

哲學研究

第四百五號

第三十五卷
第七冊

轉換の論理

長尾 雅人

唯識學派的な論理が、中觀學派のそれに較べてやゝ異つた様相を呈することは、此の方面の論書に親しむものにとつては、直ちに感づかれることであらう。同じ佛教的な論理として一括せらるゝ面がありながら、なほ何ほどの差異がそこには認められる。即ち唯識學派の鼻祖たる無着・世親に於いては、中觀的論理、即ち般若經や龍樹・提婆の空觀哲學が、全面的に受容れられてゐると信ぜらるゝものがあるが、それにも拘はらず、何らか唯識論と稱せられ、後に唯識學派を生み出したほどの差異があつたことも、自ら肯定せられねばならない。然しその差異は、むしろ大乘佛教の發展を示すものであつて、相互に矛盾し乖離することを意味するものではない。唯識的な特色が無着・世親によつて發揮せられたことは、無着・世親が龍樹と相反する立場に立つに至つたといふことではない。中觀的思惟も唯識的論理も、等しく大乘佛教の思想運動の一環をなすものであり、解脱や涅槃といふ如き究極の目標や、その目標に到達すべき行道等に關しては、所謂菩薩思想といふものを逸脱するものではない。たゞそれらの自覺せられ反省せられた深さや方向に於いては、時代の推移と共に自らなる進展が考へられざるを得ないのである。それは要約していへば、空觀的に地ならしせられた場面の上面に、内的なるもの心的なるもの、即ち普遍に對する個的なるものゝあり方に關する原理が附加へられ、従つてまた瑜伽行的な具體性（それは瑜伽行といふ所謂實踐的な菩薩道に於いて、本來空

無自性なる普遍者が具體化することである）、が顯現することに外ならぬ。

(註) もつとも遙かに後世に於いては、中觀と唯識の兩學派が矛盾し、對立して相拮抗せることは、人のよく知る所である。右に述ぶる所は、斯かる學派形成以後の宗派的對立を意味するものではない。

中觀的論理に就いては、私は之を要約して、緣起即空性といふことゝ、特に二諦の構造に於いてその特色を見出し得ると思ふ。^(註) 前者は即一の原理であり、後者は勝義と世俗との絕對隔絶の方向にある。鈴木大拙博士の用語に従つて、此の兩方向を具した「即非の論理」が、中觀的、從つて大乘佛敎的核心であると云つてもよいであらう。但し、「即非」といふことが、「即」といふことに於いて直ちに「非」が直觀せられるといふ様に考へらるべきではないと思ふ。即と非、即とが直ちに結びつくことは、なほ一の「即」であつて絕對非連續的な非を眞の意味で含むことは出来ない。それは單に神祕的直觀的であるのみである。緣起が空性であることは、有の中に含まれる自らなる無であつて、有と無とが神祕的直觀的に、即として統一せられるのではない。即は直ちにそのまゝで非連續ではあり得ない。そこには世俗を絕對に超越する勝義の意味が、常に絕對非連續として見られねばならぬ。「即非」といふことは、斯かる二つの相互に相補ふ如き原理に於いて考へられねばならぬと思はれる。

(註) 拙稿『中觀哲學の根本的立場』、哲學研究三六六號—三七一號。

斯かる中觀的な思想構造に對して、唯識的な特色は、特に三性説と呼べるゝ構造に於いて之を認めることが出来る。それをこゝでは、轉換の論理といふことを通じて考へて見たいと思ふ。轉換の論理は三性論に於いて、最も顯はであると思はれる。三性論に對して、識論或は唯識論と名づけられる部門が、より唯識學派の特色を示すと考へられるかも知れない。また瑜伽行といふものが、没すべからざる唯識學派の特徴として主張せられるかも知れない。それは確かにそうである。然し、後にも明らかにせられる様に、識論は實は三性論をその根柢におき、それによつて裏づけられるのでなければ意味をなさぬであらう。單に識の構造や識の働く過程を説明することが、こゝに眞に問題とな

つてゐるのではない。識論は必ず轉識得智して、即ち識を轉換して佛果に向ふといふ實踐論を伴はなくては、佛教的な意味を生じない。しかもその爲には三性論の裏付けが必要であらう。またそれによつてのみ、識論は龍樹以來の空性論を自らの中に包むことが出来、識の無自性空なることを言ひ得るのである。瑜伽行についても同様であつて、瑜伽の行そのものは、佛教に特有なものでも何でも無い。その内容は六度であり十地の思想によつて代表せられるものではあるが、それが特に佛教的である爲には、空の思想によつて一貫せられなくてはならない。更にそれが特に瑜伽行唯識學派の爲には、識論が三性論的な論理の洗禮を受けた結果としてあるものでなくてはならない。

唯識學派の諸論は、概ね、識論より三性論へ、然る後に行とその得果とを述べる。^(註)之はいはゞ、「論述の順序」ともいふべきものであらう。之に對して「論理的な順序」を考へるならば、三性論的な轉換の論理が最も根柢にあり、その上に識論が展開せられ、得果が證せられる順序となると思はれる。三性論は、論述の順序に於いて見られるすべての主題に、轉換的な論理的性格を附與すると共に、唯識論を轉換して得果を完成せしむる原動力となる。三性論は、識論から得果への媒介的な場所を自らの中に準備するものである。

我々は斯かる轉換の論理を、「論述の順序」に従つて、先づ識論的なものから吟味して行きたいと思ふ。

(註) 識論が主要題目と思はれる『唯識三十頌』に於いては勿論、三性説を主要題目とする『梵文三性論偈』に於いても、識論—三性論の論述の順序が取られる様である。此の兩者は、擡一行果の次第に於ける境の内容なること、勿論である。

轉換といふ意味はまづ最初に、「識の轉變」なる語に於いて考へることが出来る。

轉變 (Parivāṇa) とは、その文字の示す如く、姿を變へて他なるものへ轉換することであつて、安慧は之を「他^(註)であること」(anyathāva) 或は「前の位から他になること」(pūrvāvasthāto 'nyathābhāvanā) であると釋する。此

の語は印度思想上、種々の學派に用ひられた重要な概念である。中でも數論の轉變説は著名であるが、唯識學派は、それが存在する實法 (avasthā-dravya) の轉變を説くことを排して、識^(註二)の轉變を説かんとするものである。佛教内に於いても此の語は屢、「業」と結合して用ゐられ、部派佛教の所謂業感緣起は、業の轉變差別に於いて成立つものゝ如くである。業は印度の思惟にとつて、普遍的な原理であり信念である。過去の業によつて現在の世界が成立すると考へられる時、そこには業が轉變し、特殊な業の差別によつて、現在が規定せられたのでなければならぬ。然しこゝでも唯識論者は、業による相續轉變差別があるとすれば、それが何故に識の轉變として考へられないか、と問ふ(唯識二十論第六偈)。業といふものも實には心的に内的なものに外ならないからである。

(註一) 安慧釋唯識三十論釋、レヴィ刊梵本、一六頁一行及び三六頁。

(註二) 唯識學派のみならず、數論との對決は佛教にとつて大きな關心事である。俱舍論の釋友釋(荻原刊梵本、一四八頁三一六行)に、相續・轉變等が論ぜられたるを見よ。

然らば「識轉變」なる概念は如何に規定せられてゐるか。成唯識論は此の點に關して、「識體轉じて二分に似る」、即ち見相二分、或は主觀客觀の二者に分れることを指適するが、そのみでは十分な轉變の理解とは考へられない。安慧の釋は、數論との對比を考へつゝ、前述の如く「他であること」と概括して述べるに續いて、次の如くいふ。

能作(の因)が滅する瞬間と同時に、能作(の因)の瞬間とは姿を異にして、所作(の果)たることを得ることが轉變である。

此の短い文章に於ける要點は、轉變が(1)能作の因より所作の果への轉變であること、及び(2)その轉變が同時・同刹那なることである。

識の性格は、何らか「對象を分別する」ものとして空間的であり無時間的である。一方また、因より果へ轉變するといふ時は、常に何らか時間的な流れの上に考へられた。然るに今、「同時」といふことは、斯かる時間の上に於け

