

今その大意を述べると、欲界における心作用には五種がある。善心に一、不善心に二、その一は不善心に相応してその中心ともなるべき大煩惱の無明が、他の小煩惱を伴わないような不善心で、それは略して不善不共心といわれる。他はその無明が、これを伴うような不善心で、不善不共心である。さらに無記心に二、その一は有覆無記心であり、他は無覆無記心である。そこでこれらの五心品にかなる心所が俱生するかというと、第一の善心には二十二がある。十大地法・十大善地法、および尋伺がそれである。第二の不善不共心には、二十がある。十大地法・六大煩惱法・二大不善地法および尋伺がそれである。第三の不善不共心には、不善不共心の二十心所の外に、小煩惱地法の随一、もしくは貪瞋慢疑の随一、もしくは悪作が加わって、二十一となる。第四の有覆無記心には、十八がある。十大地法・六大煩惱地法および尋伺がそれである。第五の無覆無記心には、十二がある。十大地法および尋伺がそれである。但し欲界においては、いづれの場合にも、睡眠のないことはないから、これを加えると、欲界五種の心品は、以上の外に、さらに一心所を増すことになる。次に上界の心作用は、初禪においては、不善心所の十、および悪作睡眠を除くの外は、欲界に等しく、初禪と二禪との中間には、この外に、尋がなくなり、さらに二禪以上にも、伺もないというのである。これで見ると、世親は俱舍論において、五地三十八法の外に、いわば地外の心所として、一方には悪作睡眠尋伺の四を認め、他方には貪瞋慢疑の四を認めたことは明らかである。

しかしこのことは、世親が初めていい出したことではなく、その五地三十八法説と等しく、大体において、法救の雜心論を継承したものである。雜心論には、第二行品の九より十一に至る三頌に、それが説かれている。文に長短の差があり、語に広略の別があるけれども、その趣旨においては、ほとんど同一であると共に、八心所の関説については、まったく同一である。けれどもこの八心所の取扱方に関しては、法救と世親との間に、重大な相違の存することを見逃してはならない。第一、法救はこの八法を単に心所として説いたに過ぎないが、世親はこれを纏めて、五地の外に、不定法の

一位を別立する。すなわち彼は五地の心所を説き終った所に、——もつともそれは頌文ではなく、長行ではあるが、不

定法の語を出している。玄奘訳では、その第四卷(大正蔵二九、二〇a)に、

如是已説五品心所。復有此余不定心所。

といい、真諦訳では、その第三卷(大正蔵二九、一七九a)に、

説五品心法已。有余法不定。

とある。第二、法救は八法に対し、漠然と一方には悔眠覺觀を説き、他方には貪恚慢疑を説いたに過ぎないが、世親はこの二類に明らかに区別を立て、不定法の内容として、玄奘訳によると、

悪作睡眠尋伺等法。

といい、真諦訳によると、

謂覺觀惡作睡等。

といっている。あるいはこの等(edi)に、後の註釈者がいうように、貪瞋慢疑を等取したかも知れないが、それはいづれにしても、世親がこの貪等の四と悪作等の四との間に、区別を立てたことは明らかである。以上二点をひきくるめて考えると、世親が五地の心所の外に、不定法の一位を別立したことは、その先蹤者である法救には決してない所である。

実に俱舍の心所説において、疑問になるのは、この不定法である。これを五地の心所に比較すると、その格式においては、彼と此とは、もとより同等ではない。五地の心所に対しては、俱舍論は「心所に五種あり」というから、それらは心所としては、いわば本格的なものであることは無論である。しかるに不定法に対しては、「更に余の不定の心所あり」というから、それは心所としては、いかに最負目に見ても、いわば別格的なものであることを免れない。前者が本来の

心所であるならば、後者は付属的な心所である。このことは、また前者が俱舍論としては、その粹を示すものともいうべき頌文の中に、堂々と掲げられているのに反して、後者がわずかにその解釈である長行に出ているに過ぎない点から考えても、容易に証明することができる。さらにその内容を見ると、五地の部類は、いずれも皆その心所の数が確定している。しかるに不定法になると、その内容は悪作睡眠尋伺等とあって、それには明らかに動搖の徴が存する。

一体俱舍論において、悪作睡眠尋伺等を不定というのは、いかなる意味であるかを見ると、世親はこれに関して何事も述べていない。ゆえにこれを明らかにするには、他の方面から推測するの外はない。心所分類の原則の上から考えると、不定法の性質には、二種類が存すると見るべきである。一は二分主義に基くもので、これによると、既に述べたように、心所は染汚法と不染汚法とに分れるから、時には染汚心にも相応するが、時には不染汚心に相応するような心所がありとすれば、これを不定法と名づけることができる。他は四分主義に基くもので、これによると、心所は不善法と善法と煩惱法と無記法とに分れるから、そのいずれの部類にも入らないような心所がありとすれば、これを不定法と名づけることができる。そして俱舍の心所説は、既に述べたように、二分主義ではなくして、四分主義である。ゆえにその建前からいうと、不定法の四心所は、単に不善心に相応するものではないから、不善法ではなく、また単に善心に相応するものでもないから、善法でもなく、単に煩惱心に相応するものでもないから、煩惱法でもなく、さらに単に無記心に相応するものでもないから、無記法でもないという意味において、不定法であるとしたのではなからうかと考える。すなわちこれを睡眠尋伺についてみるに、この三者は、欲界だけでいえば、善心不善心に相応するのみでなく、また無記心にも相応する。この点からいうと、それらは確かに善地法でもなく、不善地法でもなく、また煩惱地法でもないが、しかし大地法ではないかという疑いがある。けれども睡眠は上界には、全然なく、尋は色界の初禪を越えたと、色界にも無色界にもなく、伺は色界の二禪以上には、全然ない。この意味において、睡眠尋伺は、大地法でもないから、不定法であるという

のであろう。また悪作は、欲界についていえば、善心にもあり、不善心にもあるから、善地法でもなく、不善地法でもなく、また煩惱地法でもないが、しかしそれは善心にもすべてにあるのではなく、また不善心に対しても、あるのは唯共不善心だけで、不共不善心にはなく、無記心には全然なく（もっとも雑心論では、悪作は無覆無記心にもあると許すが）、さらに上界には全然ないから、大地法に属するとはいわれない。この意味において、悪作も睡眠尋伺と等しく、不定法であるとしたのであろう。後にも述べるように、後世の註釈者が、俱舍の不定法に対して、等しくこの解釈を取することは、半面から、その正しいことを示すものというべきである。

進んでこの不定法説の由来を考えて見よう。世親の俱舍の心所説は、すべての点において、法救の雑心論の心所説と密接な関係が存するにも拘らず、不定法に関しては、法救にはなくて、世親に始めて出て来たものであることは、私に前に述べた通りである。この意味において、それはまったく世親の創見であるように思われる。なるほど不定法という名称は、確かに彼の創見に属するのであろう。しかしその内容に関しては、果してその先蹤がないのであろうか。この点から見て、私は普光の婆沙由来説ともいふべきものを想起するのである。その俱舍論記卷第四（大正蔵四一、七八）に、  
若依婆沙。於不定中。更説有怖。故婆沙四十五云。睡眠悪作怖及尋伺心。

とある。法宝もこれを継承して、その俱舍論疏卷第四（大正蔵同、五三〇）に同様に述べている。これによると、婆沙においても、不定法を説き、その内容としては、俱舍の四心所の外に、さらに怖を入れてるように思われる。換言すれば、不定法説は、既に婆沙の中に、その起源を認めることができるようである。ゆえに私はこれを俱舍の不定法に関する婆沙由来説とも名づけてしかるべきかと考える。しかるに婆沙をみると、このような説は存在しない。その第四十五卷（大正蔵二七、三五六）には、八聖道の反対である八邪支に相応する心王および心所を説いた所があるが、その中の邪精進邪念に關し、これに相応する心所をば大地法、八大煩惱、十小煩惱とした後に、

無慚無愧。貪瞋慢疑。昏沈睡眠。惡作怖尋伺及心。

と列記している。この中で、最後にある心は、すべての心所にかかる心品であるから、これを除き、他のものを考えると、無慚、無愧、少し離れて昏沈は、婆沙によると、五大不善地法の三心所で、これは大地法等と共に、五地に入るものであるから問題はなく、ここに問題になるのは、五地以外の心所としては、一方には貪瞋慢疑が残り、他方には睡眠惡作怖尋伺が残るわけである。しかし婆沙はこの二段の心所を不定法としたものでもなく、また普光の考えるように、最後の一段の五法のみを取って、不定法としたものではない。五地以外の二段心所に闕説する点においては、雜心論とまったく同一であるが、これはむしろ同一にするのが当然である。なぜならば、雜心論は婆沙の基礎にしたものであるからである。ゆえに普光の考えたように、俱舎の不定法説は、決して婆沙から由来したものであるということとはできない。そこで世親創唱説が出て来るわけである。

### 三 俱舎の心所説と唯識の心所説、不定法の問題

俱舎の心所説は、このようにいわばその正面から見ると、五地三十八法説であるが、なおその外に、いわばその裏面において、八心所を闕説すると共に、特にその四心所を選び出して、不定法という付属的地位を別立する。この中で、正面の五地説と八心所の闕説は、世親が婆沙以来の小乗哲学の系統を継承して、これを発展させたものであるが、不定法説は彼の創唱に出でたものようである。果してこの創唱説が正しいのであろうか。私はその是非を決定するために、彼の他の著述を調査して見ようと思う。伝説によると、彼は俱舎論述作後、なほどの期間を隔てて、大乘へ転向したといわれるが、大乘へ転向後の述作も、相当たくさんに現存する。しかし心所説の明らかに現われたものとしては、唯識論がその最たるものであろう。唯識論には、人の知るように、二種存するが、その先に出たと思われる二十唯識論に

は、心所説はまったくなく、その現われているものは、後の唯識三十頌である。

唯識三十頌における心所説を検するに、その第九頌 S. Lévi: *Vijñaptimātratāsiddhi*. P. 13) に、

Sarvatragair-viniyatāih

それは遍行別境

kusalais-caitasair-asau I

善心所と

Saniprayuktā tathā kleśair

かくの如く煩惱

upaklesāis(trivedanā)

隨煩惱と世心し(三受を具す)

とある。これで見ると、唯識の心所説は、世親においては、五位説であったことがわかる。しかるに玄奘の訳を見ると此心所遍行 別境善煩惱 随煩惱不定(皆三受)相応。

とあるから、それは六位説であるように思われる。けれどもこれは玄奘が、自己の奉ずる教義に基いて意識したものであって、原文には現存梵文のように、不定(Aniyata)という語はなかったに違いない。彼がいかにしてこのような訳をしたかについては後に述べるが、原文にこの語のなかったことは、真諦訳と称せられる唯識三十頌の旧訳転識論(大正蔵三一六二a)に、

与十種心法相応。及十善惡。并大小惑(具三種受)。

とあることから、知ることができる。もっともこの文から見ると、心所は五位に分けられるが、その五位説は、梵文の五位説とは異なるように思われる。なぜならば、梵文の五位説においては、一、遍行、二、別境、三、善、四、煩惱、五、随煩惱の五位であるが、転識論のそれは、一、十種心法、二、善、三、惡、四、大惑、五、小惑の五位であるからである。けれども転識論においても、その第一位の十種心法は二部類に分けられることを認め、遍行に属する触等の前五種と別境に属する欲等の後五種との間には区別を立てている。すなわちこれによると、前五種は六境識に相応するのみでな

く、阿梨耶識(阿頼耶識)にも、執識(末那識)にも相応するが、これに反して後五種の相応するのは、六境識に限られる。そうすると、転識論も、梵文や玄奘と等しく、遍行と別境との区別を認めていたといわなければならない。ただこの場合は、六境識の心所を説く所であるから、二部類を合せて、十種心法と称したのである。次に第三位の悪については、転識論は十種の善法を列記した後に、「翻此十為自性悪」といつているに過ぎないので、特にこれを心所の一位としたとは思われない。このことは、私が前にも少しく触れ、後にくわしく述べるように、唯識の心所説には、不善のないことを特色とする点からも、推定することができる。果してそうであるならば、世親の唯識心所説は、転識論においても、現存梵文と等しく、遍行・別境・善・煩惱・随煩惱の五位説であったといわなければならない。元來転識論は唯識三十頌の旧訳であるといつても、それは玄奘訳のような意味での訳ではなくして、いわばその註釈的述作である。ゆえに一般論としては、これに基いて、その原文の性質までも論議するのは不可能であろう。しかし今の場合において、その原文に不定という語の存しなかったことは、特殊論として、如上の考察からも、推定することができると思うが、なおそれと同時に、転識論における小惑すなわち随煩惱の内容を検すると明らかになる。なぜなれば、玄奘訳において、不定法を立てるのは、梵文にある随煩惱二十四を分けて二となし、前者を随煩惱とし、後者を不定法とするのであるが、転識論においては、現存梵文と等しく、随煩惱を二十四とするからである。

そこでこの五位説の内容を述べると、第一の遍行には、五心所がある。触・作意・受・想・思がそれである。もっとも排列の順序は、転識論においては、想が五になり、思が四になっている。第二の別境にも、五心所がある。欲・勝解・念・定・慧がそれである。第三の善には、十一心所がある。信・慚・愧・無貪・無瞋・無癡・精進・輕安・不放逸・捨・不害がそれである。もっとも転識論においては、六の無癡がなく、現存梵文においては、十の捨はないが、これは玄奘訳の方が、世親の心所説としては、正しいものであると考える。なぜなれば、梵文では、善は十であるが、これをそのま

ま註釈している安慧釈(S. Lévi; *Vijñaptimātratāsiddhi*. p. 26-27)が、玄奘訳と等しく、十一とするのみでなく、瑜伽論においても、後に示すように、これを十一と数えているからである。第四の煩惱には、六心所がある。貪・瞋・癡・慢・見・疑がそれである。もっとも転識論においては、この内容を十心所とするが、これは見を開いて、五見としたもので、恐らくは訳者の加えた意見であろうから、原文においては、六心所であったに違いない。なお排列の順序が、玄奘訳においては、疑いが五になり、見が六になっているが、梵文と転識論との一致によって、私は上述のようにしたのである。第五の随煩惱には二十四の心所がある。忿・恨・覆・惱・嫉・慳・誑・誑・誑・書・無慚・無愧・惛沈・掉挙・不信・懈怠・放逸・失念・散乱・不正知・惡作・睡眠・尋・伺がそれである。もっとも玄奘訳では、最後の四心所を別立して、不定法としていることは、前に述べた通りである。なおその外に、玄奘訳では、九の憍と十の害とが前後し、また十三の惛沈と十四の掉挙とが前後しているが、私は梵文と転識論との一致によって、上述のようにしたのである。以上五位で、その中に含まれる心所は、合せて五十一となる。これが唯識三十頌における世親の心所説で、一口にいえば、それは五位五十一心所説である。

唯識三十頌の心所説を俱舍論の心所説に比較すると、その基礎になる個々の心所そのものはほとんど同一であるが、その排列の仕方においては、かなり異なる所がある。第一、俱舍では、大地法を十としたが、唯識では、これを二分し、触・作意・受・想・思を遍行とし、欲・勝解・念・定・慧を別境とした。第二、善の心所については、唯識も俱舍もほとんど同一で、ただ二者の相違は、無癡の有無だけである。すなわちこれが唯識には存するが、俱舍にはない。第三、煩惱に関しては、唯識も俱舍と等しく、六心所を包容するが、その内容はまったく異なる。すなわち俱舍では、それは癡・放逸・懈怠・不信・惛沈・掉挙の六であるが、唯識では、貪・瞋・癡・慢・見・疑の六である。この中で、両者に通ずるのは、癡だけである。もっともこの痴も、俱舍では *Moha* であるが、唯識では *Madha* である。しかしこれは同一

