

# 三性説と空教

——『解深密經』註疏の理解から——

橘 川 智 昭

## 一 円測と空教 —問題の所在—

a

慈恩基（六三二一六八二）以後の所謂法相宗の教学において、第一時有教・第二時空教・第三時中道教といった三時教判が主張されたことはよく知られる。それは『解深密經』の無自性相品にもとづくものであるが、その代表的註疏である円測（六一三一六九六）『解深密經疏』をみると、第二時と第三時とを融通させたような理解が示される。従来これは、円測が法相教学の立場に偏執せず、空思想への同調的な態度を示したものとして取り上げられ、同時に円測を一性皆成寄りとみる見解の裏づけ的な役割も担ってきたといえることができる<sup>1</sup>。

同疏の無自性相品箇所に、

於三輪中初二不了、第三為了。所以者何。如上所説。第一法輪隱空説有、第二法輪隱有説空、第三法輪具足顯示空有道理故名了義。非謂所詮有淺深故名了・不了。所以者何。第二・第三所弁無相理無淺深。而具分別顯故名了、不具足説隱故不了。（『解深密經疏』卷五、統藏一一三四一五、四一三左上一下）

とあるのがその代表例といえる。第二時教と第三時教とでは、無相の理としては浅深が無いために、その無相の理によって不了・了となすのではない、具に分別し顯わなるが故に了、具足して説かず隱なるが故に不了となすという。この了・不了の弁別根拠に三性説（三性三無性説）の具備・不備という、法相宗と共通の理解があることは註疏によって容易に知られるが<sup>2</sup>、ただ、第二・第三の間に不了・了を一応認めつつ（時・義門等の解釈問題は今はおく<sup>3</sup>）、その“無相の理に浅深無し”という部分において、唯識教学とは一定の距離をおくものと

みなされてきた経緯がある。

実は同様の説は同疏の玄談部分にもみえ、そこではつぎのようにあらわれている。

問、諸般若宗明無相、此經了義。淺深何異。清弁解云、「深密等經弁有所得淺而非深。諸部般若顯無所得為最甚深」。護法等説二時所説無相之理。理無淺深而説深密為了義者約三性義。決判諸經有道理。顯了説故名為了義。非無相中有淺深故説了義也。〔『解深密經疏』卷一、統藏一一三四—四、二九八右上〕  
ここでは諸部般若（無相教）＝深、深密等＝淺と解した清弁説をまず示し、つぎに護法等が「二時所説無相之理」を説いたと述べる。清弁・護法の空有の論争については、今日的にも一応、法藏の説（『五教章』『十二門論宗致義記』<sup>4)</sup>）などをうけながら、“有為空・無為空・畢竟空を基調とする清弁も世俗有を認め<sup>5)</sup>、遍計所執性の空と依他起性・円成実性の有を主張した護法もその依他・円成の無自性空を説くために、両者には俗有真空と俗空真有といった立脚点の相違があるのみで、根本の空理として差違はない”といった説明で落ち着いてはいる。ただこの円測説では（波線部「理無淺深」）、両時の無相の理の同一性を指摘したものであるにしても、一清弁・護法の会通論とか、さらには法藏・澄観等による戒賢・智光論争の解釈論などとの類似性が想起されるにしても<sup>6)</sup>— 少なくとも清弁の見解と一線を画す形であることが認められるまでで、護法と距離を置くものなのかどうか必ずしもはっきりしない。そもそもそれ自体すでに護法等の説か、あるいはその取意であるという自覚が円測に存することは十分視野に入ってくるのである。

b

またこれに関連して、慧沼（六五〇—七一四）『成唯識論了義灯』の円測説批判からも種々の問題点が導かれる。

①西明云、「至千二百年清弁菩薩、依諸般若及竜樹宗造般若灯論・掌珍論等、破無著等有相大乘。當時護法依深密等成立有宗、破彼空義」。今謂不爾。清弁三性総説為無、可得云空。護法三性非皆説有。何名有教。又若名有与初何殊。由此応説、護法依彼瑜伽等論成非空・有。依・円有故非空。遍計

無故非有。如中辺頌等。

②西明仁王般若經疏中云、「破瑜伽師全立有故、護法釈広百論中明不空有。広如彼弁」。亦不応爾。豈可護法解過弥勒破瑜伽師。但彼論（『大乘広百論釈論』）中云破瑜伽師者破余後人学瑜伽者。一向執有乖瑜伽故名破瑜伽師。非破弥勒菩薩所説瑜伽。如理門論云破古因明師者破古余師非破弥勒・無著等師。（『成唯識論了義灯』卷一末、仏教大系本一、九六頁）

①では、円測の説について、“護法が有宗を成立し、空を主張する清弁を破した”という内容として示し、つぎに慧沼が、護法の立場は三性ともに有となすのではなく、依他・円成の有と遍計の無による非空非有であると批判する。②では、円測の『仁王經疏』から、“不空有を立場とする護法が、全に有を立てる瑜伽師を破した”という説を引き、それに対して、どうして護法が弥勒に過ぎて瑜伽師を破すことなどありえようか、護法が批判したのは余の瑜伽を学ぶ後人である、と解して批判する。

円測説の引文自体については①と②ですでに矛盾がみえるが、この引用と批判の手法についてはともかく、慧沼の力点は“護法の立場＝遍計所執性の無、依他起性・円成実性の有による非空非有中道”を示さんとするところにある。おそらく円測の真意としても“護法は不空有を立場とする”という②の方ととるのが自然であろうし、さらに②についていえば、これはたとえば秋篠善珠（七二三―七九七）なども疑義を呈しているが、円測は『仁王經疏』の中で「瑜伽師」とは表記しておらず、慧沼とおそらく同義の「瑜伽学徒」という言い方をしている<sup>7</sup>。

『仁王經疏』の該当箇所は、以下のような内容である。

若広分別、如広百論第十卷中。有三師釈。一瑜伽学徒立依他有、二清弁菩薩説依他空、三護法菩薩双破両執。故彼論中云、第一瑜伽学徒以理標宗云、「分別所執法体は無。因縁所生法体是有。由斯感果輪迴三有、或修加行証三菩提」、乃至広説。為証此義引經頌云、「遍計所執無 依他起性有 妄分別失壞 隨増減二辺」。第二清弁釈此經云、「名是遍計所執、義は依他起性。……」。……第三護法菩薩双破空有両執建立中道。依他起性非空非有。故彼復云、「如是等類隨見不同分隔聖言合成多分、互興諍論各執一辺。既不能除

悪見塵垢。詎能契当諸仏世尊所説大乘清浄妙旨。未会真理。随己執情自是非他。深可怖畏。応捨執著空有両辺、領悟大乘不二中道」、広説如彼。問、護法宗如成唯識不遣依他。如何此中説依他起非空非有。解云、護法正言、如成唯識不遣依他、而今欲成聖天論意故立中道、而不相違。一云、護法正宗立中道義而成唯識述瑜伽宗、故亦不違。(『仁王經疏』卷上本、大正蔵三三、三六〇下—三六一上)

これは護法『大乘広百論釈論』の教誡弟子品箇所からの取意抄出であるが<sup>8</sup>、「瑜伽学徒」の説というのは慧沼の指摘するような「全に有を立てる」というものではなく、「遍計の無と依他の有を立てる」説になっている。そして護法の説は、「遍計=無、依他・円成=有」という内容の非空非有論ではなくて、依他起性の中に非空非有をみていく中道義であるとしている。思想的特徴を明確にする意味で、三性の中でも特に依他起性の遣・不遣に論点が絞られている訳であるが、『成唯識論』の護法正宗として依他を遣らず、今は聖天(『広百論』)の意も成立しようと中道を立てるとし、さらに別解として、この護法正宗そのものの中道義としても相違しないという見解も提出しているのである。

慧沼自身の思想的真意の部分までは直ちには判じ難いが、『了義灯』では概ね、護法説として「遍=無、依・円=有」という形に導いているといえる。一方円測のいづく護法説は、一それと同様の形式も承知していることは彼の註疏から看取されるにしても— その依他起性の部分に中観派的な空義(非有)も依他有(非空)と同時に認めて考え、まずはそういった内容の非空非有中道義で、ただこれは『仁王經疏』にせよ『広百論釈論』にせよ空思想系の註疏であるために、特例的にそうした同調論が生じたということで落着するかも知れない。しかしそうすると、たとえば『広百論釈論』の述作行動自体、護法の本来の意向からはみ出していたという筋書きになるのかどうも意を得ない部分が残ろうし、なおかつ、護法正宗の中道義としても矛盾せずということになれば、そのような特例的同調論の域を超えてこようとも思われる。『仁王經疏』では護法・玄奘の立場として、依他を遣らず、また三性を説いて三無性を立てる、という説がみえ<sup>9</sup>、この一節が彼のいう非空非有中道義の理論的根拠を端的に示したものであることはほぼ推測しうるところではある。いずれにせよ、円測の

第二時教観・空無自性観は、そもそも護法（あるいは玄奘）の教学に従っているという彼自身の自覚の問題とともに、もう一度検討されなければならないのである。

## 二 『解深密経』の真如・勝義諦説とその理解

a

円測の『解深密経疏』の空・無自性論について、香樹院徳竜（一七七二—一八五八）<sup>10</sup>の『解深密経講讃』（以下、『講讃』と略す）を対比材料に加えて検討する（『講讃』は法相宗の通説的理解を用いて述作されているようであるが、まだ問題点は種々あろう。ただこの対比から円測の特徴をある程度鮮明にできる可能性を予想したい）。

玄奘訳『解深密経』の品構成は、i 序品・ii 勝義諦相品・iii 心意識相品・iv 一切法相品・v 無自性相品・vi 分別瑜伽品・vii 地波羅蜜多品・viii 如来成所作事品から成り、このうち空・無自性論、または三性三無性説との関連として、正宗分の前半 ii 勝義諦相品～v 無自性相品が問題となってくる。『解深密経疏』と『講讃』におけるこれら四品の構造理解はつぎのようである。



（巻二、統蔵一一三四—四、三二三左上）（巻三、日蔵八、五二上）

b

はじめに ii 勝義諦相品からみていくと、経では離言無二相・超過尋思所行

相・超過諸法一異相・遍一切一味相の四段によって勝義諦の真相が詳説され、このうち最初の離言無二相段の冒頭、如理請問菩薩と解甚深密意菩薩との問答箇所で、「一切法無二」ということが示される。

