

E・フラウワルネル 教授

阿摩羅識と阿頼耶識

雲井 昭善 譯

解説

本論文は、所謂、安慧と護法に歸せられるといふ瑜伽行派の論争について、教理史的な批判を試みたものである。筆者は、この論争の起源を、彌勒と無着に、更に遡つてその論争の基體となる認識の主體を、ウパニシャッド哲學の最高存在たる梵と我との對應から古代印度哲學の思索の中に探らんとした。そしてそれによつて、瑜伽行派史上に一つの光明を投げかけた、と信じてゐる一人である。

本論文の成るに至つたニダーナは、且て、P・ドゥミエヴィユ氏が、「大乘起信論の正當性について」の論文中に投げかけた「シナ佛敎學派の採上げた認識の根源についての論辯往復」といふ興味ある問題の結論に對して、筆者がなした一抗辯でもある。言はゞ、P・ドゥミエヴィユ氏の結論たる「論争は教義の根本としては附隨

的なものである」といふのに對して、筆者フラウワルネル教授は、「印度佛敎學の、否、印度認識論の重要な課題」としてこの問題を採上げ、且、それを「發展史的な關聯性に於て分類秩序づけよう」と試みたものである。

P・ドゥミエヴィユ氏が前述の書に於て評論した如く、筆者もシナ佛敎に於ける菩提流支と勒那摩提、及び眞諦と玄奘といふ二つの對立の歴史から敘述する。その際、筆者は、この二つの對立の經緯を、主として論争の根本テーマたるその相異性について、印度的資料及び古いテクストの註解から解きほぐさうとし、安慧と護法の對立並びに伐臘毘 (Valabhi) と那爛陀 (Nalanda) の對立に眼を向けたのである。そしてこれによつて、瑜伽行派史の史的發展のプロセスを明瞭に敘述せんとした。そこで筆者はその解決方法を、

① 如何に、(wie) 意見の相異があつたか？

② 何が (was) 相異の根本となつてゐたか？

の二面から解決の緒口を把へ、論を進めたのである。そして、伏線—それは筆者にとつて或ひは根本命題の一つであつたであらうが—として、その思想的基盤をウパニシャッドの梵と我、特に梵の三特性の解釋學の中に思想の萌芽を求めようとした。この思惟方法は、極めて興味あり、且、示唆に富んだものと言へよう。

さて、上述した梵の三特性、即ち有、知、歡喜 (sac-cid-ananda) の中、特に最高存在の規定を知・智性、(cid, Geistigkeit) とした點にヒントを見出し、その知は靈性 (Seele) に他ならぬと思考し、従つて凡ゆる認識作用は知・智性から始まると論理を押し進めた。

所で最高存在としての知・智性、即ち認識作用の根源は、然し移り行く、(übergehen) といふことの故に究極的には最高存在とは言ひきれない。そこで筆者は、この矛盾を印度哲學史上、特に數論哲學の神我 (purusa) と覺 (buddhi) の關聯性に於て批判的に一瞥し、そこに問題設定とその解決の方向を辿らうとした。そこから筆者は、佛敎認識論の在り方に就て筆を轉じ、先づ大衆部の心性本淨説を浮び上らせる。そして、傍ら最高存在と

の比較對應に於てその思索の度を深め、以て本論文の主題のワキ役をなす瑜伽行派の學說並びに各論師の群像を素描する。斯くして、筆者はその独自の批判的史眼から、認識作用の主體に關する上述の根本問題を一舉に解決しようとしたのである。

所で、筆者は先づ、瑜伽哲學はその煩瑣哲學を樹立したが独自の體系を持たなかつた、ときめつける。その理由は、二大學頭の中

① 彌勒の學說は、堅慧の學說と中觀派との折衷に於てなされたものであり、

② 無着のそれは、彼が小乘派出身の故に、彌勒の學說と古い解脱煩瑣哲學との綜合に於てその體系を樹立したのであり、その限り独自の體系を持たなかつた。

と斷言する。その傍證として、堅慧・無着・彌勒の學說を順次紹介し、最後にその批判的な見解を述べる。そしてその場合、常に認識作用の主體、最高存在に論點を向け、本論文の根本テーマとしてゐる。

さて、上述の三論師の學說に關して筆者は次のやうに述べる。

① 堅慧は、最高存在—法身—清淨心—無垢心といふ

關係をウパニシャッドの描寫に似て敘述し、

② 彌勒は、堅慧の觀察から出發して最高存在を法界・眞如であるといふ。彼もアイトマン的に現存在の運搬者を最高存在とした。

③ 無着は、小乗哲學を瑜伽組織の中へ導入したものであり、小乗學派と同じく心理學的である。だから彌勒學說の中心であつた最高存在は背後に隠れてゐる。無着によると、最高解脱は無分別智であり、そこに法身、最高存在が現す、といふ。

以上を要約すれば、彌勒は、認識作用の主體を法界に於て、無着は阿頼耶識をめぐつて集まる心理的な法の全體に於て見んとしたのである。

翻つて、シナの論争即ち④菩提流支と勒那摩提の中、前者は無着の傾向を後者は彌勒の傾向を歩んだのであり、⑤眞諦は無着の根本著作を彌勒の意に従つて轉釋せんとし、玄奘は無着そのものゝ正しい把握に努めた、と敘述する。そしてシナの論争が、那爛陀と伐臘昆から出たことは正しいかも知れぬが、⑥安慧と護法が論争の兩學頭であつたかは疑はしい、と結論する。何れにせよ、シナの兩學派の對立は印度にその根源があり、しかも問題の基礎は印度哲學の中に宿つてゐたのである、

