

明せられるが、作といふのは不律儀の家、即ち世襲の屠殺業者、などで常に害心ある家庭に生れたものは殺生等に關して感動は少ないから、ただ心でこれ等を爲さんと思ふのみでは無表業を得しなくて、必ず殺生等を自ら作すことによつて無表業を發得することをいひ、誓受といふは、かゝる家に生れず一般家庭に生れたものは、生活の爲などの爲に、殺生等を爲さんと決心し、誓を發すると、實際には未だ行はなくとも、心が殷重になるのであるから、無表業を得するのをいふ。而も不律儀無表業を得するには一生涯之を爲すと定めて作すのと、一切の有情に遍ずると、身三口四の七支に遍ずるとの三條件を具備すべきであるとせられるのである。

非律儀非不律儀無表業は非二無表業とも、處中無表業とも、中に住する無表業ともいふが、今擧げた不律儀の三條件を具備しない如き場合の無表業で、生活の爲といふ如き要期心なくして殺生を作す如きは惡の處中、不律儀の人が戒律に従ふ律儀に依らずに時々佛を禮したり布施を行うたりする如きは善の處中であり、其他律儀と不律儀とに攝せられない善惡の身業、口業の無表業は處中とせられるのである。故に、不律儀の方が處中になると同じく、律儀の方のも處中になるのであつて、律儀の場合も不律儀の場合も條件が嚴密である。

以上の如き無表業は、一度得すると永久に得して居るといふものではなく、種々なる事情、條件によつて、捨することになるものである。然し、捨するのは得した人と離れることであつて、無表業其ものが滅し去るとはいへない。無表業は無表色としては恆有の法體の一であるからである。此點は特に注意すべきである。

業について、既に善、惡、無記の三性のあること、二業、三業、五業のあることをいうたが、これ等は同時に業の種類でもあるが、然し、種類としていふと、此外にもまた種々なるものを云うて居る。業は果を引くものである

から、異熟因、異熟果が説かれるのであるが、果を感じるについては、各々の業が決して一様であるのではない。それを大別して、定業と不定業とになすが、これ果を感じる時の決定して居る業と決定して居ない業とを指していふのである。定業を分つて、順現法受業、順次生受業、順後次受業の三種となす。此中で、順現法受業は業を爲した現在に於て報を受けるもので、順現業ともいふが、現法は、原語から見ると、現在と同意味で、従つて、現在に報果を受けるに順うて居る又は順じて居る業の意味と見るべきである。順次生受業の次生は現在の次の生存に生れたのを指すから、現在に業を爲して、次生に其報を受ける業、順生業ともいひ、順後次受業は現在に業を爲して、次生にも受けず、次生以後の生存に於て初めて其報を受ける業で、順後業ともいふ。此三を特に三時業と稱するが、更に不定業は順不定受業で、受報の時が決定して居ない業を指すから合せて四業説になるが、不定業を報定時不定(異熟定時不定と報時俱不定(異熟時俱不定)との二種となし、前者は報が如何なるものなるかは決定して居るが、受ける時のみが不定の業、後者は時のみならず如何なる報なるかも不定である業となし、之を三時業と合せて五業説となすもあるし、更に、不定業の二種類を三時業の一一にも及ぼして八業説をなしたのも出でたのであるが、然し、吾々として考へると、業を爲す時に、既に其業が定業か不定業か、或は、三時業の何れかであるとか、決定して居るものとはいへないから、かゝる種類を立てるのは、全く、報を受けるべき時を基準として分類したものに過ぎないといはねばならぬのである。而も、又、報が如何なるものか決定して居ないとなすのは、實際上、其まゝでは不都合に陥るであらう。不定業にしても、時のみの不定となすべきである。かゝる種類を立てるのは、結局、業は何時かは必ず報を受けねばならぬものなることを明かにするのが根本趣意であつて、分類を煩瑣にするなどは



其趣意を失うて、思辨を好む弊に陥つたものである。定業たるべきものの條件として、一、重惑と淳淨心、即ち強盛な煩惱と一途の心、に由つてなされること、二、同一業が恆に繰返へされ常習となること、三、殊勝な對境、即ち三寶等及び優れた人々の如き功德を生ずるもの、に對してなされること、四、父母に對し輕重の心に隨つて損害を加へるもの、が擧げられるが、かゝるものは必ず報を受けねばならぬものであるから、これ等に種々なる制限を加へたり、又、細かい分類をなしたりする要はないものである。常習となつたのを擧げるのは明かに改悔の心がなからであるが、同一事が繰返されて慣性的になつても、それが決して其まゝ勢力の弱くなることを意味するものでないことが、こゝによく示されて居るといへよう。一般に、吾々の實際生活に於て、重大犯罪が順現法受業たることは經驗上知られるが、然し、法治の下に於てすら、時には犯人の定められないこともある。これは決して止むを得ぬとなすべきではないから、不定業には入れられない、何時かは必ず犯人が其報を受けねばならぬし、受けねば、吾々の正義心が満足せられないし、日常生活が營めない。故に、こゝに三時業の別が立つ所以が存するが、然し、業を爲す時、既にそれが定まつて居るといへるものではない。又、受果の近いだけ業の重いことを示すともなすが、これも實際上としては正確ではないから、此ことに重きを置く要はないといはねばならぬ。

更に、果から見ると、總報と別報とが區別せられ得る。總報は一般的の果で、命根、同分がそれであるが、別報は特殊の果で、その命根、同分の上の種々なる個人的の差異である。總報を引く業を引業、別報を圓滿完全せしめる業を滿業といふから、業に引業、滿業の別を立てる。而も、引業は一業が一生を引き、滿業は多業に因つて別報を圓滿するのである。此二業は前の四業説に配當すると、之には異説もあるが、大體は、順現業は唯別報を引く

のみで、順生業、順後業、不定業は各々總報と別報とを引くとせられて居る。順現業でいへば、總報は既に現はれて居るから、其點では引業とはならないが、不定業も一分はかくなるかも知れぬし、其他も受報の時に兩者に跨るかも知れぬ。然し、かゝる區別も、業をなす時に既に明確に存するものではなく、觀念的に分類したもので、業に關しては、一般に、教訓的の意味の多い點を特に注意して居るべきである。

業としては身口意三業で盡きるのであつて、行爲としても廣くはかく見るべきで、此外には業も行爲もないから、吾々の日常生活は全く此三に包括せられ盡くすのである。以て其重要なことを見るべきで、而も之を倫理道德的に觀察する時、善惡が分たれるのであり、無記は本能衝動的のものであるから、重きを置くを得ない。善惡としては、三惡行と三妙行とを擧げるが、三惡行は一切の不善の身口意三業、三妙行は一切の善の身口意三業である。妙行は善行と同じで、善業に外ならぬ。之を其内容から見ると、身惡行は殺生、偷盜（不與取）、邪淫（欲邪行）、口惡行は妄語（虚誑語）、惡口（龜惡語）、兩舌（離間語）、綺語（雜穢語）、意惡行は貪欲（貪）、瞋恚（瞋）、邪見であり、三妙行はこれ等を凡て離れた行であるから、各々に不又は離、或は無を冠せしめて呼ぶ。こゝにも善が消極的に表現せられて居るのを見るが、この内容の方面から、之を身三、口四、意三といひ、合して、十惡業又は十惡業道、十善業又は十善業道と呼ぶ。然し、正確にいふと、惡行、妙行と惡業道、善業道とは其一一の全部が互に一致して居るのではない。惡行、妙行には入りながらも、惡業道、善業道とはせられないのも存する。

普通に十惡業、十善業といふが、正しくは道を附して呼ぶべきである。道は此場合は所遊履の義、即ち歩き行かれる處といふことで、業が所依所託として、即ち業がそれに依託して、遊履する處であるから、業道といふ。業は



思の心所である。貪と瞋と邪見との三でいへば、此三は唯道のみで、これと相應する思の心所を業といふ。思の心所はそれ自身のみで孤起するのではなくして、貪等と相應俱起し、貪等が生ずるから思が相應して生じ、貪等が行に働くから思が行じ働き、貪等の勢力の如くに思が造作するのである。故に貪等と相應俱起する思の心所を業と呼び、貪等を業の道といふのである。然るに、身三口四の七種でいふと、此七種は身口の作業であるから、これが既に業であり、而も、前と同じく、思の心所の遊履する處でもあるから、業の道でもある。思の心所が身口に依託して働くから業の道たることは前と同じである。然らば、七種は凡て業にして同時に業の道であるから業業道となる道理であるが、それを單に業道と呼びなして、十種を凡て業道といふのである。十善業道についても之と同じで、無貪、無瞋、正見も、消極的の表現でも、體を有するとせられるのである。然し、進んで業道は行爲の何れの部分を指すかといふに、業道は一般に悪行、妙行の中の龜顯、即ち知り易き所、を指していふのであつて、善惡行に加行と根本と後起との別を立てる時、その中の根本の所を指していふのである。加行は豫備的前方便で、殺生でいへば、牛馬を殺さんとする殺害心を起し、刀杖を執り、或は打ち或は刺し、一度し二度して將に命を斷たんとするまでの所作が加行であつて、此表業によつてまさしく牛馬の命根が斷絶する刹那の表業無表業を殺生の根本業道となし、此刹那以後に隨ひ起る無表業と皮を剥ぎ肉を取り或は賣り或は食して味ふ等の表業とを後起と名づけるのである。かく業道はまさしく所作の行業を遂げる根本の所を指していふのであるから、惡行妙行中でも、業道と呼ばれない所が存するのである。然し、貪、瞋、邪見の三は現在する其時を根本業道となすから、これには加行と後起との差別は存しないのである。

十種の一一を簡單に解釋すると、殺生は命根を斷じて相續せざらしめること、偷盜は與へられないものを取ることであるから不與取、邪淫は性の道德を犯すこと、妄語は染汚の心で實際と異なることを發言して對者を誑かすこと、惡口は染汚の心で非愛の語を以て他を罵ること、兩舌は染汚の心で中傷離間する語を發すること、綺語は染汚の心で佞、歌、邪論等をなすこと、貪は他の財物に對し非理な惡欲を起し己が物とせんとすること、瞋は他を憎恚し傷害を爲さんとすること、邪見は三世因果の理を撥無することである。これ等に反するのが善業道である。そしてこれ等の中、十惡の加行は總じて貪瞋癡の三不善根から生ずるが、根本業道としては、殺生と惡口と瞋恚との三は瞋に由り、偷盜と邪淫と貪欲との三は貪に由り、邪見の一は癡に由り、妄語と兩舌と綺語との三は貪、瞋、癡の三不善根に由りて、成立究竟する。之に對して十善業道については加行も根本も後起も共に無貪、無瞋、正見の三善根に由つて成立終了するのである。今、これ等一一の成ずる相を見ると、大要次の如くである。

殺生業道の成ずるには、一、殺さんとする故思を起し、二、他の有情に對し、三、他の有情であるとの想を起し、四、刀杖を執る等の加行をなし、五、誤らずに殺す、といふ五縁を具するを要し、偷盜については、一、盜まんとする故思、二、他の物に對し、三、他の物であるとの想を起し、四、盜の加行を爲し、五、誤らずに取つて己が物とする、の五縁、邪淫については、一、非境、即ち他の妻女等、二、非道、即ち異なる部分など、三、非處、即ち寺中、神聖な場所等、四、非時、即ち懷胎中、授乳時、持戒時など、に於ての四種の不應行を行することであり、又、前の故思等の縁も具せらるべきであるし、妄語は見を不見といひ、不見を見といふ如きであるから、一、染心を以て、二、説かんとする對象を心と違うて言ひ、三、對者に自己の言を領解せしめ、四、豫期の如く其人を誤ら



ずは誑かす、の四縁、悪口は、教誡でなくして呵責する如きであるから、一、染心を以て、二、非愛の語を發して毀せし、三、聞く者が言の意味を領解し、四、誤ることがない、の四縁、兩舌は朋友などを離間中傷することであるから、一、染心を以て、二、他を壞する言を發し、三、對者が言の意味を領解し、四、誤らざること、の四縁、綺語は一切の染心から發する語で、一、染心を以て、二、諂佞の語、倡妓者の詞曲、邪論、戲論をなすなどの二縁に由つて成ずる。貪業道は他人の財に對する惡欲であるから、其財に非理の欲を起し、如何にもして自己の物となさんとし、強力と私竊との心を起し、耽求して息まない惡欲、瞋業道は有情の類を憎恚し、傷害を爲さんとする憎恚、邪見業道は惡見を以て因果を撥無し、世に布施も無く、齋も無く、祠も無く、善行も無く、惡行も無く、業報も無く、此世も無く、他世も無く、父母も無く、化生の有情も無く、沙門、婆羅門、阿羅漢など宗教的行者も聖者も無いとなす順世派的の唯物論的感覺論的快樂論的の説である。又、善業道の場合は、大體に於て惡業道と相反し、惡の加行を離れたのが善の加行、惡の根本を離れたのが善の根本、惡の後起を離れたのが善の後起であるといはれ、沙彌が二十歳になつて、具足戒を受ける場合を例として、先づ來つて戒壇に入り、比丘衆を禮して至誠に語を發し、親教師を請して白二羯磨をなす等が善業道の加行、更に白四羯磨をなして、それが終る時具足戒を受け終るのであるから、其終る刹那の中の表業無表業を善の根本業道となし、此以後、常乞食と樹下坐と著糞掃衣と食麁糞藥との四依法を説き教へられ、受戒によつて得た無表業戒體の相續、表業の相續などが後起であるとせられて居る。惡業道の方が詳説せられ易く、善業道の方は説明し難いのが吾々の生活中での實際の事實である。

## 第五 煩惱

煩惱は種々なる異名で呼ばれるが、隨眠といひ、惑といひ、使といひ、纏といひ、漏といふなどが通常であるといへよう。煩惱は煩擾惱亂と解し、心を煩はし惱ますものとすが、原語からいふと、元來は、汚れの意味である。故に、これが外に流れ出ると見て、漏とも異名するのであり、漏泄の義、ヂャイナで流入の義となすのとまさに相反する。煩擾惱亂の義では必ずしも漏とはいはれない。かくして、佛教では、心は本來清淨で又靜平なものと見られて居るから、之を亂すもの、これの垢を指していふのである。業は凡て煩惱によつて生長することを得、煩惱を離れた業は有、即ち吾々の生存、を來すことがないとせられ、従つて、煩惱は有の本とせられる。何故に有の本とせられるかといへば煩惱は起ると十事をなすからである。第一に根本を堅くすること、根本とは煩惱の得とくのことで、煩惱が起ると煩惱の得が益々強盛となつて離れ難きに至ることである。第二に相續を立すること、煩惱が起ると刹那の相續があつて連續して起ることになるをいふ。第三に自田を治めること、田とは煩惱を生ずる身體を譬によつて云ひ、治めるは煩惱の増殖に適するやうに耕しよくすることである。第四に等流を引くこと、煩惱が起ると其煩惱の如き隨煩惱を引起すことである。第五に業有を發すること、業と有とも、業即有、即ち後有、とも解するが、煩惱が起ると近く業を發し遠く後有を招き、後生あらしめるとも、單に後有あらしめるともなすのである。第六に自具を攝すること、自具とは煩惱自らの資糧のことで、非理作意をいひ、その非理作意、即ち非理に考へること、を起すことである。第七に所縁に迷ふこと、即ち對象を正しく了知せずして正慧を損することである。第八に識流



を導くこと、染汚の識を起して相續せしめることである。第九に善品を越えしめること、善法を違越し、善法から退失せしめることである。第十に廣く縛すること、煩惱が有情を三界の生存に結付けて、自界自地を離脱せしめないことである。これによつて煩惱は實に有を感じる機能があるのである。そして、煩惱の起るには、未だ煩惱を斷ぜずして諸法の理を遍知しないといふ因力と、煩惱に隨順する都合のよい對象の現在前することといふ境界力と、數々其對象を緣じて非理作意するといふ加行力と、の三の力に由るのである。

煩惱は之を實踐的に見ると、根本煩惱と枝末煩惱、又は隨煩惱、とに分ち得るが、前者を本惑、後者を末惑、又は隨惑ともいふ。惑は所緣の理事に迷ふ義で、煩惱の異名である。本惑は貪、瞋、癡、慢、疑、惡見の六種で、之に隨從して起る惑が隨惑で、それは凡てで十九種である。此中、貪、瞋、慢、疑は不定地法にあつたもの、癡は大煩惱地法の中にあつたもの、惡見は單に見ともいひ、大地法の中の慧の心所を體となすもので、見は推求推度の義、慧が正しく推度すれば正見であるが、顛倒迷錯して推求推度すれば惡見であるから、惡見は慧の一部である。行相、即ち働き方、の相異なる爲に、惡見を有身見、邊見又は邊執見、邪見、見取見、戒禁取見の五見となし、此場合は前の五と合せて十種になる。隨惑は癡を除いた大煩惱地法の放逸、懈怠、不信、昏沈、掉擧の五種と、大不善地法としての無慚、無愧の二種と、小煩惱地法としての忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍の十種と、不定地法中の眠、惡作の二種と、合せて十九種である。故に、煩惱としては凡てで二十五種、又は二十九種に過ぎない。惡見中の有身見とは、身見とも、自身見とも、また我見ともいはれるもので、五蘊假和合について、そこに我我所があると執著する見である。我は實體我、我所は凡て我に屬すると考へる如き我の働きを實體と見たものである。邊

見又は邊執見は今いふ我が身體の死と共に全く斷滅するとなす斷見と、來生まで變化なく常住に存するとなす常見との二種の極端な惡見、邪見は因果撥無の見で、前述したもの、見取見は劣見や非見を勝と謂ふ見で、例へばこれ等三惡見を正しいと偏執する見、戒禁取見は生天の因でない苦行などを眞の因となす非因計因の戒禁取見と、解脫道でない五戒十善などを眞の解脫道となす非道計道の戒禁取見とを含めていふ。こゝの戒は佛教以外の學派宗教の誤れる戒、禁は誓の意味で、其派に於てそれを堅く持つと誓ふこと、取は正しいと考へることである。戒禁取見は大自在天派、數論派、瑜伽派などを指すことになつて居るが、現今としては適切でなく、之を一般的に解釋し直すか又は捨つべきで、見取見も重きを置くに及ばないものであらう。結局、我見と邪見とで五惡見を代表せしめ得るものであり、其方がむしろ適切であると考へられる。然らば、本惑は之を七種と見做してもよからうが、隨惑は根本煩惱を斷ずれば、もはや言ふに及ばぬとして、斷の場合には多く言及せられない。然し、教理上では、有身見、見取見、常見の邊見は、全く顛倒であると、推度思慮によつて起ると、無を有となす増益であるとの三因を具へて居るから、常樂我淨の四顛倒の體を爲すとして、重要視せられる。

本惑中、惡見の五種は其性が猛利であるから之を五利使といひ、貪、瞋、癡、慢、疑は其性が遲鈍であるから五鈍使といふ。使は煩惱の異名で、心を驅使して生死に流轉せしめるからかく名づけるのである。この本惑の起る對象を見ると、事と理との二があるが、理は迷悟因果の道理で、此教門でいへば、それは全く苦集滅道の四諦である。四諦は實に人生の眞實の道理を示して居るもの、之に迷ふのを迷理の惑と稱し、邪師、邪教、邪思惟の誘導によつて、後天的に起るから分別起の惑ともいひ、其性猛利であつて、而も一度眞實の理を觀達領會すれば、頓斷するを



得るもの、之に反して事は世間一般の事物の事相を指し、之に迷ふのを迷事の惑といひ、衣食住に對する欲の如く、何人の教とか、又は、それを考察するとかいふことなしに、先天的に起るから俱生起の惑ともいひ、其性遲鈍で、一度達觀して非理なることを知つても、決して直ちに斷除するを得ずして、漸々に幾度も修行して遂に斷じ得るものであるから漸斷である。頓斷の惑は、眞理を體驗する時を見道と稱するから、見道所斷の惑、又、見所斷惑で、通常見惑と稱し、漸斷の惑は、見道以後修習してそれを繰返す間を修習道、即ち修道、と稱するから、修道所斷の惑、又、修所斷惑で、普通に修惑と呼ぶが、之を本惑十種に配當すると、五利使は凡て迷理の惑であるから見惑、五鈍使中の疑も理に對する疑であるからこれ亦見惑、此六は親縁の惑といひ、親しく直接に四諦の理に迷ふものとなし、これに對して、貪、瞋、慢の三は迷事の惑であるが、重縁の惑といひ、親縁の惑を縁じて起るから、修惑たると共に見惑であるものであり、癡は無明で、單獨に起つて直ちに四諦を縁する獨頭無明と、また五見と俱起する相應無明とは、これは親縁の惑に入り、貪、瞋、慢と俱起する相應無明は重縁の惑に入るものであるから、従つて、修惑たると同時に見惑である。重縁の惑といふのは、貪、瞋、慢が五利使に對して、之を正見として深く愛著を起す如きは即ち貪、又、自己の其種の見解を恃みて高擧を生ずるが如きは即ちこれ慢、更に、貪と慢によつて他を憎嫌して遂に瞋を起す如きは瞋である、といはれる如き場合である。

見道は初めて苦集滅道の四諦の理を觀見する時をいふのであるから、見道斷は細かにいへば、見苦斷、見集斷、見滅斷、見道斷の四となるのであり、之に修道斷を合せて五部となるのであるが、之に本惑十種を當てると、下の如くなる。十種は凡て苦諦に迷ふものであるから皆見苦斷であるが、身見、邊見、戒禁取見については、身見は

五蘊假和合、従つて命根、同分を縁じて起り、これ等は迷の因によつて生じた苦果であるから、迷の果でないものに關しては起らない爲に、集諦、滅諦、道諦に對しては起らないし、邊見は又身見に據つて斷常二見を起すのであるから、苦諦に對して起るのみで、他の三諦に對しては、同じく、起らないし、戒禁取見は非因計因と非道計道とであつて、迷の果たる苦諦に對しては起るが、集諦、滅諦の如きは迷の因、悟の果であるから、此二諦に對しては起らずして、道諦に對しては非道計道の戒禁取見は起る點で、戒禁取見は苦諦と道諦とに對して起る。故に、苦諦の下には十惑凡てが起るが、集諦と滅諦とは身見、邊見、戒禁取見の三見を除いた七惑、道諦の下には身見、邊見の二見を除いた八惑が起ることになつて、見道斷としては十惑、見集斷及び見滅斷としては七惑づつ、見道斷としては八惑である。見苦斷の十種の中、五惡見と疑と癡との七惑、及び見集斷の七種中の見取見と邪見と疑と癡との四種とを遍行の惑と名づけ、其他の惑を非遍行の惑と稱する。又、遍行の惑の中、身見、邊見の二惡見を除いた他の九惑を九上縁の惑といふ。更に、見滅斷と見道斷との惑の中、各々の邪見と疑と癡と、合せて六惑を無漏縁の惑といひ、之に對して其他の五部の惑を凡て有漏縁の惑と呼ぶ。遍行の惑は前にいうた如く、七見二疑二無明(癡)となるが、これ等は凡て自界自地、即ち三界九地の中の自地、に屬する五部の諸法を遍ねく縁じ、縁じて惑を増長し、更に遍ねく五部の染法を生ずるといふ三條件の爲に遍行と名づけられるのであるが、上縁の惑といふのは、欲界に屬する惑でありながら、色界無色界といふ上界上地をも縁するからである。身見と邊見とは有情の眼見する龜顯の諸法である五蘊について我我所を執し、斷常二見を執するのであるが、上界の微細な諸蘊については之を眼見し得ないから除かれるし、上界のものは欲界の諸蘊を眼見しても我我所を起さないから、之に言及しないのである。



又、無漏縁とは、滅諦、道諦の無漏の理に迷ふものをいふのであるから、無漏縁の惑といはれるのである。

以上の四諦の一一に起る十惑、七惑、七惑、八惑、合せて三十二惑は、これは欲界の四諦についていふのであるから、こゝではどうしても、他の色界、無色界の四諦について見ねばならぬ。上二界の如きは、現在の吾々には直接関係はない道理であるが、教義として組織せられて居るから、教義としては一應は之を述べねばならぬ。色界無色界を纏めて上二界と呼んで、一樣に扱ふが、上二界は定地で、欲界の散地よりも凡て勝れて居るから、果報は愛樂すべきもので、瞋煩惱を起す機會がなく、従つて、上二界の四諦一一の下に瞋を除き、其他は欲界四諦の惑と同じであるとする。故に、色界の四諦の一一に瞋が缺けて二十八惑となるし、又、無色界の四諦の一一でも瞋が缺けて二十八惑となる。三十二惑と二十八惑と二十八惑とを合せて八十八となるから、これが三界の四諦の下に起る見惑の凡てであつて、之を見惑八十八使と呼んで居る。

修惑については、修惑は貪、瞋、癡、慢の四惑のみであるが、欲界には此四惑が存し、上二界には瞋は起らないから貪、癡、慢の三惑のみで、合せて十惑存することになる。修惑を三界に配當する場合には、三界の區分について細かにもなり、纏めても見る事になつて居るが、欲界は、有部の説では五道であつて、阿修羅道を認めないから六道でない。五道を五趣と呼ぶから、欲界は即ち五趣地で、五趣を一と見て纏めて、五とは見ない。人間中心とするには纏めた方がよく、他の四趣を開いても直接的の意義はないものである。色界は初禪天、第二禪天、第三禪天、第四禪天の四天に大別せられるが、定地としては順次に、離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地といひ、無色界も亦四地に分れて、空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地といひ、色界四地と無

色界四地が欲界一地に合して三界九地になる。此九地に起る惑を凡て上中下の三品に大別し、三品各々を更に三品づつに分つて、上品、中上品、下上品、中上品、中下品、下上品、下中品、下下品の九品となす。修惑はかほどに斷じ難いからであるが、九地に各々九品があることになるから、八十一品となるのであり、欲界の四惑は凡て九品となり、色界の三惑は四地九品づつで三十六品となり、無色界も同じく三十六品となるから、之を修惑八十一品と名づける。然し、修惑が八十一種となるのではなく、修惑は其性遲鈍で、瞋味、差別し難いから、強弱の度を考へて八十一品となしたままで、修惑其ものとしては四惑、三界に配當して十惑となるに過ぎない。故に、見惑八十八使と修惑十惑とを合すると九十八惑となり、之を九十八隨眠とも、九十八使とも、九十八の根本煩惱とも呼んで居る。これ本惑十種を配當して數へたものである。又、隨煩惱の中で、纏、即ち有情を纏縛して生死の獄に繋ぐもの、として、無慚、無愧、嫉、慳、不善性の悔、不善有覆性の眠、昏沈、掉舉、忿、覆を數へ、之を十纏と稱するが、之を九十八隨眠と合して、百八種となるから、通常之を百八煩惱となすのである。

煩惱については、以上の外にも種々なる異名で、種々に分類せられて説かれて居るが、實際は、か程に煩惱が注意せられたことを表はして居るのであつて、實踐修行上、心の惡徳たる煩惱が重大視せられたのである。佛教以外に於ては、何處に於ても、如何なる教に於ても、かほどに詳しく述べられて居ることはあるまい。如何に佛教が實踐に努力したかが、之によつても判るのである。従つて、煩惱は唯詳論せられるのみでは何の効果もなく、唯煩瑣を極めるのみであるが、印度から中央亞細亞を経て支那にかゝる説が傳はつた紀元四、五世紀の狀態を見ると、かかる煩惱のこと並びに之と關聯する組織を研究解釋して居た人々、例へば毘曇宗を傳へ又學んだ人々が、到る處に、



實際的に人心を感化したことの大であつたのを明知することが出来るから、少なくとも其時代には決して單に詳述するのみで能事畢るとはなして居なかつたことが判るのである。確かに實踐的にこれ等を制し又は幾分を斷じて居たのである。實踐的方面でいへば、これ等の煩惱を凡て斷ずるが如きことをなし得なくとも、これ等の中の或ものみについてでも、完全に制御し得るに至れば、恐らく、それで事足るとも見られ得るであらう。組織は理論のみのもので、殆ど何等實際上の力のないものである。

### 第五節 業感緣起說

輪廻説は業報の考の上に成立して居るものであつて、吾々の業の因果を考へる時、輪廻は要請として認められて來なければならぬものである。而も、進んで要請は事實とまで許されることになるのであるが、然らば、業の因果律も亦事實となるに至ることは當然である。佛教は人生生存を問題の中軸核心となして居るから、業に關しては其重大性を認め、説の根柢中心に之を置いて居るのである。然し根本佛教としては輪廻は事實として許されたのではないから、業の因果律も事實として説かれたのではないと考へられる。蓋し、因果を事實と認める爲には、因も果も實體視せられて居らねばならぬが、根本佛教は凡てを實體視する見方ではない。けれども、業報については最も重要視し、之を説の根柢となすのである。業報は日常生活を正しくあらしめる基であるからである。然るに、根本佛教の時代が終つて、學説を固定化する時代に入ると、固定化は必然的に凡てを實體視することになるから、因果も輪廻も事實とせられることになつたのである。根本佛教でも、其説を聽く者が、事實としての輪廻を信じて居る

場合には、佛陀は決してそれを、最初から、全く却け又打破し去らねばならぬとして教へるが如き仕方を取らずに、其信仰が生存に害にならない以上は、先づ其まゝになして置いて、而して徐ろに正道に導くといふ隨機説法をなして應病與藥した。従つて、固定化の時代から見れば、佛陀も決して否定したことではないと認められ得るから、實體視も何等許されないことではないと考へられるのであつて、従つて、善因樂果、惡因苦果の三世因果の理が強調されるのである。

善因善果、惡因惡果とは一般に言はれる句であるが、實際正確には、善因樂果、惡因苦果といはねばならぬものであることは前述した所であつて、然らざれば、因是善惡、果は無記の句と矛盾する。兩句は調和一致して居なければならぬことは言ふまでもないことである。この業の因果律が即ち異熟因、異熟果であるが、既に述べた如く、此因果は經驗的の事物で見ると、明かに經驗と相反して居る。經驗でいへば、米粒からは稻が生じて、決して麥とか其他の草木などの生ずることは絶対にない。故に、其點からこの因果律を細かに見て、同類因、等流果の因果律を説くことになつたのであるが、同類因と呼ばれる因は、因と稱せられるから果を生ずるものには相違ないが、然し、實際上、それ自身で獨立に果を生じ得るものではない。米粒は稻を生ずる力を持つものではあるが、之を單に机上に置ても、決して、其まゝでは、稻を生ずることはない。即ち人がそれに力を加へることが必要である。人が米粒を田に蒔くことがなければならぬから、人工、即ち業力、が加はるのが必須條件である。田に蒔けば、濕潤と溫暖と土地となどの共力で、發芽して稻が生ずるのである。然し、又、其際、米粒が焼かれる運命に逢うたとか、旱魃、冷害が甚だしいとかの事情があれば、發芽することがない。業力は即ち異熟因、異熟果の因果律で、業力と



いふ異熟因が同類因に加はるを俟つて、同類因たる米粒が発育することになるのであるが、同類因は質料因で、異熟因は動力因であるから、異熟因から發芽して稻となるのではない。故に、異熟因は縁であつて、増上縁即ち能作因に外ならない。同時に濕潤、溫暖、土地も増上縁で、而もこれ等は有力の増上縁である。之に對して、燒、旱魃、冷害のなかつたことも増上縁で、これは無力の増上縁である。増上縁によつて、同類因の因が其機能を作用となして、即ち潛勢的功能を顯勢的作用となすのであるが、増上縁の中では業力たる異熟因が最も重大である。又、重大視せねばならぬものである。偶然、風が吹くとか、其他の何等かの事情で、米粒が土地に到つて、發芽することもあり得るであらうが、業力の加はらないものは生産的でなくして、稻を要する趣意に一致しないからである。故に、かくして生じた稻は、同類因から見れば等流果であるが、同時に、異熟因から見れば、即ちこれ異熟果である。同一果が等流果でもあり異熟果でもある關係である。而も業力を重要視せねばならぬ點から見ても、稻は業力所感であるといはねばならぬ。感是因が果を生ずること、感ずるとも、引くとも、結ぶとも表現するのであつて、所感は感ぜられる、感ぜられたの意味。業力所感と業所感ともいひ、また、業感ともいふ。故に、稻は業感である。等流果たる點はいふまでもないが、然し、この方は自然科学的で、人生問題を主とする立場からは、詳細に觀察し説明するを要するものでなく、又、此方面のことを常に詳しく研究して居るでなくば、同類因を的確に知ることの出来ない場合もあるから、言及しなくともよいことになるのみならず、佛教では道德的、宗教的の世界のみを見て、純粹な自然界は之を考へて居ないから、自然科学的の因は重んぜられることはないのである。

米粒、稻は任意の一實例である。凡てのことはこれと全く同じであり、今現在せるものを皆果と見る立場からは、一切は悉く異熟果で、業感である。即ち、吾々の生存の世界は全然道德的宗教的世界であつて、自然的世界ではない。自然的世界もあるには相違ないが、それを凡て道德的宗教的世界で包んで居るのであつて、あるとしても用をなさないから、それを道德的宗教的世界以外に獨立に存するとはなさないのである。かく道德的宗教的世界ならば、一切は擧げて業を爲す者の責任であつて、自己が凡てを造るのであり、自ら自らの世界に住して居るのである。然し、その世界中に在つて現在如何に行動すべきかは全く行動者の自由であつて、其意志のありやうで、如何にもなされ得るのである。こゝに教育、倫理の根本的に必要なことが徹底して見られるのであつて、唯生活を營んで消光すれば、それでよいとはならないのであるし、醉生夢死してはならない所以の根據が知らしめられるのである。吾々の生存は國民としての生存が直接的のものであるから、國民としての完全な生活をなす所に人生の眞意義を認めて、眞摯な努力精進をなさねばならぬのである。從來、人間としては個人的か社會的に生活する外には生活のしやうはないかの如くに言論はされて居つた。此中、個人的生活は、生活の性質上、矛盾して居るし、又、全く不可能であるから、従つて、社會的に生活するといふことになるが、社會的といふのも實際は國民的生活に外ならぬと解せられるのであるし、國民の内底に普遍的人類生活を認めて行くべきである。社會的は人間は凡て社會をなすからといふ理由に由るのであらうが、具體的には社會は國家となるものであるから、先づ國家的の生活が直接的となるのであり、自利教としては、國民生活に尊入し、自然に人類の會得せしむべきである。

業感たることを通常業感縁起といひ、縁起を生起の意味に解する仕方が行はれて居る。故に、業感によつて生起するなどの意味で業感縁起を解することになるのであらうが、業感で既に業力によつて生ぜられたといふ意味であ



るから、更に、生起の意味の縁起の語を附する要はない道理である。業感を決して業の感の如く解釋せられる熟字でない。勿論、業感の中に、生ずるといふことは含まれて居るには相違ないが、然し、それは主として同類因、等流果の方のことであつて、言及するを要しないとなす方である。然らば、又、その故に、生起の意味の縁起の語が必要となると考へられるかも知れぬが、業感縁起を説く眞の趣意は生起の過程を明かにせんとする點にあるのではなく、實際は、現に在る凡てが悉く業感であつて、業力によつて成つたものであることを明確に知らしめる所にある。生ずることについて説明するのは、必ずしも、必要ではないが、業力で成つて居る果たるものであるといふことの理解を、容易に、又、明かにせしめんが爲に、説明するに過ぎないのである。縁起といふ語は、元來、生起の過程を指す意味ではない。相依、即ちこれを又はそれを縁として依つて居る、といふと同義であつて、縁つて起つて居るの意味である。生起の過程を指すとなすのは、それは轉用に過ぎない。相依が決して生ずる過程を指す意味でないのに注意すべきである。然らば、業感縁起の場合の縁起は實際何の意味か。同類因の果たる等流果が異熟因に縁つて起つて居て、異熟果となつて居る所を指して縁起といふと解すべきである。一切のものが等流果、異熟果として如何に生ずるかなどについては、決して稻が米粒から生ずるを見る如くに、知られるものではないから、その知られない所を指して名づけるやうなことはあり得ない。一切のものは等流果、異熟果として成つて居るのであるが、果たる以上はそれは等流果に相違ないから、それは異熟因に助けられねば果となつて居ることはない點で、異熟因に縁つて起つて居ると見ねばならぬ爲に、業感縁起と名づけるに外ならないといはれ得るのである。

業感縁起説は單に自利教の認めた説たるのみで、利他教には阿頼耶識縁起説、如來藏縁起説（又は眞如縁起説）、法界縁起説、六大縁起説などがあるから、利他教は業感縁起説でないと言はれることもあるが、然し、決してさうとは言はれない。苟くも佛教たる限りは業感縁起説を認めないものはないといへる。之を認め、これの趣意の上で、種々なる縁起説をなすに外ならないのである。利他教の多くの縁起説は業感縁起説と撞著する説たるのではなく、従つて業感縁起説を排するものではない。

元來、縁起の考は佛教の根本思想であつて、生起の意味を重く見る如き説ではなかつたのであるし、十二因縁によつて示されて居たものである。十二因縁は人生生存の相狀を示すのが根本趣意で、生存を十二支に纏めて示し、其間の縁起なることを説明したものである。固定化の時期に入つて、十二支を固定化して實體視し、遂に時間的に前後次第するを因果的に解し、更に三世兩重因果の解釋となつたのであるが、前にいうた如く、刹那、連縛、分位、遠續の四種の解釋のあるというて居ることによつて、尙多少原意の遺つて居ることを示す所も見られるのである。自利教の所依たる阿含經に於ても、既に、決して原意の説をのみ述べて居るのではないから、論藏に來つては猶更であり、論藏に基づく自利教に於ても亦然るのは全く止むを得ないことであるといはねばならぬ。然し、根本佛教の縁起説が全く遺つて居ないといふのではない。否、根柢に於ては此説を有する道理であるが、然し、自利教は固定化の時期を経て、凡てを實體視する見方で發達した説の組織であるから、學説の到る處に明瞭に説かれて居ることのないのは、むしろ、當然である。然し、因果の説に於て、その片鱗を見得るのである。即ち、前述した如く、等流果たる此一切のものが異熟因に資助せられて、異熟果となつて居る所に現はれて居るが、之を更に廣く見ると、異熟因の増上縁は有力無力の凡ての代表的となつて居るのであるから、増上縁としては他の凡てのものが直接間接



に關係し合つて居るのであつて、人生の一切は悉く縁起であり、關聯の上に現はれて居るものなることが判る。一切を縁起と見るのは、一切を實體視することとは異なつて居る考であつて、一一のものに固定的實體を認めない説であり、これが無我説たる所以であるが、自利教としては實體視の上に學説を組織して居るものであるから、縁起の原意其まゝに説くを得なかつたから、僅かに、因縁や増上縁などによつて、實體と實體との間の關係で説くことになつて居るのである。かく實體間に於ても縁起は説明出來ないのではないが、然し、一度かく實體觀の上で説くことになると、是より以後に於ても、亦かゝる説き方を取るに至るのも自然の數である。利他教に於て屢々此點の見えるのは全く自利教の此點を経て居るが爲である。

## 第六節 斷惑證理

## 第十一 智

煩惱を斷じて四諦の理を證し、涅槃に到るのが自利教の目的であるが、煩惱を斷ずるは智に依る。然し、この智は定によつて發するのであるが、それには又戒が持たねばならぬから、戒定慧の三學が重要なものである。慧を分つて有漏慧又は有漏智と、無漏慧又は無漏智との二種となすが、有漏智はまた世俗智ともいふ。有漏は煩惱に汚されて居るからいひ、迷理の惑を斷ずるを得ない。世俗智は又世俗の境たる瓶衣等を取るからである。これには生得慧と、聞所成慧又は聞慧と、思所成慧又は思慧と、修所成慧又は修慧との四種が含ましめられて居る。生得慧は生れながらに得る智で、經律論三藏の教を聞く智、又、世間の學術の智も此中に入るが、聞慧は修行者が聖教を聞

くによつて生ずる勝れた智で、義を詮はす教の文章を離れず、文章を通じて其義を緣する智であるし、思慧はその義を思ふことによつて生ずる勝慧で、或時は文章によつて義を引き、或時は義によつて文を引いて、未だ全くは文章を捨てて義を觀するのでない智、修慧は定を修するによつて生ずる勝慧で、文章を捨てて義のみを觀する智である。生得慧は工夫を籍らないが、後の三慧は工夫を籍りて成じ、無漏慧の方便となるから加行善とも名づける。故に四慧中では勿論聞思修の三慧を重んずるのであるが、修行の進む位に配當すると、五停心は聞慧、別相念住と總相念住とは思慧、煖位以後は修慧であり、無漏慧も亦修慧に屬する。

慧は勿論大地法中の慧の心所であるが、この慧の心所に、又、智と忍と見との異名がある。つまり、體が慧で、用に此三名があるのである。智は決斷重知の義で、豫決したことに對して重ねて之を知つて決斷するもの、一切の境を知りて疑を決し惑を斷ずる法であるし、忍は忍可の義で、推度の用があり、證智に對する豫決力ともいふべきものであるが、斷ぜらるべき疑と俱生するから、智と同義ではなく、又、見は推度又は推求の義、慧を自性とせず種々に分別計度をなすものである。故に、慧の中に於て、忍であつて智でないものもある。苦法智忍等の八忍の如きは忍であつて智でないことは、忍の起る時自らの所斷の疑と俱であつて未だ決斷を成じて居ないからである。然し又推度の性があるから見に攝める。又、智であつて見でないものもある。阿羅漢の有する盡智、無生智の如きは、既に求めることを息めて、心に推度することがないからである。これ等八忍と二智とを除いた他の諸の無漏智は智と見との二性に通するが、忍ではない。それ等は既に自らの疑を斷じて居るから智、而も推度の性があるから忍である。諸の有漏慧の如きは、智の中に攝められるものであつて、而も忍ではない。忍は未だ會て見たことのない



い四諦の理を今創めて見る所に名づけるのであるに、有漏慧は無始以來既に所縁の境に對して數々重觀するから智に攝められるのである。然し、有漏慧の中に於て五惡見の如き染汚の見と、有漏の正見との六種は見に攝せられる。これ等は推度の性のものであるが爲である。然し、有漏慧は疑を斷するのではないから、無漏慧と同一視すべきではない。以上の如き關係で、慧といひながら又智とも呼び得るものと解すべきである。

無漏智は煩惱の過非を離れた清淨無垢の智で、勝義の境を取り、眞諦に順じて起るが、之に法智と類智とがある。法智は欲界の四諦の理に迷ふ煩惱三十二種を斷する智、類智は法智に類似して斷惑する智であつて、色無色上二界の四諦の理に迷ふ五十六種の煩惱を斷する。四諦に對する迷理の惑を斷するから、法智にも類智にも共に、苦智、集智、滅智、道智の四種を分つことになる。苦智は苦諦の下に起る煩惱を斷する智、集智は集諦の下の煩惱を、滅智は滅諦の下の煩惱を、道智は道諦の下の煩惱を、それぞれ、斷する智であるから、苦智等の外に法智、類智があるのではなく、法智、類智の外に苦智等があるのではない。更に、無漏智に盡智、無生智が入るが、此二智は無學の聖者、即ち阿羅漢、が得る智であつて、我は已に苦を知り、已に集を斷じ、已に滅を證し、已に道を修したりと自知する智が盡智であるから、有頂地、即ち非想非非想處地、の第九品の修惑を斷じ已つて一切の煩惱を斷盡する點で、此位に起る法智、類智及び四諦の智を盡智と名づけるのであるし、無生智の無生とは、知斷證修の働きによつて、非擇滅を得するをいひ、從つて此無生を觀する智を無生智といふのである。即ち我は已に苦を知つた、更に復た知るべからず、我は已に集を斷じた、更に復た斷すべからず、我は已に滅を證した、更に復た證すべからず、我は已に道を修し終つた、更に復た修すべからずと證知する智を無生智といふ。然し、阿羅漢に鈍根の者と利根の

者とがあつて、鈍根の者は退墮することがあるから無生智を生ずることを得ないが、利根の者は退墮しない不動羅漢であるから無生智を生ずるのである。

更に又他心智といふ一智を立てるが、他心智は前の無漏の法智と類智と道智と有漏の世俗智との四智によつて生ずる智である。他心智と呼ばれるも一切の他心を知るといふのではなく、下地の智は上地の者の心をば之を知らず、鈍根者の他心智は利根者の心を知らず、下位の者の他心智は上位の者の心を知らず、又現在の法を知り得るも過去未來の法を知るを得ないから、唯現在他身の心を縁じて境となすのみである。尙また法智に攝する他心智は類智を知らず、類智に攝する他心智は法智を知ることとは不可能である。

以上、有漏智と無漏智とに分つたものを、更に分つて列擧したが、世俗智、法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、他心智、盡智、無生智を合せて通常十智と稱する。これ等の十智によつて惑を斷じ理を證して、悟界最高の無學果、即ち阿羅漢果、を得るに至るのである。そして此十智を聞く理由も述べられて居るが、それは如何にも後から附加した理由の如き感があるものである。然し、此十智は凡ての智を盡くすのであり、之によつて種々なる功德を成ずることになるが、共凡功德、共聖功德、また佛の十八不共佛法の如きがそれである。かくして考へて見ると、自利教の修行の中心は全く智を磨くことであつて、特に無漏智を完成するにあるといへるのである。これが即ち佛教一般の修行の中心たるものを示して居る説であつて、佛教の修行は智を磨くことに外ならぬといへるのである。



## 第二十智の行相

十智については種々なる分別がなされるが、其中で最も重要なことは十智の行相を明かにすることである。行相は簡単にいへば働くといふことであつて、智の働くのは判断することに外ならぬのである。

十智の中、先づ、法智は欲界の四諦を縁じて十六行相をなし、類智は上二界の四諦を縁じて同じく十六行相をなすが、十六行相といはれるのは四諦の各々に四種の相の差別があるから、合せて十六となるからである。即ち苦諦の下に非常、苦、空、無我の四、集諦の下に因、集、生、縁の四、滅諦の下に滅、淨、妙、離の四、道諦の下に道、如、行、出の四が觀ぜられるのである。この各々の四相についての解釋に異説もあるが、非常といふのは、苦諦は即ち吾々の身心が凡て因縁を待つて生ずるもので、因縁が散ずると滅するから無常であると觀するを指して非常の行相となし、苦とは逼迫遷流の性であるから苦であると觀じ、空とは凡て我所見に違ふもので、身心は我に屬するものでないから空であると觀じ、非我とは凡て我見に違ふ法であつて、身心は我でないから非我であると觀するのがそれぞれの行相であるとし、集諦の下に因とは、煩惱、業が、恰も種子が芽を生ずるものであるが如くに、將來苦果を感ずる因であると觀するのが因の行相、集とは等しく果を現する理であるから集であると觀じ、生とは生じた果を相續せしめる理のものであるから生であると觀じ、縁とは、煩惱、業が、恰も泥團と輪と繩と水と等の衆縁の和合して瓶等を成辨するが如くに、苦果を成辨する理のものであるから縁であると觀するの各々の行相であるとし、滅諦の下の滅とは、涅槃は有漏の五蘊等が凡て斷盡した法であるから止滅であると觀する行相、靜とは貪瞋

