

入楞伽經にあらわれる人法二無我の 教説について

安 井 広 濟

入楞伽經を見ると、「五法と三性と八識と二無我とは、すべて大乘に包摂される。」といわれ、^①五法、三性、八識、二無我の教説が大乘の代表的な教義であるともなされている。經典の中、五法、三性、八識にかんする記述にくらべ、人法二無我にかんする記述は割合にすくなくないのであるが、人法二無我の教説は、入楞伽經のみならず、大乘佛教の一つの大きな思想的徴表であるといつてよい。人無我 (pudgala-nairātmya)、法無我 (dharma-nairātmya) という言葉は、中期、後期の大乘經典や唯識関係の論書にしばしばあらわれる術語であるが、人法二無我の思想そのものは、般若経以来の大乘的理念といふべきものであったと考えられる。^②たとえば、次の如き『維摩経』の間疾品に見られる「病にたいする洞察」についての言葉は、人法二無我を語る教説であらう。

この身体は「地水火風の」四大種の所造であるが、これらの界(地水火風)には、主宰者 (adhipati) もなく、創造主 (janana) もない。この身体には自我 (ātman) はなく、ただ自我の執着があるのみであつて、勝義として、病

いと名づけられるものは不可得である。故に、「自我に執着することなく、病いの根本を完全に知ることに住すべきである。」というように、彼れは、我相(atma-sañjñā)の相続を断じて、「次の如くに」法想(dharma-sañjñā)を生ずべきである。——この身体は多くの「地水火風である」法(dharma)の「たんなる」集合であり、生ずるときにも法のみが生じ、滅するときにも法のみが滅する。これらの法は「無我であるから」たがいに感受せず知覚しない。これらの法は、生ずるときにも「我れ生ず」と考えず、滅するときにも「我れ滅す」と考えない。——と。「しかし、さらに」、彼れは、法想を完全に知るために、「次のように」心をおこすべきである。——私のかような法想も顛倒であり、顛倒は大きい病いである。私は病いをはなれるべきであり、病いをすてるために努力しなければならぬ。——と。

右の維摩經文に見られる「我相の相続を断ずること」が人無我の思想であり、「法想を顛倒として捨てざることを」が法無我の思想であることは、いうまでもない。身体には自我(ātman)とか人我(Pudgala)として執着されるべきものは存在しない。身体はただ地水火風の要素である法(dharma)の集りにすぎない。しかし、この法にたいする執着も顛倒として捨てざるべきなのである。

このような人法二無我の思想は、龍樹の『中論』第十八章によると、五蘊とアートマン(自我)との関係によって推究吟味して述べられている。このばあい、色受想行識の五蘊が法(dharma)であり、これは質料因(upādāna)という言葉によってもあらわされる。五蘊は身体を構成する質料であり材料であり要素であるからである。この意味で、五蘊は五取蘊(pañca-upādāna-skandha)といわれるのであろう。しからば、自我であるアートマンは、いずこに求められるのであろうか。身体の構成要素である質料的な五蘊そのものが自我であるわけがなく、かといって、構成要素である五蘊をはなれて自我を求めることもできないであろう。龍樹は第十八章の第一偈において、まづ、このような意味で、次のようにいう。

もしも、諸蘊がアートマンであるならば、「アートマンは」生滅をもつものである。

もしも、「アートマンが」諸蘊より別異であるならば、「アートマンは」蘊の相なきものとなる。

身体の構成要素である五蘊そのものが自我であるアートマンであるならば、アートマンは質料的な生滅の存在となり、万有の根本原理たる主宰者としての絶対性を有しないものとなる。しかし、アートマンをもって五蘊と別異の存在と考えるならば、アートマンは蘊の相を有しない質料なき存在となる。月称の註釈の言葉によつていえば、「アートマンは、現に存在しないもの、あるいは、無為にほかならぬから、虚空の華の如きもの、あるいは、涅槃の如きものであり、アートマンという名称をえないものとなる。また、かくの如くであつては、我執の対象たるものとしてふさわしくない。」^③であらう。アートマン論者たちによつて、蘊をはなれた、非作者であり、享受者 (bhoktri) であり、属性をはなれたアートマンが考えられるけれど、龍樹の立場からいえば、かくの如きアートマンは不合理な思惟の産物にすぎないのである。次にあげる月称の言葉は、アートマンにたいする龍樹中観の解釈を示すものとして注意すべきである。

