

空義より三性説へ

長尾雅人

一

佛教的な叡智が般若と稱せられ、此の般若を主なる基調とする般若經に由來して、龍樹の中論及び所謂中觀學派が生れたものであることは、今更云ふまでもない。而して其の中觀學派なるものは、元來「否定」に依つて一貫せられて居る。否定とは有を否定することであり、有なる法 (bhava) が實 (dravya) として實體化せらるゝ點を否定する。然るに實とは亦我 (atman) の謂であるから、有を否定した無とは、無我 (nāsthyā) といふことに外ならない。此の點に我々は佛教の存在論的なる觀點の一端を窺知することが出来る。然しながら元來佛教に限らず、一般に印度思想の關心する所は、覺悟 (bodhi) を開顯して究竟解脱に赴く點にあつた。如何なる形而上學的な論究も、すべて此の點に無關心であることは出来ない。此の點からするならば、無我とは我への執着 (ātma-abhiniveśa) を絶つことではなくてはならぬ。「有」は單なる存在論の對象としてのみ見られたのではなく、解脱さるべきものとして考察されねばならない。實といふのも、執着の對象としての實であり、斯る

執着の斷たるゝ時、無への隨入がある。従つて無とは執着の無なることであるが故に、世界虛無なることではない。世界が虛無ならば、そこには轉迷も開悟も無いことゝなるであらう。有が否定されて空なりと云はるゝ事は、執着が無となるが故に、有が空性として存する事でなければならぬ。従つて斯る空の立場に於ては、あらゆる有は其のまゝの姿を以て顯はれて來なければならぬ。執着が斷たれて、本然の姿として、其のまゝ *tathā* に存在しなければならぬ。斯るものが、如性 (*tathata*) とも、眞實 (*tatva*) とも稱せられ、空無にせられたる有の眞實の姿であるから、空性 (*śūnyatā*) とも稱せられねばならぬ。空性とは、空なることの謂である。有の空なること、有の否定せられてあることに依つて、眞實が開顯せらるゝのであるから、それはまた法の眞實なる姿、法性 (*dharma*) とも名づけられる。空性即法性に於て、反つて法の本然の姿が明かとなる。これが否定の有する意味でなくてはならぬ。

斯くの如く、否定態としての空性が反つて法性であるといふことは、——既に龍樹の空觀がそうであつた如く——空性が單なる否定態ではなく、寧ろ絶對的肯定であることを意味する。従つて斯る絶對的肯定は、單なる否定を重ねる事に依つて得らるゝものではない。 *neti neti* は幾度重ねられようとも、それは所謂惡しき無限でこそあれ、終に眞性 (*tattva*) に達するものではない。嘉祥の所謂百非を絶すとは此の意味でなくてはならぬ。 *neti* は自性的なるものゝ周邊に於ける自性的ならざ

るものゝ否定であり、従つてそれは法性としての否定ではない。自性が不可得なるが故に無自性空なりと考ふる龍樹とは、此の點に於て正に逆の立場にあるものといふ事が出来る。龍樹に於て見るゝ八不十二不等は、斯る意味を有するものではない、八不も十二不も共に即一非たるべきもので、それらの多くの否定に於ても、その否定の意味と否定せらるべきものとが相互に別なるものではない。否定せらるべきものは、何れの場合に於ても實への執着なのであり、否定する事は、常に同一味法性の開顯に外ならない。

従つてまた空性とは、一般に否定の否定として論理的に考へらるゝ如きものとも區別せらるべきであらう。自己矛盾としての斯る否定は、二重の否定に依つて一應個物的全體に達するであらうけれども、斯る肯定は、更に自己の中から否定を生み出すが如き流轉 (saṃsāra) であると云はねばならぬ。斯る二重の否定によつては、次元の高まりは認められるであらうけれども、次元が高められたといふことは、歴史的となつたといふことに外ならない。非歴史的なる有と無との對立が止揚せられて、現實的歴史的となつたに過ぎない。それは尙、超歴史的なるものを示すのではない。次元が高められると云ふことは、飛躍的な意味を有つものではあるが、宗教的・超歴史的なるものへの飛躍ではない。次元の動きは歴史的なるものゝ中に於ける運動であり、それは輪廻的と名づくるの外はない。生れる事が死する事であり、死する事が生れる事であるが如き、輪廻的なるものに外なら

ない。二重の否定に依つて考へらるゝものは、斯る輪廻的歴史なるものと言ふべきであらう。然るに龍樹の空といふ如きは、また斯かるものと考へらるべきではない。有を否定し無を否定した空とは、實は斯かる輪廻的なるものを更に空することではなければならぬ。般若經に所謂「五蘊皆空」といふことは、生死 (saṃsāra) が否定されることなくてはならない。五蘊といふ如きは、既に何らかの反省に依つて産れ出でた、人間的存在を指示する概念である。しかも同時にそれは反省的に五蘊が五蘊として定立せられたことに依つては、輪廻的生死的なのである。斯る五蘊の否定態としての空性は、それ故に辨證法的なる否定ではなく、生死の否定、謂はゞ歴史性そのものゝ否定である。それは論理的媒介的ではなく、寧ろ無媒介的直觀的である。

更にまた我々は、「空亦空」なる語の屢々用ゐらるゝことに注意するであらう。然しながら之も亦、空が必然的に再び空せらるべきことに依るものではない。眞諦譯十八空論や辨中邊論相品の十六空の中に見らるゝ「空々 (cūnyatācūnyatā)」の如きは之に相當するものであらう。而して空々とは所謂空智の否定であり、「我は空を觀ず」との空智に對する所取能取の執着を空することであるから、此の空も亦執着の遮斷である點に於て、他の空に異なるものではない。それは決して空が自らを更に否定するが如きものではない。「空性 (śūnyatā) 亦空なり」(cūnyatāiva cūnyam) との迦葉品の文の如きも、空性が何らかの作者 (kāraṇa) 或は作具 (kāraṇa) として考へらるゝ事を否定せんとするものに外なら

ない。中邊分別論無上乘品中に、安慧は此の文に註して、「^①そこには雜染せる人の壞滅の爲に空性あるにあらず、又清淨なる人を生せしむる爲に空性あるに非ず。」と言へるが如きに依つて、此のことは知られる。翻つて、空とは否定の運動であるとして理解することは、可能でもあらう。然し斯く否定の行はるゝことは、元來それが「本性空」たりし事に依るのである。本性空なる意味の無い所に、今始めて空があるのではない。若し然らずして、今新たに否定が行はるゝものであるならば、それは前述の如き空智 (*jñāna-cūnyatā*) 等が、何等かの作者或は作具たることに依つて、空所智 (*śūnyatā-cūnyatā*) 等を「作る」ことゝなるであらう。斯く作者としての空、斷滅者としての空智は、また否定せられざるを得ない。^②而して此の點に關してこそ、正に *cūnyatāiva cūnyam* と稱せらるべきである。然るに、事實は斯る空智が空所智を作るのではなく、實に本來、それ自らとして (*svayam*) 空たりしが故に、諸法は空なのであり、斯く本來空なる事を、空性 (*cūnyatā*) の文字を以て詮はずのである。之に反して自己矛盾に依る否定は、斯く本性空 (*praktiyācūnyam*) 或は自然に空 (*svayam cūnyam*) なのではなく、謂はゞ自らに依る (*svātantrya*) の否定である。自らに依るの否定は更に自らに依つて否定せられ、斯くして歴史は展開する。然しながら斯かる方向は、空性顯現の道では有り得ない。

