

アーラヤの轉依としての清淨句

山口 益

一、アーラヤは緣起である——二、唯識緣起——三、轉識得智——四、アーラヤ緣起における轉依の具體的な諸事項——五、アーラヤの轉依——六、清淨句、特に「句」の語について——七、一法句、清淨句

(一)

1 (山口)

アーラヤ (alaya) といへば、日本における佛教の傳統においては、唯識法相宗の根本聖典としての成唯識論の所釋の本偈である唯識三十頌の初めの、初阿頼耶識の語によつて知られている。ここではそのアーラヤ識を第八識として、その體相が殊別して説述せられるのを常とした。そしてこの阿頼耶識が阿陀那識なる異名でも表わされるのであるが、他方、漢譯の系統でいへば、眞諦譯の轉識論、佛性論、顯識論等の諸論においては、唯識

法相宗でいう第七末那識が、また阿陀那・執持識と稱せられるのであつて、釋家^②は、それについて、「そは一名兩用なり。蓋し本識が有漏五根を執受して結生相續するは全く染汚意が我等と執するに由るをもつてなり」と解釋して、阿陀那 (adana) 能所の緣起的な性格を理解した。蓋しアーダーナ・執持なる語は、量 (pramana) なる語で表わされるものと同じく、能執持と所執持、能量と所量というように、その能と所とが相依相待の緣起關係で成立つとするのが、佛陀による緣起の道理の覺證の上に佛性展開の基盤をおく佛教の通規とするところであるからである。それは、佛陀が菩提樹下にあつて、十二緣起の順逆二觀を経て證悟に到達したと傳えられる、その十二緣起の系列中の、識と名色 (能識と所識) との相依相待なる緣起關係は、佛教において、具體的な人間

存在の構造を表示するものとして、最も重要視せられたものであるからであり、アーダーナも能執持所執持として、もとより、その縁起関係において成立すべきものであるからである。

アーラヤの異名としてのアーダーナにおいて、その能所の縁起関係が考えられてあつた如く、アーラヤについても、夙に能所のアーラヤの考慮せられるものがあつた。例えば、攝大乘論所知依分の異門密意による增一阿含のアーラヤに關し、學者によつて、漢巴の諸阿含のそれに關する文獻によつて、能動のアーラヤ(貪著し愛執するアーラヤ)と所動のアーラヤ(愛著處・依止處)との注意せられたものがあるのはそれである。

能所相依相待の縁起性を特に仔細に検討したものは、いうまでもなく、その根本著作である中論の巻頭に「能所の分別としての戲論の寂滅する縁起を説いた佛に歸命する」といつて、佛陀への歸敬の意志を表明した龍樹であつた。そのことの代表的な徴標となる所論として、中論の第十章に、燃やす火と燃やされる薪との能燃所燃が相依相待の故に無自性空であることを説くものは、中觀佛敎思想の流れにおいて常に注意せられたところである^①。そしてその実践的なあり方は、能所者の三者が不

可得なる三輪清淨において成立する般若波羅蜜であり、そういうことが大乘佛敎思想の根幹であつた。

それ故に、古來から、その般若中觀の空宗に對する瑜伽唯識の有宗という態で、敎相判釋的に眺められた瑜伽唯識佛敎も、佛道の本義としては、世親の唯識二十論の劈頭の「安立大乘三界唯識(玄奘)、於大乘中立三界唯識(眞諦)」という唯識の設定が、護法や調伏天など、インドの釋家たちによつては、「大乘般若の菩提を獲得せしむるために、三界唯識を設定する」と理解せられた如く、そこに貫ぬかれている道理は、能所の相依相待なる縁起空であつた。従つて、唯識佛敎の根幹を形成するアーラヤ識についても、攝大乘論に引用せられる大乘阿毘達磨經の偈にあつては、能所の相依相待のアーラヤ識縁起が説述せられて、「諸法は識に藏まる。識が法におけるもまたしかり。更互に果性となり、また常に因性となる。」といわれた。その「諸法」とは、十二縁起にいう名色(五蘊)なる識の目的格としての所識であり、「識」は名色を所識とする主格としての能識であつて、その能識所識がアーラヤ・藏という相互に因果となる縁起關係にあることが、主張せられてあつたのである。

註

I 富貴原章信著、「護法宗唯識考」六四—六七頁に、阿頼耶識の異名としての阿陀那識が、諸論書の上での説相の相違する點などを説述する。

2 拙著、「佛教に於ける無と有との對論」九五頁。引續き、思量という第二轉變のことを述べるについて、「諸有情が彼〔阿頼耶〕に於て我を執取するから阿頼耶識と稱せられる」という、中觀心論思擇焰の六章も注意すべきものである。

3 密教研究第二十六(昭和二年)掲載の、月輪賢隆「小乘典籍に於ける阿頼耶」参照。

4 月稱造入中論第六章第五八偈など。山口益譯、中論釋Ⅱ、一九九頁、註22参照。

(一)

尤も、そうはいくもの唯識佛教は、能所が相俟相待なる縁起の故に空である點を、まづこうから振りかざす般若中觀そのままではない。そうではないのであつて、直前に掲げた唯識二十論の劈頭に提言する如く、「大乘般若空の道理を獲得せしめる方便・道として、ただ識あり」と説くものである。そのことは、次のような言葉で明瞭に記述せられている。

「般若中觀の説く如く、能所の一切が幻や陽焰の如く自性として空無であるとせられるときは、外なるも

のが幻の如き自性であると同様に、その外なるものを把握する内なる知そのものも、幻の如き自性として空無になる。それでは能所の一切が幻の如き自性であることを何によつて了知し、どうして自性空無の境地へ悟入することになるのであろうか。であるから、それは實はこうである。すなわち、自心こそが實にあつて、それが外なる物として顯われており、それが外なる對象の形相を具して生起している。そしてその心の上にご能所なるわれわれの存在が具體的にはたらいているのである。であるから、その能所の具體的な存在として顯われている心を他にしては、幻の如き内外能所の存在が幻の如き存在として覺證せられてゆく便(たより)はないのである」と^①。