のものと見て差支えない。その他のものは、俱舎でも、心所として説いてはいるが、既に述べたように、それは五地の中には入れなかったのである。第四、このように唯識では、煩惱を六としたから、その結果として、自ら俱舎の大煩惱地法五、大不善地法二（全数）、小煩惱地法十（全数）、不定法四を集め、さらにこれに俱舎にない失念（*Mustasmṛti*）、散乱（*Viksepa*）不正知（*Asamprajanya*）の三を入れて、随煩惱二十四としたのである。もっとも俱舎になくして、唯識にのみ存するこの三心所も、小乗哲学においては、世友以来長く大煩惱地法の中に入れて来たものである。第五、なお俱舎では、五地の外に、付屬的なものではあるが、不定法を立てている。しかるに唯識では、それが世親に関する限りでは、どこまでも心所五位説であって、不定法はなく、俱舎の不定法四は、随煩惱の中に入れられている。もっとも唯識においても、この四は随煩惱であるとはいっても、他の二十の随煩惱とは異なり、その中には明らかに不定の意味が存する。

このように私は唯識の心所説と俱舎の心所説とを、五点に分けて比較したが、その目的は、本論文において、私の問題とする俱舎の心所説の解明に資するためである。この点から見ると、以上の五点の中で、第一・第二および第四は、ほとんどこれに関係はなく、これに関係のあるのは、第三および第五である。

唯識の心所説が、俱舎の十大地法を分つて、五遍行五別境の二位としたのは、主として教義の相違に基く。俱舎は、心所の相応すべき心品としては、六識を立てる。この六識の上では、触等の十心所は、十大地法である。しかるに唯識は、六識の外に、末那識および阿頼耶識を立てる。末那識や阿頼耶識においては、欲等の五は、どうしても相応し得るとは考えられない。しかしこの両識も、六識と等しく、識であるからには、これに相応する心所がなければならぬとして、触等の五をこれに充て、したがって十大地法を二に分け、前五を遍行とし、後五を別境としたのであろう。もっとも別境という名称を立てたのは、欲等の五が、あるいは曾習の境とか、もしくは所觀の境とかいう風に、それぞれ別々

の境を縁する所から来たのである。もしこの点から見れば、単に六識の上でも、十大地法とするよりも、五遍行五別境とする方が、心所の分類としては、合理的なものであるかも知れない。ゆえに唯識の心所説における第一の変改は、結構の上から見ると、俱舎の心所説にもあてはまり得るのであつて、この意味において、前者は後者の解明に資する所はないといつても、大した不当の言ではないであらう。次に第二の善の心所については、唯識も俱舎とほとんど同様であるから、特に論ずるの必要はない。そこで第四の点を考えると、俱舎では小煩惱地法といい、唯識では随煩惱と称し、したがつてその内容も、多少は錯綜するけれども、それは他の変改すなわち煩惱法の変改から由来するもので、結構の上からいうと、それ自身においては、唯識の随煩惱は、俱舎の小煩惱地法と異なる所はないと称してよからう。その内容も、前者の根幹をなすものは、後者の十小煩惱法（全数）である。故に第四の点においても、第一および第二の両点と等しく、唯識の心所説は、俱舎の心所説の解明に資する所はないといつても、敢えて不可ではなからう。しかるに第三の煩惱と第五の不定法とに関しては、事情のまったく異なるものがある。唯識の煩惱と俱舎の大煩惱地法とは、無明を除くの外まったくその内容を異にするのみでなく、結構の上からいつても、まったくその系統を異にするように思われる。私の考えによると、これは心所分類に関する主義の相違の上から、説明することができる。既に述べたように、俱舎の心所説は、不善法中心主義である。すなわち不善法を中心とすると、自ら心所は、不善法・善法・煩惱法・無記法の四となるが、これからすべての心品に通ずるものとして大地法を出し、煩惱法に大小を分け、無記法を有覆無覆の二とすると、心所は七位となる。さらにこれを整理し徹底させたものが、俱舎の五地三十八法説である。しかるに唯識の心所説は、煩惱法中心主義である。煩惱法を中心とすると、煩惱法と善法との二種が問題となり、さらに煩惱心および善心に通ずるものとして大地法を出し、煩惱法を大小に分つと、心所は全体では、大地法・善法・大煩惱法・小煩惱法の四位となる。ゆえに原則からいえば、煩惱法中心主義は、二分主義となり、四分説となるべきである。事実

の上から見ても、世親の唯識三十頌における心所説は、この四分の中で、教義の上から、大地法を遍行、別境に二分して、五位説となしたように思われる。しかしよく調べてみると、煩惱法中心主義である唯識の心所説には、煩惱法の見方に、独特のものの存することがわかる。俱舎では、煩惱を大小に二分するの標準が、俱起と別起とであることは、前に述べた通りであるが、唯識においては、これを二分するの標準が、それと異なり、根本と等流とである。成唯識論第五卷(大正藏三一、二七a)に、この二者の区別を説明して、

性是根本煩惱撰故。唯是煩惱等流性故。

といえるは、世親の唯識心所説にも該当するものであると考える。ゆえに煩惱二位の名称も、唯識では、俱舎のように、大煩惱地法・小煩惱地法ではなくして、煩惱(Kleśa)・随煩惱(Upakleśa)となるのである。このことは煩惱法の内容を検すると、ますます明らかになる。俱舎では、大煩惱地法としては、癡・放逸・懈怠・不信・沈・掉挙を数えるが唯識では、煩惱は貪・瞋・癡・慢・見・疑である。前者は、大煩惱の特色を以て、俱起性にあるとするがゆえに、癡を大煩惱地法の第一位としたのであろうが、後者はそれを根本性にあるとするがゆえに、貪を煩惱の第一位としたのであろう。なぜならば、癡は俱起性の点においては、すべての煩惱よりも優れているが、根本性においては、はるかに貪に劣る。これに反して貪は根本性においては、最たるものであるが、俱起性の点においては、到底癡には敵しないからである。もちろん俱舎においても、煩惱の根本性を認めないわけではない。これを認めるからこそ、それは第五随眠品の初めに、唯識のいわゆる六煩惱をば、六随眠(Anusaya)として説いているのである。もっとも俱舎では、これに関する頌は、称友の梵文註釈にはないが、プーサン教授が西蔵文俱舎論から梵文に還元した所によると(Poussin, *L'abhidharma Kośa*, V. P. 2) Rāga, Pratigha, Māna, Avidya, Drsti, Vimati ぐ、これを唯識三十頌の Rāga, Pratigha, Mūḍhā, Mana, Drsti, Vicikitsā に比較すると、語に多少の違いはあるが、内容の同一であることは明らかである。ただ心

所の分類に関しては、俱舎は不善法中心主義を採るがゆえに、煩惱法は多少これを軽く取扱い、単に俱起別起の上から、大小兩位に分け、六煩惱の中で、癡は俱起であるというので、大煩惱地法に入れたが、他の貪瞋慢疑のごときは、別起であるといっても、その性質が、等しく別起である小煩惱地法の忿等とは異なるというの理由で、これを地外の心所としたのであろう。しかるに唯識の心所説は、煩惱法中心主義であるから、根本性を有するいわゆる六随眠を煩惱とし、したがって俱舎の大煩惱地法のごときも、癡を除き、他の放逸等の五法は、単に等流性煩惱に過ぎないというので、その小煩惱地法と共に、これを随煩惱の中に入れたと思われる。

不善法中心主義に基く俱舎の五地三十八法説が、婆沙に由来することは、前に述べた通りであるが、煩惱法中心主義から起った唯識の五位五十一法説は、俱舎の心所説と等しく、その主張者は同一の世親であるけれども、その系統は彼とはまったく異なり、その源泉は、瑜伽に存するのである。瑜伽論の心所説は、普通には五十三法であるといわれるが、よく調べて見ると、必ずしもそうではない。なるほどその第三卷本地分中意地には、心所は五十三あると出ている。たとえば、大正藏三〇、二九三cに、

謂心所有法有五十三。始從作為。乃至尋伺為後辺。

とあるがごときはそれである。その内容を検すると、同じく意地を説いた第一卷二八〇bに、意識の助伴者として、心所法が列記せられる。これを唯識の心所説に比較すると、内容も順序もほとんど同一で、ただ異なるのは、それが唯識よりも、放逸と忘念とに挟まる邪欲・邪勝解の二心所が多いだけである。すなわちこの所が、唯識は五十一心所説であるが、瑜伽は五十三心所説であるといわれるわけである。しかしその第五十五卷撰抉分意地の中には(六〇四a)、随煩惱自性如何として、忿恨乃至尋伺を挙げ、邪欲邪勝解を除き、随煩惱は、順序も唯識と等しく、数も同様に二十四となっている。これで見ると、唯識の五位五十一心所説は、少なくとも数と順序の上では、そのまま既に瑜伽論に現われていたこと

がわかる。それならば五位に配列する仕方はどうかという点においても、唯識の心所説の先蹤は、確かに瑜伽の中に存する。第三卷二九一aに、四の一切を以て、心所を分類する所がある。四の一切とは、一切処・一切地・一切時・一切の事であるが、一切処とは、善悪無記の三性をいい、一切地とは三界九地を指し、一切時とは、阿頼耶識、末那識、六識に通ずるをいい、そして最後の一切とは、前三者を共有するを意味するのである。そこで本文には、  
問如是諸心所。幾依<sup>カ</sup>ニ一切処心<sup>ニ</sup>。生<sup>スル</sup>ニ一切地。一切時。一切耶。答五。謂作意等。思<sup>ツ</sup>為<sup>ス</sup>ニ後<sup>ト</sup>辺<sup>ト</sup>。  
といひ、次いで、

幾依<sup>カ</sup>ニ一切処心<sup>ニ</sup>。生<sup>スル</sup>ニ一切地。非<sup>ズ</sup>ニ一切時。非<sup>ズ</sup>ニ一切耶。答亦五。謂欲等。慧<sup>ツ</sup>為<sup>ス</sup>ニ後<sup>ト</sup>辺<sup>ト</sup>。

とある。これで見ると、名称こそ現われていないが、遍行別境と分類する唯識の心所説は、既に瑜伽の中に存したことが知られる。次に、

幾唯依<sup>カ</sup>レ善。非<sup>ズ</sup>ニ一切処心<sup>ニ</sup>。生<sup>スル</sup>ニ一切地。非<sup>ズ</sup>ニ一切時。非<sup>ズ</sup>ニ一切耶。答謂信等。不害<sup>ツ</sup>為<sup>ス</sup>ニ後<sup>ト</sup>辺<sup>ト</sup>。

とあるから、唯識の善も、またその源泉は瑜伽である。しかし煩惱については、

幾唯依<sup>カ</sup>レ染汚。非<sup>ズ</sup>ニ一切処心<sup>ニ</sup>。生<sup>スル</sup>ニ一切地。非<sup>ズ</sup>ニ一切時。非<sup>ズ</sup>ニ一切耶。答謂貪等。不<sup>ツ</sup>知<sup>ツ</sup>為<sup>ス</sup>ニ後<sup>ト</sup>辺<sup>ト</sup>。

とあるから、この点においては、瑜伽の心所説は、唯識のそれとは異なるように思われる。なぜならば、後者は染法を煩惱・随煩惱に分けると共に、煩惱を貪等の六とし、随煩惱を忿恨乃至尋伺の二十四となすのに、前者はこの文で見ると、染法を一とするのみでなく、その数を全体で貪ないし不正知の二十六とするからである。けれども瑜伽の第五十五卷(六〇三―六〇四)によると、染汚法を二に分けて、本煩惱随煩惱となし、前者に貪等の六を数え、後者に忿恨ないし尋伺の二十四を数えている。これで見ると、唯識の心所説は、随煩惱においても、煩惱においても、他の部類におけると同様に、瑜伽の心所説を継承したものであることは疑われない。要するに唯識の心所説は、それが俱舍の心所説と最も甚

だしく相違する部類、したがって後者の解明に資する所が多いと思われる部類、すなわち私が二者の比較上第三の点とする煩惱においては無論のこと、その他二者がほとんど同一な部類、したがって俱舍の心所説の解明にさほど関係がないと思われる部類、すなわち私の第一、第二、および第四の諸点とする遍行および別境・善・随煩惱においても、俱舍の心所説とはまったく系統を異にし、かれが不善法を中心とする四分主義から開展し、その源泉が婆沙論に存するのに反し、これは煩惱を中心とする二分主義の上に立ち、一系統として、各部類に瑜伽論から由来したことが明らかになった。そうすると、俱舍の心所説の解明に資する所があらうと思われた唯識心所説の第三の点も、その結果においては、第一、第二、および第四の諸点と等しく、俱舍の心所説とはほとんど関係がないものとなったわけである。そこで最後に、第五の点である不定法に望みを掛けるの外はない。

不定法に関しては、私は既に前節に俱舍の心所説の真相を明らかにするに際して、疑問を投げかけて置いたのであるが、果してこの疑問が、今ここで唯識心所説との比較から、その解決の鍵を得るであらうか。唯識三十頌には、既に述べたように、不定法を立てることなく、ただ随煩惱二十四の中で、最後の四法に、不定の意味を付与するに過ぎない。すなわちその第十四頌 (S. Lévi: Vijnāpīmatratasiddhi p. 13) の中、

kaukṛtyaṅ mīdhamneva ca I 愚作と睡眠とまた是の如く

Vitaraka ca vicāras ca iti upakleśā dvaye dvīdha II 尋と伺とが随煩惱である、二つづつ二が二種である。

とある。玄奘はこれを訳して、

不定謂悔眠、尋伺二各二。

といているが、これは第九頌の場合におけると等しく、彼が奉ずる教義に基いて、不定という語を挿入したもので、その原文には現存梵文と同様に、このような語があったとは思われない。世親がここに *iti kleśa* といっている所か

らみると、悪作等の四心所も、他の二十法と等しく、随煩惱の中に入れたことは明らかである。しかしこの四心所に対して、彼が他の二十にない不定の意味を付与したことは、*dvaye dvidha* とあるので、安全に推定することができる。もともとこの *dvaye dvidha* については、いろいろな解釈が可能である。成唯識論第七卷（大正蔵三一、三六 a）には、三種の解釈を挙げているが、第三の意見が正義であるとする。これによると、初めの *dvaye* は悪作睡眠尋伺の四心所を指し、後の *dvidha* は染不染を意味する。そこでこの四心所は、他の二十の随煩惱のように、単に染心に相応するばかりでなく、また不染心にも相応するから、不定法であるというのである。慈恩は成唯識論述記卷第七本（大正蔵四三、四六八 b）において、この説は安慧の意見であるというが、その梵文註釈（S. Lévi; *Vijñaptimātratāsiddhi*, p. 32）を見ても、不定法という語は出ていないが、これとほとんど同様な解釈が存し、この四心所には、染なものと同様なものがあリ、その不染なものが、随煩惱であるといっている。これなどは唯識述記の承けたインドの伝説の確実なことを証拠立てる一例である。さてどうして *dvaye dvidha* がそうなるかという点、*dvidha* は二種類の意味であるから、それが染心不染心に相応することになるには、特に説明はいらぬ。けれども *dvaye* については、少しく説明するの必要がある。 *dvaye* は *dvaya* (*upakleśā*) の両数であろうが、*dvaya* が既に二随煩惱を意味するから、その両数は悪作等の四法を表わすことになるであろう。このように解釈して来ると、この頌文には、不定法という語はないが、その意味からいえば、世親がこの四心所に対し、他の二十随煩惱にない特別な位置を与えたことは明らかである。

ここでこの不定法思想の由来を考えて見よう。世親の唯識心所説は、すべての点において、瑜伽論の継承であるように、不定法思想に関しても、また瑜伽論に由来するのである。既に述べたように、瑜伽論においては、その第五十五巻には、悪作等の四法を随煩惱の中に入れていたが、その第三巻には、これを他の煩惱と区別し、それに特別な位置を与えている。唯識がこの四法を二十四随煩惱に入れたことは、確かに瑜伽論五十五巻に基いたのであるが、これに不定とい