癡の三火が永に息んで居るから寂靜であると觀じ、妙とは涅槃には衆患憂苦がないから妙であると觀じ、離とは衆災過患を脱して居るから出離であると觀するの各々の行相であるとし、道諦の下の道とは、道諦は即ち無漏智によつて聖者に趣く通行であるから道であると觀するの道行相、如とは正理に契して居るから如理であると觀じ、行とはまさしく涅槃に趣向し行進するから行であると觀じ、出とは永に三界を超出するから脱出であると觀するの各々の行相であるとせられて居る。又、非常とは因縁生であり刹那變遷である爲に究竟の涅槃でない、苦とは有漏の果は人が重擔を荷ふが如くであるから苦である、空とは五蘊の内には人我を離れて居るから空である、非我とは有漏の果は全く自在でないから非我である、因とは惑、業は有漏の果を牽引するものであるから、集とは有漏の果を出現するから、生とは有漏の果を滋産増生するから、縁とは有漏の果の所依となるからの意味でいひ、滅とは三界の生存の相續が斷盡したから、靜とは生異滅の三の有爲相を離れたから、妙とは涅槃が勝義善であるから、離とは極めて安穩であるからの意味でいひ、道とは道諦が邪道を對治するから、如とは不如理を對治するから、行とは涅槃の宮殿に趣入するから、出とは一切の生存を棄捨したからの意味でいふともせられて居る。大體大なる相違のない解釋であるから、兩説を結合せしめると却つて意味が明かとなるであらう。此の如く、四諦の一一について、欲界に於ても、上二界に於ても、四相づつに觀するから、四諦十六行相であつて、これは法智についても類智についても行はれるから、之によつて斷惑せられることになるのである。此中、苦諦の下の四行相は常樂我淨の四顛倒を對治するから、名も體も共に四つあるのであるが、集滅道の三諦の各四行相は名は各々四つあつても、體は唯一づつのみで、集滅道の三に外ならぬから、合せても七が實事たるのみである。



然るに、世俗智は一切法を緣するから、右の十六行相をなすのみならず、一切法の自相、共相等の行相をもなすものである。例へば、煖、頂、忍の位に於ては、つゞきに四諦について十六行相を修し、上忍と世第一法との位に於ては唯苦諦のみに對して一行相を修し、又、五停心、別相念住、總相念住の位に於ては諸法の自相及び共相を觀するが如くであるといはれる。苦智、集智、滅智、道智の四智は各々自諦に對して右の四種の行相をなすことは無論である。他心智については、それが無漏である場合には、これは道智に攝められるから、道諦を緣じて、道、如、行、出の四行相をなし、又有漏の性である場合には、唯自所緣の心心所の自相を緣するのみである。然し、一念の間に唯一事のみを緣じて境となすに過ぎないから、心を緣する時は心所を緣せず、心所を緣する時は心を緣じないといはれる。又、盡智、無生智は共に右の十六行相の中、空、非我の二を除いた十四行相をなすのである。何故に空、非我の行相を除いてそれをなさないかといへば、盡智、無生智を起して四諦の理を觀じた後に、後得智の中で、我生は已に盡きたり即ち集諦を緣する四行相、梵行は已に立ちたり即ち道諦を緣する四行相、所作は已に辨じたり即ち滅諦を緣する四行相、後有を受けず即ち苦諦を緣する二行相と言ふのであるが、我生已盡の中の我の言は既に世俗に涉つて居つて、空、非我の行相と相違するから、觀の内に於て唯非常、苦の二行相のみをなして、空、非我の二行相をば之をなさないのである。然し、此中、非我の一行相をなさないのは當然であるとしても、空の一行相を爲さないのは何故であるかの疑があるかも知れぬが、元來、空の一行相は我所の見を對治するものであり、無我の一行相は我の見を對治するもので、我も我所も共に我を以て體となすから、觀の内で非我の一行相を離れるのみならず、空の一行相をも、共に、離れるのである。

これ等の十智の中、世俗智のみは善、惡、無記の三性に通するが、他の九智は凡て唯善性のみである。

### 第三 定の種類

定の一般名として三摩鉢地(samāpatti)が用ひられるが、この語は等至と譯される。それを特に一般名に適用したのであるが、心が常に一境に專注して散亂せず、統一せられて居る状態であり、他の心心所をして一境に專注せしめる作用のある心象を定と名づけるのである。廣くいへば、定には七名ある。即ち、一、等引、三摩呬多(samāhita)を原語とし、二、等持、三摩地(samādhi)を原語とし、三、等至、三摩鉢地(samāpatti)を原語とし、四、靜慮、馱衍那(dhyāna)を原語とし、五、心一境性、質多鬘迦阿羯羅多(citta-eka-agrāta)を原語とし、六、止、奢摩多(samatha)を原語とし、七、現法樂住(dhīta-dhama-sukhavihāra)、唯四根本定で、近分でないもの、である。此中、等引、等至、靜慮の三は有心と無心との定に通じ、他の四は有心定であり、又、等持と心一境性との二は定と散との二地に通するが、他の五は唯定地のみで、散地には通じない。更に、等至には味等至又は味定と、淨等至又は淨定と、無漏等至又は無漏定との三種が含まれ、等持には空三摩地、無相三摩地、無願三摩地の三種がある。定、散、有心、無心について、定地定心の定は色界と無色界、即ち定地、の定心、散地の定は欲界の定心、又、滅盡定に入らんとする時の定心を無心定といひ、其他の定心を有心定といふのである。

定は元來眞俗二智を誘導し、其力で眞俗二智を發せしめるから、證理に對して間接の助緣となり、恰も惑が業を發して其果報を感ずるに至ると似て居る。そしてこの定を發する境に四靜慮と四無色との八があり、各々生靜慮と



定靜慮とに區別する。生靜慮は身心に受ける果報で、色界十六天界に生れると之を得るのであるから、生得定ともいふ。上二界は定地であるから、前世の業に因つて生れると、此果報を得るのである。定靜慮は漸々の修力によつて得る定で、欲界に生れた者が上二界の靜慮を借りて修し、心一境性を得る場合である。欲界は散地であるから、固有の靜慮はないが、定靜慮の體は善性の心一境性で、善の等持を自性とす。然し、助伴を并せるならば五蘊を性とすといはれる。四無色定にも生と定との二があるが生は無色界四處に生れて得るもの、定は欲界で修する場合のものなること前述の如くである。無色定も體性は色界のと同じであるが、助伴の中に色がないから、四蘊のみである。かくして、四禪四無色共に生、定の二靜慮に分れ、従つて八種に分れ、之を八等至とも呼ぶから、味、淨、無漏の三等至又は三定が分たれるのである。靜慮は禪 (jāna, dhyaṇa) の譯語で、禪は誤つて禪那の略稱であると一般に言はれるが、禪那となすのが却つて全然の誤で、禪の方が正しいものである。これは深思慮の意味であるから、靜慮と譯され、寂靜にして審慮の義とし、定慧均等であつて審慮は慧を以て體となすのである。寂靜と審慮とを合せねばならぬから、色界定を靜慮と呼ぶが、四無色定は、定は勝れて居ても、慧は劣であるから、靜慮とは名づけられないのである。故に、通じて云ふ時には等持、等至といふ。等持の中で、特に靜慮と呼ぶ所以は、一般に勝れて居る點で云ふのであつて、勝れて居るには四因がある。それは、等持の中でこれのみが、一、次に説く十八禪支を攝して居ること、二、止と觀とが均行して最もよく審慮すること、三、現法樂住を得ること、四、樂通行の名を得ること、の四義である。かゝる定の考が三界説を起したのであるから、三界に關係するのは止むを得ぬ。

## 第四 四靜慮、四無色定

靜慮は心一境性を體となす點では共通であるが、尋、伺、喜、樂などの禪支の具不具によつて四種に分れるのである。大體は、尋、伺、喜、樂を具するのは初靜慮、尋、伺の二を離れて喜、樂の二支のみを具するのは第二靜慮、尋、伺、喜の三を離れて唯樂のみあるが第三靜慮、此四を離れたのが第四靜慮である。然し、猶詳しくいへば、先づ禪支の支とは支分とか成分とかの意味で、其定に隨順し、其定を資助し、其定の義を顯はすものを云ふ。初靜慮には尋、伺、喜、樂、等持即ち定の五支を具するが、尋、伺は龜細の分別推求で、修定の功によつて色界の清淨の色法を發得し、其未曾有の功德利益を分別するをいひ、喜は喜受で、苦樂捨の三受を憂苦樂喜捨の五受となした時の喜を指し、所得の利益に於て歡喜あるをいひ、樂は輕安の心所で、定によつて心が輕利安樂なのをいひ、等持は即ち心一境性である。第二靜慮には内等淨、喜、樂、等持の四支があるが、内等淨は信の心所を淨と名づけ、等とは又此定を得ると信が増上して其相が明淨となり、尋、伺の鼓動を離れて均等になる所をいひ、喜は此内淨を得て歡喜あるをいひ、樂は内淨による心の輕利安樂を指し、等持は前と同じである。第三靜慮には行捨、正念、正慧、受樂、等持の五支があるが、行捨は苦樂捨の捨ではなくして、行蘊に攝せられる捨の心所で、心の平等なこと、正念は念の心所で、邪念を離れたもの、正慧は慧の心所で、邪慧惡見を離れたもの、受樂は樂受で、此第三靜慮の極めて樂なるをいひ、等持は前と同じである。第四靜慮には行捨清淨、念清淨、非苦樂受、等持の四支があるが、行捨清淨は第三靜慮の極樂を離れても悔いずして心の平等なるをいひ、念清淨は自の功德に於て正念に住せしめるこ



とで、そしてその捨と念とに特に清淨といふのは苦、樂、憂、喜、入息、出息、尋、伺の八擾亂事又は八災患を離れて居る點でいひ、非苦樂受は捨受ではあつても第三靜慮の樂受を厭離して起したものをいひ、等持は前と異ならない。此の如く、初靜慮に五支、第二靜慮に四支、第三靜慮に五支、第四靜慮に四支があるから、之を合して十八禪支といふのである。

四無色定は無色界の定で、善性の心一境性の等持である。その生の不同によつて下地の染法を離れるに別があるので四種に分たれる。無色界には、其名の示す如く、色はないから、受、想、行、識の四蘊のみで、従つて、場所も方分も無く、命根、衆同分によつて相續するのみである。四種は、一、第四靜慮地の染法を離れて生ずる上地を無邊處といひ、二、空無邊處の染法を離れて生ずる上地を識無邊處と名づけ、三、識無邊處の染法を離れて生ずる上地を無所有處と呼び、四、無所有處の染法を離れて生ずる上地を非想非非想處と稱するのであつて、此中、前三は加行の想によつて名づけ、第四のみは根本に従つて名づけるのであり、當體から見て呼ぶのである。加行の想によるとは加行を修する時に、勝解の力で、無邊の空を思惟するその加行所成を空無邊處といひ、此場合、空と色とは俱ではあるが、空の體は色に依屬せず、無邊であるとなすのであり、又、無邊の識を思惟する其加行所成を識無邊處といふのであり、これは假想力で、六種の識身が無邊であると思惟し觀察する加行所成であり、更に、勝解の力で一切の所有を捨する加行所成を無所有處といひ、此中に於ては無邊の行相をなすことを樂欲することなく、所縁に於て凡ての所有を捨て寂然として住するのである。非想非非想處は想の味劣なるに由つて名づけるのであるが、黒闇に似て覺知する所なく、七種の下地の如くに明勝の想なく、寂靜美妙であつて、その明勝の想のない點で

非想、而も味劣の想はあつて、二の無心定と同じではないから非非想といふのである。加行の時に想無想を俱に厭ひ、後に有頂に至つて、味劣の想があるのである。有頂はこゝでは非想非非想處を指す。有頂の有は生存であるが、生存のある三界を指し、その頂上であるから有頂といふ。有頂天としては色界第四禪の最高天、即ち色究竟天を指すことも少なくない。

以上の四靜慮、四無色定には各々方便加行の定があるが、これは入門で、大體、近分定と名づけるから、四靜慮、四無色定は凡て根本定と稱せられる。根本定が八種あるから、近分定も亦八種ある。然し、初靜慮の近分定のみは特に未至定と呼ばれる。近分といふのは根本定の近き勢分の意味で、此定力に依つて、下地の染法を離れて根本定に入ることを得るのである。初靜慮のを特に未至定というて、近分定と名づけないのは、近分定は凡て前の根本定に乗じて起るものであるに、此未至定は未だ會て根本定に至らないし、又、根本定の功德が未だ會て現前しないから、未だ本地に至らないといふ意味で未至定と呼ぶのである。然し、八種として近分定に入れて論ずるが、八近分定は其定の起る時、艱辛して功用をなし、未だ下染を離れないし、従つて心に於て怖畏を懷いて居るから、喜、樂と相應しない爲に、唯捨受とのみ相應し、根本定が喜、樂、捨等と相應するのと異なつて居る。

## 第五 三 等 至

四靜慮、四無色定を八等至といひ、味、淨、無漏の三等至又は三定の別があるというたが、味等至は愛と相應する。愛が定と相似することは、定は所縁に於て流注し相續するもので、其點が愛も同じであつて、従つて境に味著



する定であるから、味といふ名を得るのであり、淨等至は無貪等の諸の白淨の法と相應して起す有漏世間の諸の善の定をいふ。善の有漏定には垢もあり濁もあり毒もあり刺もあり、漏あり過失あるが少分の淨があるから淨と名づける。これ煩惱と相違し、無漏の勝義を引發し、聖道に順じ、そして無漏の眷屬であるが故である。無漏等至は出世間定で、愛が緣することがなく、味著されるものでないから、最極高妙の善の定である。此無漏定を得ると、心は不動となつて散亂することなく、能く無漏正眞の智力を起すのである。此三等至を八等至に當てて見ると、八等至の前七等至には凡て此三等至があるが、第八等至、即ち有頂の一等至、は味劣で無漏を起さないから、それには味等至と淨等至との二があつて、無漏等至はない。然し、近分定でいふと、未至定には淨等至と無漏等至との二が起るが、其他の七近分定には唯淨等至のみが起る。これは近分定は、前にいうた如く、艱辛して下地の煩惱を離れ以て上地を求めんとする位であるから、味著の起るべき道理がない爲に味等至はなく、又、自地の法に於て厭背しないから無漏等至もないのであるが、之に反して、未至定は災患の多い欲界に隣近し、諸の欲貪の由りて起る尋、伺がある爲に、自地を厭ふ心があるから、無漏定があるのである。

又、初靜慮と未至定とは尋、伺の二が相應して起るが、其他の七根本定と七近分定とは尋、伺の二の相應することがない。然し、尋、伺のある初靜慮から尋、伺のない第二靜慮に至る中間に、唯伺のみの相應する定地がある。之を中間靜慮又は中定と呼ぶ。尋がない點で初靜慮に勝れ、伺がある點で第二靜慮に劣るから中間の名が附せられるのであるが、此定は初靜慮の中の最勝である大梵天王の方便定で、此定を修すると、大梵處の果を得、多く修する者は大梵天王となるを得るのである。然し、此定は近分定と同じく唯捨とのみ相應し、自ら努めて功用をな

すから喜と相應しないし、而も味等至、淨等至、無漏等至がある。淨と無漏との二等至のあるのは未至定と同じで、味等至のあるは大梵天王の勝徳が愛味すべきものであるが爲である。

以上に述べた味、淨、無漏の三等至の初得を見るに、味等至には受生得と退得とがある。受生得とは上地から下地に生ずる時に下地の染を得するをいひ、退得とは其地の離染に於て退する時に其地の染を得するをいふが、淨等至には離染得と受生得とがあり、離染得とは下地に在つて下地の染を離れ、上地の淨等至を得するをいひ、受生得とは上地から下地に生ずる時に下地の淨等至を得するをいひ、有頂は上地からそこに生じ來ることはないから離染得のみで、受生得はあり得ないし、無漏等至は離染得のみで、下地の染を離れる時に上地の無漏を得するのである。又、これ等の斷惑については、味等至には斷惑はなく、淨等至は近分定に於てのみ下地の惑を斷することがあるも、根本定と中定とは、既に下地の惑を離れ而もそれぞれ自地の惑に縛せられて居るから斷惑はない。又、上地はそれ自身勝れて居るものであるから、斷惑をしない。無漏等至は一切地の惑を斷するを得る。これは無漏法が凡て不繫の法で、有漏法に對して勝れて居ないことは全くないからである。故に、無漏等至の起るのは、初靜慮の未至定と中定と四根本定と初三無色定との九地であつて、之を九地の無漏道と稱して居る。

## 第六 諸の等持

等持は三摩地、古くは三昧、というた語の譯語で、譯語の上で、平等に心を持して境に趣かしめるから等持と云ふと解する。原語としては、平等に心を持するといふ程の意。等至は三摩鉢地の譯で、沈掉を離れたのを等といひ、



能く平等の身心に至るを至といふと譯語の上で解するが、原語は平等に入つたこと、又は、成つたことの意。何れも定であるが、二者の間に寛狹の別があるとせられる。前にいうた如く、等持は定散に通じ、唯有心のみであるが、等至は定のみで散に通じないから狭く、有心無心に通ずるから寛い。然し、定地のみであるから欲界に關しないこととなるが、等持は散に通ずるから欲界にも關する。

等持には尋、伺と相應すると否とで三種の區別があり、界地に配當せられる。一、有尋有伺三摩地は尋伺の二と相應する等持で、これは初靜慮と未至定とに攝せられるもの、之には龜顯の分別があるのであり、二、無尋唯伺三摩地は尋が無くて唯伺のみと相應する等持で、中間靜慮に攝せられるもの、之には微細の分別があるし、三、無尋無伺三摩地は尋伺何れも相應しない等持で、第二靜慮の近分定以上、非想非非想處に至るまでの諸地に攝せられるもの、之には作意分別がない。これは既に前述したことであるが、然し、かく纏めた三種が屢々説かれて居る。

又、等持は相應俱起の行相から見て、空、無相、無願の三三摩地又は三三昧となすが、これは空、無相、無願と觀する爲に住する定である。空三摩地は四諦十六行相の中の苦諦の下の空行相と非我行相との二行相と相應する等持で、空行相で我所の見を空し、非我行相で我の見を空するから空三摩地と稱せられ、有身見を對治するものとなるのである。無相三摩地は滅諦の下の滅行相、靜行相、妙行相、離行相の四行相と相應する等持で、即ち滅諦涅槃を緣する法であるが、涅槃は色聲香味觸の五境、男女の二種、生異滅の三有爲相、合せて十相がないものであるから無相と呼ばれるのである。即ち無相を緣するから無相三摩地といふのである。有爲の住相も勿論無いがこれは無爲常住と濫するから説かないのである。無願三摩地は、以上の外の、集諦の下の因、集、生、緣の四行相、道諦の

下の道、如、行、出の四行相、及び苦諦の下の非常、苦の二行相と相應する等持で、苦諦の非常、苦と集諦の凡てとは固より有漏のもので厭患すべきものであるから、無願といはれるのは當然である。道諦の如きは無漏ではなるが、恰も船筏の如く、加行位にあるものであつて、從つて涅槃に至れば必ず捨つべきもの、決して願求すべきものではないから、無願と稱せられる中に入るのである。つまり、方便手段に過ぎないもので、目的ではないといふ意味。故に、苦集道の三諦を緣する等持が無願三摩地で、これ前期心の希望しない法で、現前に對觀する三諦を超過せんとするものである。苦諦の下の空、非我の二行相は涅槃の相と相似するものであつて厭捨すべきものでないから、無願とは名づけられないのである。此三三摩地には各々淨、即ち世間、の等持と出世間の等持との二種がある。前者は有漏であるから世間の攝で、欲界と未至定と中定と八根本定との十一地に通ずるが、これが一切の有漏地である。後者は無漏で、十一地中の欲界と有頂とを除いた九地に通ずる。此九地は九地の無漏道であるが、この無漏の三三摩地は能く涅槃のために、それに入る門となるから、此場合には、特に、三解脱門又は三三昧門と稱せられ、一一を空解脱門、無相解脱門、無願解脱門と呼ぶ。

この三三昧は一般によく説かれるものであつて、或は單に三定とも、三空とも、三治とも呼ばれ、無願を殊に無作とも、無起ともいうて居る。

更に、以上の三等持に於て重ねて空、無相、無願の行相を修する等持を三重等持又は重三三昧といふ。又、重空三昧とも呼ぶが、此時は初めの空空三昧の一を擧げて、他をそれに攝めるのである。各々別にいへば、空空、無願無願、無相無相、又は重空、重無願、重無相といふ。空空等持は、阿羅漢が先づ無漏智を以て諸法の空無我を觀す



るを空等持といひ、更に有漏智を以て前の空等持を觀じて空相をなし、空に於て空を取つて、空相を厭捨するから空空等持といはれる。恰も、死屍を焼くに、杖を以て搔廻はして焼き、死屍が焼かれ終ると、杖も亦焼かれるが如くに、前に空相を以て煩惱を焼き終り、其後に、空定を起して前の空を厭捨するのである。此場合、空相を取つて、非我を取らないのは、空相は、五蘊は非我なりと觀するよりも、一層生死を厭背するに力があつて、非我に勝るからである。無願無願等持は前の阿羅漢の無願等持を觀じて、十相中の非常の相のみを取つて、無願を厭捨する等持である。無願を欣ばず、重ねて無願をなすのである。恰も、藥を以て病を治し、更に其藥の毒を消すに藥を用ふるが如くである。唯非常のみを取つて、苦及び因、集、生、縁を取らないのは、今は無漏聖道を厭背するに於て重無願を立てるのであるに、苦行相は無漏法の行相でなく、因、集、生、縁は生死を招くも、無漏は生死を招くのでないから、五行相何れも所縁有漏法で、無漏の相でないが爲であり、又、道、如、行、出の四行相は無漏の相であつても、厭捨せらるべきものであるが爲であるが、若し、道の相をなすときは、道を欣うて厭ふことがないからである。無相無相等持は、無漏智を以て涅槃の滅、靜、妙、離を觀するのが無相等持であるから、その阿羅漢の無相等持の非擇滅を、有漏智を以て、縁じて境となして觀する等持で、無相の上を更に無相と觀じて厭捨するのであるから無相無相といふのである。非擇滅のみを境となすのは、所縁となつて居る無相等持が有爲無漏で、有爲の故に生、異、滅の三有爲相があつて無相でなく、無漏の故に惑の斷すべきものが無いから擇滅が無いといふ點で、唯無相の非擇滅のみを縁するのである。既に非擇滅を境と爲すが爲に、唯靜行相のみで、滅、妙、離の三行相を取らない。滅行相でないのは、滅といふ語は無常滅と非擇滅とに通ずるが爲に、他の無常滅の滅に相濫するからであり、又無

記である爲に妙ではなく、離繫果でない爲に離行相は起らないからである。此三種の重等持は無漏の聖道を厭ふものであるから有漏のみであつて、無漏でない。無漏が聖道を欣ぶのと相反するからである。又、此等持は前にいうた十一地によつて起され、第二靜慮以上の七近分定を除くのは勝徳がないからである。更に、此等持は北俱盧洲には起らないのと、不時解脫の羅漢、即ち不動性羅漢、のみに起されるとの制限がある。それだけ勝れたものであるのである。

等持を修する目的を顯はす説に四修等持といふがある。一に現法樂住に住せんが爲である。淨と無漏との諸靜慮を修すると現法樂住に住して寂靜安樂なるを得るのであるが、現法樂住が既に定の一異名とせられて居る。現法は現在の意味で、現在の生存を指すが、未來を言はないのは、未來の樂は定住でないから、退墮することもあり、上地に生ずることもあり、般涅槃することもあるが、それが爲に、住するとはいへないが故である。二には殊勝の知見を獲得せんが爲である。諸定によつて天眼通を修すると、殊勝の知見、即ち清淨なる眼識と相應する勝慧、を得て、彼彼の諸色を領受し觀察するを得る。三には分別慧を得んが爲である。三界の諸の加行善及び有爲無漏善を修すると、分別慧、即ち諸法の性相を分別する有漏無漏の慧、を得て、諸境の中に於て差別をなすを得る。四には諸漏を永に盡くさんが爲である。金剛喻定を修すると、凡ての漏が永盡するを得る。金剛喻定は有頂の惑を斷する第九の無間道の定で、定の中で最も勝れ、凡ての惑を斷する力が、恰も金剛が凡てのものを摧破する如くである點で、喩へて名となした定である。事實之を修することは未至、中間、四根本、下三無色の九地に依つて起すのであるが、此定によつて漏盡通が成立するのである。以上の四修等持の中には、天眼と漏盡との二通のみを擧げて、六通中の他



の四通を言はないが、それは何故であるか、といへば、天眼通は能く生死を觀じ、漏盡通は能く涅槃を得るから、こゝでは、それで十分であるとすが爲であるといはれる。恐らく、一種代表的に、著しいもののみを擧げたのであるといふことになるのであらう。

以上述べた定の起る因縁を考へて、之を因力、業力、法爾力、教力の四種となす。因力とはそれぞれの界に於て現に定の起る同類因たる前世會起の法及び數習の法を指す。數習の法といふのは無色定を數々修すると、無色界から色界に下つて生れる時、無色定の同類因の力が強い爲に、其色界に於て無色定を起す場合の如きをいふのである。業力とは上地に生れるといふ果を持來す宿業が將に發現して、業の異熟果を結ばんとする力によつて、必ず下地を離れ上地に生じて定を起すのをいふ。法爾力とは壞劫に於て、器世間が將に壞せんとする時、法爾自然に、下地の有情が下地の惑を斷じて、上地の靜慮を起すが如きをいふ。教力とは以上の三力及び發定の因縁なき處を除いて、聞經聽説の縁に籍つて上地の諸定を起すのをいふのである。三界の中、無色界に生じて無色定を發す因縁は因力と業力との二種であり、色界に生れて靜慮を發す因縁は因力と業力と法爾力との三種であり、欲界に生れて上界の定を發す因縁は四種凡てであつて、發すに種々の差別があるとせられるのである。

## 第七 定の功德

定を修すると、其定が依處となつて、之に依る能依の功德があるから、それを従前から説かれて居たものとし、四無量心、八解脱、八勝處、十遍處を數へる。

四無量心は慈、悲、喜、捨であつて、之を無量と稱するのは無限の意味で、無量の有情を所縁とし、無量の福を引き、無量の果を感じるからである。慈無量心は無量の有情に對して樂を與へんとする心で、慈等至に入るのであり、これは無瞋を以て體となし、瞋の煩惱を對治する。慈は凡て與樂をいふのである。悲無量心は無量の有情の苦を抜かんと願ふ心で、悲等至に入るのであり、これは無瞋又は不害を體とし、害の煩惱を對治する。悲は抜苦をいふのであるから、慈悲と熟字しても、兩者は必ずしも同一意味ではなく、積極的と消極的との別が存するのである。喜無量心は無量の有情が樂を得、苦を離れたのを觀て大なる喜を得た心で、喜等至に入るが、これは喜受を體とし、不欣慰を對治する。不欣慰は嫉の心所を體となすもので、他人の苦を離れ樂を得るのを嫉むをいふ。捨無量心は無量の有情に對して平等平等で親怨の別なく一樣である心で、捨等至に入るが、これは無貪の一、又は無貪、無瞋の二を體となし、欲界の貪、瞋の煩惱を對治する。平等平等といふのは此方からいうても平等、對者からいうても平等であるを現はして重ねて表現するのである。此四無量心を修する加行の相は、慈無量心でいへば、先づ自己の受ける樂を思惟し、或は佛、菩薩、聲聞、緣覺等の受ける快樂を説くのを聞いて、便ち、一切の有情をして悉く等しく是の如き快樂を受けしめようと思惟すべきであるが、然し、自身には本來煩惱が増盛で、直ちには、是の如く平等に心を運ぶを得ない場合には、一切の有情を先づ三品に分つがよい。即ち親友と處中、換言すれば親友にもあらず怨家にもあざざるもの、と怨讐とに分ち、更に親を父母といふ上品と、法と財とに關して交りをなす中品と、唯財のみの交りの下品との三に分ち、處中は唯一品のみとし、怨讐を亦親友の資財を奪ふ下品と、己身の資財を奪ふ中品と、譽と命と親友とを奪ふ上品との三に分ち、總じて七品となし、此中、上親に對して眞誠に樂を與へようと



の勝解を起し、そして此願が成就し終つて、次に中親から下親に進み、親の三品に於て平等なるを得るに至り、平等なるを得終れば、中品に進み、次第に、下、中、上の怨讐に於て漸次右の如き勝解を修し、數々修習することによつて、遂に上怨に樂を興へようとの願を起すの上親と等しからしめ、七品に於て親怨の別を離れて同一の樂を興へんとの心を起して無退となり、更に之を廣め、一切の有情に及ぼさず爲に、一村から一郡、一郡から一縣、一縣から一方、一方から一世界の如くに、狹から寬に向うて、あらゆる有情に對して平等に樂を興へんとの心を起して慈無量心を修するのである。若し有情に對して德を樂求する者であるならば、此慈定を修して速疾に成就するに至るが、之に反して、有情に於て失を樂求する者であるときには、さうは行かない。然し、斷善根の者にも德の取るべきものがあるし、緣覺にも失の取るべきものがあるから、慈定を修する者は凡て德を求めることに努め、失を求むることを避くべきである。以上の行相は悲、喜、捨に於ても亦之に準じて修すべきである。捨無量心の場合には、處中から始めて、漸次に下、中、上の怨に及んで怨を捨て、それから下、中、上の親に及ぶべきである。これ親は却つて捨て難いからである。何れも易きより難きに及ぼす方法に據るのである。此四無量心は欲界の有情を緣じて瞋等の障を對治するが、上界には瞋はないからそれを緣することもない。而も人に起るものであり、一を得れば必ず三種をも成就するものである。

八解脱の解脱はこゝでは、棄背の義で、從つて、八背捨とも云ふ。一、内有色想、觀外色解脱、内身に於て色想の貪があり、此貪を除かんが爲に、外の不淨の青瘀等の色を觀じて、貪をして起らざらしめる。故に解脱と名づける。二、内無色想、觀外色解脱、内身に於て色想の貪が無いから既に貪は除かれて居るが、それを堅牢ならしめる

爲に、外の不淨の青瘀等の色を觀じて貪を起さざらしめる。故に名づけて解脱といふ。三、淨解脱身作證具足住、清淨な色を觀じて貪を起さざらしめるを淨解脱といひ、此淨解脱を身中に證得し、具足圓滿して定に住するを身作證具足住と名づける。四、空無邊處解脱、五、識無邊處解脱、六、無所有處解脱、七、非想非非想處解脱、此四の解脱は各々能くそれぞれの下地の貪を棄捨するから解脱と名づけるのである。八、滅受想定解脱身作證具足住、これは滅盡定で、滅盡定は受、想等の心を厭うて永く無心に住せしめるから解脱と名づけるのである。此八解脱の中、前三解脱は無貪を體となすものであるが、初めの二解脱は色界の初靜慮と第二靜慮とによつて、欲界の可憎の色を緣じて境と爲し、第三解脱は又第四靜慮によつて、欲界の可愛の色を緣じて境と爲し、次の無色の四解脱は四無色の善の定を體となし、各々自地及び上地の苦、集、滅、道と、九地の類智品の道と、彼の非擇滅と、虚空とを緣するのである。道諦を緣じないのは、四無色解脱は有漏と無漏とに通じて居るから、有漏觀ならば道諦を厭ふべき道理なく、又無漏觀ならばそれ自體が無漏道諦である點で、自體が自體を緣することはないが故である。更に、法智と類智とがある中で、法智を緣じないのは欲界に屬するが故である。そして第八解脱は心心所が都滅するから所緣が無い。以上の中で、第三靜慮に解脱のないのは、第二靜慮に色貪があるならば之を對治すべきであるが、教理上、第二靜慮以上には五識は無いとせられて居るのであるから、厭はるべき色貪が無く、從つて第三靜慮に依る解脱が無いのである。又、第三と第八とにのみ身作證というて、他の解脱には之をいはないのは、此二が殊勝であるのと二界の中に於て各々邊に在るとの故であるといはれる。殊勝であるといふのは第三解脱は色の淨相のみを取つて惑を起さないのであるし、第八解脱は他の七解脱の有心であるのと異なつて無心であつて、從つて身に在つて心に



なく、身力の起す所であるから身證といはれる爲である。二界の邊に在るといふのは、第三解脱は色界の邊際である第四靜慮に依り、第八解脱は無色界の邊際である有頂地に依るからである。

八勝處の勝は打勝つ、制伏するの意であるから、處を入とも譯し、舊譯に制入とある。所緣の境を制伏して煩惱を起らざらしめる爲に此八勝處觀を修するのである。一、内有色想、觀外色少、二、内有色想、觀外色多、内の色身に於て色想の貪があり、此貪を除かんが爲に、一は外の少色を觀じ、二は外の多色を觀じ、共に、青瘀等の想を作して、貪を起らざらしめる。三、内無色想、觀外色少、四、内無色想、觀外色多、内の色身に於て色想の貪が無いが、堅牢ならしめる爲に、三は外の少色を觀じ、四は外の多色を觀じ、青瘀等の想を作し、貪を起らざらしめる。五、内無色想、觀外色青、六、内無色想、觀外色黄、七、内無色想、觀外色赤、八、内無色想、觀外色白、此四は内の色身に於て色想の貪が無いが、心を策し又は煩惱を滅しめる爲に、順次に、外の青、黄、赤、白の四色の一を觀じて、貪を起らざらしめるのである。此八勝處の初二は前の八解脱の第一解脱に多少を以て分ち、次の二は第二解脱に又多少を以て分つたもの、後の四は第三解脱を青黄赤白を以て分つたものである。故に、三解脱と異ならぬ如くであるが、解脱の方は貪を棄捨して起らざらしめても、境を制するを得ないのに、勝處の方は境を制するか、換言すれば、樂ふ所に隨つて觀じても惑が終に起らない、といふ點で、區別せられるのである。

十遍處の遍は一切處に遍滿することを指すから、一切處ともいはれて、十一遍處、また十遍入ともいはれる。地水火風空識の六大及び青黄赤白の四顯色の一一を取つて、一切處に於て周遍に觀察して、間隙があることがないから、遍處といふのである。一、地大遍一切處、二、水大遍一切處、三、火大遍一切處、四、風大遍一切處、五、青

色遍一切處、六、黄色遍一切處、七、赤色遍一切處、八、白色遍一切處、九、空無盡遍一切處、十、識無盡遍一切處をいふのであるが、此中、前八は第三淨解脱の如くで、無貪を以て體と爲し、又、第四靜慮に依つて、欲界の可見の假の四大、四境の色を緣じ、後二は、順次に、無色界の空無邊、識無邊の淨の無色を自性とし、各々自地の四蘊を境と爲すのである。

以上の八解脱以後の觀行は、之を修するに八解脱を修して八勝處に入り、後に十遍處に入る順序になる。八解脱中、淨解脱に於て總じて淨相を取つても、青黄赤白を分別するを得ないし、八勝處の後四で能く青黄赤白を別緣するが、未だ無邊の行相をなさない。十遍處に入ると、前四で青黄赤白が一一無邊であると觀じ、また其所依である大種が一一無邊であると觀じ、更に色相の所依たる虚空の無邊、能覺者たる識の無邊であることを觀するからであると説かれる。

## 第八 四 聖 諦

苦諦、集諦、滅諦、道諦を四諦といひ、又、四聖諦ともいふが、四聖諦といふ時には苦聖諦、集聖諦、滅聖諦、道聖諦と呼ぶ。聖は正で、正は涅槃の理、即ち無漏智を發して正理を證見する者を聖者といひ、其聖者の通達する諦であるから聖諦といひ、聖に依るの諦と解する。諦は實の義、眞の義、如の義、不顛倒の義、無虚誑の義で、何れも異ならないが、元來はあるまゝの眞實の義。聖者の觀する諦其ものには勿論顛倒はないが、聖者のみが眞に通達して、それは他の人の及ばない所であるから、聖諦といふ。實際は非聖者に於て必ずしも妄となるといふのでは



ないと思はれるが、通常は妄となるといふ。恐らく、これはあまりに世間と出世間とを隔別し過ぎた見方の弊である。そして四諦各々の自性をいへば、苦諦は五取蘊、集諦は有漏の因、滅諦は擇滅、道諦は學無學法で、即ち八正道である。詳しくいへば、苦は有漏の果法で、遍惱の義、三界、五道、二十五有の正依二報を總稱して苦諦といひ、集は招集の義、有漏の業、煩惱をいひ、特に愛を指して集諦といひ、苦の集の諦の意味で集諦、滅は涅槃を指していひ、苦の滅の諦の意味で滅諦、即ち苦集の滅盡した寂滅の境、道は通行の義で、苦の滅に導く道の諦の意味で道諦、内容が八正道で、既に述べた智、定に當るのである。此の如く順序するのは現觀の次第に依つて居るのであつて、苦集は有漏の果因、滅道は無漏の果因である。現觀は現等覺と同じで、涅槃を對觀して、涅槃を覺し、涅槃を速得實現することである。

有漏の果因は世間有漏の因果、無漏の果因は出世間無漏の因果 此兩者の因果諸法を諦と呼ぶ。従つて、四諦は人生生存の眞實の相を示す説であることになる。有漏の漏は煩惱の異名、漏泄の義で、有情の六根門から種々の過失を漏泄して、有情を生死輪廻に留住し、流轉せしめるからいふ。元來原意は流れの意味、佛教以外では流れ込む意に用ふるが、佛教は流れ出るの意に用ふる。それは煩惱は原意としては心の垢れの意味であるから、垢れが内部から流れ出るとなすのである。有は、此場合は隨増の義と解し、隨増は隨順増上で、隨増に相應隨増と所緣隨増とがあり、相應隨増は煩惱と俱起相應する心心所と隨順して其力を増上するをいひ、所緣隨増は煩惱と所緣の境とが隨順して其力を増上するをいふとなすが、元來は、有は、かゝる場合には、有するとか俱なるとかの意味で、例へば有漏世間といへば、世間が主で、其世間が煩惱の垢を有する、又は、煩惱の垢と俱にあるの意で、有漏は形容詞

たるのみである。無漏は煩惱と隨増隨増しないといふ意味になるが、無が打消し辭であるから、同じく形容詞たるのみである。かくして有漏は苦諦集諦の如き煩惱と隨増する法、無漏は滅諦道諦である。

有漏法、無漏法は五位三科の一切諸法が六因四緣五果の關係を有して、相應俱起する時に顯はれるもので、有漏法は境となつて煩惱を生じ、之を増長せしめる法、無漏法は之に反するから煩惱の境とならず、煩惱を隨増しない法。故に世間の因果たる苦集二諦に攝められる有爲の七十二法は有漏法として顯はれ、出世間の因果たる滅道二諦に攝せられる道共無表等は無漏法として顯はれる。有漏法を世間法といふから、無漏法は出世間法で、世間法は因緣に造作せられ、四相に遷流せられて、毀壞すべき法、無漏の眞實慧により、兼ねては有漏の方便慧にもよつて、簡擇辨別せられて對治せられる法で、有漏世間、無漏法、即ち出生間法、は毀壞せらるべきでなく、對治せらるべきでなく、世間有漏法を超出した法であるから、頓に生ずるといふことはない。従つて、方便を籍りて、眞諦を修習し、漸次に成就するのである。そこで證果の階位が分れることになる。一般には、先づ加行方便となる有漏の果因緣を明し、次に、無漏の方面に進むことになるのである。

#### 第九 身器清淨と七加行位

定に因つて智を起し、智を以て惑を斷じ、以て聖果を證得するのであるが、無漏眞正の智を起して聖果に到る以前に、これに趣向する有漏の方便道がある。三賢、四善根の方便位がそれであるが、それには先づ以て、初安立處としての修行の器たる身を、清淨になすことを要する。それを身器清淨といふが、身器を清淨にするには、身心遠



離と、喜足少欲と、住四聖種との三淨因がある。身心遠離は身に惡友等との交りを絶つて雜住しないといふ身遠離と、常に凡ての不善の尋伺、即ち惡しき思惟分別、を發起せずに、善心を繼續せしめる心清淨とをいふ。之を爲すには已得の飲食、衣服等に於て足ることを知る喜足、即ち知足と、未得のものを希ふ大欲を起さない少欲とに待たねばならぬ。喜足、少欲の體は無貪で、凡て貪を去るのであるが、對境が廣散ならば、實行に容易でないから、對境を定めて貪著心を棄捨すべきで、こゝに衣服と飲食と臥具とに喜足する衣服喜足聖種と飲食喜足聖種と臥具喜足聖種と、更に、煩惱を凡て斷じて聖道を修せんと樂ふ樂斷修聖種との四聖種に住するを要することになるのである。此四は能く衆聖を生ずるから聖種と稱せられるが、前三は助道の生具、後一は助道の事業で、衣服、飲食、臥具、有無の四愛を對治するのである。有愛は後有の生を願ふ愛、無有愛は後有の斷滅を願ふ愛である。而も前三はこの三種に對する貪を止息し、四種の貪を滅除するのが第四の聖種である。かくして身器を清淨にして、進んで五停心等の加行を修し、無漏智を發得するに至るのである。身器清淨は準備的のもので、猶未だ賢位に入つて居るものではないから、次の五停心から賢位に入るのである。賢は通常賢和の義で、善を修し、善に和するの意とせられる。

五停心から別相念住、總相念住を修することになるが、此間を三賢と云ひ、更に進んで、次第の如くに、煖、頂、忍、世第一法を修するが、此間を四善根と稱し、合せて七方便とも、七加行位とも呼ぶ。聖果を獲得する資糧方便の修行であるからである。これより見道に入り、見道以後は聖位であるから、聖位以前の七方便は凡て賢位である。三賢を更に外凡位ともいひ、四善根を内凡位ともいふが、猶未だ有漏で、凡夫の位を離れて居ないからであ

る。然し、外凡位は又、順解脱分、内凡位は順決擇分ともいはれる。解脱は涅槃を指し、分は因の意味であるから、能く涅槃に順ずる因と爲るといふ意味で、順解脱分と名づけるのであるが、順決擇分の決は決斷、擇は簡擇の意で、決斷簡擇は諸の聖道を指し、分は此場合には分段の意味、聖道は疑を斷じ、四諦を分別するから、決斷簡擇で、而も此聖道には見道、修道、無學道の三道があるから、見道は其三道の一分である點で、見道のことを、決擇の分といふ意味で、決擇分と呼び、煖、頂、忍、世第一法の四はよく緣となつて決擇分を引き、決擇分を順益する點で、此四を順決擇分と名づけるのである。外凡位は散善で、唯欲界にのみ在るが、内凡位は定善であるから、必ず色界定を起さねばならぬ。定は本來色界に屬し、欲界には屬しないからである。然し、三惡趣には般若、即ち智慧、は無く、諸天には苦を厭ふといふことが無いから、そこには外凡位の三賢もない。又、無色定は見道の所依でないから、見道に順ずる内凡位の四善根も、無色定に依ることはない。色界定の中でも、上三近分定も見道の所依でないから、之をも除き、従つて、四善根は四靜慮、即ち四根本定、と未至定と中間定との六地に依るのである。然し、修行の所依となつて居る身は必ず欲界の身である、即ち欲界で修するのである。従つて、見道も亦必ず欲界の身に依るのである。何れもそれは欲界の身でない、苦を厭ふ心が薄いからである。苦といふのは、一般的にいへば、決して生理的的心理的苦痛などの意味ではなく、寧ろ、現實の生存状態に満足しない意味であること前述した如くであるから、苦を厭ふ心の強いのは、それだけ向上心の強いことを示すのであつて、必ずしも厭世觀とのみ斷定すべきではない。

一 五停心とは不淨觀、慈悲觀、緣起觀、界分別觀、數息觀の五種の觀法をなして、心の五種の過を停止するを



いふのである。此五停心觀は奢摩他(Samatha)即ち止、を修する五種の方法であるが、止は定の異名とせられるものである。不淨觀は多貪の衆生が其身の不淨を觀じて貪婪の心を治するをいひ、慈悲觀は多瞋の衆生が一切衆生を凡て父母であると觀じて慈悲の念を起し、以て瞋恚を治するをいひ、緣起觀は愚癡の衆生が諸法因緣生を表はす十二因緣の理を觀じて、愚癡を治するをいひ、界差別觀は著我の衆生が、身心はすべて地、水、火、風、空、識の和合であり、それは因緣假和合のものであるから、そこに實我は存在しないと觀じて、我に執著する見を治するをいひ、數息觀は持息念と稱せられるが、心の散亂する衆生が出入の息を數へて、散亂の心を治するをいふのである。此中、不淨觀と數息觀との二は修行に入る二の要門であるとせられて、特に重んぜられるものである。

不淨觀は貪婪執著の心を對治する方法であるが、貪婪執著を生ぜしめる對境は甚だ多い。貪の種類を分てば、其種類も甚だ多いから、今其中の顯著なものを取つて、顯色貪、形色貪、妙觸貪、供奉貪の四種に總括する。多貪の者は非理作意を以て此四種を緣じて淨顛倒を起すのが常である。此中、顯色貪は青黃赤白等の種々の色について起す貪求、形色貪は長短方圓等の形色を貪求すること、妙觸貪は身に觸れる柔軟細滑等について起す貪婪心、供奉貪は自己に供給奉侍する者に對する愛著の心である。此四貪は一時に俱起することもあり、各別々に起ることもある。一時に俱起する場合としては美婦を例とすればよく判る。そして此四貪を對治するには別治法と通治法とがあるが、それは各別に四法を以て四貪を對治するのと一法を以て通じて四貪を對治するのとの方法である。別治法としては、他人の身に關して顯色貪が起つた時は、死屍の膨脹膿爛して其色が青瘀等と成つた相を取つて、今の妙色も亦此の如くになると觀じて貪を離れ、又、他身の柳眉細腰等について形色貪の起つた場合には、死屍が日を経て禽獸の爲