と。それを解明することによつて、瑜伽行派史に新しい一頁が書き加へられたと筆者は信じてゐる。

以上の解説から判明するやうに、こゝでは阿摩羅識と阿頼耶識の問題を、教理史的な流れに於て把へんとしたものである。然しウパニシャッドの最高存在と大衆部の心性本淨說、彌勒・無着の言ふ清淨法界・法身への聯關性を追求した點は、その批判は後日に譲るとして極めて興味ある研究と言へよう。

(本稿は、一九五二年二月、現ウキーン大學教授E・フラウワネル氏 (E. Frauwallner) より山口博士に贈られた論文 *Analytische Studien zur Erkenntnistheorie des Buddhismus* の一寄與として) *Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie des Buddhismus* が掲げられてゐる。

シュプリング祝賀記念論文の別刷

阿摩羅識と阿頼耶識

— 佛敎の認識論のための一寄與 —

E・フラウワネル

(一)

P・ドゥシエヴィエは、*大乗起信論 (Mahāyāna-sraddhotpādasāstram)* の眞理性について「といふ彼の光彩陸離たる論文の中で、一つの興味ある論争を指摘

した。その論争といふのは、紀元後六世紀から七世紀にかけて、シナ佛教學派が活潑に採上げたものである。ここでは、認識作用と全現象界の基礎は、無垢識 (*amala-vijñāna*) であるか、又は阿頼耶識 (*ālayavijñāna*) と見られるか如何か、といふ點が問題になつてゐる。ドゥミエヴィユは、種々なる學派の意見及びそれら學派の對立論争の経過を、極めて明快に、要點的に記述した。然し、彼は或る一點に於て誤謬を犯してゐる。即ち彼は次の言葉でその記述を結んだのである。

(唯) 識 (*De vijñāna pur*) を、阿頼耶 (識) の部類と同様に分類するか、或ひは、無垢といふ名 (*De nom d'amala*) で第九識としうるかどうか、といふ論争は全く無益なことである。そのことは教義の根本としては餘り重要ではない。蓋し、シナ人は、常に言語の類別といふ點に關して鋭敏な感覺を示す。そして要するに、かくも表面的な問題について、彼等がそれ程、論争しなかつたといふことも何等不思議ではない。

と、
それ故、彼ドゥミエヴィユは、この總ての對立論争をたゞ附隨的な學派論争としか見なかつた。然しこのことは正當ではない。實際には、佛敎の、そして又印度認識

論一般の、最も根本的な、且、最も解釋の困難な問ひの一つが問題になつてゐるのである。そのことを示し、しかも發展史的な關聯性に於てこの問題を秩序づけることを、次の論文の課題としようと思ふ。

ドゥミエヴィユが述べた事柄はこうである。^②

紀元後五〇八年に、二人の佛敎傳道者が印度からシナへ來た。即ち菩提流支 (*Bodhiruci*) と勒那摩提 (*Ratnamati*) である。この二人は觀念論的瑜伽行派 (*Die idealistischen Yogacara-Schule*) に屬し、且、兩人は、種々の大乘經典に對しては何よりも先づ古世親 (*älteren Vasubandhu*) の註釋書を根據とした。就中、彼等兩人が基礎的なテキストと考へ、且、シナ語に譯したのは、世親の十地經論 (*Dasahnumikasāstram*) であつた。それにも關はらず、その門弟等は、二つの相異した學派傾向を樹立した。この分裂を誘導した論争が、何をめぐつて行はれたかは、残つてゐる資料から明瞭に認められる。(ここでは、) 凡ゆる認識作用の基礎が問題となつてゐたのである。菩提流支によれば、その認識作用の根源は阿頼耶識であり、勒那摩提によれば眞如 (*tathata*) である。勒那摩提の見解は、後に、五四六年にシナへ來た偉大な印度の傳道者眞諦 (*Paramartha*) に、その一支持

者を見出したのである。眞諦も亦瑜伽行派に屬し、しかも彼にとつては、無着 (Asaṅga) の攝大乘論 (Mahā-yānasamgraha) が基礎テキストであつた。眞諦は、阿頼耶識ではなくてもつて更に廣い認識作用、即ち阿摩羅識 (Amalavijñāna) が、認識作用の基礎原理であると教へた。然し、間もなく論争は絶えた。そして最後の決定を、七世紀に至つて玄奘 (Hsuan-tsang) の權威が齎した。即ち玄奘は、眞諦に反對して阿頼耶識 (ālayavijñāna) と決定したのである。

この總ての對立論争を理解するには、差當り次の二點を心に留めておくことが肝要である。先づ第一には、傳承から明瞭に推定されるように、古いテキストの註解に關する論争が問題になつてゐることである。二つの學派傾向、即ち菩提流支と勒那摩提、及び眞諦と玄奘は、同じテキストに據つて、そのテキストから彼等の意見を選び出してゐる。異なつた解釋に對する足場となる點は、それ故に、恐らく古いテキストの中に與へられてゐたのだらう。然し、問題定立を引き出すこと、及び、それに基づく學派傾向の對立といふ點はこと新しい。第二には、傳承の論争の起源は、印度に遡る、といふ點が重要である。そしてこのことは明瞭なことである。何故なら

ば、上述した學派の指導的な人々とは、もと／＼印度人であつたか、或ひは、玄奘のように直接に印度の傳承に依據してゐた人々であるから……。そこでは、阿摩羅識に關する學説は安慧 (Sthiramati) に遡り、阿頼耶識の學説は護法 (Dharmapala) に遡る。

