

「佛教の倫理学的研究」

——唯識大乘を中心として——

山 田 亮 賢

本書は異色ある労作であると共に、学界待望の書であるとも言
い得るのである。

著者は本書の主要問題を四章に分つて展開し、その上に附録
をも加えている。その内容を概説して「序論」の中には次のよ
うに述べている。「第一章には縁起論の展開を主題としながら、
佛教の倫理的性格の所在を述べようとしたのである。第二章に
おいては、その縁起的自覚が自我と存在という人間の有の觀念
基盤に、如何なる誤謬性を発見し追究したかを明らかにしよう
とした。それが自ずと末那識中心の論及となつたのである。我・
法の二執は現代の自覚に反省と転回点とを与えるものでなければ
ならない。第三章の三性論は、迷悟の根本構造を示すものであ
るが、その意味において佛教の思想的使命の存するところであ
るが、その教相的、思想史的見地からは、幾多の考究すべき重
要な問題が残されており、それはそれとして別個の体系的研究
を要するのであるが、今はその問題に触れることなく、前後の
章を結ぶ転述の基本動態として取扱つた。ただその中、遍計所
執が如何なる性格の誤謬態であるかは、佛教の迷悟の根本的意
味にかかわるものとして重大である。一般に合理的思考に立つ
幻覚や錯覚と混同されることが多いが、それは畢竟「執」に対
する自覚の徹底を欠くがためであり、かくては縁起的自覚の何
たるかを真に明らかにすることもできないと思われる。第四章
は、善惡論と解脱論として全体の結びの意味を担うものである
が、善惡の概念のごときはまことに多岐にわたつて複雑である
その中から佛教的善惡觀の帰趣をいささかなりとも明確ならし

著者井上博士は本研究の意図と念願とについて、本書の「序
言」の中に次のように言っている。「この研究は倫理学說の一
形態を大乘佛教に探るといふのではなく、大乘佛教に人間とし
て生きる精神の倫理的根本問題を尋ねようとするものである。
しかもそれが自ずと、現代に生きるわれわれに与えられた歴史
的課題に答える道となることを期待するのである」と。こうし
た空気の中心に看取されるように、著者は大乘佛教の本質を追究
することによつて、現代に生きる人間の根本問題を解明せんと
する意欲に燃えていることが窺われるのである。その意味にお
いて所謂倫理学研究に止るのでなく、佛教の教理發展の底に流
れる根本問題に肉迫し、著実な学問研究によつて、現代に生きる
人間の課題に答えんとしたものである。現代における佛教学の
各分野の研究は長足の新歩を遂げているとはいへ、最も願われ
ているこの種の研究が乏しいうらみがある。その意味において

めんと努めたのである。解脱論は著者自からの佛教に浴したよろこびともいふべきものと離すことができない。佛教的真理がわれわれ一人一人にもたらし開く、精神の翻転と更生とを学的に反省したものである。……「附録」は、西洋的思惟との対比が何等かの参考を供することもあるかと思ひ、西洋思想を特徴的に代表すると思われる三思想家について、その哲学の一端を論じたのである。そうした思想についての著者の批判的解答と前進的展望とは、特にカントに関する第三節、第四節において述べたところをご覧願いたい」と。以上著者の言葉によって本書の本論四篇の中心問題と、その附録の中心課題が何であるかということが一応知り得るのである。本書の副題が「唯識大乘」となっていることも、唯識教理の中で特に末那識、三性説が取り上げられ、その深い追究がなされていることから、人間迷妄の根源に著者の強い関心と内省とが示されているものであることが知らされる。従つて本書の本論各章に論述された問題の中、特に基本的なものと見られる唯識大乘に関する要点を紹介することとしよう。その意味で紙数の関係もあり、第四章と附録とに關しては簡略に止めておくのである。

二

第一章縁起論の展開は四節から成り、第一節は三法印の倫理的性格について、そこに諸法無我と自淨其意、諸行無常と虚仮の自覚とが論ぜられている。「諸法無我と自淨其意」については、三法印が大小二乗を通じて佛陀精神の要諦として伝承され

