

基の『成唯識論述記』における清弁の批判について

陳 宗 元

一 はじめに

清弁 (Bhāviveka) は『大乘掌珍論』において、無分別智及び真如のあり方について疑問を投じている。例えば、次のように述べている。

(唯識学派の主張) 一切所取能取分別悉皆遠離是出世間無分別智。……(清弁の批判) 雖無如上所說分別。(1) 而隨無相境相起故。自性分別所隨逐故。是有為故。如余現量有分別覺。不成出世無分別智。(2) 又彼所計離相離言真如勝義。是所緣故。如余所緣不成勝義。(大正三〇、二七六下)

ここで唯識学派に対する以下の二つの批判が取り上げられている。即ち(1)所取能取がなくても、所縁と能縁の関係があり、その関係はつまり自性分別である。自性分別があるからこそ、本当の無分別智にはならない。(2)所縁になる真如は勝義 (paramārtha) の真如ではない。

歴史上、護法は清弁との論争を避けたという説があり(大

正五一、九三〇下—九三二上)、両者の直接の対論は記録されていないようである。本論文は護法の唯識思想を受け継いでいる基の『成唯識論述記』(以下『述記』)が上で示した二つの批判に対してどのように反応しているのか、またその反応を通して護法と清弁との認識の違いがどこにあるかを探るものである。

二 自性分別のある無分別智の批判について

清弁は所縁と能縁を持っている認識行為には皆自性分別があると述べている。『阿毘達磨大毘婆沙論』や『瑜伽師地論』⁽¹⁾においては自性分別とは尋伺のことであると記されている。一方、清弁の無分別智には尋伺が本当に存在しているのかという疑問については護法の『成唯識論』において、次のように述べられている。

後得智中為他說法必假尋伺。非如他地無功用說。故此(尋伺)二種亦通無漏。……後得正智中亦有分別故。(大正三一、三六下)

基の『成唯識論述記』における清弁の批判について（陳）

六六

この文章に従えば、後得智の中には確かに自性分別があるが、尋伺が有漏にも無漏にも通じるが故に、尋伺を持つていても後得智が無漏智に属することには支障がないものと理解できる。なお、尋伺は成仏の後で完全に消滅することになる。この理由は基が次のように説明している。

仏二俱無、故說法時不仮功用、有正思惟、体即是思、不名為尋。又解十無学中。仏無正思惟支。以無尋故。前解為勝。

（大正四三、四七三中）

基は成仏後の尋伺の存在は否定するが、正思惟の存在は肯定している。それは成仏の後、尋伺が正思惟に変わる事になると考えているからである。また、後得智には尋伺があるが、無分別智には尋伺がないと基は考える。次のような説明はその一例である。

十地猶有（尋・伺）。初地已去起無漏者。至金剛心時与彼心一時不行。得勝法時劣不行故。（尋・伺）唯後得俱。

（大正四三、四七三中）

つまり、無分別智が現前しているとき、尋伺の分別の働きは一時的に失われるものの、その後後得智になると、再びその働きが生起するのである。ならば、尋伺を持たない無分別智はどのような状態になっているのであろうか。例えば、護法は『成唯識論』において次のように説明している。

即証真如智与真如平等平等、俱離能取所取相故。

（大正三一、四九下）

このように無分別智を実証した時、無分別智は真如と等しく無分別の状態になると説明されている。すなわち、能縁所縁という認識のモデルではなく、真如の親証であるという状態が説明されているのである。

だが、真如はいかにして親証されうるのだろうか。このことは護法が主張する第三説、いわゆる「有見無相分」に於いて「如の相を帯して起ると説く可し。如に離れざるが故なり。」（大正三一、五〇上）と語られる。この「帯如相起」いわゆる「挟み帯」は基に次のように説明される。