六世紀の印度に於ける瑜伽行派の様相は、無着と世親の諸著作、就中、世親の唯識三十頌 (Triṃśika Vijñāpimātratatsiddhi) に關係してゐる註釋家の廣大な活動によつて規定される。そして、那爛陀 (Nalanda) に在る佛教の大きな最高學府が中心であつた。然し、六世紀初頭に、那爛陀生れの有名な一學者德慧 (Guṇamati) は、カティアール (Kaṭhīyār) にある伐臘毘 (Vālabhī) へ赴き、そこで一學派を創立した。そしてその學派は、彼の門弟である安慧の時代に全盛を極めたのである。同時代に那爛陀は、偉大な學者護法のもとに最も榮えた。このとき、吾々は、兩學派が屢々對立したことを聞いてゐる。しかも、安慧は古師達に遵奉し、一方、護法は進歩的な傾向を代表した、と謂はれてゐる。それ故、阿摩羅識と阿頼耶識に關する種々なる見解も、この學派の對立に遡ることとなる。阿摩羅識の學説は伐臘毘の學派から起つたのであり、事實、その主代辯者である

眞諦は、隣のマラーヴ (Malava) に住んでゐる。これに反して、阿頼耶識の學説は、那爛陀から出たものである。そして、玄奘が護法を最高の權威と見たことは周知のことである。

そこで、印度に於てこの意見の相異は如何様に (wie) 起つたか、又、何が (was) 意見の相異の根本となつてゐたか、が問題となる。然し、この問ひに答へるためには、吾々は、猶、二、三の點を詳説しなければならぬ。古代印度哲學の唯一の發展的潮流ではないが、最も重要な發展的潮流は、ウパニシャッドを起源としてゐる。ここでは宇宙靈 (我) (Waltseele) 即ち梵 (Brahman) 或ひは我 (Ätman) につゞこの學説が創り出されてあり、その學説は、爾來、ずつと規範となり、又典型となつた。所で、最古の時代に既に次の如き傾向が見られる。即ち、梵を凡ゆる世俗のもの (Irdische) を超えた最高のものとして置き、且、把握されざるもの、又、同時に凡ゆる世俗的な制約から自由なもの、として説明する傾向である。そのやうにして、結局、かのヤージュナヴァルキヤ (Yajñavalkya) の名のもとに傳へられる最も顯著な學説に於ては、かの梵に、たゞ三つの規定が残されたのである。この三規定は、後期ヴェーダー

ンタが有・知・歡喜 (Saccidānanda) といふ語に纏めたものである。即ち、梵は存在するもの (seiend) 智性・精神性 (Geistigkeit) として歡喜 (Wonne) である、と。然し、同様の努力は、後世、同じ發展的潮流から起つた諸學派にも、換言すれば敍寫詩に屬する學説、佛教そして數論に繼續された。これらに於ても、最高の實在をして、凡ゆる世俗的なものを超越せしめようとした。否、それは極端な程にすらなされた。特に、ヤージュナヴァルキヤ學説に固有であつた歡喜といふ規定は、一般に放棄された。又、有といふ規定も、屢々最高の實在性にはふさはしくない世俗的な概念と見られた。既に、敍寫詩の學説の中に、最高の實在は、有とも非有とも名づけられてゐないことが見られる。そして、このことは、佛教では中觀學派に最も鋭く現はれてゐる。然し知・智性といふ第三の規定は、最大の困難を惹起した。この規定を簡単に放棄することは、容易に決心がつかかなかつた。何故ならば、靈我 (Seele) には認識作用の主體が見られるからである。然るに、他方では、それを持續することは非常に面白くない結果を引き起した。人は、最高の實在に對して、特にその永遠的純潔性と不變性とを重視する。何故ならば、それによつてのみ最高の實在は、

生成 (Werden) と消滅 (Vergehen) とそして世俗的世界上に本質的に從屬する苦惱とから遠去かつてゐる。けれども、その結果、最高の實在は、又、活動的であり得ない、といふことになる。何故ならば、各々の作用・活動は、變異と消滅と、そして發生とを意味してゐるから……。認識作用にとつても亦、同様なことが言はれる。この認識作用も、言はゞ經過するものであり、その意味で一つの變化するものである。そこで、人は次のやうな結論に到達する。即ち認識作用は最高の實在とはなり得ない、と。

然し、又、上述の結論に對して簡單に決定的判斷を下すことは出來ないであらう。何故ならば、人が質問せずにはゐられなかつた如何なる關係づけが、依然として最高實在と世俗的世間の間に存続するのであるか、或ひは又、誰が現存在と、誘惑・煩惱と、そして解脱とを體驗するのであらうか？

この困難性を、數論哲學の體系は次のやうな方法で解決せんとした。即ち次の如く言はれる。認識作用と凡ゆる心理的經移はこゝでは我、或ひは最高の實在と匹敵する靈我・神我 (Purusah) に從屬するのではなくて、心理的な組織に屬してゐる、と。それらの心理的組織は、

心理的機關即ち覺 (buddhi) の本質である。然し、このものはそれ自體では認識され得ない。何故ならば、精神的なものは靈我の上にのみ定着してゐるから。そこで人は靈我の特性を認識作用の主體として守らんと考へ、且、他方では、けれどもその靈我は凡ゆる出來事、及びそれと關聯性のある變異を解放すべきもの、と考へたのである。然しその反對論者は、次の點に關して峻烈に非難した。即ち、最高の主體としての靈我に歸されねばならぬ如き各々の意識所或は、その結果として必然的にかの變異性と、それに伴ふ無常性を持つ、といふ點に關してである。この關聯性については、屢々次のやうな詩句が相應しいと思ふ。それは、多分世親の七十眞實論 (Paramarthasaptatika) に由來すると私は思ふのである。