そういう立場で唯心・唯識の思想は設定せられる。しかし、唯識義は佛教であり、釋尊正覺の内容である縁起の道理の上に立つものでなければならぬから、識があつて、それが能所の具體的な存在としてはたらいいてるといつても、その識が實體としてあつて、そこから内外能所の具體的な存在が「reval・啓き示し出される」というような實體論・有我論であつてはならない。そこで識において内外能所の具體的な存在があらわれ、しかも

そのことが相依相待の縁起説であるような態、すなわち唯識縁起が設定せられなければならない。

その設定が簡明に説示せられたものとして、次のような語が與えられている。(陳那造、觀所緣論)

A ① われわれの對象は、われわれの識がはたらくときにわれわれの具體的な對象、すなわち、對象の形相となつてゐる。従つてそれは、識が對象の形相として顯現していることである。そのように識が對象の形相として顯現しているのだから、識は所取(把握せられるもの)の相として成立する。

② その對象としての形相のあるとき、その形相を因(所緣)として、識は能取(把握する者)の行相をもつて生起する。すなわち、對象として顯現し對象の見られているものがあるときには識があり、ないときには識はない。同時に、もとより識があるときには對象としての顯現があり、ないときには顯現はない。それによつて能取所取二態の相依相待なるわれわれの具體的な存在が成立する。

B として、識が對象として顯現して所取態となつたところが、一つの習性(習氣)となり、その習氣となつてゐることが更にまた、その識が所取態となつて顯現す

るための功能(capacity)として存することになる。

しかるにいま現に與えられている識が所取態として顯現していることは、その識の生起のための先時の識による習氣・功能があるに因るのであり、その先時の識には、更にまた先時の識の習氣・功能があるわけであるから、この因果の隔絶せられたことのない次第(次第展轉性)は無始時來性であると。

このB項においても、識が始體としてあつて、そこから習氣・功能が発生したというのではなく、功能が始體としてあつて、そこから識が生起したというのでもない。すなわち、一つの實體が始めにあつて、そこから他のものが啓き示し出される(vyakta, to reveal)とする有我論が拒否せられて、識と功能との相互展轉性としての唯識縁起説が設定せられている。

こういう識縁起説は、後の説述(四)において、もう一度、異つた形態で示されるであらう。

註

1 寂天の入菩提行論細註第九章の語。この語は、入菩提行論に於て、唯識派を論評しようとするに當つて、その派の所宗を敘述するために與えられている。「佛教に於ける無」と有との對論」一三九頁参照。

2 觀所緣論第七―第八偈の所論を取意して茲に示す。二偈

の内容についての詳細は、山口、野澤著、「世親唯識の原典解明」四六二頁以下参照。

(三)

しかし唯識緣起説は、佛教であるから、ただそういう能所の具體的な存在を法相として設定することだけが目的ではない。そこでは、そういう具體的な存在が、相依相対なる緣起の故に空という能所の分別・戲論が寂滅する位態において開顯せられなければならない。般若波羅蜜がそこに實踐せられる體系であらねばならない。唯心唯識の思想において、そのことが如何に設定せられたのであろうか。

一體、われわれの苦惱的存在は、唯識説のいう、識の顯われであるものを、外側に實なる對象物ありと執着し、またそのように執着する我をも固執する^{われ}という、外と内・法と我に對する執着によつて起つてゐる。そういうわれわれの存在を、思想的な形態で設定すれば、それは、境識俱有論―外なる對象も、それを把握する内なる心識も、それらがともに實にあるとする―というものである。

5 (山口)

唯識説はそれに對して、(1)先ずただ内識のみあつて外

境は存在しないとすゝる道理を設定し、(2)ついで、ただ内識のみありとする所見をも批判して、内識外境なる能所があるとすゝる分別・戲論を寂滅ならしめる。それを具體的にいへば次の如くである。

(1)ともかく唯識では、先の識緣起説の初めにいう如く、外境とは、われわれにとつては、内識が外境としての顯現であつて、外境は實には無いと設定する。それは、外境には、それが顯現し、それを知らしめる行相^{ぎょうさう}がないという點において、無行相としての空無であるからである。(2)しかし内識といへども、その内識において外境が顯現し、外境が見られている如くには、外境はないのであるから、境として顯現している内識は、實は、眞實ならざる相に顯現している。内識は非眞の顯現をその性狀としてゐるのである。であるから、唯識説において、内識があるといつても、その識とは、實有の外境なる所識に對して、能識者としての實體性があるという意味での識ではない。すなわち、識といつても、その識が實體的にありと考へられているような識、すなわち分別せられ戲論としてあるような識としては、それは寂滅して空無であるのである^①。

唯識では、そのような形において内外能所の緣起、す

なわち、戲論の寂滅が設定せられてゆく。唯識の實修道においては、そういう道理が、煥、頂、忍、世第一法及び見道という位地、階梯において修習せられてゆくのである。すなわち、煥位と頂位において外境なくして識のみありと了解し、忍位において外境なき故に内識もなしと忍知し、世第一法位において、そのことを身證し、すなわち、見道において、戲論の寂滅した空・眞如の境地へ貫らぬき入るといふ。^②

