

華嚴經唯心偈の印度的訓詁

山口 益

は し が ち

華嚴經の思想は唐朝の賢首大師法藏によつて一宗の教義組織として大成せられ、爾後華嚴の講學と云へばひたすら賢首の教系が學ばれることとなつてゐる。しかし華嚴經が論家人師(acarya)の教義學說の上に始めて開顯

せられ、佛教思想史の上に重要な位置を占むるに至つたのは、いふまでもなく龍樹論師に於てであつて、學者は夙に龍樹に於ける中論と智度論と十住毘婆沙論との上に、般若より華嚴への思想的展開を見んと志向したのであつた。そして龍樹に於て華嚴の思想がかくの如く展開せしめられた跡を注意することによつてそこに識別せられて來た研究課題は、華嚴思想の根本的な理解把握のためには、先づ以て華嚴思想展開の素地としての龍樹の根

本論(mūla-gāstra)なる中論の思想が糺明せられねばならぬといふことであつた。近代に於ける佛教講學の領域にあつて、漢土傳來の三論宗學と且らく切り離して、龍樹の教義學說自體が、特に中論の根本的な研究を中心として要請し出されて來たのは、爾様の事情に由來することでもあつたやうに憶ふ。

筆者は固より華嚴宗學に對して専門的な研學の經歷をもつたこともないのであるが、華嚴經夜摩天宮會中、如來林菩薩の唯心偈は、華嚴經中に唯心緣起を説く中の主要なる個處の一であり、それが龍樹の智度論の隨處及び大乘二十頌論に關聯をもつものであり、また唯識法相の宗義に於て、華嚴經が彼宗所依の六經の中の一として依用せらるる根據となるものでもある點に於て、豫て注意を惹いて來たところであつた。そしてその唯心偈には

「一切法の唯心所現にして無我であることが一切法を成する」と云ふ佛教の要諦が示されてゐることに注意しつつ、それを龍樹の中論を中心とする印度佛教の教義學說に對する若干の經驗を便りとして、ここに一應その解釋が出来るやうに覺えたので、いま唯心偈試考とでもいふべきものを筆録する。漢土の釋家以來の傳統的な祖釋末疏を經由しないかういふ解釋の仕方は、華嚴宗學の傳統から見れば一個の偶然的な想ひつきに過ぎないものでもあらう。けれども龍樹に於ける華嚴思想の展開する一面を了解しようとする點から云へば、かういふ印度思想史的な解釋も許容せらるべきであらうと欲ふ。

あたかも大正の初期から中期に至るまでの頃、故佐々木月樵先生は、印度佛教古典の研究が根本的に行はるべきことを提唱し、新舊兩漢譯華嚴經の偈頌を對照して「華嚴聖歌」の名でこれを刊行し、華嚴本經の思想に觸れんと試みられたものであつた。唯心偈ももとよりそこに攝められてゐる。しかるに佛教古典の根本的研究が、さう云ふ意味でこの「唯心偈」について行はれようとするに當つては、今日としては、新舊兩漢譯の他に西藏譯

をも對照せねばならない。といふことは、いふまでもなく梵文原本の未發見の部門に對して、西藏譯は、その翻譯成立の歴史的事情と、その譯語譯文の形態とよりする準梵語資料としての資格に於て、兩漢譯をひきゐて共に能く梵文原本の形態に歸納せしむる媒介となるからである。そこで私は、新舊兩漢譯と西藏譯との三本の現形態を、西藏譯を媒介として梵語的形態に於て勘へ、中論を中心とする印度佛教資料によつてその思想形態を糺明するといふ道程を辿らふとおもふ。

尤も唯心偈に見らるるやうな經典の偈頌文學は、古典梵語にプラークリットの多く混じたものであつて、西藏譯を媒介としての古典梵語的復還のみによつて直ちにその原形態を彷彿せしめ得らるるものでないかも知れない。けれども故ドゥ・ラ・グレイ・ブーサン教授が梵文中論釋に引用せらるる經典の偈頌に對して行ふた如く、西藏譯からの古典梵語的復還によつて、アプロキシメーターな偈頌の原形に接近し得るのであり、またさうする方法以外に、ともかくそのことがなされ得る方法とはないのである。

因みに唯心偈の漢譯舊本は佛陀跋陀羅譯華嚴經卷十、夜摩天宮菩薩說偈品第十六(大正藏、二七八、四六五下)に、新譯本は實叉難陀譯經卷十九、夜摩宮中偈讚品第二十(大正藏、二七九、一〇二上)に出で、「如來林(覺林)菩薩が佛の威神力を承けて普ねく十方を觀じて偈頌を以て曰く」で始まつてゐる。左記本文として掲げた漢譯の始め二行は舊譯、後の二行は新譯である。西藏譯是北京版(第五十七函六三、a七)を依用し、高野山大學教授野澤靜證氏に依頼して高野山大學のテリゲ版との校合を経たものをごここに採録する。唯心偈十行は簡單な偈文であるから、校異を記入する程のこともないと思ふ。

一

工畫の人々が

種々なる顔料を集むる如きものは、

大種としては凡てみな等しきものなれど

心によりて計執せられたるものなり。

西藏譯第一句の *ri-mo-las* は翻譯名義集を始め一般の藏語語彙中には見られない語であるが、此語の原語と思はれる *citra-karman* は、ベートルリンクとモニエルの兩辭典には、*citra-kara* と同じく畫家と云ふ用例が出されてゐるから、漢譯兩本に「工畫師」といふのと同じものになるのである。そこで *ri-mo-las* は、第五偈にいふ *ri-mo-nkhan* と同じである。

西藏譯第二句の終「*kun-hdu-ba*」は藏語辭典、語彙中にはそのままに出て來ない語であつて、私は且らくその還元梵語を設定する出據を有たぬのであるが、*hdu-ba* は *saṅgha*, *saṅgraha* の譯語である用例があり、「綜合、聚集」を意味するから、少くともそれは漢譯兩本の第二句の「分布」といふものと原語を同じくするとはなし難いやうである。

併しそれは、畫を畫くと云ふことが心の作用の喩とし

(舊) 譬如工畫師 分布諸彩色

虛妄取異色 四大無差別

(新) 譬如工畫師 分布諸彩色

虛妄取異相 大種無差別

/ *ji-ltar ri-mo-las-rnam-sla* /

/ *tshon-rnam-sna-tshogs kun-hdu-ba* /

/ *kun kyai hbyuñ-ba chen-por miñam* /

/ *sem-s-kyis yoñ-su brtags-pa yin* /

て述べられようとするのであるから、茲に「聚集」の意味の語を用ひた西藏譯依用の原本に不當なものがあるべしとは思はれない。それは、俱舍論卷四(一三、右)稱友註釋(梵本)に、心(citta 質多)の名義釋を示して「cinotifi cittam, kugalam akucalanī vā cinotifi arthah; 集めると云ふが心なり。善又は不善を集めると云ふ義なり」といひ、心の作用を示す爲に、さういふ「集める」といふ意味があるのであるから、今もさういふ「集める」といふ意味の「*hdu-ba*」なる西藏語が見出されることも所以あることであると思はれる。併し何れにしてもその「集める、綜合する」の意味では漢譯二本の「分布」の語と同じでないといふことになるであらう。

ところが「集める」と云ふ意味の *cinoti* の語根である *√ci* なる接頭辭の加はつた語、特にその過去の受動分詞としての「*acita*」なる形に於て、我々は「撒布せられたる」(*spread, diffused*: Apte, *Practical Sansk-Eng-Dict*) の用例を有つのであるから、*hdu-ba* なる「集める」の意味の語の前に「*kun*」即ち梵語の接頭辭の「*a*」の附加せられたこの語が、漢譯二本の「分

布」の意味を有つことは十分に考へられ得ることである。そこで茲の原語が、さういふ *√ci* と云ふ形の語であるときに、我々は、漢譯二本の云ふ「分布」なる原語に接近し得るのである。西藏譯の「*kun-hdu-ba*」に關しては、漢譯二本の「分布」との間にさういふ關聯を考へることが出来る。そこで若し *kun-hdu-ba* の語が *acinoti* の譯語であり得る用例が見出されるならば、この本文上の問題は決擇がつくのである。

