

空性と真如仏性

古 賀 英 彦

序

仏性論が宝性論の注釈であることはよく知られているが、その特色は、唯識説とのかかわりにおいて仏性の考察がなされているところにある。これは宝性論には見られなかつたところである。卷二に(大31―七九四a)、

復た次に、仏性は体に三種有り、三性の所摂なる義、応に知るべし。

といい、三因三種仏性について述べた後、

復た次に、三性の所摂なる者は、謂う所は三無性及び三自性なり。此の三性は如来性を摂して尽くす。何を以ての故ぞ。此の三性を通じて体と為すを以ての故なり。

「通じて」というのは、いわゆる因位と果位とを通じてということである。仏性は、三性と其の裏返しである三無性とを体とする、というのである。卷一に(大31―七八九b)、

仏性なる者は、即ち是れ人法二空所顕の真如なり。

と定義するのも、右の認識にもとづいている。三因三種仏性について次のようにいう(大31―七九四a)、

三因なる者は、一に応得因、二に加行因、三に円満因なり。

応得因なる者は、二空所現の真如なり。此の空に由るが故に、応に菩提心及び加行等、乃至道後の法身までを得べし。故に応得と称す。

加行因なる者は、謂わく菩提心なり。此の心に由るが故に、能く三十七品と十地十波羅蜜なる助道の法を得て、乃ち道後の法身に至れば、是れ加行因と名づく。

円満因なる者は、即ち是れ加行なり。加行に由るが故に、因の円満及び果の円満を得。因の円満なる者は、謂わく福慧行なり。果の円満なる者は、謂わく智断恩徳なり。

此の三因は、前の一は則ち無為の如理を以て体と為し、後の二は則ち有為の願行を以て体と為す。

三種仏性なる者は、応得因中に三性を具有す。一、住自性性、二、引出性、三、至得性。

記して曰わく、住自性なる者は、謂わく道前の凡夫位なり。引出性なる者は、発心より以上にして有学の聖位を窮む。至得性なる者は、無学の聖位なり。

「応得」というのは、「無為の如理を以て体と為す」因位の仏性の名であるが、果位の名である「至得性」をすでに具有している。

故に如来性は、因は応得と名づけ、果は至得と名づくと雖も、其の体は不二なり。但だ清濁に由りて異有るのみ（一七九五c）。

譬えば水性の、体は清濁に非ずして、但だ穢不穢に由るが故に清濁の名有るが如し（一七九六a）。

もし泥によって濁るならば水は清澄ではなくなる。清澄ではないけれども、水の清性は失われぬ。もし方便して澄ませるならば、たちまち清浄となる。だから淨不淨の名は、有穢無穢のちがいに由って得るに過ぎない。水性それ自体に淨穢の別があるわけではないのである。

応得至得の二種仏性も亦復また是くの如し。同一真如にして異体有ること無し（一七九六a）。

応得仏性も至得仏性も、同一の真如（無為の如理）であつて、別個の体があるのではない。ただ清濁の違いによつて呼び方が異なるに過ぎない。これは恰度、宝性論の有垢真如（如来蔵）と無垢真如（清浄法身）とに当るであろう。両者が同一の仏性であつて異体ではないゆえんを、金光明經の満月の譬喩が解き明かしていた。

天空に懸かつた月は、同時に、地上のあらゆる水中に姿を現わす。一切の水中の月は、天空の月と別個の存在ではない。それと同様に、満月のような法身は、一切衆生の身中に宿る。一切衆生身中の法身は、如来蔵と呼ばれ、煩惱に覆われているが、転依した諸仏如来の清浄法身と別個の存在ではない。同一の真如仏性である。

これから問題にしようとするのは、右に引用した文中の、

仏性者、即是人法二空所顕真如。

応得因者、二空所現真如。

という語に見られるところの、この真如仏性と空性との関係である。

一 弁中辺論の空性

弁中辺論卷上に次のようにいう（大31—四六五c）、

所知の空性の異門は云何ん。頌に曰わく、

空の異門を略説すれば、謂わく真如と實際と、無相と勝義性と、法界等なること応に知るべし。（I-14）

空性 (sūnyatā) の同義異語として、真如 (tathatā) ・ 實際 (bhūta-koti) ・ 無相 (animitta) ・ 勝義性 (paramārthatā) ・ 法界 (dharma-dhātu) が挙げられている。

論じて曰わく、略説すれば空性に此の異門有り。云何んが応に此の異門の義を知るべき。頌に曰わく、

無変なると無倒なると、相の滅せると聖智の境なると、及び諸の聖法の因なるとに由りて、異門の義は次の如し。(1-15)

論じて曰わく、即ち此中に説くところの所知の空性は、無変なる義に由りて説きて真如と為す。真性は常に如にして転易すること無きが故に。

以下、同義語となるゆえんがそれぞれについて述べられるが、今は真如が問題であるから省略する。空性は不変であるから真如とも呼ばれるのである。

云何んが応に空性の差別を知るべき。頌に曰わく、

此れの雑染なると清浄なるとは、有垢と無垢とに由る。水界と金と空の、浄なるが故に許して浄と為すが如し。(1-16)

