであらうか。之に對して、聖教にも眞如隨縁の義ありとして、法藏は『楞伽經』及び『起信論』を引いてゐる。即ち「如來藏が苦樂を受く」と云ひ、「自性清淨心が無明の風によつて動く」といふものである。然しこれらの文章は、所謂如來藏思想として受とられ、その限りに於いて理解せられるものである。然し如來藏 (tathāgata-garbha) は、直ちに如來 (tathāgata) ではなく、また眞如 (tathata) でもなく、圓成實性でもない。如來を藏するにしても如來に藏せられるにしても、如來藏とはむしろ衆生界 (satva-dhātu) を指すといふのが普通である。かくの如き衆生界乃至衆生心としての如來藏は、「苦樂を受け」、生死にも沈淪し、圓成の涅槃にも越くべき可能性を有するものである。然し如來藏思想は更に之を單なる衆生心ではなく、「自性清淨心」として規定し、之を眞如と同視するに至つた。その場合に、大きく異質的に對立するものは、眞如と無明である。(無明を異質的なものとして眞如の外におくことは、却つて眞如が眞如の名に値いしないことになるのではないか、との大きな問題がここには潜んでいる。) 更にこの眞如と無明との對立によつて、如來藏心が自らの中に於いて、心眞如と心生滅の二門に分たれた。即ち今の不變と隨縁とに相應するものである。かくして如來藏隨縁が眞如隨縁となつたのである。いはゞその主語内容がすり換へられつゝも、隨縁といふ動詞はそのまま、残つて、依他起し縁起するといふ内容が、事實の世界として保存せられてゐる如きこととなるのである。

それは何れにしても、隨縁は右の如く如來藏思想として意味を有する。然るにかゝる如來藏思想に於いては、眞如と無明、眞如と生滅、即ち眞と妄の對立がきびしい。その他に第三性は必要としない。不變と隨縁も亦、この二を以て十分に完結し、三性への原理とはならない。即ち根源なる不變の眞如が、しかも隨縁して一切の世界を成立せしめるのである。その隨縁は、他方に無明といふ不可思議な原理を必要とし、またそれが根本と枝末に區別せられて、依他と遍計との段階の相違を生むのではあるが、結局それは同じ無明として眞如と對立し、世界を二分するものである。こゝでは三性ではなく、不變と隨縁との二性、或は二つの原理、を以て十分なるが如くである。何故三性たるべきかはこゝでも明らかでない。それは三性説が、世界の論理的構造を語らんとするものとは同じくない。

然しながら法藏が不變と隨縁との二義を闡明にしたことは、あくまで卓見といはねばならない。いはゞ之によつて彼は、如來藏思想の有する一つの難點——何故に妄染が眞淨に由來するかとの難問——を回避せんとしたとも考へられる。世界が不變であると共に隨縁であり、常に異らざるの無常であり、乃至不染にして染、といふことは、華嚴哲學に於いて最も喧傳せられる「性起」の概念に近いものがある。何となれば性起とは「不改性にして縁起する」ことだからである。然らばかくの如き法藏の卓見に相當するものが、印度以來の三性説には缺けてゐたのであらうか。

然しながらこの「不變にして隨縁」といふことこそ、實は三性説がその構造の全體を以て明らかにせんとした所であつた。圓成と遍計と依他とが對立しつゝも、根柢的には依他起的轉換として不異であるといふ三性の不一不異義が、そのことを物語つてゐる。即ち一方に圓成して不變なる世界と、他方には依他縁起して隨縁的なる世界を凡夫の迷情が執着して我なり我所なりとする如き世界とが對立し、しかもそれらが根柢的な依他起性によつて媒介せられる。凡夫の迷情は、常に全一なる世界——それが佛陀によつて縁起の法と呼ばれ、今、依他起といふもの——を對象とする。之を對象として種々雜多なる存在を想定するが故に、遍計所執性なのである。然るに同じ全一の世界が、執着の除かれたまゝに、聖者にと