心、境が相称す。如と智と冥合す。

（大正四三、五六九上）

基は無分別智が真如の体を親証するときのその状態を「冥合」という言葉で描写する。その時、無分別智は真如と一つに合するのである。

ところで、「挟み帯」という言葉が文献上はじめて現われるのは玄奘の印度留学中、般若瓊多 (Prajñāpāra) に無分別智は真如の相分を生起することができないと問難される場面である（大正四三、五〇〇下）。基は『述記』においてその（論敵からの）問難を「挟み帯」の説明によって弁解し、また次のように「挟み帯」の方法を次のように解釈している。

真如の体相を挾帯して起り、真如と不一不異なり、非相非非相なり。
(大正四三、五〇〇下)

まさに永明に説明されたように「如自証分親帯見分。」(大正四八、八〇九下)という内容である。真如の相分がないまま、真如の自体を認識する(≡挟み帯る)ようになるということ、確かに千年の懸案を解決することに至ったのではあるが(大正四八、八一〇下)、陳那の所縁縁の定義が玄奘によつて変えられた事にもなる。玄奘は唯識の原則に従いながら、無分別の条件で有体法も直接に認識(≡挟み帯)できると所縁の定義を拡大して説明している。永明は「今の古大乘師、既に唯実相分を所縁とする者は甚く錯誤せん。」(大正四八、八一〇中)と述べるが、従来所縁の内容を實相分に固定するのは誤りである。

三 真如の実性に対する批判について

以上の説明によると、唯識の無分別智に尋伺を持っていても、無分別智が無漏智であるに違いないので、決して清弁にいわれる「余の(世間の)現量の有分別の覚の如く」、つまり有漏智のようなものではないと理解できるのではないか。また、離相離言の真如は無分別智の所縁になれると証明されていた。だが、清弁は所縁である以上真如が勝義諦のもの、つまり無為のものではないと考えている。

基の『成唯識論述記』における清弁の批判について(陳)

そもそも清弁は「無為は実有ること無し、不起なればなり、空華に似たり」(大正三〇、二六八中)という勝義無自性の立場から、縁起のような存在をすべて否定している。例えば、『大乘掌珍論』において次のように述べている。

謂因縁力所生眼等世俗諦撰、自性是有。不同空華全無有物、但就真性立之為空。是故説言、依此故空此实是有。……随順世間言説所撰。福德智慧二資糧故。世俗仮立所依有故、仮法亦有。
(大正三〇、二七二中)

清弁は世俗諦上、福・智という資糧の因果を認めているが、勝義諦上ではその因果関係の自性を認めていない。更に、唯識学派に言われる実有性のような真如の存在も否定している。『大乘掌珍論』にはまた次のような記述が見られる。

由此聖教応知真如唯是一切分別永滅、非実有性、非離非有。……因縁無故畢竟不生。本性無生本性常住。
(大正三〇、二七四下)

この文章によると、清弁の真如に対する定義とは、すべての分別が完全に消え、実有性もない、非空非有なものであるとわかる。清弁の真如観は明らかに無体説或いは無生説に傾いているのではないかと言えるであろう。これに対して、護法は『成唯識論』において常に慈氏の『中辺分別論』に説かれる二つの句頌(大正三一、四五一上)を引用し、清弁の見解と異なる中道観を強調している。更に基は「即ち清弁等。応に知るべし、諸法は遍計所執の無なるが故に空は有り。依他・

円成は有なるが故に不空は有り。」（大正四三、四九二中）というように法性には空と有が同時に存在していると反論しているのである。確かに真如の実性は非空非有で、固定した概念によって真如の内容を説明するのは非常に難しい。その故に、基は「心言の路絶え」という原則によって清弁との違いを強く強調している。