る生起を否定すると共に、單に時間の抽象せられた空間的であることのみを意味するものでもないであらう。むしろこゝには、時間と空間との基底となるものとして、同時的な識の轉變が考へられ、時間以前の無時間性に於いて考へられる。時間空間の範疇の上にはたらく識ではなく、(所謂前七轉識ではなく)、逆に識轉變に於いて(即ち阿頼耶識轉變に於いて)、存在が時間空間的な限定を受け、即ち顯^(世)となる。換言すれば、時間空間の根柢にあるものとして、識轉變が考へられるのである。然しながら如何にしてそれが、基底であり根柢なのであらうか。

(註) 時間空間は、存在する物から離れて別にあるのではなく、物に即して考へられる。物の根柢に於いて、無限の時間と空間とを豫想するのではなく、直ちに識轉變の構造が考へられる。従つて識轉變は時間空間を生み出す基底となるものではあるが、斯かる考へ方からは、所謂自然科学的な思想は生まれて来ないといふべきなのかも知れない。

轉變が基底として考へられる資格は、恐らくその因と果との轉換といふ點にあるであらう。たゞしこゝに因と果といふものは、能作 (kāraṇa) と所作 (kārya) とであつて、普通に云はれる原因 (hetu) と結果 (phala) ではなく。能作と所作とは、「はたらき」に於ける能と所であり、或は、「はたらき」とその結果とである。ある「はたらき」に於いて、そのはたらきの結果が同時に見られ、然しながら異つた姿に於いて別なものと考えられる所に、轉變の根本的な概念規定が成立つ。

然るに斯かる轉變は、識に於いてのみ可能であらう。單なる外形的な行爲は、一種の業であるには違ひないが、それ自らの中にその結果までも包攝するものではない。行爲が行爲の結果に對して責任を有し、その結果をも行爲自らのものとする爲には、業は更に識的なものとして考へられざるを得ない。之が前述の如く、業感縁起を阿頼耶識縁起へ深めようとする唯識二十論の思想でもあつた。それがまた、識轉變が、能作・所作なるはたらきに於いて、同時に異相とが得られると定義せられる所以でもある。

然るに能作・所作は、相互に轉換し得るものとして、因・果に全同ではない。因と果 (hetu, phala) は、常に因

を先として後に果があるものであつてその逆ではない。因のある所に必ず果はあり、因の無い所に果のみがあるべきではない。識轉變が一切の基底となると考へられる時、識、とりわけ阿頼耶識は、一切の現象の因として種子であり、あらゆる現象はその種子の果として現行する。而してこのことは、識轉變が二種に、即ち「因 (Hetu) 轉變」と「果 (phala) 轉變」との兩面によつて考へられることに由來する。因轉變とは略していへば、轉變して因たること即ち種子となることであり、果轉變は、轉變して果たること、即ち現行たることを得ることである。その場合、此の二つの轉變に於て、因轉變に於いては、現行が能作 (kāraṇa) であり、種子が所作 (kārya) なるが如き轉變であり、果轉變に於いては逆に、種子が能作として現行の所作を得るといふ轉變である。同じく轉變であり、即ち異なる能作・所作が同時に於いて成立つ如きものでありながら、その能作と所作とが逆に交替する所に因果兩轉變が成立つ。因果兩轉變は、阿頼耶識以下すべての識の種子的現行的なあり方を、即ち一切の三界を、成立せしむる所以であるが、そこには斯く能作・所作の交替轉換が見られる。逆の轉變がそこにはある。

單に因から果へ、種子から現行へといふのみでは、一方的に流出的であるのみである。能識としての識_{II}種子_{II}因なるものが、所識としての對境_{II}現行_{II}果なる如きものと對立し、その因_↓果の關係が識轉變の意味であるとするならば、そこにはすでに相依相成の緣起の意味は見失はれて、識は第一原因としての資格に於いて、一切を包むことゝならう。然し三界唯識とは恐らくその様な意味で言はれるのではない。却つて能作 (それは種子でもあり、現行でもある) と所作 (現行でもあり、種子でもある) との相互作用の同時性を識轉變といふのである。能作が種子の因であり、即ち本識であつて、所作が現行の果である如き轉變は生起と稱せられる。逆に能作が現行の果であり、諸轉識であつて、所作が因なる種子・習氣である如き轉變は、之を熏習と稱する。斯く生起と熏習の相互作用によつて世界が成立つと考へられる時、三界は唯識といはれる。

(註) ことに詳細に論ずることは出来ないが、成唯識論を所依とする法相宗流の考へ方は、之に近いと私は考へる。

生起と熏習との斯くの如き意味——即ち能作・所作の同時的轉變——に就いては、安慧釋のみならず、成唯識論にも明瞭な理解が示されてゐる。かの種子・現行・種子の「三法展轉因果同時」といふことが即ちそれである。「種子・生現行」即ち生起に於いても、「現行・熏種子」即ち熏習に於いても、因果同時である。その因果とは、前述の能作・所作といふべき内容をもつ。然るに斯かる生起と熏習とこそ、實は識轉變の具體的内容であるべきであるのに、成唯識論では、この「識變」と此等の生起や熏習とは、區別して考へられる傾向にある。何となれば「識變」はそこでは、前述の如く「轉似二分」に外ならないからである。斯かる「識變」は、せい／＼「生起」即ち「現行」に相當するのみで、熏習の意味は含んでゐない。それはまた第二に、因果兩轉變が成唯識論では、因能變・果能變と解せられて、轉變に於ける逆な方向の相互作用が見失はれてゐることに由來するであらう。能變からは所變を變現する一方があるのみで、所變が逆に作用する意味を直接含んでゐない。従つて「三法展轉因果同時」といつても、何故に斯く言ひ得るかは明瞭でない。然るに因果同時とは、三法が實は一の識轉變に於ける二方向として綜合せられることである。換言すれば、逆の方向に、たとへば動と反動との如く、能作と所作とが同時交互に轉換しつゝはたらくことに於いて、世界は成立するのであり、斯かる「はたらき」が識の轉變として捉へられたのである。

さて轉變の同時性を考へ、それが種子現行の三法展轉因果同時なる時、すべての時間は一刹那の中に收束せられて、時間は全く無に歸すると考へられるかも知れない。従つてすべての現象が、一瞬にして成ることゝもなるであらう。然しながらそれはそうは考へられない。前述の如く轉變の同時性は、逆に時間や空間の根源となるものとして、識の轉變なのである。のみならず、同時性といふことは、かの刹那滅の性 (*kṣaṇikavā*) といふことゝ關連する。存在する物は、刹那に於いて生じた滅する。刹那を超えることも、超えて永遠であることも物には出来ない。若し物が刹那以上であるとすれば、あらゆる世界の「動き」はとまり、従つて世界は成立たないであらう。即ち刹那に於いて因果が交替し轉變する所に、世界は成立つ。世界は生即滅的にあるのである。然しながら、世界が成立するといふ

ことは、世界が剎那に於いて終り、消滅することではなく、生々發展して動してゐることである。相續 (saṃtāna) といふ概念は、斯かるあり方を示すものと思はれる。相續とは常に剎那滅と關連し、剎那滅に於いて相續である。それ故、一方に於いて斯かるあり方は、剎那なるが故に永遠ではないと共に、他方に於いて單なる瞬間を意味するものではない。輪廻相續といはれる時も、念々の生滅の故に、永遠性をもたないと共に、無始無終の流轉として、單に無時間的なのでもない。斯かる相續は、業の相續であるよりも、前述と同じく、むしろ心相續であり識相續 (vijñāna-saṃtāna) である。それは識乃至阿賴耶識の轉變し相續するに外ならない。世界が剎那滅の性でありつゝなほ不斷の流を以て動くことは、識轉變の因果同時性に於いて、剎那相續があることゝ、別なことでは全くならぬ。

二

識論に於ける右の様な轉變の思想は、然しながら、なほ有の面を一步も離れるものではないといふべきである。それは轉換の論理の基礎的な要素を形づくることゝはなる。然し眞の轉換は、有が轉換して何らか無的な意味を荷ふことに外ならないであらう。