次に漢譯の第三句に「虛妄取異色」(舊譯)「虛妄取異相」(新譯)と云ふ「虛妄」は、西藏譯第四句の「*yons-su brtags-pa*」(*parikalpita*; 計執せられたる)を、「虛妄分別」(*abhūta-parikalpita*)といふ場合に於ける虛妄(*abhūta*)の語の附加せられたものと同じ意味に解したのである。そして「計執せられたる」(*parikalpita*)は、唯識三十頌第二十偈に於て、「彼の分別によりて」彼の物が分別せらるるときは、それはすべて遍計所執 (*parikalpita*)なり」と云つて、内外一切の物の所分別性なることを表はす *pari* (*severally, abundantly*: Apte, *Sansk-Eng-Dict*) に、彼彼・種種の意味を與へる

うな、さう云ふ仕方に従つて、茲には「取異相」「取異色」と述べたのである。が同時に、この「異」は、西藏譯の第二句に「種種なる顔料を集める」と云ふときの「種種 snā-tshogs; vicitra」にも、意味が關聯させられてゐることは想像せられ得る。

そこで第三、第四句は、繪畫の自體としては對象的には等しく四大種であつて、そこに何等種別相(vicitrā)はないのであるけれども、心によつて、種別なき四大種のそのままの相にはないありかたに、すなはち虚妄に、分別せられて種種相が顯現し出されてゐるとの意味になる。

これが即ち唯心説(cita-mātrata-vāda)であるが、この唯心説は、唯識無境を立宗する唯識説・識論(viñāna-vāda)と同じであるとは見られない。何故なればこの唯心説に於ては四大種なる物は對象的に認められてゐるが、それが繪畫といふ我々の物、すなはち具體的な我々の存在圏内のものとせられるのは、心の虚妄分別に由る、といふからである。それで若しこの唯心説を學派的な思想形態でいふならば、經量部の所宗の如きものであら

う。それは經量部に於ては、「積集せる色はなきにあらす」となして物的なものの存在を認めながら、「眼等によりて現前に見らるる色等は識の所取であつて眼等なる根の境ではない。眼等の識こそが境の形相を具して生ずるからである」と云ひ、或は更に、「現量にて顯現するものは識のみの行相で、知が顯色形色として顯現する事は、特別に有る極微聚ではない」(中觀佛教論攷、二)と云ふ。すなはち具體的な我々の經驗が得られてゐるといふ態は、唯心・識の所作であるといふ思想的類型にあるからである。

因みに、龍樹の六十頌如理論第三四偈に「大種等と説かれたるものは識中に攝在せらる」となすものも、ともかくこの第一偈の所説と同じ思想的類型のものと見られるであらう。(中觀佛教論攷、一) (七六一—七七頁)

扱、かくの如くこの第一偈の所述は大種があつても、その大種は、「一切所餘の色の所依性なるが故に、寛廣なるが故に、是等に大の性あり」(和譯稱友俱舍釋)と云つてその大種なる語の説明せらるる如く、それは純粹な素材(element, matter)であつ

て、心の虚妄分別力に待たねば具體的な世間と云ふものの素材とすらならない。心の虚妄分別力が、世間を世間たらしめてゐる能作の主體である。

と云ふのである。そこで、そこに謂はれんとする意味としては、虚妄分別力に待たねば大種は顔料といふものにもならない。大種が顔料となるのは、既にそこに、虚妄分別力の作用せる段階にある。といふことである。

二

(舊) 四大非彩色、彩色非四大、

不離四大體、而別有彩色、

(新) 大種中無色、色中無大種、

亦不離大種、而有色可不得

/ khams-la tshonrtsi de-dag med /

/ tshonrtsi-la yan khams med-de /

/ khams-rnams ma-gtogs gshan-ra yan /

/ tshon ces-bya-ba gan yan med /

界(すなはち大種)の中にそれらの顔料はなく、

顔料の中にも亦界はなし。

諸界を離れて別にも

顔料といふもの何等あるにあらず。

直前所述のことが考へられると、茲に顔料なるものの性格が考慮せられることになる。顔料は大種が彩畫として構成せられる過程中的のものである。而も顔料は彩畫に對せしむれば、固より大種なる客體的なものの側にあるものである。しかし大種といふ、より客體的な原素料 (matière primaire) からいへば、顔料は大種なる因

(kāraṇa) といふものから成立してゐる一の果 (kārya) である。舊譯に「彩色」と云ひ西藏譯に「顔料」といふものを、新譯が「色」と譯した語には、四大種 (bhūta) なる因に對して、顔料が「四大種所造の色」(bhautika-rūpa) なる果の分位の上にあるものであることを指示してゐると見られる。そこで第二偈に於ては、大種と大種所造色との二は、その何れか一方が先にあつて、それが所依なる因となり、他の一方が能依なる果としてそれに屬し、その因中に攝せられるといふ因中有果的即ち因果一體的であるのでもなく(第二偈前半)、大種と大種所造色とは別々に自體があり、兩者が別離的にあるといふ

因果異體的・因中無果的であるのでもない(第二偈(後半)といふのである。

繪といふものに喩へられる具體的な世間 (Loka, sati) といふものを、純粹に客體的な素材態、すなはち四大種なるものの側から眺め、その四大種と、それによつて形成せらるる直接なる果としての四大種所造色なるものと關係を、緣起の立場で糺明することになると、それは常にかくの如く論ぜられることになるのである。蓋しかくの如き所論は龍樹造空七十論第四六偈に於ても論ぜらるるところであるからである。曰はく。

一色の中にも四大あるにあらず、四の中にも一はあらざるとき、所造の色より別に存在することなき四大に依りて、色は云何でか形成せらるべき。

と。月稱論師の註釋はそれについて言ふ。「能依は所依の性格に隨屬するものであるといふ點で、所造の色なる能依が、所依の四大を自性とし四大で造らるるならば、一色は彼四大より異ならないのであるから、一なる相を破壊して四大の如く四とならねばならぬであらうし、他方、四大が一なる所造色を自性として顯現してゐるとき

には、四大は色より異ならないのであるから、四なる相を破壊して所造の如く一相たるべきであらう。けれど、さういふことは共にあり得ない。——すなはち能所因果の關係が推究せられるときには、因性・所依性なるものの自體成就といふことが先に個別的に規定せられ、その因の因性なるものに從つて果が成立するといふ如き態が許されてはならない。能所因果の關係に於ては、因中有果論、因果一體論は拒否されるのである。

かくの如く能造の四大と所造の色とは雙方から眺めて、その各々が自體としての成立を有たない。それ故に、四大種といひながら、それが獨立に個別的に存在し得ないのであるから、さういふ四大種によつて所造の色が成立せしめられることにはならないのである」と。

(大谷大學編、佛教研究、六
二六頁—二七頁参照)

いふところの四大種と大種所造の色とは、能造所造といふのであるから、能造は因であり、所造は果であるが、その大種(Bhūta)に對する大種所造(Bhautika)は、大種に對して、大種に依りて存在する色(upādya-rūpa)と云はれて、その能造所造の因果關係は所依と能依とい

ふ關係になる（俱舍論卷二七^a）。そして大種に依つて大種所造は成り立つのであるから、一應大種は所依であり、大種所造は能依であるが、しかし所依が所依として成り立つのは、能依あるに由るものであるといふ點から見れば、能依が所依であり、所依が能依でもある譯である。そこでいま唯心偈の第二偈に於ても、空七十論第四六偈に於ても、四大種と大種所造の雙方から、そのことが眺められて、所依と能依との何れもが先に自體を以て成り立ち得ない點が推究せられ、所依たるべきものが自體を以て成立し得ないのであるから、それを因とし、その因の性格に従つて果が成立せしめられるといふ因中有果説が拒否せられたのである。そして「因が先に個別的に成立してあつて、それから果が得られる」といふ思想が許され得ないといふことは、また因が先に果より別に成立してゐる、すなはち因は果なくしてもあるといふ因果異體・因中無果といふ所見をも遮ける。かくして因果の一異を遮遣する緣起の相依相成説（*pratīyasamutpāda* || *anyo=nyapeksata*）を成立することになるのである。