究理論者たち (tarkich) が蘊よりはなれた「アートマンの」相を語るのには真実である。しかし、彼らは、自体としてアートマンを認知して、その相を語るのではない。それではどうかというと、如実に「因縁→upadana 質料」によつての仮名 (upadaya-prajñapti) ということを了解せずに、恐怖からしてアートマンを名称にすぎないもの (nāmanātrika) と理解せず、世俗諦からも離脱し、もっぱら邪分別をもつて推理の顯現のみにあざむかれていますから、愚かにもアートマンを分別し、その相を語る。^④

また、龍樹はラトナーヴァリーに次のように説いている。^⑤

鏡によつて自分の顔の映像があらわれるけれど、これは真実として何ら存在しない。

かくの如く、「五」蘊によつて自我の執着がとらえられるけれど、自分の顔の映像の如く、これは真実として何

ら存在しない。

鏡によらずしては、自分の顔の映像があらわれないように、かくの如く、「[五] 蘊によらずしては、「我れあり」ということも「とらえられない」。

右の言葉によるかぎり、龍樹中観の立場からみると、要するに、アートマンは、鏡によって自分の顔の映像があらわれるように、身体の構成要素となり質料となる五蘊によって考えられる名称のみの仮名 (prajñapti) なる存在にすぎない。つまり、アートマンは、五蘊という質料 (upādāna) に「よつて」(upādāya → pratyā 縁つて、もつて) 因縁として、根拠として) 考えられる、したがって、五蘊がなければ考えられない、独立自存の自性を有しない、縁起的な相対的な仮名 (prajñapti) の概念なのである。かくして、このアートマンという概念は、真実勝義としては、無我であり、空であるといわなければならぬ。これが、龍樹中観の立場よりする人無我の論理である。

しからば、龍樹中観の学説において、法無我は、どのように語られるかというと、この点について、龍樹は第十八章の第二偈で、次のように説いている。

我 (アートマン) が存在しないとき、いかにして我所 (atmīya) が存在しようか。

我と我所 (ātma-ātmanīna) との二つの寂滅よりして、我所 (mana) なく、我執 (ahaṅkāra) なし。

ここにおいて我所 (atmīya, ātmanīna, mana) とは、我 (アートマン) という仮名の概念 (prajñapti) の根拠 (因縁) となる質料としての五蘊をさしており、我執の対象である我 (人) が放棄されたばあいには、我所執の対象となる五蘊 (法) も寂滅し不可得であるという意味である。この人法二無我の思想は、小乗アビダルマ仏教の人無我法有の立場にたいする大乘の立場をあらわすものであろう。アビダルマ仏教では、自我である「人」は無我であるが、五蘊である「法」は自性を任持する存在として考えられている。自我は五蘊である法を因縁とすることによって、(upādāya) あるところの相対的な仮名の概念にすぎないが、質料である五蘊は実法として存在するのである。「人」である自我

は無力であるが、因縁となり根拠となる質料の「法」には支配的な實在性が認められるのである。しかし、この無我説は實在論を含んだ奇妙な体系であり、我執の対象である自我が了解されたばあいには、身体の構成要素である五蘊も、我所となる実法として執着されず、無我として了解されるべきであろう。法によって人があるかぎり、人がなければ法もないはずである。人法は縁起的であり相対的であって、それ故に、人法はともに寂滅しなければならぬ。自我の無力に徹したばあいには、法（五蘊）である因縁も問題とならず空ぜられ、これに束縛されず、わずらわされない人法二無我の意味がなければならぬ。さきに引用した『維摩経』に見られるように、我想を断ずるともに、法想をも顛倒として捨て去るところに、徹底した真実の空観があるのである。このように、人法を相対的に眺めるところに、般若中観の人法二無我の思想の特色があると考えられる。なお、すでに、筆者は拙著「中観思想の研究」において、龍樹の相依相待の縁起説が人法を相対的に眺める人法二無我の学説であることを詳説したので、ここでは、この点についての関説をさける。^⑥

