

# 大乘仏教における「有」の論理

織 田 顕 祐

## 序

物事が存在する、あるいは存在しないというかどうか、仮にそのこと自体を自明とするならば、以後の議論は存在する物事を如何に論理的に矛盾なく説明するかという課題に移行せざるを得ないであろう。しかしながら、この議論の中では当然のことながら存在する物事、それ自身が問われるということは決していない。デカルトは「我思う、故に我あり。」と言ったというが、思うわれの存在を論義の出発点にするならば、われ自体が問いの対象となることはあり得ないのではないか。人間の自然的な認識を分析して、認識するものと認識されるものとを発見し、世界が認識されたものによって成り立っていると考えるとすると、その世界の中に何が存在し何が存在しないかを認識するものは従って世

界の外にあるものでなければならぬ。このように考えるならば、自己の身体や性格といったものも認識された内容に他ならないわけであるから、それらを認識するものは身体や性格といったもの他に存在しなければならぬ。このようにして身体からも完全に切り離された純粹な認識主体を通常われわれは「我（アートマン・主観）」と称し、それが自己の根本的な本体であると考えている。だから何らかの認識が存在する限り、認識の対象は様々に疑い得ても、認識主体の存在自体は決して疑い得ないわけである。

釈尊を生んだ当時のインドの思想状況もこれと似ていたと思われる。というよりも人間の思考様式そのものの普遍性であると考えた方がよいのかも知れない。われが存在し、外界が存在する。その全てをどのような形式で一般化し抽象化することができるか。こうした疑問に対

する分析はデカルト以降の近代哲学の展開に先んじて、  
釈尊当時のインドにおいて盛んに議論された課題である。  
それらの中には一元論・二元論・唯物論・唯心論など様  
々な考え方があったようで、その哲学的立場の相違を整  
理して六に数えたりもするが、その中に釈尊が現われた  
ということとは、それらの諸々の立場に加えて新たに別な  
立場が付け加えられたという意味ではない。何となれば  
釈尊が明らかにしようとしたことはそうした存在の諸々  
の解釈ではないからである。存在を認識し様々に解釈す  
る人間の能力を仮に知性と呼ぶなら、知性は確かに人間  
の固有の特性でありそれによって人間は多くのものを築  
きあげてきたと言い得る。しかし一方ではその知性の故  
に人間は「われ」なる存在を造り出し、その上で様々に  
苦しみ悩む存在なのである。人間ゴータマの出家の理由  
が、そのような人間存在の根本的な苦を見つめた結果で  
あることは四門出遊の故事に象徴的に示されている。従  
って仏陀の成道はそうした根本的人間苦からの解放であ  
ると考えなければならぬわけである。知性によって苦  
悩する存在となったのであれば、知性の積み重ねによっ  
てそこから逃れられると考えることは必然的に幻想であ  
る。このような見方に立つならば、仏陀が「無我」と教

えることは、単純な自我存在の否定でもなければ、全  
ては虚無であると言うのでもない。主体でないものを主体  
としてそれを云々する知性の構造を否定しているわけ  
である。そして何故「無我」なのかを説明する論理が「縁  
起」という考え方である。従って内なる構造としての縁  
起に支えられる無我が表わす内容は、われが存在し外界  
が存在することの否定でもなければ、全てが存在しない  
ということでもない。

しかしながら無我という表現自体が、我の否定という  
形式をとるためにそれは何らかの存在の否定であると受  
けとめられるに至る。このようにして釈尊の無我説はあ  
る時には「人無我法有」と解されて、衆生の無常のみを  
意味するものと理解された時期もあったようである。そ  
のように一旦誤解されて陥った閉塞状況は、もはやも  
の無我という表現によっては回復することができないで  
あろう。大乘仏教は正しくこうした課題を背負って現わ  
れたものと言うことができる。『般若経』が一切法の不可  
得・無所得を説かねばならなかったのは正にこうした事  
情を背景としてのことであったに相違ない。しかしその  
『般若経』も不可得を説くことによって人間の自然的認  
識を一応は否定するから、先ほどと全く同じ論法によっ

て一切法の存在を否定するものとの誤解を受けたようである。その誤解を正すものとして更なる大乘経典が現われるが、それは虚無論を救うために有的な表現を持つことによつて、無我を根本とする釈尊の教えに矛盾するものであるとの誤解を受ける場合が少なからざるようである。本稿は、そのような仏教の展開の中で中期大乘経典の有的な表現が一体どのような理由で、何を表わそうとしているかということを一応整理しようとして試みたものである。紙面の都合もあつて十分な論証ができないかもしれないが、考え方の筋道だけは明確にしておきたいと考えている。