に啖食せられる相を取つて、今の形色も此の如くになると觀じて貪を脱し、更に、他身の柔軟な皮膚などに妙觸貪の起つた時には、死屍が膿爛して蟲蛆等が累々として簇生する相を取つて觀じて貪を起らざらしめ、更に、又、他身の進止動作などの威儀について供奉貪の起つた場合には死屍が動かざる相を取つて觀じて貪を對治するのであるが、通治法としては、骨鎖觀によつて四貪を通治するのである。骨鎖觀は皮肉等凡て爛墮して骨のみとなつた相を觀するのであつて、四貪の對象は既に存しないから、四貪は對治せられる。然し、骨鎖觀には初習業と已熟修と超作意との三位がある。初習業とは先づ行者自身の足指又は額など身の一部に心を繋げ、假想思惟し、皮肉が爛墮して骨となつたとして觀じ、乃至、具さに全身の骨鎖を觀じ、更に、之を他人の一身に及ぼして觀じ、漸次擴めて二人、三人、遂には一家、一村、一國、全世界に及ぼし、又、其擴めたのを漸次略して一身の骨鎖を觀するに至るのをいひ、已熟修とは自己一身の中で、先づ足骨を除いて他の骨を思惟し、心を繋げて住し、漸次下から略して、遂に頭の半骨を除いて他の半骨を觀するをいひ、超作意とは更に半頭骨を除き、心を眉間に繋げ、一緣に專注して湛然として自然に觀じ得るに至るをいふのである。前二位では作意を用ひるが、超作意では作意を用ひずして任運に觀解が起るのである。然し、骨鎖觀は假想觀であり、而も五蘊の中の色蘊のみを緣するものであるから、煩惱を斷盡し得るのではなく、唯制伏して現行せざらしめるのみである。

數息觀又は持息念は念と相應する眞實作意を以て出入の息を數へて散亂心を治するのであつて、慧を以て體とする。それを而も念と稱して居るのは、念力が息を持して、息を分明に觀するを得るからである。數息觀は、舊譯で安般又は安那般那と音譯せられるが、何れもアーナーパーナ(ānāpāna)を原語とする。アーナ(āna)即ち入息とア



パーナ (apāna) 即ち出息との結合であるから、出入息、呼吸である。數息觀を修するには先づ身心を安靜にし、呼吸の大緩大急を避ける。大緩は呼吸が緩かに過ぎること、心が昏沈し睡眠を催し、大急は急速になることで、心が喧噪になり平らかでないことになるからである。此數息觀の圓滿するのは數と隨と止と觀と轉と淨との六因に由るのであるが、其中、數とは心を入息の息に繋げ、息に特別の力を用ひ以て緩急ならしめることなく、身心も同様に自然に任せ、念を出入の息にかけて、一から數へて十に至り、心の聚散しないやうに、増減をしないことである。數が減ずると心が略聚に過ぎ、増すと散亂するからである。數へるには入息を第一とし出息を第二とし、又、入息を第三とする如くに進んで十に至る算法と、出入息を一として次第に十に至る算法と、前の一息を一となすのと次の二息を一となすのによつて順次に十まで進む順序の算法と、第三と同じ數へ方で第十から第九、第八と數へて第一に至る逆次の算法とがあつて、かく數息して散亂心を對治する。これには、時には、二を一と數へる如き數減の失と、一を二と誤る如き數増の失と、入息を出息と誤り又は出息を入息となす如き雜亂の失との三過失が起り得るから、之を避けないと散亂が止まない。過失を犯せば又初めから新たに數へ直すべきである。隨とは心を繋げて出入の息を緣じ、息の入つた時は身の一部に行くか全體に行くかを念じて、念が息に隨ひ、出た息については拇指と小指との長さの距離に至るかどうかと念じて、念を恆に息に隨はしめるのをいふ。止とは念を唯鼻端のみにおき、或は眉間、乃至、足指において其心を安止し、息が身に住することを觀することである。觀とは息と俱なる四大種に四大種所造の色と及び色に依つて住する心心所とを觀じ、具さに五蘊を觀するのをいふ。轉とは息を緣する覺を移轉して、漸次世第一法の位に安置することである。淨とは更に昇進して見道等に入ることである。此の如く數息

觀を修して散亂噪動の心をして一方に凝らしめ、以て勝れた觀智を生ぜしめる所依となすのである。

二 別相念住は身、受、心、法の四を順次に、不淨、苦、無常、無我と觀じて常、樂、我、淨の四顛倒を對治する方法である。前の五停心に於て奢摩他即ち止を成滿するから、此四念住を修して毗婆舍那 (vipaśyāna) 即ち觀を増進するのである。止觀は修行としても重要視せられるもので、止は消極的であるが、觀は積極的である。四念住は四念處ともいはれ、身念住、受念住、心念住、法念住をいひ、色身に關して循身觀に住し、色身は不淨であると觀じて淨顛倒を對治し、受については、受には苦、樂、捨の三受、又は憂、苦、喜、樂、捨の五受があるとし、身受と心受とも分つが、樂の體も苦であるから、受は凡て苦であると觀じて、樂顛倒を對治し、心に關しては、心は念々續起して無常なものであると觀じて常顛倒を對治し、法については、法は凡て無我で、何等固定的實體を有しないと觀じて我顛倒を對治するのである。法の無我を觀することは、この有門の自利教が根本思想として法體恆有の考を有し、我空法有となすのと併せ考へると、少なくとも此觀に入る間は、根本思想通りではない道理であるから、注意すべき點である。一般に、此別相念住には自相別觀と共相別觀との二種があるが、自相別觀は身、受、心、法の各々の自性を別々に觀するのであつて、今述べた觀じ方に、身の自性は四大種と四大種所造の色とあり、受の自性は違、順、俱非の境を領納する心所であり、心の自性は六識心王で集起のものであり、法の自性は身、受、心を除いた其他の諸法であるといふを基として行ふ方法であるが、共相別觀は身、受、心、法の共相を觀じ其各々が皆非常、苦、空、非我であるとなす方法であるから、例へば、身は有爲法の凡てと同じく非常のもの、一切の有漏法と同じく苦のもの、一切の法と同じく空であり、又、非我であると觀する如く、受、心、法についても之と同



じく四通りに観することである。又、かく自相と共相とを以て観するについて之を雜縁と不雜縁とに分つが、雜縁は法に身等を雜へて縁じ観する仕方、不雜縁は他を雜へずに縁じて観すること、身、受、心の三は不雜縁であり、法は雜縁と不雜縁とに通ずる。即ち四法凡て不雜縁ならば前の自相別觀と共相別觀とに當るのであるが、雜縁ならば、法のみにははれることであつて、之には、法に身を合し、又法に受を合し、更に法に心を合して観する二二合縁と、法に身、受を、法に受、心を、法に心、身を合する三三合縁と、法に身、受、心を合する四合縁とがある。此の如き四念住は慧を體となすものであるが、慧の力がよく身、受、心、法といふ所觀の境たる處を念せしめ、住せしめるから念處、念住と名づけるのである。又、四念住を自性念住と相雜念住と所縁念住とに分てば、自性念住は慧を以て體とし、其慧は聞、思、修の三慧であるから、之を三種の念住ともいひ、相雜念住は慧と俱有である心所等即ち心全體を體とし、所縁念住は慧の所縁の法即ち身、受、心、法を體となすとせられる。然し、別相念住の位では觀智が猶未だ上達しないから、身、受、心、法を總縁することが出来ない。雜縁をなすとしても相對的で、總縁には至つて居ないといはれる。

三 總相念住は身、受、心、法を雜縁することから進んで、此四境を總縁して非常、苦、空、非我であると觀する位である。故に、別相と總相との別は四法を分ち、又、雜縁しても總縁でないのと、全く分たずに總縁をなし、法について非常、苦、空、非我をのみ觀するとにある。故に、之を總縁共相法念住ともいふを得る。この總相念住は前よりも其觀智が進歩したものであるが、而も猶四諦觀の初門として四行相のみを修して苦諦の一境を觀するに過ぎない。

四 煥 煥法とも煥位とも煥善根とも呼ぶが、これは煩惱を燒盡する無漏聖道の智火の發現する前相で、恰も薪が燃焼せんとする時に先づ暖氣を感じるが如くであるから、譬によつて名づけたものである。此位では觀智が上達して自在を得るに至つたのであるから、前の別總相念住の如く苦諦の一に限らずに、四諦を境となして觀じ、十六行相を修するのであるが、此位は長きに亙る。四諦十六行相は既に前述した如くであつて、之を而も欲界の四諦と上二界を合せていふ上界の四諦とについて觀じ修するから、合せて八諦三十二行相となるのである。實際いへば、吾々は欲界についても、容易に修し終るを得ないから、上二界などについては、今之を觀じたり修したりする暇はないのであるが、然し、教義としては、煥位に於て此の如く爲すといふのである。一般に、此煥を得ると、此位から退くこともあり、善根を斷ずることもあり、五無間業、即ち父を殺し、母を殺し、阿羅漢を殺し、和合僧を破り、佛身より血を出す、をなすこともあり、三惡趣に墮すること等もあるが、久しく生死輪廻することなくして、必ず涅槃に至るといふ勝れた利がある。

五 頂は頂位、頂法、頂善根と呼ぶが、煥善根を修して、下品から中品、中品から上品と進んで其成滿の時に、更に殊勝な善根の生じたのを云ふのであつて、頂と名づけるのは、煥と此頂とは猶未だ善根に動搖があつて惡趣に墮することもあるから動善根と稱するが、其動善根の中では此法が勝れて居て人の頂の如くであるといふ點で、譬によつて呼ぶのであり、或は、前の煥位と次の忍位との間の山の頂の如くで、進んで忍位、世第一法位の不動善根を生ずるか、退いて惑業を造つて惡趣に墮することあるに至るかに分れであるから、山頂を譬として呼ぶのである。此位に於ても亦四諦十六行相を修するのであるから、八諦三十二行相となるのである。此位に於ても亦退くことも



あり、五無間業を造ることもあり、惡趣に入ることもあるが、然し、此位に入つた者は善根を斷することがなく、必ず涅槃に越くといふ勝れた徳を得る。

煖善根と頂善根との二位では、初めて四諦十六行相を觀じて位に安足する時には、猶未だ法念住に止まるのみで、他の三念住に住することはない。それは見道が法念住であるから、此二善根はそれに順ずるものであるが爲に外ならぬが、然し、下品から中品、又、中品から上品に進まんとして、觀行の功を積む増進の時には、四念住を具するに至るのである。

六 忍法は頂善根が下品、中品、上品と進んで遂に成滿に至つた時直ちに殊勝の善根を生ずるが、その善根を指してかくいふのである。忍は忍可の意味で、是れは苦、是れは集、等と四諦の理を忍可し自證するを指す。單に忍可するならば、煖法の時以來のことであるが、忍位になると、それが最勝であり、且つ忍して退墮することがないから、忍法と名づけるのである。此位でも、初めは法念住であるが、此位には下品、中品、上品の三位があり、下品と中品とは、頂法と同じく、四諦十六行相を觀じ、上下八諦を境として觀するが、上品になると欲界の苦諦のみを觀する。下品は煖法と同じであるが、中品の位、即ち中忍、に於ては滅緣滅行をなす。滅緣の緣とは、所緣の觀境となる點で、四諦の觀境、即ち上下八諦、を指し、滅行の行は十六行相をいふ。故に、十六行相の一つづつを減略して觀ぜざる仕方を取り、四行相を減ずると、それは四諦の中の一諦を減略することになるから、順序でいふと減行滅緣することになる。欲界苦諦の第一の非常行相を觀じ、次いで順次に、苦、空、非我の三行相を觀じ、進んで上界苦諦の四行相を觀じ、更に欲界集諦の因、集、生、緣、上界集諦の四行相、欲界滅諦の滅、靜、妙、離、上

二界滅諦の四行相、欲界道諦の道、如、行、出と觀じ行つて、更に上界道諦の四行相を、此順序で、觀するが、此間を第一周といひ、第一周の最後には上界道諦の出行相を觀することを減略するから、これが減行で、つまり第一周には三十一行相を觀するのである。次に、又、最初の欲界苦諦の非常行相から觀じ初めて、第二周をなすが、第二周では欲界道諦の出行相を減略して減行をなすから、三十行相を觀する。第三周に於ては、又前と同じく、欲界苦諦の非常行相から始めて、上界道諦の如行相を減行して二十九行相を觀じ、第四周には同じく進んで遂に上界道諦の道行相を減行するから、これで上界道諦の一諦を減略することになり、之を滅緣といふ。此時勿論減行もあるのであるが、滅緣の中に攝めるから、第四周は減行といはずに、滅緣と呼ぶのである。かくして又最初から進みて減行しつゝ、第八周には欲界道諦の一諦を滅緣し、第十二周に上二界滅諦を、第十六周に欲界滅諦を、第二十周には上界集諦を、第二十四周には欲界集諦を、第二十八周には上界苦諦を滅緣するのである。更に、第二十九周には欲界苦諦の非我行相を減行し、第三十周に同じく苦行相を減行する。此第三十周に於て、一行二剎那と稱し、欲界苦諦の非常行相の一のみを觀じ留めて置くので中忍の滿位となり、次の第三十一周で、一剎那に其欲界苦諦の非常行相を觀するのを上品の忍又は上忍となすのである。故に、七周に緣を減じ、二十四周に行を減ずといふ。緣を減ずる周は七回、之を除くと行を減ずる周は二十四回になるから、かくいふのである。然し、此場合に觀じ留めるものは非常行相に限るといふのではない。蓋し、見道に入る者の機質に利鈍の別があつて、利根の者を見行者、鈍根の者を愛行者と稱するが、愛行者に我慢増の者と懈怠増の者とがあり、見行者に我見に著する者と我所見に著する者とがあるから、我慢増者は非常行相を以て見道に入り、懈怠増者は苦行相を以て、著我見者は非我行相を以て、

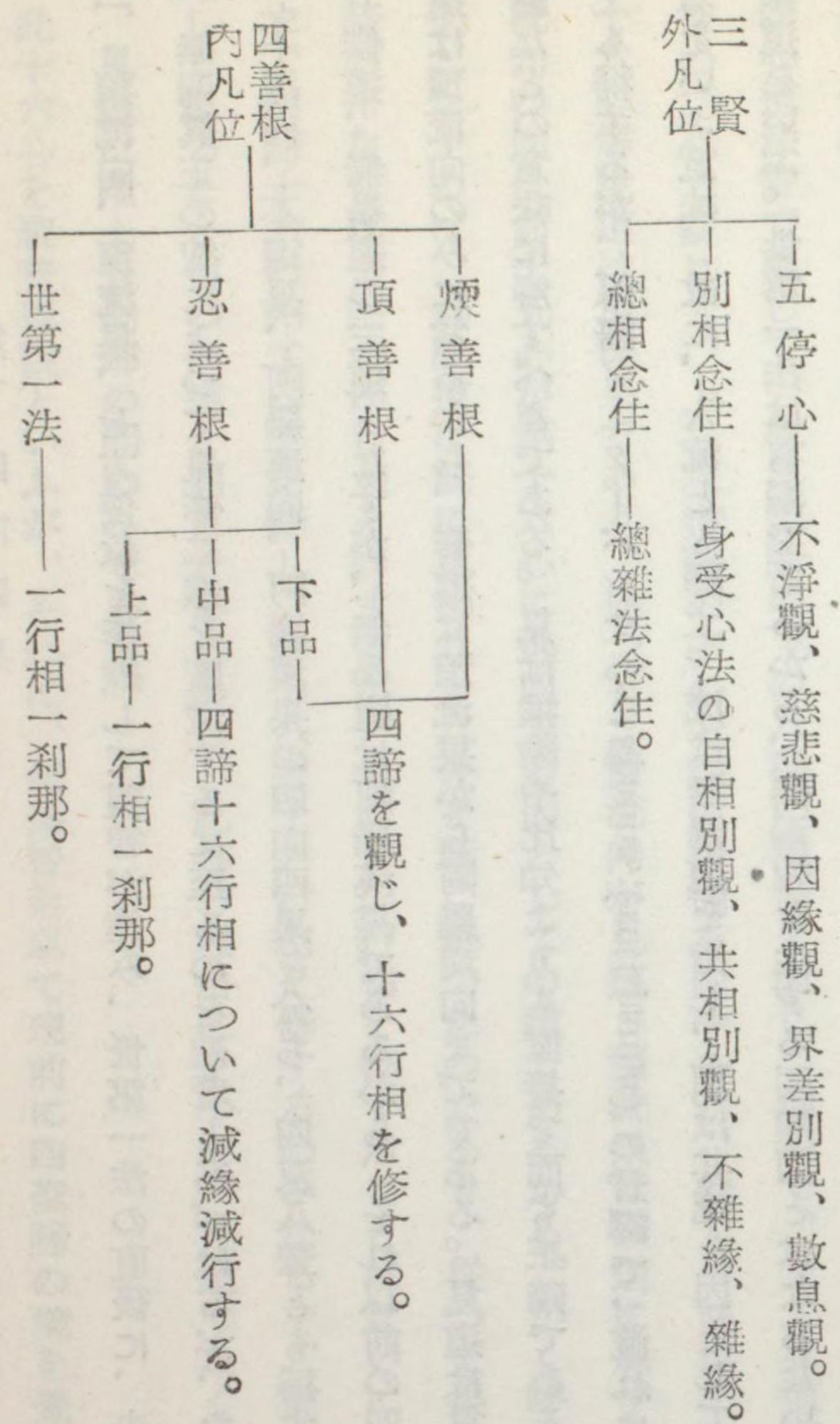


著我所見者は空行相を以て入るから、自然に觀じ留める行相を異にするのである。従つて、右に述べた所は我慢増者の進む所を例となしたことになるが、ともかく何れの者も、上忍の位では欲界苦諦の一行相のみを觀するに過ぎない。何故に、かく中忍の位で減緣減行をなすかといへば、上下八諦の理を觀するに、下忍の如くに、三十二行相を觀じて、三十二の行解を起すのでは觀智が散漫となつて居て猛利でないから、既に世第一法に隣接して居る爲に、觀智を猛利ならしめ、無漏眞正の智力を發するに勝れた緣たらしめる目的で、中忍の位で漸々減少して略去するのであるといはれる。恰も、旅する者が財を多く持つのは不便であり、又持ち行くことは不可能であるから錢に替へ、更に錢の重きを金に替へ、金をも寶珠に替へて隨意に往くが如くであると譬が擧げられて居る。此忍位に於ての勝れた功德として、下品、中品は命終の爲に之を捨することと又異生位、即ち凡夫位、に住することとがあつても、決して退すること無く、無間業を造ること無く、惡趣に墮することが無いといふ三種があるし、上忍の位に入れば、惡趣に墮しない外に、五種不生の功德までも得るのである。五種不生は、一、卵胎濕化の四生の中卵濕二生を受けない、二、無想天、大梵天、北俱盧洲に生れない、こゝでは修行が出来ないから、三、身が不具に生れない、四、欲界に八回とは生じない、五、見所斷の惑を生じないことをいふ。

七 世第一法は上忍の位に續いて直ちに殊勝の善根が生ずるから其善根を指していふのである。この善根は有漏であるから世間法であり、それを略して世といひ、世間法中の最勝であるから第一法といふ。此位では上忍位で觀じ留めた欲界苦諦の非常行相の一行相を一刹那に觀じて直ちに正性離生に入るとも正性決定に入るともいふが、正性離生は見道の異名で、正性は聖道涅槃をいひ、生は煩惱をいひ、而も其根の未だ熟せざるをいふから、聖道が之

を超える點で離生といふのである。決定は字義通りである。故に、世第一法は單に一刹那の間のみであるが、然し、此位に入れば、異生位に在つても、必ず見道に入る徳がある。

以上の三賢四善根の七方便位は猶未だ有漏であるから、之を行す者は凡夫位のものである。以上を圖示すると下の如くなる。





## 第十 四向四果

一 預流向、預流果、七方便位を修練して觀智が進み、世第一法の直後に、未だ會て見たことのない四諦の理を見、無漏眞正の智によつて見修二惑を斷滅するに至るのを聖者と名づけるが、之に預流向、預流果、一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向、阿羅漢果の四向四果を分ち、四双八輩とも稱する。然し、道としていふ時には見道、修道、無學道の三道となすが、無學道は阿羅漢果であるから、それ以前の四向三果が見道、修道に當る。また、見道は預流向のみに當るから、修道は預流果から阿羅漢向までである。見道は見諦道ともいひ、見はむしろ、親證體驗などの意味に解すべきである。見は推論や比知よりも直接で而も正確であることを表はして居る。預流を須陀洹とも稱するが、原語ソーターペンナ (sotāpanna, srotāpanna) の音譯で、流れに入つたの意、即ち法の流れに預つた者をいふ意味。故に、入流とも譯す。流は無漏道を指し、預は其流を因として涅槃に趣く義。故に涅槃に趣く無漏聖道をいふ。世第一法は有漏であるから、無漏智を生ずる同類因とはならないが、そこに士用力があつて聖道を引いて生ずることになる。そこに於て四諦の理を緣じて忍と智との二無漏心を起し、以て見惑八十八使を斷ずる。忍智の二無漏心は上下八諦を緣ずるから十六剎那となり、之を十六心ともいふ。忍は惑の得と相對し斷惑する無漏心で、之を無間道又は斷道といふが、惑の得を斷じて能く隔礙することがないからいひ、之に對して、智はまさしく滅の理を證する無漏心で、之を解脫道又は證道といふが、四諦の理を知り了つて惑の得を解脫したからいふのである。忍は法智忍、類智忍又は法忍、類忍で、智は法智、類智である。十六心は初めに欲界苦諦の苦法智忍が第一

心、苦法智が第二心で、此二心で苦諦を觀じて、苦諦の下の十種の煩惱を斷じ、次は上二界の苦諦を苦類智忍の第三心、苦類智の第四心の二心で觀じて、上二界苦諦の下の九種の煩惱を斷じ、更に欲界集諦を第五心集法智忍、第六心集法智の二心で觀じて、集諦の下の七種の煩惱を斷じ、上二界集諦を第七心の集類智忍、第八心の集類智で觀じて、六種の煩惱を斷じ、又、欲界滅諦を第九心滅法智忍と第十心滅法智とで觀じて、七種の煩惱を斷じ、上二界滅諦を第十一心滅類智忍、第十二心滅類智で觀じて、六種の煩惱を斷じ、更に、欲界道諦を第十三心道法智忍、第十四心道法智で觀じて、欲界道諦の下の八種の煩惱を斷じ、進んで、上二界道諦を第十五心道類智忍、第十六心道類智の二心で觀じて、上二界道諦の下の七種の煩惱を斷ずるが、然し、此第十五心無間道までが預流向であつて、第十六心解脫道は預流果であり、従つて、預流向が見道、預流果は修道に屬する。故に、前十五心唯見道といひ、預流向の向は前十五心が第十六心に進向する因としての道であるから、かく呼ぶとする。第十六心解脫道を預流果修道となすのは、解脫道は既に見惑八十八使を斷じ終つたのであり、従つて果に攝せられるし、而も前十五心では、苦諦の下ならば苦諦の四行相を修するが、他の十二行相を修することはないに、第十六心では道諦の四行相のみならず、四諦十六行相すべてを修し、即ち八智十六行相を修するのみならず、前十五心の向道を捨し、多剎那の間相續して起ること他の修道と同じであるから、此等の理由によつて、見道でなく、修道に屬するとなすのである。故に、見道は唯十五剎那の間のみである。

此十六心を聖諦現觀といふが、それは、無漏智を以て現前に四聖諦の境を覺知するの意、又、現等覺ともいふが、顯現分明に、境の如くに平等に覺知するの意である。然るに、現觀について、頓現觀と漸現觀との異説があり、頓



現觀は一時に四諦を現觀するをいひ、漸現觀は以上説いた如く四諦十六行相を漸次各別に現觀するをいふが、今述べる有部の説は漸現觀の説で、而も現觀に見現觀と縁現觀と事現觀との三種があるとなすのである。見現觀とは無漏の慧が諦理に於て現見することの分明なのをいひ、縁現觀とは此無漏慧と其相應俱起の心心所とが同一所縁であるのをいひ、事現觀とはこれ等の無漏慧と相應法と並びに他の俱有の戒と生住異滅の不相應法とが知、斷、證、修の同一事業をするのをいふ。若し頓現觀ならば、此中の何れを指すかというて論駁するのであるが、頓現觀は大衆部系の説である。

預流果を通常初果と稱するが、見惑凡てを斷じても、猶未だ一品の修惑をも斷じないから、欲界に生を受けることになる。かく生を受けるに、極多きは七返の生を受けて、そして涅槃の果を證することがある。之を極七返、又は極七返有、或は極七返生、の聖者と稱する。欲界に屬する九品の修惑は自然に七天生を招感する力があるからである。七返の返とは人天一往返の義で、之を一大生ともいふのであるが、一往返は人間と天界とに各々一生を受けることで、従つて大生といふのである。第八生を引かないのは七步蛇の毒が七步で其人を死に至らしめ、第八歩を遺さないと同じといはれるが、七と限つたのは、預流果は必ず欲界で修し欲界で得られるものであつて、欲界では有身見、戒禁取見、疑、欲貪、瞋恚の五下分結の中の有身見、戒禁取見、疑の三結は見道で斷ずるが、欲貪、瞋恚は修惑であるから猶斷ぜず、色貪、無色貪、掉舉、慢、無明の五上分結と共にあつて、七種の結が存するが爲である。かく、九品の修惑が七生を潤するといふについて、異説もあるが、通常は上品の一品は二生を潤し、上品、上下品、中上品の三品は各々一生を潤し、中上品と中下品とは合して一生を潤し、又、下上品と下中品と下下品とは合して一生を潤するとなす。即ち、前四品は各々生を潤し、後五品は生を共潤するから、之を共別合潤説と稱する。然し、この一生といふのは一大生で人と天とに於て各々一生を受けるをいふから、單なる生としては合せて十四生となり、其十四生には各々中有と生有との二有があるから、有でいへば、合せて二十八有となるのである。そして預流果を得た生を數の中に加へないから、人趣で預流果を得た者は人趣に還つて般涅槃し、天趣で得果した者は天趣に還つて般涅槃する。かく七生を受ける者を經生損惑の聖者といひ、此果に於て更に大加行を起して上に進趣する者は必ずしも七生を經るのではない。此初果は必不退で、後の三果の退することあるのと異なつて居る。

二 一來向、一來果、預流果の聖者が進んで、欲界修惑の一品、乃至、五品を斷じて、第六品を斷ずるに至るまでを一來向といひ、第六品を斷じたのを一來果となす。一來は一往來の意、唯一大生だけを潤する惑を留めるのみで、人天に一往來して般涅槃を證するから一來といふ。斯陀含ともいふが、これはサカダーガマン(sakadagamin, sakradagamin)の音譯で、一度來る者の意、一往來とも譯される。或は此位を薄貪瞋癡とも稱するが、これは既に六品の修惑を斷じ、唯下三品の惑を留めるのみで、貪、瞋、癡が薄いからである。蓋し、欲界の修惑は貪、瞋、癡、慢の四根本煩惱であるが、前にいうた如く、これが品類を區別すれば、上品、上上品、上下品、中上品、中中品、中下品、下上品、下中品、下下品の九品となる。此九品の煩惱を斷ずるには、能斷の道も亦當然九品に分れ、下下品の道を以て上品の惑を斷じ、下中品の道で上中品の惑を斷じ、乃至、上品の道を以て下下品の惑を斷ずるのであり、而もかく惑を斷ずるに、一品の惑を斷ずる毎に一無間道と一解脱道とがあるから、九無間九解脱と稱する。此中、上品、上上品、上下品、中上品、中中品、の五品を斷ずる一來向を、しか呼ぶのは、中下品の第六品を斷



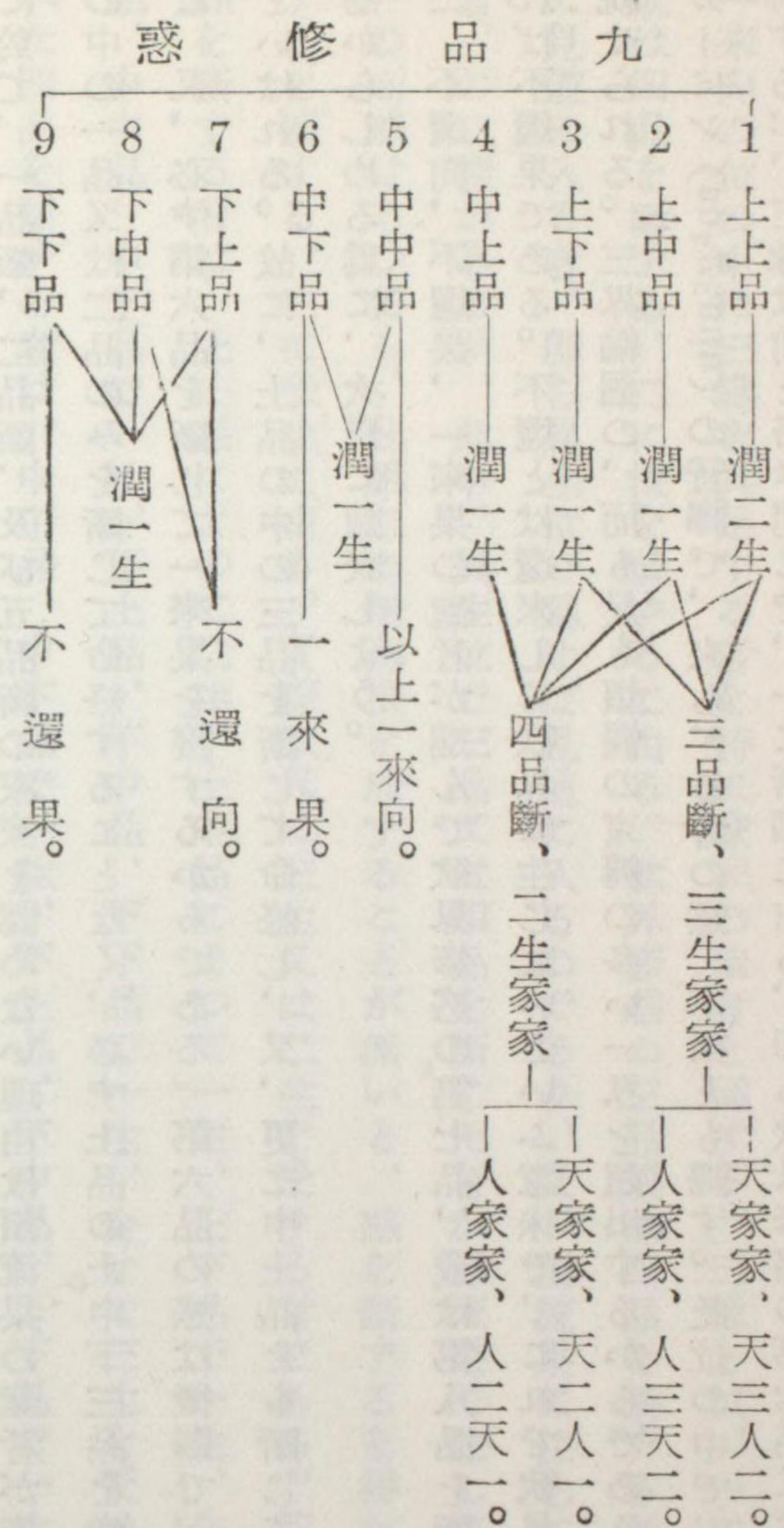
じた一來果に趣向する因道であるからであるが、一來果は猶未だ下上品、下中品、下下品の三品を斷ぜずに残して居るから、此三品によつて、人と天との中に一往來せざるを得ないのである。

一來向の位の中に三縁を具足する者を特に家家の聖者と稱する。三縁とは、一に斷惑に由る、即ち欲界修惑の三品或は四品を斷ずる、二に根を成ずるに由る、欲界修惑の三品或は四品を斷ずる者に、異生位に三品又は四品を斷じて見道に入る者、即ち異生位で爲せば見道に入るのであり、又、預流果に住して後に進んで三品又は四品を斷ずる者、の二種があるが、此中、異生位で三品又は四品を斷じた者が預流果に住しても、未だ勝果道を起さないと、第一の斷惑はあつても、此第二の無漏根を成ずることが無いと、惑を斷ずるを得ないから、惑を斷ずる無漏根を成就するを要する、三に受生に由る、實際欲界に三生又は二生を受ける者である。即ち、上上品、上中品、上下品の三品を斷ずる者は、上上品によつて二生、上中品によつて一生、上下品で一生、合せて三生を除くから、中上品で一生、中中品、中下品で一生、下上品、下中品、下下品で一生、合せて三生を受け、更に其三品に、又、中上品を加へた四品を斷ずる者は、中中品、中下品で一生、下上品、下中品、下下品で一生、合せて二生を受ける。三生を受ける者を三生家家、二生を受ける者を二生家家と稱する。一來向は中中品まで斷じて、中下品は猶未だ斷じないから、一生のみを受けることはない。又、第五品たる中中品を斷ずると、必ず此の生に於て第六品の中下品を斷じて一來果を證するから五品斷の家家はない。その家家といふのは、人趣又は天趣に於て、甲家に生れ乙家に生れるの意味で、之に天家家と人家家との別がある。天家家は欲界の六天趣の中で二生し又は三生して、般涅槃に入るに、その二生又は三生を同一の天で受けることもあり、又、其都度、天を異にして、二天に於て或は三天に於て生じて

般涅槃するもある。人家家は人趣に於て二家或は三家に生じて般涅槃するが、或は四洲の中一洲のことも、又は二洲のことも、若しくは三洲のこともある。三生家家は、天家家でいへば、天三人二で、人中で得道し預流果を得た者が命終して天に生れ、二回人趣に還り生じ、後二回天趣に生じ、天中で煩惱を斷じ盡くして阿羅漢となりて般涅槃するのであり、人家家でいへば、人三天二で、天中で得道して預流果を得、命終して人趣に生れ、二回天趣に生じ、二回人趣に生じて、人中で阿羅漢となつて般涅槃するのである。二生家家も之に準じて知るべきである。一來向に於て、一品斷、二品斷、及び五品斷の家家を認めない理由は預流果の聖者が修惑を斷ずる大加行を起すと、上品の中の一品又は二品のみを斷じて命終することなく、必ず上品の上中下三品を斷ずるからであり、第五品を斷ずれば、又、必ず第六品を斷じて一來果を證するからである。第六品の惑は微弱で、得果を妨げる力が無いが故であるといはれる。故に、上品の中の三品を斷じて命終し、又、更に中上品をも斷じて命終する者が、るのみである。見易からしめる爲に、次頁に圖表しよう。

三 不還向、不還果、一來果の聖者が進んで欲界修惑の第七品、或は第八品を斷じたのが不還向で、第九品を斷ずれば不還果である。不還とは還來して欲界に生じないといふ意味で、これで欲界を超越することになるから、重要視せられる。三界輪廻の、而も最も煩惱の束縛の多い一界を超出するからである。古くは阿那含といふが、アナガーミン (anāgāmin) の音譯で、來らざる者の意、不來とも譯す。此位の中で、三縁の具足する者を一間の聖者と稱するが、三縁は前と略々同じで、一に斷惑に由る、即ち欲界修惑の第七品又は第八品を斷ずるから、二に根を成ずるに由る、即ち今いふ惑を對治する無漏根を得るから、三に受生に由る、即ち欲界の天趣又は人趣の一生を受





けるからである。一間の間は間隔の意味で、第七品又は第八品を断じた聖者には尙欲界の第九品の惑が未断として存するから、天又は人の一生の間隔があつて、不還果を證しないからである。第九品の惑を断すれば不還果を得るのみならず、欲界を越えるから、第九品の惑は唯一品のみでも能く不還果を障へ、欲界を超越せしめない。故に、此一惑を留めて命終する者もあるのである。

不還果は不還向の者が第九品の惑、即ち欲界修惑の全部、を断盡して得る聖果で、これに七種不還、九種不還、七善士趣、身證不還などの種類がある。先づ七種不還とは中般、生般、有行般、無行般、上流、行無色、現般の不還である。般は凡て般涅槃の略であるが、中般とは不還の聖者が欲界から死して色界に往くに、未だ色界に生れないうちのうちに於て聖道を起し、上二界の修惑を断盡し、阿羅漢果を成じて般涅槃する者をいひ、生般とは色界に生れ已つて久しからずして能く聖道を起し、殘餘の修惑を断盡して般涅槃する者で、勤修と速進の道とを具するをいひ、有行般とは色界に生れ已つて長時加行して息まず、多くの功用に由つて般涅槃する者で、これには勤修のみあつて、速進の道は無い、無行般とは色界に生じ已つて長く加行を解怠し、而も多くの加行あらずして般涅槃する者で、勤修と速進の道とを闕き、功用なくして般涅槃する。勤修は勤勉であること、速進の道は努力を要しないことである。有行、無行の行は如何にも加行の行の如くに思はれようが、原語を見ると、十二因縁の第二支の行と同一であつて、加行とは全く相違する。有行般と無行般とは速進の道のあるかないとで區別せられるから、無行般の方が上位で、有行般の方が下位となるべきものであらう。上流般の上流は上行の意味で、流は行の義、即ち色界に生れて更にそれよりも上方の天趣に生れ、極多の者は十六生、極少の者でも二生を経て、般涅槃する者である。之に雑修靜慮の者と不雜修靜慮の者との二種があるが、雑修靜慮の者は樂慧の者で、知慧の高妙なるを樂ひて禪定の殊勝なるを樂はないから、有漏定、無漏定を雜修し、無漏慧の力を以て有漏慧に熏じ、色界五淨居天、即ち色界第四禪天の中の無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天の五天、に受生するが、色界は知慧が勝れ、無色界は禪定が勝れて居る爲に、無色界に生れるを樂はない者、無雜修靜慮の者は、樂定の者で、前に反して、禪定の殊勝なる



を樂ぶ者、禪定の殊勝なのは無色界を以て最勝となすから、五淨居天の如く禪定よりも智慧の勝れた處を樂はずに、無色界に生れ、遂に有頂の非想非非想處天に生ずる者である。有頂は有頂天で、色界最高の色究竟天を指すことがあるが、こゝでは無色界の非想非非想處をいふ。雜修靜慮の樂慧者には全超と半超と遍沒との三種がある。全超とは色界四禪天の下の諸天を合せた全數十六天の中で、最初の色界初禪天に三天ある中の最初の梵衆天に生れた者が、梵衆天を沒して後、直ちに第十六の色界第四禪天の最上の色究竟天に生れ、中間の十四天の全部を超越するをいひ、遍沒とは其十六天の一一に受生して後般涅槃するをいひ、半超とは梵衆天と色究竟天との中間に於て、一天、乃至、十三天を超えて、第三天、乃至、第十五天に生ずるのをいふ。之と同じく、無雜修靜慮の樂定者にも亦此三種があり、全超とは梵衆天から直ちに無色界有頂天に生れて般涅槃するもの、遍沒とは、無雜修靜慮の者は五淨居天に生れないから、五淨居天の直前の色界の第十一廣果天から五淨居天を越えて無色界の四天に生じ、有頂天を極處とする爲に、色界十一天と無色界四天との十五天に一一受生する者、半超は前に準ずるのである。以上の五種の不還の聖者は凡て欲界から色界に行つて般涅槃するから行色界者と稱する。無靜慮の者が無色界に行くについても、色界經生の者であるならば、此等の中に攝められる。更に、行無色とは欲界から死して直ちに無色界に行つて般涅槃する者をいひ、之に生般、有行般、無行般、上流般の四種の存することは前に準じて知られる。然し、中般の無いのは無色界には中有が無いからである。現般とは色界にも無色界にも生ぜず、欲界の現身に於て般涅槃する者である。

九種不還とは 前の中般、生般、有行般、無行般、上流の中、有行般と無行般とは共に欲界に沒し色界に生じて般涅槃する者であるから、之を生般の中に攝めて、中般と生般と上流との三種となし、此三種を更に各、三種に分つて九種となすのをいふのである。中般の三種は速般、非速般、經久般で、速般は欲界から死して色界の中有に於て、近處、近時に般涅槃し、非速般は中處、中時に、經久般は遠處、遠時に般涅槃するをいふ。これ即ち中有に於て般涅槃するの遲速によつて三種となしたのである。生般の三種は生般、有行般、無行般で、これは色界に生れて後の速と非速と經久との別である。上流の三種は全超、半超、遍沒で、是れ亦速と非速と經久とによつて分つたものに外ならぬ。

七善士趣は九種不還の中の上流の三種を纏めて一と數へ、前の六種と合せたもので、士は士夫、趣は行の義。此七士については、預流と一來との二果の聖者が善業を行しても、また不善心を以て非梵行等を行しても、行する點で、凡夫と異ならないことのあるに對し、此不還の七種は唯善のみを行すると、上界に行つて欲界に還生しないのとの二義に由つて善士趣の名を得たものであるといはれるのである。

身證不還は不還の聖者が滅盡定を修得した者をいふ。滅盡定は無心定であるから、身に依つて證得する點で身證といふ。

四 阿羅漢向、阿羅漢果、不還果の聖者は欲界修惑の九品全部を斷盡した者であるが、更に進んで、色界初禪天の修惑の第一品から、無色界の最後の有頂天の第八品の修惑を斷盡するまでに至るを阿羅漢向といふ。阿羅漢はアラハン(arahan, arhat)の音譯で、應供とも殺賊とも不生とも譯す。應供は供養恭敬に應ずる人の意、殺賊はアラ・ハン(ara-han)に分ち、アラが賊、ハンが殺と俗的語源説に據つたもので、賊は煩惱に譬へ、之を凡て殺除



したものの意と解釋したものの、不生はアルフ(Prīti)に分ち、アは否定、ルフは生の意と俗的語源説を取つて解し、三界に再生しないものの意と見たもの。然し、元來はアルフ(Prīti)が語源で、能ふ、價するなどの意味であるから、應供が適當である。阿羅漢の三字であるのを嫌つて屢々、無意味ながらも、羅漢と略稱するが、阿羅漢は聲聞の極位で、自利教の最高のものといふべく、所學已に辨じ、所作のものはや無い者である。第八品の修惑を斷じたのが阿羅漢向となすが、實を尅すれば、第九品の無間道もこの阿羅漢向に入るのである。此無間道を特に金剛喻定と稱する。第九品の惑は極めて微細で斷じ難いから、堅牢な定によつて起す智でなくば、斷ずるを得ない。金剛の如く何物をも摧破し、何物にも摧破せられないのに喩へて、此無間道を金剛喻定と名づける。此定では如何なる煩惱をも斷盡し得るが、然し、實際は既に他の煩惱は凡て斷盡し終つて、第九品の惑のみが存するから、此第九品を斷破するのである。之を斷ずると共に盡智が引生せられるが、盡とは第九品の惑を斷じて得た漏盡、即ち擇滅、を指していひ、其擇滅の得と俱に生ずる無漏智が盡智である。此盡智が現在前するときが、まさしく解脱道であつて、これ即ち阿羅漢果である。阿羅漢果を應果ともいふ。應供果である。阿羅漢果は凡ての煩惱を斷盡して更に學修すべき何ものもないから、無學と稱し、之に對して四向三果を有學といふが、有學は漏盡を得んが爲に、常に學を樂ぶからであつて、學の要は増上戒、増上心、増上慧の三學、即ち戒定慧、である。従つて、有學の者の無漏有爲の法を學法といひ、無學の者の無漏有爲の法を無學法といひ、更に、阿羅漢果を無學道といひ、又、無學位といふ。無學阿羅漢果を成ずると其身中に、戒、定、慧、解脱、解脱知見の無漏の五蘊が起る。そして阿羅漢に、次に説く如く、六種性ある中、不動種性のものは盡智の後に必ず無生智を起す。無生智の後に或は無學の正見を生じ或は無生

智を生ずるのであるが、他の五種性は後に退すべきである爲に、盡智の後に無生智を生ずること無く、唯、或は盡智を生ずるのみ、或は無學の正見を生ずるのみである。

阿羅漢果に六種又は七種の別がある。六種は退法、思法、護法、安住法、堪達法、不動法である。退法とは疾病などの少しの異縁に遇ふ時は忽ち修惑を再起して所得の果を退失して、不還、一來又は預流等の果となるもの、思法とは所得の阿羅漢果を退失せんことを恆に懼れて自害して無餘涅槃に入らんと思ふもの、護法とは所得の果を喜びて恆に自ら防護するもの、安住法とは所得の果に安住して、勝れた退縁を離れては、自ら防がなくとも退失もせず、又、勝れた加行を離れては、増進もしないもの、堪達法とは其性が堪能で、好んで練根を修し、速かに不動性に達するもの、不動性とは一度阿羅漢果を得れば如何なる事情に遇ふも退動のない殊勝のもので、前述の如く、盡智の後に無生智を起した阿羅漢である。以上を六種羅漢と稱するが、此中、不動性について、練根修行の力によつて、堪達法から進んで不動性に至つた不動法と、練根修行の力によらずに本來の利根の爲に不退となつた不動性の不退法との二に開くときは七種羅漢となるのである。何れにあつても、前の五種を時愛心解脱と總稱するが、恆時に已得を退失しないやうに愛護し、及び心に煩惱の繫縛を脱せる心解脱をなすが故である。又、之を時解脱とも稱する。時とは待時の意味で、此等の羅漢は鈍根であるから、必ず勝縁の來る時を待ちて能く入定し、及び能く煩惱の繫縛を脱するが故である。入定の定とは現法樂受の爲の四靜慮、四無色定、滅盡定であるが、これは定障としての不染汚無知を淨盡して居ないから、隨意に入定することが出來ず、従つて、必ず好食を得、好衣を得、好臥具を得、好處所を得、好說法を得、好同學を得るといふ勝縁の合する時を待ちて入定するのである。之に對して、不動



法は利根であるから、時を待たずに入定し、解脫も容易に心と煩惱との解脫になり、煩惱の爲に退動しないから、之を不時解脫と名づけ、又、不動心解脫とも呼ぶ。

然し、六種に分つ中、退法種性は必ず退するといふのでもなく、乃至、堪達は必ず能く達するといふのでもない。唯其可能性について分つたのみである。若し、必ず退法は退するといふ如く定まつて居るならば、無色界には安住と不動との二種のみとなるであらうが、實際はさうではなく、六種は三界凡てに通じてあるものである。一般に、退不退を分別すれば、退法には退果があつて退性なく、思法、護法、安住法、堪達法の四種には退性と退果とが共にあり、不動法には退性も退果も共に無いのである。思法等の四種に退性、退果があるといふのは、堪達法から退して安住法に至り、安住法から退して護法に至る等を退性といひ、阿羅漢果を退して一來、不還等に至るを退果と名づけるのであるが、然し、前の有學の位にあつて思法等の四種性に住し、今亦無學の位に至りても思法等の四種性に住する羅漢果は決して退することはない。これは有學、無學二道の所成で、堅固なるが爲であるが、若し無學に於て退法等の性が進んで思法等の四性を成じた者にあつては、退のあることがあるのである。これは唯無學道のみの所成であるからである。更に、廣く退不退を論ずると、預流果は決して退することが無いが、一來、不還、羅漢は退することあるべしといはれる。之については部派によつて異説が唱へられるが、有部としては初果必不退、後三果容退説である。然るに又、聖者にして果から退しても須臾にして必ず復得するといはれ、命終して得しないものはないこと、壯士は驕いても仆れないと同じであるとせられる。