しかし能所の分別せられる戲論が寂滅した空の境地へ入るといつても、それは、「内外能所と分別せられてあつた有が、分別を絶した無分別なる空無となつた」とか「空無なる眞如の、未生であつたものが已生となつた」とかいわれるような、實體的な物が有から無への轉變、又は、無から有への變異 (vikāra, 體質の變化 transubstantiation)^③を意味するものではない。そういう實體論的な轉變説は、佛陀覺證の内容である縁起を立場とする佛教の許容するところではないからである。そして、唯識説では、先に唯識縁起を説述した處にいうように、物がわれわれに見られ、顯現している (prabhāsa) ことは心がはたらいている處にあるのであり、心が物の形相として顯現している處に、われわれの具體的な能所の存在

がはたらいているとする。従つて、いま「能所の分別である戲論が寂滅する」ことが説かれるについても、それは、顯現していた能所が顯現しなくなり、未顯現であつた空・眞如が顯現することであるといい、または、空・眞如の未だ了得せられていなかったのが了得 (upalabdhi) せられるに到つたのである、といふ。^④ 顯現とか了得とかいふ語は、「識」のはたらきを表わす内容であつて、われわれの認識が作用しているという意味の語であるから、いまも、空・眞如が認識せられるに到つたといふことであり、ただ空・眞如が認識せられていない以前の「識」のあり方と區別して、そのことを「智」の語で表わす。であるから、戲論寂滅して空・眞如の認識せられるに到つたのを轉識得智といふ。識を立場 (所依) としていた境地から智を立場 (所依) とする境地への轉換であつて、それを轉依といふ。轉依とは智の境地である。智の境地とは、戲論寂滅して空無になつたというような、實體論的な空寂・無體の境地ではないのであつて、識が智へ、その立場を轉換した境地であるから、「はたらき」のある境地である。空・眞如の境地というけれども、實體論的に考えられるような空・眞如などということは、縁起説に立場をもつ佛教の許すところではないの

であつて、智というはたらき、智という顯現においての他ありえない。淨土教の「淨土」ということも、もとより、その智のはたらきの世界において他にはありえない。

註

1 この所述は、中邊分別論釋疏譯註、二五—二六頁による。

2 前註と同書、四一—四二頁参照。

3 transubstantiation なる語は、一般には、キリスト教學における獨特な用例のある語であるが、いまはその一般の用例ではなしに、その語のもつ、語源的な意味に用いようとするのである。

4 この所述は、法法性分別論の10、法と法性との驗顯(常盤博士選曆記念佛敎論叢、五五九—五六〇頁)による。

(四)

さて、ここで、「アーラヤの轉依」という、まさしくの標記の課題へ到達したのであるが、そのアーラヤの轉依ということの内容を明瞭にしなければならぬ關係上、先に陳那の觀所緣論によつて唯識緣起ということの要略を與えておいた、そのことの内容を、より少しく詳細に説明する必要がある。

7 (山口)

ところで、その觀所緣論においてレジメせられる唯

識緣起を、より詳細に説述するものは、中邊分別論、

1、b、虛妄分別の自相に、

外境と有情と我と了別として顯現する識生ず(a—b)

されど彼には實物なし。彼なき故に彼識もまたなし、

(c—d)

という中の、a—bなる前半行の示すところである。そして、そのa—bに包攝せられる外境と有情(五根を具する軀幹)となる所取相と、我痴等と相應する我と了別識となる能取相との四種の顯現は、大乘莊嚴經論求法品に、より詳細に説述せられて、ここでは「三種三種の顯現」といわれる。

所取相としての顯現は、處(器世界)としての顯現と、所受用(五境)としての顯現と、身(五根)としての顯現。

能取相としての顯現は、意(染汚意)としての顯現と、執(五識)としての顯現と、分別(意識)としての顯現。われわれの具體的な存在とは、その能取が所取を取つている態であるが、その能取が所取を取つているところが、一つの習性となつて、習氣が熏發せられ、その習氣となつてゐることが、また所取能取としての顯現する識が生ずるための功能・種子として存することになる。

そして所取態としての「處と所受用と身」に對しては、「處と所受用と身に攝せられたるアーラヤ識^②といい、「因は種子に攝せられたるアーラヤ識」といい、或いはまた、「意と執と分別となる轉識は、アーラヤ識中の習氣を増長せしめる」という。そこで、われわれの具體的な存在とは、因としてのすなわち、種子識としてのアーラヤ識から、四種または三種三種の顯現なる所取能取が生ずるが、その能取態としての轉識が、處と身と所受用となる所取態を取つてそこに習氣を熏發し、その處と所受用と身に攝せられたるアーラヤ識の上に増長せられた種子なるアーラヤ識から、それが因となつてまた能取所取としての顯現が生ずるといふ、一環の因果關係である。それがアーラヤ縁起と稱せられて、無始時來の展轉相として與えられている。

この一環の因果關係において、因なる種子識としてのアーラヤ識から能取所取の顯現が生起する態でいへば、それは種子生現行といわれる能生所生の因果關係であるが、能取所取の存在において、能取なる「意と執と分別とは、またアーラヤ識中に習氣を増長せしむる故に因相である」^③點でいへば、能取なる顯現と、所取態としてのアーラヤとの關係は、現行熏種子といわれる能熏所熏の

因果關係である。そこで、先の大乗阿毘達磨經偈にいう「識と諸法とが相互に藏まるという關係で相互に因となり果となる」ということは、アーラヤ縁起の上では、種子識アーラヤと顯現との、いまいふ如き相互の關係となるのである。

かくの如きアーラヤ縁起において、「能と所とが相依相待の故に空である」とせられてゆくことの、證悟に向う實踐的な體系は、先に唯識における戲論の寂滅の道の上で示されたもので、それはまさしく先掲の中邊分別論(1、3)の虛妄分別の自相のc—dなる後半偈に含まれる内容である。そして、その唯識における戲論寂滅が、轉識得智なる轉依で表わされることは先頃で述べた。

