

『成唯識論』の文献上の性格と思想の特徴

渡 辺 隆 生

はじめに

題目の初めにある「『成唯識論』の文献上の性格」という意味は、『成唯識論』なる論書が、他の唯識論典の漢訳の成立に対比してかなり事情が変則していること、その漢訳上の成立に関する特殊性を、「性格」という言葉で表現させていただいたものであります。

さらに、「思想の特徴」といいますのは、大乘の思想上における、『成唯識論』のもつ護法教学の、根本的な思想の特色を、申し上げてみたいと思つた意味であります。この『成唯識論』の思想的特徴といわれるものを、列挙すれば限りなくございますが、問題はその根本に流れております「真如無為」に対する志向、かかる解釈のあり方の特徴に、本日は限定して、お話をさせていただきますと思います。

なお、この会場での「参考文例」として、『成唯識論』における巻二の一部分を「新導本」より抜粋し、プリントしてお配りいたしましたので、これは「思想の特徴」という結論的なところで、ご参考までにご覧いただければ有難いと思ひます。

『成唯識論』という漢訳文献は、他の漢訳論書のような文献とは違ひまして、あるがままのサンسكريット原典を直接に翻訳したのではなく、その意味で玄奘訳の中でも、非常にユニークな特殊的翻訳に成るものがございます。大正藏經などの『成唯識論』題署の撰号をみると分かりますように、「護法等菩薩造」とあつて「等」が付いており、さらにこれを「三藏法師玄奘が詔を奉つて漢訳したもの」というふうに示されておりますが、このことに関する内容を、以下に申し上げたく思います。

まず、玄奘三藏の事蹟に関しては、色々な學術書にも書かれておりますので、ご覧いただければ分かることですが、ただ、學者によつてちよつと一・二年の出生時の前後がございました。けれども、私どもは大要、仁壽二年（六〇二）に生まれ、そして貞觀三年（六二九）二八才の時に長安を出発してインドへ赴かれ、貞觀一九年（六四五）に帰朝して、やがて麟徳元年（六六四）に、六三才で示寂したものと考へております。この玄奘の事蹟につきましては、『大慈恩寺三藏法師傳』、および『大唐西域記』等が第一の資料となるものでありますが、これに続くものとしては、『道宣の『続高僧傳』とか、智昇の『開元釈教録』等の記事がございます。

そのなかで、玄奘がインドへまいりましてから後の、『成唯識論』に関する原本授受の經過について考察せねばなりません。そのまゝに渡印以前の玄奘について、当時の様子を伝えるところに依りますと、出家後長安で諸種の教學を衆師に就いて研鑽していたけれども、とくに真諦訳の『十七地論』（『瑜伽論』の一小部分）を学んでゐるうちに、無着の本當の學説というものを知りたいとの意向をもち、具体的には『瑜伽師地論』の完本を求めて、インドへ留学したことになるのであります。このことによつても領けるように、玄奘はあのような大部な百卷の『瑜伽論』を漢訳したのであります。

ところで、『成唯識論』の原本授受の経過につきましては、直接の確かな資料はございませんが、さきほどの『大慈恩寺三藏法師伝』や『大唐西域記』、その他に伝える部分的資料によってほぼ窺われ、さらに本論の漢訳すなわち訳出の経緯について述べている、玄奘三蔵の直弟・慈恩大師「基」（大正藏経等では「窺基」となっていますが、唯識学研究者の多くは「基」が正当であろうとしています）の、『成唯識論掌中枢要』（上下・本末四巻）のなかに比較的詳しく記されています。この撰疏は、『成唯識論』を漢訳した際の、慈恩自身の一種のノートのような要記的著疏であります。（慈恩には、別に『成唯識論』の論文を、一々文に従って註釈した、いわゆる随文解釈に成る『成唯識論述記』（本・末二〇巻）の大疏のあることは、申すにおよびません。）この『枢要』は、『成唯識論』中の難解な秘要の部分で、玄奘三蔵の指南などを参考に、私的にノートして註説したものの意味で、『掌中枢要』と題したようであります。これの「卷上本」の部分に、玄奘が慈恩とともに、『成唯識論』を合釋するに至った経過を述べています。

そこでいま、『慈恩寺三藏法師伝』等に伝える『成唯識論』原典の授受の経過や、『掌中枢要』にもとづく本論訳出の経緯を総合しながら、その要点を掻いつまんで申してみますと、まず、玄奘がマガダのナーランダ寺におよそ五年間滞在しまして、戒賢(Sīlabhadra)という、一〇六歳を越える高齢な論師(約一二〇歳近くまで生きた方と伝えられますが)に師事し、そこで学んだ主な内容は、かつてナーランダ寺の学頭でありました護法(Dharmapala)の唯識学説であったといわれます。護法の生存は、諸種の記録より大体五三〇年から五六一年とされていますから、戒賢とは対照的に、数え年三三歳という非常な若さで示寂されたこととなります。六世紀中葉の方ですから、玄奘三蔵が行きました時には、とうぜん護法論師はすでにおられません。要するに玄奘は、戒賢(シーラパドラ)を通して、護法の唯識学を習い、その研究につとめたものと考えられます。

やがて、護法唯識の研鑽を終えて、玄奘が帰国の途につこうとしたときに、戒賢の推挽によって、玄鑑居士という

方に会ったといわれます。この人は護法の檀越 (dānapati) 施主) であつたといえますから、今日の言い方からすれば、護法論師のスボンサーの一人であつたかと思われれます。玄奘がこの玄鑑居士に面接して、世親の『唯識三十頌』に対する十大論師各々十卷づつの積、その合計百巻の原典を、保管していた玄鑑居士から、特に貰い受けた、ことが『枢要』の巻上本に記述されています。

ところで、この玄鑑居士につきましては、資料として『枢要』巻上本の以外には出てまいりませんので、彼の原名も事蹟も判りにくいのでありますが、いずれにしても、『枢要』の伝えるところによれば、玄奘は唯識十師の積十巻づつ計百巻の原典を、中国へ持ち帰つた、ということになっています。しかし、果たしてそれが事実であつたかどうかを、確かめることはできません。

要するに玄奘は、『瑜伽論』の完本を求めてインドへ行つたとのことでありますから、希望どおり『瑜伽論』を中国に伝えることはできたわけですが、しかし、玄奘が留学して、自らの新しい瑜伽唯識の思想体系を学んだという意味においては、護法教学の教理内容が、その修得のエキスとなつたものでありましよう。