又、羅漢果に慧解脫と俱解脫との名があるが、慧解脫とは無漏の慧力によつて煩惱障を脱したことで、羅漢とし

ても滅盡定を得せず、見修二惑全部を離れた者、俱解脫とは無漏の慧力で見修二惑を解脫した上に、兼ねて解脫障を離れ滅盡定を得する者をいふ。煩惱障は染汚無知で、見修の二惑が有情を三界に繫縛し、煩擾惱亂するに名づけ、羅漢は必ず之を脱するが、解脫障は定障で、不染汚無知の一分であり、其體は劣慧であるから涅槃を障へない點で、羅漢果の聖者も必ずしも之を斷じて居るのではないのである。此二解脫は六種羅漢に通じてあるのであるが、或は又時解脫は慧解脫、不時解脫は俱解脫であるともなす。ともかく、此二解脫を前にいうた七種羅漢と合せ數へて九無學と稱する。

五 茲に又述ぶべきは七聖についてである。阿羅漢に慧解脫と俱解脫とを分つが如くに、前三果についても利鈍の機によつて、隨信行、隨法行、信解、見至の四種を開き、身證と慧解脫と俱解脫とを加へて七聖と稱するのである。隨信と隨法との二種は見道に於ける利鈍の別である。隨信行は鈍根のもので、先に異生位に在つて、即ち見道以前に、他を信じて隨つて行する義、即ち他の言教を聞いて信を起し、それに隨つて行するもの、隨法行は利根のもので、先に異生位にあつて、自ら經文等を披閱し、隨つて行する義、即ち自ら經法を閱讀して義に隨つて行するものである。此隨信行を修道に至つては信解と名づけ、隨法行を見至と名づけるのであるが、信解は信根が増上して無漏の勝解の相が顯著であるのに名づけ、見至は自己の慧力によつて正理を觀照する正見に至り得たのに名づける。此二人の修行が功を積み滅盡定に入つた者を身證といひ、修道中の第三果の中である。又、信解から進むと退法等の五種羅漢となり、見至から進むと不動性羅漢となるのである。

以上述べた中の四向と三果とに、隨信行、隨法行、信解、見至、家家、一間、中般、生般、有行般、無行般、上



流を加へ、總稱して十八有學といひ、更に前の九無學と合せて二十七賢聖と稱する。此十八有學に身證を加へないのは、滅盡定は有漏で、依因となる義が無いからであるといはれる。依因といふのは無漏の三學と擇滅の果とであつて、これの差別によつて有學を立てるのであるに、滅盡定は有漏であるから學でなく、又、有爲であるから學の果でないといはれる故である。

更に、前來述べた四向四果の歷程は凡てこれ次第證の人に約して説いたのであるが、此外に超越證といふのがあつて、これは有頂を除いた下三無色以下の修惑は有漏道を以て斷ずることを得るからであつて、若し見道以前に、異生の位に在つて、之を斷ずるとすれば、必ずしも預流、一來等を経由するを要しない。直ちに上位を證することを得るのである。無論、異生位に在つて凡夫として欲界修惑の前五品を斷じ以て見道に入る者は、次第證の人と同じく、預流向と稱せられるが、六品以上、六七八品を斷じて見道に入る者は一來向となり、預流果を超越する。即ち此場合には見道十五刹那を一來向と名づけ、第十六刹那の時に一來果と稱せられるのであり、かゝる一來を超越の一來と名づけ、又、倍離欲と呼ぶ。然し、五品斷の者は見道十五刹那に預流向と名づけられ、一來に超登することを得ない。又若し、見道以前に欲界の九品斷、乃至、色界及び下三無色の各九品斷、即ち六十三品を斷じた者は、見道に入つた十五刹那の間が不還向と稱せられ、第十六刹那に不還果を證して、預流と一來とを超越する。之を超越の不還といひ、また全離欲とも名づける。然し、無色界最後の有頂の惑は有漏では斷ずることが出来ないから、これ以上の超越は無い。此超越證を認めて居ることは重要な點であつて、凡てを型にはめながらも、同時に他方に於て自由の進歩が許されて居ることを示すものといへるのである。

## 第十一 覺と涅槃

盡智と無生智とを覺とも稱するが、覺は菩提 (boधि) の譯語である。覺する者の別に從つて、三の菩提となるが、聲聞の菩提と獨覺の菩提と無上菩提とである。無明と睡眠とが皆永く斷ぜられ、及び如實に既に己の事を作したり、復再びは作さずと知るから、覺と名づけるのであるが、この菩提に順趣するから、四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支の三十七が菩提分法と稱せられる。四念住は別相念住、總相念住で修せられるが、四念住は慧を以て體となし、四正斷は煖位で修せられ、勤を以て體となし、已生の惡法を斷じ、未生の惡法を生ぜしめ、未生の善法を生ぜしめ、已生の善法を増廣するのをいひ、四神足は定を體となし、欲、勤又は精進、心、觀又は思惟、の四法が等持を資益することの勝るもので、頂位に於て之を修するし、五根と五力とは何れも信、勤、念、定、慧の五法を指し、根として諸法の大勢用を顯はし諸法の自相を照明ならしめる場合は五根で、順次に、信、勤、念、定、慧を體となすが、それぞれ殆ど其まゝで、之を忍位中に修するし、五力としては力は他を摧伏する義で、世第一法位で修し、八聖道支は正見、即ち諦理を見る無漏慧、正思惟、即ち諦理を思惟する尋、正語、即ち邪語を離れた戒、正業、即ち過非を離れた戒、正命、即ち邪命を離れた戒、正精進、即ち涅槃の道を修する勤、正念、即ち正道を念する念、正定、即ち無漏に入ること、見道位で修し、七等覺支は擇法、即ち慧を體とし、精進、即ち勤を體とし、喜即ち喜受、輕安、念、定、即ち三摩地を體とし、捨即ち行捨、の七をいひ、修道位に於てこれを修し、覺を助けることが勝るもの、この七科三十七道品を増進することによつて覺が顯現するのである。此覺の性類に約



して聲聞、獨覺、無上覺の三覺に差別するのであり、根の異なるに依つて差別すると、前述の七種羅漢、即ち聲聞と、第八に獨覺、第九に大覺となつて、九聖が分たれる。この九聖を九無學ともいふ。それは無學位に居する聖者であるからである。然し、九無學といへば、通常は前述のものを指し、今いふこれを指すことは少ない。然し、之によつて三乘の認められて居ることは判るが、通常は、聲聞種性のものが煥と頂との位からは獨覺乘、無上乘に轉向するを得るとせられる。若し忍位に進むと正性離生に趣入すると惡趣に墮せないとの徳を具へて、其自性を決定するから、獨覺乘に廻轉しても、成佛を得る義がない。そして獨覺の中でも鱗角喻獨覺と無上覺との二種性は、傾動を離れて、極めて明利な第四靜慮を依とし、菩提に至るまでは座を起たずに、一座に自乘の覺を成ずるから、四善根位に在つて、他乘に轉向する義がない。

後世一般にいはれる如く、この有門の自利教は正化二乘、傍化菩薩で、二乘の爲の教説とせられるのであるが、獨覺乘としては教を待たないから、此自利教の目指す所はまさしく聲聞である。今まで述べた所は凡て聲聞の進む乗の内容であつて、阿羅漢果に至つて、最後に涅槃を證するのである。涅槃は擇滅を得ることであるが、涅槃は滅理で、空無、即ち何物も無いものであるから、今まであつた煩惱が無となつて、何物も無いことになつた場合である。然し、煩惱は何れも法體として恆有のものであるから、滅したとか斷じたとかいふても、煩惱其ものでいへば、斷無となり全く其體を消亡したとはいへない道理である。従つて、斷とか滅とかいふのは煩惱が其得を離れることで、身、特に心、と煩惱との間に非得が存することになるに過ぎないであらう。煩惱はそれぞれ獨立の存在を有する道理である。智はどうなるか。かゝる點については明説はないやうであるが、最後に灰身滅智するといはれ

る點で見ると、智は煩惱と心とに對して第三者として客觀的に働いて煩惱を滅する、實際は離脱せしめる、ものであるから、煩惱に對し滅理を證した後には、もはや用は無くなり、これも最後には離れることになるのであらう。灰身滅智といはれるとすれば、智は滅無に歸する如くでもあるが、然し、慧の心所としては滅無になるとはいへないであらう。然し、有部の説でも、此世界が成住壞空の四劫の中、空劫に於ては唯虚空のみあつて、何物も無いといふとすれば、法體恆有とはいへないから、根本思想に制限がなければならぬことになるであらう。蓋し、分析觀を進めて、凡てを要素に還元し、それを實體視して實有とし、而も凡てがその結合集積によつて成立するとなしで、過程までも考へんとする所に無理が存するから、破綻あるを免れないのである。かゝる説はもとも吾々の腦裡で考へ、論理に隨つて組織立てたもので、内外界解釋の方法であるが、極めて觀念的色彩が濃厚であつて、事實上の内外界がその通りに動くといふのではないから、細かい點は解決せられないのである。

涅槃には有餘依涅槃又は有餘涅槃と無餘依涅槃又は無餘涅槃との二種がある。前者は、阿羅漢果に達した聖者が、前世の業力の爲に、定命があつて、未だ命終しない間で、有餘依涅槃の依は依身であるから、有餘の依身のある涅槃である。此時に阿羅漢は他を教化することもあり得るが、それは主目的ではない。實際生活に於ては、かゝる人の存在が既に一種の教化ともなるから、其點を考へれば、阿羅漢といへども教化があるといへるに相違ないが、自ら意識的にそれをなすといふことはない。一般に、聲聞として此果に達するには、極速のものは三生、極遅のものは六十劫を要するといはれる。三生は外凡位にあつて順解脱分の修行を成ずるのが第一生、内凡位として順決擇分の修行を成ずるのを第二生とし、第三生で入聖得果するから、三生涯を経て阿羅漢果を得る。六十劫は二十劫づつ



に分つて三期となすから、位の配當は前と同じである。然し、何故六十劫となすかといへば、成住壞空の四劫は各二十劫の間で、空劫には何物もないから、之を省いて、成住壞の三劫の六十劫であるに基づいて云ふのである。従つてこれは極めて長いといふ意味に外ならぬと見るべきである。三生といふのも實は亦同じである。然し、三生と位との配當に異説もあるが、これは異説の出づるのが、むしろ、當然で、何れと見ても、實際上は、大害ある道理なく、極長、否、無限に努力すればよいといふ意味になれば差支ないものである。而も極速の者といふのは鈍根を指し、六十劫を要するのは却つて利根の者とせられて、一見奇であるが、鈍根の者は長時の修行に堪へないからであるといはれる。然らば、必ずしも、三生とは限らないことにならうから、これは、少なくとも三生、を要すると思はれる。六十劫は、此點に於ては、六十劫の次は空劫となるから、困難な説とならう。ともかく、有餘依涅槃が過ぎて命終すると無餘依涅槃となつて、身心共に斷滅して空々寂々となるから、通常之を身心都滅とも灰身滅智ともいうて居る。然し、結局、其人の凡てが分散するといふことの意味に外ならぬと見らるべきである。凡てを滅盡して虛無となるとしては法體恆有説と矛盾するからである。かゝる考は印度の一般の哲學にも屢々見受けられる。

## 第十二 獨覺と佛

獨覺とは現身の中にては佛の教を受けずに、無師自然に十二因縁の理を觀じて、能く覺を得るから獨覺といひ、他の教を離れて獨り勝れた果を得るから獨勝といふとも解せられて居る。獨覺の眞の意味は前に既に述べた。獨覺

に部行と麟角喩との二種がある。部行獨覺は先には聲聞で、前三果を得たのが、後に第四果即ち阿羅漢果を得る時は、教を離れて自ら獨り勝果を得、それが、衆部相共であるから部行獨覺と云ふ。不還果までは聲聞であつたのであるが、他の説によれば、先には異生凡夫で、會て聲聞であつた時に順決擇分を修し、今自ら道を證するから獨勝の名を得たのもあるとなす。煥、頂、忍の三位は皆轉じて獨覺となる義があるとなすこと前述した如くである。麟角喩獨覺は必ず獨居すること、麟の一角の如くで悟る者であるが、必ず百大劫に菩提の資糧を修して麟角喩獨覺となる者である。獨覺は前世からの習慣で他人に説かんと希望努力なく、又、有情が深法を受け難いのを知り生死に久しく流轉して居るのを逆流せしめ難いとし、更に誼雜を怖れて衆人を教導することを避けるから、他の爲に正法を説かず、自ら調して他を調しないものである。調は制の意。然し、獨覺の行位は、獨覺が利根である爲に、聲聞の如くに四果の階位を設けず、唯一果のみであるが、斷惑の次第は始め有漏智を以て、欲界の見修二惑を斷じ、加行の位から直ちに見道に入り、八忍八智の十六心を起して上二界の見惑を斷じ、更に修道に入つて、無間道、解脱道の二道に各々七十二心を起して、上二界七十二品の修惑を斷じ、無學果を證するのであるとせられる。これを獨覺の百六十心、座成覺と稱する。

最後に菩薩は最も利根な機で、三祇百劫の修行を積んで、福德、智慧の二資糧を滿成し、自利利他圓滿の佛果を成ずるもので、現身の中、煥位に至つて、乃至、菩提まで座を起たす、一座に便ち無上覺を證得する聖者である。三祇は三大阿僧祇劫の略稱で、菩薩が發心して佛果に至るまでに三大阿僧祇劫を経て、大福德智慧の資糧たる六波羅蜜多、百千の苦行を積み、更に百大劫に百福で莊嚴せられた相好を得るの業を修し、次に玉宮に下生し、後に菩



提樹下で三十四心斷結成道をなすのであつて、之を四階成道と稱する。釋迦牟尼佛のみは、百劫の修行の時、九劫を超えたので九十一劫の修行で相好の業を成就したから、彌勒に先立つて成道したのであるといはれる。第四階の三十四心斷結成道といふのは、菩提樹下で成道する時、三十四刹那に三十四心を以て一切の煩惱を斷ずることである。菩薩は最後身に至るまで、一惑をも斷ぜず、金剛寶座に上るに至つて、強盛な無漏智を起し、八忍八智の十六心を以て三界の見惑を斷じ、九無間、九解脱の十八心を以て無色界有頂天の修惑を斷じて成佛するから、三十四心である。然し、三界の修惑の中、有頂天の直下の無所有處までの修惑は既に有漏道を以て斷じ終つて居るから、再び之を斷ずる要がないのである。かく最後に至つて一時に煩惱を斷ずるのは、菩薩は衆生濟度を本懷とする爲に、三界受生の必要上、煩惱を保留する必要があるといふ伏惑行因の考に據つて居るのである。

有部の説としては一の三千大千世界には一佛のみ出現し、他の世界に他佛が、同時に、出世することはないとなし、一佛で普ねく十方に於て教化し、其教化には礙りがないといふのである。又、佛果の功德として十八不共佛法の外に因圓德、果圓德、恩圓德の三種の圓滿を説いて、深く愛敬すべきを示して居る。因圓德に四種がある。一、無餘修、福德、智慧の二資糧を修して遺ること無きこと、二資糧は六波羅蜜多を行すること、前五波羅蜜多が福德、後一波羅蜜多が智慧である。福德は一般通途の意味でなくて、むしろ功德といふ如き意味。二、長時修、三大阿僧祇劫といふ無限時間修して倦むことがない、三、無間修、精進勇猛で、刹那の間も廢することなく修すること、四、尊重修、學修實行すべきものを恭敬して顧惜することなく、修するに慢の無いこと。これ等は因位の修業を指す。果圓德に四種ある。智圓德、斷圓德、威勢圓德、色身圓德で、智圓德は無師智、一切智、一切種智、無功用智

の四種があるが、無師智は文字通り、一切智は一切諸法の體、自相を知る智又は眞理を證する智、一切種智は一切諸法の用の別を知る智又は諸法の共相、俗事を知る智、無功用智は加行努力を用ひずに任運に起る智、斷圓德は一切煩惱斷、一切定障斷、畢竟斷、并習斷の四種であるが、煩惱を斷じて擇滅を得ると不染汚無知を斷じて非擇滅を得ると、即ち煩惱障を斷ずると所知障を斷ずるとであり、畢竟斷は二障を斷じて不退なること、并習斷は煩惱の習氣をも并せて斷ずること、威勢圓德に、一、外境に於て曾て無かつた物を生ずる化と石等を黄金等に變ぜしめる變と、長き開生ひせしめる住持とに對して自在な威勢と、二、壽量を或は促め若しくは延ばすに於て自在なる威勢と、三、空と障と極遠とに於て速かに行き小大相入するに自在なる威勢と、四、世間の種々なる物の本性をして法爾自然に前よりも勝れさせ得る希奇の威勢との四種、及び、一、教化し難きを必ず能く化すると、二、難に答へて必ず疑を決すると、三、教を立てて必ず三界を出離せしめると、四、惡黨を必ず能く伏するととの四種があり、色身圓德に、一、三十二相を具し、二、八十種好を具し、三、那羅延神の如き大力を具し、四、内に身骨が堅きこと金剛に過ぎ、外に神光を發すること百千の太陽に逾えることとの四種がある。恩圓德にも四種がある。永く三惡趣と生死輪廻とを解脱せしめ、能く善趣と三乘とに安置せしめることである。總じて如來の圓德を説けば此の如くであるが、別して分析すれば無邊であるとし、愚夫はこれを信じないが、智者は信重心を生じ、無邊の不定の惡業を滅して殊勝な人天、涅槃を得るとなして居る。菩薩の最後身は惑を一も斷じて居ないとすれば、有漏業生身であるから、菩提樹下で成道しても、直ちにかゝる圓德を具することは不可能と考へられる。従つて、説の前後に矛盾のあるを免れな

いが、然し、かくしてまでも佛を最勝の人となさんとするを示すと見るべきで、佛果の圓德のみからいへば、有部



の佛も大衆部系統の考と異ならないものとならねばならぬ。之によつても、大衆部系統並びに後の發達した佛陀觀が歴史的にも正統な發達であることを證明して居ると考へられる。

## 第二章 有門の自利教の批評

### 第一節 歴史的關係

有部自身の傳へる所では、佛滅百餘年に根本分裂によつて上座部、大衆部が分れ、百年間は其まゝであつたが、次の百年間に大衆部内の枝末分裂が起つて遂に九部となり、次の百年間に先づ上座部が雪山部となり説一切有部が分派してそれに代り、有部から更に分れて、遂に十一部となつたといふ。故に、有部は上座部の眞の正系とせられる道理であるが、然し、セイロン上座部の傳説では、上座部は化地部と犢子部とに分れ、化地部から有部が分裂したとなして居るし、其他の傳説でも、有部は他の部と並び分裂したとせられて居て、有部のみが本となつて、他部が凡てそれから分出したとはせられて居ないから、たとひ有部内の説であつても、それにのみ據つて居るのは穩當でないことになる。然し、有部は實際上最も有力な部派で、資料の保存せられて居る點に於ても諸派中第一であるといへる。此有部から直接に、又は此系統から、經量部、又は經部、なる一派が分出したことは諸傳の殆ど一致する所であつて、而も經部は多くの點に於て有部と説を異にし、有部の説を批評して居るから、甚だ注意に價するものがある。有部は經律論三藏の中で、主として論藏に基づいて立つ部であるが、經部は、其名の示す如く、經藏に基づくから、そこに既に意見の不一致が見られる。有部のいふ所では、經は定學を、律は戒學を、論は慧學を説く



のが主であるとして、三藏を三學に配當し、其中の慧學が主となる趣意を示すが、此點は既に述べた有門の自利教の内容から見て、明かに判ることである。經部が、然らば、定學を主となすかどうかといへば、其點は明確でないが、恐らく、必ずしもさうではなからう。經部は、一般に、資料を遺して居ないから、其歴史すら殆ど明かにせられない程であるが、然し有部の説に對する批評としては、俱舍論の中に傳へられて居る所が見出されるから、多少は明かにするを得る便宜が存するのである。

有門の自利教の學説は機械的で煩瑣であり型に嵌つたものであるが、然し支那に於ける佛教は、或點に於ては、凡て之に基づき、又、之を豫想して居るものであるから、従つて又我國の佛教に對しても基礎的の關係を有する點のあることを認め得る。由來、佛教の全體を理解するには、何というても支那佛教の大體に通達せねばならぬと考へられるから、有門の自利教に通ずることも亦缺くべからざることである。此意味に於て、煩瑣乾燥な學説であつても之に關する一般的の理解を必要となすのである。然るに、この有門の自利教の根本思想は三世實有、法體恆有であるが、此思想は根本上座部に於て既に採用せられて居たもの、否、上座部の形成する間に確定しつゝあつたものに相違ない。従つて、有部が此思想によつて其凡ての學説を構成したのである。之に對して根本大衆部の方面を見ると、却つて、現在實有、過未無體説を採つて居る。勿論、根本二部が初めて分派對立した當時に於て、既に、かゝる根本思想までが明確であつたのではなく、恐らく、二部の分立したのは、從來傳はつた佛教に對する態度の相違が主たるものであつたと考へられるが、然し、時代が漸次經過し、而も相對して進んで居る間に、歴史必然性によつて、かく根本思想を明確ならしめるに至つたのであらう。現在にのみ、凡てのものが、實在であるといへる

だけで、過去にはあつたに過ぎないし、未來には猶未だ到らないから實有とは考へることを得ぬとなすのは、三世に實有であるとなすのとは、まさしく反對である。これも、現在といふ時間が實有といふ意味でないことは云ふまでもないことで、一切の法は現在一刹那の存在で、それが其まゝ永遠に流れて行くに外ならぬと見る考である。現在に實有となす點には、如何にも法體の存在を認めて居る如くであるが、然し、法體の考を固執して居ては、現在一刹那のみの存在とか、永遠に其まゝ流れて行くとか考へることに矛盾を來すから、大衆部には法體觀は極めて薄かつたに相違ない。上座部、有部と相對して居る關係上、法體觀を全然拭去るまでには至らなかつたであらうと推測せられるのであるが、此思想の性質上、遂に拭去られることにならざるを得ないものである。此論理的歸結を追つて法體觀を無みし、法我を除いて人法二空の根本思想に立つたのが利他教である。故に、上座部系統が發達して自利教となり、大衆部系統が變遷して利他教となつたといへるのである。

然るに、二部の根本思想は各々の枝末分裂に於て互に影響する所があつて、大衆部から分派して却つて三世實有、法體恆有説に立つ部もあり、又、上座部系統から分れて其根本思想を大衆部系統に取つたものもある。經部の如きは此後者に屬する著しいもので、有部から直接に、或は間接にしても、分派しながら、現在實有、過未無體説を採用したのである。茲に於て更に考へられることは、釋尊並びに其直接の弟子の時期に於ける根本佛教の根本思想は果して如何であつたかといふ點についてである。三世實有、法體恆有説であつたか、現在實有、過未無體説であつたか。明かに此兩者となる契機を含む一層高い包括的のものであつたと考へざるを得ない。若し三世實有、法體恆有説であつたとすれば、大衆部系統や經部などが、それに反對して、現在實有、過未無體説を採用する所以はあり



得ないし、それに反して、現在實有、過未無體説であつたとすれば、上座部系統や有部が殊更に三世實有、法體恆有説に立つ理由は見出せない。従つて、根本佛教としては、此兩者其まゝの何れでもなかつたに相違ないと断定せざるを得ない。根本佛教の根本思想は全く緣起説、即ち相依説、であつて、勿論、これが全佛教の根本思想であり、有門の自利教に於ても、決してこれが無くなつたのではないこと、既に前述した如くである。

佛陀が入滅した直後の大弟子に極めて直接に痛切な問題となつたことは、佛陀の教を保存し維持するといふ點にあつたことは何人が考へても疑ふべからざる明瞭なことである。佛陀の荼毘の終るや、直に第一結集が提議され、實際に行はれたといふ傳説は明かに此ことを表はして居るのであつて、此結集に於ては、後世の記述の如くに、法と律とを確定したのではないに相違ないが、教を保存し維持するに足るだけの申合はせは之をなしたに相違ない。結集は結誦すること、即ち申合はせであるが、申合はせる以上は、教説の大意が一應定められて、爾來佛教を説く標準根基となるものであつたでなければならぬ。此申合はせで定まつた説が維持せられ傳へられることになつたのであるが、第一回の結集のみで佛教界全體を残りなく統一することは、事實上、出来なかつたことを示す傳説も存する程に、不可能に近かつたであらうし、又、教説其他に於て多くの遺漏のあることの知られるに至つたことも明かに推定される所である。茲に於てか、第二結集があまり時代を隔てずに行はれたとなつて居るし、又實際に行はれたであらう。而も此時は既に内部に分裂を來すことになつて居たのであるから、教を保存し維持するには大弟子系統に於て常に苦心を重ね努力が拂はれたに相違ない。此苦心努力に相當することとしては教説を固定不動にし、出來得る限り異なる解釋適用などの出來ないやうに型的のものとなすことである。それにはどうしても一切のもの

を實在視する立場に立たねばならぬ。そして此立場に於ては先づ吾々の内界と外界との對立が認められ、之を分析的に觀察することにならざるを得ぬ。外界を觀察考究すれば、認められる所は五境で、此五境が推理的の考察に進むから、極微も想定せられるに至るが、實在視する關係上、極微實有説となる。又内界を考察すれば、心の作用を概括して概念として想定し、これも勿論實在するとなさざるを得ないが、元來、作用を實體視するから、之を所有する主體が考定せられて心といふ體が認められて來る。然るに、又、凡てを觀察すれば、心にもあらず、物にもあらざるもの之を認めざるを得ないから、從來説かれた教説の中で之に當るものを取つて不相應行法の實在を許すことになる。かゝる點から、これ等の有爲法に對して無爲法を立て、凡て體を有するとなすに於てであり、分析觀を進めた關係上、因果論をなさざるを得ないから、之を詳論して、各要素の結合集積して具體的のものとなる順序までも考へんとするのである。此の如き變遷のあつたことが考へられるが、此變遷を起した動機は一に眞摯なる佛教維持の精神であつたのである。そして此變遷を承けた後に有部の如き教理が組織せられたのである。

然るに有部が上座部系統に於て一派として獨立したのは、多少明確でない點も存するが、大體は西紀一、二世紀頃、西北印度に迦旃延 (Kaccayana)、即ち新譯の迦多衍尼子 (Kātyāyana)、が出て、八捷度論、即ち新譯の發智論、を造つたことにあつた。此論が後世身論と稱せられる程に、有部教義の根幹源泉をなし、これに所謂六足論があり、更に發智論の註釋大毘婆沙 (Vibhāṅga) 論が紀元二世紀に迦濕彌羅國內で編集せられて、之によつて有部が完成したのであり、同時に通常いふ有門の自利教が完成したといへるのである。この發智論と大毘婆沙論との間には學說上の進歩變遷もあり、六足論には多少異なる論述もあり、更に同一論が健駄羅國に於ては八捷度論、迦濕彌



羅國に於ては發智論として傳へられて、内容に於て必ずしも全同でない點もあり、更に又、有部以外の他部の論も多少は存し複雑な状態になつて居る。故に、精密に考へると、此中の何れを取つて有部の學說と見るべきか、又、支那としていへば、古い毘曇宗は何れに於て、それに該當するものを見出すべきか、そこに種々なる問題も存するから從來なされる仕方に隨つて、俱舍論の内容によつて、有門の自利教として、大要を述べる外には方法はなかつたのである。若し支那でいふ毘曇宗を基となすならば、有門の自利教は、其凡てが前述のまゝのものではなく、例へば五位七十五法の七十五法の如きは、確定したものとせられなくて、猶多數の法となり、重複又は不整頓を免れ得ないものとなつて居るのである。天台宗で藏教として見るものは元來は毘曇宗であつた道理であつて、天台宗の成立した時には、猶未だ俱舍論は譯出せられて居なかつた、或は少くともよくは知られて居なかつたのであるが、然し後には天台宗に於ても俱舍論によつて藏教を述べるやうになつたから、以上述べた如くに、俱舍論によつて有門の自利教を述べるのも、必ずしも非難せられることにはならないであらう。恐らく、現今としては、殊更に毘曇宗を明かにせねばならぬといふ程には其價値は附せられぬと考へても差支はなからう。

## 第二節 經部の説

俱舍論の著者世親は三二〇—四〇〇年の人で、健駄羅系統の有部に於て出家し、大毘婆沙論を研究して俱舍論を著したが、著述の方針が理長爲宗で、批判的であり、有部の傳統説を其まゝに説くことなく、主として經部の説によつて、取捨を施したといはれて居る。然し、其敘述は明確に有部の説を排斥する筆法を用ふるのではなく、有

部の説に左袒しない場合には、傳説すらく、の言を附して居るし、又經部の説によつて批評しつゝ、而も宗義としては、しかじかであると述べるが如き仕方に據つて居る。世親の當時までは、佛教者の著述には一般に他説を明瞭に論難攻撃する如き筆法を取ることはなかつたのであつて、駁論的に論述する如きは、それより以後の人々の間に行はれることである。従つて、世親が俱舍論に於てどれだけの説を採用し、どれだけの説を捨てたかについては明確でなく、世親の新組織が如何なるものであるかも亦明確でない。古來俱舍論専門家の間に於てすら此點を闡明せんとする努力は殆んど拂はれて居ない。故に、又、經部の學說が俱舍論によつて多少傳へられながらも、何等纏められた點がなく、組織的に研究せられたことも極めて少ない。西明圓測の云ふ所では、經部の認める法數には諸説があつて同じくないが、心を離れて別の心法なしといふ説でいへば、色法に五根、五境、四大種の十四、心法に一、不相應法に一、謂はく諸の無作、無爲法に虚空、擇滅、非擇滅の三を含み、合せて四位十九法を認めて居るとある。然し、色法について、俱舍論から知り得る所では、經部は色の極微を實とし、龜色を假となすといふから、五根も五境も假である道理で、四大種の極微のみが實であるとなしたことになる。圓測は經部に三説があるといつて居るから、此説は圓測の擧げて居ると同一系統の説でないかも知れぬが、ともかく有部を批評して立てた經部の説であると考へられる。次の心法を一となすのは所謂心王を認め、心所の別體たるを認めない説であるが、これも有部の心心所が、實體を有するとなす説の批評から立てられた説であるに相違ない。どうして心のみを、心所を離れて考出すかを考察すると、これは何としても心心所を實體と考へることの不合理から、心所の實在を否定し、之を除いて心のみを肯定して來た思辨の結果に相違ない。吾々の經驗からは、直接には、心のみは考へられては來ないで



あらう。或は心のみを考へて來るにしても、作用を経験的に知つて、進んで心なるものを考へるに至るのである。唯識述記には經部に心所の分無家と全無家とがあることを傳へて居る。又、不相應法を假となす經部の考も俱舍論中に傳へられて居る。有部の如き極端な實在論的の考を取らないならば、ものの關係や状態や、それに類似するものを實現視する如きことはないに相違ない。不相應法の一とせられる無作は無表色のことであるが、無表色、即ち無表業、については經部の説は、俱舍論によれば、身口の無表業は思の心所の種子を體となし、表業についても、身表業は動身思、口表業は發語思を體となすから、根本は意業として審慮決定思が業の體であるとなして居る。つまり、經部は思の心所が業の體であるが、思は意志的作用であるから、動發勝思となつて、表はれる動身思と發語思とに區別せられ、其兩者は心識に種子を熏習するから、その種子が即ち無表業、無表色といはれるものに外ならぬとなすのである。心に於ける種子であるから、これが無表色たる所以はない點で、無表業を色法に分類するが如きことをなさないのである。而も無表業も實在ではなく、單に假立であるとなすから、圓測のいふ如き無作といふ不相應法としての實法となす説ではない。これも系統の異なる説であるかも知れぬが、經部の此説は有名な又重要な説であるから注意すべきものである。更に又無爲についても、經部は之を假在であつて、その實有たることを認めない。これも圓測の云ふのとは系統を異にするかも知れぬが、俱舍論の傳へる經部ではさうである。此の如くに見ると、俱舍論から知られる所は、經部が極微としての四大種たる色法と心法との二法のみを認めた説であるといはねばならぬ。

此の如く、色心の二法を認めたが、此間の關係を如何に見るかの問題に關して、前の無表業が心に於ける種子で

あると見ることによつて解答をなすことになつて居る。これが經部の色心互熏説である。熏は熏習で、香料と衣服とを同所に置けば、香料は刹那刹那に衣服に熏じ、香料がなくなつても、衣服に元來無かつた香氣が遺るが如き例によつて、熏習と稱するのであつて、遺つた香氣を習氣といふ。熏習の氣分の意味である。日常、色心の間にかゝる熏習が行はれ、習氣も遺つて居るから、無心定に入つた時も心の熏習の習氣が色の中に保持せられて居て、出定の時には其習氣から心が起る。この習氣を、心を生ずる點から見、種子と呼ぶ。又、無色界に生れた時は心に於て色の習氣が保持せられ、有色界、即ち欲色二界、に生れる時は、其色の習氣から色が生ずるが故に、習氣が同じく種子である。かく色心が互に熏習し合つて、種子を留め、それから色心が生ずるとなすのが色心互熏説である。然し、經部の新古の間に滅盡定にも細かい心があり、無色界にも細かい色があるとなす如き異説があり、他部でもかかる説が唱へられたから、細かい説になると一致しない所もあるのであるが、ともかく色心互熏を認めて種子の説を出したことは明かに傳へられて居る。この種子を一味蘊とも稱し、又、細意識とも稱するのであるが、それは受想行識より成るものとせられて居る。若し然らば、此説では滅盡定の如き無心定にも細心の存在を認めねばならぬ説となるが、細意識は今世から後世に至る恆相續のもので、之をまた勝義我と名付けるといはれて居る。一味蘊は根本蘊で、此根本蘊から枝末蘊が生じ、枝末蘊が根邊蘊と呼ばれるが、通常いふ五蘊である。然らば、根本蘊から枝末蘊が生ずるといふのは種子から通常の色心が生ずるといふのと同じことをいうて居るのである。此の如くに、經部は四大と心とを認める説であつたであらうと考へると、世親の眞意も亦恐らく同じ説となつたものであらうと推定せられるのである。又、熏習、種子も世親の取つた説であるが、之については世親の考は經部と必ずしも全く



同じものではなかつたことが世親の他の著述によつて知られる。

熏習、習氣、種子は凡てこれ譬喩としての語であるが、譬喩は皆其所譬喩と一分相通するのみのもので、全分が相合することはあり得ないから、屢々誤解を生ぜしめ易く、従つて、造語としては極めて拙劣なものである。然し、此思想は極めて注意すべきもので、現今の語でいへば、熏習は習慣の過程に當り、習氣は慣性で、種子は既に、習性となつたものである。習慣は漸次、殆ど、無意識的に行はれる如くに考へられるが、實際としては決してさうではなく、以前と同じ緊張努力によつて行はれるもので、それが繰返されて、度重なるが爲に、緊張努力がさほどに意識に上らないだけのものである。而も之を道德的に觀察すれば、其最初ともいふべき、又は、初期ともいふべき時に、重大な意義があるから、注意すべきものであり、それだけ教育訓練を要するのである。輪廻を考へて居るが爲に、或る一定時を最初となすことはないが、然し、假に其初めを想定すれば、吾々の日常生活に於て、熏習、種子の關係は適切に知られるものである。後世、此種子の考によつて、日常生活を解釋せんとする組織が立てられるに至つたから、此説には重要な意義の存することが見られるのである。

### 第三節 自利教の實踐的意義

有部の學説は凡て實在論に立つて、いはば、實證的に組織したものとせられ、自らも亦此點に於て自負して居る程である。即ち一一が事實に基づき經驗に證せられるもので、殆ど觀念的又は抽象的のことがないが如くに考へられて居る。然し學説の何れの點を見ても、此點は却つて逆であつて、有部の説ほど觀念的の要素から成つて居るも

のは、實有を主張するものとしては、他には例のないものといへるであらう。先づ極微論を見るに、極微が抑觀念的のものに過ぎないのである。極微は吾々の分析的の觀察上、所謂析慧、即ち分析的の知、の要請として立てられ、分析觀の極限として許さねばならぬものとして立てられたものであつて、決して事實的存在を言うて居るものではない。現代の科學は原子の構造を顯微鏡下に示し得るであらうが、古代の極微構造説は全然觀念上の説たるに過ぎぬ。かゝる要請としてのものを、直ちに事實として、これから事物の生成を説明せんとするのであるが、これも勿論單なる推定、時には想像たる以上には出でない。分析觀によつて要素を認めるに至つた説に於ては、其要素から事物の構成せられる細かい過程については、殆ど何等の説明をもなすを得ないのが通常であるが、これは出来ないのが當然であるに、有部は強ひて之をなさんとするのであるから、益々推定又は想像に奔つて、何等事實的根據を得ない説となるのである。又、四大について堅、濕、煖、動の性の四大が實、地、水、火、風の事の四大が假であり、四大が能造、四塵が所造となすのも觀念上のことであつて、堅、濕、煖、動は決して直接に知られた所を立てたものでない。此點から見れば、これ等及び五根などが極微所成となすのも亦觀念であるといはねばならぬ。かゝる傾向は色法のみならず、他の四法に於ても同じことで、既に前にもいうた如く、心心所の如き全く概念を實在化し、而も概念の對應物を實在化したものに過ぎないのである。殊に此の如きことによく見られるのは不相應法であつて、此不相應法の一一を少し詳しく考察すると一種奇異なるものの實有を認めて居ることが判明するであらう。名句文を實體視する如きは著しい例で、マヤツの如き文、即ち字音、の實有など抑々何を指すのか、また松なるものが松樹と獨立に存するとなすのは、同分などの實有と似て、まだしものこととなすを得るとしても、松は青い、松は



高い、松は低い、松は枯る、松は失せた、などの句又は句身に至るまでこれ等が悉く實有とせられるのは全く極端にまで奔つたものと見ざるを得ない。既に心的、物的のものゝ實有を考へるすらが觀念的であるから、非色非心的のものを考へるのも全くそれと異ならない、否、或點ではそれ以上の觀念的根據によつて想定せられたものに過ぎないのである。最後の無爲法も全くさうであつて、無が實體と見られ、不生が其體を有するとすらせられる奇觀を呈する考である。蓋し如何にして此の如き考方になつたかを考察するに、恐らく、日常に於ける一應の分析觀を基とし、此分析觀に固執して之を推進めた結果、遂にかゝる點まで至ることになつたものであらう。五蘊について見るに、身心は五蘊で、五蘊の和合が吾々たるに外ならぬとは古くから言はれて居ることであつて、決して有組の創說でない。吾々の我見が五蘊の上にかかるから、五蘊は五要素の集積で、集積は終もあり始もあるべきものであるから、これ假であるとし、集積和合のものは凡て假と見、決して實たるものでないと、概括的に、一般原則が立てられるから、集積和合物が假たる以上は、集積和合すると考へられる各要素が實でなければならぬし、實は實有であるとなすのである。然らば、此考方を進めて行けば、遂に極微を實、極微所成は假となすでなくば、一貫する所がなくなる。此の如きことを凡てに及ぼし、同時に、場所によつては、綜合觀をも加へて、遂に有部の學說の凡てが組織せられるに至つたのであらう。故に、初めは經驗的の立場から出發して、漸次進む間に、經驗と離れ、經驗と反し、全く觀念的となつたのであるが、出發點が經驗的であつたから、經驗に反した後に於ても猶且つ經驗的立場を取つて居ると考へて居るのである。

俱舍論は聰明論と稱せられて佛教内外に於て喧傳研究せられたといはれるが、此點で判るやうに、俱舍論は最初から學解の論たる性質が多く、實踐的性質が薄いものである。佛教本來の趣意からいへば、聰明論と稱せられたことは必ずしも名譽ある評判とは考へられないが、然し、論の内容の最初是有漏無漏の判別から始まつて居るから、そこには多少の宗教的意義がないとはいへない。然し、續いては色法等の研究から諸法の體用の論述に入る點では、實踐的方面を重要視することはさほどには示されて居ないといはねばならぬが、自利教の歴史を見ると、印度に於ては、利他教の旺盛な時代を通じて、決して其影を潜めるが如きことなく、先に玄奘三藏の西域記に記された所を示した如く、常に實際的に行はれ、而も利他教の勢を失ひ、印度佛教が一四〇三年表面的に滅亡して其形を失うた時にも、此自利教が滅亡したに外ならなかつたのである程に、最後まで存続したのである。是れ全く自利教が實踐的に行はれて居た明かな證據であるから、前述の自利教の理論の中に實踐的意義が含まれて居なければならぬのである。

蓋し理論は或點では實踐と關係を持たぬものである。理論は凡て吾々の腦裡に於ける悟性の論理的組織であり、内外界に對する解釋説明であつて、事物の實相が其通りになつて居ることの保證ではない。然るに、實踐はそれよりも事實に一層親しい身觸による體驗親證であつて、其全部が組織せられ得るとはいへない實感であるが、佛教は、一般に、之を現量とか親證とかと稱し、前者を比量とか比觀とか呼んで、其間に價値の判別があるとなす。かゝる觀點からいへば、斷惑證理が中軸をなすべきもので、斷惑の爲に煩惱、業の説が必要となり、證理の爲に行位、智、定が重要となり、併せて輪廻相續が斷惑證理に相對するものであることが知られるのである。輪廻相續は日常の生存であり、斷惑證理は向上の修養であるから、結局、前者は苦集の二諦、後者は滅道二諦で、凡ては四諦の廣説に



外ならぬとも見られ得る。然らば、此實踐的の見方からは、これ等の項目に附隨する理論的の解釋又は異説などは何等重大なる意義あるものとはならぬであらう。従つて、複雑な行位の中の何れの一を取つて實踐するも、それに關する理論は實際上關係なく、ひたむきの努力精進によつて凡てが畢竟同一点に達し得るのであらう。諸説の中で、最も無意味な説は三界説に若くものはないと考へられる。輪廻を實在的に見る限りは三界の實在を肯定するのが當然であることは認められるが、然し、それが爲にというて、上二界に關して煩惱を配當し、之を斷するでなくば、證果を得ないとなすのは迂遠の最も甚だしいものであると評すべきであらう。吾々は、地上の此世に於てすら煩惱を制するに困難で、眞摯な態度を持つる以上は、その制御に全力を費して他を顧みるの暇などあるべき道理は全くない。従つて、欲界苦諦の四行相から、上二界の苦諦の四行相を觀するでなくば、欲界集諦の四行相を觀しないとなす如きは決して當を得たものでなく、事實上不可能であらうと考へられる。三界説其ものが既に佛教内部に於て起つた説でなく、佛教の興起以前に印度の一部の禪定家の間で考へられて居た神話に過ぎないものであつて、當時の婆羅門にも、又、チャイナ、邪命派などにも認められて居たものでなく、釋尊の訪問したと稱せられて居る二仙の系統などで起つたものであり、それが佛教中に、禪定と輪廻との説と結付いて、取入れられたもの、而も佛教中に於てすら異説の容れられて居る如き説である。又、六道説の如き神話も、三界説と其古さに於て伯仲の間であらうと思はれるが、これは恐らく一般の俗信であつたもので、それが業報を明し輪廻を説くに極めて便宜である爲に採用せられて三界説とも結合せられたのであるし、更に須彌山説の如き神話的宇宙形態説も採用せられて三界説と結合せしめられたのである。須彌山説は三界説、六道説よりも恐らく新しい説であると考へられるが、結合せし

められたのは佛教内であらう。かく三説は各々系統を異にするものであつたが、一度佛教内で結合せしめられると殆ど佛教説となり、教義組織の中に結合せしめられたから、爾來佛教説として離るべからざる關係となつたものである。煩惱斷除の至難なこと、従つて修行に非常なる努力を要することを覺悟せしめるには役立つ所が極めて多いことは認められ得るが、然し、之を省いて見ても、また決して凡てが容易なものとせられるには至らないであらう。根本煩惱は、五惡見を我見と邪見とにて足ると見れば、貪、瞋、癡、慢、疑、我見、邪見の七種とせられ得るし、これ等を見惑、修惑とし、之を四諦に配當する説を其儘取れば、七種は凡て見惑で、貪、瞋、癡、慢が修惑となり、苦諦の下に七種、集諦の下に六種、滅諦の下に六種、道諦の下に六種となつて、色界、無色界の四諦は省くことになるから、見惑は二十五使であり、修惑は單に九品のみとなる。十智も類智を除くから九智となり、其四諦十六行相も上二界の四諦の行相を省くから、上下八諦三十二行相などとはならない。又、定に關しては、地上は散地であることは認めるにしても、必ずしも上界の禪を借りて修するとなす要なく、唯、散地に居ながら禪を修するとなすのみで足るであらう。定の種々なる種類についても、唯上二界に關する點を省いて考へて見ればよい。然し、上二界を唯定心の増進する程度を示す意味のみに見るならば、必ずしも其名までをも却けねばならぬといふのではない。

行位について見るに、身器清淨は實際上重要な準備で、殆どこれのみでも大なる意義があるものである。三賢外凡位は其儘であるが、煖、頂、忍下位は單に欲界の四諦十六行相を修するのみであり、忍中位の滅緣滅行は順序を異にする所があつて、欲界の四諦十六行相のみとなるから、第一周は十五行相、第二周は十四行相、第三周は十三行



相、第四周は道諦を減じて滅縁となり、かくして第八周に滅諦を、第十二周に集諦を減縁し、第十四周で中忍滿位となり、第十五周に當る所が世第一法となつて、直ちに見道に入ることになる。見道も唯八心のみとなるが、恐らく第八心を修道に屬せしめることにならう。修惑は九品のみであるから、一來、不還の二向二果は之を立てるを得ようが、三生家家、二生家家、七種不還、九種不還などは或は重きを置かず或は省くものとなり、阿羅漢向は盡智、無生智を得る間、得終れば阿羅漢果となることになるであらう。此の如く、三界説との結合を除くことによつて頗る簡単な説となり得るが、然し吾々は之によつて、教理を凡て此の如くになさんことを主張せんと欲するのではない。有部としては三界説も四向四果説も全く古い阿含經及び論藏からの傳承説であつて、所興であつたから、之を改廢することは出來ず、同じく所興であつた煩惱等と調和結合せしめて組織したものであるが爲に、煩瑣な點は獨り有部の罪とのみいふべきではなく、むしろ有部はこれ等をよく組織した所に效績すら認められるものである。唯、吾々は三界説などが如何に教理の複雑を來たし、實踐上効果のなからんことを考へんとする爲に、右の如き試みを述べたのみである。然しかく簡單にして、これが果して實踐となつて來るかどうかは疑問である。

根本煩惱は之を幾種に見るにしても、其根本は恐らく、我見の一に歸著するであらう。我見あればこそ貪、瞋、癡、慢、疑、惡見等が起るのであつて、我見なくばこれ等は起り得ない。此點に於て、無我説の實際的意義の大なるものあるを知り得るが、有部はもともと我空法有で、我空といひながら、法我見を基調となして居るから、此點には或程度既に矛盾を含んで居るといはねばならぬ。そのみならず、我空といふすら、徒らに佛教外の我のみを考へて、自己の教義上には之と密接に關係するものへの反省を缺いて居るとも考へられる點がある。心法の一つは