たことを主要な『経』『論』に見られる諸文を挙げて論証し、しかも諸行無常と涅槃寂靜が諸法無我に裏付けられているところに佛教の法印たる意味があると強調し諸法無我が、佛陀の智慧（般若）が洞察した真理であり、客觀的理法を対象として觀照するというような主知主義的理論的なものでなく、実践的性格が蔽われていると見る。この実践的性格を三法印と共に七佛通戒の偈に見ることが出来ると為し、『経』『論』に現われている七佛通戒の偈を検討し、偈の中心が「自淨其意」にあることを特に留意し、この句に佛教的な倫理性格が秘められていたと力説している。この立場から更にキリスト教の基盤をなす倫理的精神との比較に及び、自我に立脚する倫理的精神に対し、自淨其意の倫理性が諸法無我を成立せしむる実践的契機となつたところに佛教の独特な思想の性格が有するものと思考されている。次に「諸行無常と虚仮の自覚」については、ここでは佛教的無常感の真意を問ひ、諸行無常は無に接する実存感情を媒介として有為の世界相を実感し諦忍するものであると論じ、無常と無我との自覚は相互に深く参入して解脱道を成ずるものであり、その無我の実践的媒介となる自淨其意の精神が、一切行苦たる有為無常の現実相を照すとき、ここに「虚仮」と表現される佛教独自の体忍が生れるとする。ここにおいても主要な『経』『論』『釈』の文を引いて「虚仮」の検討に移り、後には淨土門の成立によつて虚仮の自覚の深められたことにまで論及し、淨土思想においては大乘的の自己否定が、慚愧の信（機の深信）において果されることになつたという。殊に「註」には

親鸞の『教行信証』信卷本に現われている虚仮諛偽に及び、『唯信鈔文意』に見られる虚と仮の語の解釈も挙げている。そこに佛教における虚仮の自覚が如何なるものかを追究した著者自身の宗教的内省のゆかしさが感ぜられる。第二節十二因縁の理解については、十二因縁の原意と後世的展開とに分つて所論が進められている。「十二因縁の原意」においては、十二因縁が佛陀の根本思想の所在を示すものであり、佛陀成道の初悟の内容が十二因縁であったというその理由を明らかにし、伝統的解釈が近世に至るまで、いわゆる胎生学的発生的理解と、業輪廻の相続の具体的説明という仕方とであったことを取り上げ、これに対して、新たに論理的解釈が抬頭した東西両洋の学者の所論が挙げられている。Max Walliser によって先鞭がつけられ、宇井伯寿、和辻哲郎兩博士によって、十二因縁は人間の生存が如何なる構造としてあるかという内面的論理性を説くものとしての見解に関心が向けられている。これは十二因縁研究に關しての近代における歴史的意義を持つものであり、著者はその意義を充分認めつつ、更に鋭い批判を試み、胎生学的解釈が佛陀の正義を得たものでないとしても、十二支の無始無窮性がいわゆる惑・業・苦の輪廻三道に配されて味われたことは、単に無意味な誤解と評し去ることの出来ないものがある。それは佛陀以前の輪廻思想が佛教独自の業思想にまで止揚されたことに關係すると見、佛教的業思想は単なる有我的応報輪廻思想ではなく、無我の縁起に照らされた自己の流転相の自覚として成立したものであると、伝統的解釈を更に生かした新しい見解を述

べている。「後世的展開」においては、十二因縁の後世的展開には二途が考えうるとし、その一つは十二因縁が通俗的な発生的胎生的理解に傾くとともに、佛陀以前からの古い輪廻思想と結合して、その説明に供された方面であり、他の一つは佛教的な業の自覚が惑・業・苦の思想を生み、その倫理的な自己の流転相を十二因縁によって理解しようとした方面である。この二面は互いに錯雑して明確に区別し得るようなものではないが、今暫く後者を主眼としてその展開の一端を見ると述べ、『大毘婆沙論』『俱舍論』更に進んで『成唯識論』に展開した三世兩重、二世一重の解釈の究明が為されている。そしてこれらの解釈の發展が、業思想を理論的に普遍化していったことは、十二支の原意から逸したものであったとしても、間接的に十二因縁に宿る実践的精神を伸張させたという意味は無視すべきでないと言い、そこに十二因縁の後世的展開の意義を尊重する著者の著眼の豊かさが看取されるのである。第三節大乘の成立より阿頼耶縁起論への展開については、大乘の成立、中觀の空、阿頼耶縁起論の順序によって、部派佛教から大乘佛教への内面的展開の経過が論述されている。「大乘の成立」においては、阿毘達磨より大乘の教学の展開の必然性を述べ、所謂中觀派の般若空説から瑜伽行派の唯識縁起説への一貫した縁起的究明が行われている。次に「中觀の空」においては、龍樹の『中論』の中に見られる絶対空の思想に鋭い追究がなされ、龍樹の『中論』が実践と論理とを縁起の真義として開顯したものであると見る。第三に「阿頼耶縁起論」については、有部の法有無我の思想を批