つては圓成實性に外ならない。龍樹はこの同じ消息を、縁起と空性との緊張に於いて考へたことは、『中論』歸敬偈に、縁起を規定して不生不滅乃至不來不去とし、吉祥であり戲論寂滅であると述べた如きにも徴し得るであらう。依他即ち縁起は、常に凡夫の境界に於いて分別戲論、即ち遍計所執性として現はれると共に、他方では右の如く常に圓寂なる意味を持つ。かくして三性の圓融無碍が説かれる。三性の圓融無碍といふことは、三性の論理的構造全體が、對立しつゝ、熔融する意味、即ち不變にして縁隨といふ意味を荷ふといふことである。

法藏がこの不變と隨縁とを、世界の原理としての三性の構造に於いてではなく、たゞ圓成の一性に跼蹐せしめたことは、上述の如き如來藏思想の影響が餘りにも強かつた故と解すべきであらうか。然しそれ故に世界はたゞ圓成の一性となり、何もかもが悟り切つた世界となつた。そこではすべてがたゞ絕對者であり、不變と隨縁といふ原理も、悟りへ向ふ論理ではなく、たゞ絕對者の戯れに過ぎない。従つてまた法藏が極力主張する三性の熔融といふこと、は逆に、むしろ圓成が三性から切離された獨立の絕對の國として成立するといふ懼れがある。何となればそこに熔融があるとすれば、それはひたすら上からのもので、下からのものではないからである。

こゝに如來藏思想といふのは、高い次元のもの、如來藏或は眞如といふ如きものが、何らかの意味で根據となつて、低い次元のものが成立すると考へる立場をいふ。それは低い次元の現實の世界が根柢となり、その上に眞實が成就せられ樹立せられて行くといふ三性説の方向とは逆である。かくの如く二つの方向が逆行して考へられる時、法藏がもし如來藏の方向を取るのであれば、三性はむしろ捨てらるべきではなかつたか。たゞし如來藏思想といつても、本來のそれが必ずしも右の如き高いものから低いものへを意味したか否かは疑問である。如來藏は衆生心ではあつても、その衆生心が常に清淨心、眞實心であるとは規定し得ないものがあるからである。例へば『起信論』は、經に曰くとして、「如來藏に依るが故に生死あり、如來藏によるが故に涅槃を得」といふが(岩波文庫 宇井本 六〇頁)、之は『攝大乘論』に阿毘達磨經偈とし

て、「無始時來の界が依となつて、諸趣の輪廻もあり、涅槃の證得もあり」といふものと同じ論理をたどる。この後者の「界」が、『攝論』の如く阿頼耶識（即ち依他起性）と考へられるか、『寶性論』に於ける如く如來藏と考へられるかによつて、説の差別が生ずるが、何れの場合も、その上に涅槃と生死とが成立つのであつて、涅槃によつて生死が成立つといふのではない。同じく『起信論』に、まづ衆生心を法として擧げ、この心に依つて大乘が明らかとなるのは、この心に眞如と心生滅の二相があるからであるといふ（玄義分）。之また心・衆生心を依據として眞如と生滅の二門が考へられるのであつて、未だ必ずしも圓成心から依他や遍計の分別心が生ずるといふ方向ではない。之に反して法藏は、かゝる衆生心乃至如來藏を、直ちに眞實・眞如と同視した。それは佛界の風光ではあつても、世界の成立と悟入の論理とを扱はふとする本來の三性説とは、全く質を異にするものである。

四

法藏は更に、有・無・亦有亦無・非有非無の四句分別を三性の各々に適用して詳細な議論を展開してゐる。三性が有無等の四句の何れか一として偏り執せらるべきでないことを、讀者はその緻密な論理の中に、感銘を以て教へられるであらう。同時にまた、その眞義が明らかに得られるならば、三性は四句の何れとしても認められ得ることもそこには説かれる。これらの議論の進められる中であつて、上述の如き眞如が迷悟一切の所依であるとの確信は、愈々顯著なものとなつて行く。然しこゝでも我々は若干の疑問をいだかざるを得ない。