轉依については、大乘莊嚴經論菩提品に詳述せられている。莊嚴經論では、アーラヤ縁起において、直前に述べた三種三種の顯現が生ずる形態を説くのであるから、その轉依を説述するに當つても、その三種三種の顯現が轉依せることの内容を述べている。莊嚴經論の漢譯本は、原典學的な立場から見ると、梵藏本の偈數に從つて確實に抽出し難い跡があるので、梵藏本の偈數に從つて三種三種の顯現の轉依の一々を菩提品の偈で配當してゆくと、次の如くなる。

第四一偈……五根の轉依、

第四二偈……意根(染汚意)の轉依、

第四三偈……所受用と執との轉依、

第四四偈……分別の轉依、

第四五偈……處の轉依、

標題に示した「アーラヤの轉依」とは、まさしく、その第四五偈にいう「處の轉依」についていうのである。

註

1 シルヴァン・レヴィ校訂梵本では第一章、第四〇偈。

2 中邊分別論疏譯註、二五九頁二六一頁參照。野澤靜證著、大乘佛教瑜伽行の研究、七六一七九頁、八一—八二頁參照。

3 中邊分別論疏譯註、二六〇頁參照。

4 シルヴァン・レヴィ校訂梵本、第九章。

(五)

そこで莊嚴經論菩提品第四五偈の本文を偈げる。

如是安立轉ズルトキ變化得ズ増上キ

住ス佛不動句ニ不レ住ス於涅槃ニ

釋曰。此偈顯下示轉ス安立ス變化ス。安立ト謂器世界。由ス此轉ス故、住ス佛不動無漏法界、得ス不般涅槃ニ恒起ス増上變化ス。

梵本とチベット本とは、殆ど同じ形態を有するので、今それに従つて、一應の邦語譯を施せば

所依の轉依においては、諸佛の不動なる處、(チベット譯、無垢なる處)において不住處涅槃なる勝妙なる自在を得る。

所依の轉依においては、諸佛の無漏界において不住處涅槃なる勝妙なる自在を得る。

この本文から「アーラヤの轉依としての清淨句」という意味を了解しようとするのであるが、そのために字句の解釋をなしつつ、それに到達しようとおもう。

先ず、漢譯の偈の第一句の「安立」の語であるが、それに相當する原語は“*pratiṣṭhā*”である。その語には、第一に、*standing still, stability*、等の用例が見出される。それは漢譯のいう「安立」を意味するが、そこには更に *resting place, ground, base, dwelling, house* などの用例も見られ、またその *pratiṣṭhā* のチベット譯は“*iten*”であるから、いまは後者の諸用例とチベット譯との一致するところに従つて、それを「所依」と讀解することにする。

莊嚴經論のこの下の安慧註によると、その「所依」とは、(1)アーラヤ識と、(2)そのアーラヤ識の所緣の境なる

器世間、すなわち、大地のことをいう。それはアーラヤ識は、(1)一方に於いては善不善の業の習氣の依處(sāhana)であり、(2)他方においては、身と所受用と處(pada)として、その三つのものの如くに顯現し、似現する。それ故にアーラヤを所依というのである。そのように身と所受用と處としての顯現を、三つともにアーラヤというのであるが、大地は、有情世間の所依となり、草木など種々なる物が生起する所依となる點で、三顯現の中で器世間を重要視し、代表せしめて、それを所依というのである、と。

この安慧註に(1)と(2)とにおいて示される二様態のアーラヤ識とは、もとより、二つのアーラヤ識が考えられているという意味ではなく、「處と身と所受用とに接せられたアーラヤ識は、「諸轉識がそこに」習氣を増長せしめるから本源的な様態(nidāna-nimitta)である」^⑤ともいわれるように、第(2)様態としてのアーラヤは、第(1)様態としての習氣の増長せしめられる依處であり、それ故にまた、その習氣・種子から諸顯現の生起する本源的な様態であるので、それが今は、「所依」とせられ、その主要なるものとして器世間の取せられているのである。

さて、そういう「安立・所依」なるアーラヤ識が轉依

すると、佛の無漏界なる不動處(acāra-pada)において不住處、涅槃を得るといふ。

漢譯語の上では安立と不住於涅槃(不般涅槃)となる二語の間に、何等の内面的な關連の跡は見られないが、不住於涅槃の「不住」とは、安立・所依の原語 prāṭishāの動詞形の否定態過去形の「apratīṣhita, 不住」であつて、「安立」の否定態が、轉依としての「不住涅槃」であることが、語の上から直ちに把握せられる。すなわち「安立・停止したるに非る涅槃」とは、能取が所取を執つて、そこに善不善業の習氣を熏習し、その熏習された習氣・種子によつて、また能取所取の顯現としてアーラヤ識が生起し、そこに又復、能取が所取を執えて次の能所の顯現が用意せられるという、アーラヤ(alāya = prāṭishā)縁起としての無始時來の生死輪廻が轉依して、アーラヤならざるもの(apratīṣhita)としての涅槃が得られるということである。

ところで、その不住涅槃の内容が説述せられるときには、「生死に住せず涅槃にも住せず」といわれる。直前にいつた prāṭishā が apratīṣhita となつたということにおいて、「生死に住せず」といふ轉依の内容は、生死の否定態として直ちに首肯せられるが、それが更に「涅

槃にも住せず」といわれているのである。故に佛の無漏界は、單なる生死・有の否定としての無だけではなしに生死の否定態として考えられる無の涅槃が、更にもう一度否定せられている「空亦復空」の境地であることが知られる。無の涅槃が更にもう一度超えられている處に、生死の否定・雜染の滅なる無の涅槃に停止している(Pratishtha)二乘地を超えた境地がめざされている。淨土論のいう「二乘種不生」である。故に「生死に住せず涅槃にも住せず」ということは、二つのことが並列的に唱えられているのではなくして、二重の超越としての空亦復空の實踐道を指示しているのである。佛の無漏界は、そのようにして、凡そ *pratishta* 安立、所依、依住のあらん限り、それが否定せられる *apratishtha* 無所住の境地である。