空性は有垢と無垢との違いによつて、雑染であつたり清浄であつたりするが、水界 (ab-dhatu) ・ や真金 (kanaka) や虚空 (śūnyatā) の本性のように本性清浄であると認められている。

論じて曰わく、空性の差別に略して二種有り。一に雑染、二に清浄なり。此の染浄と成るは分位の別に由る。謂わく、有垢位には説きて雑染と為し、垢を出離する時には説きて清浄と為す。先に雑染にして後に清浄と成ると雖も、而も転変して無常の失を成すには非ず。水界等の客塵を出離するが如く、空浄も亦た然り、性の転変するには非ず。

もし先に有垢であつて後に無垢となるならば、どうして変異する性質があるのに、無常であることにならないのか。それは空性が水界等が清浄になるのと同じ仕方では清浄になると認められているからである。つまり客塵垢 (āgantuka-māla) を離却するに過ぎないのであつて、空性の本性が変るわけではないのである。

この二種の区別が成り立つのはどういう根拠によるのか（一四六六b）。

頌に曰わく、

此れに若し雑染なること無くんば、一切は心に自ら脱すべし。此れに若し清浄なること無くんば、功用は心に無果なるべし。（1-21）

論じて曰わく、若し諸法の空なること、未だ対治を生ぜざるとき、客なる雑染無くんば、一切の有情は、功用に由らずして心に自然に解脱すべし。若し対治已に生じて、亦た清浄ならざれば、則ち解脱を求むる勤勞は無果なるべし。

もし諸法の空性が、いまだ対治の生じていない時にも、客塵煩惱によつて雑染されていないならば、煩惱は存在しないのだから、なんの努力もなしに一切衆生は解脱していることになる。また対治が生じているのに清浄にならないならば、解脱のための努力は無意味となるであろう。

撰大乘論によれば（大31—一四〇a）、

既に現に雑染と清浄とを得べければ、是の故に心に一切皆無なるべからず。

という。雑染と清浄とは現にある事実として認めねばならないのである。これを無視することは仏道を撥無することになるであろう。

既に爾れば、頌に曰わく、

染にも非ず不染にも非ず、浄にも非ず不浄にも非ず、心性は本浄なるが故と、客塵の染する所なるに由る。

（1-22）

論じて曰わく、云何んぞ染にも非ず不染なるにも非ざる。心性は本浄なるを以ての故なり。云何んぞ浄にも非ず不浄にも非ざる。客塵の染する所なるに由るが故なり。

かくして空性は、染汗されてもいず、染汗されていないのでもなく、清浄であるのでもなく、清浄でないのでもない。心性が本性として清浄である点からすれば (prakṛtyāirva pabhāsvatāc cītasya)、「染汗されてもいず、清浄でないのでもない。客塵煩惱がある点からすれば、染汗されていないのでもないし、清浄であるのでもない」ということになるからである。

ここで注目しなければならぬのは、「空性」という語が「心性」という語に重ね合わせられていることである。しかもこの空性は「諸法の空性」(dharmaṇam śūnyatā) である。これはどういふことであろうか。

頌に曰わく、

虚妄分別有り、此に於いて二は都べて無し。此中には唯だ空のみ有るも、彼に於いては亦た此れ有り。

(1-1)

論じて曰わく、虚妄分別有りとは、謂わく、所取と能取との分別有るなり。(一四六四b)

唯識二十論の冒頭に次のようにいふ(大31—七四b)、

大乘の三界唯識を安立するは、契経に、三界は唯心なりと説くを以てなり。心と意と識と了とは名の差別のみ。

心 (citta) ・ 意 (mano) ・ 識 (vijñāna) ・ 了 (vijñapti) は同義語である。ただ唯識という場合、(vijñapti-mātra) という語が使われることが多いのは、この語がもっとも明晰に「唯識」の意味を伝えるからであろう。

しかるに残念ながら、(vijñapti) という語は、一語では漢訳できない。使役形のもつ意味合いが移せないのである。たとえば玄奘は、成唯識論の第一頌と第二頌の前半とを次のように訳している(一—と)、

仮に由りて我法に、種種の相の転ずることありと説く。彼は識の所変に依り、此の能変は唯だ三のみ。謂わく異熟と思量と及び境を了別せしむる識なり。

最後の一句、原文は「及了別境識」であるが、使役に読ませているはずである。つまり三界唯識とは、三界の中の

一切の現象は、それぞれを了別させ認識させる識の現われに過ぎないのであって、真実の存在ではないのである。

では識が実在するのかということではなく、この識は虚妄分別 (*abhūta-parikalpa*) だという。弁中辺論におけるその論証を先に見ておこう (一四六四c)。