判し、無相論として完成された大乘般若の思想を、さらに縁起論として展開せしめる重要な契機となったその主軸を『解深密經』と見、弥勒、無著、世親という伝承下に瑜伽唯識に関する論書の成立を見るに至ったという。そしてこの系統の諸論書を検討し、依他起たる縁起の基体にして、かつ個人の世界を展開する能統一の支点となるものが阿頼耶なる識に求めらるるのであるとし、唯識三性説の依他起性に特別の省察を試みている。

唯識にあつては、依他の識を媒介としつつ円成の空に転識得智する必然の道を示すのであつて、縁起の絶対媒介性に徹するとき法爾として大乘空の面目に達する。ここにおいて般若中観と瑜伽唯識とは全く一致するとする。この論述はまことに鮮やかであり、それらに関する「註」には教えられるものが多々存するのである。第四節は如来藏縁起と法界縁起である。ここでは如来藏縁起の諸問題と華嚴の無尽縁起説とが論ぜられている。

先ず「如来藏縁起の諸問題」においては、中観と瑜伽行の二系統の外に、インドにおいては更に如来藏説の思想の流れあることに着目し、その思想によって現われた主要な『経』『論』の検討がなされ、それは『大乘起信論』にも及び、古来から問題とされた真如論との関係をたどり、頼耶縁起と如来藏縁起の立場を出来得る限り明らかにして、両説の矛盾背馳を否定し、各々独立の立場を以て大乘縁起を組織宣揚せんとするものであることを強調している。次にまた「華嚴の無尽縁起説」においては、インドに成立した大乘華嚴の円融思想を基調として、かかる縁起の究極的な構造を建立したのはシナ佛教における華嚴教

学であり、その教学的大成者は第三祖法藏に帰せられる。即ち頼耶縁起の論理的隔歴性と如来藏縁起の一元的流出とを止揚して、差別即無碍の縁起相を究極の論理的組織にまで発展せしめたのは華嚴の法界縁起説であるとし、主として四種法界説の検討に力を尽しているを見る。そこでは、縁起、性起の問題に關説し、事々無碍の真意の解明が簡明になされている。そこから人法不二の問題に發展せしめ、性起の妙用を論じ、曇鸞から世親の淨土思想に溯り、翻つて親鸞の『教行信証』の信巻における絶対信等多岐にわたつて論述し、大悲の体験にまで論及している。「註」に『華嚴五教章』の三性同異義の問題を批判し、特に法藏の所説の中にも誤解され易い表現のあることを指摘しているを見る。

三

第二章は誤謬根源論である。この章は六節に分たれ、第一節序論、第二節末那識の成立、第三節末那識の縁起構造、第四節末那識と煩惱、第五節有の觀念根拠としての法執、第六節煩惱と所知障という順序によって論究が進められている。第一節序論は、誤謬と真理、自我の問題に分たれ、「誤謬と真理」においては、真理は固定的基準として存するのでなく、常に誤謬を照すものとして働く。かかるものを固定化せんとすることが誤謬として自照せしめられるという。すなわち誤謬を自己の内に見出すことなく、ひたすら対象として外に指摘する態度は、誤謬の主体的真相には遂に達することが出来ない。哲學的探究

にも、倫理実践にも、誤謬の反省と自覚とは重大なる意味をもつとし、その誤謬の内省が、佛教において如何に展開されているかが、ここにおける関心の中心であることが知らされる。

次に「自我の問題」においては、近世思想は自我の自覚史であるということから問題が提起されている。一般に言われているフイヒテの自我の哲学がその最高峯であることから論述が展開され、西洋哲学、唯物史観の世界観等がひろく究明されている。そして自我の實在的肯定が、有の肯定に通ずる本質を宿し、実践の主体を自我として感覺することの奥には、存在を有として肯定する觀念基盤が宿るからであり、ここに必然に自我と存在の課題が現われる。自我と存在を有として觀念する根拠は何処にあるか。それに答えるものこそ、佛教における我・法二執論であり、それは即ち、縁起の真理によって自照せしめられる誤謬根源の自覚であると言っている。この辺に著者が唯識大乘における自我の自覚と西洋思想との対比に深い関心を置き、特に力を注いでいることが強く感ぜられる。

