

ずしも全く同一ではないのに、唯識述記の記者は、それを考へずに、直ちに護法の意味にのみ解するから、そこに原意と吻合して居ない點が存するのである。又、安慧以前に自證分は依他起性、二分は遍計所執性であるとなす説があつたとなすのであるから、安慧の一分説を不正義として攻撃して止まぬのは、即ちこれ護法が古師に背いて新説を立て、而も安慧に假託して攻撃して居ることに外ならぬのである。此の如くにして、護法の系統に屬する人々ならば、専ら護法説に隨つて、他説を敢て不正義と呼んで排するの必すしも全然非難すべきではない點もあるが、然し、然らざる限りは、廣く佛教一般又は利他教一般から見ても、それぞれに適當な地位を與へて理解すべきであつて、決して一方を正、他方を不正とのみなして決定するが如くなすべきではない。

佛教は實踐が主である點からいふと、有門の唯識説は萬法不離識にしても、萬法唯識にしても、外物に執著することを脱して、眞の生活が出来るに至る點を取るべきものである。此方面は觀心門として、教相門、法相門よりも、重要視せられて重大意義を附することになる。故に、實踐としては、遍依圓の三性觀を修し、五重唯識觀に入つて、相唯識から性唯識に歸し、阿頼耶識を去つて眞如無漏界に歸入すれば、其目的が達せられるのであるが、轉依の説のあまりに煩瑣であるのは、恐らく、これ之を實踐に表はしたくない證であらうと見られる。蓋し眞如に契當するは初地に於てである。無著は初地に登つた菩薩であるが、世親は初地に隣つたのみで初地には登らなかつたは、法相宗の傳説である。然らば護法も決して初地にまで登つたのではない。此點でいへば、護法の唯識説は自内證から出たものでなくして、全く借物たるに過ぎないといはねばならぬ。茲に於てか、護法の命終時に、天に聲あつて、是れ現在賢劫の一佛であると言つた一言が一婆羅門に聞かれたといふ傳説は極めて重大な意義のある傳説で、

護法説の死活問題に關する程である。從來、此傳説を重んじないのは性相學者の一缺點である。

更に、本來自性清淨涅槃が一切有情に平等に共有せられるといふならば、五性各別中の不成佛者と如何に關係するかは一の問題となり得て、實踐觀心門に對する考方に多少の變化を蒙らないかどうか。勿論、理佛性のみで、行佛性が伴はねば、成佛とはならないには相違ないが、成佛を可能の問題となせば、そこには論すべき點が、殘されて居るであらう。又、此唯識説の取る性相別論體は現今の語でいへば性相平行論といふべく、性相は永別で、相交徹することがないとせられるから、眞如凝然、不作諸法といはれるが、然し、眞如の理を佛と爲す時には、其佛に活動を認めて居る。然らば、眞如は徹底凝然のみであるかどうか。これも共に考究すべき問題であらう。護法説が果して徹頭徹尾整正たる組織を有するかどうか。

最後に、以上の説が相宗の説であるが、この相宗と性宗との區別について、華嚴宗の清涼澄觀の華嚴綱要に十異を數へて居るのを見ると、大體兩宗の相違を明かにするを得て、佛教一般の理解に資する點があるであらう。第一に、一乘三乘の異、法相宗は三乘を眞實、一乘を方便となすが、法性宗は三乘を方便、一乘を眞實とし、第二に、一性五性の異、法相宗は五性各別で、不成佛者ありとなすを了義となし、一性皆成佛の説を不了義となすが、法性宗は五性各別を方便とし、一性皆成佛を眞實となし、第三に、唯心眞妄の異、法相宗は萬法を阿頼耶識の一心から生ずるとなすが、法性宗は眞如無明和合して諸法を緣起するとし、第四に、眞如隨緣凝然の異、法相宗は眞如凝然不作諸法となすが、法性宗は眞如に不變隨緣の二義があつて、隨緣の故に染淨の緣に應じて善惡の法を作るとなし、第五に、三性空有即離の異、法相宗は遍依圓三性の中、遍計は空、依他圓成は有で、有爲無爲各別であるとなすが、

法性宗は依他の無性が即ち圓成であるとなし、第六に、生佛不増不減の異、法相宗は五性の中に不成佛者たる無種性があるから衆生界も減ぜず佛界も増さずとなすが、法性宗は一理齊平で生佛の體は不二であるから生佛二界は不増不減であるとなし、第七に、二諦空有即離の異、法相宗は俗諦は空、眞諦は有で、空有各別であるとなすが、法性宗は即有の空を眞諦、即空の有を俗諦とし、眞空妙有、體一名異となし、第八に、四相一時前後の異、法相宗は生住異滅の四相前後異時であるとなし、生住異は現在、滅は未來で、生滅は同一時たるを得ないとすが、法性宗は同時の四相が刹那に具はり、相有を生、實無を滅とし、正生即正滅で、後無を待たないとし、第九に、能所斷證即離の異、法相宗は能斷は智、所斷は惑、能證は心、所證は無爲の理で、體性俱に別であるとなすが、法性宗は惑の無體であるを照すのが智で、従つて能證の智の外に所斷の惑なく、又、照智に自體なくしてこれ如の徳、恰も自體自ら光徳を具するが如くであつて、智の外に如あつて智の所入となるのではなく、又、如の外に智あつて能く如を證するものでもないとなし、第十に、佛身有爲無爲の異、法相宗では如來の四智も自受用他受用も皆種子によつて生じ、有爲無漏であるから、涅槃の無爲無漏と同じでないとすが、法性宗では法性に即する色心であるから佛の色心も共に無爲常住で、四相の遷する所でないとなす。此十異を圖表すると猶解しよいであらう。

第一 相宗——三乘は眞實、一乘は方便、

性宗——三乘は方便、一乘は眞實。

第二 相宗——五性各別が了義、一性皆成佛は未了義、

性宗——五性各別は方便、一性皆成佛が眞實。

第三 相宗——萬法は阿頼耶識の一心から生ずる、

性宗——眞如が無明と和合して諸法を縁起する。

第四 相宗——眞如凝然不作諸法、

性宗——眞如隨緣作諸法。

第五 相宗——遍計は空、依圓は有、有爲無爲各別、

性宗——依他の無性が即ち圓成實性、遍計は空。

第六 相宗——五性中に無種性である不成佛者があるから衆生界不滅、又佛界不増、

性宗——一理平等、生佛不二であるから、生佛二界不増不減。

第七 相宗——俗空眞有、空有各別、

性宗——即有の空が眞諦、即空の有が俗諦、眞空妙有。

第八 相宗——生住異滅の四相は時間的に前後する、

性宗——四相一時、生即滅。

第九 相宗——智と惑、心と理は各別、

性宗——智の外に惑なく、智と眞如とは不二。

第十 相宗——如來の四智、受用身は有爲無漏、

性宗——如來の四智、受用身は有爲無漏、

性宗——色心即法性であるから、佛の色心は無爲常住。

以上の如く法相宗と法性宗とは甚だしく相違するが、法相宗は護法の説、法性宗は大乗起信論の説であることが判る。起信論については、後に如來藏緣起説として述べるであらうが、これが實大乘としての利他教一般の説であるから、以て有門の唯識説が利他教の初門たる地位が明かになるであらう。そして次の空門の唯識説は其中間説である。

第四章 空門の唯識説

第一節 空門の唯識説の意義

唯識は、梵語からいへば、識唯、即ち識のみといふことで、それを漢語として唯識となしたのであつて、世界はただ識のみであるといふ意味である。世界は識、識が世界で、識と世界とは何等異なる所もなく、従つて、それは二つのものではないといふことになるのである。然らば護法のいふが如き、凡ては識を離れないから唯識であるとなすのは全く本來の意味を逸せしめて、自己の用ふる意味に轉用したものに過ぎないといはねばならぬのである。唯識を唯識無境とも唯識無塵ともいひ、又、三界唯有識とも三界唯識ともいふのであるが、此系統でいへば、古く三界唯一心又は三界唯心というたのを直ちに三界唯識と換言して來たのである。かゝる唯識の考はもと所謂影像門の唯識が最初であり、禪定止觀から言出した唯識が其起原をなすと考へられるのである。止觀、即ち禪定、を修して三昧に住すると、そこに對象的のものが浮び出るが、これは實際は實物ではなくして影像である。止觀三昧は其種類によつて或は一切を水と見、或は凡てを青色と見、乃至、或は一切を識と見る等、對象的のものが種々なるものとなるのであるが、何れもこれ三昧心がそこに現出したものであつて、實物ではなく、従つて之を影像といふのである。その影像は對象的になつて居るから、それは心と異なるのか、或は全く異なるのかの問題が起るのである。

あるが、若し之を問ふとすれば、これは異ならないと答へざるを得ないであらう。何故かといへば、影像は凡てこれ三昧心の現出したものに過ぎないからであつて、唯是れ識なるのみであるからである。識といふときは、凡て了別の意味で、ものを區別し辨了する働きをいふのであるから、心が心として認識的に働けば、そこに主觀的と客觀的とが相對して了別が行はれるのであつて、そこを識と稱するのである。故に、働く識が客觀的對象の影像を現はし出すに外ならぬ點で、影像は心と異なつたものでなく、影像は唯識のみであるといはねばならぬのである。従つて、識の所縁、即ち對象、は唯識の所現のみであるし、一法と雖それには他のそれと異なる法の見られることはないものである。かゝる點で、影像門の唯識といふ。然し、進んで考へるに、この影像とは何か。影像は心の所現に外ならぬとすれば、影像を見るのは即ちこれ心が心を見ることであるではないか。心が心を見るならば、心が必ずしも影像を見るとのみいへるのではない。例へば、鏡に於て顔を見て、之を顔の影像を見るときもいふて居るが、實際としては、これは顔を見て居るのであつて、影像を見るのでなく、影像が存するのではない。故に、影像なるものは實在物でなく、之を見るを得ざるもので、従つて、水や識を見るのは、心が心を見て居るのであつて、凡ては識以外のものではないことに氣付き得る。これが影像門の唯識であるから、吾々の世界といふ此凡ては唯識のみといはねばならぬのである。一般に、世界も事物も吾々に感覺せられ思惟せられた限りでの存在であつて、その感覺せられ思惟せられたものが、場合々々によつて、種々なるものと現はれて居るに外ならないのである。此の如き影像門の唯識は解深密經の後部に述べられて居るもので、後世唯識說の組織の基となるものであると考へられるが、これは先づ阿頼耶識緣起說によつて理論的に基礎付けられて、緣起門の唯識となり、遍依圓三性說によつて論ぜら

れて三性門の唯識となるのである。然し、解深密經の前部に阿陀那識、阿頼耶識などの名で説く所には猶未だ阿頼耶識緣起說は説かれて居ないと考へられるから、此經では緣起門の唯識を説くまでには至つて居ないと思はれるのである。後世の學者は、或は、既に説かれて居るかの如く見たり、或は、説かれて居ないのは是れ省略に過ぎないかの如く見たり、種々に解釋する如くであるが、恐らく、一方では、經は凡て完全なものであるとの豫想の下に、凡てを見る傾向に動かされて居るか、又は、同時に、凡て後世の發達したものを前代の文獻の中に讀込むが爲かの何れかであらうと思はれて、歴史的發達の徑路を明かにしないものであらうと思はれる。緣起門の唯識も、三性門の唯識も、影像門の唯識と共に、大乘阿毘達磨經の中に存するのを見るが、此經の完本は古來知られたことなく、唯、唯識說を述べる論書に其斷片が常に引用せられて居る所によつて、此方面に於ける重要な經であつたことが判るのであるし、其引用の斷片から見ると何れの唯識說も凡て具はつて居ることが判るのである。従つて、大乘阿毘達磨經は唯識說の歴史に於て最も重要な地位を有するといはねばならぬのである。

他方に於て、解深密經前部の阿陀那識即ち阿頼耶識の說は、瑜伽論に於て詳説せられて、輪廻の主體として、古來の神話にも結付けられ、阿頼耶識存在の論證、其性質、更に阿頼耶識緣起說までが組織的に論述せられて居る。これが主として、前章に述べた護法の有門の唯識說の源となつたものであるが、之に對し、更に解深密經にも基づき、又、それよりも多く大乘阿毘達磨經に基づいて、無著が攝大乘論を著し、以て初めて唯識說の包括的の組織を述べたのである。攝大乘論は此點に於て最も注意すべき論で、極めて意義深き書である。唯識說の組織立ては此論が最初であるのみならず、此論ほどに整然として述べられた獨立の唯識說の書は他には比較すべきものがない。

殊に、攝大乘と名付けられたほどに、大乘の精要の説を體系付け、大乘概論と見るべき題名に相應した内容を有し、かゝる點でも殆ど他に例がない程の書である。更に、此論は世親が詳しく注解して攝大乘論釋論を造つたから、論述の凡ての方面に於て缺ける所がなく、従つて、印度に於て瑜伽行派の者が之を研究することが多く、恐らく殆ど専門的に之を講究するものも出でたであらう。故に、其中の一部分の説に基づいて、獨立の著述がなされたり、又、新たに註釋の製せられるものもあつた。これ等の間で多少、論文の解釋の異なる所も表はれたと見えて、後世其何れを根據となすかによつて、唯識説に於て幾分の異説が存するに至つたほどである。その専門的に研究した一の系統のものが眞諦三藏によつて支那に傳來し、陳代に論本並びに世親の釋論が翻譯せられたのである。論本のみは既に北魏の佛陀扇多によつて譯されたが、譯の晦澁と釋の缺けたとの爲に流通しなかつた。之に反して眞諦三藏の譯によつて、間もなく、支那佛教全體に流行し、天下を風靡するの狀態となつた。これ即ち攝論宗の興起流通であるが、これより約百年を経て、玄奘三藏が護法の唯識説を支那に傳へたのである。護法も一方に於ては攝大乘論に基づきながらも、其解釋は世親の釋論とは異なる無性の釋論を通じて見た解釋で、眞諦三藏の傳へた所とは必ずしも一致せず、従つて、これ印度に於て系統の異なるものであつたのであることが判る。眞諦三藏が印度を出でて支那に渡來した頃には、護法は尙未だ弱年で、到底自己の學說などを組織する時期ではなかつたが、眞諦三藏は既に學成つて一家をなして居たのである。故に、其攝大乘論翻譯に於て、他譯に無い文句文章の存するのは、これ眞諦三藏が自ら師承した所に基づいて居るのであり、其所持した論本注釋に、既にそれ等が在つたのであらう。支那法相系統の人々は眞諦三藏自ら勝手に加へたものであると獨斷し、現代の研究者も亦かく斷定して何等躊躇する所もな

いが、果して眞諦三藏の勝手な添加増廣とのみいへるかどうか。これには何等の證據もなく、研究者の極めて不用意な斷定たるを免れて居ないのである。玄奘三藏は攝論宗によつて唯識説の理解を得た人で、この素養に依つて印度に往つて、護法の説を傳へることになつたのであるが、歸來眞諦三藏の傳へた説を排斥し、其傾向が永く法相宗に傳はつて徒らな論争を起したから、現代の研究者にもこれが踏襲せられて居るのである。佛教の凡ての部門に於て、唯識説ほど論評諍の行はれたものはなく、眞諦三藏ほど讒誣せられる人もないであらう。然し眞諦三藏を祖となす攝論宗は、從來よりも一層、研究せらるべき價値を有するものであり、攝大乘論もよく理解せられねばならぬものである。

攝論宗の興起以前に、北魏に於て地論宗が起つて、南北兩道派に分れ、異説はあつたが、心識の説を初めて支那佛教に注意せしめ、よつて攝論宗の傳播の素地をなした點に於て注意すべきものがあり、又、阿黎耶識に關する説に於て述ぶべき點も存するのであるが、然し、此宗はもともと世親の十地經論を所依の論となし、必ずしも唯識説をなすのではないから、攝論宗と並べて論述する要はないであらう。十地經論は十地經の注釋で、十地經は菩薩の修行階位としての十地を詳説したものであり、其詳説の間に阿黎耶識などの心識の名が存する爲に、世親の學說の傾向上、阿黎耶識などに關する説が述べられるに至つたに過ぎないものであらう。

第二節 新舊兩譯の教理上の相違

玄奘三藏の門下は三千人、達者七十人といはれるが、この數は支那に於て門下の多數を言ふ時の型であつて、決

して實數を表はすものでない。然し、玄奘三藏の譯場は唐室の保護の下に在つたから、天下の佛教學者の多くを集めたのであつて、有數な學者も少なくなかつたに相違ない。これ等の中で、唯識説に通じて居る學者といへば、凡てこれ攝論宗の人であつたのであつて、眞諦三藏の系統で學んだ人々であつたと見られるのである。勿論、これ等の間には、玄奘三藏によつて初めて唯識説等の教を稟けて佛敎を學んだものもあつたが、既に攝論宗によつて殆ど一家をなすほどになつて居た人といへば、玄奘三藏の奉ずる護法の唯識説に飽足らないものもあつたに相違ない。従つて、玄奘三藏の譯場には其説く所に心服したもののみではなかつたことも疑ない。法實の如き、靈潤の如きは確かに其例である。法實は玄奘三藏の譯場に居たのみならず、義淨三藏や實又難陀の譯場の證義であつて、俱舍論に疏を製し、一乘佛性究竟論、會空有論を著はし、而も世親の學説を俱舍論、金剛般若論、唯識論、法華論、佛性論、涅槃論の六種の著述によつて分類し、これが漸次に世親の學説の眞趣意を示すものであるとなし、涅槃を最高究竟となすものと見たのであるから、一性皆成佛を奉じて、五性各別説は之を不了義方便の説をなすものとなしたのである。従つて、又、解深密經は密意一乘であり、法華、勝鬘以上が究竟一乘であると考なるを示した。かかる研究成果は、或は玄奘三藏の譯場を去つた以後、又は、玄奘三藏の寂後に、公にせられたのであるかも知れぬが、何れであつたにしても、新譯佛敎に對する反抗といふべきである。又、靈潤は玄奘三藏の譯場の證義であつたが、元來、涅槃、攝大乘論の學者であつたから、新譯佛敎に満足せず、遂に新舊兩譯の教理上の相違を十四門義として纏めて、一書を著はしたといはれる。其十四門義は傳敎大師の法華秀句卷中本に引用せられて居るが、之を述べたといふ一書は今傳はらない。其十四門義は下の如くである。

- 一 衆生界の内に一分の無佛性の衆生ありと立つ。
- 二 二乗の人の無餘涅槃に入れるは永に大に入らず。
- 三 不定性の聲聞の大乘に向ふ者は分段の生を延べて菩薩道を行す。
- 四 三乗の種性は是れ有爲の法なり、法爾として本有にして縁より生ぜず。
- 五 一切の諸佛の修成の功德は、實には、生滅あり。
- 六 須陀洹の人は但分別の身見を斷するのみにして俱生のを斷ぜず。
- 七 五法は一向に分別性を攝せず、正智は唯それ依他の攝なるのみ。
- 八 十二入、十八界は法を攝すること周ねく盡く。
- 九 十二因縁は二世の流轉なり。
- 十 唯有作の四諦を明すのみにして無作の四諦を明さず。
- 十一 大乘中に於て別に心數を立てて小乗と同じからず。
- 十二 心と心法とは但同一縁なるのみにして同一行ならず。
- 十三 三無性觀は但分別を遣るのみにして依他を遣らず。
- 十四 唯識を立つるに三分有り、或は四分有りと云ふ。

以上は新譯佛敎のいふ所であつて、舊譯佛敎と異なる所を列舉したものであるから、舊譯佛敎の説は大體以上の十四門義の反對のものであるとなすのである。此中、一、二、五、七、八、十、十四については學者のとかくの言

もあるが、然し、大體としては十四種凡て正しいと許され得るとせられる。學者のとかくの言の中には、新譯を玄奘三藏以後のものにまで及ぼして、新譯佛教必ずしも靈潤の云ふ如くではないとなすのもあるが、靈潤は玄奘三藏以後などを指したのではないから、しかいふのは却つて學者の誤である。又、靈潤のいふ舊譯佛教は羅什や曇鸞や北地三輪などまでをも指す意味ではないに相違ない。恐らく、靈潤は自ら熟通して居た攝論宗の説、又は、攝大乘論及び釋の説を指したものであらう。眞諦三藏の諸の譯書に照らすと、右の十四門義に反する説が大體認められる所である。従つて、十四門義は攝論宗の説と玄奘三藏の傳へた唯識説との教理上の相違を列擧したものと見てよいであらう。

十四門義を通覽すると、大體、第一から第六までの主として修證に關するものと、第七から第十四までの教義に關するものとに大別し得るが如くであるが、全體は必ずしも系統的に列擧せられたものではないと思はれる。數項を各々獨立と見るよりは、却つてそれを合した方が解し易いものもあるが如くである。第一から第四までなどは所謂五性各別の問題となつて居るものであるが、五性各別の中でも最も重大視せられるのは、言ふまでもなく、無性有情を認める點で、これは衆生中に一分の不成佛者があるとなす點である。學者は時に、舊譯佛教中にも此義を立てるもののあること、菩提流支譯の深密解脫經の如しとなす。深密解脫經は解深密經の異譯であるから、此中に既に説かれて居るとしても、翻譯の當時、即ち北魏時代、及び其以後かゝることは注目せられることもなかつたのであるか、少なくとも之を公然主張する者もなかつたのであらう。故に、五性各別、不成佛者ありの文句の存したのみでは格別な意義が認められるのではない。傳ふる所によると、玄奘三藏は戒賢の許を辭する際、親光の佛地經論に

ある五性中の無性有情の一句を省かんことを請うたが、戒賢は之を許さなかつたから、遂に其まゝに漢譯したといふ。玄奘三藏は攝論宗によつて學の成つた人であつたから、無性有情を認めるに自らも躊躇し、又、支那の學者が之を許容しないであらうことを知つて居たのであるが、戒賢を承けた爲に、遂には佛地經論を其まゝ譯し、又、成唯識論でも五性各別を其まゝに傳へ、而も不成佛者を認める説を公然主張し、舊譯佛教を佛説に非ずとまで言ふに至つたのであらう。これが爲に、靈潤の反對などが起るに至つたのである。一分不成佛を認めるのは有門の唯識説の特色であつて、利他教中には他に例がない。印度としても、瑜伽論にすら五性を並べて述べた文が存するのではなく、諸所の關係文を合すると五性が述べられて居るとなすを得る程度である。楞伽經には五性が併擧せられて居るが、此經は本來は皆成佛の趣意の經である。よつて思ふに、五性各別、不成佛者ありといふ主張は護法あたりの創説であつて、其弟子又は其系統の親光及び戒賢が之を主張したが、支那としては、玄奘三藏によつて聲を大にして唱説せられたのであらう。五性各別説、少なくとも一分不成佛者ありといふ説は、全く理世俗に立つて經驗的に吾々の實際生活を見ての説であつて、たとひ要求としては皆成佛に切であつたにしても、實際上、極悪人の存することは眼を覆ひ難いから、事實上、認めざるを得ないのであつて、決して魔語邪説などとのみなすべきものではない。之に對する皆成佛説は、元來は人々の要求であつて、事實を見ての説ではないから、理世俗とは立場を異にして主張せられて居るのである。故に、兩説は、其立場を明かにすれば、必ずしも柄蓋相容れない如き説ではなくして、いはば、圓内に正方形を入れて、兩者其所を得るが如きものである。然し、教育及び倫理としての佛教一般の理想主義を主となす點から見れば、悉有佛性の皆成佛説が當然であつて、一分不成佛は、之を善導誘引し廻心せし

めて成佛者たるに努めしめる爲の説であり、又、其善導に勤むべきで、決して何としても成佛者たり得ないとして等閑視すべきでないことを誨ふる説であると思ふべきを得ないであらう。又、不成佛者を認めないと、衆生の盡きることがあり、最後の佛は教化利他の行なくして成佛するし、諸佛に利他の功德の斷盡があり、皆成佛と衆生無盡とは自語撞著であるなどの難は蓋し理世俗の立場で、理世俗以上の立場を描摩して唱へる難で、教限に忠實なものでないといはねばならぬものである。

一分無性有情と不成佛者ありとは必ずしも同一のことをいふのではない。不成佛者を廣くいへば、無性有情のみならず、定性二乗も亦不成佛者である。故に、皆成佛説からいへば、二乗の廻心向大が認められねばならぬから、第四以下の義が數へられるに至るのであるが、五性各別に當てていへば、定性二乗は無餘涅槃に入つてから廻心し、不定種性の中の二乗は無餘涅槃に入らない以前に變易身によつて菩薩道を修するとすのが舊譯佛教の説である。これ等の點については賢首大師の起信論義記の玄談中に論述せられて居て、問題の結論的の斷定をなして居る。更に五性各別は唯識説上の種子に關係する説であるから、新譯佛教でいへば、三乗の種性は有爲法で、而も法爾本有となす點で、如何にも因縁生でない如く見え、此點、舊譯佛教は有爲法は凡て因縁生であるとなすのと相反するとせられるが、然し、法爾本有は無始といふ意味に外ならぬから、必ずしも因縁生に非ず、即ち無因生であるとなす意味ではないとすれば、恐らく、兩者は會通せられるであらう。此際、種子は、前にもいうた如く、全く世俗有であつて、聊かも勝義有でない點を忘れざるを要する。勝義有にも通ずると解釋するのは注釋者の越權で、護法の眞意でないこと、論文に、唯、世俗に於てのみ有、とあるによつて知られるし、瑜伽論も明瞭に述べて居る。また、

諸佛修成の功德に生滅ありといふのは、佛果に於ける四智心品は有爲法である點を指すのであるが、これについては、護法は因位の唯識説を果位にまで及ぼして居ると批評せられる如く、佛果に有爲法を認めるのは新譯佛教の特色であらう。智が有爲法ならば、新譯では理智不二は完全には説かれないであらう。須陀洹即ち預流果の者が分別起の身見を斷じて、俱生起のそれを斷じないといふのは、舊譯は俱生起のをも斷ずるとすのか、又は、舊譯は分別起、俱生起をいはないとなすのか、文が簡單で明瞭でないが、恐らく、舊譯は俱生起の身見を説かないといふことであらう。

第七以下については各項別々に論すべきものであらうが、詳しく論述するのは却つて繁雜に流れるであらう。五法は相、名、分別、正智、如如で、分別性、依他性、眞實性との相攝關係は諸經諸論によつて必ずしも一致して居ないし、之を論ずる中邊分別論と辯中邊論とが新舊兩譯に存して而も異譯であるのから、劃然たる區別を附するを妨げる程である。次の界入に眞如無爲を攝しないことは舊譯のいふ所で、少なくとも十二入の中に入れられない。十二因縁については既に論じたが、無作の四諦を新譯が説かないのは、同じく、理世俗を立場とするからであらう。第十一、第十二については異論はないが、第十三の三性については新舊全く異なること以下の論述で明かになるであらう。第十四については、三分説は舊譯に必ずしもないとはいへないが、然し、見相二分を依他起としたのではなからうし、三性の説が一致しなければ、凡てが一致することにはならないし、又、三分、二分、四分の如きことを舊譯ではあまり八ヶ間敷いうたのではない點で、一項とせられるのであらう。

以上の十四門義が凡てを盡くして居ないというて、眞如受熏説の相違の擧げられないことを言ふ學者の説もある

が、その外にも阿頼耶識、阿黎耶識の性質の必ずしも同一でないことも挙げられて居ないともいへる。其他にも數ふれば猶擧げねばならぬものもあるであらうが、こゝではそれ等の缺點不足を見んとするのが趣意ではなくして、同じ唯識説をなしながら、印度以來、互に一致しない説をなし、それが支那としては新舊兩譯で大體區別せられるとなす點を取つて、新譯佛教のみが正しいとか、新譯佛教以外は排斥すべきであるとか、なしてはならぬことを明かにすればよいのである。従つて、阿頼耶識説についても、三性説についても、かゝる相違のあることを念頭に置いて、舊譯としては、阿黎耶識、依他性、分別性、眞實性など舊譯の譯語を保存し以てそれを用ひて、内容の相違をそれによつて示す方が却つて便宜なことを思ふのである。阿黎耶はアリヤと發音せられるが、阿頼耶と異なつた原語を有するのではなく、ラを黎で寫したのみである。黎を吾々はリと發音するが、元來は純粹なりではなく、恐らく、リとラとの間の音であつたのであらうと思はれる。分別性は分別の原語 (parikalpita) からいへば、妄分別せられた、計執せられたの意味であるが、漢語としては、分別だけで其意味にもなるから、所分別とせねばならぬといふのではあるまい。又、所分別として、分別せられると解しては原意上副はない所がある。遍の字を用ひたのは接頭辭 (pari-) の直譯であらうが、能遍計としての第六識、第七識の中、第六識には遍といへるに拘らず、第七識には遍とはいへないと言はれるから、必ず遍の字を要するとはいへない。印度として、護法以前に既に此字が術語となつて居た爲に、此字を用ひざるを得なかつたのであるから、譯すとしては、遍の字を入れねばならぬのではない。依他性は原語によく適合して居る。原語 (paratantra) には起の字義はない。單に、他に依つて居るもの、他を主となして居るものといふ意である。起を附するのは、他によつて生起するものの意味に取つて、生起することを

重く見る考であるが、阿頼耶識緣起も實は起つて居るものの上でいふことであるから、古くは、原語に起の意味はないに相違ない。眞實性の原語 (pariṣvāna) は成就せられたる、成就したる、完成せるの意味であるから、成就性と譯すこともある。圓滿成就眞實は接頭辭 (pari-) を圓滿と譯し、他を成就とし、それに眞實を附したのであるが、接頭辭を一一譯さねばならぬことはない。新譯は屢々譯字を新たにすることが多いが、然し、舊譯のまゝを用ひて居るものもある。以上の例の如きは却つて異なつた字を用ひたのを幸として、舊譯には舊譯の文字を保存する方がよいと思ふのである。

第三節 攝大乘論の内容一斑

空門の唯識説は宗としていへば攝論宗の教義を指すのであるが、攝論宗は法相宗が傳來して以後は急激に其勢力を失ひ、文獻としても、殆ど全く傳はらない程に、散逸したから、其教義の大體を傳へる特別な論書も存しない。幸に其所依の論たる攝大乘論及び世親の釋論が現存するから、之によつて其説の大體を述べ得る。この論及び釋論の残つて居るのも不思議な程であるが、これは一に大藏經又は一切藏經として漢譯佛典等の殆ど凡てが纏められ、彫印せられて居たが爲である。攝大乘論は十章に分たれて居るが、これは大乘教によると諸佛世尊の所説の無等である所以を現はす十種の勝相を説いて居るが爲であり、同時に此十勝相によつて大乘が眞に佛説であることを明かにせんとする趣意である。此十勝相中の重要なものを下の如くに論述するを得るであらう。

第一 阿黎耶識

先づ初めに此識に關する教證を求めん爲に、佛は何處に於て此識を説き、何處に於て阿黎耶と名づけたかを問ひ、之に答へて、大乘阿毘達磨經に於て、此界は無始の時より、一切法の依止たり、若し有らば諸道有り、及び涅槃を得るあり、とあるのが此識を説いた經で、こゝの界といふのをこれ即ち此識を指すのであると解するのであり、又、同經に、諸法が依藏して住すれば、一切種子識なり、故に阿黎耶と名づく、我は勝人の爲にのみ説く、とあるのが阿黎耶の名で呼ばれる典據であるとなすのである。此界の界については他の優れた解釋もあるが、こゝでは一般的に、因の義と解し、阿黎耶識は一切法の因であるに由つて、一切法の依止であり、従つて、阿黎耶識のありやうによつて、諸道の流轉も、涅槃の證得も可能であるとなすのである。又、次の諸法はこゝでは諸法が熏習して種子となつたものを指すから、此種子が此識に藏せられる點を、諸法からいうて依藏すといひ、種子を藏するから一切種子識で、阿黎耶の名が用ひられるのであり、阿黎耶が藏の義である點で、依藏すと藏の字を用ひて居るのであるが、通常ならば、依りて住するといふことであるから、又、依の字をも用ひて居るのである。依藏して住すは原語では藏せられるの意味で、後に隱藏と譯されるのと同じである。此阿黎耶識は一切種子識として、吾々の死と生との場合に於ては、實際上、輪廻の主體の如く見え、又それと誤られがちのものであるから、よくそれを區別し得る勝人、即ち菩薩、にのみ説いて、其他のものには説かないといふのである。此二教證の中、前者は阿黎耶識の體を示し、後者は阿黎耶識の名を示すものであるが、解深密經では、阿陀那識の名を用ひ、その異名として阿賴耶識及び心

が擧げられて居たから、之によつて、阿黎耶識の名を主として用ふるのはこの大乘阿毘達磨經が最初であることが判る。同時に瑜伽論も殆ど阿賴耶識の名のみを用ひ、攝大乘論も亦さうであるのは即ち之に倣うて居るものであるといへるのである。この阿黎耶の名によつて、此識の體が示されることになるのであるが、何故に阿黎耶と名づけられるかといへば、一切の生を有する不淨品法、即ち雜染法、が此識中に隱藏して果となり、又、此識が諸法の中に隱藏して因となるからであり、更に諸の衆生が此識の中に藏して自己の我であるとの相を取るが故である。即ち三種の理由によるのであるが、順次に、これは阿黎耶識の能藏と所藏と執藏とであつて、能藏は此識の果相、所藏は因相、執藏は有染汚意で、即ち阿陀那識と呼ばれる方面である。能藏は即ち諸法が熏習して、それが習氣となり、種子として阿黎耶識に藏せられることで、阿黎耶識が能藏、種子、即ち諸法、が所藏であり、阿黎耶識はかくして種子識であるから、諸法の果態である。所藏は、阿黎耶識としての種子が諸法を生ずるから、生じた時には阿黎耶識は諸法となり、諸法の中に入つて居る爲に諸法の中に隠れて居ると見られる點で、これ阿黎耶識たる諸法が熏習をなすものとなつて、因態である。然し、果態は諸法を生ずる種子として見れば、これ阿黎耶識の因態であるし、因態も諸法として生ぜられた點で見れば果態である。然らば、阿黎耶識と諸法とは互に異なるものでなくして、一切法が現在の如くに現はれて居るのを全體として見て阿黎耶識と名づけたのであつて、一切は識に思ひ浮んだ限りでの存在であり、一切は一大意識界たるものとなす意味に基づいて居るのである。而も其命名の根據は一切法を總括維持して居る點を主として見た所に存するから、同時に阿陀那識、即ち執持識、と稱せられるに至るのであり、總括維持を考へる以上は、そこに局限せられる點が存し、その局限は個人的にならざるを得ないから、執持識は阿黎

耶識を見て我となしたるもの、我執によつて個人的に局限することとなすのである。此點に於て解深密經、即ち解節經の、執持識は深細にして、法種子として恆に流る、凡に於ては我は説かず、彼は執して我となす勿れ、の一偈を教證となすが、これは明かに阿黎耶識の執藏の方面が阿陀那識、即ち執持識、と稱せられる點の典據であつて、決して阿黎耶識の一般的の異名としての典據となしたのではない。故に、阿陀那識は有染汚意である。執持と稱せられる所以は、通常の場合には、此識が中心となつて身體諸根を維持して居るからであり、又、死して生ずる場合には、受生の五取蘊の和合聚集して存するに至る依止であるからである。此の如くして、以上の中に已に阿黎耶識縁起説も述べられて居るのである。

初期の阿含經に表はれた佛教でも、又自利教でも、心と意と識との三語をよく用ひ、而も異名同義とせられ、指す所は互に異ならぬとなすのであるが、此攝大乘論も亦一應此説を取るから、識を心とも意ともいふとなし、意について特に詳説して、意に二種あり、一には、(甲)識の生ずるための次第縁、即ち等無間縁、の依止である前滅の識を意となし、(乙)又、識の生ずる依止であるから意となし、二には、有染汚の意で、我見と我慢と我愛と無明との四煩惱と恆に相應するもの、と説くが、一の甲は、つまり過去に落謝した六識を意となすもので、過去に落謝すれば現在の識の生ずる等無間縁となるから、その依止が即ち意であるとなすのであり、一の乙は、意がまさしく生ずる、又は、生じて居る識の依止となつて居る所をいふのであつて、これは甲よりも重要であり、これが阿黎耶識に外ならぬのである。即ちこゝに阿黎耶識の所在が示されて居るのである。識が過去に落謝する一刹那毎にそこに熏習をなし習氣を残すから、それが種子として後の識を生じ、識の依止となるのであり、之を第一識ともいひ、阿陀那識

ともいふ。之に對して二の有染汚の意は第二識といひ、又、阿陀那識とも稱せられるが、他の煩惱識の依止となり、結局は第一識と別體のものではなく、方面を分つて見たものに過ぎないのである。この有染汚の意については六種の論據によつて其存在が論證せられて居るから、瑜伽論にもこれは詳細に又明確に述べられて居なかつたことを表はすと見られる。これが護法のいふ第七末那識で、六種の論證までも其まゝ轉載せられて居るが、阿黎耶識は無覆無記、有染汚意は有覆無記であるから、兩者を直ちに同一となすを得ない點で、二の別體の識となさざるを得なかつたのであらうと思はれるのである。然し、護法の説は特別なもので、攝大乘論の原意のまゝではない。又、この意を心とも稱するが、心は常に集起の義と解釋せられるから、論は、多種の熏習の種子の所聚であるが故にと述べて居る。後世になると、心意識を以て各々別のものを指すこともあるとなし、心は第八識、意は第七識、識は前六識を指す特別の名であるとなすにも至つたが、攝大乘論には此説はない。此説は恐らく第七識の別體たるを示さんとする趣意を有するものであるが、然し、事實上、此の如く用ひられて居ることは全くない、即ち第八心といへば、最もよいのであるが、第八心の如く言はれたことは全く無いから、心意識を別體異名となす説は意の別體を示す意味しかないといはねばならぬのである。

以上で、阿黎耶識の大體を示すのであるが、阿黎耶識といふときには必ず雜染法を生ずるものとしていふのであつて、従つて種子識であるから、諸法を生ずるものであるといふ。之を縁生と稱するが、縁生は縁起と同じで、この場合は生ずることの意味に用ひて居るのである。この縁生を分別自性縁生又は窮生死縁生と、分別愛非愛縁生又は愛憎道縁生との二となし、或は前者から更に受用縁生を聞いて三となして居る。分別自性縁生の自性は阿黎耶