三性説 (遍計所執性・依他起性・圓成實性) の構造は、正にその役目を果すことゝなる。三性説といへども、それ自ら何ものか「有」の世界の構造に外ならない點では、識論と異なるものではない。然しながら三性説は、自らの中におのづから三無性説を含むことによつて、有の系列が直ちに無自性を指すものとして考へられてゐる點で、識論とは異なる。のみならず、佛敎に於ける宗教的實踐の面への橋わたしとなることによつて、識論の如くに單に理論的であるのではなく、實踐行への理論であるといふ點で、大いに異なるものがある。むしろ識論に於ける相互轉換の轉變の論理は、もと三性説的な轉換の論理を豫想し、それに基づくことによつて、全きを得ると思はれる。

三性或は三相といふ時、それは先づ何よりも、三つの異つた世界が相並んで存在するものではないことが、注意せ

らるべきである。いかにも世界が遍計的にあることは、世界の依他起的存在や圓成的存在とは、最も明らかに區別せらるべきである。遍計的な世界は圓成的な世界とは全く意味を異にし、その間には何の共通點もなく、何の連續點もないといふべきであろう。然しながら他方、現に存在する世界はあくまで一なる世界であつて、そこに二や三の世界があるのではない。我々がそこに輪廻生死し、我々がそこに解脱を完成すべき世界があるのみである。我々の輪廻から解脱へといふことは、我々自身を含めた如き一なるその世界が、全體的に轉換することに外ならない。三性説は斯かる世界の構造を示し、斯かる轉換への道を聞くものである。

三性の説は、種々の論書に於いて種々の角度から説かれてゐる。その語義や、その實質的内容や、その一か異かといふことや、その譬喩や、その實踐的あり方や等々である。たとへば三性は、遍計とは眞實の意味に於いては存在せぬ如き物が、主客兩分に於いて分別せられたことであり、依他とはその分別が種々の縁より生ずることであり、圓成とは依他が斯かる主客兩分の分別を畢竟して遠離せることである、と定義づけられる如きである。^(註一)然しながらそれ等の中、こゝでは、斯かる三性が轉換的な構造を有することを示す爲に、最も便利でもあり最も重要でもある語として、異門 (Paryāya) なる語をとりあげ、之を中心にして些さか考察しよう。

(註一) 唯識三十頌、第二〇、二一偈、取意。

(註二) 拙稿「異門といふことば」季刊宗教研究、第二年第四輯(昭和十五年)。以下にその概要を摘記する。

玄奘などによつて「異門」と譯せられた paryāya なる語は、辭書によれば、「行く」を語根として、「廻り行く」、「(時間)が經過する」、「くり返す」、「續く」などの義がまづ最初にあげられる。その具格の形を以て、「順次に」「次第に」の意味に用ひられることも、此等から容易に理解せられよう。次いで此の語には「同義異語」の意味があげられるが、「異門」なる漢譯語は主として此の意味に相當し、佛教内には屢、用ひられる所である。種々の同義異語に置き換えて一つ概念内容を明らかにするといふ方法は、極めて有効な方法であり、佛教の論書に限らず、廣く行は

れた所であるらしい。安慧も此の語義によつて、パリヤーヤとは「別名」(nāmināra)であるといひ、或は「ある義(ものから)に關して、種々の聲(概念)を知らしむること」と定義づけてゐる。^(註13)その他また佛教に於いては、このまゝで、或は *dharma-pariśāya* と綴つて、「法門」と譯されてゐる。「法門」とは、教が種々の門を以て説かれること、機根に應じて一の眞理に種々のあり方が可能なることの意味である。聞く者の理解やことばや論理に従つて、一の究極的眞理の説示が八萬四千の法門たり得るといふことは、然し、前記「同義異語」といふことと根本的には異つた意味でないことが理解せられるであらう。更にまた五(或は六)神通の一なる「他心通」といふ語の中にも、此のパリヤーヤなる文字が用ひられてゐることが注意せられる。「他心通」とは梵語の形では、「他の心の異門を知る」^(註14)と記さるゝものであつて、その異門を神博士は、他人の心の「活動する次第」と譯せられた。例へば、他人の心に貪欲あるを、貪欲ある心なりと知り、心の解脱せるを、解脱せりと如實に知る、等々である。^(註15)之また、心が貪欲・解脱等の種々の「あり方」を以て、「續いて」起ることであり、それは「同義異語」の意味の發展としても、容易に理解せられるであらう。

(註一) 中邊分別論(梵本)、四六頁三行、四九頁一九行。

(註二) *ceḍḍapariyāyābhijñā, ceḍḍapariyāya-jñāna, para-citta-jñāna, かな。Mahāvūṭṭapatti (Sakaki ed.), Nos. 204, 206.*

(註三) 俱舍論、卷二七、一〇左、及び同所稱友釋(荻原梵本、六五四頁、一三—二〇行)を参照せよ。また稱友は(同書同頁、二九行以下)、異門の意味を、差別(二重義)或は次第(*krama*)の義なりと述べてゐる。莊嚴經論、進求品三五偈の下(梵本六三、六四頁)には、唯識性に關してあるが、同様な表現、即ち「正に心こそは、異門を以て貪として似現し、瞋として似現し……種々に似現し、同時に信等の相なる種々のあり方(*citrākāraṇa*)として生起する」云々がある。

異門に關しては、辭書の中に更に次の様な諸義があげられることは、恐らく今我々が見た様な用例とも、密接な關係を有するものであらう。即ちベートリンクによれば、パリヤーヤとは、「あり方」「種類」*Art und Weise, प्रकार*

であり、「機會」Gelegenheit, avasata (漢譯の「分位」)であり、更に「形成」Bildung, Schöpfung, nirmāṇa (漢譯の「變化」)であるといふ。こゝに至つて異門といふ語が、轉換の意味を有する事情は、ほぼ完全に出揃つた様に思はれる。

さて攝大乘論に於いては、此の異門なる語を用ひて、三性の構造を説明してゐる。それは、三性の一か異かの問題に關連して、次の如く述べられてゐる。(佐々木月樵著、四譯對照本、三七頁四行)

これ等三性のあり方は、別異としてあるのか、或は別異ではないのか、と問ふならば、(答へて曰く)、別異ではなく、(しかもまた)別異でないのでもない、と語らるべきである。依他起性こそは、異門を以て依他起である。その同じものが、異門によつては遍計所執である。異門によつては、その同じものが、圓成實である。

no bo ṅid gsum po hdi dag gi tshul ei tha dad pa sig gran / hon te tha dad pa na yin se na / tha dad pa na yin pa / tha dad pa na yin pa yān na yin par byed par byaho / / gsan gyi dbaṅ gi ṅo bo ṅid ni rnam grāṅs kyis na gsan gyi dbaṅ ṅo / / rnam grāṅs kyis na de ṅid kun brtags paho / / rnam grāṅs kyis na de ṅid yōṅs su grub paho /

右は主として西藏文(四本對照佐々木月樵本、附録。五八—五九頁)によつて譯した。第一に考ふべきは、此の文章に於ける異門なる語は、右に述べた諸義の中の何れか一つ、例へば「同義異語」或は「法門」といふを以てしてのみでは、十分に理解し得ないことである。むしろそれ等の諸義がこゝでは複合し、「あり方」でもあり「種類」でもあり「分位」でもある様な意味が考へられなくてはならない。即ちそれを更に要略していへば、「異門を以て」とは、「轉換的に」といふことである。一なる世界が、ある時には、あるあり方では、依他ともなり遍計にも圓成にも轉換するといふことである。

第二に此の文章に於いて注意すべきことは、依他が直ちに一方遍計に、他方圓成に轉換するといふ如くには必ずし

も述べられてゐないことである。即ちそこには、依他から依他・遍計・圓成の三性が成立するといひ、常に依他が中心であり、依他が第一にあげられる（此のことは、一般に攝大乘論全體に通じて見られる態度である）。古來、攝大乘の三性説については、「二分依他」の説であるとせられてゐる。二分、即ち染分と淨分とが依他に於いて考へられ、その染分の方に遍計が、その淨分の方に圓成が考へられるといふものである。此の二分の「分」といふ文字も、單なる部分を意味するものではないであらう。染淨二分が合作し寄り集つて、依他を成すのではない。二分はむしろ二面であり、二つのあり方として、轉換的に時には染分ともなり、時には淨分ともなるものとして理解されなくてはならない。