第二章末那識の成立においては、小乗の有漏観と執の自覚と末那識とに分けて論究がなされている。「小乗の有漏観」においては有漏染汚の問題に重点がおかれ、業の思想と離れ得ない関係の下に、有漏染汚の自覚が深化されていったことを論じ、特に煩惱の意味を追究している。次に「執の自覚の末那識」の問題が取り上げられている。これは唯識教学の特色を示す重要課題であり、著者の専門的教理探究が整然となされ、第七末那識の別体視されるに至った必然の過程を『攝大乘論』等を通じ

て論証しているのである。殊に新旧両訳に見られる阿陀那の意味については、見るべきものがある。第三節末那識の縁起構造においては、末那の相依関係、第六識の根としての末那、末那の所縁に分つて詳細な解説が行われている。ここからは特に『成唯識論』に論ぜられた末那識の特性が『述記』等の解説を参照して克明に論究されている。著者が唯識大乘の伝統の教学を学びとり、それを自己に消化した最も精細を極める内容が順序正しく論述されている。おそらく次章に論ぜられる「三性論」と共に末那識の縁起構造は、宗教的自覚の面からして著者の最も強い関心を向けられたものと察せられ、深い唯識教義の理解から論述が詳細精密であり、極めて特色を有するものと言わねばならぬ。

「末那識の相依関係」においては『成唯識論』の所説に従つて、末那は意と翻じ、恒審思量の義をもつことが究明され、思量を特に第七識に名づけたことは恒審を特徴とするような思量としてであること、従つて恒審思量は、独特な末那の先驗作用を表示するもので、思量と恒審とを分離することができない。この恒審思量に末那独特の執作用が含まれ、アーヤ識を所縁とする似我・似法の表象を固執してこれを断定的に肯定し、ここに虚構的仮象を成立せしめるのであると説明されている。かくして末那の執は先ず実践的な我執として現われ、第八識の見分を固執して、自我という自覚根拠を形成する。これが「所執の我相」といわれるものに外ならないという。現象の六識説では到底闡明することが出来ないもの、即ち自ら現象的な

意識を超えて、意識の所執を成立させている識の潜在構造にまで、自覚を徹底せしめねばならぬことになり、ここに第七末那識の自覚を開く必然性がうまれる。この第七末那識を別体の識として立てることの是非は、それ自体として問題であるが、それは別立の形をとつても、存在論的な実体の識として立てるのではなく、あくまで縁起論的な契機として、即ち相依相待的な識作用の一つとして取り上げられているものであることを注意すべきであると述べてある。ここにも末那識別体説への誤解され易い実体視を警戒し、縁起の道理から逸脱して見られてはならないことが注意されている。従つて八識説における末那の縁起構造は、六・七・八識の相依相関の縁起関係に求められるとして、第七が第八の種子に依るは因縁依、第八現識に支えられるは俱有依であり、第八をかかるとして第七は成立し、しかもその成立した第七は反つて第八を縁ずることを、その本質作用とする。従つて第八はまた第七を俱有依とする。

『三十頌』の「彼(第八)によつて転じて彼を縁ず」という頌が挙げられ、二識の微妙な相互関依が、俱有の所依となり、相互を媒介として相互たり得るといふ縁起の関係を成立させていることを知らしめる。

「第六識の根としての末那」においては、先ずわれわれに最も直接的な現象の意識としての第六識と非現象的な七・八の二識との縁起的相関関係を言い、第六識が前五識とは異なつて特異な第七末那識を根(不共依)とされていることに主眼が置かれている。末那 *manas* 即ち意を所依として起る識であるから

である。更に根 *indriya* の意味を明らかにし、依・発・属・助・如の五義を挙げ、根本的なものは「依」の義であるとし、依とは根という場所に住し、その根力を依りどころとして境に対する能縁の働きを起すものと見る。かくして前五識と第六識の識作用の本質的な相違から、第六識の根をば、前五識の根とは異なる第七末那の上に指摘したことは、人間精神の本質を捉える唯識教学の独特な成果として大いに注目すべきであると力説されていることはわれわれも深く同感させられるところである。

次いで六・七二識の関係を修道の問題に移し、修道の実践において、第六識に二空観を修習し、その二空無漏智によつて第七識の二障を断破する道が開かれる。勿論常態の次元関係は、第七が第六の染淨依であり、第六は必ず第七の影響に立つのであるが、修道においては第六が第七を転ずるといふ逆転関係が成ずる。このことはまた第六と第七との不可分の縁起構造によるものであるという。このことから淨土門に関し、如来より廻施された本願の名号を、凡夫が第六意識に聞信し、淨土往生の道が開かれる所以を示すというにまで論及している。要するに、第七は第六の不共根にして染淨依たる相関を成ずることを明らかにしているのである。更に「末那の所縁」においては、末那が第八識を所縁とするところに異存はないとして、その第八識の何を縁ずるかについての異論が『成唯識論』に現れていることから、諸説の検討をなしている。その異論の諸説を詳細に分析してあるが、後に結論的には、『成唯識論』の第一説としての「但縁藏識見分非余」の説となすことを肯定すべきであ