① *Mādhyantavibhāṣikā de Śhīramatī*, par S. Yamaguchi, Nagoya 1934, p. 244, l. 6—7. 山口益教授和譯本、三八五頁。

② *Jind. p. 241-242.* 同上和譯本、三七七—三七八頁。即ち離二邊行中、第八雜染清淨の下に、此の意趣の詳説せられたるを見る。

或はまた有と非有との對立の底に、更に無といふ如き地盤が考へられることも、可能であるかも知れない。然しながら、空或は空性といふものは、斯る地盤としての無であることはない。無が有を包攝し、無が有として自己を顯現するが如き地盤は、佛教に於ては考へられざる所である。一般に佛教に於ては、後に説くであらう如く、法が法自らに對する地盤となることに依つて、依他起性が考へられるのではあるけれども、法を離れて別に斯る地盤が考へられるのではない。有非有の二邊を遠離せる中道は空性であるけれども、斯る空性は、有非有の二邊としての生死そのものが空なのであつて、生死の外に、生死を産み出し規定する如きものとして空性があるのではない。諸法皆空として定立せられた空性は、やはり諸法であるの外はない。諸法が眞に諸法として存在すること、法の法たる所以、即ち法に對する法性こそは、空性と呼べるゝものである。法の如實にあることが空性であり、従つて空性を法から差別することは不可能である。これ即ち色即是空に對して空即是色と稱せらるゝ所以である。即ち「色即是空」*rūpaṃ śūnyatā*といふ如き表現は、色と空性との一應全同なる事を示すものである。従つて次後に於て「空即是色」*śūnyatāiva rūpaṃ*といはるゝことも不思議ではない。色^①が空なるが故に、空^②が色なる事は必然的である。然しながら斯く一應全同な

りと云はるゝ事は、同時にその兩者が一に非る事をも意味するは、論を俟たぬ所である。譬へば「諸行無常」なる一の命題に於て、諸行と無常性とが一に非ず異にも非るものなることは、論書中屢々見らるゝ所である。法なる諸行と法性なる無常性とは、實に波と水との如くに非一非異である。法と法性との非一非異とは、法と法性とが最初一たりしものゝ兩面として顯はれたものでもなく、最初別なるものを一に統合すべき原理なのでもない。今、空性と云はるゝものも亦斯る理趣に於て理解せられねばならぬ。法性は必ず物に依る (bhavayatava) が如く、空性も亦、「空と名づけられるもの (cūnyasa-niṣā) なまことあは有り得べからず」であるからである。「空と名づけられるもの」とは、今の色に外ならぬ。それ故にまた、先には cūnyatāiva cūnyam たりしものが、今は cūnyatāiva rūpam たるを得るのであらう。

① 梵語文法に於ては、主語と述語との區別は無いものであらうと考へられる。それ故に一文の主語と述語との位置を轉換しても、其の意味に相違の無い事は、他の例に徴して明らかである。たゞ今の如くに *ṣaṣṭi* といふ強調の副詞が添加することに依つて、其のニュアンスに相違を來すのではあるが。ただし此ことこそ中觀證そのものの上により廣く展開されるのであらう。

② *Mādhyamāvibhāṅgīkā*, p. 14, l. 20.

斯くして中觀を通じて觀取せらるゝ空とは、有の否定であり生死の否定である。生死に於てあるもの、それは常に *ātman* として、謂はゞ個物的全體としての存在である。空性とは、斯るものが元來否定態としての存在なることを意味する。故に斯る生死の否定としての空性は、生死が無くな

る事ではない。一切皆空とは、一切虚無といふ事ではない。虚無論は佛教に於ては損滅論なる名稱の下に排斥せらるゝ所である。空とは前述の如く、執に對する遮斷であり、存在せる生死に於て、自他、主觀客觀等の執着を遮する事である。故にまた空性とは、生死が本然の生死となる事である。それに對する執着が空せられてあるが如き生死の眞如の姿が、空性と稱せらるゝこととなる。それは生死が無となることではなく、流轉の姿としての生死の無となることが、眞の生死、法性としての生死の有なることである。それは執着の有ではなく、空性有なのである。斯くして五蘊皆空とは同時に空性なる五蘊の有を示すものである。色即是空といふことは單なる空ではなく、同時に空即是色を成立たしむるものである。それは元來、「色が否定態として在る」ものであるからに外ならぬ。斯かる意趣が龍樹に依つて、始めて鋭く展開せられたものと思ふ。しかも此の點にこそ、眞なる意味の飛躍は考へられねばならぬ。それは單に歴史的輪廻的なる五蘊に止まることではなく、超歴史的なるものへの飛躍でなくてはならぬ。眞に飛躍とは單に縦に三世を超越するのみではなく、横に三界を過ぎねばならぬ。しかも三界は全體であり、これ以外には何ももの無いのであるから、三界を超過するとは、三界の内に沈み、三界の底に超出する事であればならぬ。しかも空即是色なる空性は、斯る超歴史的なるものに依つて裏づけられた歴史的なるものである。空の世界に足を踏み入れることに依つて、逆に有の世界が、空性として定立せられねばならない。一般に輪廻が法

(dharma) と稱ばれ、空性の世界が法性 (dharma) と呼ばれるとするならば、一切法の空なる事が、空性有としての法性でなければならぬ。法は存在せぬ、然しながらそのことが、法の實に存在すること、法性である。生は死である、然しながら、死することが如實に生くることであるのと同じである。

然しながら、空性が斯く却つて有を有たらしむるものと考へらるゝ時、それは既に我々の有たるものではなく、佛菩薩の後得清淨智の所縁でなくてはならぬ。それはたとへ五蘊と呼ぶるゝとしても、輪廻するものではない。たとひ有爲ではあつても、無漏なる有爲である。それは論理を超えた所に成立する。論理は自性 (svabhava) を出發點とし、或は我性 (atman) を出發點とするものであらう。然し斯る論理に依つて到達し得べき境地ではないのであるから、縁起性のものである。論理は自我性・自由性・自主性 (svatantrya) の上に成立つけけれども、斯る後得清淨智の境は依他起 (Paranata) のものであるからである。故にその空とは、斯る論理的なる否定を意味するものではない。中觀の所謂空とは否定即肯定なるが如き否定であると云はねばならぬ。法 dharma の否定なる adharma は、「空性有」といふことであり、有なるものとしての法性の顯現である。所謂闇室に明燈を掲ぐるが如く、燈の存在する事が暗黒の無なる事である。暗が否定されて明るくなるといふ事は、暗が逃げ去つて、他の明なるものがその跡へ來る事ではなく、暗黒の無なる事が即ち明の有なる事である。