主宰の義を脱して居るとはいへないであらうし、常一の義の或點も恆有の法體の一としては全く異なるとのみはいへないとも評し得るであらう。我の存在を認めるのは、理論的にいへば、身體との關係に於ては、身體と同一視するか、身體の中に我があると見るか、我の中に身體があるとなすか、身體を全く離れて我が存すると考へるかの四種の中の何れかであつて、此外には見方はないとなし、有部としては析空觀によつて、五蘊を部分又は構成要素に分析して無我を觀するのであるが、我はもともと全體觀の上に立てられるものであるから、析空觀に表はれないのは當然なもので、析空觀に表はれないからというて、我の存在を完全に否定したことはないもののである點に不徹底を残して居るのであり、析空觀から出づれば、依然として我の否定に始終し得ないのである。従つて、實際的には無我觀に立つを得ないことになつて、無我の實踐が完全しないのである。無我は理論よりも實踐の方面が重いと見るべきで、自己のみ固執することを廢すれば却つて大なる自己を得る關係になることは縁起説によつても明かであり、經驗的にも實證し得られることである。之に反して自己を固執することは自ら自らを局限することであり、他と對立し區別して、自他の領域を判然たらしめんとするから權利思想となつて葛藤相繼ぎ恐怖の生活しか得られないのである。有部は無我説を知るだけにさほどの自利主義に陥つて居るのではないが、然し無我に徹底して居ないから、其教理の組織が自利教として個人本位に傾いて居る點がある。それにも拘らず、之を實踐的に修すれば、修するに従つて、それだけ無我を體驗して、無我觀に入るに至り得る所があるのである。然し、長期困難な修行を課し、斷惑して證理し得るとなす所にもまた大なる缺點が認められる。多數の要素の實在を許した爲に斷惑は字義通りでなくして、單なる離惑に終るのであるが、離惑した後は全く空無となつて、空の滅理を證したといふも、



何がそれを證したとせられ得るのか 唯空になつたといへるのみに終ることになる。實際としては、逆に證理が即ち斷惑であるとなすべきもので、此見方から一切を建直すを要すると考へられるが、然し空無に歸するといふのも、有部の教義の論理的の歸結で、阿羅漢果を實證して果して空無に歸するや否やは實證したもののみ知り得る所である。従つて、後世に於て廻心が論ぜられるに至るのである。

### 第三章 空門の自利教

#### 第一節 成實論の性質

支那に於て、古い毘曇宗は羅什三藏の來支以前に、既に成立して居たのであるが、恐らく論書も多數であり、學說も煩瑣多岐に互り、而も譯文が晦澁であつた理由などで、比較的流行せず、むしろ實踐の方面が勝つて居たと考へられるのであるが、羅什三藏が一度成實論を譯出するや、譯文は流暢で、其内容も通じ易かつた爲に、之を研究講説するもの次第に多く、却つて盛に流行し、成實宗の一派が形成せられるに至つた。南北朝を通じて此系統の學者は多いが、殊に齊代の二大法師、梁代の三大法師は此宗の代表者の如く、而も此人等は此論を以て全く利他教として布演したのである。然し、隋代に入るや、此論は全く自利教に外ならないと論定せられ、有部の有門の自利教であるに對して、空門の自利教とせられた。爾來、昔日の流行を失ひ、我國に傳來して、奈良時代に六宗の一として存したが、然し、三論宗の附宗として研究せられたのみであつた。

成實論の著者訶梨跋摩 (Harivarman) の物語的の傳記によると、訶梨跋摩は有部に於て八健度論、即ち發智論、を學んだが、其煩瑣な學説を喜ばず、廣く諸部を研究し、利他教をも參照して、有部の説の偏謬を斥け、繁を除き、本に歸して成實論を造つたといふ。然し、大體の傾向を見ると、確かに經部の系統を承けて居る論であつて、既に



利他教の經典を知り、又、龍樹、提婆の如き利他教の論師の影響を蒙つて居る。經部が一般に有部の説に對して改革的の自説を述べる傾向のあると同じく、此論も有部の説、殊に八犍度論又は大毘婆沙論の説を對手として自説を述べ、而も自説を述べるのを主とする爲に、對手の説を詳述することなく、時には其敘述のみでは、よくは理解の出来ないこともある程である。かく、經部の系統に屬するから、從來の考に従へば、自利教の範圍を出て居ないと見るべきで、特に論の全體の論述は四諦の説により、各諦の下を細分して有門の自利教の教義項目の重要なものを殆ど網羅せんとして居ることによつても、これ有門の自利教に對して、自説としての空門を主張せんとしたものなるを示す點であると考へられる。然し、かゝる點から見ても、この空門の自利教を述べるには、唯空門としての特異な點のみに關すればよいことを示すと見るべきである。學說の一一を紹介して、前述の自利教と重複する要はないと思はれる。

## 第二節 空門の自利教の學說一斑

### 第一 學說の特質

成實論の根本思想は現在實有、過未無體説であつて、そこに大衆部の影響があると見るよりも、むしろ、これが經部の系統たるを示すものと見るべきであらう。論は其根本思想によつて當時佛敎界で論ぜられたと考へられる十種の問題について論述して、自己の立場を明かにして居る。第一は、過去と未來との二世を有となすと無となすとの論、二世を有となすは即ち三世實有論であつて、三世其ものが實有といふのではなくして、法體が過去にも未來

にも實有であるとなすのであるから、現在に實有なることは當然とせられて居るのである。現在實有は兩者に通ずるのであるが、此論は勿論二世の無を主張するのである。然し、世諦の故に有を説くことは認められて居るが、第一義諦からいへば、無であるとなす。二諦については後に論じよう。第二は、一切の法は有であるといふ説と無となす説、一切有の説は有部の説を指すが、此論は十二處を一切と爲し、之を有となす説。然し、有無は凡て方便説で、第一義に於ては有無でないから、有無の斷常を離れた聖中道が眞の佛敎であるとなすのである。第三は、中陰の有無の論、中陰は中有と同じで、之を有となすは有部の説、此論は中陰無の説を取り此點では大衆部系統の説と同じである。第四は、四諦の次第得と一時得との論、次第得は漸現觀、一時得は頓現觀で、漸現觀は有部の説、此論は頓現觀を取り、此點でも大衆部等と同じである。第五は、阿羅漢に退有りとなすと不退であるとの論、此點についても有部等は退有りとなし、此論は大衆部等と共に退を認めない。第六は、心性本淨と心性本不淨との異説、心性本淨は大衆部等の説で、此論も此説を取り、客塵煩惱の爲にも性は改まらないとなすから、一般的にいへば利他教的である。第七は、使は心と相應するとなすと相應しないとすとの説、使は煩惱の異名、隨眠と同じである。大衆部等は隨眠は心と相應しないとす、隨眠は煩惱の種子で、現起の煩惱は之を纏と稱し、纏がなくとも、心性本淨が其まゝ現はれないのは隨眠があるが爲であるとなすのであるが、此論は心と相應するとなして、此點では大衆部等と同説ではない。第八は、已受報業の有無の論、上座部系統に迦葉遺部即ち飲光部があつて、煩惱は已斷已徧知なるときには體が無であるが、未斷未徧知ならば過去にも體がありとなすと同じく、業の果が已に熟した時は業の體は無であるも、果が未だ熟しないならば、過去にしても體があると主張する。此論は過未無體説であるから、



此説を取らない。第九は、佛は僧中に在りとなす説、化地部が此説を取るのであるが、僧、即ち僧伽、が正しく存せば佛の正法正戒凡てそこに生きて居るから、これ佛のそこに存するに外ならぬとなす僧中有佛説である。此論は、僧は聲聞衆を指すとせば、聲聞衆の中に佛があるとはいへない、佛と聲聞衆とは同一視すべきでなく、佛は遙かに高い。又三寶の差別からいうても、佛は僧の中にあるのではないとなす。第十は、犢子部が人我ありとし、他部は無いとする異論、犢子部の非即非離蘊我を認めることは有名なことで、屢々論ぜられるが、此論は無我説を取り、世諦の故に有と説くも、第一義諦では無であるとなす。此の如く、十種の論に關して、此論の特有の説を明かにするが、此中、注意すべき説は、十二處は有となすと、世諦では有、第一義諦では無となすとである。蘊處界三科の分類について、有部は三科の法は共に實體があつて何れも實とし、經部は、蘊は積集の義であるから假、處も積集して初めて所依所縁となつて識を生ずるに名づけるから假、従つて界のみが實となす説であるに、此論は蘊も界も假で處のみが實であるとなすのである。此點では經部と説を異にする。然し、經部には異系統があつて、説が一致しないといはれるから、俱舍論に傳へる經部が即ち界のみを實となす説であるといふのである。十二處は言ふまでもなく六根六境であつて、感覺知覺的にいへば、これで吾々並びに環境世界を盡くすのであつて、五蘊十八界の如き觀念的のものを含むよりも一層經驗的である。廣く世諦と第一義諦とを立てるとすれば、十二處を以て世諦となすことは道理に適して居る點が多いといはねばならぬ。世は世俗とも世界ともあるが、諦は實、眞理の意味であるから、世諦は假名のみにして自體あることなきもの、即ち常識の見る眞理で、見方、表現、並びにそれに對應する理境を指し、之に對して、第一義諦は合理論的、哲學的、従つて佛教説の見る眞理で、同時にこれに對應する理境

をも指す。前者を俗諦、後者を眞諦ともいふ。二諦説は有部でも説き、世俗諦、勝義諦の語を用ひるが、世俗諦は例へば瓶の如き、因縁散じて破壊すれば瓶といふ觀念は失はれるも、破壊以前には、世俗よりすれば實有であるから、之を世俗諦といひ、之に反して破壊分析するも其物の觀念の失はれない實在的のもの、例へば五蘊の法體や極微などは勝義諦であるとなして、所縁の境によつて二諦を分ち、又、經部の如きは聖者の無漏智、及び後得智としての有漏智、によつて取られる法は勝義、我や法の如き世俗智にとつて取られる法は世俗であるとなして、能縁の智を主として二諦を分つて居る。従つて、四諦についても、一、苦集二諦は世俗、滅道二諦は勝義、即ち行住、瓶衣等、世間現見の諸の世俗事は苦集に入り、出世間眞實の功德は滅道に攝められるから、二、前三諦は世俗、道諦の一のみが勝義、即ち、滅諦も城の如し、彼岸の如しなどいはれて世俗の施設、即ち假、が其中にあるから世俗、道諦には世俗の施設がないから勝義、三、四諦皆世俗、即ち道諦も沙門、婆羅門などと説いて世俗事が其中にあるから、四、四諦凡てが世俗と勝義との二に通ずる、即ち世俗であることは前と同じであるが、十六行相は勝義であるから、といふ四説があるが、有部としては第四が正義とせられる。此論は此四説の中何れを取つて居るか明確でない點があるが、或は第一説ではなからうかと思はれる。

## 第二 五位八十四法と假法

成實論は諸法を分類して五位八十四法となすとは、古くから我國の學者の間で唱へられて居る所である。五位は色法、心法、心所有法、非色非心法、無爲法であつて、色法に五根、五塵、四大の十四、心王に一、心所は厭、欣、



睡を加へた四十九、非色非心法は不相應法で、命根と同分とを合して一とし、之に老死、凡夫法、無作を加へて十七、無爲法に三を含ましめ、合せて八十四法となるとせられるのである。然し、果して然るや、多少の疑がある。而もこれ等は纏めて述べられて居るのでなく、唯散説せられて居るのを集めたものである。此中、色法に五根、五塵の擧げられるのは何等奇ではないが、其中に地、水、火、風の四大を入れるについては、成實論の説では、特に、色、香、味、觸の四塵に因つて四大を成じ、此四大に因つて眼等の五根を成じ、此等が相觸するが故に聲ありとなして、有部や大衆部と異なる特別の説をなし、つまり四塵が能造で實、四大は所造で假、そして四大から五根が造られるといふのであるから、之を凡て擧げたのである。此點は十二處のみを實となす考と一致するもので、元來は經部の説に基づいて、有部の堅等を地等となす説の批評から得られた説である。然し、實とせられる四塵以外のものは凡て假であつて、それ等を唯色法の下に多少纏めて擧げたのである。次の心法は心意識の體同名異の一のみで、次の心所有法は假である。心數法とあつて心所有法とはいはれて居ないが、心數法は古譯であつて、却つて適譯である。非色非心法は非色非心不相應法であるが、これも假法であつて實法でなく、無爲法も亦さうである。然らば五位八十四法は唯これ世諦の上で説くのみであつて、第一義諦の説でない。第一義諦は色等の法及び涅槃であるとなすと共に、色等を第一義諦と説くのも唯衆生の爲に説くに過ぎないとなすから、色等の空であるを見るのが第一義空であるといはれることになるのである。

如何にして無なりとなすかといへば、色法等は分析すれば極微となるが、その極微も之を更に破裂すれば都無に歸するから、一切諸法は空無であるとなすのである。即ち一切は空無となすのが第一義諦であるが、之を悟らしめる爲に、世諦を以て假名有を説くのである。假名有は假有であり、假であるが、假には因成假と相續假と相待假との三假があると説くのが此論の説き方である。因成假とは因縁に由つて成じた有爲法で、色等の因縁で瓶が成じ、五陰の因縁で人が成ずるが如きであり、相續假とは有爲法が前後相續して存するのをいふのであつて、五陰が相續して人が存するが如きであり、相待假は彼此、長短、輕重など互に相待ちて成じて居る如きである。世諦はこの假に依つて立つのであるが、假を假と知らないのが世諦である。故に、五位八十四法も實なるかの如く見られて居るのである。

### 第三 三心と涅槃

三心を滅するのが滅諦であるが、三心は假名心、法心、空心であり、滅諦は涅槃である。假名心は假名を緣ずる心で、假名心は諸陰に因る所有あまのの分別で、五陰に因つて人ありと説き、色香味觸に因りて瓶あり等と説く如しと説明せられるから、常識的に一切諸法を實有となす考が假名心である。これ人我も法我もあると見る心を指すのであるから、其立場からいへば、人我法我は決して假名ではない。假名は前述の如く假と同じであり、又、施設と用ひられるのも同一原語(prajñapti)の異譯に外ならぬ。即ち常識に映るまゝのもので、世諦に於ける實なるものを指すのである。之を假名、假となすのは第一義諦を立場となすからであつて、第一義諦から見ると、諸法は悉く無常苦、空、無我で、衆縁より生じて決定性、即ち固定的實體たる我、なく、唯常識觀から見て名字を附して居るに過ぎないし、それを又憶念して居るに過ぎないのである。故に諸法は自體なくして用あるのみといはれる。この假名心



を滅するには、多聞の因縁の智、或は思惟の因縁の智を以てするのであるから、聞慧、思慧に因るのである。即ち、こゝに三假の説が適用せられて、一切法は因成、相續又は相待によつて居るものに過ぎないことを知るを要するのである。かく知れば空智が生ずるから、假名心は息むことになるのである。即ち空觀を得ることになるが、この空觀は人空觀である。法心は實の五陰心あるをいひ、善く空智を修して、五陰の空なるを見るときは則ち法心は滅すと説明せられるから、五陰を緣する心で、五陰に我の存しないことは、既に假名心が空智によつて滅したので理解し得たが、然し、猶色、受、想、行、識の存在を認めて居るのが法心である。故に、更に空智を進めて五陰の一の空を見るに至るのであるが、然し、一一の空を見たのみでは、五陰の想を起して假名心が還生する怖れがあるから、有爲法は空であると緣する心のみでは猶未だ清淨とはいへない。故に、諸陰の滅を見て初めて清淨となるといはれる。これが法空を見ることで、成實論は之を無我觀と呼ぶが、前の人空觀に對していへば、法無我觀即ち法空觀と呼ぶ方がよい。これは、經に、無我の智を得るときは則ち正しく解脱す、故に知る、色性が滅し、受想行識性が滅せば、是れを無我と名づく、とあるを引用し、無我は即ち是れ無性なりというて居るので明かである。之によつて、成實論は人法二空を説くものであることが判り、有門の自利教が人空法有を説くよりも一步進んだ説であるといふべきである。この法空觀は即ち極微を更に破せば都無に歸するとなす所に得られるものである。然し、こゝには猶未だ一切法は空であると見る空心を殘して居るから、更に進んで空心を滅せねばならぬ。

空心は涅槃を緣する心で、無所有、即ち無、を見て居るのであるから、之を滅するを要するのである。空心を滅するのは、滅盡定に入ると無餘涅槃に入るとの二處に於てである。滅盡定に於ては凡て業、煩惱の起る緣としての

我心が滅するから空心が滅するのであるが、此論に於ては滅盡定には諸煩惱の盡きたのと煩惱の未だ盡きないのと二種があるとなして居る。煩惱已盡のものはその煩惱の滅の點で滅定と稱せられ、八解脱中の第八解脱であり、これが即ち阿羅漢果に外ならぬもので、一切の想を滅して復生せざらしめるのであるが、煩惱未盡のものは心心數法、即ち心心所有法、の滅の故に滅定といはれるのであつて、九次第定中の第九の定をいふのであり、諸想を滅するのではあるが、然し猶他の結があるから、更に凡てを生ぜざらしめないまでには至つて居ないものである。故に、同じく滅と稱せられても、一方は心心數法の滅、一方は無明觸受の煩惱の滅で、其間に區別が存するとなすのである。滅盡定は、無想定と共に、無想定と稱せられる定で、無想定が佛教以外に起原を有するに、滅盡定は佛教以外に於ては言はれて居ないが如く、而も兩者の同異が、俱舍論などに於て、既に細かに説かれて居るものである。即ち二定は共に實體があつて、心心所の起るのを遮し、共に善性であり、共に大加行によつて得られる加行得であり、又、下地の染を離れて自然に得られる離染得でない點で共通して居るが、然し、滅盡定は、無想定が涅槃と誤認せられ以て生死出離の想を先として凡夫の得る定であるに異なつて、散動の心を離れて靜住を得る事を目的とする定であるから、散動心を止息する想を先として聖者のみの得るものであり、無想定が色界第四靜慮に屬するに、滅盡定は無色界非想非非想處、即ち有頂、にあり、又、無色界である爲に色蘊、即ち色陰、がなくて受想行識の四蘊のみで、此定が現法涅槃と假想せられるものと認められて居る。即ち、滅盡定と涅槃とは其體は別なものであるに、之を涅槃であると解して、聖道力の加行によつて得られるとなすのであるが、此論では此滅盡定を二種の如くに見て、從來の滅盡定と阿羅漢果としての滅盡定となして居るのである。滅盡定は古くから想受滅定とも稱せられる



が、一切の心心數法が減ずるとすれば、想受滅とのみ呼ぶのは奇なるが如くであるについて、此論では、之を解釋して、一切の心を受と名づけ、此受を想受と慧受との二種となし、想受は、想を以て假名法を緣するから、これを爲を緣する心とし、慧受は無爲を緣する心とし、之によつて滅盡定の二種を立てる基の一となすのである。又、滅盡定は一般に死と相似たものとせられるから、其區別が説かれるが、死は命即ち命根、壽命と、熱即ち體溫と、心識との三事が都てみな滅したものであるのに、滅盡定はただ心識が減するのみで、命と熱とは滅しない點で區別があるとせられ、命と熱とに因るから、心識は更に生ずることにもなるが、死の場合にはさうでないといふのである。命、熱の爲に心識が更に生ずるとなす點に色心互熏説が含まれて居るか、又は細心が存するとなすか、何れかであるが如く思はれるが、此論は滅盡定には心の得があるから、之の得の力で心ありともいふとなすから、此説によれば、一種特別な説で、必ずしも色心互熏でも細心でもない説であるといふべきであらう。ともかく滅盡定は定力が強いから滅盡定を出でた者の心は寂滅で、涅槃に順じ、智慧も空無我の眞智で、無漏出世間心として大であり、常に第一義諦に住し、涅槃を緣じ、決して通常いふ不相應法の一たるものでないとなすのである。

阿羅漢果を得たものは即ち涅槃を得たもので、此涅槃を有餘涅槃といひ、又、現在涅槃とも稱するが、之を滅盡定に入つたとなすのは此論特有の説である。涅槃は勿論凡ての煩惱の滅であるが、阿羅漢として此涅槃を得ても、前業の勢力の爲に、直ちに死とはならず、猶命だけは生存して居るのであるから、此間が滅盡定に入つて居るのであり、之を有餘と稱するとせば、有餘は身體の殘餘を有することを指す意味である。此有餘涅槃の阿羅漢果に於て慧解脫、心解脫を説き、之を順次に斷性、離欲性とし、更に滅性となれば、身體の相續が減して無餘涅槃に入

り、諸行悉く無となるから、現在涅槃に對して、之を究竟涅槃を得たとなす。此無餘涅槃に於て空心が眞に滅するのであつて、後有を受けないことはいふまでもなく、有漏無漏一切法が減し、何等の有所得なく、全く無相となるとせられ、之を不生不起不作無爲の法ともいふを得べく、一切無の境であるとなすのである。然し、此論には、他方に於て、滅は第一義諦なるが故に有なりともなし、經に、妄は謂はく虚妄、諦は如實に名づく、とあるを引いて、滅は即ち如實の決定なるが故に第一義の有と名づく、又、行者は眞實智を生ずれば、一切の有爲は皆悉く空無なり、故に知る、滅はこれ第一義の有なり、と述べて居るから、涅槃は單なる無とのみいふべきではないとなすのである。こゝに於ては、如何にも、文面上では、積極的に涅槃を眞實有となす考である如くに思はしめるが、涅槃は直ちに無とのみいふべきではなくして、而も涅槃といふ實法が無いといふまでの意味であつて、單に涅槃が無であるといふのではなく、それに反して、涅槃はあるといへるのであつても、それは苦の滅があるからであつて、従つて、此點で、之を不生不起不作無爲の法ありと言うても害する所は無いとなすのである。故に、これを本有の滅諦ともなすが、然し、涅槃に積極性は附せられて居ないといはねばならぬ。此の如く一切の無を見ることによつて凡てが究竟するとなすのであるから、空門の自利教といはれ得る。



## 第四章 空門の自利教の批評

空門の自利教の空といふのは無といふのと全く同意味であつて、何もかも存しないことを指すのであるが、之を具體的に説くに、凡てを分析して極微、即ち隣虚に至り、更にそれを分析すれば、直ちに無に歸すからとなすのである。然し、極微を認めるのは分析の極限としての要請たるものであつて、實際としては、觀念上のこと、何等事實的經驗に根據を有することではない。故に、又、この極限を要請しないとすれば、要請する側の者のいふ如く、分析は無窮に至り、従つて、それより結論し得ることは大小の事物の區別が立てられなくなる缺點を含むことになる。何となれば、大なる須彌山も、一握の土塊も、共に無限に分析せられて、共に無限の部分又は要素から成るとせられねばならぬからである。然し、如何に細かに無限に分析したとしても、元來、有であつたものが、無となるとはいふを得ないであらう。若し無となるとすれば、逆に無が集まつて、何時か、有となり來ることをも認容せねばならぬことになる。これは經驗に反するのみならず、佛教としては、佛教全體の破壊となることである。故に、如何に成實論が有部の説に服しないからというても、此點まで立到することは非常な行過ぎであり、鹿を追ふ獵師の山を見ざるの甚だしいものである。此の如く重要な點に於て既に大なる缺陷があるとすれば、成實論全體への殆ど致命傷となるであらう。加之、よしんば極微を更に分析して遂に無となしたにしても、それは吾々の觀念の上に於て、しか考へて來るまでのことであつて、成實論の立場上から、これが其まゝ外界の無となることの證據と

なることではないといふ缺點も存する。然らば、無となるといふのは唯吾々の考方又は觀念の持ち様の修正に外ならぬことであるといはねばならぬ。然し、此の如き大缺點あるに拘らず、成實論が此説をなすに至つた眞意は確かに、有門の自利教に一步を進めて、法空を説くことをなすが爲である。人空でいへば、人我は全く無であることを、一般の人々が増益して、實有となすから、之に準すれば、法我の實無であることを増益して實有となして居るに過ぎないといへる。人我は五蘊の假和合の上に成立するが、五蘊を一一に分析して我の空無を觀知し得ても、そこには猶法我は留まつて居るから、法我の實無を觀知するには五蘊の一一を更に分析して遂に一一の法を無とせねばならぬ點で、諸法の無、極微の無を見ざるを得ないことになつたのである。然らざれば、如何に微細であつても、法として存する以上は、法我の空無とはならないからである。そして此法空を得ることによつて一切の執著を脱して眞の無執無我たるを得るとなすのである。

法我の空を認めて、人我の空と共に、之を二空となすのは、有門の自利教が我空法有と説くに對して、利他教一般の特質とせられて居る説である。故に、此點からいへば、字面の意味のみでは、空門の自利教は、むしろ、一步利他教に入つたものであると見えよう。然し、空又は無の意味が空門の自利教と利他教とは同一でないから、そこを明かにすれば、空門の自利教は有門の自利教と利他教一般との中間に位する説なることが明かとなるであらう。嘉祥大師の三論玄義に、空門の自利教の空と利他教一般の空とを比較して、同じく二空を辨すと雖、二空は同じか



し、三には、小乗は但空を明して、未だ不空を説かざるに、大乘は空を明し亦不空をも辨す、故に涅槃に云ふ、聲聞の人は但空を見るのみにして不空を見ざるも、智者は空及び<sup>お</sup>び不空を見る、空とは一切の生死、不空とは大涅槃を謂ふ、と、四には、小乗のは名づけて但空と爲す、謂はく、但空に住するのみなるに、菩薩のは不可得空と名づく、空も亦不可得なればなり、故に知んぬ、二空を明すと雖、空義に異なるが故に大小を分つ、と云うて、兩者の區別を示して居る、此四種は順次に體析相對、内外相對、空不空相對、住不住相對であるが、體析相對は體空觀、析空觀との相對相違で、析空觀は分析觀に據つて空なることを見るをいひ、體空觀は即空觀ともいひ、因緣所生法、我説即是空というて、諸法の體が其まゝ空であると解了するをいふ。分析して空を觀するの、理論的にいへば、偏頗の見で、我の如きは人や法の一全體としての上に現はれるものであるから、分析觀の上に現はれる所以なく、従つて分析して空となしても、眞實には空の意味が徹底しないものである。之に反して體空觀は全體の上で空を觀するのであつて、因緣所生法、即ち緣起の法は、其まゝ我の如き固定的實體をもたぬとなすことで、緣起の法は、即ち法が凡て相關關聯の上に存して居て、その各々の法には獨立孤存の實體が無いとなすのであるから、固定的實體觀とはまさしく矛盾である。析空觀では人我の空のみの觀に終るから、成實論は更にそれを進めて法も其實體も虚無であるといふにまで及ぼしたのであるが、成實論の空は虚無、無所有をいひ、利他教の空は緣起の法を指し、實體を虚無となすも法を虚無となすのでなく、法は却つて有であるとなすのである。三界の内といふのは分段生死で、主として吾々の輪廻、日常生活の範圍、三界の外といふのは變易生死のことで、三界を出過しても猶未だ成佛しない以上はそこに一種の生死輪廻がなければならぬと見て、それを變易生死と稱するのであるから、吾々の生活

以上のもの、これをしも人法二空となすから、一切皆空の一切が廣範圍であつて凡てを包含し、空の意味が深長である。空不空相對の場合、空のみならば、但空又は單空で、法も其實體も虚無となすに外ならぬが、不空は、實體を虚無となし、法は却つて有であるとなすから、法體を執著する法執を脱し、大涅槃を得て居ることになる。更に但空に住まれば不空たる有を失するから、空が可得となつて、これも一種の法執であるに、不但空ならば、但空の住まる空も空せられて居るから、空は可得でなく、法執はない。此の如く、兩者の別がいはれるも、嘉祥大師の説は、何れかといへば、自利教が人空を見て居る點を主として對照批判したことになつて居る點が見えるが、これは、むしろ、主として法空の方で解すべきである。ともかく、利他教の側から殊更に兩者の區別を説くを要する程に、空門の自利教に、利他教と似た、又は共通な、點の存することは事實である。

諸法の無を主張するのは吾々の日常經驗と相反する。そこで之を調和せしめる爲に眞俗二諦説が重要な説となるのである。俗諦は吾々の日常經驗の世界で、眞諦は合理主義に映る世界である。眞俗二諦説も亦利他教一般の言ふ所である。合理主義のみを正しいとして奉ずるのは、確かに一種の極端論で、屢々誤ともなるものであるから、二諦の調和、進んでは二諦の相即が説かれて、正道を逸せざらんとするが、成實論の二諦説には猶未だそれまでの説はなく、二諦は並列のまゝとして説かれる。従つて、眞理に二あることにならざるを得ないが、これが結局立場の相違なることを明して、二諦を統綜するまでには至つて居ない。故に、成實論は二諦説をなす點に於て利他教に共通するが、猶未だ眞の二諦説となつて居ないから、前と同じく中間の説と見られ得るものである。三論玄義に、二諦を迷失するに凡そ三人ありとして、毘曇の定性の有を執するものと、大乘を學ぶ方廣道人の邪空を執するものと、



二諦を知るも或は之を一體とし或は之を二體として説く當時の流行説とを擧げて居るが、此中の第三が當時の成實論師で、成實論を大乘論となして居た學者の説である。然し、實際上、内容からいへば、第二の方廣道人は之を成實論の説となしても差支ないものである。方廣道人は龍樹以前に居たといはれる大乘學者の一派を指す。

一論の全體を見ると、元來發智論に對する批評から撰述せられることになつたと稱せられるにも知られる如く、始終を通じて理論に興味を有する敘述の論であつて、實踐的に指導するといふ精神は表面的ではない如くである。此點は俱舍論なども通ずるものであらうが、實踐的に見れば、發智論や有部の説の繁雜を除いて居るとはいへないから、或點では却つて異説の一を加へたことにもなる。然し、假名心、法心、空心を滅して遂に無餘涅槃に入るを目的となす修行過程は直截簡疎な點を有して居て、實踐的價値が遙かに有部に優るといへるであらう。唯憾むらくは、古來此過程を進んで目的に達したものが果して幾人あつたかを考へると、殆どかゝるものが傳へられて居ない。恐らく、成實論は印度に於ては、後世殆ど其説の影響した點が認められず、却つて支那に於て史上重要性を現はしたといへるに過ぎないのである。それにも拘らず、隋唐以後になると、論中の説が學者に記憶せられて居なかつたと見える點もある。例へば、阿羅漢果を滅盡定に外ならぬとして、滅盡定を二種となすのは此論獨得の説であると考へられるのに、此説が全く知られずに終つたことは、賢首大師の起信論義記の玄談に、二乘の無餘涅槃は結局滅盡定であるとし、經論を引いて論證的に論述せられるのに、此論の説について一言も關説せられて居ないのは明かにこれ賢首大師が既に此論を顧る所が無かつたことを示すのであらう。従つて、此論の支那佛教史上に於ける意義は隋唐までのものである。我國に於ても、古く此論の疏の製せられたこともあるが、史的意義としては、一般には少ない。



## 第五章 自利教の地位

以上論述した所によつて自利教としての要綱の提示を終つたとなし得ると考へられるが、通常は、自利教としては、有門の方面のみを指す。然し、實際としては、自利教も複雑であるから、有門と共に特に空門をも考へて、此兩者でそれを代表せしめんとするのである。此外に更に南方佛教の要領を述べれば、一層完全なものとなり得るのであるが、然し、南方佛教としては論書の製作、従つて、それに應ずる程度の教義の整理調和はあつたにしても、全佛教の教理發達の點でいへば、以上の有門と空門との自利教と相並ぶ程の貢獻をなすことはない。これ一に一系の佛教の繼續のみで、多少異なる系統としての後續の佛教が現はれなかつたから、これ等との交渉も、またよき意味の競争も、なかつたが爲である。故に、今殊更に力を費して論書及び其内容を論述する要もなからうと思はれる。自利教は、利他教が起るや、之に對して非佛説論を主張して排斥したとも稱せられ、又、利他教の方では自らの教の佛説なることを論證し主張したといはれ、従つて兩教の間に争ひがあつたとせられることもある。果して、どれだけが事實であるか明確でないものであり、又、果して、何れが先に抗論するに至つたかも決定せられないが、利他教の方に自ら佛説論を論證せんとした痕迹の存することは事實である。殊更に論證せんとしたとすれば、自利教が利他教非佛説論を主張したことも事實であつたらうとも考へられ得るが、文獻的には、利他教のもの程に、明かな證據を留めて居ない。他を排することは、それだけ、自ら奉ずる所に厚く、守る所が堅いのであるが、それだ

け、又、頑迷なことを示す點でもある。蓋し、自利教を奉ずる者は由來自の爲に忙はしくて他を顧る餘裕をもたぬものであるから、自己にのみ忠實であるのは止むを得ないのである。従つて、自ら發展伸張することを缺いて、常に一角のみを固執するに終りがちであるが、其點には又其奉ずる所が全體に對して如何なる地位を有するかを明かに示す便宜にもなる。之によつて考へて見るに、自利教は佛教全體からいへば、理論の方面では、初門に屬すると見るべきであり、實踐の方面では、直截であるとするべきである。然し事實としては、必ずしも初門、直截たるもののみではないが、それは既に數次の變遷を経過して組織せられた結果であるが爲である。また、其中にも初門、直截の性質を全く失うて居るといふのではない。例へば、有部は論藏に基づく派であるが、論は經に基づくから、阿含經が所依の經典であつて、其阿含經には、常に、五下分結の初三結を斷じて預流果に達し、更に貪欲と瞋恚との二が薄らいで一來果となり、貪欲瞋恚を斷じて不還果を得、又、五下分結を斷じた上に、五上分結を斷じて阿羅漢果に達すると説くのが定りになつて居て、五上分結の初三結は何を指すかは、之を列擧せずとも、一般に知られて居る程である。これは有身見と戒禁取見と疑とであつて、之に貪欲、瞋恚を加へて五下分結、更に五上分結は色貪、無色貪、掉擧、慢、無明をいふのである。俱舍論に述べる有部の説では、預流果は見惑を斷じて得られるから、惡見の五種、即ち有身見、邊執見、邪見、見取見、戒禁取見、と疑との六根本煩惱を斷ずるとなす點で、初三結とのみいうて、邊執見、邪見、見取見を言はないのは不足であることになる。何故に此三を言はないかについて、六煩惱は、一、斷ずる方面でいへば、三類となすを得るから、即ち有身見、邊執見は苦諦一部の所攝で第一類、戒禁取見は苦道二諦に通じて第二類、見取見、邪見、疑は四諦の凡てに通じて第三類であるから、三結をいへば、即ちこ



れ六煩惱を凡て包含して擧げたことになるし、又、二、各々が随つて起るものであるから、即ち邊執見は有身見に随つて起り、見取見は、戒禁取見に、邪見は疑に随つて起るから、根本の三結をいへば派生的の三結は其中に含まれて居るから、殊更に言はなくともよいからであるし、更に、三、異説として、凡て人が他方に越くに三障があるものである、即ち、一に、出發することを欲せず、二に、正道に迷うて邪道を行く、三に、正道を疑ふの三であるが、解脱に越く者にも亦之に相似した三障がある、即ち、一に、有身見によつて、解脱に入れば我は斷滅すると考へて、解脱を怖れて發越するを欲せず、二に、戒禁取見によつて邪道を執するから正道を迷失する、三に、正道を疑ふに由つて猶豫を懷くの三である。佛は預流果を得た者ならば永く此の如き解脱に越く障を斷ずるものなることを顯はす爲に、三結を斷ずると説くのであるといふ解釋をも擧げて居る。何れの解釋も決して適切な解決とはなつて居ないと考へられるが、かく解釋してまでも古説を捨てない所に初門、直截のものを必ずしも失うて居ないことを洞見すべきである。然し、初門、直截といへども、之に固執して他を排するのと、又、之を卑近淺薄なものとして貶するとは慎しむべきことで、隨機説法の趣意を失ひ、應病の藥としての價値を失ふことになるのを誠しむべきである。三乘同歸の一乘の立場に立つならば、自ら、これ等に適當な根據が與へられて、共に其まゝ、成佛の道となつて居ることが明かになるから、之によつて自利教が佛教中に一地位を確保して居ることを確め得るのである。所謂大乘と自稱する者が殊にこれ等を小乗と貶稱して顧みる所の少ないのは惜しむべきで、彼等の教説は其根柢をこれ等の自利教の教説に得て居るものが少なくないことを知るべきである。例へば、法相宗の唯識説の如き、又、天台宗の圓教の如き、何れも範を有門の自利教に取り、又、有門の自利教を基として、進歩した組織を立てたものである點に、このことが現はれて居るのである。更に、三論宗の如きも空門の自利教によつて、自宗の特色を一層よく發揮し得た點に於て消極的に恩恵を受けたといへるのである。それにも拘らず、古くは貶する態度の見えるのは、一にこれ教判に於て、各教の部門に對し、それ等を一種價值的に配列し、常に聲聞藏又は小乗として淺薄視するが爲であると考へられる。そして其根據は自利の一點にあつて、利他を缺いて居るといふことにあるのであるが、自利教としては、自利必ずしも罪惡でもなく、不足でもない點を見てやらねばならぬものである。少年が専ら自己研鑽に勤しんで、他の爲を考へないのは決して罪惡視せらるべきことでなく、また不足視せらるべきものでなく、而もその自己研鑽其ことが、實生活上、其まゝ利他となつて居る道理の存することを見るべきである。自利教によつて自己の完成に精進することは他の一切を淨化する所以となる大影響の存すること、決してこれ見逃がすを得ざる事實である。



## 第二 利他教

## 第一章 利他教の特質

自稱大乘者は自らは小乗とは全く異なるかの如く考へて居るが、然らば其區別差異の點は何處にあるかと問へば、あまり明確には解答せられて居らぬやうであるし、偶々關說せられることがあつても、最初から區別が豫想せられて居て、論證は自己の奉ずる經を論據として、對者の承認しないものを取る如き不當なことをも敢てなして居る。實際としては明確な區別の出来ないのがむしろ當然であらうし、歴史的に考察すれば、分つを得ないことは益々明かになるであらう。然し、發達した以後から見るとの學者の意見を見ると、兩者の差異として、

- 一 眞如を説くに至らないと、之を明瞭に説くとの別、
- 二 涅槃を消極的に見て虚無となすと、積極的に見て無量の性徳を有するとなすとの別、
- 三 阿羅漢となるを目的となすと、佛となるを目的となすとの別、
- 四 自利のみを主とすると、利他を主となすとの別、

の擧げられるのを見るが、然し、これも決定的なものではないであらう。眞如は全體觀の上に現はれるものであるから、分析觀に始終するもの之を説くを得ないのは當然であり、又、眞如は法の性であるから、法の相を主とするものには殆ど考へられないことに屬する。然し、法の相を考究するにしてもそれが發達進歩すれば、必然的に法の性を認めざるを得ないことになるから、此第一條は、いはば、程度の差を示すものである。第二條の涅槃については、涅槃なる語が滅と譯される如く、元來が消極的の意味の語であるから、其指す所が消極的であるのも當然であつて、それが而も分析觀上、虚無を意味することにならざるを得なかつたのであるが、この消極的の涅槃を積極的に見るのは、明かに既に變遷を経た後のことであるし、而も無量の性徳ありとなすのは教理を根據となしたもので、従つて、涅槃の當體についての見方が互に相違し、立場が同一でないからである。又、阿羅漢たることを目的となすのは、一方では其教理と必然的の關係のあることであるが、他方では、同時に、佛陀を非常に高く見、吾々の企及し得ない果徳者と見て居るが爲でもある。佛となるを目的となすのに對比して考へると、これは兩者に於て佛教なるものに對する取扱ひの態度又は精神の相違に由來すると思はれる。一方、所謂大乘は教法を興へる立場に立つて活用的に隨機說法をなすが、他方では佛教を所興として維持傳承することを主とし、其立場で隨機說法をなすに過ぎぬからである。第四條の自利と利他については既に屢々論じた所であつて、實際生活上、決して孤立的の自利のみの成立することなく、又、利他といひながらも、修行として見る時には、利他を内容とする自利となつて居る程であるから、兩者は徹底的に區別せられるものではない。然し、其區別は心掛けの上に求められ得るものであつて、心掛ける人の如何によつて其何れともなるものである。故に、一方を自利教とし、他方を利他教として、大小乗の名稱を避けることも可能であると考へられる。

且らく、右を標準として特質を考へると、利他教としては、實踐は、其名の示す如く、利他をのみ心掛けて居る



ことと、教説は法の性に立場を置くこととであるといへる。法の性は法の相に對し、相は差別對立の現象、即ち事を指し、性は無差別平等の本性、即ち理、を指すのである。事は主として經驗的に知られるが、理は一種思惟の要求上認められたもので、其意味で觀念的であり、佛教でいふ意味の唯心的である。事と理とを分つことが既に思惟の要求であるから、こゝを重く見る場合には、事理は相交はることなく一種平行論的とせられるのであるが、然し、更に考へると、思惟の要求は唯要求の爲の要求でもなく、又、要求としてのみ止まつて居ればよいといふのでもなく、進んで、之によつて説明解釋が得らるべく、組織體系の立てられるに至らねばならぬものである。其點から見ると、事と理とは互に相離れたものでなく、又、相交はるものであるのみならず、相即するものとなさざるを得ないであらう。事理を平行と見るのは未だ必ずしも理を立場となす説とはいへないが、然し、進んで理を立場となし、事理の交徹、及び相即を認める説、更に進んでは、事理を統綜しての事に立つ説にまで發展する初門となるものである。故に、利他教の中には此の如き種々なる立場、種々なる説によつて組織立てられたものが存するのである。

既に理を立場として一切を眺める以上は、差別相對の現象の事は假相に過ぎないことにならざるを得ないから、我他彼此の對立も假現に外ならないことになる。對立差別が誤であるといふ道理はあり得ないが、相互に對立しながらも、同時に又相互に他を自の中に含め攝める相關關係に於てあらねばならぬと考へられる。例へば、個々對立の鳴々は根底に於ては一箇の一大巖塊に外ならぬから、各々の一鳴が其まゝ一大巖塊であつて、現はれた他の鳴々凡てを自らの中に含め攝めて居るが如き關係である。故に、吾々の日常生活に於ける自他の領域の對峙も全く假相に過ぎないものであつて、自が凡ての他を包容して一大自己たるの外何ものも存しない状態にあるから、自他の差

別を固執することの無意味なことが知られるであらう。従つて、自利は即ち利他であり、利他が全く自利であつて、利他教の見所はこゝにあるから、實は自利教と稱しても差支ないのではあるが、一方が既に自利といはれるが爲に、特に、それに對して、利他と呼ばれて居るのである。故に、利他教のいふ利他の他は、自に對立する我他彼此の一方の他ではなくして、此相對的の自他を含めた他である。然し、此の如き關係が如何にして可能であり得るか。

此點に於ては、利他教は理を立場となすといふことによつて解答せられるのであるが、然し、一般にいふ時には、自利教が我空法有を根本思想となし、又、人法二空を立場しながらも虚無となす説であるのに對して、利他教は凡て緣起を基とする人法二空を根本思想となすことを特質となすのである。人法二空は、緣起を基となすもの説く所が眞の意味の人法二空たることになるものであつて、この人法二空によつて初めて理を立場となすを得るのであるから、自利教の法有は空を有となす増益の見、又、その法空は空を無となす損減の見たるを免れぬのである。故に、利他教に於てのみ非有非空の中道の説が立てられるのである。空門の自利教に於ても非有非空の中道を以て自説を示すことを説くが、非有は眞諦からいひ、非空は俗諦からいひ、而も無を究竟となすから眞の中道となつて居ない遺憾が存するに、利他教では非有は増益の見を離れ、非空は損減の見を脱するから、中道は一切皆空で、それが人法二空であるとなすのである。故に、一切と人法とは同一意味となつて、我執、法執を除却した所が中道で、中道、即ち空、は一切を包括することになるのである。この空は字義としては虚無の意味が最初の意味に相違ないが、然し、何に對して虚無と否定するかを考察すべきで、決して一切法其まゝを否定の對象となすのではないことを知るべきである。人法二空を人無我、法無我といふ如く、空は我を否定するのであつて、無我と同意味であり、



實體我の否定、固定的實體の遮遣である。否定遮遣は必ず同時に肯定表徳となつて居るから、其點でいへば、空は縁起を表はす語で、實體性の否定は關係性、相依性の肯定である。固定的實體を見るのは即ち自他の差別對立觀に外ならぬから、縁起相依のみを見る見方に立てば自他は差別對立でありながらも、固定的實體を有するとはなすを得ないから、縁起相依の上に現はれて居るものに過ぎないことになる。従つて、人法二空觀の上に利他教の他、即ち相對的自他を含めた他、が言はれるのである。故に又利他教の特質は人法二空、即ち縁起の考、にあるといへる。而もその縁起が即ち理と呼ばれるものに外ならないのである。

## 第二章 有門の唯識說

### 第一節 其歴史的的地位

第一門の利他教は有門としての利他教を指し、それは印度に於ける護法の有門の唯識說であつて、支那及び我國に於ける法相宗の說を指す。護法の說を歴史的に考へると、西紀四〇〇年世親が寂してから、瑜伽行派が起り、その間に、陳那、無性、護法―戒賢と相承けて、玄奘によつて支那に傳はり、慈恩大師基によつて開かれた法相宗となつた系統と、德慧―安慧と相傳はつて、眞諦によつて其幾分が支那に持來されて攝論宗に其餘勢を保つた系統と、難陀、勝軍の研究して其幾分が眞諦にも玄奘にも知られたが、然し不幸にして全く其跡を斷つた系統との三系統があつた。世親は其兄であり師である無著の名著攝大乘論に注して唯識無境の古說に熟達し、恐らく其後に、唯識三十頌を造つて、二十字一頌の三十頌、計六百字の中に唯識說の全體を、要領よく、極めて巧妙に、述べ盡くした。傳説では、此唯識三十頌は晩年の作で、自ら注解する暇なくして入寂したとせられるが、然し此傳説は世親の多方面で又廣汎な教學の究竟最後の主説が唯識說にあるとなさんとする意圖を有し、ためにする所ある傳説であるから、一般的には信するに足らぬもので、むしろ、世親としては、攝大乘論釋などを造つた爲に、自ら注解する要はなかつたのであらうと考へられるのである。そして同一人の作である點から見て、唯識三十頌の說は攝大乘論釋の說と同