以上の如く空七十論第四六偈の所説は、特にその上半

偈が唯心偈第二偈の上半偈と一致し、因中有果説の遮遣を先にして述べたものであるが、中論第四品には同様な問題を、因中無果説の遮遣を先にしてその論究を進めてゐる。蓋し中論第四品は觀五蘊品と稱せられるけれども、そこに展開せらるるものは、五蘊法中の色法がその因なる四大種と不異一なる關係にあることを説くのが主であつて、ここでは、先づ色の因中無果・因果異體論的な有りかたを批判する。曰はく。

色は色の因を離れては了得せられず、

色の因もまた色と離れたるときは見られず。（第一偈）

色が色の因を離れたるときは色は無因生に墮す。

されど云何なるものも何處に於ても無因生なる物は

あるにあらず（第二偈）

色の因が若し色を離れてあるならんか、因は果なき

ものとなるべし。

而も果のあるに非る因はなし。（第三偈）

と。次に、かくの如き因中無果論の批判より更に因中有果論の批判へ推移せんとして、第四偈に於ては因中有果論無果論ともに、成立せざることを總括的に論じてゐる

る。そして第五偈に於て、果が現に得られてゐるのは因のあるに由るものであるとの點に立場を取る因中有果論の成立せざる理由として述ぶるところを見ると、先行する第二偈に於て、既に色の因が個別的に成立し得ない點を指摘したのであるから、因は有自性的には不成立であり、従つて因が得らるることなくして果が現に得られてゐるとすることは理に合しないと論じ、そこで一應、因中有果無果論の遮遣論を閉ぢてゐる。

空七十論第四六偈では因中有果論の破拆を先に置いて、因中無果論の遮遣はそれから繹き出された態であり、いまは因中無果論の遮遣を先に述べ、因中有果論のそれは、因中無果論の破拆に於て既に得られた論理を以てそれが作される所以を示してゐる。有果論にせよ無果論にせよ、それは有自性論であるから、緣起論としては、要するに、かかる因が因として有自性的に成立せられない點を糺明するならば、その何れを先に取り上げてても他はそれに伴隨し來るわけである。空七十論に於ては、色と色の因との雙方から因果一體の成立し得ない點を糺明するのが主であつたが、中論に於ては色と色の因との雙

方から因果異體の成立し得ない點を指摘するのが主要論點となつてゐる。

唯心偈第二偈を、龍樹中論の所説の上で見るときは、かくの如き所論の態で表はれて居るのが注意せられるであらう。

三

- (舊) 心非_レ彩畫色、彩畫色非_レ心
- 離_レ心無_レ畫色、離_レ畫色無_レ心
- (新) 心中無_レ彩畫、彩畫中無_レ心
- 然不_レ離_レ於_レ心、有_レ彩畫可_レ得
- / sens-la ri-mo de med-do /
- / ri-mo-la yah sems med-de /
- / sens de na-gtogs gshan-du yah /
- / ri-mo gan yah mi-dnigs-so /
- 心中にかの彩畫はなく
- 彩畫の中にも心はなし。
- またかの心を離れて別に
- 彩畫は何等了得せられず。

本偈の用語について一言注意するならば、舊譯にのみ見出される「彩畫色」とは「彩畫なる色法」の意味であり、若しそれが原語のままであるならば、その原語は *citra-rūpa* の持業釋に於て解釋せらるべき語であらう。それは新譯と西藏譯との上に「彩畫」とあるものという意味に於て相違はない。

そこで第三偈は、次上の第二偈に述べると同様な道理を、世間が構成せらるるについて、その主體的な側の心と、彩畫(畫かれてゐる畫)と云ふ客體的ではあるが、先の顏料よりは主體的な性格に親近な物との間の兩者の縁起關係として述べてゐる。すなはち、その謂はんとする意味は、第一偈に於て、世間なる畫は心の所作であるといつた。併し、作らるる世間なる畫は、心の因中有果的な、即ち觀念論的な果ではなく、また他方、心が彩畫の因中有果的な、即ち唯物論的な果でない。(前半偈)また彩畫は心の因中無果的な果でもない。(後半偈)といふのである。茲に於て、先の第一偈に於て、諸法の唯心作を提示したけれども、その心は諸法に對して因中有果的ではなく無果的でもない。すなはち心と諸法との相依相

成なる縁起であると云ふのである。

この第三偈に言はんとするところは、中論第十章觀燃可燃品に於て、我々の存在の素材としての五取蘊(所取)が可燃物なる薪に喩へられ、その五取蘊の屬する取者であり能取である補特伽羅 (*pudgala*) が能燃なる火に喩へられて、その薪と火とが一であつても異であつても、その兩者が成立せざる所以の道理を究はめる所論と同様な意味の上に眺められる。蓋し中論第十章は

若し薪なるものは火ならば

作者と業との一體となるべし、

若し薪より火別ならば

薪無くしても尙火は起るべし。(第一偈)

と云つて始まり、

若し人、我(補特伽羅)と諸法(五取蘊)とを一

り異なりと説くならば、彼等が聖教の義に通達する者

なりとは我れ思惟せず。(第一六偈)

で終るものであり、すなはち五取蘊と補特伽羅との一異不可得なる縁起性を説くものであるからである。所謂補特伽羅とは、その存在性を主張する犢子部の所説によ

れば、此世間から彼世間へ輪廻する場合の主體者であり、五取蘊なる重擔を荷負する者であり、記憶といふことが可能なるについての、前後に異體なる二心を統一する主體である。そこでそれは、「心能導世間 心能遍攝受」(俱舍三、)と云はれるはたらきのある心が阿毘達磨的に殊別せられた心差別(citta-viśeṣa)である。それ故に心とそれによつて計執せられ構成せられてゐる彩畫との一異不可得は、補特伽羅と、それによつて五蘊が具體的な存在のはたらきを有つものとなつてゐる五取蘊との、一異不可得と同じ意味を有つのである。

因みに舊譯に於ては、この第三偈の後半にいふところの心と彩畫とが不異である義を、心と彩畫との兩方から考察すると云ふ仕方では表はしてゐるが、その仕方に於て、相依相成の縁起はより充全なる態を具することになるのである。そのことは、先の第二偈前半偈と共に空七十論第四六偈が因中有果論の遮遣に當つて示すものにも、また中論第四品が因中無果論の遮遣について行使せるところにも表はれてゐるが、まさしくこの場合を表明するものとしては直前に云つた中論第十章に先立つ第

九章の所論の意味が注意せらるる。蓋し第九章觀本佳品は、補特伽羅が取者であり、五蘊がそれに屬する取であるから、取者は所屬の五取蘊よりも先に存在する(pūrvasthīa 先住、本住)と考へる犢子部の思想を批判してゐるものである。ところでかくの如く補特伽羅が先に存在し、それによつて五蘊が五取蘊たり得ると云ふこと、すなはち、先なる因によつて五蘊が五取蘊としての果・形成態として保持せられてゐるとすることは、その先に存在する補特伽羅なる因が、五取蘊より別に先に存在する意味に於て無因生的な過失に墮るために、その先住性が成立しないとして否定せられる。と同時に、若しそこで五取蘊が先住性のものであり補特伽羅なる取者がその五取蘊によつて存在すると云ふ考へ方を用ふるにしても、そこにも亦五取蘊の先住性が無因生的である點によつてその考へ方の不成立なることが同様に指摘せられる。かくしてその觀先佳品第九は、取者の先住性が批判せられる意味に於て觀取者品とも言はれることがあると同時に、五取蘊の先住することも許容せられ得ない點を以て、「觀取取者品」と名づけられることもあるのである。

それがすなはち、茲の舊譯の後半偈に言ふ「畫色が心より別に先住すると考へるのも不當なれば、心が畫色より先に別に先住すると考へることも理のよろしきものでない」との意味が、中論に於ける犍子部の補特伽羅説の批判に於て眺められ得る點である。