二

しかし、入楞伽經において説かれる人法二無我の教説は、以上に考察した「人法相対による二無我説」とは異なっている。人法二無我は大乗佛教全体の大きな思想的徴表といふべきものであるが、入楞伽經においては、唯識思想によって人法二無我が説かれている。

まづ、人と法とが唯識の立場で語られるものであることは、次の如き経偈に明らかである。

分別 (vikalpa) が、プルシヤ (puruṣa) の如く、我 (ātman) と法 (dharma) との言説 (upacāra) をわづらひ、二種の生起をもつて生起する。しかし、もろもろの愚人によって覚知されない。(偈頌品、第七一一偈)

右の偈頌は、世親の『唯識三十頌』にいう「実に種々なる我と法との言説が生起する。〔されど〕、それは識の転変

においてである。」という第一偈を想起せしめる偈頌であり、我法の言説 (ātma-dharma-upacāra) という言葉が使用されているのは、注意すべきであろう。唯識三十頌では識転変 (vijñāna-pariṇāma) という言葉を使用しているが、ここにいう分別 (vikalpa) は、また識 (vijñāna) の意味であるとして、さしつかえない。入楞伽經においても、識転変という言葉が使用される場合がある。唯識三十頌と同じく入楞伽經においても、實在の我法 (人法) が存在し、これにたいして我法の言説があるのではなく、我法は識転変における仮名、仮説 (upacāra) なる言説であり、分別の顯現にすぎないのである。我、命者などの「人」も、色・受・想・行・識の五蘊である「法」も、唯識であり唯分別であり、したがって、人も法も無我である。しかし、愚かな人々は、これを覚知せず、實在の人法が存在するかの如くに考える。だから、安惠 (Śhīramati) は、『唯識三十頌積論』の劈頭に造論の目的を示して、「人と法との無我たることについて理解せず、また誤解している人々に、人と法との無我たることが不顛倒であることを教示するために、三十「唯」識論を製作する。」というのであって、かような「人法の唯識説」が入楞伽經の人法二無我の教説の立場である。

次のような入楞伽經の経偈も、人法が唯識であることを語っている。

世間は唯識であり、人法の見 (prajñā) は暴流の如し。かくの如く、世間を觀察して転依するならば、そのとき、我が子にして、成就の法を示すものである。(偈頌品、第四四偈。)

これら一切は唯心なり、心が所取・能取の状態をもって二として生起し、我と我所 (法) とは存在しない。(無常品、第二二偈。)

最初の偈頌に「人法の見」といわれている如く、人法は實在の人法でなく、分別の見 (prajñā) であり、かくの如き人法の分別の見が暴流の如く前後の部分を分たずに間断なく流れるのである。暴流という言葉は、唯識三十頌では、アーラヤ識の輪廻の相続にたとえられる言葉であって、人法の分別の見は、根元的なアーラヤ識の相続にほかならな

い。次の偈頌では、人（我）、法（我所）が、所取能取の状態をもって生起する唯心の姿にほかならないことが語られている。人法は、能取である我執・法執の対象となるところの、所取分^⑧にほかならない。

入楞伽經の中、人法二無我にかんするまとまった記述としては、次の如きものがある。

マハーマティよ、菩薩摩訶薩は二無我の相を觀察することに熟達すべきである。マハーマティよ、それでは、二無我の相とは何かといえは、無明と業と渴愛より生ずる蘊と界と処との聚合 (Kadambaka) が我我所をはなれたものであり、眼「根など」によって色「境」などに執着するために一切の根によって識が生じてくるのであって、「かような」自心所現の器世間と身体と依処とを自心の分別によって分別されたものと知ることである。

〔この中、人無我の相とは何かといえは〕、河・種子・灯・風・雲のように刹那の連続が差別して動転し、猿・蠅のように、よるべなく不浄の場所へ行き、火の如くに満足せず、無始時來の戲論の境界の習気を因とし、吸水輪の機械の輪の如く、輪廻の生存の状態の輪の中に種々の身体の形態を持し、幻、精靈、しかけ機械のように生起することであり、マハーマティよ、こういう相にたいする賢明なる智、これが人無我の智といわれる。