然るにこゝでは、右にならつて云へば、むしろ三分依他である。一の依他起的な世界が、同時に依他・遍計・圓成の三性となる。その最初の依他は、次の三の中の依他とは、同じものでありながら一應區別せられて居るのであり、實は依他とも名づけられない様な全一の世界といふべきであらう。しかもなほそれが收へて依他と呼ばれた所以は、全一の世界は即ち緣起的なる世界であり、斯かるものゝみが現實の世界であり眞實の世界であるからであらう。「依他起」とは、もともと「緣起」の意味に外ならないのである。

斯かる依他の世界に比すれば、次の三性として並べ挙げられる依他は、一步限定せられた依他と考へ得る。緣起は緣起とも稱せられない様な不可説の全一の世界であると共に、他方また十二緣起その他の系列的な思惟方式としても考へられ得るものである。「依他が異門を以ては依他ともなる」といふ時、その異門はかゝる「限定」として、即ち「ある一面に於いては」の意味を以て理解せられるであらう。「依他が依他となる」といふ限り、二つの依他は一應かくの如く區別せられなければならない。然しながら、その何れもが緣起である點では、何らの差別もあり得ない。或は次の如く云ふことも可能かも知れない、主語的に或は有法 (dharma) 的に或は法性的に捉へられた依他が、述語的に或は法として限定的に依他であると言はれる時にも、そこに本質的に緣起たることの差別はあり得ない、と。

何れにしても此の二つの依他の間には、異にして同時に異ならざる關係が考へられてゐる。此の非一非異の關係こそは、こゝに「異門」なる語が導入せられた所以であり、また我々がそれを「轉換的」な意味を以て考へんとするものである。

斯かる依他起の世界「そのもの」が、或る異門を以ては遍計ともなり、ある異門を以ては圓成ともなる。此の場合にもその「異門」の意味は全く右に等しく、轉換的である。依他が全一の世界であつた如く、遍計所執の世界に於いては、世界はすべて遍計であつて、その他に依他も圓成もあり得ない。轉換は一部分のそれではない。同様にして世界は圓成なのであり、その時、世界は唯一絶對的に圓成であつて、そこに依他や遍計の存在し得る餘地はない。三性の世界は、かくの如くにして、並存的ではなく、轉換的である。「異門一の有する斯かる意味は、即ち一にして同時に異なりとの轉換の意味は、次の如き攝論の文章によつてより明らかであらう。

若しも異門によつて、依他起の自性が三性たり得るとすれば、然らば如何にしてその三性は無差別（なる一性）とはならざるか。斯く問ふならば、（答へて曰く）、ある異門を以て依他起である様な、その様な（異門）を以てしては、遍計でもなく、圓成でもない。ある異門によつて遍計である様な、その（異門）によつては、依他起でもなく圓成實でもない。ある異門によつて圓成なるが如き、それによつては、依他でもなく遍計でもない。（佐々木本、四〇頁）。

明らかに、世界が遍計せられたものとしてある如き或る異門・あり方・機會に於いては、世界は全く遍計の一種であつて、依他や圓成である様な異門がそこにあるのではない。之は一なる世界の他の世界への轉換を意味するに外ならない。その場合、「異門」を成立たしむる内容が如何なるものであるか、即ちたとへば依他起が如何なる意味で「他に依りて起る」と云はれるかは、直接今の問題ではない。攝論は前々の文章に續いて（佐々木本、三七頁）、直ちに略答を之について與へてはゐるが、その内容は種々の角度からの三性説の吟味を要求するものである。たゞこゝにはそれ

等の三性が、一なる依他の三性への轉換として成立することを知らば十分である。然しながらなほ斯かる轉換的意味については幾多の問題があり、その考察と關連的に、三性の内容も亦、自ら問題となるであらう。

先づ、三性が轉換的であるとして、何故に依他起の世界が、舉體遍計の世界に轉換するのであらうか。

遍計は、玄奘の譯語を以てすれば、遍計所執に於いて成立つ。parikalpa ではなく parikalpita である。所執とは、遍計が過去受動的に執着せられたものなることを意味せんとするものである。單に之を舊譯の如くに「分別」と云ふのみでは、十分にその意味を傳へ難い。たゞ分別といふのみでは、その能か所かも不明瞭であるし、執着せられたとの意味も明らかでない。かつ依他起もまた「分別」に外ならないからである。純粹の形に於いて、物を分別すること (vikalpa)、遍く計すること (parikalpa)、識ること (vijñāna) は、それ自體依他起の世界に外ならない。安慧が「識は緣起性なるが故に、實として有りと容認せられる」と云ひ、續いて「識が緣起性なることは、その轉變なる語によつて知らるべきである」と云ふ時、識が緣起性なりとは、依他起性としてあるの謂に外ならぬ。然しながら斯かる分別や遍計や判斷の純粹さが、依他起的なものとして考へられるとしても、なほそれは圓成實性的にあることではない。それ故に、中邊分別論が強調する様に、依他起的な識もなほ「虚妄分別」(abhiṭṭa-parikalpa) に外ならない。それは眞實・寂靜・清淨なることではなく、なほはたらく迷亂の世界なるが故に、虚妄である。^(註)虚妄といふのは、世俗的な判斷に於いて、誤謬を含むといふ意味ではない。誤謬のない純粹にして眞なる判斷や分別といへども、なほ圓成實の眞實に比して虚妄なのである。此のことは、中觀哲學に於いて勝義に對して世俗が覆眞として考へられることに、相應するであらう。即ち根本無明の纏縛を脱せざるまゝに、虚妄分別が依他起的である。然るに本來かゝる無明の中にある判斷は、無明の故に常に自らの判斷を眞(或は僞)なりと思ひ、判斷の結果を眞(或は僞)なりと固執する。生死輪廻し遍計所執ある世界は、實にこゝに始まる。依他起の世界は、常に直ちに遍計所執の世界である。その二つの世界は、別な素材による別な構成ではなく、同じ内容の根本無明乃至執着による轉換に外ならない。

原梵語的には、(abhūta-)parikalpa が parikalpita へ轉換することである。

(註一) 唯識三十論釋、レヴィ梵本、一六頁、一六、一七行。

(註二) 虛妄分別の義、それが依他起性として考へられることについては、中邊分別論初の「虛妄分別」の章に詳しい。その虚妄といはるゝ意味は、特にその中の梵本一三頁一九行等を見よ。攝論では、諸識を虚妄分別なりといひ、それが非眞の顯現の所依であり、依他起である(佐々木本、二九頁一八行)といふと共に、特にまたその依他は、雜染清淨の性として完成してゐない(即ち圓成でない)と述べる(同上、三七頁一九行)ことに注意すべきである。

遍計所執とは識によつて見られる境(境)を云ふのであり、依他起とはそれに對する能識である、といふ様な考へ方も屢、行れてゐる。論書の中で、斯く解せられる様な表現に出會ふことも少なくない。たとへば攝大乘論では、遍計は「境性としての顯現」(玄奘譯、似義顯現)(佐々木本、二九頁二三行)と云ひ、また「所執相」、「所遍計」(玄奘譯)或は「所分別」(眞諦譯)(佐々木本、三七頁)などいふ。のみならず、右ではなほ依他を能識とはつきり述べたあととは無い様であるが、唯識三十頌に至つては、遍計を「所分別の物」(vikalpa-vastu)と云ふに對して、依他を「分別」(vikalpa)として述べてゐる。

然しながら、能識と所識、或は識と境といふものが、對立的に考へられる限り、そのこと自體は依他起的にあることに外ならない。若し能識が依他であり、所識が遍計であるといふ如く固定せられるとすれば、依他と遍計との關係が依他起的であるといふことになつて、意味をなさないのであらう。依他と遍計とを區別すること(即ち異門)と、能所の概念の對立とは、全く別なことである。前者に於いては轉換的であるけれども、後者に於いても同様に、主觀が客觀的な物になるといふ如きことではない。能所の對立は、依他起的にも考へられ、遍計的にも考へられるに外ならない。純粹な意味に於ける主客の對立は、圓成でもなく遍計でもなくして、たゞ依他緣起的である。然るに同じ内容の能所の對立が、遍計所執の世界にあつては、常に我性を以て、即ち實體的なものとして固執せられてゐる。