このダルマパーラ (護法) については、有名な論師ですので確かな資料もあり、陳那 (Dignāga) の教法を受けてナールランダで研究を重ね、やがてその学頭に任じて、しかも門下多数あり、おおいに大乘唯識の学を宣説したといわれます。護法の、現存している著作としては、『唯識二十論』を釈した『成唯識宝生論』(義浄訳)五巻、ならびにアールヤデーバ (提婆 || Ariṣadeva) の「広百論」を釈した『大乘広百論釈論』(玄奘訳)一〇巻、およびディグナーガ (陳那) の「観所縁縁論」を註釈した『観所縁縁論積』(義浄訳)一卷等がございます。なお、いま問題として合釋訳の『成唯識論』も、主として彼を撰者とすべきこと、いうまでもありません。ただし、合釋に成る文献の性格上、全体的に完全な撰者であるとはいいにくく、一方ある記伝によれば、護法の釈論としてすでに『成唯識論』(または『浄唯識論』)と名づけられる著作があつたこともいわれておりますので、その点は適宜勘案して、表現しなければならぬかと

思います。なお、ダルマパーラに関しては、漢文典籍の上に限って見ても、『慈恩伝』をはじめ『西域記』、『唯識論述記』やら『枢要』、『了義燈』等にも、詳しく記述されています。

右のように、後世、法相唯識の教理として伝えられます伝承は、護法↓戒賢↓玄奘↓慈恩へという、一連のルートが引かれるわけがあります。

二

さて、先に申し上げました、『成唯識論』が十大論師の合糅^{ごうじゅう}訳といわれる点についてであります。ここでいう「合糅」とは、もともとかんがりの分量のあった十師それぞれの原典を、一つにまとめあげて十巻に漢訳したものの、というのがその意味となっております。これには事情の経緯がございまして、そのことは、先程ふれました慈恩の『成唯識論掌中樞要』の巻上本に述べられており、また他の唯識学術書にも語られています。とくに一九八二年に京都・法蔵館から出されました『慈恩大師御影聚英』収録の拙筆「慈恩大師の伝記資料と学史的概要」に「唯識樞要にみられる成唯識論訳出の記伝」という項を設けて、そこに『枢要』からの引文を掲げながら詳述していますので、ご覧いただければ幸いと存じます。

いまは、話の都合上、これを要略いたしますと、初め玄奘三蔵の指図に従い十師の訳それぞれを別々に漢訳しかけたところ、『唯識三十頌』に対する異釈が多く、まさに異説紛々としてどまるところを知らず、そこで慈恩基が困惑したあげくに、玄奘三蔵にお願いを申し出で、このようなバラバラな十大論師の異釈を漢訳しておいても、恐らく後世の修道者には、一体どれが真の唯識説なのやら惑わせることになるでしょうから、これをまとめた一書の編訳とし、護法釈の真説を主軸としながら、余他の九論師の説を付述して混ぜ合わせ、いわゆる合糅して漢訳したらいかがでしょうかと、奏請申し上げたところ、玄奘三蔵はしばらくの間審慮を重ねた結果、その訳法を許されて、ついに

『成唯識論』十巻に訳成したものであること、を伝えていきます。

ところででき上ったものは、護法正義を中心として他の九論師の説を合糅したとはいえ、何々論師はこれこれを説き、誰々論師はそのように解釈したという師名の指示については、『成唯識論』当面のなかには、一々明記していないのであります。そのような異義・異説として叙説する場合は、「論」文中に、「大体「有義は」という形式で出されてまいります。この「有義」というのを現代用語として理解する時には、「ある所論や解釈では」という意味に読んでみれば、合理的かと思えます。このように、「有義は」「有る義は」といって述べてくる内容が、およそ「論」文における九師および他の論師による説ということになります。

このように、『成唯識論』の文自体では、誰々の解釈であるとする指名がはっきり出されませんので、それは概ね慈恩の『述記』および『枢要』の一部にみられる註解に拠って、その部分は、初めて所立の經論積または学派をふくむ何々論師の異説であろうことの、代表的な主張の師名が判るといふ具合なのであります。これについては、後に申し上げます。「参考文例」の所にも出てまいります。

さて、唯識十大論師といいますが、一々名前を挙げてみても、とくに著作文献の存する人以外についてはさほどの意味はございませんが、とりあえずは、親勝(Bandhusūtr)・火弁(Citrabhāṇa)・徳慧(Guṇamatī)・安慧(Shirāmatī)・難陀(Nanda)・淨月(Suddhacandra)・護法(Dharmapāla)・勝友(Visaṃmitra)・それから最勝子(Jinaputra)・智月(Jñānacandra)と、呼ばれる方々であります。ところで、『成唯識論』に所述の護法説以外の、九大論師やその他の論師の説と考えられる引用回数も、『述記』等の指示によって算出いたしますと、安慧の説といわれるものが実は一番多く、これが二三箇所にわたっております。次に多いのが、難陀の説として一五箇所ほど、あとはほんの二箇所ないし三箇所、ときには一箇所という程度でございます。十大論師の内と称されながらも、その名前が全然指示されていない者に、徳慧、勝友、智月などの論師があり、その三師の積意については指名されていません。むしろ、肝心の十大論師

の三人の所説が出てこない代りに、さらに十師以外の人の釈説が出てまいります。それは、まず護月 (Cantapala) といわれる人 (この論師は、お配りした「参考文例」の種子起因に関する唯本有説の主唱者として頭註に出ています)、それからディグナーガ (陳那) の説として出されている四分義中の三分説、ついで玄奘がナーランダで直接指導を受けたシーラバドドラ (戒賢) の不共無釈が出され、さらには玄奘自身の解釈における第八識理証中の生死証についての破斥までが載録されています。さらに、『撰大乘論』を注釈いたしました有名な無性 (Asvabhava, 「無性撰論」の作者) の釈説や、また勝軍論師 (Jaysena) の異説 (勝軍はだいたい護法と同じ頃の人で、難陀とともに種子の起因について唯新熏説を立て、また大乘仏説の主張では勝軍比量を立てたことで有名) にいたるまで、以上のような、十大論師以外の玄奘をもふくむ六人ほどの解釈が、『成唯識論』の本文に載説されています。

そうしますと、厳密な意味で、唯識十大論師の学説を合糝訳したということが、果たして本当に言えるかどうか、が問題となってきました。そこで、学者の中にはこれを批評して、もし、本当の「合糝」であるならば何々論師がこう説いた、誰々は次の如く釈したとはっきり明示すべきなのに、その形跡が「論」文自体には残っていない、しかも十師以外の解釈まで取り込んでいるのだから、『成唯識論』は合糝訳に違反するというふうに、これを批判的にながめる人も出てくるわけでありまして、現にそのように書いている書物もございます。