頌に曰わく、

識の生ずるや義と、有情と、我と及び了とに変似す。此の境は実に非有にして、境無きが故に識も無し。

(1-3)

論じて曰わく、義に変似すとは、謂わく色等の諸境の性に似て現わるるなり。

識が転変して、義 (*artha*) に似て生じるというのは、色等の五境として現われるということである。

有情に変似すとは、謂わく自他の身の五根の性に似て現わるるなり。

有情に似て生じるというのは、自身他身の五根として現われるということである。

我に変似すとは、謂わく染末那なり。我痴等と恒に相應するが故に。

我に似て生じるというのは、染汚意のことで、我痴等の四煩惱とつねに一体となって我執を起こすものである。

了に変似すとは、謂わく余の六識なり、了相麁なるが故に。

了別させる識に似て生じるというのは、第八第七識以外の六識のことで、了別させる相が見えやすいので別に立てる。

此の境は実に非有にしてとは、謂わく似義似根には行相無きが故に、似我似了は真現には非ざるが故に、皆実有なるには非ざるなり。

この四つの境 (*artha*) は実有ではないというのは、義に似、根に似て生じるものには行相がない (つまり不可知であ

る)から、我に似、了別させる識に似て生じるものは真実の現われではないから、すべて実有ではないのである。

ここにいう「境」は、色等の五境を指すのではなくて、分別する識(能取)によって分別される識の現われ(所取)の全体を指す。つまり識は生じる時、所取として現われつつ能取として分別する。識は自身を見るわけである。

境無きが故に識も無しとは、謂わく、所取の義等の四境無きが故に、能取の諸識も亦た実有なるに非ざるなり。境がないから識もないというのは、所取の義等の四境がないから、能取の諸識もまた実有ではないのである。

所取と能取とは相い待って成り立つからである(成唯識論九―11)。

復た次に頌に曰わく、

虚妄分別性なること、此の義に由りて成るを得たり。実有にも全無にも非ず、滅して解脱ありと許すが故に。

(1-4)

識の虚妄分別性が以上の論証によって成立した。実有でも全無でもなく、それが滅したときに解脱があると認められているからである。

論じて曰わく、虚妄分別は此の義に由るが故に実有に非ざることを成す。現起する所の如くには真に有るには非ざるが故に。

以上の論証で、虚妄分別が実有ではないことが成立した。現に生起しているようには真実に有るのではないからである。

虚妄分別とは、真実有ではない、つまり虚妄な対象を虚妄な識が分別することである。要するに架空の妄想である。ここに虚妄分別は空無だと見られるゆえんがある。

亦た全無にも非ず、中に於いて少しく乱識の生ずること有るが故に。

さりながら全無でもない。乱識の範囲(Ohraṅti-mātra)では生じているからである。乱識というのは、身心のある

限りまぬかれ得ない意識活動のことである。

如何んぞ此の性の全無なることを許さざる。此れ滅して解脱を得と許すが故に。

若し此れに異ならば、繫縛も解脱も則ち応に皆な無かるべし。是くの如ければ便ち雑染及び清浄を撥無する失を成さん。

ではどうして識の全無は許されないのか。識の滅から解脱が得られると認められているからである。もしそうでないならば、煩惱の繫縛もそれからの解脱もないことになるはずである。そうなれば、雑染から清浄へという仏道を撥無するあやまちを犯すことになる。

途中の議論が長すぎたが、虚妄分別の意味が明らかになったので、空性の問題に立ち返ろう。

此に於いては二はすべて無しとは、謂わく、即ち此の虚妄分別に於いて、永く所取と能取との二性無きなり。

(一四六四b)

ここにおいて二はまったく無しというのは、この虚妄分別において、永久(無始無終)に所取と能取との二者が絶えて無いということである。

此中には唯だ空のみ有りとは、謂わく、虚妄分別中には、但だ、所取及び能取を離したる空性のみ有るなり。

ここには唯だ空のみ有りというのは、二取が絶えて無い時、虚妄分別中には、但だ、所取と能取と無縁の空性(virahitā)のみが有るということである。

彼に於いて亦た此れ有りとは、謂わく、即ち彼の二の空性中に於いて、亦た但だ此の虚妄分別のみ有るなり。

かしこにおいてまた此れが有るといふのは、その二取の空性中において、またこの虚妄分別が有るといふことである。

故に一切法は、空に非ず非空に非ず。有なると無なると及び有なるが故に。是なれば則ち中道に契えり。

(1-2)

論じて曰わく、一切法なる者は、謂わく、諸の有為及び無為の法なり。虚妄分別をば有為と名づけ、二取の空性をば無為と名づく。前理に依るが故に、此の一切法は空に非ず不空に非ずと説く。空性と虚妄分別と有るが故に空に非ずと説き、所取能取の性無きが故に不空に非ずと説く。