〃雨と日光の何が虚空へ近づくのであるか、それらは表皮の上部で效力を及ぼすのである。所で若し、靈我が無常性のものである時は、靈我は皮膚と似たものである。又、靈我が如何なる果に對しても土臺となつてゐない時は、靈我は虚空に似たものである。

と。結局、人は多くの無益な探究の後で、次の如き學說に到達した。即ち覺は二つの面を持つた鏡に似たもの

である、と。一方ではその中に知覺した對象を映し出し、他方では丁度同じやうに覺の上へ移行し、且、覺に對象の認識作用を可能ならしめる靈我の精神的なものを映し出すのである。そこで、人は認識の經移に於ける凡ゆる出來事を決定的に覺に歸し得ると考へ、けれども同時に、覺を認識作用の本質としての靈我に固着せしめんと考へた。その際、靈我と覺についての關聯作用を、注意深く次の様に表現した。

「認識すべき靈我の能力は不轉變であり、そして、如何なる他の對象へも移行行くことはあり得ないが、靈我は、同時に變異性の覺へ移行行き、そして覺の働きに従ふ。そして靈我は、その様な精神的なものゝ形式と稱される覺の働きに接續する故、靈我の作用は覺の作用と相異したものではない、と。

然しこの學説は、それが廣範圍に互つて飛躍していたであらう程に餘りにもわざと作爲されたものであつた。そして事實、この學説は數論以外の他の諸學派から一致して拒絶されたのである。

この現象界と最高實在の關係についての問ひの解決に於て、又、認識作用の主體者についての問ひの解決に當つて、佛教は全く他の方向を進んだ。佛教では、初めか

ら靈我や最高實在を廢慮せず、凡ゆる心理的出來事を決定的に心理的諸事實に歸したのである。それによつて、上述の種々なる困難は忌避され、それで靈我は無用のものとなつてしまつた。そして、最も完全に出來上つた教學、就中、說一切有部(Sarvastivada)の教學は、靈我を決定的に否定することを怖れなかつた。諸學派にとつては、彼等はそれ程にはしなかつたが、然しこの古い問題性が全領域に互つて永く續いた。しかも、このことは特に大乘の諸學派に妥當する。この大乘諸學派とは、沈潜の状態に於て、彼等が體驗してゐた最高存在に對する信仰を承認しない或る神祕家の一群から生れたものである。然し、彼等は、それで以て古い困難性の前に、堪へずさらされてゐたのである。尤も、中觀に屬する極端な一學派(die extreme Schule der Madhyamika)は、さういふ點には少しも動かされなかつた。といふのは、彼等が最高實在者の非把握性を最も鋭く強調し、且、それ故に、現象界との對立を尖端にまで押し進めたけれども、然し、決定的な質問として採上げなかつたからである。それに比べて、瑜伽行派の學派にとつて古い(問題の)困難性が大きくなればなる程、瑜伽行學派が現象界を表象としてみなす時、認識作用の主體が中

心的な意味をもたねばならなかつた。このことから、吾々は、既に或る一群に近づきつゝあることを知る。それについて、吾々の探究を始めよう。

(二)

瑜伽行派の學說の批評に際して、吾々はその發展の経路を辿つてみようと思ふ。その發展は、根本的な特色から言へば、大略次の様な仕方で経過してゐる。その名稱が既に指示してゐる如く、瑜伽行學派は、根本的には何よりも先づ解脫の問題に従事し、且、それに關する一つの豊富な煩瑣哲學を展開した。彼等は、多くの大乘諸學派と同じく大衆部 (Mahāsāṅghika) の部類に親密であつた。けれども、彼等は独自の哲學的體系を持たなかつた。恐らく人は好んで形而上學的な質問に従事したがるものである。然し、このことは、或る特定の個所に止まるのであつて、或る独自の體系となるとそれは別問題である。一體系を創り出したのは彌勒主 (Maitreya-nātha) の勞作であつた。彼は、今こゝで扱つてゐる點を、最高存在に關する學說と堅慧 (Saramati) の學派の佛教學とを以て、一つの統一體に煮つき合せ、且、その際、同時に一つの綜合を中觀學派の特色を以て上昇せし

めんとしたのである。然し、依然として、或る特有のそれは小乘諸學派を發展させたものであるが——完成された一教學について誤りを犯した。こゝに言ふ一教學とは、一切法、就中現象界をも亦組織的に總括し、且、明瞭な哲學的概念形式に於て取扱つた教學である。これは、先づ第一に無着 (Asaṅga) の學派に負うてゐる。無着はマヒーシャーサカ (Mahīśāsaka) の小乘一學派から來た者で、かの古い學派の學說に關聯して瑜伽行(學派)の阿毘達磨 (Abhidharma der Yogācāra) を完成した。そして、彌勒主によつて置かれた諸根本原理を、古い解脫煩瑣哲學の利用のもとに巨大な學說の構造を築いたのである。それは、本質的な凡ての諸活動に於て、學派にとつての一つの量・標準となつたのである。

さて、吾々がこゝで扱はんとする問題に對し、次に大衆部の教義を引用しようと思ふ。この教義が、大乘の諸著作に及ぼした影響に關しては、既に承認された所のものである。換言すれば、清淨なる識に關する學說である。吾々は、既に巴利の聖典(カシ)の中に屢々次の如き文章を見出す。即ち、

「比丘等よ、この心は明るく輝きつゝある(極光淨 pabhassaraṇ) 心である。それは、外部の汚れによつ

て、(客塵によつて *agantukēhi upakkāsehi*) 汚されるのである。⑩

と。それ故、こゝでは心 (*Citta*) に關する一つの型が語られてゐる。心は本性としては清淨であり、凡ゆる汚れはたゞ外部的に附着するだけである。だからその汚れは、心の本質には觸れることはない、と。この觀察は、大衆部學派の擔當してきたもので、且、不動の教條を成すものである。所でこの教條は、かの世友 (*Vasumitra*) 尊者の有名な著作の中に、佛教學派に關して、又、彼の學說の主張に關して次の様に解説されてゐる。⑪