空と無とが屢々同視せられたことは、殊に中國の佛教に於いて犯された、大きな誤謬であつた。空が無の意味を宿すことは勿論であるが、單なる無 (abhava) や虚無 (nasti) とは區別せられて、一旦否定せられたものが蘇つて縁起有となり因施設 (upādāya-prajñapti) せられる所に、空 (sunya) の文字が使用せられたのであつた。然るに法藏にもまた、これら

の語の使用に於いて同様なる混淆があるかの如くである。例へば眞如の正義を顯はして「眞如はこれ空の義なり」（大正藏五〇一頁中）といふが、それは之と連る他の個所に徴すれば「無の義」に外ならない。空の文字を用いるに當つて、眞如に關係した時は「空眞如」「不空眞如」といふ如くに、ほゞ『起信論』的な語を用いるが、依他を説くに當つては『中論』的な表現に富んでゐる。即ち『中論』等に「縁生は畢竟空」であると述べられることを引いて、依他の有無を論じてゐる（大正藏 五〇一頁上）。然るにこの空は、右の文の前後では空無ともなり、無性ともなつてゐる。依他は有なりやと問ふて、然らず、縁起無性の故に、と答へてゐるのも（同 四九九頁）、中觀的な論理たる「縁起の故に無性」の意味なるべく、然らばその無性は、單なる無ではなく、「無自性」であり「空性」であるのが正しい。次いで依他は無なりやと問ひ、然らず、無性縁起の故にと答へてゐるのも、全く同様であらう。『攝大乘論』等に依他有といふのは、「空に異らざるの有」を説くものとなし、『中論』等に縁生を空となすのは、「有に異らざるの空」なのであると論じ（同 五〇〇下—五〇一上）、或は「具さに有無の理を有す」といふことが、「空有ともに融す」と言ひ換へられる如き、何れも空と無とが混視せられてゐることを示してゐる。然しながら、種々なる漢譯者の譯語の相違や、殊に六朝以來の漢土に於ける佛敎學の歴史と環境とを考へるならば、この様な概念整理が行はれ得なかつたことは、むしろ許さるべきかも知れない。然しそれにしても、有無の四句分別を行ひながら法藏は、『中論』が有と無と有無の二と非有無とを離れて空であるといふ如くに屢々主張することを、如何に解したのであらうか。龍樹の空は四句を絶して一段高次にあるものなること、従つて有に對する無ではなく、法藏の眞如といふ如きものに相當することは、これによつて明瞭であつた筈である。

無と空とのかゝる混淆は、老莊思想など、の歴史的交渉の下に、ともかく當時としては致し方のなかつたことかも知れない。然しながらこゝに問題は、むしろ次の點にある。即ちかくの如く彼が三性の一つ一つに有無等の四句分別を適用する時、その三性の一つ一つをば、如何なるものとして考へてゐたのであらうか、といふことである。そこには三性が各別

異なる三つの存在として考へられたのではなかつたか。之は、先に圓成一性の世界に墮する危険を述べたのと相まつて、彼が法相宗を隔歴の三性を立てるものとして排斥し、自らは三性俱融の立場にありと主張すること、背馳するものを感じしめる。眞に三性鎔融ならば、三性を別々にしてその有無を論ずることは、（その場合、有無とは、究極には眞實在か非實在かということに關係する。）意味をなさないと思はれるからである。彼には上述の如く、依他を根柢とする如き三性の有機的構造は存しなかつた。然し眞の有無といふ如きは、全一なる世界が三性として不一不異であるといふ全體構造の上から論ぜらるべきではないであらうか。更にまた三性の一つ一つをかく有無の立場から觀察し、そのみに止まることは、後に述べる如く三性の有する他の重要な性格を看過すること、なるのではなからうか。以下それらに就いて、主として依他を例として、簡単に論じて見たい。