特別な意味を付与したのは、恐らくはその第三巻によったのであろう。すなわちその文を挙げると（大正蔵三〇、二九一〇 a）、

幾依<sup>クカチ</sup>ニ一切<sup>ニ</sup>処<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>。非<sup>ニ</sup>一切<sup>ニ</sup>地<sup>ニ</sup>。非<sup>ニ</sup>一切<sup>ニ</sup>時<sup>ニ</sup>。非<sup>ニ</sup>一切<sup>ニ</sup>耶<sup>ニ</sup>。答<sup>ヲ</sup>謂<sup>ス</sup>悪<sup>ヲ</sup>作<sup>ヲ</sup>等<sup>ヲ</sup>。伺<sup>ヲ</sup>為<sup>ス</sup>後<sup>ヲ</sup>辺<sup>ヲ</sup>。

とある。この文には、唯識三十頌にあるような不定の意味は明らかに現われていないが、その代りに、それがない悪作等の四法を一位とする思想が存する。

進んで唯識の不定思想と俱舎の不定法説とを比較するに、二者の間には、第三の煩惱におけるように、相違点もあるが、また第一の遍行および別境、第二の善、第四の随煩惱におけるように、類似点もある。まず類似点から述べると、第一、俱舎の心所説においては、五地の外に、付属的ではあるが、不定法を別立する。しかるに唯識の心所説は、正面からいうと、これを除いた五位説で、ただこの五位中の随煩惱のあるものに、不定の意味を与えるまでである。けれどもいずれも五地もしくは五位に満足するものではなく、不定法もしくは不定法の意味を有するものを立てようとする点においては、二者はまったく同一である。第二、不定法もしくは不定法の意味を有するものが、その内容として、悪作・睡眠・尋・伺の四法を有する点においても、二者はまた異なる所はない。しかし俱舎の心所説においては、不定法の意味をば、悪作等の四法は五地のいずれにも属しないがゆえに、不定とするのであるが、唯識の心所説においては、それらは染心もしくは不染心に相応するものではないがゆえに、不定であるとする。これが二者の第一相違点である。次に俱舎の心所説においては、その不定法の内容として、四法の外に、なお「等」として、若干を含むように思われるが、唯識の心所説においては、不定法の意味を有するものとしては、確然と四法のみを数える。これが二者の第二相違点である。

このように唯識の不定思想と俱舎の不定法説との間に、相違点があると共に、類似点の存することは、何を意味するだろうか。その相違点の方は、両者の心所説の主義が異なる所から、これを説明することができる。俱舎の心所説は、不



善法を中心とする不善・善・染・無記の四分主義であるがゆえに、前に述べたように、五地の外に不定法を立てるとすれば、その意味は、それは五地のいずれにも定んで属しないがゆえに、不定とするの外はないのである。既に不定の意味が、いずれの地法にも属しないというのである以上は、このような心所は、悪作・睡眠・尋・伺には限らない。貪・瞋・慢・疑も同様に不定法である。もっともこの四法は、染汚心に相応するものであるが、俱起ではなくして、別起であるから、この意味においては、忿恨と等しく、小煩惱地法に属するともいえる。しかしそれらは忿恨等のように、単に共無明と俱生するばかりではなく、他の煩惱とも俱生する。すなわち貪は慢とも見とも俱生することがあり、瞋は慢とも疑とも俱生することがあり、慢は見とも貪とも俱生することがあり、疑は瞋とも俱生することがある。この意味においては、この四法は小煩惱地法に属しないから、不定法であるというべきである。これが俱舎において、不定法としては、悪作睡眠尋伺の外に、「等」という語を用いて、若干を含ませたわけであろう。しかるに唯識の心所説は、煩惱法を中心とする染汚不染汚の二分主義であるがゆえに、五位の外に心所を立てるとすれば、その意味は、それは染汚心もしくは不染汚心に定んで相応しないがゆえに、不定とすることになるわけである。既に不定の意味が、時には染心に相応し、時には不染心に相応するというのである以上は、このような心所は、悪作睡眠尋伺に限るの外はない。なぜならばこのような意味の不定法は、この他にはないからである。

しかし唯識の不定思想と俱舎の不定法説との間に存する類似点については、右と同様なわけには行かない。それならばそれはいかに説明せられるべきであろうか。私の考えでは、ここに、俱舎の心所説に於て、提起せられた不定法の問題を解決するの鍵が存するのである。なるほど第一の遍行および別境、第二の善、第四の随煩惱においても、両者の間に類似点があったが、それはその相違点に一致し得る類似点である。しかるに不定法における類似点は、その相違点を推し除けた類似点である。ゆえにこれを説明し得るためには、両者の間に歴史的交渉のあったことを仮定するの外はない。そし

てこの際歴史的交渉には、二の可能な場合が存する。一は俱舎の心所説が、唯識の心所説に影響を与えたという場合であり、他は唯識の心所説が、俱舎の心所説に影響を与えた場合である。前者から検すると、世親は俱舎論の述作後、大乘に転向し、さらになにほどの時期を隔てて、その晩年に唯識三十頌を作ったと伝えられるから、俱舎の思想が唯識に影響を与えたことには、論理の上から見ても、なんらの不都合はない。しかししばしば述べたように、唯識の思想は、俱舎とまったく系統を異にし、瑜伽から由来したものであるから、このことは事実には合わない。そうすると、他の場合が残り、唯識が俱舎に影響を与えたことになるわけである。しかしこれは俱舎が前で、唯識が後であることを考えると、直ちに不可能とならなければならない。けれどもさらに考えて、唯識に影響を与えた瑜伽の思想が、既にその前に俱舎にもおよんでいたとすれば、矛盾は消失する。すなわち同一な瑜伽の思想が、俱舎と唯識とに別々に影響を与えたとすれば、その両者の間に類似点の存するのはむしろ当然であろう。そこで問題になるのは、世親が小乗時代に、果して大乘の論著である瑜伽を見たか否かということである。思想系統の上からいうと、かなりに相違はあるが、實在論的傾向においては、両者の間には、一脈の相通するものがないわけではない。もちろんわれわれは世親が俱舎述作のために瑜伽を読んだという積極的証拠を挙げることはできないが、彼が小乗時代に外道哲学を知悉していたことは確実であるから、系統がかなり異なるといっても、等しく仏教であり、ことに共に有宗に属する瑜伽であるから、これを読んだといっても、そう不都合ではなからう。こうして私は俱舎の不定法の瑜伽由来説を提出するのである。もしそうでないとしても、俱舎の不定法説は、他にはその源泉を求めることはできないから、世親の創唱とする外はないであろう。しかしそれが彼の創唱となると、彼は後世の不定法説のように、悪作等の四法と貪等の四法とを同一に取扱うべきである。婆沙から雑心論を経て俱舎へ来た不善法中心主義からいえば、不定法としては、既に述べたように、悪作等と貪等とを區別する理由はないからである。しかるに事実をみると、世親は俱舎においては、地外の心所として、これらの八心所を

関説するにも拘らず、単に悪作・睡眠・尋・伺の四を不定法に入れ、他の四は確然とこれから区別しているのである。これは瑜伽が悪作等の四を別扱いする所から来たものであるとすれば、何の造作もなく、解決はつく。すなわち俱舎は、一方瑜伽の影響を受けたから、不定法を立てて、その内容として、明らかに悪作等の四法を数えたけれども、他方従来の小乗哲学の伝統である不善法中心主義を捨てることはできなかったから、この四法の外に、「等」として、貪等を含むの意味を持たせたものであろう。

俱舎の不定法説に関する私見は、以上のようなものである。これはまったくの私見であるから、大方の批判を仰いで是正して行きたいのである。したがってこの説が、直ちに一般の承認を得られるとは思わないが、世親の心所説は、一方俱舎においては、正面からいうと五地三十八法説であるが、その外に付属的に不定法を立て、その内容として、悪作・睡眠・尋・伺等を入れたと共に、他方唯識においては、正面からいうと、五位五十一法説であるが、なお五位中の随煩惱の最後の四法に不定の意味を付与したということだけは、前節および本節の論述により、仏教哲学史上の事実として、承認せられ得るだろうと考える。

#### 四 通説心所六位四十六法説の発生

それならば俱舎の心所説は、何時代になって、五地説から六地説に変わったかというところ、私の考えによると、唯識の心所説が、世親以後になって、五位説から六位説になったように、俱舎の心所説も、世親以後になって、五地説から六地説に変わったのである。

まず唯識の心所説から述べると、それは世親において、五位説であったように、安慧においても、やはり五位説であった。既に述べたように、唯識三十頌の第九頌は、心所の部類を総括して、遍行・別境・善・煩惱・随煩惱の五位として

いるが、安慧註においても (S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi*, p. 25—33) これをそのままに順を追って註釈しているから、彼の心所説は、世親と同様に、五位説であったといわなければならない。また不定法に関する *Dvaye Dvidha* に対しても、彼は

*Dvaye dvidha-iti, dvayam ca dvayanca dvaye. Te* 二つづつ二が二種であるとは、二と二が二つ  
*Punaḥ kauṭṛya- middhe-vitarka-vicārau ca. Ete ca* ずつ二である。それはすなわち悪作、睡眠、尋、伺  
*catvāro dharma dvidha kliṣṭa akliṣṭa—ca.* である。この四法は染汚と不染との二種である。  
 といい (p. 32) 次いでこの四心所に「二つ」一々二種であることを述べ、最後に

*Tatra ye kauṭṛya-middha- vitarka-vicārah kliṣṭah te* この中で、悪作、睡眠、尋、伺の染汚なものが、  
*eva-upakleśā na-etre.* 正しく随煩惱であって、他ではない。

といっているに過ぎない (p. 33)。ゆえに安慧は、世親と同様に、どこまでも心所五位説であったのである。

しかるに支婁は、既に述べたように、第九頌の心所列記の際にも、此心所遍行、別境善煩惱、随煩惱不定と訳し、また第十四頌の四法に対しても、不定謂悔眠、尋伺二各二と訳している。けれどもこれがために、彼が初めて心所六位説を主張したとはいわれない。なぜならば、成唯識論をみると、その心所説は、明らかに六位説であるからである。すなわちその第五卷 (大正蔵三一、二六〇) には、第九頌を解釈して、

論曰。此六転識総具六位心所相応。

といい、続いて (同前二六一七) 、

雖諸心所各義無異。而有六位種類差別。謂遍行有五。別境亦五。善有十一。煩惱有六。随煩惱二十。不定有四。如是六位。合五十一。

というなど、その他すべて六位説の立場に立っていない所はない。ゆえに唯識の心所六位説は、玄奘以前に既にインドにおいて、護法系統の人々によって主張せられていたといわなければならない。私が前に玄奘は、自己の奉ずる教義に基いて、不定法という語を挿入したといったのは、この意味である。

それならば唯識の心所六位説は、誰の創唱する所であるかという点、もとより確実にこれを知ることにはできないが、私の考えでは、現存の文書による限り、それは大乘百法明門論がその最初のものではないかと思う。この書は、瑜伽論本地分から略出して、五位百法という名数を録したものであるといわれるが、心所に関しては（大正蔵三一、八五五）、第二心所有法。略有五十一種。分為六位。一遍行有五。二別境有五。三善有十一。四煩惱有六。五隨煩惱有二十。六不定有四。

とある。これは正しく心所六位説である。しかしこの論が最初の唯識六位説の主張者であることは、どうして定められるかという点、俱舎における五位七十五法説が、心所を六位四十六とすることによって決定せられるように、唯識においても、その五位百法説は、心所を六位五十一とすることに大いに関係がある。そして百法明門論は、この百法説を初めて明らかに主張したように思われるからである。従来この論は、中国日本の仏教学者においては、世親の作として、そのままに信じていたようであるが、私はかねてから、それが西蔵藏經には、漢訳から訳せられているという事実から、世親作ではあるまいと疑っていたが、時に玄奘作ではないかとすら思ったこともある。この論が世親作でないことは、私がこれまで論述して来た所から見ても、それが明らかに心所六位説を主張しているのもはや疑うの余地はなからう。しかしそうかといって、それは玄奘作であるとも思われない。なぜならば、彼の伝記にも、また経録にも、大乘百法明門論一卷は、世親造で、玄奘が貞觀二十二年（六四八）に訳したものであると明記しているからである。西蔵の伝説によると、それは *Srimant Dharmapāla* の作となっている（Cordier, *Catalogues du fonds tibétain III*, p. 386）。ター

ラナータに依ると、*Dharmapāla* すなわち護法には二人ある。一は国王護法（*Rāja Dharmapāla*）であり、他は師主護法（*Ācārya Dharmapāla*）である。後者が、唯識哲学史上で、有名な護法であろう。もし百法明門論の著者をいずれかの護法に帰するとすれば、いうまでもなく、それは師主護法でなければならぬ。しかるにここにある *Srimant Dharmapāla* は、師主護法ではなくして、国王護法である。この点から見ても、百法明門論の著者に関する西蔵の伝説は直ちにこれを信ずるわけには行かない。しかし百法明門論が師主護法造であるとする点、玄奘と護法との関係を考えて、すべての問題が解決せられるように思われるから、ここに記して、特にこの方面の学者の教示を仰ぐ次第である。次に俱舎系統の心所六地説について考えると、世親の心所説は五地説であるといっても、前に述べたように、五地心所の外に不定法を認めないわけではない。ただこの不定法に対して、心所部類として、五地法と対等の位置を許さないと共に、その内容としても、悪作・睡眠・尋伺等といい、明らかに数を限定しないのである。そこで一方において、この不定法の位置を上げて、他の五地法と対当すると共に、他方において、その内容とする悪作睡眠尋伺等の「等」に貪瞋慢疑を入れると、世親の心所説は、後世の六位四十六法説となるわけである。それならばこの心所六位説は、何時代に発生したかという点、これについては、まず玄奘の位置を考えて見る必要がある。彼は唯識の心所説においては、既に述べたように、確かにその以前に成立した六位説を継承したが、俱舎の心所説については、その以前に存在した六地説を継承したという形跡はない。なぜならば、彼は一方頌文における心所の分類に関しては、既に述べたように、原文の無条件的な五位説に更改を加えて、心所且有五と意識したけれども、他方長行における不定法に関しては、原文のままに、復有此余不定心所。悪作睡眠尋伺等法と直訳したように思われるからである。このことは、一方において、玄奘以前には、後に影響を与えたような六位説のなかったことを示すと共に、他方において、彼自身が後世に一般に行われるようになった六位説を多少主張しようとする傾向の存したことを表わすものである。私が前に玄奘は自己の主張する教義

の上から、心所且有五と意識したといったのは、この意味に外ならない。

俱舎の心所説が、徹底的に五地説から六位説に変わるためには、理論的にいえば、心所の分類に関する第二根品二十三頌の本文をまったく変改することが必要であるが、しかし表面からこれを変改することは、いかにも不可能なことに思われるので、六位説の発生は、もっぱら不定法に関する長行を増補して、裏面から、前の偈文を変改するという仕方を取ったように考えられる。この長行において、問題になるのは、復有此余不定心所。悪作睡眠尋伺等法という文における「等」(adi)である。この「等」に貪瞋慢疑を入れて、不定法の内容を八心所とし、それがこれによって他の五地法と対等の位置を要求するようになったものが、後世の心所六位説である。私の考えによると、この過程は、玄奘によって始められ、普光によって完成せられたものであると思惟する。しかし私はこのことを明らかにするために、この変改過程が、玄奘以前に、既にインドにおいても、行われていたか否かを検討したい。

この変改過程は、俱舎論に対して、現存する唯一の梵文註釈である称友の明了義釈に現われている。プーサン教授の記する所によると、称友は「等」(adi) に対して 'Avati 不楽等を入れて、*re* (Poussin, *Labdharmakosa* I, p. 165)。これはどういう理由に基づくかと見るに、既に述べたように、俱舎系統の心所説は、不善法中心主義であるがゆえに、その不定の意味も、煩惱法中心主義の唯識心所説のように、時には染心に相応し、時には不染心に相応するがゆえに、不定とするのではなくして、心所の基礎部類である五地のいずれにも属しないがゆえに、不定とするのである。ゆえにこれには悪作睡眠尋伺に限らず、いやしくも五地に属しない心所は、何でもこれに入るべきである。称友が不楽等を不定法としたのはこれがためであろう。しかし世親が、地外の心所として、俱舎論において関説したものは、悪作睡眠尋伺の外には、貪瞋慢疑の四法である。ゆえにもしこの貪等の四法が、悪作等の四法と等しく、五地のいずれにも属しないとすれば、これらもそれらと共に、不定法に入るべきであろう。貪等の四法は、別起という点においては、小煩惱地法に類似する

