

仏教における法について

平川 彰

「仏教における法について」という大きな題目を与えられているが、ここで問題になっている「仏教」とは、「仏法」というのと同じであると考ええる。即ち仏教の教理は、すべて「法」を現わしているのである。したがって「仏教」とは、「教法としての法」であると考えてよいと思う。故にここには、これを手掛りとして、法の考察に入っていきたい。しかし「法」という言葉は範囲が広いために、この広い言葉から、法のエッセンスをどのような仕方で見出すかが問題である。

一 教法としての法

まずはじめに「教法としての法」を考える場合、第一に問題になるのは、三宝の一つとしての法である。即ち仏教徒が「三宝に帰依する」という場合には、仏法僧の三宝に帰依するのであるから、仏宝の次には法宝に帰依するのである。その場合、仏教徒が心に思い浮べる「帰依する法」は、教法であることが多い。例えばわれわれが、三帰依文

を唱える時に、法に帰依する言葉は、

自ら法に帰依し奉る。当に願わくは衆生と共に、深く経蔵に入つて智慧海の如くならん

とあり、ここに「深く経蔵に入つて」とある。しかし経蔵に入つて学ぶものは、經典であるから、經典によつて示される教法が、ここで帰依される法であるということが出来る。この三帰依文は、華嚴經の「淨行品」に説く三帰依文を採用したものである。淨行品で説く「帰依法」は、「自ら法に帰さば當に願うべし。衆生は深く経蔵に入りて、智慧海の如くならん」とある。ここにも「経蔵に入る」と説いており、帰依する法が教法であることを示している。淨行品では、この三帰依文は、仏道に発心した菩薩が、僧坊に来て、俗服を脱して出家し、出家法を受ける時に唱える三帰依文である。故にこれは、まだ仏道を学ばない前の三帰依の表白である。そのために、教法に帰依しているのであると思われる。

しかし仏教徒が、三帰依をなすとき、「教法に帰依する」ことは、すでに原始仏教の時代の三帰依文にも見られることである。これは、釈尊の時代の人びとが、釈尊の説法を聞いて、その教えに信伏し、信者になることを決心し、それを表白するに至つたためであらうと思われる。例えばスッタニパータには、耕田婆羅門が仏陀の教えを聞いて、信心をおこし、三宝に帰依することを述べているが、その時の帰依法の文章は次の如くなつてゐる。

微妙なり、実に卿ゴータマよ、微妙なり、実に卿ゴータマよ、例えば倒れたるを起すが如く、覆われたるを開くが如く、迷える者に道を示すが如く、眼ある者は色を見るならんと、暗夜に灯火をかかげるが如く、この如く、卿ゴータマによつて、種々の方法によつて法が開示されました。この我れは、世尊ゴータマに帰依し奉つる。法と比丘僧伽とに帰依したてまつる。

とある。ここに「種々の方法によつて法が開示された」とあるが、これによつてこの時、説示された法が、「教法」

であることがわかる。この帰依の言葉は、スッタニパータでは、このほかにも型となつて、しばしば説かれている。故にかなり古くから、この型の三帰依文が用いられていたことが知られる。この場合は、はじめて法を聞いた人の帰依法であるから、仏教の理解の浅い人の「帰依法」であることが留意されるべきである。

しかし帰依法の法を「教法」となす三帰依文は、これ以外の場合にも見られることである。例えば、成実論卷一の「法宝論初三善品第六」によると、「法宝」を説明して、

問うて曰わく、汝は、應に法を礼すべしと言う。何の功德を持つての故に、應に礼すべきや。答えて曰う。仏自ら讚して言う。我が所説の法は、初も中も後も善なり。義も善、語も善なり。独法なり。具足なり。清淨調柔にして、梵行に随順す。

と述べている。ここに「我が所説の法」とあるから、この法が教法であることが明らかである。

次に十住毘婆沙論卷七にも、帰依法の法を「教え」として示している。即ちその「歸命相品第十四」に、三帰依の相を示しているが、第一の「歸依仏」については、

菩提心を捨てず、所受の法を壊せず、大悲心を捨てず、余乘を貪樂せず。是の如きを名づけて、如実に仏に帰依すと為す。

とある。次に「歸依法」を示して、

説法者に親近し、一心に法を聴受し、念持して而も演説するを、名づけて法に歸依すと為す。

と述べており、大乘の法を聴受し、しかもこれを忘れず、他に演説することが「歸依法」であると言っている。故にこれも教法の立場で帰依法を理解しているのである。

但し十住毘婆沙論にはそのあとに、別の帰依法を示している。即ち次の如くである。

復た次に、若し章句文字の法を聞かば、即ち実相の法を念ずることを得。名づけて法に帰命すと為す。

とあり、ここに言う「章句文字の法」は、教法を指すのであるが、しかしこの教法を記憶するにとどまらず、それに基づいて「諸法実相」を念ずることが「帰依法」であると言っているのである。したがってここでは、言葉としての「教法」にとどまらず、教法の示す「実相」という真理」を念ずべきであるというのであり、この実相を念ずるとき、帰依法になると見ているのである。ここに、教法に帰依しつつも、同時に、その教法の示す「真理」を「法」と理解していることが示されている。これは、言葉では示されないのである。

以上の如き二重構造の法の理解は「四不壊浄」の教理にも見られる。四不壊浄とは、信者が三宝に帰依し、聖なる戒を具足することをいう。三宝に帰依することと、戒をそなえることとに、退墮しない「不壊の浄信」を得るので、四不壊浄という。これによって、行者は預流果を得ると言われる。この四不壊浄のうちの第二が「法に対する不壊の浄信を具足する」ことである。この四不壊浄の教文では、第二の「法の不壊浄」を次の如く示している。

世尊によって善説せられた法は、現に見られるもの (sanditthika 現実に体験される) であり、時を待たないもの (akārika じつでも悟られる、悟りに時を待たない) であり、来たれ見よと言われるもの (ehi-passika 人を選ばない、誰にも悟られる) であり、(涅槃に) 導くもの (opanayika すべての人を最高の境地に導く) であり、智者によって各自に知らるべきものである。

と説かれている。ここに「法は世尊によりて善説せられた」とあるから、この法は教法であることが知られる。しかし同時にその法が、聖者によって「現見されるもの」であるとあるから、この法は証悟される真理である。さらにその法は「時を待たないもの」であり、直ちに涅槃に至りうるものであると言われる。故にこの法は、何人に対して「来れ見よ」というるもの、誰でもこの法を見ることができるのである。即ちこの法は、すべての人を涅槃に導

きうるものである。故に法は、智者によってそれぞれ悟られるものであると云うのである。したがって法は「教え」であると同時に、時間を超えた真理であり、これを修行すれば何人によっても悟られるもの、即ち解脱が得られるものである。人を涅槃に導く法、智者によって悟られる法は、それがそのまま「涅槃」であると言うことができる。即ちこの法は、煩惱を断じて涅槃に至る「智慧≡解脱」であると同時に、しかもその智慧は「涅槃を知り、涅槃と合一した智慧」であるということが出来るわけである。

このように「法」といえば、まず第一に「教法」を意味するが、「教え」としての法は、釈尊の悟りの智慧から流れ出たものであるから、その限りでは教法は釈尊の悟りによって裏づけられたものである。しかしそれは、釈尊の悟りの智慧と全同ではない。教法は聞く人の能力に応じて、釈尊によって配列された「言葉」であるからである。故に教法は、「対機説法」(相手の能力、即ち機に応じて説かれる)であるとも言われる。故に教説は、聞者の理解しうる範囲内で示された真理であり、さらにまた「言葉で表現しうる範囲内で表現せられた真理」であると言わねばならない。そこには限界がある。故に教法そのものが、完全な真理とは言い難い。この点を大般涅槃経では、

阿難よ、私によって説示され、施設せられた (ganānā) 法と律とが、私の死後、汝等の師である。

と説かれているが、ここに言う「施設」(ganānā) は「仮説」「仮」なども訳され、説法の場合には、釈尊が聞者の能力に応じて、手心を加えて示した教え(作りあげたもの)という意味である。ともかく教法には言葉の制約があるから、仏陀の証悟を、言葉でもってそのまま聴者に完全に伝えることはできない面があると思う。そのために教法は「法」ではあるが、なお教法の中に、さらに涅槃や智慧等の別の法が探求さるべき理由があると思われる。即ち「教法」は究極の法とは言えない面があると思われる。

二 最高の法としての涅槃と解脱

以上の如く、法としては、教法がわれわれに最も近いものであるが、しかし教法は、真理を示しているから尊いのであり、さらに又その真理には、釈尊の悟りが示されているから尊いのである。そのために「法に帰依する」という場合にも、教法そのものよりも、教法の示している涅槃や解脱を直ちに、帰依の対象としている三帰依文がある。例えば俱舍論には、帰依法を説明して、

帰依法とは、謂わく、涅槃に帰す。此の涅槃の言は、唯、択滅を顕わす。

と説き、帰依法とは涅槃に帰依することであると示している。同じく順正理論にも、

法に帰依すとは、謂わく、愛尽・離・滅・涅槃に帰するなり。

と言い、愛尽・離・滅・涅槃に帰依することを言っているが、愛尽是煩惱の滅を言うのであり、俱舍論が「択滅」と言っているのと同じ意味である。即ち択滅とは涅槃のことである。これは煩惱を悟りの智慧によって、永久に断じて不生ならしめるようにすることである。択 (Prasāṅkya) とは、悟りの智慧を言うのである。この智によって煩惱の生ずることを断ずることが「択滅」である。故に順正理論が、涅槃と並べて挙げて「愛尽・離・滅」も、涅槃と別のものではないのである。

なお帰依法の法を「離欲」(vīṭā)と表現している三帰依文がある。例えば根本説一切有部百一羯磨卷一には、三帰依文を示して、

帰依仏陀両足中尊 (buddhaṃ śaraṇaṃ gacchāmi diviḍānāṃ agryaṃ.)

帰依達磨離欲中尊 (dharmaṃ saraṇaṃ gacchāmi viraḅānaṃ agryaṇ.)

帰依僧伽諸衆中尊 (saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi gaṇānaṃ agryaṇ.)