爾時如理請問菩薩摩訶薩、即於仏前問解甚深義密意菩薩言、「最勝子、言一切法無二。一切法無二者、何等一切法、云何為無二」。解甚深義密意菩薩告如理請問菩薩曰、「善男子、一切法者略有二種。一者有為、二者無為。是中有為非有為、非無為。無為亦非無為、非有為」。〔『解深密經』卷一、大正藏一六、六八八下〕

ここでは、「有為は有為に非ず、無為に非ず」「無為も亦無為に非ず、有為に非ず」というものが勝義諦の無二相として明かされている。ii は、『般若経』や中観派的な傾向を有することがすでに指摘されているが<sup>11</sup>、ここにまず「A は A に非ず、非 A に非ず」といった不二形式、すなわち空教的形式によって勝義諦＝真如の離言性が説示されたといえる。

円測の『解深密経疏』では、これについて三つの積をあげ、以下の第三番目の積を正積としている<sup>12</sup>。

……一云、是中「有為」者、依他起性諸有為法。言「非有為、非無為」者、即非遍計所執有為・無為。此中意説。依他起上遣所執性有為・無為、所顯真如為勝義諦。如説依他起上無所執性為円成実。不取依他以為円成。言「無為」者即是円成実性離言真如。言「亦非無為、非有為」者、即非遍計所執無為・有為。此中意説。円成実上遣所執性無為・有為、所顯真如為勝義諦。〔『解深密経疏』卷二、統蔵一一三四一四、三二五左上一下〕

円測は、経の「有為」は依他起性を指し、その「有為に非ず、無為に非ず」とは依他起性上の所執性の有為・無為を遣ること、それによって顕れる真如が勝義諦である、また「無為」とは円成実性の意で、その「無為に非ず、有為に非ず」とは円成実性上の所執性の無為・有為を遣ることであり、それによって顕れる真如が勝義諦である、という。

有為＝依他起性、無為＝円成実性、および両者上の所執という、この有為・無為についての同次元的な説明は幾分なじまない部分もあるが、ともかく「依他・円成を遣らず」の所謂唯識三性義の構図が生かされて用いられた勝義

諦理解とすることができる。

特に有為=依他起性との関連として、同じく ii の第二段、超過尋思所行相のところに、

是諸聖者内自所証。尋思所行是諸異生展轉所証。(『解深密經』卷一、大正藏一六、六八九下)

という説がみえ、勝義は諸聖者の内自の所証であって、凡夫異生の尋思の境相ではないと説かれている。この「諸聖者の内自の所証」について円測は、護法・玄奘の正義として、

正智親証自体不変而縁。自証分無別相分。後所得智変影而縁。以分別故。

若不爾者、円鏡智等縁真如境、正体・得応無差別。(『解深密經疏』卷二、統藏一一三四一四、三三五左上)

という説を提示している<sup>13</sup>。ここで根本智と後得智を一処に論じるのは、真如・勝義諦論として妄分別を離れて因縁所生の法有を正しく縁ずることが不可分と解されたためであろうし、先の“依他を遣らず”とした勝義諦解釈と連動するものと考えられる。

また、第三段、超過諸法一異相に至ると、勝義諦と諸行相の不一不異ということが説かれる。円測はその不一不異の箇所、『撰大乘論』世親釈などに依拠して、つぎのように述べている。

然此所説一異二執、十散動中一異執也<sup>14</sup>。対治如是一異分別諸教不同。若依世親撰大乘積第四卷云、「為対治一性散動故即彼經言『色空非色』。何以故。若依他起与円成実是一性者、此依他起応如円成実是清浄境」。此約依他起對円成「為対治異性散動故即彼經言『色不離空』。何以故。此二若異、法与法性亦応有異。若有異性不応道理。如無常法与無常性」。此亦約依他起對円成空破彼異執。「若取遍計所執自性、色即是空、空即是色。何以故。遍計所執色無所有、即是空性。此性即是彼無所有。非如依他起与円成実不可説一」。此約所執色對所執空破彼異執。梁論第五同世親論。……今此經意約依他起對円成実破一異執、同世親初積。故成唯識第八卷云、「此円成実与彼依他起非異非不異。異応真如非彼実性。不異此性応は無常。彼此俱応浄・非浄境。則本・後智用応無別。云何二性非異非一。如彼無常無我等性。無常等性与行等法異応彼法非無常等。不異此応非彼共

相。由斯喻顯此円成実与彼依他非一非異」。『解深密経疏』卷二、統藏一一三四一四、三四二左下一三四三右上)

おそらく世親親自体は、遍計所執性—円成実性の関係についても所執色—所執空の意として諸行相と勝義諦相の不異にあてているようであるが、円測は『解深密経』の解釈上その部分はいわず、「依他起に約して円成実に対す」という基本規定を示して、依他色—円成空の意において依他起性—円成実性間の不一・不異に相当すると考える。そして『成唯識論』の所説とも一致するものとしていく<sup>15</sup>。

いま一性執の否定(不一)箇所および『成唯識論』の記述から<sup>16</sup>、諸行相と勝義諦相との弁別として、つぎのような内容を見出すことができる。

諸行相＝後得智による非浄境＝依他起性

勝義諦相＝根本智による浄境＝円成実性

後得無分別智の非浄境—根本無分別智の浄境にみる不一であるが、前半二段における円測の積からすると、無分別智の境界として、隔歴的な弁別は想定されていないように思われる。むしろ逆に、諸行相と勝義諦相との関係論(勝義諦論としての因縁所生の事との不可分性)が具体的な形で課題に上るのがこの超過諸法—異相段であることを考えるならば、不一不異の概念に円測なりのものがあつたにせよ、こうした勝義諦相品全体の見通しのもとに齟齬なく行われたものが前の二段でみせた解釈だつたともうけとることができる。

それと、この唯識三性観を勝義諦解釈に持ち込んでいる点についてももう少し考えてみると、実は『解深密経』のv 無自性相品に、

復次勝義生、非由有情界中諸有情類別観遍計所執自性為自性故亦非由彼別観依他起自性及円成実自性為自性故我立三種無自性性。然由有情於依他起自性及円成実自性上増益遍計所執自性故我立三種無自性性。(『解深密経』卷二、大正蔵一六、六九四中—下)

とあり、また

如是我今領解、世尊所説義者、若即於此分別所行遍計所執相所依行相(依他起相)中由遍計所執相不成実故、即此自性無自性性法無我真如清浄所縁、是名円成実相。世尊依此施設一分勝義無自性性。(同、六九六中<sup>17</sup>)



ともあって、遍計所執性が増益される所依としての依他起性・円成実性のこと、すなわち“遍計=無、依他・円成=有”という構図の三性と、およびそうした三性義にもとづいて三無自性性の立てられることが説かれる。したがって円測の勝義諦解釈(ii)は、経では後の方の品(v)であらわれる三性義の教説を早速先取りして用いていることが知られる。

iiの冒頭、「AはAに非ず、非Aに非ず」といった不二形式、空教的形式の一節に、円測は唯識の三性義の実質を早速読み込んで解釈を展開したわけであるが、『解深密経』の勝義諦相品(ii)そのものが有する特質とか三種無自性性の教説(v)との整合性をくみとるならば、唯識宗の所依經典という理由などから直ちに完成された教義理論を持ち込んでいるというより、むしろ、経に一貫したひとつの思想が各所にあらわれているという前提と、それによって諸説諸品を跨って会通的な理解が表出された、恰も『解深密経』全説至上主義のごとき註釈形態であることを、まずみてとることができる。

c

つぎに、円測の分科では世俗諦に配されるが、iii心意識相品箇所をみておくと、彼はそこからくみとられる八識説(経の上では七識<sup>18)</sup>について体性論を提出し、

言体性者且依三義。一約三性、二約三科、三依法数。若依三性分別八識、一一此通三性。撰妄皈真皆真如故。託因縁起皆名依他、隨執情有是所執性。故唯識第九卷云、「謂唯識性略有二種。一者虚妄謂遍計所執、二者真實謂円成実。復有二性。一者世俗謂依他起、二者勝義謂円成実」。『解深密経疏』卷三、続藏一一三四一四、三六一右上)

として、八識一一が三性に通ずると述べる。これは、「撰妄皈真皆真如故」=円成実性、「託因縁起皆名依他」=依他起性、「隨執情有是所執性」=遍計所執性と解したことによるようであるが、続く『成唯識論』からの引文(抄出)とともに考えるならば<sup>19)</sup>、特にこのうち、iiiの内容=世俗諦として意図されたのは依他起性ととるのが妥当なのであろう。

これを経の文から考えてみると、その冒頭部には、

爾時廣慧菩薩摩訶薩白仏言、「世尊、如世尊説於心意識秘密善巧菩薩、於心意識秘密善巧菩薩者、齊何名為於心意識秘密善巧菩薩、如來齊何施設彼為於心意識秘密善巧菩薩」。〔解深密經〕卷一、大正藏一六、六九二上—中〕

とあり、はじめに廣慧菩薩が「心意識の秘密に於いて善巧なる菩薩」の意味を請問する。これによって七識（八識）説が展開され、そしてiiiの最後のところで、この「心意識の秘密に於いて善巧なる菩薩」の意が「不見」によって明かされていく。

「廣慧、若諸菩薩於内各別如実不見阿陀那、不見阿陀那識、不見阿頼耶、不見阿頼耶識、不見積集、不見心、不見眼色及眼識、不見耳声及耳識、不見鼻香及鼻識、不見舌味及舌識、不見身觸及身識、不見意法及意識、是名勝義善巧菩薩。如來施設彼為勝義善巧菩薩。廣慧、齊此名為於心意識一切秘密善巧菩薩。如來齊此施設彼為於心意識一切秘密善巧菩薩」。〔解深密經〕卷一、大正藏一六、六九二下〕

「阿陀那を見ず」をはじめとする一連の「不見」によって、これを「勝義に善巧なる菩薩」となし、これに齊<sup>かき</sup>って「心意識の秘密に善巧なる菩薩」となすと説かれている。

円測のごとくiiiを世俗諦が説かれる品と規定したならば、iiiの課題である「於心意識秘密善巧」こそ世俗諦と同義の言葉と看做されたことは容易に推測できるわけであるが、この一連の「不見」によって遍計の妄執から離れて勝義諦を証し（勝義善巧）、そこにおいて（齊此）「於心意識一切秘密善巧」=世俗諦が立てられたと解されるとき、ここに勝義諦と世俗諦との表裏一体的な関係、いいかえれば円成実性と依他起性との不可分性を、この品にも読み込んでいると考えられる。