相依相成なる縁起の道理としては、かくの如く取者なる心にしても、所取なる彩畫色にしても、その何れにしても、それが獨別 (*prithak*) に先住することを容認しない。先住すること (*purvasitha*) とは、先に生成成立してゐること (*prakriti*)、すなはち、先に成立してを一つそれがそのまま他のものの存在し得る因になつてゐること、の意味に於て、その先住するものに對する批判は數論の自性 (*prakriti, the original source of the material world*) 的な思想に對する批判の意味におかれるのである。が同時にそこには、先住者が批判せられるのみならず、取者と取とが同時に存在するものとして、その兩者が關係し合ふことによつて我々の世間的存在が成立すると云ふ考へ方も、また、相依相待の縁起説に於て批判せられねばならない。それは取者と取とが、先住するもの

として批判せられるに續いて、先に闡説する中論第十章觀燃可燃品の所論の經過中に見らるる點である。

若し或る物が「他の物に」相待して成立するとき、また彼同じき物に相待して、相待せらるべき「他の物が」成立するならば、何「物」に相待して何ものが成立すべきかと。(第十品第十偈)

先に云ふ如く中論第十章は可燃なる薪と能燃なる火との喩を以て五取蘊なる所取と補特伽羅なる取者・能取との縁起性を糺明するものであるから、茲に掲げる偈に對する具體的な解明も亦薪と火との語を以て示される。すなはち、若し火が薪に相待して出來てゐるものとするに、薪も亦それ自らが成り立つ爲には火に相待せねばならぬから、薪も火に相待して成立するとするならば、一體何れが何れに相待して起されることになるのであるか。何故なれば、若し薪が自らの成り立つ爲に關係を有たねばならないところの火のないときには、薪は存在根據を有たないから存在し得ないことになるが、さうすれば、またその薪を因とすることによつて成立する火は、どうしてもあり得られないではないか。と云ふことにな

るからである。それはまた薪と火との所依能依の立場を轉換しても同じである。そこには先住者があるとする思想は捨てられてゐるけれども、同時にある能所二つの實體が相待することによつて、二つの實體が實體の機能を

表はす世界が成立すると云ふ思想が棄てられてなく、その思想が縁起の眞義に抵觸することが指摘せられてゐる。縁起の眞義は二つの物が有りとせられてあつて、それが相待することによつてその二つの物が具體的な生成の世界の態になるといふことではない。若し假りにさういふやうなことであるとすると、その「相待する」のは、具體的な生成の態になる以前なる未成立の時か、或は又既に具體的な生成の態となつた已成立の時かと云ふ支障が更たに起つて来る。若し未成立なる時であるならば、未成立にして現に無なる驢馬の角の如きものが相待すると云ふ過失になり、已成立ならば既に成立してあつて更に相待して成立する必要のないものが更に相待して成立すると云ふ不合理となるからである。

先の先住者が數論の自性(prakṛti)的な思想傾向にあるものとして批判の對象になつたのに對し、いまの二つ

の物が相待して具體的な生成の世界の態になるとする思想は、實徳業なる句義が和合して我々の具體的な存在が生成することを考へる勝論流な思想傾向に對しての縁起による批判である。

能取・取者なる補特伽羅と、所取なる五取蘊とが、縁起の道理に立てられんとするときにはさう云ふ批判が經過せられねばならぬことが知られる。そこで兩者の縁起に於ては依らるべきもの・所依が所依として定められたり、能依が能依として定められたりするのでなく、何れが所依、何れが能依と云ふ實體的な決定相が始めにあるのでない。相待性の無始時來性である。無始時來性と云ふことは、能依所依としての決定相の自體不可得なる無始空と云ふことである。

いまの第三偈は、以上述べるやうな龍樹中論の所論過程に於て具體的な解明を見出すことになるであらう。

四

(舊) 彼心不常住 無量難思議

顯現一切色 各各不相知

(新) 彼心恒不住 無量難思議

示現一切色 各各不相知

/ sens de rtag-pa na-yin-pa /

/ bsam-gyis mi-kyab tshad med-cin /

/ phan-tshun ges-pa med-pa-yi /

/ gzugs-rnams thams-cad ston-par byed /

かの心は常にあらず。

不可思議・無量にして、

相互に知ることなき

一切諸色を「彩畫として」表示す。

本文の讀方の上で注意すべきものを一言すると、漢譯

二本の第四句「各各不相知」は、西藏譯では、漢譯の第

三句の「一切色」なる語の形容句といふかたちを取つて

ゐる。そこで第三、四句の意味は、「一切の諸色それ自

體には、相互に知的な作用なるものがあるのではない。

彩畫として顯はれてゐる結果から見れば、そこに精神の

表はれがあり、従つて個々の相の上に相互に知が交流す

る如くではあるけれども、彩畫の客體的な側から云へ

ば、そこに何等の知の交流はない。知の交流があり、彩

畫としての調のあるのは、全く心によつて表はし出されてゐる結果に他ならぬ」と云ふことになる。これを學派的な思想理解の上で云ふならば、毘婆沙師有部が、極微聚なる色法を現前に知らるるもの、即ち認識の内容として個別的に定立せんとしたのに對して、經量部が「現前に見らるるものは識のみの行相 (ākāra) であつて、知が顯色形色として顯現してゐる事體 (vastu) は特別に有る極微聚ではない」(先の第一偈) と云つてゐるやうな點で把握し得るであらう。「顯色形色として顯現してゐる事體」とは、認識・知の對象となつて具體的に形成せられてゐる態であつて、それは心の表はすところであり識の行相であると云ふのである。

さういふことがいはれる點よりして、この第四偈は、諸法の唯心作を説く第一偈と同じ思想の展開せるものと見らるるであらう。而もその心は、先の第二、第三偈を経て、その因中有果論的並びに無果論的な實體的性格が遮遣せられた、緣起的成立のものであることが開顯せられたのであるから、茲に、「彼心は常にあらず、不可思議・無量にして」と述べられるのである。

「淨」ならん」(na nityam) と「不」[「淨」(nitya) と
は自性 (svabhava)、『諦 (satya)』、『實質 (sāra)』、『實體
(dravya) 等』とシノニムに理解せられる語であつて、「常
にあらず」とは無常であり無自性であることが示され
る。中觀說の一般的な所論の方軌に従へば、心の本性
は、それが因中有果論としての數論に於ける自性 (Pra-
kriti) であるにしても、因果異體なる因中無果論として
の勝論の我 (atman) であるにしても、それらは何れも
常住の自性であるが、さういふ常住なるものは云何にして
種々なる認識の内容としての諸色を顯現し得るであらう
か。常住なるものには變異 (anyathābhava) はなく、
常住なものには改作性 (Kṛirīmatva; the being made)
はあり得べきでないとする。それは中論觀有無品第十五
の第九偈、提婆四百論破常品及び破我品等の意味する所
である。特にそれは四百論破常品が、「pratyāstīta,
hetumat, kṛitakatva (緣りての存在、有因のもの、所
作性) なる三條項を以て、自體成就の常住なるものはこ
の三條項に相違するものであり、緣起性にはこの三條項
が具有せられる」となし、「緣起せる法としての具體的な

諸法 (kārya;果 effected things) は自體成就の常住法
の遮遣に於て成立する」とする點によつて指示せられる
處である。諸法の唯心作が説かるるにつき、その心が能
作性としての自體成就の常住法でなく、緣起法としての
心であることについては、攝大乘論の所知依分の始め
に、阿頼耶識が諸轉識と相互に緣となつて展轉攝藏せら
るる緣起の義を述ぶるに當つて、「それは數論に於ける
大等なる諸顯現 (vyakta) が勝性なる非顯現 (pradhāna-
avyakta) の體性 (armatva) 中に攝藏せらるると同じで
ない」とするものが注意せられる。勝性 (pradhāna) は
常住法であり自體成就であるが、「依・緣 (āgraya =
pratyaya, pratyayata = pratyasaṃutpāda; 緣起) の
仕方によつて阿頼耶識と諸轉識とが相互に攝藏せられる
(āiryante)」識緣起は、勝性や私の思想とは相違するので
ある。(無性攝論) (西藏譯) その阿頼耶識が「無始時來の界」で
あると云はるる點に於て、先の第三偈に於て注意せられ
た緣起の無始時來性が茲に關聯せしめられるであらう。
「思議すべからず (acinītya)」とは、例へば楞伽經
(梵文、P. 12) に「自心の顯現なる身と所依と受用と所住と