然しながら、それ故に、否定即肯定といつても、否定せらるべきものが同時に、或は高次元に於て肯定せらるゝといふのではない。有が否定せらるゝ事に依つて、肯定せられたる如き有が、空性と稱せらるべきである。斯る否定即肯定なるが如き否定としての空は、生死よりの解脱、輪廻よりの還滅を意味するに外ならない。それは歴史的なるものより、超歴史的なるものへの飛躍であり、歴史的なるものゝ否定である。歴史的なるものが、否定を重ねる事に依つて次元を高むるに對しては、中論的なる否定は、斯る次元性そのものを轉廻する事である。所謂所依を轉じて、眞如法性の絶對者に突入する事である。所依 (āśraya) とは次元性、次元の深まりであり、具現的には肉體 (deha) でもあり、従つて取蘊 (upādānaskandha) でもあり、最後にまた阿頼耶識でもある。歴史的なる次元は如何に重ねられても、斯かる眞如法性の絶對者に接することはない。歴史的なるものゝ極限的に或る種の絶對者は考へ得られるでもあらうけれども、中觀の空性が斯る極限的なる絶對者へ飛躍することではない。斯る意味に於ては空性は飛躍ではなく、却つて直接的なる現實への沈潜である。これ即ち逆に空性即ち五蘊と稱せらるゝ所以である。却つて脚下を照顧せしむるもの、これ空性である云はねばならぬ。

二

以上述ぶる如き龍樹を中心とする空觀教學に對して、所謂瑜伽唯識學派なるものが、如何なる位

置に立つかに就いては異論があり得ることゝ思ふ。瑜伽唯識學派なるものは、無着世親を中心とするものであり、後、玄奘に依つて之が支那に輸入せられてからは、法相宗なる大きな學派を生じたことは、衆人のよく知る所である。而して前者龍樹の敎學を空敎といふに對し、後者唯識學は有敎といふ名稱を以て代表せられ、以て此の兩者は相對立せしめられて居る。此の事は古く既に解深密經等の三時敎判に、自らを中道敎と稱して以て空敎に對せしむる事がある等に由來するものであらうか。三乘眞實、三乘了義敎の言葉は、唯識學の驍將安慧の思想^①の中にも、現に見らるゝ所である。また所謂護法・清辨の論争と謂はるゝものも、西藏譯清辨の論書中にもその一端が見らるゝと
 のことである。然しながら、支那に於て考へられて居た空有の對立なるものは、實は三論と法相との兩宗の間に行はれた支那的なる論争に由來するのであつて、斯るものが印度にもあつたとは考へられない。我が國佛敎學界に於ても、從來支那の佛敎思想を承け繼いで、此の空有を判然區別する思想傾向が一般に行はれてゐたのではなからうか。即ち空敎は實相論に立ち、法相の有敎は緣起論を根據とするといふ如くにのみ考へられ、これ等兩者の即一乃至相關といふ如き點に就いては、餘り考へられなかつたものゝ如くである。空性の有といふこと、即ち實相の緣起論、乃至緣起の實相論といふ如きものに就いては、餘り思ひを潜めしむる事が無かつた様に思はれる。従つて歴史的には、實相論的なる中論の立場は、直ちに支那の華嚴、法華等の一乘敎に脈絡を保つけれども、法相唯

識とは無關係であり、又世親の唯識學的緣起論、八識の展開、進んでは如來藏思想等は、また全く別途の説であつて、中論等とは無關係である、と考へられる傾向にあつた。勿論從來の法相唯識に於ても、空性が説かれないのではないけれども、然も之を中論等の空とは異なるものであるとなし、或は明らかに空教に對する有教として自己を設定せんとする。事實此ことがなくては三論法相の論争等は有り得なかつたであらうし、また學的進歩も見られなかつたであらう。而して斯かる判然たる對立、これは同一の佛敎中にありながら、一は空を主張し他は有を主張し、互ひに相論難するが如きは、正に支那佛敎の特色を示すものであり、印度佛敎の支那に翻譯せられたる後、之に周密なる分析を加へた支那的勞作に依ると云つてよい。實に此事は、以て支那佛敎の成立した所以であり、又その特長と短所とを代表するものである。即ちそれは、極めて分析的に緻密ではあつたけれども、又餘りに統合の才に乏しかつたと云はざるを得ない。その分析的な緻密さは、印度阿毘達磨の繁瑣なる法相の分類をそのまま繼承すると共に、之を不變化し固定化せしめた點に見られる。而して同時に此のことは、その法相の一々を或る何らか實(draya)として考へる傾向を馴致するに至つた。此傾向は然しながら、單に法相宗に限られるものではなく、空性を稱する側に於ても亦同様である。空性も亦同様に一の實として考へられ、諸法を撥撫した所謂但空に墮る傾向を生じたことは、法相宗よりの批評に見らるゝ如くである。斯くして支那佛敎の緻密なる分析的傾向は、固定的な實有の

見に墮し去り、分析の極、法相の枝葉末節に拘泥して大本に歸すべきことを忘れてしまつたかの如くである。しかも斯る傾向の産み出した一の特徴的な姿は、教相判釋といふ事である。教相判釋とは支那に於て特に著るしく發達したものであり、普通には支那に於ける佛教統一運動の一形態として考へられるのではあるが、それは斯る分析の極、互ひに融會し相通すべきモメントを失つてしまつた事に由來するものと云はねばならぬからである。即ち教相なるものは、一代佛教がそのまゝ容認せられるのではなく、それ等に順位と等級とを附することに依つて、自宗のみ究極的なものとなす態度である。それは自宗以外は虚假なのであり、結局不必要なるものとなることである。然しながら此のことは自宗顯揚の半面を遮離し去ることであつて、それは終に自らの不完全性を暴露するの外はないこととなるであらう。天台は華嚴に違ひ、念佛は禪と對立する。般若も法華も涅槃も華嚴も極樂莊嚴も、これ等の諸經が渾然融和せる印度大乘佛教の面影は、既にそこには認められ得ない。印度大乘が相向背する諸思想をそのまゝ包含せりとて、その矛盾を指適せんとするのは、實は矛盾には非るものを、自ら之を理解し得なかつた支那佛教の眼を以て、印度を見んとするが故に外ならないのではなからうか。支那佛教が尙ほ佛教たるを得て、佛陀の救ひを支那に齎らした點に就いては、他に理由も存するであらう。たゞ宗義學的には、我々は斯る支那佛教的思想を以て、印度佛教までも揣摩すべきではないのである。もと、世親無著の唯識學は、從來考へられた如くに

空に反對する有教として定立せられたものではない。寧ろその反對に空の上に立つ有の闡明を目指したものである。空思想は反對すべき何者でもなく、却つて之を自家藥籠中のものとせざる限り、世親無著等の唯識義は到達し得べくもないのである。前節に述ぶる如く、龍樹に依つて般若空の思想が、初めて大乘佛教としてかゝげられたのであるが、若し唯識義にして此點を缺くとするならば、それは遂に大乘佛教たるを得ないこととなるであらう。斯る空觀を基調とせる唯識義を、我々は其の三性説に於て正に見出すのである。