註

- 1 大正藏經、第三十一卷、六〇五頁 a。
- 2 シルヴァン・レヴィ梵本、四一頁。
- 3 茲の用例は、モニエル梵英辭書。
- 4 ここの「所緣」とは、所緣即所變である。富貴原章信著「護法宗唯識考」、九五頁參照。
- 5 中邊分別論釋疏一六二頁—一六三頁。

(六)

さて、その不住涅槃のおかれる境域を「不動處 *acala-pada* という。しかるにチベット譯の本偈では、この不動 (*acala*) に相當する語が、長尾雅人教授の索引^①に示す如く「*drimed*」であり、「*drimed*」は「*amala* 無垢」であるから、それによれば「不動處」は「無垢處」である。それは、註釋文にいう如く「無漏界」なのであるから、「不動處」が「無垢處」となつてあつても少しも不當ではない。寧ろ、註釋文の上で「無漏界」という内容を與えている點からすれば、「不動處」というよりも「無垢處」という方が、内容上の關連が直接的であるともいえるであろう。漢譯の註釋文には、「佛不動無漏法界」とあるが、これは偈の「不動句」が、註釋の上では「無漏法界」で示されているというように、偈と長行釋との關連の跡を指示したものと見られよう。そして「無垢處」であるならば、それがまた「清淨處」といわれることも可能であろう。現に、目下の第四五偈に先立つつ四二偈^②において、

染汚意の轉依するとき、無分別にして「眞無垢」なる自在と隨行する智において、勝妙なる自在を得る。

という場合の「眞無垢 (su-nimata)」が、漢譯は「極淨」と理解されているのを見るからである。近くはまた淨土論の偈にも、「安樂國清淨常轉無垢輪」といつて、清淨と無垢との直接的な關連が示されている。

ところで、その「不動處」(acala-pada)が、漢譯では「不動句」といわれ、「pada」の語が「句」と譯せられているのを見るから、漢譯者の仕方に従えば、いまい「清淨處」は「清淨句」となるであろう。そのように「清淨句」ということになる、世親の淨土論において淨土のことを説くに當つて、「一法句者清淨句」と述べられていることに必然的に關連せしめられる。

そこでこの「句」の原語である「pada」の用例について若干の考慮を拂う必要があるであろう。われわれは、この「pada」のチベット譯が「gnas-pa」であり、この「gnas-pa」には place of residence, abode, dwelling place などの用例があるのに従つて、ともかくこの「pada」を「處」と譯し、「不動句」といわずに「不動處」と理解して來た。従つて、チベット譯による「amala-pada」についても、それを「無垢句」といわずに、「無垢處」と理解して來た。それは、器世界の轉依の態であるから、そのように理解するのが、適切であると思うから

である。莊嚴經論の中で、この場合の他に、器世界が pada の語によつて表わされている場所としては、先の(4)で關説した求法品第四〇偈の「處と所受用と身の三顯現」というのを枚擧することができる。その個處でも、チベット譯では「pada」が同じく「gnas-pa」であり、その安慧註でも、「處としての顯現は、アーラヤ識が器世界としての顯現、すなわち大地としての顯現である」という。しかし、その個處の漢譯では、「pada」としての顯現 (pada-abhasa) を「句光」と譯しているから、莊嚴經論の漢譯では、「pada」は常に「句」であるのである。

そうなると、「pada」は「處」であるのか、「句」であるのか、ということが、決擇せられねばならぬことになるが、究竟一乘寶性論には、「pada」に、その兩者の意味が具せられることを指示する言葉がある。それはその論の劈頭に、その論の所述の七種の要項を、漢譯が「七種金剛句」として述べているそれである。いわく、⁽⁷⁾

金剛の如き所證の對象には、pada すなわち sthāna (Tib. gshi, 依事)があるという意味で「金剛の pada」である。その中、自内證悟さるべき對象は、不可說の自性であつて、聞思所成の智をもつては徹證され

難いから金剛の如しと理解すべきである。かの対象を
言い表わす文字は、かの対象を獲得することに順應し
た道を説き示す點で依事 (梵 pada, チベット gsh)
という。「かの文字なる依事は、対象を獲得するにつ
いての」依處 (pratiṣṭhā) となつてゐるからである。
そういうようにして、微證され難い対象という點によ
り、また、依處という意味によつて、対象と文字との
二の上に、「金剛の pada」の義があることを了解すべ
きである、と。

このチベット譯では、Vajra-pada の「pada」に對
して、二度ともに gnas 依處の語を用い、「rdor-ri-je
gnas 金剛の依處」と述べてゐるから、いまは、pada の
原語をそのまま殘して、「金剛の pada」ということに
した。

「pada」の佛教における傳統的な用例としては、エジ
ヤートン⁹⁾氏の示す如く、pada = vākya (所言) として
「a complete statement which makes sense」であつ
て、それは常にいわれる如く、句すなわち言詮之句であ
る。従つて、淨土論の一法句、清淨句の句に對して、眞
宗の宗義學の傳統では、顯深義記¹⁰⁾が經文を引用して、