### 一 『般若経』の如について

『般若経』が一切法の不可得・無所得を説くことは既に述べた通りである。では一切法が不可得であるとはどういうことなのであろうか。これこれであると表現すればそれは既に不可得ではないことになる。従つてここでは『般若経』がどのような論理でそのような関係を明らかにしているかということに焦点を絞つて考えていきたい。

人間の自然的認識の中では、全ての存在物は自己がそ

れを認識するということにおいて存在することが確認される。つまりわたしが机を見ることにおいて机が存在するといわれるのである。このことは逆の見方をすれば、机が存在するから我々において机という認識が成り立つのだということになる。哲学的に言えば前者が認識論、後者が存在論の立場に相当しよう。また、認識の内容を「机がある」という場合と「机である」という場合とは「机」ということばが表わしている内容は微妙に異なるし、「ある」と言われていることの内容にも随分と隔りがある。「机がある」と言う場合の「机」は個々にそれぞれ色・形などの違いのある具体的な現実存在を表わしている。これを通常は「個物」とか「個体」と呼んでいる。一方「机である」という場合の「机」は、それが決して眼前に存在していない場合でも話題の対象となり得る。従つてそれが椅子や鉛筆とは区別される、ある性質を持つものであることを表わしていると考えられる。これを通常は「机一般」とか机の「本質」と称するようである。「机がある」という認識が成り立つためには、あらかじめ本質としての机が了解されていなければならぬ。つまり単に個物Aとして視覚等の対象となつて「これこれ」と指示されるにすぎないようなものは定義することもで

きなければ理解することもできないわけである。この点から言えば認識理解されるのは個物の上に表われている、それがそれである所以の本質であるといわなければならない。個物の本質をこのように考えるならば、そうした本質が眞の存在であり普遍であるということになるであろう。しかし見方を変えて、それがそれである所以は、それがそれ以外のものと区別されるためであると考えればどうなるであろうか。つまりそれが机であるのは単に机以外のものから区別されているにすぎないということを表わしていると考えるわけである。このように見た時、机は本質を持って存在しているものではなく、かえってそれ以外のものなしには存在し得ないものとなる。そして机同様、椅子が、鉛筆が、……それぞれの存在がそれ以外のあらゆるものから切り離されて区別されるときそれであると認識されるわけである。このような関係の中で、全体から個を切り離すのは言葉の仕事である。つまり個物Aは言語化されることによってそれ以外の全てから切り離されて認識理解されるというわけである。つまり個物の上に本質が存在しているからそれはそれであるというのではなしに、個物も本質もそれが言語化されることによってそれ以外の全てから切り離されて

あたかもそれ自体で存在するかの如く理解されるというわけである。

『般若経』がその前半で繰り返し巻き返し一切法の不可得を力説するのは、このようなわれわれの自然的認識（分別）の構造を明らかにしようとするものであろう。具体的に經文を挙げてみよう。

色と色相とは空である。

（大正8・二五九c）

ここで色と色相と言われているのは、一般的存在 $\parallel$ 色と個物的存在 $\parallel$ 色相とを表わしているとみることができ。そして、一般的存在の方は、それ以外の存在と区別されてはじめて意味を持つという点で他によって成り立っているのであり、個物的存在は因縁によって生滅するという点でいずれも空であると言われているのである。ここでひとまず仮に言語化された世界を全て世間と称するとすると、空ということが出来る。しかし、色と色相の事柄であるということが出来る。しかし、色と色相を依りどころとする認識とそれらを空であるとする理解とは区別されるべきであるから、それらは世間の世俗（色と色相）と世間の勝義（空）の関係と行うことができるであろう。

内空と内空の性とは空なり。乃至無法有法空と無法

有法空の性は空なり。

(大正8・二六〇a)

ここでは更に言語化された空の基盤とも言うべき出世間としての空性が語られているのであり、この関係は勝義の中の区別として勝義の世俗(空)と勝義の勝義と呼ぶことができよう。先ほどの色・色相との関係も含めて言えば次のようにまとめることができる。

①色と色相…世間世俗

②空……………世間勝義(勝義世俗)

③空性……………(出世間)勝義

本稿の立論の上でこの関係は特に重要である。そこでこの三者の重層関係を、(一)言語化という視点で世間(①+②)と出世間(③)の関係、(二)虚妄性という視点で虚妄(①)と真実(②+③)の関係と仮称することにする。