一なものでなければならぬことは論ずるまでもないであらう。然るに、世親の寂後には、當時グプタ王朝下の學術文藝一般の進歩隆盛に應じて、瑜伽行派が大に流行し、唯識三十頌も研究講學せられ、十大論師の注釋が世に出たといはれる。唯識三十頌の如き書が僅かに十人の注釋者のみといふのは印度としてはむしろ異例である。十大論師は親勝、火辨、德慧、難陀、淨月、安慧、護法、勝友、最勝子、智月であるが、これ等で注釋家の凡てを網羅して居るのではない。又、此外に唯識家として重要な人がないといふのもない。恐らく玄奘が此十人の注釋書を得て支那に持來つたといふ偶然の事情から、十大論師などといはれることになつたのであらうと考へられることで、勝友、最勝子、智月の三人は護法の門人といはれ、而も唯識説に於て殆ど何等注意するに足る説を出すことなく、唯單に名を留めて居るに過ぎない人々である。これ等よりも戒賢の方が重大な意義を有するし、又、陳那、護月の如き、十大論師に入らないもので遙かに重要な論師があるし、毘膩多鉢臘婆 (Vinitaprabha)、即ち調伏光、の如き唯識三十頌に注釋を造つた論師もある。故に、十大論師といふのは誇稱に失したことで、其中で重要なのは德慧、難陀、安慧、護法などに過ぎないが、就中、護法のみが獨り重大視せられるのである。護法が唯識三十頌に注釋したのは成唯識論で、此中には或事について異解のある時には他の説が述べられて一種論諍的であるが、凡て護法の説が正義とせられ、此論によつて法相宗が成立して居るのである。佛教の宗派は多いが、一論師の著述に他の論師の注釋した論、即ち末疏、を所依となす如き宗派は法相宗の外には例が無い。

法相宗としては護法の唯識説は無著、世親の説と異なる説でないとなすのは、師承傳統の純粹なことを示す爲に常に言はざるを得ないことであるから、諒とすべきことではあるが、實際としては、護法は天才的な學者であつて、

新らしい立場に於て唯識説の全體を組織した論師である爲に、法相宗の言ひ分は實は眞眞の引倒しで、却つて其偉大性を没却するものである。護法は大乗廣百論釋論に於ては眞諦、即ち勝義諦の立場に於て中觀派の説を論述するが、其最後部に於て俗諦、即ち世俗諦、を立場となすべき傾向を示し、成唯識論に於ては明確に理世俗、即ち道理世俗諦、に立つて、從來、無著、世親の勝義諦を立場としての唯識説を改革し、性相別論體によつて新たに組織を更新一貫せしめて、其組織力の優れて居ることを示した。この理世俗に立つ唯識説が第一の初門の利他教たる所以であつて、直接には、有門の自利教を誘導して利他教に入らしめる楷梯となしたといはれるものである。有門の自利教と此唯識説との關係の極めて密接であることは五位百法の分類を見ても明かである。

護法の新組織も何處かに其淵源が存するであらうとは蓋し何人にも考へられる所であらう。法相宗のいふ所では、其所依の經論は解深密經、華嚴經、如來出現功德莊嚴經(未渡)、大乘阿毘達磨經(未渡)、楞伽經、厚嚴經(密嚴經と同じといふ)の六經と、瑜伽師地論、顯揚聖教論、大乘莊嚴經論、集量論(現存せず)、攝大乘論、十地經論、分別瑜伽論(未渡)、觀所緣論、唯識二十論、辨中邊論、阿毘達磨集論の十一論であるが、然し、これ等ほとと成唯識論に引用せられて居るものを列擧したもので、通常いふ所依の經論たるものではない。未渡の經論すらあつて、全體が如何なるものなるか全く知られて居ないし、各經論の全體の内容を見れば、護法の説とは一致しないのみならず、其立場も學說も異なるものもあつて、所依の經論にはなつて居ない。従つて、これ等の經論の凡てを取れば、護法の説は成立しないし、護法の説を取れば、これ等の經論の多くは捨てられねばならぬ。故に、これ等は所依の經論ではなくして、唯引用せられた僅かの文句のみが典據となつて居るに過ぎない。従つて、これ等の中で最も關



係密接で、淵源となつたものは解深密經と瑜伽師地論と攝大乘論無性釋とである。解深密經は瑜伽論の中に殆ど全部引用せられて居るから、瑜伽論で代表せしめてもよい。攝大乘論は本論も世親釋も、眞諦譯と玄奘譯とがあるが、この中では玄奘譯を取るし、而も實は玄奘譯の無性の釋論を取るものであつて、單に攝大乘論というて、無性の釋論を指すことがある程である。そして無性の説は陳那の説に負ふ所が多いから、それだけ護法も亦陳那に負ふ所があることになる。陳那の説の全體が無性に奉ぜられたのではないが、系統としては陳那、無性、護法と見らるべきである。陳那と瑜伽論との關係は、目下としては、明瞭でないから、護法の説の淵源としては、解深密經と瑜伽論と、陳那、無性とにあると考へられるのである。更に、護法は自利教の説に熟達して居たことが其學說上明かであつて、自利教の説を知らなければ、護法の説は理解出来ない程である。故に、護法は自利教の説の素養の上に瑜伽論、陳那、無性の説を取つて唯識の新組織を建てたといへるのである。

### 第二節 五位百法と人人唯識

五位の順序は心王、心所、色、不相應、無爲となして、色を最初とはしない。これ自利教は色本心末、利他教は心本心末の考であるが爲であるといふが、自利教の説を踏襲して居ることはいふまでもない。第一の心王については前六識の外に第七末那識、第八阿賴耶識を立てて、八識體別となすのは獨得の説であるが、然し、綱格としては自利教と同じである。第二の心所は五十一種を數へるから、五種多く、又、それを六種に分類するに於て、大地法の十種の中、受、想、思、觸、作意の五を(一)遍行心所とし、他の五種を(二)別境心所となすを相違とし、大善地法

を(三)善心所と稱し、無癡を加へて十一種となし、大煩惱地法を(四)煩惱心所と稱して、貪、瞋、癡、慢、疑、惡見の六種を指し、惡見を五種にも分つから、これ自利教の根本煩惱で實踐的に適切なのを取つたのであり、次に(五)隨煩惱心所として、大不善地法の二種、小煩惱地法の十種、大煩惱地法の六種から癡を除いた他の五種を入れ、之に失念、不正知、散亂の三種を加へて、計二十種となすが、これは枝末煩惱十九種の中から、睡眠惡作の二種を除いて失念等の三種を加へたものに外ならぬから、根本枝末の二煩惱を標準として分類をなしたものであり、最後に(六)不定心所として睡眠、惡作、尋、伺の四種を擧げて、貪、瞋、慢、疑を省いて居る。故に、全體は無癡、惡見、失念、不正知、散亂の五種を新たに加へて、六種の分類を少しく變化せしめたに過ぎない。第三の色は五根、五境、法處所攝色で十一種であるから、自利教と數は同じであるが、極略色、即ち極微、と極週色、即ち空界色の極微、と受所引色、即ち無表色、と遍計所起色、即ち空華等の實事のない色相、と定所生自在色、即ち禪定所變の五境等、を法處所攝色となすから、無表色も此中に入り、而も廣い。第四の不相應は二十四種あるから、十種多いが、非得を省き、生、住、異、滅の代りに、生、老、住、無常とし、更に、異生性、流轉、定異、相應、勢速、次第、方、時、數、和合、不和合を加へたもので、却つて煩瑣に陥つて居る。第五の無爲は三種の外に不動無爲、想受滅無爲、眞如無爲を加へた六種であるが、不動と想受滅との二無爲は無想果と滅盡定とに關係ある考によつて認められるに至つたものである。此の如く五位百法を數へるのは明かに有門の自利教に範を取つたものであつて、心所の如き分類を異にするものすら決して新らしい考に成つたものでない。此中、五位についていふと、心王、心所、色、不相應の四位は事相現象であつて、無爲の理性本體であるのと相對し、有爲、無爲の區別と同じであり、事相の中、心



王、心所、色の三位は種子所生の實法であるが、不相應は全く實法の區分又は位置に名を立てた假法であり、更に、實法の中、心王、心所の二位は心法で緣慮を特質とし、色は即ち色法で、質礙を性となすものであり、心法の中、心王は主體、心所は伴屬、作用である。

以上の五位百法で一切の諸法を含めるのであつて、凡てはこれ等に因つて成つて居るとなすのであるが、茲にいふ唯識説は全く個人的の説であるから、五位百法は個人と其環境とを主として見て擧げたものである。此點は自利教と同じであると考へられる。然し、唯識説でいへば、これ等は決して實在とのみ見て居るのではなくして、五位の法は凡て心識を離れて居るものではないとなす。かく五位諸法が凡て總じて識を離れたものではないというて、それ等の唯識たることを談ずるを總門の唯識といふ。然し、更に之を細辨して、心王は識の自相であり、識其ものであり、心所は識の相應であり、心作用であり、色は識の所變であり、心王心所の變現したものであり、不相應は識の分位であり、色と心と心所との區分、關係、分位、狀態、であり、無爲は識の實性であり、心と心所と色と不相應との本體で、識と不離に存する本性であると、五位一一について別々に、凡て識を離れて居ないから、悉くこれ唯識であるとなすときは之を別門の唯識といふ。別門の唯識は總門の唯識の理由となるが、何れも識を離れて居ないから皆唯識に外ならぬとなすのであるから、之を萬法不離識といふ。瑜伽行派一般及び古い無著、世親の唯識説では萬法唯識と稱し、又、唯識無境、唯識無塵といふから護法の唯識説でも常に萬法唯識、唯識無境、唯識無塵というて居るが、それは略稱であつて、正確には萬法不離識といふのであり、唯識の識の中には心所をも含めて居るのである。これが護法の唯識説の特色であつて、理世俗に立つて性相別論體に據つた必然の歸結である。故に、護

法の唯識説でいへば、心外の實我實法は、全く否定せられて、實在とはせられないのであるが、心内の法は存在し、萬差無量であり、又、他人の識も遮遣せられるものではない。唯識の唯は簡別で、外境の實有を遮し、識は了別で、内心の有を詮はすから内有外空である。即ち此唯識説は人人唯識で、個人的唯識説たるに外ならぬのである。

個人的唯識説は個人と其環境とについて凡てが唯識に外ならぬことを説くものであるから、實際としては凡ての個人が、要素的に見れば、全く等質等量なることを豫想して居るのである。然し、如何にして、又、何によつて、他に個人の存することが知られ得るかと問へば、そこには大問題が存することが知られるに至るであらう。護法の唯識説の全體の傾向では、他者の存在は最初から既に豫定せられ居て、其上で個人的唯識説をなして居るのである。例へば、不相應法中の衆同分の如き、他人の存在を認めずば説かれることのないものである。然し、他人の存在が如何にして認められるかについては、最初から豫定して居る爲に、問題となつて來ない。然らば、何によつて認められるかのみが問はれねばならぬことになるが、これが解答としては、一に聖教量に據ると見られるのである。成唯識論の中に、若し唯一りの識のみならば、寧ろ十方の凡聖と尊卑と因果等の別なること有りや、誰か誰の爲に説かむ、何なる法を何んが求めむ、というて居るのは聖教に基づいての言と解せられるからである。蓋し、個人的唯識説の理論としては他人の存在は之を説くを得ないのであつて、此點は護法が説法家として、龍軍、無性の不説法家と異なるといはれる所に於ても知られる。説法を聞くといふのは、其聞者の本願緣力が増上緣となつて、如來の識の上に文義の相が生じ、それを増上緣として、聞者の識の上にその文義の相が生じて、そこに初めて了解があるに過ぎないのであつて、直接に説法の聲を聞くのではないが、佛の識に文義の相が生ずるから、説法するといふ



を得るとなすのである。然らば、他人の聲が聞えることすら、個人的唯識説では解釋が出来ないのである。これに理世俗を立場としたからであるが、理世俗は、いはば、高等常識を指すに外ならぬのである。高等と特にいふのは、一般の常識を極めて低級に見るに對してである。一般常識は世間世俗諦で、有名無實諦ともいひ、瓶、衣、有情が其まゝ實有とせられる程度のものである。

唯識説一般の根本的の考は熟睡とそれから目覺めた時とを考へて、剎那生滅の無常觀に根據があると思はれる。熟睡の間には一切の事物が存在するとはいへないのであるが、之を直に、存在しない、とも考へられ得る。少なくとも、無常觀でいへば、前のまゝに後までも常に法が存續して居るとはいへない。然るに、目覺めた時には、突然一切が眼前に現出するのであるから、これは凡て識から現はれたと考へられることにならう。一切の法は、色本心末説のいふ如くに色法からの印象によつて識が働いて其存在を知るに至るのではなくして、吾々の識が了別をなすから一切法の存在となるのであるとなすのが心本色末説のいふ所である。即ち、吾々の心に浮んだ限りに於て一切法は存在するのであつて、吾々の心から獨立な存在を有する事物は無いのである。低級な常識では吾々に考へられない事物の存在があるとせられるが、考へられない物の存在は全く無意味であつて、考へられないといひながらも既に考へられて居るのであるから、心に浮ばない事物は全く存在し得ないといはねばならぬ。個人的唯識説はこゝを識を離れたものがないとなして、萬法不離識といひ、それを直に萬法唯識というて居るのである。萬法唯識であるに拘らず、之を實在と考へるのが一般的であるから、此考を矯正する爲に、唯識説は常に夢を見て居るのを實例となして解釋説明するが、これ恐らく熟睡と目覺めとの考に密接な關係のあるを示すものであらう。然し、唯識説

の起原を考へると、實は定中所現の影像を考察したことに存すると思はれるのであつて、少なくとも唯識の説は影像門の唯識が最も古く説かれて居ると考へられる。

### 第三節 八識論

唯識説では一切の有情には固より各々八識が存するとなし、而も八識は其體が各別であるとなし、之を認めないものは愚者であるかの如く論ずるが、これは勿論理世俗の立場に於てである。つまり八箇の心があるといふのであつて、其中の末那識と阿賴耶識とは、特別の場合を除いては常に俱起して居るし、之に更に第六識が俱起し、前五識の或もの又は全部も俱起し得るから、心は八箇同一剎那に存することもあり得る。かゝる八識體別説は佛教中に於ても一大奇説であつて、護法の唯識説以外には全く無いものである。自利教でも、六識といひ乍らも、心を數へる時には一箇となし、後世、六識體別説も出でたが、それは研究者の一部に於ける意見に過ぎなかつた。吾々の經驗から反省しても、八識體別は到底首肯せられないであらうから、低級の常識でも認められない説であるに、高等常識でかく主張するのであるから、奇説といはざるを得ぬ。八識の中、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識は前五識といはれ、必ず第六意識と俱起し、現量無分別であるから、如何なる場合にも對境の存在を要し、而も決して判斷をなすことはないとせられる。故に、嚴密にいへば、識、即ち了別、とはいへない程度であつて、唯對境を緣する門又は穴の如きものたるに留まると考へられる。自利教でいふ六窓一猿の喩がよく適合するであらう。故に、前五識が別體を有するとなしても、實質的には何等の効果もない一説である。唯前五識には各々其根に依つて現在の對境



を取る點でいふ同境依と、凡て第六識と與に對境を分別する點でいふ分別依と、第七識の染淨によつて有漏無漏となる點でいふ染淨依と、第八識に由つて生起する點でいふ根本依との四種の俱有所依といふ時、同境依によつて各別であること、又、心所の相應することが他と異なることなどによつて、理論上、各別となしたに過ぎないものであらう。然し、唯識説としては、親因縁の種子を重く見て居るのであるが、これも唯識説上の理論である。

第六意識は通常の日常心であつて、前五識と合せて凡てを前六識ともいふ。前といふのは何れも位置や時間を指す意味でなくして、唯數へる時は、必ず五識を前にいひ、又第六識を次に言うて、其他を後にいふから、前といふのである。吾々の心としては此第六識のみであるが、漸次考察が細かに進むに従つて第七、第八などを數へるに至つたのである。故に心の働としては此第六識が最も廣い。内外界や三世に互つて働くから、凡て縁慮分別を自性分別、隨念分別、計度分別の三種に分つ時、前五識は自性分別のみであるに、第六識は三分別をなすと説く。前五識は現量無分別であるに、自性分別をなすといふのは一見奇であるが、二語は同意味で、後者は他の二に分別の字を用ひるから、それに準じて分別と稱したのみである。又、前五識の縁する所は何等の誤を含むことはないが、第六識のは正否何れでもある。前五識にも繩を蛇と見る如き誤がある如くに思はれるかも知れぬが、蛇と見た時は、そこに何等の誤もなく、それが繩を誤つたのであるとなすのは第六識の判斷に外ならぬのであるから前五識の誤ではない。更に前五識は比量、即ち推論、をなさないが、第六識は之をなす。故に、第六識は現量と比量とをなし、更に似現量、似比量をもなすが、似現量、似比量を合せて非量と稱するから、第六識は現比非の三量を有ることになる。此外、自相縁と共相縁といふ時も第六識は兩者に通ずる。自相縁は對境の自體其まゝを縁する現量縁分別

で、自相は火の熱い、水の冷いなどをいひ、言説の及ばない境相を指し、共相縁は自相の上に假に名づけられる名言種類を縁する比量縁で、共相は諸法の自體の上に通じて存する空無我の義、及び五蘊の集合に成る人といふ假相、また、樹木の集合に成る林といふ假相、四塵の集合に成る瓶といふ假相などで、別に自體を有しない境相である。此の如く第六識の縁する所は有體法、無體法、假法、實法の何れにも限られない程に廣い。又、第六識を生起の方面でいふと、獨頭の意識と五俱の意識との二種となり、前五識と俱起でない場合が前者、俱起する時が後者で、五識をして明了に境を取らしめる。獨頭の意識は、一、獨散の意識、即ち定中でもなく睡眠中でもない場合と、二、夢中の意識、即ち夢見て居る場合と、三、定中の意識、即ち定に入つて五識が起らずして前境を縁する場合との三種となるのである。第六識の働は甚だ廣いが、然し、無想定に生ずると、無想定と滅盡定に入ると、睡眠と悶絶との五無心位に於ては其働は斷絶する。

第七末那識は單に第七識ともいはれ、前六識と共に轉識といはれるから、合せて七轉識ともいふ。末那はマナス (manas) の音譯で、意と譯すから、第七意識で、第六意識と同名である爲に、區別の便宜上音譯を存するのである。第六意識の時は意之識、意に依るの識で、意と識とは異なる二のものであるが、第七意識の場合には意即識で、二つのものではないと解釋して、意味上の區別となして居る。識は了別の義、意は依止の義と思量の義とであるといはれるが、第六識の直接に所依とする所は依止の方面であるべきで、思量によつて我見と結付いて居ることになる。元來、意は六識身が過去に落謝した所を呼んだ名であつて、依止の義が本來のものであるが、原語のマナスと同語根から出たマナナ (manana) を考へ、思量と譯して、思量の義を附し、思量は第八識見分を我と誤認する働きであ



ると、此唯識説で、解釋するに至つたから、意に思量の働を附して考へるに至つたのである。従つて、第七意識の意は恆審思量を働きと爲し、その思量の働きを識と呼んだことになつて、意即識と解するのである。意の働きとしての思量は玄奘譯が今いふ如くに局限して云ふのであつて、眞諦譯などでは、同じ思量の文字も、今いふ如き意味には限らないし、字義としてもかゝる特別の意味のある字でなく、又、意が何を我と誤認し、我所と誤認するかについては護法の前後の論師間にも異説があり、更に又、古くは第七意識は別立せられては居ないから、第七識については護法の説は特別なものである。護法の説での第七意識は恆審に第八識の見分を我と誤認思量する外には何等他の作用のないものであるが、これあるが爲に、吾々は夢寐の間にも我執を離れないのであるし、たとひ善心を起しても、我執に汚れた善心で、有漏たるに始終するのである。これ此第七識には我癡、我見、我愛、我慢の四煩惱が常に相應して離れないが爲であるが、我癡は無明で、四煩惱中の根本であり、無我の理に迷ふもの、我見は有身見、身見ともいひ、我に執著すること、我愛は我を貪愛すること、我慢は自己の我について倨傲なことであるから、三は凡て我癡からの派生ともいふべき煩惱である。第七識は無記のものではあるが染汚法である爲に無漏聖道の智を障へる點で有覆で、従つて有覆無記であり、出世道と滅盡定とに於て暫滅し、阿羅漢の位に於て永滅する外には、如何なる場合にも存続する。出世は出世間で、無漏、道は觀智を指すのであるから、根本智、後得智といふ無漏智の現行した時を指して出世道といふ。第七識の煩惱は任運微細であつて、第六識の思慮には現はれないから、三乗の無漏聖道の觀智のみが之を伏滅するを得るのである。又、滅盡定も無漏定であるから、こゝに入れば伏滅し得るのである。かく煩惱が微細で、思慮に上らないから、第七識の存在も推論によつて證明して知る外には方法がない

爲に、唯識説では二教六理で論證をなす。二教は楞伽經と解脫經とを引用して聖教量、即ち文證、となし、六理は六種の論據によつて理證となすのである。六理は、不共無明證、六二緣證、意名證、二定差別證、無想有染證、有情我不成證をいふのであるが、理證といひながらも、經の文に基づいて論證を立てて居る。然し、此六理は全く無著の攝大乘論に於て、阿陀那 (adāna) 識存在の六理として立てられたものを踏襲したものであつて、何等新らしいものではない。然るに、攝大乘論では阿陀那識は阿頼耶識の異名に外ならないもので、決して第七末那識ではない。唯識家はそれを意といはれる識の存在論證と解釋するのであるが、それは、公平に見て、曲解といふべきで、攝大乘論には第七末那識などは認められて居らぬ。第七末那識なるものを別體となしたのは護法の新説で、それを攝大乘論の六理で證明せんとしたものである。故に、此論證は因明の上でいふと不定の過に陥つたもので、正確な論證とはなつて居ないのである。二教の楞伽經も新しい經で、無著、世親などには知られて居ない經、又、解脫經は瑜伽論に引用せられる長い偈文の中の一偈で、必ずしも第七としての末那識を指して居るとは限るを得ない偈である。故に、何れの點からも、第七末那識の論證は成功したものでなく、悟他の効果を納め得ないものである。又、實は何を指して第七識となすか、も定められ難いもので、従つて第七識の體は實際上定められないのである。それにも拘らず、此第七識を建てたのは、吾々の我執の根本たるものをこゝに認めんとしたもので、實踐的にいへば、有意義なものである。印度の六派哲學といはれるものの中に數論派があつて、神我と自性との二元論を立て、自性から一切が轉變することを説くが、轉變の第一が覺で、第二に覺から我慢が生ずるとなし、此我慢が自己中心視の根本となつて居るとなすが、第七末那識は此我慢と甚だよく似たもので、數論派の影響の有無は今遽かに斷定



し兼ねるが、相似た點に於ては他に類例がない程である。我慢と同じく、第七識は凡て自己化の根本をたすもので、従つて一切を差別對立となす基をなし、個人的唯識説の原理的のものとなつて居るのである。故に、之を獨立の別體となす理論は他に承認せられないものであり、又、歴史的に見て、不明確な點の存するものであるにも拘らず、護法の説としては重要な意義のあるものである。かく實踐の方面と護法説に於ける重要性によつて、第七識の別體視は注意すべきであるといはねばならぬ。

第七末那識の如きは、第八阿賴耶識と共に、元來要請的のものであつて、吾々に常に我見我執が存するから、その基たる體がなければならぬと要請して建てたものであるが、理世俗常識の立場上具體的に此の如きものと指定せざるを得ない點で、強ひて通常の第六意識を分つて同名の第七識となし、思量の働きまでも附與したのである。第六識は熟睡等日夜の中にも間斷があるから、無間斷の我見の基たるを得ない爲に、無間斷に恆審思量の意をそれに當てたのであつて、之によつて意は既に過去に落謝した識ではなく、恆に働いて居るものとせられるに至つたのである。そして其思量といふは結局我見を起すことに外ならないのであるが、我見は無我説上癡に相違ないから、無明が根本で、其無明も特に我に關するから我癡と呼んだのである。我癡なる名稱も第七識相應の煩惱をいふ時以外には殆ど用ひられない。我見があれば我慢があるのは當然であるが、我愛の名も他には殆んど見られないもので此識と相應するものとしてのみの名である。何故に此の如きものを數へるに至つたかについては、此唯識説は全く攝大乘論に於ける阿陀那識としての意についての説を踏襲したに過ぎないから、此唯識説としては問題にならぬかも知れぬが、恐らく、自利教の説く根本煩惱十種の中について、此第七識の性質と一致するもののみを選んだ結果

此四煩惱となるに至つたものであらう。

第八阿賴耶(Ālaya)識のアーラヤは家とも宅とも譯されることがあるが、通常は常に藏と譯され、藏識といふ。然し、アーラヤには執著といふ意味もあり、又、執著の對象をも意味するから、常に此意味と離れて居ないことを注意して居るべきである。此阿賴耶識には自相、果相、因相といふ三相、即ち三特質、があり、之によつて、大體其如何なるものであるかを規定する。自相とは自體の相で、此識は能藏と所藏と執藏との三義を有するとせられるが、これは雜染法の與めに互に緣と爲り、又、有情が之を執して内我と爲すものであるといふことであつて、つまり此識が因と果とを攝持して自相となす所をいふのである。能藏とは第八識が一切の雜染法、即ち七轉諸法の種子を貯藏して居ることをいふ。雜染法といふのは有漏の諸法を指し、單に染法といふのが不善及び有覆無記の法をのみ指していふのと異なつて、善及び無覆無記の法までも含めていふのである。七轉諸法は七轉識に攝せられる一切法である。かく第八識を能藏とすれば、之に對して所藏は七轉諸法の種子である。故に一切の雜染法は此種子の現行である。現行は法の現起せるをいふ。又、第八識を所藏となすのは、此識が七轉諸法によつて其種子を熏じ藏められるをいふのであつて、此合には現行の諸法が能藏となるのである。此際、第八識の所藏は所熏處としての受熏の義でいひ、七轉諸法の現行の能藏は能熏の義によつていふのである。前の第八識が能藏の場合には、其種子によつて阿賴耶識は因で、一切雜染法が果となる關係であるが、この第八識が所藏の場合には、却つて阿賴耶識は果で、雜染法が因である。此の如き關係を、第八識が雜染法の與めに互に緣となすといふのである。更に執藏といふのは、本來は所執藏といふのであつて、第八識が無始以來常に第七識の爲に我と執著せられることをいふのであ



つて、第八識が所執藏、第七識が能執藏の關係で、有情が内我を執するといはれる點である。此關係で第八識が阿頼耶といふ名を得るのであるから、阿頼耶には執著、執著の對象たるの意を含んで居るのである。此識は恆に相續して居て、緣起の根源である點で、常一主宰に似て居るから、常に我であると執著せられるのであり、實際上、輪廻の主體の如くにも考へられて居るものである。刹那刹那に生滅しつゝある點では異なるが、常住の如くに見えるし、唯一であり、主宰的の義を有して居て、我と異なる所は甚だ少ないものである。従つて、此識が阿頼耶と呼ばれるには限度があつて、何處までも常に阿頼耶と稱せられるのではない。これは所謂第八識の三位で、我愛執藏現行位と善惡業果位と相續執持位との三位を説くのは其爲である。我愛執藏の現行して居る間は阿頼耶識と稱せられ、藏識と譯語で呼ぶが、これは凡夫と二乗の有學位と菩薩の第七地以前とを指していふのであり、善惡業の果としての場合には菩薩の最後心、二乗の無學果までを指し、凡夫も無論此中に入るが、阿頼耶とは呼ばずに毘播迦識即ち異熟識と呼ぶ。毘播迦はヰパーカ(vipāka)の音譯で、異熟と直譯し、舊譯では果報と譯す。此識は前世の業の果たるもので、有情の本體、即ち有情其ものである。故に、此識を屢々總報の果體といふ。菩薩の第八地以上、二乗の無學果の位では凡て純無漏の相續で、有漏でないから、阿頼耶といふ名は適用せられないのである。更に相續執持位は色心諸法の種子及び五根を執持して失壞せしめずに相續せしめる位で、無始以來から佛果の後までも盡くる期がない。此間は此識を阿陀那(ādāna)識即ち執持識と稱する。此の如く、三位によつて三名があるが、つまり、凡夫と二乗の有學位と菩薩の第七地までとは第八識は阿頼耶、毘播迦、阿陀那の三名を有し、此中では、阿頼耶が初位の名であり、又 我執に執せられて過が重いから、特に阿頼耶の名のみで呼ばれ、凡夫を過ぎて、二乗の無學位、菩

薩の第八地以上第十地の最後心までは、無漏であるから阿頼耶の名は用ひられなくて、毘播迦と阿陀那との二名のみとなり、業果として相續するから毘播迦の名が用ひられるのであり、更に佛果になれば、阿陀那の一名のみとなるが、有漏無漏の種子を持し、果位としては無漏種子を執持する點でいふのである。故に、阿陀那は最も廣くて因位果位凡てに通じて呼ばれ、毘播迦は因位の凡てに通じ、阿頼耶は因位中の我執現行の間に限つて用ひられる名である。然し、阿陀那の字には、字義からいうても、又、用例からいうても、執著の意味があるから、佛果に於ける識に此名を附するのは決して正當とはいへないものである。従つて、此字義を熟知する印度人としては全く出來ない道理であるに、護法が敢て之をなすとすれば、他に例のない特別な用法である。相續執持位などの三位の名及び阿陀那の名は論の本文に存するのではないから、梵語に通じて居ない後の注釋者の附したものに過ぎないのであらう。ともかく、以上の如き藏の三義があつて、阿頼耶と呼ばれる所が自相といはれるのである。そして、この能藏を三相の因相に、所藏を果相に、執藏を自相に配當する説も和漢に於て行はれて居る。

果相といふのは此識は善惡業の異熟果であるをいふのである。此識は異熟の引業に感ぜられた三界五趣四生の果體で、引業所感であるから總報の果體である。これ滿業所感の別報でないから、何れのものに於ても同一様である。従つて、それに對しては前六識が別報の果を受けて個人的の差別を生ずるのである。阿頼耶識は無始以來相續現行して間斷がないが、然し、其現行は同一果體が其まゝ永く相續するのではなく、若干の年時を限つて人間の阿頼耶識として現行相續し、又、若干年時は畜生等に生れ畜生等の阿頼耶識として現行相續するが、而も其若干年時の間も何等の變化もなく存續するのではなく、刹那毎に生滅變遷しつゝあるのである。阿頼耶識の中に含まれる種子が



常に生滅變遷しつゝあるからであるが、此種子は、三界五趣四生のそれぞれの種子として、各種類のものが存するのであつて、これが親因となり、善惡業の資助によつて、三界五趣四生の何れかの阿頼耶識として現行するに至るのであつて、こゝに業感縁起の趣意が存するのである。この阿頼耶識は異熟果として三種の特質があるので、眞異熟と稱せられるが、三種の特質は業界と不斷と遍三界とである。業果は善惡業に報はれた果たることで、これは必ず異熟無記の果である。不斷は少しも間斷することなく相續すること、刹那に生滅しつゝ斷絶することがないこと、遍三界は欲、色、無色の三界の何處にも存すること、必ずしも充滿して居るといふ意味ではない。前五識や五根は業果の一特質、第六識は業果と遍三界との二特質、第七識は不斷と遍三界との二特質を有するのみである。論の本文は、阿頼耶識を立てずに、命根や衆同分の如き法體を實有と見て、五趣四生の體となすのは不可であると述べて、有門の自利教の説を排斥して居るが、かゝる書き方は甚だよくない。護法の原文にかくあつたとすれば、自利教の誘引に急で、隨機說法の趣意に副はない點を含むのみならず、大論師たる矜持を失し、後輩をして徒らに排他に奔らしめるものである。若し又譯者の附加したものとすれば、原著者を傷けるの甚だしいものである。論の本文には屢々かゝる文が存するが、これ論が第二流以下たるを表はして居る點であるといふべきである。

因相といふのは此識は一切諸法の種子を執持して能く諸法の現行を生ずるものであることをいふ。即ち、持種の機能が此識の因相であつて、此爲に此識は種子識とも稱せられるのである。持種の資格として四條件が擧げられるが、第一は間斷があつてはならないこと、自ら間斷があつては種子を持續することを得ない、第二は轉易があつてはならないこと、即ち自ら變化しては一類相續の種子を持續し得ない、第三は堅密であつてはならないこと、堅密

とは眞如を指し、眞如堅密の法は他法を容受しないから種子を持續し得ない、第四は相應法の主でなければならぬこと、心所は隨伴の法であるから主となつて居ない爲に、種子を持續し得ない。第一は前六識と色法とを簡び、第二は第七識を、第三は眞如を、第四は第八識相應の心所を簡び、かくして第八阿頼耶識のみが持種の資格あるものとせられる。阿頼耶識を藏と譯し、倉の如く考へ、倉と米とを阿頼耶識と種子とに譬へると、米即ち種子を全部取去つても、そこに倉即ち阿頼耶識なるものが、残るかの如く考へられるかも知れぬが、實はさうではない。譬は一分の相似を取るのみで、全分を取るのではない。全分ならば譬にはならない。阿頼耶識は種子の全部を取つて、之を一つの全體と見た時の名で、種子は其内容である。種子を取去れば、阿頼耶識は残らない。種子一箇では阿頼耶識ではなく、種子が集まつたのを一全體と見、名を代へて、阿頼耶識と稱したのである。故に、阿頼耶識は種子識で、諸法の因であるとなすのである。

以上の三相の中、自相は體、因果二相は義といはれ、自相を離れて因果二相はないから、自相は總で、因果二相は別である。かゝる阿頼耶識は第七末那識を俱有所依の根とし、種子、有根身、器界を以て其所縁を爲すと云はれる。阿頼耶識が善惡業の資助によつて其果體を生じた時には、内には種子と有根身とを變爲し、外には器界を變爲するのであるが、これ身心環境を出すことである。そしてこの所變が即ち所縁で、従つて能縁の見分が之に對して起るが、この見分を行相と名づける。見分は識自體分の行相であり、識は了別であるから、凡て了別を以て行相となすのである。この能縁、所縁共に皆識體から生ずる作用であつて、決して心外の法ではない。種子は、後にも論ずる如く、阿頼耶識の内容をなすものであり、一切の有漏三性の種子で、即ち諸法生起の勢力である。これは能縁



の用ではなくして、所慮所託としての所縁で、即ち見分行相の起るものである。而もこの種子は無漏種子には関係しない。有根身とは色根と俱なる、又は色根を有する、身の意味で、吾々の色身をいふのである。色身は五色根と根所慮とに二大別せられるから、それを色根を有する身といふのである。この有根身は第八識因縁力によつて變爲するから、之を資助する善惡業の因縁力の如何によつて、人間ともなり、畜生ともなり、更に、人間又は畜生の中に於ても亦因縁力の如何によつて所變の色身に優劣好醜等の種々の差別を生ずるものである。この種子と有根身とは有情の身内の法であつて、第八識が攝して自體と爲し保持して壞失せざらしめ、共に安危を同じくし、之を領受して境と爲し、根をして識の覺受を生ぜしめるものである。故に、この二を纏めて執受と稱する。執は攝の義、持の義、受は領の義、覺の義と解する。器界は器世間で、單に處ともいふが、山川草木、土地家屋等で、有情の所依處、即ち住所として、の環境世界である。これも第八識因縁力によつて變爲するから、善惡業の因縁力に資助せられて人間界のみと定まつて居るのではなく、萬差の境界を變爲するのである。阿頼耶識が生ずる時に、其親因縁と業増上縁との力によつて、内に種子と有根身、外に器界を變爲するが、第八識はこの所變を以て即ち自の所縁と爲すのである。かくいふのは、これは即ち見分行相がこれに杖託して起ることを得るからである。故に、この第八識には六識の如き分別縁慮があるのではないから、第八識に關してのみは變即縁と云ふ。而もその行相は極めて微細で、了知し難く、所縁の内執受の境も亦微細であり、外の器界も其量が測り難いから、何れも不可知であるといはれて居る。業増上縁といふのは即ち善惡業の異熟因、異熟果の因果律が等流因、等流果の因果律に資助を興へることをいふのであつて、業感縁起の趣意を含む點であるが、業の方に共業と不共業との二種があるから、所感の方に

も共變と不共變との二種があることになる。共業は諸の有情の爲す所が共通類同して居る業をいひ、又、彼此各別で共通しないのを不共業といふ。この共業によつて重ぜられた種子を共相種といひ、不共業の熏じた種子を不共相種といふが、この共相種の助縁を假りて現生したものを共變といひ、不共相種によつて現行したのを不共變と稱する。即ち外の器界は共變、内の有根身は不共變である。然し、細かに分つと、共中の共、共中の不共、不共中の共、不共中の不共の四種にもせられ得るが、それはあまり繁雜である。而も、共變といつても、諸の有情が共同して同一器界を變爲して、共同にそれを受用するといふのではない。他人の所變を其人以外のものが受用することはない。甲は甲の世界を作り、それは乙の所變でなく、乙は乙自身の世界を變爲し、それは甲のものではない。こゝが人人唯識で、全く個人的たる所である。故に、共變といふのは、各自が變爲するのではあるが、各有情が類同相似する能感の業に助けられた法であるから、其所感の世界の相も亦相似して一處に涉入雜住して相障礙しないのをいふのである。従つて、甲の世界と乙の世界とは同一のものでなくして別のものである。恰も多數の燈光が同一室を照らす際、甲の燈光と乙のそれと等が互に涉入交照して而も相妨げないと同様である。如何にして他人の世界の存するかは論證し得ないにしても、理世俗の立場上、存すると推定せざるを得ないのである。

#### 第四節 熏習と種子

熏習については既に經部に於て説かれた所であるが、然し、唯識説上最も重要な術語の一であるから、更に一層詳しく考究せられるに至つた。唯遺憾なことには、熏習でもまた種子でも其他重要な術語が依然として譬喩の辭を



留めて、純粹な學的術語を用ひない爲に、往々混雜を免れない缺點を有するのである。熏は擊發の義、習は數數の義と解するのが通常であるが、然し、これは譯語の上の解釋で、原語としては留まる、住する、特に夜を越して停まるなどの意味として用ひられる文字である。それを熏習と譯したのは、此文字が香ふといふ同一の動詞の語根から出たと解し、譬喩的に用ひられて居ると見たからである。熏習は熏習の行はれる過程を指すことが多く、残つた方面を主としていへば、習氣と呼ばれる。熏習の氣分の意味と解釋するから、これ明かに習慣性で、習が性とならんとする所、性となつた所をいふのである。従つて、熏習は習慣付けることに外ならない。然し、無始無終の輪廻を日常生活と見るのであるから、熏習、習慣付けは、無始の點からいうて、無始以來行はれて居ると見るから、日常生活に見る新たな場合のみを考へて居るのではない。かゝる熏習には必ず能熏と所熏とが同一時に存するといふことが必要條件であつて、異時に存在するものにはかゝる關係は行はれない。而も兩者ともに更に他の條件を有する。能熏の四義、所熏の四義がそれである。所熏の四義の第一はそれが堅住性であること、法が始から終りまで、一類に相續して能く習氣を持することをいふのである。これは、轉識、其心所、聲、風等は其性が堅住でないから所熏でないことを示すもの。第二は無記性であること、法が平等であつて違逆する所が無いのが習氣を容れるを得るから所熏處となり得ること。善か悪かであつては其勢力が強いから他を其まゝに容れて居ることが出来ないからである。これは善と染とが所熏たり得ないことを明かにする。第三は可熏性であること、法が主と爲つて其體が自在であり、他に依つて生ぜられず、其性の堅密で無いものが習氣を受け得る。心所や無爲法眞如は、前者は他の心王に

依つて居ること、後者は堅密であることによつて、所熏處たるに適しないことをいふのである。第四は能熏と共に和合する性たること、所熏は必ず能熏と同時同處であつて、即せず離せざるものでなければならぬ。これは他身と刹那の前後とは和合の義がないから所熏處たり得ないことを云ふのである。四義中、前三義のみで差支ないとすれば、他人の第八識も所熏處となるに至るから、他人の爲したことが自己に報はれることになつて因果が亂れる。此の如き點でも、個人的唯識説とならざるを得ないのである。以上の四義を具備するものは自身の能熏と同時の第八阿頼耶識のみであるから、第八識のみが所熏であつて、其他のものは其資格が無い。阿頼耶は住處の意味をも有するから、所熏處と稱せられるのである。又、能熏の四義とは、第一は生滅有ること、即ち常住でなくして而も作用があつて、習氣を生長するものが熏習をなすのである。これは無爲法眞如が前後變ぜず、又生長の作用が無いから、能熏たり得ないことを明す。第二は勝用有ること、勝用には能縁の勢用と強盛の勝用との二用があつて、此二用あるもののみが能熏たり得るから、前者は心心所を指して、色法を排し、後者は善と染汚等をいうて、異熟無記心等を却ける。色法には能縁の勢用なく、異熟無記心等には能縁の作用はあつても其勢力が弱いから、種子を熏習し得ない。第三は増減あること、勝れた作用があつて、増すべく減すべきものが習氣を攝植し得る。これは佛果の圓滿の善法は無増無減であるから能熏でないことをいふのである。第四は所熏と和合して轉すること、轉するは存するの意。即ち能熏は所熏と同時同處で即せず離せざるものたるを要すること、所熏と同じい。故に、他身と刹那前後とは能熏にならない。此の如き四義を具備するのは七轉識と其心所との勝れた勢用があつて増減するもののみであつて、これが能熏である。簡單に七轉識の非業のものが能熏であるといはれる。即ち、因位の第八識心王心所、



業果の前六識。果位の諸識は能熏たり得ないのである。故に、所熏は第八識、能熏は七轉識である。

熏習を習慣の意味に取れば、習慣は廣義では物理的の情勢までをも含ましめる學說もあるが、通常の場合としては、心的方面に限るのであり、殊に唯識説としては然らざるを得ないから、そこに種々なる條件が考へられることになり、其結果、遂に阿頼耶識に限る説となるのである。然し、以上の説では、熏習は、理世俗の立場上、一種實在するもの如く考へられ、元來、作用過程であるのを習氣を運び植ゑる道としての物の如く見られ、恰も現量、比量などを尺度の如く見るのと同じであるやうである。従つて、能熏には變化、勝用を、所熏には堅住、無記が擧げられるのであるが、有増減と可熏性とは如何にも機械的である。能所熏の和合する義は主として同一時同一處を指すのであるが、能熏は相續が短く、所熏は相續が長いといはれることを排するのではなく、實は堅住、生滅の中に當然含まれて居るのである。かく考へるから、熏習によつて遺されたものも實體視せられて、それから、後時、能熏と同じものが生起すると考へるのである。他のものを生ずる因と見做す時には、其因は當然實體視せられて居らなければならぬ。實體視したのを實と稱するが、これ理世俗の立場上でみ當然である。

熏習によつて遺されたものを習氣といふが、慣性に當るのである。これが既に實體視せられて居るから、同時に因となつて居つて、現行を生ずるとなすのである。此場合には習氣を種子と呼ぶ。故に、習氣も種子も同一物に對する異名に過ぎないが、習氣は能熏の現行に對して呼ぶ名、種子は生ぜられた現行に對して名づけた名である。種子は本識の中にて、親しく自果を生ずる功能差別なりと定義せられる如く、阿頼耶識の中に在つて、そして自らの果を生ずる一種の潜勢的作用のものをいふのである。親生自果は異熟因から區別して、等流因たる親因縁を指す意、

功能差別は梵語の直譯で、差別は複合詞の後部にありながら、前部にある形容詞的のものと解せられるもので、通常は、種々なるの意、又は、一種の、特別の、の意。特別のといふのは勝れて居るといふ意味ではない。こゝでは、一種のと見るのが最も適切である。功能は、作用が顯勢的であるに對して、未だ現はれない潜勢的作用をいふのである。この種子は本識及び所生の果と一にも非ず異にも非ずといはれるが、本識は體、種子は用、又種子は因、所生の果たる現行は果である關係といはれる。體用門の上で、體用は別でないから、用を體に攝めていふと、本識は無記である點で、種子も亦無記とせられるが、然し、既に體と用とであるから之を別と見れば、本識は無記でも、種子は善、惡、無記の三性に熏生せられたものである點で、其性は善、惡、無記であるといはれる。また因果門の上で、因果は無關係ではないから、因を果に屬せしめていふと、現行と全く異なるとはいへないが、然し、又、因果は必ずしも同一でないから、其點でいふと、種子は阿頼耶識中に隱伏する能生の作用、現行法は現はれ生じた果である。此の如く種子は阿頼耶識に對しても、現行に對しても非一非異の關係のものである。然らば、如何にも種子は假法である如く見えるかも知れぬが、理世俗の立場から、之を實有實法となすのは唯識説上の定まりである。勝義諦からいへば、假法に過ぎないので、注釋者が道理勝義諦にも通ずるとなすのは、論の本文に、諸の種子は唯世俗に依つてのみ説いて實有と爲す、とある唯の言に背く解釋であつて、明かに一種の法執に陥つて居るものである。種子は元來唯現行法から推究して存在せざるべからずとなした阿頼耶識中の能生の作用に過ぎないものであるから、勝義有ではない。同時に、阿頼耶識其ものも全く同様であつて、理世俗上の實有に過ぎないものである。前の非異の方面でいふと、一切は心に浮んだ限りでの存在たるに外ならぬものと云ふ時の心を個人的に見、實體視



したのが即ち阿頼耶識であるに外ならぬのである。

然し、既に理世俗に立つて之を實有となすのであるから、種子の性質を規定すべきである。此點について種子の六義を説くが、其第一は刹那滅、體が生ずる其刹那に必ず滅して現行を生ずべき勝れた功力のあるものが種子たり得といふのである。これは常住なる法は轉變がないから能生の用がないのを簡ぶのであるが、刹那無常説を根本の考となすから、種子は有爲法であるといふことに歸著する。第二は果俱有、所生の現行の果法と俱に現に和合するものが種子であるとなす。即ち種子とそれから生じた現行とが同一時に俱に存在することを要するとなすのであつて、前後のものとか、彼此相離れたものとか、時間を異にし、和合相應しないものは種子とならないとする意味。勿論、種子が自類相生する所を取れば、前後相違して俱有ではないが、然し種子と其種子が現行を生ずるとは互に異類であつて相違せず、一身に俱時に能生の用がある。故に、決して、自類を引生ずるから種子と呼ぶといふのではなくして、實際は現行の果を生ずる所に種子の名を立てるのである。第三は恆隨轉、必ず長時に互つて一類に相續し、そして究竟位にまで至るものたるを要するといふのであつて、種子の自類相生することを顯はし、轉識が轉易し間斷して一類相續にならないのを排する。轉は存するといふ意味。前にも能熏の第四義の所に此文字があつたが、玄奘の新譯では、梵語のヴリト (vit) といふ語根から出た動詞でも名詞でも凡て轉の字で譯すから判り悪い。存する、生ずる、働く、廻轉するなどの動詞又はそれを名詞としたものとして用ひられるから、轉も各々の場合で、何れかに解せねばならぬ。學者も單に轉といふのみで、確實な意味を傳へて居ないことが多い。轉識の轉と恆隨轉の轉とは決して同意味でない。又轉變の轉も意味が異なる。恆は究竟位に對治道の起るまで相續すること、隨轉