と述べている。この中に、帰依法の法を「離欲中尊」としている。離欲(virāga)とは煩惱を離れることであるが、これは涅槃と別のものではない。例えば舍利弗阿毘曇論卷六には、三帰依を説明したあとで、「何に熏ぜられたもの、是れ優婆塞なりや。謂わく、法なり。何等の法なりや、離欲なり。何等か離欲なるや、滅尽なり。何等か滅尽なるや、涅槃なり」と説いており、ここに、離欲・滅尽・涅槃の三が同じものであることを示している。要するに「最高の法は涅槃」であるので、法に帰依すると言えは、涅槃に帰依するのであると理解しているのである。

しかし涅槃は最高の法であるが、しかしそれだけに、凡夫には近づき難いものである。即ちわれわれにも、「涅槃」という言葉は知られているが、しかし涅槃そのものは知られていない。一般にはこの点に誤解がある。仏という言葉を知ったとしても、それで仏陀が知られたわけではない。即ち涅槃に関する教法は、何程かわれわれにも理解されるとしても、涅槃そのものは、われわれに知られていない、即ち体験せられていないのである。ここに教法としての法と、事実としての法との違いがある。

しかし「事実としての法」といえども、言葉によらなければ示すことができないのであるから、同じく言葉によって、言葉・概念としての法と、事実としての法との、異なる二つの法を示すのであるから、この区別を見失わないようにしなければならない。即ち「涅槃」という言葉は、概念を示すのであり、これは「識」(vijñāna)によって理解される。「涅槃」そのものは、般若(Pratyakṣa)の智慧によって知られるが、凡夫にも般若の智はあるが、しかしその智は世俗智であって、涅槃を知るには程遠いのである。

なお「最高の法」としては、涅槃と共に解脱(mokṣa, vimutti)が重要である。即ち「悟られた内容」は涅槃である

が、悟った心は「解脱」の状態にあるからである。解脱とは悟りの智慧によって、煩惱を断じた状態である。それによって、心が煩惱の束縛から解脱して、自由を得た状態である。そのために、涅槃は平和、解脱は自由とも言われるが、両者は見方の相違であって、主体的に見れば解脱であるものが、客体的に見れば涅槃であると言うことができる。さきに帰依法の「法」を「離貪」(virāga)となす説を示したが、離貪は「煩惱の滅」を意味するから、直接には「解脱」を意味するわけである。そして離貪が同時に「滅尽」であり、さらに「涅槃」であることは、舍利弗阿毘曇論の説によって見た如くである。

しかし解脱と涅槃とを最高の法として重んずることは、すでに原始仏教の時代にも見られることである。即ちスッタニパータの「宝経」(Sn. II. 1. Ratanasutta)に次の如く述べている。宝経は三宝を讃嘆する経であるが、法宝を讃嘆する中で、次の如く言っている。

禪定に入りし釈迦牟尼の証得せし滅尽(khaya)・離貪(virāga)・不死(amata)・微妙なるもの(paṇṭa)の法に等しいものはない。これ、法における微妙なる宝である。この真理によって吉祥あれ。

最勝の仏が讃嘆する清浄なる(心統一)を、世人は無間定(samādhiṃ anantarikaṃ)と叫ぶ。この三昧に等しいものはない。これ、法における微妙なる宝である。この真理によりて吉祥あれ。

と述べている。ここで言う滅尽と離貪とは、煩惱の滅を言うのであるから、解脱であるが、同時に涅槃にも通ずるものである。そして次の「不死」(amata)は涅槃を指すと見てよい。釈尊は、涅槃を悟ったことを、「我れは不死を証得した」(amataṃ adhiḡataṃ, Vin. vol. I, p. 9.)と叫びつづる。

心は智慧によって煩惱を断じて解脱するが、解脱するのは心(citta)であり、解脱は「心解脱」(cetovimutti)と言われる。解脱した心は、般若(pañña, prajñā)の智慧が中心となっているが、その心はその智慧と協力するところの、

「煩惱を離れた無漏の戒 (sīla)、無漏の定 (samādhi) 等に支えられているのであり、これらの力に支えられた智慧を中心とする心が解脱するのである。

このように原始仏教で「解脱と涅槃」とが重視されたことは、その後の帰依法において、「滅尽・離貪・涅槃」が併挙されている例が多いことから知る事ができる。しかしさきにも一言したように、解脱や涅槃は「言葉としては」われわれにも何程か理解されるが、しかしわれわれには解脱や涅槃の体験がないのであるから、涅槃を帰依の対象、尊敬の対象とするのはよいのであるが、現実の「法の理解」においては、別途の方法を考えねばならないと考える。

三 法における自相と自性の区別

俱舍論巻一に「若し勝義の法なれば、唯是れ涅槃なるも、若し法相法なれば、四聖諦に通ず」という言葉があり、「涅槃」以外にも多くの法があり、それらも涅槃と同じく法と名づけることを示している。そして俱舍論では、法を定義して、「能く自相を持つが故に、名づけて法となす」と説いている。したがって「自相 (svākāra) を持つものが法である」という規準に従って、現象を考察すれば、現象の中から多くの法を選び出すことができるわけである。俱舍論では、法を扱とり出すことを「法の簡けん扱とく」(dharma-pravicaya)と言っている。法の簡扱は、般若 (prajñā) の力によってなされるという。したがって識 (vijñāna) には、法を簡扱する力はないのである。ともかく四聖諦という四つの領域において、多くの法が簡扱されるのであり、それらの法が、俱舍論では、有為法と無為法、或いは有漏法と無漏法等に分類されている。

そしてここで問題になっている涅槃は、俱舍論では「択滅」と呼ばれており、有為法・無為法の分類では無為法に含まれている。したがってここに、涅槃が何故に無為法や無漏法に含まれるか等の問題を掘り下げれば、それを手掛りとして一切法の研究に入って行けると考える。しかしここには、世親が法を定義して、「自相を持つるが故に法である」(svakṣaṇadharanād dharmah.)と説いているこの定義を手掛りとして、法の意味の検討をはじめたい。

俱舍論では「自相 (svakṣaṇa) を持つるものが法である」と言っているから、「自相を持つるものは何か」が問題になるが、俱舍論の用例から見ると、自相を持つるものは「自性」(svabhāva) である。その詳しい論証はここには省略するが、その二三の例を示すと、第一に「虚空は無礙をもつて性となす」(大正二九、一頁下段一四行)と漢訳にあるが、これに相当する梵文は“anāvaraṇasvabhāvam akāśam.” (P. Pradhan ed., *Abhidharmakośa*, p. 3, 1.24.) であり、「無礙」(anāvaraṇa) が虚空の自性 (svabhāva) であることがわかる。しかも虚空と無礙とは別のものではないのである。無礙が即ち虚空である。無礙以外に虚空の存在を知る方法はないからである。

或いはまた地水火風の四大種の自性について、漢訳には「自性とは云何ん。其の次第の如くに、即ち堅濕煖動を用つて性と為す。地界は堅性、水界は湿性、火界は煖性、風界は動性なり」(大正二九、三頁中段七一九行)とあるが、これに相当する梵文は“svabhāvas tu yathākramam kharasnehoṣṇaterañāḥ kharah pṛthivīdhātūḥ sneho 'bhadātūḥ usñatā tejodhātūḥ itrañā vāyudhātūḥ.” (Pradhan, *Kośa*, p. 8, 11.19-22.) とあり、「地水火風の四大種の自性 (svabhāva) が堅濕煖動であることが示されている。しかも地界と堅性とは同じものであり、堅性以外に地界があるのではない。目で見られる大地は、色と形であつて、地大ではない。堅性が地大なのである。堅性(かたき)以外に地大の存在を知る方法はないからである。同様に目に見られる水は、水の色であつて、水そのものではない。水の自性は湿性(しめりけ)である。火大についても同様であり、目に見られる火の焰の色は色法である。煖性(たん)即ち熱

さが火の自性である。燃えている火でなくとも、煖性(熱)がある所に火大があるのである。以上の如く、地水火風の自性は堅湿煖動であり、堅湿煖動以外に地水火風があるのである。それ故、四大の自性は堅湿煖動である。

四 五位七十五法の体系の成立

以上によつて、法の自性 (svabhāva) が法そのものであり、この自性が、自己の自相 (svakakṣana) を持つのである。以上が俱舍論の「自相を持するが故に法である」の意味である。それならば法の自相・自性とは何であるかが問題になる。この問題を、法の理論が整然と説かれている俱舍論によつて、説一切有部の法の理解を見ることにしたい。

俱舍論の卷一では、色受想行識の「五蘊」の分類によつて「法」を説明しているが、卷四に至つて、五蘊の分類を捨てて、五位(色・心・心所・心不相応行・無為)の分類を新しく採用している。したがつて俱舍論としては「五位」の「法の分類」を立場としてるのである。五蘊の分類から五位の説に移つた理由は、法の研究が進歩して、種々の法が立てられるようになる、五蘊の分類では不都合になつたからである。

五位の分類はすでに品類足論に用いられているから、西暦紀元一世紀ごろにはすでに成立していたのである。心所 (cetasika) という用語は、すでに阿含經に用いられているが、また「心に属するもの」という程の意味であり、「心所法」(cetasika-dhamma) として、種々の心理作用の一一を「法」として立てるまでには至つていない。心所法の用語は、パーリーでは阿毘達磨論書に至つて現われる。

しかしすでに「中部」(*Majjhimanikāya*, no. 111, *Anupdasutta*, vol. III, p. 25, 26.) に、*vidā, vitakka* (vitakka) ・ *vicāra* (vicāra) ・ *piṭṭhi* (piṭṭhi) ・ *sukha* (sukha) ・ *phassa* (phassa) ・ *vedanā* (vedanā) ・ *sañña* (sañña) ・ *ceṭanā* (ceṭanā) ・ *chanda* (chanda) ・ *adhimokkha* (adhimokkha) ・ *paññā* (paññā) (paññā) 等がある。

(viriya)・念(sati)・捨(upekha)・作意(manaskāra)等の心作用が並挙されている。したがってこの経が成立した時代には、すでに原始仏教で心理分析がかなり進んでいたことが分る。このように心理分析が進むと、善と悪・愛と憎・努力と怠惰、その他の相反する心理作用が明らかになり、これらの心理作用が、同時に一つの心の作用として活動することは困難と見られ、次第に心理作用が、心から分離せられて、「心所法」として「法」として立てられるようになったと考えられる。しかもその際、五蘊説では、受蘊・想蘊は独立の「蘊」として立てられているが、しかし心理作用としては、受や想は、念や触・思・作意等と同列の法であるから、受蘊・想蘊を独立に立てる理由がなくなり、心所法の中に吸収されてしまうことになる。

さらに、寿命(āyū)・命根(jīvitindriya)・男根(purisindriya)・女根(itthindriya)等の「生命力」が問題にされるようになる。これらの法は、心理作用とは見難いから「心所法」には含まれず、さらに色法にも含めることができないので、「心不相応行法」という新しい部門を立てることになった。そして部派仏教時代になると「命根」(jīvitindriya)は、この心不相応行に含まれることになり、すでに品類足論には、命根・衆同分・無想定・滅定等の十六余の心不相応行が説かれている。そして心所法や心不相応行法は、五蘊説では行蘊の中に含まれることになるが、受蘊・想蘊も行蘊に含めることになれば、五蘊の分類は成立しなくなるし、さらに行蘊が余りにも大きくなる。そのため五蘊の分類を解体して、心所法と心不相応行法とを、それぞれ独立に立てて、これに色法と心法、無為法を加えて「五位」の分類が成立したものと考えられる。