の不可思議なる境」(svacitta-driṣya-dehā-ālaya-bhoga-pratīṣṭha-acintya-viśaya) な⁴⁵語の中に見らるる。「不可思議」に相應せしめられるのであり、この入楞伽經の語は中邊分別論 (I, 1, b) に「外境 (|| 所住) と有情 (|| 身) と我と了別として顯現する識生ず」といふものと同様な内容の識縁起・心縁起の境を説くものであることは明らかである。よつて茲の「不可思議」が心の縁起性を説明するものであることはいふまでもない。そして入楞伽經に於ては、さう云ふ心縁起の「不可思議境」が、また自内證智の行境 (praty-ātma-gaṭi-gocara) とも稱せられて、この自内證智の行境なるものが、實體論的な見解に執著する外教凡夫二乘の觸すべからざる境界であることが強調せられてゐる。自内證智 (praty-ātma-gaṭi-gaṇya) とは、「自らのみ了解すべ⁴⁶もの」(svayam eva adhiṅgantavyam) であるから、それは中論第十八品第九偈に云ふ「自知不隨他」(a-para-pratyaya) であり、「戲論不能説」(prapañcair aprapañctam) である。中論歸敬偈に縁起を限定する語として用ひられる「戲論寂滅」である。茲の「不可思議」は、かくの如く

して心の縁起性を説明するものであることが知らるる。

「無量 (aprameya)」とは心が無常であり、無自性であつてこそ、そこに縁が到達することによりて云何様にも一切諸色を顯現するから「無量」なのであつて、これも亦入楞伽經 (梵文⁴⁷) に云ふ

身と受用と所住として人々の識は顯現す。されば彼「識」の起ることは、大海の波と似たるものと見らるる。

に於て了解せられるであらう。心の生起する相が波浪の限りなく起る相に喩へられるのである。解深密經心意識相品に、一切種子識から諸識の生起することを説くに當つて、大水流の上に一波の起る原因あるときは一波起り、多波の起る原因あるときは多波起る如しと喩説するものもそれである。(佛敎に於ける無と有との對照——頁參照)

世親が俱舍論破我品に於て、我 (āmatva) なる實體なくして心が生起する義をのべ、上座羅睺羅 (śhāvira Rāhula) の偈を引用して、(荻原稔友⁴⁸)

於ニ⁴⁹一孔雀輪ニ一切種因相、非ニ餘智境界、

色差別因尙爲難了。沉心心所諸無色法因緣差別可

易了知

と云ふ處にも、茲に云ふ「心が不可思議であり無量である」の義が示されてゐることが知らるであらう。

要するに、茲の第四偈は、先行する第二、第三偈を経過しての心の縁起無自性的性格を述べ乍ら、第一偈を以て出發せるままに、具體的な世間のあり方を心の分別作用に歸せしめてゐるのである。

五

(舊) 猶如工畫師 不能知畫心

當知一切法 其性亦如是

(新) 譬如工畫師 不能知自心

而由心故畫諸法 性如是

/ jiltar ri-mo-nkhan-gyi rnam /

/ sems-ni gan-gis ri-mo de /

/ bris-pahi sems-ni mi-ges-pa /

/ de-bshin chos-kyi rah-bshin-ro /

例へば工畫師達にとりては、

その心によつてかの彩畫が

畫かれたるものなれど、而も「その」心が知られざる如く、

法の自性もまさにそれに同じ。

諸本を對檢するに、西藏譯は新譯とよく一致する。舊譯は新譯の第三句「而由心故畫」、すなはち西藏譯の第二句から第三句へかけての語を缺く。尤も缺けてをづつても、先の第一偈から關聯する所よりしてその意味が通じないではないが、新譯と西藏譯の方が語の十分なる調を示してゐる。

西藏譯の第一句の「ri-mo-nkhan-gyi」に對し、「ri-mo-nkhan」は翻譯名義集 3782 の示す如く citrakāra の譯語であるが、いまは ri-mo-nkhan-gyi と云ふのであるから citra-karaka とでも作られてをづつたのではないかと想像される。

本偈は前偈に續いて、縁起法なる心の勝義諦的性格を更に説示する。すなはち心は彩畫に喩へらるる世間として起行しながら、その心の實相は不可知・不可得なのである。心の實相が不可知・不可得であるといふことは、それが縁起の法性なる勝義的な意味に於てである。それ

は前偈の上で既に述べた所の「自知不隨他」(a-para-pratyaya; 他によつて知られず)であり、すなはち、「自内證智の行境」である。他によつて知られずと云ふ「他」とは外からの指示(para-upadeśa)であり、我々の普通に知るごと(adhigama)である。それは物を對象的にありと把握する作用(upalabhi; 了得)であるから、他によつて知られずと云ふことは、了知しない仕方(anhigamanayoga)で知ることであり、不了得の了得、不可得の得である。「了得」は能知と所知との態を取つての有分別智であるから、不了得は能知所知の止滅なる無分別智の心行止滅である。心行止滅とは心と行境と(cittayocara)の止滅である。入楞伽經の屢々云ふ「凡夫と外教と究理論者との所行の境にあらず」である。分別心としては彩畫色なる世間能所の種々相が分別せられ、顯現せられてゆくのであるが、心の勝義的あり方は、分別心がはたらき出してゐる(vyavahārasamvṛti)世間世俗の立場からは「知られず」であり、先にいふ戲論寂滅である。

「法の自性もまさにそれと同じ」とは、心の法性なる

勝義諦が心行止滅なる如く、心に導かれ心に統べらるる世間一切法も、それに同じく、勝義的なり方としては有自性と執らるべきでなく、所分別性を捨離した不生であり(aparikalpa=anutpatti)空であるのである。龍樹の大乗二十頌論(第二十)に、「若滅於心輪、即滅一切法、是諸法無我、諸法悉清淨」といふものが能くこの境地を表示してゐると見らるであらう。

さきに私は、能所の縁起が無始時來性であり、それが攝大乘論の大乗阿毘達磨經偈のいふ「無始時來界」へ關聯せしめらるべきことを述べ、今茲には大乗二十頌論によつて、心の空によつて一切法空が成就し、そこに諸法無我の義が現成することを述べてゐる。さういふ點に於て、或は私がこの唯心偈を唯識教義的に理解しようとする意圖を有つものであるかのやうな見方を與へるかも知れない。しかし、大乗二十頌論に云ふ所の「若滅於心輪、即滅一切法」と云つて、先に心の滅を指示する修習の方法は、唯識教義に於て諸法無我の開顯せられる仕方ではない。先にも第一偈下に於て述べるやうに、唯心偈の唯心説(citta-mātra-vada)の心は、識と同義異語で

あるとしても、それがそのまま唯識論 (vijñapti-matra-vāda) ではない。識論に於ける諸法無我開顯の道は、例へば中邊分別論相品の入無相方便相に説述するやうに

唯識と了得することによつて

外境を了得せざることを生じ、

境を了得せざることによつて

唯識をも了得せざること生ず。

であつて、大乘二十頌論の如く、始めに境として顯現する識の空無を説くと云ふ仕方を取つてゐない。特にそのことが重要視せらるるわけは、その語を註釋する安慧が、先に識の空無を立てない理由を掲げて、

それは、能取の識は所取の境に依つてあるものであるから、了得せらるる外境の空無が定立せらるるときには能取の識も空無に入るのであり、そこに能所二取の空無の開覺が容易であるが、その能所相待の縁起の相を考へないときには、徒らに法の損滅に墮入るであらう。