けれども、そのように、単なる別起ではないから、これに入れるわけには行かず、また俱起という点においては、大煩惱法と類似するけれども、そのように、完全な俱起ではないから、これにも入れるわけにも行かない。そこで称友は世親の「等」とした中へ、不楽等と共に、貪等の四法を入れないわけには行かなかったであろう。けれどもこうなると、不定法の数がいたずらに増加するばかりで、少しも心所の一部類としての位置が確定することはない。しかしまた彼は他方世友 (Vasumitra) の頌を引き、不定法の心所としては、確然とその数を悪作・睡眠・尋・伺・貪・瞋・慢・疑の八に定めたと思われるような所もある。この世友はいかなる人であったかは、明らかでないが、世親以後の人であるから、界身足論や品類足論の著者である世友と同一人でないことは無論である。そうして見ると、中国や日本において、後世普通に行われた心所六位説の一要素と見るべき不定法八法説は、ある形式においては、既にインドにおいて、存在していたと見るべきであろう。

ここで問題になるのは、これらのインドの宗匠と玄奘との関係である。西藏の伝説によると、称友は玄奘の師である戒賢と同時代の人であったといわれるが、玄奘がこの称友の俱舎釈を知っていたという事実もなければ、またその影響を受けたという形跡もない。しかし称友がその先蹤として、前記の世友に俱舎釈の存したことは、玄奘系においても、これを認めている。普光が俱舎論記第二において (大正蔵四一、三七b)、軽安を解釈する所に、

然和須密俱舎釈中。云是室利邏多。後師意説。入定方有輕安。或足輕安風。

とある。ゆえに称友のいうように、もし世友が不定八法説を持っていたならば、玄奘はインドの俱舎六位説を継承していたかも知れない。それはいずれにしても、既に述べたように、玄奘がかの第二根品二十三頌に変改を施すことによって、心所六位説を主張するようになったことは明らかである。

これを徹底させたのが普光である。彼はまず俱舎論の心所分類に関する頌文について、その俱舎論記第四卷(同前七三

b)に、「且」を解釈して、

於心所中。広即更有不定等法。略而言之。故言且語。

といている。六位と五地とが、広略の区別であるといえ、六位説が重くなり、五地説の軽くなるのは無論である。しかし事実を見ると、俱舍論における世親の心所説は、正面からみると、五地説であつて、不定法は単に付屬的な位置を有するに過ぎぬ。不定法を述べるのに、頌文でなく、長行によつたのも、それがためである。しかるに普光は、不定法に対して（大正蔵四一、七八）、

不入五地。名為不定。

といつて、その付屬的位置を認めているにも拘らず、俱舍論がその内容とした悪作・睡眠・尋・伺等の「等」(adi)に關しては、

等者等取貪瞋慢疑。

と解釈して、この四法を入れて、不定法の定数となし、さらに

只依此論顯相廢立。総有四十六種。謂大地法十、至不定有八。

といつて、まったく六位四十六法説を確立した。ゆえにこれにやや遅れて出た法宝の俱舍論疏第四卷（同前五三二c）になると、

古來相傳廢立。依此論有四十六種。謂大地法十。至不定有八。

などといひ、六位四十六法説は、既に俱舍論における古來の相傳であるとまでせられるようになったのである。

(六、三、二四)

## 第七 唯識哲学における第七識の問題

### 一

唯識哲学の歴史においては、第七識の思想はかなり古くから行われていたようであるが、その語の確實に現われて来たのは恐らくは成唯識論であろう。成唯識論の第二卷にいわゆる三能変のことが説かれているが、ここには前六識および第八識の語と共に第七識の語が見出される。もっともこの語は、成唯識論においては、その他にも到る処に出ているが、ここはその標本的なものと称せられるべきであるから、その中から著しい一例を挙げると、

識所変相雖無量種。而能變識類別唯三。一謂異熟即第八識。多異熟性故。二謂思量即第七識。恒審思量故。三謂了境

即前六識了境相顯故。

である（大正蔵三一、七中）。ここで第七識の論ぜられるのは、心識説に關しては、いわゆる八識別立説、少なくとも前六識の外に、第八識が立てられると共に、またこれとは別に第七識の立てられることを予想するのは無論である。ただこの際問題になるのは、成唯識論の八識別立説は、いわゆる体別説であるか、もしくはいわゆる用別説であるかという点である。

この問題を解決するためには、われわれはまず成唯識論そのものの性質を明らかにしなければならない。いうまでもなく、この書は世親の唯識三十頌 (Vasubandhu: Trimsikavijnaptikarika) の註釈である。しかしそれは一の註釈書であるといつても、普通のいわゆる註釈書と同一ではない。唯識三十頌には、既にインドにおいて、多くの註釈書が存在していたと称せられる。いわゆる十大論師の註釈書というのがそれである。十大論師の中でも、その最も注意すべ

きものは、安慧 (Sthiramati) と護法 (Dharmapāla) であろう。安慧の註釈が梵文として存在し、シルヴァン、レヴィ氏によって出版せられたことは、人の知る所である (Sylvain Lévi: Vināyapīmatratāsiddhi, trīṃśikābhāṣya 1925)。護法の註釈は、今ここでわれわれの問題とする成唯識論である。もともと成唯識論は、周知のように、玄奘が十大論師の註釈を合採したものであると称せられる。しかしそれは護法説を中心としたものであるから、大体において、護法の註釈であるとして差支えないであろう。

既に成唯識論が唯識三十頌の註釈であるとすれば、われわれが今前者の主張する八識別立説の性質を明らかにしようとするに際し、後者の心識説から出発するのが、けだし当然の順序であろう。唯識三十頌は、その第一頌および第二頌において、識転変に関して、

そしてその転変は三種である。

異熟と末那と名づけられたものと

境の了別とである。

と述べている。ここで異熟というのは第八識のことであり、以下末那は第七識であり、境の了別は前六識である。そうして見ると、唯識三十頌においては、成唯識論におけるごとくに、第七識という語は、第八識の語や、前六識の語と共に、明確には現われてはいないが、前者の心識説が、後者のそれと同様に、八識別立説であることは疑われない。あるいは成唯識論においても、その原書には、第七識等の語はなく、唯識三十頌におけると同様に、末那等であったかも知れない。それはいずれにしても、八識別立という心識説は、唯識三十頌においても、成唯識論とまったく同様であったものである。けれどもこの八識別立説が体別説であるか、もしくは用別説であるかについては、唯識三十頌の上には、少なくともその表辞としては、現われていない。しかるに成唯識論を見ると、その初めにこの論 (唯識三十頌を指す) を

作るの目的が種々の異執を斥けるにあるとなして、それらの異執を列挙した中に、

或執諸識用別体同。……為遮此等種々異執。……故作斯論。

とあるから、護法の主張し、もしくは理解した心識説が、八識体別説であったことは明らかである (大正蔵三一、一上)。それと同時に、ここに或執諸識用別体同と述べてある所から逆推すると、護法説に反対して、八識用別説を主張したものが、他にあったと見なければならぬ。それならば誰がこの説を主張したかという点、現存梵文の安慧註をみると、安慧は成唯識論における護法のように、第七識とか、第八識もしくは前六識とはいわないで、唯識三十頌をそのままに承け、末那、異熟、もしくは境了別といっているが、その心識説に関しては、成唯識論のように、諸識の用別体同を斥けてはいないから、彼は恐らくは八識用別説を持っていたものであろう。

そこでわれわれは世親自身の八識別立説の性質を吟味しようと思うのであるが、既に述べたように、彼はその心識説を八識体別説とも、また八識用別説ともいっていないから、その性質を明らかにするには、主張そのものの内容を分析するの外はない。この目的のためには、われわれはここでまず体別・用別の意味を調べなければならぬ。体用の区別は、俱舍や唯識の研究に関して、古来中国やわが国の仏教学界において、喧しく論議せられて来たように思われる。けれどもインドにおいては、果してどうであったろうか。これについて想起するのは、起信論にある有名な体相用のことである。この体相用を分けると、一方ではそれは体相となり、他方では体用となるから、心識説の体用の区別が、これと何かの掛り合がないともいえないであろう。もとより起信論における体相用の原語は不明であるが、私見によると、それは勝論哲学の実徳業に関するものではなからうか。実徳業は、人の知るように、梵語では Dravya, Guṇa, Karma であるが、Guṇa はまた Lakṣaṇa にも通ずる。ゆえにそれは勝論のように実徳業と訳してもよいが、起信論のように体相用と訳しても差支えない。なお体相については、法華経にもその用語例がある。もともと法華経方便品では、性相とあって、

体相とはいわないが、体相も性相も、意味においては、異なる所はない。性相の梵語は、*Svabhava, Laksana* であるが、それは勝論哲学の *Dravya, Guṇa* と相通するものがある。体相でも、また性相でも、共にそれ自身の区別を表わすと見るべきであろう。すなわち体もしくは性というのは、不変もしくは実体の方面から、物を指したもので、相というのは、変化もしくは現象の方面から、物を指したのである。しかるに体用は、物それ自身と物の他に関係する方面との区別である。すなわち体というのは、物をそれ自身の上から見たのであり、用というのは、物の他に対する関係を指したのである。

それならばこの体用の区別をわれわれの問題とする八識別立説にあてはめるとどうなるであろうか。いうまでもなく、八識体別説といえ、識体の上から八識の区別を立てることであり、八識用別説といえ、識用の上から八識の区別を立てることである。そこで識体とは何であるか、識用とは何であるかという、説明の便宜のために、まず識用から始めると、既に述べた考察にしたがえば、それは自としての主観が他としての客観に対する関係であるから、唯識哲学の術語で表わすと、それは了別 (*Vijñapti*) に外ならないことが知られるのである。唯識三十頌によれば (第十七頌)、了別は分別 (*Vikalpa*) のことであり、そして分別は転変 (*Parināma*) と同一であるから、つまり識用は転変であると見て差支えなからう。既に転変が識用であるとすれば、識体もまたこの転変を基本として定めることができる。前に述べた考察にしたがえば、識体はそれ自身としての実体であるから、それは識用としての転変を有するものでなければならぬ。換言すれば、それは転変の主体でなければならぬ。成唯識論の表辭を用いると、それは能変である。

進んで八識体別説・八識用別説について考察しよう。体別説は八識の区別を以て能変の相違に基くと主張するものである。用別説は、これに反し、能変の上からいえば、唯一の阿頼耶識が存するのみで、識の間に諸種の区別を立てることはできないが、転変の仕方が異なるにしたがって、ここに八識の区別が生ずると主張するのである。安慧の説は、既に述

べたように、彼が諸識の体同用別を斥けない所から見て、八識用別説というべきであろう。彼はこの説をいかに主張したかと考えるに、識転変 (*Vijñāna-parināma*) において、識体である能変は阿頼耶識の一識に限られているが、識用である転変の仕方には三種の相違がある所から、八識の区別が生ずると考えたように思われる。三種の転変とは、異熟転変 (*Vipāka-parināma*)、末那転変 (*Manarākhyā-p.*)、境了別転変 (*Viśaya-vijñapti-p.*) が、それである。第一の異熟転変とは、能変としての阿頼耶識が、所変としての迷界の地盤を転変することではなからうか。迷界の地盤は、委しくいえば、心身 (執受 *Upādī*) と外界 (処 *Sthāna*) とに分けられるが、これは前生における善悪業の因によって成熟された、今生の無記の苦果であるから、異熟 (異時に成熟されたもの) といわれる。この異熟の転変を異熟識と称しても、それは能変の識体の上から出たものではなくして、転変の識用の上から起ったものであるとしなければならぬ。第三の境了別転変とは、能変としての阿頼耶識が、所変としての迷界の現相を転変することではなからうか。迷界の地盤は、心身と外界とから成立しても、不可知的なものであるから、転変の相貌は、不可分的にこれを異熟識の一に纏めても差支えないが、迷界の現相は、可知的な境として、明らかに色・声・香・味・触・法の六種に分れるから、その転変の仕方も、自然と六種に分れるのである。したがってそれは境了別識として、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識の六境識となるわけである。しかし六境識になっても、それは能変の識体として区別せられたものではなくして、転変の識用の上から区別せられたものであるとしなければならぬ。このように能変としての阿頼耶識が、所変の迷界を転変する作用を起すに際して、それが迷界の地盤に関するとき、異熟識といわれ、その現相に関するとき、六境識といわれるとすれば、かの末那転変は、能変としての阿頼耶識のいかなる転変の仕方に名づけられたものであろうか、その所変は何であらうか。実にこの第二末那転変は、阿頼耶識の転変の相貌としては、不可思議なものである。なぜならば、能変としての阿頼耶識は、その所変としては、迷界の外にはなく、そして迷界としては、地盤と現相の外には、何も残

されたものは考えられないからである。しかしさらによく考えると、ここに唯識哲学の特色が存するのではなからうか。思うに能変としての阿頼耶識の所変としての迷界は、地盤と現相とで、一往は尽きているようであるが、しかし徹底的に考えると、そこに残された所変の一方面がある。なぜならば、地盤と現相とだけでは、無色な世界は出現するけれども、迷蒙な世界すなわち迷界は出現しないからである。それは能変としての阿頼耶識が、自己を所変として転変することによって可能となる。したがってこの転変の仕方は、阿頼耶識を我とする執着、すなわち染末那を根本とし特色とするものである所から、執着識すなわち末那識といわれる。しかし末那識といわれても、それは能変の識体の上から出たものではなくして、転変の識体の上から起ったものであるとしなければならぬ。安慧の八識用別説は、その根本においては、大要以上のようなものではなからうか。

次に護法の説について考えると、既に述べたように、彼が諸識の体同用別を極力排斥する所から見ると、それは確かに八識体別説であったに違いない。彼はこの説をいかに主張したかという点と、識転変において、現われて来る三種の転変は、安慧のように、これを転変の仕方の相違、換言すれば識用の相違と見ないで、能変の相違、換言すれば識体の相違と考えたのである。既に三種の転変が識体の相違であるとすれば、安慧の考えによると、第一の異熟転変から生ずる識用としての異熟識は、護法にあっては、識体としての第一能変となるべきは、当然のことといわなければならない。これがすなわち第八識である。同様に、第二の末那転変から、第二能変としての第七識が生じ、第三の境了別転変から、第三能変としての前六識が起るのである。ゆえに護法の考えによると、識転変は、唯一の能変としての阿頼耶識が、その識用に応じて、所変としての迷界の種々相を転変するのではなくして、能変としての八識が、いずれも識体として、所変としての迷界を各々その欲するがままに転変するのである。換言すれば、それは一の阿頼耶識転変ではなくして、多くの諸識転変である。玄奘が唯識三十頌の第一頌に、「そしてその転変は三種である」とあるを「此能変唯三」と訳し、ま

たその第十七頌に「識転変」とあるを「諸識転変」と訳したのは、よくこの思想を表示したものであるというべきであらう。

ここでわれわれはいよいよ世親自身の八識別立説の性質を吟味すべき順序となった。既に述べたように、世親の八識別立説の軌軸は、唯識三十頌の第一頌および第二頌に現われている。今重ねてこの頌文をその原文と共に挙げると、