ところが、この「合糝」という言葉の解釈でございますが、それは異説者をことごとく明示して編纂すべきというのではなくして、あたかも、すり鉢に十種乃至それ以上の豆粒を注ぎ入れて、これをすりこぎでゴシゴシすってしましますと、どれがどの種の豆やら全然判らなくなるという具合に、恐らく誰が何を説いたかを、はっきり残さない意図のもとに訳したのが、この場合の「合糝訳」という意味であろうと思います。そうであるとする、むしろ漢訳である以上は、所訳の原典に基づいて、ここではこうだと、部分的なところでも微細に漢訳すべきだとの、意見の出ること当然であります。なるほど、道安の「五失本三不易」というような經典漢訳の法規に照らすまでもなく、多少の

失本は許されずとしても、『成唯識論』の場合はその程度のもではなく、このようなことは漢訳の常識からいって大変思い切ったものであり、しかもこれを、あの漢訳三藏中の至聖として一大翻訳期を画した玄奘が、愛弟・慈恩基による起案とはいえ、これを認めたということは、余程の事だったのだらうと思われれます。むろん、客観的な立場から、そのような漢訳の措置を、学術的に批判しようと思えばできるかもしれません。

しかし、「本論」の訳出について、玄奘三蔵や慈恩大師の漢訳するときの心構えというものを考察してみますと、これは単に、学問対象の好材として残すために漢訳したのではなく、本当に唯識修道または唯識義によって証悟への道を歩むための体系を訳著するという観点から、異説紛々たる学説を列訳しておいても、結局は後世の求道者を迷惑させるだけではなからうか、との実践理論的配慮からとられた、止むなき方法であったことが窺われます。そのことは、漢訳という立場を一段越えた、むしろ、中国の教界に「宗」として成り立たしめるインド以来の唯識思想・教理の体系を、教判的に樹立しておこうとした玄奘・慈恩両師の一大配慮によったものと推察されます。したがって、「本論」は「玄奘奉詔訳」という訳書になってはいますが、他の論書のごとき漢訳とは異なる、一種の教判的志向にもとづける編纂的翻訳に成るもの、これが『成唯識論』のもつ文献的特色といつてよいであらうでしょう。ただし、論述の内容が、いわゆるインドの唯識学説を詳細に列叙し、しかも総合的に採訳していますので、聖典の撰述上の分類としては、中国での創作的翻訳に成るものであっても、「印度撰述」という部類に位置づけられているわけであり、また、ちなみに、『成唯識論』という題号に関しては、これも『掌中樞要』巻上本に記されており、梵名：Vijñapti-mātrata-siddhi-sāstra の語を、「毘若底（識）、摩阻刺多（唯）、悉提（成）、奢薩阻羅（論）」という漢字で音写してあります。そして、その「悉提(siddhi)」という成立の意は、「能成」の義であると説明を加えております。この「能成」に対するパッシブな意としての「所成」が、いわゆる世親の『唯識三十頌』を指せるものとしております。また、「悉提」に代るものとして、ほかに「毗輪度迦(viśuddhaka)」という音写語を使って、「明浄なる」・「浄くする」と

いう意味の梵名をも出しています。これは、「他輩に対してその唯識義理を明淨ならしめる」との意味のようですが、いずれにせよ『枢要』には、右の二題を記しています。

また、いまの『枢要』および『唯識述記』序の所述をみると、『成唯識論』という題号それ自体は、ときには十師の『釈論』を指しているとも採れますが、多くは護法所造の『釈論』そのものに付されていた題号であると、解釈する方が穩当のようでもあります。そうしてみますと、護法論師自身に『成唯識論』すなわち“*Vijñāpimātrataśiddhi*”なる釈論がすでにあって、その題号をそのまま「本論」に転用したものとふうに理解し得るわけです。恐らく、玄奘・慈恩が編纂的な翻訳をしながらも、護法における釈論の題号をこれに用いたとすれば、やはり護法菩薩という論師の唯識学説に、大きな一つの権威をもたせた表題ということにもなるかと思えます。なお、『成唯識論』の合糅訳出の年時については、『成唯識論』に付載されている呉興・沈玄明の「後序」、或いは『開元釈教録』等によって、顯慶四年（六五九）に長安の玉華宮において、漢訳されたことが知られています。

三

ところで、「本論」がこのような特殊的翻訳ともいうべき、玄奘の合糅訳に成るものであることに対して、旧来から色々の批判がございました。古くは、華嚴の澄観やら日本天台の最澄など、また近世に至っては江戸時代の有名な豊山派の戒定、さらに浄土宗の普寂等も、その漢訳のありかたについて、非難を加えております。このような、『成唯識論』への旧来からの非難のあったことは事実であります。さらに今世紀に入りましてからは、新たに学術的な角度から、批判のメスが入られることになりました。それは、ご存じのように、『唯識二十論』と『唯識三十頌』の「安慧積」の梵文原典が、フランスのシルヴァン・レヴィ教授（一八六三—一九三五年）により、ネパールで発見されたことにもとづいて、パリから“*Vijñāpimātrataśiddhi, Deux traités de Vasubandhu, VIMŚATIKA et*

TRIMŚIKĀ, avec le commentaire de Sthiramati” (1925) を、公刊したことにあります。レヴィ氏によるこの本の発見は、世親の唯識原典を世に紹介することになり、これによって内外の学者は、競って梵文による唯識研究をすすめるに至ったわけであります。

これによって、安慧論師の唯識説が明らかにされると同時に、『唯識三十頌』の内容が『成唯識論』で理解するニユアンスと少なからず相異なるものであることが問題にされまして、護法唯識にもとづく従来の教説に新たな批評が加えられる結果となったわけであります。このシルヴァン・レヴィ教授の唯識原典の紹介によって、日本では高楠先生をはじめ荻原先生や寺本先生、さらに宇井伯寿・山口益・長尾雅人先生等の学者によって、それぞれの研究が発表されました。大谷大学の関係では、あの著名な『世親唯識の原典解明』という公刊も、これらの研究成果によって見事に果されたものであります。外国では、ヤコブ(Hermann Jacobi)並びにフラウワルナー(Erich Frauwallner)氏による、それぞれのドイツ訳なども公刊・出版されております。これら内・外の諸研究の中で、原典はひろんのこと漢訳文献をもよく参見した上で、総括的に法相唯識の学説を批判した学者に宇井先生があります。宇井先生による法相唯識批判の発想は、もともと先にもふれました、江戸期の普寂・戒定の評論にもとづいてなされたものといわれますが、その批判の内容は、宇井先生の『印度哲学研究』第五・第六の諸論文をはじめ、『印度哲学史』等の著作のなかに散見されるところでございます。これらによって、護法学説を是としてきた従来の唯識学者にとって、原典研究の所産と批評は、新たな見識を与えられた意味で貴重なことでありますし、今後の学習研究においても、その点は十分念頭におく必要があろうと思えます。