るといふ。即ち第七識は第八の見分を本質（ぜつ）としてその上に第七自識の相分（表象）を浮べ、この似我（帯質境）を執して実我の遍計所執を成ずるといふのが、『成唯識論』の説く末那の我執構造であるといふ。この我執の底にさらに法執の根拠が追究され、ここに我・法二執の誤謬根源としての末那の性格が明らかにされると見ているのである。

第四節末那識と煩惱については、末那の四惑と末那の隨惑とが分けて挙げられている。先づ「末那の四惑」は唯識教学独特の深い省察が行われているものであり、煩惱論としては最も意味深いものである。著者はここで、第七末那識独特の固執的思量性が、如何なる具体的な心作用を伴って顕現するかを問題としている。『三十頌』の第六頌に「四煩惱常俱。謂我痴我見。並我慢我愛」は、既に『撰大乘論』に有染汚意相應の四煩惱として現われているから、これは無著以来の定説であることを指摘している。ここにおいて四煩惱一々の検討がなされている。

著者は根本無明たる我痴を後に検討することにして、我見、我慢、我愛の順序を以て、その箇々の意味を明かにせんとつとめている。我見は執ともなる慧（*prajñā*）の心所が我を縁する相状であり、我執は我見において働くとともに、広く我見と共なる一聚の心・心所にわたって作用する執なのである。——と、説明がなされている。また我見は薩迦耶見の名で伝えられているから、その意味を探り、伝統の解釈が順次に取り上げられ、第六識の薩迦耶見の説明を与えた後、第七識の我見は意識以前のものであるから、意識の根底に潜む固執性として、固定的に自

私の意識を形成する根拠となつて働くものであるとする。このような我見の成立によつて、その所執の我に順著する我慢と我愛の心所が必然的に俱起相應する。我見が悪に関わる迷謬であるに對し、我慢と我愛との二は情意的妄動と見る。ここで『成唯識論』における第七相應の我慢我愛の意味を説明している。

これら我見、我慢の心所に相即し、これらを可能ならしむるものとして我痴の心所が数えられるとする。痴は無明であり、無我の真理に迷うから、我痴と表される。而してこの第七識の無明性の次元について述べられ、『勝鬘經』一乘章に説かれてゐる無明住地と四住地の惑とが取り上げられ、根本無明と枝末無明とが分たれる基を示すといふ。そこで『宝窟』の解釈等を示し、この無明住地は心・心所の相應する具体的な精神状態以前の、根源的無明性を指すのであり、『大乘起信論』の根本不觉もこれに相當するといふ。更に『成唯識論』は、この第七識の我痴は余の三煩惱と相應するも、一般の相應無明と異なる独特の性格をもつ不共無明なることを示していることが指摘されている。即ち、善・悪・無記の三性の基底に潜在する無明性として、まさに染汚の根源となる次元のものである。余識に求められない性質であり、不共といわれる。しかも不共ではあるが独行の無明とは区別され、恒行不共と『成唯識論』で命名していることを明らかにしている。

更にまた重要な問題をあげ、第七識は何故に本惑（十種）のうち四煩惱のみ相應するのであるか。この疑問については、著者は『成唯識論』の所説によつて検討し、四煩惱相應と他の六

種不相応の一々の説明を与えている。「末那と随惑」については、随煩惱は根本煩惱に随從して起る煩惱の諸形態であり、二十種が数えられ、それが随從の性に於いて二類に分たれることを説明し、『成唯識論述記』の釈によって、その一類は根本煩惱の特異形態（分位差別）であつて、それ自からの個有性を持たぬものであり、第二類は固有の性質はもちはするが、必ず根本煩惱に隨つて俱に生ずる（同時等流）もので単独に生起することのないものであるとし、その二類に相當する煩惱の個々に當つて細密な分析的究明が行われている。このような分析が行われているところに、深い宗教的内省が我執の自覺に達するところから翻つて可能となると見ているのである。