そしてその転変は三種である。

pariṇāma sa ca tridhā II

異熟と末那と名づけられたものと

Vipāko mananākhyas ca

境の了別とである。

vijñaptir viśayasya ca I

である。これで見ると、彼が八識別立の基礎とした異熟・末那・境了別の三識は、識体としての三能変の相違ではなくして、確かに識用としての転変の三種の仕方 *tridhā* である。この意味においては、世親の心識説は、八識体別説ではなくして、八識用別説である。したがって世親説の解釈としては、安慧説の方が、護法説よりも、その原意に近いといわなければならない。しかし世親説は徹底した用別説かという点、必ずしもそうではない。それには多分に体別説の性質を含んでいる所があるように思われる。唯識三十頌によると、境了別識は善悪無記の三性を有するが、末那識は有覆無記であり、異熟識は無覆無記であるとせられる。したがってこの三識は、それに相応する心所に相違が生ずるのである。このように三識に三性の区別を付けたのは、これを単に識用としての転変の仕方の相違と見たのに止まらないで、確かにこれを識体としての三能変と考えたのではなからうか。少なくともここに八識体別説の萌芽が存するのである。そうして見ると、世親の心識説は、大体においては、八識用別説であるが、しかしその一面には八識体別説の面影が存すると称すべきであらう。ゆえに厳密に言えば、世親説は用別説とか体別説とかのいずれかの一方に片付けることはできない。そこでその解釈として、安慧流の八識用別説も起るわけであり、また護法流の八識体別説も起るわけであらうと思う。



## 二

しかるに従来普通に仏教学者の考えた所では、世親は無論のこと、溯っては無著までも、共に八識体別説を持ってたとせられるようである。その主要な根拠とする所を見ると、世親に大乘百法明門論があり、無著に瑜伽師地論があるからであろう（加藤精神氏、「第七識を論ず」〔仏教学の諸問題〕第三部掲載論文参照）。もともと漢訳の瑜伽師地論は彌勒菩薩説となつているが、この彌勒は、従来の仏教学者の考えでは、無著の心上の影に過ぎないとせられるから、それは彌勒説というも、実は無著造となるわけである。現に西蔵訳においては、瑜伽論の作者は無著となつている。しかしこの通途の説は果して正しいであろうか。

まず世親のいわゆる八識体別説を吟味すると、百法明門論には、その中に（大正蔵三一、二五五中）、

第一心法略有八種。一眼識。二耳識。三鼻識。四舌識。五身識。六意識。七末那識。八阿頼耶識。

と八識を列挙している。この八識列挙が体別説であるとは、直ちにこの文からは判断し兼ねるが、しかしこの論の全体の調子から見ると、用別説ではなくして、人の考えるように、体別説であると許すべきであろう。しかしこの百法明門論は、私が既に他の機会において論証したように拙稿「俱舍論の心所説に関する研究」宗教研究新第八卷第四号六三―六四）、その心所説の上から見ても、また西蔵にはこの論が漢訳から訳せられているという事実から見ても、決して世親の作ではない。果してそうであるならば、この中にある心識説が八識体別説であるにしても、それは世親が体別説を持っていたという証拠にはならないであろう。世親の八識説は、既に述べたように、大体においては、用別説であるが、しかしまた体別説とも見られる所もあるから、安全にいえば、体別・用別の点においては、明瞭を欠いていたというのが、彼の心識説の真相であろうと思う。

次に無著のいわゆる体別説について考えると、瑜伽論には、その第五十一巻に（大正蔵三〇、五八〇下）、

謂阿頼耶識。或於一時。唯与一種轉識俱轉。所謂末那。……或時乃至与七俱轉。謂五識身和合轉時。

とあり、その旧訳である決定蔵論上卷（同一〇一九下）にも、ほとんど同様に、

阿羅耶識或共一識相應得生。如説於心……。一乃至於五六七識共生。六塵現在前故。

とあるから、瑜伽論の心識説は、普通に考えられるように、確かに八識体別説であると思ふべきであろう。ゆえにもしこの瑜伽論が彌勒説無著造であるならば、無著の心識説は八識体別説であったことになるわけである。しかし瑜伽論が彌勒説無著造であるという古来の伝説を分析すると、それは彌勒説は無著造に外ならないと称しても、彌勒の唯識哲学がそのままに無著の唯識哲学となるのではない。したがって無著の思想が、全面的に瑜伽論に現われているというのではない。無著の唯識哲学の一部分——しかもその根源的の一部分が彌勒説といわれて、瑜伽論に現われると考えられ、他の大部分——すなわちその重要な体系的部分は、無著説そのものとして、撰大乘論に現われると考えられる。ゆえに古来の伝説にそのままにしたがうにしても、瑜伽論に現われた八識体別説は、ただちに無著の心識説であるとはいえないであろう。ましてわれわれは今日においては、この古来の伝説をそのままに奉ずることの出来ないのは無論である。近頃になつて、新しい学説が現われた。それによると、彌勒は単に無著の心上の影ではなくして、現実に存在した史的人物であるとせられるが、その根拠は彌勒に帰せられる確実な著書が存在するからである。そしてその代表的著書が瑜伽論であるとせられる。私も彌勒は確かに史的人物で、唯識哲学の初祖であると思ふ。けれども瑜伽論がその著書であるとは考えない。私は既に他の機会において、詳細論証したように（拙稿「唯識哲学の史料としての瑜伽論」〔仏教学の諸問題〕第三部掲載）、瑜伽論はその伝承の上から見ても、またその思想内容の上から見ても、決して史的人物としての彌勒の著書ではないと思ふ。それならばその作者は誰であるかという点、私はまだこれについて詳細の研究を遂げるまでには至らないが、大

体の予測を述べると、それは一時に一人の手によって作られたものではなくして、長い間に自然に成立して来たものではなからうか。したがってそれは彌勒に帰せられないと同時に、無著にも帰せられないのである。いずれかといえば、それは無論無著以後のものであろう。果してそうであるならば、瑜伽論の中にある心識説が、八識体別説であるにしても、それは無著が体別説を持っていたという証拠にはならないであろう。

## 三

それならば無著の心識説を明らかにするには、その資料をいずれに求むべきであろうか。これを決定することは困難ではない。それは正しく撰大乘論である。なぜならば、既に述べたように、無著の思想は、全面的にこの体系書に現われているからである。

撰大乘論においては、転識として六識が説かれると共に、これに対して本識としての阿頼耶識が説かれ、そしてこの阿頼耶識から、その識用として、かの転識が生ずるとせられる（佐々木氏対訳撰大乘論一五頁）。ゆえに識体としては、阿頼耶識が唯一識存するのみで、その外には六識ないし七識の区別はない。この意味においては、無著の心識説は、七識用別説ともいべきものであろう。これまでの所では、恐らくは問題はあるまい。ここで問題となるのは、われわれの課題とする第七識が、この心識説の中に、いかに編み込まれているかということである。

今便宜のために、玄奘訳にしたがって考えると、撰大乘論第二所知依分に、所知依として阿頼耶識が説かれ、それはまた阿陀那識とも称せられるが、經典に心意識は同一であるとせられる所から、阿頼耶識はかように識と称せられると同時に、心ともいわれ、また意ともいわれる。ここで阿頼耶識が意と同一であるとせられる際に、意に二の意味があると考えられる。一は依止としての意であり、二は染汚としての意である。この染汚としての意が、後に成唯識論において、い

わゆる第七識とせられるものの根源であることは疑われない。この染汚の意は我見・我慢・我愛・無明（我痴）の四煩惱と相応し、その性は有覆無記であるから、後のいわゆる第七識とまったく同一なものである。しかし成唯識論においては、第七識は、明らかに阿頼耶識とは別体とせられるが、撰大乘論においては、染汚の意は、体の上からいえば、阿頼耶識とまったく同一なものであって、ただその名を異にするに過ぎない。もっとも撰大乘論においても、染汚の意は、その性の上からいえば、有覆無記であるのに対し、阿頼耶識は無覆無記であるから、二者は体の上からいっても、別なものではないかという疑問が起る。けれども無著の説としては、二者を体別としたようには思われない。恐らくは彼の意見としては、阿頼耶識は、所蔵として、それが異熟識である限りは、因是善悪果は無記であるから、無覆無記であるが、それが能蔵として、種子識である限りは、雑染法を生ずるから、有覆無記であるとはなからうか。この点においては、世親の唯識三十頌の思想も大体同一であろう。この意味において、撰大乘論に現われた阿頼耶識と染汚意とは、体別ではなくして、いずれかといえれば用別であると見るべきである。

## 四

進んで彌勒の心識説を吟味しなければならない。蓋し彌勒を史的人物とし、したがって彼を無著の師とし、唯識哲学の初祖とする私としては、無著の心識説を検した後に、彌勒のそれにおよぶのは当然の順序であると考えらるからである。彌勒の心識説を吟味するには、その資料をいずれに求むべきであろうか。私見によると、無著の思想が、全面的に撰大乘論に現われているように、彌勒の思想は、少なくともその特色は、中辺分別論に現われていると思う（本書第二「彌勒の唯識哲学の史料としての瑜伽論」、並びに拙稿「彌勒の唯識哲学への新解釈」『文化』第二巻第四号、第六号、および第三巻第一号参照）。

中辺分別論においては、唯識哲学の他の場合におけるがごとくに、阿頼耶識という語もなければ、転識という語もな

い。阿頼耶識の代りに、縁識という語が用いられ、転識の代りに、受用識という語が用いられる。けれどもその内容はまったく同一であって、本識としての縁識から、六識としての受用識が生ずるとせられる。ゆえに彌勒においても、無著の場合におけると等しく、識体としては、縁識すなわち阿頼耶識が唯一識存するのみで、その外には六識ないし七識の区別はないのである。実に彌勒の心識は、無著のそのの先行をなすものであって、その内容においては、後者とまったく等しく、共に七識用別説であるといわなければならない。しかしわれわれの特に課題とする第七識に関しては、彌勒の説は、無著のそれとは非常に異なるものがある。

無著の心識説においては、既に述べたように、後の第七識の根源ともいうべきものが、染汚の意として、阿頼耶識の中に同体異名として、含まれていた。しかるにこの彌勒の心識説においては、縁識即ち阿頼耶識の中をいくら探しても、染汚の意もしくは第七識を偲ばしめるようなものは、少しも見当らない。それならばここにはそれに類するものは全然ないかという、なるほど縁識すなわち阿頼耶識の中には、少しも見当らないが、しかし受用識すなわち転識の中を注意して検すると、そこには後のいわゆる第七識の萌芽と認められるべきものが、確かに存在するのを発見するであろう。中辺分別論においては、第一相品の第三頌に、

Arthasattvatmavijñapti-pratibhasam prajayate

境有情我了別を变现するものが生ずる。

とある。ここで变现者といわれるのはもちろん縁識であって、これから变现せられる受用識の内容が境・有情・我・了別である。この内容の四種は、真諦訳撰大乘論釈にいわゆる四識とせられるものであって、これを開くと撰大乘論第三所知相分(女契訳に従えば)の十一識となるのである。ただこの際注意すべきは、西藏訳から見ても明らかであるように、この識は *Vijñāna* 即ち *Rnam-par-śes-pa* ではなくして、*Vijñapti* 即ち *Rnam-par-rig-pa* であるということである。この区別を知らないがために、世のいわゆる撰大乘論の研究者と称するものが、漢訳にある識といえば、すべて

の場合に *Vijñāna* となし、その結果として致命的な誤謬を冒していることは、実に遺憾に堪えない。それは暫らく措き、受用識の内容である四識の中で、その中心となるものはもちろん了別であるが、それは受用識の根本作用であって、識の中の識である。受用識が了別作用を生ずるためには、その対境となる客観がなければならぬ。その客観が境である。西洋の思想では、主観と客観とさえあれば、識は成立すると考えられるが、インドにおいては、二者の外にその条件として根という感覚機関 (*Indriya*) が必要とせられる。換言すれば、ここでは識は根境識の和合によって成立する。この偈頌にある有情 *Sattva* は、その長行に解釈してあるように、根のことである。このように解釈して来ると、受用識はその内容としては了別・境・有情の三があれば、十分であるように思われる。しかるにこの偈頌は、この三者の外に、今一つの我 (*Ātma*) を挙げている。これは何を意味するのであろうか。私見によると、それはわれわれの課題とする第七識の萌芽である。換言すれば、それは前に私が第七識の根源とした、撰大乘論の染汚意の、さらにその根源である。この我によって、現実世界が単に無色の認識世界に止まらないで、虚妄の実践世界、すなわち迷界となるのである。もちろん我は、その性質からいえば、一の心所である。心所としての我は、これを短縮すると、この一の我に帰するが、これを延長すると、それは撰大乘論にある染汚意に相応する四心所、すなわち我見・我癡・我慢・我愛となるのである。ゆえに中辺分別論の我は、その内容の上からいえば、撰大乘論の染汚意と同一であるといわなければならない。したがって撰大乘論の染汚意が、阿頼耶識と同体異名であったように、この中辺分別論の我は、六識の一内容に過ぎないから、それも六識を離れては、独立の体として、存在すべき理由を持たない。しかしここに一事の研究すべきことがある。それは我は受用識の一内容であるといっても、六識の各に同様に相応するか否かということである。心所としての我は、おおまかにいえば、受用識すなわち六識の全部に相応するといえないことはない。けれども第六意識は前五識を統一するものであるから、我の直接に相応するのは意識だけであって、前五識に対しては、それは間接に相応すると

見るべきであろう。それはいずれにしても、撰大乘論において、第七識の根源ともいうべきものであった染汚意が、阿頼耶識に対して、体別の関係でなく、単に用別の関係を持っていたように、この中辺分別論においては、第七識の萌芽ともいうべき我は、六識に対して、同様に体別の関係ではなく、単にその一内容としての用別の関係を持つに過ぎないといわなければならない。

私は唯識哲学における心識説の変遷を明らかにするために、上りいゆる第七識の思想が最も明瞭に現われている護法から始めて、順次にその源泉に溯り、終りに彌勒におよんだのである。今ここで第七識を中心として、逆にその展開を述べると、唯識哲学の歴史においては、いわゆる第七識は四段の展開を経て来たことになるであろう。

第一段は彌勒の思想で、彼にあっては、第七識の萌芽というべきものが存し、それは我である。識を本識と転識に分けると、それは本識の中にはなく、転識の中にある、特に第六意識と用別の関係を持っている。

第二段は無著の思想で、彼にあっては、第七識の根源というべきものが存し、それは染汚意である。ここではそれは転識から本識に移され、阿頼耶識と用別の関係を持っている。

第三段は世親の思想で、彼にあっては、第七識は末那識である。本識が阿頼耶識と末那識とに二分せられ、二識別立であるが、しかしこの別立は用別であるか、体別であるか、明瞭を欠いている。

第四段は安慧および護法の思想で、安慧にあっては、第七識はなお末那識であるが、護法になって、初めて第七識が第七識として現われて来た。安慧は末那識を転識とは考えないが、護法は第七識を転識とする。安慧においては、阿頼耶識と末那識とは用別であるが、護法にきて、阿頼耶識と第七識とは明らかに体別となる。

(昭和十年十月二十日講演、同十二月二十二日執筆了)

## 第八 唯識哲学における因能変果能変の問題

### 一 問題の所在

唯識の研究は、俱舎の研究と共に、従来の仏教々々の研究においては、基礎的なものとせられ、中心的なものとしてられた。けれども従来の唯識研究は、学問上の意味においては、いわゆる宗乗の研究であって、歴史的な研究でもなければ、哲学的な研究でもない。この宗乗的研究においては、唯識哲学は、世親によって組織せられたものと考え、その真意を明らかにするのが、研究の目的としているようである。しかし事実を見ると、そこに研究せられた唯識は、世親の唯識ではなくして、慈恩の唯識である。インドの唯識ではなくして、中国・日本の唯識である。たとえ中国・日本の唯識であるというのは、極言であるにしても、少なくともそれは世親以後に起って、唯識の教義を論議した護法の唯識であると、確言することはできる。一口にいえば、それは法相宗の唯識である。

法相宗の唯識は、玄奘によって、中国へ移入せられたものであるが、既にそれより以前に、他の唯識が、真諦によって移入せられた。玄奘の唯識が、法相宗の唯識といわれるのに対して、真諦の唯識は、撰論宗の唯識といわれる。前者が護法を中心とするのに対して、後者もしくははその系統を引くものは、護法に對立すべき安慧に、多少接近したようにも思われるが、私はそれは根本においては、世親教学の他面である如来藏思想を中心とするものではないかと考える。法相宗の唯識は、玄奘の弟子の慈恩によって、確立せられた。しかし玄奘の弟子の西明は、慈恩と等しく、その師の玄奘の唯識を継承したが、その思想は慈恩と異なり、護法中心の唯識ではなく、いずれかといえば、安慧の思想に近いもの