円測はこの「不見」の一節に対し、諸説不同として三つの異釈をあげる。

然積此文諸説不同。《第一積》真諦記云、菩薩若如此前來見識色等。此依俗解。仏不記説此人解心意識秘密義。由如実不見前來所明識義、仏方記説此人解心意識秘密義。此明識虚妄無所有即真。由達本秘密於虚妄之末方始明了也。《第二積》又解云、於内各別者、内謂真如諸法自体故名為内、各別者隨詮顯真名為各別。此意説、地上菩薩依勝義諦。由根本智於内各別。由証

真如境上如実不見阿陀那用、如実不見阿陀那体、頼耶及心体用差別。准此  
応知。《第三積》又解云、於内各別者、阿陀那等諸法体上皆有自共相道理。  
於中自相現量境故名之為内。諸法自相各附自体名為各別。是故雜集第一云、  
「自内所受是知義<sup>20</sup>」。此即現量知自相義。又瑜伽第二復作此言、「依知言説  
者、謂各別於内所受・所証・所觸・所得。由此因縁為他宣説<sup>21</sup>」。若依此  
積、正体・後得皆是現量。如実了知陀那自相離諸分別故名不見。非無分別  
乃名不見。（『解深密經疏』卷三、統藏一一三四一四、三七〇右上一下）

最初の真諦積は、本品に説かれる諸識の顯現そのものが虚妄であることを「不  
見」とみる積、第二積は、諸法の自体（内）を真如として、その真如の境の上に  
阿陀那の用、体等の諸法を各別に除いていくことを「不見」とみた理解であろ  
う。第三積は、阿陀那識等の自相を現量知して、その諸分別を離れるのを「不  
見」とみた解釈である。この現量として正智・後得智を提起しているために、  
一連の「不見」によって妄分別を離れ、そこに顯現する真如・勝義諦と諸識＝  
諸法の因縁有とを同時に捉えるものといふことができる。

円測は三積を決択こそしていないが、かといって異説融和を示したものとす  
ぐさまもっていく必要もおそらくなく<sup>22</sup>、第三積に与しているとするのが妥当  
のように思われる。いずれにせよ、妄分別を離れることによって、「勝義善巧  
（勝義諦）」＝円成実性と「心意識善巧（世俗諦）」＝依他起性とを同処的な顯現と  
して扱っている可能性は大きく指摘しうるものと思われる。

こうして ii～iii を通じてみると、円測『解深密經疏』における真如・勝義諦  
観は、そこにはすでに唯識三性義の發揮があるものとして読み込むことに努め  
つつ、後得智・根本智による妄分別を離れた境界として、諸存在のあり方の側  
面と真如とが相反乖離せず、むしろ両者を同処的な関係と捉えていこうとする  
ものであることがみえてくる。

#### d

徳竜『講讚』の分科をみると、ii 勝義諦相品～iv 一切法相品の三品を「所詮  
の法を決了す」として一つの科に作る。ただ『講讚』では、ii は円測のような  
理解ではなく、遍計所執性の無にもとづいた徹底した空義の勝義諦説であり

(依他起性の有を明かさず)、つぎに iii で依他起性と円成実性との有が明かされ、iv に至って観行法門としての一切法論＝三性説が示された、と考える。ii だけでは iii・iv に比して不完全であり、ii → iii → iv という次第によって唯識教義の存在論（三性説）が完備されていくと考える。

ii 勝義諦相品箇所『講讚』は、以下のような解釈を示している。

一為顯本後二智所証故。……縱説真如談依他法皆是虛妄現前立少物遍計所執分域也。故初（ii 勝義諦相品）明絶言真如勝義諦、次（iii 心意識相品）明後得智所現万法相。……二為顯迷悟根本相故。真如為迷悟依。……迷悟法門直以遍計對円成故不見依他。一切依他遍計妄情。……約教第二時皆空。……故此品（ii）中、約凡夫・外道・一類菩薩・増上慢二乘尽所有迷相、未談依他縁起万法差別。（『講讚』卷三、日藏八、五五上一下）

於中論迷悟相直以遍計對円成実隱依他起。所以者何。依他万法既在遍計虛妄之中。若於中開依他妙有却増遍計妄有。故計執位縱涅槃法如幻如化真如界中一法不立。何況万法。（同、六一下）

徳竜は、ii は根本智によって真如勝義諦説が明かされる品、iii は後得智によって万法相が示される品と位置づける。そして ii について、第二時皆空の教説に相当し、依他起性も遍計所執性の分域として空ぜられ、未だ依他起の万法差別が説かれていないと解していく。ii の範囲で依他起性を含意させないのは、「迷悟の法門」「直ちに遍計を以て円成に対す」ということを基本前提として立て、依他起を開くならば遍計の妄有を増益するとみていくことによっている。ここで

第二時空教が示された箇所として理解されている点、

依他起性は遍計所執性の分域であり、依他起性の存在が未だ發揮されていない教説と理解されている点、

などは、円測釈を想起すれば問題となるところであろう。

また超過尋思所行相段、「諸聖者の内自の所証」および「無相の所行」のところに、

諸勝義諦微妙寂滅言語道断。唯有諸聖者無分別智、理智冥合平等平等。故瑜伽十六<sup>十五</sup><sub>右</sub>「自内所証者顯彼不思議故」。文（『講讚』卷三、日藏八、七五上）

若以無分別智為之無相。無相之所行依主積。彼無有相分故。(同、七五上)  
とあって、勝義諦を証する智については無分別智という言い方だけである。さらに「相分有ること無し」といった説明などからすれば、根本無分別智のみをさしていることが知られ<sup>23</sup>、前の解釈を裏づけているといえる。

では超過諸法一異相段、勝義諦相と諸行相との不一不異についてはどうか。徳竜はつぎのように釈している。

……三十頌中相承斯非一非異經文云、「円成実於彼 常遠離前性 故此与依他 非異非不異」。護法菩薩護法菩薩 釈曰、「異心真如非彼実性。不異此性心是无常。彼此俱應淨・非淨境。則本・後智用應無別云」。今取要而言、真如与依他非一非異。非一故本来自性涅槃不為煩惱業所染成不淨法、不為因縁法所滅成無常法。他不弃第八微細種子故謂真如受熏成諸法。真如若受熏非本来清淨。清淨法受熏成不淨法。心不淨法受熏成清淨法。……故此宗法門、若以無明直对真如皆是遍計对円成之法門。非説依他起相。此遍計所執縁起門心生種種法生。心滅種種法滅。依心起滅有法起滅。執之説者即是一意識法門。……此為大乘中一類菩薩八識体一計。今一類菩薩執一向不異亦是真如受熏之原本也。故同学鈔八之七十五 拏斯經一類菩薩曰、「他宗一乘仏性真如受熏報仏常住等義源起於理事相即之誤。自宗意存理事不一不異。……依・円二性不一不異、誠是至極甚深之性相也。……」。〔講讚〕卷三、日藏八、八一下一八二下)

円測と同様に、『三十頌』『成唯識論』が引かれ、依他起性（後得智の境界）—円成実性間における不一不異を述べ、後の『同学鈔』からの引文でもそうである<sup>24</sup>。しかしその不一を論じようとするここでの文をよくみると、依他起—円成実性について真如受熏の一性説を想定して批判し、また「遍計を以て円成に対する」法門、依他起の相を説くにあらず、といった意味取りが行われていく。諸行相と勝義諦相との“不一不異”という概念自体、依拠すべき『成唯識論』等をうけて依他起性—円成実性と一旦は規定しつつ、その依他起性（種種法の起滅）について遍計所執の妄分別心に由来するということところに大きく比重をよせて理解していることがみてとれる。したがって不一不異という諸行相を除遣しない形での勝義諦教説に対しては、形式的には依他起性—円成実性として提起

するが、内容上は、  
諸行相＝遍計所執性の分域としての依他起性  
勝義諦相＝円成実性  
という関係としてとらえ直すもののように思われる。

e

つぎに、iii 心意識相品について「事の心意識を明かす」と科を立てているが、ここが後得智の境界としての依他起性の万法差別が示された世俗諦の品と解されている。

為之後得智境。於斯境界所談法門故。依・円実境長離凡夫虚妄分別。〔『講讚』卷四、日藏八、一〇二下）

二諦章結文云、「……故非遣依他而証円成実。非無俗諦可得有真。……」。  
（同、一〇三下）

斯心意識相品開勝義諦上後得妙境。（同、一〇五下）

また、ii 勝義諦相品と iii 心意識相品との二品の前後関係の意義について、  
就斯理事二品（ii・iii）次第約二智境及迷悟断証法門。〔『講讚』卷四、日藏八、一〇二上）

而虚妄真实相对法門（ii）在迷悟初門故却為大乘通門。頼耶深細縁起法門  
（iii）証知之上断証宏軌故為之唯識不共法門。（同、一〇二下—一〇三上）

若不弃二品（ii・iii）相依何因知此品妙旨。故上勝義諦相（ii）仏自説為之  
由序。以此品（iii）為凡愚不開演為其結成。即是次勝義諦相品有此品来意  
也。（同、一〇三下）

不解了斯唯識妙境、縦令観真諦於観不善行。故墮一切皆空悪見。若広執依  
他差別、則又不成真如妙空。故第三時中道法門。（同、一〇五下）

などと積される。ii は理を示したもので虚妄—真实相对の法門、iii は事を説く  
品で頼耶縁起の法門と配している。そして ii を由序、iii を結成、という相関  
係とみて、二品相俟って第三時中道法門が示されたとされているようである。

こうしてみると、“遍計＝無、依他・円成＝有”の中道という、所謂三性中道  
の規定がここにあるとすれば、

ii 遍計所執性の否定＝依他起性の否定（遍計所執性の分域）

iii 依他起性の肯定

という次第隔歴的な相依関係から、妙有たる円成実性の真意を確かめていくものと思われる<sup>25</sup>。

『解深密経』を釈する上で徳竜は、性相永別を立脚点として意識している。そして、この「不見」の箇所では法蔵（六四三―一七―二）

『五教章』（心識差別）を徳竜が批判する部分があげられる。すなわち経で、

「広慧、若諸菩薩於内各別如実不見阿陀那、不見阿陀那識、……是名勝義善巧菩薩。如来施設彼為勝義善巧菩薩。広慧、齊此名為於心意識一切秘密善巧菩薩。如来齊此施設彼為於心意識一切秘密善巧菩薩。」（前出）

という文だったわけであるが、この「不見」～「於一切心意識秘密善巧菩薩」の一節について、法蔵は“能熏所熏等悉く皆即空”を示す文と理解し、不見＝空を斉りとして一切心意識を立てるのは仏の善巧（方便）によるものであり、空理を隠して密意に説かれたものが頼耶生滅相であるから、それを言葉通りに取ることなく、漸次に誘引して大乘始教の空理そして終教の空有不二に向かわせるものとする<sup>26</sup>。これに対して徳竜は、