然らば遍計所執が、何故に「所分別の物」(vikalpa-vastu)と云ふ表現を以て述べられてゐるか。これ亦、三性の轉換的構造を考へることによつて、自ら明らかであり、然らざる限り理解し難きものとなるであらう。何となれば、能識が依他であり、所識が遍計として考へられる限り、依他と遍計とは二つの並存的な世界を構成することとなり、もと「唯識」と云はれたことの意義も、甚だ稀薄となるからである。然るに依他起とは、元來虚妄分別なる識の轉換することに外ならない。斯く識の分別の動きの上に、所取と能取、即ち見られるものと見るものとの體が遍計執せられる時、「所分別の物」と稱せられるに外ならない。「物」とは即ち、分別せられたことによつて、能所が體として固定せられ、執着せられたことである。「物」が識とは元來獨立に存在するか、或は「不離識」として識によつて捉へられたものとして、或は識によつて構成せられたものとして存在するか、等々がこゝに問はれてゐるのではない。元來一なるべき依他起的な識る「はたらき」が停止せられ固着せられる時、定着せられたあらゆる「物」が、分別の對象として登場するのである。それが遍計所執の世界である。それ故に正しくは次の如く云ふべきかも知れない、遍計所執性が識の對境となるのではなく、あらゆる對境が遍計執せられたものとして存在する、と。

遍計所執が對境的なものとして説かれた右の様な文章とは逆に、全く相反する如き表現をも我々は攝大乘論中に見出し得る。即ち能遍計 (parikalpa) と所遍計 (parikalpya) と遍計所執 (parikalpita) との三概念を區別し、此の三者が如何に考へらるべきかを問ふ (佐々木本、三六頁九行以下)。而してそれに答へて、能遍計とは意識 (第六意識 mano-vijñāna) を指すのであり、之に對して所遍計は依他起性である。斯く能遍計と所遍計とが對立する時、(換言すれば意識が依他起的な世界を分別する時、そこに遍計所執の世界が成立つのである、云々。

かくの如く、所遍計が前には遍計所執性であつたに對して、今は依他起性に名づけられ、依他起も前には能遍計として考へられたのが、今は所遍計として擧げられる。このことも、三性が並列的對立的でなく、轉換的に考へられる時、矛盾なのではない。それも、主觀が客觀に轉換し得るのではなく、主客對立的な分別が、依他起的なものから遍

計的なあり方へ轉換することである。右にあげた文章の最後、即ち「遍計所執性とは何ぞや」に答へる辯論自身の次の如き文章もまた、能辯に斯かる轉換の様相を説明するであらう。即ち能遍計Ⅱ意識、所遍計Ⅱ依他起性なる時、

依他起性がある姿を以て遍計執せらるゝ、その姿こそは、こゝに遍計所執性である。

(玄奘譯) 若由此相、令依他起自性、成所遍計、此中名遍計所執自性

(眞諦譯) 是因能成依他性、爲所分別、此中名分別性

yenākareṇa paratanta-svabhāvaḥ paikalpiyah, sa eva tatra paikalpiya-svabhāvaḥ/

更に(ツ)ツツ、

「ある姿を以て」とは、「ある様相にて」との意味である。

(玄奘譯) 由此相者、是如此義

yenākareṇa-iti yathā-ity arthah/

と云ふ。こゝには玄奘譯と眞諦譯とをあげた(後の文章は、眞諦譯ではそのまゝの形ではとり出せない)。また梵文は、諸譯を對照して私に還元を試みたものである。さて右の文章に於いて、意識が依他起的な純粹な世界を自己の對象とする時、而して斯く遍計する時、その遍計の姿こそは遍計所執性なのである。意識が如何様に依他を遍計しようとも、その様相が遍計所執性であることを、論文自らの文章によつて註釋してゐる。判斷の對象が依他であり、判斷そのものも依他的に純粹であるにしても、判斷せられたものとして、遍計せられたもの(*paikalpiya*)としては、遍計所執性である。こゝに「ある姿を以て」、「ある様相にて」といふ文字が、前述の「ある異門を以て」に直接つながることは、更めて(ツ)ツツまでもないであらう。

(註) 此の一節の理解は、勿論、字井博士の『攝大乘論研究』の解釋とは甚だ異なるものがある。同書四二六頁のあたりを參照せよ。

「ある姿」と譯した文字は、玄奘が「相」といふのみで、笈多も眞諦も、「因」「因縁」等といふから、*nimitta* かと考へら

れるが、世親釋その他西藏譯などを考へ合せて、*akāra*とした。またその *akāra* 相の内容も、世親釋などによれば、むしろ以下に述べられてゐる遍計の六種の相を指す如くにも見えるが、それでは論文自ら、「*Yathā* の意味なり」と注したことが、弱くなり相である。またその *yathā* は眞諦譯では、その次に「如萬物相」といふに相當するであらう。

三

依他が遍計に轉換することゝ對蹠的なのは、依他が圓成への轉換である。それは正しくは轉依 (*āśraya-parivṛtti*) と稱せらるべきものである。然しその轉換のあり方は、同じく依他の異門として、前者依他より遍計への場合と本質的に異なるものではない。

さて圓成實性に就ては、不變 (*avikāra*, *anyathābhāva*) とか勝義 (*agādṛtha*) とか圓成 (*pariṇispatti*) とか、種々の表現がなされるが、それ等の中で最も根本的な論理を示すと思はれるものは、「遠離性」 (*rabhātā*) といふことであらう。即ち唯識三十頌第廿一偈に、「圓成とは彼が前のものを常に遠離せること」と述べられ、また安慧は之を釋して、「所取能取たることを依他が一切時に畢竟じて遠離せること」とであるといふ。而して遠離性は、(依他の)法性 (*dharma*) であるともいふ。攝論にも、「依他に於いて彼(遍計)の義の相が、畢竟じて無なること」 (*atyanta-bhāva*) と定義し(佐々木本、二九頁末行)、圓成の異門とは何ぞやに答へる時も同様に、「遍計せられたる如き、その様相を以ては畢竟じて無なること」(佐々木本、三七頁)といふ。遍計を遠離して無であり、それが法性であり圓成實性であるといふことはやがてかの圓成の勝義無自性への伏線となるものであらう。

圓成實性が斯く語られる時、その遠離といひ無といふは何であるか。それは實に遍計所執性の無に外ならない。然らば遍計所執性とは何であつたか。前述の如く、所分別の物として、或は無義なるに「義として顯現せる」こととして、何らか有なることであつた。三性論偈でも、依他起が「顯現する者」 (*yat khyātī, khyātī*) なるに對して、遍

計は「顯現せる姿」(yathā khyātī, khyāne)として、擴がりのある存在である。然しながら斯かる存在は、眞實の「有」ではない。それはたゞ遍計執せられたもの(parikल्पita-mātra)としてのみの有であつて、我々と我々の世界とが眞實の意味に於いて現にこゝにある如きものではない。圓成實性としての有ではない。遍計所執に於ける有的な所縁の相としての擴がりには、實には無なるものを、或はその如くには無なるものを、有として(増益して)提へることである。その執着に於いて、「有」の世界が築き上げられはするが、構築の全體が實には否定されなければならない。それ故、唯識三十論第二十偈には、遍計せられた物をば、直ちに「それは存在せぬ」(na sa vidyate)と云ふ。攝大乘論に於いては更に(佐々木本、四一頁一行)、此の遍計所執性が大乘の諸經中に於いて如何様に説かれたかとの設問に對して、「無の異門(或は法門)」を以て説かれた、と答へてゐる。「無」を説く如き經典の聖句は、實は遍計所執に就いて語られたのである、との謂である。畢竟、遍計所執に於いて有の如く顯現せるものは、その實、無であると云はねばならない。