『般若経』の後半は、前半で否定的に表わされていたことが肯定的に表現されている。つまり言語化によって意味づけられ全体から分節された具体的な個々の存在を言語化以前として表わそうとしているかのようである。

この点は更なる言語化によって対立を止揚していくという哲学的方法と混同されがちなので特に注意を要する。言語化以前ということは区別される前ということであるから存在の全体ということである。

色の如相と薩婆若の如相とは是れ一如にして二無く別無し。

(大正8・三三四c)

ここで如とか一如と言われることがその全体を表わすものである。そしてこの世界は無分別智を獲得した仏のみの境界であり、それ故仏は初成道の時に説法しようとは願わなかったことがこの文の直後に改めて記されている。また別の箇所では、この一如の世界を得るものを如来と名づけることが明示されている。『般若経』では既に「如」と言うのであるから一如と如来との同異を問うことは蛇足である。

以上によって、仏陀が「無我」と「縁起」によって表わそうとしたことは、色と色相の空として表現されていること、更に空によってあらわされる世界そのものが仏陀如来に他ならないことが明らかにされたわけである。

## 二 「悉く仏性有り」について

『般若経』によって明らかにされた「仏陀は如来である」という結論は、前章の分析に従って歴史的な一人格としての仏陀積尊の上に、ある本質・普遍性を見出したことに他ならない。しかしながら、人間はあくまでも世間の分別に執するものであり、個物の有無しか知らぬ

ものであるから、その普遍性を一人格の問題としてしか理解することができないのである。人間のこうした本質的な誤ちを明らかにして真実を知らせるためには、その個物の消滅を通して普遍性を教えるのが最も適切な方法であると思われる。『大般涅槃經』が仏陀釈尊の入滅という事柄を通して如来という普遍性を明らかにしようとしていることは正にこのような理由に依るのである。本稿の論旨の上では結論的に「仏性有り」と言われることが特に注目せられる。それがどのような意味を表わすのかという点について、序品から大衆問品までを範囲として考察してみたい。なおそのように範囲を限った理由は、歴大な『涅槃經』の全編に互って検討を加えることが紙面の都合上不可能なことで、序品から大衆問品までは原初的な『涅槃經』の組織に相当すると思われることによる。

本經が仏陀釈尊の入滅を舞台に借りて説かれるために、何よりもまず釈尊の入涅槃が人格的一個人の死没であると考えられる者に対して涅槃の本意が明らかにされなければならぬ。この課題を負っているのは長寿品である。ここでは釈尊が如来であることを前提として、如来の寿命は無量であることが、

当に知るべし、如来は是れ常住法なり、不変易法なり。  
(南本、大正12・六二一c)

と示される。ここでは『般若經』に見られたような「如」の論証や「如来」の定義づけなどは全く省略されている。このことは『涅槃經』が『般若經』を前提としながら次なる議論を展開していることを意味すると考えることができる。何となれば、如来が常住であることは、それが『般若經』の言うような出世間法としての一如に他ならないことの議論を抜きにしては考えることができないからである。ところで真の涅槃を明そうとすることができないから「如来は常住である」ことが明されなければならぬ理由はどこにあるのだろうか。おそらく一人格としての仏陀の身上におこったところの、煩惱からの解脱ということと涅槃との等質性を人々が誤解したためであると思われる。つまり肉体が存続する限り煩惱からは完全に脱却していても真の涅槃ではないとする見方によれば、灰身滅智した無余涅槃こそが真の涅槃であり解脱とは区別されるべきであるとの結論に至る。こうした誤解を改めるためには仏陀の本質が肉体の有無とは無関係であることを最初に示す必要があるわけである。そこで最初に『般若經』の一如を背景とした如来観が示されたのであ

る。もともと一如とは言語化以前の存在全体を表わすものであったから、それ自体は不増不減の不变易法である。そしてそれが言語化を経て人間に向う時に、様々な具体相を取るのである。しかし、それらが本質的に等質であることは、既に純陀品においては二種施食の平等<sup>③</sup>によって、哀歎品においては伊字の三点の譬喩<sup>④</sup>によって明らか<sup>⑤</sup>にされている通りである。それらは本質的に等質なのであるから、どの局面においても同様にその等質性を示すことができるのであるが、それを表わすに当って最も適切なのは仏陀の全生涯を見通すことのできる入滅の場面ということになるわけである。以上のような理由によつてまず「如来常住」が示された後、それを前提として涅槃の本質が明らかにされる。その最も端的な例は、