「心の性質は、本性として清淨 (*prakṛti-visuddhāḥ*) である。けれども、心が外部的な汚れ・客塵 (*agantukāṃ upakkāseḥ*) によつて汚される時、人は心を清淨ならざるものと名づける。」

と。この清淨心は、大衆部の體系では如何なる位置を占めるか、といふ點は判然と定まつてゐない。チベットの傳承によつて、九無爲法 (*asamskṛtā dharmāḥ*) の中に數へられてゐる。けれども、心が凡ゆる心理的經過の根本をなし、そして、一つの繼續的狀態が心に歸される、といふことは、極めて明白である。⑫

清淨心について、堅慧は同様な觀察を取入れ、そして

最高の存在 (*das höchste sein*) と轉用した。堅慧によれば、最高の存在は彼の學說の中心であり、余のものは總てそこへ歸着する。そして、事實、彼の場合最高の存在は、恰もウパニシャッドの我の如く全く同じ容貌を擔つてゐた。その把握し難き點、表現し難き點は屢々強調された。然し、それだからこそ、中觀派の組織の如くに決して論理的に一貫して凡ゆる確言を忌避したのではない。次の如き或る表現は、全くウパニシャッドの語を想起させる。即ち、

「それは不生であり、不死であり、不病であり不老である。何故ならば、それは、永遠性のもの、(従つて) 繼續するもの、そして清淨であり、不變異であるから。何故ならばそれは、永遠的のものであり(従つて) 不生にして、しかも、精神ではない一つの意によつて成された(意所成 *manomayāḥ*) 一つの身體であるから。何故ならば、それは永續するものであり、(従つて) 不死にして、認め難くはない一つの變化であるから。何故ならば、それは清淨であり、(従つて) 不病にして、罪惡・煩瑣によつて浸されることなき故に。しかも、それは不變異であり(従つて) 不老にして無漏の餘力(無漏行 *anāsravāḥ sariṣkārah*) によつて

苦しめられない故に、

と。更に、それ以上に全く決定的な特性が最高存在に歸せられた。例せば四特性、即ち、清淨性(淨)と、我(我)と歡喜(樂)、そして永遠性(常)とである。この最高存在は佛の法身 (dharma-kaya) であり、又、界 (dhatu) 種性 (gotra) として、凡ゆる生存物をその中に宿すものである。

このやうな最高存在は、今や清淨心 (visuddha-cittam) の特有の働きをも又示してゐる。それは、精神的なものといふ點ではかれの本質であり、それは無垢心 (vimala-cittam) 又は清淨心として示された。然し、それは本性として何よりも先づ清淨である。凡ゆる汚れ—それは存在の循環運行 (Wesenskreislauf) 即ち、輪廻に於ける誘惑をそれ自身で齎すものであるが—は、たと外部的なものである。そして、事實、心は凡俗の人々には全く汚れてをり、菩薩の場合には時あつては、汚れ時あつては清淨であり、そして、佛の場合には完全に清淨である。このことは、多くの比較對照に於て詳論され、その際に虚空の描寫が最も相應しい。今は、多くの例證の中から、その一例を挙げれば十分である。

「恰も虚空は至る所に浸潤し、その稀薄さにも關はら

ず塵埃によつて汚されない如く、それと同じく佛性 (Buddhanature) は凡ゆる存在へ浸入し、しかも煩惱によつて汚されない。恰も全世界が虚空によつて支へられて立ち、そしてその中へ消え去る如く、それと同じく凡ゆる生命力はかの無漏界 (anāsava dhātu) に支へられて存立し、又そこへ消滅し去る。

清淨心は、虚空の如くに因由のない、原因のない、そして因由と原因の和合・總體 (samagri) もないものであり、如何なる生成(生)も生存(住)も消滅(滅)も知らない。虚空の如くに清淨心は不變にして明るく輝き、不變である。清淨心は、外部的な罪惡・煩惱の汚物によつて、誤まつた觀念を基礎として汚されるのである。

さて、この堅慧の觀察は、最も重要な構成要素の一つを形成してゐる。そこから彌勒主は彼の體系を樹立した。彼の場合にも亦、最高の存在—それを彼は大抵の場合、法界、又は眞如と名づけたが—は、その體系の中心點であつた。こゝでは次の點が觀取される。即ち強大な中觀派の影響に順應しつゝ、抽象的に把握したが、然し本質的な動きは堅慧と全く相似たものである、といふ點が。虚空の如くそれは凡てのものに浸入し、統一的であり、

等質のものである。それは界として、或ひは種子(*biñjan*)として凡ゆる生物をその中に宿す。そしてその清淨なる形に於て佛性を見出す。然し、それは再度清淨心の特質的な働きを擔ふものである。それは精神的なもの、本性として清淨であり、外部的なものによつて汚される。そのことは、例へば中邊分別論(*Mādhyantrivhgaṇ*)の第五章の一文が極めて明瞭に示してくれる。彌勒主は、こゝでは誤謬のない(*Irrtumlosigkeit*)即ち不顛倒(*aviparyāsa*)の色々の種類を枚擧し、そこで次の如く言つてゐる。

「法界から離れたやうな如何なる法もない。(dharma-dhātuviniṣṛukto yasmā d dharmāḥ na vidyate)それ故、これは共相に關して無顛倒である。顛倒せる理解・作意(*viparyastamanasikārah*)の未だ滅せざると或ひは已に滅せるとは、法界の淨と不淨とに於て無顛倒である。