① 藏本、安慧註大乘莊嚴經論釋疏。

② 藏本、中觀心論乾慧辯。

從來の法相宗學に於て、遍計所執・依他起・圓成實の三性説が比較的疎んじられて來たことは事實である。それは第一には、上述せる如き支那佛教としての立場に由來して、空性の有或は有法の空性を考ふべき餘裕を有しなかつたに由來する。之は亦、成唯識論の翻譯三藏たる玄奘と、法相宗祖たる慈恩窺基等の性格であつたことをも意味するであらう。第二には、法相宗典たる成唯識論が、世親の三十頌の釋書たるにも由來する。此のことに就て少しく述ぶるならば、成唯識論は三十頌を註釋しつゝ、玄奘慈恩の明を以てしてあらゆる唯識教義を總括し集大成したものであるが、然し三十頌そのものは、唯一の代表的唯識論書ではない。而して無著以來唯識教義を述ぶ

る重要論書は頗る多い。瑜伽師地の大論を初めとして、大乘莊嚴・中邊分別・攝大乘・法々性等は、何れも大乘を攝し唯識教義を闡明ならしむる好著ならざるはないのである。世親にも亦、佛性論を初めとして唯識二十論・唯識三十頌及び最近發見發表せられた三性論偈等がある。是等の諸論書中、何故にその最も小部なる唯識三十頌を法相宗が中心典籍とするに至つたかは審らかでない。恐らくは、三十頌が比較的唯識教學の各方面の解説を具備し、且つ世親の著書中でも比較的後代のものと考へられたこと、また玄奘渡天の當時、三十頌及び三十頌的研究が、特に陳那及び護法等の影響の下に、印度に於ては旺盛であつたこと等に依るのであらう。然し公平に世親著書を見る時、三十頌のみが唯識學の代表論書として最も重要なものとは云ふを得ない。今かりそめに此の三十頌と漢譯を見なかつた三性論偈とを比較して見る時、此兩者は略同等の偈數を有して共に世親長行は無い。而して前者は、所謂識轉變論を中心として後に三性及び三無性の教説を會通するのであつて、その第二十偈以下の三性に關する所説は、成唯識論に於ても、又安慧釋に於ても、共に徵難に對する答として、謂はゞ餘論として釋されて居る。之に反して三性論は三性を中心として説明するのであるが、其の虛妄分別の相として其の最初に識轉變論にも少しく觸れ、以て三性説への伏線を形づくるのである。之を攝大乘論の内容より見るならば、其の第一所知依分をより組織的に、傍ら三性説とも關連せしめて解明したものが三十頌であり、同じくその第二所知相分を、傍ら識轉變論をも含め

て説明したのが三性論とも見られるであらう。また中邊分別論に於て見るならば、その第一相品を三十頌が、第三眞實品を三性論が受持つとも見られるであらう。然も攝論に見るも中邊論に見るも、之等によつて瑜伽唯識教學の全體が悉くされたわけではなく、たかゞ此の兩者は純粹理論の部面を受持つと見らるべきである。斯く考へ來る時、更にその中の前半なる識轉變論を明す三十頌が、決して唯識學概論たるを得ざることは自ら明らかであらう。三十頌も三性論も、共に唯識教學全體の中の一部を改組織し、偈形として纏められたに外ならない。さればといつて、此兩論の價值が何等減するのではないが、唯だこれのみが唯識教學であると誤信する所に謬が生ずる。而して成唯識論が此の三十頌のみを中心とせる所に、自ら識轉變論中心の法相宗が生じたものといはねばならない。識轉變論中に、自ら三性に關説することはあらうけれども、「四分三類唯識半學」と云はるゝ如き思想は、決して三性説をも己れの中心課題とするが如き態度ではない。

① 山口益、「世親造三性論偈の梵藏本及びその註釋的研究」(宗教研究、新第八卷第二號、第三號)。

以上の如き事情からして、支那法相宗に於ては比較的三性説よりも識轉變論を中心とする唯識學が行はるゝに至つた。然しながら、斯く三性説が捨て去られて良いか否かは、更に問題である。否、寧ろ三性説は瑜伽行派としてより重要な位置を占むるものではあるまいか。學派の名稱が瑜伽行 (yogācāra) の外に、識論 (vijñānavāda-in) なる語を以て呼ばるゝことは、既に印度に行はれ

たものであり、而して斯く呼ばるゝことは、阿頼耶識を中心とする識轉變を論じたことに依るのであろう。阿頼耶の語は古く既に阿含等に見出さるゝにはしても、之を中心として論ずることは、少くとも前代の中觀學派には見られないことであり、之と區別して新佛教を呼ぶ爲に、「識論」なる語を用ふるに至つたことはもつともなごと、云はねばならぬ。然しながらその識論なるものは、單にそれのみに終るものではない。識即ち虛妄分別は、後にも述ぶる如く、依他起性と考へらるゝものであり、之を解明することは、以て彼岸への大道の根據を示さんが爲である。若し斯かる佛教の重點が忘れられて、識轉變論がそれのみで能事了れりといふことゝなるならば、それは正に無意味なものとなるであらう。之に應ふるものは正しく三性説であり、三性説こそは輪廻より解脱への通路を指示するものである。斯くして識轉變論は、その依他起性を通じて必然的に三性論となるべきものであり、然らざる限り、その意義は失はるゝに至る。然も三性論が後に述ぶる如く、種々なる重要事項の産るべき依處ともなるものとすれば、その重要性は益々大となり注意せらるべきことゝなる。翻つて從來の法相唯識に於て、斯る關連の下に三性が眺められたのであらうか。識轉變説の必然的産物としてははなく、單に經に出づる一説としてのみ、三性説が受け取られたのではなかつたらうか。此の點に於て、玄奘に輸入せられ慈恩に相承せられた古來の支那唯識學に對する最大の疑問が存するのである。而して三性論は、識論中に攝せられ會通せらるべきものと考へんより

は、寧ろ識論が發達して三性論となり、或は三性論の爲に識論は豫備せられたるものと解すべきものと信するが故に、上述の二書の中に於ても、三性論偈は三十頌に比して寧ろ唯識教學の中心課題を衝くものと云ふべきではなからうか。中邊分別論に、眞實品として三性を説くが如きも、以て理解し得るかに感ぜらるゝのである。

さて上述の如き空思想は、唯識關係の論書中ではまづ中邊分別論相品に於ける諸偈にも見らるゝ所である。即ちその第一偈には、虚妄分別の有無相として

虚妄分別は有り、そこに兩つのもの有るにあらず、

されど空性はこゝに有り、そこに而も彼あり^①

と云ひ、同じくその第十三偈にも、空性の相として、今の第二句以下と略々同様なる事を述べる。

① 山口益氏、中邊分別論釋疏和譯本、一三頁。原文は次の如し、

abhūtaparikalpō'sti dvayam tatra na vidyate/

gñyate vidyate tv atra tasyām api sa vidyate//

今、「兩つのもの有るにあらず」といふ中の兩つのものとは所取能取の二者を指すのであり、此の二取の無なるは即ち法の空なる事を示す。次の「空性は有り」とは、斯く二取無なることの有を示す。二取といふのは、前節に述ぶるが如き實としての存在、法の存在を示すものであつて、斯かる