善男子よ、涅槃の義とは即ち是れ諸仏の法性なり。

(南本、大正12・六三二a)

の文であろう。ここで法性と言われていることは、『般若経』が空性と言っていたことと同じ内容を持っていると考えられる。つまり一如と称される全存在のあり方が一々の具体的個物を通して顕現している様子を表わすことばであると思われる。そこで次に課題となるのは、そのような関係は一人一人の人間の上にはどのようなこと

として表われているのかという点である。この点を明らかにするのが如来性品の課題である。如来性品は、迦葉の「二十五有に我はあるや否や」<sup>⑤</sup>との問いを受けて仏陀が、

善男子よ、我とは即ち是れ如来蔵の義なり。一切衆生に悉く仏性有りとは即ち是れ我の義なり。

(南本、大正12・六四八b)

と答えることから始まる。この文章は、微妙な言いまわしによって重要なことを表現しているので細心の注意をはらって読まなければならない。ここで「我の義」といわれるのは、「我」そのものでなく「我の意味」を表わしていると考えられる。そこで存在としての「我」とその意味との関係は次のように整理することができる。

我 = 我の義

如来蔵の義 = 一切衆生悉く仏性

この関係は、先に考察した「がある」と「である」の関係に相当するから、「悉く仏性」は、「われであること」の内容を表わすことになる。一方、「われがある」ことを表わすのは「如来蔵の義」がそれに相当するということになる。この如来蔵については次節で改めて考察することにして、今はこれらの関係に特に注意を喚起するに

留めておく。仏性の「性」とは、既に空性・法性として用いられてきたところであるが、いずれの場合も「であることを表わすことばであつて」「がある」を表わすものではなかつた。この点に従うならば、「仏性有り」とは、従来の見方のように可能性としての仏性があると読むよりも、衆生は仏性という在り方をしていると読むべきである。それでは更に衆生のあり方としての「仏性有り」とはどういうことを指すのであろうか。

善知識に親近するを知らざるが故に無我を修学す。

また無我の処を知らず。なお自ら無我の眞性を知らず、況んやまた能く我の眞性有るを知らんや。善男子よ、如来は是くの如く諸の衆生に皆仏性有りと説くなり。  
(南本、大正12・六四九b)

ここで初めて用いられる「眞性」とは、既に触れてきた空性・法性に他ならない。しかしこのことばは、単に諸法のあり方を表わすというのでなしに、ある方向性を持ってそれを表わすことばである。その方向性とは、仏と衆生の関係で言えば、明らかに仏へ向かう方向性である。諸法の眞実のあり方は、衆生の分別とは本来関係がないから、それを有と説いても無と説いても眞実にはならない。ただ衆生の分別を否定するために「無我」と説いた

ことに執着して、ある者は断見に陥ってしまったために、それを救わんとして「仏性有り」と説いたというのである。つまり有るとも無いとも言うことのできない法性のあり方を衆生の論理に従つて表現したのが「衆生に仏性有り」ということなのである。従つて「衆生に仏性有り」ということ全体を法性のあり方の表現として理解しなればならないのである。法性ということばは表現された内容として不偏不党の中性的な意味を持っている。それに対し、同じように一如を基盤にすると言つても仏と衆生とはそれぞれがある方向性を持っている。それが如来であるといわれる場合は積極的な陽性の意味を持ち、本質性と現実性とが一体となつていふことを表わしている。一方、それが衆生であるといわれる場合は、その存在の現実性が法性のあり方とはある種のずれを生じていることを意味している。その意味では、衆生は本質的には法性と一であつても、現実的には如来に対して陰性的な負の存在である。中性的なものから負の方向にずれて位置する分だけ本来的等質性を表現するためには陽性的のものが必要となるわけである。「衆生に仏性有り」とは正しくそうした負の存在のあり方を本来的な立場に立つて表わすものなのである。



### 三 「如来蔵有り」について

前節の『涅槃經』の引用文の中で「我とは即ち是れ如来蔵の義なり」と示された如来蔵に就いては『涅槃經』の中ではあまり詳しく触れられていない。この点を最も原初的な形で説くものはおそらく『勝鬘經』であろう。

その『勝鬘經』に説かれる如来蔵の内容についてはかつて小稿をまとめているので重複を避けたい。その中において明らかとなった諸点の中で本稿の文脈において特に注意すべきことは、そこでの如来蔵が如来のあり方として説かれていたことである。つまり『般若經』にもとづく一如とその人格的表現である如来を基盤として、煩惱とのかかわりにおいて負の存在と考えられる衆生を、如来のあり方として表現しようとしているということである。このことは結果的に「衆生に仏性有り」といわれることと「如来蔵」といわれることが、それを表わそうとする立場の上で表裏の關係にあることを意味する。このような見方に立つならば、原初的な意味では、如来蔵と仏性とは決して全同の内容を持つものではないことが了解されるであろう。『勝鬘經』の如来蔵説が如来のあり方を示すものであるという理由によって本經においては