法に自相と共相とがあることは、大毘婆沙論でも重視されているが、しかしここには俱舍論において整理されて成立した法の体系である「五位七十五法」を検討して、法の自相(svalakṣaṇa)と自性(svabhāva)とが何を指しているかを明らかにしたい。但し俱舍論の五位七十五法の分類では、色法十一法、心法一法(六識を合して一法と見る)・

心所法四十六法、心不相応行法十四法、無為法三法となっている。但し心所法四十六法のうち、不定の心所を「悪作・睡眠・尋・伺等」と言つて、八法すべてを枚挙してないために、この点を問題視する学者もあるが、すでに称友の俱舍釈には「世友の撰頌に言う」として、不定の心所八法を説く偈文を示しているから、世友の時代に八法がすでに決定していたとすれば、世親の時代には、不定の心所を八法とする説が確定していたことは明らかである。

五 法の自相の意味——色法を例として——

色法を例にとつて法の自相 (svakakṣana) を示したい。俱舍論では、色法を「五根と五境と無表色」との十一法に分けて示している。この中、五根とは眼根・耳根・鼻根・舌根・身根の五根である。眼根とは、眼の「見る能力」であり、耳根は耳の「聴く能力」、鼻は鼻の香を「嗅ぐ能力」、舌根は舌の「味わう能力」、身根は身体の「触覚」のことである。この五根は身体の一部であるが、見る・聞く・嗅く・味わう・触覚等の心理的作用をなす肉体であるので、普通の筋肉と異なることを示すために、この「根」(indriya) を「四大所造の浄色」(tūpaprasāda) と表現している。四大とは、地・水・火・風の四大原素 (大種 mahabhūta) のことである。五根を構成する肉体は、微妙で特殊な肉体であるので、これを「浄色」という。しかし同じく「浄色」と言つても、眼耳鼻舌身等は、それぞれ異なる作用をなすのであるが、その作用の違いまでも、肉体の相違によつて示すことはできない。そのために、ただ「浄色」ということによつて、「心理作用をなす肉体」という点を強調しているのである。

次に「五境」は、色・声・香・味・所触 (触れられるもの) という五つの「認識の対象界」である。この中、色境は眼根の対象であり、有部ではこれは「色と形」であるという。「色」は青・黄・赤・白の四色であり、他の緑や紫等

の中間色は、青等の三原色の混合によってできるといふ。つぎに「形」は、長・短・方・円・高・下・正・不正の八種である。即ち円や四角・長いもの・短いもの等の「形」は、赤や青等の色を分析しても出てこないものであり、色と形とは、次元の異なる存在であるとして、両者を別の法として立てる。即ち眼で見る対象は、色と形であるとするのである。なお色法の中には、上記の色の四種、形の八種に収りきれないものがあるとして、雲・煙・塵・霧・影・光・明・闇の八種をさらに加えて、あわせて「二十種」ともしている。或いはこれに天空の色を「空一顯色」と言つて、これを加えて二十一種となす説もある。天空は、色は把握できるが、形は特定できないので、別に立てるのである。

説一切有部は、以上の「色と形」を、外界の実在であるとして、これらはそれぞれ極微からできていると主張している。即ち赤の極微・青の極微・円の極微・四角形の極微等の存在を主張しているのである。しかし色や形は「感覚の素材」とも言いうるものであり、外界に四角形や円形等が、他から独立した法として存在するとは言い難い点がある。しかし赤色や青色等が極微から出来ているとすれば、赤の極微や青の極微等が赤や青の法の「自性」(svabhava)であると見ることができるとして、赤色、青色等の色いろが、その自相(svakaksana)であると言うことになる。そして「自相を持つものが法である」と言われるから、赤色という自相をもつ「赤の極微」が、「赤の自性」ということになるわけである。われわれの見る赤色には、濃淡種々の違いがあるが、しかしそれらを通じて「赤色」という共通性が見られる。この共通性(これは一種の共相きうさうである)としての赤色が、赤の自相であるということが出来る。

しかし見方によっては、赤色や青色等は、眼の見る能力と、対象との共同作用によって成立するものであり、視覚の能力に属するものとも言いうる。眼に、赤に感ずる能力がなければ、赤の極微を見ても赤色を感ずることは無いであらうからである。故に「色の自相」は感覺的性格の強いものである。但しこの問題は唯識仏教の認識論とも関係が

あるので、ここにはこれ以上触れない。説一切有部は、これを外界の実在と見るのである。

以上は眼根の対象としての色境の法について述べたが、次は耳根（聴覚能力）の対象としての声境である。これは、八種であるという。しかしこの八種は、音の高低や音階等で区別したのではなく、生物の出す声（有執受の大種を因とする声）と無生物の出す声（無執受の大種を因とする声）・意味のある声（有情名）と意味のない声（非有情名）・さらに快よい声と不快な声との六つの規準によって声を区別しており、それによって声は八種になるという。即ち生物の出す、意味のある声と、意味のない声とに、それぞれ快のものと、不快のものとを分ける。全部で四種になる。次に無生物の出す意味のある声と、意味のない声とに、それぞれ快のものと、不快のものとを分けるので、これも四種になる。両者を合わせて、声を八種とする。

生物の出す声とは、人間の言葉や、手で物をたたく音などという。無生物の出す声とは、風・林・河などの出す声である。それぞれに可意の声と不可意の声、有意味のものと無意味のものとがあるというのである。このように声を、生物の声か無生物の声か、意味があるか無いか、可意（快）か不可意（不快）か等と分けるのは、声が口業くごうの体であって、業の因果と関係が深いためである。

声は音声であると同時に、その声に意味が含まれている場合がある。しかし声もその意味も刹那滅であるから、声は刹那に滅する。しかし声のもつ意味は、聞いた人の記憶にとどめられ、その人に影響を与える。例えば「あの人を殺してこい」という声を聞いた人が、その指定された人を殺せば、命じた人にも殺の業が附随することになる。しかるに無生物の出した声の場合は、意味がある声でも、業の問題はおこらない。ともかく声は「四大所造」と言われているから四大所造の造色である（四大とは、地・水・火・風の四大種である）。そして声が上記の如く八種に区別されるとすれば、声の自性も八種に区別して理解されるべきかと思われるが、この点についての細かな点は説明がない。

次に鼻根の対象の香境は、嗅覚によって嗅ぐ香りのことである。これには俱舍論では、好香・悪香・等香・不等香の四種が区別されている。等香とは身体を益する香り、不等香とは身体を害する香り、そして両者の中間に好香と悪香とが位置するという。香りは、人間にとって重要なものであり、不快な香りが健康によくないことは明らかである。故に人間は香りについて敏感であり、したがって多くの香りの区別を知ることができると思うが、しかし種々の香りを知ったとしても、それを区別して示す「言葉」を持たないのである。ただ薔薇の香りとか、菊の香りとか等と、他のものに仮託して、香りの内容を示すに過ぎない。即ち人間には多種類の香りを区別して知る能力はあるが、それを表現する言葉がないのである。言葉で表現するのは識 (vijñāna) のはたらきであるが、香りを体験として知るのは、般若の智慧の作用である。さきにも言った如く、法の簡括は般若の作用である。それ故、般若は種々の香りを知覚して、それぞれの香りの自相を知る、故にわれわれは、種々の香りの自相によって、多くの香りを知るのであるが、しかしそれを受けて、言葉で表現する識には、それに合致する言葉を持たないのである。そのために俱舍論でも、香りを示す言葉は四種類にすぎない。

次に舌根の対象である味境について言えば、味には六種の味が区別されている。それは甘・醋・鹹・辛・苦・淡の六種である。甘は「あまい」、醋は「酸っぱい」、鹹は「塩からい」、辛は「唐辛子のからさ」、苦は「にがい」、次に淡は「薄い味」という意味であるが、梵語では *laghva* とあり、これは「淡い」という意味である。しかし漢字の「淡」に「しづい」という意味があるかどうか疑わしいが、玄奘も真諦三蔵もこの語を「淡」と訳している。

これらの六種の味の「自相」は、それぞれの味の「甘さ」等の感覚である。即ち甘さには、濃淡いろいろの甘さがあり、中には他の味と雑った甘さもあるが、それらの種々の甘さにおいて、「これが甘さである」と認識されるものが、甘さの自相である。説一切有部はこの甘さ(自相)を持つものが外界に有ると考え、それを「甘さの極微」であ

るとなしているのである。この「甘の極微」が、甘の「自性」である。醋以下の場合も、これと同じように理解してよいと思う。

次に身根（触覚）の対境としての「所触」（触れられるもの）として、十一種の法が説かれている。身根というものは、身体の全体に行きわたっている「触覚」のことである。触覚の対象として「触れられるもの」が説かれている。それをここで「所触」と表現しているのである。「所触」には十一種の法が説かれている。即ち地水火風の四種の大種（mahābhūta）と、滑性・澀性、重性・軽性、及び冷・渴である。四大種については、すでに簡単に述べたが、地大は堅性、水大は湿性、火大は煖性、風大は動性である。眼で見る地水火風は、色と形であって、四大種の自性ではない。地大は堅性（堅さ）として、触覚によって知られる。同様に水大は湿性として、火大は煖性（熱さ）として、風大は動性として、それぞれ触覚によって知られるのである。同時に四大種の極微は、四大種以外の色法の極微を支持しているという。そのため四大種以外の色法を「四大所造の色」（carvāri mahābhūtanypādāyarūpāni）という。これは略して「造色」（upādāyarūpa）とも呼ばれる。ここには「所造」と訳しているが、四大の極微から所造の極微が作られるのではなく、所造の極微が能造の四大種の極微に支えられて存在するという意味である。ともかく四大種の極微は、所造の極微のあるところには、すべて存在して、所造の極微の所依となっている。そのため、四大種は「その体寛広なるが故に、大種（mahābhūta）と言う」と説明されている。

上述の如く「所触」に含まれる法は十一種あるので、四大種以外に七種ある。それらは、滑性（柔軟性）・澀性（ざらざらする性質）・重性（重さの感覚を生ぜしめるもの）・軽性（軽さの感覚を生ぜしめるもの）・冷性（冷さの感覚を起さしめるもの）・饑（飢の感覚を起さしめるもの）・渴（渴の感覚を起さしめるもの）、以上の七種である。熱さの場合は、熱いという感覚を起さしめる物、即ち「火」が外界にあるが、冷の場合は、冷の感覚を起さしめるものを、外界に特定すること