識の自性を指すとも解せられるが、然し、恐らく、阿黎耶識から生ずる諸法それぞれの自性を指すと見るべきであらうから、阿黎耶識が諸法を生じて、諸法の自性を差別し、諸法をして種々に現はれしめることを分別自性縁生と稱するのである。勿論、自性は阿黎耶識の自性を指し、阿黎耶識が其自性を差別して諸法として現はれることを指すと解するも、結局は同一意味となるのである。故に、これは現行熏種子を豫想しての種子生現行であり、等流因が等流果を生ずる方面をいうて居るものである。分別愛非愛縁生の愛非愛は人天の二善道を愛、獄鬼畜修羅の四惡道を非愛となすのであつて、十二因縁にて説く惑業苦によつて、實際六道に出生することをいふのであるが、分別自性縁生は事實的には善惡道何れにか生存を得ることをいふのであつて、それを單に等流因、等流果で説くから、そこに異熟因、異熟果の道德的因果の色彩がない。實際としては、これがなくば、眞の生果ではないから、そこに分別愛非愛縁生を説くことにならざるを得ぬのであつて、此二縁生は各別のものでなく、同一縁生を二方面で説明するものに外ならぬのである。かゝる點から、無覆無記の阿黎耶識と有覆無記の有染汚意とが決して別體でないことを解釋すべきである。阿黎耶識の縁生は實に此の如きもので、阿黎耶識が吾々の實際の趣生、即ち六道何れにか生存を得ること、を現はし出すのである。従つて、又、分別自性縁生を細かにいへば、そこに六識が起つて働いて居ることはいふまでもないことであるから、之を受用縁生といふのである。故に、六識は受用識とも生起識、即ち轉識とも、或は單に受識とも稱せられる。之に對して阿黎耶識は縁識と稱せられるのである。此二識が更互に因果をなして種子生現行、現行熏種子をなし、そこに阿黎耶識縁起が行はれるのであつて、此點は大乘阿毘達磨經の、諸法は識に於て藏せらる、識の法に於けるも亦爾り、此二は互に因と爲り、亦恆に互に果とも爲る、の

一偈の示す如くである。縁生、縁起を生ずるの意味に解して轉用となつて居るについては、前の阿賴耶識縁起の場合を原意の如く解すべしとなした所を参照すべきである。

攝大乘論は以上の説をなす間に、熏習の義を詳説し、種子と阿黎耶識との不一不異の關係を説いて種子の六義、所熏處の四義を示し、第一縁生、第二縁生に迷ふ者の謬見を破して生盲模象の喩を擧げ、更に四縁と三縁生との關係等凡てを明説し、後世の説の源泉なるを示して居る。大體既に述べた有門の唯識説の諸説に於て見られる説の如きものである。更に、阿黎耶識を認めないと、煩惱不淨品と業不淨品と生不淨品と、並びに世間淨品と出世間淨品と等の、不淨品並びに淨品が道理に適はないことを詳説するが、煩惱、業、生は即ち惑業苦の三道で、輪廻であり、それは吾々の日常生存であるし、世間淨品と出世間淨品とは宗教的の實踐修行の關する方面であるから、迷悟の二界が成立しないことを説くものである。同時にこれ阿黎耶識存在の論證でもある。此二方面の中、前者は主として阿黎耶識は不斷相續する識で、間斷がないから世間不淨品を成立せしめ得るが、六識は無心位等に於て常に間斷があつて、熏習や種子を維持することを得ないといふ點が重んぜられて居るのである。淨品の成立し得る所以は重要な意義を有するが、欲界を離れんことを求めて欲界の善心を生じても、これは色界の善心の種子にはならないから、無始の輪廻中に得た色界心の熏習種子が阿黎耶識の中に攝持せられて居て、それが色界定心の因となる爲に、欲界を離れることが出來るとせられるし、更に出世間淨品の成就としては、佛、菩薩、善知識の教を聞いて得る聞慧が思慧となり、正見を得、又修慧となり、これの熏習種子が阿黎耶識に攝持せられ、以て出世淨心の因となすのであるが、阿黎耶識と同性ではなく、阿黎耶識を對治することになるにしても、この聞熏習の種子は阿黎耶識と

俱生相續して盡きることなく存すること、恰も水と乳とが俱に和合して一體となつて俱起して居るが如くであつて、こゝには後世重大難點を含んで居ることが指摘せられ得るが、攝大乘論としては簡單に扱はれて居る。然し、注釋者、講究者としては種々に解釋をなさざるを得ないから、阿黎耶識に解性を附して説明するに至つて居るのである。阿黎耶識は依他性であるが、然し、縁生をなした場合には分別性である。分別性となつて居る場合には眞實性は無いのであるが、然し、眞實性には自性成就即ち有垢眞如と清淨成就、即ち無垢眞如とがあつて、前者は失はれることはないから、それが解性であるとせられる。故に分別性であつても、聞熏習たる法身の種子によつて阿黎耶識が對治せられると、分別性はなくなるから、従つて依他性もなくなつて眞實性のみとなる爲に、阿黎耶識は阿摩羅識となり、境識俱泯の唯識觀を得るのである。阿黎耶識としては不淨品法のものであるが、依他性として品類差別をいへば、惑業苦から生じ聞熏習から生じ、淨品不淨品に繫屬して性が定まらぬといはれるから、此點で本識は眞妄和合識と云はれることになるのである。

以上に續いて論は阿黎耶識の差別として言説、我見、有分の三熏習の差別を説き、引生、果報、縁相、相貌の四差別を述べ、更に種子についても、凡て後世の基となる説を述べて居る。これ等も既に前述した所と大體同じであるといへよう。

第二三 性

阿黎耶識は應知の依止で、依止は因の義と解せられるから、阿黎耶識によつて應知が現はれるのであり、應知は

應に知るべきものの意味で、淨不淨品の法を指し、之を依他性、分別性、眞實性の三性とすのである。依他性相、分別性相、眞實性相とも、依他相、分別相、眞實相ともいふが、依他などいふことを性に認めるか、相に認めるかによつて、何れともなるのである。相に認めるのは、それを性に認め、それが相に現はれると見做すからである。これまさしく遍依圓三性に當るものであるが、然し三性説には大別すると二種類あつて、護法の説は解深密經と瑜伽論との説が無性の攝大乘論釋を通じて來たものであるに對し、攝大乘論の説は大乗阿毘達磨經、大乘莊嚴經論、中邊分別論の系統のものである。顯揚聖教論の成無性品の説は瑜伽論と同じ説であるが、其異譯たる三無性論の説は攝大乘論と同じ説であるから、之を取扱ふ人によつて異なつて來ることになるのである。唯識三十頌に於ても、其梵文の説は明かに攝大乘論と同説であるに、護法の解釋では瑜伽論の説であり、それを玄奘は其まゝに譯したから、漢譯も瑜伽論の説となつて居るのである。然し、又、詳しくいふ時には、三性について種々なる見方が行はれて居る。瑜伽論記卷十九下に、文備の言として下の如きものがある。

備云、凡辨三性經論不同、且略分別作九門二解、

一名、義、淨門、如中邊論說。諸法名者是分別性、唯由義執名爲實。所目法者是依他性。

四種清淨是眞實性。

二義、名、淨門、如攝論說。所目義是分別性、謂依名執名下義爲實。能目名是依他性。故論云、顯名是依他、顯義是分別。四種清淨是眞實性。

三塵、識、(理)門、如楞伽經說。五法藏中、相、名二種名分別性。妄想一種名依

他性。正智、如如名眞實性。

四情、事、理門、如佛性論。分別性者於五事中不攝、以情計有而無事體故。相、名、分別、正智、四法名依他(性)。眞如一法名眞實性。

五末、本、淨門、如攝論說。一切染法是分別性。阿頼耶識是依他性。四種清淨是眞實性。

六情、染、淨門、加攝論中引毘佛略經說。如偈云、幻等顯依他。說無顯分別。若說四種淨、當知是眞實。

七染、通、淨門、如攝論中引阿毘達磨經。如金藏土等喻。

八諦理通門、如中邊論及涅槃經說四諦皆通三性。

九通別相門、如三無性論及顯揚論說能言所言相名通三性。能言所言攝屬性是遍計所執性。執著性是依他起性。無執著相是眞實。

之によつて三性が、種々に説かれて居ることはよく判るが、然し、九種が各々凡て互に異なる説であるかどうかは疑問である。恐らく、内容的にはかく多數となるのではあるまい。此中、成唯識論の説は、瑜伽論と同じく、第四情事理門であるといはれるが、攝大乘論に關しては第二義名淨門、第五末本淨門、第六情染淨門、第七染通淨門の四種が擧げられ、成唯識論などと異なることが示されて居る。この攝大乘論の四種も必ずしも凡て互に異なる説のみとはいへないであらう。圓測の解深密經疏卷十四に、三無性論の、三性に約して三無性を説く文を引いて、

解云、此有兩釋。一、眞諦三藏云、於一眞如遣三性、故説爲三種無自性性。於中、圓成實性安立諦攝、三無性者皆非安立、如三無性論。二、唐三藏云、如顯揚等卽依三性立三無性。

といひ、玄奘三藏の説が正しく、眞諦三藏の説が謬であるとすが、それは圓測の私見たるのみであるに拘らず、之によつても兩説の存することだけは明かであるといふべきである。更に瑜伽論記卷十九下に、恐らく青州道藏寺道英の説であるものが存する。三性の名稱は新譯を用ひて居るが、道英は攝論宗の人であるし、引用文も眞諦譯の攝大乘論の文であるから、恐らく論記が自ら用ひる新譯の名稱を用ひたのであつて、元來は舊譯の名稱であつたのであらう。

且如奘法師出三性義章、最明爲好。彼立三性以三門分別。一、情、事、理門、二、塵、識、理門、三、染、淨、通門。

執有入法定性之境名遍計所執。因緣之事名依他。無相等理名圓成實。

是故論云、迷、藤、執、蛇、名遍計所執。四塵、藤、體、是依他。藤、蛇、空、理、名圓成實。第二門中、境名遍計所執。識名依他。無相無生是圓成實。

是故論主不取識爲遍計所執、取識變異爲(無)アリ、衍字(我)等塵、名遍計所執。第三門中、染爲遍計所執。淨爲圓成實。依他性者卽通染淨。

故論云、若緣遍計所執、此識應成染、若緣圓成實、此識應成淨。是故、染爲遍計所執、

淨爲圓成實、能染依他即通染淨。

を擧げるが、此中の第一情事理門が瑜伽論の説で、又、成唯識論の説である。この第一情事理門は文備の第四情事理門、第二塵識理門は文備の第三塵識(理)門、第四染淨通門は文備の第七染通淨門であるが、文備の第二義名淨門と第五末本淨門と第六情染淨門とが擧げられて居らぬことになる。然し、第二塵識理門即ち第三塵識(理)門は結局第五末本淨門と同一に歸著し、又、文備の第六情染淨門も更に第五末本淨門と同一に歸著するであらう。四種清淨は此法本來自性清淨と無垢清淨と至道清淨と道生境界清淨とをいふが、眞如を四種の方面から呼んで居るに外ならぬから、無相無生と異なるとはいへない。故に、道契の三種は文備の第四、第三、第七、第五、第六を含み、第二義名淨門のみを入れて居らぬことになるが、然しこれも特別なものでなくして、結局は道契の三種に歸し、三種もまた二種に歸すると考へられる。第一情事理門の説は釋論に存するもので、論本に存するのではない。之によつて、攝大乘論釋論には瑜伽論、成唯識論の説も存するが、然し、重要なものは論本に存する他のものであることが判らう。

道契の三種の中、第一は迷情と事相と理性とによつて三性を説くが、第二は境は凡て分別性、識はこれ依他性、分別の無相と依他の無生とが即ち眞實性とす説である。分別性は對象たる境凡てを指すのであつて、これ依他性を依となして實際には無であるのに、對象たる實物があるかの如くに顯はれたものをいふのである。即ち分別性としては自相があるのではなく、又、種々相貌もあるのではないが、識が自ら變異した所を取つて實我實法となしたものに過ぎないのである。この分別性については、分別と所分別と分別性とが區別せられるが、これ能遍計、所遍

計、遍計所執性に當るものである。分別は能分別で、意識に外ならぬから、これ第六意識で、第七末那識などは考へられて居らぬ。何故に第六意識が能分別であるかといへば、第六意識は自性、憶持、顯示の三分別、即ち自性、隨念、計度の三分別、を具して居るからであるが、この三分別を具するのは二種の熏習種子に由つて意識が生ずるからである。二種の熏習種子は、一に、自の言熏習を種子となす方面、即ち名言習氣に由ること、根塵の名を常に言つて居れば、これが本識に熏習して種子となり、後に此種子から意識が根塵に似て起るのであつて、之を色識といひ、二に、一切の識の言熏習を種子となす方面、例へば六識の名を常に説けば、これが本識に熏習して種子となり、これから六識に似た意識が起るのであつて、之を識識と稱する。前者が所取、後者が能取で、かくして意識が起るから、意識は分別の機能が無量無邊たるを得て、一切の境界に似て起り、一切處に分別をなすのである。而もこれは名のみを分別するのみであつて、實はこの名のみを分別するを分別と名づけるのである。之に對して、所分別は依他性である。能分別は一切法を境となすから、所分別は即ち一切法で、而もこれ識を離れては別體のないものである。依他性は本識を指すのであるが、元來依他性は離言の法性であるのが、下の六因の爲に依他性となつたものである。故に此因に籍らなければ依他性とはならず、依他性がなくば所分別もないことになる。従つて、元來の本識其ものが因によつて動いて本識識となつた所を指していふのである。故に、依他性を成する因は分別性で、そして本識識となれば、そのみに止まつて居ることなく、根塵識に似て一切法が顯現するに至るのであるが、この一切法が分別性である。六因は分別が此依他性を計度して萬物の相の如くになし、唯一物のみの相貌の如くになし、之を明かにするのであるが、第一は名等の境界に由る、即ち依他性が離言無分別を體となすから、之に名等

を立て、之を境となして分別が計度をする、第二は依他性の中に於て相に執著するに由る、即ち名に串習するから、名に執著して相貌となし、後にこの相を分別して色等の諸塵、眼等の諸根、識等の諸心となす、第三は決判して見を起すに由る、即ち相貌を執し終つて、是非を考量し、後に決判し、所見の如く諸塵諸根諸心は凡て實有で、其他は妄言であるとなし、此見に由るから意識は依他性を堅實であると計度する、第四は覺觀言説の緣起に由る、即ち自の執著の如くに覺觀、即ち尋伺、を起し、思惟して自の計度をなし、或は自の所執の如く覺觀即ち尋伺を起し、言説して他をして計度せしめる、第五は見等の四種の言説に由る、即ち所言説は見聞覺知の四種を出でないから、此四種は根塵識の十八界に約して成就する點で、一切の所説分別の品類を攝し盡くすのであつて、此言説に約して顛倒を起す、第六は實には塵がないのに之を實有と計して増益を爲す、即ち四種の言説は法のない中に於て、執を起して實有となすのであつて、これ増益執であるを指して言ひ、此六因によつて意識が依他性を分別して所分別となすのであるから、此因が即ち分別性である。此六因は起信論の三細六塵と比較すべき點を有するが、分別の働は廣いから、更に四種、五種、十種に分つて説かれ、十種の第十は又十種の分別を含むとせられて居る程である。

依他性は、今いふ如く、本識を指していふのであるが、之を而も、本識から十一識が顯現し、其十一識は虛妄分別の所攝で、唯識を體とした非有虛妄の塵として顯現したものであるから、この顯現の依止が即ち依他性であると言ふのである。顯現の依止は本識に外ならないから、顯現の依止としての本識が即ち依他性であるとせられて居るのである。かく塵なくして識のみであるのが、變異を生じて、塵に似て顯現するから、唯識といはれるのであり、又、唯有識といはれるのであるが、變異を生じて塵に似て顯現する識として見た時は、之を亂識とも稱する。此亂

識の體相と功能とを含めて依他性となすのである。然らば、亂識のみで、亂識の自體の外に他のものはないのに、如何にして依他と稱せられるか、而も亂識は變異を生じ、其變異が此識に依るのであり、此識は又他の所依となるとせば、此識を如何にして依他性と云ふのか、といへば、之れは此亂識は自の熏習せる種子から生ずるものである點で因縁に繫屬して不自在、即ち獨立自存でない、のと、又若し生じたとすれば一刹那以上自ら住する機能はないといふのとこの二點で依他と稱せられるのであるといはれる。即ち、自ら生じた變異たる現行の熏する種子を因として生じ、因縁といふ他のものに繫屬し依つて居る點で依他であり、又、かくして生ずるが、既に生じ已つて自ら能く停住すること一刹那を過ぎることなく、一刹那を過ぎれば自の所取となり、自の所取となれば能取は所取に依つて住するから、他に依つて居るので、それで依他である、と稱せられるのである。本識から顯現する十一識は即ち本識を種子と爲して現はれる變異の凡てであつて、一切が此中に含まれるが、これは虛妄分別に攝せられる分別性に外ならぬ。識が分別で、此分別は無を有となすのであるからこれ即ち虛妄であり、分別は因、虛妄は果であるのである。十一識の第一身識は眼等の五界、第二身者識は染汚識、第三受者識は眼界であるから、五界と眼界とで六根界であり、染汚識は染汚意で、阿黎耶識の一方面であるが、こゝでは六根界に含めて居るのである。第四應受識は色等の六外界即ち六境界、第五正受識は六識界であるから、六根六境六識で十八界となる。第六世識、第七數識、第八處識、第九言說識、第十自他差別識、第十一善惡兩道生死識の六種は凡て以上の十八界の上に現はれる差別である。以上の中、第一身識から第九言說識までの九識は即ち應知依止であつて、言說熏習種子を因となしてそれから生ずるもの、第十自他差別識は自他の依止である身の差別の識で、我見熏習種子を因としてそれから生ずるもの、

第十一善惡兩道生死識は生死道、即ち輪廻道、の多種差別の識であつて、有分熏習種子を因としてそれから生ずるものである。これ等が本識から縁生することは前に述べた三縁生の説く所である。此十一識は顯識論には、三界唯識の識を顯識と分別識との二に分ち、顯識は本識で、十一識中の第二、第三を省いた九識を含み、これ本識が五塵四大等と轉變したもの、そしてこれ等を分別する分別識は即ち意識で、十一識中の第二、第三を含むとせられる。然し、第二身者識を有身者識、第四應受識を塵識、第五正受識を用識、第八處識を器識、第九言說識を四種言說識、第十自他差別識を自他異識、第十一善惡兩道生死識を善惡趣生死識となすから、之に参照すると意味がよく解せられる。又、眞諦譯攝大乘論世親釋には、虛妄分別を廣說すれば十一種の識となるが、略說すれば、一、似塵識、二、似根識、三、似我識、四、似識識の四種となすが、これは眞諦譯中邊分別論の偈に、塵と根と我と及び識とは、本識が生じて彼に似るなり、とあるものから來たことであつて、その長行に、塵に似るは色等に依つて顯現するのであり、根に似るは五根に似て自他相續、即ち自他身、中に顯現するのであり、我に似るは意識が我見、無明等の四煩惱に相應するが故であり、識に似るは六種の識であると述べられて居るから、一本識が變異する場合に、此の如き四種の識となることをいうて居るのである。之によつて見れば、似塵識は應受識に、似根識は身識に、似我識は身者識、受者識に、似識識は正受識に配當せられ得ることが判るし、十一識は初めの五識、即ち十八界、を示すものが最も直接的のものであつて、其他はこれ等の上の差別顯現であることが明かに判るのである。かく一識が變異顯現して十一識となり、此十一識によつて一切の界、即ち三界十八界も、一切の道、即ち六道も、また、この界と道との中に於ける惑業苦の三煩惱、即ち輪廻の生存、も凡て攝せられ盡くすのである。これ等を俗諦と稱す

るが、顯現して居る所は虛妄分別であつて、而も依他性を體相となすものである。本識が變異した所又は變異するものと見た場合は、即ち亂識で、變異したものは即ち亂識の變異であるから、此二が虛妄分別と稱せられるし、區別的にいへば、分別は亂識、虛妄は亂識の變異であるから、前に分別は因、虛妄は果となしたと同じである。故に、十一識は虛妄分別の所攝であつて、而も唯識のみを體となすといはれるが、十一識又は四識の外には何ものもないから、識に外ならぬといふ意味である。體としての識は有であるから分別性とは異なり、それが既に虛妄分別として現はれて居るからまた眞實性とも異なるのである。故にこの非有虛妄の塵として十一識が顯現する依止たる識が依他性たるに外ならぬのである。この依他性の本識が分別性の變異を顯現することがなくなると、それは眞實性となるのであるから、依他性は分別性となり眞實性となるものとたるものである。依他性の品類差別をいへば惑業苦の熏習と聞熏習とから生じ、淨品不淨品に繫屬して性が定まらぬから、分別眞實二分であるのである。

眞實性はこの依他性に於て分別性たる塵の相の永に所有無く、非有であることに由りて、此方は實に無ではないのを眞實性といふのである。依他性の中で、分別性が永に所有無きに至ると、眞實性と呼ばれるものがあらはれ、實際には決して無ではないから、そこを眞實性といふのである。我法の塵が顯現して實有に似るが、然し元來が顯現したに過ぎないものであるから、如何なる方法によるも、其體は可得ではなく、無我無法體で、二空である。この無我は無ではなくして實有である。それが眞實性であるといはれるが、詳しくいふと、分別性の無相と依他性の無生との理が眞實性である。これが眞實といはれる所以は、一、如にして不如なき義に由る、世間で眞實の友といふ如く、不相當の義を以て眞實とし、二、清淨の境界を成就するに由る、世間で眞實の物といふ如く、無顛倒の義

を以て眞實とし、三、一切の善法中に於て最勝なるに由る、世間で眞實の行といふ如く、無分別の義を以て眞實とし、此三義が勝義に於て壞失せず成就して居るからである。此眞實性は自性成就と清淨成就との二種で、前者は有垢眞如、後者は無垢眞如で、有垢眞如は即ち如來藏であり、また解性と稱せられるものである。

以上と共に又三性の義が大乗阿毘達磨經に、佛世尊は説く、法に三種あり、一には染汚分、二には清淨分、三には染汚清淨分なり、とあるに基づいて説明せられるが、此中、染汚分は分別性、清淨分は眞實性、染汚清淨分は依他性であるとし、更に譬によつて、例へば金藏土即ち金の隠藏して居る土の中には、一、地界と、二、金と、三、土とが存するが、顯はれて居る所は土で、これが染汚分別性に當り、本識を指すのであるし、顯はれて居ない金は清淨分眞實性で、從つて地界が染汚清淨分の依他性に當るのである。かく土として顯はれて居る時は、これ虚妄の相によつて顯はれて居るのであつて、金相といふ眞實相は顯はれて居ない。虚妄の相といふのは金の眞實相を基として見るからのことであるが、本識が顯はれた通常の場合には全く虚妄の相としての分別性である。此際、眞實性は無いといはれるが、然し、全く無いといふのではなくて、結局は顯はれて居ることが無いといふ意味でなければならぬ。こゝには悉有佛性の考が豫想せられて居るし、有垢眞如があること前に述べた。若し無分別智といふ火によつて焼かれた時には、土たる虚妄分別性は無くなつて、本識は全く成就眞實性となるから、本識は即ち染汚清淨分としての依他性である。故に、依他性は染汚分と清淨分との和合を稱するが、實際上でいへば、依他性のみとして存して居ることは無い道理である。依他性本識は必ず通常の場合としては、分別性としての十一識となつて顯はれて居るし、この分別性が、無分別智を得たことによつて、收まつたとすれば、それは眞實性となり、境識俱泯となつたのであつて、決して依他性となるのではない。依他性は染汚清淨二分の和合であるから、分別性として顯現すれば、そこには依他性はなく、分別性が無くなれば、又、そこには依他性はなく、眞實性のみとなれば、そこにも依他性はない。故に、依他性は一種觀念的に考へられて居るもので、分別性の顯現の因を云ふ時、そこに依他性が言はれるのである。然し、依他性は決して無なるものではない。無ならば眞實性も無いことになるからである。道契は前に述べた三性説を第二塵識理門とし、こゝに述べたものを第三染淨通門となして、二種の三性説となすが、然し、兩者は相補ふものとして考へるべきであらう。本識は依他性ではあるが、本識としてのみ存在することは、實際上、無いのであるから、事實、凡てを分別性とも見るも差支ない道理である。故に、通常の場合としては、染汚分としての分別性のみであつて、依他性は單なる豫想に過ぎないといへる。然し、分別性としてのみ顯現して居る間に於ても、解性は失はれずして、而も聞熏習が増長し、之によつて出世間の種子が増し、修行が進みて無分別智を得るに至ると、遂に分別性は收まつて、眞實性のみとなるのであるから、依他性もなくなる。故に、これ實踐的方面を重く見て説く三性説と見、以て前の三性説と相補ふものと見ることが出来るであらう。

依他性は顯現して分別性となれば無所有であるとすれば、それは無であるし、又、眞實性となれば、依他性は無であるから、如何にも依他性其ものは實際上無である如くであるが、然し、依他性は無ではない。若し依他性が無ならば眞實性も無であり、一切は無となり、染汚品清淨品も有ることなき過失に陥るからである。又、依他性が染汚分別性となり、淨分眞實性となるとせば、三性は混雜して區別が無くなる如くであるが、これも決してさうではない。依他性は惑業苦と聞熏習との種子に繫屬すると、淨不淨品に繫屬するとの道理によつて依他性を成するので

あるから、此方面でいふ時、今いふ道理によつて、分別性又は眞實性を成ずることにはならないからである。更に、自性を分別すると差別を分別するといふ分別の二種の品類差別として、依他性が分別を成じた時には、これは依他性でもなく、又、眞實性でもなく、唯分別性のみであり、更に自性成就、即ち有垢眞如、と、清淨成就、即ち無垢眞如、との眞實性の二種の品類差別として、依他性が眞實性を成じたとすれば、それは眞實性のみで、依他性でも分別性でもないから、三性の間に混雜はない。既に混雜が無いとすれば、三性が互に同體であることもないから、依他性が即ち分別性であるでもなく、又、依他性が即ち眞實性でないことも必然である。

依他性は屢々いふ如く本識を指すが、之を唯一の識識ともいひ、又、識識を本識識ともいふ。然し、本識と本識識とを並用する時は、本識とは必ずしも働くものとして見ることもなく、單に根本の阿黎耶識たる識として見た場合でいひ、本識識とはそれが働くもの又は働いて居るものと見た場合である。然し、單に本識とのみいうて本識識をも含め、又は本識識を指して居る如きことも珍らしくはない。之に反して、本識識又は識識というて今いふ本識を指すことはない道理である。この本識が本識識となれば、即ち顯現して分別性となるのであるし、分別性が收まれば、即ち依他性はなく、眞實性となるのであるから、こゝに不異の義がある道理であるが、然し、別の理由で、識識を依他性とし、又別の理由で依他性が分別性を成ずるとし、更に別の理由で眞實性を成ずるから、三性は互に異である義が成ずるとせられる。故に、三性は不異でもあり異でもある。此中、異の義は既に前述した三性の説の中に存する理由によつて見るのであつて、依他性は眞習種子から生じ他に繋屬するが故であるといふに歸する。眞習を解して、此場合には、一は名言眞習、識眞習、二に色識眞習、識識眞習、見識眞習、三に煩惱眞習、業眞習、果報

眞習の三種となすが、第一は意識が自の言眞習を種子となし、及び一切識の言眞習を種子となすといふ二の言眞習といふのと同じで、通常の名言眞習に外ならないから、此二眞習が種子となつて、本識が色識及び識識として顯現することを示すのであり、第二の色識と識識と見識との三眞習は色識といふ所取と、見識といふ能取と、識識といふ本識識との眞習で、これで十八界を表はして居るのであるが、これも本識識が色識、見識として顯現することを示すのであり、特に色識、見識の外に識識をいうて居るのは相見自證の三分になる基をなすと見るべく、第三は惑業苦の三眞習で、十八界の上に顯はれる差別としての世識等に相當するものであり、同じく本識がかく顯現することを示すものである。本識はかゝる三眞習種子から生じて而も因に繋屬するから依他性で、他の二性ではないのである。

又、依他性が分別性を成ずるのは、依他性が分別性の因となるのであつて、これ所分別となるが爲に分別性を成ずることをいふのである。識は能分別を性と、能分別は所分別から生ずるといへるが、依他性は所分別であつて、従つて分別性の因であり、分別性の所縁縁である。依他性は一般にいへば二義があり、第一には識體を指せば種子から生じて自ら依他性に屬し、第二には變異を指せば色等の相貌となつて分別性に屬するが、色等の相貌は識を離れて別體はないから、分別性と依他性とは一體であるといへる。故に、一方に於ては依他性は分別性と相對立をなし、他方に於ては分別性と依他性とは互に相異なるのではないのである。今の場合には依他性を分別性の因といへば、此第二の變異の義を取つていふのであつて、第一の識體が種子から生ずる義を指していふのではない。又、この變異の相貌は識の所分別であるから、其義によつて所分別を分別性といふのである。

又更に眞實性を成ずる方面をいへば、それは所分別として現はれて居ても、實には所分別の如くには有でないから、依他性の變異は色等の如き所分別の塵で、この塵が實際は分別せられる如くに有でない爲に、依他性に約してその塵の無所有なことを明かにすれば、依他性は無くなつて、眞實性が成立するのである。故に、依他性が其まゝ眞實性なるかの如くでもあるが、今は異の義を見るのであり、而も實踐的に滅諦と道諦とに別のあることを表はし、有道を存せしめる爲に、依他性を其まゝ眞實性とはなさないものである。然らば、根本に於ては依他性即眞實性で、不異の義がある道理であつて、これが三性不異の義となつて居るといへるのである。

不異の方面でいふと、それは依他性が三性を具有することをいふ方面であつて、依他性たる一識が、一切の種々識の相貌を成じ、或は十一識、或は四識を成ずるが、一識が種子から生ずるのはこれ依他性で、種々識の相貌のあるのはこれ分別性、分別性の實には無所有であるのはこれ眞實性であるから、かゝる點で三性不異がいはれるのである。一識は本識で、その本識が變異して諸識となるから、識識又は本識識であり、本識識が根塵となれば分別性、分別性としては阿陀那識、六識も顯現して居つて、これ本識識の種々の相貌をなして居るのであり、この相貌が本識に熏習して種子となり、此種子が本識を生じ又阿陀那識六識となるに至るのであるから、本識は相貌によつて生ずる點では依他性である。かくの如く、根本は本識識であるから、三性は不異であるといへるのである。

依他性については更に説く所があるし、又、諸經の種々なる説を以上の三性によつて解釋すべしとして實例を擧げて居るが、三性説に於て猶重要なことは、三性説が三無性説と相離れて居ない點である。成唯識論の説では三無性は三性の密意の説となすが、攝大乘論では三無性は三性の具する所で、三性は其まゝ三無性であり、三無性は其

まゝ三性であるとなし、三無性を説くは一無性を明かにすることで、一切諸法は一無性なることを示すにあるとせられる趣意である。分別性は似塵識分で、無所有であるから無相を性となし、依他性は亂識分で、似有であるから無生を性となすもの、眞實性はもとも無相無生の理を指すから無性を性となすものであつて、此方面を分つて見て三無性となすが、結局眞如無性が歸著點である道理である。従つて、三性の外に三無性があるのではなく、兩者は互に即して居るのである。故に、別々に三性と三無性とを説かずとも、眞實性が分別性の無なることに外ならぬといへば、それで三無性は現はれて居るのである。即ち三性説は要するに無性を示すことになるのであるし、無を明かにする説であるから、成唯識論の有を表はさんとするのとは異なるのである。然らば、依他性と眞實性とは同一となり、依他性の一切は不有となる如くであるが、依他性がなくば眞實性なく、兩者なくば一切皆無となるから、さうではない。二性は元來一識の義分であるが、二性即一、依他即眞實となさないのは實踐的意義によるのである。三性の立てられるもとしての依他性は、分別性によつて無常、眞實性によつて常、二分によつて非無常非常、即ち無二、で、凡てかくいはれるから、三性は遂に無性を成じ、諸法は無性で、本來寂靜、自性涅槃のものとなるのである。かく、無を表はすのは一切の虚無をいふのではなくして、つまり一切皆空、境識俱泯を指すのである。

第三 萬法唯識

萬法唯識は唯識無境で、對象界の實在性を否定して、對象界は獨立の如く見えても、それはたゞ識のしか顯現したものに過ぎないとなす意味である。然し、對象の無い識が識として果して停住するや否やといへば、識は了別で

あるから、無對象の了別などにはあり得ないし、考へられもしないから、識も識として其まゝに存することはない。従つて、無境と同時に識も泯滅すべきである。故に、境識俱泯となるべきで、そこを阿摩羅識、即ち無垢識、といふ。かく進めば、これ正觀唯識又は眞實唯識であり、之を淨品唯識ともいうて、方便唯識即ち不淨品唯識と異なるとなすのである。識は通常了別とのみいはれるが、かかる場合の識は表はれたものの意味で、原語でいへば、ギヂュニャーナ (vijāna) ではなくて、ギヂュニャプティ (vijapti) である。これならば判り易いが、漢譯には區別がないから、凡て識と譯し了別と釋するのである。ギヂュニャプティは表はれたもの、知られるもの、の意味。

本識が變異して十一識となり、根塵我識に似現して十八界として存するとせられるのであるから、凡ては唯識のみであることが判る道理であるが、猶十八界の上の差別である世識等について考へて見るに、世識は生死相續不斷絶識で、衆生の果報は無始以來三世の果報が相續して決して斷絶することのない點を明かにする爲に、三世を立てて、それを識と呼んだものであるが、生死は輪廻のことをいふから、三世は過去の生存、現在の生存、未來の生存を指す三世である道理であるし、數識は一から阿僧祇無量數に至るまでの數を識と呼んだもので、阿僧祇は最大數の單位の一位の名、この數識を立てるのは衆生の果報は諸界の多少不同あるのを明す爲に數を用ひるから、それを識となすのであり、處識は器世界識で、衆生の所居處は人天惡道の如く無量の差別のあることを示す爲に一切處を攝して識と呼んだのであり、器世界即ち識であり、言説識は見聞覺知識で、見聞覺知には各々多種の因があり、これに無量の言説作事があり、言説が見等と更互に顯示することを明す爲に一切の言説を攝して識と呼び、自他差別識は自他の依止、即ち身體、の差別の識で、自に屬するものは自のもの、他に屬するものは他のものとして、互に

我我所に立つて區別し、かくして互に異なつてそれを受用し、以て無量の差別を現はすから、その差別を即ち識と呼んだのであり、善惡兩道生死識は生死道、即ち輪廻の道、の多種の差別の識で、善惡道何れかに於て、實際上、善業の果たる愛又は樂、惡業の果たる憎又は苦を受用する種々無量の相違を含め、更に無量の生と死と臨終と生存との差別をも攝して識と呼んだものである。凡てかゝる六識は吾々の生存上の實際の事象を指していふのであつて、それが凡て識の變異としての十八界の上の差別に外ならぬのであるから、悉く識と呼ばれて居るのである。つまり、識の顯はれ方が三世、數等となつて居るのであり、又は識の顯はれたのを三世、數等となすのである。この場合の識も凡て表はれたもの (vijāpti) である。故に、これ等六識も一切唯識たる唯識義を妨げることはない。

十八界によつて一切が唯識に過ぎないことが説かれ得るし、又、六識もそれを妨げるものでないとすれば、何人も唯識たることを知るべきであるが、然し、實際はさうではなくして、一般に外界は識を離れて獨立に存在し、感覺思惟すると否とに拘らず實在であるとなして、以て日常生活を營んで居る。故に、之に對して萬法唯識を説くのは全く經驗と矛盾することである、此點に關して譬喩と教證、理證とを擧げて唯識義を成立せんとするのである。十一識による唯識の主張はこれ依他、分別、眞實の三性によつての主張であるから、之を三性門の唯識と稱してもよいであらう。これは緣起門の唯識、影像門の唯識と共に、唯識義成立の重要な一部門である。譬喩は夢を擧げるのであつて、常に用ひられる譬である。夢に於ては種々なるものを見、それ等は凡て實際の經驗と異なることなく、而も夢中に又夢を見る如きこともあり、實際の結果も起るのであるが、然し、それ等は凡て實在でないことは、夢から醒めて見た時に明かに知られ得る所である。故に、夢中に凡てが實らしくあるといふことは、凡てが實在であ

るといふ證據にはなるを得ない。又、覺醒時に於ても、幻を見たり、陽炎を見たり、更に眼病の爲に異相を見たりして、其際、それ等を實物と考へるのであるが、これも當事者以外の一般の人々から明かにせられ得ることで、従つてそれ等の所見は唯識に外ならない。此點からも、夢中の所見が唯識であること、覺醒時の或ものも唯識であることが判る。覺醒時の或もの唯識なるを知るは恰かも夢中に夢見て、それを夢であり唯識であると知ると同じであるが、進んで凡てが夢と同じで、唯識であると自覺しないのは何故であるか。それは一に猶未だ覺醒しないからであり、覺醒するは眞如智を得ることであるから、眞如智を修行によつて得るに至れば一切唯識の旨が明確となるのである。然し、眞如智を得るは容易ではないから、それ以前としては教證と理證とによつて唯識義を知るのである。教證は信仰が基であり、理證は悟性に訴へる論證である。教證は聖人、即ち今の場合は佛菩薩、の教を標準となして信受することであるが、必ずしも之を宗教的にのみ解する要はない。吾々の日常生活の凡ては信用に基づいて居るからである。汽車の時間表が汽車の發著の時を示すことを信用しなければ旅行は出来ないし、毎日の料理を信するでなくば生命が持てない。この教證として、十地經に、佛子よ、三界は唯、識有るのみなり、と、又、解節經、即ち解深密經の、次の經文とを擧げる。三界者唯有識は十地經の原梵文には、三界は唯心のみ(cittamātra)とあつて、唯識とはいないが、唯識説の書では之を唯識と解するのである。識は事心であるが、十地經の唯心の心は事心を指すか、理心を指すかは問題で、決して簡單には論斷せられない。唯識説では事心と見て、心意識を異名同義の立場で解するのであるから、これが教證になるのである。又、解節經の文は、是時、彌勒菩薩は佛世尊に問ふ、此色相の是れ定心所縁の境なるは心と異なると爲んや、心と異ならずと爲んやと、佛世尊は言はく、彌勒よ、心と異