衆生のあり方がこれ以上に説明されるということはない。『勝鬘經』によれば衆生とは非本来的な如来のあり方ということになるからである。この点を最も端的に示すのは自性清淨章の冒頭の次の文である。

世尊よ、生死は如来蔵に依るなり。如来蔵を以ての故に本際は知るべからずと説く。世尊よ、如来蔵有るが故に生死を説く。是れを善説と名づく。

(傍点筆者、大正12・二二二b)

傍点を付したように、ここでは如来蔵を根拠としてその論理構造は、この直後で「世間の言説には死と生とが有るが如来蔵には生も死もない」といわれることを重ね合わせれば一層明瞭となるであろう。つまりここで「有る」と規定される如来蔵は、世間における有無の論理とは全く異なる論理の中で「有る」と言われているのである。更に「如来蔵有り」と表現されていることは、本稿の主な文脈の上で言うならば「である」ことよりも「がある」ことを表わすものである。従ってここでは如来のあり方として本来「である」の論理に属すべき内容が、名詞化されて「がある」の論理において表現されるに至っていることと見ることが出来る。このような『勝鬘經』の如来蔵

説は、仮に全体の構造を離れてこのことばだけが一人歩きし始めるとすると、有無の論理に引き込まれて誤解されやすい危険性を持っている。こうした理由によって本經の如来藏は、中国の仏教者にとってはかなり理解しにくいものであったに違いない。

次に同じく如来藏系經典に属し、『勝鬘經』よりも後代の成立と見做される『不増不減經』の所説をみてみよう。『不増不減經』では、一法界における法身と衆生界の関係性が如来藏と説かれる。<sup>⑧</sup>つまり『勝鬘經』では如来法身と如来藏ということばで示されていた内容が、一法界における法身という側面と一法界における衆生界という側面として説かれているのである。そして更に本經は、この法身の様々なあり方が衆生・菩薩・如来と名づけられるとするのであるから、とりあえず法身よりも一法界の方がより普遍的な概念であると定義していることになる。この一法界の概念が『般若經』の一如と同じ内容を持つことは言うまでもない。そして根拠を表わすという点において、「一法界」という中性の表現は、如来・如来法身といった負の存在としての衆生に相対することばよりも一層ふさわしいということにもなる。如来藏ということば自体についてはこれ以上の解説は為されてい

ない。従って関係性を表わすという意味で本經の如来藏は「である」の論理に属するものと解される。従って「がある」の文脈の中で説かれることは、如来藏ではなく次の文に示されるように、一法界の両面としての衆生界と法身とである。

衆生界を離れずして法身有り。法身を離れずして衆生有り。衆生界は即ち法身なり。法身は即ち衆生界なり。  
(大正16・四六七b)

ここでは、法身と衆生界のいずれもが「がある」として示されている。しかしながら本来一であるべきものが両側面を持つこと自体が既に非本来性の顕現なのであるから、ここで「法身有り」と言われていることは一応世間の論理に従うものであり出世間という意味での一法界が有ると言うのではない。この点を特に注意しなければならぬ。

以上によって、『勝鬘經』が「如来藏有り」というのは出世間の意味においてであること、そしてそのような如来藏説の理解しにくさを補って後代の『不増不減經』は『勝鬘經』のような論理では如来藏を説かないことが明らかとなったであろう。

#### 四 「唯だ識のみ有り」について

今まで触れてきたような仏性や如来蔵の思想は、『般若経』を出発点とする大乘仏教の中期的展開を示す有力な例証である。そしてこの視点からどうしても見逃すことができないのは唯識思想である。特に本稿の文脈の上では「ただ識のみ有り」と言われるアーラヤ識説が注目せられる。そこでまず「界の五義」について『勝鬘経』との関連が云々されている真諦訳の『撰大乘論』と世親の『釈論』<sup>⑩</sup>について考えてみたい。当該の箇所は『大乘阿毘達磨経』からの引用とされる次の偈頌である。

此界無始時 一切法依止

若有諸道有 及有<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>涅槃<sup>一</sup> (大正31・一五六c)