ができないので、冷という結果の名で、その原因となるものを示すのである。重さや軽さの場合も事情は同じであるという。

以上、五境として、色・声・香・味・所触として立てられている法は、「感覚の素材」であると言ってよいが、有部はわれわれに感覚を生ぜしめる原因が外界に実在すると見て、それらを法として立てたのである。これは説一切有部が外界実在論（外境有論）の立場に立っているからである。したがって彼等は、自然界にある石や砂、金や銀・鉄等をそのまま法であるとは見ないのである。例えば「金」で言えば、金の色や形、その柔い肌ざわり、重さ、金の匂い、金を管めたときの味、叩いた時の音等を、それぞれ独立の法として立てるのであり、金塊はこれらの諸法の集合によって成立している「假法」であると見るのである。同様にコップや茶碗、家屋なども、破壊すれば無くなるから假法であるという。しかし材料となっているものの色や形、重さ、その他は破壊されたあとにも残っているから、素材となっている色や形、声や香、味等は「実法」即ち法であると見るのである。

この点について、説一切有部は「存在」を假有と実有とに分け、假有を「世俗有」ともいい、実有を「勝義有」とも呼んでいる。この点を俱舍論卷二二に、次の如く説いている。

彼の覚も破れば便ち無し、慧をもて餘を析ひきくも亦爾り。瓶・水の如きは世俗なり。此に異なるを勝義と名づく。

と説いている。即ち瓶が破れて瓦となれば、瓶の覚（認識）は無くなる。このように破れて無くなるものは「世俗有」であるという。さらに目で見える水は、瓶のように破ることはできないが、しかし「慧をもつて析ひきく（分析する）」ことはできる。即ち目で見える水は、その色や、冷さ、重さ等に観念的に分解することができる。これを「慧をもつて析ひきく」と言っているのである。このように慧をもつて析ひきけば無くなるものは「世俗有」であるという。これで明らかのように、常識では、存在であると考えている金塊や銀塊、コップや茶碗、家や飛行機等は分解すれば無くなるから、

すべて「世俗有」である。そして瓶を壊して、粉末にした場合、その粉末の色はなお存在しており、その香や味、肌ざわり、重さ等も存在している。これらの存在は「勝義有」であるとするのである。これらの勝義有のものが「法」であり、即ち実有であると見るのである。人間なども、この観点から見れば、法の集合体であるから、世俗有であるが、しかし世俗有であるから価値が劣るといわけではない。

以上、有部の考えている法は、「自相を持するものが法である」という立場で探求された存在者であるが、それを色法について見ると、眼耳鼻舌身の五感によって得られる感覚的素材を、そのまま外界に存在する実有のものとして見るのである。そしてそれらを「法」として立てるのである。そして世界はこれらの諸法の集合体であると見るのである。しかも世界の基体となっている諸法も「刹那滅」であるから、その上部構造である世間も無常である。

以上、色法について簡単に述べたが、しかし法には、色法のほかに、心法、心所法、心不相応行法、無為法等がある。したがってこれらの法についても、個々の法に就いて、その性格を検討する必要があるが、いまはその余裕がない。しかし「自相を持するものが法である」という条件は、他の心所法等についても同じであるから、法の基本的な性格が変わるわけではない。但し色法は有為法であり、刹那滅であるが、無為法は常住であるから、無為法は有為法と同一視することはできない。しかしいまは、無為法については触れない。

ともかく「自相を持するものが法である」という意味は、「自相を持する」と言うときの「持する」の梵語の「ダーナ」(dāna)と「法」の梵語「ダルマ」(dharma)とが、共に *√dhri* (保つ、持する) という語根から出来ているために、自相を持するものを「ダルマ」であると言っているのである。そして「持する」という点に「変らない性質」があることが示されているので、無常の世界にありながら、自ら刹那滅でありつつ変らない性質を維持するものを、「法」として立てているのである。

六 サンスカラと有為法

有為法が刹那滅であることは、仏教では一般に承認されているが、その根拠は三法印の「諸行無常」の教説に由来するのである。「諸行無常」は、法句經の三法印では、「一切行無常」(Sabbe saṅkhārā aniccā)と説かれている。この場合の「行」(saṅkhāra)は、梵語では「サンスカラ」(saṅskāra)となつてゐるが、この語は「有為法」(saṅskṛta dharma)の「有為」(saṅskṛta)と密接な関係のある言葉である。両者は共に sam-s-kr から派生した言葉であり、saṅskāra はその能動的な形であり、これには「形成する、作り上げる、潜勢力」などの意味がある。漢訳には「製作・造作」などと訳されているが「行」とも訳されている。「行」は「遷流」の意味であるという。「諸行無常」の「行」だけでなく、十二縁起の「無明を縁として行あり」の「行」、さらに五蘊の第四の「行蘊」の「行」等のはずべて saṅskāra である。そしてこれらの場合の「行」は「形成する力」と理解してよいのである。

これにたゞしつ、saṅskṛta は sam-s-kr の過去受動分詞であり、「形成された・作られた」という意味である。この語は「有為」と訳されるが、その意味は、為は「造作」の意味で、有為は「造作を有する」意味であるという。「為」には「なす、つくる、はたらき」等の意味がある。それを「有する」というのであるから、「なされた、作られた」という意味になる。そして、それを「なす力」が、サンスカラであるわけである。

仏教は、世界を創造する創造神を立てないから、この世界を造作する力は、世界そのものの中に内在すると見るわけである。そしてこの力が世界の中にあるとすれば、一刹那の世界にも世界を作る力はそなわっているわけであり、これがサンスカラという形成力である。「諸行無常」とは、この世の中は絶えず変化して、同じ状態にとどまらな

いという意味であるが、「無常」は「こわれる」という意味に取られ易い。しかし「アニッチャ」とは「常住でない」という意味であり、こわれるものがあれば、作られるものがあるのであり、無常は一方的に「こわれる」という意味ではない。

ともかく世界にひそむ「能動的な力」がサンスカーラである。この力には、物理的な力もあるが、同時に心理的な力もあり、さらに生理的な力もあり、種々の力が含まれているわけである。同時にそこには「業」の力も存在するのである。さらに人間の意志の力が含まれていることも無視することはできない。これらの諸力が集り、影響し合って混沌として活動しているのが、「因の力」としてのサンスカーラである。しかし世界とは別に、サンスカーラがあるのではなく、これらの力の総和が世界であるわけである。世界の変化、動きを、能動的な動きの面から見た時に、サンスカーラの作用が現われるのであり、世界の変化を、受動的な面から見た時に、サンスクリタ（有為）の面が現われると理解すべきである。それ故、サンスカーラとサンスクリタとは一つの存在の「表裏の関係」であり、したがってこの二つは別のものではないのである。

但しサンスカーラは原因の在り方であるので、その実態は掴み難い。そのためにサンスカーラは混沌の形で見られるが、そこに法則性が含まれていることは言うまでもない。そのために結果の在り方が「有為法」として、即ち法として現われるのであり、この法の世界は、般若の智慧によって認識されるのである。

以上の如く、有為法は、サンスカーラとの関連において理解されるべきであり、個々の有為法にはサンスカーラの力が伝えられている。そのために有為法そのものは結果の有り方であるが、同時に因縁が合すれば、この有為法が有為法でありつつ、サンスカーラの力に形を変えるのであり、それによって他の法を生ずる縁となるのである。このように有為法は、自らは刹那滅であり、相似相續してしばらく存在する無常なる存在であるが、しかしサンスカーラを通

じて永遠の過去につながっており、「個」でありつつ、永遠につながっている点で普遍性をそなえているのである。普遍性をそなえているので、有為法が無常なる存在でありつつ、しかも「法」と言われる理由がある。即ち有為法は、永遠の相において理解すべき理由がある。同時に有為法は、縁によって生じたものである点で、周囲の法ともつながっているのであり、有為法は諸法の横のつながりにおいても理解されるべきものである。ここに有為法を「法界」とのつながりの中で理解すべき理由がある。有為法は縁起によって生じた法であるので「縁已生法」と呼ばれている。そして「生を縁として老死あり。如来世に出ずるも、若しは如来世に出でざるも、この界(sa dhau)は確立し、法の確立性、法の決定性、これを縁とすることなり、云々」と説いて、有為法の有為であることは、法として確立していることが示されている。

有為法が無常でありつつ、しかも永遠性をそなえていることは、さらに詳しく論究すべき問題であり、そうでなければ、有為法が無常でありつつ、しかも「法」と呼ばれている理由は明らかにし難いが、この問題は別の機会に譲りたい。

(東京大学名誉教授・日本学士院会員)

法華經の一乗思想

——声聞成仏をめぐる——

勝 呂 信 静

一 序

『法華經』の一乗思想は種々の問題に関係するので声聞成仏に問題をしぼったのであるが、ここで私が目的とするところは、この問題を手がかりにしてこの經の一乗思想の構造を明らかにし、それをおしてこの一乗思想が大乗仏教一般の思想に対してどのような意義を持つものであるか、さらに寛容融和とその反対の不寛容、平等とその反対の差別の思想に対して原、理的にどのような考え方を示すものであるか、を検討することにある。

一乗の教義そのものは大乗仏教に共通のものであるが、二乗作仏（阿羅漢の成仏）は『法華經』独特の教説とされる。もっとも『大智度論』（卷一〇〇）に「法華等の諸經に阿羅漢の受決（受記）作仏を説く」と述べられているから、厳密にいえば『大智度論』以前の初期大乗仏教において、阿羅漢成仏・声聞成仏と解されるような教説を説く經が他にも存在した可能性はあるが、少なくとも名の通ったほどの經の中には、これは『法華經』独特の教説であるといつてよいと思う。

一乗の「一」は元來は「唯一」の意味であったと思われる。『法華經』も「十方仏土中唯一乗の法のみあり。第二

乗なく亦第三乗なし」(方便品)と述べるから、この文面によるかぎり唯一の意味に解される。しかしこの経は二乗作仏を説くことによって、一乗において実質的に「統一」の意味を明確にしているといえる。この統一が中国・日本の仏教において一般に「開会」と称されるものであるが、この開会の概念はそれ特有の教義内容を持つものであるにしても、一般化して言えば、あらゆる思想・教説が一つに包容統一されるといふ考え方、いわゆる「万善同帰」・寛容融和の思想と理解されるものである。

法華経思想の特色が寛容融和にあるということは、最近は多少の異論が出されているようであるが、大体において定着しているといつてよい。しかし、まれにはこれと異なった見方もあつて、たとえば渡辺照宏博士は『日本の仏教』(岩波新書、昭和三年)の中に『法華経』思想の諸特色をあげ、その一つとして次のように指摘されている。「すべての大乘経典は多かれ少なかれ小乗を否定する立場にたつが法華経ほど排他的、闘争的なものは少ない」と。このようなものであればその思想的態度は寛容融和というのにほど遠いといふべきであらう。