この不淨と淨の二は、法界が本性としては虚空の如く清淨であるから(*dharmadhātur viśuddhatvāt prakṛtya vyomavat*) 外部的なものである(主ではなし)これが、客塵に關しての無顛倒である。

染汚と光明(清淨)とは法と人の二に關係しなが

ら、そこにこのことはあり得ない。だから暗黒、怖畏も、高慢もあり得ない。それが怖と慢に關しての無顛倒である。

と。引續き彌勒主は又、存在が不淨であり、不淨にして淨、又は全く清淨なるに應じて、存在の三分位を識別した。そして、彼は、最高存在の染汚と清淨とを全く堅慧と相似て比較對照から解釋した。特に、彼は、それを清淨なる外的な混濁、即ち水(界)とか金とか虚空が蒙むるところのものであり、しかも如何なるものに對しても、根源的な清淨さを止める、さういふものと對應させたのである。

(三)

それにも關らず次のことが考へられる。即ち、彌勒主は、ウペシヤッドのアートマンに似たしかも凡ゆる生存物を内在せしめる最高存在を學びとり、且、その際、彼にとつては、その最高存在は現存在の運搬者であり認識作用の主體である、といふ點である。この場合、吾々は次の如き問ひに出くわす。それは、彌勒主自身が、その最高存在に認識の總經過が歸されるといふ上述の問題を、如何様に考へ、且、如何にその困難性を解決した

か、といふ點である。所で、この困難性は彌勒主の場合全く成立しなかつたことを語らねばならない。彼の學説は、堅慧の如く獨自の表示に於て獨自の前提から出發したものであり、それ故個々の問題はあげられなかつた。

吾々は、堅慧が考慮することなく積極的な特質を最高存在に歸したが、それと同じく彌勒主も亦、最高存在は活動的 (wixsam) に考へらるべきである、といふ點では、全然意に介さなかつたことを知るのである。勿論このことは、兩者とも佛教學にとつては必要不可缺である。何故とならば、そこでは、そのことによつて最高存在は佛陀の本質を造り出したものであり、佛の全活動が、それによつて止むなく活き出されねばならなかつたから……。彌勒主は、この點に關して最も明白にかの大乗莊嚴經論 (Mahāyānasūtrālamkārah) の第九章に詳論してゐる。そこでは、彼は一例として次の一文を擧げる。

「佛の活動、それは何の努力もなしに行はれる。そして、寶珠の輝き、或ひは崇高な樂器の音響と比較される。それは (自然に輝くものであり) 打ち鳴らされることなく鳴り響くものである。」

と。或ひは彼は又、太陽の例喻をもち出す。

「太陽は、努力なしに、自づからではなく、又自づから動かすして凡ゆるものを照す。」

然し、その際猶一つの問題が残る。それは、彌勒主自身、認識作用の場合に、心理的な諸要素と最高存在との共同作用を如何に考へたか、といふ點である。今一つは、個々の場合の心理的な諸經過を如何に表象し説明したか、といふ點である。こゝで吾々は、彼の體系の一缺點を見出す。然し、それは、一般に最古の最も特色ある勞作の一つではあるが……、即ち、彼の體系には、かの小乗の阿毘達磨が對比されるころの哲學的概念形式と、組織體系とが不足してゐたのである。解脱煩瑣哲學、及び最高存在と關聯性を有する形而上學的な問ひについての一方的な興味は、その依つて以て成り立つ由來を防禦するものである。一般に、人は古い聖典の概念で、自己の論旨を進めんとし、そして必要の際には小乗教義の特定概念を轉用したがるものである。このことは彌勒主の場合にも該當する。それは、說一切有部のそれと若干比較される如き發展した一心理學を、吾々は、彌勒の場合に對照的に求め得るのである。但、彼はこゝでは一つの變化を齎した事實最初の論師である。就中、彼の中心

邊分別論の第一章に於てこのことが言へる。然し、それは附加物に止まつてゐる。言はゞ組織體系化が誤まつてゐたのであり、概念と表現の方法は獨自のものであつて慣習的ではない。例へば、後期瑜伽行學派の特質的な術語である阿頼耶識の名稱は、彼の場合未だ絶對的なものでない、といふ點が特徴づけられる。こゝでは根本的な變化が用意さるべきである。それは、かの無着といふ偉大な門弟の先づ以て功績と言はねばならぬ。吾々は、今から彼に注意しようと思ふ。

既に述べた如く、無着は小乗の哲學的概念界を組織的に瑜伽行派組織へ導入し、且、その欲望に適應させた。吾々は、そこから全く完全に樹立された心理學を見出す。言はゞ古來より著名な六種の認識作用に加へて、自我意識の主體としての意と、最後に阿頼耶識とである。この阿頼耶識は、全ての心理的な出來事の根本を成し、それは又小乗の中にその前徴をもつてゐたのである。爾來、彼は小乗學派と同じやうに、認識作用に附隨する凡ゆる心理的な法、即ち、心・心所法の詳細なリストを作成した。且、それを基礎として彼は心理學を樹立し、同時に凡ゆる心理的な諸經過を闡明したのである。この場合、その方法が意外であつた故に、彌勒主に比べて鋭い對立

が見られる。無着にとつては、小乗學派と同じく、所謂心理的な法（諸法）は自づから活動する諸要素でもなければ、又、存在の循環運行・輪廻に於ける誘惑及び解脫の凡ゆる過程が、その法（諸法）に於て、演ずるといふやうなものではない。彌勒主にとつて中心點であつた最高存在は、それら諸法と並んでは、全く表面に出てゐない。このことは一見して奇異ではあるが、結局は、當然のことなのである。