虚妄分別が有為法であり、空性が無為法である。兩者の有の故に空にあらずという。

及び有なるが故にとは、謂わく、虚妄分別中に空性有るが故と、及び空性中に虚妄分別有るが故なり。

また、虚妄分別中に空性有るが故に、空性中に虚妄分別が有るから、非空非不空というのである。

是なれば則ち中道に契うとは、謂わく、一切法は一向に空なるには非ず。亦た一向に不空なるには非ざればなり。是くの如きの理趣は妙に中道に契えり。

一切法は無の一辺倒でもなければ、有の一辺倒でもない。故に中道に契う。

若し此に於いて非有ならば、彼に由りて観じて空なりと為し、所余は非無なるが故に、如実に知りて有なりと為す。若し是くの如くせば、則ち能く無倒にして空相を顯示せり。

もしここにものが無い (naasti) ならば、それによつて空 (śūnya) であるの見、余るものが無いのでなければ、如実に有であると見る。そうすれば、顛倒することなく空性の相 (śūnyatā-lakṣaṇa) を示し得たことになる。

瑜伽師はひたすら心の構造を観察しているのである。心において所取能取の分別が無い (naasti) —— 何故なら虚妄 (abhūta) だから —— ならば、所取能取の分別は心において空 (śūnya) である。その時、分別の無い心が見られていゝる。「但だ、所取及び能取を離したる空性 (śūnyatā) のみ有り」。この「空性」は心性以外のものではあり得ないであらう。

論にいう、

虚妄分別の境に依止するが故に、遍計所執自性有りと言く。虚妄分別の性に依止するが故に、依他起自性有りと言く。所取能取の空に依止するが故に、円成実自性有りと言く。(四六四c)

自性空とは、謂わく円成実なり。二空所顕を自性と為すが故に。(四六九a)

所取能取の空性にもとづいて、円成実自性つまり心性の存在が明らかになる。円成実とは自性空といわれるが、それは二取の空性が顯示するところを自性とするからである。

諸法の空性は円成実つまり心性の自性なのである。しかもなおその空性中に虚妄分別があるという。これが前に見た乱識の範囲でのそれであることはいうまでもないが、生身の観察においては否定できない事実であろう。つまり客塵煩惱である。

結局、心の構造は、本性的に清浄な心性と客塵煩惱との回互する二重構造において観察されている。虚妄分別中に空性が有り、空性中に虚妄分別が有るのである。また両者の関係は、

此の空は彼の虚妄分別と異に非ず一に非ず。(四六五c)

といわれているから、起信論の、不生不滅の真如と生滅する心念との関係と同じである。

虚妄分別があるということ、心念が生滅するということとは別事ではない。煩惱による心識の活動、心の雑染の相である。そこに唯識の諸法が現われ、生死輪廻の世界が展開する。そこから解脱するため、清浄性において、凡夫位にあつても聖位にあつても、不変であるところから真如と呼ばれる、諸法の空性——つまり客塵煩惱の空性——に悟入する「入無相方便」(四六五a)を説くことが弁中辺論の眼目であると思われる。

空性について種々に議論したあと、

此中には何者をか説きて名づけて空と為す。(四六六b)

と、要するに空とは何物なのかと問ひ、

頌に曰わく、

補特伽羅と法とは、実性は俱に非有なるも、此の無性には性有り、故に別に二空を立つ。(1-20)

論じて曰わく、補特伽羅及び法は、実性は俱に非有なり、故に無性空と名づくるも、此の無性空には自性無きには非ず。空は無性を以て自性と為すが故に、無性自性空と名づればなり。

要するに、空とは人(能取)と法(所取)との空である。人と法との実性はともに非有であるから、無性空と名づける。しかるにこの無性空には自性がないのではない。空性は、無性(abhava)を自性とするので、また無性自性空(無性を自性とする空)と名づけるからである。

別に二空を立つるは、此れ補特伽羅と法との増益の執と、空の損減とを遮止せんが為にして、其の次第の如く後の二空を立つ。

このように別に無性空と無性自性空との二空を立てるのは、人と法との増益(無いものを有りとする)の執と、空性の損減(有るものを無いとする)の執とを防ぐためである。

無性空は見取り易い。しかるにその無性空つまり人法の空性を自性とする空性が有るということ、言い換えれば、客塵煩惱の空性を自性とする心性が有ることを忘れてはならないというのである。人法二空所顯の真如とはこれであろう。

二 成唯識論の第八識

論にいう(三—17)、

云何んぞ応に、此の第八識は眼等の識を離れて別の自体有ることを知るべき。聖教と正理とを定量と為すが故に。

謂わく、大乘阿毗達磨經中に説く有り、

無始時來の界は、一切法の等依なり。此れ有るに由りて諸趣あり、及び涅槃の証得あり。

無始時來の界 (idam) は一切法の所依 (samastaya) である。此れが有ることによつて諸趣があり、涅槃の証得がある。よく知られた偈頌である。その第三解にいう (三一—20)、