しかし一乗の教義的解釈においては、伝統的な開会、寛容融和の思想に立つ理解の仕方が今日でも有力である。つまり一般の大乘経が声聞成仏を認めず、この意味で小乗に対して対立的、不寛容であるのに対し、『法華経』は声聞成仏を認めることによって、小乗を包容し対立を止揚するような立場に立っていると見るのである。最近の一部の学者の所説はこのような見方を一層強化している。すなわち『法華経』においては、舍利弗ら声聞の長老たちはその前世においては菩薩であったと述べられているのであるが、これを一つの有力な根拠にして「声聞は本来より菩薩である」あるいは「声聞も菩薩である」と見るのが『法華経』の立場であると解するのである。言いかえれば、声聞という存在を否定することなく声聞の身分のままにそれを肯定的に菩薩に包容・止揚するのが『法華経』の思想であるということになる。したがって声聞・縁覚の二乗が否定されて菩薩に転ずるといふ廻心成仏(廻小向大)の一乗説は、正

当な『法華經』思想でなく、この經が排除するところの思想であると言われるのである。

このような見方によればそれはまさに寛容融和というのにふさわしいといえようが、しかしこれはこの經の一部の説であって、その一乗説の全容をあらわすものとは認めがたい。

二 二段構えの一乗説

『法華經』の一乗説の内容を検討すると、これが二段構えの構造によって説かれていることに気づくのである。いまこの構造がとくによくあらわれているところとして信解品・授記品の所説を取りあげよう。信解品はいわゆる「長者窮子」の譬話を説くところであるが、それは父なる長者が窮子の卑小な（小乗の）信解を変えて高大な（大乘の）菩提に向けさせるという趣旨を述べたものである。この窮子が父長者の最後の臨終時にその全財産をゆずられたことについて、經文は四大声聞の言葉によってつぎのように説明している。

私たち声聞は望みもしなかつたのに一切智性 (sarvajñā) という宝を自然に得ることができました。(取意、サン スクリット文による)

ここで一切智性というのは仏智・無上菩提と同じであるから、右の文は仏智・無上菩提を得たということで、結局成仏(成道)したというのと同じ意味になろう。ところでこれに対応する傷(傷の方が叙述が詳細である)の部分を見ると、その中に次のように述べられている。(便宜上羅什訳によって出す)

我らは今、真に是れ声聞なり。仏道の声を以て一切をして聞かしむべし。

我らは今、真に阿羅漢なり。諸の世間・天・人・魔・梵に於て普く其の中に於て供養を受くべし。

右のように声聞・阿羅漢が一切智性を得たということは、声聞の身分を捨てて三十二相ということと究竟位の仏身を実現したということではなくて、声聞の地位・身分にありながら真の声聞・阿羅漢たることを実現したということである。つまり声聞・阿羅漢はその地位・身分のままにおいて仏智を得たのであるから、そのような形において仏陀と一体となったのであり、そしてそれによって声聞・阿羅漢として完成したというのである。これは二乗を肯定的に統一する一乗思想といつてよいであらう。

しかし以上は第一段階の一乗・成仏説であつて、『法華経』は以下の授記品において第二段階の一乗・成仏説を説いている。すなわち四大声聞に対する授記作仏である。これは声聞が菩薩に転じ歴劫の修行を経て究竟の仏果を実現するということを意味するから、廻心（廻小向大）の成仏である。この成仏説が第一段と異なつて仏果（究竟位）の實現を視野に入れていゝことは、この経が声聞の長老たちの一人一人について實現さるべき仏陀の名、仏国土の様相などを具体的に説いていることから知られる。また廻心の成仏ということは直接経文にはそれと分るように説かれていないので誤解されやすいのであるが、たとえば勸持品において摩訶波闍波提比丘尼ら声聞の授記作仏を説くところで「かの女らは将来菩薩・大士・法師となるであらう。そしてその後には菩薩行を完成して仏となるであらう」（取意、未來形動詞を用いる）と述べられているから、現在は声聞であつて、未來において菩薩に転ずるとみられていたことが知られる。これは修行者が声聞→縁覚→菩薩（→仏）というように修行上の人格を変えながら向上して行くことであるから、二乗の存在は否定される。つまり二乗を否定的に統一する一乗である。

『法華経』においてはこの二種の一乗・成仏説は表裏一体のものとして説かれている。叙述の順序からみて第一段の所説を原理・基礎としてその上に立つて第二段の所説が展開すべきことを示している。第一段の成仏觀は現時点において確認されるものであるが、第二段の成仏は未來において實現さるべきものである。

ところで第一段において声聞・阿羅漢がその地位・身分のままでは仏陀と一体となるということは判りにくいことであると思われるので、多少の説明が必要であらう。

瑜伽行唯識派の『大乘莊嚴經論』は一乗の説かれる根拠として七箇条の理由をあげるが、これは三乗各別説に立つてそれと矛盾しない範囲において諸經論に説かれる一乗説をまとめたものとみられる。その第五の理由に「二種の意樂(āśaya)を得るゆえに」とある。いまの場合この二種の意樂のうち第二の意樂が重要であるが、それは「その種姓が確定(決定)し過去において菩提の資糧を行じた声聞は、自己において仏であるという意樂(確信)を得るから、……また仏の神力によって如来のすぐれた授受の一部分を得るために、というようなことのゆえに同一性(ekatva)の意樂を得ることにより、仏陀と声聞は同一性であるから、一乗たるものである。」(第二章・第五三頌)と述べられるものである。

右のように声聞は、声聞と仏陀が同一性・一体であるという意樂(確信・信念)を得るものとされる。この七箇条の理由は『撰大乘論』にも引用されるが、いまの第二の意樂を説くところで『法華經』を引用して大要次のような説明を与えている。

法華經においては諸の声聞は仏から授記されて、諸仏の法性の平等の意樂を得ることによって、いまだ法身を得ていないけれどもこのような意樂を得ることによって、諸仏の法性は我が法性に外ならないと考える。これによって一乗を説くのである。(取意、彼果智分)

つまり声聞は法身を得て仏果を実現しているわけではないが、諸仏の法性(dharmata)と平等・同一の法性を得ているという意樂を持つゆえに一乗であるというのである。これは『撰大乘論』が『法華經』における声聞の授記作仏を第一段の意味に限定して受け取っていることを示すであらう。

このように声聞がその地位・身分のままに仏智にふれ仏陀と一体となることができるとすれば、同じ原則によって衆生はどんな地位・立場にあってもたとえ無知な凡夫でも、仏智にふれて仏陀との一体観を持つことができるわけである。これについて方便品の有名な小善成仏の教えが参考になるであろう。すなわち無知な子供が壁に仏の姿を描いただけでも、あるいは戯れに砂で塔を作って拝むまねをしただけでも成仏する。羅什訳には「已に仏道を成じき」といい、対応するサンスクリット文には「菩提を得たものとなった」と述べられている。ここで菩提は無上菩提の意味であろうから、無知な凡夫でも無上菩提に向けて信念(意義・信解)が確立していれば、凡夫のままに成仏を達成したのと同じことになる。しかしこれは三十二相というごとき究竟位の仏果を実現したということではない。『華嚴経』の有名な言葉に「初発心時便成正覚」とあるように、凡夫がはじめ発心のときに菩提に向けて心が確立しておればその時すでに成仏したのと同じであるというのである。ただしこれは五十一位というごとき階位を経て修行を続けることを決して否定するものでないことに注意すべきである。

このように無知な凡夫でも最高の知性者である阿羅漢でも菩提を得ることに同じであるとすれば、修行者の階位あるいは三乗にランクの差があっても、それらは同じレベルに立つもので次元の差はないというべきである。つまり三乗はそれぞれの地位・存在を保ちながら肯定的に一乗に統一されるのである。

以上の第一段の一乗・成仏説に対して第二段は廻心の成仏であるが、『法華経』の所説の中でこの趣旨をあらわしたのは、化城論品における「化城宝所」の譬話であるとみられる。ここで究極の目的である宝所は仏の涅槃を、中途に設けられた化城は二乗の涅槃をそれぞれたとえたものであるから、これは因位の三乗でなく果位の三乗をあらわす。つまり声聞の果↓縁覚の果↓菩薩の果(究竟位の仏果)という段階的な実践のコースが示され、修行者はその身分を転換しながら仏果に達するのである。

『法華經』においてこのような二段の一乗・成仏説は密接に結合しつつそれぞれの限界を保って混同されることはない。ただしこれと異なった成仏説が説かれているのが、提婆品における竜女の速疾成仏・即身成仏である。これは未来においてでなく現在の時点において三十二相という仏果を実現したというのであるから、明らかに第一段・第二段の成仏説のいずれとも異なっている。提婆品はこれに対応するものとして『薩曇分陀利經』という別行經典が現存しているから後に付加・挿入されたものであろう。この提婆品の成仏思想は『法華經』本来の成仏思想と傾向を異にしたもののように思われるから、この際別に考察することにした。私見によれば『法華經』は二十七品がほぼ同時に成立したが、提婆品のみが後代に成立・挿入されたものと考えられる。拙著『法華經の成立と思想』とくに六五―七二頁参照)

この二段構えの一乗・成仏説は大乗仏教思想一般の視点からみて、どのような意義があるうか。いろいろの見方があるが、私見によって、(一)法開会と人開会、(二)本覚と始覚という二つの視点から考えてみたい。

三 法開会と人開会

古来『般若經』の思想は「法開会」、「法華經」は「人開会」というように対比されている。この法開会・人開会の概念は特有の教義内容を持つものであるが、その考え方の要点を一般化して説明すれば、法開会は教法・思想の統一、人開会は人格ならびに人格の集合体としての教団の統一といえることができる。そして法開会は人開会を前提としなくても成立するが、人開会は同時に法開会としても成立するものである。私見によると『法華經』の第一段の一乗・成仏説は法開会として『般若經』の思想と対応する意義をあらわし、第二段は人開会としてこの經独特の意義をあら

わす。『法華經』の第二段における声聞成仏、廻心の成仏が人開会であることは容易に理解されるが、『般若經』の思想が法開会であつて人開会でないということは、多少の説明を必要とすると思われるので、以下に一言して置きたい。

初期の『般若經』をみると登場人物は主として須菩提・舍利弗等の声聞であつて、かれらは声聞の身分でありながら般若波羅密の教えを理解し説示するものとされている。これは實質的にこれら声聞を菩薩とみなし取扱つてゐるといふてよい。いま『般若經』における一乗の所説を『八千頌般若經』（サンスクリット本）によつてみると次のようである。

須菩提よ、如来によつて三種の菩薩乘の人々（すなわち声聞・縁覺・菩薩）が説かれたが、これら三種の差別は存在しない。何となればじつに唯一乗のみ、すなわち仏乘たる菩薩乘のみが存するからである。