第五節有の觀念根拠としての法執においては我見を最も根源的な迷謬として考へた小乗部派の立場から、その我見の底を深く追究して有無の見を破斥した中觀の思想より發展し、執の根源態を法執に見出したのが唯識大乘の面目であるといひ、ここでは改めて我執と法執とが如何なる關係にあるかを探り、法執は我執の存在根拠であり、我執は法執の認識根拠であるといひ意味を明らかにしている。実際には我・法二執は極めて微細微妙な關係にあることが知らしめられる。

第六節煩惱障と所知障においてはここでは『成唯識論』に説かれてゐる二障の解明が為されてゐる。そして二執と二障とが相離れず、執あるところ必ず障ありという關係にあることが明らかにされ、更に俱生起の執と分別起の執との別を論じてゐる人間の執の深さの底知れないことが徹底的に反省されてゐるこ

とが知られると共に、煩惱の追求がよくもこのように解明せられたものと驚異の眼を睜らざるを得ない。

四

第三章三性論においては、五節に分たれ、第一節三性、第二節遍計所執性、第三節依他起性、第四節円成実性、第五節三性の對望と三無性という順序を以て論ぜられてゐる。

著者は瑜伽の緣起論は勝義空たる般若の完成する可能根拠を、緣起の基体たる識の三性構造において捉えたところにあるといふ。従つて瑜伽唯識が大乘の佛教として担う根本使命は三性論にありといふべく、ここに佛陀の精神を開顯して自淨其意の解脱を実現する大乘道が説示されたのであると述べてゐる。このような著者の言葉からしても、また従來佛教学殊に唯識学の問題として「三性論」が数多くの學者によつて究明され、三性の理解に種々の學説を生じ、三性論自体の思想史を形成して來たとも言えるにも拘らず「三性論」は新たに新たに研究される意義を蔵しているのである。著者もまた著者の欲求に應じて著者独自の方法によつて三性の解明に力を注いだといふべきである。著者は先ず、従來、注目されてゐる、真諦の『撰大乘論』の三性分別、依他、真実と、玄奘教學の遍計所執、依他起、円成実の相違に着眼し、その間に大きな相違あることを認めつつ、しかも遍計所執（分別性）が迷界の誤謬相であり、円成実（真実性）が翻転された悟界の覺証相であり、これがそれぞれ中觀の二性に相応することにおいては一致するといふ。問題は依他

起性の本質と構造、及びこれが二性に関係する仕方の方に存す

る。それがやがて三性の関係次第の相違ともなつて顕われるのであると。ここに三性の問題の重点を明瞭に捕捉している。かくして『撰論』の二分依他の特徴を挙げ、依他・分別・真実の配列次第の当然の理由が明らかにされている。次に、護法唯識においては、遍計所執性は所遍計(依他起性)を対象とし、能遍計の第六・七の二識がこれを実我・実法と妄執することによって、その中間に生ずる当情現相であると解すると言つて、三性が重層的な構造をもつて関係し、各々がその領域をもつものとして捉えられている。すなわち遍計は依他の上に浮べられ、依他の体性に徹すれば円成が顕現する。かかる構造からすれば、遍計・依他・円成の三性次第が自然な順序となるのが容易に了解されるとなされている。このような説明からして『撰論』の三性説と『成唯識論』の三性説の力点の相違が示されているのである。三性説は、このように、その思想の内面的発展の上に相違を見るが、分別性および遍計所執性が、執を誤謬根源とする虚妄の認識態であることには変りはない。かかる認識態を転じて縁起の真相に徹する正智を開くことこそ三性論の担う使命であり、それが佛陀教説の所詮であることは異論なきところである。と結んでいる。「註」に『華嚴五教章』の「三性同異義」の章における真実・依他・分別(遍計)の順序次第の現われていることに触れて、真より妄への次第を立てる三性の次第ということを附してあることは、華嚴の立場からしての三性次第をも合せ考えることに配慮が払われていることが知らされるので

ある。

第二節遍計所執性においては「遍計所執の語義」「遍計所執の誤謬性」「能遍計の識」の順序で遍計所執性の意義が明らかにされている。「遍計所執の語義」については、遍計所執(分別性)(parikalpita)は訳語である。pari という前綴を「遍」と訳し、kalpita 即ち分別せられたる意を「計所執」と訳したのであるといひ、総じていえば妄分別せられたることに重点があるから、これを分別相と訳しても差支えないとする。次いで『成唯識論』ではこの遍計所執を現する能遍計の条件に「計度分別」と「悪」と「無明」とを教えていることを挙げ、特に唯識大乘では、計度分別は第七に及び無明計度の妄分別は六・七二識の作事となることを示し、それによつて六・七二識が能遍計となつて遍計所執を現することとなり、このことから遍計の訳語に難点が生ずることとなると。すなわち第六識は周辺計度として「遍」の義を持つが、第七識は第八見分を恒に計度して我・法と執じ、他に及ぶことはない。その意味からすれば「遍」の義を欠くことになる。ただ第六に準じてその計度分別の本質を同じくする辺から、第七にも能遍計の名を与えたものという外はないと「遍」の意味が説かれている。