語は中論上には殆んど見當らないけれども、此の偈の全體の示すところは正しく中論的なる境地の説明である。たゞ中論と異なる點は、初句に於て「虚妄分別は有り」と述べて、現實的な虚妄分別を手がかりとし出發點とする所にある。分別すること、即ち施設し、言説し、所謂種々なるはからひを爲す事が先づ出發點となり、反省せらるべき素材となる。しかも此の分別に特に虚妄の文字を冠する事は意義深いものがある。虚妄とは眞實有 (Dharma) ならざること、所謂そらごとであり、分別が斯く虚妄なりとせらるゝ點に就いては、既に哲學的反省が何等か加へられて居るのではあるが、しかも之が人間存在の最も現實的なるものを表現せる點に於ては、單に分別といふも虚妄分別といふも變りはないのである。而して此の虚妄分別の空性を説くことより、直ちにそれが三性説を引き起すものであることに、人々は氣づくであらう。

先づ右の虚妄分別とは、三性中の依他起性であり、之を所依として種々なる遍計所執の性が考へられる。此の兩者は法の世界であり、雜染の相であり、輪廻の姿である。それは凡夫が、虚妄分別によつて種々なる事物に遍計執するからである。然るに之に反して、虚妄分別が斯る執を全く離るる時、それは圓成實性と稱せられる。之は前者の法なるに對し法性であり、雜染なるに對して清淨であり、輪廻なるに對して涅槃の姿である。斯くして、遍計、依他、圓成の三性は別物ではない、依他起の上に遍計執せられたものが遠離せらるゝ時、圓成實性の顯現がある。故に遍計と圓成との

兩者に相通するものは依他起である。斯かる三性説は、瑜伽・攝論を始めとして、中邊・莊嚴・三十頌等にもすべて説かるゝ所である。前説相品第一偈の如くんば、依他起なる虚妄分別上に二取に依る遍計はあり、斯る虚妄分別の遍計そのものが、直ちに圓成實性として觀せられ、圓成實でありつゝ、しかも解脱の諸人にあらざるは、尙圓成實が二取なる遍計を離れざるに依るとの義である。斯く依他起が三性を統一する位置に立つが故に、三界は唯虚妄分別 (abhūtaparikāpanātra) と稱せられ、從つて唯識 (vijñāpīnatā) と稱せられ得るのである。而して又此の故に、三性の非一非異が考へられる。若し三性が一なりとするならば、輪廻も解脱も無となるであらうし、又三性が異なりとすれば、輪廻より解脱するといふ事は遂に無くなるであらう。斯く非一非異なることが考へられるのは、遍計の遠離が圓成なりといふ所に據るのであつて、此の遠離といふことは正に注意せらるべきである。遠離 (rahitā; vīkatava) とは無なることである。遍計が遠離せられ空無となることが圓成實であるが故に、圓成實とは空性に外ならない。先に空性とは五蘊の否定態であつて、否定の否定といふ如き循環的意味を有しない事を述べたが、今三性説に於ても此點は異なることはない。五蘊に對する遍計執の無なること、即ち圓成の法性なのである。

- ① 虚妄分別とは識のことであり、識が所取能取に由つて分別する點を依他起といふ。文としては中邊分別論相品第五偈(梵本二二頁)、三性論第四偈等參照。尙三十頌安慧釋に、*pratyasamutpannavān punar vijñānasya parihāna-ādāna jhāpītam/* といふ如きは、併せ注意すべきである(梵本、一六頁、一七行)。

斯くして三性説の明きんとする所は、全く龍樹の空性と異なる所ではない。之れ佛教に一貫して流るゝ般若の叡智と稱すべきである。然しながら、斯く三にして一、一にして三として「ある」所の三性は、その *svabhava* として有なることよりしては、有教とも稱せられ得るであらう。それ故に諸論書には屢々三性が三相 (*taksana*) として説かるゝことのあるを見るのであつて、攝論所知相分に三性を説くのも、斯かる相としての三性を説くものと考ふべきである。莊嚴述求品の求相^①に於ても、五位百法の所相 (*taksya*) なるに對して、三相が能相 (*taksana*) として考へらるゝを見る。蓋し斯く相を説くことは、瑜伽の過程の上の問題として顯はるゝものであらう。今の述求品中の求相の第三表相 (*taksana*) の如きも、五道^②が此の能相に依つて所相を相として表象し行く過程を述ぶるものである。諸論書に三性を應斷・應知・應證得として配せらるゝ事の屢々見られるのも、亦同様な意趣に基づくものであらう。その他中邊分別論^③に於ては、既に三相が相品中の攝相の下に説かれ、虚妄分別の相として攝せられてあるのを見る。これ亦、相としての三性である。三性論中には、また斯かる意趣の下に、三性の有相と無相^④とが廣く説かれて居るが、これ亦、三性を有と無としての相に依つて相表せるに外ならない。

① *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, par. S. Lévi, p. 64—66, *Karikā*, 36—43.

② 資糧、加行、見、修、究竟の五道。

③ *Mādhyāntaravibhāga*, iktā, p. 22.

④ *Trisvabhāvakarikā, Kārikā 11—13.*

然しながら斯く相の語らるゝことも、相としての有無が述べらるゝのであつて、三性が有法となるのではない。有教といふも斯かる有法を執して、無に對するが如きではなく、瑜伽の過程としての有に外ならない。既に三性論中三性の有相と無相とが述べられる中の、無相に注意することに依つても、三性が單なる有法に非ることを知り得るであらう。遍計は畢竟じて執せらるゝもの無である、斯る顯現なる依他起に生ずるの性なく、斯く三執無なることが圓成實性である。故に三十頌に於ても三性の次に直ちに三無性の解説が見られる。所謂無生法忍 (*anutpattidharmakṣānti*) といふことは、斯る三無性に對する叡智であつて、莊嚴經論述求品に、同じく此の三無性の説明に相當するものを見るのである。然しながら、さればといつて單に無なるものでは有り得ない、それは瑜伽の所縁としては、何等かの意味で有なるものでなくてはならない。

① *Vijñāpimātrāsiddhi: Triniṣkā, par. S. Lévi, p. 41, K. 23—25.*② *Mahāyānasūtrālaṅkāra, par. S. Lévi, p. 67, K. 50—51.*

斯くして有に非ず無に非るものとして三性は示される。それ故に三性は三性たると共に三無性である。然らば即ち之は眞如法性でなければならぬ。事實、莊嚴論述求品求真實^①に於ても、此の三性は法性として説かれ、中邊分別論に於ては、相品第一に攝相の下に説かれた三性が、眞實品第三に

於ては、根本眞實 (mūlatatva) なる資格が與へられて、縱横に説明せらるゝものあるを見るのである。遍計・依他・圓成の三性を共に眞實と稱すること、此點に實は佛敎的なる「眞實性」の意味が存するのである。先には依他が遍計を遠離する事によつて、圓成する眞實が得られた。然るに今や、斯く遍計依他に依つて圓成の依られたる、この差別自體が、そのまゝに眞如法界の事實として認められて來るのである。svabhāva なる文字は、此時初めてその全面的な意義を詮はすものと云ふべきであらう。恰も、先には色卽空なりと色が否定せられたるに對して、今は直ちに、斯く空なることが色としての有なりと認容せらるゝが如きである。一般に眞性とは邪惡なるものを排除する點に成立するかの如くに考へられ易い。唯識教義に於ても、執を斷じて眞に達するのが、方便として瑜伽行として説かれるのではあるが、尙斯くして得られたる圓成實の眞實性は、却つて除外すべき何物も見ない事となる。否、むしろ遍計と依他とが眞實なるが故に、圓成は圓成たるを得るのである。或は遍計と依他との眞實なる事をこそ、圓成實性とは稱するのである。それ故に、すべてがそのまゝに眞如法性として許されるのであり、寧ろ邪惡を斷せんとすることは、眞如を局分して全顯せしめざる結果を招くに過ぎない。遍計と依他と圓成と、三つながら法性眞如たること、之やがて空性の意味でもあるのである。

① Mahāyānasūtrālamkāra, p. 58, K. 13—14.