すなわち声聞・縁覺・菩薩の三種の人々は菩薩乘の人々と稱されているように、そのまま菩薩乘に包摂されるのである。これは三乗を肯定的に一乗に統一する点において、『法華經』の第一段の思想と類似する。しかし經はこれにつづいて真如においては三とか一とかの限定はないから、声聞・縁覺・菩薩のいずれであれ唯一の菩薩のみが存すると考へてはならないといつて、三乗のみならず、實質的に一乗の概念をも否定している。

この一乗の説かれる箇所は、サンスクリット本によると真如品 (tathata-parivarta) であつて、真如を主題としてゐるところである。この所説のごく一端を述べると、如来の真如は一切諸法の真如であり、それは須菩提の真如と異ならない。真如は色・受・想・行・識の五蘊のそれぞれについて、あるいは預流・一來・不還・阿羅漢・縁覺等、修行者のそれぞれの位について真如と稱されるが、その真如においてこれら一切諸法は不二・平等・同一である——。大體このようなことが述べられているが、これから推すと『般若經』の思想は、原理的には、一切諸法あるいは諸法相のすべてについて、それぞれにおける真如を想定することができるものと理解されるようである。

『般若経』は諸法の無所得・空の実踐・認識を説くが、その無所得の根拠は諸法の「無自性」にある。しかしなぜ無自性かという理由はこれを縁起（因縁生起）によって説明するわずかの例を除けば、一般的にとくに説明していないようである。竜樹の『中論』における縁起・空の思想から連想すると、『般若経』は主として縁起の理論に基づいて無所得・空を説くように思われがちであるが、実際はそうでない。『八千頌般若経』についてみると、縁起という言葉はわずかに数箇所に出るが、多くはタームを引用する程度であって、多少とも教義的内容の説明——すなわち諸法は無常であって因縁和合によって現象するという趣旨の説明——が見られるのは、私が気づいたかぎりでは、第二章と第三章の叙述の中にこれがみられる。後者は常啼菩薩の説話を説くところであるが、説明はこの方が詳しい。

一方、真如・法性・空性等については、これらは実質的に同義語であって、不二・平等・無分別（advaita 無区別）・無変異（avivarta）・不生不滅・不来不去などと説明され、しばしば虚空にたとえられる。虚空は同じく不二・平等・不変不動・無分別で一般に無為法に属するものとされるが、この概念の名称からして、差別的諸法を受け入れそれを存在せしめる場所・基盤であることが示唆される。この真如・法性等に対する否定的表現は差別的諸法に対する無所得・空の否定的表現と分ちがたくつながつていることに注意せられるのである。つまり無所得・空の概念は有為の諸法の無自性ととともに、虚空と同じく無為法に属すべきものと考えられる真如・法性等の觀念を指示するものである。

このような点を見て来ると、『般若経』は、諸法を因縁生起によって流動変化するものとしてよりも、むしろ静止的に見ているといえるようである。諸法の無自性に対する第一の根拠は、差別的諸法は真如を本質とするものであるゆえに、その真如の平等・同一性によって諸法は差別相としての自性を否定されるということにあるようである。ゆえに真如の平等・同一性は、変化の性質を根拠として差別的諸法を改変させることなく、差別相の構成をその

ままにしておいて、それを真如の性質に基づいて全体的にみることによって、その差別相を否定・超越することを意味すると思われるのである。

このようなわけで『般若経』は諸法の無差別・平等を標榜しているが、それは諸法の形態や組織の改変・変更を必要とするものでなく、現実的には諸法の差別相をそのまま承認したといえるようである。これに関連して注目されるのは、『般若経』の注釈である『現觀莊嚴論』がつぎのように述べていることである。

法界は無差別であるから種姓の差別は合理的でない。しかしそこに置かるべき法は異なっているゆえに、その(種姓の)差別が説かれるのである。(第一章第三九頌)

右のように『般若経』は法界の次元においては種姓は無差別であると見るにしても、現実的には種姓の差別を認めているのである。初期『般若経』においてはこのような種姓の概念はまだ成立していなかったと思われるが、この種姓の差別を三乗に置き代えれば、『般若経』は三乗人の存在に変更を加えることなく、それをそのままの形で一つに統一するものであると理解することができるであろう。このように三乗の人格の変更・転換を必要とするものでなければ、真如の普遍性の思想は教法の統一(法開念)を意味するが、人格あるいは人格の集合体たる教団の統一(人開念)を意味するものでないと考えられるのである。

このような『般若経』の思想が『法華経』の第一段の一乗・成仏思想に見合うものと見られるのである。

これに対し第二段は人開念に相当するが、統一の問題としては、個人よりもむしろ教団(集団)の統一に現実的意義がある。ごく大ざっぱな推定であるが、最初期の大乗仏教は既成教団(小乗教団)に対し思想的には批判的立場に立っていたが、まだ独自の教団の組織を形成していなかったので、教団の力関係においては既成教団に従属し、それと協調するような立場に立っていたと思われる。おそらく『般若経』の立場はこのようなものであったに違いない。

しかし大乘仏教運動が進展すると教団の独立意識が高まり、既成教団に拮抗しあるいはそれに優位する立場に立つことを意図するようになった。これは当然既成教団の存在意義を消極的に評価し、それを否定視することになる。声聞・阿羅漢の菩薩への転身を求める『法華經』の立場は、このように既成教団を否定視するものであったことは疑いなく思われる。

こういう点で『法華經』は、大乘仏教運動として『般若經』より一層急進的、ラディカルな思想を表明していたといえる。このことは『法華經』と『般若經』を比較した『大智度論』の言葉によって推知される。これは冒頭に引用した文章と同じ箇所なのであるが、次に再び引用しよう。

般若波羅蜜は秘密の法に非ず。而も法華等の諸經に阿羅漢の受決（受記）作仏を説く。大菩薩のみ能く受持し用う。譬えば大薬師の毒を以て薬と為すが如し。

右において「毒」（劇薬）にたとえられているように、『法華經』の阿羅漢成仏は衝擊度の強い過激な思想として受け取られたのではあるまいか。また「秘密」の言葉によって示唆されているように、『般若經』が一般的な思想であったのに対し『法華經』は特殊なすぐれた教えとみなされたようである。『法華經』の中にはこの經の信奉者が迫害を受ける旨が諸所に説かれているが、このことはこの經が急進的過激な思想と受け取られたことと関係がありそうである。

さて『法華經』が寛容融和の思想であるかどうかということは、第一段の一乘・成仏説についてはそのようにいえるが、第二段については単純にそうは言えないと思う。『法華經』の立場が、もし既成教団・他教団の独立的存在性を認めないということであれば、むしろ不寛容に受けとられる側面があるろう。『法華經』の思想的態度は、人々が単に思想・信条を共にするというだけでなく、実践行動、団体の所属を共にするという条件の下において寛容であると

考えられるのである。そしてこの条件を実現させるためには、實際上、他教団に対して攻勢的な布教法を取らざるを得ないものであろう。これは他教団の独立的存在を認めないことから来る必然の結果といえる。要するに『法華経』は諸教に対して肯定と否定との両面の態度を持つものであって、そのいずれの面があらわれるべきかということとは、現実の場面に応じてそれに規定せられることであると考えられるのである。

さらに差別と平等の問題についてみると、『法華経』の原理的な考え方として次のようなことが指摘できると思う。第一段の一乗思想によるかぎりでは、すでに述べたように、結果として差別を肯定することになるであろう。差別思想を克服するのは、第二段の一乗思想すなわち廻心（転換）の思想によらなければならない。現実のわれわれの存在に差別が存するのは事実であって否定しようのないことである。したがって差別的諸法を単に平等と観じただけでは、それを克服したことになるのであって、真に差別を克服するには、一つ一つの存在を変革・改変しなければならぬ。これが廻心であるが、廻心の思想は自己を変革すると同時に他人に向かつても改革を要請するものである。変革・改革の手続きを経てはじめて実質的に差別思想が克服されると考えられるのである。

四 「統一」の一乗における若干の問題

一乗の立場を推し進めると、教法の統一にとどまらず、教団の統一にまで徹底化されるものと思われるが、この例として『法華経』以後一乗をテーマとした代表的經典である『勝鬘経』を取りあげよう。

この経は「三乗は一乗に帰す」、あるいは「一乗に三乗が攝せられる」と述べて、統一の一乗の意味を『法華経』よりも一層明確に表明している。また仏法僧の三宝を説明して、法を一乗道とし、僧を三乗の人衆（Sangha 教団）

としているが、統一される三乗を教団（人衆）として指示していることに注意させられる。この場合、法と僧とは究極の帰依の対象でなく、究極の対象は仏・如来であるが、一方、一乗道と称される法も法身を得ることを究極とすると言われるから、これは如来に帰着することになる。このようにして三宝の帰依は如来への帰依を究極とするが、この如来の教説が一乗道である。

以上のような『勝鬘經』の所説は、三乗の人衆（教団）は仏の法身の実現を目的とするというのであるから人開会であり、人格・教団の統一を意図するものであることは疑いない。

この經は声聞・緣覺の涅槃（すなわち果位の二乗）を仏の方便の説と称しているから、『法華經』化城論品の所説と同じように廻心の一乗・成仏説を意味するものと見られる。このことは『大乘莊嚴經論』が上引の一乗論を説くところで、不定性声聞の成仏を論じ、その結び（第一章第五九頌）において『勝鬘經』を引用し、「声聞となり緣覺となり仏となる」といって、声聞↓緣覺↓仏という転身・廻心の旨を記していることから裏書きされる。

しかしインド仏教史上において、小乗教団は最後まで有力で確固として存在していたので、實際上『法華經』の人開会の立場がどこまで貫かれたかは疑問である。『法華經』の対極にあるような一乗思想に立ったのは瑜伽行唯識派であって、周知のようにこの派は五姓各別・三乗各別説を主張するが、これは人開会を拒否したものと理解されよう。しかし法開会としての一乗説についてはこれを主張しているものであって、このことは『解深密經』（地持論品）が一乗について「世尊は声聞衆において種々の法の自性すなわち五蘊、内外の六処等を説くが、それらは大乘において同一の法界、同一の道理に属するから、乗の差別を説かないのである」（取意）と述べていることから知られる。この場合の法界の概念は教法の総体をさすとみられる。瑜伽行派は、三乗の修行者は同一の教義に依りながら（共三乗）それぞれの立場で実践し、実践のコースを異にしつつ修行を向上させ最後の悟りの果も別であるという立場を取って

いるのである。『法華経』ではすべての声聞が廻心を本質とするが、瑜伽行派では一部の声聞（不定性）だけが廻心するものとみなされている。このように法開会に依りながら人開会を認めないというのが、インド仏教では一般的な考え方であったように思われる。