ならず、何を以ての故に、我は唯、識有るのみなりと説けば、此色相の境界は識の所顯現なればなりと、彌勒菩薩は言ふ、世尊よ、若し定の境界の色相にして定心と異ならずんば、云何ぞ此識が此識を取つて境と爲すやと、佛世尊は言はく、彌勒よ、法として能く餘の法を取るもの有ること無し、取ること能はずと雖、此識は此の如くに變生し、顯現して塵の如くなるなり、とあるものであるが、これは解深密經でいへば、分別瑜伽品にある文で、その中の第六分別止觀唯識門に存する文であり、所謂影像門の唯識を説くものである。定とあるのは三昧のことで、色相とあるのは影像のことである。定中の影像といふのは十遍處の定に入ると、地水火風青黃赤白等の何れかとして境が現はれるから、この境即ち影像を色相と譯したのである。青色を見る場合には、境は青色のみとなるから、色相に外ならぬのであるが、この色相は定心と異なるか如何といへば、定心が現はし出したものであるから、決して定心と全く異なるのではない。所縁の境としての色相影像は唯識のみの顯現せしめたもので、其他の何ものでもない。唯識のみといふ識は定の體、色相も識であるが、これは定の境で、境界識であるから、體と境とはもともと一識であり、それが一方には能分別の識に似て起り、他方には所分別の塵に似て起り、前者が能取の相、後者が所取の相となつて居るに過ぎないのである。故に、これ識が自體を縁じて境となすのであり、識が識を見るに外ならぬのである。實に如何なる一法と雖、自己以外の他の法を見ることは全く出来ないものであるからであるといふのが趣意である。これが即ち影像門の唯識の考で、唯識といふ説の最初のものと思はれるのである。故に唯識説の起原は瑜伽禪定の實修にあると思はれるのである。此の如き教證によつて、萬法唯識たることが、眞如智を得る以前に於ても、信ぜられ、知られるのである。

更に理證として、譬へば面によつて面を見て、我は影を見る、此影は顯現して相似するも面とは異なるちがと謂ふが如く、定心も亦爾り、顯現して塵に似るを、定心に異なると謂ふなり、を擧げて居るが、實はこれは解節經の文であつて、前に續いて述べられて居る經文である。之をこゝでは理證として用ひたのであつて、鏡に對して顔面を映して見て、我は今影を見て居るが、これは顯現して顔面に相似するものであつて、顔面とは異なるものであると思ふが如く、定心も亦、境は顯現して相似するものであつて、心とは異なるものと思ふに過ぎないといふ意味である。如何にも顔面と其影とが別である如くに見えるが、實は顔面があるのみであつて、影なるものはない。勿論、鏡が顔面と影とに分れ現はれるのではないから、定中の識が能取所取の二分に顯現するのと全く同一ではないが、譬喩は凡て一致する一部分を取るべきで、全部分が一致する譬喩はあり得ないから、別のものなるかの如く、影の映り出る所を取つて、實は別の存在でないことを看取すればよいのである。散心の場合には、散心は現在の五塵を緣じて起り、又は過去の塵を緣じて起るが、定心の場合には決して外色を緣じて境となすのではなく、又、色が現前しても決して過去の境を緣するのではないから、従つて、自心を見るのみで、他のものを見るのではないといはねばならぬ。更に、散心の場合には、憶持識があつて過去の境に似て起ることは屢々見られる所であり、聞思二境の如きは特にさうであるが、定中では憶持識が所憶持を塵として現するのでないことは、其境が暗昧でなく分明であつて現前して居る點で判る。若し、過去の境を緣ずるとすれば、現在としては、それは非有であり、過去の境と全同ではないから、これ全く識の所現に外ならぬのである。此の如く、自心が自心を見るに過ぎない點が顔面の影を見ると謂ふといふ譬でよく成立する。かくして理證によつて唯識義が承認せられ得るのである。

然し、猶具體的の經驗でいふと、眼根、色境等、即ち十一識中の身識たる五根識、應受識中の五塵、即ち色識等の十界、は有色であるから、之を如何に唯識と見るべきかが問題となるかも知れぬ。有色といふのは眼の及ぶ對象として、彼處に在り此處に在りと判然知られる如くに現はれて居ることをいふのであるが、然し、有色といふには、詳しくは、眼識の生じない時に已に有色であると、識が變異して色となる場合の有色と、有色の境によつて眼識が其色に似て起つて色を了別する有色との三義がある。此中の第一と第三とは、これ通常いふ如く、眼識の有無如何に拘らず存するとせられる色である。第二が唯識たることは言ふまでもないが、第一と第三については如何といふことが、問題になるとしても、これも亦前の教證と理證とによつて唯識たることを承認すべきで、何等特別な解決を要することにはならないのである。

然らば又此の如く色も識に外ならぬもので、何等別の色塵があるのではないとすれば、本識は何故に色に似て顯現するか、更に、識の變異の所作ならば、色は忽ち起り忽ち滅する如く、改轉常ないものであらうに、實は然らずして、何故に一色が多時中相續久住し而も前後一類にして改轉がなく相似するかが問題となる。之に對する答釋として、顛倒等の煩惱の依止なるに由るからであるといふ理由を擧げる。顛倒は煩惱の根本である。識が變異して諸の分別を起すが、此分別が即ち顛倒であり、無を有と執するのである。此顛倒の故に諸の煩惱を起し、依他性が分別性と相應し、それが又顛倒分別の依止處となるのであるが、かく顛倒煩惱に由つて依他性が分別性と相應し、顛倒煩惱が又是れ識の變異の依止處となるから、相互關係になつて居る。識は最初から變異して色等となるものとせられて居るから、一切が分別性として顯現して居るのが通常の状態であつて、従つて色等が相續堅住し、前後相似

して居るのである。之を宗教的に眺めるから、此状態に満足せずして、俗諦以上の眞諦を求め、之を立場として見て、俗諦を顛倒分別に過ぎないとなし、之を識の分別とし、分別性と顛倒煩惱との相互關係を認めるのである。かく相互に依止處となる義がなくば、識には變異なく、非義に對して義と誤認する顛倒の見を起すことなく、非物を物となす顛倒が起らぬことになる。若し顛倒がなく、非義を義としないとすれば、煩惱障、所知障の二障もなく、煩惱が全く無いことになるが爲に聖道もないことになる。然らば、向上心は起ることがないのみならず、清淨品眞實性もないことになる。これは大過である。故に、識が生起し變異することは實であり、識を離れては別法の無いことを信すべきであるとなす趣意である。此の如くして、唯識無塵は單に理論として説かれるのみではなくして、宗教的の實踐上の問題とせられて居るのである。

更に、三相によつて唯識義を成ずることが説かれる。三相は唯、識量有るのみと、唯、二有あるのみと、種々の相に由るとである。第一の唯有識量はたゞそのみ (tānmatra) を譯したもので、それは識を指す指示代名詞であり、マートラが唯のみで、唯と量とで譯されて居るのであり、量はのみの意味である。若し如理に研尋すれば、一切は識のみに外ならぬから、そこを指して云ふのであるが、理由として、外塵は所有無きが故にとあるのは、即ち識以外獨立に存在するかの如き外境は有ではないからといふ意味である。即ち、一本識が根塵我識の種々の顯現をなすのみで、何れも識以外の何物でもないから、唯識無塵といはれるのであるが、然し、識といふ以上、能取の了別のみといふは奇であるから、そこには能取も所取もあるべきである點で、第二の唯二有のみをいひ、二は相識と見識とを指すのである。識であるならば、作用をなすが、其作用はこゝでは變異、即ち轉變、であつて、轉變す

ることは能了別と所了別とに分れることである。能了別は見識、所了別は相識で、これ能取と所取とに外ならぬが、もともと識であるから、何れも識と呼ぶのである。一切のものは此兩者に含まれ、此外には何ものも無いから、唯識義が成立するのである。然し、相識と見識との範圍は、眼識を見識とすれば、色境が相識、乃至、意識を見識とすれば、眼識、乃至、法識が相識となり、意識が意識を考へる場合には、意識の中に相識、見識があることになり、いはば、一定して居ないから、そこに第三の種々の相に由るがいはれることになるのである。種々の相が場合によつて生じて、そして種々の相の中に攝せられ、唯識義を成立するといふ意味。種々の相は前述の十一識などを當てると適切なものである。此の如く、第一は外塵は無所有であるから唯識無塵であることを顯はし、第二は相及び見が所取及び能取として唯識であるが故に唯識であり、第三は色等が生じて凡て種類相貌あるのみで、體の異なることなきが故に唯識であるとなすのである。

唯識義は重要であるから、攝大乘論は更に論證する爲に、一意識義を擧げて論證し、それには三種の經文を引いて證し、又、三識を安立して成じ、四智を擧げて證して居る。此中、三識四智を簡單に述べよう。一意識義については古來反對の議論もあるが、論の本文をよく見れば、反對の議論などの起るものでない。起るのは本文の變遷したのを基とするからである。

三識は義識と相識と見識とであるが、義識はアルタ・ギヂェニャプティ (artha-vijñapti) の譯語で、アルタは塵と譯され、對象を意味する字と同字であるが、こゝでは阿黎耶識が相見二識を出す所、又は出した所、を指していひ、まさしく本識、即ち本識識、を指していふのである。然らば、見識は意識と其依止とであり、相識は他の一切の識、

即ち眼識等、並びに一切法である。故に、此三識で凡てが盡きて、唯識義が成立するとなすのである。つまり、阿黎耶識が働いて相識、見識となれば、一方に於ては、此二識で一切を包含し、そこには阿黎耶識は阿黎耶識として停まつて居ないとなすことを得るし、同時に、他方に於ては、二識を出す基としての阿黎耶識の存することを認めることも可能である。前者は心分説に於ける見相二分説の基とならうし、後者は見相自證三分説の基となるものであらう。

四智を説くのは、一切が唯識に外ならぬとすれば、諸塵が經驗的に現在前するに、如何にしてそれ等が全く非有であるかを知り得るかの問題に對する解答たるものとして説かれて居るのであつて、之をよく理解すれば、一切は識のみにして塵なしと悟り得るとなすのである。四智の第一は相違する識の相を知る智で、相違は矛盾の意、人間が水と見るものを、餓鬼は膿血の充ちたものと見、畜生即ち魚は住處と見、天人は琉璃と見るといふ一水四見の場合をいふのであつて、これ識の變異に隨つて分別も不同であるから、境の實有でないことを示すとすのであり、第二は境界なき識を見る智で、境界は所縁を指し、過去と未來と夢と影との塵に對して識が生ずるが、これは凡て實有の境を離れたものであるから、識は可得でも、境は實有とはいふを得ない點で、唯識たることを知り得るとなすのであり、第三は功用を離れても顛倒の無いことが成立すべきことを知る智で、實有の塵があつて、其塵を緣じて識を起すならば、これは顛倒ではなく、何等實踐努力を用ひずして如實智を得るのであるが、實際には此の如きことはなく、功用、即ち加行努力、によつて初めて如實智が得られるのであるから、實有の塵があるのではなく、常に無を有と執して顛倒をなして居るのが事實である點で唯識義が知られるとなすのであり、第四は三種の智に隨

順することを知る智で、境界が三智に隨順して現はれることを知るのをいふが、(一)聲聞、緣覺、菩薩の一切の聖人が入觀し、定中に在つて心自在を得ると、勝解力によつて、願樂の如くに塵が種々に顯現し、地界をして水界たらしめんと欲すれば水界たらしめる等の點で、唯識たることが判ること、(二)觀行人が止觀の止を得て、進んで觀を修する法觀の加行を修すると、唯思唯のみに隨つて境界が顯現し、一の五蘊の中に於て無常、苦、空、非我の如くなり、又、十六行相ともなり、更に一切の法相ともなるから、之によつて唯識なるを知ること、(三)進んで無分別智を得、まさしく其觀中に在つて、未だ無分別觀を出でないときは一切の塵は顯現しないが、塵が實有ならば無分別智は成立しないのに、實際成立するから、塵は實有でなく、唯識たることが判ること、である。以上の四智は大乗阿毘達磨經に存すると傳へられるのであるが、理論と共に宗教的實踐的の意味の重んぜられて居ることを看取すべきである。

以上の如く唯識無塵を證するが、これ等は大体は理論を主としたものであるから、進んでいへば、更に凡て實踐的に之を内心に悟得する處まで進まねばならぬ。それが次に述べる所である。

第四 唯識觀

唯識觀は應知といはれる三性に悟入することをいふのであるが、順序からいへば、依他性中の有分別不淨品から進んで依他性中の無分別淨品、即ち眞如、に入り、以て無相に歸著するのである。唯識觀に入る人は無論菩薩であるが、菩薩に、下に説く意言分別が得られるからであつて、従つて此意言分別が入るものとなる道理である。その

意言分別といふは、意言といふも同じで、意中の言、即ち意地の尋思を指し、意にて思ふことに外ならぬのである。それは、大乘法を聽聞して心に熏習を起すが、此多聞所熏習の依止、換言すれば此熏習自體の相續、は淨品に屬するから阿黎耶識に攝せられるのでなくして、而も阿黎耶識が種子を成ずるが如くに、種子を成じて一切の淨品法の因となるものであり、如理作意を自性とす、最清淨法界の等流である點で正思惟の所攝として正しい覺觀、即ち尋伺、思惟を生じ、心相が大乗教の教と理とに似て教と理とを顯現し、之を緣じて覺觀分別をなし、熏習が更に起り、その覺觀は所取に似、所取を體相として相識となり、之に對して覺觀は見識もある意言分別である。此意言分別が多聞所熏習の依止といはれるのであるが、熏習からいへば、熏習それ自身の相續に外ならぬ。故に、つまり、簡單にいへば、屢々大乗の教を聞いて、常に如理に思惟することである。菩薩が福德と智慧との二資糧、即ち六波羅蜜の修行、を積むと應知に入り、唯識觀に住するを得るが、二資糧を圓滿するには大乘の多聞熏習の相續するといふ因力と、無量の諸佛に承事するといふ善知識力と、已に決定信樂正位に入つたといふ思惟力と、二資糧の修行を成熟し善根を増長するといふ依止力との四力によるのである。決定信樂正位(ekadhimuktika)は或は一階位としての名ではないかも知れぬが、十信から十廻向に至る間で、今は特に十廻向であるをいふとせられる。論は資糧、加行、見道、修道、究竟の五位を認めるから、決定信樂正位を一位とすれば資糧位に當る道理である。然し、次に願樂行地があり、見道があるから、決定信樂正位を十廻向とのみ限るのはよくないであらう。それは願樂行地が遂に入れられなくなるが故である。決定は大乗中の信樂が悪知識によつて轉壞せられないことをいひ、信は有と可得と無窮の功德とを信すること、樂は修行を求めることであると解釋せられる。然らば、かゝる意言分別を有する菩薩が何

時唯識觀に入るかといへば、それは見識もあり相識もある意言分別が大乗教の法相から生じた時である。意言分別は覺觀思惟であるから、一方には相識、他方には見識を顯現して居るのであつて、かく顯現することが思惟することには外ならないのである。そしてこの相識は、最初大乘教を聞くのであるから、その大乘教の法と義、即ち教と理、とに相似するのである。かくて、唯識境界の體が意言分別、境界の相が見有相、境界の因が大乘法相であるが、此境界が能く持して唯識觀を成じ、此唯識觀が又能く此境界を持して現前せしめるのである。

然らば又進んで何處の地位に於て唯識觀に入るかといへば、この點に關して修行の階位が説かれることになるのである。この階位に願樂行地と、見道と、修道と、究竟道との四位があるとせられる。願樂行地(adhimuktīcaryā-bhūmi)は新譯の勝解行地で、樂はねがふの意味である。この四位は皆前述の意言分別を體となし、諸法と顯はれる理事等一切が悉く識の分別であつて、相見等も一識のみであることをいふのであるが、淺深の別があるから、四位の別が立つのである。願樂行地は前の決定信樂正位に於て意言分別があることになつて入る位であつて、一切は唯識のみの教を聽いた菩薩が、聞くに隨つて信樂心を生ずるから、一切唯識の理に於て自らの會得も生じて、唯識願樂位に入るのである。然し、隨聞信樂が主であるから、其意言分別には猶未だ見も相もあつて、能取、所取の對立が泯して居ない。故に地前である。これより進むと見道に入るが、見道に於ては如理に通達すといはれる。如理とは意言分別に顯現して居る如き相は實には有でなくて全く唯識のみであり、此識は又法にあらす義にあらす、能取にあらす所取にあらすといふことを指し、かく通達悟了すれば唯識見位に入るのである。前の願樂位では唯識觀が未だ眞には成じて居ないから、意言分別に顯現する相が全く分別性であつて、従つて實有でなく、唯、識量ある

のみの無相性を見たが、進んで又唯識の識たる依地性をもと境を縁じて生ずるものであるから、境が無相ならば能取性もなく、従つて塵にあらす所取にあらすと見、かく能所取でないから識は無性であるといふ點で、無法は即ち如であるを知つて、三無性に入るのである。かく心と理とが一たることが成立すれば、これ即ち無分別智で、眞般若である。然し、此智は猶未だ俗觀を成じないから、更に後得般若によつて俗中の唯識義を見るに至らねばならぬ。次の修道は今いふ意言分別が法にあらす義にあらす、能所取にあらすと觀察内省して、一切の三障を對治するから、之を唯識修位に入るとなすものである。修位に進趣の義があり、増明の義があるから、之によつて一切の三障を對治するのであるといはれるが、三障は皮肉心の三、又は煩惱業果報の三、或は解脫定智の三、若しくは上下品の三品、何れでも可なりといはれる。見道と修道とは淺深の差はあつても、智と境との上では不異である。智は同じく無分別智であり、境は同じく三無性の理であるからである。然し、之を差別するとすれば、第一には、昔未だ眞如を見なかつたのを今初めて見るのが見道、既に眞如を見て後に數々、觀するのが修道であるとし、第二には、能く三乗の通障を除くのが見道、既に二乗の障は全く無くなつて、唯菩薩障のみを除くのが修道であるとし、第三には、觀が猶未だ圓滿完全でなくも退出の義のないのが見道、觀が猶未だ圓滿完全でなくして退出の義のあるのが修道であるとなすが、これは見道に於ては常に眞如と相應して永く一義を成ずるから退失の義はなく、修道に於ては常に方便から理に入り、更に恆に俗に出でて唯識斷惑を進行せしめるから退失の義ありとなすのであるし、第四には、たゞ通境のみを觀するのが見道、備さに通別境を觀するのが修道であるとするが、通境は眞如、通別境は眞俗兩義を指し、第五には、事の成じないのが見道、事の成ずるのが修道であるとせられるが、事の成ずるといふのは、功

用が究竟地に至る爲に、無功用位を得ることをいふのであつて、猶具體的にいへば、見道は唯識の眞理に通達するのみで、後得智を以て俗諦差別を了するに至らないから事が成じないといふのである。最後の究竟道(nishāmya)は障垢までも離脱した最清淨位で、之に有學の究竟と無學の究竟との二種があるといはれる。十地でいへば、第八地無功用位が究竟道で、此位は最清淨の智慧の生ずる處である。最清淨の智慧とは無功用智が任運無作意にして自ら無相であるのをいひ、これがあるから最微細の大小の凡ての障までが滅盡して無餘である點で究竟位といふのである。諸地、乃至、如來地に皆此究竟があるといはれるが、然し、諸地でいへば、唯其地其地のみの相當の究竟に過ぎないから、微細障の滅盡も其地に相應したものでのみで、一般的に無餘とはいふを得ないことは勿論である。此の如き四位に入れば、一切法は唯識あるのみとなすのを如何に觀するかといへば、一切法は有爲無爲、有漏無漏、三界無漏界、三乘道果であつて、識を以て相となし、眞如を以て體となすのであるが、俗諦によれば一切法は各々異であるも、眞には識あるのみであるから識は相であると悟り、境智無差別となれば眞如で、此外に別の法の眞如に異なるものは無いとなすに至るのである。故に、方便道ならば識を以て相となし、若し見道に入れば眞如を體となすと悟るのであり、方便道では識は有體で、識の外は夢塵の如く無所有とせられ、識は妄塵に隨へば生ずるものであるが、智も塵も無所有ならば生ずることなく、其まゝ眞如であると悟るし、見道に入れば眞智が如理に識の無生を見、無生は眞如、眞如に異法はないから眞如を體となすことが體得せられるのである。かゝる境界に依りて、聞くに隨うて信樂すれば願樂位に入り、如理に通達すれば見位に入り、一切障を對治すれば修位に入り、障垢を出離すれば究竟位に入るを得るのである。

以上の四位に入る方便として八處の入方便が説かれる。八處は凡て善根力、即ち前述の因力、善知識力、正思惟力、依止力の四種の總稱に持せられ、此善根力が八處を増長せしめて唯識觀に資するのである。八處の初めは三相の練磨心が三種の退屈心を對治することであるが、第一練磨心は、十方世界は無數量で、其中の衆生も無量であり、これ等の衆生は刹那毎に、時處の定めもなく、道器として無上菩提を得るから、自身も努力すれば同じく得られるとし、自身を輕賤する退屈心即ち退墮卑屈心を除くこと、第二練磨心は、かゝる正意に由りて六波羅蜜は必ず生長することを得るが、かく信樂して堅住を得、堅住を得たから又正意に由りて六波羅蜜を修習することが進得し圓滿することは決して難事でないとし、方便を得るを輕賤する退屈心を除くこと、第三練磨心は、若し人が諸の世間善、即ち有礙善を行じたとしても、其命終後には可愛の富樂を受ける生に入るを得るから、自ら十地の中で福智の二資糧を生長する圓滿善と、金剛喻定の後に一切の障を離れて轉依の成するに至る無礙善とを得て一切の如意可愛の富樂を得ざることのあらう道理なしとし、應に得べきを疑ふ退屈心を除くことをいふのである。第四は四處の障を滅除すること、一、聲聞緣覺が生死の過患を觀じ涅槃の功德を觀するのみで衆生濟度を心掛けないから此觀を離れることによつて邪思惟を滅し、二、大乘の中に於て眞諦に信心を生じ俗諦に決了心を生ずるから眞如を非撥する意を捨て十二部經を文の如くに義を判する意を捨て、又は、分別、依他、眞實の三性説の中に不信と疑とを生じないから、一切の邪意と疑とを滅し、三、聞思の境界たる所聞思の諸法の中で法執の我我所の邪執を離れて凡ての法執を滅し、四、寂靜位に於ける骨鎖聚等の定心から入つて安立し、散亂位の中に於て證知せられる色等の六塵の現前に住する一切の相と覺觀思惟とを分別せずして分別を滅するのである。かくして四位に入ることを得るのである。

第五は法、即ち十二部經、と其十二部經所詮の義とを所緣の境となすことで、この十二部經所生の聞熏習の種類、即ち聞慧を因とし、聞慧の起す思慧を方便とし、更に正思惟を起すから、それに攝せられるに由つて、意言分別が顯現して、法と義とに似て、そこに相と見とがあるが、今は識を緣じて塵を遣るのであるから、有見の意言分別に過ぎぬと觀じて唯識觀に入るのである。第六は無間修止觀であるが、これは四種の尋思をいふのであつて、四種の尋思は名と義と自性假立又は自性言説と、差別假立又は差別言説との尋思である。無間修とは方便が漸次勝つて、修の間に、悪や無記が、善心に交はり隔てることのないのをいふ。四尋思は名と義とが根本で、之に名義の自性言説と差別言説とを加へて四種となすのであるが、名は一切の物を呼ぶ名、義はかくして名づけられた一切法、即ち六識、六根、十八界等であり、名義の自性は名義が言説假立を以て自性とすこと、名義の差別は名義に種々の差別のあること、即ち色や受などが各別不同であるのが自性、又、色や受などの中にも種々の色や受などのあるのが差別である。これ等の四に於て菩薩が皆それぞれのみと見て疑を度つて決了するを尋思と名づけるが、進んで名と義との相が各々異なるを見、又自性言説と差別言説とは義に屬するから、名と義とが互に客たることを觀知し、從つて自性も差別も言説假立で實性のないことを悟つて唯識觀に入るのである。第七は恭敬修止觀で、四種の如實智である。四尋思に於ては四種は凡て假の言説であることを知るも、四種の無所有であることには達しないから、この四法の無所有不可得なることに達するのが四如實智である。尋思は煙、頂に在るが、如實智は忍、世第一法に在るとせられる。兩者とも十廻向の終心出位である。四如實智は詳しくは名尋思所引如實智、義尋思所引如實智、自性尋思所引如實智、差別尋思所引如實智であるが、後の二は一名義を加へてもよい。第一は名に於て既に唯名の

みであることを尋思し、後に如實に唯名のみあることを知るをいふのであり、第二は義のみあることを尋思して、如實に義は一切の言説を離れ言説すべからざるものなることを知ることであり、第三は自性言説の中に於て已に言説のみあることを尋思し、自性によつて此類を言説假立するも、それは其自性ではなく、唯自性なるかの如くに顯現するのみであると通達することであるし、第四は差別言説の中に於て同じく言説あるのみと尋思し、差別言説の二義あることなく、此類は可言として成就しないから有でなく、不可言の體として成就するから非有でなく、眞諦によるから非色、俗諦によるから非色にあらず等、凡て有見無見等についてもかく知るをいふのである。かく凡て疑を越えて決了する尋思から進んで、名義等の無所有なるを觀するの如實智である。此の如く四如實智を得る時則ち加行を修して唯識觀に入るを得るが、加行を修して何の境界を緣するかといへば、それは四位の中に於て意言分別を緣じて境となすのであり、意言分別が文字及び義に似て顯現するのであつて、獨立の境はない點で、文字も名も意言分別のみと觀じて外塵を遣り、義も六識の所緣としても實有でないと知つて義を遣り、更に、名と義とに自性も差別もないと證見し通達するのである。然し、此場合には猶未だ意言分別を留めて居るから、これ方便唯識、また不淨品唯識であるが、既に境の相を見ないから、分別の識も起らないことになるべく、従つて唯識眞觀に至り得るのである。第八は無放逸修といはれるが、唯識觀の中に於て唯量と相見二法と種種相貌との三法に入ることである。唯量は前にいうた唯意識量で、一切は全く唯識のみと體得する場合である。一切法を分つていへば、こゝでは、名と自性と差別と、義と自性と差別との六種の相に纏められるが、名の三と、義の三とであつて、これについて、名は凡て對象物を有するにしても、對象物は無所有であり、實有でないから、名に實の對象物がなく、全く識

のみであり、従つてその自性も差別も唯識のみに過ぎぬし、義も同様に無所有であるから、その自性も差別も無所有で、凡て唯識のみに外ならぬ點で、六種の相が凡て實有のものを指さないから、唯量のみと悟つて、唯量觀、即ち唯識性に悟入するのである。相見二法は相識と見識とをいふから、唯識も此二法を出でないとす意味である。相見二識は所取と能取とを起すことで、相は所取の塵に似て識が顯現したもので所緣の境、見は能取の識に似て顯現したもので能緣の識、唯識量の識に此二が顯現するのであつて、顯現した上では、相識は因、見識はそれによつて起される果で、能依所依の關係にある。此二は一識を離れて實有とせられ得るものでないから能取所取としての體を見ないことによつて相見觀に入るのである。一切は此二法に攝せられるもので、細かにいへば、少なくとも、見識は六識、相識は六塵識である。種種相貌は相見二識が更に多種に區別せられるから云ふのであつて、無始以來かく數習するから常に現はれるし、現はれて居るのである。これ依他性が顯現して種々の相貌に似るのであつて、實の相がなく、又、依他性が顯現して生に似るに過ぎぬから、實の生がなく、相貌も生も無相無生であると觀じて、種種相貌觀に入るのである。こゝに有名な譬が引かれて居るが、所謂蛇繩麻の三喩である。眞諦三藏は繩を藤と譯すを特色となすが、此譬の意味も後世いふのと全く同一ではない。闇中、藤が顯現して蛇に似るが、蛇が一切法に當り、實有と見られるものである。蛇と見た時には恐怖し退歩もなすから、實有と考へられたのである。然し、蛇でなくして藤であると知れば、蛇であるといふ亂智は、實境を緣せず起つたものに過ぎぬから、直に謝滅し、恐怖も退歩もなくなり、唯藤のみに過ぎぬといふ智のみが留まる。更に、藤を分析すれば色香味觸の四塵より成るのみで、實境が無いことが判るから、判れば藤であるといふ智も滅することになる。此の如く、六種の相が名及び義

に似て現じて居ても、それは意言分別に外ならぬから、それを知れば、分別性に入つたのであつて、もはや塵の智の生じないこと、蛇智の生じないのと同じである。又、六種の相を伏滅すれば、唯識智も伏滅するに至ること、藤の智の滅すると同じである。これ依他性に入つたのである。かく塵智の不生で以て無相性の智を得、唯識智の伏滅で無生性の智を得、無相無生は眞實であるから、これ眞實性に悟入したのであり、其智は眞如に依る智で、こゝを唯識眞觀と稱するのである。即ち一切の塵に對して無分別と稱せられる中に入つたのであり、無分別智によつて悟ることを得て、眞如法界に住することを得たのである。此時、凡ては平等平等、即ち能縁は無分別智であるから能縁の方からいうても平等、所縁は眞如で無分別であるから所縁からいうても平等、であつて、能縁の一方又は所縁の一方にのみ住することがなく、これ全く眞實性に入つたのである。こゝを阿摩羅識と稱し、眞實唯識とも又は正觀唯識とも或は淨品唯識とも稱する。かく、眞實性で即ち無性を成するのであり、これ非安立諦で、二諦も三性もない所である。

第五 實踐の果

無分別智を初めて得るのが見道であり、これ即ち十地の初地に登つたのであるし、この無分別智が眞の菩薩であるから、嚴密な意味での菩薩は初地に登つたものをいふのである。初地から更に第十地まで進まねばならぬから、これが修道とせられ、菩薩の眞の修行の道程となるのであり、無分別智は更に無分別智後所得智、即ち後得智、となる。後得智は種種相識を相となす智で、一切の境に似て起り、一切の境は識を相となすから、後得智は一切の境

に於て無礙で、そして此智で唯識後觀に入るといはれるのである。無分別智は本識阿黎耶識の中の一切の種子の因と果、即ち因縁、と不淨品の種子とを滅除し、法身を證するに至る六度行の熏習の種子を生長し、轉依し、如來の正法を得、一切智智を得るに至るに對し、後得智は因としての依他性の本識、果としての分別性の一切の識識、即ち阿陀那識と六識、並びに器界及び六塵としての分別性の相識の内相、外相、内外相を凡て唯識のみで實有でない、と無倒に觀するのであつて、この後得智は自性無顛倒たるもの、従つて菩薩自身も無偏倒となるのである。即ち無分別智の長養によつて、後得智となり、此後得智によつて依他性の眞相を徹見し、そして所化の衆生の濟度に進むことになるのである。

無分別智は般若波羅蜜と異名同義であるが、名は假立であり、義は定性あるものであるに、如何にして義の同なるを知り得るかといへば、般若經に、菩薩が般若波羅蜜に住せば、外學の我執の處を離れ、未だ眞如を見ざる菩薩の分別の處を離れ、生死と涅槃との二邊の處を離れ、唯惑障のみを滅して知足する行の處を離れ、衆生を利益する事を觀ぜずして無餘涅槃にのみ住する處を離れるといふ五處を離れて、他の波羅蜜を修習し圓滿すと説かれるから、無分別智が外學の有倒に對して無倒である差別、菩薩が有分別であるに對して無分別である差別、二邊に住處を有するに對して無住處である差別、惑障のみを滅する非正行に對して正行である差別、永斷涅槃を得るのみであるに對して佛の常住の三身を得る至得の差別を有して、所離の五處と異なり、般若波羅蜜と同じであることが判るからである。かくして無分別智の特質の一分を知るが、更に菩薩の智、即ち無分別智、と聲聞の智との差別を明かにすると一層よく知られる。其差別は、一、聲聞の智は有分別、菩薩の智は無分別智、二、聲聞は人空のみに達し、四諦

に於て無漏智を起して自利であるが、菩薩は人法二空に達し、一切に於て無分別智後得智であり自利利他に通じ、三、聲聞は涅槃に住著するに、菩薩は生死涅槃がこれ分別の所作で實は無相性であることを知るから無住處涅槃に住し、四、二乗は無餘涅槃に於て、應身がないから、斷に墮し、化身がないから、盡に墮するに、菩薩は無餘涅槃に於て恆に二身を起すから斷盡の邊際がなく、更に法身もあるし、五、二乗は有上、菩薩は無上で、従つて之に勝る乗がないといふ五種に纏められる。

以上の中でも、最も重要視すべきは無住處涅槃である。菩薩の惑が滅すれば、菩薩がそれを得ることになるのであるが、聲聞の如きは自らの道により滅諦を得、一向に生死に背き、それを捨てて趣寂となるのであるに、菩薩のは其道によつて惑を滅し、惑が滅しても涅槃の寂靜のみに住せず、又分別を起しても生死にも住しないから、無住處涅槃である。これは無分別智を得て生死涅槃の差別を見ないからであるが、涅槃を得るのは無分別智によるのであり、そこに住せずに生死に出でて衆生濟度をなすのは後得智によるのである。此無住處涅槃は、本來自性清淨涅槃、有餘涅槃、無餘涅槃と共に、四涅槃たるものであるが、惑を捨離して居ると生死を捨離しないのとの所依止の轉依を特質となして居るもので、凡夫が生死に著する著と二乗が涅槃に著する著との二著を轉するのである。此轉依は又依他性を依止となすのであるが、一般に、生死も依他性で、これは不淨品の一分を體となし、又涅槃も依他性で、これは淨品の一分を體となし、本識阿黎耶識も依他性なること屢々、いうた如くである。本識依他性が分別を起せばこれ不淨品、此一分が即ち生死の體で、これ分別性、日常生活であり、この分別の無所有なのが淨品で、此一分が即ち涅槃の體、これ眞實性で、悟界に外ならぬ。故に、本依としての本識は淨品と不淨品との二分を具し

て居るものである。轉依も亦依他性であつて依他性に依止するから、對治が起つた時には、不淨品分は滅せられて起ることがない爲に、永に本性を改めるし、道及び道果としての淨品分が起つて滅しないから、永に本性を成ずるのであり、之を轉依と稱するが、轉依は即ち依他性中の分別性を依とせるのを轉じて、依他性中の眞實性を依とするに至つたことである。道及び道果の道は具體的には戒定慧、道果は有爲と無爲との二種であるが、有爲は解脱及び解脱知見、即ち三學と併せて所謂五分法身、無爲は本惑の滅及び未來の惑の不生である。道の起らない間は戒等の淨品は未だ成立せず、唯本性清淨があるのみであるが、道が起ると、それは五分法身及び無垢清淨と相應するのである。この相應と得佛とが變異することがない點で永に本性を成じ、本性となるといふのである。

轉依には益力損能轉と、通達轉と、修習轉と、果圓滿轉と、下劣轉と、廣大轉との六種がある。此中、第一の益力損能轉は願樂の力によるのであるから、願樂行他の中にあるもので、煩惱を差ぎて少しく行ひ、又は全く行はず、煩惱が現行しない場合であるが、三乗の聖道が起つて、阿黎耶識の中の間熏習の功能の益すのが益力、又阿黎耶識の中の諸惑の熏習が本用なきに至るのが損能であるから、如來の甚深廣大の教を聞いて信心を起し願樂勝解し、修行隨順するのである點で、聞熏習が因で、聞思慧が體、そして聞思慧が修慧を起し、修慧が依を轉することになるのである。第二の通達轉は無分別智を得、眞如を證するのが通達であるから、これは初地に登つたものであり、而も第六地までを指していふのである。登地して入觀すると、此通達が眞實の顯現する因となることは、初通達に明瞭に眞如を證した如く後の入觀にも亦さうであり、出觀すると、未入觀の散心の自利利他の俗行の時の如く虚妄の顯現する因となるのである。第三の修習轉は第七地から第十地までで、此位以前には修習は相に依つて起るが、此

位では無相によつて起り、惑障は離れても猶未だ一切の智障を離れて居ないから、大乘の有學の聖者の得るものである。然し分別、依他、眞實の三性の體の顯現しないのが此轉依に依止して成じ、三無性も顯現するを得るのである。第七地以後は凡て無相行を修するから、四地がこれに當るのである。第四の果圓滿轉は一切の相の顯現しない斷徳と、清淨眞如の顯現する智徳と、一切の相の自在に至得する恩徳との三徳の具足するを果圓滿といふから、已に凡ての障を離れた諸佛の得る轉依を指すのである。諸佛には凡て一切の相が滅して居るから斷徳があり、清淨眞如が顯はれる智徳があり、又根本智、後得智が圓滿し一切智、一切種智が具はつて居るから恩徳があつて衆生利益の事を自在に爲すのである。第五の下劣轉は聲聞人の轉依であるが、聲聞は人が下劣、又人空のみを觀するから境が下劣、自利も究竟せず而も利他をなさないから機能が下劣、此三義によつて下劣といはれるのである。第六の廣大轉は菩薩の轉依で、菩薩は人廣大、法無我をも觀するから境廣大、自度度他して究竟するから功能廣大の三義によつて廣大といはれる。人無我のみでは根本の清淨は得られないが、法無我に達すれば全く清淨であり、而も法無我の功能は生死の中に寂靜を觀するを得しめて分別を起さず惑に染せられないから、煩惱は之を捨て、生死の寂靜と涅槃眞如とが異なることを知る爲に、生死を捨てないのが此轉依の特質である。故にこれは無住處涅槃と趣意を同じくして居る。菩薩にして下劣轉に在るならば斷智恩の三徳を失ふから、衆生を利益せず、菩薩法を遠離し解脱が下乘人と同じである過失があるが、之に反して廣大轉にあらば、一に、生死の中に於て、自ら轉依を依となして諸の自在を得、二に、六道中に於て一切の身を現じ、三に、世間の富樂善道を得しめ、三乗の聖道を得しめ、種々なる教化の勝能を以て正教に住せしめるといふ三徳を得るのである。此の如く六種の轉依を説くが、然し第四すべきものである。

の果圓滿轉と第六の廣大轉とは結局は必ずしも異なるのではあるまい。第四は佛果の上でいひ、第六は菩薩の上でいふから、そこを區別的に述べて居るのであらう。故に、これが最後究竟の目的を示したものである。而して、此處まで達したとすれば、佛は理智不二を本質となして、無功用の活動を顯現するから、佛についての詳説があるべきである。論は之について三身を開いて説き、他に例のない程の明晰な論述をなして居る。三身については第一編に述べたが、三身はこれ皆轉依の上の働きであるから、轉依は重要で、従つて次の轉依を顯はす偈も珍重すべきものである。

凡夫には不眞實が眞實を覆ひて遍ねく顯現し、

菩薩には、之に反して、眞實がそれを除きて遍ねく顯現す。

無の義と有の義との不顯現と顯現とは(即ち)