圓成實性の遠離性と云ひ無と云はれることも、此の遍計の無をその内容とするものである。遍計の世界と別に全く離れて、圓成の世界があるのではなく、遍計の無なること、遍計の無の異門が、圓成が圓成たり得る異門なのである。それが、依他起が依他起の上に於ける二取を全く去る時、圓成であると云はれる所以である。

然しながら斯くいふ時、遍計が直ちに圓成に轉換すると考へられるかも知れない。遍計の無が即ち圓成に外ならぬいからである。然し單にそれのみでは、我々はたゞ直觀的な無と即ちと再び歸るのみであらう。かつ何故に三性が三性として第三の依他起性の世界を考へたかを十分に理解することゝはならないであらう。依他起は常に三性の轉換に於いて、根柢的な場面を占めるものとして考へられてゐる。或はまた依他起の第三者としての立場を認めて、その依他が一旦遍計的な有の世界に墮落して、然る後にその否定として圓成の世界に到達するといふ如くに考へられるかも知れない。事實、「無の異門」といふことには、そうした意味は含まれるであらう。然し依他がその如くに、たゞ悟入

への出發點として考へられるみでは、遍計から圓成への媒介者として根柢的にあるといふことにはならない。依他の世界は無くしてすまし得ることである。そうではなくて、遍計から圓成へといふことが、そのまゝ、依他が轉換して圓成となることでなくてはならない。「依他起がある異門を以ては圓成ともなる」と云はれた所以である。それは依他が、いはゞ身心脫落的に轉換し、依他が脫落して圓成となることである。斯かるあり方を、轉依といふ。

轉依とは、解脫 (vinokṣa) であり、法身 (dharmakāya) であり、自在なること (svata) であり、一切智 (sarva-jñā) であり、菩薩の不住涅槃である、等々と云はれる。要するにそれは佛教の究極的立場を示すものに外ならないから、その轉換も亦究極的な意味を持つものである。轉依は菩薩が見道に悟入する瞬間、最も重要なその「入見道」の瞬間を指すと普通云はれる。然しそのみではなく、最後の法身の證得は、たゞ金剛喻定を通過し得てのみ可能であると説かれるし、のみならず、逆に見道以前の凡夫位に於いても、斯かる轉依のあることが説かれる。要するに宗教的閱歷の前後を通じて、斯かる轉依が、入信や悟りとして考へられるのであらう。

ところで轉依、即ち「所依の轉廻」といふ時、然らばその所依とは何であり、轉廻とは如何なることか。人間の生活に於いては、常識的には、心も身も斯かる所依即ち「よりどころ」となる。肉體は佛教に於いても屢々、有根身なる名に於いて依處 (āśraya) として考へられてゐる。その有情が立つてゐる地盤たる所謂器世間も亦、一の所依たるべきものであらう。然し有情も器世間も、眞のあり方に於いては、たゞ識轉變的に阿賴耶識に於いてあるに外ならぬ。それ故、識が阿賴耶なる呼び名を以て呼ばれ、或はそれが無始時來の界 (dhātu) なりと云はれる時、それは三界の萬法への所依となる意味に於いて、阿賴耶 (藏) であり、界 (因) である。唯識三十論の釋に於いて安慧は、「(轉依の) 所依とは一切種子なる阿賴耶識なり」(レヴィ刊本、四四頁六行) といふ。然るに同時に攝大乘論に「所依とは彼 (依他起) の二分たることであり、依他起性である」(佐々木本、九五頁八行) ともいふのは、識轉變が依他起

的なることによるのであらう。のみならず更に此の依他起が依處となることの意味を探れば、攝大乘論（佐々木本、二九頁一九行）に、依他起とは「（眞實には）無なる迷亂が顯現するための所依（*abhāva-bhāvyatā-abhāsa-dhāra*）」といふ。同様のことは莊嚴經論述求品第十三偈（レヴィ刊本、五八頁）にも、「迷亂の據る所（*bhāratā samīkṣayā*）」と述べられてゐる。

（註）「界」は世界の界には違ひないが、より原本的には、辭書の示す如く primary element, constituent element, essential ingredient 等々である。佛教註釋家は、之以外の場所でも屢、「因」hetu と解する。

轉依の轉（*parivṛtti*）は然らば如何に説明せられてゐるか。前掲の攝大乘論（佐々木本、九五頁）は續いて、「かの依他起性そのものが、その對治の生ずる時、雜染分をやめて、清淨分となることである」といふ。玄奘がその「やめる」を轉捨と譯し、後の「なる」を轉得と譯してゐるのは、轉依の意味をよく傳へるものといへよう。安慧は此の義を更に敷衍して、三十論釋に於いて種々に述べてゐる（レヴィ刊本、四四頁）。即ち轉依は煩惱所知の二障の龜重を斷ずることによつて果される。龜重（*dausṭhilya*）とは、所依が自由に働く能力（堪忍性 *kṛmāyātā*）無きことに外ならない。所依が轉ぜられる時、斯かる龜重は堪忍性に變じ、業の果報たる異熟も法身なることを得、能所二取の智も無二の智、無分別智となるであらう。要するにそれは、有垢の雜染を去つて、無垢の清淨を得ることである。

斯かる轉依に於いて、阿頼耶識乃至依他起が所依なのであるが、所依には第一に、根柢・根據・基盤等の意味が考へられる。依他の世界を基盤として、輪廻も涅槃も考へられる、といふ如きである。然しながら轉依といふことは、前述の如く、その所依の基盤の上で、遍計が圓成に直接轉換するといふ如くに簡單に云ふことは出来ぬであらう。若しその様に考へるならば、依他の次元の上にある圓成は、結局は遍計と同様な限定を受けて、眞に圓成であることは出来ない。同様に依他も亦、基盤として遍計せられたものに墮して、眞に媒介的な根柢となることは出来ぬ。依他的にある、或は緣起的にあるとは、瞬時も止まることなく、自らが轉換し轉變することに外ならない。依他起の世界と

いふ如きものが、基盤として固定せられたものとしてある限りでは、眞に圓成的なものとなることは出来ない。従つて轉依とは依他起の基盤そのものが轉廻するといふことでなければならぬであらう。

依他の第二の意味は、「因」であるといふことである。例へば前述の如く「界」として、輪廻のみならず涅槃への因でもあると説かれる如きである。「依他がある異門を以ては圓成ともなる」といふことも、依他が圓成への因 (Jagat) であり *nirvāṇa* である) として考へられるかも知れない。後に佛性や如來藏の思想が展開せられたことも、此の線に沿ふてもう一度考へ直さるべき必要があるであらう。無漏種子といふ如きものも、その意味では同様である。然しながら、圓成に就いて直接語らるべき「因」は存在しない筈である。因があり果があることは、眞實の意味に於いては、無爲なる圓成の世界には屬しない、依他起的なものにとゞまる。其の無爲は有爲の世界を超出した所に成立つ筈である。しかも依他に於いて因や縁が語られる時、そこには常に迷亂なる遍計への墮落の傾向を含むことに於いて、因であり縁なのである。何となれば、因果の轉變は、刹那滅の性として瞬時も止ることの許されない依他起的な轉換であつた。然るに意識は之を停止せしめて、時間的空間的擴がりに固定し、「我」を遍計することに外ならなかつたからである。それ故前述の如く、依他起は「迷亂への所依」と云はれるのである。それは圓成への所依であり因であるのではない。斯かる所依が轉廻するとは、それ故に、依他が單に不依他となることではない。「迷亂への所依」たることを止めることである。具體的には、二取の執着がぬぐひ去られて清淨となることである。有垢雜染の姿が消し去られて、無垢なること (*anagata*) となることである。

それ故、依他なる所依が轉廻する、或は所依を轉廻すると云つても、そこに遍計の世界で考へられる様な意味で依他と名づけられるものが固定せられて、それが轉換するのではない。さなぎがかへつて蝶になる様に、依他が圓成となるのではない。依他はあくまで、因果同時轉變的にあることそのことを指すのであつて、依他がその反對の不依他へ轉換することではない。その意味ではむしろ、蛹は遍計であり、蝶は圓成に當る。轉換は遍計より圓成への轉換で