法開会にしても人開会にしても一乗を「統一」の意味のものとすると、理論的には同じ大乘において、統一する大乘と統一される大乘との二つの立場があることになるが、諸経論の所説の上でこのような区別が認められるかどうか明確でない。前者を仏乗、後者を菩薩乗と称したように解釈される点もあるが、断定的には言いがたい。中国で三車家・四車家の論争が起ったゆえんであるが、要するところ一乗を主張する經典の作者がみずからの立場と他の大乘の立場とを区別する意図を持っていたかどうかということが、この判断のかぎになると思う。『法華経』の所説についてみると、経作者がそのような意図を持っていたと推定されるところがある。

『法華経』方便品は、一乗に対する方便の教えとして「三乗」を立てるが、それとは別に方便に「種々なるもの」を立てる。この種々なるものの内容を説明して、因縁・理由・譬喩・根拠・言辞（語義解釈）・仮説などの諸方法であると述べ、あるいは契経・諷頌・本事・本生・未曾有・因縁・譬喩・重頌・論議の九分教であると説いている。そして後者の九分教に関連して、「仏陀は時期 (Time, Stage) を見て法を説くが今や決定的なことを説くべき時が来た」（取意、第四八偈）と述べる。あるいはまた「諸仏により方便の教えが説かれて来たが、いま釈尊が最高の法を説くべき時が来た」（取意、第一二九・一三〇偈）とも述べている。

右において九分教を、大乘を含めて諸経を総括したものと解すれば、最高の法、決定的な教えというのは結局『法華経』をさすことになる。もっとも九分教を小乗経のみをさすとすればこのような解釈はできないわけであるが、『法華経』は他方では方便として三乗を指示し、三乗の中には大乘たる菩薩乗が含まれているから、九分教を大小乗

の諸経を総括したものと解釈することは不可能ではなであろう。このように説法の時期に焦点をあてた解釈、いわば天台の約部判のような観点からみるとときには、方便の教えは、『法華経』以前において過渡的、手段的に説かれたものとして、『法華経』より価値が低くあるいは否定的に見られるようになる。この点からはじめに引用した「十方仏土中唯一乗の法のみあり。第二乗・第三乗なし」というのは、「唯一」の意味の一乗としても理解しうるものであって、要するに選ばれるべき教えは『法華経』のみであるというように解釈されるのである。

このような解釈が可能であるとすれば、それは日蓮の『法華経』信仰の立場と一致するものであろう。

五 本覚と始覚

ここにいう本覚・始覚の概念は『大乘起信論』の所説に限定されたものでなく、もっと広い意味の本覚思想、すなわち今日論議・批判されているような心性本淨・如来藏思想を含むものである。そして一般的にいえば本覚・始覚の概念は大乗仏教の基本的な思考法をあらわしているように見られる。私見によれば『法華経』の一乗・成仏思想の第一段は本覚思想に対応し、第二段は始覚思想に対応する意義をあらわすと考えられるのである。

本覚・始覚の概念についてはいろいろの理解の仕方があるが、目下の問題に必要な範囲において私見による理解をごく簡単に述べれば、本覚とは、衆生がいかなる立場いかなる修行の位にあっても、あるいは発心以前の無自覚な凡夫であっても、さらに草木瓦礫等非情のものであっても、一切の諸法・衆生はその存在・地位のままにおいて悟りの状態にあること、すなわちその存在・地位において仏の悟りの境地と直結し仏と一体となっていることを意味すると解される。これに対し始覚は、「始」という言葉によって示されているように、衆生がある時点においてはじめて

発心して修行を起こし、迷を次第に破つて向上し最後に完全な悟りである仏を實現するに至るといふことをあらわしている。本覚は、衆生と仏陀は一体で本質的に同一であるといふ成仏の原理を表明したものであり、始覚は、その原理に基づいて時間的過程を経て修行を實現して行くといふ実践論を表明したものと理解される。本覚はいつてみれば無時間の世界であり、始覚は時間の世界である。実践は時間を媒介にして成立するものであるから、実践論は原則的に本覚の場面でなく始覚の場面において論ぜらるべきものであらう。

『法華経』の第一段の成仏説では、無知な子供・凡夫でも阿羅漢でもそれぞれの立場で無上菩提を体得し仏と一体となっているといふのであるから、これは本覚思想の構造をあらわしている。これに対し第二段の成仏説では、声聞が菩薩に転じ歴劫の修行を経て仏果に達すること、あるいは声聞↓縁覚↓菩薩↓仏というように廻心しながら向上することを意味するから、時間を介しての因果論的な修行であり、始覚思想の構造をあらわしていると理解される。

大乘仏教は絶対者としての仏陀の存在あるいはその境地を前提として思索をすすめるものである。この絶対的仏陀の世界が一般に法界・法身・法性・真如などと称されるものである。法界・真如等は常住・不変・無為・平等あるいは不生不滅であつて、いわば永遠無限の世界である。これに対し衆生は、有為・無常で生滅変化する有限の世界に属し、相対的存在である。大乘仏教の思想はこの絶対的無限の仏陀と相対的有限な衆生との相互関係、相互規定を軸として展開しているといえよう。この場合、仏陀を基本として仏陀の側から衆生を見るのが本覚であり、衆生を基本として衆生の側から仏陀を見て行くのが始覚であるといふこともできる。

本覚思想からいえば、全世界は絶対的仏陀という一元的存在の顯現であるから、衆生をはじめとする相対的な諸存在は、この仏陀の顯現せる世界の中に包まれることになり、仏陀と衆生は直接的にあるいは同時存在的に同一のものである。このような思想をもっとも鮮明に表明したのが如来藏思想であらう。

如来蔵思想の形成についてはすでに学者によって詳細に論じられているが、その第一の前提として、上述したように、『般若経』における真如の平等・同一性の思想があるとみられる。真如においては一切法は不二平等であるから、仏陀と衆生も同一である。如来蔵説はこの同一性を基点として展開しているといえる。さらにすでに指摘されているように、『華嚴経』如来性起品（如来出現品）の思想の影響がある。この所説においては、あたかも太陽が全宇宙の事物を照らし出すように、如来の智慧の光が一切諸法に浸透し、一切衆生の中に内在・出現する旨が説かれている。この衆生の中の如来が如来蔵である。ただ如来の光の遍在には多少の制約があつて、たとえば如来の太陽の光は衆生の淨心の器の中にくまなく影を宿すが、器が破れている場合はこのかぎりではない、それは衆生の罪であつて、太陽の光ではない、と述べられている。

如来の智慧の光は真如に外ならないから、右の所説は真如が一切諸法に遍在することを意味することになるが、しかしここに示されているように、このことと、衆生がその真如をみずからの存在の中に受け入れることは一応別である。中国仏教の概念でいえば前者は理仏性、後者は行仏性にあたる。中国・日本の仏教においては草木瓦礫等の非情のものも成仏すると主張するが、実際問題としてこれら非情のものが発心し修行することはあり得ない。ゆえに非情のものに仏性が存するというのは、これらが仏の世界の中に含まれて存在するということであつて、真如の遍在性を意味するに外ならない。この場面における仏性が理仏性である。如来蔵も第一義的には理仏性の意味であるから、このかぎりでは、衆生はあまねく如来蔵を具有するとしても成仏しないことがあり得るわけである。

このように如来蔵思想は、その直接的な意味においては、真如と同一視される理仏性がその本質であり、この理仏性が仏の教化などの条件（縁）を得て、具体的に発現された場面がいわゆる行仏性に当るものである。この点からすると、『法華経』の一乗・成仏説の第一段と第二段はそれぞれ理仏性と行仏性に当るといふこともできると思う。

六 性(法性)と相(法相)

ところで本覚・始覚という関連概念を、無時間的世界・時間的世界というように対比してみると、本覚思想に固有な無時間的な法性(性・無為)と時間的な法相(相・有為)の関係という問題に入らざるを得ないので、以下にこの問題に焦点をしばって私見を述べてみたい。

仏教は初期以来、諸行無常の教義を説くが、大乘仏教では仏陀の本質たる法界・法身・真如等は常住・無為・平等などと説かれる。諸行の概念に一切諸法を代表する意味があるとすれば、この二つの立場が矛盾し調和しがたいことは認めざるを得ないものであろう。しかし原始仏教あるいは原始經典において無為の觀念がなかったわけではない。たとえば煩惱の止滅した状態また涅槃を無為と称し、あるいは有為・無為の觀念を対置しているところがある。そして時代とともに仏教思想の中において無為・常住の觀念の占める役割が大きくなり、それはとくに大乘仏教において著しい。したがって原始仏教以来の諸行無常のテーゼに対して無為・常住の觀念がどのようにかわるかということ、基本的な問題を提起する。これは絶対的仏陀と相対的衆生との関係の問題でもあろう。

竜樹の『中論』はこの一つの解答といえるようである。かれはこの書の冒頭において、縁起を不生不滅、不断不常、不一不異、不來不去と規定するが、これは因縁生起する現象世界は、生滅、断常、一異、去來等の分析的な固定的觀念をもっては把握し得ないことを意味するとみられる。したがって不生不滅、不断不常等の觀念は流動化する有為法の現象世界を指示するものと理解され、一般にこのことを中心にして『中論』の思想が解釈されているようである。しかし無為法の世界を無視したのではないことは第一章(觀法品)第七頌に「心の行境が滅するとき言語表現さるべ

きものも滅する。法性 (dharma) は涅槃と同じく不生不滅である」と述べ、第二章 (觀涅槃品) において涅槃を無為と規定している。これによると不生不滅、不断不常等の觀念は、有為法の現象世界を指示するだけでなく、同時に法性・涅槃等の無為法を指示するものとして現象を越えた真理の世界を意味することになろう。これに関連して竜樹が「輪廻と涅槃はいささかも異なるない」(觀涅槃品) と述べているのは注目される。これは実践論的とはいわゆる無住処涅槃に相当する思想を述べたものとみられるが、その論理的意義を考えてみると、おそらくこれは、諸法を個別的・瞬間的なものとしてみればこれら諸法は流動変化する有為法に属するが、同じ諸法を全体に相においてまた永遠の立場からみるとときには常住であり、常住であるゆえにその本質は無為であると考えたのではあるまいかと思う。