依の轉にして、これ解脱なり、如意に行するが故に、と知るべし。

生死と涅槃とに於て、若し平等なりとの智を起さば、

生死は即ち涅槃なりと證得す、二は彼此なきが故なり。

是の故に生死に於て之を捨つるにも非ず、又捨てざるにも非ず、

涅槃に於ても亦爾り、得るにも非ず、得ざるにも非ず。

第五章 空門の唯識説の地位

以上重要なと考へられる空門の唯識説の學説を論述したが、佛教一般が實踐修行を主となす趣意に立つて居るから、それを基として、之を大觀すると、學説の全體は結局無分別智を得るに進むことであるといへよう。無分別智は根本智といはれる如く、智の根本であり、又、行の根本であつて、行は智の實踐に外ならぬから、佛教修行が智を明かにするに在るといふは、即ち之を實行に現はすに在るといへるのであつて、無分別智が行に現はされる所に佛教の大趣意があるといへるのである。無分別智を得るは即ち見道で、十地の初地を得たことになるものであるが、之を吾々の日常生活に移して考察したならば何となるか。十地は菩薩修行の五十二位の階位でいへば、第四十一から第五十地であるから、第一位から第十位の十信ですら吾々の凡夫の日常生活よりも遙かに向上した所であると考へられる爲に、十地などは全く雲の上のことで、俗世間の日常生活などは類を異にし、何等關係がないと想像せられるのが從來の取扱ひである。然し、實踐躬行を主となす以上、日常生活を離れての十地の修行などはあるべからざることであるし、あるとしては全く無用の長物であるから、日常生活に即して考へて見るべきである。然らば日常生活に於て、ともかく、無分別智を得るとは抑何を指すと見るべきか。恐らくこれ無我の體得といふに歸著するであらう。我を固執し我を主張することが凡ての分別、即ち區別對立、の根本である。我の固執は先づ第一に自他を差別し對立とし、主觀と客觀とを立てる。次いで凡てを此眼で眺めるから、至る處、我他彼此ならざるはな

く、我此は親しく、他彼は疎となつて、人我法我を明確に現はれしめる。そこに吾の世界が現はれ、日常生活が營まれて居ることになる。我は固定的實體の謂ひであるが、凡て實體といひ作用といひ、悉くこれ吾々が事物に附與したものであつて、事物其ものに存するとも存せざるともいへないものである。吾々としては吾々の考へ方が凡て此の如くになつて居るから、事物を皆その考へ方の如くに整理することになるから、實體や作用を投影し附與して、それが事物といはれるものであるとなすのである。此意味に於て、世界は凡て觀念の系統であり、觀念の世界である。故に、例へば、名と義とに關して、それが實有でないことが理解せられると、先づ觀念の世界の一角が壊れる。かくして進めば、固定的實體の實在たることは否定せられ、更に固定的實體觀の理由なきことも必然的に想像せられるに至るであらう。従つて、我の主張、我の固執は、以前の如き根據は之を失うて、或は虛無となるか、或は轉換せられることにならざるを得ないのである。そこに、少なくとも一度は、無我の體達に會はねばならぬと考へられる。然し、無我の體得は眞の生活の最初であり出發點であるべきであるから、そこから新たな發足が始められねばならぬ。見道に次ぐ修道がそれに當ると考ふべきである。

萬法唯識、唯識無塵は、前にもいうた如く、世界は一大意識界であるといふのを根本の考となすものであつて、世界は觀念の系列であるといふに基づく説である。凡ては考へられ思ひ浮べられた限りに於ての存在であつて、考へ思ひの外に存するものは一もあることはないから、一切は分別性である。一般には、一切は遍計所執性で、そこには所遍計たる本質ほんしつが存すると考へられようが、然し、それは感覺思念の唯識で、感覺思惟が不確な、むしろ欺瞞の告知者であるをいふに過ぎない。本質すら考へられ思はれたものに過ぎないではないか。決して考へ思ひの外の

事實ではない。即ち本質は一種の法執で、之を認めるのは猶未だ固定的實體觀を克服して居ないからである。然し、分別性たる一切も經驗的には事實であり實在であつて、決して夢幻の事ではない。此考は何人にも本能的に強いから、之を打破つて、一切は識の發展に過ぎないことを理論づけるのが阿黎耶識縁起の説であり、分別自性縁生、分別愛非愛縁生の解釋する所である。そして之を俗諦の世界となすから、阿黎耶識は俗諦に於ける一の實體的原理である。元來は必ずしもさうではなくして、所詮は、世界が現在のまゝに一大意識界であることを表はして居るのであり、阿黎耶識としては本來唯一なるものとなつて居るのであるが、然し、そこに阿陀那識があるが爲に、局限せられて個人的となり、人人唯識とせられざるを得ないことになるのである。阿黎耶識も阿陀那識も元來は同一のもの、の兩方面に過ぎないもので、一方は自然科学的にも稱すべく、そこに道德的要素を捨象して見たもの、他方は全く道德的に又宗教的に眺めたものであつて、此點は等流因、等流果の因果と、異熟因、異熟果の因果とに分つて比較して見るべきものである。故に、一方は無覆無記、他方は有覆無記で、共に無記でありながらも、有覆と無覆とで大に異なる點がありつゝも、決して全く異なる別のものとはせられて居ないのである。護法の唯識説に於て性相別論體を採つて、色心假實各別處に攝めるといふ峻別法に依つたから、兩者は別體となし來つたのである。之と同じく、阿黎耶識は不淨品、即ち雜染法、の種子を貯へるものでありながら、法身の種子として開熏習の種子をも攝して居るとせられるに、護法はかく認めるを得ない立場から、遂に依附寄在の説を唱へて、爾來其説の難點とすせられるに至つたのである。かゝる考へ方の相違の線に沿うて見て行けば、攝大乘論の説が護法の説へと變化して行く徑路は大體之を辿り得る。その變化の中でも最も著しい説の一は、更に、護法は無分別智に見分があり、後

得智に見相二分があるとなすもので、此説の如きは、蓋し其理世俗の立場からいふに至つたことであらうが、攝大乘論では無分別智に見分のあるを認めないし、又、後得智は無功用任運の働をなすこと帝釋天の天鼓の自然に鳴るのを譬となすによつても知れるのである。攝大乘論から成唯識論への發展の間には無性の攝大乘論釋論が重要な地位を占めて居るのであるが、從來無性の釋論が殆ど研究せられて居ないのは甚だ遺憾である。

阿黎耶識は實體であつて不淨品の種子を有し、顯現して分別性となつて居れば、そこには眞實性はないといはれるが、然し、前にもいうた如く、それは全無を意味することは出来ないから、何等かの意味で存することを許さねばならぬのである。従つて、注釋者が解性といふ如く、有垢眞如を許すことになる。故に、之を重く見て行けば、阿黎耶識は本來は必ずしも實體ではないのであるから、そこに如來藏が煩惱と共に存すると見るを得ることになる。然らば、この點から如來藏縁起の説が立てられ得ることになるであらう。然し、如來藏縁起説は決して阿黎耶識説の後には現はれたものとのみ速断することは出来ない。否、むしろ或意味の如來藏縁起の考は阿黎耶識の考よりも古いものであるから、阿黎耶識は如來藏と煩惱とを並べて見、而も煩惱の方に重きを置いて、如來藏に依るが故に生死輪廻ありの生死輪廻の方面の解釋をなさんとした説であるといひ得るであらう。然るに、之を歴史的に見ると、如來藏縁起と阿黎耶識縁起との兩説は二系統として並び存し、如來藏縁起は却つて後に其整然たる組織を得たのであるから、阿黎耶識との關係を考へて見るのも不可能事となすべきでもないといへよう。その組織を得たといふのは即ち大乘縁起信論をいふのである。

第六章 如來藏緣起說

第一節 如來藏緣起の意味

此章に説かんとする所は前の有と無とに偏せず有無交徹鎔融の上に立つ説を指すのであるから、一步進んだものである。

如來藏は一般に在纏位の法身といはれる如く、法身と異ならないものであるが、在纏位であるから、必ず煩惱と共に存する場合をいふのである。佛性といふのも之と同じであるが、佛性は一切衆生悉有佛性といはれる如くに、衆生が有するといはれるが、必ずしも在纏位といふ如き條件句を有しない。實際としては、衆生と關係していはれる以上は、在纏位には相違ないが、然し無條件に法身と同一とせられるから、如來藏とは、其點だけは、異なつて表現せられるのである。如來藏 (tathāgatagarbha) は直譯すれば如來胎であつて、胎を、こゝでは、一般に藏と譯したのであつて、阿黎耶識、阿頼耶識を藏識と譯すときの藏とは、譯語の文字は同一でも、原語、従つて其意味は、決して同一とはいへない。如來胎は字義でいへば、如來之胎と解釋するのが通常であつて、衆生が如來の胎兒で、衆生が將來如來と成るものである點を指したと見るべきである。然し、一般の解釋は此の如き字義のみではなくして、佛性論に、如來藏の藏には所攝藏と、隱覆藏と、能攝藏との三義があるとせられ、これが常に奉ぜられて

居るのである。所攝藏とは攝持せられる、といふ意味で藏字を用ひるの意、一切衆生が悉く如來智の中に攝藏せられるといふから、衆生は所藏の意味で、如來藏と呼ばれるといふのである。如來智の如は如如の智と如如の境で、如如の智は如如の境に稱ふから、衆生として如如の境の外に出ることはなく、如如の境として如如の智に攝持せられるのである。如如は眞如で、法身、法性と同一である。隱覆藏とは覆ひ隠れて居るといふ意味で藏といふとなすのであつて、此場合には如來が自ら隠れて現はれないのであるし、如來性が煩惱の爲に隱覆せられる爲に衆生は之を見るを得ないから、如來藏といふのである。即ち衆生の中に如來が隠れ藏して居るのである。これが前にいうた字義で解したものである。又、能攝藏とは果地佛位に至つた時に凡て顯現する一切の功德を衆生が本來具足し攝藏して居るとなす所をいふのであつて、これも字義から來た解釋に外ならぬ。故に此三義の第一は衆生は如來に藏せられる意味で如來藏、第二は衆生は如來を藏する意味で如來藏、第三は衆生は如來の徳を藏する意味で如來藏といふとなすことになる。第一の解釋は字義を多少離れては居るが、然し、如來藏としてはその眞の意味が却つて此第一に在ると見るべきものである。佛性についても亦同じで、衆生が佛性を有するといふよりも、むしろ衆生は佛性中の一波瀾に過ぎぬとなすのが眞の意味に適して居るのである。衆生は極めて微弱なものに過ぎないが、如來藏にしても佛性にしても決してしか微弱なものではないから、衆生の中にのみ存するが如きものとなすことは出来ない。それにしても、之を實踐的に、又解し易く云ふ時には、衆生の中に如來藏がある、佛性があるというて來るのである。然し、たとひ衆生の中に在り、煩惱の間に在つても、其體は全く純淨であるから、體が染汚せられるが如きこととはない。この如來藏と煩惱との併存が吾々の日常生活に外ならぬのであるが、この如來藏と煩惱又は日常生活と

の關係を解釋せんとするのが即ち如來藏緣起の説であつて、此説は結局、如來藏に依るが故に涅槃ありと云ふことに歸著するのである。

如來藏緣起の趣意は佛敎一般の趣意をよく表明して居る考であるから、此趣意は既に根本佛敎以來存するといへるものであつて、如來藏緣起説の起原といへば根本佛敎に於て求めらるべきである。然し、根本佛敎の時代には如來藏又は佛性といふ如き術語はなく、此語の現はれたのは遙かに後世になつてからである。恐らく、此如來藏緣起説の直接の起原は華嚴經十地品、又は十地經、の第六現前地の經文に、三界唯一心といひ、十二因緣分皆依心、とある所に求められるであらう。こゝにも如來藏の語はなく、むしろ勝鬘經などに於て盛に用ひられるに至つた語である。恐らく同時頃の經として如來藏を説くものに如來藏經、不增不減經、無上依經、大集經陀羅尼自在王菩薩品、華嚴部の如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經、楞伽經、密嚴經の如きがあり、又論としては大乘法界無差別論、究竟一乘寶性論、佛性論の如きがあるが、これ等よりも一層組織的に論述したものに大乘起信論があるから、如來藏緣起説は起信論の説を以て代表せしめるのが殆ど一般的である。

大乘起信論は馬鳴の作で、眞諦三藏と實叉難陀との新舊兩譯が存するが、多くは眞諦三藏の舊譯が用ひられる。然し、古來作者が疑はれたり、譯者が疑はれたりして、遂には支那撰述説までも唱へ出されて居るが、これ等の論の根柢には、起信論程に有名な且つ重要な論の著者については、其傳記などは、必ず支那にまでよく知られて居なければならぬといふ豫定が、無意識的に、存するのであり、論者は常に之に基づいて議論を立てて居るのである。有名で重要な論となすのは支那に於てのことを考へて居るのであつて、印度で作られたとして見れば、さほ

ど有名で重要であつたかどうかは確實には斷定せられないであらうから、議論にはならない。又、著者の傳記等が知られて居なければならぬとなすのは全く不當な面もいはれない豫定であるし、更に、作者、譯者に對する疑又は否定も確實な根據がない如くである。然し、こゝでは内容の學説を主にするのであるから、大體馬鳴の作と見、支那撰述説を採用しない。尤も、支那撰述説が成立したにしても、今こゝに述べる目的には何等の支障を持來すこととはないから、それ等に關する細かい議論には立入らない。

第二節 大乘の實體的解釋

實體といふのは哲學者の用ふると同一意味ではなくして、唯、物それ自體、物其ものといふ程の意味である。物としては、その用を指さずに、主としてその體を指すのが直接的であるから、實體といふのである。決して固定的に一種の形を有するものを指すのではない。或は、實質というてもよい。故に、大乘の實體的解釋といへば、大乘と稱せられる實際的具體的の物を指していふ點を表はすのである。大乘起信論は、最初に、法あり能く摩訶衍の信根を生ず、是の故に應に説くべし、というて居るが、摩訶衍(mahāyāna || mahāyāna)は大乘の原語の音譯であるが、ヤーナの最後の母音を落して發音せられて居たから、衍の學を當てたに外ならぬのである。決して衍那などと補ふべきでなく、又決してヤーナの略稱であるなど見るべきでもない。俗語的の發音であつて、ヤーンで完全なものである。この大乘の信根を起すといへば、通常ならば、大乘の敎を信ずるといふ意味になつて、如何にも後世著はされた此論の所説を俟つものでないと考へられるであらう。又、著者もかゝる意味でのみ述べて居るのではない。從

つて、大乘といふ語には、單に教といふ意味よりも、他の意味が含ましめられて居るのである。大乘についてのかかる解釋は既に楞伽經、入大乘論などにも現はれて居るが、つまり、大乘は學說の内容、その内容の現はして居る物を指した名となすのであつて、起信論では説かれる法體、宗本の法を意味せしめ、衆生心を指して大乘となすのである。論の題である大乘起信を注解する場合に、大乘について總釋と別釋とを開き、總釋に全收門と全揀門とを分ち、全收門でいへば、大は一心其もの、即ち衆生心を、向上した方面から呼び、これが世間、出世間の法凡てを該攝全收する點で大と名づけるとし、之を當體爲目、包含爲義というて、決して小に對する相對的意味でなく、一心其ものに大と呼ぶべき包含な點があるので謂ふといひ、乘は運載の義で、乗物を喻として其義を取り、大と呼ばれるものに運載進移の義のある所を指すとなすのである。全揀門でいへば、小乘に對して勝れた教説を大乘と稱するとして、小乘から全く簡束し、乘は教に喩へるとするのである。即ち全收門は大乘の絶待釋、全揀門は相待釋である。別釋では、大は體相用の三大、乘は凡夫から佛に至るまでをいふ佛性を指すのである。然し、論には、摩訶衍は總說すれば法と義との二種であつて、法とは衆生心、義とは體相用の三大であるとなして居るから、衆生心は大乘の實體を指し、三大が其義理を示すとなすのである。衆生心は吾々の日常心に相違ないが、如來藏心と稱せられる如く、世間法と出世間法との凡てを含んで居つて、世間法出世間法の和合、即ち結合相應、のものといはれるのが其體で、如來藏といふ所には和合の意味はなく、従つて、此衆生心が修養によつて佛地に至れば、出世間法のみ、即ち眞如、となつて、和合の義はなくなり、大といはれる所以の體相用を現はすから、三大が大と名づける義理を示すとなすのである。即ち三大が大といはれる義理である。つまり、三大が衆生心に含まれて居る所が衆

生心の大たる所以であるとするのである。其理由とする所は、此心の眞如相が其まゝ大乘の體を示し、又、此心の生滅因縁相が能く大乘の體相用を示すからであるとなすが、眞如相は此心を其まゝに見、不變不起として見た相を指し、動靜を含んでの絶對靜で、これが即ち大乘其ものを現はすのであり、生滅は縁起相依相資で、淨と染、即ち靜と動、とが相互に相俟相成する所をいひ、因縁は其所以であり、相はそれ等の現はれをいふから、絶對靜が動となり靜となり行きて、遂に純淨の三大となる所を示すのであるが爲に、この心の二方面で凡てが示される點を明かにし得るのである。故に、一論の主旨は衆生心が日常生活の状態から宗教的に完成した状態にまで展開する様相進程を述べるにあつて、まさしく如來藏縁起である。

義の三大は體大と相大と用大とであつて、體大は一切法の眞如其ものをいひ、凡聖、染淨何れにあつても平等で増減しない所をいふから、隨流して染を加へても増さず、反流して染を除いても減せず、又、反流して淨を加へても増さず、隨流して淨を闕いても減することなく、全く虧けず易らず、畢竟常恆であるのを指し、相大は特質の意味で、如來藏となつて居る所をいひ、無限の性徳、即ち體に即する功德、を具足して居る所を指し、用大は働きで、一切の世間出世間の因果、即ち隨染の業幻、自然の多用、報化二身の麤細の用、をいひ、衆生に、初めは、世間善をなさしめ、終に、出世善をなさしめるからである。此三大は現實の相狀の上にも現はれて居るし、究竟地に至れば純淨な三大として大乘の大の義を全露するから、義には因位の義と果位の義とが區別的に見られ得るのである。

以上の法にも義にも、因位の衆生から果位の佛にまで運載遷移する意味のあることが明かであるが、この運載遷移が即ち乘の意味であり、事實、既に諸佛がもと乘渡して究竟地に到つたのであるし、又、一切の菩薩が凡て乘進

するのである。然らば衆生心は果位に到つて無二の一心法界と稱せられることになるのである。従つて、以上の全體が大乗と稱せられるのであり、この大乘の信根を起すといへば、此大乘に對して確信を生じ、その確信はそれ自らを指して失壞しないのみならず、又、後の確信を生じて繼續せしめるから、大乘、即ち自己の心の本性、を信じて、日常生活の上に實踐的にそれを表はすに至るのである。

第三節 心 眞 如

起信論の内容は一心、二門、三大、四信、五行を説くにあると稱せられるが、一心は前述の衆生心であり、又、一心法とも稱するが、法は物の意。この一心法を二門に開いて、心の眞如相と心の生滅因縁相となし、通常、心眞如門、心生滅門、又は單に眞如門、生滅門といふ。心眞如相の下では、衆生心は心性と呼ばれ、又、心智ともいはれ、眞如を指し、心生滅因縁相の下では、之を如來藏と心生滅とに分ち、如來藏は心眞如相の心性と同じであるが、異名として、覺、心源、無念、心性、離念、唯一眞心、唯心、眞如法、法性、一心、心、一法界など名稱を豊富に用ひ、心生滅として、これに反するものをば、妄念、心念、不覺、不覺心、一切心識相、無明、妄想心、意識、動心、心相、心識分別、分別などの名が用ひられる。これ等は論に實際出づるものであるが、學者は、又、法體の不生不滅の點で眞如、無量の性功德を具する點で如來藏心といひ、更に、立義分では、因位として衆生心、解釋分の眞如門では、果位として眞心と呼び、具つ又體の絶對不二な點で一心、萬法の所依たる點で一法界と稱し、或は總門では衆生心、別門では如來藏、眞如、眞心、一法界、兩門に通じては一心と名づけ、或は又、別門中の生滅門

では如來藏、眞如門では眞如、眞心、一法界と呼ぶというて居るが、心といはるべきものを其性質、作用、地位等から見て、種々に呼び、名稱を自由に用ひて居るのである。

佛教一般は實踐修觀を主となすから、實踐の性質上、未だ修行に入らない者を分類して之を導入することを考へ、更に修行に入つた因位から、進んで究竟の果位に到達する道程を明かにする點で、常に求める態度に立つのが通常である。學說理論の構成に於ても、一般的に其實際からいへば、先づ求める立場で論究し、進んで最後に至つて最終原理を發見するのが通常の順序である。然し、一度最終原理を得れば、必然的に、それを第一原理に立てて、それによつて凡てを説明解釋する組織を得、それを以て自らの學說となすものであつて、説明解釋の場合には、前の求める立場とは全く逆の順序となるものである。實踐修行の方面で見ても、それと同じく、一度究竟の果位に到達すると、そこを立場となして、今までの求める立場での進程と逆の順序で、一切を關係的に解釋した體系を打立てることになる。佛教の多くの論書は求める態度で論述して居ると考へられるが、大乘起信論はそれと異なつて、第一原理から説き下る論述をなすから、頗る組織的であるし、第一原理を一心となし、説き下る方向を取る爲に、之を眞如、生滅の二門に開いて來たのである。

二門を開くのは衆生心といはれる如來藏心、即ち一心法、に二義があるからであつて、門は義を指し、方面といふ程の意味である。心の眞如相が心眞如門で、心の上の眞如の方面であるが、如は其まゝといふやうな意味であつて、これに眞を冠せしめたのである。故に、眞如は體に約していふのであつて、絶相の義、平等無差別で、一切の對立偏頗を超絶し、而も一切のそれ等を含んである。従つて、眞如門は一切法を總攝して居るとなす。生滅門は、

之に對して、隨緣起滅の義であるが、起滅しつつも、性は恆に不動で、從つて體相用としての體に心眞如を有して居るから、又一切法を總攝して居るのである。此點で、二門は不變眞如、隨緣眞如といはれながらも、面もそれが同一のもの二方面であることがよく判るのである。この眞如を説くに、又、離言眞如と依言眞如とに分ち、前者は心眞如相の心眞如を釋し、後者は相を釋する。離言眞如としては、心眞如は、それを體として見る方面であるから、無二の一法界で、大總相、法門の體といはれ、具體的には、心性の不生不滅な所をいふのである。眞如といふと、如何にも固定的實體であるかの如くに考へられがちであるが、然し、これほど誤つた考はない。眞如はつまり一切法を一の全體として見、其中に動靜染淨等あらゆる差別を見ない場合、其一切法全體を指して云ふのであつて、共同一切法全體を、其中に動靜染淨等の差別を有するとして見る場合は、其まゝ生滅門となるのに相對する。從つて、心眞如とは即ち是れ一法界の大總相、法門の體、と屢々訓讀し、法界の總相の如く解せしめられるのは明かに無反省の誤であるし、又、眞如を以て、眞如緣起論が起信論の説であるとなす爲に、宇宙の一切の萬法を生ずる第一原因であり、其意味での實體であると解釋する大なる過誤をなして來るのである。實體は、本體と同じく、佛敎の術語であるが、文字は同一であつても、前にいうた如く、哲學で宇宙の第一原因を實體と呼ぶのと同一意味でない。眞實の體の意味で、體は通常は用に對する。本體も同じで、根本としての體の意味である。文字が偶々同一な爲に、實體を第一原因などと同意に見たのであるが、論には、眞如について、一切の諸法は唯妄念に依りてのみ差別あるも、若し心念を離るときは、則ち一切の境界の相無し、是の故に、一切の法は本より已來、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心緣の相を離れ、畢竟平等にして、變異あること無く、破壊すべからず、唯是れ一心なる

のみなれば、故らに眞如と名づく、といひ、又、此眞如の體は遣るべきものあること無し、一切の法は悉く皆眞なるを以ての故なり、亦立すべきもの無し、一切の法は皆同じく如なるを以ての故なり、當に知るべし、一切の法は説くべからず、(又)念すべからざれば、故らに名づけて眞如と爲すのみ、と眞如を解釋して居る。即ち言説、心念を離れて、畢竟平等な一切法を其まゝ眞如と殊更に呼ぶのであつて、何等一切法を生ずるものなどとはせられて居ない。諸法を生ずる第一原因を説くことなどは、佛敎の凡ての部門に於て、全く無いことである。決して起信論にのみ無いといふのではない。此の如く、眞如は言説、心念を離れ、それを超越して居るから、此方面を離言眞如となすのである。之を心とも一心とも、其他、心の字で表現するが、かゝる場合の心は日常心と同一でなく、物に相對する心と同一でもない。日常心は事心であつて、心念とも妄念とも、其他、種々にいはれ、之に對して一心は理心で、物心を含みながら而も此二を超越して居る心である。一心の一は不二、絶對の意味で、二三の如きに對する一ではない。即ち算數ではない。故に眞心ともいふのである。相對を超越しながら、而も相對を含むといふのは、一見如何にも奇なるが如くであるが、それが佛敎語としての絶對といふ語の意味で、絶對とも書く。全く相對と關係のない絶對などは、吾々には要はないといふ實際的の意味もあらうが、相對を絶するといふのは、相對と無關係無繋連であるといふのではない。性相別論體ですら性相平行論で、事相のある所、平行論的に、必ず理性があるとなす程であるから、況んや法性宗として理性に立場を置くものが、事相と全く無關係な法性、即ち絶對、などを説くことがあらうか。一般に法性宗は、理が事に徹し、事が理に徹するといふ理事の交徹參差を認めるのが根本である。それ故にこそ、衆生心は如來藏心であり、一切衆生悉有佛性であるのである。かゝる理性に立場を有するから、

衆生即佛、生死即涅槃、煩惱即菩提といはれ得て、こゝに佛と衆生との性同を認めるのである。此の如き見方が利他教一般に通ずる所であつて、之を實大乘とも稱し、起信論は實に實大乘の根本の考を述べて居るものとせられるのである。

以上の如く眞如は、當體としては、言詮思慮を絶して居るものであるが、然し、吾々の場合としては、之をしも強ひて言説に詮はさんとせざるを得ないから、此方面として依言眞如を説いて、眞如の如何なるものなるかを知らしめるのである。故にこの眞如は言説に依つて分別せられるが、言説によつて分別すると、如實空と如實不空との二種となるのである。これ即ち空眞如と不空眞如とである。そしてこれは心眞如相というた句の中の相の字の解釋である。如實は眞如の體を指すに外ならぬが、其如實のうちが空で、煩惱等一切の差別染汚の無なるをいふのであつて、如實が其まゝ空であるといふのではない。妄に對して空といふのであるから、妄が空であるといへば、それで至極究竟して眞實を顯示し得るのである。つまり、妄の立場で見れば、眞如は全く空で、結局、離言眞如であるといふのである。言説は凡て心念から發するが、心念は分別であり、分別に皆能所對立の上に働くもので、差別相對を其範圍となすから、言説も亦全くそれと同じで、從つて絶對としての眞如を現はすを得ないのである。言説は全く假名無實であるから、之によつて眞如というたとして、これは言説の極言説によつて言説を除遣すると同じで、決して眞如といふもの又は眞如といふ相を立てんとするのではないといはれる。然らば、之を強ひて表現するとすれば、一切の言辭に否定詞を附する外には方法は無い。佛敎としては所謂四句分別によつて一切の表現を盡くすと見るから、之によつて、眞如の自性は有相にも非ず、無相にも非ず、有無俱相にも非ず、非有相にも非ず非無相にも非ず、といひ、又、一異其他凡てについて此の如くに言はれることになる。この四句分別は單、單、俱、非、非、又、有、無、兩亦、兩非といはれるもので、有無俱相にも非ずが兩亦を否定したもの、非非有相非無相が兩非を否定したもの、論には順序を逆にして居るが、何れでも差支はない。かくして妄念を凡て離れる時は、もはや空すべきものはないから、眞如に對しては、一切法は之を強ひて説くと雖、實は能説、所説の對立差別のあることを現はすのではないことを知れば、これ眞如に隨順することであるし、更に進んで凡て念することを離脱すれば、これ無分別、能所未分となるのであるから、得入となるのである。入は證悟契當の意味。如實不空は之に對して眞の立場で見られる場合であるから、眞如は其まゝに自體があると見られ、從つて、そこに無限の本性上の功德を有することが明かになる。この不空によつて眞如は即ち眞心で、常恆不變、純淨無垢、而も取るべき相も無しといはれ得るのである。此場合は、妄念、即ち通常の考へ方、によつて表現せられ得るのではないから、全く離念で、離念は又無分別であるから、これ即ち空と同じである。故に、眞如は空にして不空、不空にして空である。故に一切法はそのまま離言の法性である。

以上の離言眞如と依言眞如とは恐らく勝鬘經などで從來如來藏の空と不空とを分つて説いて居た思想に據つたものであつて、廣く之を適用するから、以下の生滅門に入ると、隨染本覺の下で、智淨相と不思議業相となすのに當り、又、同じく性淨本覺の下で、如實空鏡と因熏習鏡となすのと、並びに、法出離鏡と緣熏習鏡となすの順次に、相當して居るものであることを注意すべきである。

眞如を以上の如くに見るとして、こゝに少しく附言すべきことは、眞如は吾々の言語によつて、常に純淨とのみ

表現すべきものか、又、純淨とのみ考ふべきものかについてである。論には心眞如門は心生滅門と共に各々一切法を總攝すといひ、又、一切の法は悉く皆眞、一切の法は皆同じく如であるといふのを眞如の解釋とし、一切の法は説くべからず念すべからざれば、故らに眞如と名づく、といひ、一切法と眞如とは異なつて居ないことを示して居る。而も一切法については、衆生心の下で、一切の世間出世間の法を含むというて、一切法は世出世法を指すことを表はして居る。然らば、眞如は、眞の文字に捉はれて、吾々の思想言語でいふ純淨とのみは言へない道理である。義記には、一切の妄法は是れ本覺佛心の相であるともいうて居る。即ち眞如は純淨と妄染とを含みながらも其區別對立を見ずに、一切法を一の全體と見て、平等視した時の名稱であるから、吾々の思慮言説で純淨とのみいうたのでは其實を盡くさないといはねばならぬ。純淨といへば、既にそこに染垢を區別し、それを省略して居るから、一全體とはなつて居ないし、一切法ではない。然し、依言眞如で見れば、如實不空の場合、無漏の性功徳を具足し、淨法満足すといふのであり、此外には吾々の言辭での表現はないから、従つて純淨とのみいふことなるのである。絶對は相對を全く離れたものでなく、相對を含み相對を超越して居るから、染淨を含み染淨を超越して居るのを、且らく淨と表現するのである。動靜、眞妄でいうても同じことである。眞如を法身となす場合、凡てを超越して居る點で、純淨無漏といふ外にはいひやうがないのであるが、相對門から眺めるとすれば、染垢妄法を全く除いて居るとはいつても、含んで居るとは、吾々の言語では、言ひ現はすを得ないのである。含んで居ないともいへない點をよく考ふべきである。從來、緣起論系（此語は正しくない用法であるが）では、眞如法身を淨、善とのみ見て、性惡を認めないが、それだけ説が不完全であるとなし、起信論に對して實相論系（これも正しくない用語）の學者が非

難をなすが、恐らく、それは正當な非難でなく、むしろ的外れの論であらう。性惡といふのが、これ元來の絶對を相對に降して表現したものであるに意を致さないものであつて、絶對其ものについて色心等分などとはいへないことを考ふべきである。

第四節 阿黎耶識

心眞如門は染淨の通相で、染淨を含みながら之を區別せず扱ふのであるが、之に對して心生滅門は染淨の別相で、染は染、淨は淨と差別して扱ひ、兩者の相互關係を明かにする方面であるから、これ即ち緣起の相狀を示し、或は隨緣流轉して染となり、或は反流還滅して淨となる所以を論ずるのである。元來、日常生活としては隨緣流轉して居るのであるから、かくなつた所以を指摘して、反流還滅に向はしめることを要する點で、この心生滅門が吾吾にとつて親しく而も重大意義を有するのである。故に、起信論では流轉門には必ず還滅門を同時に説くことを忘れない。前に衆生心というたものは如來藏心と解釋せられる如く、法身、即ち自性清淨心、が煩惱染垢に覆はれ、煩惱染垢が表面となつて居て、動搖起伏して居るのを指すから、之を生滅心と爲し、生滅に對して自性清淨心を不生滅となすのである。如來藏といへば、既にそこには必ず生滅心が存することが認められて居るから、如來藏を廣く取れば、如來藏の上に、又は、如來藏の所に、生滅心があるといへるのであつて、如來藏と別に獨立に生滅心があるのではないといはねばならぬ。然し、これは如來藏が煩惱染垢を含むとか、煩惱染垢の爲に汚されるとか、いふ意味ではなく、如來藏は清淨な自性を失ふことはない。かゝる意味で、如來藏に依るが故に生滅有りといふのが心

生滅といふことの意味となるのである。此場合、依るといふのは、於てといふ語に代へるとよく理解せられる。依は於と同じく八轉聲の於格を表はすことが多い。如來藏は生滅心を離れては意味はなく、必ず生滅心に依るのであるから、生滅心は又如來藏に依つて存するのである。如來藏はあるべきもの、生滅心はあるべからざるもの、そのあるべきものが其まゝある如くになつて居らずに、却つてあるべからざるもののある如き相狀となつて居るのである。自性清淨心の全體が動いて生滅心となるのであるが、然し、そこに猶もとの自性清淨心が全く失壞して居るのではない。金塊が全部一獅子に造られても、金たることを失ふのではなく、水の擧體が波となつても水たること、又は濕性、は亡びることはないと同理である。故に、之を明確にいへば、不生不滅、即ち心性、心智、が生滅、即ち妄心、と和合して非一非異であるといへる。不生滅の全體が動するのであるから、それは生滅と異にもあらずといふべく、又、恆に不變の眞性となつて居るから、それは生滅と一にもあらずといふべきである。和合は調和、協調の意味ではなくて、却つて結合、相應の意味である。然し、此の如く、不生滅と生滅とを相並べて、兩者が和合して非一非異であると見た時には、之を特に阿黎耶識と稱する。故に、阿黎耶識は如來藏を廣く取つて、實體視した場合で、眞妄和合識であり、如來藏の一段降つた位のものである。如來藏は眞を立場としていうて居るもので、決して固然たる實體ではないが、阿黎耶識はむしろ既に妄の立場で見えての名で、實體視し、固然たる一つのものとせられて居る。然し、如來藏から一步降り、眞が妄に隨緣起動せんとする最初のものであるから、阿黎耶識には二重の義があつて、一切法を攝し一切法を生ずといはれる。一切法を攝するのは阿黎耶識が即ち一切法たる方面であるが、阿黎耶識は起動の最初であるから、こゝから一切の差別對立が顯はれる點で、一切法を生ずといはれるので

ある。二種の義は阿黎耶識が不生滅と生滅とから構成せられて居るとなすからであつて、不生滅は覺、生滅は不覺であるのである。覺は智の意味であるから、心智といふと同じで、前の心性と異ならないが、然し、生滅門に降り、而も不覺と相對的になつて居るから、同じであるにしても、其名を異にするのである。不覺は不知であるから、無明と同じで、凡ての煩惱染垢の根本であり、妄念の基である。此二が既に阿黎耶識の中に含まれて居るのであり、此二で阿黎耶識なるものは盡きるのである。阿梨耶は藏の意味であるから、こゝではそれを攝となし、一切法を攝すというたのであるが、攝するには同時に生ずることがなければならぬから、一切法を生ずを加へたのであらう。然らば、阿黎耶識は能攝、即ち能藏、で、一切法が所攝、即ち所藏、である。阿梨耶の所執藏たる點は明確には現はされて居ないが、これも、恐らく一切法を生じた後には、一切法は差別化、個體化せられて居るし、それは二義中の不覺、即ち無明、が差別化個體化の基であるとせられる所に含まれて居ると見るべきであらう。阿黎耶識に依るを以て無明有りと説く、といふとき、阿黎耶識から、差別せられた個體としての一切法が、生ずるから、こゝに所執藏の義があるといはれ得ると思はれる。然し、之を明瞭にして居ないのは、即ち此論が、阿黎耶識を説くに於て第二次、第三次のもので、頗る後世のものなるを示して居ると見るべき點であらう。

阿黎耶識をいへば、既に前に述べた成唯識論や攝大乘論のそれとの異同が問題となるであらうから、今其大要を考へて見よう。成唯識論に對していへば、一、阿頼耶識は依他起性有爲法であるが、阿黎耶識は不生滅生滅の和合で、無爲法有爲法の兩者であり、二、阿頼耶識は無覆無記であるが、阿黎耶識は眞如無明に跨り、三、阿頼耶識は異熟識で個人に一つであるが、阿黎耶識は唯一で、本來凡てに共通であつて而も局限せられることにもなるもの

であり、四、阿頼耶識は我愛執藏現行位のものであるが、阿黎耶識は佛果を除く凡ての凡聖に通ずるもの、五、阿頼耶識は七轉識の所熏で、眞如の所熏たることは全くないが、阿黎耶識は轉識の所熏で又眞如の所熏であり、六、阿頼耶識は七轉識にも眞如にも能熏とならないが、阿黎耶識は轉識並びに眞如の能熏であるし、七、阿頼耶識は妄識であるが、阿黎耶識は眞妄和合識であり、阿頼耶識は第八識で、又、心といはれるが、阿黎耶識は第八ではなく、又、心といはれるものでもない。此の如き對照が考へられるが、攝大乘論の阿黎耶識との異同は之に準じて大體知られ得るであらう。一については攝大乘論のは依他性であるが、依他性が依他起性と全同でなく、却つて分別性の妄と眞實性の眞との兩性を有するし、阿黎耶識の根本に解性があるとせられるから、其點では眞妄和合識となつて居る。然し、阿黎耶識の眞たる性は通常の場合には現はれて居ないから、起信論と同一ではなく、眞の現はれた時には阿黎耶識たることを失ふから、眞妄併存の場合があることにはならない。二に於ては阿頼耶識と同じであるが、然し、一を參照して、眞如無明に跨ることを全く排すべきでもない點に注意するを要する。三はむしろ阿黎耶識に準ずる。四は兩者の中間的で、我愛執藏現行位などの名稱はないが、然し、佛果に通ずるとはいへない。五及び六については眞如に對して所熏と能熏になるとは、積極的には、いへないが、一を參考すれば、全く無いとのみは斷言し得られるのではない。従つて、これも中間的といへよう。七についても同様に中間的で妄識でもあり眞妄和合識でもあり、八については、第八とはいへないが、心とはいはれる。此の如く、中間的に見えるのはこれ即ち攝大乘論が基をなして、以て成唯識論と起信論とに發展したことを表はす點で、歴史的にもまさしくさうであるし、成唯識論と起信論とでは系統を異にする二潮流となつて居ることを知らしめるものである。