或いは復た初句は、此の識の体は無始より相續することを顯わす。後の三は、三種の自性の与に所依止と為ることを顯わす。謂わく、依他起と遍計所執と円成実性なること、次の如く応に知るべし。

三性の所依止であることは第八識が阿頼耶識の枠を越えていることを示すであらう。なぜなら、「諸雜染法を撰蔵する」(三一—20) 阿頼耶識と、「清淨法界」(十一—9) である真如 (円成実性) とは相い容れないからである。

若し唯だ識のみ有らば、云何んぞ世間及び聖教に、我と法と有りと説く。頌に曰わく、

仮に由りて我と法とに、種々の相の転ずること有りと説く。彼は識の所変に依り、此の能変は唯だ三のみ。

〔第一頌〕 (一一—2)

我と法との種々相は、識の所変の上の仮名であり、その能変の識は三種のみである。つまり阿頼耶識と末耶識と六識とである。

是の諸識の転変は、分別にして所分別なり。此れに由りて彼は皆な無し、故に一切は唯識のみ。〔第17頌〕

論じて曰わく、是の諸識なる者は、謂わく、前所説の三能変識及び彼の心所なり。皆な能変して見相二分に似れば、転変の名を立つ。所変の見分を説きて分別と名づく、能取の相なるが故に。所變の相分を所分別と名づく、

見の所取なるが故に。(七一—20)

この諸識が転変することは虚妄分別することであり、したがつて妄想されるところの対象は実在しない (anasti)、すなわち空無である。それ故に此の世の一切存在は唯識、妄想の中の知識に過ぎない (idam sarvam vijñapti-mātrakam)。

所取・相分が空無であれば能取・見分も成り立たないことは、前に見たところである。

若し唯だ識のみ有らば、何が故ぞ世尊は処処の経中に、三性有りと説ける。応に知るべし、三性も亦た識を離れざることを。所以の者は何ぞ。頌に曰わく、

彼の遍計に由りて、種種の物を遍計す。此れは遍計の所執なるのみにして、自性は無所有なり。〔第20頌〕

論じて曰わく、周遍して計度す、故に遍計と名づく。品類衆多なれば説きて彼彼と為す。謂わく能遍計の虚妄分別なり。即ち彼彼の虚妄分別に由りて、種種の所遍計の物を遍計す。謂わく、妄執する所の蘊処界等、若しくは法若しくは私の自性差別なり。此の妄執する所の自性差別は総じて遍計所執自性と名づく。是くの如きの自性はすべて無所有なり。理と教ともて推徴するに不可得なるが故に。(八―21以下)

遍計所執自性もまた虚妄分別であつて、その妄執するところの我と法との種々相は、すべて自性がないから空無である。

依他起自性は、分別にして縁の所生なり。円成実は彼に於いて、常に前を遠離せる性なり。〔第21頌〕

次に依他起自性もまた虚妄分別であるが、能遍計に妄執されるところの所遍計である。しかるにその依他起上に、前の遍計所執と常に無縁であることを本性とするものがあり、

二空所頭の真如を性と為す。

といわれる(八―32)。これが円成実自性である。つまり心性である。

然るに契経に心性は浄なりと説く者は、心の空理所頭の真如なり。真如は是れ心の真実性なるが故に。(二―20) ここに「二空」というのは、前の遍計所執自性において妄執された、見分・能取を所依とする「我」と、相分・所取を所依とする「法」(二―3)との二の空無である。心性は我法の空無を本性とする。しかも依他起上においてあるといわれる。

故に此れは依他起と、異なるに非ず異ならざるに非ず。〔第22頌前半〕（八一—27）

心性は虚妄分別と「非異非不異」、あるいは「非一非異」（八一—32）の関係にある。弁中辺論でも同じことがいわれている（大31—四六四c）。

ここでもやはり、心は、本性的に清浄な心性つまり心の真实性と、客塵煩惱つまり虚妄分別性との回互する二重構造において把えられている。

煩惱のはじまりは無明である。しかるにこの無明はどこから起こるのか。起信論では「忽然として念の起こるを名づけて無明と為す」（訳注大乘起信論41段）という。もしも心の外から来るならば唯心説ではなくなるであろう。さて真如から起こるとすれば、心性本浄説ではなくなるであろう。起信論のいうように、「無始無明」（22段）があった、真如と共に、衆生心の二重構造を形づくっていると考えなければならぬであろう。ただし両者は「不相離」（10段）の関係にあつて、二元的に乖離するものではないという。つまり回互する構造においてあるわけである。これは、