ある。然しかといつて、「煩惱即菩提」的に、二つの世界が直接轉換を遂げるのではなく、斯かる轉換の原理となるものが依他的なあり方であり、斯かる轉換の場所を與へるものが依他的な世界であるといふべきであらう。それ故、依他が身心脱落すること、遍計の雜染がふるひ落されることである。従つて、ふるひ落されて清淨無垢なる圓成の世界が現出しても、依他的なあり方が消滅してしまふのではない。清淨とは、依他が淨化されたことに外ならないからである。前述の如く、圓成は依他的なるもの、法性なのであり、従つて依他は圓成的世界の法として、現實存在を代表することとなる。依他和圓成とが非一非異なることは、唯識三十頌の第廿二偈に述べられる如くである。圓成實性が最後のにも唯識性(vijñapti-mātratā)と云はれることも、同様な消息を物語るものであらう。その場合の「識」は、單に遍計への傾きに於いて考へられる識(vijñāna)の動きとは區別せらるべきものがある。

所謂入無相方便相、或は現觀(ubhisamaya)と稱せられるものも、此の點に關係して來る。それは轉依の次第を圖式的に階段的に示したもので、その要點は、境は無にして唯識のみなること、境が無なる時、その(能識なる)識も亦無なること、而して最後にそれにも拘はらず、右述べた如く世界は唯識性なることに悟入することである。此等の段階の間には複雑に屈折した論理が介在してゐると思はれるのであつて、それを今こゝに一々とり出す餘裕はないが、それが單なる「識論」に屬するもので無いことだけは云へ相である。「有」の面に即して心所や法相を分類する識論の立場のみからは、たとへ境の無なること、その意味に於いて唯識有なることは説き得るとしても、その識論の方向が識自らを否定して「識亦無」に到達し得るとは考へられない。そこにはもともと、三性的な轉換の論理がはたいてゐたのである。識論のみを以て轉依への道を指し、唯識性を完成し得ると考へるのは、本末顛倒といふべきである。却つて三性論的な轉換の論理、轉依への實踐の論理が、依他起性を中心として動くことを、その依他起としての識の上に具現せしむる時、識論に於ける入無相方便といふ圖式が成立つたと考へられるのである。

(註) 圓成實性(pariniṣpanna)は、眞實の世界として最初からある如きものではなく、「完成せられたもの」の意である。それ

は行的に完成し獲得せらるべきものなることを強く示唆してゐる。

四

「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」といふことは、轉依によるさとの風光を表現するものとして、佛教一般の通規である。そこに見られる相即や圓融等々の語は、佛教の根本原理として、常に問題の中心に置かれて來た。然し何故に絶對矛盾する煩惱と菩提とが相即し得るかといふことの理解は、區々に論ぜられた。人々はその理解の困難さの故にやゝもすれば神祕的直觀的なものに於いて、此の即を捉へんとした。それは特に後代に於いて、また中國や日本の佛教に於いて、著るしい傾向であつた様に見える。斯かる考へ方は、然しながら、即の論理と名づくるよりも、むしろ即の直觀に外ならない。實際にそこに働いてゐる論理は、我々が轉換の論理と名づけたもの——釋尊の緣起觀以來、唯識學派の依他起性に至るまで流れてゐるもの——に外ならないであらう。攝大乘論にも、生死即涅槃の意味は、法身の甚深の義として、或は無分別智の謂として、諸處に散説せられる(佐々木本、九三頁三行、九六頁末、一〇四頁末、など)。その中でもその所知相分に於いて(佐々木本、四三頁五行)、「生死も不可得、涅槃も不可得」なる經句を引き、三性の理趣によつてそれが「生死涅槃無差別」(saṃśāra-nirvāṇa-nivāśa)なることを説く如きは、そこに三性的な轉換の論理が背景となつてゐることを示してゐる。同様に(佐々木本、四四頁一九行)、生死と涅槃とその二の即とを、遍計・圓成・依他の三性によつて理解すべしといふ文章すらある。斯くの如く、絶對に非連續なるべき「煩惱が、そのまゝ涅槃や救済の種子」となるといふ轉換の論理は、究極的には緣起乃至依他起が基礎となつて考へられることになる。然しそれについて上來、轉依・異門・轉變等の概念を中心として探つて來た。そこに三性論的な異門といふことが、一方轉依を完成する論理的基礎となると共に、他方その現實的構造は、識轉變といふ動きに於いて考へられるといふべきであらう。その轉變なる語に就いては、なほ一二の事がらを次に附け加へておきたい。

後世、『淨土論註』等によつて殊に著名な重要概念となつたものに、「回向」なる語がある。此の語は實に右の「轉變」と同じ語であつて、梵文では *pariṇāna*, *paripānana*, *pariṇāti*, *pariṇāti*, *neti* 或は動詞として *pariṇānanti* 等の形で用ひられてゐる。漢譯では回向は、「廻轉趣向」の義なりとせられ、即ち修せられた善根や功德を廻らして、欲する所へ向はしめるといふのである。「菩提に回向する」が最も普通の成句であるが、それはまた自より他へ、因より果へ、事より理へ向はしむること等々であると釋せられてゐる。梵語 *pariṇāna* には、辭書的には殆んど「轉廻」の意味のみが擧げられ、「向ける」意味は見出し難い。然し「向ける」意味は、斯く漢譯に明らかに觀取せられると共に、西藏譯も亦同様の語を以て譯出してゐる。のみならず梵文に於いても、安慧が此の語を「結びつけること」(*pratyak*)、或は「心を以て決定的ならしむること」(*aitena nityamanā*) 等と釋するのは、「向ける」意味に近いものゝあることを物語つてゐる。

(註一) 此の語は西藏譯では、轉變の意味の時は主として *bsgyur*, *tygyur* 回向の意味の時は *yon-su* *bsno-ba* 等が用ひられる。

(註二) 中邊分別論梵本、八七頁一行、及び八一頁一〇行。

回向が斯く「向ける」ことである時、それは如何にして可能なのであらうか。往相的に、衆生の積んだ善根が大菩提に對して、或は自より他へ向けて回向せられるといふ時、或は逆に還相的に佛の願行が衆生に回向せられるといふ時、何れにしても果して「向ける」ことが可能なのであらうか。因のある所、そこに果があるべきであり、善の積まれない所に善の果が結ばるべきではないからである。往相も還相も等しく「菩提への回向」に外ならない。それが自力的に絶望せられて、すべては他力の回向の中にあるとしても、それは回向の能力への疑問であつて、その可能性が直接問題にはなつてゐない。しかも回向は事實である、斯かる回向が實際になくは、自己の解脱も救済もあり得ない。回向の可能性は、中觀哲學的には、自他不二平等なる諸法無自性空を以て答へられるかも知れない。否、回向といふ文字自らが、そこではそれ程重要な意味を荷はないであらう。然るに瑜伽行唯識學的には、此の文字は重要な意

味を以て處々に論ぜられることとなる。しかも斯く「向はしむる」ことの可能な背後には、上來考へた様な三性的に轉換する世界の論理が潜んであると思はれる。轉換的な構造に於いてのみ、初めて「回向」が可能となる。その回向（即ち轉換）に於いて初めて、「煩惱がそのまゝ菩提」たり得るのである。衆生にとつては實は、善根ではなくして、煩惱以外に回向すべきものはないのである。

（註）中邊分別論に於いては、前註に述べた所以外に、特に無上乘品、無盡最勝行（梵本二〇二頁末）、或は方便善巧（同、二〇八頁）等を見よ。莊嚴經論では衆生への回向（二利品九偈）、輪迴への回向（行住品一一偈）とも云はれるが、殆んど常に菩提への回向なるきまり文句を以て、六度の行の差別や功德や（十六品）、佛への供養や親近（十七品）等々と關連して散説せられてゐる。