三

以上述ぶる所に依つて、唯識教學に於て三性説の述べらるゝことは、龍樹に依つて高揚せられた大乘空教をそのまゝ承け繼ぐものであつて、何ら之に反對する如き性質のものではないことを知るであらう。然しながら三性説そのものは、單に此點に於て盡きるものではなく、次に述ぶる如き點に依つては、或意味に於て龍樹を超越、龍樹を補遺するものと云はねばならぬ。それは第一には、龍樹を補ふものとしての理論的反省の深まりであり、第二に、大乘佛教の眞髓としての菩薩道の確立である。

第一に、龍樹の空は、前來屢々説くが如くに、色乃至五蘊の端的なる否定である。斯く否定する所以のものは、それによつて空性或は法性の有を指示し開顯する所にあつた。故に彼に於ては否定即肯定といはれ、破邪即顯正となるのである。然しながら之は、單に斯かる否定によつて、肯定面の存在を指示したにとゞまる。其處には否定面より肯定面への轉換の媒介となるべき何物もなく、従つて又、肯定面に即しての論理的展開も無い。勿論勝義諦眞如が、不可言説であり不可思議であることは、龍樹の先にも後にも同様ではあるが、空性全現の爲には、殊に宗義上の理論的根據の爲には、寧ろ否定せらるべき媒介が必要となるのである。而して否定せらるべき媒介とは、此處に依言眞如とも稱せらるゝ如きものである。五蘊の否定といふ如きは、斯る意味に於て媒介と考へらる

べきでないことは、第一節に述ぶる所によつて明らかであらう。龍樹に於ては一般に自性の否定のみが考へられ、媒介としての否定の場所が考へられるわけではない。従つてそれは無媒介なる「さとり」の直接的なる表現に外ならない。もつとも無媒介なる空性と云つても、それは媒介的なるものゝ究極に考へらるゝ如き或種の絶對者ではない、斯かる絶對者はそれ自身一の自性なる有と墮するのである。空せらるゝ自性、そのものが空性なりといふ事は、却つて空性が五蘊に即してある事を意味する。いはゞ五蘊の裏に空性が見出されるのであり、五蘊のあるべき様としての空性なのであるから、斯かる空性は、五蘊の滅無した所謂灰身滅智の涅槃であるのではない。斯かるところには、法性としての空性は成立し得ないからである。斯くして空性は、無媒介的に「直入」せらるべきものである。そこに何等媒介的なるもの、場所的なるものを考へる事は出來ない。

然しながら之に反して、三性説に於て依他起性の考へらるゝことは重要であると云はねばならない。遍計執が捨離せられて圓成實の顯現することは、上の如き中論所述に等しいが、斯く捨離せらるゝことは依他起性に於てあるのである。それ故に依他起性は圓成實性と非一非異なのであり、従つてまた、三性は非一非異である。斯くして依他起は遍計と圓成との媒介者乃至その統一者の位置に立つ。もと唯識教學が最初にその反省の對象として取上げたものは、虚妄なるもの、即ちそれは分別であり識であつた。識とはこの體を分てば八種とはなるが、總じては阿頼耶と稱せられ、常に

能取と所取、即ち主觀と客觀とを區別することである。而して斯る虚妄なるものを、識・阿頼耶識と考ふることに依つて、輪廻と還滅とが説明せられるのであつて、これなくば迷も悟も無なることとなる。即ち識は斯くして迷悟、染淨の所依となるものである。これ即ち阿頼耶識が常に *ācraṃyā* (所依)として考へらるゝ所以である。而して此の虚妄分別なる識性が依他起性なることを思ひ合す時、依他の上述の如き遍計・圓成との關係は更に明瞭となるであらう。實に依他起は、阿頼耶が雜染と清淨との依止なるが如くに、遍計と圓成との所依となり媒介となり、その統合者たるの位置を占むることとなるのである。眞に斯る依他起の發見、又それが阿頼耶として説明せらるゝ所に、唯識論者の眞面目はある。而して解脱とは、莊嚴經論等の處々に見らるゝ如く、識の轉依 (*ācraṃyapa-*
reviṭṭhi) によつて、法界に悟入することである。之即ち依他が遍計を遠離して圓成を顯現するに外ならない。斯る轉依の可能なる所以のものも亦、*avasthā*としての依他起の存在に外ならぬ。此點を中論はすべて缺くのであつて、それ故に彼に於ては、遍計より直ちに圓成への悟入のみが説かれるのである。

斯る依他起性に於ける所依の轉廻も、若し三性が單に並列的・平面的な關係にあるならば行はれ得ないであらうが、三性が非一非異なるが故に解脱は可能となるのである。此處にも亦、古來の法相宗義に據る限りは、三性は動もすれば並列的・平面的で、立體的な關係を示す如くには考へ難

い。成唯識論卷八の三性の説明に於ては、既に頌にも出づる非一非異の語を釋する場所であるからそれ程でもないが、卷二・三の識の四分説を説くに當つて、四分を依他と固執して、安慧の二分(所能取)遍計依他説に區別せんとするあたりには、如何にしても三性非異の思想は窺ふを得ない。三性は、一應三性としての分野を分ちつゝも、これ一なるものでなければならぬ。此點が左記の攝論の異門を述ぶる點にもよく示されてゐる。曰く、^①

復次、此三自性爲異爲不異。應言非異非不異。謂、依他起自性、由異門故成依他起、卽此自性、由異門故成遍計所執、卽此自性、由異門故成圓成實。(玄奘譯)

即ち一なる依他起性が、或條件の下には依他起とも呼ばれ、又他の條件によつては、遍計とも圓成とも呼ばれ得る事を知るのである。異門によつて三性ありとは、依他の異名として三性ある事に外ならない。たゞ依他起が識として考へらるゝ時、識は虛妄分別なるが故に、常に遍計と考へらるべきで圓成とは稱し得べからざる點のあること、安慧の明らかにするが如くでなければならぬ。依他起性は斯くして、遍計・圓成の統合者として考へらるゝ。攝論はその述釋の態度が、特に依他を中心として説くものゝ如き外觀を呈するが、右の所引の文が既にさうであり、また常に遍計・圓成に先だつて最初に依他が述べられ、特に依他に就て記述せらるゝ所が多い。然し此のことは、上の如く依他が遍計圓成の統合的媒介的位置を有する事より考へ、また依他とは根本佛教以來の緣起とい