圓成・依他・遍計の各々に關して、有無等の四句に執すべからざること、執する時は斷常の二の過失が常に伴ふこと、然しながらその義を顯はさば、四句の何れの義も可能なることが詳細に法藏によつて論ぜられるが、その一々の議論はこゝに省略する。依他について之を有なりと執するを排する下に問答を設け、然らば何故に『攝論』等に依他を有としたかと問ひ、上述の如くそれは「空に異らざるの有」であり、所謂「眞際を動ぜずして諸法を建立する」ことであるといふ。之と逆に『中論』等が何故に縁生を空なりとしたかは、それが「有に異らざるの空」であり、「縁生を動ぜずして實相を説く」ものであるといふ。以下更に清辨と護法との論争のあつたことを記して、その會通も試みようとしてゐる。これらの議論はすべて明快である。たゞその論理は、何れかといへば中觀的なそれが援用せられてゐるのであり、従つて「眞際を動ぜずして諸法を建立す」といへば、それは空性のまゝに縁起有なること、従つて法藏の眞如の不變にして隨緣なることである。「縁生にして實相を説く」は、同様に隨緣のまゝに眞如不變なるを指すこと、なる。然らば之は、依他起に關する論理であるか、圓成に關するそれであるか、紛らはしくなる。之はもともと、依他起的な意味の「隨緣」が、圓成眞如

の一義として既にとり入れられ、それにも拘らず、依他性が別立せられるからに外ならない。

所で之に續いて更に、若し依他が「言の如くに有」ならば、その時は縁起は有性なるべく、有性ならば縁を藉らざるべく、然らば依他たることを破壊することゝなる、と論じて、依他の有に「執す」べからざることを再論する。然しながら依他・縁起とは、「縁を藉る」ことと同義語に外ならない。依他が有であり、縁起が有性ならば、云々といふ時のその依他や縁起とは、果して何が考へられてゐるのであらうか。それは「縁を藉らざる」如き何らか實體的なものがまづ考へられ、それが有性であつたり、言の如くに有と執せられるならば、といふのではなからうか。之即ち三性の全體構造から切離して、依他・縁起を獨立にし、それについて有無等の四句を適用することへの疑問のある所以である。またそこに「言の如く」といふのは、後の文に「如謂の有」といふものであり、之に「執す」ることは即ち遍計所執性に外ならない。「言の如きの有としての依他」が否定せられるのは、遍計執せられたものが否定せられるのであり、之は依他のみならず、「如情所謂」の否定せられることは、圓成についても同様であるべきである。依他に關する論述が、いつのまにか遍計の内容に移行してゐる。先には依他は圓成に紛れたが、今は遍計とすり換へられてゐる。然し之は「三性俱融」なるが故に、といふ如きものではあり得ない。それはむしろ、依他の獨自の性格が明瞭となつてゐないからである。上述の如く如來藏的な思想では二性を以て十分であるから、依他は自らの場所を有せず、時には圓成と近づき、圓成と區別せられる時は、遍計に墮してしまふのである。

依他の獨自の性格といふのは、たゞ似有と無性といふ有無の概念を以てそれが律せられるのではなく、實は三性説に於いては、常に「識」「分別」といふ内容が與へられてゐることである。こゝに今一度、三性説の考へ方をふりかへつて見たい。

「有る」ものは、例へば机の上に見える一輪の花である。それは根源的に依他縁起的に有るのである。それが凡夫迷情

によつて、美しくしき花ありといひ、わが花なりと執する時、同じ分別が遍計所執的に有る花となる。若し分別に於いてこの執着が一旦除かれるならば、圓成實性が現成し、花は、いはゞ成佛するのである。それは執着の除かれることにより、依他が純粹清淨の依他に復歸することに外ならない。かく眞に依他起的に有りと知ることは、圓成を證して後に初めて成立つのである。かくの如く、「有る」ものはあくまで一輪の花が依他起的にあるのであつて、花ではない依他起性が有るのではない。三性はいはゞ存在の範疇の如きものである。一輪の花は存在するが、花ではない一輪が存在するのではない。