此の円成実を証見せずして、而も能く彼の依他起性を見るには非ず。（八一—33）

円成実（真如）を見ないでは依他起（虚妄分別）を見ることはできない、といわれるゆえんである。

有る頌に言わく、

真如を見ずして、而も能く諸行は、皆な幻事等の如く、有なりと雖も而も真に非ずと了するには非ず。（同）

というのも同じ趣意である。

論初に造論の理由を述べていう、

又た謬ちて我と法とに執し、唯識に迷える者に開示して、二空に達して、唯識の理に於いて如実に知らしめんが為の故なり。

我法二空に通達することが、唯識の理を如実に知ることであるという。唯識観と空観とは別事ではないわけである。若し三性有らば、如何んぞ世尊は一切法は皆な無自性なりと説ける。頌に曰わく、

即ち此の三性に依りて、彼の三無性を立つ。故に仏は密意して説けり、一切法は無性なりと。〔第23頌〕

初は即ち相無性にして、次は自然性無ければなり。後は前の所執の我法を遠離せる性なるに由る。〔第24頌〕

(九—一)

「一切法皆無自性」が一切法空の意であることはいうまでもない。これが基本命題になるのは、「我執は必ず法執に依りて起る」(五—七)からである。

しかるに、我法の自性が実有であると妄執するのが遍計所執である。

我法の執に由りて二障具に生ず。若し二空を証すれば彼の障も随つて断ず。障を断つは二の勝果を得るが為なり。

(一一—一)

「二障」というのは煩惱障と所知障のことで、前者は我執から、後者は法執から生じる。心を覆う雑染である。煩惱障を断つことによって涅槃が得られ、所知障を断つことによって菩提が得られる。これが雑染から清浄へという仏道の略図である。

初めの遍計所執は、妄執であるから空華のように畢竟非有(相無性)である。次の依他起は幻のようなもので、自然性(svabhāva)が無い、自性あるものとしては生じていない(生無性)、故に「仮りに無性なりと説くも、性の全無なるには非ず」。また円成実は、前の遍計によって妄執された我法と無縁であることを本性とするものであるから、「仮りに無性なりと説くも、性の全無なるには非ず」。

「全無」ではないというのは、依他起は前述の乱識の範囲では生じており、円成実は心性にほかならないからである。この点を説明できないので、三無性説は非了義であるといわれる(九—一、三)。

「遠離前所執我法性」と訳されているものと梵語は (nirīsvabhāvatā) である。慣例に従えば「無自性性」と訳せらるであろう。弁中辺論の空性 (śūnyatā) に当るものと思われる。

これは諸法の勝義なり。亦た即ち是れ真如なり、常に其の性の如きが故に。即ち唯識の実性なり。〔第25頌〕勝義と真如は空性の同義語として挙げられていた。唯識実性 (vijñapti-matratā) について次のように説明される。

此の性は即ち是れ唯識の実性なりとは、謂わく、唯識性に略して二種有り。一には虚妄なるもの、謂わく遍計所執なり。二には真実なるもの、謂わく円成実性なり。虚妄なるものを簡ばんが為に実性の言を説けり。

唯識を本性とするものに二種類ある。虚妄の遍計所執と真実の円成実性とである。いまは虚妄のを選び捨てるために「実性」という言葉を用いたのである。

復た二性有り、一なる者は世俗、謂わく依他起なり。二なる者は勝義、謂わく円成実なり。世俗を簡ばんが為の故に実性と説けり。

唯識実性とは円成実性つまり心性のことである。この唯識性に修行者は「漸次悟入」(九—4)するのであるが、第26頌にいう(九—5)、

乃ち未だ識を起こして、唯識性に住せんと求めざるに至りては、二取の随眠に於いて、猶お未だ伏滅する能わず。

唯識性において識 (vijñāna) が安住するまでは、二取の随眠は伏滅しない。

第27頌にいう(九—9)、

現前に少物を立てて、是れ唯識性なりと謂うも、有所得なるを以ての故に、実には唯識に住するに非ず。一切は唯識であると見つつも、現前に何かを立てているかぎり、唯識性に安住してはいない。

28頌(九—13)、

若し時に所縁に於いて、智の都べて無所得ならば、爾の時に唯識に住す、二取の相を離するが故に。

しかるに智 (vijñāna) が所縁を全く見ない時には、唯識性に安住する。所取が存在しない時にはその能取も存在しないからである。

論じて曰わく、若し時に菩薩、所縁の境に於いて、無分別智もて都べて無所得ならば、種種の戲論の相を取らざるが故に、爾の時に乃ち実に唯識の真勝義性に住して即ち真如を証すと名づく。智は真如と平等平等にして、俱に能取と所取との相を離したるが故に。能所取の相は俱に是れ分別なり。有所得心の戲論より現するが故に。

「唯識に住す」ということがいわゆる転識得智であることは、〈vijñāna〉という梵語を、玄奘が「識」と「智」とに訳し分けているところにも伺われる。

智は識に非ずと雖も而も識に依りて転ず。識を主と為すが故に転識得と説く。(十一—15)

智に依りて識を捨つ。故に八識を転じて此の四智を得すと説く。(同)