如句、法性句、涅槃句……是爲一句總攝一切佛法。

所以者何。以如是等句非句故。一切佛法非句。假
名爲句。法非文字。文字顯法。

と言う如く常に般若思想的解釋が用いられて、「句トハ
能詮ノ名句文ニシテ、無言說ノ眞如ヲバ言ニ密セテ顯ス
ヲ句ト名ク」というように理解せられて來た。先に引用
した寶性論の初めの言葉も、いまいう「文字顯法」とい
う點での、所謂「言詮之句」という意味が出ていたこと
は確かである。けれども、その「文字顯法」ということ
も、寶性論は、單に「假名爲句」という點を超えて、そ
の pada 句が依事 shāna であり、依處 pratiṣṭhā であ
るといふ點に重點をおき、言詮之句は、それがまた依事
でもあり、依處でもあることを明瞭に言い切つてゐる。
そうなると、その場合の「言詮之句」とは、陳那の般若
波羅蜜多圓集要義要の上で、菩薩の課題としての般若波
羅蜜多に對して、(1)無二智・法身佛、(2)道、(3)般若經の
本文という三義を與え、その(1)を勝義諦となし、(2)と(3)
とを、方便・世俗諦とする、その方便・世俗諦の中の、
(3)「般若經の本文」という意味になるであらう。そこで
は方便 (upāya) とは、眞實に近ずかしめ、眞實へ入る
道であり、それを勝義眞實の立場からいへば、勝義眞實
が眞實の意味を具現するための世間への必然的な顯現で

ある。従つてそれは、單なる「假、かりそめ」という意味ではなく、眞實への依事であり、依處であるという意味である。その依事・依處なる「般若經の本文」によつてこそ、(2)なる「道」の實踐が展開し、勝義眞實に入ることになつて、眞實の意味が具現することになるのである。

實性論の初めの pada も、そういう意味であることは疑いない。pada はそれ故に、單なる「假、かりそめ」の言詮之句だけではない。インド佛教の後期に在世したといわれ、佛教徒であり、大乘を知つていたと稱せられる辭典編纂家アマラシンハ (Amarasinha) のアマラロシーヤの中に、pada の語が、(1)作業、(2)保護、(3)場處 (sthāna)、(4)印標、(5)表示、(6)足、(7)物 (vastu)、(8)跡、(9)語、(10)音、という種々の異つた意味に用いられることを示しているのを見ても、pada の語を、單なる「假りの言詮之句」に限定すべきでないことが知られるであろう。翻譯名義集 (禪亮三郎博士編、678) の pada の語に對し、¹⁾ tshig (語)、²⁾ go-saṅ (高)、³⁾ gnas (處)、⁴⁾ goṅ-na-pa (勝れたるもの、先なるもの)、⁵⁾ go-ṅphaṅs (地位) という種々の意味のチベット語が配せられているのも同様である。従つて、「pada」とあるのを常に一樣に「言詮之句、

能詮、名句文」という點だけで表現し、それに従つて理解を釋出することは、所由なきことであろうと思われ。殊に、アーラヤ識、器世界・大地としての顯現が、「句光」と譯され、その轉依態が「不動句・無垢句」と限定されその不動句・無垢句という、漢字の「句」の語が有する内容だけによつて、それに對する理解を釋出しようとする處に、意味の曖昧性が残るのでないであろうか。

註

1 Index to the Mahāyāna-sūtrāṅkara, Corrigenda,

xiii.

2 シルヴァン・レヴィ梵本四一頁七レ八行。

3 大正藏經第三十一卷、六〇五頁 a。

4 エシュケ藏英辭典。

5 北京版影印本、Vol. 108, p. 283, b. 1. 1. 5-6。

6 大正藏經第三十一卷、六一四頁 a。

7 宇井博士の實性論研究の中に、梵文からの譯文があるが今は茲の説述の都合上、私譯を與える。

8 F. Edgerton: *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*

9 淨土論註顯深義記五、二六左に、この經文を引用して、大方等大集經卷第十五と示す。香月院淨土論述講述卷六には、同じ經の卷十五、十四右といつて、その經文と同じような内容の語を掲げている。その個處を大正藏經で當つて

みるが、文字通りの經文を見出しえない。しかし、そういう内容の字句は、此處彼處に出ている。顯深義記は、取意的に、そういう經文を引用したのでないであろうか。

10 吉谷覺壽、往生論註講判一一四頁。

11 山口益、空の世界一〇頁参照。

12 Keith; History of Sanskrit Literature, Oxford, 1928, p. 143.

13 Loiseleur Deslongchamps; Amarakośa, 1845, Paris, I, p. 305.

(七)

そこでまさしく淨土論におけるその「一法句・清淨句」について若干の考察をする。先ず、一法句の「句」の語に對しては、すでに前述した如くであるから、今はそれを措いて、その「一法句」が、曇鸞によつて「第一義諦」、すなわち空・眞如として示されていることによつて、それは、眞如法性のことと解釋せられている。それについて、そこに異見を挟むべきでないことはいうまでもない。ただ眞如法性が「一法句」と稱せられている點について、若干の語を費やすべきかと思う。

15 (山口)
ところで、その一法とは、眞如が一如と稱せられているのと同じような詮稱であろう。その一如について、辭

書^①の上には、それが「不二の義」であるとして、經釋の例文が示されている。その例文の中で主要なテキストになるものは、曼陀羅仙譯文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經^②卷下のそれである。いわく。

よく一佛を念じて、その念が相續すればすなわち、その念の中に於て、よく過去未來現在の諸佛を見る。何をもつての故であるか。一佛の功德の無量無邊なることを念ずれば、また無量の諸佛の功德を念ずることになる。「そのように一佛と無量の諸佛とが」無二なることは不思議である。佛法は「凡そ平」等で分別を離れたものである。「それは、佛は」皆一如に乗じて最正覺を成ずるものであるからである、と。

いまいう「一佛が無量諸佛と不二平等であることは、諸佛はみな一如に乗じて正覺を成じているからである」とは、原始經典の中で、「緣起の道理が、如來世に出でますも出でまさざるも、不變異なる法住であり法性であり、眞如であり、佛はその緣起の道理を覺證している」と言うものと同じ立場で述べられていることが知られる。従つてその一如平等不二の義には、緣起の立場において、一のものとの他のものとの異體性・別體性を否定する不二不異の義が、顯わされていることになるであらう。