第五節 覺、本覺と始覺

阿黎耶識が覺と不覺とから成り、而もこれが發展するのを説くのが生滅門であつて、初めに心生滅を、次に生滅因縁を、更に、生滅相を詳説するが、覺からの發展を説いて、覺と不覺との縁起相依を明すのが心生滅、不覺からの發展を説いて縁起を述べるのが生滅因縁、更に兩者によつて成立つて居る具體的の上を説くのが生滅相である。覺は智慧の義といはれるから、恐らく菩提と同一原語であらうが、心性が心智ともいはれるに參照すれば、覺は即ち心性で、不生不滅であるから、覺の義とは心體の離念なるを謂ふと定義せられる。離念は一切の思慮分別、従つて、言詮語路を絶した所をいひ、虚空界に等しく、時處に周遍し、法界一相、出纏と在纏とに於て無差別であるから、如來の平等法身であるといはれる。起信論は眞如を以て理智不二となし、決して理の一のみとはなきないから、法身というても理智不二が其本質をなし、それを今こゝで智の方面から見ても、覺と呼んだのである。これ生滅門の中にある眞如で、三大でいへば、體相の二である。體は眞如、相は其特質で、此二は不二であるから、特質の方から覺といひ、大智慧光明の義を指していうたのである。然し、法身といへば、既にこれ出纏位のもので、纏たる煩惱と關係はないが、覺は不覺に對する名稱であるから、出纏位のみとはいへない。故に、覺に本覺と始覺とを開き、在纏位を本覺、出纏位を法身となすに至るのである。本覺と始覺とを開くことは實踐的方面の要求に應ずること、日常生活に常に働く不覺、即ち無明、に對する關係を考へるからである。故に、心體たる本覺が不覺無明の縁に依つて動ずると、それは妄念となつたことで、分別が起るのであるが、然し、其間に於ても本覺が内から純

淨な刺戟を與へ熏習をなすから、漸次に微覺が生じ、實踐的に修養向上が營まれ、生死を厭ひ涅槃を求め厭求心が盛となつて、遂には究竟して本覺に同することになるのである。この微覺が即ち始覺となるのであるから、本覺が不覺と成り、不覺は始覺と成り、始覺は本覺と同じ、本覺に同すれば則ち不覺は無く、不覺が無くば始覺も無く、始覺無くば本覺も無く、即ち始本不二で、覺不覺不二であるから平等平等で、離言絶慮である。従つて、佛果は圓融肅焉として寄ること無く、始本の殊異なく、三身の別もないが、然し、衆生の爲に報應二身が現はれざるを得ないことになる。即ち始覺は不覺に依つて有ることになるのであるし、始覺があるから本覺が有ることになり、又、本覺に依つて不覺があるのである。而も始覺は本覺から出づるのである。本覺の本は始覺の始に對するから根本の意味を有する道理であるが、覺は三大の中の相大で、性功德を指すから、本は性の意と解せられ、性は此場合は體の義と釋せられる。又、始覺は勿論其體は智で、分つていへば、非究竟覺の因と究竟覺の果との二覺になる道理であり、因は微覺から本覺に至るまでをいひ、果は本覺と同じた所で、即ちこれ佛果である。

始覺は體相用の三大でいへば用大であるから、報應二身の働きがあり、吾々の向上の修養實踐がある點で、進んで心源を覺するに至るが、覺せばこれ究竟覺、佛果である。従つて心源を覺せず究竟覺でなく、その間が生住異滅の四相によつて四位として説かれる。心源は、染淨相對の方面でいへば、染心の源で、即ち性淨本覺を指し、龜細相對でいへば、住異滅三位の龜相の源で、微細な生相を指すことになるから、心源の心は染心又は妄心を意味して、兩者に於て異なる所はないが、源は前者では淨、後者では妄となつて、何れも究竟覺佛果の果位に入れば、この源を見下すことになる。因位としての、非究竟覺の間を、四位の説で明かにするが、第一は滅相である。凡夫が

單なる凡夫として生活すれば、それは吾々の無反省な日常生活で、そこに何等宗教的の意義がないが、吾々の生存の苦なることを觀するに至ると、苦を厭ふ心が起つて發心があることになる。この發心は各々の日常の職業に勤しむに至る外の何ものでもない。苦とは單なる苦惱、苦痛の意味ではなくして、現状其まゝには満足せられない向上心から見て、不満足の意味を苦というたのである。満足ならば安樂に相違ないが、然らざれば苦であり、そこに一種の厭世觀が起る。この厭世觀は人世避遁や放縱や絶望となるものでなくして、却つて向上心の現はれで、生活を充實せんとすることであるから、實踐を起す基である。故に、かゝる者は凡夫にしても既に信あるもので、從來の惡業を覺知し、その惡業が苦果を生ずることを觀する。惡も必ずしも邪惡不正といふ非道德的のこのみを指すのではなくして、廣く怠惰放慢などもいふのである。それを凡て惡といふから其果を凡て苦と表現するのである。この苦を觀するから、以後の造惡を止めて滅相の悟りを實際に現はすに至るのであつて、従つて之を覺となすを得るが、猶未だ煩惱を斷するまでには至らない點で、不覺たるのである。故に、勿論非究竟覺であるが、然し既に眞の實踐道に入つて居るもので、此間を滅相といふのである。

此の如くにして進めば心境は向上するに至るが、順序としては、二乘人、即ち聲聞、緣覺から更に初發意菩薩になる。此菩薩には長い修行があり、それを十地に分つ。通常五十二位を分ち、十地は第四十一地から第五十地までを指すが、起信論本文では單に十地のみを認めて、それ以前の四十地を考へて居ない。實際としては、十地以前については、論は二乗と及び大乘としての信相應地とを認め、次に第一地の代りに淨心地の名を用ひ、第二地に具戒地、第三地から第六地までの名稱を擧げずに、第七地に無相方便地、第八地に色自在地、第九地に心自在地、第十

地に菩薩地盡、菩薩盡地、菩薩究竟地の名を用ひ、等覺や妙覺をいはずに、直に如來地をいうて居る。注釋者は五十二位に當てて解するが、論に其典據はない。故に、初發意菩薩といへば信相應地の菩薩で、地前である。これ等二乘及び初發意菩薩は已に人我の空を悟つて居るから自他内外の我我所を計する見煩惱と貪瞋の愛煩惱等を了知し、淨心が無明の爲に眠らされて、異相を夢みて煩惱を起すが、今は已に智慧と相應したから異相の夢からの微覺を得、無明の中に於て人我の無所得を知るから念に異相なく、貪瞋等を起す龜分別と違順の境に著する執著相とを捨てる。故に、之を相似覺と稱するが、此位に於ては菩薩は未だ證位としての地上に登らないし、二乘は未だ法空を得ないから相似の覺たるに過ぎないのである。此位では我空を證して居るが、その我空が我空法空の二空に相似して居るから相似といふのである。此位を異相といふ。

初地に登つた菩薩を法身の菩薩と稱するが、これは第九地までに通ずる。初地で法身遍滿の義を悟り、地々に亦之を證し、眞如法を自體と爲すから法身といふのである。此法身菩薩は一切法は唯是れ識のみを悟るから之を念の住を覺するといひ、念の住を覺するから念に住相が無いが、然しこれは入觀時のことで、出觀の場合には自心所現の法の上に於て、猶染淨法軌の分別を起すし、其淨心が無明の爲に眠らされて住相を夢みる。然し、已に無分別智と相應して住相の夢から覺めて、却つて住相を照察して住相の無所有を悟り、従つて、心の分別念の相を離れて居る。故に、之を隨分覺と稱するが、初地から一分一分に眞如を覺するから、つまり九地の間、其智力に隨つて、覺するのである點でかく名づけるのである。更に之を住相とも呼ぶ。

第十地を菩薩地盡といひ、覺の窮まり覺滿たのをいふ。こゝでは行が究竟するから、十地の滿心の金剛喻定に

到り、その中の方便道、即ち加行道ともいひ功用を加へて進趣する位、が満足せられるのであり、智が究竟するから、又金剛喻定中の無間道、即ち無礙道ともいひ理智相符して妄惑の間隙する所のない位、に於て一念相應し、心の初起を覺し、根本無明が覺に依るから迷うて、かの靜心本覺を動かし、以て微念を起さしめるのであるといふことを悟り、又、本覺を離れて不覺無明なく、動心に即して本來寂なるを覺知する爲に、心に初相なく、全く微細の念を遠離除脱する點で、心性を見ることを得て心は即ち常住となるといはれるのである。之を究竟覺といふが、これ心源を覺了して、本より流轉もなく、始めて靜となるのでもなく、常に自ら一心で、平等平等、始覺が本覺と異ならないことになつた所である。之をまた生相といふ。既にこゝで、微細の念を遠離するのであるから、佛位では勿論離念であり、無念である。従つて、心の初起を知るといふのは初起の有念は即ち無念なりと知ること、否、自ら無念と成ることをいふに外ならないのである。知るは本來成るの意である。然らば、即ち一切衆生の如きは、本より已來念相續して離念となることは全くないから、名づけて覺となすを得ないことが判る。従本已來不覺である爲に無始無明といふのであるが、之に反して、無念を得れば、心相の生住異滅を知り得るのである。これ、この四相は有念であるが、この有念は本來無念で、無念と念とが本來平等であるからである。故に又始覺本覺の異もない。四相の有念はもと一淨心本覺の所成で、本覺を離れて別の自體なく、本來平等で、同一本覺であるからである。未だ悟らないものには四相の別があるが、悟つて見れば、四相は本來唯一淨心のみで、體性の前後を辨すべきもなく、前後ある如きは夢に等しいに過ぎないからで、従つて四相は俱時、即ち同一時間のもの、其一分一分を見るから、前後が現はれるに過ぎないのである。

以上の如く實踐の進趣は遂に究竟覺に到るのであつて、これが還滅門であり、吾々の日常生活が佛地に歸著することを現はして居るのである。實踐は特別なものがあるのではなく、唯日常の職域奉公の勤勞に外ならぬのである。始覺は吾々の修養の漸次向上進捗することを現はすものであるが、其終極は本覺に同ずるにある。本覺は、之に對していへば、更に進んで、覺の働きをなして來る方面に至るものである。本覺といへば、前述の如く、在纏位のもので、如來藏と同じく、煩惱の存在を豫想して居るが、もともと淨心であるから、煩惱の爲に淨性を失壞することはない。在纏の場合は本覺の隨染であるが、隨染は染法染縁に隨うて居ること、染に隨うて作用を現はすことで、之を隨染本覺といひ、在纏位に而も淨性を失壞しない所を、それに對して、性淨本覺と稱する。此中、隨染本覺は二種の相を生ずるが、二種は相であるから、本覺は體で、體相はもとより不相離である爲に、體が相を顯はすのを、生ずるといふのである。二種の相は智淨相と不思議業相とである。智淨相とは内は眞如の内熏の力、外は眞如から流出した教法の外縁の熏力によつて、地前の善根を修するを因とし、地上に登つて、果として和合識の相、即ち阿黎耶識の生滅不覺の相、を破し、以て不生滅覺の性を顯はすから法身を顯現し、分別染心としての相續識の相を滅し、そして還源不雜となるから、智が淳淨になつたのをいふのである。もと靜心であつたのが動心となつたのであるから、今其動心を無くすると、如何にも靜心までも失はれる如く思はれようが、然し、決してさうではない。一切の心識は皆これ無明の相で、無明が働いて居るに外ならぬが、無明の相は隨染本覺の性を離れたものでなく、本覺に依つて不覺、即ち無明、があるのであるから、この非異の故に壞すべきでなく、同時に無明と本覺、相と性とでは非一の故に壞すべからざるにも非らざる關係にある。恰も大海の水が風に因つて波動し、水相と風相と相離れ

ないが、水はもと動性ではないから、風が止めば、動相は滅して水の濕性は壞することが無いのと同じく、衆生の本覺としての自性清淨心は、無明の風に因つて動いて心識となつて居るが、もと淨心の全體が心識となるのであるから心相は無く、心識は淨心に外ならないから無明の相も無く、心と無明と俱に形相無くして、相捨離しないにしても、心は動性ではない爲に、無明が滅するとき相續識が滅しても、智性は壞することが無いのである。そこに智淨相が見られるのである。故に、智淨相は自證の根本智で、自の染法に隨つて、自覺の徳を顯はしたものである。之に對して、不思議業相とは化他の後得智で、他の染縁に應じて化益の徳を顯はしたものであるが、智淨相に依るから一切の勝妙の對象を作し、衆生の六根の對象となり、色身を現じて説法をなす等無量の功德の相が常に斷絶すること無く、衆生の根器に隨應して、利益をなすをいふのである。これ前の法身に對して、報應二身の化用、眞如の大有であるから、吾々の思議を絶する點で不思議、如來の無功用自然の働きである點で業といはれるのである。性淨本覺は覺の體と相とに合せて四種の大義の存することを説くのであるが、四種の中、前二は體で、在纏の本覺の自性淨を明し、性淨本覺として空と不空との二義あるを示し、後二は相で、出纏の本覺について離垢淨を説き、隨染本覺としての體用を述べるのである。空、不空は眞如門の如實空、如實不空に當り、體、用は隨染本覺の智淨相、不思議業相に當るのである。四種大義の第一、第三は主として虚空に喩へられて周遍の義を示し、第二、第四は又主としての淨鏡に喩へられて離垢現象を表はすのである。此中、第一は如實空鏡で、一切の妄心と倒境とを遠離して、法として現ぜざるはないのをいひ、妄念が眞智を覺照することなく、又、本覺が妄法を覺照することのない點で、これ妄執の立場でいうて居るのである。第二は因熏習鏡で、如實不空を謂ふのであるが、因は現法の因とな

る縁起の本で、眞如の自性を守らざるをいひ、熏習は本覺が内から其人に刺戟熏習して、厭求加行を起さしめ、以て佛果にまで至らしめるをいふから、其中に既に勝れた自體と無量の性功德とを有する點で、如實不空である。故に自體の中に一切の世間の境界が變現して、これから出でるものなく、入るものなく、又、壞することなく、失ふことなく、全く常住の一心であり、そしてこの本覺中の諸法は諸過を離れて凡て眞實の性ならざるは無く、更に、一切の染法に染せられること無く、智體不動で、無漏の性徳を具足して、衆生に熏ずるといはれるのである。第三は法出離鏡で、不空の法を謂ひ、この不空の法は煩惱障、所知障、即ち麤細の染心、無明、を超出し、業識等との和合の相を離脱して、淳淨明となつて居るを指すのである。第四は緣熏習鏡で、縁は外縁であるから、佛の利益衆生の利他の用が縁となるをいひ、これが熏習して善根を修せしめるに至るのであるが、これは法出離に依るから、自在に遍ねく衆生の心を照し、衆生の念に隨應して示現說法をなすのを指す。要するに、性淨本覺は煩惱の中に在つて淨性は其自體を失はず、妄法は凡て空であつて、染心無明を出過し、而も内熏、外熏の働きをなす所をいうて居るのである。

以上は淨法に約して心生滅を明したのであるが、以下は染法に約して心生滅を明することになるのである。

第六節 不覺、根本無明と枝末無明

不覺は覺と共に阿黎耶識の二義で、阿黎耶識を構成する不生滅生滅の中の生滅であり、又阿黎耶識は如來藏を廣く見て實體視したものであるから、如來藏に依つて生滅心ありといふ場合の生滅心が即ち不覺無明であり、心の初

起でもある。故に、又、阿黎耶識に依るを以て無明ありと説くといひ、更に、一法界に達せざるを以ての故に心が一法界と相應せず、忽然として念起るを名づけて無明となすといひ、念起は心の初起で生滅心を指し、同じく、如實に眞如法の一なるを知らざるが故に不覺心起るといひ、眞如法に依るを以ての故に無明ありといひ、又、本覺に依るが故に不覺ありといふ。故に不覺無明については、眞如、如來藏、阿黎耶識、本覺に依つて有るに至るものといふのと、一法界、眞如に達しないから有るに至るといふのと大體二種の表現が見出されることになる。眞如は生滅門中の眞如、本覺は阿黎耶識の中の覺、阿黎耶識は如來藏と煩惱との和合した實體であるから、不覺無明の存在は既に衆生心といはれた中に豫想せられて居て、何時初めて起るかの問題は生じて來ない道理であるが、無明は無知に外ならぬから、何に對する無知であるかといへば、一法界、眞如を了達しないことをいふとせられるのである。一法界も眞如も同じで、眞心、心性に外ならぬから、即ち不生不滅である。不生不滅の心性は絶對靜で、これが既に相對的の動靜を含んで居るから、何時靜が相對的の動になるかは考へられることなく、常に相對的の靜とも動ともなつて居るのである。一切を一全體と見て、其中に動靜、對立差別を見ないときは凡ては眞如で、動靜相對を見れば、既に一切法であつて、心念分別が働いて居る。然らば、無明は其性質上如何にしても眞如に達することとは、絶對的に、不可能であり、眞如と相應契符することは何としても出來ないのであるが、然し、又、決して眞如を離れて別個の存在性を有するものでもない。眞如は統一綜合の原理、無明は差別分析の原理の如きもの、眞如は總體化に導き、無明は個體化に引入れるものの如く見ればよいであらう。故に、眞妄別體の難、眞先妄後の難、還作衆生の難又は悟後却迷の難といふ所謂起信論の三大難はあまりに凡てを實體視し過ぎる所から起つたもので、

むしろ難者の反省の不足を表はすものではあるまいかと考へられる。

無明は無知であるから、字義としては全く消極的で、本來何等の働きをも、それ自身の中に、有するのではなく、又歴史的にも、古くは無明に働きを附して居なかつたが、起信論では、無明には大なる働きがあるとせられる。一切の動的な生活、即ち日常生活、は無明の働きに因つて起るのであつて、無明は實に迷の根本原理であると見られて居る。無明不覺は如實には眞如法の一なるを知らないといふことで、之を迷眞となすが、これ眞如が之によつて其體を隠すことになる所であつて、又、之を根本無明と稱する。無明といへば、これ既に知らない所があるのであるから、そこに不覺心が起つて、其妄念の相があることになるのであるが、之を起妄といひ、これ無明が遂に眞如を覆ふことになる所であつて、又、之を枝末無明と稱する。迷眞と起妄とはもと一體の二用で、其一體が眞に對すれば迷眞、妄に對すれば起妄たるに過ぎないのであるが、迷眞には必ず起妄があつて、起妄のない迷眞は無い。然し、妄たる念はもと眞があるから起るのであつて、本來あるべからざるものがあるが如くになつて居るに外ならぬから、念には自相が無く、眞如本覺に依つて居るから本覺を離れないといはれるのである。恰も、方角に依つて方角に迷ひ、以て東を西と思ふが如くであつて、方角を離れて迷なるものは無く、西と思はれる西には獨立の自相はない。此の如く、衆生も覺に依るから迷ふのであつて、覺性を離れて不覺の迷なるものはないのである。然し、已に不覺の迷ひがあることになれば、必ずそこに妄想心の分別が起つて、吾々の現實生活となつて居るのである。この迷の妄の中に於て、眞如の名稱と義理とを聞いて、之を眞に知ることになれば、妄の立場からそれを眞覺と呼び、これは又眞如本覺に憶懐を起すに至るから、妄に淨を起すの用があるとせられるのであるが、然し、又、無明不覺

の心を離れた時には、妄は無きに至るから、妄の立場でいうた眞覺には自體相用凡て獨立的存在は指説するを得ないことになる點で、眞は妄に待つて顯はれる義があるとせられるのである。かくして、根本無明から枝末無明が起ることが判るから、更に進んで、枝末無明の發展を、それと同じ經過を辿ると見て細論すれば、枝末無明の上に於ける吾々の日常生活の由來が明かになるであらう。之を説くのが三細六塵、即ち九相、の説であつて、其根柢には從來の十二因縁の順觀流轉門が含まれて居るのである。

根本無明が因となつて、枝末無明の中の三細を生ずることになるが、三細は相で、根本無明の不覺は體であるから、體と相とは相離れず、末は本を離れないから、無明に依つて妄心を成じ、妄心に依つて又無明を起す相依相資の關係になる。三細の第一は無明業相、無明は根本無明、不覺で、業は動作の義、因の義であるから、不覺に依つて心の動するをいひ、又、動すれば苦があるから生死苦患の因となるをいふ。根本無明によつて動じて因となるのであるから、心の動くに至る第一歩を無明業相といふのであり、かの阿黎耶識としては唯動に向うたといふ所であつて猶未だ動とはなつて居ないから、従つて、この無明業相は阿黎耶識の一段降つたものであることになる。もとこれ不覺に依るのであるから、覺すれば動は無いことになるし、一度苦を生ずることになれば果は續くが、苦果は動因を離れることがないのである。此の如く流轉門の説の中にも必ず還滅門の説を忘れずに述べるのが起信論の特色である。これは十二因縁でいへば無明、行に範を取つて説くものである。第二は能見相、第三は境界相、此二は主觀と客觀とであつて相對立するもの。十二因縁の識、名色、六入に配當して見られる。既に動があれば、それは心の動であり、動くことであるから、能見の心と所見の境とが顯はれねばならぬ。それを順序立てて説く爲に、

第二、第三となしたのである。動と同時に能見、境界があるべきで、能見、境界のあるのが動たるに外ならないのであるから、此間に時間的の経過はあるを得ない。然し、説くとして同一時に述べることを得ないから、能見を先に、境界を後にしたに過ぎないのである。否、動を先に、能見、境界を後に述べざるを得ないのである。故に、能見相は動に依るが故に能見ありといはれ、境界相は能見に依るが故に境界妄に現すといはれる。反顯的に還滅門でいへば、動ぜざれば見相起ることなく、見相を離るれば境界無しと説くが、之を形式論理學的に觀察すると、この述べ方は論理學的ではない。無明業相の場合でも同じで、論理學的には、動無ければ不覺無しといふべく、又、動ぜざれば能見なく、見を離るときは境界なしといはねばならぬ。然らざれば換質換位の法則に戻るから、論の説には論理學以上のものがあることを示して居ると見るべきである。

三細は心の動く最初であつて、猶未だ心の種々複雑なる働きを出すまでには至つて居ないから、所謂心王、心所に分れては居ないといはれる程度範圍である。然し、既に能見、境界二相の對立した以上は、此間に種々なる作用の行はれることは必然であるから、それを亦順序を追うて六種數へ擧げる。之を六塵と稱し、又、事識、分別事識とも總稱する。第一は智相、前の境界に依つて心の働きが起つて、境の愛、非愛を分別するのを稱するのであるが、境界はもと心から現はれたものに外ならぬのを忘れて、之を獨立の存在であるかの如くに見、以て染淨を分別するが、智は簡擇斷疑の義で、分別に外ならない。十二因縁でいへば、觸、受に當り、又、愛を含んで居る。第二は相續相、智によつて愛、非愛を分別するから、必然的に苦、樂の覺心、即ち知覺たる受を生じ、念を起して昔の緣境について染淨を忘れずに相應相續するものをいふ點で、智相の繼續發展である。十二因縁でいへば、受を含んでの

愛に當るといへよう。第三は執取相、相續相に於て既に苦樂に對して煩惱を起し業を起すから、執取相は苦樂の境界對象を緣念して、それが元來自心現のもの、無なるものなることを思はずに、苦樂を堅持執取して心に執著を起すのである。心に執著を起すのが執取相たる所で、まさしく我執を起すのであるから、これ以前は主として法執に屬するのである。第四は計名字相、既に妄執があるから、所執の相の上に名言を立てて分別をなすをいふのであるが、名言は名字言説で、もと假立のものに過ぎないに、之を實であるとし、名字に實物が符合して居ると横計するのである。この第三、第四は十二因縁の取に當り、まさしく煩惱を起す所をいふのである。第五は起業相、名言を立てるから、名字によつて名を尋ね、煩惱を起して業を造るをいふが、この業が一切の苦の因となるのである。十二因縁でいへば、これ有である。第六は業繫苦相、既に業因を造るから、必然的に苦報を受け、生死輪廻によつて長く繫縛せられて居るをいふ。十二因縁でいへば、生、老死に當る。従つて、六塵は吾々の日常生活の狀相を細から粗に、順序を立てて、説いたものであつて、吾々が自ら反省して見れば實際として理解せられる所である。これも決して時間的の考のみで述べて居るのでなくして、述べるとしてはかゝる順序を追ふ外には方法がないのである。如何にするも此六相を同一時に述べることの出来ないのは、吾々としては止むを得ない所である。

以上を通覽すれば、根本無明が眞如と違して居る爲に、かゝる一切の差別對立の世界が現はれるのであつて、心の動搖が外に投影したに外ならぬのであることが判る。この差別對立の世界のものを、凡て染法とも妄法とも稱するのであるし、不覺の相ともいふのである。もともと平等一味の靜心を尊ぶから、之を淨とも眞とも呼び、動相を凡て染とも妄ともいふのである。染も妄も、また苦も、決して道徳的に非難すべき意味を含むとは限らず、又、之

を無價値となすのでもなく、厭捨してよいとなすのでもなく、却つて之に飽足らず、満足しない所に向上心を起させるのが目的である。世に何人か現在のまゝの状態に於ての生活に満足して居るものがあらうか。日常生活しつゝあることが、精神的にも物質的にも、よりよき状態にならんと望んで勤しんで居るのである。その満足しない所を染、妄、苦などの語で現はさんとするのである。従つて、捨てることを要するには相違ないが、捨てるといふのは、むしろ捨てるべき現狀を、缺くべからざる必須の契機として、向上せんとするに外ならぬのである。

三細六塵を合せて九相とも稱する。所謂眞如縁起論が起信論の趣意であるとする學者は、眞如が固然たる實體として宇宙生起の第一原因で、この眞如から三細六塵の順序で、宇宙一切が生じ來ると解釋するのであるが、然し、かゝる意味の宇宙發生論としての眞如縁起論は、論の本文に述べられて居る説でなく、又佛教一般から見ても、かかる説は眞の佛教説たるを得ないものである。學者が何故にかゝる解釋をなすに至つたか不思議であるが、恐らく一の大原因は阿頼耶識縁起を説く唯識説との論諍對抗に刺戟せられた點にあるであらうと思はれる。阿頼耶識縁起説が個人的世界の發生を説くとせられたから、それに對して起信論は一般的宇宙世界の發生を説くとして、其説明を三細六塵の部に求めたのであらう。然し何れから見ても論の文意にはかゝる考は含まれて居ないといはねばならぬ。更に、九相を諸識に配當することが起信論の注釋者の間に行はれ、而も起信論の三大注釋者といはれる淨影慧遠と海東元曉と賢首大師法藏との間に説を異にして居る。慧遠の説では第一、第二、第三、第四、第五を第七末那識に、第六、第七、第八、第九を前六識に當て、そして又、心を第八阿頼耶識に當てて之を眞識、即ち眞如、と同一とし、意を第七末那識、意識を前六識に配當するから、第一——第五は意に、第六——第九は意識に同じことと

なるが、元曉の説では、第一、第二、第三を第八阿頼耶識に、第四を第七末那識に、第五、第六、第七、第八を前六識に當て、第九相は所生果となし、又、心は阿梨耶心體で、眞心、意は第一から第五までを含み、其中第一、第二、第三は第八阿頼耶識内の別用、第四は第七末那識に、第五と意識とは前六識に當るとなし、賢首大師は第一、第二、第三は第八阿頼耶識の三分であり、第四、第五、第六、第七、第八、第九は分別事識の差別であるとし、心は阿黎耶識の心體で眞心、意は第一——第五を含み、其中、第一、第二、第三は第八阿頼耶識内の別用、第四は第六識内の細分、第五と意識とは前六識に當るとなして居る。これ等は凡て阿黎耶識の名がある爲に護法の唯識説に配當せんとするのであるが、賢首大師のみが第七末那識は起信論に説かれて居ないと見るのは、これは正しいといふべきである。第四にしても、第一から第五までにしても、それは末那識とは見られない。心を第八阿頼耶識とし、之を眞心となす慧遠の説は地論宗の傳統説を用ひて居るのであるが、阿頼耶は執著の意味を有するから眞心とはならない。阿頼耶を音譯の上で扱ひ、支那流に考へて、自らの學說上、眞心となすのであるが、印度人ならば阿頼耶を眞心の名とすることは到底爲され得ることでない。故に、これは音譯のみを用ひた爲に、字義を失した誤であり、支那人の間にのみ起り得ることに過ぎない。又、心を阿黎耶識の心體で、眞心となすのも決して正確でない。覺は心體ではあるが、阿黎耶識は不生滅と生滅とが和合して非一非異なのをいふのであるから、之を心體と見ても眞妄和合で、眞のみが體とせられて居ないからである。此の如き異説と正確とは、元來系統の同一でない起信論と唯識説とを結付けたが爲に起つたことであつて、論の中にも其典據の何ものも發見せられない所である。故に、これ等は凡て注釋者に任せて、こゝでは問題となさない方が却つて善き仕方であると考へられる。従つて、注釋者

のかゝる説を取らずに、論の本文によつて見ることにすべきである。以上、覺と不覺とを説いたが、此二は全く相互的關係にあつて日常生活を成して居るのであつて、これが即ち縁起である。そして此二は一方からいへば同相であり、他方からいへば同時に異相である關係を有することを知るべきである。覺と本覺とは、もと阿黎耶識を構成して非一非異のものであるから、非一からいへば異相、非異から見れば同相たるものであり、阿黎耶識は如來藏と煩惱染法とに還り、更に又眞如に還る道理である。故に、同相の方面でいへば、無漏たる始本二覺と無明たる本末不覺とは、同じく眞如を體性となし、眞如は此二を用相となして居るから、此二の働くのは、凡て眞如の性と相とに外ならぬといへる。譬へば、種々なる瓦器は悉く微なる塵の性と相とに外ならぬが如くである。即ち、此二の働くのは幻の如き業たるもので、之を業幻といふが、一切は凡てこれ眞如のみであるといへる。此點から、一切衆生は本來常住にして涅槃に入つて居るのであつて、菩提の法は修すべき相にも非ず、又作すべき相にも非ず、何れも、畢竟無得であるといはれる。然らば、衆生は何故に報身、應身等の色身を現ぜざるやといへば、それは元來眞如としては色相の現はるべきは無いからであるといへるし、而も又佛には色相のあるのを、衆生が見ることのあるのは如何かといへば、それは佛が衆生の染幻に隨つて變異顯現するのみのことであるから、染に隨ふ業幻の所作のみといはれ得るのである。同相門からいへば、本覺智の中に色蘊不空の性があるのではない。これ、智の可見の相は現はれることは無いからである。或は本覺の不空恆沙の徳の中にはかゝる色相は無い。何故に無いかといへば、本覺の智の相は見るべき法では無いからである。然し、之に反して、異相の方面でいへば、種々なる瓦器が凡て不同である如く、無漏と無明との二つによつて各々異なつて顯はれて居

るのであるが、これは無漏法からいへば、元來は無差別であつても、染幻に隨うて差別が現じて居るのであるし、無明法からいへば、それ自身已に差別して居るのであるから、性としての染幻の差別となつて居るのである。故に差別異相は實有ではないといはねばならぬ。こゝに注意すべきは、業幻、染幻といふ表現は、これは梵語の直譯であつて、梵語としては、これ等は凡て幻の如き業、幻の如き染といふ意味の熟字であることである。漢字としては恐らくかゝる表現法はないであらうが、梵語としては常に用ひられる熟字であつて、何等珍らしいものではない。例へば、人獅子というて、獅子の如き人、極めて勇猛な人、の意味となつて居る如き、よく用ひられるものである。

第七節 生滅因縁、無明の働き

無明はもとよりあるべからざるもので、従つて其體は空のものであるが、然し、事を成する義があつて、實際に働いて來るものである。元來差別觀、個體化の根本原理であるから、其作用は吾々の日常生活をあらしめて居るものである、既に根本、枝末二無明として前述したが、其際は覺の發展たる働きを明すに、覺の方からと不覺の方からとの二方面からなした一方面であつたから、覺の方に關しての、いはば、從屬的の方面としてであつた。今は無明を主たるものとして、覺との關係に於て、働いて作用する方面を述べんとするから、覺の方が從屬的になつて居る。無明の働きならば必ずしも覺をいはなくとも差支ない如くであるが、然し、唯眞不生、單妄不成が如來藏縁起の綱格であるから、唯眞不生の點で、覺の働くに無明を伴うて説き、單妄不成である點で又無明の働きに覺を見ざるを得ないのである。既に、覺の下で、たとひ從屬的であるとしても無明の働きを説いたとすれば、無明を主と

なして説く時にもそれと全く異なる説となつて來ることはあり得ないから、大體は同一の説で、而も覺の場合は一
般的であるから三細六塵も全く一般的で、必ずしも個人的のみではないが、無明を主とすれば個人的になることは、
無明の性質上必然であつて、五意識はそれを表はして居る。

生滅因縁を一般的に見れば、覺が自性を守らずして隨縁する所謂隨縁眞如が生滅の因で、眞如に熏習して動心た
らしめる根本無明が生滅の縁たるものであり、又、同時に、根本無明は諸の染法の根本の因であるから生滅の因で
あり、外の妄境界が諸識を起すから生滅の縁たるものである。かゝる兩重の關係で諸識の生滅の相が現はれ集まつ
て、衆生を成立せしめて居るのであるが、此兩重の中には眞如は唯因たるのみ、無明は縁たるに因たるとの二、境
界は唯縁たるのみで、實際上、三つの法のみに過ぎないから、無明の働きの重いことを見るべく、これが即ち個體
化して衆生を成立せしめて居る所である。故に、生滅の因縁は即ち具體的には衆生であつて、而も其衆生は心、即
ち如來藏たる心體、に依つて五意、意識が起つて居つて、衆生たるのである。心と意、意識とを實體視した所が即
ち阿黎耶識で、この阿黎耶識に依るから無明ありと説くこと前に説明した如くである。今はこの阿黎耶識中の無明
を主として、其實實際上に働いて、事を成ずる方面を説かんとするのであるが、具體的實際的にいへば、この無明不
覺が起つて業識となり、そこに、能く見る能見相と、能く現はれる境界相とが現はれ、境界を取覺する智相、念を
起して繼續する相續相が起るのである。これ等の五用は心體の作用であつて、次第に前のものは後のものの依止と
なり、又前のものは後のものを生じ、更に境界に對して意識を生ずるから、依止と能生との義によつて、意と稱す
るを得るし、相續識は既に意識に屬するが、後の分別事識を生ずるの依止にもなつて居るから、能生依止の義で、

意の中に入れるのである。意は依止の義、能生の義である。五意の第一は業識、前の無明業相と同じで、無明の力
で不覺にして心が動ずる、又は、不覺心が動ずる、所をいふのであり、業は主として起動の義である。第二は轉識、
前の能見相で、動心に依つて能見が現はれるのであり、無明に動ぜられて、内から起るのである。第三は現識、前
の境界相で、轉識に對して一切の境界を現する所であつて、五塵が生ずれば、隨つて五識が生じて前後することが
無く、一切時に任運に起つて、常に先に在り、諸法の本となるのである。以上は三細に當るものであるから、單に
無明のみを因とし、個人化せられて居るのであるが、以下は更に境界を縁として起るのである。境界は現識所現で
あるから、虚妄のもので、實有ではない。第四は智識、前の智相で、心を起して染淨法を分別するものであるが、
それは細分別であつて、境を了解して居ない程度である。分別が智の意味。第五は相續識、前の相續相で、法執の
妄念が相應し相續して斷することなく、過去無量世の善惡業を持して失はず、更に現在と未來との苦樂の報を成熟
して違ふことがないのみならず、現在已前の事を忽然として念じ、未來の事を不覺に妄慮せしめる働きをなすから、
此識の分別は既に能分別となつて居るのである。此の如く、五種の識は凡て一心の展開に外ならないものであるか
ら、これ等の前に現じて居る三界は全く唯心の所作に過ぎないものである。故に、一般に實在であり各々獨立の實
體を有するが如くに見られて居ても、皆これ心を離れての六塵の境界となつて居るのではない。今説いた如く、全
く一切法は心から生じ、妄念から生ずるに外ならぬから、それ等を分別するのは、即ち自心を分別することに過ぎ
ぬ。故に、心にして心を見なければ、相の得べきものは無い道理である。世間の一切の境界は衆生の無明と妄心と
によつて住持して居るに過ぎないのであるから、鏡中の像が體の得べきもの無いのと同じで、唯心に過ぎぬとい

へるし、又、いはねばならぬのである。故に、心生すれば種々の法は生じ、心滅すれば種々の法は滅すといはれるのである。

この第五の相續識は其まゝ意識でもある。凡夫は凡て心外に境を立て、身に於て我を計し、それを取著し、その取著の深いものであるから、かく我我所を種々に妄執し、事相を攀緣し、六塵を分別するのを意識と稱するのであつて、前の執取相、計名字相、起業相に當るものである。この意識は六根によつて別々に六境の事を取るから分別識ともいひ、また過未内外の種々の事相を分別するから、分別事識ともいふが、此意識は又見惑、修惑の煩惱に依つて増長するものである。起信論は六識を各別に説かず、一の意識が六根に依つて働くと見るのであつて、頗る合理的である。かゝる考を通常一識計の説とも呼ぶ。

以上はこれ無明に依る具體的の衆生の成立の説明であつて、日常生活となつて居る所以を明して、流轉門を説いたのであるから、之に對して、かくなつて居る中から、還滅門としての向上が明かにせられねばならぬ。其方面からいふと、無明の熏習によつて起された業識等の諸識は、凡夫、二乗、初菩薩などのよく知るを得ざるもので、僅かに地上に登つた法身菩薩が少分を知るを得るに至るに過ぎないから、菩薩の究竟地、即ち第十地、に至つても完全に知り盡くすことは不可能であり、唯佛のみが窮了するに過ぎないものとせられるのである。凡夫等は淨心が無明に動かされたと知らずに、初めからかゝる汚れたものと見、又は汚れたとも知らずにかゝるものであると見て居るに過ぎないのである。然し、元來は、心は自性清淨心で、汚れなどは全く無いのであるが、無明があるが爲に、無明に染せられて、染心となつて現はれて居るのである。即ち不染に即して染たるのである。然し、既に不染に即