この中、マハーマティよ、法無我の智は何かといえは、蘊と界と処とが遍計所執 (parikalpita) の相の自性であることを了解することである。マハーティよ、蘊と界と処とは、アートマンなどをはなれ、積集にすぎないもの (skandha-samuhā-mātra) であり、業と渴愛との原因の糸によってつくられたものであり、相互に縁たることによって作用なく (nirīḥa) 生ずる。また、諸蘊は、マハーマティよ、自相と共相とをはなれ、虚妄分別の種々の相の現われであり、愚人によって分別されるけれども、聖者によっては、そうでない。マハーマティよ、一切法を心・意・識・五法、三性とはなれたものと認める菩薩摩訶薩は、法無我を熟知するものである。

また、マハーマティよ、法無我を熟知する菩薩摩訶薩は、久しからずして、無相を明らかにする菩薩の第一地を得る。地の相を明らかにし了解するから、歡喜〔地〕の直後に、次第に九地に熟達したものと成り、大法雲〔地〕

を得る。彼れは、そこに住し、幻の自性の境界を明らかにすることによってつくられた、蓮華のかたちをした大きな宝の宮殿にある、多くの宝と真珠とをもってかざられた大蓮華王〔の座〕に坐して、彼れと姿のひとしい佛子たちにとりまかれ、一切の佛国から来た佛の手の灌頂によって、転輪王の子のように灌頂される。〔彼れは〕、佛子地 (Buddha-suta-bhūmi) を超えて、聖なる自内証の法 (pratyātma-arya-dharma) を了解することによって、法無我を見るから、自在力ある法身 (dharma-kāya) の如来になる。マハーマティよ、これが、一切法の無我の相である。マハーマティよ、汝と余の菩薩摩訶薩は、この点について学ばなければならぬ。(梵文、六八頁、八行—七〇頁、八行。)

右の經文によると、要するに、輪廻の生存の輪の中に刹那滅し動転する虚妄な自我の姿が、人無我の相であり、蘊、処が、虚妄分別の種々の相の現われであり、遍計所執の自性にすぎないものであることが、法無我の相である、と知られる。人法とも唯識であり、それ故に、無我であるとするのが、入楞伽經の立場である。そして、人法二無我を了解する菩薩摩訶薩は、久しからずして、次第に九地に熟達し、大法雲地を得、聖なる自内証の法を了解することによって法身の如来になるといわれているが、これは『唯識三十頌』でいえば、「これが、すなわち、無漏であり、界であり、不思議であり、善であり、堅である。〔また〕、これは、楽であり、解脱身であり、〔また〕、これは、大牟尼の法となづけられるものである。」(第三十偈)といわれるのに、ひとしいであろう。安惠の註釈によると、「不思議である」とは、尋伺の境でなく、自内証のもの (pratyātmanvedyatva) であるからであり、譬喩がないからである。」といわれ、「大牟尼の法となづけられるもの (dharma-kāya)」は「大牟尼の法身 (dharma-kāya)」とされている。^⑨

三

般若中觀の空の學說において人法二無我が人法の相對で語られるのにたいして、以上のように、入楞伽經において

は人法二無我は唯識の思想で語られている。ところで、大乘佛教において人無我のみならず法無我を語るののは、人無我のみでは解脱が不完全であり不徹底であり、我想（我執）がとれても、法想（法執）が残るからであるが、この点について、入楞伽經は次の如く説いている。