は隨行でもよいが、第八識に隨うて存續するの意味。第四は性決定、熏ぜられた現行の因の力に隨つて、そして善惡等の現行を生ずる性の決定して居るものが種子たり得るのである。異なつた因がそれと異なる果を生ずるが如きことのないのを表はす。第五は待衆緣、種子は自の衆緣の合するを待つて、現行を生ずる功能の殊勝なものでなければならぬといふのであつて、等流因、等流果の因果のみでは、等流因は果を生ずるに至らないものであるから、必ず少なくとも異熟因、異熟果の因果に於ける異熟因の資助を待つて果を生ずる如きをいひ、自然生などを認めない意味になる。第六は引自果、別々の色心等の果を生ずるには、種子も亦各別々の色心等の別があつて、各々其自果を引生ずるものでなければならぬといふのであり、これ一因生などを排するし、色心が互に因となるとなす如きを認めない。此の如き六義を具備するものは第八識中に伏在する生果の功能の外には存しないから、そのみが種子と稱せられるのであり、穀麥等の種子といふのは假に名を立てたもので、實の種子ではないといふのである。これは甚だ厚顔な言ひ分であつて、如何に見たにしても、種子なる名は穀麥等の方が本來正當な名であることを唯識説が借りて用ひ、而も自説の上では種子はこれこれの義を有すべきであるとして規定したに過ぎないものである。唯識説の如き通常の經驗に反した説を立て、而も一般には餘り知られても居ない學說の一術語を世間一般が借りて用ひるが如きことのあるべき道理は絶対にない。かゝる態度であるから、現今に於ては、唯識説は感を貸してお母屋を取られた形になつて畏縮窘感せねばならぬ如き當然の應報を受けて居るのである。六義の中、第三の恆隨轉のみが種子生種子の自類相續をいふもので、前の種子と後の種子とは因果異時で、刹那生滅を表はして居るが、他の五種は凡て種子生現行の場合で、種子と現行とは因果同時であることをいうて居る。これも無論刹那生滅であるが、刹那



滅で而も果を生ずるといへば、一刹那の中に滅と生とが存する道理であつて、細かに而も正確にいへば、種子として生ずると同時に滅するのと果を生ずるとでは全く同一時たることは、經驗上、不可能なことである。それを而も果俱有といへば、種子も現行も共に現在存することを示すのであるから、種子は單に現行から推究して存せざるべからずとなしたものに外ならぬといふことと併せて考へると、實際上では種子から現行が出生せられるのではなくして、もともと現行法のみ存するに過ぎないのを、阿頼耶識の考の必然の成行きとして、現行の生因を要請して種子なるものを想定し、之を習氣、熏習で解釋するに至つたものに外ならぬのである。現行の諸法一切は、縦に時間的に、生ぜられては存在するといふのではなくして、實は、横に空間的に、擴がつて存在するのみのものであるのを、縦に解釋して、唯識のみたることを明さんとする意圖の説であると思はれる。かくして、生といふのは、説明解釋の爲に、借りた文字で、眞實の生をいうて居るのではないといはねばならぬのである。

かゝる種子の起因について護月の唯本有説と難陀の唯新熏説と護法の本新合生説との三説があるといはれる。本有は先天的に存在するといふ意、一切の有漏無漏の種子は第八識に本より存在し、熏習によつて新たに生ずるものでなく、熏習は唯本來固有の種子を増長養成する能あるに過ぎないとなす説で、多數の文證を擧げ、有漏のみならず、無漏の種子も本有であつて、熏習に従つて生ずるのでないと主張する。之に對して、新熏説は種子の名が既に全く熏習によつて生じたことを示すから、新に熏成したものである、然し、能熏と所熏とは俱に無始以來存するか、新熏というても、種子は無始以來成就して居ると説いて、多數の文證を提出して居る。無漏種子も亦熏習によるもので、それは聞熏習が清淨法界より等流せる正法を聞いて、其熏習によつて起るのであるとなす。此二説は勿

論護法以前に唱へられたものであるが、唯識の系統では、古くから本有説であつた。本有というては熏習、習氣、種子の名に適切でない點が認められるので、先づ難陀が新熏説を唱へ出したに相違ない。新熏説が出たから、護月が從來の本有説を纏めて説くに至つたと見るでなくば、從來の本有説を態々新らしく唱出す所以が考へられない。これ等に對して護法は折衷的に兩者を取つて、本有もあり新熏もあるとなした。有門の唯識説では之を以て正義となすのであるが、古く既に本有種子を本性住種、新熏種子を習所成種といふ。前者は無始以來異熟識たる阿頼耶識の中にあつて蘊處界を生ずる功能差別、後者は無始以來數々現行に熏習されて生ずるもので、染淨の種子は染淨法によつて熏習せられて生ずるといはれる。此考によつて、唯本有説と唯新熏習説との缺點を責め、序でに心性本淨説をも破して居る。凡て聊か勢に乗じた觀があるが、實は之によつて、五性各別説の根據も明されて居るのである。然し、既に無性の説の中に護法の説の基が存する如くである。

#### 第五節 四分説と三類境

阿頼耶識も識である以上は了別であるが、了別するを行相と稱する。行は行歩、相は體相で、境の體相に行ずること、つまり働き、作用のこと。行相は多くは見分を指す。有漏の識が其自體の生ずる時には、所縁と能縁とに似る相が現するので、阿頼耶識のみならず、八識心王の凡て、及び諸種の心所についても、認識に關して四分を具することが説かれるのである。四分は相分、見分、自證分、證自證分であるが、識の自體が生ずる時に所縁と能縁との二用を變現するから、その所變現の所縁の用を相分、能縁の用を見分、能變現の自體、即ち見分を緣する作用を



自證分と稱するのである。然し、自體は自體を證することを得ないから、更に別の作用があつて自體の用を證するとして證自證分を立てるのである。相分の相は相狀で、境體の相狀を指し、相狀は色聲等、又青黄色等種々なる差別があるが、心に緣ぜられるものをいひ、心が生じて緣慮の作用をなすとき、同時に、心上に、緣ぜられる影像が現はれる。その影像を相分と稱する。恰も鏡面に形貌の影像が現するのと同じである。故に、相分は境の影像である。見分の見は見照の意、相分を照す作用で、緣慮の用であるが、然し、見分は眞の認識をなすのではなく、唯鏡面に存する光照の如きものであつて、心性が明了で、そして相分影像を映すのみである。この二を具へると心法の緣慮の作用は全うせられたと考へられるから、難陀の如きは二分説を取つて居る。これも決して排し終るべき説でなく、經驗的には、成立し得る説である。然し、理世俗高等常識によれば、二は作用であるから、之を有する體たるものが存すべきであると考へるし、實際としては體が用となつて、全部が盡きるとしても、そこに用となつた基のものが考へられるから、二用の所依としての自體たる所の自證分を認めることになるのである。證は證知の義であるから、自己の作用を證する作用を自證分となすのである。自己が其自己を證するとはいへないから、自己は即ち見分を指し、見分は向外的であるから、之に對して自證分は向內的に、見分の影像を映したことを證するのであり、之によつて認識が完成するとなすのである。かゝる三分説は陳那の主張する所であるが、陳那の説では三分ともに依地起性で、有體法であるとなすが、安慧はかゝる三分を認めながらも、自證分のみを依他の有體法となし、見分相分は遍計所執性の無體法に過ぎぬとなした。實際は、無體法となすのは勝義諦の立場でいひ、世俗諦の上では假有で、因位には皆有りとなしたのであるが、護法の云ふ所では、見相無體、自證有體となすから、安慧の説は

此點で一分説であるといふのである。然るに、護法は、自證分を立てる考方を更に進めて、自證分を更に返照する作用があるべきで、それを證自證分と稱して、第四となす。相分は見分に緣ぜられ、見分は自證分に緣ぜられるとすれば、三分は同じく心の作用であるから、之に準じていへば、自證分も亦之を緣する作用のあるべきであるし、所量、能量、量果の三は布、尺度、長さの三に當り、順次に、相分、見分、自證分であるから、自證分が見分を緣する時は、見分は所量、自證分は能量、量果に當るものがなければならぬといふ二理由で、證自證分があるとすのである。然らば、更に第五分を要せずといへば、これは自證分がそれに當るとして、立てる必要はないとなすのである。然し、護法の考によれば、三分説を細かに説いたのが四分説であるから、趣意に於ては兩者は異ならぬといひ、従つて、三分説を用ひても何等差支ないとなすのである。認識の成立は、二分説が考へるが如く、見分によつてなされることであるのが通常であるに、三分説は自證分を立てた爲に、見分を以て唯影像を映すのみとして、それから證知の作用を奪ひ取つて、それを自證分に附したものであるから、之を更に第四分に及ぼして、煩瑣な説となし、經驗的には知られない如きものとなすに至つたのである。故に、四分の中でも其體たるものを求めると自證分であるべきでまるから、證自證分は或點では蛇足である。従つて、又、第四を第三に攝めて三分説となして差支ないし、之を押し進めると、第四、第三を第二に入れて二分説ともなし得る。後三分は凡て能緣の性であるからである。此場合第二の見分の見は能緣の義である。更に進んでは一分説ともなる。凡ては體は別でないからである。かくして諸經に唯一心とあるのと調和させ得ることを知るべく、而も唯識説では一心といふ言に心所を攝めて居ると解するのである。唯一心は唯心ともいひ、唯識説は、之を唯識と同じとなすから、こゝでも萬法不離識の萬法唯



識説が成立するとせられるのである。但し唯一心、唯心の眞義は必ずしもかゝるものではない。

八識が凡て四分を具するが、第八識は所熏處で、能熏でなく、七轉識のみが能熏であるから、七識並びに心所は熏習をなすことになる。熏習はそれぞれものが各々自己の種子を熏成すること、他の類の種子を熏しないから、能縁は必ず能縁の種子を熏じ、所縁は常に所縁の種子を熏するものである。前者は見分熏で、後者は相分熏である。即ち勝用のある七轉識が各々其境を縁じた時には、其識の自體が能縁の見分に力を與へて、能縁の習氣を留めしめ、又、所縁の相分に力を與へて所縁の習氣を留めしめるのであるが、能縁の習氣は見分、自證分、證自證分の種子である。これ後三分は能縁の區別で、見分と同種子であるからである。此點でいへば、後三分の區別は缺くべからざることではない道理である。所縁の種子は相分及び其杖託する本質の種子で、相分は親所縁、本質は疎所縁であるから、相分の種子を熏すると共に、本質の種子を熏するのである。かゝる二種の熏習があるから、第八識の如き強盛の勝用なく、又、色法の如き能縁の勢用なく従つて能熏の能力のないものまでにも、かの勝用ある七轉識が之を縁じて、相分熏として熏習をする爲に、新熏の種子があることになるのである。故に、種子は非常な複雑なものである。例へば不善の眼識が現行するとすれば、それには不善の意識が俱起現行し、兩識に相應する多數の心所があり、何れも見分熏、相分熏をなし、後三分、並びに色法、本質の種子が熏ぜられ、而も各刹那に此の如くであるから、數ふるを得ない程の種子があることになるのである。これ等の種子は現行を生ずるもあり、又、種子として自類相生するものもあるのである。

四分説と密接に係る説に三類境の説がある。性境、獨影境、帶質境に関する説であるが、元來は四分の中の相分と見分とが同種子から生ずるか、異種子から生ずるかの問題に對して考察したことから起つたものである。然し、三類境としては、其三名すら、印度には見當らない。唯玄奘三藏の口傳として傳へられた性境不隨心、獨影唯從見、帶質通情本、性種等隨應の一偈のみがあるから、恐らく玄奘三藏が在印當時戒賢などに教へられて作つたものであらうと云はれる。故に、戒賢の當時の印度の唯識家には論ぜられたであらうが、然し、何等文獻としては残つて居ない。然し、支那に於て盛に論ぜられ、我國に於ても喧しく、遂に俗に四分三類、唯識半分などといはれるのであるが、實は唯識家が一般に煩瑣を好み、殆ど目的を逸するに至らんとする弊を有する爲に、繁雜な説をなしたからのもので、詳述する要はなからう。

傳へる所によると相見同種生説と相見別種生説とがあつて、何れも偏して居るから、護法系統では、析衷して、或同或異説を立てて正義となすに至つたといひ、それぞれ唱へた論師を指名せんとするが、凡て支那でいふことであるから、どれだけ正しいかは保證の限りでない。四分がありながらも、相見二分にのみ關して論ずるのは、見、自證、證自證の後三分は凡て能縁の區別であるから、見分と相分との間で論ずればよいからである。之を、或は同種子から生ずる場合と或は別種子から生ずる場合とがあるから、適當に判すべきであるとせられるのである。吾々の心所所の所縁の境には本質のあるもの、本質のないもの、本質あるもの、本質其まゝのもの、本質其まゝでないものがある。本質といふのは影像相分の外に別に第八阿賴耶識の種子から生じた實質たるものを指し、影像の所託となるものである。例へば、日光照らす時、棒を水中に斜に入れると水面で折れて見えるが、棒は出せば直なることが判る場合、この直なる棒の如きを本質といふのである。一般に相分には因縁變と分別變との二種があるが、因縁



變とは第八識中の種子の勢力によつて生じたもので、實體もあり實用もあること、前五識の對境たる五塵の如きものである場合、分別變とは主として第六、第七の強い意識の勢力によつて、本質を帶せず又種子からでもなく、唯心の上に影を現じたもので、實體もなく實用もないものと、又、能縁の分別力を借りながらも、本質を帶し更に能生の種子のないものでもないものとの二を含めて云ふ。然し、之を因縁變と、分別變と、因縁變、分別變の二の混合したもの、の三種となし得る。因縁變のものが性境で、本質其まゝのもの、分別變のものが獨影境で、本質のないもの、二の混合したものが帶質境で、本質其まゝでないものである。性境の性は體性で、實際に體性を有する境を性境といひ、心は心として、物は物として實在すると共に實の作用を有するものである。これは五根や五境の如きものであるから、心に隨はない。不隨には三義があるとせられるが、要するに心境各々、獨立的に心作用によつて自由にならないことをいふ意味である。前五識の境や第八識の相分たる種根器が性境である。獨影境は獨頭意識の分別から變ぜられて無本質無實用の相分で、見分の勢力のみから生ずる點で、幻覺、夢中の境の如きものである。帶質境は本質を帶するものであつて、此點は性境も帶質境といはれるのと似て居るが、性境は境の自相を得るに、帶質境は見分の強分別力によつて變現して、境の自相を得ないもの、従つて本質と異なる相分である點で、錯覺の如きものである。第七識が第八識の見分を我と誤認する如き、又、第六識が所縁の本質に對して非量の相分を浮べた如き場合が帶質境である。故に、獨影境と帶質境とは共に見分の勢力を以て造る相分であるが獨影境は何等の本質をも有せず、全く見分によつて造られたもの、帶質境は本質があつても、見分の勢力の爲に曲解する所があつて、本質の影像を、見分と本質との中間に變現した相分である。通情本の情は能縁を指し、本は本質で、通は情本何れ

にも通じて、場合によつて三性等と判すべきであることを示す意味。第四句は前三句を釋するものであるが、不定なことを云ひ、細かには種々なる義となるのである。

四分説は心の方面に關係し、三類境は境の方面に關係し、四分説が唯一心、即ち唯識、たることに歸著すると同じく、三類境も亦唯識に歸著すべきものである。獨影境の唯識たることは殆どいふを要しないが、帶質境も亦然りで、唯其本質のあることと、性境とが、果して唯識たるや否やが問題となるのみであらう。然し、如何なる本質であつても、凡て皆阿賴耶識の相分であつて、阿賴耶識が生ずる時能縁、所縁となつて現じたものに過ぎないから、凡ての本質は唯識たることに反することはない。故に、三類境も結局萬法唯識を成立せしめることになるのである。

### 第六節 阿賴耶識緣起説

熏習、習氣の種類をいふときには、名言熏習、即ち名言習氣と、我執熏習又は我執習氣と、有支熏習又は有支習氣との三種をいひ、習氣は種子であるから、之を三種の種子ともなすことになる。此中、我執習氣は特別の種子の體があるのではなく、第六、第七の二識に虚妄の我我所の熏習のあるのを指す。元來第七識が第八識の見分を我と誤認することが根本で、第七識見分の種子の上の自他差別の我見の機能を我執習氣というたものである。我執に俱生の我執と分別の我執とがあつて、前者は第六、第七二識に通じ、後者は第六識にのみ存するから、二識に通ずるとせられるが、實は第一種の名言習氣の中のもので、我執がか程に強い點を表はして特に一種となしたものである。名言習氣は總ての一切法の種子を攝する名稱で、有爲法一切は凡て親因縁の種子を要し、又、凡ての種子は必ず



或現行の親因縁となるから、此種子の親因縁の義邊について名言種子の名を立てるのである。名言種子は能熏の種子から見て、表義名言種子と顯境名言種子との二種に分たれる。表義名言種子は能く義を詮表する名句文によつて熏ぜられる種子で、表義に發言の表義と縁名の表義とがあるが、自ら名言を發して、色心の諸法を詮顯し、心の前にその相分を變じて、その種子を熏じ、又他の名言所詮の色心法を聞いて相分を變じ、其種子を熏するのである。凡て第六識が五蘊三性等の種々の種子を熏成するのである。名言に隨つて熏成する種子であるから、名言種子といふ。次の顯境名言種子は名言に因らずして熏成する種子であるが、七轉識が能熏として、所縁の境を了し顯はすことが、恰かも言説による名言が所詮の法を顯はす如くであるから、喩によつて、名言の二字を加へたのであつて其體は名言ではない。これは八識の心心所凡てに行はれることであるが、第八識は能熏でないから、之を省いて、七轉識となすのである。此二種の種子で一切法の種子を該攝するのであつて、種子は此外には存しない。然し、此二種は身口意の三でいへば、口意の二にのみ關して、身に關係しないから、従つて、次に身に關する有支習氣を説くのである。名言種子を又等流習氣とも稱するが、これは七轉識が、善惡等の力によつて、熏成した種子で、八識三性等の諸法を生ずる親因縁たる所に基づいて呼ぶのである。等流は所生の果の名で、等は相似の義、因に名づけ、流は流類の義、果に名づけると解し、果に似た因の流類、即ち果、といふ意味。これ善惡無記の三性のものは各々自類の果であるからである。流類は種類の意味であるが、何故に流類など生硬な熟字を用ひるかといへば、等流の原語 (nisyanda) は水の流れの意味であるからである。種子は凡て第八識に攝持せられるが、其種子は名言種子の外に、猶有支習氣を數へる。有支の有は三有で、三界に於ける生存、支は因の義、分の義といはれ、従つて有支習氣

とは三有の生の因となる種子をいふのである。有漏の善及び惡の六識によつて熏成せられる種子で、異熟を招く増上縁となるものである。この有支習氣を又業種子ともいふ。業によつて熏成せられた種子といふ意味で、業に善惡があるから、善趣と惡趣との報を招くことになる。この善惡業を起すのは六識で、六識の中でも第六識がまさしく業を起し、前五識はたゞ隨轉發業で、第六識につれて起すものである。即ち、これ身に關して説く種子である。然し、名言種子と業種子とは各別の異種子ではなくして、唯特殊の作用のある點で、之を二に分つて立てたのみのものである。有漏の善惡二業の種子が其自果たる善惡二業の現行を生ずる點で等流習氣、即ち名言種子、と呼び、其善惡の種子がまた第八識及び六識の異熟無記の種子を扶けて現行を生ぜしめるもの、即ち善惡の現行に對する増上縁、となる義邊に就いて、有支習氣、即ち業種子、の名を立てたのである。名言種子は其種子の起原の方でいひ、等流習氣は生果の方面で稱し、有支習氣も生果の方面で呼び、業種子は起原の方で名づけたのである。丁度、因果律が、本來一でありながら、等流因、等流果の自然科學的因果と、異熟因、異熟果の道德的因果との二に分たれて居ると同じで、名稱までがよく之を表はして居る。そして等流習氣の名稱が示す如く、名言種子は其自類の果を生ずると同じで、名稱までがよく之を表はして居る。そして等流習氣の名稱が示す如く、名言種子は其自類の果を生ずる。この果に現行と種子とがあるから、それを種子生現行、種子生種子と呼ぶが、種子生種子は種子の六義の中の恆隨轉の場合に當り、因縁が整はない爲に、現行を生ぜずに、種子として存続するのを指し、刹那生滅の學說上、同一種子が其まゝ存続するとはなすを得ないから、一刹那の種子は次刹那の自類の種子を生じて存続するとなすのである。種子生現行の場合は、種子が熏成せられる其刹那に現行を生じて過去に落謝し、無體となるが此場合、現行を生ずる種子は自らのみで獨立に現行を生ずることは出来ない。種子は親生自果の功能で、功能は潛勢的の作



用であるから、これが顯勢的作用となるには、他の因縁の來つて扶けることが整はねばならぬ。他の因縁といふのが即ち業種子の異熟因の力であつて、この増上縁を俟つて、種子は初めて現行を生ずるを得るのである。米粒のみでは其まゝには稻を生ずることはない。人功によつて水田に運ばれ蒔かれて、初めて濕、暖、土の助けを得て、稻として生じて、米粒は無體となると同じである。故に、所生の現行には等流因と異熟因とがある道理で、等流因の名言種子からいへば、所生の現行は等流果であり、同時に、異熟因からいへば異熟果であつて、善惡肥瘦の區別の存することが見える。これ全く業感縁起であつて、利他教として、そこに種子の考へを加へて説くのみのである。自利教は業感縁起であり、利他教は阿頼耶識縁起であつて、其間に特別の區別相違があるとなす佛教學者の説は蓋し皮相の見解であり、決して兩者を區別付け得る區分でない。之によつても、廣くいへば、佛教の根本思想の一が業感縁起に在ることが判るといへよう。業感縁起は結局三世因果の説であり、善惡業の道德律である。道德律が實に佛教の根柢をなすものである。

種子生現行は又現行の生ずると同一刹那に第八識に種子を熏する。つまり、現行は生じながら、第八識に熏習をなし其熏習が習氣となり種子となるのである。身口意に於て發業すれば、發業の緊張状態は一度必ず弛緩状態となるから、そこを熏習と呼んだのであつて、通常は弛緩というても、慣性を遺す點でいへば、單なる弛緩のみとはいへない。満足不満足の感情であるから、一種の力が遺り、習、性となるにも至るのである。之を現行熏種子と稱するに外ならぬのである。此場合、熏ぜられた種子は、現行を生じた種子と同一ではなく、却つて新熏の種子であるが、然し、現行については生ぜられた現行も、熏習をなす現行も共に同一であるから、こゝに種子、現行、種子の

三法が存するのである。種子生現行は因生果になる道理で、種子は因、現行は果であるが、現行熏種子は因熏果となる道理で、現行は因、種子は果である。故に、種子は因と果、現行は果と因とであつて、現行は同一のものが果と因となつて居るのである。そして、種子が現行を生ずるのも、現行が種子を熏するのも、全く同一刹那に於て起ることであつて、之を三法展轉因果同時というて居る。種子生種子は異時的因果で、通常の時間的の因果であるが、三法展轉因果同時は同一時の因果であるから、通常の時間的因果でなく、全く同時的、即ち空間的、因果で、果俱有である。この種子生現行、現行熏種子が阿頼耶識縁起説の綱格であつて、之を説く爲に、種子や第八識について細かい説をなすのである。三法展轉因果同時について、論に、炷の焰を生じ、焰の生じて炷を煇するが如く、亦束蘆の更互に相依るが如し、因果の俱時なること、理、傾動せず、と述べて譬を擧げて居る。炷は種子、焰は現行、煇せられる炷は新熏の種子に當り、束蘆は種子、現行と、現行、種子との合したものとせられるが、前者は因果の同時なること、後者は因果の相依ることの譬であるといはれる。此重要な點を唯譬のみによつて説いて、而も、理、傾動せず、などといふて居るのは甚だ異様である。

同時的の因果は必ず空間的因果であつて、因と果とは同一時に既に存在して居るものであるから、此因が此果を生ずるといふことはあり得ることでない。炷と焰との譬では、炷焰の二のみあつて、そこには三法は具はつて居らぬから、三法展轉には當らないし、炷が焰を生ずるのが因か、炷が煇するのが因か、何れともなり得よう。又、束蘆でいへば、二束と見て、一束は他束を生ずることにはないから、因果相依るの譬ならば、因が果を生ずることには關係はない。空間的因果では、因と果との二字は借字であつて、此場合、因は主たるもの、果は従たるものなどの



意味か、又は因は微細な状態、果は粗雑な状態を指す意味か、何れかをいふに過ぎないものであるから、實際上、生などあり得ない。物の生ずるのは如何に少なくとも二刹那を要し、甲を因、乙を果とすれば、甲のみの時があつて、次いで、乙が現はれて、其際、甲は無體となるか、又は、乙と共存するか、であること、經驗上、明確である。又、熏は勿論熏習で、熏習は能所熏が同生同滅ではあるが、唯一度のみの熏習なるものは存しないし、今の場合は、生があつての熏であるから、熏がたとひ同一時であるとしても、それによつて生が同一時のものであるといふことにはならない。故に、生は何としても單なる借字で、譬喩的に表現して居るに過ぎない。従つて、因果同時といはれる點から見ると、種子と現行とは既に存在して居るものであつて、そこは種子生種子が行はれて居るのみで、種子、現行、種子と相繼ぐとなすのは、種子生種子を、其中に現行を加へて、言うて居るに外ならないことであるといはねばならぬ。種子を主と見るから因と呼び、現行を従となすから果と稱するのであつて、兩者は共に存して居るのである。之によつて考へると、種子生現行、現行熏種子は、世界は凡て吾々の心に浮んだ限りの存在で、一大意識(通常の意味)界であるのを、中心たる主と從屬たる伴とに分つて考へ、意識界凡てが阿頼耶識であるのを、種子だけを阿頼耶識とし、他の有根身、器界を現行となし、兩者の間の相互關係を生と熏との二字に移して、説明解釋せんとする趣意の説であるといふべきである。従つて、生と熏とは動と反動、又は、遠心力と求心力とに比すべきもので、新たなるものが現はれるのではなく、新たに現はれるのは中心に於ける種子生種子の種子のみである。故に、一大意識界の全體が其まゝ流れて行くのであつて、永遠の現在である。阿頼耶識縁起といはれる中の縁起といふことは、元來、生起の意味でなく、又、生起の過程を指す語でなく、生起するにしても、生起し終つて

今現に存する状態の上の相互關係の關係を指していふ意味であるから、中心と從屬とが相互に相依り、相關係して存して居ることをいふに外ならぬのである。此意味で縁起を解すれば、阿頼耶識縁起といふ名稱は、阿頼耶識たる種子と現行との相依關係を意味する語として適切であるといはれるであらう。

### 第七節 阿頼耶識の所在

論に、諸の種子は唯世俗に依りてのみ説いて實有と爲す、眞如に同じからず、とある如く、種子は理世俗の立場でのみ實有とせられるのであつて、勝義諦の上では決して實有ではない。注釋者は道理勝義諦にも通ずると解するが、それは論に、唯、とあるに反し、既に自己の立場を忘れて、教限を越えた解釋である。八識體別の説も亦理世俗に於ていふことで、決して勝義諦としていふのではない。故に又阿頼耶識も理世俗に於て實有となすものであつて、それ以外の何ものでもない。唯識學者は自ら理世俗の立場であることを忘れて、他の立場のものを攻撃して止まぬのであるが自己の立場を忘れるといふのはよくよくのことであると思はれる。故に、唯識學者が好んで安慧の説を破し、他の説を批評し眞諦の攝大乘論の説を誤となす如きは、多くはこのよくよくのことから出た言である。阿頼耶識の存在を認めないものは恰も愚者であるかの如くいはれるのであるが、阿頼耶識はもともと要請で、種子すら實有でなくば、何等實有たり得るものではない。然し、既に理世俗に於て實有なりとせば、理世俗に於て其所在の場所がいはれてよい道理である。然らば、何處が阿頼耶識の所在であるか。古來殆どこれを明かにしたことなく、唯漠然心の奥に存するか如く考へられて居るに過ぎない。然し、心としては實際上第六意識のみで、其奥と



は何處を指し得るか明かでないといはねばならぬ。

吾々の識は經驗的に反省して見れば、作用のみであつて、其他には何もものあるとはいへないであらう。概念的に考へる時に、同一の作用に一貫的の要素の如きものが認められて來ること、知とか怒とかが、其都度其都度の作用に過ぎないのを、作用態の如くに考へて、一種要素的のものとなし、従つて又一種實體に近いものの如くに考へ、而も作用である以上、そこに之を所有する主を認むることになるのであるが爲に、心なるものを想定して、之を體となし、そこで、又、體が先づ在つて、それが自らに屬する作用を働き出さすに至るのである。そして作用としても、眼耳鼻舌身意の機關機能によつて起ると考へられ得るから、この生起の門から見れば六識となすことにもなるが、然し、六つの心が存するなど考へるものなどあり得ないから、心としては一つとなすのが自然であり、又必然でもある。六識體別とか又は八識體別とか認めるなどは、經驗的にも起り得ることではないから、若しありとすれば、何としても、それは特別の常識で、常識とはいへないものである。故に、六識と分つのは生起門の別からしばらく六と數へて見たまでのものである。そして六識をいへば、此外には心なるものは之を認めることは不可能である。自利教の説は此考によるのであるが、然し、六識は一刹那存するのみで、直に過去に落謝し、落謝した上では、何れを何れとも分つを得ないから、凡て括つてそれを意と稱する。故に、七心界となるのであるが、二識併起を許さない考では、意となること、六識の何れかの一を、次刹那に繼起せしめる所以であるとせられる。従つて六識が過去に落謝することが、即ち換言すれば意となること、次刹那の六識の一が生起する増上縁、即ち機會、となるのであつて、こゝが等無間縁であり、開導依たる所である。之によつて意は今現に働きつゝある六識の

一の依止たるものとせられ得るのであつて、意を依止の義といふのは全く之によるのである。以上によつて、過去に落謝した六識が意であつて、そして其意はまさしく作用しつゝある六識の依止たるものであるといふことになることが知られ得る。

自利教は大體熏習といふことを説かないから止むを得ないが、熏習を説くものにあつては、刹那毎に過去に落謝して意となるそこに熏習、習氣を認めないことはそれ自身大缺點であり、自己矛盾であるといはねばならぬ。瑜伽論が之を説いて居ないから、護法の説などに於ても、説くまでに至らなかつたのであらうが、然し、眞諦譯の攝大乘論釋論では之を認めて居るから、一層合理的な説をなして居るといはれ得るのである。従つて、眞諦譯の攝大乘論も之を考へて居るのであるが、笈多譯と玄奘譯との攝大乘論ではそれを考へて居ないことを表はして居る。攝大乘論の本文批評が猶未だ明確な點まで進んで居ないのが學界の現状で、而も學者の多くは玄奘譯を盲信する傾向を脱し得ないから、それが種々なる障礙となつて居るが、少なくとも眞諦の承けた系統では熏習を考へて居たことは疑ない。この熏習に由る習氣が依止の意であつて、習氣たる以上は、次にはまさしく働く識を生ずるのであり、従つて此依止の意が阿頼耶識たるに外ならぬのである。即ち阿頼耶識の所在はこゝである。六識には時々斷絶のあることは、毎夜の熟睡でも知られる如くであるが、それが目覺めた場合には、又以前の如くに働くし、凡ては殆ど以前のまゝになつて居ると同時に、又、我見我執はこれ等の間を通じて失はれないことが經驗上明かに知られることをよく考へて見ると、依止の意はこれ等に對して如何なる關係にあるかが考察されねばならぬであらう。六識の斷絶の間は意は種子生種子で恆隨轉である道理で、目覺めた時には種子生現行と現行熏種子とが行はれると説明せら



れるといふことになるし、我見我執の根據又は據所も之を意に求める外には求め所がないであらう。種子を、名言、我執、有支の三種に分つて見る如く、我執だけを名言から離して見れば、意には之に應ずる兩方面が考へられることになるが、然し、兩者は染汚の有無の相違があるから、精密に考へることになると、全く同一體とのみならずを得ないことになる。古くは恐らくさほどに精密に考へず、唯意に於て考へて居たのみであつたであらうが、後に細かに考へるに及んで、第七識を想定することにならざるを得なくなつたのであらう。

依止の意は實際上吾々の生命の存続である。生命の根本は之を除いては認められないものである。然るに、之を阿頼耶識となす時には、既に全く實體視せられて居るのであるから、阿頼耶識は即ち生命を實體視したもの以外ならぬといへる。唯識説は自利教に倣うて不相應法に命根を數へたから、遂に阿頼耶識を生命と關係せしめて説くことが殆どないのであるが、阿頼耶識は通常の實體我に極めてよく似たもので、解深密經では、我と誤られるから、此誤を犯さない程度の者にでなくば、之を説かないというて居るし、瑜伽論は輪廻の主體の如くにすら述べて居る。實體我は多くは生命を我と見たもの、又は生命と離るべからざる實體とせられて居るものである。生命の生長發展が自己の世界の展開擴大なることは云ふまでもないことであるが、之を現在の生存に入る最初について考へて見ると、如何になるか。既に現在の自己の世界となるものが先に存して居て、其内に生命が入込んで個人的世界となすのであるかどうか。阿頼耶識縁起の考では全くさうではない。阿頼耶識の生ずる以前には、何ものも存するのではなくして、阿頼耶識の生ずることが即ち自己の世界を展開することに外ならないのである。吾々が死した場合に自己の世界は全く無となつたのであつて、残つて居るかの如く思はれる世界は生延びて居る人々の世界であつて、

決して死者に屬するものではない。故に阿頼耶識は既存の世界に入つて、それを個人的に局限するものではなくして、新たに世界を展開するのが即ち阿頼耶識の生ずることたるのである。故に、阿頼耶識の生ずることが生命の展開となるのである。實際としては、阿頼耶識は母胎に宿つて出産するのであるから、阿頼耶識の生ずる以前に何ものもないのではないが、然し、それは母の世界であつて、自己の世界ではないとせざるを得ないのである。此意味で、阿頼耶識以前には何ものもないといへる。そして阿頼耶識の生は全く業感である。故に、阿頼耶識は業感縁起の考を唯識の考で、生命として解釋せんとする説であるといへるのである。

#### 第八節 二諦と三性三無性

眞諦、俗諦を新譯では勝義諦、世俗諦となすが、二諦説は利他教に於て一般的に認められて居る説で、自利教に於ても説かれたいことはないが、利他教の特色の一ともいへるものである。この二諦説に通常理境の二諦説と言教の二諦説との二種があるとし、前者は法相宗に限る説、後者は三論宗が自宗の特色として誇るが、利他教一般の説といふべきものである。前者たる理境の二諦説とは對境眞理の上に二種の別があるとなす意味、後者の説は眞理大道は唯一であるが説示の仕方により二種があるとなす意味である。而も、猶進んで考察すると、二諦各々の範圍に於て、兩説では、互に異なる所の存することが知られるのであるが、從來はこれが明かにせられて居らぬのである。理境の二諦説は瑜伽論、護法説に由來する。瑜伽論には、阿頼耶識のことを詳説した後、之を以て勝義の道理に依つて説くとなして、阿頼耶識説は勝義道理の説となして居る。然し、そこにいふ勝義道理は全く自利教を世俗諦の説と



なし、それに勝つた利他教の説であることを指して云うたのであること、注釋者も認めて居るのであるから、利他教で、世俗諦、勝義諦を分つ場合の勝義諦を指すのではない。故に、利他教に於て、二諦に分つた上でいへば、勝義道理といふのは全く世俗諦を指すのみの意味であつて、利他教の世俗諦が、自利教に對していへば、勝義道理に外ならぬとなすのである。此點は、瑜伽論が、種子を以て安立となし、習氣の實物としての有なるは是れ世俗有なり、と明言して居ることによつて、種子、従つて阿頼耶識、が世俗諦に於て實有として立てられたものに過ぎないことを示して居ることによつて、疑のない所である。瑜伽論は世俗諦を、世間世俗、道理世俗、證得世俗、勝義世俗の四種に分ち、之に勝義諦を並べて、二諦説をなすが、護法の成唯識論では、却つて、勝義諦を世間勝義、道理勝義、證得勝義、勝義勝義の四種に分ち、世俗諦については、單に世俗といひ、それを、又、特に理世俗とも呼んで居る。世俗と理世俗とは、此場合には、全く同じであつて、單に世俗というても世間世俗をいふのではない。世間世俗の外に世俗即ち理世俗があるのである。之によつて、護法は世俗諦を幾何かに分つことを知つて居たことが判る。それは瑜伽論の四種に相違ないと考へられる。否、世俗諦の四種に基づいて、勝義諦の四種を初めて設けたのである。法相宗に至つて、二論の説を合して、二諦に各々四種を立てることになつて居る。世間世俗諦は宅舍、瓶盆、軍林、數等を安立し、又、我、有情等を安立するなり、とあるが安立は假説、施設、方便の意で、従つて宅、瓶、軍などは要素の假和合の上の假法であつて實體がなく、單なる假法であるのを、之を名稱を以て呼び、それに對應する實體があるとなして居る低級常識の對境である。手巾を結んで兎等の物と爲す時、本の手巾を隠して兎の相が現はれる其兎を指していふのである。道理世俗諦は略して理世俗といひ、蘊處界等を安立するなり、とあるが、

三科の法は因縁生の法で、體もあり用もあり、法爾の道理によつて三料の差別を立てたものであるから、假法ではない此境を指していふのである。これ高級常識である。證得世俗諦は預流果等の彼の所依處を安立するなり、とあるが、四果の所依處は四諦の法で、四諦の法は染淨因果の差別を施設して、行人に修入せしめる法相であるから證得といはれるのである。勝義世俗諦は二空眞如を詮門によつて施設した所を指すが、人法二空によつて眞如を顯はし得るその眞如を言語によつて言詮するから世俗諦に入るのである。之に對して勝義諦の四種の前三は順次に第二、第三、第四の世俗諦を指すのであるが、つまりそれ等を勝義の立場で見ただけで、それによつて、これ等が其まゝ、凡て無漏智の境となつて居るのである。第四は廢詮談旨諦ともいひ、廢談一實の眞如を其まゝ指すから、言詮は廢れ、絶言で、根本智の所證であるをいふのである。此の如く區別して説くが、護法の説では、聖智の所行即ち境界、所緣である勝義は空であることは出来ないとして、之を眞諦有となし、俗諦を空となすから、俗空眞有であり、従つて因縁所生法は有であるとなすのがその大本である。護法のいふ空は單純一般の虛無の意味で、決して實體の無いのを空といふのと全同ではない。

言教の二諦説は龍樹の、諸佛は二諦に依つて衆生の爲に法を説く、といふに基づく説で、茲に明かに法を説く爲に二諦の別があるとなして居るのである。而も亦、因縁所生法、我説即是空といふから、因縁所生法は空で、これは眞諦であるとなす。因縁所生法を實有である如くに見るのが俗諦たる所以の見方であるから、諸法を有と説くのは俗諦である。故に、此系統では俗有眞空である。而も空は單純な無の意味ではなくして、俗諦の見方で有となすものを空となすのであり、且つ其空を更に空亦復空となして來るのであるから、空は遂に絶言絶慮となり、諸法實



相は言語道斷、心行處滅といはれるのである。龍樹系統の清辨も全く此説を奉じて居るのである。そして此點からいふと、護法の眞諦有は清辨のいふ俗論有であつて、決して、清辨のいふ眞諦と同じではない。唯、眞諦といふ名稱が同一であるに過ぎない。故に、兩者を合して云ふと、清辨の俗有眞空の中の俗有を、護法は分つて二諦となし、以て眞有俗空となしたに外ならぬのであるから、俗有眞空の俗論有を眞諦有俗諦空となして居るのである。護法が俗諦に立ち、清辨が眞諦に立つことはこれでも判る。四種に分つ二諦説でいふと、最初の世間世俗は無體であるから、これが俗諦空に當り、第二、第三、第四の世俗諦も、また第一、第二、第三の勝義諦も凡て有であるから、眞諦有に當り、更に第四勝義諦も、心言絶するものとも、廢詮ともいはれるが、結局は有とせられて居るのであつて、清辨の眞諦空に當りながらも、それを特に有と考へるのである。然らば、ともかく、世間世俗の俗諦空と他の三世俗、第三までの勝義諦の眞諦有とが清辨の俗論有に當り、第四勝義勝義諦が清辨の眞諦空に當るのである。勝義勝義諦は一眞法界とも、實際とも、無我性、空性、無相とも稱せられ、全く非安立諦で、虚妄に非ざる點で眞實、變易なき點で如常、即ち眞如と稱するのであつて、眞如と呼ぶのが既に心言絶する、といふことから見て、一種の依詮談旨に外ならない道理である。故に、これは強ひて有となして居るといはるべきものであるが、護法は之を以て唯識の實性であるとなし、圓成實性に外ならぬとなすのである。

圓成實性は遍計所執性、依他起性、圓成實性の一で、此三を三性とも三自性ともいひ、略して遍依圓の三性ともいふ。一般に、單に三性といへば、善惡無記の三性をいふから、區別して遍依圓の三性といふのである。

遍計所執性とは因縁生の諸法に於て、虚妄分別の識が我と法との妄執を加へ、其妄執によつて成つた我や法の自性差別を指していふのである。自性は體性で、其物自身、差別は他と區別せられるもので、其物の有する屬性のことである。即ち妄分別所執の實我實法の體と義とを遍計所執性といふのであつて、遍計、即ち妄分別、によつて執せられたものといふ意味である。遍計には能遍計と所遍計とがある。能遍計は第六識と第七識とであつて、周遍計度するものの意味、この能遍計と所遍計との中間に現はれるものが遍計所執性であるから、中間存境とも、當情現相とも稱せられる。情は遍計即ち妄分別を指し、これの前に當つて現するから當情現相。従つて、偏空の執も當情現相で、遍計所執性に外ならぬとせられる。譬へば、夕暗に繩を見て蛇となす如き場合の蛇が遍計所執性である。護法の説では前五識と第八識とは能遍計ではないから、全く我法の執著に關係がない如くであるが、然し、第六識、第七識の横計は無始以來熏習して種子となつて居るから、前五識、第八識の生ずる時に我法の相を帯びるのであり、第六識の善心も亦同様で、第七識の我見がそれを染するのであり、第七識の染を被つて自の種子を熏するから、現行の時に我法の相を帯びるのである。この遍計所執性を廣く考へると、吾々の日常生活は全く遍計所執性の上の生活に外ならぬことが判るであらう。吾々は正方形を見るときも、決して眞の正方形を見るを得るのではなく、進んでいへば、正方形なるものは經驗的には存在しないものであるに、それを存在するとし、而もそれを見得るとなして居るのであつて、それが妄分別であり、従つて、日常生活は凡てかゝるものの上で行はれて居るのである。

依他起性は他に依つて生起した法のこと、他とは衆縁、即ち因縁、増上縁、等無間縁、所縁縁、をいふ。因縁は唯識説では親しく自果を生ずる因のことで、種子生種子、種子生現行の場合の種子と、現行熏種子の場合の現行とであり、増上縁は諸法の生起に力を與へ、また障礙とならない縁、等無間縁は八識聚の心心所が自類の心心所を



開導して生ぜしめるもの、所縁縁は所慮所託となつて能縁の起る場合で、能縁と離れずして所慮所託となる親所縁縁、例へば見分に對する相分、自證分に對する見分と證自證分、證自證分に對する自證分、見分に對する無爲法をいふのと、また能縁と離れて居て而も本質ほんしつとなり以て所慮所託の用をなす疎所縁縁、例へば眼識が色境を縁する時に第八識所變の色塵を本質とするが如き自身中の他識の所變が本質となるのと、第八識が身土を變ずる時他人の所變を本質となして互に受用するが如き他人の所變が本質と爲るのを指す親疎の二に分れるものであるが、心法の起るには四縁、色法の起るには因縁、増上縁の二縁を要するのである。依他起性は八識心王心所の體、相分見分の有漏無漏のもの等で、心心所の相見分といへば、山川草木日月星辰などの器界、有情の五根など凡てを含むのであつて、因縁生の有爲法の全部である。蛇と繩なまといへば、繩に當り、如幻假有と稱せられる。然し、依他起性の本性は離言不可説のもので、無漏の後得智の所照である。

圓成實性は圓滿成就眞實の性で、二空所顯の眞如である。又、淨分の依他起性も此中に入る。眞如の體は不生不滅で、變易なく、諸法の實性であるが、諸法の事に對する理として、兩者は相交はらずに、全く平行線的で、諸法を生ずるが如きことはない。圓成實性については二門の扱ひがあつて、廢詮門では絶言絶慮で、言詮にかけられないとし、依詮門では圓成實の三義で言詮せられるとなすのである。繩の例でいへば、それを分析して色香味觸の四塵となる所で、それも其性に觀達すれば無自性に達するのである。多くは四塵に代へるに麻を以てするから、此譬言を蛇繩麻の三喻といふ。一般にいふと、圓成實性には常無常門と漏無漏門とがあつて、常住と無常とで依他、圓成を分ち、依他は有爲法で、有爲法の中に漏無漏を含み、圓成實は無爲法であるとなすのが常無常門、又、有漏

と無漏とで依他、圓成を分ち、依他は有爲法の有漏のみで、圓成實は有爲法の無漏と無爲法とであるとなすのが漏無漏門であるが、こゝに述べたのは常無常門の圓成實であつて、漏無漏門のそれではない。これ護法が常無常門の方を主となすに據つたからである。

以上の三性説は通常唯識説に於て説かれる所であるが、其源は解深密經、瑜伽論に存するものである。此中、遍計所執性は吾々の生理的・心理的・事情上當然なことであつて、吾々としては免れることを得ない所である。従つて之を情有理無といひ、本來無體なものであるといつても、日常生活からいへば、これがむしろ經驗的事實である。之を誤となすとすれば、それは一段高い立場に立つて居るからであつて、そこに向上進修の意義が含ましめられて居るのである。依他起性は解深密經でも瑜伽論でも、此がある時彼があり、此が生ずる時彼が生じ云々の、古く十二因縁の趣意を總括した句によつて定義し説明して居るから、本來いへば、相依縁起して居るものの上をいうたのであつて、決して因縁によつて生ずるもののみをいふのではない。護法は生ずるのを重く見たのであらうが、それは既に重點を異にしたものである。依他起性の原語 (paratantra) も他を主とするもの、他に依るものの意味で、必ずしも生起の意味は含まれて居ないから、依他起性と譯して、起字を入れるのは、同じく生起を重く見て居るが爲である。縁起を以て縁りて起ることの意味を主となして解し、本來生起でない阿頼耶識縁起を、生起として説明する態度からいへば、かく重點を異にして來るのも當然のことではあるが、これ如幻假有となしながらも、而もそれを有として見て居るのである。故に、圓成實性と共に、之を有とし、この二性を眞諦となすのであり、之に對して遍計所執性を俗諦空となすのである。龍樹系統でいへば、因縁生は凡て空で、圓成實性に當るものも空、従つて眞