小乗は、その煩瑣哲學に於て、全く決定的な思辯形式で最高度に發展した哲學體系を創立した。所でこの優れた體系は、若し人が、自分自身の確固たる哲學的原理なくしてその體系をものにしようとする時、この體系はそのやうな人を無理にこの體系の軌道の中へ引きづりこみ、且、その形式で考へさせるやうに人に強ひる、といふことは何等不思議ではない。若しさうでなければ、人は、先づ自身で新しい自己本來の思考の可能性を考へ出さねばならなかつたであらう。然し、このことは無着にとつて問題ではなかつた。結局は、彼れ自身は小乗から出てゐたから……。然し、この小乗煩瑣哲學は、心理的諸經過をたゞ自づから働く心法の遊戯として認識した。堅慧の考へでは、彼れ（無着）の體系中には、最高

存在に關して如何なる地位も與へられてゐない、と言ふ。そして、小乗の方法に従つて、一切法のリスト中に採用された最高存在は、どの觀點から言つても、本質的には余の法と全く異なつたものだといふ風に對立させなくて、最高存在をも、と同様に、一つの法として、爲作されぬ法、即ち無爲法 (*asamskrta dharmāḥ*) のもとに分類される、といふ點が特徴づけられる。

それ故、無着の場合には、解脱の過程が次の様な風に進行してゐる。そこに、彼の把握の特性が一きわ判つきりと示されてゐる。彼は小乗教理と同じく次の點から出發した。即ち汚されたもの (*besudelte, sänkleiſkaiḥ*) と純粹のまじりけのないもの (*laute, vaiyavadānika*) とを辨別する、といふ點からである。根本認識作用、即ち阿頼耶識は、根本識に付き纏ふ凡ゆる汚された法と共に、存在の循環運行・輪廻の基礎を構成するところのものである。大乘學說の最高なるものを通して、又、その正しき把握を通して、換言すれば清淨なる法が現はれることによつて解脱が準備された。この清淨なる諸法は、より遠い解脱の行路に於て強固にされ、増大される。最後に解脱は、無分別智 (*nirvikalpañ jñānañ*) を生ずる。そして、この無分別智は、解脱道の最後に至つて最

高處に到着する。しかもこの無分別智は、同時に心理的な全體の改造 (*Umgestaltung*) 即ち轉依 (*paravrttiḥ*) を齎す。それによつて汚された法は霧散し、そして清淨なる法が残る。それによつて解脱が完成される。清淨なる法はそれ以後づつと持續するのであるが、それは佛の法身 (*dharmakāya*) である。このことを、無着の本來特有の語で表現すれば、^③

存在の運行循環・即ち輪廻は、それが汚されたる部分形成する限り、或るものに依據した性質 (*die abhängige Beschaffenheit*) 即ち依他(自)性 (*paratantraśvabhāva*) である。それが清淨なる部分形成する限り、それは涅槃である。この二つの部分から出發して、依據せる性質(依他自性)を、人は所依(*āśraya*) と稱する。この所依の改造、即ち轉依は、次の點に存する。即ち、依他性が、その汚された部分をその對治 (*pratipakṣa*) に供し、そして清淨なる部分となる、といふ點にである。^④

法身について彼は語を次いで言ふ。^⑤
 ③ それ(法身)は所依の基體によつて特徴づけられる。法身は汚されたる部分を形成しつゝ依他性―それは凡ゆる障り (*Hemmnisse, avaraṅgañ*) を含むものである。

るが—を放擲し、そして清淨なる部分を形成しつゝ、依他性となるであらう。それは凡ゆる障りから自由となることによつて、凡ゆる法を超えて支配者を獲得するものである。

(四)

吾々は、かくて次の如き結論に到達する。即ち、瑜伽行派の二學頭には、凡ゆる心理的な經過を運搬する者 (Träger) によつての問ひに關して、一つの判つきりした對立があつたことを知る。換言すれば、彌勒主は認識の主體を法界に於て、それ故最高存在に於て見出したが、無着は心理的な法の綜合に於て、即ち阿頼耶識をめぐつて集まる法の綜合體に於て見んとしたのである。所で、無着は彌勒主の學說を完全に排除したのではない。何故ならば、諸著作は兩者とも學派の根本テキストとして互に傳承されてきたが故に。そして、たゞ本質的なことは、この對立は後期の學派の上に彼等の影響を及ぼしたといふことであつて、そのことは自明である。そこから、學派の内部に於て種々相異した傾向が出て來た。その傾向は或る時は一を、或る時は他の理解を採用し、そして印度的慣習に從つて全體的な傳承を彼等の志向性に

於て明かさんとしたのである。所で、學派内部に於けるこの對立の最後の反響は、凡そ次の如きものであつた。即ち、吾々が最初に述べたシナの報告に於て對立したそれである。事實、勒那摩提は彌勒の傾向を、一方菩提流支は無着の傾向を歩んだのである。眞諦は、無着の根本著作を彌勒の意に從つて轉釋しようとする努力し、一方玄奘は無着の正しい把握へと再び還つて行つたのである。

とにかく、この學派の論争が如何様に行はれてゐたか、特に印度自體に於て、といふ點は、更に研究が進んで、吾々が今猶佇立してゐる廢墟の曠野からかの瑜伽行派史の明確な形姿を獲得することに成功するならば、教へられるに相違ない。然し、その一、二の點は、既に言はれてゐる。即ち、シナの傳承は、この論争を、那爛陀と伐臘昆の學派對立と結びつけてゐる。このことは正當であるかも知れない。然し、護法と安慧が兩見解の第一の代表者であつたかどうかは疑はしい點である。この二人は兩學派の著名な代表者として知られてゐたから、その名前はよく引き出された。が然し、如何なる場合にも、彼等はこの問ひに於ける對立の元祖ではあり得ないであらう。何故ならば、菩提流支と勒那摩提がシナへ來た時には、護法は未だ生れてをらず、安慧は精々子供