と述べてゐる點によつても知らるる。それ故に茲の唯心偈の唯心説は、識の上に能所相待の縁起相が考へられ、

その所取の空無觀より能取の空無觀に入り以て二取の無我の開顯せらるると云ふ唯識觀を説く瑜伽行派の唯識説ではないのである。

六

(舊) 心如工畫師 畫種種五陰

一切世界中 無法而不造

(新) 心如工畫師 能畫諸世間

五蘊悉從生 無法而不造

/ sems-ni ri-no-mkhan dan hdra /

/ sems-ni phuti-po byed-pa ste /

/ hji-g-rtan khams-na ji-sned-pahi /

/ hji-g-rtan hdi-dag sems-k'yis bris /

心は工畫師と同じ。

心は五蘊を造る。

すなはち、世間界中にありとあらゆる

これらの世間は心の畫くところなり。

前第五偈に云ふ如く、心の勝義的な有り方は分別心かはたらいてゐる世間的行用、すなはち、世俗の立場から

は知られないのであるが、併しともかくも諸法は心の所作であり、心によつて具體的な態に表はし出されてゐると云ふことを説くのがこの第六偈である。第五偈は勝義的な面を示さんとしたのに對し、第六偈は心の世間的行用 (laukika-vyavahāra) を述べるのである。

新譯の第二句「諸世間」は、西藏譯第四句に見らるる「これらの世間」であり、西藏譯第二句の「五蘊」が新譯第三句のそれに當る。そこで新譯第三句の「五蘊悉從生」とはいふ迄もなく、「五蘊悉從心生」である。新譯と西藏譯との上にはかくの如く語句が前後轉換されてゐるのである。西藏譯の「ありとあらゆるこれらの世間」(yavanta ime lokāḥ) と云ふ「yavantaḥ」を漢譯兩本では「無法而不造」と表はしたのであるが、舊譯では、西藏譯第四句の「これらの世間」(ime lokāḥ) が語として出されてゐる。新譯に「諸世間」と云ひ、西藏譯に「これらの世間」と云ふ。何れも複数で表はされ、それが五蘊であるのであらうから、「これらの世間」(ime lokāḥ) と云ふ「諸世間」の語は、意味としては「世間に關する諸法」(laukika dharmāḥ) であつて、それは

具體的な三有に於ける我々の存在に關する諸法である。由つて、「五蘊・諸世間が心によつて造らる」といふことは、「三界唯心作」であり、十地經第六地下の「十二因緣唯一心作」である。それ故に、「諸法が心によつて造らる」といふことを、若し「萬有が心の所作である」といふやうな語で表はすならば、それは佛教的な表現として必ずしも當を得たものではない。

七

(舊) 如心佛亦爾 如佛衆生然
 心佛及衆生 是三無差別
 (新) 如心佛亦爾 如佛衆生然
 應知佛與心 體性皆無盡
 /sens dan ḥdraba saṃs-rgyas-te/
 /saṃs-rgyas ji-bshin ḥgro-baho /
 /sens dan saṃs-rgyas-dag-la yan /
 /no-bo-ñid-kyis zad-pa med /
 心と等しきは佛なり。
 佛の如く趣・世間はあるなり。

されば心と佛との二は

體性よりしては盡くることなし。

舊譯はとにかく探玄記の解釋がよくその意味を表はせることであらう。曰く、

「心の如く佛も亦然り」とは凡〔夫〕を將ひて佛に類するものにして、心が凡夫を造るが如くに佛を造ることも亦爾り。皆心に從つて起ればなり。「佛の如く衆生も亦然り」とは、佛を將ひて凡〔夫〕に類するなり。

下の二句は會して以て同じきことを顯はす。謂く、心が佛を造るとき、心と佛とは別無く、心が凡夫を作るときも心と凡夫とは別無し。能と所との依（佛と衆生となる能依と、心なる所依と）が同じきが故に〔別無し〕と云ふなり（坂本幸雄氏譯、國譯大藏經、經疏部第七、六四二頁）

と。然るに新譯は始め二句の上に心佛衆生の三法を並べ擧げないから、後の二句には、心と佛との體性無盡なる義を擧げて、「衆生」について述べてゐない。そこに本文として兩者を直ちに同じ根源の上で了承し兼ねるものがある。西藏譯も一應ともかく新譯の如くに解せらるべきであらう。

但、西藏譯では、漢譯二本に云ふ「衆生」の語が普通

に衆生又は有情と譯される場合の「sams-can」すなはち梵語の「sattva」なる語ではなく、*hro-ba=gati* であるから、それは趣・趣生・道である。*gati* が衆生と譯され得ないこともないであらうが、寧ろそれは、個々の生類と云ふよりも、新譯の第八偈にもその語が譯されてゐるところの「世間」と云ふ意味である。そこで一先づ、第七偈の第一、二句をリテラリーに梵語の原型に復還せしめてその形態をたしかめることにするに、それは

citta-sādhigyo buddhah

yatha buddho gatih

と想定し得るであらう。直譯すれば

佛は心と等類のものなり。

佛のあるが如く趣・世間はあるなり

である。そして、佛 (*buddha*) とは語根 *budh* の過去受動分詞に讀んで「覺れる」といつてもよいのであるから、その二句は、「心と等類なるものは佛なり。彼れ覺れるが如くに趣はあるなり」と意味せられてもよい。ところでその趣 (*gati*) とは直前にも云ふ如く我々の世

間、即ち、三有的存在 (gati, jagati, bhava) を言ふものであるが、その三有的存在なる gati は、それが我々の「行動してゐる」態である點に於て、犢子部・正量部などでは、その行動 (gati) を以て我々の身表業の當體としてゐる (大乘成業論参照)。さういふことであると、その gati は、龍樹が中論觀去來品に於て糾明した、「去者 (gantvī) と去法 (gamana 能去) と所去處 (gantavya)」との三者の相依相待に於て成立する、我々の存在の世間的な行用 (laukika-vyavahāra) の態である。由つてそれは云ふ迄もなく作者と能作・作法と所作業 (Kāritvī, kāraṇa, karmān-kriyā) の三者の相依相待なる行爲的世界の態である。佛教に於ける「世間 (loka)」とは、この世間的行用 (laukika-vyavahāra) を措いて他にはない。

そこで先に、心が世間として顯現してゐると云ひ、この第七偈の第一句に於て、佛は心と等類であると云つたのであるから、いま、茲の第七偈の第二句では、「その佛は覺證せるままに、世間的な態に於て行用し顯現する」と云ふと解せられる。言ひ換へればそれは、「法性眞如を覺證せる無分別智の體なる法身が、法性眞如を覺

證せるままに無分別智を數習する態に於て、有 (bhava) なる分別世間に出で、分別世間の相の中に完全に顯はれ得て佛道を成ずる應化身となる」といふ佛身顯現の過程である。それは次の第八偈の第三、四句に、「佛は本性上種々なる趣・世間としてまみえ給ふ」といふのと同じ意味に解してよいのではないか。少くとも、西藏譯からさう解釋せられることによつて、第八偈の第三、四句にも相應してゆき、そこに前後一貫した脈絡が汲み取られるやうである。

尤もいまいふ如き佛身顯現の思想は、瑜伽唯識の思想體系に於て表はれて來たものであるから、唯心偈の初期的な原型の場に於てはかういふ思想的理解が直ちに適應せらるべきでないかも知れない。しかしそこに於ても、眞如の覺證たる法身が世間への現成を、ともかくそのやうに理解することが許され得ない譯ではないであらう。

かくの如く了解し得るとなると、「心と佛との二は體性として (svatūpeya) 盡くることなし」といふ第七偈の第三、四句との意味の關聯もあらはになる。「盡くる

ことなし」すなはち新譯の第四句にいふ「無盡」は、先の第四偈に於ける「無量」と同じ内容に於て解せらるるであらう。「縁あるに従つてその本性が限りなくはたつき顯現する」の意味である。心の無量のことは先の第四偈に於て解釋した。佛の無量・無盡も、衆生界なる縁あるに従つて佛性は限りなく顯現するのである。衆生無邊誓願度 煩惱無數誓願斷である。衆生心として縁あるに従ひ千波萬波と無量の識の波浪が起つたのが、轉識得智された佛智としては衆生無邊誓願度するのである。茲に實體論的の常住性に對して、縁起論的の常住性が語られてゐる。

この「無盡」の語について想ひ起されるものは、中邊分別論無上乘品に菩薩所修の波羅蜜の最勝なることを十二の義徳を以て表はす中の「無盡最勝」である（中邊分別三三頁）。その「無盡」が茲の「無盡」の内容を與へるものと見らるるであらう。そこでは「波羅蜜の善根が大菩提に廻向せられると、一切の生處（趣）に於て異熟果を與へ了つても無盡である」といふ。善根が大菩提に廻向せられるといふことは、その徳が一切の趣の中に、はた