この偈頌は、二行目の意味が了解し難い。ちなみに、長尾雅人博士はチベット訳から、

これがあるからこそ、あらゆる「迷いの」生の境位があり、また涅槃のさとりがある。

の国訳を示されている。<sup>⑪</sup>これに従えば、先の二行目は「若し有れば諸道有り、及び涅槃を得ること有り」と読むべきであろう。ただ長尾訳にしても、「迷いの生」と「涅槃のさとり」とが並列的に「がある」と言われている

ことから、此の「界」が有為法と無為法の共通する因であると考えられていることが了解される。ところが真諦訳では「涅槃有り」とは言っていない。あくまで「涅槃を得ること有り」と言うのであって諸道と涅槃とが単純に並列しているわけではない。両者の関係を『般若経』で明らかにされた一如の視点から問題にするならば、それが一如でないことを煩惱と称し、それが一如であることを涅槃と称するのであって、一如の中に煩惱と涅槃とが並列するというのではなかった。従って仮にここで「界」が諸道と涅槃の共通の因であるというのであれば、涅槃を無為法としてではなく単に無漏法と位置づけるべきである。その上で有漏法と無漏法の因としての「界」の存在を主張するというのであればそれはそれで一応理解することができる。しかしながら、真諦訳はそういう関係を主張しようとしているのではなさそうである。この点は後の玄奘訳になると訳語の上で一層明瞭に表現されている。この偈頌は玄奘訳では、

無始時来界 一切法等依

由<sup>レ</sup>此有<sup>レ</sup>諸趣 及涅槃証得<sup>一</sup> (大正31・三二四a)

となっている。真諦訳との大きな違いは、まず一行目で真諦訳が「此の界は依止である」という文脈であったも

のを、玄奘は「第八識が界(二因)であり、依止である」という文脈に改めていることである。第八識が界であるということはこの識が諸法の因であるという意味であり、現行している諸法を執持していることが依止であるという意味である。つまり第八識は芽を生ずるための種として因であると同時にそれらを支える大地でもあるような存在ということになる。更に、この偈頌は『成唯識論』にも引用されていることによって様々に解釈されたのであるが、今日それらの成果を『新導本』によって知ることができる。そこでは二行目を解釈するにあたって、「有」を二重に読んで「此に依りて有りとは」と「諸趣有りとは」という形で注釈を加えている。このことによってこの箇所は「此の識有るに由りて善悪趣有り」という意味になる。下句については「涅槃という言は所証の滅を顕わし、後の証得という言は能得の道を顕わす」と解釈している。この解釈は、涅槃は有為法ではないから識の存在とは無関係であり、従って「有る」と言うべきものはそれを得るための道であるべきだとする見解(無性の説と註釈される)や、涅槃や道は有為法ではないから、それら「がある」とは言えないから「涅槃を証得することがある」と言うべきだとする見解(世親の説と註

釈される)をいずれも斥けている。これらの諸点によって二行目を論理的に読もうとすると多少複雑な工夫を凝らさなければならぬことになる。今この点を『新導本』に従って示すならば次の通りである。

①此れいい、諸趣と及び涅槃を証得するものと有るによりて有り。

②此れいい、諸趣と及び涅槃と証得と有るによりて有り。

③此れいい、諸趣と及び涅槃証得すること有るによりて有り。

①は第八識が全ての有為法の因であるという論理で全体を解釈したものであり、②は第八識が執持識であるとの論理で全体を解釈したものであり、③は両者を合して解釈したものであるとすることができ。①の読み方の中では涅槃はあくまでも無為法であるという原則が守られている。②の読み方の中では涅槃を無漏法と解することによって、第八識が一切法の依止であるという原則が貫かれてくる。③はそれらについて決して厳密ではないが原則に抵触しないものとなっているわけである。しかしこのような解釈は結果として本来無為法であるべき涅槃の定義の拡大につながるから、その意味では涅槃とは異なることばによって無為法を言語化しなければならない

ことになる。このような意味において『成唯識論』に説かれる真如は一切の識の活動の外側で説かれるものとなるのである。

以上の諸点を含みながら再び真諦訳の偈頌をみてみよう。二句目の「若し有れば諸道有り」とは先に述べたようにアーラヤ識を因として衆生の生死「がある」という意味となろう。ここでの識と生死の関係は更互因果であり、従って両者「がある」といわれる意味は同じ論理の上においてである。一方「涅槃を得ること有り」とはアーラヤ識を依りどころとするから還滅法の持続が可能なのであり最終的に涅槃に至り得るとい意味であって、決してアーラヤ識と涅槃が更互因果であることを表わしているのではない。従って「諸道あり」といわれることと「涅槃を得ることがある」といわれることでは同じように「がある」といわれるにもかかわらず同じ論理の中で用いられているのではないのである。