であつただから……。あまつさへ、浩瀚な安慧の著作——それはこれまでに見出され發刊されたものであるが——即ち中邊分別論疏 (Madhyantavibhagatikā) の如きは、彌勒主の理解に對する如何なる安慧の明白な手始めも認められない。然し論争の痕跡は、吾々も亦こゝで見えてきた。安慧は中邊分別論の最初の註釋者ではなくて、多くの先進者をもつてゐた。その先輩達については、私は少くともその一人たる護月 (Candrapala) の名を擧げることが出来る。それ故、彼は最も重要な質問の際には度々二、三の註釋的な論文を引用したのである。そして、その際に、彌勒主と無着との間のかの古い對立も亦現はれてゐる。少くともその一例が、このことを證明するであらう。即ち第四章の解説過程に於て、安慧は法身について述べる段に至つて次の如く言つてゐる。

「法身・佛は所依の轉の中にある。その中に於て、凡ゆる障害が除去され、無漏なる法の種子、それはあらゆる對立を形成するものであるが、その中に附着されてゐる。法身・佛は、凡ゆる法を超えた力を有し、根本的な、そして認識なきものである。

これに對して、或る者はいふ。それは凡ゆる客外的な汚れを通して完全に清淨化された法界となるであら

う。法の體即ち法性が、その際に形あるもの即ち法身となる時にこそ……」

この最初の見解は無着の見解を語つたものであり、第二の方は彌勒の見解である。

以上によつて、始めに採上げた質問は、その解答を見出した。そして吾々の探究は終つた。吾々は、瑜伽行派の種々なる指導者の間にシナで證明された論争を、その根源にまで遡らせることに成功した。その際に、次のことが示された。即ち、古代印度哲學の最も興味あり、且、最も論じ盡された問題の一つが、その論争の基礎となつてゐた點である。そして同時に、非常に重要であるが、その理解は今猶、依然として大きな困難さに對峙してゐる、かの學派の歴史、即ち瑜伽行派史の一つの新しい光明が射したと思つてゐる。

註

① P. Demiéville, Sur l'authenticité du Ta tchieng K'i sin Iouen, Bulletin de la Maison Franco-japonaise, Série Française, tome II, No. 2/1929.

② Demiéville S. 30 ff.

③ S. 38 ff.

④ S. 43.

⑤ Mahābhāratam XII, 201, v. 27.

- ④ Yaśomitra, *Sphuṭārthā* S. 639, 25; *Yuktiṭīpikā* (Calcutta S. S.) S. 135, 4; *Nyāsavārtikam* (Kashi S. S.) S. 355, 4 usw.
- ⑤ Vyāsa, *Yogabhāṣyam* (Ānandāśrama S. S.) S. 89, 2 und 197, 4.
- ⑥ Vgl. die Zusammenstellungen von La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa* VI, S. 299 A 1 und *Vijñāpīṃśātrāśāśiddhi* S. 139 f.
- ⑦ *Anguttaraṅkāya* I, 10 usw.
- ⑧ Die chinesischen Texte zitiere ich nach der *Taiśhō* Ausgabe des *Tripiṭaka*.
- ⑨ Vgl. M. Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg 1927, S. 27.
- ⑩ Vgl. die Lehre vom *mūlavijñānam*, La Vallée Poussin, *Vijñāpīṃśātrāśāśiddhi* S. 178 f.; E. Lamotte, *Karmasiddhiprakaraṇa, Mélanges chinois et bouddhiques* IV/1936, S. 250; E. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule II*, Louvain 1938, S. 27 u, 7.
- ⑪ Das ergibt sich aus der Polemik im *Mahāvibhāśāsāstram* und in *Saṅghabhadra's Nyāyānusārah*, vgl. La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa* VI, S. 299 A 1.
- ⑫ (譯者註) 大、三一、八三五上
- ⑬ 參照、大、三一、八一四上、淨樂我常等 彼岸功德果
- ⑭ 大、三一、八一四上、八三二下
- ⑮ 大、三一、八一四上、八三二中
- ⑯ 大、三一、八一四中、八三二下
- ⑰ 自性常不樂、大、三一、八一四下、八三三中
- ⑱ 大、三一、八一四上
- ⑲ 大、三一、八一四上、八三二下
- ⑳ Vgl. dazu vor allem des 9. Kāpiel des *Mahāvānāsūtrāṅkāraṇa*, éd. Sylvain Lévi, Paris 1907-11
- ㉑ Z. B. IX v. 15.
- ㉒ Z. B. IX v. 59.
- ㉓ 山口德博士著、藏漢對照中邊分別論頁一一〇—
- ㉔ *Madhyāntavibhāṅga* IV v. 15b-16a. 前田書頁八十參照
- ㉕ 同書頁一十七
- ㉖ (譯者註) 大、三一、六〇三中參照
- ㉗ 大、三一、六〇四中、六〇五下等參照
- ㉘ 攝大乘論第九章 I vgl. E. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule* (Bibliothèque du Muséon 7), Louvain 1938.
- ㉙ 第十章 III
- ㉚ *Schīramati, Madhyāntavibhāṅgaśāṅkā*, exposition systématique du *Yogācāravijñāpīśāśā*, éd. par Susumu Yamaguchi, Nagoya 1934, S. 191, 4 ff.