賢首所立非今経意。所以者何。除勝義善巧句直為心意識善巧故。以不見為弘生滅執性相融會文。而此经文不能成自宗意。故引梁撰論所引解節经文為之深密・瑜伽文。豈附会耶。（『講讚』卷四、日藏八、一一六下）

と述べ、法蔵の理解は「勝義善巧菩薩」の句（波線部）を除いて、「不見」を「一切心意識秘密善巧菩薩」（傍線部）に直ちにつなげて性相融会の文としたと批判する。法蔵のは真諦訳『撰大乘論釈』所引の『解節経』（真諦訳）によって『解深密経』（玄奘訳）『瑜伽論』の文としたものという<sup>27</sup>。徳竜は、「勝義善巧菩薩」のところで、

今云、勝義善巧菩薩者即得根本智菩薩也。（『講讚』卷四、日藏八、一一五下）

と釈し、そして「於心意識秘密善巧菩薩」では、

二正明心意識善巧。得斯根本智必發後得智。不再用加行。（『講讚』卷四、日藏八、一一七上）

と述べており、したがって根本智による「不見～勝義善巧菩薩」(性)と後得智による「於心意識秘密善巧菩薩」(相)とが一処にとらえられるものではなく、ここに性相永別が明確に意識されていることがみてとれるのである。

f

なおiv一切法相品の三性説について、徳竜はつぎのように解している。

上来二品 (ii・iii) 別明真俗諦畢。今 (iv) 為合其真俗二諦束迷悟断証法門。  
総明一切法相故此品来。……一切法相唯是三性。依斯三性略示迷悟相。(『講讚』卷四、日藏八、一一九上一下)

ii・iiiを合し、迷悟断証の法門を束ねて一切法＝三性がivで明かされると考える。

g

このようにして、『解深密経』の真如・勝義諦説に対する円測と徳竜の理解は、大きく相違していることが知られる。円測では、真如＝円成実性を論じる上で遍計所執性を離れた依他起性が常に不可分であり、その意味で根本智と後得智とが一処に解釈して示され、したがって真諦(ii)俗諦(iii)を論じたところで常に一体の表裏である。徳竜の場合、真如論において依他起性は遍計所執性の分域として除遣され、翻って依他起性を語る側面と真如とで相反しつつ相依である。この真如は、一次的には根本智による第二時空教の真諦であり(ii)、後に転じて、後得智による阿頼耶識縁起の依他起性が示され(iii)、円成実性の妙有が確立されていく。徳竜の『講讚』からは、性相永別という立脚点と、空教と唯識とでは相容れないとみる述作態度が看取される。もしそれと対比して円測をしいて規定するならば、性相融会(空有不二)的という特徴づけが行われるかも知れない<sup>28</sup>。ただ円測では、それが護法説にかなっていると自覚されているのもまた事実である。

同じ『解深密経』にしたがいながら、なぜこうした理解が生じるか考えてみると、両者の思想を直ちに取沙汰する前に、むしろまず、註釈対象である『解深密経』が元来もつ性質、具体的には、そこに空・無相の要素を一部に含んで



いることこそ、ひとつの背景として見過ごすことができない。ことに護法正義の「依他を遣らず」であるが、円測にしてみれば、『般若経』的傾向を有する真如論(ii)の中に依他有を明かさんと努めているわけで、性相相即・交徹的な特徴づけをあてる前に、護法三性義がきちんと意図されていることに気づく。いずれの註釈にも由来する必然性はそれなりに存するわけであって、経そのものの性格および経内容の構造理解とその根拠というのは、よく視野に入れておかなければならない問題と思われる。

### 三 未了義と了義

a

円測と『講讚』の空理解は、以上の検討からも察しうるのであるが、つぎにv無自性相品の内容から考えてみる。vは、勝義生菩薩の請問を発端として三時教判論と三無性説が展開される。最初の勝義生菩薩の請問では、

「……世尊復説『一切諸法皆無自性、無生、無滅、本来寂靜、自性涅槃』。未審。世尊、依何密意作如是説『一切諸法皆無自性、無生、無滅、本来寂靜、自性涅槃』。我今請問如來斯義。惟願如來、哀愍解釈説『一切法皆無自性、無生、無滅、本来寂靜、自性涅槃』所有密意」。 (『解深密經』卷二、大正藏一六、六九三下一六九四上)

とあり、密意の第二時空教は「一切の法は皆自性無し、生無く滅無し、本来寂靜にして自性涅槃」として示されている。そしてvの最後部分、勝義生菩薩の領解のところに、

「……《第二時》世尊、在昔第二時中惟為發趣修大乘者、依一切法皆無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃、以隱密相轉正法輪。雖更甚奇甚為希有、而於彼時所轉法輪亦是有上有所容受猶未了義。是諸諍論安足處所。《第三時》世尊、於今第三時中普為發趣一切乘者、依一切法皆無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃無自性性、以顯了相轉正法輪。第一甚奇最為希有。于今世尊所轉法輪無上無容是真了義。非諸諍論安足處所……」。 (『解深密經』卷二、大正藏一六、六九七上一中)

とあって、今度は第二時・第三時とも「一切の法は皆自性無し、生無く、滅無

し、本来寂靜にして自性涅槃」という、共通の空・無自性説の形式に作られる。三無性説はここまでの過程において説示される恰好であり、実はこの共通の空・無自性教説のみの形式こそ、vを通じて最終的に導かれる勝義生菩薩の領解にあらわれているのである。ここには『大乘莊嚴經論』乃至『撰大乘論』とのつながりもあるようであるが<sup>29</sup>、すなわち無自性なるものへの探求として、第二時には「一切法皆無自性……」をよりどころに隱密の相をもって説かれ、第三時には「一切法皆無自性……」をよりどころに顯了の相をもって説かれたとみるものようである<sup>30</sup>。「惟だ発趣して大乘を修する者の為」「普く一切乘に発趣する者の為」といった所被機の相違は無論輕視できるものではないが、第二時＝「一切法皆無自性」／第三時＝三性三無性というような対置の整理づけで済むのではなく、「一切法皆無自性……」が両時の根底的なもの、あるいは共通基準的なものになりえているところは注意すべき点と思われる。

つぎに、第二時の密意説ということについては、

「……勝義生、当知。我依三種無自性性、密意説言一切諸法皆無自性。所謂相無自性性・生無自性性・勝義無自性性……」。〔『解深密經』卷二、大正藏一六、六九四上〕

と説示される。『解深密經』所説の三無性はすでによく知られるところであるが、たとえば、いま勝義生菩薩の領解の箇所からみておくと、まず五蘊について、

「……如是我今領解。世尊所説義者、若於分別所行遍計所執相所依行相中、仮名安立以為色蘊或自性相或差別相、仮名安立為色蘊生為色蘊滅及為色蘊永斷遍知或自性相或差別相、是名遍計所執相。世尊依此施設諸法相無自性性。若即分別所行遍計所執相所依行相、是名依他起相。世尊依此施設諸法生無自性性及一分勝義無自性性。如是我今領解。世尊所説義者、若即於此分別所行遍計所執相所依行相中、由遍計所執相不成実故、即此自性無自性性、法無我真如清淨所縁、是名円成実相。世尊依此施設一分勝義無自性性。如於色蘊如是於余蘊皆應広説。……」〔『解深密經』卷二、大正藏一六、六九六中〕

とあり、続いて四諦・七科道品についても同様に説かれていく。すなわち

遍計所執相＝相無自性性

依他起相＝生無自性性＋一分勝義無自性性

円成実相＝一分勝義無自性性

という図式である（依他起相中の一分勝義無自性性は、依他起相が清浄所縁の境界ではないこと<sup>31)</sup>）。

このようにみると、第二時密意の空教（「一切諸法皆無自性」）と第三時の了義に含意される空（「一切法皆無自性……」）とは、いずれもその実質として、こうした三無自性性に相当していることがみてとれる。

b

円測は、未了義教と了義教について、つぎのように述べる。

頭未了義、謂諸般若說無相等而不分別三無自性及三自性有・無之義。……今此法輪是了義教。如是分別二空・三性等義。……無自性性即是三種無自性性。如前已說。如是三種無自性性即是三性。由斯道理無自性性具足顯示有性・無性。故作此言、「以頭了相轉正法輪」。（『解深密經疏』卷五、統藏一一三四一五、四一二右下一左上）

そして三無自性性の目的、および三性との関係について、

《第一釈》……非唯相無自性性遣遍計所執、余二亦遣所執性故。不遣依他及円成実、立後二種無自性性。依他・円成不可遣故。《第二釈》又解。……為除有情所執過患立三無性。非彼有情於三性中一一別執有三自性為除彼故立三無性。但諸有情不了依他及円成実、於二性上起增益執。由此建立三種三無性。（『解深密經疏』卷四、統藏一一三四一四、三八五右下）

という二釈が出され、『解深密經』の文相上、第二釈が一応採用されている。

円測において、三性は“遍＝無、依・円＝有（増益執なき正しい有）”のものであり、そのような三性が即、三無自性性として捉えられる。そして諸『般若』無相教と『解深密經』とでは、“遍＝無、依・円＝有”とか、“相無自性性・生無自性性・勝義無自性性”とか、あるいは“三性即三無自性性”といった事柄が、実際そこで開き示（分別）されるか、それとも示されないかという尺度によって了義・未了義が判じられると考える。

円測はまた、玄奘訳の唯識論書や護法積に従う形で、つぎのような解釈も提出している。

一真諦三蔵云、「於一真如遣三性故、説為三種無自性性。於中円成実性安立諦撰。三無性者皆非安立。……」。二大唐三蔵云、如顯揚等即依三性立三無性。以此為正。所以者何。世親菩薩三十唯識作此頌言、「即依此三性立彼三無性」。故仏密意説一切法無性。護法積云於有及無総説無性故名密意。……故知、三無性論訳家謬也。（『解深密經疏』卷四、統藏一一三四一四、三八二左下）若護法等依弥勒宗説空・有者善取空者。謂於依他所執性無即於此無我性有。如是有・無総説為空。惡取空者於依他所執性無及於依他・円成性有俱不信受。（『解深密經疏』卷五、統藏一一三四一五、三九九左下）

真諦によれば、三無自性説は一真如において三性を遣るとされ、これによって非安立諦たりえ、円成実性の有では安立諦であるとされる。これに対して円測は、『三十頌』とその護法積によって、「有と及び無とに於いて総じて無性を説くが故に密意と名づく」という釈を正義とし、真諦訳の『三無性論』は訳家の謬と述べる<sup>32</sup>。また護法は空・有を正しく知る善取空者であるともいう。