らき顯はれても盡きないとの意味で、そこにまた大菩提と云ふことの意味も完ふじられるのである。一切の趣とは、限り無き世間・有の存在であり、限り無き有情界である。先の第四偈に云ふ如く、心が限りなく世間として顯現する如く、その限りなき世間・有情のままに、佛の證悟も限りなく顯現する。心が有情としての限り無き顯現は、また、佛の證悟の限りなき世間への顯現の質料因である。

さういふことが知られてくると、舊譯に、「心佛及衆生是三無差別」といはれた意味がまた明瞭になつて來るのでないかと思ふ。心の顯現は無量無邊の有情界であり、佛の證悟の顯現の無盡もその有情界を質料因とする。有情界に於て、心の意味と、佛の意味とは具現するのである。かくの如く新譯及び西藏譯の「心と佛との體性無盡」に於て有情界の存在が指示せられてをり、それによつて舊譯の「心佛及衆生是三無差別」の意味が具體的に把握せられて來ると思はれる。

(舊) 諸佛悉了_二知 一切從_一心轉
若能如_レ是解 彼人見_レ眞佛
(新) 若人知_二心行 普造_一諸世間
是人則見_レ佛 了_二佛眞實性

/sens-kyi rgyud-nams ci-pdra-ba/

/de-dag sans-r-gyas rab-tu mkhyen/

/de-phiyir sans-r-gyas rab-bshin-gyis/

/hgro-ba sna-shogs gyur-par snañ/

心の轉起する諸〔相〕のちがひに

それらを佛は悉く知り給ふ。

それ故に佛は本性上

種々なる趣となれるものとして顯現し給ふ。

本偈の第一・二句は、第七偈の第一・二句に於ける「佛が覺證せるままに有情界に顯現し給ふ」といふことが、云何なる理に於てであるかを答へるものと思ふ。いま西藏釋から、かりに原語的に復還するならば、その偈句は

yadriçani citta-tantrāni

tani buddhañ prajānāni

といふことであらう。これは舊譯のいはんとする所とリテラリーに一致するものである。舊譯の「悉」とか「一切」とか云ふのは原語に於ては yadriçā の示す意味である。西藏譯の第一句の rgyud は、普通「相續」の意味に用ひられることが多く、從つて sañtāna を原語とするものであるが、兩漢譯の何れにも「相續」の意味を表はす語がなから、これが sañtāna を原語とするものでなくして、tantra を原語とするものであらう。(西尾京雄集西藏語索引及び Bacot: Diction)。 「心の轉起すること」と理解したのはそれである。tantra がさう云ふ意味に用ひられる例としては、安慧三十唯識論疏(三九頁)に依他起 (para-tantra) の tantra に對つて、それが「tantryate」と擬名詞相 (denominative) に活用せられるとして、それを「utpadyate 生ぜしめられる」と理解してゐるのがそれである。そこで今漢譯が「從心轉」(舊)、「心行」(新)と解釋してゐるのは、「心のはたらき」と解釋することが出来る。而もその tantra は、依他起 (paratantra) などとらつて、緣起の「起」の意味に使用せられるのであるから、この「心行」といひ、「從心轉」

とは、第六偈以前に説かれた如き、「心に依つて生起し、心に依つて生起といふことのある心縁起」である。心の縁起相とは、心が世間として活らいてゐる相であるから、新譯の第二句に云ふ、「諸世間」であり、その世間とは、有情界即ち衆生である。

「佛は、さういふ心の縁起相を、縁起の實相の如くに達し給ふ」のであるから、第七偈にいふ如く、「佛は心と等類であり、心が有情・世間として顯現する如くに、世間的行用として顯現し給ふ」のである。そこで、第八偈第三・四句の西藏譯では、第七偈の意味に還つて、「それ故に佛は、本性上種々なる世間・趣となれるものとして、まみえ給ふ」といふ。

但、新譯に於ては、第八偈は、所謂「縁起を見る者は法を見る、法を見る者は佛を見る」といふ意味に理解せられてあつて、第七偈以前の所説なる法を修學する能修の人に約して述べた。

また舊譯は、「佛は心の轉する相なる縁起を如實觀したのであるから、佛と心縁起とは一相である。故に、佛即ち縁起なることを見る者は、眞佛を見る」といふ意味

に解して、終二句を能修の人に約して述べてゐる。

西藏譯は先に云ふ如く、佛が心と一相なる所以を説いて、漢譯にいふ如き修學的の意味はそれを、第十偈に譲つてゐるのである。

第八偈に於ては、漢譯二本と西藏譯との間にさういふ差異點が認められる。この差異は、西藏譯の終りの語「*snan; dīgyate*; 見らるる・顯現する」が、漢譯では、「佛は、本性上、種々なる世間の上に現成し給ふものと人に見らるる」といふやうな意味、すなはち、

*tasmād buddhaḥ prakṛityā
vicitragati-bhūta [iti] dīgyate*

の *dīgyate* が *iti dīgyate* といふ意味に解せられ、従つて、「人はさう云ふやうにして佛の本性を見る」のであると云ふやうに能修學の人に約して執られて行つたのであらう。

尤も西藏譯が原型で漢譯二本がさういふやうに轉化して行つたと断定すべきでもないであらうが、西藏譯を媒介することによつて梵文原典の形態に近接し得る上からして、漢藏兩方の差違點をかくの如く解釋し得るに至る

のである。

九

(舊) 心亦非_二是_一身_一 身亦非_二是_一心_一
 作_二一切佛事_一 一切未_二會_一有_一
 (新) 心不_レ住_二於_一身_一 身亦不_レ住_二於_一心_一
 而能作_二佛事_一 自在未_二會_一有_一

/ lus-kyi-rnam-sla sems med-de /

/ sems-lahañ lus-rnam-s yod-pa min /

/ sañs-r-gyas mdzad-pahañ rab-tu byed /

/ de-ltar spyod-pa ho-mtshar che /

身的なるものに心はなし。

心の中にも身的なるものあるにあらず。

而も佛事を作すといふ

かくの如き行は絶えて未曾有なり。

探玄記に於ては

次の一偈(即ち此第九偈)は身心の不即不離を明すなり、上半は身と心との相は別なるが故に不即にして、

下半は心に依りて、身を現するが故に不離なり

(坂本幸男)

氏譯、國譯一切經
經疏部七、p. 613)

との解釋を與へてゐるが、これだけでは簡に過ぎてこの偈が前後の偈との間の、承上起下の意味の聯關が明瞭でない。そこで前上の第八偈を先の如く「佛が種々なる世間に現成し、まみえ給ふ」と解釋するならば、それと聯關して次の如くこの第九偈を解釋し得るのでないであらうか。

ともかく西藏譯は新譯とリテラリーに一致せるものであるが、先づ問題となるのはその第一句の「lus-kyi」であつて、これは kāyaka, kāyika; corporal, bodily; 「身的なるもの」の意味である。身(kāya)の語を用ひずに身的なるもの(kāyaka)と云つたのは、偈頌(gāthā)のシラブルの數の關係であらうと思ふ。それは次の第二句の中の lus (kāya; 身)と同じ意味なのであらう。ところで印度註釋家の方軌に従へば、心は識と同義異語に用ひられて、識は了別境(viśaya-pratīviñāpti)を自相とすると云ひ、了別(viñāpti)は顯現(prabhāsa)と同義に用ひられるから、識は境として顯現するはたらしめるもの(境の形相を具して生ずるもの)であるとの意味

になるが、「身の方は顯現することがない」といはれてゐる(智心髓集、中觀佛)。そして、その「身」についてである(教論攷二九七頁)。そして、その「身」についてであるが、俱舍論卷五に出されてゐる經量部の「色・心」二法爲種子」の思想を、稱友の俱舍註釋の上で見ると、「心中にも有根身の種子あり、また有根身にも心の種子あり」(和譯第二册一二三頁)といつて、俱舍本論の「色」を稱友の註釋に於ては有根身、即ち「身」と解釋してゐるのを見るから、茲の「身」とは心に對して「色」(rūpa)・「形相」である。そこで、前上に云ふ如く心は顯現するもの、身・色は顯現しないものであるから、この第九偈にいふ「心」とは、上來述べられたところの、世間として能顯現するもの、特に、佛が心と等類にて世間的行用に於てまみえ給ふものである。そして、身とは、世間的行用に於てまみえ給ふた形相、すなはち顯現し給ふたかたち、「色」である。