ふ概念に等しい事を考へ合すならば、當然なる事に想ひ至るであらう。中論に於て自性と空とが生死と涅槃として考へられ、自性空なる事によつて緣起法の義が示されたことは、此の緣起法がまた生死涅槃の統合者と考へられねばならぬことを意味する。而して此の統合者としての緣起法が、依他起性として別立せらるゝことによつて、三性説は完備せる形を具ふる事となつたわけである。それ故に依他起は最初虛妄分別なる識であると共に、最後に緣起法であり、斯くて終に之を中心として、生死よりの解脱が開示せらるゝ事となるのである。それ故にまた、何故に三性は三のみあつて四或は五に非るかとの疑問も、容易に解消するであらう。自性と空、或は法と法性との二面の考へらるゝ如性 (tathata) に於て、此二を統一し媒介するものとしての依他を設定するが故に三となつたのであつて、それは三の事物 (vastu) の有をいふものではないからである。

① 佐々木月樵、漢譯四本對照攝大乘論、三七頁。

斯くの如くにして、法と法性との媒介者としての依他が考へられ、之を中心として大乘佛教の教理が發展せしめられたことは、同時に第二に、菩薩道の確立を齎したといふべきであらう。蓋し大乘とは菩薩道の精神に盡きるものであり、これなくば、大乘も眞に大乘たるを得ない。而して中論の如きは、唯識の諸論書に比して寧ろ破邪にのみ専らなるものであつて、積極的なる大乘教の樹立の面に乏しい。龍樹大智度論の如きは、正に菩薩精神に依據せるものなるに拘はらず、中論にはそ

の影を餘り多く見ないのである。然るに所謂止觀の瑜伽を初めとして、諸波羅蜜、諸地の修習より、乃至佛性・佛身・佛智・佛國土の觀察に至り、また所謂十善巧眞實に依つては、原始佛教的な諸法相までが取入れられ組織大成せられたのは、すべて瑜伽師のたまものと云はねばならない。而してまたそれらはすべて、唯識より三性説へ發展する上述の如き所説を依據とするものである。蓋しあらゆる眞實と稱せらるゝものは、正に中邊分別論眞實品に總括して述べらるゝ所であり、而してそれらすべての根本眞實として、三性が説かるゝからである。四聖諦も四法印も、世俗・第一義の二諦も、五法も、すべては三性説として説明せられ、従つてまた三性の關連に於て理解せらるべきものであることが、そこには詳細に示されるのである。而してこれ等がすべて菩薩道として認めらるゝに至ることも亦、上の三性説に依るものといふべきである。蓋し下に記する如き意味よりして、三性説は菩薩道精神の中核を衝くものと考へられるからである。

然るに菩薩道の精神とは果して如何なるものであらうか。頗る多岐多端にわたる大乘菩薩道の全體に通じ、その核實となるものが何であるかを決定することは、甚だ困難であり議論のある所であらうと思ふ。然しながら今はかりに、斯る中心的精神として、所謂生死即涅槃に由來する不住涅槃といふ思想を取上げて見たいと思ふ。蓋し不住涅槃はあらゆる菩薩道修習の究極的目的たるものであり、「菩薩は離繫の爲に非ず、離繫せざる爲にもあらず、但、不住涅槃の爲に修習す」^①るのである

からである。而して又、逆に、斯る不住涅槃といふ事實よりして、先づ菩薩の大願は生れ、菩薩の大行は生すべきであるからである。

① 山口益、中邊分別論釋疏和譯本、二九九頁。尙、同じく三一九頁、參照。

然るに此の菩薩の不住涅槃なる思想こそは、正しく三性説、殊にその依他起性より進展すべき性質のものといふべきである。不住涅槃とは涅槃にも住せず生死にも住せざるの義で、大悲の故に生死を捨せず、大智の故に生死に住せざること、不住涅槃の謂に外ならぬ。然るに斯る不住涅槃のあるべき場所としては、正しく依他起性の世界の外にはあり得ない。不住涅槃の根柢に横はるものは、生死即涅槃の事實である。而して遍計は生死の世界であり、圓成が涅槃であり、此兩者の統一者としての依他起性の世界なる事を考へ合せるならば、自ら之が不住涅槃の理論的根據たる事に氣づかざるを得ない。遍計たると共に圓成なるが如き性格の依他に於て、而も三性の非一非異が考へらるゝ時、始めて、生死にも住せず、涅槃にも住せざる菩薩行が生れるのである。若し此のことがなく、單に遍計と圓成とのみであつて、しかも隔然相離れ相距たるものであるならば、そこからは、生死の苦を逃れて解脱の涅槃に入らんと思想以外はあり得ないであらう。斯る小乗の行を捨て、菩薩行の興起したことは、正に三性説的根據に依るものと云はねばならぬ。而して事實、攝論所知相分^①の中にも、梵問經の文に、何故に

如來不得生死、不得涅槃

と言はるゝか、と問ひ、之に對して、

於依他起自性中、依遍計所執自性及圓成實自性、生死涅槃無差別密意。

即ち、依他起性中の遍計所執性と圓成實性との存在により、生死と涅槃と無差別なりと答へて居る。經に得といふのは西藏の dmigs-pa 即ち (upa-)labh であつて、認識する、緣する、分別するの義であるから、之は正しくは生死即涅槃を示すものであるが、更に進んでは此の故に不住涅槃の思想をも演繹するものであらう。即ち生死即涅槃なるが故に、生死にも住せず涅槃にも住せざる菩薩の行と果とが可能となるのである。而して斯くある場所として、依他起性が考へられると思ふ。依他起性が後得清淨世間智の境なることより考へ合せても、斯かる菩薩の大用の産れ出づる依據たるを知るのである。

① 攝大乘論、前掲本、四三頁。

四

上述の如くにして、三性説が龍樹の大乗佛敎を補ふものであり、以て菩薩道の樹立が行はれたことは明らかであらう。然しながら尙一つこゝに注意すべきは、上の如き菩薩道なるものも、之が言葉となり施設せられた限りに於ては、また眞實 (tattva) と云はるべき資格を失ふの半面がある。語

られたる眞實は眞に眞實であることは出來ない、眞實は飽くまでも不可言説・不可思議なる如性(眞性)でなくてはならぬ。斯る意味に於ては、常に否定的表現にのみ終始した龍樹は、遙かに徹底的であると云はねばならない。たゞ然しそれは單なる指示、直示といふ如きもので、其處には媒介的なる反省は行はれては居ないのである。斯る意味よりするならば、今や更めて三性説は、それ自體が法と法性との媒介者たるの地位を占むるであらう。先には三性中の依他が、遍計と圓成、即ち法と法性との媒介者たる事を説いた、然しながら今はこれと同一ではない。勿論依他が遍計を遠離することによつて圓成たり得るといふ一連の三性説に依つて、此のことは殘す所なく言ひ悉くされ、一步もこれに附加ふべき何物もないのであるが、しかも尙これは有的であると云はねばならない。それは攝論を初めとして、中邊分別論等に於てすら、常に依他起性が媒介者となるが故である。依他起は有であり、染なるものであるが故に、これを中心とする思想的發展が、有的なる色彩を帯ぶることは當然である。唯識教が有教として頑なに考へらるゝに至つたことも、斯る點に由來するのではないであらうか。