『撰大乘論』ではこれ以上の表現で「識の有」を主張することはないのであるが、『成唯識論』に至ると積極的に「識の有」が主張される。そしてこの点において『成唯識論』の所説は誤解を受け易いのである。それではそこにおける「識の有」とはどのような意味であろうか。

この点を具体的に表わしているのは次のような文である。境は内識に依りて仮立するが故に唯だ世俗のみに有り。識は是れ仮の境の所依の事なるが故に亦た勝義にも有り。

(大正31・1b)

ここでは境と識とがいずれも「有り」とされることの意味の違いを明らかにしている。境が世俗の立場においてのみ有とされるといふ意味は了解し易い。それに対して識が勝義において有であるとされることは注意を必要とする。『述記』によれば、ここで勝義と言っているのは世間勝義を意味するものと註釈されている。つまり同じように勝義と言われているが、ここでは『般若経』が空性ということばで表わそうとしていた出世間という意味の勝義ではなく、識の有は境の有に比べて一段真理に近いということを表わしているにすぎないというのである。境は世間世俗においてのみ、つまり人間の日常的認識の世界の中においてのみ「有り」とされるものであって、実体的に存在するものではない。その意味では境は世間の勝義においては空と言われるべきものである。これに対して識は日常的認識を生み出す主体であるから認識そのものが存在する限りにおいて「有り」とせられるべきである。この点を世間の勝義と言っているのである。従って識

の有と境の空とは表現の上で表裏の關係にあるものの同じ内容を表わそうとしたものであることが了解される。つまり識の有とは、一切法の空を肯定的に表現したものであり、これを出世間の勝義と混同してはならないのである。ちなみに『成唯識論』では四真一俗として、勝義に四種の段階を説くのであり、世間勝義はその中の最も低いところに位置づけられている。

## 結

以上で釈尊によって縁起・無我と表現されたことが『般若経』を経て中期大乘仏教の中でどのように有的に表現されているかを概観し得たように思う。『般若経』の中ではどのような位層においても何事かを「有」と表現することはない。しかし中期の大乘仏教ではいくつかの文脈で「有」が説かれている。表現の上で共通するからといってこれらを全て人間の日常的な常識によって理解しようとすることは大いなる誤りであり、各経典の展開の必然性を無視するものである。『涅槃経』が「悉有仏性」と言うことは、出世間の眞実を空性↓法性↓仏性と表現してきた歴史を考慮に入れるならば、全ての衆生の本来的あり方を示すものと解すべきである。又『勝鬘経』

が「如来蔵有り」と言うのは、衆生と如来との本来的同一を如来のあり方として示すものである。従ってこれらはいずれも基本的には出世間そのものを言語化したものと言ふべきである。これに対し、如来蔵を説く經典の中でも後期に属すると考えられる『不増不減経』では出世間そのものではなしにその具体性が「有」と説かれている。更に唯識教学では「識の有」を説くのに留らず、文脈によっては日常的な常識的認識の中での「有」に至るまでが言及されている。このように中期大乘仏教の中には、出世間に関説する場面で用いられる「有」と世間の範圍の中を問題にする「有」とが混在しているわけである。そしてこれらの「有」がいずれもある眞実性を表現しているのであるから、それらによって表現される眞実とは、単に一般的認識の非眞実性を明すのみのものから出世間の究極的眞実を表わすものまでを含むことになる。このことは出世間の究極的眞実のみを勝義とする立場から見るならば、それ以外は全て世間に属することであるから世俗又は世俗諦であることと同じ意味である。つまり、勝義と世俗とをどこで区別するかという問題である。『述記』はこの点について、『成唯識論』は四真一俗を説き、『瑜伽論』は四俗一眞を説くとして見事に整理し

ている。その関係を図で示せば次のようになるであろう。

瑜伽論

成唯識論

(般若經)

世間世俗 (宅舎軍林など)

(色・色相)

道理世俗 (蘊界処など)

世間勝義

証得世俗 (苦集滅道など)

道理勝義

勝義世俗 (勝義を安立する)

証得勝義

(空性・如)

世俗||ことば)

(所詮の真如)