マハーマティよ、声聞乘を悟る種姓は、どのように認められるべきかといえは、蘊と界と処との自相と共相を認識し了解することが説かれるときに、身の毛が喜びで立つところのものであり、また、彼れの心は自共相の習熟の知に跳び立ち、縁起にかんする習熟の知に跳び立たない。これが、マハーマティよ、声聞乘を悟る種姓である。しかも、彼れは、声聞乘の悟りを見しおわり、第五、第六の地において、起煩惱（pariyuthana-kleśa）を捨て、習気の煩惱（vasana-kleśa）を捨てずして、不可思議の死（acintya-cyuti）に達したとおもつ、「我が生は尽きた。梵行は立った」と正師子吼を叫び、語りおわって、人無我の習熟、乃至、涅槃の想いがある。……しかし、マハーマティよ、「彼らには」、法無我の智見がないから、解脱はない。マハーマティよ、これらの声聞乘を悟る種姓……には、非出離を出離とする想いがある。マハーマティよ、このような悪見をしりぞけるために、汝は努力しなければならぬ。（梵文、六三頁、五行——六四頁、三行）

右の經文によると、小乗の声聞は、我執を去り人無我を悟っても、蘊界処にたいする習熟の知に跳び立つところの「法執」を捨てないものであり、表面的な起煩惱を捨て去るけれども、いまだ潜在的な習気の煩惱を捨てないものであって、それにもかかわらず、不可思議の死に達したとおもい、涅槃の想いをもつところの、非出離を出離とするものである、とされている。すなわち、小乗の声聞には法執が残存するが、その法執とは、習気の煩惱という心の深層に持続する深い根源的な執着よりいずるものであり、小乗の声聞は、この習気の煩惱よりいずる法執を捨てず、涅槃の想いをもつために、解脱が不完全であり、不徹底なのである。「不可思議の死」（acintya-cyuti）とは、また「不可思議変易の死」（acintya-pariṇāma-cyuti）といわれ、肉体も寿命も意生身の如く自由に變化改易する聖者の不可思議

の死のことで、ただ肉体の相続を断つにすぎない凡夫の「分段死」にたいする言葉である¹⁰。しかし、声聞が得る不可思議変易の死は、真実の完全な不可思議変易の死ではない。入楞伽經によると「声聞と独覺は不可思議変易の死を得ない。」(梵文、一三四頁、一〇行)といわれ、あるいは「不可思議変易の死は習氣をともなっている。この死の顯現が断ぜられるとき、煩惱の網が滅せられる。」(偈頌品、第三二八偈)ともいわれている。すなわち、声聞や独覺が得る不可思議変易の死は、潜在的な習氣の煩惱をともなつた解脱であり、法執が残存し法無我の智見のない涅槃にはかならない。

入楞伽經は声聞の解脱が完全な解脱でないことをくりかえし各所に述べているが、たとえば、次の如きものがある。たとえば、木材が水の上に波によってただよう如く、かくの如く、愚痴の声聞は相をもつただよう。(法集品、第二〇七偈、偈頌品、第四四七偈)

そこに、究竟の状態 (mistha-gati) はなし。しかも、そこより退転せず、三昧の身を得て、劫をつくすにいたるまで覚めず。(法集品、第二〇九偈、偈頌品、第四四九偈)

起煩惱とはなれるけれども、習氣の煩惱に縛され、彼らは、三昧の酒に酔い、無漏界に安住する。(法集品、第二〇八偈、偈頌品、第四四九偈)

泥におぼれた象があちこちに浮動しない如く、かくの如く、三昧の酒におぼれた声聞たちは安住する。(偈頌品、第四五一偈)

小乗声聞の涅槃は、有余依涅槃、無余依涅槃といわれるものであるが、右にいう三昧の酒に酔う無漏界とは、五蘊である依身のみが残存する有余依涅槃をいうのであろう。彼ら小乗の声聞は、自我の執着を捨て、滅尽三昧の静寂の境地にはいったのであろう。入楞伽經は他の箇所でも「もろもろの声聞と独覺は、第八菩薩地において滅尽定の安樂の美酒に酔う。」(梵文、二二三頁、一六行)といっている。しかし、五蘊である依身が残存するかぎり、法執をとり去る