菩薩は無分別智によつて真如を証する。その時、智は真如と平等平等つまり一体であり、所取能取の相は俱にない。何故かといえは、真如は心性にほかならず、智は心性の力にほかならないからである。つまり、真如を証するとは智の自覚なのである。無所得とは自覚の謂である。

29頌 (九—19)、

無得にして不思議なり、是れ出世間智なり。二の粗重を捨てたるが故に、便ち転依を証得す。

この無分別智は不思議であり、無所得であり、それはまた出世間智である。二種の粗重を捨離している故に転依 (sārya-parivṛiti) である。

「二の粗重」というのは、煩惱所知二障の種子のことで、心の雑染の相をもたらずものである。それを捨てることが転依である。

依とは謂わく所依にして、即ち依他起なり。染と浄との法の与に所依と為るが故に。染とは謂わく虚妄の遍計所執にして、浄とは謂わく真実の円成実性なり。転とは謂わく二分を転捨し転得するなり。数しばしば無分別智を修習して、本識中の二障の粗重を断つ。故に能く依他起上の遍計所執を転捨し、及び能く依他起中の円成実性を転得す（九—20）。

「唯識に住す」ることは、「転識得智」することであり、これは「数ば無分別智を修習して、本識中の二障の粗重を断つ」ことによる。「本識」とは阿頼耶識のことである。従来、「転依の転とは、変貌することである」（横山紘一「唯識の哲学」二五三頁）と解釈され、転識得智とは、阿頼耶識を初めとする八識を質的に変化せしめて智を得ることである（同二五六頁）というように考えられているが、これは正しくない。

右の文中にいうように、二障の粗重を断つことによつて、「依他起上の遍計所執を転捨」する、つまり我法の妄執を転捨する、と同時に「依他起中の円成実性を転得」する、つまり二空所顕の真如を転得するのが転依である。雑染から清浄へ、である。

ただし、真如は転得されるもののうち、煩惱障の転捨による涅槃を意味するに過ぎない。所転得にはいま一つ、所知障の転捨による菩提がある。これは真如が所顕得と名づけられるのに対して、所生得と呼ばれる（十一—14）。

二に所生得、謂わく大菩提なり。此れは本来能生の種有りとも雖も而も所知障の碍うるが故に生ぜず。聖道の力もて彼の障を断つが故に、種よりして起こらしむるを菩提を得と名づく。起こり已りて相続し未来際を窮む。此れは即ち四智相應の心品なり。

菩提は「本来有能生種」から生じるのである。

謂わく、無始より来たこゝか、本識に依附して無漏種有り。転識等の数数熏発するに由りて漸漸に増勝なり。乃至究竟して成仏を得る時、本来雑染の識種を転捨し、始起清浄の種識を転得す。一切功德の種子を任持し、本願力に

由りて未来際を尽くし、諸の妙用を起こして相統して窮り無し。(八一—27)

阿頼耶識を質的に変化させて菩提とするのではない。阿頼耶識は転依において転捨されるのである。このことはその基本的な性格を述べる頌中に「阿羅漢位に捨す」(二—13)として示されていた。

然るに阿羅漢は、此の識中の煩惱の粗重を断つこと究竟し尽くすが故に、復た阿頼耶識を執藏して自の内我と為さず。斯の永く阿頼耶の名を失うに由りて、之を説きて捨と為すも、一切の第八識の体を捨するには非ず。阿羅漢は、識の種を持するもの無くして、爾の時に便ち無余涅槃に入ること勿ければなり。(三—15)

阿頼耶識を捨離することは、一切の第八識の体を捨離することを意味しない。阿頼耶識のみでは処置し切れないものが残るのである。この点はすでに撰大乘論において問題になっている。

どのようにして、雑染の因であるところの、一切法の種子である異熟果識が、またその雑染を対治するところの、出世の淨心の種子となるのか。それに出世の淨心は未だかつて修習したことのないものである。故にその熏習は絶対に無いはずである。熏習が無いかぎり、淨心はどんな種子から生じるのかということになるから、次のように答えねばなるまい。最清浄法界より等流した正聞熏習の種子の所生である、と。(卷上、大31—二三六b以下)

此の聞熏習は為是阿頼耶識の自性なりや、為た阿頼耶識の自性に非ざるや。若し是れ阿頼耶識の自性ならば、云何んが是れ彼が対治の種子ならん。若し阿頼耶識の自性に非ざれば、此の聞熏習の種子の所依は、云何に見る可くして乃ち諸仏の菩提を証得するに至らん。

此の聞熏習は、一種の所依に隨在して転ずる處、異熟識中に寄在して、彼と和合して俱に転ずること猶お水と乳との如し。然れども阿頼耶識には非ず、是れ彼が対治の種子の性なるが故に。(二三六c)