「依他が有であるならば縁を藉らぬ」といふ議論は、かゝる内容のある現實から抽象して、依他を單に形式的な範疇として扱ふことである。三性説に於いてはかゝる内容が、常に「識」(vijñāna)として、或は花として「表象せられた識」(vijñapti)として與へられてゐる。識が依他起性として有るのである。それが本來、判断であり分別であるが故に、直ちに分別によつて執着せられたものとしての遍計所執性となる。かゝる識乃至分別としての實質的な内容、及びそれによる構造的な連關は、法藏に於いては與へられてゐない。それは上述の如く中觀的な傾向を以て、たゞ有無の面を吟味するのみである。たゞし龍樹が有無を超えた空を説くことは、いはゞ一切の事物に適用せられる眞理であつて、あへて三性に限られたものではない。その意味では、三性の一々の有無を吟味することは、何ら三性の構造を明らかにする所以とはならない。龍樹が四句分別を以て、縁起性と空性との緊張を明らかにしようとした、その同じ場面が三性説に於いては依他起性に相當し、之を樞軸として遍計と圓成の二性も展開せられる。更にまた三性説では、別に三無性としてこの空性の意味が説かれる。三無性説は法藏では表面全く關説せられず、今の有無の吟味もその線に沿ふものと考へることは出来ない。

かくの如くにして三性説はその實質的な内容として、常に「識論」と結びつくものである。最初、三界唯識といふことが依他起的に根柢的に成立つて居り、その上に人法二我の假説 (upacāra) が行はれるが、圓成を透過して後なほそれが唯識性と稱せられるのは、右の如き理由に依るのである。かゝる點を考慮に入れないならば、たとへ『攝論』が「空に異ら

ざるの有」を説き、『中論』が「有に異らざるの空」を説いたと認められるにはしても、なほかつ何故に唯識學徒はあくまで依他的世界を三性説に於いて主張し、中觀學徒が終始之を否定したかといふ、その論争の核心をつくこととはならないのではないか。かゝる觀點を離れて三性を有無等の四句によつて分別することは、各別異なる依他起が、また圓成が、遍計が存在するか否かを吟味することとなり、三性は隔歴せられた方向に於いて論ぜられることとなる。法藏が眞に三性説の精神を理解し、その熔融を説かんとするのであれば、三性の一々を有無の四句を以て吟味するといふ方向は、初めから問題にならなかつた筈ではなからうか。

要するに少なくとも法藏は、「識論」と無關係に三性を論ずべきではなかつたと思はれる。結局彼は、三性の名稱のみを與へられたものとして受とり、之を中觀的な論理を以て潤色し、最後に如來藏思想として解説したといふべきである。それが華嚴の特色でもあり、華嚴の綜合的立場とも云ひ得るであらう。然しそれ故にまた、中觀の空無自性に徹せず、他方三性説の論理的思惟からも離れて、たゞ如來藏的な直觀のみに墮してゐる。法藏はむしろかゝる三性説に徹底するか、然らずんば之を捨て、如來藏・佛性の一性に徹するかの何れかの一を取るべきではなかつたであらうか。

五

法藏の三性説に於いては、以上の如く有無の四句による考察が詳細であるが、之はまた前述の六義、眞妄次第等の考へ方に於いてもドミナントである。六義の中、後の四義が有無の概念による性格づけなることは文字の上にも見え、最初の不變隨縁の二義も、そのまま眞實在と虚妄なる非存在として考へられるであらう。かくの如くすべてを有と無との緊張に於いて考へることは、本來の三性説の一部ではあるが全部をつくすものとは云ふを得ない。