う。しかし、その縁起は、「縁起なるが故に無自性であり、空・眞如である」のであるから、その點において、その空・眞如は、目下の場合では、空・眞如が能所の二の分別を捨離した戲論寂滅なる無分別の故に、それが不二性 (advaya) であると理解せられるであらう。目下の場合において、「眞如が不二義である」ということはそういう意味で言われることなのである。そしてその不二性 (advaya) は一性 (ekatva) であり、一性は一法 (ekabhāva) であると理解せられるであらう。一

法が、より具體的に表現せられようとするときに、bhāvaをもつて示されることは、註釋などの上に屢々見られることであるからである。そして、また bhāvaは「法」の語で譯述せられるからである。尤も先の文殊師利般若經の不二義は、一如の語の説明として、「無、不思議、佛法等無分別、皆乘一如、成最正覺」というように示されたものであつて、それが一性・一法 (ekatva・ekabhāva) を指示しているのではない、といわれるかも知れない。けれどもその「一如」とは、一なることがすなわち如であるという持業釋的に構成せられる複合詞であつて、要は一・不二である (ekatva・advaya) ということが、その語の包攝する主要點であると思われ

る。故に一性・一法 ekatva, ekabhāva ということで、よく眞如法性が示されているのであらう。なお、いまいち不二・advaya (non-duality) を、勝義諦の名目のリストの中に算えることは、翻譯名義集にも見出されることであり、佛陀のことを不二論者 (advaya-vādin) と呼ぶことも注意せられている。また眞如法性涅槃のことを、「不二」なる否定形で表わさずに一諦、一涅槃、一界などという語で肯定的に表示する用例は屢々見られるのである。

さてその一法 (ekabhāva) といわれる眞如法性が、いま一法句 ekbhāva-pada で示されているとき、それはどういう内容をもつことになるのであらうか。その場合の pada とは、先という如く、依事 (śūhana) であり、依處 (Grāsīṅha) であり、方便・世俗諦でもあるので、いま一法句というとき、それはただ、能所の空無・勝義諦そのものでなくして、世間的なもの、有的なものを具することが意味されている。そこで、一法句・一法處なる複合詞は、ekabhāva (一法・眞如法性) の pada (依事・世間的有的なもの) すなわち、ekabhāva-pada = ekabhāva-padaḥ というように、依主釋において構成せられるもので、それは、瑜伽唯識派で、勝義諦眞如を、無と

無の有との二面を表わす場合の、第二の「無の有 (abhāvasya bhavaḥ)」^④である。淨土とは、空・眞如法性が、世間・有・衆生を眞如法性に入らしむるための空・眞如法性の世間的有的な顯現であり、それによつて有・衆生が眞如法性に入らしめられる場である。すなわち、「法性法身によつて方便法身を生じ、方便法身によつて法性法身を出す」^⑦のであるから、それが無の有なる一法の依事、一法の依處、いわゆる一法句なのである。

曇鸞は一法句をもつて眞如法性なる第一義諦であるとせられた。龍樹提婆の般若空義を繼承する三論・四論の宗にあつては、「眞如法性に無と無の有との二相がある」とする瑜伽唯識の教相は考えられていないかも知れない。しかし、淨土論に「無量壽佛國土莊嚴第一義諦妙境界相」といわれるところには、いまいう意味での無の有、言い換えれば、第一義諦の妙境界相なる「一法句」が考えられてあつたのでなければならぬ。それでなければ、後になつて、「一法句者清淨句」とはいえないのである。

さてわれわれは上述の如く、一應、一法句を理解しようとしたのであるが、しかし、「一法句者清淨句」というときには、その一法句に對して、若干の意味限定を考慮

せねばならぬであろう。すなわち一法句は、一法の句、一法の處で、空・眞如法性の世間的顯現を意味し、それによつて、「法性法身より方便法身を生じ、方便法身によつて法性法身を出す」という勝義と世俗との出入の道理が立てられるのであるが、いま「一法句者清淨句」というときの「一法句」は、そういう出入の道理を、法性法身の立場から、すなわち、空・眞如が世間へ顯現しようとする位態においてそれを的取して表示したものである。それによつて、清淨句・清淨處は、まさしく、世間へ顯現する作業を表示したものと思う。それ故に、先の一法句が、*ekabhāvasya padāḥ* = *ekabhāvapada* なる依主釋としての複合詞の構成をもつたのに對し、清淨處 *visuddhi-pada* は、清淨にすることがすなわち處である。「*visuddhiś ca padas cei visuddhipadaḥ* 清淨でもあり、處でもあるのが清淨處である」という持業釋としての複合詞の構成をもつのである。その場合の清淨處・清淨依處とは、清めるといふは、たゞ、そのまゝ眞如法性の世間的顯現の事體であるということである。^⑤

もしそれらを智の位態で表わすならば、一法句は眞如法性であるといわれているのであるから、それは出世間無分別智である。しかし出世間無分別智といつても、そ

れは、嚴密には瑜伽唯識の勝義諦眞如としての一法句なのであるから、後得清淨世間智の展開をはらんだ態としての出世間無分別智である。その根本無分別智の力によつて清淨世間智の活動が得られなくしては、無分別智も空に停滯して、根本智たりえないのであるから、それは、一法句者清淨句ということになる。一法句・無分別智の力によつて、清淨句・清淨世間智が得られていつてこそ、一法句もまたよく一法句たりうるからである。