次いで「遍計所執の誤謬性」の項では、玄奘をうける法相教学によると、遍計所執は、六・七二識の能遍計が所遍計(対象)たる依他起の相・見分の上に自心の相分を浮べ、これを執じて実我・実法の遍計所執を成ずるとなし、これを「中間存境」と規定する。ここに中間の存境とは能遍計と所遍計との間に生ず

る当情現相としての妄境であつて、相分たる表象一般とは異なる独特の誤謬態であると言つてゐる。「序論」においても著者はそのことに触れてゐるが著者が極めて関心を向けた問題であることが知られる。

ここで三性の喩説として周知の蛇・繩・麻の譬喩を取り上げ、それが『撰大乘論』に由来することから真諦訳『撰論』の蛇・藤(籐)の喩説の解説がなされ、玄奘訳では蛇・藤が蛇・繩に變つてゐることを指摘し、更に慈恩が『義林章』に繩の実性を麻と喩えたことを明らかにしてゐる。その中から蛇たる誤謬は未だ遍計所執の義を十分に表わしてゐるとは言い難いと述べ、譬喩の粗雑なる理解から二執による誤謬態を相分としての表象的誤謬一般と混同して、遍計所執の独特な虚構的性格を看過する傾向を生んだとも言ひ得ると、遍計所執の言われる真義がこの譬喩からも覆われてしまつたという鋭い批判には傾聴すべきものがある。

更に「能遍計の識」においては、護法の教学は六・七二識を能遍計の識とし、五・八は無執であるとするが、瑜伽行派の異なる学系即ち安慧の所説は五・八識にも執ありと断ずることを比較論究し、安慧一分説を批判すると共に、しかも識構造の根源にまで立ち入つて、所執の形成される始源相を分析的に決定することが可能か否かは問題と言わねばならぬ。ただ唯識教学が相の立場において縁起を闡明するものなりとすれば、護法所説は自から齊合の説たることを失わぬと論じてゐる。

第三節 依他起性においては、最初に依他性(Paratantra)

を玄奘は依他起と訳したことについて、原語には起の意味はなく、他に依ることを自の性とする意であるが、他を媒介として始めて自が自たりうることを指すとし、自が生起する点から真諦の依他性相の訳も可能であるし、起の語を補うて依他起相と訳することも可能であるとする。ここでは『撰大乘論』に説く依他性相の意味を示し、依止としての本識が変異して十一識となつて顕現し、一切法を展開する。しかも十一識が虚妄分別の所撰であつて、従つて一切法は虚妄の法となる。それが分別性相に外ならない。即ち依他性相の顕現したところが分別性相となることを説明してゐる。それに対し、護法は新説を立て、『無性釈』を先驅として依他起性は八識の心心所の自証分と、相見二分を指す。それは虚妄無体の所執とは區別されるところの有体法であるとする。すなわち現象を肯定して虚妄の所執より區別するとともに、相の現象構造を縁起として追究し、性を以て縁起を語らないと見る。かくして性・相の不離を厳守しながら、相の論理を無差別に及ぼさないとした。そこに真如凝然の問題に及び、華嚴法蔵が『五教章』の三性同異義の章において評した言葉を取り上げ真如凝然は不思議常の意であつて、「諸法を作らない迷情所謂の凝然ではない」と言つたことが法相教学に向けられてゐる言葉であるならばあまりに過酷な批判という外はないと論及してゐる。これは依然問題の存するところであつて、著者が護法系の唯識教学にその限界は認めても、その所説の獨創的意義はこれを十分に理解しなければならぬということには賛意を表せざるを得ない。