元來三性説は、種々なる意義を含んで考へられたものであつて、單に右の如き存在論的な範疇を意味するのみではない。

依他起性が「他によつて起る」との存在論的表現をとるに拘はらず、分別や識といふいはば認識論的な内容を有するものとして常に規定せられることは、上述の如くであり、それ故に遍計が「計」といふ文字を以て構成せられ、分別性とも譯される。勿論、認識論的といつてもそれは現代の認識論乃至心理學を直ちに意味するのではなく、「所執性」として雜染的な意味をより多く含んでゐる。分別せられたこと、認識せられたことが、ここではそのまま雜染であるとの意味がある。それ故に最後に圓成實性は之を清淨にするとの意味がある。圓成實 (pariṇispāna) とは、前にも觸れた如く、「實踐すること」であり、その實踐が「完成せられた」ことを指す言葉である。それは pad 「歩むこと」、prātipatti 「行」、prātipad 「道」等と語原的につながりながら、しかもそれが完了せる形である。かくの如く三性は識論とつながりつゝも、更にまた實踐論をもその中に含んでゐる。唯識といふことも實はかかる實踐に奉仕する唯識である。然るに法藏の三性説ではたゞ有無が問題となり、殆んど全くかかる認識から實踐への面を有しない。之は瑜伽行學派とも呼ばれる唯識學派から見れば、全く三性の意義を没却せるものとなるであらう。

三性が世界の構造を説く理論なることは屢々述べた。然しその世界の構造とは、單に有無につきるものではない。存在の構造はそのまま、實踐の構造なのであり、構造の理論がそのまま、解脱への實踐行となる。それ故に三性に於いて、その果としての圓成實の世界が一方に設定せられ、それに反顯せられて、遍計所執のあり方が、無限に雜染の世界に低下するのである。圓成真如が雜染所執の根源となるのみならば、かかる實踐行はそこに所を得ることができない。依他起性がこれらの根柢となり媒介的な意味を有するといふことも、單に物の有と無との根柢になるといふ如き意味ではなく、有も無も識的な根柢に於いてとらへられ、その有と無が轉識得智に於いて圓成實性へ轉換せられ得る爲の場所となるという意味に於いて根柢である。三性はそれ故に解脱や救濟の場所を説くものであり、少くもそれらへの理論的根據を與へるものである。解脱への方向がここに強く打出されてゐることは、以上の敘述によつてもほゞ明らかであらう。救濟といふこと、殊

に後代のそれは、この唯識學派ではそれほど顯著ではないといふのが事實である。然し菩薩の理念はすでにその中核をなしてゐたし、前にも觸れた後得清淨世間智といふ如きものが、かかる菩薩のあり方として提出せられる。根本智と後得智との關係は、正に法藏の不變と隨緣といふ關係に似てゐる。而してその後得智は世間智なるが故に、依他起性と呼ぶにふさはしい。何となれば依他起は元來、識であり分別であつたのだから。後得智が依他起であるとの意味は、本來根柢的であつた依他が、その上に迷妄の雲としてかげつてゐた遍計が除かれて、本來の依他に立歸ることであり、「圓成を見て然る後に初めて見られる依他」の姿である。菩薩が菩薩として働く場面もかくの如きものであらう。菩薩は世間に同ずるが、世間に染まらなるとは、依他起的に純粹であり清淨ではあるが、遍計所執ではないといふ意味となる。同じく分別ではありながら、根本的に依他が分別であるといはれることと、分別性（眞諦譯）、遍計所執性（玄奘譯）といふものとは、全く相同じからざるものがある。

然しながら、六義を以て規定せられ、有無の四句分別を以て吟味せられた法藏の三性説に於いては、かくの如き解脱への向上的な方向と、救済としての向下的な方向とが、含まれるもの、如くには見えない。若しそうであるならば、法藏の三性説は、識論とも切離され、解脱や救済に關係する瑜伽行論とも切離されて、單に存在論的に眺められたと評せられることとなる。