諦は凡て空であるが、然し有となす限りは俗諦有となるのであるから、遍計所執性の無も、依他、圓成の有も凡て俗諦有に入り、眞諦空は圓成實性の無相とせられる所のみになる。唯識説が有を立場として説く以上は、それ以前に説かれた空との調和を考へねばならぬことになるから、唯識説から見た空を説く爲に、三性について、直ちに三無性を説くことになるのである。

三性について順次に相、生、勝義の三無性を説くが、遍計所執性の相、即ち體相、が其まゝ都無なるを相無性といひ、依他起性が自然性の無なるを生無性とし、圓成實性が遍計所執性の我法の性を遠離せるに勝義無性を立てるのをいふ。遍計所執性は全く妄分別の前に現はれたもので、よく見れば、體相其まゝが無自性のものである。故に相即無性である。依他起性は衆縁に託して生ずるもので、自然不變の性はないから、假に無性と説くのであつて、性が全く無であるといふのではない。因縁生の義邊で依他起性を立て、無自然性の義邊で生無性を立てるのである。生無性の生を縁生と自然生とに解する兩説があるが、因縁生の方がよいといはれるから、依他起性は縁生の故に自然生ではない點で、生に於ての無性の意味となす。勝義無性は衆縁に遍じて居ても衆相を遠離して我法の執が不可得なる所でないといふのである。又、依他起性も勝義でないから、説いて勝義無性ともなすといふが、今は主として前者をいふのである。勿論、勝義無性も衆相のない所を假に無性といふのであつて、其性が全く無であるといふのではない。然し、依圓の無性については、自然確實の法の空無なるを生無性、所執の我法の空無なるを勝義無性といふのであるが、依圓の體は非無であるから、無自性は所執の空無を指すと解する執空の傳と、依圓は中道の有法で、偏有でないから、有なると共に空であるといふ義があり、即ち、依他起性には法體に如幻虛假であるといふ空の義、

圓成實性には無相空寂といふ空の義がある點を指すから、法體の空を意味すとなす體空傳とが、我國の南寺と北寺とによつて、論ぜられるが、一般には兩説を合して見るがよいと折衷的にいはれて居る。此の如く、三性には三無性が存するが、一切皆空などを説く般若經は之を區別せずに總説したものであるから、隱密の説で、了義ではないとなして、調和を圖らんとするのである。

成唯識論は三無性を説くに、後の二性は體無に非ずと雖、而も或愚夫は彼に於て增益して實に我法の自性ありと妄執す、此を即ち名づけて遍計所執と爲す、此執を除かんが爲の故に佛世尊は有と無とに於て總じて無性と説く、というて、依圓の二性には遍計所執性の無であることを無性とすのであることを示し、又三無性の説明に於て、依圓の二には、特に、何れも、假に無性と説く、性全無には非ず、と述べて、依圓の體性の有なることを表はして居る。故に、體空傳に於ても、依圓の法體に如幻虛假、無相空寂の空義があるのを指すといふのは、法體に空の一義のある所を指すのであつて、依圓の二の全體が空であるといふのではない道理である。従つて三無性を説いても、遍計所執性は無、依圓の二性其ものは有であるといふことを離れては居ない。龍樹系統又は般若經のいふ空の意味はこんなものではない。體空觀といはれる如く、凡て一切法の體の空をいふのであつて、一切法に對する遍計所執性ならば、それは俗諦有の一部分である。此の如く、成唯識論のいふ無性、即ち空、と龍樹系統又は般若經のいふ空とは喰違つて居る。後者のいふ體は法有、法體といはれる體であつて、固定的實體を指すのであるから、若し依圓の法體を全無でない、即ち有であるとなせば、その有を指すことになるのである。全無でないとなすのみならば、それは法執であつて、成唯識論が、心心所の外に實に境有りと妄執するを遣らんが爲の故に唯識のみ有りと説く、



若し唯識をも眞實有と執せば、外境を執するが如く、亦是れ法執なるべし、といふ法執に陥ることになる。

此の如き法執に墮せざらんが爲に、非有非空の中道を説くのであるが、中道は理をも指し、智をも指す。中は二邊を離れたこと、道は道理と解すれば、中道は眞理のこと、又、中は眞如、道は智で、眞如に契當冥合する智を中道となすとせば智を指すことになる。然し、兩者は同一の意味になるものであつて、理智不二の所をいふのである。この中道に言詮の中道と離言の中道とを分つが、言詮の中道は中道を言語によつて説明する場合、離言の中道は中道が心言を絶した廢詮一實の眞如で、名言に上らない所を指す。一切法は五位百法に過ぎないが、五位の初四は依他起性、後一は圓成實性で、又、此五位の法の上に我法を實有と執すると、それが遍計所執性であるから、五位は法の性質に依つて分ち、三性は觀察する能縁に従つて分つたもの、従つて、三性は一切法を攝盡すると共に又一切法の一一に具する相であるといへる。前にもいうた如く、遍計所執性は無であるから非有、依圓二性は有であるから非空、従つて、三性で非有非空の中道が説かれる。かく見る時、之を三性對望の中道又は一法中道といふが、之に對して更に細かに見れば、遍計所執性は、體相は無であるが迷情の前には有であるから、情有理無の點で、非有非空の中道、依他起性は因縁生の點で有であるが、同時に如幻假有の點では實無であるから、假有實無の點で非有非空の中道、圓成實性は常如であるから有、而も無相であるから無、故に眞實妙有と無相不可得とで非有非空の中道であるといへる。かく説く場合を三性各具の中道又は一性中道と呼ぶ。更に一步を進めて、遍計所執性の情有は情有の故に定相が無い點で中道、又、理無は有空の不可得を理無と名づける點で中道、依他起性の假有は假有の故に偏有でない點で中道、又、實無は増益損減の不可得を實無と名づける點で中道、圓成實性の眞實は無相の理は眞

實で偏有に非ざる點で中道、無相は損減増益共に無いの無相と名づける點で中道であるとして、偏有偏空を避けんとするのである。然し、論では、依圓の非一非異をば之を説くが、三性對望、一性各具の中道などの説は之を述べることなく、又、遍計所執性は除くべきものとなすから、以上の如き説を説くとすれば、立場は一層高くなつて居るのであつて、性相別論體として色心假實各別處に攝むの教限を逸することにならざるを得ぬであらう。情有も理無も共に中道であるとするれば、遍計所執性を除く必要は失はれざるを得ない。唯識説ではさうは説くを得ないのである。従つて、これ等は後世他の利他教との接觸影響によつて論ぜられるに至つたもので、單なる思辨であらう。唯これ等によつて、執著心を離れんとする修養に資する點が取らるべきものである。

### 第九節 十一 因縁

輪廻は何れの説に於ても重大問題であるが、輪廻は日常生活であるから、輪廻を脱するといふのは結局日常生活を淨化向上することであつて、決して日常生活よりの避遁ではない。輪廻は惑業苦の三道であつて、三は何れも輪廻の因縁で、苦は又果である。惑は煩惱のことであるが、其根本は無明であつて、他の諸惑が無明と相應して輪廻の増上縁となるのである。この中、作用から見て、發業惑と潤生惑との二に分つ。發業の惑は業を起す惑で、分別起の煩惱を主とし、俱生起のものにも通ずるが、無明の力が最も勝れて居る。潤生の惑は輪廻相續について潤生の用をなす惑で、俱生起の貪煩惱を主とし、他の諸惑にも通ずるが、潤生とは次生の種子が善惡業の資助を得て將に現行を生ぜんとするに、貪を主とする惑が生じて潤ほして、以て次生の現行が生ずるに至るをいふのである。煩惱



には凡て潤生の用があるが、臨終時に於て、自己及び環境等に對して貪愛の感が起つて増上な潤生の用をなすから、貪が主とせられるのである。此の如く惑は發業と潤生との兩作用を呈して輪廻の根源と爲るのである。發業の惑によつて善惡業を起すが、煩惱が盡きた時には、その善惡業も輪廻を引く用をなさない。業については、唯識説では三業、五業、無表業などを認めずに、意識相應の善惡の思の種子を業の體となし、この思心所が信等の善心所と俱にして、三業中に一切の善法を造作し、又、貪等の煩惱の心所と俱にして三業中の一切の惡法を造作する時に、善惡三業の思の心所に各々種子を熏成するから、現行は刹那滅しても種子は相續し、以て親因縁たる名言種子を資助して善惡趣あらしめるのであるとなすのである。こゝに經部の影響が見られる。思の發動が業で、思が主であるが、之と相應する他の心心所の種子も之と合して業と名づける。即ち業種子である。苦は輪廻の果報で、苦苦、壞苦、行苦の三に分ち、この意味に於て生死輪廻の果報を苦と名づけるが、實は苦は因でもある。苦果の親因縁たる名言種子を因とし、此名言種子が業種子に助けられ善惡趣の果報を現行したのを果といふ。此場合、前生の果報が終止すると共に、人趣の第八識が現行し、同時に人趣の宇宙萬有を展開するのである。何れの趣の果報も皆之と同じく、何れの果報の名言種子も第八識中に成就せられないものはなく、それに業種子の資助が加はると、強いものが先づ引いて、次生の果報を現行せしめるから、かくして輪廻相續があつて、苦樂昇沈止む時がないのである。即ち惑によつて業を起し、業によつて苦の種子を資助し、惑の潤生を受けて苦果を引生するのであつて、之を細説するのが十二有支、即ち十二因縁、の説である。十二因縁を惑業苦に配當すると、無明、愛、取は惑、行、有は業、識、名色、六處、觸、受、生、老死は苦であるが、又、無明、行は識、名色、六處、觸、受の五果の種を引くから、之を

能引支といひ、五果は本識の内に親しく當來の異熟果に攝められる此五果を生ずる因で、前二に引發せられるから所引支といひ、愛、取、有は近く當來の生、老死を生ずるから能生支といひ、從つて生、老死を所生支と名づける。

無明は發業の惑を指し、第六識に相應し、善惡業を發起する愚癡で、分別起のものが主で、俱生起は助發業である。無明に異熟愚と眞實義愚との二を分ち、前者は眼前の異熟の麁果に迷うて其苦を知らないもの、後者は人天の果報を執して眞樂と爲し、有漏皆苦の諦理の實義を了しないものである。前者によつて非福業を起し、後者によつて福業、不動業を起す。非福業は不善業で、惡趣の果を感じ、福業は散善で欲界善趣の報を招き、不動業は定善業で上二界の果報を得るが、何れも有漏業である。行は無明によつて起された福、非福、不動の行業で、第六識相應の思を體となす。業には順現法受、順次生受、順後次受の別があり、又、順次生受、順後次受には總別報業と總報業と別報業とがあるが、今は輪廻相續を説くのであるから、順次生受、順後次受の總報業と總別報業とのみを取つて行とし、順現法受と別報業とを取らない。識は未來三界の總報の果體である眞異熟の阿賴耶識を生ずる種子をいひ、名色は五蘊の總名であるが、こゝでは未來の阿賴耶識と六根と觸と受とを除いた他の異熟無記の五蘊を生ずる種子をいひ、六處は未來の異熟無記の眼耳鼻舌身意の六根處を生ずべき種子、觸は觸の心所を生ずる種子、受は受の心所を生ずる種子をいひ、これ等は凡て名言種子であるから、行の業種子の資助を要するのである。從つて、行を能資助、識等の五を所資助といふ。愛は第六識相應の俱生起の下品の貪愛、取は第六識相應の俱生起の上品の貪及び一切の煩惱であるが、此二支は潤生の惑で、能資助の行と所資助の識等の五との種子は當來の果を生ずるのに、更に他のものの潤澤を要するから、その潤澤の縁となるものである。即ち、命終時に於て下品の貪愛が自ら起つて、



自己の體を愛し環境を貪するから、この愛が潤澤をなし、又、かく貪愛が相續して終に上品の貪等の諸煩惱を起して數々潤澤浸潤をなすのが取である。愛取の二となして居るのは數々相續することを表はすのであると解する。有は愛取に潤ほされた行と識等との六の種子がまさしく生果決定の位に至つたのをいふ。其體は前の六の種子である。後有の果を有するから有といふと解釋するのは譯字の上の解釋で、原語には、一般にいへば、有するの義はなく、又さうは用ひられない。従つて論にかくあるのは譯者の附加したものに相違ない。生は、前の有が母胎に託生する初刹那に於てまさしく果報が生ずるが、其果報たる五蘊の未だ衰變しない位を指していひ、趣生の正依二報をいふことになる。老死は苦果の五蘊の衰變以後命終の最後刹那までをいふ。故に、生は中有から本有に互り、老死は本有から死有に互る。この生と老死とは前の識等の五の現行したもので、生、老死の名言種子は即ち識等の五である。従つて、識等の五と生、老死とは種子と現行との差のみである。種子の場合には差別の相が明かでないから、當果の位に寄せて、開いて、五とし、現行の場合には差別は明かであるから、合して二となすのであると解する。以上の十二支の中、前十支は因で、後二支は果であるが、過現門に約していへば、十因は過去に在つて、二果は現在に在るから過現二世一重の因果となるし、現未門でいへば十因は現在、二果は未來に在ることになるから、現未二世一重の因果となる。既に過現門、現未門で因果を説くので知られる如く、過去に遡れば無窮、未來に降るも無際で、輪廻は即ち無始無終である。

以上の二世一重因果の解釋が利他教不共の説で、自利教の三世兩重因果の解釋と相對し、而も各々特色を示して居る相異なるものとせられるのが一般的の言である。然し、最も注意すべき點は、二世一重因果の解釋は護法の成唯識論に於ける新説であつて、此系統に於てのみ奉ぜられるが、決して利他教一般の認めて居るものでないことである。瑜伽論に於てすら、二世一重因果が明確に述べられて居るのではなく、龍樹、提婆も無著世親も凡て皆三世兩重因果の解釋に據つて居る。故に、三世兩重因果の説が自利教、利他教一般のもので、二世一重因果の説は實際上利他教初門の一部に限られて行はれて居るものに過ぎない。

### 第十節 實踐 觀修

實踐は凡て惑を斷ずるを主とし、最後に菩提、涅槃の二果を得るのを目的となすにあるが、惑障に我執、法執の二執と、煩惱障、所知障の二障とを分ち、我執と煩惱障とは直接に輪廻の因となるもので、涅槃を障し、法執と所知障とは直接に輪廻の因となるのではないが法界の實相に惑ふものであるから、菩提の反對である。我執とは我見が實我を妄想すること、此我執に俱生起と分別起との二が分たれる。分別起の我執は無始以來の虚妄の分別に熏習せられた内因力に由つて、生れながら六七二識の上に存するもので、任運に起る妄執であり、第七識に在るものは間斷なく相續し、見道以後無漏識となるまでは存するし、第六識にあるものは五蘊の相を緣じて五蘊の各々又は五蘊の何れかに實我の影像を浮べて執著するもので、第六識には五無心位があるから間斷がある。分別起の我執は非理の學説及び見解によつて起すもので、第六識の妄分別に存する。法執は諸法の體性について實有と偏執する執著で、これにも俱生起と分別起とがあり、俱生起は無始時以來六七二識の虚妄分別に熏習せられた内因力に由つて、生れながら存する任運起のもので、第七識は無間斷、第六識は有間斷であり、分別起は非理の學説及



び見解によつて起るもので、第六識にのみ存する。かゝる我執、法執は我空、法空の實相に迷ふ執著であるから、之を脱すれば我空、法空、即ち二空、に達し、眞如を顯はすに至るのである。法空は非有非空中道實相の空を指すのである。又、煩惱障は心所法中の諸煩惱を總攝するが、其體は遍計所執の實我を執する我見を上首とし、根本煩惱及び隨煩惱を指していふのである。根本煩惱は十種であること、心所の下で列擧したが、十種凡ては分別起で、俱生起は分別起に限る疑と邪見、見取見、戒禁取見との四を除いた六種である。隨煩惱は二十種あり、根本煩惱と共に煩惱障の自性をなし、之と相應する凡ての心心所等の五蘊を其眷屬と爲すのであつて、要は一切の煩惱及び之に屬する五蘊が凡て煩惱障を離れないのである。所知障は遍計所執の實法を執する我見を上首として、根本煩惱及び隨煩惱が所知の境と無顛倒の實相とを覆蔽するものであつて、其數も、また俱生起分別起も、凡て煩惱障と同じである。故に煩惱障も所知障も其體は同じで、根本煩惱及び隨煩惱であつて、殊更に別體があるのではなく、同一煩惱に人執の側と法執の側とがあるので、二障の名を立てたのである。即ち諸法の體に迷ふのが所知障、用に迷ふのが煩惱障である。例へば、有情は凡て五蘊の假和合であるが、之に對して貪愛を起すとすれば、そこには五蘊の如幻虛假であることを達解しないことと、それを達解しない爲に、五蘊假和合の作用である有情に、貪愛を起すこととの二の迷想が存するのであつて、此中、前者は法體に迷ふ法執で、即ち所知障であり、後者は法の作用に迷ふ人執で、即ち煩惱障である。五蘊の體が如幻虛假であると悟れば、その假和合の作用たる有情に對して貪愛は起らない。故に人執は法執に依つて起り、煩惱障は所知障に依つて起るのである。法體に迷ふのみでは、分別起でも俱生起でも、發業潤生の用を呈するまでの働きはない。法體の作用に迷ふ惑に至つて、初めて發業潤生の用をなして、

輪廻の因となるのである。

進んで實踐に入るに及んで、唯識説は行者に五性各別を認め、一切皆成佛を許さない。五性は定性聲聞種性、定性獨覺種性、定性菩薩種性、三乘不定種性、無性有情種性であつて、法爾にかく人々にそれぞれ異なつた無漏種子が具はつて居て定まつて居るのであり、聲聞種性は阿羅漢に至り、獨覺種性は獨覺に至り、菩薩種性は佛果に至ることは動かないが、不定種性は實の不定性として、一、聲緣菩薩三乘の無漏種子を有するもの、二、獨覺、菩薩の有するもの、三、聲聞、菩薩の有するもの三類、種類の不定性として聲聞、獨覺の有するものに分類せられ、種類の不定性は佛種を有しないから或は定性ともいはれ、無種性は三乘無漏種子を有しないから佛果に至ることは全く無いものをいふとする。種類の不定性は定性聲聞性、定性獨覺性に攝するを得るが、これ等は何れも無餘涅槃に入つて灰身滅智し、無となり終るから、之を一向趣寂の二乗と呼ぶ。實の不定性は必ず二乗に入るが、又、廻心し、二乗を迂回して菩提道に入つて佛果に至るから、之を漸機といふ。之に對して、定性菩薩種性は直接に佛果に至るから、頓機と稱する。漸機は廻心以後劫數を経て資糧位に入るのであるが、その劫數の間を相似の十信とも、假名の菩薩とも呼び、初果からの廻心の者は八萬劫、第二果からは六萬劫、第三果からは四萬劫、第四果からは二萬劫、獨覺からは十千劫を経るといはれ、之を八六四二萬十千劫の説といふ。故に、頓漸二機が利他教修行の者で、唯識の實踐者たり得るのである。五性各別説は護法及び其系統に限る説で、一般の利他教と全く異なるが、これは理世俗を立場となすが爲であつて、其限りでは正しいといはねばならぬし、又、修道者又は一般人を誘引する功を有する説である。この理世俗の立場は利他教一般が眞諦を立場となすのとは異なるから、法相宗のいふ



如く、佛教凡てについて、三乘眞實、一乘方便を主張して、利他教一般の一乘眞實、三乘方便を排するのは全く教限を越えた態度の説である。古來、兩者間に常に論議が起されたが、全く無益な争論である。然し、護法の説では、阿頼耶識は妄識であるから、本有の無漏種子が何處に存するかといへば、阿頼耶識に依附するとなすから、この依附が又批評の對象となつて居る。依附は全く窮餘の説と批せられても止むを得ぬであらう。然し、護法以前にも既に此説があるから、護法の創見ではなく、従つて護法のみを攻めるのは酷に失する。

修行に入ると、其進むに應じての階位が説かれるが、資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位の五位がそれであつて、順次に順解脱分、順決擇分、見道、修道、佛果とも呼び、此間に四十二位を経る。利他教一般は五十二位であるが、唯識説では、十信を次の十住の初住位の中に入れて獨立としないから四十二位となるのである。

資糧位は無上菩提に趣く爲に勝れた種々の資糧を修集するから、かく名づけるが、資糧は福智の二である。此位では、一、法爾無漏の菩提の種子たる本性住種性と法界等流の正法を聞いて熏習した習所成種性とを指す因力と、二、諸佛に奉事するを得た善友力と、三、決定せる勝解によつて作意して破壊せられない作意力と、四、福智の善根を積集する資糧力との四力によつて深く唯識を信解するのである。然し、此位では事相散心の外門にあつて菩薩行を修するから、龜分別の二障の現行を制伏するのみで、細分別のもの、及び二障の種子を伏滅することはない。龜分別とは分別起の中、邪教に因るもの。之に對して細分別とは邪思惟に因るものである。細分別にまで及ばないのは、此位では止觀の力が微弱な爲であるが、然し、此位では十住、十行、十回向の三十位を修する。順解脱分といふのは有情の爲に解脱を勤求し、それに順ずる行を修するからである。

加行位は資糧位を経て、而も後に見道に入つて唯識の實性に住せんが爲に、加行を修するから、かく名づけるのであつて、見道に入る方便加行の意味。加行は通常功を加へて行ずるの意と解するが、全く努力の意である。見道の智、既に決擇分、に順ずるから順決擇分といふ。此位の中に、煖、頂、忍、世第一法の四位があつて、之を四加行位とも、四善根ともいふが、自利教の名を取つたもの。煖、頂の間で名、義、自性、差別の四尋思の觀を修して、所取を伏し、忍、世第一法の間で四如實智の觀を修して、能取を伏し、二取の空を印可する。名は能詮の名言、義は所詮の義理、この名と義とに各、自性と差別とがあるが、自性は法體の自相で、色心等の各自の體性、差別は其體性の上の無常、苦等の差別の義、即ち屬性性質である。凡夫はこれ等を實と執するが、これ等は凡て假有實無であると推求尋思するのが四尋思の觀で、未だそれと印可しないが、進んで、實の如く此所取が空であり、能取も無であると印可得心する位を四如實智といふ。煖位を明得定といふが、無漏の慧といふ明の前行、即ち加行智の起ること、の相を獲るから明得といひ、智といふ火の前相であるから煖といひ、之を下品の尋思となす。頂位を明増定といふが、明の相が轉た盛であるから明増といひ、尋思の位の極であるから頂といひ、之を上品の尋思となす。此二定で所取の空を觀する。忍位を印順定といふが、決定して印持し、順じて樂忍する意、これは下品の如實智を得るが、下忍、中忍、上忍に分れ、下忍で所取の空を印可し、中忍で能取の空を觀じ、上忍で能取の空を印可する。世第一法を無間定といふが、此位から無間に、速疾に、見道に入るから無間といひ、凡夫法の中の最上であるから世第一法といふ。これは上品の如實智を得る所で、能所取の二の空を印可する。此加行位では分別起の二障の現行を伏除するのであるが、然し、その種子を斷ずるには至らないし、又、俱生起の二障の現行をも全伏するには至ら



ない。

通達位は眞如に契當體會するから、かく名づけ、又、眞如を照らすから見道といふ。世第一法の無間に無漏智が生ずるが、これ根本無分別智で、理智不二であるから、所得の相も無い。見道の智には根本無分智と後得智がある。前者は正體智ともいひ、無差別を照らす、後得智は權智ともいひ、差別を照らす。後得智は根本無分別智の後に得られる智で、前者は直に後者となるのである。この根本無分別智を起して、分別起の二障の種子を斷じ、二空所顯の眞如を證見するを眞見道又は一心眞見道といふ。無分別であるから、此智は智といはれても眞如の理を所縁となすのではないが、智といふから、通常の如く、理を所縁となすと言論はし、所縁となしても戲論の相を取らないといひ、理と智と平等平等で、共に能取所取の相を離れ、相分を帶することなく、直に眞如の體相を挾帶して縁するといふ。分別起の二障は二執から起るのであり、二執は能取所取の執であるから、二取空、即ち二空、の唯識觀が成すれば二障は對治せられるのである。此場合、頓斷であるが、無間道で惑の種體を斷じ、解脱道で其習氣を捨するのである。この無間解脱の二刹那が眞見道である。此後、更に觀心熟練の爲に後得智を起して眞見道の斷惑證理に擬して習學するのを相見道と呼ぶ。これには二空所顯の眞如を縁すると、四諦を縁するとの二があつて、前者を非安立諦を觀すといひ、後者を安立諦を觀すといひ、又、前者に三心があり、後者に二種の十六心があるとして詳説せられる。前者は利他教特有であるが、後者は自利教の説を採つたものである。

修習位は俱生起の二障を斷じて轉依を得る爲に、數々根本無分別智を修習するから、かく名づけ、又、單に修道ともいふ。これは菩薩の十地を指す。此位で俱生起の二障の種子及び其習氣を斷捨するが、これには複雑な順序が

いはれて居る。分別起の二障については、見道以前に現行を伏し、見道に於て其種子と習氣とを斷除したが、俱生起については、所知障は其種子を十地中に漸次に斷除し、第十地の最後の金剛喻定の現前するに至つて、永に斷盡する。その現行は十地前から地上に及んで漸次に之を伏すが、第八地以上は第六識の生空無漏觀が無間に相續するから、第六識と俱なる所知障の現行はないが、第七識と俱なる法執の現行は現前することがある。次に煩惱障については、其現行は地前に漸伏し、地上に於て頓伏する。然し第七地中には暫らく現起することもあり得るが、第八地以上は第六識が純無漏に相續するから煩惱の現行は永に伏する。俱生起の煩惱障の種子は金剛喻定に頓斷し、習氣は十地の一で之を除くのである。十地の修行では十波羅蜜を行じ、十重障を斷じて、十種の眞如を證するのであるが、前四地には觀智が未だ純熟しないから眞俗各別に觀じ、第五地では事理不二の知見を開くから眞俗合觀するといはれるも、無相の觀は少ない。第六地に於ては多く無相の觀に住して有相の觀が少なく、第七地では純な無相の觀のみが相續し、第八地になると無相の觀は、加行功用を俟たずに、任運に相續し、純な無漏智のみとなる。然し、無相の樂を得るから、却つて寂滅に著し、自利に耽つて利他を修せないことにもなり、諸佛の勸獎に遇うて進趣し、以て第九地に入る。第九地では法無礙解、義無礙解、詞無礙解、辭無礙解の四無礙解を得て、自在に有情を利益して第十地に進むが、第十地の滿心が金剛喻定で、金剛喻定に無間道と解脱道とを分ち、前者で一切の二障の凡てを悉く斷盡して餘す所がなく、解脱道は即ち佛果である。若し、四十一位となすときには等覺を開かぬのであるから、金剛喻定までを十地の滿心として直に佛果となるも、佛果は究竟位で、解脱道に大菩提、大涅槃を得る。これは二轉依の妙果で、性淨圓妙、善常安樂な佛境界である。菩薩の修行は三大阿僧祇劫の間であるといふのが一



般であるが、之を以上の五位に配當すると、十地に登る前に一大阿僧祇劫を經、初地から七地までに一大阿僧祇劫を經、第八地以後に更に一大阿僧祇劫を經るのである。劫の時量は必ずしも齊等ではなく、修行の淺深不同によるといはれるし、又、上上精進の者は若干の劫數を超越するといはれて居る。

究竟位は究竟の無漏界で、二轉依の果を得るのであるが、轉依には能轉道、所轉依、所轉捨、所轉得の四義がある。能轉道の道は智の意味で、能く二障を轉捨し、二果を轉得する智である。之に能伏道と能斷道との二類がある。能伏道は二障の現行を伏する智で、有漏無漏の加行、根本、後得の三智である。三智が種子の勢力を伏して現行を生ぜざらしめるのである。能斷道は二障の種子を斷ずる智で、無漏の根本、後得の二智である。此二は資糧位以後、二障の現行を伏し、通達位以後其種子を斷じ、以て次の所轉依を轉じて、染を捨て淨を取らしめる働をなすのである。所轉依は能轉の智が染法を轉捨し淨法を轉得する所依となるもので、これには持種依と迷悟依との二がある。持種依は第八識を指すが、此識は染淨法の種子を持して、染淨法のために所依となり、轉捨轉得せしめるものである。迷悟依は眞如で、眞如は之に迷へば染法が生じ、之を悟れば淨法が生ずるから、迷悟の所依根本であつて、轉捨轉得せしめるのである。所轉捨は能轉道に轉捨せられるもので、これに所斷捨と所棄捨との二がある。所斷捨は二障の種子で、金剛心の無間道までに斷捨せられるものである。又所執の我法も、能執の妄情が斷ぜられるから、隨つて斷捨せられる。所棄捨は非障の有漏法及び劣無漏法の種子であるが、非障の有漏法は、染汚法の斷捨せらるべき法を除いて、有漏の善と、三無記と、法執の一分を除いた異熟生の少分とを指す。これ等は無漏智の障礙とはならないから、因位に於て斷捨の必要はないが、金剛心解脫道に於て、純淨の本識が現前する時に棄捨せられるの

である。又、劣無漏とは見道修道の無漏を指し、見道無漏を下品、修道無漏を中品とし、この下品、中品の無漏は因位にあつては惑障を斷ずる智慧として勝れたものであるが、究竟無漏界の純淨の本識が現行すると、上品無漏の種子となつて、下品、中品の無漏種は棄捨せられるのであり、これ金剛心解脫道の所棄捨である。この上品種子の現行が佛果の四智心品微妙不可思議の依正二報であつて、因位無漏の現行は永く起らないのである。所轉得は能轉道を以て二障を轉捨するに由つて、轉得せられるもので、これが佛果無漏である。これに所顯得と所生得との二がある。所顯得は本來自性清淨の眞涅槃、所生得は大菩提であるが、前者は客障に覆はれて居て顯はれなかつたのが、今聖道が生じてその障を斷じたから、其相の顯はれたもの、後者は本來能生の種子があつたのが、所知障に覆へられて現行しなかつたのが、今聖道の力で其障を斷じたから、菩提が現行したのをいふのである。以上の四義は能轉の道を以て、所轉依を所依とし、所轉捨を轉捨することによつて、所轉得を轉得するのであつて、之によつて轉依といふことの意味が明かにせられるのである。轉依はつまり所轉得の涅槃、菩提であつて、之を證得するは修習位であり、所證得の轉依の果が即ち究竟位たるのである。

所顯得の眞涅槃は其體は眞如の理で、本來自性清淨であるが、之を四種に分つ。一、本來自性清淨涅槃、即ち一切諸法の實性たる眞如の理體を指し、凝然湛寂で、無數量の功德を具し、無生無滅、一切の有情に平等に共有せられ、一切法と不一不異、而も一切の相を離れ、一切の分別を絶して、尋思の路絶え、名言の途斷え、唯眞の聖者のみの自内證のものである。二、有餘依涅槃、煩惱障を出でたとしての眞如をいひ、異熟の苦果たる有餘依があつて、微苦の所依となつて居るが、障を寂したから、かく名づける。餘依は身のことである。三、無餘依涅槃、生死の苦



を出でたととしての眞如で、煩惱が凡て盡き、餘依も滅して衆苦永寂であるから、かく名づける。四、無住處涅槃、所知障を斷じたことによつて顯はれるとしての眞如で、大悲と般若とに輔翼せられて、生死にも涅槃にも住せず、有情を利樂すること盡未來際であるが、而も常寂であるから、かく名づける。此四種は眞如の理體の上に於ける義邊に名づけたもので、決して別のものではない。所顯得といへば、實際は、四種の中の後の三を指すのであるが、凡聖、三乘について此四種の具不具がいはれる。一切の有情は凡て初一のみを有し、二乘の有學も初一のみを有し、二乘無學の中、不定性は初二を、定性は初三を、菩薩の漸機は初二と後一とを、頓機は初一と後一とを、佛は四凡てを有するのである。故に、佛の涅槃のみが完全である。佛に有餘依涅槃があるとなすのは、實には苦依の餘殘は無いが、身を現じて有に似る點でいふのみである。佛果の涅槃は最勝であるから大涅槃といはれるのである。

所生得の大菩提は無漏清淨の佛果智品であつて、盡未來際、展轉相續するが、これに四智相應の心品がある。一、大圓鏡智相應心品、有漏の第八識聚を轉じて得るものであつて、有漏の第八識が現種諸法の依持となる如くに、勝れた無漏の種子を任持し、佛果の諸の現行の功德法を變現して其所依となるのであり、其自受用の佛身佛土等の諸相を此智品の上に現生すること、大圓鏡に種々の色像を影現する如くであるから大圓鏡智と名づける。此智の能緣所緣の相は微細であつて知ることを得ないが、然し、一切の境相が恆に此上に現じ何等迷闇でないから、佛を一切智、一別種智と呼ぶのである。かく一切を緣するから、此智は眞如を緣する無分別智と、事相を緣する分別智、即ち權實二智、に互つて居るのである。二、平等性智相應心品、有漏の第七識聚を轉じて得るもので、因位に於ての第七識に我執の根本であるから自他彼此を區別して大悲は起らないが、果位には我執はないから、一切諸法及び自他

に對して平等となり、大慈悲を等起相應し、有情の機に應じて他受用の身土を示現し、十地の諸菩薩に他受用身土を變現して法樂を得しめる。この平等の悲智は無住處涅槃を顯得し、智として權實に互るが、平等の理性を證するから平等性智と名づけるのである。三、妙觀察智相應心品、有漏の第六識聚を轉じて得るもので、諸法の自相共相を觀察するに無礙自在で、従つて大集會の中に於て自在に法輪を轉じて、疑を斷し、利益を得しめる。神用の測り難きを妙といひ、諸法の自共相を觀するを觀察といふ。これも權實二智に互る。四、成所作智相應心品、有漏の前五識聚を轉じて得るもので、諸の有情を利樂せんが爲に、種々身土等の事業を示現し、本願があつて作すべきの事を作すからかく名づける。これは事相の境を緣じて化業を起すから、權智に屬する。以上の四智の中、妙觀察智と平等性智とは通達位に於て其一分を證得し、大圓鏡智と成所作智とは究竟位に於て生起する。蓋し斷惑の作用は専ら推求觀察の意樂力に由るが、八識の中で此意樂力のあるのは唯第六識のみであるから、菩薩の第六識が加行位に於て尋思、如實の觀察をなして、二執を空無し、分別起の二障を伏し、以て見道に入るときには、二空の無漏智が起つて、分別起の二障を斷ずる。此無漏智は即ち第六識相應の妙觀察智である。此妙觀察智の二空無漏は第七識相應の二執に違反するから、其第六識の無漏の智力に制せられて、第七識の二執は起ることを得ないのであり、之に引かれて第七識の無漏の智品も亦生じて、平等の法性を證する。之を平等性智といふのである。故に、此二智は初地通達位に於て其一分が起ることが出来るのである。大圓鏡智と成所作智とが唯佛果究竟位に於てのみ起るもので、因位にあつて分得せられないことは、大圓鏡智は有漏の第八識を轉じて得るものであるが、第十地の滿位金剛心以前には二障の種子は猶未だ盡きないから之を任持する異熟の第八識がなければならぬ點で、因位の間は大圓鏡智は



生じないのである。金剛心の無間道に至つて二障を斷盡する時、上品無漏の種子を熏増し、以て最極圓明純淨の第八識を引くから、次利那の解脫道の位に至つて、有漏の異熟識を轉捨して無漏至純の淨識を轉得するのであるが、これが第八識相應の大圓鏡智心品である。又成所作智は有漏の前五識を轉じて得るものであるが、前五識は第八識所變の五根を、不共の俱有所依である親しい同境依となすから、因位の間は能變の第八識が有漏である爲に、其所變の五根も亦有漏で、無漏の前五識を發生するを得ない。故に五根が無漏となる時、即ち佛果に至つて、初めて、第八識と同じく、此智品を證得し得るのである。

以上の涅槃菩提の中、涅槃は無爲無漏であるが、菩提は有爲無漏である。従つて無漏界は、空寂にして色なく相なきものではなく、善常至極の妙境界の身土を有し、その色心依正は有爲生滅の種子所生法である。然し此種子は無窮に無漏の第八識に攝持せられ、佛果は究竟であるから、熏増はなく、而も無漏清淨である爲に、之を對治する作用の來り加はることもなく、従つて佛果は未來際を窮めて衰變することなく、滅盡することもない。そして佛の自證の上には壽量も談すべきでないが、吾々の考でいへば、無量壽といはれることになるのである。

究竟位は無漏の佛果であるから、更に佛について三身具足を説くが、自性身、受用身、變化身が三身で、之については第一編佛陀論に於て述べた。三身を總稱しても法身といひ、自性身のみをも法身と云ふ。自性身法身の所居を法性土といひ、眞如法性の理體を指し、自受用身の所居を自受用淨土、他受用身の所居を他受用淨土といふが、前者は大圓鏡智相應の第八識の所變、後者は平等性智品の所現である。變化身の所居は變化土で、これは淨穢に通ずるが、此身土は成所作智の所現である。此中、自受用身は自證圓滿の實智身で、其所依の實性所證の妙理を自性

身といひ、利他の爲に示現するを他受用身、變化身といふのであるから、三身というても別佛であるといふのではなく、凡て一佛の所具である。然し、佛が他受用身、變化身として身土を變現して有情を利益するというでも、唯識説からいへば、佛の所變を教化せられる有情が其まゝ受用するを得るとはいへないのである。要は能化の佛と所化の有情との共變である。佛が身土を變現したのを増上縁として、有情は自己識變の身土を現するのであつて、其自ら變現した佛身佛土を拜するのであり、これは決して佛の所變のまゝのものではない。故に、共變というても、また、其能變の識の差別によつて、佛の所變と有情の所變とは有漏無漏を異にする。佛の所變は凡て唯無漏のみであるが、有情のは有漏無漏に通ずる。地上の菩薩にあつても、前五識、第八識は有漏、第六第七二識は有漏無漏に互るから、菩薩からいへば、他受用土は有漏無漏に通じ、地前の菩薩及び凡夫の所變は皆有漏で、二乗の所變は無漏に通ずるから、所化からいへば、變化土も有漏無漏に通ずるのである。又、佛土に往生するというでも、佛身を拜するといふも、凡て佛所變の利他の身土を増上縁として、自己の識變を同時同處に展開するに過ぎないのであるといふのは、これ人々唯識であるからである。然し、佛所變を増上縁となさなければ、凡て成立しないから、自心變のまゝが佛攝化の悲用であることには變りはないといふのである。元來、涅槃界は煩惱業を脱した靈妙無礙な大自在用を具する大智慧光明の域で、色心五蘊を有する無漏の一有情相續であり、其五蘊は無漏種子の顯現であるから盡虚空、遍法界で、永遠に衰變のない大生命である。従つて、そこから自利利他の大行が現はれ、二利圓滿が涅槃界の活動となつて居るのである。



## 第三章 有門の唯識説の批評

以上述べた所は大體護法の唯識説であつて、支那に入つて法相宗となつた説である。和漢に於て此説は俱舍論の説、即ち有門の自利教、と共に研究せられ、兩者を合して性相しやうさうの學と稱し、佛教研究の基礎である如くに言はれて居る。唯識三年俱舍八年の俗諺がある如く、幾年かを費して之を學ぶ系統の者があつたが、然し、一度此方面に没頭すると、時には殆ど他を顧みず、而も極端な場合、甲乙互に誹謗嘲笑まで弄する弊をも醸した程である。性相學の内容が極めて煩瑣で、枝葉に奔つて大本を忘れるが如きことも、古くから既に、必ずしも無かつたのではないと見えて、唐代華嚴宗の圭峯宗密の言に、晉魏已來、猶理觀を崇め、經を譯するにも意を貴ひ、教を傳ふるにも心を宗としたれば、是を以て、大德肩を架し、高僧踵を繼ぎたりしに、爰に貞觀に及んでは、名相繁興し、展轉繞訛し、權を以て實と爲し、眞趣をして異端に屈せしむるを致し、乳色を餘すも、渾べて乳味なく、法藥流布して、惑病唯増すのみ、既に性教蔑然たるが故に、逆流關爾たり、若し料揀せずんば、何ぞ歸する所を指さんや、といふのがあつた。貞觀は唐太宗の年號で、其十九年玄奘三藏が歸朝して翻譯傳教を始め、弟子によつて唯識俱舍が研究せられるに至つたのを指すのである。名相繁興すとは性相學の名目法相が極めて繁雜で、それが而も研究者によつて猶更に煩瑣冗漫となつたことを指すのであらうし、權を以て實と爲すといふのは三乘眞實、一乘教權の主張を指し、これ等によつて遂に教界は暗然たるものとなつたとなすのであるから、之によれば、貞觀以後は、其以前と異なる點が

現はれたことになる。支那佛教は既に玄奘以前に大體支那佛教として成立し終つて居るから、其後に出た法相宗としては、教界に一地位を確保する爲に、特殊の努力を要することのあつた點は諒とするに足るが、それ以後の法相宗徒ならざる性相家が、事情を辨ぜず、其態度に倣うたのがよくなかつたのであり、延いては現代にまで及んで居るのである。即ち惑病唯増すのみは唐代のみではないと思はれるのである。

法相宗が成立してから既に千年以上に及び、其間、微に入り細を穿つて研究講學せられたから、其組織に於ても、解釋に於ても、更に會通又は取捨に於ても、教理は整然として、殆ど批評改良の容れられる餘地のない程にまでなつて居つて、其型を出ることは蓋し容易なことではない。然るに、我國徳川時代、元祿の學問盛時を承けた頃、淨土宗に普寂があつて法相教理の批評的研究をなし、次いで眞言宗豊山派に戒定が出でて一層根本的な批評をなして、護法の説が古い唯識説と異なる新らしいものなることを指摘した。爾來、此傾向を繼ぐ者が比較的知られて居るが、現代に及ぶと、新研究法によつて、護法の説が決して傳説通りに無著世親の説其まゝであるなどといふことは全く承認せられないことになつた。先づ第一に常に牢記して居るべきことは、既にいうた如く、理世俗の立場で教理の凡てが一貫せられて居ることであつて、これが爲に八識體別説を取り、種子を實有とし五性各別説を固執し、萬法唯識を萬法不離識となして、識より外に心内の法の存在を許し、唯識とは外境の無を簡んで内識の有を意味する外空内有的説であるとなし、従つて、方便唯識に終つて正觀唯識に入らなかつたのである。方便唯識は不淨品の唯識ともいひ、正觀唯識は淨品の唯識とも稱せられ、前者は境空心有、後者は心境俱空又は境識俱泯である。所觀の境が空であるならば、能觀の識が其まゝ存することはあり得ないから、識も空となるべきである點で、方便唯識



は必然的に正觀唯識とならねばならぬものである。護法も此點を知らなかつたのではないことは、若し唯識をも眞實有と執せば、外境を執するが如く、亦是れ法執なるべし、というて居る論の本文によつて明かであると考へられる。然し、論に於ける學說の全體が、其立場上、方便唯識だけで説かれて居るから、論に據る人々が此句を注意しない傾向となつたのである。

元來、識變を以て唯識義を立てるのは三界虛妄心に於てなすことであるに、護法は之を佛果の上にも及ぼして、因位に於ける虛妄唯識の道理によつて、佛果の眞實唯識を揣摩して説き、佛果の四智に相分影像があるとし、淨分の依他起を認め、根本智に見分あつて相分なく、後得智には見相二分共にあり、轉依の上に於て有爲無爲を含む無漏を考へる如き新説をなすが、これ等も理世俗に基づく歸結であるといはれる。かゝる新説をなす爲に、例へば、阿陀那識、即ち執持識、の執持に煩惱執著の意味なしとして用ひ、能取所取の二取に有執と無執との二ありとして、有漏心、無漏心に通じてそれが存することを説いて、取に有漏、執著の意味なき場合があるとすが、これ等の例は、梵語を母語となす者としては、字義上不可能であるのを、敢てなす如き奇觀をなすに至つて居る。或はこれ、前にもいうた如く、譯者の作爲であつて、護法の爲した所ではないかも知れぬ。故に、譯者が果して嚴密に原意を其まゝ傳へて居るかどうかについて、多少の疑がないのでもない。從來は、玄奘三藏の譯場が整備して居たし、三藏は在印が長かつたなどの理由で、其翻譯が殆ど絶対に正しい如くに信ぜられて居るが、梵文唯識三十頌と玄奘三藏の漢譯とは決して其意味が吻合して居ない所のあることは既に指摘せられて居るし、此點は護法の解釋がさうであつたから、護法に従ふ以上は、止むを得ぬとせねばならぬ點もあるであらうが、然し、梵文の意味と一致しない

ことは掩ふべくもない。又、瑜伽論には、末那を意と爲すなどの句があつて、譯者の附加なることを明確に示して居る例もある。性相學者はこの句が原文に在つたとなして毫も疑はぬこともあるが、末那は意と譯すから、意を意と爲す、又は末那を末那と爲す、となるべき句であつて、かゝる句が瑜伽論の原文にあるべき道理のないことは幼童にでも首肯せられるであらう。玄奘三藏が護法説に従つて原意と異なる如く譯出したとなすを得れば、これは護法が新説を主張したことの證となるものであるが、かゝる一例を猶他に求めると、唯識述記の中には、安慧以前の諸の古徳等は皆二分は是れ計所執と説きしも、護法已後は方さに三四の依他分を計す、とも、安慧等の古大乗師は多くは唯識に自證分のみあつて、相見分無しと説きしも、護法出で已つて、見相分ありと説く、ともあるから、これは安慧以前の唯識論師が、凡て又は大部分、見分相分は遍計所執性であるとなしたことを、又は三分を認める説もあつて、自證分のみは依他起性で、二分は遍計所執性の無なるものであるとなしたことを知らしめるが、更に、難陀の二分説について、一方では二分は依他起性であるとなしたといふと共に、又、二分は遍計所執性であるとなしたともいうて居るのを擧げ得る。安慧は護法同時の先輩といはれるから、安慧以前は即ち護法以前であり、難陀は種子新寫説を唱へたから、護法の新本合生説よりも以前である。然らば、難陀の二分は遍計所執性とせられたのが實際であつた如くに見える。然し、之を依他起性となすのは記者の記憶違ひであるかも知れぬし、又は、難陀が必ずしも無とは明言しなかつたかなどの爲に依他起性となしたのかも知れぬが、古い時代には、二分は一方に於ては依他起性であり、一方に於ては遍計所執性であるとせられるから、難陀の説も亦さうであつたのであらうと思はれる。然るに、依他起性であり遍計所執性であるとなす時には、その依他起性、遍計所執性といふのは護法の説と必