する染があるとするれば、同時に又染に即する不染があるべきであるから、染心がありつゝも、それは常恆にして不變であるのである。かゝる關係であるから、佛のみがよく知り得るのであるが、そこに向上進修すべき所以が認められねばならぬのである。心が元來自性清淨心で、汚れは無いとするれば、これは即ち心性で、常に無念、離念であるから、不變といふべきであるが、無明があるのは眞如たる一法界に了達しないから、隨緣の義を知らずして、心が不相應にして忽然として念の起るが爲であり、この一法界に達せずして心が不相應にして忽然として念の起るを無明といふと定義せられる如く、あるべからざる無明があることになるのである。この無明に染せられて染心があるといはれるその染心は六種であつて、之を六染と稱する。第一は執相應染、六塵の中の執取相、計名字相で、意識が見惑、修惑に増長せられる所であり、又、四相中の異相に當る所の麁分別執著相で、人我に執して居るものである。これ麁心が外を執し、境と相應して淨行を汚すものであるから執と名づけるのであるが、二乗の解脱したもので、菩薩の信相應地、即ち地前、によつて初めて遠離せられ得る。第二は不斷相應染、前の相續識、相續相に當るもので、法執が相續し、又、生起して、斷じないのであるから、菩薩が地前から進んで修學する方便によつて、漸々に捨て去り、淨心地、即ち初地、に登つて全く離れるを得るものである。第三は分別智相應染、智識、智相に當り、世間出世間の諸法の染淨を分別するもので、法執に屬し、具戒地、即ち第二地、から漸次に離脱し、無相方便地、即ち第七地、に至つて究竟して離れるものである。第七地以前でも、法空觀に入れば、法執は無いのであるが、然し、出觀の時には、境界に對して微細の分別があり、従つて有相ではあるが、而も此第七地に於ては、無相觀に於て加行方便の功用があるのであるから、これを離れ得るのである。第四は現色不相應染、これ現識、境界相に當る

もので、色について不自在なる間は現識は亡することがないが、色自在地、即ち第八地、に入ると、現識を斷じ得るから、之を離れることを得るのである。第五は能見心不相應染、これは轉識、能見相に當るもので、第九地に入ると心行自在となり無礙智が得られるから、心自在地、即ち第九地、で之を離れ得る。第六は根本業不相應染、これは業識、無明業相に當るもので、菩薩地が盡き金剛喻定に入り、如來地に入るを得て、これを離れ得るのであるが、それは微細の習氣心念が都て盡きて心常住を得るが爲である。此の如く、向上進修して還滅となるのであるが、かくなる最初は無明の働いたことから現實状態となり、そこに向上の修養が起つたが爲である。根本無明は一法界を了達しないことというたが、地前から内省學道し、淨心地に入つてより、隨分に離れることの出来るもので、如來地に至つて、遂に究竟して離れるから、凡て佛のみよく窮了するといふのである。以上の六染の中、前三には相應、後三には不相應とあるが、相應とは能縁の心と所縁の境たる念法とが染淨差別し、染境には染解をなし淨境には淨解をなすも、能縁の知相と所縁の緣相とが同じであるをいひ、不相應とは心に即する不覺、即ち動心、であるが、心王心所とか、能縁所縁とかの別異は無く、従つて知相と緣相とを同じくするといはれるまでには至つて居ないし、又、知相と緣相とを異にして居ない所をいふのである。更に、染心の六種は即ち煩惱障で、眞如根本智、即ち前に述べた智淨相、を礙へるものであるし、無明は、之に對していへば、所知障で、世間の自然業智、即ち前に述べた不思議業相、を礙へるものである。即ち、染心に依つて業轉現の三識があり、之に基づいて妄に境界を取り、差別を見るから平等性に違つるのであるし、一切法は元來常に靜で、起相は無いのに、無明が妄に法性と違つて差別動靜を見るに至るから、之によつて一切世間の境界に隨順して、如實に知ることを得ないことになるのである。

更に、以上の如くに覺の方面からと不覺の方面からと、兩方面によつてそれ等の發展を説いて日常生活の現じて居る點を明かにしたのであるが、かくの如くに日常生活が成立つて居るとすれば、其中には實踐修行を未だ爲さない者、既に爲した者が存する道理であるから、それ等の状態を生滅の相として區分し説明することにならざるを得ない。その相を分別して麁と細との二種に大別するが、麁は六識の位で、六染中の前三を指し、其相は顯であるから、心と相應するといはれ、細は阿黎耶識の位で、六染中の後三を指し、麁顯の相がないから、心と相應せずといはれる。又、之を細別すると、麁中の麁、即ち凡夫の境界で、二乘も此中に入り、麁中の細と細中の麁、即ち初地以上の菩薩の境界、細中の細、即ち佛の境界、の四種になるが、麁中の麁は執相應染で、又、執取相、計名字相であり、麁中の細は不斷相應染と分別智相應染とであり、細中の麁は後の三染であり、細中の細は根本業不相應染である。この麁細の二相は無明の熏習に依つてあるに至るもので、不覺無明が因で、妄境界が緣となつて居るのである。然し、麁細二種の因を明すに、具略の二説があるが、略説としては通因は根本無明であり、別因でいへば、三細因は無明、三麁因は妄境界となり、具説でいへば、三細因は不思議熏としては無明で、これ生因であり、不思議變としては眞如で、住因であり、三麁因は現識所變の境界が生因、妄想熏習和合心海が住因であるが、論の本文では、此中の無明、生因と妄境界、生因とのみを説いて、眞如、住因と和合心海、住因とは之を省いて説かないのである。この中、根本無明といふ因が減すれば、妄境界といふ縁は減するし、因が減するから不相應心も減し、縁が減するから相應心も減することになるのである。然るときは、心が減せば相續がなくなり、反對に、相續すると

せば、究竟滅とはいへないと難することにならうが、然し、こゝに滅するといふのは、唯心相のみの滅すること、心體の滅することではないから、其難は當らない。恰かも風は水に依つて動相を現はすが、水が滅せば風相は斷絶して、依止する所が無いことにならうも、水は滅しないから風相は相續し、唯風のみが滅するから、動相は隨つて滅するし、而も是れは水の滅するのではないが如く、無明も亦此の如くで、心體に依つて動するのであるから、心體が滅すれば衆生は全く斷絶して依止する所が無いのであるが、體は滅することはないから、心も相續するを得るのであつて、唯無明のみが滅するに過ぎない點で、心相は滅しても、心體としての心智は滅することはないのである。即ち、漸次に始覺を成ぜしめて、遂に本覺の智體のみとなるに至るのである。故に、龜中の龜から進んで、實踐的に、動を離れることによつて、遂に細中の細に至り、龜細の相は全く滅して絶對靜となるのである。故に、明かにこれ還滅門の説である。

第八節 染淨互熏

以上述べた所は主として阿黎耶識が一切法を攝するといはれる方面の詳説であつて、覺と不覺との相關を明かにしたのであるが、以下は阿黎耶識の一切法を生ずる方面を説かんとするのであつて、これ染法と淨法との相互に熏習することを示す部である。熏習は能熏と所熏とが、そこに、具はつて居ることを要するから、一に淨法、即ち眞如、二に一切の染因、即ち無明、三に妄心、即ち業識、四に妄境界、即ち六塵、の四種の現前して居る所で説くことになるのである。これ等が相互に熏習し、刺戟し、影響をなすから、日常生活上の淨法と染法とが各々相起つて、

遂に斷絶しないのである。こゝに眞如といふのは、これ生滅門の中の眞如で、一には體から見て、本來淨であるし、二には體相から見て、内熏によつて染に反し、以て始覺あらしめるをいひ、三には用熏から見て、機に應じて報應二身の淨縁となる外縁をいふのである。染因としては無明によつてあるに至る六染及び九相等であるし、妄心は事識、即ち智相等と業識とであるが、本の業識のみを擧げていひ、又、六塵の妄境界は事識所縁の境に外ならぬが、此三は凡て染法である。此中、眞如は淨法であるから、實際には、染は無いが、無明によるから染相があることになるのであるし、無明は固より染法で、淨の働きは無いが、眞如の熏習があるが爲に、淨用あるに至るのである。かく相互に熏習し合ふから、流轉還滅が起るのであつて、この眞妄互熏を認めるのが起信論の特色であるし、又、實際生活上の事實でもあるのである。熏習は通常説かれる如き意味であるが、一般的にいへば、習熏と資熏との二種とせられる。習熏とは習は數々の義、熏は熏發の義で、無明又は眞如の氣が、眞如又は無明に熏じて、染相又は淨用を起すのをいひ、資熏とは資は助の義で、現行の心と、境と、及び諸惑とが相資けるをいひ、前念が後念を引起すること等をも指すのである。所謂、業識熏、境界熏、見愛熏などがそれである。

第一 染法熏習、眞如法に依るを以ての故に、無明ありといはれるが、これは無明の起原を説くと同時に、能熏の法としての無明と、所熏の法體としての眞如とを擧げたもので、こゝに、一、無明熏習、即ち無明が能熏、眞如が所熏の關係を説いて、無明といふ染法の因があるから、これが眞如に熏習し、この熏習によつて妄心が起るとなし、二、そこに又妄心熏習、即ち妄心が能熏、無明が所熏の關係を擧げて、この妄心業識が無明に熏習し、眞如法を了知しない爲に、この迷眞が不覺の念、即ち轉識、を起すといふ起妄があつて、續いて妄境界を現するが爲に現

識の起ることを明かにするのである。更に、之によつて、三、妄境界熏習、即ち妄境界が能熏、妄心が所熏の關係になつて、妄境界といふ染法の縁が妄心業識に熏習して、妄心といふ心海をして念、即ち智相、相續相、を起して著せしめ、以て執取相、計名字相を起し、種々の業を起さしめるからそれが起業相となり、更に一切の身心の苦を受ける業繫苦相となすのである。又更に、これ等を細かにいふと、三の妄境界の熏習には増長念熏習と増長取熏習との二種があるものであつて、熏習によつて念、即ち智相相續相、を増長せしめて法執分別を起し、著即ち執取相、計名字相、を増長せしめて人我見愛煩惱を盛んならしめるものであるし、二、妄心の熏習には業識根本熏習と増長分別事識熏習との二種があるもので、業識根本熏習は龜中の細と細との生滅の起因であり、轉相、現相等を起して相續せしめ、二乗及び一切の菩薩をして生滅の苦を受けしめるもの、増長分別事識熏習は龜中の龜の生滅の起因であつて、無明に資熏して見愛の龜惑を起し、身口の諸業を造らしめて、凡夫をして業繫苦を受けしめるものであり、また、一、無明の熏習は根本熏習と所起見愛熏習との二種となるが、根本熏習は根本不覺が眞如に熏動して業識等の諸識を成するもの、五意中の業識の起因、また業轉現三相の起因であり、所起見愛熏習は意識の起因で、枝末不覺が心體に熏習して、分別事識を成するものである。此の如く、熏習が染法を起して斷することがないのであるが、これは流轉門の方面である。

第二 淨法熏習、一、眞如法があるから、これが無明に熏習し、熏習の因と縁との力によつて、妄心をして生死輪廻の苦を厭ひ、涅槃菩提を求めしめるに至るのであるが、此場合はこれ眞如熏習で、眞如が能熏、無明が所熏である。これは體熏習であつて、この妄心に厭と求との因縁があるから、眞如に熏習するといふ用熏習に相對するの

である。その用熏習は、二、妄心熏習が厭求心熏習と唯心熏習との二種に分れる中の厭求心熏習と同一である。厭求心熏習は、今いふ如く、眞如に反熏するから、唯心無境の理を信するに至るのであつて、自ら己性を信じて眞を知り、心が妄に動くのみであつて、前境界は無いと、妄の本より空なることを了し、遠離法としての修行をなすのであるが、こゝに唯心熏習として、妄境界の無いことを如實に知つて、種々に方便して唯識無塵等の隨順行を起し、以て能所を亡じて計名字相、執取相を捨て、念を無くして、智相、相續相を斷じ、久遠に熏習をなすのである。その無境を如實に知るは初地見道に唯識の理を知ること、隨順行をなすは十地の修道中に萬行をなすことであつて、これ即ち眞如を顯はす行である。かゝる因によつて、即ち果として、無明が滅し、この滅によつて心が起ることなく、隨つて境界が滅し、かく無明といふ因と境界といふ縁とが俱に滅するから、三細六龜の如き心相が盡きて涅槃を得、自然法爾の不思議業用を成するに至るのである。更に、これ等を細かにいふと、二の妄心熏習には分別事識熏習と意熏習との二種があることになるが、分別事識は即ち意識で、執取相、計名字相、又は相續相、起業相も含み、諸塵は唯是れ識のみであると知らないから、心外に實境があると執する中であつて、凡夫及び二乗として、生死の苦を厭ひ、其力に應じて、漸く無上菩提に趣向するに至るのであるし、意熏習は本をいへば、業識の熏習を指し、通じていへば、五種の意の熏習をいひ、諸の菩薩が發心勇猛にして、一切法の唯識なるを知つて事識の外分別を離れ、速かに涅槃に趣くに至るのをいふのである。又、一、眞如の熏習にも亦自の體相の熏習、即ち體熏習、と用の熏習との二種があることになる。自の體相の熏習とは、眞如は不空如來藏として無始已來無漏の性功德を具足し、衆生には知られない不思議の業をなして、内から衆生に冥熏し、妄心をして厭求心を起さしめ、單に能觀の

智を成ずるのみでなくして、其觀智の爲に所觀の境界ともなり、この心と境との二法によつて、常恆に熏習し、衆生をして厭求心を強からしめ、己身に眞如法あるを確信せしめて、發心修行せしめるをいふのである。然し、若し此の如くであるとすれば、一切衆生には凡て眞如があつて、等しく熏習するのであるから、衆生に有信と無信とが前後に無量に差別ある所以は無いことにならうし、従つて同一時に眞如法ありと知つて、勤修方便して涅槃に入るべきであると考へられようが、實際、眞如は本より一であつても、無明には無量無邊の差別があつて、人によつて其厚薄が等しくない爲に、厚きは無信、薄きは有信となり、發心に前後もあることになるのであり、本より眞如内熏が種々の差別を起すのではなく、又、この無明の爲に無數の所知障が起り、我見愛染の煩惱障が生ずるのである點で、人によつて種々異なるに至るのであることは佛のみの知る所であり、更に、佛の法には因もあり縁もあるから、それが具足して初めて成辨するを得ることは、恰かも木の中の火性は火の正因ではあつても、人が此火を出す手段を講じない時には、火の出ることがないと同じで、眞如といふ正因の熏習があつても、諸佛、菩薩、善知識、即ち善友、が導くといふ外縁がない場合には、自ら煩惱を斷じて涅槃を證することはないし、又、外縁の力があつても、單にこれのみで、内に眞如の熏習がなくて、厭求の心は起らない。故に、内熏と外縁との因と縁とが具はつて、初めて修行を起し、涅槃に入ることが得るのである。次に用の熏習とは即ち衆生に對する外縁の力を指していふのである。外縁は無量であるが、略していへば、一、差別縁と、二、平等縁との二種となるのである。差別縁とは、凡夫及び二乗の者の事識熏習、即ち心外の法を執して厭求の念を生ぜしめること、の爲に縁となることで、佛菩薩が爲に形を現することが不同である點で差別といひ、又、差別せる機根の爲に縁と爲るといふ點で差別といふ

のであるが、凡夫、二乗が諸佛、菩薩に對し、初發意から佛に成るに至るまでに、或は其身形を現するを見、或は其功德の勝れたるを念ずるに依り、及び諸佛、菩薩は其衆生の爲に眷屬、父母、諸親と爲り、或は給使と爲り、或は知友と爲り、或は冤家と爲り、或は布施、愛語、利行、同事の四攝法を起し、乃至、一切の所作と無量の行縁とで、大悲の熏習力を起して、よりて以て衆生の善根を増長せしめて、見聞し利益を得しめるのであつて、これに近縁と遠縁との二種がある。近縁は速かに度することを得るといひ、遠縁は久遠に度することを得るをいふのである。更に、此二縁を分別すれば、增長行縁と受道縁との二種となる。增長行縁とは諸佛が縁と爲つて、修行人をして各自自行を増して正道に入らしめること、受道縁とは初發意から佛に至るまで、並びに其位に入る、をいふのであり、前者は方便行、後者は正觀相應、又、前者は四攝利他行、後者は空、無相、無願の三空自利行である。次に、平等縁とは、一切の諸佛、菩薩が悉く一切の衆生を度脱せんことを願ひ、自然に、無縁の慈悲によつて、作意を起さずに熏習し、常恆に捨てることなく、衆生と全く同體であるといふ智の力を以て、衆生の見聞し得るに應じて作業を現することであり、又、衆生が三昧に依つて平等に諸佛を見るを得るをいふのである。この體熏習と用熏習とを、人によつて分別すると、未相應と已相應との二種になる。未相應は能熏の體用と未だ相應しないもので、凡夫、二乗及び初發意菩薩等は、凡夫、二乗が意識熏習、菩薩が意識熏習によりながらも而も未だ眞如平等に契はないから、信の力によつて修行するが、未だ無分別心が法身の體と相應するを得ないのと、未だ後得智の自在業の修行が報應二身の用と相應するを得ないのとの故に未相應である。已相應は地上の法身の菩薩が無分別心を得て根本智が體と相應し、又、佛の智用と相應して後得智を得るから、根本智を得たといふ法力、即ち所證の眞理を規則となすこと、

に依るのみで、法爾自然に修行し、眞如に熏習して無明を滅する點で已相應である。

以上の染淨二法の中、染法は無始已來眞に違して其始あることなく、熏習も斷絶することがないが、佛たるを得た後には、全く斷絶するのであるから、無始有終であり、之に反して、理に順ずる淨法の熏習は斷絶することなく、未來際を盡くすから、用熏習から見ても有始で、而も無終である。これ、眞如法は常に熏習するから、妄心が滅したときには、法身が顯現して用熏習を起す爲に、斷ずることがないのである。此の如く有終無終をいふのは、これ即ち人に約して云ふが爲であつて、若し法體に約していへば、無始無終となるものである。報應二身は無終であり、又、眞如法は常に熏習するからである。

第九節 義の三大

第五節阿黎耶識から以後は生滅門の説明であつて、前節までで、生滅心法、即ち眞妄和合したもの、を解釋し終つたのであるが、これが同時に義を顯はす法であつたのであるから、これより以下は生滅心法に義を顯はす功能のあることを明かにして、顯示せられる義の三大を説かんとするのである。これ即ち發心修行によつて、淨法眞如に契當し、淨法眞如が全露した場合であつて、世出世法を攝する衆生心たる摩訶衍の法が、世間法を淨化し、運載推進して出世間法となつて、摩訶衍の義を顯はすに至るものであるから、因位にも勿論具はり存した三大が、果位に於て其全體を明かにする所を指して、説かんとするのである。

體大は眞如其ものを指すから、一切に遍滿して居る點で、凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛の如き一凡四聖の差別

が人の上にあつても、何れに於ても増して居ることもなく、減じて居ることもなく、凡位に生ずるでもなく、佛位に滅するのでもなく、又、過去に生起したものでなく、未來に滅盡するものでもなく、畢竟常恆不變であるをいふのである。相大は眞如の特質具徳で、而も特質は不空眞如の方でいふから、無始より已來、其本性に自然法爾に一切の功德を満足して居る點を見るのである。これ三細六麁の如く生滅の識相に無量の染法の多種があるに對し、それに反顯して、眞如の淨徳に無限の差別があるとなすものである。然し、無量の染法といひながらも、既に三細六麁を基となすのであるから、詳しくいふと、一切法は、屢々いうた如く、唯心であつて、分別念はないのであるが、そこに不覺を起すから、念が起つて業識があり、轉識が起り、境界を見ることになつて現識が明かになる點で、無明と説くのであり、無明によつて眞如の智體が晦まされるのである爲に、之を逆にいへば、心性が無明と合せず、心性が念を起すに至らないならば、智體其まゝが輝くべきで、こゝを自體に大智慧光明の義ありといふのであるし、心が境界を見るといふ見を起せば、そこには必ず眞を見るを得ない不見の相があるから、かゝる見を離れると、法界を遍照する道理があり、そこを遍照法界の義といひ、又、若し心が動ずると相對の念分別となるから眞實に識知はないことになる點で、動がなくなれば眞實識知の義があるといふべく、同じく心が動ずると、それは妄染であるが、妄染は眞に依つて起つたもので、それ自身自性が無いから、眞如は固より惑染を離れて居る點で、自性清淨心の義を有し、又、心が動ずると顛倒となり、顛倒は妄心を以て常樂我淨を執することであるが、これは眞實の常樂我淨ではないから、之を離れると眞如に常樂我淨の義のあることが顯はれるし、又、心が動ずれば熱惱であり、衰變遷改があり、業果の繫縛があつて獨立でないから、之を離れると、眞如は清涼、不變、自在の義なることが判

る。これ等の一の總の徳、六の別の徳は單に一例たるもののみであつて、實はかゝる無量の功德が眞如から離れず、無始より相續して斷ぜず、體と同一味となつて居て、全く異ならない不思議の佛法として、満足して少けることがないから、之を如來藏と名づけ、又如來の法身と稱するのである。即ち起信論でいふ法身は三大の中の體大と相大とであつて、理智不二を本質となすのであるから、合眞説である。従つて開應となるべきで、その爲に報身と應身とを説き、之を用大の中に含めるのである。又、この如來藏は藏の三義の中、第二義、第三義で見ると明瞭に解せられるであらう。

以上の如く説かば、上には眞如は其體平等であつて一切の相を離れて居ると説いたのに、今、何故に體に種々なる功德があると説くかといふ疑が起るであらうが、實際として、これ等の功德の義があるも、然し、差別の相があるのではなく、等同一味にして、唯一眞如なるのみであるから、功德があると説いても、そこに矛盾は起らないのである。何となれば、もともと無分別で、分別の相を離れて居るから、能所の別なく、全く不二であるからである。然らば又何の義によつて、差別を説き得るかといへば、各項の中にいうた如く、業識等の生滅の相に依つて、反顯的に説くに外ならぬのである。故に、無量無限の妄染の義がある點では、無量無限の功德のあることを説くことになるのであるが、これ皆心性の動によつて説くことになるものであつて、動がなくなれば、又實際、それだけの無量無限の功德の相がある道理である。かく心が起るから、前境界を念することになり、念すれば少ける所があることになるのであるから、淨法眞如の無量の功德は結局一心であつて、更に所念はないといはねばならぬことになるのであり、その満足せるを法身如來之藏と稱するのである。

用大は眞如の用で、働きである。即ち諸佛如來がもと修行中の因地に在つた時、大慈悲誓願を發し、自ら諸波羅蜜を修し、衆生を攝化し、衆生界を盡くさんと願うて、長時を厭はず、未來際を窮めることである。諸佛は衆生に對して、恰かも自身に對するが如くであるから、他の衆生であるといふ衆生の相を取らず、凡ての衆生と己身とは眞如として平等であつて、何等の別異がないと知つて、悲智の不方便を爲すのである。此の如き方便智があるから、之を因と爲して、無明を滅して本の法身を現はすといふ自利の果を得、又、自然無功用に不思議業の種々なる用があるといふ利他の果を得、而もこれ眞如と等しく一切處に遍するが、然し用の相の得べきものはないから、所化の衆生の相のないのに對して、能化の應用の相もないのである。應といふのは凡て衆生の感に應ずることである。もともと諸佛如來は唯是れ法身智相の身で、第一義諦たるのみであつて、世諦の境界は無く、凡て施作造作を離れて無爲の用たるのみであるが、衆生が見聞に隨つて種々の利益を得るから、そこを用と説くに過ぎないのである。従つて、此用を二種となすことになるが、一は分別事識に依るもので、これ凡夫と二乗との心を見る所の者を指し、之を應身と名づける。これは元來は轉識の現するものであることを知らない爲に、外より來ると見て色形を認め、従つて盡くは知ることの出来ないものである。即ち、これは、凡夫、二乗が唯心の道理を知らないし、又色に即して心であることを知らないが爲である。二には業識に依るもので、諸の菩薩が初發意から、菩薩の第十地までに於て、其心を見るものを指し之を報身と名づける。報身は身に無量の色があり、其色に又三十二相の如き無量の相があり、八十種好の如き無量の好があり、其住する依報としての佛土にも種々なる莊嚴があり、其示現する所に隨つて邊際あることも無く、又窮盡することも無く、凡ての分齊の相を離れ、其所應に隨つて、常によく住持して毀

することなく、又失することのないものである。何故に之を報身と稱するかといへば、以上の諸功德は悉く諸波羅蜜等の無漏行の熏と不思議熏、即ち資熏と、習熏とによつて成就し報はれて、無量の樂相として具足するに至つたからである。蓋し、應身たる凡夫所見の者は佛の麁色のみであつて、従つて六道によつて其所見を異にし、種々の異類があり、樂を受ける相のみではないから、衆生に應じて現はれる佛身で、即ち應身であり、屢々化身とも稱せられるが、報身として初發意の菩薩の所見の者については、これ等の菩薩は地上には登らないが、然し既に深く眞如法を信じて居るから、少分の報身を見るも、其色相や莊嚴も來なく去なく、分齊を離れ、唯、心に依りてのみ現じて、眞如を離れないとは知つて居るのである。然し、此菩薩等は猶自ら、分別し、未だ法身の位、即ち地上、に登つて居ない。従つて、進んで淨心を得、初地に登れば、其所見の報身は微妙、其用は勝れて居るのであり、乃至、菩薩地が盡きた時は、其所見は究竟するのである。これ業識を離れると見相は無くなるからである。蓋し諸佛の法身は本來は彼此の色相の迭ひに相現はれることはないが故である。然し、又、諸佛の法身が若し色相を離れて居るとすれば、云何にして色身を現するかの疑が起るであらうが、法身は即ち是れ色の體であるから、色を現するのであると見るべきである。即ち本より已來、色と心とは不二であつて、色性は即ち智である點で、色の體の形の無いのを智身といひ、智性は即ち色である點で、法身は一切處に遍すると名づけるのであるが爲である。法身は實に報應二身の色の體で、性相同如、體用一致であり、報應二身の色性は又本覺の心智であるから、色の體の形相の無いのを法身の體としての智身といひ、智性は法身の智であり、報應二身の色であるから、法身は遍一切處といはれるのである。故に、現はされる報應二身の色には、分齊あることなく、心に隨つて、十方世界の無量の菩薩と無量の

報身と無量の莊嚴とを示して、各々相差別し、而も皆分齊無くして互に相妨げない。これ一般の心識の分別の知り得る所でなく、全く眞如の自在の用であるのである。

以上、第三節の心眞如から以下、眞如門と生滅門とを説いて、二門の不一な義を明かにしたのであるが、不一は單に一方面たるのみであつて、之に對して、二門の不異の義が存するのであるから、更に、之を説いて、相を會して實に入ること示すべきである。故に、こゝに結論として、生滅門から眞如門に入ること示さう。五陰を推求すると、色と、心、即ち受想行識、とであつて、色法としての六塵の境界は畢竟無念で、心を離れて念すべき相なく、外境は心より起るものであるから全くこれ無體であるし、又、心内に於ても、心には形相が無いから、全く不可得である。又、心法を觀するに、譬へば人が迷うて、東を西とおもふとも、方自身は實際廻轉するのではないが如く、無明の迷の爲に心を念とおもふとも、心自身は事實上動するのではないから、よく觀察内慮して、心は無念であると知るならば、即ち隨順して眞如門に悟入するを得るのである。心水の波動は無明といふ風に依るのであるから、心水はもと靜であると知り、靜と成れば、心性其ものに徹證するのである。此の如くに、流轉門に還滅門を必ず説き加へるのが論の特色で、全く實踐的な所たるを示す點である。

第十節 發趣道相、即ち發心

上來述べた所は大乗を釋する中の大についてであつたから、猶乘について述べねばならぬ。乘は一切諸佛の本所乗で、又一切の菩薩の之に乗じて如來地に到るものを指す點で、一切諸佛の證した道に、一切の菩薩が發心し修行

して、趣向する義相をいふとせられるが、これ即ち吾々の奮起をいふに外ならぬのである。この發心を信成就發心と解行發心と證發心との三種に大別する。

信成就發心について、初めに信心成就の行を明し、次に發心の相を顯はし、最後に發心の利益を示す。初めに、信成就發心は、先づ不定聚の衆生に依つて修行を明すをいふのであるが、衆生は發心修行の方面から見ると、信心が決定して不退となつたものを正定聚、信心を得ず因果を信じないものを邪定聚、信心があつて大乘の果を求めんとするも心の未だ決定せずして或は進み或は退くものを不定聚となすの三種になる。此三種の中の不定聚が今こゝで指されるのである。この不定聚の者は外からは聞熏習、内からは本覺の熏習があつて、其力によつて業の因果を信じ、道徳律を守り、十善を修して厭求心を起し、諸佛菩薩に値うて親承供養し、信心を修行するが、かくして一萬劫の長期を経ると、信心は成就するから、諸佛菩薩が發心せしめ、或は自ら大悲心を起して發心し、或は正法の滅せんとするに對して護法の因縁で自ら發心するのである。この信心が成就して發心を得ると、これは正定聚に入つたのであつて全く不退となるから、之を如來種の中に住して佛果を得る正因と相應すると名づける。之に反して、善根微少で、久遠以來煩惱深厚の者は諸佛に値うて供養するを得ても、内因の力が劣である爲に、或は人天の種子のみを起し、或は二乗の種子のみを起すに止まり、たとひ大乘を求めると至ることがあつても、根が不定で、進んだり退いたりする者もあり、又、外縁の力が劣である爲に、諸佛を供養することがあつて、一萬劫を経ずして、縁に遇うて發心するものもあるも、これ等は佛の色相を見て發心するのであり、或は衆僧を供養するに因つて發心するものあり、或は二乘人の教に因つて發心するものあり、或は他の教を學んで發心するものあり、かく種々であつて、これ等

の發心は凡て不定である。これ、惡因縁に遇へば、或は退失し、二乘に墮して大乘には進めないものであるからである。發心は發菩提心で、菩提心は道心ともいひ、宗教心に外ならぬ。

この信成就發心では如何なる心を發するかといへば、直心と深心と大悲心との三心である。直心は眞如の理に向ふ心で、別の岐路がないから、まさしく眞如法を念ずる心といはれ、次の二心の根本である。深心は備さに萬徳を具して心源に歸向する心で、樂うて諸の善行凡てを集めるといはれる。此二心は自利行の本であるが、次の大悲心は利他行の本で、衆生の苦を抜いて菩提を得しめんとする心である。一切の妙行を此三心に統收するから、三心を三行ともいひ、三聚淨戒、三徳、三身等に配當する。此三心の説について、前に、法界は一相で、佛體は無二なることを説いて居たから、其點からいふと、唯眞如を念ずるのみで十分であつて、必ずしも諸の善の行を求學する要はない如くであるが、然し、譬へば大摩尼寶は體性は明淨であつても、鑛垢に包まれて居るが爲に、唯寶の性を念ずるのみで、方便を以て磨くことがなくば、明淨となすを得ないが如く、衆生の眞如の法も體性は空淨であつても、煩惱の垢染があるから、眞如を念ずるのみで、方便重修がなくば、空淨が顯はれない。垢染は無量で、一切法に遍するから、一切の善行を修して垢染の對治を爲すことになるのであるし、一切の善法を修すれば、それが自然に眞如法に隨順することになるが故である。かゝる方便に四種ある。一に行の根本方便、これは一切法の自性は無生であるを觀じて、妄見を離れて、生死にも住せず、一切法は因縁和合であつて、業果は失することが無いと觀じて、大悲を起し、諸の福徳を修し、衆生を攝化して、涅槃にも住しないことであつて、之によつて法性の無住であることに隨順するのであり、これが即ち無住處涅槃である。二に能止の方便、慚愧悔過して一切の惡法を止め、以て聊

かも増長せしめないことで、之によつて法性の諸過を離れて居ることに隨順するのである。これは已起未起の惡を斷ずる徳で、止持門。三に善根を發起して増長する方便、勤めて三寶を供養し禮拜し、諸佛を讚嘆し、隨喜し、勸請すること、三寶を愛敬する淳厚心の故に、信が増長するを得て、無上菩提を志求するに至るし、又、三寶の力に護られるから、業障を消し、以て善根は退しないことになるし、之によつて法性の癡障を離れて居ることに隨順するのである。これは自利行中の智の徳で、作持門。四に大願平等の方便、發願して、未來を盡くすまでといふ長時心を以て、一切衆生を化度して餘す處なしといふ廣大心により、凡て無餘涅槃を究竟せしめるといふ第一義心を持つることであり、長時心によつて法性に斷絶の無いことに隨順し、廣大心によつて法性の廣大にして一切衆生に遍じ平等無二なることに隨順し、又第一義心によつて法性の彼此を念せず究竟して寂滅であることに隨順するのである。法性は勿論眞如の謂ひである。

菩薩は此の如き心を發するから、未だ法空を得なくとも、既に少分には法身を見ることを得るといふ自利の功德を得、進んで利他の功德として、法身を見るから其願力に隨つて八相を現じて衆生を利益するに至るのである。八相はこゝでは降天、入胎、住胎、出胎、出家、成道、轉法輪、入涅槃で、八相成道ともいふ。然し、此菩薩は猶未だ眞に法身とは名づけられないから、地上のものではないが、これは過去無量世已來の有漏の業が、未だ決斷して居ないからであつて、従つて常に其生ずる所に應じて、微苦と相應するのであり、相應しても、而も業繫といふのではないものである。これ大願の自在力があるが爲である。經には、時に、かゝる菩薩が惡道に墮することがあるとも説くが、これは實際に惡道に落ちることをいふ意味ではなくして、正位に入らずに懈怠する者をして恐怖せし

め、以て勇猛精進ならしめんとする趣意に外ならぬのである。事實、かゝる菩薩は一たび發心して後には、怯弱を離れて、二乘に墮することを怖れず、又、無量無邊阿僧祇劫に勤苦難行して、漸く涅槃に達するを得ると聞いても、怯弱にならないのである。これ、一切法は元來自ら涅槃であると信知して居るからである。

解行發心は前よりも勝れたもので、初め正信から第一の阿僧祇劫の満たんとする時に、眞如法の中に於て深解が現前して、其修する所は相を離れて居るものである。即ち、法性の體には慳貪が無いと知つて、之に隨順して檀波羅蜜を修行し、法性には染なく五欲の過失を離れて居ると知つて、隨順して尸羅波羅蜜を修行し、法性には苦なく、煩惱を離れて居ると知つて屬提波羅蜜を修行し、法性には身心の相なく、懈怠を離れて居ると知つて、隨順して此梨耶波羅蜜を修行し、法性は常に定で、體として亂無しと知つて、隨順して禪波羅蜜を修行し、法性は體として明で、無明を離れて居ると知つて、隨順して般若波羅蜜を修行するのである。此の如く、眞如に徹し、分明顯了に眞如を解して、眞如の徳を知り、以てそれに隨順して、六度の行を修するから、これ解行發心と稱せられるのであつて、これは既に法空に達して居るのである。

證發心については初めに發心の體を明し、次に發心の相を顯はし、最後に成滿の徳を示す。初めに、證發心は淨心地、即ち初地、から菩薩究竟地、即ち第十地、までの修行で、この證發心の證する境界は眞如である。境界は即ち現識であるから、これ轉識に依つて以て説いて境界といふのであるが、實際は、此證には境界なるものはない。眞如は境界對象たるものでないからであり、従つて、此證は眞如智のみで、能所の對立なく、全く平等であるから名づけて法身と爲すのである。これまさしく根本無分別智である。此菩薩は一念の頃に十方世界に至つて諸佛を供

養し、説法を勸請するが、これ衆生を開導し利益せんが爲のみであつて、文字に依らないし、或は地位を超越して正覺を成ずることを示すが、これ怯弱の衆生の爲の故であり、或は我は無量阿僧祇劫に於て成佛すべしと説くが、これ懈怠の衆生の爲の故である等、かゝる無数の方便を示すこと思議以上である。然し實際としては菩薩種性は根も、發心も、證する所も、凡て相等しく、超過の法もないものである。それは一切の菩薩は皆三阿僧祇劫を経るものであるからである。たゞ衆生と世界とは同じでなく、見る所も聞く所も、また根も、欲も、性も異なるが爲に、それに隨ふから、所行を示すことも亦差別があるに至るのであつて、これ後得智の勝用である。

かゝる菩薩の發心の相には、三種の心の微細の相があるが、一には眞心で、即ち根本無分別智、二には方便心で、即ち後得智、これは自然無功用に遍ねく行じて衆生を利益するもの、三には業識心で、微細に起滅するもの、業識とのみいうても實は根本後得二智の所依の阿黎耶識であり、道理として轉識現識もあるが、根本の細相のみを擧げて、單に業識とのみいうて居るのである。この三心をいふのはこれは發心の徳ではなく、此菩薩の二智の起る時には、微細なる生滅の累があつて、佛地の純淨の徳と同じではないことを顯はすのであり、合して以て發心の相と爲すのである。業轉現三相は阿黎耶識内の細分であるとするのである。

此菩薩の功徳の成滿する時には、色究竟天に於て、一切の世間中の最高大身を示すが、これ因位が滿じて果位が彰はれ、他受用報身を成ずることである。即ち、一念相應の慧、即ち一刹那の始覺が心源に至つて本覺に契ふ慧、があるから、無明が頓に盡きて、それを一切種智と稱し、此自利と共に、自然法爾に不思議の業があつて十方に現身して衆生を利益するといふ利他がある。然し、虚空は無邊であるから世界も無邊、従つて衆生も無邊であり、無

邊の衆生には心行の差別も無邊である爲に、之を所縁の境界とすれば分齊なく、心想があつてすら難知難解であるに、無明が斷ぜられて心想がないとすれば、一切種智と名づけるものもない道理であるが如くであるが、然し、一切の境界は本來一心で、想念を離れて居るに、衆生は妄に境界を見るから、心に分齊があり、妄に想念を起して法性眞如に稱はないから、それで決了することが出来ないものである。之に反して、諸佛如來は見と想とを離れて居るから、遍せざる所無く、心は眞實であるから、即ち是れ諸法の性であり、自體顯はれて一切の妄法を照し、後得智としての大智用があり、種々の方便を以て衆生の解し得べき所に隨つて、種々の法義を開示するから、一切種智と名づけることを得るのである。又、諸佛には自然業があつて、一切處に示現し、以て衆生を利益するとせば、一切の衆生は其身を見、又は其神變を見、或は其説を聞いて、利益を得ないことはない道理であるに、世間で之を見ないことの多いのは如何といふに、諸佛如來の法身は平等に一切處に遍じ、作意することがないから、自然といひ、それを無功用となすのであるが、然し衆生の心に依つて現するのであつて、衆生の心は鏡の如きもので、垢がある時は色像は現はれないと同じく、衆生の心に垢があれば、法身は現はれないのである。衆生の心の垢といふのは、必ずしも煩惱のことをいふのではない。佛が應ずる感が衆生の心になく、見佛の障のあるを指していふのである。又、法身が現するといふのは、實は報應二身のことをいふのであるのを、特にその二身の本としての法身でいうて居るに外ならぬのである。これは、恰かも破器に月の映じないのは、破器には水が無いが爲であると同じである。