そこで、それを本文の上に移して理解すれば、佛は心との等類に於て世間に顯現し給ふのであるが、併し顯現し、あらはれた形・色がそのまま心と等類にての佛ではない。佛が世間的行用に於て現成し顯現した形、即ち、

色身・變化身をそのまま執へて、顯現する佛即ち「法身↓受用身」となすべきでない。思想言説として世間的に行用し顯現した言教(聖教)である變化身・色身を、そのまま佛であると執へるものは、大乘菩薩道に於て一の障(avarāṇa)として貶せられる所の、「文言の如くに義を執著するの愚暗」(yathārūpa-dharmasammoha, yathāgābdhān vicāraṇā arthe; Madhyanta-vibhāṅgikā)である。それ故に佛性を證得する仕方は、「變化身(なる言教)に依りながら變化身に關する〔言教〕より離れたもの」(nairmīṭṭhir nairmāṅṅika-vyapetam; Lankāvatāra-sūtra, p. 11)として、佛が證得するべきである。顯現する心は作因(karāṇa)であつて、身・色は顯現せる果である。故に因果即ち、因果同體ではない。それが第一句のいふ所の「身的なものの中に心はなし」である。しかし他方また、「顯現したもの、即ち、形あるもの・色も、本性上は心の中にあり心的なものであるから、我々に顯現してゐる形・色は、心よりは別なものである」といふでもない。即ち因果の別離・異でもない。それが第二句の「心の中に身があるのでない。」であ

る。顯現する佛(法身↓受用身)は、身的なもので即ち變化身として、形あるもの・色として、顯現するのであり、そこに、佛道が成就されるのであるから、その變化身なる言教と云ふものを離れて、別離に佛性を證得せんとする如きは、思想・言説としての世間的行用の立場即ち世俗諦なくして、神祕的に佛をとらへんとするものである。さう云ふ神祕思想は、眞俗二諦の建立を説く佛教の許すところではない。曰はく、

諸佛依二諦 爲衆生說法 一以世俗諦 二第一義諦
若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知眞實義

(中論觀四諦品)

探玄記が茲に不一不異で解釋するのを考慮すると、さういふやうに了解せられる。すなはちそこに、縁起の不一不異が説かれてゐるのである。

それは縁起の不一不異であるから、楞伽經的な言葉遣をするならば、「實體論的な立場にある外教や一般思想によつて究理的には了得せられるのではなから」(tarka-dristi-tīrthya-avisya)のである。而も佛事は行なれ、佛は種々なる世間の相となつてのみえ給ふのである。そ

れが第三句の意味である。

佛事(Buddha-karya; buddha-kriya)とは、法身↓受用身↓變化身と云ふやうに、佛性が世間的行用の態に顯現し、それによつて世間的行用の世界にある者が還つて出世間への道に入れしめられる佛道完成の事業である。

さういふ佛事といふことは、實體論的な立場にある外教思想家等にとつては奇異であり、未曾有(ācārya)である。新譯にのみ見らるる「自在(vibhūti)の語は、存在・力(bhūti)を離れて(vi)ゐる。すなはち superhuman powerの意味で「自在」なのであるから、これは未曾有との同義異語が用ひられたものと見られる。

10

(舊) 若人欲_レ求_ニ知 三世一切佛
應_ニ當_レ如_レ是觀 心造_ニ諸如來
(新) 若人欲_レ了_ニ知 三世一切佛
應_ニ觀_ニ法界性 一切唯心造

/ gan-shig dus gsun thams-cad-kyi /
/ rgyal-ba thams-cad ges 'hdod-na /

若し人、一切三時の

一切の勝著(jina)を知らんと欲せば、

一切佛を、心の體性なる

法界(dharma-dhātu)に於て觀すべし。

第九偈はかくの如く、また、心の緣起の眞性を強調した。そこで茲の第一〇偈は、心の緣起の修學を勸勵して、「緣起を見る者は佛を見るのであるから心の緣起を觀察すべし」と云ふのである。

漢譯二本ともに後半行に於て、西藏譯の上にリテラリ
ーには見られない「心が造る」の語が使用せられてゐる。
それを西藏譯の上で求むるならば「心の體性」(citta-
bhāva)である。體性・有(bhāva)とはここでは緣起
性と云ふことで、緣起せるものが所作性・所造性(Kriya-
katva)であるとは、先にも云ふ如く四百論破常品の初
めにも云ふところである。それによつて西藏譯の上の
「體性」(bhāva)が漢譯の上で「造」と示された所以の
跡を辿ることが出来る。

或は「造」とは saṅskāra (衆因緣所造・行)なる語
の意味であり、有(bhāva)は佛敎に於ては行(saṅskā-
ra)である意味に於て、「體性」(bhāva)が造と云ふ語
になつてゐると云ふことであるかも知れない。併しそれ
にしても、その「衆因緣所造」と云ふことも固より緣起
と云ふことであるから、——月稱造中論釋の初めに緣起
(Pratītyasamutpāda)の語義解釋を興へて、緣起とは、
「彼々の因緣の聚に至り會して起る」といふ意味の語で
あることを述べてゐるから——體性(bhāva)が緣起で
あることを意味する點に於て變りはない。かくの如く西
藏譯の「心の體性(citta-bhāva)とは、心緣起であり、
心緣起の勝義諦性即ち法界に於て佛が成就されるのであ
るから、「心の體性なる法界に於て佛を觀察せよ」と云
ふのである。

そこで舊譯の「應觀心造諸如來」とは、「心緣起の法
界性に於て諸如來が成就せられることを觀察すべし」で
あり、新譯で云へば、「法界性としての一切唯心緣起、
すなはち、唯心緣起の勝義諦性としての法界を觀察すべ
し、それが佛を了知する所以である」との意味である。

結

漢譯二本も西藏譯も、それが現在の形態を取るに至つたについては、固より夫々の歴史的事情を異にするのであるから、三者の上に相違點のあることは自然である。會て論じたことがあるやうに龍樹の中論の如き、歴史的

人物として確定された一思想家の論書に於てさへ、それが註釋家の手を経、更に翻譯家の傳承を経て、現在我々に與へられてゐる形態の上には可成錯雜したものがあつたのであるから、「如是我聞」と云ふ形で我々に得られるに至つてゐる經典文學の上に、夫々の翻譯の相異が見られることは尙更のことである。しかし、その何れもが等しく華嚴經の唯心偈である點に於て、如是我聞の原形態が何とかして把握せられたといふこと、なほ、若しまたそこに各本の上に相異があるならばその相異せる相が云何して生れて來たかの事情に接し度いといふこと、それらは經典を學ぶ者が常に思念するところである。そして梵本の未發見な華嚴經唯心偈に於ては、準梵語資料としての西藏譯本を通じて、かりそめながらも或點迄の

ことが果遂せられて來たことは上來所述の如くである。かくしてそこに得られんとするものは華嚴經唯心偈の ein Sūtra ではなくして、das Sūtra である。かくの如く經典について das Sūtra を得んとすること、それを茲に經典の印度的訓詁と云ひ得るのでないかと思ふ。

印度的訓詁によつて得られんとする華嚴經唯心偈の指示するものは、「心によつて導かれ統べられる我々の世間が、能なる心も所なる世間も緣起なるが故に心も空であり世間も空であるが、しかしともかく、緣起的なあり方に於て心によつて導かれ統べられてゐる。その緣起のあるがままの如實相の了知に於て佛が成立し、その實相の如くに佛が成立せるところに世間が世間の眞實性に於て成就せられてゆく。故にかかる心の緣起の實相が修學せられねばならぬ」とするものである。それは、「緣起を見るものは法を見、法を見る者は佛を見る」と云ふ緣起の諦觀に於て、一切が成就せられることを唱導する根本佛教の大乘的一現成とでも云ひ得るであらう。