法藏が最後に「總説」として引用する『攝論』の文は、上來述べ來つた印度本來の三性説[◎]と考へられるものである。そこには所謂二分依他が説かれ、かゝる依他の上に生死即涅槃が成立つといふものである。此の『攝論』の文章が、説述の様相に於いても、その内容に於いても、それ以前の法藏の敘述とは全くそぐはないものであることは、今や明らかであらう。かゝる二分依他を中心とする三性説を、單に似有、無性といふ規定や、有無の四句分別等を以て律し去るべきものではないからである。

筆者は華嚴哲學を専門に學ぶ者でもなく、以上記す所もたゞ『五教章』の當面の文に出づる所を問題にしたのみで、法藏の他の論著やその思想の歴史的系譜を詳らかにするものではない。従つて思はざる大きな過誤を犯し、謗法の罪に墮してゐるのではないかをひたすら懼れるものである。然し右に述べた諸點は、法藏がその華嚴哲學を大成する爲の重大な根柢をなしたのではないか、従つてまた華嚴の思想の組織にも重要な意味を有するのではないかと考へられることによつて未熟をかへりみずこの一文を草したものである。幸ひにして先學諸師の叱正に吝さかならざらんことを、冀求するものである。

註

- (1) 「觀心覺夢鈔」卷中(大正藏經 七十一卷 七九頁下)に右にやゝ似た三性の六義、即ち、情有、理無、假有、實無、無相、眞實が見えてゐる。之は後世法相宗義に基づいて組織せられたものなのであらう。「攝大乘論」などにも、三性に各々二義ありといふことはあるが(大正藏經 三十一卷 一三九頁)、内容は全く異つてゐる。
- (2) 中觀は無を説き、唯識は有を主張するといふのが、大ざつばにいつて漢譯佛教に於ける常識であつたらしいが、實は中觀は空を説き、誰識は三性を説いたのであつた。その空も直ちに縁起に即し、三性も自ら三無性なのであるから、單に有と無とを以てこの兩學流を割切つて考えることは適當でない。
- (3) 「攝大乘論」などに於いては、唯識の三性義は、直ちに佛の三身説や加行・根本・後得の三智などにつながるものである。殊に後得清淨世間智と稱せられるものは、菩薩のあり方を規定するものとして、(何となれば菩薩の行爲は單なる凡夫の智によるものでは勿論なく、かといつて佛の根本智とも異なるものであるから)、重要な意味を有する。この後得智が法藏によつて如何に扱はれたかを今審らかにし得ないが、少くもこの「三性同異義」に於いては關説せられる所がない。
- (4) 「成唯識論」新導本卷八 三二頁 第二十一行の圓成、依他の不二不異義。
- (5) その他に「指掌」では、不異に四門、不一に五門を數へて計九種の不二不異の論理を述べるが、その中の三或は四門のみが、「五教章」の文の當面に説かれたとするものゝ如くである。その場合、右の法藏の不二門は、不異門に屬するものとしてさへ考へられてゐる。「指掌」では、不變と似有、隨縁と無性等の不一は説くが、不變と隨縁とが對立し不二であるとは述べないものゝ如くである。
- (6) 例へば「中邊分別論釋疏」山口梵本、*manyatārtthana tathata* (p. 50); *manyatā-pariniṣṭapati* (p. 126, 13); *avikar-pariniṣṭatyā pariniṣṭanam*

(p. 127, 1) 等を参照。

(7) 眞如を「凝然不作諸法」と規定することは、「成唯識論」中には見出せない様である。然らばこの規定は、法蔵が外部から與へたものであり、むしろ法蔵の思想であり理解であるといふべきであらうか。

(8) 「中論」第二十五品第二十二偈、第廿二品第十一偈、第十五品第十偈、

等。

(9) 上來筆者が印度本來の三性説と呼ぶものについての筆者の考へ方については、他に「三性説とその譬喩」 東方學報京都 第十一册第四分
や、「轉換の論理」 哲學研究 第三十五卷第七册 参照。