第十一節 信心の修行

以上は大乗といふを詳解し終つたのであるから、次に起信について論ずると、それで論の趣意が完了することになるのである。起信を論ずるのは即ち修行信心で、正定聚の中に入らない衆生に就いて説くものである。蓋し、不定聚の衆生に二種類あつて、前に述べた中、信心成就して正定聚に入り、三心四方便によつて進む勝人と、内因の力が微、外縁の力が劣である爲に、或は進み或は退く如き劣人とであるが、今はこの劣人を對象として信心の修行を教へ、以て正定聚に入らしめんとするのである。その信心は四種で、所謂四信であるが、一は、根本を信ずること、即ち眞如を信じて、それを樂念すること、二は、佛に無量の功德ありと信ずること、三は、法に大利益ありと信ずること、四は、僧はよく正しく自利利他を修行すると信ずることである。修行は五門で、所謂五行であるが、施門と戒門と忍門と進門と止觀門とであり、これ、六度の中の第五の禪定と第六の般若とを止と觀となして、合して一となしたものに外ならぬ。六度は菩薩の修行の一般のものであるから常に重要視せられるものであり、此論は之を以て信心を成就するを得るとなすのである。布施は、現今の語でいへば、博愛包擁、持戒は正義慎獨、忍辱は堅忍不拔、精進は奮勵誠實、禪定は正心明徹、智慧は精察決斷といふ程の意味になるであらう。此中の正心明徹と精察決斷とを一にして、それを以て菩提に入るの正道となすのである。従つて止觀の解釋は詳細であつて、殆ど他に例の無い程であるが、定義としていへば、止は一切の境界の相を止むることで、吾々は凡て分別によつて諸の外塵を作るから、今、覺慧を以て、唯識唯心の道理により、外塵の相を破し、以て塵相を止めることを得れば分

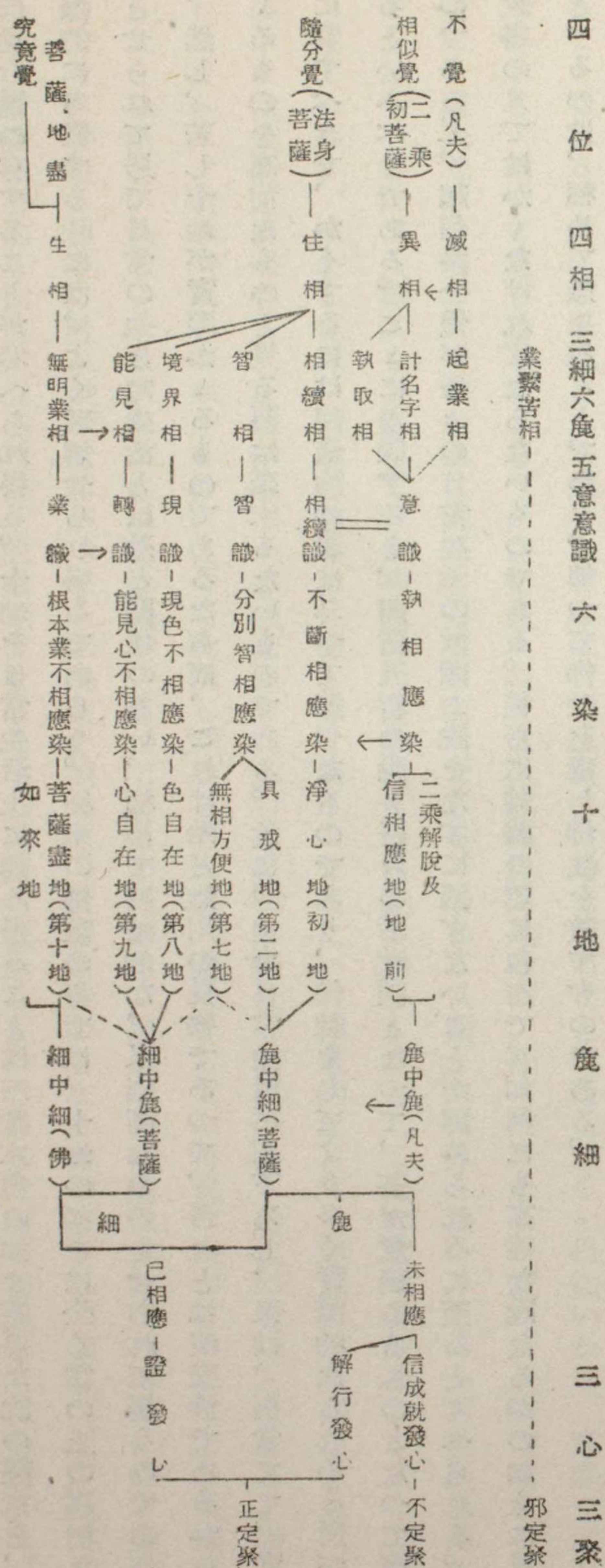
別することも無くなるから、そこを止といふのであるし、觀は因縁生滅の相を分別することで、分別は、こゝでは、法相を觀察すること、従つて世俗の妙慧である。故に、止は眞如門に依つて諸の境相を止めて分別する所が無いから、従つて根本無分別智を成じ、觀は生滅門に依つて諸法を分別し諸の理趣を觀するから、従つて後得智を成ずるをいふのである。然し、二門は唯一心のみであるから、止觀も亦別のものではなくして、雙運俱行すべきものであるとなし、それを正止觀と呼ぶのである。止觀を重んずるのは無念、離念を重んずることと一致して居ることであつて、如何にも無念、離念が止にのみ關するが如くなる點を訂して、觀の重んずべきことを説き、以て止觀の雙運俱行にあることを知らしめて居るのである。

更に、衆生が初め此大乘法を學して正信を求めんと欲するに、其心が怯弱で、そして此娑婆世界に住居する爲に、諸佛に値うて親承し供養することの出来ないかを畏れ、信心の成就し難きを思つて退失せんとする如きものに對しては、如來の勝方便として、信心を攝護する爲に、專意念佛の因縁を以て、願に隨うて他方の佛土に生れ、常に佛を見て、永く惡道を離れしめる方法があるとして、西方極樂の阿彌陀佛を專念し、それによつて、そこに往生し、以て退くことなく、正定に住することを教へて居るとして、それを擧げて居る。如來藏緣起の説には多くは阿陀彌佛の信仰が説かれるが、これも其適證であるのみならず、淨土系統としては重要な典據並びに意義を、こゝに、認めるのである。此説は全く管々平凡人には適切で、親しいものである。

第七章 起信論説の批評

起信論の内容は所謂實大乘の根本思想となつて居るものとせられるから、佛教一般として、極めて重要なものとなつて居るのであるが、實際上、此中に佛教の種々なる方面の説が述べられて居るし、又、佛教の趣意が直截簡明に示されて居る點を看取すべきである。利他教一般としては、屢々いふ如く、菩薩修行の階位が五十二位で、三大阿僧祇劫を経るとせられる如く、極めて漠然たる而も全く不可能なことが平然として説かれるのであるが、これは一方に於ては實踐修行が神聖視せられた結果であつて、人生の眞意義は、目的の實現達成が可能か不可能かに顧慮することなく、無限の努力をなす所に存するとせられるのと相應すること、むしろ尊ぶべき點であると同時に、他方に於ては極端な誇張の言であつて、實を得て居ない點のあるものである。起信論にも三阿僧祇劫といひ、無量阿僧祇劫といひ、又、一萬劫といふなど、此の如き例を有するが、然し、論の文には、前にもいうた如く、十地以前としては單に信相應地が認められて居るのみであつて、其他のものは言及せられて居らぬ。若し、十信、十住、十行、十廻向の如き四十階が考へられて居るとすれば、それを唯一つの信相應地を以て代表せしめるとしては、甚だ不當であらう。注釋によれば信相應地は十住の初住をいふのであるから、之によつて凡てを含ませしめるのは無理であらう。又、信成就發心と解行發心と證發心との三心について見るも、信成就發心は信相應地に當り、解行發心は十廻行に當り、兼ねて十行を取るとせられるが、兼ねて取るとせられる所に、明かに十住から十廻向に繋がる無

理のあるのを補はんとする注釋者の意圖の含まれて居るを示し、よつて以て論の著者が必ずしも四十階を明確に考へて居ないことを知らしめる點であると考へられる。故に、論の階位説は全く十地が主であると見るべきで、之を直に日常生活に當てて解して差支へないものたらしめて居るのであるといへる。こゝに於て、起信論に於ける階位を法相に當てて圖表すると、凡てが明瞭となる。



此の如く、階位に關係する種々の説に於て、凡て直ちに十地と結合せしめられて居て、其他のものは説かれて居ない。たゞ地前としては、菩薩に信相應地、即ち信成就發心があり、それ以前に凡夫、二乗が存するのみである。

二乗と初發意菩薩とは屢、同一にも扱はれて居るし、又、凡夫と二乗とが同一にも扱はれて居るから、大體、凡夫、初發意菩薩、地上の菩薩の三類とも見做し得る點があつて、吾々の日常生活から直ちに菩薩の初發意の位に入り地上に進む道の存することが考へられ得る。十地を日常生活上に認め得ることは三細六龜の如き重要な説の趣意を、實際的に考察する時には、よく理解せられ得るであらう。從來の佛教の考では、十地の如きは全く雲の上の事柄などとせられて居て日常の生きた生活とは殆ど關係のない、極めて神祕的な、又崇高なものとせられて居るのであるが、然し、若し十地が實際かゝるものであるならば、これは殆ど無用の長物であつて、吾々とは没交渉であるから、かゝるものを高尚なものとする要は毫末もないものである。故に、之を日常生活に引下ろし、又は、引當てて、實踐に資すべきで、かくするには起信論の説は却つて適切なものであり、佛教をしてより多く實際的たらしめる所があるといふべきである。こゝに着眼すると、四信五行の説も吾々の活教訓となつて、甚だ意義あるものとなつて來るのであるし、起信論全體が吾々の日常生活の教訓の説をなすに過ぎないことが認められるに至ると考へられる。佛教書の凡てはかくなければならぬものである。徒らに神祕の雲に包んで、如何にも高遠な説なるかの如くに見んとするのは、極めて愚なることであり、却つて佛教を毒し佛教を殺すものである。

然し、起信論は、前にもいうた如く、觀察探究の最後に到達した最終の原理たる一心を、逆に、第一最初の原理となして、それから日常生活の成立する道程に沿うて、説明解釋し、個人的生存の現はれて居る所以を明かにせんとして居る。此點に於て考ふべきことは、この絶對の理から出發して、相對の事を説かんとすることについてである。元來、第一最初の原理といひ、絶對の理といふものは全く思辨の所産であつて、理論的要求の要請たる理念に

過ぎないから、實有實在とはいへないものである。求める態度からいへば、無ければならぬとせられるものであり、説明の立場から見れば、存するとなさざるを得ないものであるが、兩態度の間には間隙を超過した所が認められる。信仰的に、又、廣く宗教的に見れば、此の如き超過は事實認められることであるが、理論的にいへば、論理の聯繫が斷たれて居るのを、何等かによつて、補充して論じて居るものであつて、そこに無理の存することは掩ふべからざることである。故に、學説として見るときには、それだけ完全でないことにならざるを得ないから、實際に即して考へると、却つて逆となるであらう。之を吾々の日常生活に於て見るに、吾々は單なる一般的人間ではなく、明確に一國民であつて、日々の生活は國民としての生活である。決して人類とか世界とかいふものから發展したものでなく、また、人類其ものとして、何等國民的要素のない白紙の如きものとして生存して居るものでもなく、更に、住するのも、單なる世界一般などをその住處として居るものでもない。抽象的な、又、理論的な生活などは、吾々の中には表面上には存在しないから、一心の如き原理からの説明解釋は、國民のある所以の究明とはなるを得ないものである。若し、一心の如きものによつて説明し降るとすれば、國民としての特質の出づる所以は之を根據付けることを得ないから、そこが明かに理論の缺點となつて居るのである。然し、起信論は流轉門の解釋に必ず還滅門の説明を附隨せしめて居るが、此點が、今いふ缺點を補ふに、重要なものとなるのであつて、還滅門は實踐であるから、實踐は求める態度に立ち、又、觀察探究を主とするに至らしめるものである。即ち國民としての吾々に、その國民たる所以を究明せしめ、眞の國民としての日常生活を實踐せしめるに至ることになるのである。實際上の經驗に立つて、事の中に理を求め、事が理に相即して居ることを意識せしめねば止まぬことになるのである。かく

するでなくば、眞の日常生活は營めない。かくするでなくば、國民として其國の國情の崇高尊嚴なことを明かにするを得ないのである。人類又は世界の如き一般から歸納しては、國情國民の實存する所以は全く説明することを得ないから、起信論の如き一般的から特殊的に及ぶ仕方は當を得たものでなく、却つて流轉門に對する還滅門に依つて、凡てを實踐する方面をのみ取るべきである。此點が日本佛教に於て明確にせられるに至つた重要なことであると考へられるのである。

第八章 無得正觀の法門

第一節 三論宗の地位

三論宗は無所得を理想とし、それを無得の正觀と稱する。正觀は中又は中道を指すに外ならぬ。この三論宗は龍樹の中論五百偈に青目の注釋を伴うて漢譯せられて中論(四卷)と呼ばれて居るものと、同じ龍樹の著で、恐らく著者自身の注釋を有する十二門論(一卷)と、龍樹の弟子提婆の百論に婆藪の注釋を附して百論(二卷)といはれて居るものとを指すのであつて、此三部七卷を所依の論として、成立して居るから三論宗と稱せられるのである。論が龍樹、提婆の著であるから、三論宗の開祖は印度としては龍樹であるが、龍樹の教學は、實際上、三論宗の説よりも廣いから、提婆の著を併用する點から見て、この提婆が龍樹の説を三論宗たらしめて居るものといはねばならぬのである。又、印度としては、龍樹、提婆は羅睺羅に繼承せられ、其以後は師資相承が明確でないが、恐らく西紀五、六世紀頃から中觀派として一派をなし、彌勒、無著、世親の系統の瑜伽行派となつた一派と相對立するに至つた。この中觀派も中論を所依とする派であつて、中派と稱しても差支ないのを、中論が中觀論とも正觀論とも稱せられる點で、中觀派といふ二字の派名とせられて居るのである所を見ると、中觀派も亦龍樹の廣い教學の一方面を傳へて居るに過ぎないものであつて、此點は三論宗と殆ど同じ傾向である。三論宗も特に中論を重要視する。然

し、支那としていへば、三論を傳譯したのは鳩摩羅什であるから、羅什が三論宗の開祖とせられる。羅什は支那に渡る以前、西域に於て學んだ時期に、須利耶蘇摩(Suryapoma)に大乘を學び、少なくとも中百二論、又は中百二論の外に十二門論、を誦したといはれるから、これが羅什の三論を譯出するに至つた所以の基たる點であつて、三論として、龍樹の著に提婆の著を加へて纏める傾向は、少なくとも西域に於て既に居たことであると見られ得る。羅什がこれ等の論を、龍樹の大智度論などと共に、譯出して、支那に初めて大乘論を紹介したのであるから、羅什の大乘理解の深遠であつたのと相俟つて、支那の佛教學者を驚嘆讚仰せしめ、研究講學に趣かしめたから、爾來盛に流行した。三論宗としては古來、羅什—道生—曇濟—道朗—僧詮—法朗—吉藏の七代相承といはれ、最近學者の説では、羅什—僧嵩—僧淵—法度—僧朗—僧詮—法朗—吉藏の相承であり、道朗は僧朗の誤であるといふ。何れの相承を取るにしても、嘉祥大師吉藏が大成者とせられるのであつて、嘉祥自らのいふ所でも、僧朗が從來の三論宗とは異なる傾向に立つて、南地に之を弘宣し、爾來僧詮—法朗—吉藏と瀉瓶相傳へたのである。僧朗は單に朗大師又は大朗法師と稱せられて居るから、僧朗であるべきを道朗とせられて居たのである。もと遼東の人、長安に入つて羅什の説及び其弟子僧肇の不真空論の説を知つたといはれる。三論宗に古來古と新とがあり、嘉祥までは古三論で、日照を承けた賢首大師の方を新三論となすのであるが、實は僧朗以後を新三論となすべきで、日照、賢首は三論宗と認むべきでない。日照は三論に關係すること殆どなく、賢首は十二門論に注したのみに過ぎぬ。

前から論述した中の有門の唯識教と空門の唯識教とで、有と空とを代表し、之に對して如來藏緣起を説く起信論の説は、其中の何れの一方にも偏しなくて、亦有亦空の一門を説くと見得べく、更に無得正觀の法門としての三論宗は、性質上、非有非空の一門を代表するとなすことが出来るのである。かくして、有、空、亦有亦空、非有非空の四門となつて居ることを見るが、然し、三論宗は一般には、法相宗と共に、權大乘として貶せられる。勿論、三論宗自ら權大乘を以て任ずるのではないのみならず、公平に見れば、法相宗と同じ意味の權大乘とはなすを得ないものである。賢首大師の取扱ひから見ても、法相宗は三乘教、三論宗は一乘教として、三論宗の方が一段高いとせられ、爾來華嚴宗では此判斷に従うて居る。故に、大體此取扱ひに従うて、三論宗が性宗一般の中に入るべきものとして認めらるべきである。然し、三論宗は空宗と稱せられる程に、空の一點に其學説を集中するから、性宗一般とは其點に於て異なつた所あるを思はしめる。性宗と空宗との相違について、學者によつて、時に、十箇條が掲げられる。空宗を破相宗といひ、性宗一般を顯相宗と稱することがあるが、破相は一切皆空を主張して、相を破遣するからであるし、顯性は理性を表詮するからかくいふのである。

第一 空宗——差別相が即ち法で、之を俗諦とし、無爲、乃至、無滅の義が眞諦、

性宗——一眞の性が即ち法で、之を眞諦とし、種々の差別、即ち義、が俗諦。

第二 空宗——諸法の本源が性、

性宗——諸法の本源が心。

第三 空宗——諸法の無性が性、

性宗——靈明不空の體が性。

第四 空宗——分別は知で、淺とし、無分別は智で、深とし、

性宗——理を證する妙慧を智とし、理智を該ね凡聖に通ずる靈性を知とする。

第五 空宗——有我は妄、無我は眞、

性宗——無我は妄、有我は眞。

第六 空宗——遮詮——不生不滅、不垢不淨、無因無果、非凡非聖等、

性宗——表詮——知見覺性、靈鑒光明、朗々昭々、惺々寂々等、並びに遮詮。

第七 空宗——名を標す、

性宗——體を認める。

第八 空宗——俗諦、眞諦の二諦、

性宗——俗諦、眞諦、中道第一義諦の三諦。

第九 空宗——遍依は有、圓は空、三法皆無性空、

性宗——遍計は情有理無、依地は相有性無、圓成は情無理有、三性皆空有。

第十 空宗——佛は空を徳とし、色聲五陰無し、

性宗——佛の自體に常樂我淨十身十智の功德があつて無盡本有。

第一に法と義との眞俗なるの異、空宗は未だ眞靈の性を顯はさないから、たゞ一切の差別の相を以てのみ法とな

し、法は是れ俗諦、そして此諸法を照らす無爲無相、無生無滅、無増無減等を義となし、義を眞諦となすが、性宗は一眞の性を以て法となし、空有等の種々の差別を義となし、法を眞諦、義を俗諦となす。第二に、心と性との二名の異、空宗は一向に諸法の本源を名づけて性となすが、性宗は多くは諸法の本源を心となし、本性は唯空寂のみではなくして、自然に常に知であるから、心であるとなすのである。第三に、性の字の二體なるの異、空宗は諸法の無性を以て性となすが、性宗は靈明にして常住なる不空の體を以て性となすから、同一の性の字でも、體は異なつて居る。第四に、眞智と眞知との異、空宗は分別を以て知となし、無分別を智となし、智は深く、知は淺いとしますが、性宗は聖理を證する妙慧を智とし、理と智とを該ねて凡と聖とに通ずる靈性を知となし、知は通じ、智は局るとなす。第五に、有我と無我との異、空宗は有我を妄とし、無我を眞となすが、性宗は無我を妄とし、有我を眞とする。衆生は自の眞我に迷うて妄に五蘊を執して我となすから、佛は大小乗の法相及び破相に於て、之を破して無となすといふが、性宗では、直ちに實體を明すから、之を顯はして有となすのである。第六に、遮詮と表詮との異、遮とは其非とする所を遣るをいひ、表とは其是とする所を顯はすをいひ、又、遮とは諸の他のものを揀却し、表とは當體を直示することである。諸經の説く如く、眞妙の理性を不生不滅、不垢不淨、無因無果、無相無爲、非凡非聖、非性非相なり等と云ふ如きは遮詮で、常に不の字や、無の字を用ひ、之に反して知見覺照、靈鑒光明、朗朗昭昭、惺惺寂寂等といふ如きは表詮である。經論に、百非を絶すといふを遮詞、直に一眞を顯はすを表語となすというて居るが、空宗の言は唯遮詮のみで、性宗の言には遮もあり表もある。遮のみであるのは未了義、表を兼ねたのは了義である。第七に、名を認めると體を認めるの異、佛法、世法とは一一皆名と體とがある。世間で大と

呼ぶ地水火風はそれは名で、其體は堅濕煖動である。水でいへば、之を澄ませば清く、混すれば濁り、堰せば止まり、決すれば流れ、而もよく萬物を灌漑し、萬穢を洗滌するのは何ぞやといへば、是れ水、と答へると説けば、愚者は名を認めて、既に解したりとし、智者は更に、何ものがこれ水であるかと其體を問ふから、濕がこれ水であると答へられる。佛法に於ても是れと同じく、經に、之に迷へば垢、之を悟れば淨、之を縦にすれば凡、之を修すれば聖、能く世間と出世間との一切の諸法を生ず、といふを聞いて、これ何ぞやと問ふ時、是れ心であるといへば、愚者は名を認めて、己に識り終つたとし、智者は更に、何ものが心かと問ひ、知が即ち心であると答へられて、體を識るのである。かく水の名と體とは各唯一字のみで、他は皆義用であり、心の名も體も同様である。濕の一字が清濁等の萬用萬義の中を貫き、知の一字も亦貪瞋慈忍、善惡苦樂の萬用萬義の處を貫いて居る。空宗は、相宗と同じく、名を標し、性宗は言を忘れて體を認めしめんとするから、一言で直示し、體を認得し終つて、體の上に於て、義用を照察せしめるのである。第八に、二諦と三諦との異、空宗の説く所の世間出世間の一切の諸法は二諦を出でないが、性宗は一切の性相及び自體を攝し、總じて三諦となして居る。即ち縁起する點で、色等の諸法は俗諦、無自性である點で、諸法の即空であるを眞諦とし、これは空宗相宗の二諦の義と同じであるが、更に一真心の體の空でもなく色でもなくして、能く空、能く色であるのを中道第一義諦となすのである。第九に、三性の空有の異、空宗は、諸經が有と説くは遍計と依他とに約し、空と説くは圓成で、三法は皆無性であるとなすが、性宗では、三法は凡て空と有との義を具するとす。即ち遍計は情有理無、依他は相有性無、圓成は情無理有、相無性有であるとす。第十に、佛徳の空と有との異、空宗は佛は空を以て徳とし、少法もあることのないのを菩提と名づけ色見聲

求は皆邪道を行するものであるといふが、性宗は一切諸佛の自體には皆常樂我淨、十身十智眞實の功德、相好通光の凡て、一無盡なものがあつて、性自ら本有、機縁を待たずとなす。以上はこれ圭峯宗密のいふ所であるが、十異が凡て精密とはいへない。例へば、第五の有我無我の如き、一應はかくいへることはあつても、何となく強ひて異を立てた如く見え、性宗必ずしも有我と説くもののみとは限らないし、又、第八も性宗必ずしも三諦を説くのではないし、第九の如き、かゝる三性を説くは唯識法相宗系統から出た説であつて、空宗に固有でなく、空宗本來の意味では、三性は凡て俗諦有であり、空は三性以上となすのであるから、決して空は圓成實性に外ならぬとはなさないのみならず、三性に各、空有の二義ありといふのは却つて法相宗の説でもある。此の如くではあるが、然し、之によつて性宗一般と空宗との異なる所ある大要を見る手引となすを得るであらう。三論宗としては、實際上、性宗の中に入つて居るのを、特に權大乘として、法相宗と同じに扱はんとするのは、恐らく、四車家から見ても、三論宗が三車家として強く三車説を主張する點が法相宗と同じと見られるが爲であらう。三車家、四車家の別は法華經の譬喩品に於ける一譬喩の解釋に外ならぬから、之によつて各宗の教理上の區別までも決定せんとするのは、如何に支那佛教に於ける經又は論の内容の解釋に對する態度の重んぜられたかを示す點でもある。

支那に於ける佛教の組織としては隋、唐初の時代が重要であつて、支那佛教としての重要なものは殆ど此間に成つたと見られるのであるが、然し、此の如き組織の顯はれる迄には、それ以前の六朝時代の佛教研究の一般が如何に必要であつたかが推定せられるのであつて、それがなくば殆ど隋唐の支那佛教はなかつたかも知れぬと思はれる程である。不幸にして、六朝時代の状態を知る直接の史料は逸失して傳はらぬから、隋唐時代のもの推定する外

には殆ど方法のないものであるが、かゝる考で嘉祥大師などの著述を見ると、なるほどそれ以前に於て問題が種々に論究せられたのであらうと想像せられ得る點を見出し得るのである。性質上、簡單であつて然るべき問題が豫想外に複雑且つ煩瑣に考究論述せられて居るのを見ると、これ即ち六朝時代にかく繁雜に論ぜられたが爲に、其後を承けた嘉祥大師などとしては、かくも煩瑣冗漫に論述せざるを得なかつたのであらうと考へられる點があると思得るからである。従つて、時には學說上に多少の變遷が、六朝時代に於て、起つたと推定せられる點が思ひ付かれる程である。嘉祥大師は隋唐の戦亂の爲に無人となつた寺に入つて資料を集めて涉獵し、之を自著の中に引用したから、大師の著以外には知るを得ないが如き資料も存し、其外には全く知られて居ないものも存するといはれる程である。

第二節 三論宗の教判

教判は教相判釋の略稱で、佛教の種々なる部門の特質を明かにして、批評的に分類配列する方法をいふが、これには單に雜然たる教門を分類整理する趣意に成るものと、更に、之によつて自宗が、佛教中に於て如何なる地位を占めるかを示し、以て佛陀出世の本懷の自宗の說にあることを明かにして、佛教を統一せんとする趣意のものがあるかと考へられる。蓋し、各部門はそれぞれ佛陀の教説が對機の素質の相違によつて、それに對應して説かれた爲に起つたものとせられ、従つて其説く所は一大眞理を、或は不完全に、或は完全に、説いて居るとなすのであるから、部門の分れる根本は、こゝに存する道理である。故に、この後者の方からいふと、苟くも一宗として立つ以上

は、其宗特有の教判が存すべきであるとなすのである。然し、實際としては、これは唯原則たるのみのことであつて、特有の教判を有しない宗もある。これは恐らく教判の起りは主として前者の趣意のものにあつたが爲であらう。之によつて見るに、教判の現はれるのは、既にそこに雜多な部門の存したことを豫想せしめるといふべく、實際上、一味無雜の教界に教判などの起り得る所以はないものである。そして、教判としては、印度に於ても、法相學の繼承した如き、瑜伽行派の三時教の教判があり、傳説では、中觀派にも亦之と對抗した教判があつたとせられ、我國に於ても眞言宗の十住心の教判、其他日本天台、眞宗等の教判もあるが、然し全體として見れば、教判は支那佛教に於て最も盛であつて、これ等の教判の爲に、佛教一般に各部門の地位が殆ど決定せられて居るものすら存するに至つたのである。恐らく、支那佛教としては、佛教は歴史必然の法則によつて其土に於て發達したものでなく、殆ど何等の順序も組織もなく、西域印度から雜然、混然、また偶然に、傳へられたのである爲に、支那佛教界は混然状態の如く、そこに何等かの整理分類の要求せられる所が多かつたが爲であらう。

三論宗の教判は前述の二種の中の前者に屬する教判であるといふべきもので、二藏三輪の教判を立てるのである。二藏は聲聞藏と菩薩藏とであつて、所謂小乘と大乘とである。各種の教判何れも此區分を含み、時には名こそ異なるが、支那佛教としては凡て之を考へて居るといへる程である。聲聞の機根の者に説いたのと菩薩根性の者に與へたのとで、此區分が生じたのであるとなすが、藏は經律論の典籍を指すから、獨覺藏は存しない。或は獨覺藏は聲聞藏の中に含め、又は、聲聞藏によつて代表せられるとなし得るであらう。一般にいへば、二藏は其價值に於て優劣が存するとせられ、菩薩藏を奉ずる支那佛教は凡て此優越感を有し、佛教一般がその爲に著しい缺陷を來し、小乘

は全く淺薄卑近な教であるとのみならず固陋な偏見をして普遍的ならしめて居る。三論宗の趣意からいへば、後にいふ如く、必ずしもさうではないが、猶且つ全然この偏見を蟬脱して居るとはいへない。次に、三論は、一、根本法輪、華嚴經の教説を指し、二、枝末法輪、華嚴經以後、次の法華經に至るまでの大小乗凡ての經の説を指し、三、攝末歸本法輪、法華經の説を指し、もと華嚴一乘の教が成道後直ちに頓説せられたが、小根劣機は之を解するを得なかつたから、之を解せしめる爲に、諸大小乗經を説き、更に法華一乘の教によつて枝末を攝收して根本に還歸せしめるといふのである。華嚴經は成道直後に佛が其大悟のまゝを説いた最初の説法で、涅槃經が臨終に悉有佛性を教へた最後の説法であるのと相對し、法華經は涅槃經よりも數年前の説法である如く見做すのが支那佛教一般の考へて居る所であるから、三論宗も亦此考に依つて居るのである。

三論宗としては、般若經が所依の經とも思はれるものであるから、般若經の皆空説を以て最高の説となし、教判によつて之を理論的に證明成立せしめるであらうと豫期せられる點のあるにも拘らず、華嚴經、法華經のみを出して、般若經を枝末法輪の中に入れるのは一見奇であるが、然し、そこに三論宗の偏執無き見解が含まれて居るのであらう。三論宗は諸大乘經顯道無二と主張するが、道を説くに於て異なる所はないから、此點に於て凡ての經は等である。然し、説かんとする趣意、事情等の異なるに隨つて、經によつて同一ではないことになつて居るから、廣くいへば、何れの經にも等勝劣の三義があるもので、甲經は或事を説き、乙經はそれを説かぬとすれば、甲經は其點で勝、乙經は劣となり、又利益からいへば、甲經は一般的に卑近とせられるものでも、或人には適切な教を説いたものとなつて居るから、其點で勝であるが、乙經は一般的には高尚な説をなすものであるにも拘らず、其人には

適切でない爲に、其點で却つて劣であり、丙經は直接益を受ける説を含まないものがあるとすれば、優でも劣でもないかも知れないが、ともかく通常は何れの經も優劣の二義を具するから、其點でも凡て等である。故に、其觀點によれば、大乘經でも、又、小乗經でも、之を用ふる人によつて價値を異にするもので、經の方からいへば道を悟らしめる點に於ては、何れも同一のものとなるのである。此の如く、一經を固執することは單に其人の素質傾向などに依ること、個人的、主觀的であり、而も所得あることになるから、これは排せらるべきことである。然らば何故に華嚴經を特に重んずるのであるか。これは、前述の如く、佛の自内證の境を、對者の解不解を顧慮せず、其まゝ説いたものであるから、佛の教説の根本となつて居ると見るが爲であらう。従つて、又、法華經は凡てを之に歸著せしめる説をなすと見て、攝末歸本となしたのであらう。華嚴經の主たる説は一乘であるといふ見、枝末法輪はこの一乘から開かれた三乗の教で、三乗は法華經によつて一乘に歸せしめられるとなすのである。此の如くならば、所依の經を華嚴經とし、之によつて一宗を立てるのが最も適當である如くであるが、然し華嚴經の説は通常は理解せられ得ないから、それよりも、むしろ、一代佛教の通申の論に依るのがよいとして、中論を中心に、百論、十二門論を所依の論となしたのであるとするのである。

直ちに經を採らずして論を採つて所依となす所以を考へるに、經は一般に佛の實智、即ち根本智と權智、即ち後得智、との二智を能説、眞俗二諦を所説となし、論は菩薩の實慧と方便慧との二慧を能説、言教を所説となすが、二慧は二智と必ずしも異ならない。慧の名は劣で、因位中にあるに名づけ、智は決定であるから果地に居するとして區別するが、然し、經論の能所の絞絡を見ると、一に、經の能を論の所となし、二に、經の所を以て論の能となし、

三に、論の能を經の所となし、四に、論の所を以て經の能となす四句の不同があるとせられ、佛の二智は論主の所悟、經の所たる二諦は論主の二慧を發生するから、二諦は能生、二慧は所生となり、論主の二慧は經によつて發生するから二慧は所生で、二諦は能生であり、論主の言教は二諦を申べるから、言教は能申となる關係にあるが故であるとするのである。然し、これ等は一往の關係で、能所は遂に泯して無句に歸するが、大綱をいへば、佛の經を説くは衆生が道を失するから、この根本の失を救ふ爲であり、論主の論を造るのは衆生が經に迷ふから、この枝末の失を正す爲であるし、根本の失は是れ利根の人が經を聞いて悟り得るもの、枝末の失は鈍根の者の有するものである。故に、この鈍根の者は末代一般の人々である點で、これ等に對するとして論を所依とすることになつたのである。然し、實際としては、三論宗に於ては三論を取ることは凡てこれ既定の事實で、傳承上これ等と異なつたものを取るを得ないから、この既定の事實に、後から、種々なる理由を附加して正當視せんとした企であるのである。此の如きことは三論宗以外に於ても屢々見られるのであるが、然し、これによつて其宗の趣意とする所を汲取り得るから、其點に注目すべきである。

第三節 三論宗の教説

佛教一般としては大體、教觀二門を立て、教は理論門、觀は實踐門で、前者は必ず後者の躬行を要するとせられるが、通常は教に奔ることが多い。三論宗は此點に於て二門とせず、教即觀とし、教は其まゝ觀に表はすべきであるとなすから、それが一特色である。然し、同時に組織に於て缺けて居る缺點がある。

破邪顯正、三論宗の教説は破邪顯正、眞俗二諦、八不中道の三科によつて述べられるのが通例の如くであるから、今も大體それに従つて述べて見よう。破邪は則ち下、沈淪を拯ひ、顯正は則ち上、大法を弘むといはれるが、邪なる迷情を破斥し、正なる義理を顯明することであり、又、三論宗に對する邪難を通じ、正理を顯はすことであるとせられる。一般には、邪の一邊を破し捨てて、之に對する正の一邊を顯はし取ることと解せられるが、三論宗の重んずる所は無所得にあるから、所得があり、執取する所あるのは、たとひそれが正であつても、それに滯封するとは、それに繫縛せられる所以である爲に、排して止まないものである。この趣意から見て、破邪の外に、別に顯正を認めることは三論宗のなさない所であつて、従つて三論宗は破邪即顯正といひ、之を自宗の特色となすというて居る。三論宗は經としては般若經を重要視するが、これ中論等の基づく經が般若經であるが爲である。この般若經は如何に廣濶であつても一切皆空を説くのが其趣意で、凡ての説は空の一字に歸するのである。従つて、三論宗も亦空を説くのが主であるから、空宗と呼ばれる程である。空は無の意味であるから、屢々無の字が用ひられるが、空無は凡てものが虚無空であることを意味するのではなくして、一般人の考へるが如き固定的實體が、人にも法にも、即ち一切のものに、存するのではないこと、即ち人我、法我を空無であると否定遮遣する意味である。故に、空が既に破邪であつて、一應の意味としては否定の一方のみで、何等表詮する所はない道理である。然し、人我、法我の如きは、元來は、吾々が觀念的にかゝるもの存在を考へ、そしてそれを外物對象に投射し附與したに過ぎないものであるから、それを空することは、是れ即ちかく考へる考方を否定し是正せんとすることに外ならないのである。故に、空を徹底せしめると、吾々の有する實體觀も凡て排除拂拭せられて殘る所がないことになる。而も、

空は何ものをも積極的に立てんとするのではないから、凡て真空無所得になるが、その無所得は、つまり、吾々の通常の考方を凡て除いた所を指すから、他の方面でいへば、同時にそこに正觀が現はれることになる。故に、そこが無得の正觀である。佛教一般の説く止と觀とに例して解すべきであらうが、空を徹底せしめることが、即ち破邪であり、破邪の究竟は其まゝ顯正となる點で、破邪即顯正である。

然し、破邪が其まゝ顯正であるというても、ともかく顯はす正があるとなれば、これ即ち有所得に外ならないことにならざるを得ぬ。故に、三論宗としては、道は元來邪でも正でもないから、この道を體るの縁も亦邪でも正でもないと思ふべきで、たゞ先に迷ひ今悟るから、先の迷僻を名づけて邪となし、今の悟を呼んで正となすのみで、實は悟るを得た時は邪正無しと了するのであると説く。従つて、廣くいへば、先には迷うて斷常二見の何れかを成じて居たから此邪を破すべく、今不斷不常と悟るを得たのを顯正の義となすとせば、此場合には邪を破して正を顯はすを破邪顯正となすというても差支へないが、然し、斷常は不斷不常であると悟らしめるから、迷を離れて悟あり、斷常を離れて別に不斷常ありといふのではない點で、邪に因つて正ありといひ得るとなすのである。

破邪は邪執を四類に區別して、外道、毘曇、成實、大乘となし、以て之を破する。外道は佛教以外の教説で、印度のもの支那のものを含むのみならず、龍樹、提婆の時代以後に現はれたものにも及ぶが、これは破邪の趣意は何れの處、何れの時のものにも及ぶこと、名醫の處方の何れの時處の病にも及ぶと同じと見るからであり、毘曇は小乘有部で、有見に立つもの、成實は小乘の無見を固執するものであるが、成實宗は、支那に於ては羅什以後常に三論宗と結合し、相共に研究せられて居たことが多く、成實論も大乘論と認められて居たものであるが、梁代に僧朗