で、真諦の唯識にも、照応するところがあるように思われる。慈恩以後の中国および日本の唯識研究は、多く法相宗の正系に属するものであるが、中には西明系のものもあり、撰論宗系のものもある。たとえば近いところでは、浄土宗の普寂の唯識研究のとき、また豊山の戒定の唯識研究のときは、後者に属するものであろう。しかしいずれのもでも、従来の唯識研究は、大体において、宗乘的研究であって、本来の意味における学問的研究ではない。唯識の学問的研究というのは、これを仏教哲学として、あるいは歴史的に研究し、あるいは組織的に研究することであると思う。私はこのような研究をば、従来の宗乘的研究に対して、唯識の新研究と称したい。

それならば唯識の新研究は、どうして行われたかというところ、その組織的研究は、唯識哲学を宗教哲学の体系として考えることであって、これは唯識研究としては、究竟的なものであると思う。しかしこの研究は、今の問題とする因能変果能変には、直接に関係するところはないから、しばらくこれを措き、ここではこの問題に直接関係を有する歴史的研究について述べることにする。

唯識哲学を歴史的に研究するには、中国や日本の唯識から切り離して、まずインドの唯識哲学を研究しなければならぬ。このようなことが果して可能であろうかという疑問が、従来の唯識研究に慣れた人々の間には、起つて来るであらう。しかし私の考えでは、それは決して不可能ではないと思う。それについてまず注意すべきは、史料の問題であるが、今日ではこれに関する史料は、かなり多く存する。しかし大別すると、次の三種に包括することができよう。

### 第一 梵文史料

### 第二 藏訳史料

### 第三 漢訳史料

われわれのような日本の学者にとって、最も手近な史料は、漢訳である。これには随分多く存する。けれどもこれを

読破して、時代の新古を区別し、思想の真偽を決定することは、容易ではない。そのためにも、他の史料が必要である。藏訳の史料も、漢訳に次いで夥しく存在する。これはその言語の性質上から見ても、漢訳よりも、原文に近いものであるから、その点においては、史料として価値は、漢訳に勝っている。史料として最も価値のあるのは、いまでもなく梵文であるが、これは今日までに多く発見されないのは遺憾である。しかしそれでもフランスのシルヴァン、レヴィ博士によって、前には Mahayana-Sūtra-alankāra 1907 が出版せられ、近くは Vimsatika et Trimsika 1925 が出版せられた。このようなわけであるから、今日の状態においても、インドにおける唯識哲学の歴史的研究をするには、それほど不足を感じることはなからうと思う。

この研究にとって、次に必要なことは、時代別の問題であるが、私の考えでは、それは次の三期に分けることが適当であると信ずる。

### 一 原始時代

### 二 彌勒・無著・世親時代

### 三 世親以後の時代

原始時代は、唯識思想の起りかけた時期で、この思想の萌芽は、たしかに原始仏教時代に存すると思われるが、小乗仏教時代を経て、大乘仏教興起の時代になると、ほぼその形態を整えるようになったと考えられる。しかしまだ仏教哲学としての体系を組織するには至らなかつた。それが第二期の彌勒・無著・世親時代になると、大乘仏教哲学として、初めて組織せられるようになったと思われる。この三人は、いずれも唯識哲学史上には、重要な位置を占めるが、ことに世親に至って、この哲学は集大成せられた観がある。第三期の世親以後の時代は、世親の唯識三十頌を基礎にして、いろいろな問題が論議せられたと思われるが、その論議の中心となった論師は、安慧と護法であったように考えられる。

私がこの論文において、研究しようとする因能変果能変の問題は、インドの唯識哲学史上では、ここにいわゆる第三期になって、初めて起つて来たものと思う。ゆえにそれは時代の上からいうと、比較的新しい問題である。しかし性質の上からいうと、それははなはだ重要なものである。なぜならば、因能変果能変の問題は、識轉變の根本に関する問題で、識轉變は唯識哲学の中心問題であるからである。唯識哲学によると、迷の世界は、識の轉變から起る。そして識の轉變は、阿頼耶識の中にある種子の作用から起る。この種子が、阿頼耶識の中で生長するのが、因轉變であり、この種子から、迷の世界の発現するのが、果轉變である。しかるに従来の唯識研究では、因轉變果轉變を因能変果能変となし、ためにその真意を理解することができなかったように思われる。そこで私はこの論文で、それがどうして誤解せられるようになったかの理由を究めると共に、その本来の意味を明らかにしようと思う。この問題を解決するための史料としては、漢文成唯識論と共に、梵文唯識三十頌釈を用いる。この梵文は、前に述べたように、レヴィ博士によって出版せられたが、高楠博士も、また荻原博士も、既に和訳しておられる。なおこれには蔵訳もあるが、今は特にいうほどのことはない。

## 二 因能変果能変に関する慈恩説の誤

因能変果能変の問題は、成唯識論(大正蔵三一No. 1585)では、第二卷(p. 7)に述べてあり、慈恩は成唯識論述記(同四三No. 1830)の第二卷末(p. 98-9)において、これを解釈している。この解釈には、不明なところもあるが、従来の唯識研究において、普通に理解せられるところによると、因能変は種子であり、果能変は八識の自体分であると思われる。そして因能変における変は、轉變の義であり、果能変における変は、変現の義であるというのである。文に徴して、その意味を明らかにすると、まず因能変については、述記(p. 298下)に、

此言因者、即所由故、謂種子也。

とある。阿頼耶識の中にある等流異熟の二種子が、原因となって、一方では、諸法の現行を生じ、他方では、自類の種子を生ずるから、因能変と称するのである。換言すれば、種子生現行および種子生種子の因果関係において、原因となる種子が因能変である。この場合に、種子が現行もしくは種子を生ずるのは、それが転ずるのであるから、変は轉變であるというのである。ゆえに述記(p. 298上)に、

変者、是轉變義。

とある。

次に果能変については、述記(p. 299上)に、

即前二因所生現果、謂有縁法能現者、名果能変。

とあり、また(p. 299中)に、

此果能変、即自証分能変現、生見相分果。

ともある。諸識の自体分は、前の二種子より生じた結果であるから、果能変と称するのである。この自体分の見相二分を生ずるのが変である。ゆえに果能変の場合における変は、因能変における場合とは異なり、それは轉變ではなくして、変現であるというのである。述記(p. 299中)に、これを説明して、

此言変者、与前不同、是有縁変、変現為義。

と述べている。

慈恩のこの解釈は、確かに誤である。安慧の梵文唯識三十頌釈を見て、これを成唯識論の本文に照合すると、因能変における変も、果能変における変も、まったく同意義で、これを解釈すると、共にそれは轉變の義である。ここに因果

というのは、転変そのものに関する事で、所転変に関する事でもないと同時に、また決して能転変すなわち能変に関する事でもない。安慧の唯識三十頌釈 (p. 18) に、

梵文

和訳

Yatra-ātmaḍi-upacāro

我等の相と法の相と

tharṃa-upacāraś-ca, sa

(転ずる)は、それはまた

punar-hetubhāvena phala-

因性と果性によつ

bhāvena ca bhidyate

て分れる。

とある。荻原博士は、この Yatra を所依と訳していられる。この場合では、能依は、我法の種々の相であるが、その所依は識の転変そのものである。転変そのものをば、因の上から見たものが、因転変 (Hetupariṇāma) で、それは種子の生長すること (Vasana-paripusthi) である。換言すれば、現行熏種子である。もっとも成唯識論の本文には、因能変について、

一 因能変、謂第八識中、等流異熟二因習氣。

と述べている。これによると、因能変が種子であることは、明らかであるように思われる。ゆえに惠沼は、成唯識論了義燈 (大正藏四三 No. 1832) の第二卷 (p. 716 下) に「こゝ」

設現熏種、不名因变、何以故、論但云一因能变、謂第八識中、等流異熟二因習氣、既言第八識中、二因習氣、非在八中、亦非習氣。

と解釈している。なるほどこれだけで見ると、成唯識論は種子を因変としているようである。しかしその次に、等流習氣、異熟習氣を説明する際に、共に「熏令生長」と述べているところから見ると、成唯識論の真意は、習氣の生長すな

わち熏習を以て、因変とするものであるとしなければならない。いずれこのことについては、再び論ずるであろう。次に転変そのものを果の上から見たものが、果転変 (Phalaparīṇāma) で、それは種子の現行すること (Abhinivṛtti) である。すなわち種子生現行である。

それならば慈恩説のこの誤は、どうして生じたかという点、私の考えでは、それは転変に能所を分けたことに基くものであると思う。唯識哲学においては、転変は迷の世界の起つて来る過程を表わしたもので、梵語でいえば、それは Pa-riṇāma である。しかるに玄奘は、これを漢訳する際に、その意味を取つて、「二となし、一を所変とし、他を能変とした。転変も、能変も、共に識を離れて、外に存するものではないが、その意味は異なっている。転変といえば、識の作用であるが、能変といえば、識の体性である。無論慈恩も、玄奘を継承して、転変の因果を解釈するときに、因転変果転変といわないで、因能変果能変と称した。この際因果を転変の区別とすれば、それは作用の区別であるから、因転変は種子の生長することであり、果転変は種子の現行することである。これに反して、因果を能変の区別とすれば、それは体性の区別であるから、因能変は種子の生長ではなくして、種子そのものとなり、果能変は種子の現行ではなくして、現行された諸識の自体分となるのである。

しかしこの慈恩説の誤は、梵文と漢文とを比較すれば、明らかにになる。梵文では因転変に関して、

梵文

和訳

Tatra hetupariṇāmo yā-alaya-

この中で因転変は、阿頼耶

viñāne-vipāka-nisyaṇḍa-

識の中で、異熟習氣および等流

vasanā-paripusthih.

習氣の生長することである。

と述べている。しかるにこれに相当すべき漢文には、前にも引いたように、

一 因能変、謂第八識中、等流異熟二因習氣

とあるが、これは玄奘が、転変を能変としたところから、恐らくは原文には、習気の下に、生長とあったのを削除し、単に種子そのものを以て、因能変としたのであろう。もしそうでないならば、既に述べたように、この文の次に、等流習気、異熟習気を説明する際に、共に「熏令生長」となし、熏習を以て因能変とすることが、理解し得られないからである。次に果転変に関しては、梵文に、

梵文

和訳

Phalaparīṇāmah punar-	次に果転変は、異熟習気
vipakavasana-vṛtilābhāḥ	が用を起すが故に、阿頼
ālayavijñānasya pūrvakarma-	耶識が、過去の業の牽引と
ākṣepa-parisamāptau yā	円満とによって、他の衆同
nikāyasa bhāga-antarasu-	分の中に、現行すること
abhinirvṛtīḥ	である。
Nisyandavāsana-vṛtilābhācca	また等流習気が、用を起すが
yā pravṛtṭivijñānām kṣiṣṭhasya	故に、転識および染汚の
ca manasa ālayavijñānād	意が、阿頼耶識から
abhinirvṛtīḥ	現行することである。

とあるから、果転変が種子の現行することであるのは明らかである。漢文ではこれに相当すべきところは、梵文とは、よほど相違している。このことについては、後に詳しく論ずることにする。しかし果転変のことを述べた初めに、

二果転変、謂前二種習気力故、有八識生、現種々相。

とあるから、それが果転変を以て、種子から、諸識の現行することであるとしたことは疑われない。しかしこの文句は、そのままでは、慈恩のように、諸識の自体分であると解釈することはできない。ただ転変を能変とするときに、初めて種子の現行することが、現行された識の自体分となるのである。このように梵漢両文の対照の上から考えると、唯識哲学においては、因転変は種子の生長することであり、果転変は種子の現行することであるとしなければならない。

なお慈恩の解釈の誤であることは、彼自身がこの説を徹底的に主張しないところにも現われているように思う。果転変に関して、慈恩の説が、その原意と考えられる種子生現行から、識自体分になっているのは、既に述べたように、転変を能変としたことに基くので、この場合では、原意でも、また慈恩説でも、その特色をなすものは、共に現行であるから、これは深くとがめるほどのことはないともいえよう。しかるに因転変になると、原意では、それは現行熏種子で、その特色は、熏習に存するのであるが、現行といってもよい。それが慈恩説では、因能変は種子であるとなっていて、これではまったく反対である。しかし慈恩は、種子因能変説を徹底的に主張するのではなくして、それと同時に、現行因能変説も認めている。述記で異熟習気の生長を解釈したところ (p. 299上) に、

種因変唯在第八、現因変通余七識。

とある。現行を因変となすことは、熏習を以て、因転変となすことである。述記にはこれを説明して、

举因能熏、意顕七識等諸現行法、亦名為因、亦名能变、故二習气各举能熏、諸因縁体并体生果者、名因能变故。

といっている。了義燈 (p. 716下) にも、この意を承けて、

或現熏種、亦因能变。

とある。これで見ると、慈恩は自説の誤を自ら認めていたといってもよからう。



## 三 因転変に関する安慧説と護法説

今までに私は因転変果転変に関する慈恩説の誤を示したと考えるから、進んでその原意を明らかにしようと思う。ここに史料の性質について述べて置くと、梵文唯識三十頌釈が、安慧造であることには、議論の余地はない。しかし漢文成唯識論に関しては、一言するの要がある。一般に成唯識論は、護法説を中心として、唯識三十頌に関するいわゆる十大論師の註釈を合採したものと称せられるが、それは大体において事実であろう。ゆえに問題になる箇所には、多くの説が、並び掲げられる。慈恩は、述記において、この多くの説の主張者を一々指名しているが、その最後にあるものは、護法の説となっている。この一々の指名には、誤もあるようであるが、その最後のものが、護法説であることは確かであろう。因能変果能変に関するところには、別に異説は挙げてないから、普通には諸論師の説がこの点においては一致していたとも見られるであろう。しかしこれを梵文にある安慧説と比較すると、よほど異なったところもあるから、これは恐らく護法説であろうと思われる。今ここでは、私は成唯識論の解釈を護法説となし、梵文の安慧説に対照することにする。

まず因転変に関して述べると、これは二に分けて考えることが適當である。一は、その根本性質であり、二は、その根本性質の説明である。因転変の根本性質は何かというと、それは既に述べたように、原意の上では、阿頼耶識の中で、等流異熟の二習気が生長することである。換言すれば、阿頼耶識が、現行の転識によって、熏習せられることである。しかるに漢文では、因能変は、二因の習気そのものであるとしている。しかしこれは、既に論じたように、訳者玄奘が転変に能所を分けるところから起った誤で、その原文には、恐らくは現今の梵文にあるように、習気の生長となつていたものであろう。このことは、後に二習気の生長を説明する際に「熏令生長」とあるにても、推測することができる。

次に習気の生長の説明に関して述べると、梵文も、漢文も、その内容においては、大体同一であるが、その形式においては、二者は相違する。すなわち漢文では、習気の生長を説明するのに、習気の区別に従つて、初めに異熟習気を述べ、後に等流習気を述べている。しかるに梵文では、能熏現識の三性の区別に従つて、習気の生長を説明している。すなわち初めに善悪の現識について述べ、後に無記の現識について述べている。

私は今この両文の説明を叙述するに際して、その準備として、その中心観念である異熟習気および等流習気の性質を明らかにして置こうと考える。

唯識哲学においては、習気と種子とは、まったく同一物である。種子の生長する上からいえば、それは習気であり、習気の発現する上からいえば、それは種子である。しかしここでは習気を種子と同じ意味に用い、迷の世界すなわち雑染法の原因とするのである。