轉變と回向とが斯く原語的に一致することゝ關連して、更に所謂菩薩の「不可思議回向の生」（*acintya-pariṇāṃkya-upapatti*）なる語にも注意した。此の語は勝鬘經や楞伽經に於いて「不思議變易生死」等と譯され、後者の梵本に *acintya-pariṇāṃkya-śrutī, oṣāṇi-śrutī* 等と出づるものである。*pariṇāṃkya* の字を多くは斯く「變易」と譯し、成唯識論卷八には、身命を前後「改轉」する意味であるといふ。然し此の「變易」も亦、右譯した如く「回向」の意味を有するものでなければならぬ。生死に二種あり、一は分段生死、二は變易生死。その中、前者は普通の有情の肉體の生死をいふのであり、之に對して後者は、聲聞・緣覺・及び大力ある菩薩の不可思議なる生死である、といふ。それが不思議といはれる所以は、成唯識論によれば、「無漏の定願に資け感ぜられる（生死）であり、その妙用が測り難し」からであるといふ。

（註一）寶幢會編、勝鬘經・寶月龍子所問經、八〇頁。その註①を見よ。また楞伽經は、南條梵本、一三四頁九行、一四〇頁一七行、その他、六三頁一〇行、三〇七頁一〇行等に出づ。

（註二）新學成唯識論、二四頁二行—二六頁。

莊嚴經論述求品第五六偈（梵本、六九頁）にも此の語が出てゐる。こゝでは、聲聞・獨覺の二乘に不定なる種性のものが、遂には大乘一乘によつて佛となることに關連して、二乗が「不可思議回向の生」をなすことが述べられてゐる。即ち定性聲聞も一乘を以て成佛し得るが、特にこゝでは不定性聲聞（必ずしも究極的に二乗のものと決定してゐないあり方）の、所謂「廻入大乘」を説くものである。それは二乗の眞理を見ながら、その得たる聖道を有の世界に回向し、自ら衆生界中に輪廻して再び生をうけ、利他行を行はなくては、大乘に廻入したことになる。その生が不可思議と云はるゝ所以は、それが業と煩惱とによる所謂分段生死ではなく、聖道そのものが今は輪廻の因となり、大悲の故に輪廻に生ずるからである。世親は此の個所で、「獲得せる聖道を有に回向するが故に、不可思議回向の生を具すといふべきである。實にかの聖道の回向（＝變易）といふこと、生に於いて不可思議である。故に不可思議回向といはれる」と釋してゐる。特にそれが「大悲力によつて輪廻すること」といふのは、右に對する安慧註・無性註の強調する所である。成唯識論も、「悲と願との力に由つて、身命を改轉する」と述べて、此の點を落してはゐない。

（註）安慧釋は、北京版タンジュル經疏部第四十六函、二二一b、無性釋は同じく四十五函、一〇六a。

既に（分段の）生死を解脱した筈の聖者も、なほ「變易」し輪廻の生をうけて、大悲の行を行す。斯かる事實によつてのみ、三乗ではなく一佛乘であるといふことが出来る。しかもそれは、もと大悲利他の精神に促された所であつた。之は何らかの意味に於いて向下的な「回向」に外ならない。（それが二乗の聖者にとつては、同時に一佛乘への向上的回向なることは云ふまでもない）。従つてまた、菩薩の「不住涅槃」の精神につながるものがある。事實ここでは、勝鬘經や究竟一乘寶性論に於いても、二乗の聖者のみならず大力ある菩薩が、不思議變易生死に身をおくと説かれる。それは完全な佛位、不動なる佛位にあるものではないが、菩薩的な回向位ともいふべきものである。有情と共に身心脫落的に回向してやまざるあり方である。「變易」も亦、生死轉換の論理を含むものである。たゞし單に

生死交替して輪廻に沈むといふのみでは、大力の菩薩、乃至一佛乘に廻入せる聖者の生死ではあり得ないであらう。「變易」は同時に斯かる大悲の「回向」の意味を荷はなくては、何故に不可思議と云はれるかも究極的には理解し難いことになる。斯くて轉換の論理は、轉依・轉識得智の向上的な面から更に進んで、右の様な回向を、而して人身を受け、「變化身」を以て「故意受生」する如き向下的な面をも、その論理の中に含まねばならぬであらう。(丁)

(註) 先に註に引いた『勝鬘經』の中で、月輪賢勝教授は、此の不思議變易生死が、勝鬘經獨特の意味あるものであり、且つ、「成佛未究竟の者への貶稱に過ぎない」と註して居られる。此の語の用例は、フサン佛譯の『成唯識論』(五〇三頁以下)に詳しく論ぜられてゐるが、月輪教授も多く、の例をそこに指示せられた。然しそれらの諸例と勝鬘經に於ける不思議變易生死とが、それ程違つた意味を持つか否かは、疑はしく思はれる。かつまた、單に成佛以前のもののへの貶稱と考へるのみでは、却つて勝鬘經獨特の義が失はれはしないか。むしろ要點は、變易が轉換の論理を以て、即ち回向の意味を含めて、考へらるべきものだといふ點にあるであらう。單に佛位へ至るまでの、より低い段階だといふのみでは徹底しないものがある様に思はれる。なほ「意生身」(manomayakaya)とは、斯く變易生死する身をいふのであり、また「變化」(nimitta)も此等に關連して考察せらるべきものであらう。

(筆者 文學博士・京都大學文學部「佛教學」教授)

ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

The Logic of 'Convertibility' in Buddhism

By Gudjin M. Nagao

As one of the main characteristics of Buddhism, much attention has hitherto been paid to the so-called logic of 'self-identity (卽)'. The present article intends to propound the view that the logic which might rightly be accorded such importance should rather be that of 'convertibility', especially when the practical side of Buddhism is held in view. The idea of 'self-identity' may well represent the intuitional standpoint of Mādhyamika Philosophy, while 'convertibility' would manifest its full significance especially as the offspring of the thought of the Yogācāra-Vijñānavāda School.

Three main terms are thus dealt with, which constitute, when considered in connection with one another, the fundamental tenets of this logic of convertibility: (1) *pariṇāma* (trans-formation, evolution), (2) *pariyāya* (revolving, being synonymous), (3) *parāvṛtti* (turning round, interchange).

(1) *Pariṇāma*, famous in association with Sāṃkhya, is also important in revealing the doctrinal basis of the Vijñāna-vāda, which consists in *vijñāna-pariṇāma*, viz. the ideation in which our consciousness constructs or transforms the whole world. We may note that this concept as well as its principle are discussed with precision in Sthiramati's Commentary on "Trīṃśikā-kārikā".

(2) *Pariyāya* is expounded in Asaṅga's "Mahāyānasamgraha", Chapt. III (the Jñeya-lakṣaṇa). The so-called three aspects: *paratantra*, *pari-*

kalpita and pariniṣpanna are, it is observed, merely the paryāyas (or the three convertibles) revolving from the one world of paratantra-svabhāva. The term paryāya thus means 'being synonymous', 'interchangeable'; hence the oneness of pluralities and vice versa.

(3) Parāvṛtti (or, to be more exact, āśrayasya parāvṛtṭih) means 'turning' our world from its natural basis of impurities into purity, thus to obtain the ultimate emancipation, which is the final aim of Buddhism. Now, this parāvṛtti will only be possible on the structural basis of convertibility, which consists in the paryāya where paratantra turns into pariniṣpanna (2), and which lies also in the parināma where the whole world is evolved through ideation (1).

The paper ends with the remark that the term parināma should also be considered in reference to the practice of Bodhisattvas, i.e. 'merit-transference (回向)', 'turning one's own merits towards the highest Bodhi, culminating in others' welfare', an idea widely discussed in the later developments of Buddhism. How is it possible to turn the merits of one's own towards others where there is to be found no reason for that? Only the logic of convertibility seems to afford the task of explaining this transference, since in accordance with this logic the enlightenment of oneself is in the same instant turned into the salvation of others.

The Philosophy of Existence, Nietzsche and Nishida.

Reflections on the Meaning of Historical Materialism*

By Tatchito Taketi

In order to obtain a better understanding of the meaning of historical materialism, the writer starts with the re-examination of the philosophy of existence, which, like historical materialism, is a product of our modern world, and is, accordingly, subject to a similar historical consciousness. The philosophy of existence is here understood in a broader sense, covering, besides Kierkegaard and Heidegger, not only Nietzsche's