勝義勝義

下半分は本稿で扱った経論の中に説かれる諸概念が四真

一俗及び四俗一真のいづれに該当するかを示している。

これによってそれぞれの経論が限られた文脈の中でのみ

「有」を説くことが明瞭になると思う。つまり『瑜伽論』

の言う勝義を有と説く経論の中ではそれ以外を有と説く

ことは決してないのである。

それでは如来蔵とアーヤ識とを一緒に説くもの、例

えば『起信論』などではこの点はどうなっているのでは

ろうか。その点に注意しながらいくつかの例文を挙げて

みよう。

①如来蔵に依るが故に生滅心有り。

(傍点筆者、大正32・五七六b)

②自ら己身に真如法有りと信じて発心修行す。

涅槃經

勝鬘經

不増不減經

撰大乘論

成唯識論

衆生界

諸趣

境

界

識

仏性

如来蔵

法身(法界)

(涅槃)

(真如)

仏性

如来蔵

法身(法界)

(涅槃)

(真如)

(傍点筆者、大正32・五七八b)

③修多羅に如来蔵に依るが故に生死有り、如来蔵に依

るが故に涅槃を得、と説くを聞きて……。

(傍点筆者、大正32・五八〇a)

①の文では生滅心が、②の文では真如がそれぞれ「有り」

と言われている。『起信論』所説の生滅心は先の図表の中

では世間世俗に相当するから、『起信論』は先の両群の用

法を兼ね備えていることになる。また③の引用文の「修

多羅」とは具体的には『勝鬘經』を指していると考えら

れる。従ってこの文を『勝鬘經』の先の引用文と重ね合

わせて理解するのが一般的である。しかしながらここで

特に注意しなければならないことは、『勝鬘經』では

如来蔵有るが故に生死を説く。(大正12・二二二b)

とあることである。両者は表現の上ではよく似ているが、「有る」といわれる立場が全く逆であることを看過してはならない。この点に注意を怠るといづれもが「如来蔵有るが故に生死有り」と説いているかの如くに誤解しがちである。⑩そしてこのように誤解された如来蔵は「若し有れば諸道有り」と言われるアーラヤ識と表現の上で全く重なるってしまうのである。この意味で『起信論』は極めて誤解を受け易い表現を持つ論書であると言うことができる。

本稿は始めに触れたように、広範な中期大乘仏教の経論について精密な論証を積み重ねたものではない。全ての教説を等しく仏陀の教法としてひとつのものとする見方は、めにはどういふ視点が開かれねばならないのかという関心のもとに要点のみを連ねたものである。それぞれの教法に説かれた有的表現は、それが表現されたものであるが故に人間の日常的な関心によって理解され易い。原始經典から『般若経』へ、更に『般若経』から中期大乘経典へと展開した仏教の歩みは、正にそうした、ことばによる表現をめぐる葛藤の歴史と考えることができよう。従ってそれらを平面的に並べて日常的な理解を以て解釈しようとすることは全く非仏教的な態度として誠めなければならぬのである。

註

- ① 大正8・三三五a
- ② 大正8・三三五c
- ③ 南本、大正12・六一一b、c
- ④ 南本、大正12・六一六b
- ⑤ 南本、大正12・六四八b
- ⑥ 拙稿「淨影寺慧遠における「依持と縁起」の背景について」(『仏教学セミナー』第五十二号所収)の第二節参照。
- ⑦ 大正12・二二二b
- ⑧ 大正16・四六七a
- ⑨ 大正16・四六七b
- ⑩ 例えば、両者の関係を否定的に紹介するものとしては長尾雅人著『撰大乘論 和訳と注解 上』七十八頁の(注3)、また両者を積極的に重ねてみていこうとするものとしては高崎直道稿「真諦訳・撰大乘論世親記における如来蔵説——宝性論との関連——」(『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』二四一頁～二六四頁所収)などがある。
- ⑪ 長尾前掲書七十五～六頁
- ⑫ 『成唯識論』卷第三には  
此に由りて有りとは、此の識有るに由るなり。諸趣有りとは、善悪趣有るなり。(大正31・一四a)  
とある。
- ⑬ 大正31・一四b
- ⑭ 『新導成唯識論』卷第三、一七(一一三)頁
- ⑮ ちなみに『成唯識論』卷第十(大正31・五五b)では、  
本来自性清淨涅槃・有余依涅槃・無余依涅槃・無住処涅槃



の四種涅槃を説く。

⑬ 大正43・二四三c

⑭ 『成唯識論』巻第九(大正31・四八a)

⑮ 『瑜伽師地論』巻第六十四(大正30・六五三c~四a)

⑯ その典型的な例を平川彰著『大乘起信論』(仏典講座22)の九七頁一行目などに見ることができる。