竜樹はこのように有為・無為の不二を立場とする絶対的一元論的思想を表明したが、竜樹以後の思想はこの一元論的思想を受けつぎながら、有為法に対するものとして無為法の領域を限定し確立する方向に進んだようである。これは如来藏思想、とくに唯識説に顕著に見られる傾向である。唯識説では、法と法性、依他起性と円成実性(円成実性の概念はじめは真如のみを意味した)、また虚妄分別(依他起性、有為)と空性(円成実性、無為)がそれぞれ区別され、両者の関係が論ぜられている。この両者は中国仏教の概念でいえば、「性」(法性)と「相」(法相)に当るものである。性と相の問題は、基本的に仏教の根本思想である縁起と無関係でないし、むしろ縁起思想の一環として捉えらるべきものである。原初的な縁起の概念(十二因縁)は、この縁起のタムに「起」(生起)の語が用いられているように、また前後の因果的系列が説かれているように、現象に関する因果論であって、その中心は発生的因果論であると思う。ここで発生的因果といったのは、原因が結果に対し何らかの形でその質料(力・本質)を提供するような因果関係であって、四縁説では因縁(親因縁)に当るものである。これは空間的同時的因果の場合もあるが、基本的には時間的因果関係である。

発生の因果は、論理的因果以前の経験的事実であるが、時間を内容とすることに於いて実践的因果ということもできる。実践は時間を媒介にして成立するからである。仏教では種々の形式の因縁（因果關係）を説くが、これらは現象を説明したものであるから、広い意味で発生の因果に包含されるものであつて、発生の因果關係の別の場面における表現、あるいは視点を變えた表現であるということができよう。

縁起の思想は発生の因果を対象とするが、発生の因果論そのものでなく、この因果論に対する哲学的思索といえよう。この思索の過程あるいは結果において時間や発生の觀念が捨象される場面が成立する。たとえば種子（因）から芽（果）が生ずるとする場合、原因は結果に対し時間的に先行するが、結果があるから原因が成立すると考えれば、原因と結果の關係は非時間的、非発生的な論理的關係、あるいは相互依存關係とみなしうる。縁起を相關性、相依性などと説明するのは、このような場面についてであつて、それは発生の因果に対する哲学的見方であるが、発生の因果と別のものではない。

この発生の因果の考えを、それに対して哲学的反省を加えることなく、常識のままに拡大して行くと、事物の生起に対しては必然的に先行する實在的な原因を想定するから、やがてはそれを實體視することになる。つまり発生の因果の概念は實在論への傾斜をつねに内蔵しているのであつて、それを拒否・否定するのが縁起・空の思想であると思う。発生の因果の概念は、その根底において発生の觀念を否定する意味を持つということが縁起・空の思想である。この点において竜樹が『中論』の冒頭に四種の不生を説いて、生起の觀念の否定を論証したことは意義のあることであると考えられる。縁起（十二因縁）の概念は、一般的には発生の因果を指示するが、空と同義の縁起の思想は、発生の因果から生起の觀念を捨象したものと理解されよう。

ところで「性」（不生不滅・無為の真如）と「相」（生滅・有為の諸法）の關係を發生的因果關係としてみると、それは

ブラフマン・アートマン説のように、絶対的な一元的原理から多元的な現象世界の諸法が生ずるという思想を構成することになるが、このような思想は仏教がきびしく排除・否定するところのものである。ゆえに性と相の関係は、発生の因果の関係でなく依存関係として捉えらるべきであろう。四縁説でいえば、因縁（親因縁）ではなく所縁縁あるいは増上縁である。すなわち真如は所依・依り所（*asraya* 依存されるもの）であり、アーヤヤ識の概念もこれに比例して、所依あるいは場所（*aya*）と言われる。ここで所依とは、それを場所として諸法が発生・生起するが、それ自体は発生の因でなく、発生因に対してそれを成立させる基盤・根拠（*alamana* 所縁）であるということである。

このような見方において、まず問題となるのは如来藏思想である。如来藏の概念は、これを如来の胎児あるいは如来の母胎いすれの意味に解するにしても、明らかに発生論的思想を表明している。このような発生論的な概念を採用したのは、これが常識的であり世間一般の経験に合致するからであろう。しかし如来藏は真如であり、真如は無為法であるから、これは発生論的思想を排除・否定する意味を持っている。つまり如来藏の概念は、発生論的観念とこれを否定する真如・無為の観念の二面を、不可分・融合的に含んでいるが、その本質はいうまでもなく前者より後者の方にある。如来藏の教義において、衆生が成仏することは、現象的には潜在因たる如来の胎児が発現して仏陀となることであるが、その本質的意義においては、無為法の真如が偶有的な有垢の外貌を除去して自己本来の清浄な姿にもどることであって、真如自体は何ら変化することはないのである。

如来藏の教義において重要な概念である「界」(*dhātu*)——これは法界 (*dharmadhātu*)・仏性 (*buddhadhātu*) の概念を構成するものである——は多義であるが、右のような場面においては、「因」(*hetu*) の意味であるとされる。この因はさきに述べたように、発生因の意味と真如における所依・根拠の意味との二通りの意味を不可分的に含んでいる。如来藏思想・唯識説等において、法界・仏性等の教義の場面に用いられる *dhātu* の概念はこの二面の意味にお

いて用いられているとみられる(註1参照)。

しかし如来藏思想は発達した段階においては「種子」の概念を用い、上述の不可分的な「因」の意味から、発生因の意味を取り出して明確化するに至った。『涅槃經』には仏性種子・法身種子などの語が用いられている。また『宝性論』の中には「覺らるべきもの」(bodhya 有垢真如に相当する)を解説して「出世間法の種子であって三宝生起の因(heui)である」というように種子の概念をもって説明している(梵本第一章第二六頌の項)。このような所説は dhamm の概念の内容において真如としての依り所の意味と発生因(種子)の意味とを分離させる傾向を示すものといえよう。

おそらくこのような傾向を受けて形成されたのが『瑜伽論』(撰決択分)における「真如所縁縁種子」の説であろう。これは無漏種子であるから内容的には真如を反映しそれと対応するものであるが、有為法であるから無為の真如とは別の存在である。ここで種子は無漏智の発生因(親因縁)であるが、これに対し真如は種子の存在する根拠(alambana)であるけれども発生因の因ではない。

一般に性と相、あるいは無為法と有為法が関連し結びつけられるのは因縁(親因縁、発生因)によるのではなく、所縁縁あるいは増上縁によると理解されるべきものであろう。たとえば大乘仏教一般において、無為法の真如と有為法の智は一体不二(理智不二)であるというが、この場合真如は智の所縁縁すなわち依り所・根拠であるが、発生因(因縁)ではない。

以上のように考えられるので、「性」と「相」とが関連する場面において、たとえば言葉の上で「生ずる」「起る」というような表現が用いられているとしても、真如・法界・仏性等の概念は発生因と解すべきものでないと思う。

しかしこれと異なるように思われるのが『大乘起信論』の所説である。というのは同論は染淨互熏、すなわち淨法の真如と染法の無明との相互熏習を説いているからである。唯識説において熏習は「種子生現行、現行熏種子」の言

業によって示されるように、因縁（發生因）に属するはたらきである。したがって『起信論』が真如の熏習を説いたことは、性・相の關係に、發生論的因果の思想を持ち込んだことになる。『起信論』では淨法（真如）熏習を説いた次に、これを正因（直接的原因）と称し、他の間接的因（縁）と區別しているから、これが親因縁（發生因）に当るものであることが分る。

瑜伽行唯識派の『撰大乘論』は、清淨法界等流の聞熏習すなわち法身種子を説いている。これは無漏種子であつて、その内容は法界・法身・真如等に対応するものであるが、有為法であるから、無為法の真如・法界等と區別される。真如を起点にしていえば、真如はそれ自身によってでなく、無漏種子を伴うことによつて、その無漏種子が發生の因となるというのが『撰大乘論』の考え方であらう。おそらくこのような考え方がインドの大乗仏教においては一般的であつたと思われる。

これに対し『起信論』においては、すでに學者によつて指摘されているように（平川彰博士稿「阿梨耶識と阿頼耶識」『著作集』第五卷所収）、熏習という言葉は用いられているが種子の言葉は見出されない。つまり一般に發生因の機能を持つものとみられている種子の概念が『起信論』には欠けているのである。したがつて真如は種子を媒介とせず、それ自身が發生因としてはたらくとみられる。さきに述べたように、發生的因果の思想は實在論への傾斜を持つてゐる。ゆえに真如を發生因とみなす『起信論』の思想はその真如を存在視あるいは實在視していると評することができよう。これはインド仏教思想の限界を越えた思想といえるかも知れない。

『起信論』の思想は「真如隨緣説」として中国・日本の仏教界に大きな影響を与えた。本来の本覚思想においては本覚・始覚の概念はそれぞれの限界を保ち混同されることはない。両者は無時的世界と時間的世界というように對比されるが、これは真如（無為）と種子（有為）とを対比し區別する考え方と見合つたものである。しかし『起信論』が

真如の熏習を説いたことはこの区別を無視し、両者の領域を融通・混合させる道を開くことになった。

これには(一)本覚の觀念の中に始覚思想が入り込む場面、(二)始覚の觀念の中に本覚思想が入り込む場面、という二つの場面が想定される。(一)の展開がいわゆる真如隨緣説であって、この学説は、日本天台において、「一切衆生悉皆成仏」の思想を一層強化推進させる理論、とくに法相宗と対決して、その五姓各別説に見られる差別思想を克服する理論として大きな役割を果たした。真如隨緣説は、理仏性と行仏性、あるいは「理」と「事」との間に引かれた境界線をとおり払うことによつて、日本仏教に特徴的な仏凡一如、凡夫の信行成仏の思想、言いかえれば成仏の普遍性をおしとの平等思想の形成に基本的な理論を提供したといえよう。(二)の展開は、歴劫修行・歴劫成仏に対して否定的立場に立つ頓悟・速疾成仏の実践思想であつて、日本仏教に特徴的な易行道的実践に理論的根拠を与えたが、他方、行為(業)における因果応報を厳格に受けとめるといふ自律的な実践を軽視する傾向をうみ出したようである。

今日本覚思想に対する批判がさかんであるが、(一)については、プラスに評価さるべき点が多く、マイナスの面はむしろ(二)において多く認められるのでないかと考えられるのである。

註

(一) a. 「聖なる法の因 (hetu) であるから法界 (dharma-dhātu) である。聖なる法はそれ (空性 || 真如) を所縁 (ālamāna 拠り所) として生ずるからである。ここが界 (dhātu) の意味である。」『弁中辺論』第一章第一五頌長行釈。Nagao ed., p. 23, 1. 23~p. 24, 1. 2. ……これは界 (因) が真如としての所縁縁を意味する場合である。

b. 「界の意味は何であるか。一切諸法の種子 (sarvadharmā-bija) の意味である。——一切諸法の種子の意味というのは因 (hetu) の意味に關してマールヤ識における (種子) ということである。」『阿毘達磨集論』、『同雜集論』Pradhan ed., p. 15, 1. 12; Tatia ed., p. 19, 1. 19. ……これは界 (因) が種子 (發生因、親因縁) を意味する場合である。

(立正大学教授)