それならば唯識哲学では、どうして異熟等流の二習気を雑染法の原因とするようになったかという、私の考えでは、これは俱舍論などにある六因五果の思想から来たのではないかと思う。六因というのは、能作因・俱有因・同類因・相応因・遍行因・異熟因であり、五果というのは、異熟果・等流果・土用果・増上果・離繫果である。しかし五果の中で、最後の離繫果は、無為であつて、迷の世界ではない。したがつて迷の世界である雑染法は、六因によって、四果となつて現われるのである。今その因果関係を示すと、異熟因によって異熟果が生じ、同類因および遍行因によって等流果が生じ、俱有因および相応因によって土用果が生じ、能作因によって増上果が生ずる。この中で、能作因は雑染法の発現に対して、単に助縁をなすに過ぎないものであるから、これによって生じた増上果は、独立の果と称すべきほどのものではない。また俱有因および相応因によって生じた土用果は、本当の意味における因果関係ではなくして、単に体(因)に対する用(果)の関係を表わしたに過ぎないものである。そうして見ると、雑染法における因果関係としては、

異熟因によって生じた異熟果と、同類因および遍行因によって生じた等流果とが残るわけである。そこで世親以後の唯識哲学では、雑染法における因果関係として、この二組の因果を採用し、異熟因をば異熟習気となし、同類因および遍行因をば、それが等流果の因であるところから、等流習気としたものであろう。

異熟は *Vipāka* を訳したもので、旧訳では果報と称する。この語の直接の意味は旧訳の示すように、果報であると思うが、その概念の内容を取って意識すると、新訳の表わすように、異熟となるであろう。しかしまた考えて見ると、単に概念の上のみでなく、語それ自身の上でも、*vi* を異とし、*pāka* を熟とするような、いわゆる *volksetymologisch* な解釈が、既にインドにおいても、行われていたように思われる。なぜならば、玄奘の新訳俱舍論（大正蔵二九 No. 1558）の第六卷（p. 33上）に、異熟を釈して、

所言異熟、其義云何、毗婆沙師、作如是釈、異類而熟、是異熟義、

とあるのみでなく、これを果報と訳する真谛の旧訳俱舍論（大正蔵二九 No. 1559）の第四卷（p. 190下）にも、復次果報是何義、熟不似故名報。

とあるからである。そうして見ると、述記第二卷末（p. 298上）に、

毘 (*vi*) 者異也、播迦 (*Pāka*) 熟義、

とあるのも、あながち中国流の解釈であるとばかりはいうことができない。成唯識論の本文にも、異熟を釈して、

名異熟果、果異因故、

といっている。いずれにしても、異熟の因果においては、因は善悪であるが、果は無記であるという風に、因と果とが異なるから、異熟と称するのである。

次に等流は *Nisyanda* を訳したもので、これは旧訳も、新訳と同じく、等流である。この語も、異熟と等しく、

*volksetymologisch* に解釈して、*ni* を等とし、*syanda* を流としたとも考えられると共に、その概念の内容からも、等流というのであろう。俱舍論の第六卷（p. 33上）には、等流を釈して、

同類遍行、得等流果、此二因果、皆似因故、

といい、また俱舍論の第五卷（p. 192下）には、

偈曰、同類及遍行、等流、釈曰、此二因果皆似因故、悉以等流為果

といっている。成唯識論の本文にも、これを釈して、

名等流果、果似因故、

とある。すなわち等流の因果においては、因が善であれば、果も善であり、因が悪であれば、果も悪であり、因が無記であれば、果も無記であるという風に、果が因に似るがゆえに、等流と称するのである。

それならばなぜ異熟因果においては、因と果が異なり、等流因果においては、因と果が同一であるかという点、私の考へでは、前者は異生の因果であり、後者は同生の因果であるのによるのである。本来の意味では、異熟因果も、等流因果も、異時の因果である。この点においては、二者は同時の因果である俱有因および相応因によって生じた士用果とは、異なっている。しかし等しく異時の因果といっても、異熟因果では、異時は異生であるが、等流因果では、それは同生中の異時に過ぎない。異熟因果は異生の因果であるから、因となる習気は、必ず強烈な善悪の業種子に限られるが、果となる生果は常に無記のものである。これに反して、等流因果は、同生の因果であるから、どんな習気でも、必ず同性の果を生ずる。

なお成唯識論では、種子生現行、現行熏種子に関して、三法展転因果同時を主張する。これは撰大乘論に存する種子六義中の俱有 (*Sahabhu*) を解釈するところから生じたものであると思うが、これについては、大いに研究するの必要が

あると考える。

私は以上で異熟習気および等流習気の性質を明らかにしたと思うから、元へ立ちかえり、この二習気の生長に関する梵漢両文の説明を吟味するであろう。

まず漢文から始めると、それは等流習気に関して、

等流習気、由七識中善悪無記、熏令生長。

といている。七識はどういう性質のもので、等流習気を阿頼耶識の中に熏でつける。なぜならば、等流習気は、既に述べたように、現在の生において、直ちにその効果を発するものであるから、それが生長するには、その原因として、強盛な識の作用を必要としない、いやしくも識がなんらかの作用を起す以上は、その熏気習慣は、必ず保存せられるからである。しかるに異熟習気になると、その効果を発するのは、次の生であるから、強烈な識の作用がなければ、これを生長させることはできない。このような作用をば、善悪の六識作用に限るのは、理由がある。ゆえに成唯識論は、異熟習気、由六識中有漏善悪、熏令生長。というのである。

次に梵文について考える。梵文では、善悪の現識について、

梵 文

和 訳

Tatra pravrttivijñānaṃ kuśala-

この中で、善と悪との転識

akuśalam ālayavijñāne

は、阿頼耶識の中に、

vipākavāsanam niṣyanda-

異熟習気と等流習気とを

vāsanam ca ādhante

置く。

と云ふ、無記の現識といふは、

梵 文

和 訳

Avyakrtam klišṭham ca mano

無記(の転識)と染汚の

niṣyandavāsanam-eva.

意とは等流の習気を(置く)。

と云つてゐる。

ここで梵漢両文を比較すると、

- (イ) 異熟習気は唯善悪六識によって生長すること
- (ロ) 等流習気は諸識によって生長すること

の二点においては、両者はまったく一致する。ただ異なるところは、(イ)漢文では、七識の各を同等となし、単にこれを転識とする。しかるに梵文では、ただ六識のみを転識となし、染汚意は明らかにこれと区別せられる。しかしこの相違は、能熏現識の性質に関するもので、因転変の内容そのものには関係はない。(ロ)漢文では、異熟習気を生長させる善悪六識は、有漏に限られているが、梵文にはこのような制限は存しない。ゆえに文句通りにいえば、梵文では、無漏善の六識も、異熟習気を熏習することになる。しかし異熟習気は、元来輪廻転生の原因となるものであるから、初めから有漏に限られたものである。そうして見ると、異熟習気を生長させる六識は、有漏であるといっても、またいわずとも、有漏でなければならない。要するに因転変に関しては、安慧説も、護法説も、大体において、異なるところはなないといわなければならない。

#### 四 果転変に関する安慧説と護法説

因転変に関しては、梵文と漢文とは、外観上は異なっているように思われるが、よく調べて見ると、その根本においては、ほとんど同一であることは、既に述べた通りである。しかるに果転変になると、事情が異なってくる。果転変が種子の現行することである点においては、梵文も漢文も同一である。すなわち共に異熟等流の二習気から、雑染法すなわち迷の世界が生ずるとしている。しかしその生じ方が、相違する。梵文では、二種の習気から、雑染法の生ずるのは、二段階を経るのであるが、漢文では、普通に解釈せられるところによると、二種の習気から、雑染法が一段階において生ぜられる。

今少し詳しく説明する。

まず梵文では、第一段に、異熟習気のために、阿頼耶識が現行し、第二段に、等流習気のために、転識および染汚の意が、阿頼耶識から現行する。第一段の現行においては、既に述べたように、異熟因果は異生の因果であるから、原因となる異熟習気と結果である阿頼耶識とは、趣生を異にする。梵文はこれを説明して、

梵文

和訳

Phalaparīṇamaḥ punar vipakā-	次に果転変は、異熟
vāsana-vṛttilābhād ālaya-	習気が用を起すが故に、
vijñānasya pūrvakarma-	過去の業の牽引と円満
ākṣepa-parisamāptau yā	とによって、他の衆同分に
nikāyasabhāga-antaresu-	において、阿頼耶識の
abhinirvṛttih	現行することである。

といている。すなわち (イ) 異熟習気が現行するのは、現在の生であるが、それが生長するのは、過去の生である。(ロ) 異

熟習気が過去において生長した阿頼耶識と、今ここで現行する阿頼耶識とは、衆同分を異にする。かくして現行した阿頼耶識は、その性質においては、無記である。無論それは雑染法の根本ではあるが、まだ雑染法そのものとなるに至らない。この根本から、雑染法の現行するのは、第二段の過程で、それは等流習気的作用によるのである。梵文はこれを説明して、

梵文

和訳

Nīśyandavāsana-vṛttilābhācca	また等流習気が用を起
yā pravṛtтивijñānam klišṭhasya	すが故に、転識および染汚の
ca manasa ālayavijñānād	意が、阿頼耶識から、
abhinirvṛttih	現行することである。

といている。ここにいう転識および染汚の意は雑染法のことである。すなわち迷の世界である。第二段の現行においては、既に述べたように、等流因果は、同生の因果であるから、その現行するのが、現在の生であると共に、その生長するのも、また現在の生である。過去の異熟習気によって、現在の阿頼耶識が現行すると同時に、等流習気が生長し、それによって、雑染法が生ずるのである。

次に漢文では、果転変に関して、

一果能変、謂前二種習気力故、有八識生、現種々相。

とあるが、普通には、雑染法が二種の習気によって、ただ一段階で現行すると解釈せられる。そして二種の習気は、雑染法の発現に対して、作用する仕方は、等流習気は親因縁となり、異熟習気は増上縁となるのである。漢文に、

等流習気、為因縁故、八識体相、差別而生、為増上縁、感第八識、……感第六識……

とあるのは、この意味に解釈せられる。

このように見て来ると、果転変に関しては、安慧と護法とは、まったくその説を異にするように思われる。しかしよく漢文を吟味すると、護法自身の説は、従来普通に解釈せられているものから変化して、よほど安慧の説に接近して来るのである。

一、前に引いた「二果能変、謂前二種習気故、有八識生、現種々相」という文は、既に述べたように、普通には雑染法がただ一段に現行することを示したものと解釈せられるが、少しく考えみると、それは決して雑染法が二段階で現行することを妨げるものでないことがわかる。

二、次に異熟習気が原因となって生ずる異熟果について考えると、漢文には、「感第八識、感前六識」とあるから、それは雑染法そのものの生ずることを意味するものでなく、単にその根本の生ずることを示したものと解すべきであろう。この点においては、漢文は、梵文に「次に果転変は、異熟習気が用を起すがゆえに、過去の業の牽引と円満とによって、他の衆同分において、阿頼耶識の現行することである」とあるのと同じであるといつてよい。ただ両者の異なるところは、梵文では、阿頼耶識の現行するのは、過去の業の牽引と円満とによるものとしてあるのに、漢文では、引業と満業とを分け、前者によって第八識が感得せられ、後者によって前六識が感得せられるとする。今その文を挙げると、等八識については、

感第八識、酬引業力、恒相統故、立異熟名、

といい、前六識については、

感前六識、酬満業者、従異熟起、名異熟生、

とある。すなわち第八識は、いわば総果で、これを異熟と名づけ、前六識は、いわば別果で、これを異熟生と名づけ

る。この二者を合称して、異熟果というのである。

三、漢文においても、雑染法の直接に現行するのは、梵文におけると等しく、等流の習気によるのである。すなわち等流習気、為因縁故、八識体相、差別而生

とある。これを梵文の「また等流の習気が用を起すが故に、転識および染汚の意が、阿頼耶識から現行することである」というのに比較すると、趣旨においては、まったく同一である。ただ異なるところは、一は、転識および染汚の意を以て、雑染法となし、それが阿頼耶識から現行するとなすのに、他は、八識の体相を以て、雑染法となし、それが差別して生ずるとする。

以上の解釈が、大過がないとすれば、護法も安慧と等しく、果転変に関しては、雑染法は二種の習気によって、二段の段階を経て、発現すると考えたことになる。しかしこの際この解釈を取る上に困難を感じるのは、成唯識論において、等流習気を因縁となし、異熟習気を増上縁となすことである。なぜならば、因縁と増上縁とは、相対立する概念であつて、それははじめて一段現行説において、意味を有するからである。これについては、二種の解釈が可能である。一は、この二語は、成唯識論の訳者玄奘が付加したとすることで、二は、護法自身が一段現行説を主張したとすることである。

前者によると、成唯識論の梵文原本には、現存の安慧釈と等しく「用を起すが故に」*vittībhāḍa* とあつたが、玄奘がこれを漢訳した際に、自己の意見によって、等流習気には因縁となし、異熟習気には増上縁となしたとするのである。玄奘は、他の翻訳においては、かなり窮屈な逐字訳をしたものであるが、成唯識論においては、随分思い切った意訳もしている。ゆえに今の箇所においても、このようなことがなかったとはいえない。この文でも、「等流習気、為因縁故、八識体相、差別而生」は、このままでも差支えないが、「異熟習気、為増上縁、感第八識」云々は「為増上縁」

をば、「用を起すが故に」と改めることによって、はじめて意味が貫通するのではなからうか。

しかしこの解釈には、多少の無理はある。そこで他の解釈をとり、それは護法自身の説であったとすると、彼は二段現行説から、一段現行説へ一步を踏みこんだといふことができる。安慧が等流習気によって、七識が阿頼耶識から現行すると主張するのに対して、護法が同様に等流習気によって、八識現行を説くがごときは、このことを裏書きするものといつてよからう。しかし八識現行の直接原因は等流習気であるにしても、間接にはその根底として、異熟習気による第八識および前六識の感得がなければならぬ。この意味においては、等流習気は八識現行の親因縁であり、異熟習気はその増上縁であるといえないことはない。

因能変果能変の問題は、従来の唯識研究においては、一の名所とせられたようであるが、その解釈は誤であると、私はかねてから考えていた。今これを指摘すると共に、その原意を推定して、斯道学者の是正を仰ぐのである。この研究が、すこしなりとも仏教の新研究に資することがあるならば、それはまったく梵文唯識三十頌釈のおかげである。ここにその出版者シルヴァン、レヴィ博士、並びにその和訳者高楠・荻原両博士に対して、深厚の謝意を表する。

## 唯識哲学の研究について

### 一

私は退官後の第一の仕事として、唯識哲学の研究をまとめた。これは私のこれまでに従事した研究の仕上の一つであるが、二十年間東北大学教授として、国家の殊遇を辱うした高恩の万分の一に酬ゆるがためである。その中には、従来発表した研究も相当にあるが、今の目的に従って、これを整理した。しかし分量の上からいうと、その大半は、退官後、あるいは仙台において、あるいは東京において、新しく執筆したものである。今執筆の順序に従って列記すると、第一は「大乘仏教哲学の体系としての世親の唯識哲学」、第二は「無著の唯識哲学における中心思想」、第三は「撰大乘論に関する二三の問題」、第四は「彌勒の唯識哲学の体系書としての中辺分別論頌」である。ここにその根本趣旨を明らかにして、私の仕事の一段落を記念するよすがとするのである。

### 二

私が唯識哲学を学習したのは、明治三十年の頃、宗門学校で、故原義貫師から、「観心覚夢鈔」の講義を聞いたのが、その始めである。その後同三十七年から四十年に至る三年間、東京帝国大学文科大学に在学した際に、故村上博士や、故前田博士から、仏教史の講義を聞いたから、その中で、唯識哲学のことも、いろいろ教示を受けたと記憶する。しかし私が真に唯識哲学を研究しようとしたのは、文部省から在外研究員を命ぜられて、ドイツからフランスに行き、大正十二年の震災直後の十月に、パリで、故シルヴァン、レヴィ教授から、そのネパールから将来した梵文「三十唯識頌」

の講義を聞いたときからである。帰朝後刊行の「唯識義成就」を得て、昭和二年に、東北帝国大学法文学部において、梵文「三十唯識頌」に関する特別講義を開いた。唯識哲学に関して、私が初めて研究を発表したのは、昭和五年の「唯識哲学における因能変果能変の問題」である。以来これに関して、講義や演習を行うと共に、研究も発表した。昭和十八年度の「彌勒の唯識哲学」が在職中の最後の講義であり、昭和十七年の「世親における唯識哲学の展開」が、その最後の研究発表であった。