この「有と及び無」というのは、おそらくは“遍＝無、依・円＝有”のことである。そして、三無自性性に相当する「総説無性」がすでに“遍＝無、依・円＝有”を撰しているという意味において、「密意」の語を適用しているようにみえる。通例のごとく、「総説無性」＝第二時未了義教に「有」が含意されないととると一いいかえれば他の教説＝第三時教を待ってはじめて「有」が了解されるととると一真諦批判生かされてこないように思われる。「密意」の語義については先学の研究もあり今は論じないが<sup>33</sup>、ここはある程度原意の反映された事例とも推測される。

ところで、第二時と第三時との無相の理に浅深無しとした問題についてみれば、対立あるいは永別する第二時と第三時との間に融通を図ったとは考えにくく、やはり第二時教の中に唯識三性義の実質を見出したことによると思われる。

於中第二・第三法輪所説無相理無浅深。若依此理皆是了義。而今第三為了義者具顯三種自性等故。拋實般若亦説三性。応是了義。従多分説故言不了。

故無性撰論第一卷云、「又如大般若波羅蜜多經中說、慈氏、於汝意云何。諸遍計所執中非實有性為色・非色。不也、世尊。依他起中唯有名想施設言說性為色・非色。不也、世尊。諸円成実中彼空無我性為色・非色。不也、世尊。慈氏、由此門故応如是知。諸遍計所執性決定非有。諸依他起性唯有名想施設言說。諸円成実空無我性は真實有。我依此故密意説言彼無二数。謂是色等」。又第四卷引大般若「於五蘊中」乃至「仏法具有三性」。広如彼説。又解、般若自有二種。一深、二淺。深即了義、淺即不了。智度論第一百云、「問曰、更有何法甚深勝般若者而以般若囑累阿難而余經囑累菩薩。答曰、般若非秘密法。而法華等諸經説阿羅漢受決作仏、大菩薩能受。又如仏説不可思議解脱經、『五百阿羅漢雖在仏辺而不聞。或時得聞而不能聞』。復次般若有二種。一者共声聞説、二者但為十方住第十地大菩薩説、非九地所聞、何況新發意者。復有九地乃至初地所聞各各不同。般若総相は一而深淺有異」。(『解深密經疏』卷五、統蔵一一三四一五、四一四左上一四一五右上)

円測は、『撰大乘論』無性釈を引きながら、『般若』に三性義があらわれていることを述べ<sup>34</sup>、そうした意味において『般若』の了義の面を認め、多分に従えば不了と考える。さらに『大智度論』(囑累品)の、般若波羅蜜は声聞である阿難に囑累するという説、『般若』に声聞に共じて説くものと、但だ十方の十地に住する大菩薩の為に説くものとの二種ありとする説などから<sup>35</sup>、『般若』に深と浅との二義があり、深を了義、浅を不了義と解していく。いずれにしても円測は、教えの形式としては、三性等が具体的に完備しないために第三時教に比して不了の第二時空教となり、同時に、実質・道理的な意味合いのもとに、第二時空教それ自体の中に法有を認めて第三時と同等に扱っているということが可能であろう。

『解深密經』において、第三時と第二時とは一応共通の空・無自性説としてあらわれ(「一切法皆無自性、無生、無滅、本来寂靜、自性涅槃」)、そして円測は、第三時と第二時について“無相の理に浅深無し”と述べていた。この“無相の理”という切り口は必然でもあろうし、両時の空・無自性は、それが了・不了に拘わらず、円測としてみればいずれも、“三無自性性=三性(遍=無、依・円=有)”の実質を有するものとして同等になるわけで、第三時=有、第二時=無のよう

な互いに相反し永別するものの融通では決してないということができる。

c

ところが『講讚』では、第二時を三無性の内容に相当する密意説とする前提に立ちつつ、その意味取りは円測と異なっている。

四顕密者 顯了顯了 隱密隱密 斯三無性教顯了説、隱密説。兩方。云之以顯了言論議。復是無性教体論議也。今正略言、般若会上約仏本意三無性也。約対機相是総説無性也。故云一切法無自性。斯一切法無自性云之隱密密意。故依三性顯了決択以三無性為隱密教。隱有唯説空故。次対隱密総説無性則顯了云一切無性依三無自性性。此第二重也。故或云、隱密説三無性。或云、云以顯了言説三無性。兩不相違也。又其教体、一重般若第二時総説無性、唯識第三時顯了三性・三無性。又一重深密三無性決択般若之三無性。故所説法在般若。対之深密所詮法体唯是三性教。三無性理撰遍計空中故。(『解深密經講讚』卷五、日藏八、一三九下—一四〇上)

第二時「総説無性(一切法皆無自性)」の実質をさす三無性は、第三時に至ってはじめて提示されるわけであるが、そこで三無性の概念それ自体を第二時に配当すべきか、第三時に配当すべきか、顯了言の論議と教体の論議にわけると、徳竜は諸重の解説を行っている。上記の内容に限ってみると、つぎのような対置が提示されている。

総説無性 = 三無性 (仏本意) (隱密) —— 三性 (顯了)

総説無性 (隱密) —— 三無性 (顯了)

総説無性 (般若) —— 三性三無性 (唯識)

三無性 (般若) —— 三性 (深密)

特に興味を引く箇所は、『般若』—『深密』の教体の対応部分であろう(傍線部)。ここでは『深密』の三無性は『般若』の三無性を決択するものであって、所説の法は『般若』にあり、『深密』所詮の法体は三性のみとみている。三無性は第三時に至って明らかになり、三性に対応するものであるが、それは第二時『般若』の教体を説明するところにその役割があり、第三時の帰着点としては三性であるとうけとめるものようである。

ともかくこのように、徳竜の理解は第二時の中に三性義（有の側面）を見出すのではなく、第三時と対置されるべき教説とみていることがわかる。

d

最後に遁倫『瑜伽論記』（『解深密經』該当箇所）から<sup>36</sup>、本稿の問題と関連が予想される部分を一部参考までに抜き出してみたい。

景云、……為趣二乘偏説四諦安立諦有。是諸教執諍安立処。此即隱密為説依他・円成二性是有。恐增空見、而不為説遍計所執性空、名不了義。第二時中、為初発趣大乘諸菩薩衆破其有執、説大般若諸法空。即是隱密為説遍計所執自性本無。恐增有見、未為説依他・円成二性是有、名未了義。於今第三時中、為久学菩薩説解深密經、具弁遍計所執無余二性有。有無義是説二性有、即是義當為発趣二乘者説。説遍計所執空、即是義當為初発趣大乘者説。具説三性空有義、是即當彼為久学菩薩轉正法輪了義説也。故言普為発趣一切乘者説真了義。

泰云、初転声聞四諦法輪。第二時為発趣唯一性空大乘者説諸法無自性性。然不約三性・三無性分別故名隱密相転。但言一切皆空、不説依他・円成為有。如小品等是其教也。於今第三時為発趣一切大乘者、以普明了説三性・三無性轉正法輪。更無有上。如華嚴等是其教也。……（『瑜伽論記』卷二〇下、大正蔵四二、七七七上<sup>37</sup>）

これは三転法輪の解釈について景師と神泰の説を引いたものである（この二人は円測と同じ西明寺に住したらしい）<sup>38</sup>。景師は、第二時において遍計所執性の無のみを説き、依他・円成の有を説かなかったとし、第三時で具に遍計の無、依他・円成の無を説いたとしている。神泰は、第二時で三性三無性の分別に約さず隱密に一切皆空を説いて依他・円成の有を説かず、第三時で普く三性三無性を明かしたと解している。まだ内容的なことまで現段階で論じることにはできないが、いずれにせよ、円測以前かほぼ同時代に、こうした異説問題が存したことは知られよう<sup>39</sup>。

#### 四 結びにかえて

円測によれば、三性は“遍計所執性＝無、依他起性・円成実性＝有”という

もので、そのような三性が即、三無自性性である。『解深密経疏』に「第二・第三所弁の無相の理に浅深無し」と述べられるが、その経自体に第二時・第三時の共通基準として「一切法皆無自性～」が示されている点に鑑みれば、「無相の理」に焦点をあてるのはむしろ必然的な面もあるといえる。円測において、第二時の無相も第三時の無相もいずれも三無自性性であり、おのずとそれは三性、すなわち“遍＝無、依・円＝有”という道理になるのであって、もっと端的には、依・円の有を撰する無相の理（空有不二）として「浅深無し」ということなのである。諸『般若』無相教と『深密』『三十頌』等では、そうした本質の部分で同等視されているということができようし、また「護法等説二時所説無相理<sup>40</sup>」と円測が認識していることからすると、『仁王経疏』で依他起性の非空非有を護法説として提出したことなども整合の道筋がつけられよう。円測の現存三著作中二作は般若系経典への註疏であり（『仁王経疏』『般若波羅蜜多心経賛』）、おそらくは第二時未了義教という形式（説相）面での性格をうけ入れつつ、同時に、実質的には唯識の道理を見出さんとする評価から作られていると考えられる。

円測説について、なぜ“法相教学の立場に偏執せず、空思想への同調的な態度”という見方が生じるかということ、やはり法相宗に対する性相永別（あるいは真如凝然不作諸法）とか、あるいは『般若』等無相大乘とは相容れず一線を画したとする通説の規定を、『解深密経』の内容と直ちに同一視して、そこから円測の言葉を拾って対比しがちであるためと思われる。『解深密経疏』に従うかぎり、そこに性相不可分的な特徴を看取しうるにしても、かといって華天的な価値意識への歩み寄りなどと規定できようはずはなく<sup>41</sup>、それこそが玄奘訳・護法唯識であると自覚されている点によく留意すべきであろう<sup>42</sup>。そもそも玄奘訳の『解深密経』すら、一種の『般若経』ともみなしうる空・真如論（勝義諦相品）を構成要素にもつ唯識経典であり、円測はそういう問題を内包する『解深密経』について諸説諸品の唯識の会通という方法を採用しているわけで、この意味において、彼の理解に事・理同処性が認められるにせよ、元来の註釈対象の経がもつ事・理観の反映という側面も否定できるものではないのである<sup>43</sup>。徳竜などは、その時代背景や行実からすると、経を釈する上では概ね余乗基礎学