第四章 円成実性においては、円成実 (Purinispanna) が佛陀羅多や笈多によって成就相と訳され、真諦は真实性と訳したことから原語には円成の訳は当るも、実の字義はないとし、しかし完成せるものは同時に真実のものである筈であるから、本質的にその義を補って円成実と訳されたことも至当とする。古来の学解では円満、成就、真実と三義を以て釈されていることを挙げ、それが完成態たる真如を指し、広く仮の諸法より區別して真如の性徳を標指しているという。そして依他との関係を明らかにして、二空所顯の円成の智に照らされて始めて依他を了知するという。それは依他の認識が觀念的理解によって果されるものでないことを示すものである。また依他が円成に照らされてその如幻性を了知せしめられることは、即ち遍計を遠離することに外ならないという。かかる照了の具体的作用を具するものが円成であるとし、無分別智に立つ後得智がそれであり、菩提の四智はその趣きを示すものとして、すなわち大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智の四智の説明がなされている。そして大悲撰取の妙用を円成実性における智慧の必然として展開し、讚仰し、自からその撰取に帰することを宣したのが世親の『無量寿経優波提舎願生偈』即ち『淨土論』であると改めて言い、瑜伽行派の祖たる世親は唯識の義理究明に理路を尽しながら、遂に円成の大悲に帰入した宗教者であると著者の理解が披歴されている。

第五節 三性対望の三無性においては、依他と円成の非一非異の関係を遍計所執との関係に及ぶと述べ、遍・依・円の三性

は一法上の三性に外ならぬとする。三性は相関的な三性であり、同時に三性の各々が等しく一つの空義を反顯する義を宿すのであって、そこに三性と表裏する三無性の義が開示されるとし、しかも『撰大乘論』が「三性、無性を成ず」と説いていることと、『成唯識論』が三無性を三性各別に語り、その無性の義が各別の規定となつてゐることとの立場の相違を示している。古唯識では三性が三無性に歸し、三無性が一真如に歸着する趣きが語られるが、しかし、それは『成唯識論』の三無性の義と相違する如くではあるが、三性対望して非一非異となり円成実の空智から論ずれば、三性がそのまま空智を反顯する義を持つと言ひ得るし、三性を安立諦とすれば、その非安立諦としての三無性が立ち、それがそのまま、一つの真実無性に歸することは決して不可能ではないとする。すなわち、三性も三無性も共に円成に転入する自覚構造という意味を持つとし、三性は各別の靜態として理解されてはならない、まさに転入の動態としてその三一關係が実践的に自覚されるのでなくてはならないと強調するのである。

五

第四章 善惡論と解脱論においては、六節に分たれ、第一節善惡の心所、第二節業説と無我説、第三節三世と善惡の因果、第四節善惡無記三性の規定、第五節空と因果、第六節円成実性への道という次第を以て論ぜられている。著者が「序論」に述べているように、この善惡論は本書の全体の結びの意味を担う

ものとし、しかも解脱論は著者自からの佛教に浴したよろこびというべきものと離すことができないと言っていることを思えば、各節の内容を紹介すべきであるが、著者の佛教学の基本的な面の紹介に重点を置いたことから、これを省略し、結論道において、円成実性の意味するところを明らかにした後、円成中の依他に顕現する実践は、空の撰取に根拠する慈悲の倫理として展開される。ここにおいては円成の照耀に我性の固執が慚愧され、大悲の撰取に翻転する心情を動機として主体の実践が円成の無限活動と一味に開かれ、法爾として空性が実現する。それは即ち、三性三無性の縁起的本質によって可能となる倫理であると述べているあたり、まことに著者の学行が深い佛教的信仰に即していることが知らされ、著者の学問的姿勢がそのまま佛道に即するものであることが感ぜられる。

「附録」は西洋思想との対比に関する若干の考察と題して、アリストテレス、スピノザ、カントと西洋三哲学者の倫理の立場を論じたもので著者が東西両洋の思想を究明した足跡を知らしめられ、その教養の豊かさも察知することが出来る。

われわれは著者の学問的探究の底に流るる敬虔な行学精神に衝たれるものを感じ、とかく煩瑣に陥り易い佛教学の教理研究が極めて整然として簡明な表現を以て論述され、現代の佛教学界の要望に答えられたことに対し衷心より敬意を表するものである。

(昭和四十一年三月 京都百華苑 A5、二二〇〇円)

大谷大学図書館

第三和漢書分類目録

第一分冊 B5判 横2段組 728頁
定 価 7,000円

第一門 佛教通記・第二門 各宗別記・第三門 真宗

昭和7年8月—昭和40年3月増加

昭和42年6月発行

申 込 所 大 谷 大 学 図 書 館 発 行

京 都 市 北 区 小 山 上 総 町
振 替 (京 都) 21783番