が三論宗を成實宗から離して獨立せしめ、恐らく成實論を小乘となす意見であつたであらうと思はれるし、其意見が傳はつて、遂に嘉祥大師は三論玄義の中に、十條の論證を立てて成實論の小乘なることを明かにするに至つたのであらうから、成實宗も小乘中の無見に立つものとして破せられるのであり、大乘は支那に行はれた五時の教訓、二諦の一異などの固執を對象として破するのである。然し、これ等を凡て破し破して餘す所がないと共に、破について四門を立てる。之を破顯の四門とも稱するが、一に破而不收、これ即ち外道の邪言の中を障へ正觀に迷ひ、縁に於て益なく損あるに對するのであるし、又、佛教中の小乘諸部の所説の大小乘經に乖いて、自ら義を立てるに對するもの、二に收而不破、これ外道が如來の遺餘の善法を偷竊したのに對し、又、偶然正理に契うたものに對し、更に、文殊問經に十八(部)及び(根)本二(部)は皆大乘より出でて、是も無く亦非も無し、我は未來に起るべしと説く、といふが如き場合のもの、三に亦破亦收、外道が佛教を偷竊して、旨歸を知らざるに對し、今其迷教の情を破し、所迷の教を取る如きもの、又、佛教の諸部の能迷の執情を破して、諸部の所迷の教を收取する如き場合、四に不破不收、即ちこれ道門は未だ會て内外ならざることを顯はすのであり、正道門に就かば、未だ會て破することもあるのでなく、亦取る所收める所も無いのであつて、諸法實相の言亡慮絶、破すべきもなく收むべきもないのを現はすもの、となすから、邪を四類に分つものの、邪は學說其ものの誤謬偽妄を意味するよりも、むしろ、吾々凡ての分別一般を指す意味とせられて居るのであつて、分別は發して教説となれば四類で凡て包括せられ、四類で盡きると見て居るのである。従つて、破邪は凡ての分別情謂を遣ること、かくして言詮不及、意路不到の無名の道に體達せしめるを破邪顯正と稱するのである。道の中ともいひ、中道とも稱し、中は正の義と解するから、顯正は中

無は不無を表はすから、有無に住しない。従つて無相の二諦である。三、得無得の異、他家は有無に住するから、有といへば有の一方に滞り、無といへば無の一方に傾いて、有所得となるが、今家は終日有無を説くも有無に住しないから何等の所得もない點で、無所得の二諦である。四、理内外の異、他家は有無に住するからこれ妄想で、理でなく、従つて理外であるが、今家は有無に住せず、無相無得であるから、理内である。五、開覆の異、他家の二諦では、有を説けば有に住し、無を説けば無に偏し、この有無は共に如來の因縁の有無を覆ふが、今家の二諦は教であつて、有は不有を表はし、無は不無を表はすから、如來の教を開いて雍滞することがない。因縁の有無といふのは、因縁生のもは有であると同時に空、空であると同時に有で、二諦も、俗は眞によつて俗、眞は俗によつて眞、眞俗有無凡て因縁生であることを意味する。六、半滿の異、他家では二諦のみあつて不二がない、即ち能顯の教のみあつて、所顯の理がないから、これ半字に過ぎないが、今家は二諦の言教を以て不二の理を顯はすとなすから、理と教とを完全に具足する點で、滿字と名づける。半字、滿字は完全不完全といふが如き意味。七、愚智の異、他家は二諦というて、二の言に拘泥し、不二を悟らないから愚、今家は二の言によつて不二の理を表はすから智である。涅槃經に、明と無明とを愚者は二と謂ふも、智者は無二に了達す、と説くから、愚と智は二と見ると、不二と了するとの差であることが判る。不二は理、二は教である。八、體用の異、他家の二諦には用のみあつて體がないことは、不二の理が體、眞俗有無が用であることによつて知られるが、今家は具さに體用共にある二諦を説く。九、本末の異、不二は是れ本、二は末であるから、他家は二諦を執する點で、末のみで本なく、今家は完全に本末を具足する。十、了不了の異、他家の二諦は有無に住するから不了、今家は有と説くは不有を顯はさんと欲する

のであり、無と説くは不無を顯はさんとするのであるから、有無は即ち不有不無を顯はすのであつて了義である。更に第十を詳説すると、他家は有を以て世諦とし、空を以て眞諦と爲すのみであるが、今家でも一應はかく説くから、之を第一重となすを得るも、更に若しくは有、若しくは空、皆是れ世諦で、非空非有を始めて眞諦と名づけるとなし、之を第二重とし、第三重として更に、空有を二となし、非有非空を不二となしてこの二と不二とを世諦、非二非不二を眞諦となし、進んで、第四重に、以上の三種の二諦は皆是れ教門で言説の分齊、而も此三門を説くは不三を悟らしめんが爲で、所依の得無きを初めて理となし、眞諦となす。以上を四重の二諦と呼ぶが、第一重の空有の二諦は毘曇の二諦、即ち瓶等の法を世諦、瓶等の上の苦樂等の理を眞諦となす二諦に對して説き、第二重の二諦は成實師の二諦、即ち空有の二諦、に對して、汝の空有の二諦は我家の俗諦であるから、非有非空が即ち眞諦であると説くもの、第三重の二諦は大乗師、即ち攝論師、の依他分別の二性を俗諦、依他無生、分別無相、不二眞實性を眞諦となすに對して、若しくは二、若しくは不二、皆是れ我家の俗諦で、非二非不二が即ち眞諦であると説くもの、第四重の二諦は大乗師の一部、恐らく攝論師の一部、が三性は是れ俗、三無性非安立諦が眞諦であるとなすに對して、汝の依他分別の二、眞實の不二、是れ安立諦なると非二非不二、三無性の是れ非安立諦なるとは共に我家の俗諦であつて、言亡慮絶がまさしく眞諦であると説くものであるとせられる。三論宗によると、諸法の實相は不二無名相で、絶對であるが、之を悟らしめる爲に、強ひて二正を開いて體正と用正とする。體正は眞にも非ず俗にも非ざるものをいひ、用正は眞俗二諦である。これ無名相に強ひて名相を立てたもので、而も二諦の外に別に無名相があるのではないから、無名相が二諦の體で、二諦は其用、従つて二諦は無名相から出て、無名相に入らしめ

るものであるといへるとなすのである。

右にいふ如く、有無を以て教となして非有非無の理を表はすといへば、何故にむしろ非有非無の教を以て非有非無の理を表はさず、必ず有無の教を以てするかの疑が起るであらうが、これは恰かも月を以て月を指すことが出来ない爲に、手指を以て月を指すと同じであると解すべきである。若し利根の菩薩ならば、非有非無の教を以てするを得ようが、凡夫は凡て有無に著するから、有無を以て非有非無を表はすのである。或は又、於諦を以て衆生の爲に説くならば、更に其患を増すことにならずやといふに、凡夫は有に著し、二乗は空に滯ふるからで、如來の因縁の有無は實は假有假無である。假有であるから有でもなく、假無であるから無でもない點で、決して患を増すことにはならないものである。

通常、俗諦の俗とは浮虚を以て義となし、眞諦の眞は眞固を以て名となすとし、世諦の世は隔別の義、即ち差別の義、第一義諦の第一は莫過の義、即ち之に過ぐるなきを旨、となすと説くが、三論宗でいへば、これは名に隨つて義を釋するもので、義を以て名を釋するものではないから、俗は不俗を以て義と爲し、眞は不眞を以て義と爲すとすべく、若し具足して論ぜば、非俗非不俗を以て四句を遣つて俗の義となすべきであるが、今は他家が浮虚が俗の義となすに對するから、不俗を以て義となして、出世法に名づけるのであり、之によつて、字あり義あり、即ち俗あり眞ありと明すのであるとなす。又、諦の義を解するに、義を以て釋すると、諦は不諦を以て義となすといふは顯道釋義、諦は諸法を以て義となすといふは無方釋義であるとせられて居る。然し、二諦が頗る複雑に説かれるのは、これ即ち六朝時代の説を承けたが爲であつて、要は中論に、因縁所生の法をば我は説く即ち是れ空なりと、

亦は是れ假名なりと爲す、亦は是れ中道の義なり、とあるから、因縁生法とは是れ俗諦、即ち是れ空なりとは是れ眞諦、亦は是れ中道の義なりとは是れ體なりといふのである。二諦は言教であるから、これ用であり、その體は中道であるとなし、二諦中道といふのである。此説が即ち僧朗の説で、嘉祥大師の稟けた所である。梁の三大法師等の説に、二諦の體について五説があつたが、第一説は、有を體とし、空を用とし、第二説は空を體とし、有を用となし、第三説は、二諦に各々體があり、世諦の假有は世諦の體、假有即ち空無相であるのが眞諦の體となし、第四説は、二諦は一諦なりと雖、義に約して異とし、従つて、有に約して俗諦とし、空に約して眞諦となすとし、第五説は、二諦は中道を體となし、不二而二が二諦で、これ用、二而不二が中道で、これ體であるとなして、各々主張するが、三論宗は凡て之を破して却ける。第五説は三論宗の説に似た所があるが、それは僧朗の影響を受けたもので、語は似て、意を得て居ないとなすのである。五説の第一は有、第二説は無、第三、第四は亦有亦無、第五は非有非無となつて、横計に過ぎないといはれるのである。

八不中道、八不は中論の最初に、

不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出 能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一。

とある中の前半、不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出をいふのである。出は去。梵文を譯すと、此二偈は
不滅不生 不斷不常 不一義不異義 不來不去にして
戲論寂滅せる、吉祥なる緣起を説きたる正覺佛を、諸說者中の最勝者として、吾は禮拜す。

となる。之によつて漢譯を訓讀すると、

不生にして亦不滅、不常にして亦不斷、不一にして亦不異、不來にして亦不出なる。能く是の因縁の、善く諸戲論を滅せるを説きたれば、我は稽首して佛を諸説の中の第一なりとして禮す。

などとなすべきで、八不は因縁、即ち縁起、の形容であり、善滅諸戲論も亦縁起の形容であるから、結局、縁起を説いた佛を禮拜するといふ意味に歸する。従つて、八不は獨立句をなして居るものではないが、然し、漢譯のみを文面から見ると、全く獨立と解せられて、従つて、八不といふ是の因縁を説きて、善く諸の戲論を滅すと讀まれることにもなる。青目の注釋も、因縁の相、所謂、一切法の不生不滅、不一不異等、畢竟して空無所有なるを説きたり、と述べて、八不の一一を詳解するから一切法が八不であると解釋せしめることになる。これは決して正しいとはいへないが、この漢譯文にのみ據る限りは止むを得ない。三論宗も全く八不を獨立に見て解するが、それによると、八不は生滅去來一異斷常の八迷を破するものとなし、一切の有所得心を洗淨する爲となすのである。前の二諦も中道を明すから二諦中道といひ、有無等の言について中道を明すが、八不中道は不生不滅等の言について中道を明すのである。又、八不即二諦ともいひ八不は眞諦、八迷は俗諦とし、更に八不を能正、二諦を所正ともなす。先づ、八迷は衆生が諸法について迷見を抱くに其種類は甚だ多いが、之を纏めると八種になるとなすから、八迷で凡てを盡くすといふのである。故に、この一一に不を附して否定すれば、衆生の迷見の凡てを破蕩し得るから、八不によつて中道が現はれるとなすのである。然らば、八不は破邪と同じで、八不中道は破邪顯正である。故に、八不の外に別に中道が存するのではないといはねばならぬ。八不は一對づつ横に並べて解釋することが多いが、然し、凡てを縦に重ねて解する方が破邪の意によく一致するであらう。

この中道は單に中ともいふが、不二無名相とも、諸法實相とも、絶待とも、道とも、其他種々に呼ぶ。元來は中論に、因縁所生法、我説即是空、亦爲是假名、亦是中道義とある一偈から出た名である。中とはいへ、中央とか中庸とかの意味ではなく、絶對の意味である。三種の中又は四種の中を説くときそれがよく判る。三種の中は對偏中、盡偏中、絶待中で、對偏中は偏に對するから相對的の中で、大小學人の斷常の偏見に對する。此場合には、如何にも中は中央、中庸などの意味を含むかの如くに見えるが、然し、實際としては、偏に對する絶待である。盡偏中は偏の盡きて中のみとなつた場合で、盡きた所が中である。これも絶待。絶待中は偏待のない中で、偏に非ず中に非ず、これが眞の中道であり、不二無名相の道である。四種の中はこの三種に成假中を加へたもので、假は有無をいひ、之に對して中は非有非無である。中道を體得して中道のみに残るとすれば、これも一種の偏執に陥るから、中道に立ち乍ら、衆生を導くことに努めるのが成假中で、元來説くを得ない道を暫らく非有非無によつて有無として説き、衆生の無見、斷見に對して有、有見、常見に對して無と教へて、二諦によつて無名相中道に悟入せしめんとするのが成假中である。恰かも無住處涅槃の如くに見ればよいであらう。

中については種々に説かれるが、其中の一に五句三中の説がある。第一句は生と滅とを實際にあるものと見る考による實生實滅で、之を單俗とし、第二句は實生實滅を無と見る考で、不生不滅とし、之を單眞となし、第三句は事の生滅は理の不生不滅を離れて存するものでないから、生滅と見ても不生不滅を離れての生滅でなく、生滅は俗諦の中でいふもの、而も俗諦は眞諦を離れて居ないから、眞諦を離れた生滅とはいへない點で、俗諦の生滅は眞の生滅でなくして、生滅の如く見えるもの、即ち假生假滅で、この假生假滅は俗諦のうちにあるながら、眞諦を離れ

て居ないが爲に單俗でなく、中道を離れて居ない。之を世諦中道といふ。例へば、有は空を離れない有であるといふ時には、單に有に偏したものでなくして、空に基づいて居るから、有といひながらも中道を現はして居るといふのと同じである。第四句は眞諦も亦俗諦を離れたものでないから、眞諦は單に不生不滅とのみ見るのは正しくなく、眞諦の不生不滅は決して俗諦の生滅を離れて居ない不生不滅で、之を假不生假不滅といひ、而もこの假不生假不滅は俗諦を離れない眞諦であることを顯はすから、これ亦眞諦のなかにあつて中道を顯はす。之を眞諦中道といふ。例へば、空は有の空であるとする時は單眞でなくして、中道を離れない空であることを顯はすといふのと同じである。第五句は、此の如く生滅も眞の生滅でなく假の生滅であり、不生不滅も亦假の不生不滅であり、諸法の實相は生滅と不生滅と相離れない所にあるものであつて、單に生滅なるものにもあらず、また單に不生滅たるものにもあらずして、言亡慮絶である。故に、前の世諦中道と眞諦中道によつて中道を説き、非生滅非不生滅として、之を二諦合明中道といふ。これ等五句の中、後三は凡て中道を明すから、三句三中となるのである。

然し、中の種類を擧げて説く時には、中は元來いへば、多にも非ず一にも非ざるものであるが、義に隨ひ縁に對して、多として説くことになるものである。即ち一の中とは一道清淨にして更に二道なしといはれるこの一道が即ち一の中道であり、二の中とは即ち二諦に約して中を辨ずるもの、謂はく世諦中道と眞諦中道。世諦が偏しないから名づけて中となし、眞諦は偏でないから眞諦の中となし、三の中とは二諦の中と、非眞非俗の中、即ち二諦合明の中道、とであり、四の中とは對偏中、盡偏中、絶對中、成假中をいふ。

更に成假といふ時の假について見るに、假には方便の意、虚妄不實の意、否定の意、諸法などの意があつて複雑

であるが、成假の假は二諦によつて衆生を導く點からは方便の意とならうし、かくして成ぜられる點からは諸法などの意を含むともいへようし、又、二諦は有病を破し空病を遣るといふのであるから、この點からは否定の意ともなる。更に、諸法を空じ空じて、遂に假なる諸法が其まゝ中道であることを明かにするといへば、諸法に根底を興へることとも見るを得る。此の如き假に通常四種を説く。第一因縁假、有はもと空による有で、獨立の偏有でなく、空も亦有による空で、獨立の偏空でないから、兩者相倚つて、初めて有たり空たり得る。故に空有が假で、かゝる空有は因縁假の義であるといはれる。第二隨縁假、三乗の根性に隨つて三乗の教門を説くが如く、機に應じて種々に説くのが假であるをいふ。第三對縁假、常見を執する者の常見を破する爲に無常を説き、無常の見を對治する爲に常を説く如く、迷執を破するをいひ、破するが假である。第四就縁假、外人が諸法は有であると執すれば、暫らくそれを許し、更にそれについて推求し、又、考察せしめて、竟にその然らざるを説き、又、悟らしめて、正しきに入らしめるをいふ。

假を方便の意と見ると同じ意味で、假は悉檀と稱すると同じとなすこともある。悉檀は、元來梵語シッダーンタ (Siddhanta) の最後の母音が落ちて發音せられたから、シッダーンとなつたのを音譯したもので、シッダーンタは定説、即ち一派で承認せられて居る要説、などの意味であるが、派によつて異なる所もあるから、其派に應ずる定説があるかと考へられる點で、衆生の機又は縁に隨つて異なる定説が立てられることになり、衆生の偏執を對治する種種なる説き方を指す意味になる。従つて、悉檀に種類を分ちて四種となし、第一義悉檀、爲人悉檀又は各々爲人悉檀、對治悉檀、世界悉檀を擧げるが、これは前の四種の假と順次に同じであるとせられる。因縁假の因縁は相待縁

起の意味であるから、これが其まゝ第一義とせられて、悉檀の場合には第一義悉檀と稱せられるのである。

以上、三科の大體を述べたが、此三科は必ずしも整然たる組織をなして居るものではないから、三論宗の教理は、他の理論的宗派の説の如く、體系をなすものではなく、佛教としての重要な問題を捉へて空の立場から論究するといふ仕方の如くに見える。従つて、以上の外にも猶述ぶべきものも存するが、こゝには一二のもののみを追加的に述べることにしよう。

釋義の四種、種々なる問題を論釋するにも一定の仕方が存し、それを四種に分つ。一、依名釋義、名に依つて義を釋するもの、これは通途の字義によつて解釋をなす仕方であつて、例へば、中は實を以て義と爲す、中は正を以て義と爲すと釋する如き場合である。又、俗は是れ浮虚の義、眞は是れ眞實の義となすのも之と同じである。二、理教釋義、理教に就いて義を釋するもの、言教を借りて眞理を表はす釋義である。例へば中は不中を以て義と爲すといふ如きである。蓋し、諸法實相はそれ自身としては中にも非ず不中にも非ずして、無名相の法であるが、衆生の爲に強ひて名相を説き、此名に依つて無名を悟らしめんとすから、中と説くのは不中を顯はす爲である點で、かく釋するのである。之を或は顯道釋義ともいひ、また、豎論表理とも名づける。故に、俗は不俗の義、眞は不眞の義と釋するのを此釋義の例ともなす。三、互相釋義、互相に就いて義を釋するもの、偏と中とを換置して其意を表はす釋義である。例へば、中は偏を以て義と爲し、偏は中を以て義と爲すといふ如きであるが、中偏はこれ因縁の義であるから、偏を説いて中を悟らしめ、中を説いて偏を識らしめる點でいふのである。之をまた因縁釋義ともいひ、横論顯發ともいひ、俗は眞を義とし、眞は俗を義となすを例ともなす。四、無方釋義、無方は不定といふ如

き意味で、方はきまりの意、従つて此釋義は一物を擧げると一切の物が之に具足するの意味となるから、中は色を以て義となし、中は心を以て義と爲すといふ如く、又、俗は一切の法を以て義となす、人は是れ俗の義、柱は是れ俗の義、生死は是れ俗の義、涅槃は是れ俗の義で、無方無礙であるといふ如く、一の中に無量を解し、無量の中に一を解し、一法は一切法を義と爲し、一切法は一法を義と爲すものであるとなす如きである。故に、これは華嚴宗の事事無礙、天台宗の十界互具の説などを包むもので、それ等も要するに此無方釋義に依るといひ得るものであるといはれ、従つて無方釋義は三論宗の甚深な説を示すものといはれて居る。然し、不幸にして、之によつて凡てが組織せられるまでには至らなかつた。

佛性、佛性の名の解釋について嘉祥大師は當時及びそれ以前の諸家の説を三種となした。第一は、佛性の兩字共にこれ果の名、佛を覺者とすから、これ因にあるのでなく、性は不改の義で、果體が既に常であるから不改である。因の中では暗識で、決して覺者でなく、若し遷改して佛となるといへば性とはいへない。たゞ衆生に必ず此佛性を得べき理がある點で悉有佛性といふのである、と。これ龍光寺僧綽、即ち開善寺智藏の弟子、の説。第二は、佛性はこれ因の名、第一家を難じて、既に一切衆生悉有佛性といふ、何ぞ因中に此名あることなしといふを得よう。因中の衆生に覺の義があるから、これ佛であり、必當の理があつて不改であるから性といふのである、と。これは何人の説であるか傳がないから不明。第三は、佛は果の名、性は因の名となす、又第一家を難じて、衆生は愚暗疑惑で、未だ智慧はないが、若し覺法があらば佛覺をも許すべきであるに、衆生には覺がないから、佛とはいへない。即ち生死の小智を研して果地の大覺を成ずる其果を始めて佛と名づけるから、佛は果の名であるに、然し衆生には

必ず當に之を得べきの理が不改であるから性と云ひ、性は理である。この故に因の中にあるといふべきである、と。これ開善寺智藏の説。然るに、三論宗としては、佛性は因に在るか、果に在るか、因果に在るかといへば、謂はく、在なく不在なし、この無在無不在といふのが佛説であるから、此義を以ての故に佛性と爲すのであるといふ。無在無不在ではあるが、而も在と説き不在と説くは、佛性は因に在り、性佛は果に在るから、果の因を佛性と名づけ、因の果を性佛と名づけるからである。此は不二の二の義、不二の二であるから、二は即ち非二。故に二の不二は是れ體、不二の二は是れ用、體を以て用と爲し、用を以て體と爲し、體用平等にして不二中道であるのが即ち是れ佛性であるとなすのである。故に、諸師が、佛性は因であつて果でないとか、或は果であつて因でないとかいふのは、それは因果の二義であつて、佛性ではない。若し、因果は平等不二なりと知らば、即ち名づけて佛性とすことを得よう。經に、非因非果を佛性といふとある。

大涅槃經に、十二因縁は不生不滅、不一不二、不常不斷、不來不去、不因不果なり、と、又、佛性とは因あり、因あり、果あり、果あり、とあるが、これは無始終の義である。因とは境界因であつて、十二因縁をいひ、因因とは縁因で、十二因縁の觀智をいひ、境界はこれ因で、これの觀智は因を因として居るから因因、又、果は三菩提、果果は大般涅槃、而も菩提は智、涅槃は斷、これは智に由るから斷といふが、これが無始終の義。これ所生の觀智は因を因として有であるから、因因と名づける如く、十二因縁も因を因として有であるから因因で、かく互に因と因因となつて始終がないからである。又、有始終として、是因非果は境界因で、佛性であり、是果非因は果果性で、涅槃であり、是因是果は了因及び三菩提であるが、境界は是因非果、涅槃は是果非因であるとすから有

始終の義となる。然し、無始終の四句にも正因をいはず、有始終の三句にも正因をいはないが、若し非因非果をいへば、これが正因であるとなすのである。

正因佛性について、當時及びそれ以前に種々なる異説が主張せられ、嘉祥大師は之を十一家となして居る。第一家は衆生を以て正因佛性となすが、一切衆生悉有佛性といふに基づく説で、河西道朗、莊嚴寺僧旻、招提寺白琰などの説。第二家は六法を以てそれとなすが、六法とは五陰と假人とを指し、定林寺僧柔、開善寺智藏の説。第三家は心を以てそれとなすが、心識は木石等無情物と異なるから、研習すれば成佛し得るからで、開善寺智藏は六法を通じて假となして、この説をも取るといはれる。第四家は冥傳不朽を以てそれとなすが、心とは異なり、神識に冥傳不朽の性のあることを明して、之を正因となす説で、中寺小安、即ち恐らく慧安といふ人、の考。第五は避苦求樂を以てそれとなすが、凡ての衆生に此性があるからであるとし、心を以て正因となすとは異なつて、避苦求樂の用を正因となすもの、光宅寺法雲の説。第六家は眞神を以てそれとなすが、眞神が眞佛を成ずるからで、梁武帝の説。眞神は心識の上の神我の體である。第七家は阿黎耶識自性清淨心を以てそれとなすが、地論師の説。恐らく攝論師の説も此中に入るであらう。第八家は當果を以てそれとなすが、當果の理を指し、白馬寺愛法師の説で、道生の説を承けたもの。第九家は得佛の理をそれとなすが、靈根寺慧令僧正の説。第十家は眞諦を以てそれとなすが、靈味寺小亮法師の説。第十一家は第一義空を以てそれとなすが、これは地論師の中の説の如くである。然し、河西道朗は初めて涅槃義疏を製した人で、曇無讖の説を承けて、中道を佛性となしたといはれるから、恐らくこれが正しいのであらう。以上の十一家は三種に纏められる。第一家は衆生、第二家は六法をそれとなすが、此兩説は假實

の二義を出でないこと、衆生は假人、五陰假人は假實であるからであり、第三家の心以下阿黎耶識までの五家は、體用眞僞不同ではあるが、凡て心識を正因となすものであつて、即ち第四家、第五家は用、第六家は僞、第七家は眞で、而も第三家、第六家、第七家は體を取つて居るし、第八家以下は凡て理を正因となす説で、第八家、第九家は世諦の理、第十家、第十一家は眞諦の理を取るから、假實と心識と理との三種となるのである。嘉祥大師は以上の十一家を一一破して、更に、通じて十一家を論ぜば、皆得佛の理を計すものであるから、惣じて得佛の理を破せば、十一の義に通ずとし、三重の破をなして居る。第一、有無の破、得佛の理は有なりとなすや、無なりとなすや、有なりといはば、有は已に事を成す、理となすと謂ふに非ず、無なりと云はば、無は即ち理なし、即ち二邊に墮して理といふを得ない。第二、三時の破、得佛の理を已理となすか、未理となすか、又、理の時に理ありとなすか、已理なりといはば、理は已つたのであるから、不用、復理あることなく、未理なりといはば、未だ理ならざるが故に未だ有でなく、理の時に理ありといはば、法の已に成した時は則ちこれ已であり、法の未だ有でない時は則ち未に墮する點で、第三の法の理と稱せられ得るものはない。第三、即離の破、得佛の理は空に即するか、空を離れて居るか、空に即せば、已に是れ空で、復理あることなく、空を離れてこの理があらば、空は離るべからざるが故に、空を離れて理があるとはいへない、空を離れて理ありとは是れ二見を成するもの、二見顛倒を以て正因となすを得ない。かく三條によつて推求するに全く不可得である。然らば、何を以て正因となすか。一往、他に對せば須らく凡て破すべきであるから、他が有といはば、今は凡て無といふべく、衆生を以てすれば非衆生を以てすべく、乃至、眞諦を以てすれば非眞諦を以て正因となすべく、俗諦を正因とせば非俗諦を正因とすべく、従つて、非眞非俗の中

道を以て正因佛性となすのであり、これ藥を以て病を治する爲に此説を須ふるのである。更に、又、十一家に對して横豎に論すべきで、此點に於て、非衆生義にも淺もあり深もあり、横に論ぜば、藥を以て病を治するが如く、衆生となすものには非衆生が正因であるとなすべきで、其他も凡て同じであり、豎に論ずれば、道に望めるに非衆生が正因、他も亦同じである。故に、若し是なりといはば是れ是を非す、従つて何者の非衆生を衆生と説かうや、非衆生を衆生と説かば、この衆生は有なりともいへず、無なりともいへないし、亦有亦無とも、非有非無ともいへない。この衆生を眞に識らば、之を正因でないとはいへない。他の十義も凡てさうである。故に、徹了深悟すれば正因佛性の義は已に具足して居る。然し、三論宗としては、非眞非俗の中道義を正因佛性となして、之を第十二家と呼んで居るが、有所得に陷るを妨ぐ爲に、他の方面から、正因佛性は非因非果であるとし、前の無始終義を詳しくして、非因にして而も因であるから、二因がある、即ち境界因と了因とであり、又、非果にして而も果であるから二果がある、即ち菩提と涅槃であるとする。境界因は十二因縁で、能く觀智を生じ、觀智の境界であるから境界因と名づけ、觀智を生ずる前縁であるからまた縁因ともいひ、了因は觀智が佛果を了出するから了因といふのである。又、佛果を了出する縁因でもあるから、時には縁因ともいひ、菩提は正遍知道で、智に従つて名となし、涅槃は寂滅で、斷に従つて名づけたものである。然るに、此四種の兩因兩果は皆是れ傍であつて、正と名づくるを得ないから、非因非果を正因と名づくべきである。不因の故に二因があり、不果の故に二果がある。故に、此因はこれ不因、此果はこれ不果で、従つて非因非果を正となすのである。然らば非因非果は自ら正と名づくべきに、たゞ因にあるから正因、其果を正果となすが、此正の義も定言すべきでなく、或時には呼んで道となし、或時には又中と

なし、或時には更に正因となすのであつて、言を齊しくして取らば、亦得られない。正とのみいへば、有所得になつて、果は正ならず、因も正ならず、また非因非果にも非ず、非因非果ならざるにも非ずとなる。爾らば、此中には是なく、従つて超然として言辭の旨を悟り、此悟心によつて正因となすことあるべく、此觀心については言によつて述べられ得る所ではない。全く不思議である。即ち觀にのみ俟つのである。

以上の如くであるから、佛性の本有始有についても、經に既に兩説がある爲に、三論宗としては、非有非無非本非始、また當現に非ずとなし、佛性が理の内外に有無であるについても、一偏を固執せず、従つて、草木非情に佛性の有無に關しても無礙の説をなして居る。猶注意すべきは、佛性の異名を擧げて居ることである。法性、眞如、實際など凡て佛性の異名で、涅槃經では佛性、法性、涅槃、般若、一乘とも呼び、又、首楞嚴三昧、師子吼三昧ともいひ、華嚴經では法界、勝鬘經では如來藏自性清淨心、楞伽經では八識、首楞嚴經では首楞嚴三昧、法華經では一道、一乘、大品般若經では般若、法性、維摩經では無住、實際となすが、皆これ異名である。名義は異なつても、理は無二であるが、名によつて義を釋せば、凡て其所が異なるのではない。平等の大道は諸の衆生の覺悟の性となるから、佛性であり、義が生死に隠れるから如來藏、諸識を融して性が究竟清淨であるから自性清淨心、諸法の體性であるから法性、妙實不二であるから眞如、靈原の實であるから實際、理が動靜を絶するから三昧、所知が無く所知が無いから般若、善惡平等で妙運不二であるから一乘、理用圓寂であるから涅槃といふのである。これ等凡て有所得の見を離れるでなくば悉く非、然らざれば凡て是となるから、上の十一家の説も自らは是となさば正因佛性でなく、若し諸法は平等無二にして是なく非なしと悟らば、十一家の説は皆正因佛性たるを得るのである。

第九章 三論宗の意義

三論宗は教即觀を特色となすといはれるから、凡ての説を其まゝ實踐に移すのであるが、實踐は通常は成佛の過程である。然し、三論宗としては、眞諦門からいへば、衆生は本來これ佛であつて、迷悟凡聖の別はなく、従つて成佛不成佛の論すべきものはないとなすのであるから、此點は所謂後の本覺法門の説となつて居るのであるが、然し俗諦門からいへば、衆生は決して佛ではないから、成佛を論すべく、その成佛には遅速があるとすのである。一念成覺はこれ速であり、三祇成佛はこれ遅であつて、この三大阿僧祇劫の積行には、五十一位の階段を認めるから、利他教一般のいふ五十二位教を取るのである。蓋し、衆生は本來佛であるとせられる點から見ても判るやうに、覺體は本有であつて、これ起信論のいふ本覺であるが、迷うて居るが爲に、そこに生死輪廻が存し、従つて、八不によつてその迷を破して悟に入らねばならぬとせられるのである。かくすれば、本有の覺體が現はれ来るが、それが始覺佛である。かく區別していふものの、始覺、本覺は本來不二で、名相を絶して居る。故に、迷悟も染淨も畢竟本無といはれるのである。此の如く説くのは全くこれ空の考に由るのであるが、空は、直接には、中論の説く所間接には、般若經の趣意から來たものである。然し、空は利他教凡ての根本思想であつて、これなくしては佛教説とはならないものである。中論では、特に、三論宗のいふ三是偈、即ち天台宗のいふ三諦偈である所の、因緣所生法、我説即是空、亦爲是假名、亦是中道義、の一偈に示されて居るとせられる。因緣所生法は衆因緣生法とも譯出

せられて居るが、梵文を見れば、縁起なるもの(yah praitya amutpsah...)とあるを譯したもので、時には單に因縁とも譯されて居る。故に、此一偈の前半は、簡單にいへば、縁起なるものは空なり、といふのである。縁起は一切諸法を相互相關の關係の上に現はれて居ると見る考であつて、一切法を以て實體を有すると見ない見方であるから、即ち無我の世界といふに外ならない。空はすべて固定的實體の無なることを意味する否定的、消極的の表現文字であつて、常識、特に自利教の法體恆有の考を破遣するものである。縁起は無實體を指すから、即ち無自性を指し、無自性は空であるといはれるのであるが、一般には實有とせられるのに對しての空である爲に、空は即ち非有である。然し、空は表面上否定のみで、何等積極的の建設を意味しないから、空として立てられるものはなく、有に對して非有として實存するのではない。従つて、非空となるべきで、それを亦爲是假名といふのである。空は全く假名であり、假設であつて、一の否定に外ならないから、假名又は假は非空と同じである。非有非空が即ち中又は中道であるから、亦是中道義といはれるのである。かく、縁起に對して空—假名—中道と縦的に重ねて言ふのが梵文の本來の意味であるが、漢譯では、縁起に對して空と假名と中道とを横的に並べて言ふ如くにもなり得るから、三論宗でも、又天台宗でも、之を兩様に見、而も多くは横的並列的に見る傾向である。横的に見るから非有非空の中道といふのであるが、この非有非空の中道といふのは利他教の一般にいふ所で、中道をいふ時には必ずかく表現するのである。これは一見如何にも、先づ非有で有の一邊を遮離し、更に非空で空の一邊を遮離し、かく兩端を去つて、中道は眞中、中庸、折中を指す如くに見えるに至るのであるが、少なくとも、中論又は三論宗としては決してさうではない。むしろ、縁起を客觀的に有空と見ることを止めて、自ら縁起のうちに入り、自ら縁起と成ることを

指すのであつて、離言の法性への悟入を指していふのである。嘗に、中論、三論宗のみならず、これが利他教一般の目指す所であつて、教が即觀に、又は教が漸次に觀に現はされる所である。此の如く、空、假名、中道のうちでは唯中道のみが積極的の表詮であるが、空と假名とが消極的の遮詮であるから、中道の内容も此一偈のみでは必ずしも明確に規定せられて居るとはいへない。教即觀たる以上は、自ら之を味得實證する外はないであらう。

右にいふ三是偈が實に三論宗の教説の根本基調をなすものであつて、嘉祥大師の論ずる所としては、この基調に立つて、支那六朝時代に論究せられた所を取扱うて論述したものであるが、三是偈は中論で見ても、其中心の考を述べたもの、而も中論は龍樹の初期の著作で、その全體の思想學説の根本をなして居ると見られるものであるのみならず、同時に利他教一般の基礎をなすのであるから、従つて三論宗も此根本を代表するものとして、そして利他教一般の基礎を忠實に示して居るといひ得るのである。唯、煩瑣な點の少なくないのは、今いふ六朝時代の佛教を承けて居るが爲である。然るに、又、三論宗は、空宗といはれる如く、空の一方を重要視するが、空は前にもいふた如く消極遮詮のみで、そこに、直接には、何等の積極表詮がないから、三論宗も此傾向であるのは蓋し當然であるといつても、一般に遮詮否定には其反面に必ず表詮肯定を伴うて居るものであつて、兩者は表裏相即の關係にあるから、龍樹の教説に於ても此方面が存するに拘らず、三論宗にはこれが殆ど缺けて居るといふべく、この缺けた方面は他の天台宗や華嚴宗の教説の發展となつて居るのである。即ち、空と否定する時には、一方に於て肯定承認せられる所は凡ては無實體の縁起であるといふことである。又、縁起なるものは空なり、の句は、縁起なるものは無實體なり、縁起なるものは實體無し、となるが、縁起と空、即ち無實體、とは實際上同延の概念であるから、空

なる縁起とも、または單に縁起ともなつて、空といふのと異なることになる。縁起といへば、一切法が無實體として相互關係の上には現はれて居る所を指すから、一切法について積極表詮が行はれ得て、龍樹の廣い教説が立てられ得るし、利他教の凡ての説が成立するのである。三論宗が此方面に進まないのは、空宗としての一種の教限でもある。然し、無得の正觀を主とした點を吾々の實生活に適用すると、そこに重要な意義が現はれる。即ち一切の固執を拂うて、ありのままの眞實生活を營み得るに至るからである。

我國の佛教史で見ると、推古天皇の朝に、嘉祥大師の弟子である高麗の慧灌が初めて三論宗を傳へて、我國に宗派ある最初をなし、爾來奈良時代に入るまでは三論宗獨り榮え、奈良時代に入つてからは、法相宗の流行と相對したが、其勢力は法相宗に及ばないやうになり、爾來漸次勢力を失うて、遂に鎌倉時代には一宗としての存在を失ふに至り、現今も亦其まゝである。然し佛教を學ぶ方面から見ると、俱舍唯識を基として法相宗のみに没頭することは學者をして偏見に陥らしめ、佛教全體の理解に一種好ましからぬ傾向を醸す怖なしとしない。法相宗の精密な組織ある説が如何にも學問的である如くに思はれ、之に對して三論の空論一點張りは如何にも單純又は淺薄である如くに見えて、學ぶとしては法相宗に奔り、法相宗を重んずるに至るのであるが、然し、此の如くのみ見ることは決して當を得たものではない。徳川時代に於ても已に其當時の學者が性相の學にのみ奔るを見て慨然として、却つて空宗の研究を勸勵した一部の學者もあつた程である。三論宗から佛教一般に入ると、法相宗から入るとは實際上、學者に大なる差異を生ぜしめるものである。

法藥流布して、惑病唯増すのみは決して誇張の言でない。更に三論宗は龍樹を尊び、龍樹を祖述するとなすので

あるから、三論宗から進んで龍樹の研究に入るのも大なる意義あることである。

法相宗を學ぶと龍樹の研究に入る機會がない。支那では、龍樹は天台宗、華嚴宗では高祖とせられるにも拘らず、其著書學説は却つて天台宗、華嚴宗の説よりも遙かに低いとせられる奇觀を呈して居る。この誤謬を訂す爲にも三論宗から龍樹への研究は、現代として、意義深いものである。