私の専門は宗教学である。宗教学は西洋から来た学問の一つである。そのために、この学問がその概念構成の基礎として、キリスト教を予想するのは、別に不思議はないが、その材料として、それが少なくとも相当に展開するまでは、キリスト教を取り入れることなく、主として民族宗教や、歴史宗教を取り入れたことは、もちろん理由はあるにしても、特に注意に値する。私はこれに反し、概念構成の基礎としても、その材料としても、キリスト教を取り入れると共に、仏教を取り入れた。故に私の宗教学は、事実においては、仏基両教を同等に取り扱うわけであるが、キリスト教を中心とした従来の宗教学から見ると、それが仏教を中心とするものであると取られるのも、決して無理ではない。それはともかくとして、宗教学の上から、仏教ことに大乘仏教を研究するのが、多年来の私の念願である。この研究は、その対象の上から、二に分れる。一は宗教体験としての大乗仏教であり、二は哲学としての大乗仏教である。ここに問題とする「唯識哲学研究」は、もちろん後者に属するが、しかもその代表的なものである。唯識哲学は、他の大乘仏教哲学と同様に、インドに行われたと共に、中国やわが国にも行われた。しかし私が主として関心を持ったものは、インドの唯識哲学である。

## 三

インドの唯識哲学は、その歴史の上から時代を分けると、三期になる。原始期・組織期・発展期がそれである。この中

で、私は原始期は、全然これを問題としない。私が唯識哲学研究において、常に問題としたのは、組織期と発展期であるが、その主としたのは、前者であって、後者は単に従の位置を占めるに止まる。組織期を主とするといっても、私が特に力を入れたのは、その中心思想である。

それならば唯識哲学の中心思想は何であるかという点、私見によれば、それは唯識(vijñaptimātra)である。組織期における唯識哲学の大立者は、周知のように、彌勒・無著・世親の三人であるが、ここに唯識哲学の中心思想が唯識であるというのは、この三人に唯識思想が一貫していると見るわけである。換言すれば、それは唯識思想の上から、この三人の組織者の体系を考察することである。もっともこの三人の中で、唯識という思想と共に、その語が、完全に現われているのは、世親である。彼によれば、唯識思想の現われる唯識の語には三種ある。唯識相(vijñaptimātraka)、唯識性(vijñaptimātrata)、唯識義(vijñaptimatratva)がそれである。迷界は唯識相で表わされ、悟界は唯識性と唯識義とで表わされる。唯識性と唯識義とが悟界を表わすのは、前者は所観としての唯識境であり、後者は能観としての唯識智であるからである。無著にあっては、世親と異り、唯識思想の現われる唯識の語は二種である。すなわち迷界は、唯識(vijñaptimātra)で表わされ、悟界は唯識性(vijñaptimātrata)で表わされる。この唯識性は、当面からいえば、能観としての唯識智であるが、その裏面には、所観としての唯識境を含んでいるから、内容においては、それは世親の悟界と同一である。彌勒の中心思想も、無著や世親と等しく、唯識であるが、彼には唯識という語はない。彼は唯識思想を表わすのに、他の語を用いる。すなわち迷界は虚妄分別(abhūta-vikalpa)で表わされ、悟界は空性(Sūnyata)で表わされる。しかしその表現の形式は、無著とまったく同一である。これを歴史的に考えると、彌勒は迷界を虚妄分別で表わし、悟界を空性で表わした。無著はこの思想は継承したが、その表現の仕方を変え、迷界は唯識で表わし、悟界は唯識性で表わした。さらに世親になると、迷界は唯識相で表わし、悟界は唯識性と唯識義とに分けた。これが私の唯識哲学

研究の根本趣旨である。ゆえにもしこの研究において、私に多少の創見があると認められるならば、これを離れて、外に存することはできないであろう。

私はこの根本趣旨を究明するために、二の方面から考察の歩を進めた。一は三人の組織者の体系書を批判することであり、二はその中心思想を論述することである。

#### 一、体系書の批判

(イ) 世親の唯識哲学の体系書が、三十唯識頌であることには、論はない。しかし玄奘訳の唯識三十論頌は、護法系の思想によって歪められた所があり、真諦訳の転識論にも、はっきりしない所がある。そこで私はこれを世親自身の原形に引きもどすことにした。

(ロ) 無著の唯識哲学の体系書が、撰大乘論であることにも、論はない。しかしその原形の定め方には問題がある。古い研究では、その真の姿は唐訳であると考えたが、新しい研究では、その原形は陳訳であるとする。これに反して、私はその標準本を隋訳と定め、これに関して種々の検討を尽した。

(ハ) 三人の組織者の体系書の中で、私はその検討に最も力を入れたのは、彌勒のそれである。従来の考え方では、彌勒の唯識哲学の体系書は瑜伽論であるとした。私はこの通説を斥けて、それは中辺分別論頌であるとする。そこで諸種の資料を参照して、私は大胆にもこの新しい体系書の原形としての梵文を試作し、これを国訳すると共に、その世親註両漢訳を吟味した。

#### 二、中心思想の論述

(イ) 世親の唯識哲学の中心思想に関しては、従来の護法系の相性位の考え方を捨て、新しい論述の仕方を取った。まず相の唯識相は、迷界論であるが、これを展開の基礎とその現相とに分け、前者は一から一六に至るまでの一六頌

をあて、後者に一七から一九に至るまでの三頌をあてた。ここに現われた迷界論は、彌勒説や無著説と異なり、それは一段展開説であるとなし、その展開の原理は、種子熏習説であるとなした。次に性の唯識性は、悟界論の中では、所観としての唯識境に関するものであるが、従来の考え方では、これを二五の一頌に限ったが、私はこれを悟界の本性として、二〇から二五に至るまでの六頌をあてた。終りに位の唯識義は、悟界論の中の能観としての唯識智に関するものであるが、私はここで悟界の顕現を説くと共に、その根拠を吟味した。世親にあっては、迷界展開の原理が種子熏習説であると共に、悟界顕現の根拠も、同様に種子熏習説である。この点から見ると、世親の悟界論は、消極説であると共に、偶然説であるとするの外はない。

(ロ) 無著の唯識哲学の中心思想は、一方唯識として迷界論が説かれ、他方唯識性として悟界論が説かれる。しかし唯識思想の上から、撰大乘論を吟味することは、従来にはなかったように思われるから、このような論述は、私の新しい試作であるとしてよからう。私見によれば、無著の迷界論は、彌勒と等しく、二段展開説である。広義の迷界は、虚妄分別で、それは阿頼耶識によって展開せられ、その展開の原理は、種子熏習説である。狭義の迷界は、所分別の境で、それは転識によって展開せられ、その展開の原理は、分別説であろう。無著の悟界論は、所観の唯識境としては、それは真如であり、真実性であるが、能観の唯識智としては、それは四位の階段が考えられる。そして悟界顕現の根拠は、世親におけると同様に、無著にあっては、種子熏習説である。したがってそれは、世親説と同様に、偶然説である。しかし彼のように此は消極説ではなくして、積極説である。彼が無漏の種子は新熏であるとするのに対して、此は本有であるとするからである。

(ハ) 彌勒の唯識哲学の中心思想は、一方虚妄分別として迷界論が説かれ、他方空性として悟界論が説かれる。これを無著に比較すると、此の虚妄分別は、彼の唯識に当り、此の空性は彼の唯識性に当る。しかし思想の内容になると、



彼と此との間には、非常な相違がある。もつとも迷界論は、彌勒も無著と等しく、二段展開説である。此にあつても、彼におけると等しく、広義の迷界は、虚妄分別であり、狭義の迷界は、所分別の境である。狭義の迷界が、転識に依り展開せられ、その展開の原理が、分別説であるという点においては、彌勒説も、無著説と異なる所はない。しかし広義の迷界が、阿頼耶識によって展開せられるときに、その展開の原理となるものは、彼にあつては、種子熏習説であるが、此にあつては客塵煩惱説である。これは実に彌勒説の特色であつて、この点において、彌勒の迷界論は、その悟界論と連関する。彌勒の悟界論は、所観の唯識境としては、無著説と等しく、それは真如であると共に、能観の唯識智としても、それは大体無著説と異なる所はないであろう。しかし悟界顕現の根拠に関しては、彼と此との間には、非常な相違がある。無著にあつては、それは種子熏習説であるが、彌勒にあつては、心性清浄説である。この悟界顕現の根拠としての心性清浄説は、かの迷界展開の原理としての客塵煩惱説と連関する。彌勒によれば、清浄な真如が、客塵煩惱に染められるときに、阿頼耶識となつて迷界を展開する。これが迷界展開の原理としての客塵煩惱説である。しかし客塵煩惱が、無分別智によつて、遠離せられるときに、阿頼耶識は元の清浄の真如に還る。阿頼耶識は心性としては、本来清浄であるからである。これが悟界顕現の根拠としての心性清浄説である。このように考えると、客塵煩惱説は、心性清浄説を離れては、存在することはできない。なぜならば、煩惱は客塵すなわち偶然生のものであつて、その本性は清浄な真如に外ならないからである。しかしさらに考えると、彌勒説にあつては、煩惱の生ずるは、偶然的に生ずるのではなくして、真如がその本性を發揮するために生ずるのである。換言すれば、煩惱の生ずるのは、解脱のためである。故に客塵煩惱説は、彌勒にあつては結局目的論的煩惱説となるわけである。

唯識思想の上から、組織期における三人の唯識哲学を検討するのが、唯識哲学研究の主とする所であるが、それと同時に、私は従つて発展期の唯識哲学をも顧慮した。ここに発展期というのは、世親の体系書である唯識三十頌の註釈

を中心として、唯識哲学の発展した時期を指すのである。唯識三十頌の註釈者としては、いわゆる十大論師が存在したといわれる。もちろんこの外にも、陳那とか、無性とかいう、唯識哲学者の存在したことも事実である。しかしこの中で、最も注意すべきものは、安慧と護法との二人であつた。インド以外においても、唯識哲学はこの二人を中心として展開したということができよう。すなわち西藏においては、安慧を中心とし、中国や従つてわが国においては、護法を中心としたのである。それはともかくとして、私は発展期の唯識哲学に関しては、しばらく二の問題——すなわち「第七識の問題」と「因能変果能変の問題」とをとらえて、それが安慧と護法とにおいて、どう展開したかを明らかにしたのである。

要するに私の「唯識哲学研究」は、インドの唯識哲学に関するものであるが、それも初めの原始期は除き、組織期を主とし、発展期を従とした。この二期の中でも、唯識哲学の全体に渉るものではなく、研究の対象としたのは、主としてその中心思想である。この中心思想の中でも、残された多くの問題がある。まず組織期についていえば、彌勒の唯識哲学としては、瑜伽論の成立史と大乘莊嚴經論の吟味であり、無著の唯識哲学としては、撰大乘論の原形の批判であり、世親の唯識哲学としては、唯識二十論の批判等である。次に発展期についていえば、安慧の梵文唯識三十頌註疏や、護法とその註疏を中心としたといわれる成唯識論の批判等である。

## 四

けれども私の唯識哲学研究、従つて哲学としての大乗仏教の研究は、一旦これで打切りとする。今後はもつぱら大乗仏教の他の方面である、宗教体験としての大乗仏教の研究を仕上げたいと考えるからである。

私が宗教体験としての大乗仏教の研究に着手したのは、大学卒業の直後ともいえるから、哲学としての大乗仏教の研

究に比較すると、それはかなり早いわけである。しかしこれを宗教体験としての大乘仏教の研究としてまとめたのは、昭和五年度に東北帝国大学で講義したのが、その初めである。その時の講義は、宗教学の一般講義で、題目は「宗教体験としての大乘仏教」としたが、その内容は「大乘仏教総論」であった。爾来一般講義もしくは特殊講義として、「般若仏教」「華嚴仏教」「法華仏教」「浄土仏教」と順次に進んで、この研究の最後として、昭和十六年度には、一般講義として「宗教体験としての大乘秘密仏教」を講ずるまでに至った。しかしこの年度は期間が短縮せられたので、翌昭和十七年度にも、引続き「大乘秘密仏教としての金剛頂宗」と題して講じ、荒けずりではあるが、この研究をともかく一通り了えた。これらの講義には、それぞれ手控えが残っているもので、私はこれを基礎として、宗教体験としての大乘仏教の研究を仕上げたいと思っているが、全体では六部になるわけである。この外に、各層の大乘仏教に関し、個々の研究を重ねた。それらはすでに発表したものもあるが、未発表のものもあり、中には単に考案に止まるものもある。これを整理すると、浄土仏教に一部、秘密仏教に一部、その他併せて一部となる予定である。この三部は「大乘仏教研究」として収録したい。

なお宗教としての大乘仏教も、また宗教哲学としての大乘仏教も、私はこれを宗教学の上から研究するのであるから、大乘仏教の研究を完結するためには、宗教学をまとめる必要がある。私は東北大学教授を退官するまでに、教壇に立つこと前後三十年余、その間に宗教学を講じたことは数え切れないほどであるが、その内容から分けると、宗教学体系・宗教学概論・宗教学綱要の三種となる。この中で、最近数年間は、最後の宗教学綱要に限られたが、これも前の二種と等しく、既に述べたような意味で、仏教を中心とするといってもよいわけであるから、先年大乘秘密仏教の研究がまとめられたときに、初めて完成したと称することができる。私の「宗教学綱要」は三章から成る。「宗教学の基礎観念」・「宗教理想」・「宗教理想の実現」がそれである。宗教学としては、この宗教学綱要をまとめたかと考えるが、この

外にこれに関して個々の研究を発表したものがある。それを集めると、大体一部になる。私はこれを「宗教学研究」として収録したい。かくして私は今後は「宗教体験としての大乘仏教」の研究の仕上げに、専心没頭したいと考えるから、唯識哲学の研究、従って哲学としての大乘仏教の研究は、一旦これで打切ることにしたのである。

もっとも唯識哲学の研究はこれで一旦打切るといっても、私が唯識哲学の根本思想であるとした清浄心的悟界論と目的論的迷界論とは、やがて華嚴哲学の根本思想であると考え、大乘仏教の本義から見ても、それは大乘仏教哲学の根本思想であると思うから、常にこれを任持し、自家頭上の問題として、思索を練り、諸種の哲学を批判した結果、でき得るならば、これによって、独自の哲学体系を組織したいと念願する。これは私が仏教徒としての信念であるが、同時に哲学するものとしての結論である。そこで標語として、中辺分別論頌の第一相品第二十一頌のいわゆる空性成立の偈をここに記して置く。

もしその雑染がないならば、一切有身は解脱するだろう。

もしその清浄がないならば、功用は無果であろう。

昭和三十二年九月二十三日

東京上中里の自宅に於て

# 納本

## 著者略歴

明治十四年七月 愛知県豊橋市に生る  
 明治四十年七月 東京帝国大学文科大学哲学科卒業  
 大正十年八月 文学博士  
 大正十一年十二月より大正十三年六月まで 文部省在外研究員  
 として独、仏、英、米に在留  
 大正十三年七月 東北帝国大学教授(宗教学講座担任)  
 昭和十九年一月 東北大学名誉教授  
 昭和二十七年四月 駒沢大学教授  
 昭和三十年四月 日本大学教授、現在に及ぶ

## 主なる著書

原始華嚴哲学の研究。社会哲学の諸問題。  
 宗教学原論。親鸞の生涯とその体験。



昭和三十三年十二月二十日 印刷  
 昭和三十三年十二月廿五日 発行

著者 鈴木宗忠

発行者 株式会社 明治書院  
 代表者 文入 宗義

印刷者 株式会社 壮光舎印刷株式会社  
 代表者 竹内 勝之

発行者 株式会社 明治書院

東京都千代田区神田錦町一ノ十六  
 電話東京(29)〇三三五四番  
 三九二七番

定価 550 円