ただし、原典研究によって策定される唯識説の理解基準となるものは、一つは安慧の唯識説でありますし、一つは世親そのものの唯識説であります。これに関しては、『成唯識論』をよく読むことによっても判りますように、インドの唯識説といわれるものには、異釈が多いと同時に、系統的にもかかなり変容してくる解釈の発展というものがあ

まして、したがって、ある種の解釈に特定して、それをもって、『唯識三十頌』を理解していく方が正しいと考える態度にこそ、むしろ問題が残るのではないかと思われまます。むしろ、ヴァスバンダウ (Vasubandhu) 自身が、すでに『三十頌』の長行釈を書き残してあれば、このような問題も起こらなかつたでありましょうが、なにせ、カーリカという偈頌の文だけ残されたわけですから、これに対して、色々な解釈がほどこされる振幅の可能性を『頌』自体がもっている、したがってたとえば、十師等に代表されるような異解・異釈の展開する背景がそこにあったと考えられます。また、かりに、注釈以前の『三十頌』そのものにたちかえてみて、護法釈より安慧釈の方が世親の『三十頌』の原意に近いものであることが、原典解釈の上で判断されたとしても、それはかまわない筈であり、そこに世親唯識に対する護法学説の、段階的な発展を認めることができるからです。却ってそのことにより、玄奘所伝の唯識説は、世親本来のままではなくて、護法に至って大きな展開をみた証左であると、受けとるべきでありましょう。

したがって、『成唯識論』の叙述形式が、いちおう、世親の『三十頌』に対する長行釈の態をとってはいても、それはあくまで護法説を通して理解された、玄奘訳上の『三十頌』の広釈であって、世親唯識そのものに対する直接的注釈ではないこと、これについては、すなわち護法教学に則っていることと、玄奘による理解の漢訳を通しての表現ということの、二点の要素を考慮しておかねばならぬと考えます。ですから、『成唯識論』や並びに『成唯識論述記』の解釈を、世親唯識そのものに対する注釈的理解であると、即断することは危険でありますし、誤謬を避ける意味からもそのような言い方には注意しなければなりません。その点を十分に配慮しながら、護法唯識説ならびに玄奘漢訳の上で理解されていく、唯識思想の特徴というものを、考えていかなければならないと思います。要するに、護法唯識の基本研究とは、玄奘を通して伝えられたインドの護法釈たる『成唯識論』と、さらに慈恩によって中国的に註釈・組織された「本論」各註疏にもとづく教養的素養によって、主体的にとりくんでいく志向こそが、今日における法相唯識学研究の大切な姿勢ではなからうかと考えます。

ただ、ここで、強調しておきたいことは、『成唯識論』なる論典は、成立の上で特殊的な問題を背負ってはおりませんが、「本論」一部の学風は、護法以前の唯識諸派の異説を折衷・総合して、精細なアラヤ識縁起の学説を唱導しており、したがってこの釈論は、インドにおいて色々な学説が出されて、いわば唯識研究の最も盛んになった頃の「結晶の総譜」であるということができません。ただ、何々論師がこのような解釈を立てたとの、歴史資料となるべき明記に欠けるくらいはありますが、『成唯識論』一部を見通すことによって、当時、唯識学説に関して、どのような考え方や異説が起っていたかは、大体みてとることができます。むしろ、課題についての文勢の段落においては、護法正義をもって結論づけてはまいりますが、それを出すプロセスのなかに、諸種の問題に対する解釈の異説が論述されており、その点で、『成唯識論』を解説することにより、インドの唯識説における様々な異義と解釈の変容に対する、およその見当と証跡とを得ることができると思います。

四

ついでに、現在、叢書類に収録されている『成唯識論』についてふれておきますと、まず、いうまでもなくこれは、『大正藏經』三十一卷(瑜伽部・下)の冒頭に入っていること、さらに国訳としては、『国訳一切經』瑜伽部七に、また『昭和重新纂国訳大藏經』論律部・第九卷に、それ以前には大正期に出刊の『国訳大藏經』論部・第十卷に、おのの収載されています。とくに、大正期の『国訳大藏經』には、かなり詳しい註記が盛られており、すべての用語には専門的な発音のルビが正確に付してありまして、従来から多くの学者に高く評価されているものです。この『国訳大藏經』中の『成唯識論』は、訳者の島地大等先生の開題にも記されているように、実際の作業は、私の指導教授でもありました深浦正文先生の曾ってお若い時になされたものでございます。そのほか、外国訳の『成唯識論』としては、有名なブサン氏によるフランス訳の全訳“*Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Huan-Tsang, traduite et annotée*”

2 vols. Paris, 1928-29. Index, 1948 のあることは、ご存じのとおりと思います。また、サンクリット・ヤーヤナ (R. Sanjivayana) が、曾って『成唯識論』をサンクリットに直す還梵の試みをされましたが、これには限界があったらしく未完に終わっています。さらに、近時の完全英訳(漢英対照)として、韋達 (Wei Tat) 氏の "Ch'eng Wei-Shih Lun, The Doctrine of Mere-Consciousness" 1973 が、香港より刊行されています。ただし、かなり英語力に堪能な方の意見でも、英訳では『成唯識論』の述意がなかなかつかめず、結局は玄奘訳の漢文に訓点を付けて読んだ方が、まだ解りやすいとの評言をお聞きしています。