としての意識だったと推察されるが<sup>44</sup>、性相永別という後世定着してきた説明を踏み外さないために<sup>45</sup>、他説（唯識三性義、得に依他有と隔歴する説）の挿入（ii＝第二時教）という解釈をみせている。これもまた『解深密經』から導かれた事・理観である。両者とも“遍＝無、依・円＝有”の三性観を有し、“依他を遣らず”とする考え方は守られている。かりに円測の文章に虚心に従うならば、新訳唯識への従前の固定化した説明（おそらくは唯識教学を批判材料として取り込んできた大勢からの規定に由来するもの）に疑義を挟み込める余地があり、護法正義の中道義というものもいま一度考えさせられるのである。

今回は『解深密經』を基準に法相教学の通説的解釈との対比という視点で円測説を検討したが、肝心の『解深密經』（あるいは『瑜伽論』）に含まれる思想の吟味は本稿では不十分であったし、慈恩基の唯識関連資料もまだ明確な対比がしづらく見送った。従来言われるように“基は第二時に対して否定的な言辭を弄している<sup>46</sup>”と片付けることが果たしてできるかどうか。こうした諸点は稿を改めて検討したいと思う。

最後に、『解深密經疏』の玄談冒頭部から、円測の言葉をあげておきたい。

窃以真性甚深、超衆象而為象、円音秘密布群言而不言。斯乃即言而言亡、非象而象著。理雖寂而可談、即言而言亡。言雖弘而無説故嘿不二於丈室。可談故弁三性於浄宮。是故慈氏菩薩説真俗而並存、竜猛大士談空有而双遣。然則存不違遣、唯識之義弥彰。遣不違存、無相之旨恒立。亦空亦有順成二諦之宗、非有非空契会中道之理。（『解深密經疏』卷一、統藏一一三四一四、二九一左上）

#### 略号

大正蔵 大正新脩大蔵経  
統蔵 大日本統蔵経  
日蔵 日本大蔵経  
韓仏全 韓国仏教全書  
新導本 『新導成唯識論』（法隆寺）

注

- 1 羽溪了諦「唯識宗の異派（承前）」（『宗教研究』第一卷第三号、一九一六年十一月）五〇七—五一二頁（《再録》「唯識宗の異派—朝鮮系の唯識宗—」『羽溪了諦博士米寿祝賀記念 仏教論說選集』大東出版社、一九七一年十一月、七九六—八〇〇頁）、稲葉正就「朝鮮出身僧円測法師について」（『朝鮮学報』第二輯、一九五一年一〇月）四六一—四七頁、吉津宜英『華嚴一乘思想の研究』（大東出版社、一九九一年七月）三〇二—三一—頁、他。なお三時教判に関する最近の研究として、吉村誠「唯識学派の三転法輪説について」（『駒澤大学仏教学部論集』第三六号、二〇〇五年一〇月）をあげておく。
- 2 『解深密経疏』卷五、「四諦者が第一教、説無相者为第二教、若約三性・三無性等具顯有無尽理説者为第三教」（統蔵一一三四—五、四一三左上）。
- 3 『解深密経疏』卷一、「今述西方諸師所立。有説一教、所謂一音如羅什等。或説二教、所謂半・滿如曇無讖<sup>(マ)</sup>。或説三教、如大唐三蔵依深密等所説四諦・無相・了義。如上已説而説一音及半・滿等各執一義互不相違。所説華嚴及楞伽等皆第三了義所撰。而言三時所説教者約義淺深広略義説、非約年歳日月前後説三時也」（統蔵一一三四—四、二九八左上）。同卷五、「四諦者为第一教、説無相者为第二教、若約三性・三無性等具顯有無尽理説者为第三教。不約年月時節前後弁三時教」（統蔵一一三四—五、四一三左上）。
- 4 『華嚴一乘教義分斉章』卷四、「以色即是空清弁義立。空即是色護法義存。二義鎔融、挙体全撰」（大正蔵四五、五〇一上）。『十二門論宗致義記』卷上、「問、若爾何故清弁・護法後代論師互相破耶。答、此乃相成非是相破。何者、為未代有情根器漸鈍聞説幻有謂為定有、故清弁等破有令尽至畢竟空、方乃得彼縁起幻有。若不至此畢竟性空則不成彼縁起幻有。是故為成有故破於有也。又彼聞説縁生性空謂為斷無。故護法等破空存有。幻有存故方乃得彼不異有之空。以若不全体至此幻有則不是彼真性之空。是故為成空故破於空也。若無如此後代論師以二理交徹全体相奪、無由得顯縁起甚深。是故相破反是相成」（大正蔵四二、二一八中—下）。
- 5 『大乘掌珍論』卷上、「此中世間同許有者、自亦許為世俗有故。……故以真性簡別立

宗。真義自体説名真性、即勝義諦。就勝義諦立有為空。非就世俗」(大正藏三〇、二六八下)、「若總相説、如愚夫等一切世俗所生現量、今此不遮世俗有故無容違害」(大正藏三〇、二六九上)、「就世俗性説有眼等。就勝義諦立彼皆空」(大正藏三〇、二七〇中)。同卷下、「就真性故立無為空。非就世俗」(大正藏三〇、二七三下)。

6 『華嚴經探玄記』卷一、「仏教門、了与不了有其四位。一約撰機寬狹、二約言教具闕、三約益物大小、四約顯理淺深。初者、若唯撰二乘不兼菩薩、或唯菩薩不兼二乘、各撰機狹故非了義。若寬撰三機周尽方了義。二者、若唯説小不兼説大、或唯説大乘不兼小乘教、言各有闕故非了義、若言包大小具足三乘方為了義。深密經等擲上二門、戒賢所判亦有道理。三約益物大小者、若令一切衆生得小乘益、或令一切有情得大乘益、有得小益不能全令得究竟益、俱非了義。若能令彼一切衆生及入寂二乘悉皆當得大菩提益、方為了義。四顯理淺深者、若於緣起隨説実有、或雖破実猶存仮有、既会相未尽顯理未極、故非了義。若説緣生即是性空不礙緣起融通無二、会縁既尽理性円現、方為了義。彼妙智經擲上二門。智光所判甚有道理」(大正藏三五、一一二上一中)。『華嚴經疏鈔玄談』卷五、「今觀賢首之意多明法性。何者有二義故。一以撰生寬狹對益物漸次則撰生寬為了不及益物唯大為了。以言教具闕對顯理增微則言教具為了不及顯理盡為了。思之可知。二者言中雖云各有二了有二不了、深密宗中二種了義亦成不了。何者如撰生中以第二時唯撰大為了不了第三時具撰為了者、則得純金何如雜鉄、純菩薩衆何如凡小同居。法華唯為菩薩。何如昔日被三。是故応云唯撰大機為了、總撰三根為了。又如言教具欠中以第二時不具為了不了、第三具説三乘為了者、……純壳真金応為貧士。兀木雜貨応為富商。法華唯説一乘、何如昔開三異。是故応云唯説一極方為了義、雜説三乘即為了不了」(統藏一一八一三、二四一右上一下)。

7 『唯識義燈増明記』卷三、「文西明仁王<sup>※</sup>無著等師者、破瑜伽師全立有等者、案彼疏文但言瑜伽学徒、不言瑜伽師。故彼文云、……」(大正藏六五、三七五下)。なお『了義燈』の異説批判の類型は、円測(西明)説については、①直接西明を破する例、②道証(?一六九二一?)の『成唯識論要集』の集める所から破する例、③西明を挙げてその破の『要集』に及ぶ例、④西明を挙げて破さない例、⑤西明を助ける例などがあり、道証説については、①道証自身の説を破する例、②道証が他説を評するのを破する例などが見出されるようである(道証の『要集』は散逸して伝わらないが、『増明記』所引の『要集』の文によれば、そこでは基説=「有説」、円測説=「有釈」、

普光=「有鈔」、慧観=「有解」、玄範=「有云」、義寂=「未詳決」という表記によってこの六家の釈が評されていたようである。『唯識義灯増明記』巻一、大正蔵六五、三四二上—一中)。しかし慧沼が円測の著作を直接繙いて引用していたかどうかは疑わしく、道証が引く円測説とか、あるいは道証による取意引文を通して円測説が(やや歪められた形で)提示されている可能性を筆者は以前論じたことがある。拙稿『成唯識論了義灯』の円測説引用における問題点—円測の真意の観点から—(『印度学仏教学研究』第四七卷第一号、一九九八年—二月)。

8 『大乘広百論釈論』巻一〇、大正蔵三〇、二四七中—二四九中。ちなみに『仁王経疏』の「瑜伽学徒」という語は『大乘広百論釈論』では「有余師」となっており、「清弁」の部分は「一類」になっている(同、二四七中)。なお「有余師」「一類」の語をそれぞれ「瑜伽学徒」「清弁」と改めている点について、『大乘三論大義鈔』に「護法菩薩於千一百年後作広百論、評空有二徒。泰・軌二師並云清弁之学徒・瑜伽之学徒。明知空有偏競之人」(大正蔵七〇、一五三上)とあって、ここに神泰の説や文軌の説との関連が推測される。

9 『仁王経疏』巻上本、「解云、西方諸師分成兩釈。一者清弁其遣三性以立為空、即說空理以為無相。具如掌珍。二者護法但遣所執以為無相。如深密等。三無性中清弁・護法皆依三種無自性亦以為無相。……二慈恩三蔵但遣所執、不遣二性。情有理無、理有情無。二義別故。又三無性如其次第。即說三性為三無性。故三十唯識言、『即依此三性立彼三無性』。具如成唯識・深密經等。是故清弁・護法二菩薩各依自宗以釈此經」(大正蔵三三、三六〇中)。

10 徳竜は江戸時代後期の真宗大谷派の学僧。安永元(一七七二)年、越後国蒲原郡水原の無為信寺に生まれ、はじめ出羽の公巖に宗学を学び、東本願寺高倉学寮で深励に就学し、後に諸山の講席に出て余乘(法相・三論・華嚴・天台・真言)を学んだ。文化七(一八一〇)年の学寮の秋講に三類境を講じ、同一〇年夏の安居には『解深密経』、同一四年の安居には『成唯識論』を副講した。能登の頓成、越後の英巖等の異義取り調べを行い、特に宗学と世俗倫理との関係を説くなどした。著書に『解深密経講讃』のほか、『成唯識論講義』『往生論註講義』『選択集聞記』『往生要集述義』『自他得失弁』『僧侶三罪録』などがある。『大谷講師香樹院師墓碑銘並序』(日蔵八、二七八上—二七九上)、大須賀秀道「香樹院に就いて 一併せて一蓮院と香山院

と一」(『大谷学報』第九卷第三号、一九二八年一〇月)、柏原祐泉「護国思想と庶民教化」(柏原祐泉・藤井学校注『近世仏教の思想』日本思想大系五七、岩波書店、一九七三年六月)参照。