しかし清淨世間智は單なる有執の世間智ではなく、出世間無分別智によつて得られたものであり、従つて出世間無分別智へのひるがえりをもつことにおいて清淨世間智なのであるから、清淨句者謂眞實智慧無爲法身故といつて、清淨句が眞如法性の等流的性格であることが明確ならしめられる。そういうことが展轉相入である。

しかし、眞如法性が一法句・一法處として規定せられ、眞如法性の世間的顯現によつてその「略」相の標示せられた方便巧莊嚴（方便善巧としての莊嚴）としての淨土・清淨處がいまの課題であるから、その清淨ということが、そこに述べられようとして、

清淨有二種、應知、何等二種、一者器世間清淨、二者

衆生世間清淨。

という。先にわれわれは、莊嚴經論の菩提品第四偈によつて、清淨處がアーラヤ識の轉依した位態であることを述べ、しかもその清淨處は、「器世間としての顯現」の轉依態という點で、アーラヤの所取としての顯現の轉依態を代表せしめたものであることを述べた。ところで中邊分別論と莊嚴經論の二書と共に、初期における瑜伽唯識の三代表論書といわれ、同じ思想的立場にあると思われる法法性分別論に、

もし或者が或處に居するときの、彼者及び彼處は、依處 (Pratihā) である。それは次第の如く能依と所依との事體であつて、有情世間と器世間とである。

とあるのに注意する。ここに能依と所依とが、それぞれ有情世間と器世間とであるといわれているが、この「器世間」が、莊嚴經論では、所取としての顯現の代表であつた「器世間としての顯現」において表わされたアーラヤ識であることは、もとよりである。そして、それに對する能取としての顯現としての「有情世間」とは、意すなわち染汚の意をもつて、それを代表せしめうるであろう。なぜなれば、染汚意は、先に掲げた莊嚴經論菩提品第四二偈「染汚意の轉依」を説述する下の安慧註に

聲聞乘の方軌に従えば、無間滅の六識が、意根（識生ずるための所依）と言われるが、大乘の方軌では、意根とはその點で言うのではなくして、染汚意のことを言う。

と言われている。そして先に關説した中邊分別論一ノ三「處妄分別の自相」において、「アーラヤの能取としての顯現は、我（染汚意）と了別（了別境識）である」と言われたが、その染汚意が、直前所述の如く、識生ずるための所依としての意根と言われている。従つて、染汚意は、所取としての顯現の代表が器世間であつた如く、能取としての顯現の代表であるということになる。そこでそれは、法性分別論の言う、所依の器世間に對する能依の有情世間となるであろう。また初めに言う如く、染汚意が、本識アーラヤとの關係において、アーダーナ能所の緣起的性格を表示するに當つて、執持識・すなわち能依としての立場を表わすという重要な役目をなしている點から言つても、そのことは知られるであろう。

かくの如くして、淨土論の衆生世間清淨と器世間清淨とは、能所アーラヤの轉依した位態をあらわすものであることが知られる。

註

1 織田得能並びに望月信亨の佛教大辭典。

2 大正藏第八卷、七三一頁、三一九行の經文の中、今は必要に應じて三—七行のそれを譯述して引用した。この註では第九行の經文までを掲げることにする。

能於一佛念念相續、即是念中能見過去未來現在諸佛。何以故。念一佛功德無量無邊。亦與無量諸佛功德。無二不思議。佛法等無分別。皆乘一如成最正覺。悉具無量功德無量辨才。如是入一行三昧者。盡知恆沙諸佛法界無差別相。

このように第九行までを掲出することにしたのは、これに相當するチベット譯と對比するときは、そこまでを依用しないと、漢藏兩譯の相異が明瞭に打出されて來ないからである。そこでチベット譯の相當文を譯述して次に掲げる。

かの同じき如來を作意したときには、その作意によつて過去未來現在の諸佛世尊を作意したことになる。それは何故であるか。如來性(ārahantatva)は「なるが故である。文殊よ凡そ、一如來の佛の功德が無量であり、辨才が無量である如く、文殊よ、一行三昧を得了りて、一無生なる法門の差別が無量であることを知らねばならぬ」(北京印影本第二二卷、二四一頁、一、一四行)

漢藏對照するときは、チベット譯では、漢譯の「念一佛功德無量無邊」皆乘一如成最正覺が、「如來性は「なるが故である」という簡単な表現で要略せられていることがわかる。従つてわれわれが、本文の上で重要視している「無

二、無分別、一如なる語は、チベット譯の上には、文字通りには出ていない。しかし「如來性は一なるが故である」という表現によつて、その意圖はよく表現せられてゐる。

この文章に相當する玄奘譯大般若波羅蜜多經卷第五百七十五、大正藏卷七、九七二、aの文章には、「三世諸佛、乘眞如、證大菩提無差別故」の語が見出されるから、これは、チベット譯よりは若干詳細である。何れにしても、そこに「一如 (eka-tathata) 平等」の語のあることはよく了承せられる。

3 樋博士翻譯名義集、1717

4 この語は、右翻譯名義集、23にも出され、エジャートンの佛敎混淆梵語辭典に、その不二論者が説明せられてゐる。

5 一語涅槃については、拙著「中觀佛敎論攷」、七八頁參照。一界の語は E. H. Johnston : *Utara-tantra*, Patna, 1960, p. 13 l. 11. 所出。

6 「中邊分別論釋疏譯註」、七三頁。「般若思想史」七三一—七八頁。

7 「空の世界」五〇—六三頁參照。

8 「空の世界」八〇頁參照。

9 「般若思想史」七四頁。「空の世界」八〇頁。

10 「空の世界」八〇頁。

11 「般若思想史」五二頁。

12 野澤靜證氏校訂チベット文(印度學佛敎學論叢)(二六頁。

山口益、「法性分別論管見」(佛敎論叢)五四—三頁。
北京版印影本 Vol. 108, p. 257, a, 1, 1, 2-4.