従来から使われていました『成唯識論』(漢文)のテキストとしては、一八八八年に出刊された佐伯旭雅編の『冠導(増補)成唯識論』(木版)があり、これは、さきのブサン氏がフランス訳する際に、底本としたものであります。次に、簡便なものとしては、小島恵見編の『新編・成唯識論』があり、これは一九二二年に出版されています。次は、学術的にも段註・傍註等が的確によく掲載され、しかも単行の文献ながら、学界でもそのまま引用する際の典拠としてみとめられているものに、法隆寺から出ている佐伯定胤監修・佐伯良謙等編纂の『新導・成唯識論』があります。これは一九四〇年の初版で、現在も重版が続けられています。この「新導本」には詳細な「述記」・「枢要」にもとづく科段と、主な代表註疏による註語の必要部分を傍記しています。さらに、この底本となった元禄版『道成唯識論』の丁数と前後する箇所を、下方の欄外に指示するなど、古版本との所在頁の対比もできるようになっています。この会場でお配りしました参考文例のそれも、「新導本」の『成唯識論』からとったものでございます。それから、近時のものとしては、一九七七年に太田久紀先生によって出された『選註・成唯識論』があります。「選註」とあるように、複雑な科節註記の中から、解りやすく要義を選んで各論意の項目を掲げ、しかも論全体を見通す立場から斬新な目次を立てています。これはとくに、『成唯識論』の「仏教大系」本(全四卷)に類載されている『述記』および「唯識三箇の疏」の「会本」と該当する箇所を、行間に明示して、それとの対照に便利なように編作されています。

右の、『成唯識論』の叢書の所在や、単行類本については、ご存じとは思いますが、念のため申し加えさせていただきますました。以上、『成唯識論』というのは、印度撰述としての玄奘訳唯識論書の一つではあるけれども、上述のような特殊の漢訳の事情にもとづいて成立した論典であること、これが『成唯識論』の有する、文献上の特異性ということになるであります。

五

さて次に、『成唯識論』の思想的特徴について、話を移らせていただきます。すでにみてきたように、『成唯識論』には色々の唯識思想が盛り込まれているわけですが、とくにここでは、「本論」の基本に流れている、護法学説の根本的な思考の特徴と考えられるものに限って、申し上げたく思います。

この『成唯識論』の学説を汲む中国での宗名を、法相宗と申しておりますが、この「法相」という言葉は、もともと『解深密経』巻二の「一切法相品」から採った名称だといわれております。しかし、これは単に名称としての用語というだけではなしに、その語自体に重要な思考的意義をもっているようでもあります。

それは、「諸法」における「性」と「相」との概念を区画しているということ、**「性」とは「理(実)性」の意を指し、「相」というのは「事相(状)」のことを意味します。**このことは、後にも申し上げますが、要するに、「性」たる理性の面よりも、「相状」たる現象の面に重視点を置いて、世界の存在や人間の在り方を見ていく、これが「法相」という意味の基本的趣旨であります。その「法(charma)」とは、この場合、「一切法を指せる意味であるこというまでもありません。したがって「法相」とは、一切存在の相状の面、すなわち法の「事相」を主眼として捉えていくという、意味をもっていることになります。

この表現のうらには、逆に深い意義が秘められてあり、とくに、中国の教学史上では、唯識の「相宗」に対して、

一乘の華嚴や天台の教学を指すに「性宗」という用語が、しばしば使われております。そのことと対応させて考えますと、「法相宗」という言葉には、「法性宗」に対して、それを「簡(遮)ぶ」との意味が、含まれていることとなります。(なお、法相宗の別名として、唯識宗の語も用いられますが、これは『解深密經』卷三の「分別瑜伽品」の所説内容にもとづける称語であるといわれます。いずれにせよ、教相門の上からいえば法相宗、観心門の上からは唯識宗といわれるわけで、結局は、同じ内容を両側面から表現したものであるに過ぎないといえましょう。)

さて、いまの「性」と「相」との問題ですが、実はここで申し上げようとする唯識説の根本特徴も、ひろく大乘仏教の思想的展開に照らしてみますと、要するに「事相」からみた「理性」なる真如に対する理解と、考察の態度の違いに、根ざすものであらうと考えます。一般には、有為法(samskṛta)と無為法(asamskṛta)、すなわち為作・造作された法と、そのような因縁にわたらない法、という表現がなされますが、そのうちの無為法を、理性に近いものとすれば、有為法は、事相(状)ということになりましょう。この「理」と「事」の概念は、一般の大乗教学においても、よく用いられる用語でありまして、たとえば、華嚴にいう「理・事無礙」というのも、結局は「理性」と「事相」との関係を語っているものと思われれます。とくに唯識では、理性のことを「実性」と表現し、さらに事相のことを「相状」と称しております。「実性」というのは、当面は識の実性を指しますが、ひろく表現すれば、有為諸法の存在の理法を意味し、「相状」とは、識の転変による有為の現象界そのものを指していいいます。インドの用語に、しばしば使われる、ダルマ(dharma)とダルマター(dharmatā)、すなわち「法」と「法性」との意味にも準ずるものとして、諸「法」を相状、「法性」を唯識の実性として理解することもできましょう。三性における区別からいえば、「実性」は円成であり、「相状」は主として依他起性を指しますが、遍計所執も依他起を素材として起る虚妄分別から、遍計所執性もこれに含まれます。

ところで、この「理性と事相(状)」との関係解釈に関連して、有部に代表されるような部派の考え方は、無為

法はあくまでも無相の一味平等なるものであって、有為法たる現象に関わるものではない、つまり為作・造作された存在と、為作・造作されないものとは、つねに対峙したもので全く関係しないものであるとの、見解に立てるようであります。しかるに、大乘仏教では、この関係が、理性と事相という概念におき替えられて、むしろ両者の間に「相即」或いは「不二」が語られるごとき、いわゆる「理即事」・「事即理」という考え方が、展開されてきたようであります。たとえば、真如の「水」が現象の「波」となるような相即の解釈で、ここに存在している一切の万象は、全て真如の理性を担って在るという考え方です。このような発想の解釈に立てば、「理事無礙」とか、「諸法即実相」とか、あるいは「煩惱即菩提」・「娑婆即寂光土」といった見方が導き出されてまいりましょう。真言に説かれる「即事而真」の考え方も、結局は現象の有為を離れて別に理性の真如があるのではない、との根底に立てるものと思われれます。その意味では、「色即是空」・「空即是色」と説かれる『般若経』の思想もそれにふくまれるかも知れません。すなわち、有為存在の象徴としての「色」は、そのまま「空」であり、そして「空性」なるものは、ここに存在する縁起の「色」を離れてはあり得ないとの発想も、斜角的に表現すれば「理性」（空性）と「事相」（縁起）とを「即」で思考する道理であるといえましようし、このような見方が、一乗仏教の粹となる華嚴・法華などの思想教学をつくっていく、大きな哲学的ファクターとなったものと考えられます。

このような範疇で判別してみますと、『成唯識論』の思想には、「即」という考え方が出てまいりません。むしろ、「理性」はどこまでも理性であり、「相状」はあくまでも現象の相状であるという、一定の前提に立って諸法を觀察しています。ただし、それならば、有部説のごとき両者全く無関係なるを説くのかというと、そうではないのでありまして、ここに唯識説の大乗たる根本的理由をみることができます。