11 勝呂信静『初期唯識思想の研究』(春秋社、一九八九年二月)二九七頁以下。なお袴谷憲昭『唯識の解釈学—『解深密経』を読む—』(春秋社、一九九四年二月)一一—一九頁に、『解深密経』が実在論的色彩の濃い『般若経』の影響下にあったことが論じられる。また同氏の「唯識文献における無分別智」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四三号、一九八五年三月)、「離言 (nirabhilāpya) の思想背景」(同紀要第四九号、一九九一年三月)参照。

12 三つの説のうち、他はつぎのように出される。『解深密経疏』卷二、「一云、是中有為即是遍計所執。由彼所執無実法故。故不可説、及無二相。有為既非有為・無為。無為亦爾。以所執故不可説為有為・無為也。故下経云、『堅固執著決定実有有為・無為。故知有為無為皆所執也』。一云、此处有為・無為、皆是依他有為・無為。故説下経云、『唯有分別所起行相。為遣所執有為・無為』。故作此説。是中有為非有為非無為。無為亦非無為非有為也」(統藏一一三四一四、三二五左上)。第一説は「有為」「無為」を遍計所執性とし、第二説では「有為」「無為」とも依他起性とされる。

13 なお円測が玄奘・護法の説としない他の二説についても根本・後得の二智で解釈が行われている。『解深密経疏』卷二、「一云、一切根本・後得内証真如而不変影。以無漏智縁真如故。一云、根本及後得智皆能変影而非親証。不爾唯識理不成故。一云、正智親証自体不變而縁。……」(統藏一一三四一四、三三五左上)。

14 十散動は、①無相散動、②有相散動、③増益散動、④損減散動、⑤一性散動、⑥異性散動、⑦自性散動、⑧差別散動、⑨如名取義散動、⑩如義取名散動である(『撰大乘論本』卷中、大正蔵三一、一四〇上。世親『撰大乘論釈』卷四、大正蔵三一、三四二下—三四三上)。

15 このほか円測の釈は、無性積では不一の部分のみ世親積に等しく(「以依他色対円成空」)、不異は「以所執色対所執空」と規定して引き、つぎに『雜集論』では不一=「約所執色対円成空」、不異=「約所執色対所執空」が説かれるとするが、これらの引文は概ね円測による取意である。『解深密経疏』卷二、「若依無性撰論第四、『色空非色』同世親論。以依他色対円成空破彼一執。『色不離空』等約所執色対所執空破彼

異執。雜集十四、『色空非色』約所執色對円成空破彼一執。『色不離空』等約所執色對所執空破彼異執」（統藏一一三四一四、三四二左下一三四三右）。無性『撰大乘論積』卷四、「為對治一性散動故即彼經言『色空非色』等。淨不淨境性各別故。為對治異性散動故即彼經言『色不離空』等。謂遍計所執色自性無所有」（大正藏三一、四〇五中一下）。『大乘阿毘達磨雜集論』卷一四、「為對治一性分別故說如是言、此色空性非即色、乃至、此識空性非即識。由自性異故。所以者何。色等是遍計所執自性、空性是円成実自性故」（大正藏三一、七六四下）。

16 『成唯識論』卷八、新導本三二頁。

17 また『解深密經』卷二、大正藏一六、六九六下にも、二箇所に同説がある。

18 『解深密經疏』卷三、「此中応説末那俱轉而不説者挙初挙後。准可知故略而不説。故瑜伽等通約末那以弁俱轉」（統藏一一三四一四、三六七右）。

19 『成唯識論』卷九、「此性即是唯識実性。謂唯識性略有二種。一者虚妄謂遍計所執、二者真实謂円成実性。為簡虚妄説実性言。復有二性。一者世俗謂依他起、二者勝義謂円成実。為簡世俗故説実性」（新導本三頁）。

20 『大乘阿毘達磨雜集論』卷一、大正藏三一、六九五下。

21 『瑜伽師地論』卷二、大正藏三〇、二八九中。

22 本稿で扱う徳竜は、円測のこの三積をつぎのような形で引く。『解深密經講讃』卷四、「解之西明為三義。一真諦説意云、識虚妄無所有。即真故由達本秘密。於虚妄之末方始明了。故如実不見前來所明識。仏為解心意識秘密之義。竜曰、此義似約妄体本真。二証真如故根本智不見一切差別体用也。三於内各別。如実言亦通後得。後得現量知陀那白相乃名不見<sub>云</sub>。雖挙三説無有取捨」（日藏八、一一五下）。

23 『成唯識論』卷九、新導本一三一—一四頁。

24 『成唯識論』卷八、新導本三二頁。『唯識論同学鈔』卷五七（八之七、理事一異）、大正藏六六、五〇八上—中。

25 直ちに一致するとまで言い難いが、これは天台教学での別教の捉え方、空仮中の次第隔歴の三観とか但中の考え方を想起させるものといえる。地論宗の真識縁起説、撰論宗の妄識縁起説はともに別教所説とされ、また『起信論』の真如縁起説、および唯識の頼耶縁起説も別教の分齊といった説明がある。特に『講讃』にみえる空(ii)一仮(iii)の次第隔歴的理解は、そうした別教的な考えが少なからず意識され

ているように思われる。これに対するは円教の所謂円融相即の三諦であるが、そうすると円測が見せたような勝義諦相と諸行相との同時同処の理解は、天台的な思想に与するものごとく映りやすいといえる。大勢の立場からなされる唯識教学への通説的理解と、唯識文献そのものが有する問題から派生しうる解釈は、よく見極めながら検討されなければならないだろう。

26 『華嚴一乘教義分齊章』卷二、「若依始教於阿頼耶識但得一分生滅之義。以於真理未能融通但說凝然不作諸法。故就縁起生滅事中建立頼耶。從業等種芥体而生。異熟報識為諸法依。方便漸漸引向真理。故說熏等悉皆即空。如解深密經云、『若菩薩於内於外不見蔵住、不見熏習、不見阿頼耶、不見阿頼耶識、不見阿陀那、不見阿陀那識。若能如是知者是名菩薩（菩薩=善巧）菩薩。如来齊此建立一切心意識秘密善巧』。瑜伽中亦同此說。解云、既齊此不見等処立為心意等善巧故。是故所立頼耶生滅等相皆是密意。不令如言而取故。会歸真也」（大正蔵四五、四八四下）。湯次了榮『華嚴五教章講義』（百華苑、一九七五年五月復刻）二三一—二三二頁。

27 『撰大乘論積』（真諦訳）卷一、「広慧、諸菩薩由如実不見本識及阿陀那識等、於内於外不見蔵住、不見生及長等、不見識眼色及眼識、不見耳声及耳識、乃至不見身触及身識。広慧、諸菩薩依法如智有聡慧、能通達意識心秘密義。諸仏如来如理如量、由如此義記說諸菩薩能通達意識心秘密義」（大正蔵三一、一五七下）。

28 東アジア仏教の通説的な事・理観については、宇井伯寿『仏教哲学の根本問題』（大東出版社、一九五〇年九月）第二「事と理」に簡潔にまとめられている。

29 『大乘莊嚴經論』卷六、大正蔵三一、六二〇下。宇井伯寿『大乘莊嚴經論研究』（大乘仏教研究三、岩波書店、一九六一年二月）二六八頁。『撰大乘論本』巻中、大正蔵三一、一四一上—中。世親『撰大乘論積』巻五、大正蔵三一、三四五中—三四六下。

30 長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解』上（インド古典叢書、講談社、一九八二年六月）三八—三八八頁。

31 『解深密經』巻二、「云何諸法勝義無自性性。謂諸法由生無自性性故說名無自性性。即縁生法亦名勝義無自性性。何以故。於諸法中若是清淨所縁境界、我顯示彼以為勝義無自性性。依他起相非是清淨所縁境界。是故亦說名為勝義無自性性」（大正蔵一六、六九四上）。

32 『成唯識論』巻八、新導本一頁以下。『三無性論』巻上、大正蔵三一、三六七下。

33 松濤誠廉「法華經の Saṃdhābhāṣya に就いて」(『法華文化研究』創刊号、一九七五年三月)、他。ここで思い起こされるのは、やはり『解深密經』の經題 Saṃdhi-nirmocana であろう(求那跋陀羅譯「相統解脫」、真諦譯「解節」、菩提流支譯「深密解脫」)。本經のみならず円測・徳竜の註疏も、必然的にこの saṃdhi (=言外の意趣 abhiprāya) を解き明かさんとするところに眼目がある恰好になるわけであるが、その結果として、「密意」という言葉の受け止め方・生かし方自体が両疏でかなり相違していることは本稿によって認められよう。徳竜の註疏の場合、所謂華天で用いられた「密意」に等しいように思われる。高崎直道「瑜伽行派の形成」(平川彰・梶山雄一・高崎直道編『唯識思想』講座大乘仏教8、春秋社、一九八二年二月)一五頁以下、長尾前掲書三六二—三九九頁参照。また伊藤秀憲「玄奘訳『解深密經』における密意について」(『印度学仏教学研究』第二二卷第一号、一九七三年一二月)では、『大乘莊嚴經論』等の abhisamdhi や abhiprāya、また『成唯識論』の所説などを手がかりに、玄奘訳『解深密經』の「密意」の意味が考察され、流支訳『深密解脫經』に比して玄奘訳では第二時を未了義とし不完全なものともみる価値判断が含まれていることなどが述べられる(宇井前掲『大乘莊嚴經論研究』二六六—二六八頁。『成唯識論』巻九、新導本一—二頁)。円測も第二時について「不了」という言い方はしている。むしろその第二時教自体に三性(三無性)をくみ取らんとするのか、あるいは不了の第二時に背を向けて他説(第三時)に三性を求めるのかということこそ問題となる点と思われる。ちなみに正系の法相教学ですら、教説への固定的な価値判断として了・不了が考えられていたのかどうかやや疑問が残る。たとえば『了義燈』などにおいて、教説の受け取り手(人)側の問題に左右されるとするような見解がみえる(『成唯識論了義燈』巻一之本、仏教大系本一、三一頁)。

34 無性『撰大乘論釈』巻一、大正蔵三一、三八二下。同巻四、大正蔵三一、三九九中—下。

35 『大智度論』巻一〇〇、大正蔵二五、七五四中。『解深密經疏』の『智度論』の引文は、内容の順序に多少の乱れがある。

36 『解深密經』の勝義諦相品以下は、『瑜伽師地論』(撰決択分中菩薩地)巻七五～巻七八の中に含まれる(大正蔵三〇、七一三下—七三六下)。遁倫『瑜伽論記』では、巻二〇上、大正蔵四二、七七一中—巻二一上、七九〇下に相当する(基『瑜伽師地論