然しながら、眞に如性たるものは、眞空とも妙有とも云はるべきものではない。依言眞如は、單に離言眞如たるが如きを得ない。言詮せられたるものは、その故に既に虛假である。言詮せられたるものにも、眞理性、*satya* 諦といふ意味が無いのではない。然し言詮せられたる眞實なるが故に、

それは世俗諦に外ならぬ。瑜伽論に一眞四俗を顯す中、一眞法界を非安立とするが如き、かゝる勝義諦は、言詮の證得し得ざる所である。漢字の「旨」を以て表せるを成唯識論中に見るのである。安慧も亦中邊分別論、無上乘品正行無上を釋する時、隨法行としての觀 (vipaśyana) が無顛倒轉變として説かるゝ所には、その十種の無倒の一々に、これは世俗にして勝義に非ることを述べて居る。斯くの如くにしては、唯識敎學はすべて世俗諦の説とも稱せられ得るのである。護法唯識のみが世諦に立つのではなく、此の點に於ては、安慧も亦明らかに同様なることが知られる。然しながら、既に三性中の圓成實性は、元來斯かる世俗諦を明さんとするものでないことは明瞭である。依他起を中心として眺むる時、上述の如き有敎の眞實を形成するでもあらう。然し若し今かりに圓成實を中心として眺むることが可能であるとすれば、それは有敎的ではあり得ない、言詮的・概念的では有り得ない。即ち三十頌の三無性説、また同様なる無性説が既に莊嚴經論にも無生法忍と共に述べられ、更に又漢譯にも三無性論の存在するが如きは、斯る意趣に基づくものと考えべきではなからうか。即ち斯くの如くにして、三性が同時に三無性たることに依つて、三性説そのものが法と法性、或は言詮と不可説との媒介者たるもので、單に依他が遍計・圓成の媒介者たりといふに異なるのである。然しながら尙ほ此のことの云ひ得るのは、三性の關係、即ち依他が遍計を遠離する事によつて圓成なり、といふ原理を根據とする以外の何物でもない。たゞ先に、依他を中心することに依つ

て、有的なる一連の體系を形づくる、と述べたに對しては、今は依他のみがすべてあり、依他が遍計と圓成とに取つて換る事に依る、と云ふべきであらう。唯、依他のみなる時、三性が、或は三無性が、言詮と不可言詮との媒介者となるのである。此のことがまた、唯識 *vijñaptimātrā* (即ち最初、入無相の方便に於ては一旦捨て去らるべき唯識) が、最後に再び如性 *tathatā* なりとして拾ひ上げらるゝ所以なのでもあらう。

① *Triṃ, ikāvijñaptimātrāśiddhi*, p. 42, K. 25, c.

上來、私は龍樹以來無著世親に及ぶ歴史的發展の跡を、些かあとづけ得たかと思ふ。それは空思想に出發し、空を根柢とする識轉變論より三性論への發展である。斯くして初めて大乘「菩薩」は、全面的にその姿を顯現する。而して今や、此の三性論及びその必然的な結果としての三無性論が、生死の否定と涅槃の肯定との媒介者たることを知るに及んで、再びそれが龍樹に復歸せることを覺らざるを得ない。何となれば、三無性の三性に對する意義は、飽くまで龍樹的でなければならぬからである。まことに唯識教學は龍樹の發展に外ならず、龍樹も亦、唯識教學的に理解せらるゝに依つて、初めて全きを得るのであらう。而して今は斯る思想過程そのものが、自ら瑜伽行派の論書の品の構成中に既に現はれたることを指摘して、結びと爲さう。

即ち大乘莊嚴經論及び瑜伽師地論菩薩地等に見らるゝ諸品構成が即ちそれである。以下述ぶる所

は、大乘莊嚴經論の、藏譯に見らるゝ無性註・安慧註等に依る所が多い。先づ、莊嚴經論前半に於て、最も力の籠つた、否な寧ろ全論の樞核とも稱すべきは、第五「二利品」(Pratipatti)より第九「菩提品」(bodhi)に至る五品であらう。安慧も無性も共に此の五品を指して、菩薩の「所學の依處 (sthā)」と稱んで居る。此の五品に就て考察するのに、その第五「二利品」に先立つて、「歸依品」(carana-gamana) 第二と、「發心品」(cittotpada) 第四との二品あり、その中、「歸依」とは即ち發菩提心に外ならず、此の「發心」が菩薩に於てはその大悲の依處ともなり、従つて菩薩の大願の生すべき源となる。それ故に之は正に大依 (mahācraya) と稱せらるゝこととなる。斯る大依に據ることに依つて、菩薩の大行 (mahārambha) が起るのであり、之、「二利品」の説かるゝ當體である。二利とは即ち自利と利他となることは云ふまでもない。而して此の大依と大行とに依つて大果 (mahāphala) なる菩提は證得せらるゝのであつて、之が第九「菩提品」として説かるゝ内容に外ならぬ。然るに此の「二利」「菩提」の二品の間に、先づ第六品として説かれたる「眞實品」(tattva) は、その内容正に龍樹中論を出でざるものである。偈數僅かに十を數ふるのみで、此論の他品に比すれば最も小部なるものゝ一であるが、その中心命題は、非有非無、非一非異等の無二の義なる第一義相 (paramārthataksana) を分別するものであつて、中邊分別論眞實品が、廣く三性を説くが如きとは、品名一なるにも關はらず、大いにその趣きを異にする所である。而して斯かる第一義相なる眞實が此處に説かるゝこと

は、二利行の行せらるゝ爲の必須條件としてなのであり、斯く眞實に通達する時、次の神通 (Dharmabhava) を得し (第七「神通品」の内容)。更に自他佛法を成熟 (paripūka) する事を得て (第八「成熟品」の内容)、畢に菩提を證得するに至る (第九品) といふのである。而して今此處に、「二利品」に次いで「眞實品」が先づ説かるゝことは、龍樹的なる「眞實」が、菩薩行としての「二利」行を目標とするものであり、逆に、斯る「眞實」を豫想して初めて菩薩行は行せらるゝ、と云ふべきであらう。即ち次の「神通」「成熟」の兩品は、正に菩薩行の當體として考へられてよい。而して最後に再び「菩提品」の論せらるゝことは、斯る聞思修の三慧等に依る瑜伽行を経て、最高の菩提に到るべきことを示すものであり、然も「菩提」とは實は「眞實」に異らぬものであるから、それは龍樹的空性乃至根本佛教以來の緣起觀に依る解脱への復歸と考ふべきである。眞實品が比較的小部であり、菩提品が遙かに大部であることも、瑜伽唯識學派の論書としては、龍樹的眞實を豫想しつゝも、瑜伽行を經過することに依つて眞に二利行たる菩薩行が完成せられ、證得菩提するものなることを、物語るものと云ふべきではなからうか。

① *Asvabhava: Mahayanastutralankaravikā.*

Sūtrāmali: Sūtrālamkāravivṛtibhāṣya.

尙、野澤靜證氏が、利他賢造の「莊嚴經論初二偈解説」に就いて紹介せられたるを参照すべし (宗教研究、新第十三卷第二號)。

② 此處に示す諸品の次第順序は、梵本出版本のそれに従ふ。