若しくは我が真性は離心言である故に、有為は非空である。若しくは汝（清弁）の真性は非極成有である。唯空のみであるが故に。（大正四三、九八三下）

基は清弁の「真性有為空」説に対し、「離心言である故に、有為は非空である」という有為非空論によって勝義諦においても清弁の有為空を反論している。

歴史上、護法が清弁と直接論争した証拠は存在しないと云われているが、両者の間に生じた異論は実相論と縁起論に対する認識の違いにあるのではないだろうか。⁽²⁾

四 清弁に対する悪取空の批判

以上の学者によって指摘されているように、法性に対して中観の無性という消極的な描き方と唯識の有性という積極的な描き方というところに違いがあるのではないか。玄奘も『会宗論』を著して中観と唯識の差異を埋めるように努力した（大正五一、九三〇下—九三一上）。それにしても、玄奘の高弟であ

る基はなぜ『述記』において清弁を「悪取空」とまで批判したのであるか。

それは勝義諦上では真如が実性ではなければ、真如の実性によって立てられる依他起性の唯識説も成り立たないからである。例えば、もし清弁が言うように「世間に随順する言説の所撰にして福德と智慧との二資糧なるが故なり。」ということであれば、唯識に立てられている福德のような因果関係の理論も勝義諦においてはその必然性がなくなると考えられる。そうになると、世俗諦の福德は勝義諦の菩提への繋がりがなくなると考えられる。例えば、護法は『成唯識論』においてこの疑問を投じている。

有執大乘遣相空理為究竟者。依似比量撥無此識及一切法。彼特違害前所引經。智斷証修染淨因果皆執非実成大邪見。

（大正三一、一六上）

基もこの疑問について更に解釈している。「要ず賊（即ち染淨の因果）は是れ有るをもつて、方に資糧を求めて彼を断ぜむと求むなり。」（大正四三、三五九上）つまり、唯識の説によれば福德資糧を貯めるのは真如を実証するための準備であり、もし一切法が空であれば、唯識に立てられる五位の中の資糧位を設立する必要がなくなってしまうのである。その故に、智周は『成唯識論演秘』において次のように述べている。

本被資糧極帰真諦。真諦即無。資糧何用。（大正四三、八八一下）

智周は本来資糧を貯めて真諦に達するはずが、もし勝義諦に染淨の因果がなければ、菩薩行の資糧を貯める必要もなくなるであろうと語っている。そこで、基は福智が有漏にも無漏にも通じており、宗教の実践から考えて、世俗諦の福智という二つの資糧を必ず勝義諦の菩提へ繋げなければならぬと主張し、次のように述べている。

もし存(識)・遣(唯)とを知れば、資糧を備うと名づく。善資糧とは福と智との二の(莊)嚴なり。(大正四三、四九四中)

ところで清弁は実は勝義諦にも福智資糧の因果が存在すると考えている。例えば、『大乘掌珍論』には次のように説かれる。

一切の施者と受者と及び施果とを取らざるが故に。二種の三輪皆清淨なること得る。乃ち能く無量の福徳の資糧を正勤す。(大正三〇、二七三上—中)

清弁は福徳資糧を獲得するためにはあくまでも無二取の境界に達してからこそ成り立てるのであると考えている。では、福徳資糧の獲得の仕方を踏まえて護法と清弁との無分別智を実証するプロセスはどのように異なるかを次の章で分析することにしよう。

五 無分別智を実証するプロセスの相違

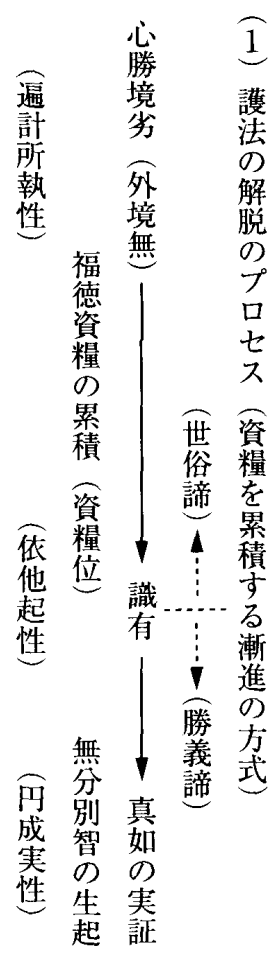
護法は無分別智へのプロセスを『成唯識論』において次のように述べる。

基の『成唯識論述記』における清弁の批判について(陳)