略纂』十六卷は、『瑜伽論』の巻一～巻六六の註疏)。なお『瑜伽論記』の別テキストとして、韓国仏教全書一三・一四(補遺篇三・四)も参照されたい。

37 『瑜伽論記』巻一八、韓仏全一四、五六一中一五六二上。

38 勝又俊教「瑜伽論記に関する二三の問題」(『仏教研究』第二巻第四号、一九三八年)によれば、景師の説は、『瑜伽師地論略纂』に一〇回、『瑜伽論記』に一二六九回引用されるとされ、何れも引用諸論師中最多であり、基や遁倫の述作に影響を与えたことが知られる。景師の思想を一部扱った論攷として、やや古いが結城令聞「相宗無表色史論」(『常盤大定博士還暦記念、仏教論叢』弘文堂書房、一九三三年七月)があげられる。また拙稿「新羅唯識の研究状況について」(『韓国仏教学 SEMINAR』第八号、二〇〇〇年七月)九九一—一〇二頁。

39 なお本稿では取り上げないが、日本でも、第二時の空義をめぐる「執空」(遍計所執性に約す。南寺伝)・「体空」(三無性に約す。北寺伝)と称する二釈が存したことをつけ加えておく。『唯識論同学鈔』巻五九(後二無性)、大正蔵六六、五一八上一中、『解深密経講讃』巻五、日蔵八、一三八下—一三九上。南寺伝・北寺伝については、拙稿「日本飛鳥・奈良時代における法相宗の特質について—新羅唯識学との関わりを探って—」(『불교학연구』第五号、ソウル、二〇〇二年一月)二〇三頁。

40 前出『解深密経疏』巻一、統蔵一一三四—四、二九八右上。

41 戒賢・智光論諍の扱いにみる法蔵・慧苑・澄観・宗密の性相融会論の実態を考察した論攷として、吉津宜英「性相融会について」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四一号、一九八三年三月)をあげる。それから柏木弘雄氏は、基・智周等が真如が無明の熏習をうけるとする学説を批判していることを紹介して述べ、直ちにそれに続く形で、「このような基・慧沼・智周のごとき法相唯識の正系にたいして、同じく法相宗学内にありながら、真諦の影響をうけた撰論学派の学説にも近づき、『起信論』説を教学の中に用いたのは、法相宗内の異端者と言われた西明寺円測(六一三—六九六)であり、……円測は、撰論宗の学者たちが『撰大乘論』の学説を『起信論』の立場から解釈しようとした諸例を真諦自身の見解から出たものであると考えており、……」といった説明を行っている(柏木「中国・日本における『大乘起信論』研究史」平川彰編『如来蔵と大乘起信論』春秋社、一九九〇年六月、三〇三—三〇四頁。『成唯識論述記』巻三本・『成唯識論演秘』巻三本、仏教大系本二、八四—八五

頁。ただ正確には、基と智周のうち、真如受熏という批判対象を古からの諸徳の計および『起信論』訳者として具体化させるのは智周の方である)。法相宗正系による真如受熏批判、法相宗の異端系である円測、そして円測文献に真諦系資料の引用が多いとされてきたことなどをつなぎ合わせたこの解説は、円測思想への断定こそ避けているものの、自ずとその核心部分が恰も真如受熏義の『起信論』的なものであるかのごとき予想に読み手を導く結果となろう。それまでの通説（一性皆成への理解等）とも連絡する一般に顔かれやすい説明の仕方も知れないが、円測の著作に十分踏み込まないまま見通しを急ごうとする整理づけであったと思われる。これに対し、木村邦和「西明寺円測における真諦三蔵所伝の学説に対する評価（一）」（『研究紀要』第五号、長岡短期大学、一九八二年一月）、同「西明寺円測における真諦三蔵所伝の学説に対する評価（二）」（同紀要第六号、一九八二年一二月）は、円測『解深密経疏』中の三六八箇所、同『仁王経疏』中の一〇九箇所に及ぶ真諦系資料すべてを拾い出して検討を加えたもので、円測が唯識思想の上では玄奘に依っていた点などを指摘している。この木村論文について、柏木氏は多少なりとも言及すべきだったと思われる。拙稿「円測による五性各別の肯定について—円測思想に対する皆成的解釈の再検討—」（『仏教学』第四〇号、一九九九年三月）、同「円測の真諦説批判」（『印度学仏教学研究』第五〇巻第二号、二〇〇二年三月）参照。なお真諦系資料ということについてつけ加えておくと、現在、船山徹氏を中心として、諸文献中の断片の収集による共同研究が進められており（京都大学人文科学研究所共同研究班「真諦三蔵とその時代」）、その著述の特色や中国における依用の実態などが今後一層明らかになっていくであろう。船山「真諦三蔵の著作の特徴—中印文化交渉の例として」（『関西大学東西学術研究所紀要』第三八輯、二〇〇五年四月）参照。

42 なお佐久間秀範「玄奘の意図する〈転依〉思想」（『仏教学』第二六号、一九八九年三月）、同「玄奘における〈識〉の扱い方」（『東方学』第七八輯、一九八九年七月）をはじめ、同氏の一連の論攷は、玄奘に流れる唯識思想の特質を考える上で有益であろう。円測の著作内容との関わりからも後日検討を加えてみたい。

43 竹村牧男『唯識三性説の研究』（春秋社、一九九五年二月）四八五—四九一頁。なお『菩薩地』を含む唯識諸文献における三性構造の変化を論じたものとして、池田道浩「三性説の構造的変化(1)」（『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第二九号、一九

九六年五月)、同「三性説の構造的変化(2)」(『曹洞宗研究員研究紀要』第二七号、一九九六年七月)がある。

44 前註 10。

45 慈恩基が、①撰相婦性体、②撰境従識体、③撰仮随実体、④性用別論体の四重出体を述べたことは周知の通りであるが、たとえば最澄(七六七―八二二)などは、このうち撰相婦性体を取り上げるところで、唯識教学=徳一の真如觀を批判してつぎのように述べる。「飢食者曰、総論経体略有四重。一撰相婦性体、二撰境従識体、三撰仮従実体、四性用別論体。依第一撰相婦性門即以真如為経体。故金剛般若論説、『心化非真仏、亦非説法者。説法不二取、無説離言相』。故知、経体即是真如。(以下最澄)此説非爾。未了般若論意故。……今正義者真如隨縁義亦名依他法。是故真如外別無依他性。依他寂滅性亦名真如性。本來非一異而有一異義。是以実相為体時不壞名句等。名句文為体時常不失実相。所以所詮為実相、能詮為五塵。飢食者撰相婦性真如為体深背般若論」(『守護國界章』卷中之中、伝教大師全集二、二〇―二一頁)。つまり唯識側の真如觀について依他法が除遣される面のみのごとく示し、依他起性と不一不異なるものが真如であると述べて批判する。この場合、不一は依他寂滅性=不変真如、不異は依他起性=隨縁真如であり、所謂真如の不変・隨縁を表明しているといえる。これは唯識思想が後に性相永別論(不変真如)として語られ定着している一例であろう。本稿でみたように、『解深密經』中、勝義諦相と諸行相との不一不異が説かれる箇所、徳竜は『三十頌』や『成唯識論』に依拠しながら、諸行相のことを依他起性として形式的には規定しつつ、そこから遍計所執の妄分別心に由来するといった説明に比重を寄せていた。それは唯識への理解方法として定着していた不変真如的な勝義諦觀を引き摺った意識によると推察される。ただ、その『三十頌』『成唯識論』の問題のみならず、基の撰相婦性体の説明をみても、むしろ性・相の不異論に終始している。為無為門・漏無漏門などの視点からある程度説明がつくにしても、落着しにくい点も未だ残されようと思われる。「一撰相婦性体、即一切法皆性真如。故大波若経理趣分説、『一切有情皆如来藏』。勝鬘経説、『夫生死者是如来藏』。無垢称言、『一切衆生皆如也。一切法亦如也。衆賢聖亦如也。至於弥勒亦如也』。諸経論説如是非一。一切有為・諸無為等有別体法是如之相。譬如海水隨風等縁擊成波相。此波之体豈異水乎。一切諸法隨四縁会成其体相。然不離如。有漏種子性皆本識

亦復如是。故皆無記」(『大乘法苑義林章』卷一、大正藏四五、二五二下)。なお最澄における真如の不変・随縁問題については、田村晃祐「最澄と『大乘起信論』」(前掲『如来蔵と大乘起信論』所収)、また為無為門・漏無漏門から生ずる円成実性および唯識性の解釈問題については、結城令聞『唯識三十頌』(大蔵出版、一九八五年四月)四七一六二頁、二五二一二五四頁参照。ちなみに円測の場合、基の四重出体に三法定体を加えただけの五門出体を自身で考えたと思われるが(太賢『成唯識論学記』卷一、続蔵一一八〇一一、一左上)、ただそれは『解深密経疏』には出されておらず、玄奘の五門出体のみ玄談で示される(撰妄帰真・撰相帰識・以仮従実・三法定体・法数出体。『解深密経疏』卷一、続蔵一一三四一四、二九一左下以下。三法定体の説明は同二九二右上一下にみえる)。前掲拙稿「『成唯識論了義灯』の円測説引用における問題点」参照。

46 稲葉前掲論文四七頁。

〈キーワード〉 解深密経、円測、解深密経疏、香樹院徳竜、三性三無性、無相之理

(附記)

本論考は、学習院大学外国語教育研究センター 2005 年度研究プロジェクト「初唐期仏教界における玄奘唯識の衝撃と各学派の反応の研究」による研究成果の一部である。

# The Doctrine of the Three Self-Natures and the Teaching of *Śūnyatā*

KITSUKAWA Tomoaki

The classification of the teachings into three periods by the Faxiang school has its textual basis in the *Sam̐dhinirmocanasūtra*, and the most important commentary of that sūtra is the *Jie shenmi jing shu* by Wōnch'uk, who is regarded as not having been officially authorized by the mainstream of the Faxiang school. Regarding Wōnch'uk's views on doctrinal classification (Ch. *panjiao*), it has been generally agreed that he did not adhere to the standard position of the Yogācāra, instead merging the second period teaching (the doctrine of *śūnyatā*), and the third period teaching. However, a closer look at his commentary leads to the conclusion that he describes the second period teaching as containing the substance of the *paratantrasvabhāva* and the *pariniṣpannasvabhāva* as the Yogācāra doctrine, and he is conscious of following Dharmapāla's and Xuanzang's thought.