ことは不可能であろう。我執をとりさり起煩悩を断しても、五蘊にたいする法執は習気の煩惱として残されていくであろう。この法執をとり去ろうとすれば、無余依涅槃にはいるよりほかはない。しかし、これは、非現実的な死への逃避といふべきである。真実の涅槃は、かくの如き非現実的な意味のものでなく、習気の煩惱にたいする深い反省と自覚より生まれるものでなくてはならない。大乘の人々は、この習気の煩惱をアーラヤ識にみとめ、唯識の自覚に立つところに、アーラヤ識のもつ習気の煩惱を清め、法執を断じようとしたのであろう。次にあげる入楞伽經の經文は、このような大乘の人々の態度をあらわしていると思われる。

みずからの人の無我のみを觀じ、蘊と界と処の自共の相を執持するから、「アーラヤ識となづけられる」如来藏は生起(流転)する。しかし、五法と三性と法無我とを見ることにより、地の次第相統の転依にしたがって、「アーラヤ識となづけられる」如来藏は止滅(還滅)する。(梵文、二二二頁、一五行——一九行)

声聞は、内なるアーラヤ(pratyātma-ālaya)における自己の習気の煩惱を清め、法無我を見ることによって、三昧の安樂に住することを得て、ジナの身をうるであらう。(梵文、六五頁、五行——七行)

マハーマティよ、一切の声聞と獨覺は、所知障と業の習気とを捨てず、法無我を了解せず、不可思議變易の死を得ない……しかし、マハーマティよ、彼らが法無我を了解することにより、一切の過失の習気をするとき、そのとき、彼らは習気と三昧の酔がないから、無漏界を覺する。(梵文、一三四頁、八行——一三行)

ここに語られるアーラヤ識による法無我の自覚は、小乗の声聞が有余依、無余依の涅槃を求めぬ如き非現実的な逃避的な態度ではない。蘊、界、処にたいする法執が、アーラヤ識にもとづくものであり、唯識にすぎないものであることを知見するところに生まれる、現実にたいする新たな認識であり、心の轉換である。感情的な煩惱障のみならず、潜在的な不染汚の無知である所知障^①や業の習気をも捨てて、アーラヤの轉換を体とする無漏界を覺知することである。大乘佛教は、自我(人)の見解をすて、肉体(法)をほろぼしていこうとするような非現実的な態度をとらず、

あくまで、人法に束縛されない、自由な自覚の境地を実現しようとする。これを、般若中観の佛教は人法相對の空觀ではたし、瑜伽唯識の佛教は業識としてのアーラヤによる唯識觀ではたそうとするのである。入楞伽經の人法二無我の教説は、この瑜伽唯識の佛教の立場にあると云ってよい。

四

大乘佛教の人法二無我の教説は、人法に束縛されない自由な自覚の境地を語ろうとするところにある。したがって、入楞伽經においても、無我の境地は、否定的な意味でなく、肯定的なアートマンとして、きわめて積極的に示されている。

三有は唯識であり、「所取・能取の」二つの自性は遍計である。法と人との動きより転依したのが真如である。
(偈頌品、第七七偈)

衣服や黄金が、垢なきことにより、過失をはなれて住し、滅しないように、アートマンも過失をはなれて、かくの如し。(同、七五六偈)

地中に宝庫と摩尼宝珠と水とがありつつ見られないように、「五」蘊におけるブドガラ(アートマン)も、かくの如し。(同、七六八偈)

妊婦の子は存在するけれども見られないように、「五」蘊におけるアートマンも、かくの如し。しかし、道理を知らないものは、「これを」見ない。(同、七六〇偈)

破壊者(vānāsika)が行って、もしも「アートマンが」有るならば示すべし」というときは、「自己の分別を示すべし」と、彼の知者は語るべし。(同、七六四偈)

無我の論者たちは、ともに語るべきものではなく、比丘の業を捨て、佛法を害するものであり、有無の見解の主

張をもつものである。(同、七六五偈)

外教の過失をはなれ、無我の森林を焼き、劫末の火が高まる如く、かのアーマンの論は燃えに燃える。(同、七六六偈)

三世と非世(無為)と第五の不可説(ブドガラ)、これらは、実に諸佛の所知であるが、もろもろの究理論者によって説かれる。(同、八五三偈)