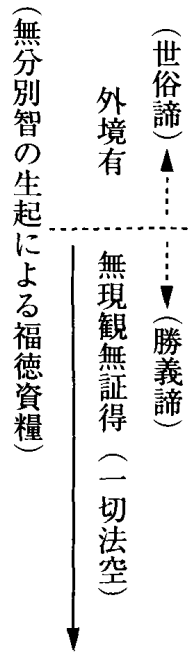
若し是の如く唯識の教意を知れば、便ち能く無倒に善く資糧を備へ、速に法空に入り、無上覺を証す。(大正三一、三九下)

唯識の原理は主に衆生を対象として施される手段である。解脱のプロセスとしてはまず心識の有によって外境実有に對する執着を對治し、それから「無倒に善く資糧を備へ」と言われているように菩提心の発起によって善い行いをし、成仏のために福徳資糧を貯める。そうすれば速く法空に悟入することになる。このような方法が中道であると護法は主張しているのである。

これに對して、清弁の考え方は外境の有無については無相空性に証入する障得にはならないが、それより無分別智を先に得ることこそが無相空性に証入する必要条件だというものである。ここで両者の解脱のプロセスをまとめてみれば、次のような図になろう。



(2) 清弁の解脱のプロセス（無所行で無漏功德を得る方式）



以上の図から見ると、清弁の有漏の福德資糧は解脱道との関係を欠如していると理解できるであろう。それに対して、護法の福德資糧は唯識理論で資糧位の中に据えられているから、無漏の福德への繋がりがあっても考えられる。更に、護法から見れば、世俗の因果関係を維持する識有は勝義諦への繋がりでもあるので、その存在がなければならぬ。そのゆえにこそ、「此の識若し無くんば、便ち俗諦無かるべし。俗諦無きが故に真諦も亦無なるべし。」（大正三一、三九中）と説かれるのである。勝義諦上で依他起性の識有を認めていないことこそが、護法系の唯識学者が清弁を悪取空と批判した最大の理由なのではないかと理解されている。

六 結び

基は『述記』において「挟み帯」という概念を用いて無分別智には自性分別がないと答えた。更に自性分別の存在は勝義諦では無漏智の生成の障害にはならないと考えられる。基

は護法の清弁に対する批判姿勢を受け継ぎ、清弁の空の理解を悪取空として激しく非難した。しかし、両者とも無分別智を実証してから勝義諦の法性に達するという見解はさほど大きい差異がないように感じている。それよりも世俗諦の福德資糧がどのように解脱道上で位置づけられるのかには確かに大きい認識の違いを感じている。これに対し基は資糧位の有漏功德を重視し、それを成仏の第一のステップとして位置づけている。清弁が勝義諦の無所行により無漏の福德を重視する一方、基は染浄の因果関係が勝義諦においても明らかにその連続性を有することから、俗諦の福德の累積を識の中で勝義諦の無漏功德へ転化する可能性を説明している。だから、「因果無ならざるをもって此の識あるを信ず可し。清弁等に勧めて以て信を生ぜしむなり。」（大正四三、三五九上—中）という因果関係の重要性を強調している。この意味から見れば、基の理論は宗教実践上で庶民レベルにとって非常に有意義だったのではないかとと言えるであろう。

- 1 『阿毘達磨大毘婆沙論』 卷第四二（大正二七、二一九下）及び『瑜伽師地論』 卷第三六（大正三〇、四九〇上）を参照。
- 2 深浦正文『唯識學研究』上、一四六頁—一四八頁。

〈キーワード〉 無分別智、自性分別、挟み帯、悪取空、福德資糧

（台湾輔仁大学非常勤講師）