この関係は、「非一非異」という用語で語られます。これの意味する内容は、有為の現象は、アラヤ識に蔵されている種子が現行して展開する、いいかえれば有為の現象は、有為たるアラヤ識から展開するのであって、理性の真如から展開するのではない、すなわち、その関係は「非一」であるという前提に立っています。したがって、その根底には、縁起の諸法そのものと、諸法縁起の理とは、本来別モノであるとの見方が、隠されているといつてよいであります。一般に、唯識の立場が、一乗性宗の「性相融會」に比して、「性相別論」といわれるのは、その意味であります。それならば、有為の相状と理性とは全く無関係かといえますと、そうではなく、アラヤ識から有為の諸法を展開するには、真如の「理」がなければならぬ、すなわち、諸法はあくまでアラヤ識から生起すれども、それは真如の理を所依とすることによって、はじめて現象となり得ると説かれ、そこに「非異」の関係が語られるわけあります。よって、唯識の立場で解釈される「理性」とは、有為法の当体体ではなく、どこまでも所依体として考えられるもので、いわゆる存在の原理。または道理として、位置づけられているものであります。後に日本唯識などで、真如のことを、よく「道理真如」という言葉で表現しますのも、まさしく、このような理解にもとづけるものであります。

右の、性（真如）と相（有為）との、「非一非異」の関係は、いわゆる阿頼耶識の縁起の側面における所談ですが、この関係についての根本所説は、すでに『唯識三十頌』の三性説における、有体法としての依他起性と円成実性との「非一非異」の関係に示されています。すなわち、玄奘訳に、「円成実は、彼（依他起）がうえに（於て）、常に先の（遍計所執）を遠離せる性（二空所顯の実性）なり。故に此れ（円成実）は、依他と、異に非ず。（真如は依他の実性なるが故に）、不異にも非ず。（真如は常なるが故に）。」とあるように、円成実は依他と「異にも非ず、不異にも非ず」

と説かれます。この部分は、真諦訳でも同じく、「非一非異」といい、むしろ梵文からも、「異にも非ず、不異にも非ず」と訳されます。ここは、次の頌句に「無常（無我空）等の性の如し、此（円成の理）を（証）見ずして、彼（依他起）をみるものには非ず。」と続く、実証悟入が説かれるところですが、いづれにせよ、性（円成）と相（依他）とは「一ならず、異ならず」という関係で、これを見ていくわけがあります。このような、「非一非異」の立場は、両者が無関係ではないが、しかし、真如を依他に隨縁（相即）するものとは考えていけない、そこに「真如」の定義にも、性宗等とはおのずから異なる解釈が出てまいります。

それは、「真如無為」すなわち円成実の勝義無性を釈述するところ、すなわち、『成唯識論』の卷九に、「此れは諸法の勝義なり。亦、即ち是れ真如なりという。真とは謂く、真実にして虚妄に非ざることを顯す。如とは謂く、如常にして変易無きことを表わす。」と定義して、「真」とは、遍計の有漏を簡び、「如」とは、生滅法の依他を簡ぶものと解釈しています。このうち「如」を「如常」すなわち常住の特性として、依他の無常法にはわたらぬものとの規定は、とくに注目すべきところでありまして、他の大乘で考えるような「真如隨縁」の解釈とは、対立的な思考に出ています。従来から、唯識教学の発想は「真如凝然不作諸法」の立場に立つと、よくいわれますのも、まさしくこれでありまして、かかる解釈の基盤も、右のような『成唯識論』における真如觀にもとづいたものでございます。このような、真如觀に立つて、一切諸法のあり方と、その道理を見きわめていく視座が、『成唯識論』における唯識思想の、根本的な特徴といえるわけであります。

このように、有為はどこまでも有為であり、無為はどこまでも無為であるとの基本前提に立つて、一切法を見つめていきますので、当然『成唯識論』の姿勢は、性相の決択にあるとともに、「義門分別」という範疇に則って、諸法を觀察していくこととなります。たとえば、無為の場合は必ず無漏ですが、有為には有漏と無漏との場合があるときがあります。有為無漏の例としては、行位における無漏智の開発が挙げられます。無漏智は、具体的には、見道に入っ

初めて発得されるわけですが、この場合においても行位のことですから、当然これは有為法のこととされます。したがって、菩薩の行位は、すべて有為無漏となります。さらに、「無漏」はあくまで善性ですけれども、「有漏」は善・悪・無記の三性にわたります。(このうち「悪」は、『成唯識論』では、多く「不善」という語で表現されます。これらの「義門分別」による発想を、念頭におきながらみていきますと、比較的『成唯識論』の論述意図が、理解しやすくなりますし、また、ただ今から申し上げようとする思考の特徴としての、「文例」の趣旨解説にも、ご参考になろうかと思えます。要するに、このような唯識の考え方には、有為法と真如無為とを、直かに交結させるごとき発想がありませんので、したがって、如来藏思想的な思考とは、非常に対照的になっていくわけがあります。

七

この点について、今しばらく『成唯識論』の本文(「文例」)にあたって、見てみましょう。『成唯識論』の巻第二の後半に、「種子の起因」について述べるところがあります。その、護法の「新・旧合生義」を論ずる初めの部分に、本性住種として先天的な本有種子を認め、さらに習所成種として経験的な種子、つまり新熏の種子をも認めることを明かしていますが、その両方の義を擁立させるために、初めに「唯本有説」を破し、次に「唯新熏説」を順に破していきます。そのなか、ご覧のように「唯本有説」を破す論述の分量は、比較的に少ないのですが、次の「唯新熏説」を破斥する部分には、その倍以上の長さの論文を費やしています。別に分量で、その主意が計られるわけではありませんが、やはり、護法の種子起因に対する考え方は両方の説義を認めながらも、どちらかといえば、種姓論の上からも本有説にすわって理解しているものと、解釈してよいでありましょう。ただし、『成唯識論』がここで、「唯本有説」を牽制するわけは、有名な『大乘阿毘達磨經』の偈に出てまいります「諸法を識において蔵す。識を法に於ても亦爾なり。更互に果性と為り、亦常に因性と為る。」という、識(第八)と諸法(七転)との互為因果の經説にも