この聞熏習の種子が阿頼耶識の自性でないならば、その所依はどのようなものであつて、衆生はそれによつて菩提を得るのか。

この聞熏習は、ある種の所依にくつついてはたらくのであるが、その時、阿頼耶識中に寄在して、それと和合して一緒にはたらく。ちょうど水と乳のように。

「一種所依」というのは真如以外ではあり得ないであろう。起信論に「不生不滅なるもの生滅するものと和合して一に非ず異に非ざるとき、名づけて阿梨耶識と為す」（和訳17段）といっていた。ここでも「和合俱転、猶如水乳」という。まさに清浄の心性と雑染の煩惱との回互する心の構造を言い表わしているのである。

しかし阿頼耶識ではない。それを対治する種子だからである。この聞熏習種子を、撰大乘論は「法身種子」（二二六c）と呼び、成唯識論は「本有無漏種子」（二二21）と名づける。

然るに第八識には総じて二位有り。一つには有漏位にして無記性の撰なり。二つには無漏位にして唯だ善性のみ
の撰なり。（二二16）

この節の冒頭に引いた、無始時來の界である第八識は、この二位に対応するものなのである。つまり有漏種と共に無漏種をも蔵しているのである。

無漏位の第八識は「無垢識」（二二16）と呼ばれまた「第八淨識」（二二25）とも呼ばれる。「第七淨識」（二二22）の語も見えるから、有漏の八識の一つ一つに対応する、無漏の淨識が想定されていることは確かである。無分別智のはたらきをも種子説で説明しようとするのである。

したがって四智についても、それぞれの「本来有能生種」である無漏種が生ぜしめるのであって、八識が質的に變化して生じるのではない。たとえば大円鏡智の性状は、こと細かに阿頼耶識のそれと対応する（二二14）。しかし轉化したのではない。瓦は磨いても鏡にはならないのである。

第30頌（二二20）、

此れは即ち無漏界なり、不思議にして善常なり。安樂なる解脱身にして、大牟尼には法と名づく。

この転依こそ無漏界であり、不思議であり、善であり、常住である。これは安樂な解脱身であり、大牟尼の法身である。

結局、「人法二空所顯の真如」は法身だということになる。

宝性論において、法身は、真如、種姓と共に仏性の三種実体であるとされる。しかるに唯識説において仏性の語を用いないのは、種姓に対する特殊な考え方にもとづくようである。仏地經論卷二（大26—298a）にいう、

余經中に一切有情の類は、皆な仏性有りて、皆な当に作仏すべしと宣説す。然れども真如法身なる仏性に就いて、或いは少分の一切有情に就いて、方便して説くのみ。不定種姓の有情をして、決定して速かに無上正等菩提の果に趣かしめんが為の故に。

一切衆生悉有仏性というのは、仏性の三種実体のうちの真如法身に限定して衆生が有するといっているものであり、あるいは衆生のうちの少分の一切に限って仏性を有するといっているに過ぎないのである。

若し爾らざれば、便ち所説の五種種姓に違わん。諸仏の功德は^ま應當に^ま尽くること有るべし、度する所無きが故に。則ち所説に違わん。（同—三〇五c）

限定付きでいっているのではなく、仏説に反することになる。

第五種姓は出世功德の因有ること無きが故に、畢竟じて滅度を得る期は有ること無し。（同—298a）
それでも諸仏は方便して、悪趣を離脱させて善趣に生れさせようとする。

彼も復た修善して善趣に生まるるも、後に還^また退墮して諸の苦惱を受くるに、諸仏は方便して復た更に拔濟す。是くの如く展転して未來際を窮むるも、其れをして畢竟じて滅度せしむること能わず。（同）

この第五の種姓は、平等に無漏種は有るのだけれども、「畢竟二障種」が有るために般涅槃できないのだという（成唯識論—17）。しかしこの種姓の衆生がいなければ、他の四種姓の衆生は「時限無しと雖も、然れども畢竟じて

滅度を得る期有り」(同―二九二a)なのだから、済度する相手がいなくなつて、諸仏の功德が尽きることになつてしまふ。しかし、

如来の功德は常に断尽すること無ければ、応に無益なるべからず。(同―三〇五c)

諸仏の功德が無益にならないために、第五の種姓が必要なのだというのは、少し奇異な論法であろう。

宝性論において、種姓は、仏性の三種実体の中でも最も重要なはたらきをするものとされている。しかるに唯識説においては右のようなしびりがある。したがつて成唯識論に(十一10)、

涅槃の義別に略して四種有り。一つには本来自性清淨涅槃、謂わく、一切法の相たる真如の理なり。客染有りと雖も而も本性淨にして、無數量の微妙の功德の、無生無滅にして湛たること虚空の若くなるを具す。一切の有情は平等に共有す。

という時でさえも、仏性の語は使わない。真如というのみである。しかし仏性論は、唯識説にかかわりながらも五種姓説にはしばられないから、「仏性なる者は、即ち是れ人法一空所顕の真如なり」といったわけである。