世親の『唯識二十論』においても「法無我への悟入は、分別された自体として法が存在しないからである。」¹²⁾ といつて、唯識の肯定的な安立が語られているが、入楞伽經における、右の如き積極的なアトマンの肯定は注目に価する。三世と無為と不可説のブドガラという犢子部の五法藏説を諸佛の所知と認めていることも、また、注意すべきである。

しかし、同時にまた、一方、入楞伽經は、きわめて無相宗的な傾向の強い經典である。たとえば、

ヨーギンは無相(nirābhāsa)に住するとき、大乘を見ないから、唯心を超え、無相を超越するであろう。(偈頌品、二五七偈)

無功用(anābhoga)の状態は寂靜であり、諸願によって清められる、最勝なる無我の智を無相において見ず。

(同、二五八偈)

所取・能取の見解をもつ諸愚人は、三性に執ずることにより、世間と出世間の法を分別する。(同、六七三偈)

故に、さきに関係して(pūna-apeksayā)、「三」性の説がなされるが、もろもろの見解を減するために、「三」性を分別せしめない。(同、六七四偈)

世親の『唯識三十頌』に「これら一切が唯識であるとおもっても、実に「それは」所得であるから、何らかのものを現前に立てるとき、そのみ(唯識)に住しない。」(第二十七偈)といい、「しかし、識が所縁を把握しないとき、

唯識の状態に住する。所取がないとき、それを能取しないから。」(第二十八偈)といわれているように、唯識を超えるところに、唯識は実践的な意味をもつ。しかし、ここでは、かような唯識の実践的な意義が見失われ、唯識の教義が固定化した有相宗的な傾向にたいして批判がむけられているように思われる。「さぎに關係して、三性の説をなした」という、その「さぎ」(Ghis)とは、あるいは、解深密經をさしているのかもしれない。しかし、ここで、入楞伽經は、遍計、依他、円成の唯識三性の教義に執われ、唯識の教義を形骸化したのにたいし、「三性を分別せしめない」というのであつて、ここに、われわれは、入楞伽經の上に、伝統的な唯識の教説にたいする無相宗的な批判的精神を見ることができると思う。「さぎに關係して、三性の説をなした」という、その「さぎ」が解深密經をさしているとするれば、入楞伽經は解深密經よりおくれること五十年、あるいは、それ以上のへだたりがあるかもしれない。右にあげた偈頌品の第六七三偈と第六七四偈とは、入楞伽經の成立を考える上に、注意すべき言葉であろう。さぎに引用した法無我にかんする教説の中に「マハーマティよ、一切法を心、意、意識、五法、三性とはなれたものと認める菩薩摩訶薩は、法無我を熟知するものである。」といわれている言葉にも示されているように、入楞伽經は、五法、三性、八識、二無我の唯識の教義を説きながら、しかも、それらの教義の文字面に執われない実践性を強調する經典であり、解深密經を正依の經典として発達した瑜伽行派とは異なつた独自の地位をもっているようである。

註① 南条校訂本、二二九頁、六行。拙論「入楞伽經の原典研究」、大谷学報、第四十八卷、第二号を参照。

② 般若經に見られる人法二無我の思想については、拙著「中觀思想の研究」、五七頁以下を参照。

③ プサン校訂梵本、三四三頁、五行。

④ 同書、三四四頁、九行以下。

⑤ ラトナーヴァリー、第一章、第三十一、三十二、三十三偈。プサン校訂「月称中論註」、三四五頁所出。

⑥ 「中觀思想の研究」、九二頁以下。

- ⑦ 拙論「入楞伽經にあらわれる識の学説について」、大谷学報、第五十二卷、第二号、二頁、十五頁。
- ⑧ 調伏天は我法を識の所取分とする。「世親唯識の原典解明」、一五八頁。
- ⑨ シルヴァン・レヴィ校訂本、四四頁、最終行。
- ⑩ 月輪賢隆著「藏漢和三訳合璧、勝鬘經・宝月童子所問經」、八十頁。
- ⑪ 所知障は、不染汚無知であり、所取能取に対する執着の習気といわれるから、「二取の習気」に相当するのであろう。「世親唯識の原典解明」、一五三頁。
- ⑫ 拙著「唯識二十論講義」、五十一頁参照。