とづく、熏習の理を成り立たしめるために、本有のみの立場だけに偏るのはいけないと、これをもって唯本有義批判の根拠としているわけです。

さて、ついで、「唯新熏義」を破すところの三行めに、「分別論者は是の説を作して……」云々と、ここに「分別論者」と称される者の考えを挙げております。分別論者とは、『述記』(巻二末)にも、毗婆闍婆提(vibhajyavādin)という原語の音写を出し、ここでは一口にいうと、「心性本浄」を説くものの学説一般を指しています。一般に、分別とは、いうまでもなく vibhanga ですので、ここにいう言葉も、本来は、「教法を種々の立場から類別・分析・論議する者」の意に通ずるのであります。古く、初期仏教時代には、仏教徒が外道に対して、自分の立場を「分別説」・「分別論者」などと称したとか、あるいはセイロン上座部の伝承に、「分別説部」すなわち Vibhajyavādin といわれたものもありますので、この用語自体は、非常に古い歴史をもっているようです。一方、ここに関連する「心浄客塵」の考え方は、すでに『阿含』ニカーヤの増支部にも、たとえば、「比丘衆よ、この心は極光浄なり。而して其は客の随煩惱に雑染せられたり。」(南伝大蔵経一七・一四頁)などという、同類の文が列記されているように、かなり古い思想の一部にあったことも知られます。いずれにせよ、『成唯識論』の註疏等(『述記』二末・「秘要」上末・「了義灯」巻三・「演秘」二末)に指示する「分別論者」とは、かなり幅ひろく、とくに取意すれば大衆部等の四部、および大乘の異師(心涵師)として、「心性本浄客塵煩惱」を説く、如来蔵的な思想の主張を、ひっくり返して「分別論者」と申しております。

そこで、『成唯識論』では、「分別論者が是の説を作して、心性は本より浄なれども、客塵煩惱に染汚せられたるが故に、名づけて雑染と為し、煩惱を離れぬる時に転じて無漏と成る故に、無漏の法は因無くして生ずるものには非ずと、雖ども。」と述べて、すなわち、心性本浄説では、もともと心性は清浄だけでも客塵の煩惱に覆われて染汚されているので、よって煩惱が離れたらそれが無漏法となって開悟するのだ、という理由のもとに、無漏法の「因が無

くて」転成するのではないのだと、「そのようにいうけれども、しかし。」と、批判の材料を分別論者の答意に寄せて引き出してくるわけです。この「心性本淨客塵煩惱」の文は、そこに『無垢称経』と傍註してありますように、いわゆる『維摩経』の玄奘訳からとったものです。

『成唯識論』が、なぜ、このような難し方をするのかといえますと、その前叙に、「初道無因の難」と『枢要』の註が示しているように、『論』文に「有為の無漏は因縁無きが故に、生ずることを得ざる応し。」と評して、すなわち、無漏因は無漏果を生み、有漏因は有漏果を生ずべきとの前提に立って、因果関係の雜乱不明なるを指摘しようとするわけです。つまり、有漏因が無漏果を生じたり、逆に無漏因が有漏果を生ずるなどという発想に対して、『成唯識論』の考えは、非常に抵抗を示すわけです。したがってここでは、心性がもとより清淨なものであるのなら、客塵煩惱によって雜染されること事態もおかしいではないか、といたいわけです。そこでもし、分別論者が、煩惱を離れた時に無漏法の顯れくるのは、心性が本来淨なるからであって、よって聖道を成ずるのに決して原因が無いのではない、と主張するのならば、『成唯識論』の立場すなわち論主は、座り直して問題を根本にもどし、次に「心性」という言は、彼れ何の義をか説く。」といい換えて、さきの經文にいう「心性とは何ぞや」と、あらためて問い進めるわけです。

そこで、「別に理を以て徴す」とある傍註の内容に二つございますが、初めに、心性とは、もし「空ならば因に非ざるべしと難ず」というように、『論』文は「若し空理を説くといわば、空は心の因に非ざるべし。常法は定んで諸法の種子に非ざるをもって、体前後にして轉變すること無きを以ての故に。」と述べて反論します。ここにいう、「空理」とは、『述記』の傍註にもありますように、真如のことを指すとしています。よって、もし、心性が真如であると説くならば、真如なる空理は無為法であるから、常法が心の因になる筈はないし、当然、刹那滅するごとき種子にはなり得ないことを論じ、さらに、常法真如の体が前後に轉變することはないのだから、果を取与する因とはなり得ないことを強調します。ことに、ここでいう「心の因」とは、唯識の場合、諸法の種子を指すことになりませんが、種

子は、すでに「刹那滅」性であることによって、「真如」を簡んでいるわけです。すなわち、種子は、「種子生種子」と刹那生滅を繰り返しながら（異時）、縁にふれて「種子生現行・現行熏種子」なる三法の展転（同時）がなされるわけでありますから、いわば「動く因果のエネルギー」であり、その意味で種子は、無常法そのものでなければならぬわけだ、したがって空理なる常法が「心因」としての種子になるということは無いのだ、と非難いたします。

次に、傍註の二つめに、後は「(依他) 起心ならば淨に非ざるべしと難ず」とあって、八とおりの難文を叙述していきます。その第一に「相は転じて体は常なるべしとの難」とあるように、『論』文では、「若し即ち心(依他心)を説くといわば、数論の相は転変すと雖も、而も体は常・一なりというに同じぬ応し。」と述べて、すなわち「心性」を心の体と説くならば、このなかに説く「心」は、数論(Sankhya)のごとき、大(覺||buddhi)等の相は転変するけれども、体(自性諦||prakriti)は常・一である、とする矛盾した理屈と同じになってしまふであらう、と難するわけです。ここでいおうとする意味は、体(滅)と(得)相との、転変の関係を問いなおしつつ、有漏を「相」と為し、「性」(常)を無漏なりとするような、曖昧な考案を難じて、次の「二性が同ずべしという難」に移るわけです。その第二の『論』文には、「悪と無記との心も、是れ善なる応し。」というように、右の道理から推せば、「心性」は淨であるのだから、悪(不善)および無記の「心相」も、すべて「善」になるような、破綻をきたすであらうと非難するわけです。次は、時間の関係から三・四・五の難を省略して、第六の「治と障との性が同なるべしとの難」に進めさせていただきます。ここにあたる『論』文には、「若し、有漏心の性が是れ無漏なりといわば、無漏心の性は是れ有漏なるべしとの難」とあるように、つまり、有漏心の性が、本淨によって無漏なるものであると差別なる因縁は得べからざるが故に。」とあるように、つまり、有漏心の性が、本淨によって無漏なるものであるとするならば、無漏心の性も有漏となってしまうて、結局は、無漏・有漏同一のものとなり、それならば、能対治と所対治との関係が同格になって、これを峻別する道理が成り立たなくなるであらうと、批判いたします。すなわち、無漏は有漏に対する能対治であり、無漏によって対治されるものが有漏法ですから、これの論理に立って、心の性が互

いに同一となれば、所治の「障」と能治の「治」との意味が、失われることを指摘します。要するに、有漏なら有漏、無漏なら無漏と区別する因縁、この場合の「因縁」は所由・道理の意味ですが、このような「治」と「障」とを判別する理が、成り立たなくなるといふ難評であります。

さらに、第七には、前論をうけて「凡夫が聖を起すべしとの難」が出され、その『論』文には、「又異生の心は若し是れ無漏なりといわば、則ち異生の位に無漏が現行すべし。聖者と名く応し。若し異生の心が性は無漏なりと雖も、而も相は染有るをもつて無漏と名けず、そへに斯の過無しといわば、則ち心の種子も亦無漏に非ざるべし。」と述べています。つまり、「異生」とは凡夫のことですから、凡夫の心が、性清淨なるによつて無漏だというならば、すなわち凡夫の位にも無漏が現行して、それは聖者と名づけてよいことにならう、と論じます。さらに、もし、分別論者が、異生の心は性が無漏なれども、現行する相が染汚されているので無漏とは名づけないだけで、したがって、これについての過失は無いというのであれば、その異生の心の種子も、もともと無漏ではない（有漏である）、といわねばならぬだろうと批評いたします。ついで、その理由の根拠を、第八の「現と種とは同なる応しとの難」とある『論』文には、「何が故ぞ、汝が論に有る異生は、唯だ無漏の種子を成就せることを得るとのみ説ける。種子と現行との性と相とは同なるが故に。」と述べて、つまり『瑜伽論』（卷五七）等に見える分別論者の意としては、異生はただ無漏の種子を成就するとだけ説いてはいるが、これの現行まで成ずるとは言っていない、本来、種子と現行との性と相とは同類でなければならぬから、すなわち、種子の性が無漏なのに、現行の相が有漏となるような、おかしい理はないのであると、これを論難しているわけです。

むすび

要するに、以上は、無漏である性が有漏の相をあらわす結果となる同類の因果を雜乱するがとき、「心性本淨客

塵煩惱」(經文)に対する解釈のような、いわば真如・如来蔵縁起的な思考を否定しつつ、有漏はどこまでも有漏、無漏はどこまでも無漏であるとする、等流の因果律に則って理解している思想が、『成唯識論』における護法論師の立場ということができるであろう。

さて、右の「心性」義を中心とした本淨説に対する論主の自解、すなわち結論には、頭註に「一、識の実性に約して釈す」と示してありますように、『論』文では、「然も契経に、心の性が淨なりと説けるは、心は空理に顯はされる所の真如を説くということなり。真如は是れ心の真实性なるが故に。」と、述べています。ここにいう「契経」とは『勝曼經』を指し、それに説かれる「心性淨」の心とは、空の理に顯わされた真如を意味している、ということですから、これについては、ちょっと説明を要しますが、つまり唯識では、空が即真如であるというようには解釈せず、すなわち我法の二空によって顯わされる理法が、真如であるといいたしません。いい換えれば、即空の真如ではなくて、「空」とはあくまで我法の二空そのものをいい、これによって顯れいである「二空所顯の理法」が真如であるとの観点から、「心は空の理に顯はされる真如」という表現になるわけです。そこで、心性とは「心之性」という意味で真如を指し、同時に、真如は心の真实性となりますから、つまり「識の実性」を意味している理解となります。なお、このような「心真如」の用語は、『大乘莊嚴經論』や『中辺分別論』、あるいは『起信論』等にもよく用いられ、いわゆる *citta-tathata* の意味で、同時に「心法性」*citta-dharmata* の言葉にも通ずるものですが、ここでは、「心の性」としての真如、すなわち「唯識の実性」たる真如を指すわけで、結局は、真如が清淨なのであるとする解釈が、まずその一点です。

次に護法は、頭註の「二、依他性に約して釈す」にあたる『論』文で、「或は説く。心の体は煩惱に非ざるが故に、性本より淨と名けたり。有漏心の性が是れ無漏なるが故に本より淨と名くるには非ず。」といます。ここに述べる、心の体とは、「依他心の体」をいい、依他起の心の体性そのものは煩惱とはいえないから(煩惱は心所)、その点を指

して「心性本浄」と名けたに過ぎない、というのです。だから、有漏心の本性が、無漏であるという意味で、「本性浄」と言ったのではないとするのが、この護法論師の結語であります。

したがって、「心性本浄」という経説は、真如が無漏であるからこれを指して清浄といたのであり、一方、依他心の体に寄せて解釈すれば、依他心自体が煩惱ではないとの点で本より浄と表現したのであって、とくに、我々の有漏心すなわち煩惱の汚れある心を、もとより無漏清浄だといったのではないというのが、『成唯識論』の、いわば大乘思想における、根本的な思考の特徴とみられるものであります。

以上にもとづいて、私が最後に申し上げたいと思いますことは、右のような考え方が、一貫して『成唯識論』に流れていることと同時に、このような思考が、とくに日本仏教のごとき、一乗性宗の流れに浸っている私どもにとつては、大乘の長所ともいふべき「性相融即」の特色を削ってしまつて、思想の幽遠さを失なえる、いわゆる三乗の権教と受けとられやすいこともたしかであります。

しかし、仏教が、本来、転迷開悟の成仏を目指しながらも、一部の教学には、安直に人間の本性を無漏と肯定し、あるいはその依報たる世間を、妙有的に肯定し過ぎると思われる思想もございます。そのこと自体は、人間本来のもてる人間中心主義と呼応して、理として受け容れやすい教学史の展開をみましたが、このような思潮のなかにあつて、『成唯識論』が、冷静に、人間はあくまで有漏的な存在であることを強調し、執拗なまでに無漏本浄との妥協を許さぬ毅然とした態度は、哲学的な反省の学説として、無視することはできないであります。

また、長い歩みをもつ仏教学史において、現在もなお『成唯識論』が、道理的な説明の論典として研字される仏教学的需要の意義もさることながら、人間の有漏性が存続する限り、唯識仏教の立場から人間の真相を知る鏡として、『成唯識論』は永久に重視されるであります。ようし、その意味で「本論」は、古くして常に新しい仏教論書と、いうことができると思われれることであります。(本稿は一九八七年十二月七日、公開講演会の筆録に加筆したものである。)