

無着の唯識哲學における中心思想

鈴木宗忠

七

次に悟界顯現の根據に就いて考へると、無着に依れば、迷界展開の原理が種子熏習であるとせられたやうに、悟界顯現の根據も、同様に種子熏習であるとせられた。攝大乘論の第四入所知相分に於て、根本後得の二智の作用を説いた所に、唯識觀に入る爲めに、迷界展開の種子を斷滅すること、悟界顯現の種子を助長することが、並べて示されて居る。こゝは隋譯に依ると（對譯攝大乘論五七一頁）。

復次何故入唯識觀、……滅有因相、阿黎耶識、一切因相、種子故、増長得觸法身種子故、……入唯識觀。

となつて居る。これは確に迷界展開の原理が、種子熏習であることを示すと共に、悟界顯現の根據も、同様に種子熏習であることを示すものである。又同分の福に正入を説いた所に、正入は多聞熏習に基くもので、阿頼耶識が種子となつて迷界が展開せられるやうに、多聞熏習も

種子となつて悟界が顯現せられる旨が述べられて居る。

こゝは隋譯に依ると（同上五三頁）。

多聞所熏習、依止、非阿黎耶識所攝、如阿黎耶識、成種子、正思惟所攝、似法似義所生、似所取、物、有見、意言。

となつて居る。これも前文と等しく、迷界展開の原理が種子熏習であることを示すと共に、悟界顯現の根據も、同様に種子熏習であることを示すものである。そして悟界顯現の根據となる熏習が多聞熏習であることは、この正入段の文にも出て居るが、攝大乘論に於ては、他の個所にも現れて居る。同じく入所知相分の正入段の次に、能入段と稱せられるものがある。既に述べた如く、これは因力、善知識力、正思惟力、依止力の四力を得た結果、福慧の資糧を積集した菩薩が能入であるといふのであるが、その第一の因力が多聞熏習である。隋譯に依ると（同上五三頁）、この能入段は

於中何人能入、應知相、大乘多聞熏習相續已故、得

親近スルニシテ無量出世諸佛ヲ改ニ、一向信解シ、善集スルニシテ諸善根ニ、
 改ニ、善湯ク足福智ヲ資糧ト、諸菩薩ヲ。

となつて居る。云ふまでもなく能入の菩薩が、悟界を顯現するものであるが故に、こゝに擧げた多聞熏習が種子として、悟界顯現の根據となるわけである。又第二所知依分の引證段に、出世淨は阿頼耶識を離れては成就しないことを述べた所に、出世心は何れの種子から生ずるかを問うて居る。隋譯に依ると(同上二一頁)、その答は善清淨法界所流津液聞熏習ガ、爲ツテ種子ト得ル生スルコトヲ。

となつて居る。この出世心から悟界が顯現するわけであるから、この文も多聞熏習の種子を以て悟界顯現の根據となすものである。

無着に在つては、かやうに迷界展開の原理が種子熏習であるとせられたやうに、悟界顯現の根據も同様に種子熏習であるとせられた。然らばこの兩種の種子の性質は如何かと云ふに、迷界は雜染と云はれ、その性質は染汚であるから、その熏習は煩惱熏習で、染であり、従つてそれが迷界を展開する種子としても、同様に染であることとは明である。そこで迷界は妄分別所攝であると云はれ、その種子は有漏の種子であると云はれる。然るに悟界は眞如等と云はれ、その性質は清淨であるから、その熏習

は大乘法聞熏習で、淨であり、従つてそれが悟界を顯現する種子としても、同様に淨でなければならぬ。そこで悟界は正思惟所攝であると云はれ、その種子は無漏の種子であると云はれる。攝大乘論に於ては、私が前に引いた第二所知依分の引證段の續きに、聞熏習の性質に關して述べて居る。即ちこゝには隋譯に依ると(譯攝大乘論二一頁)、

彼聞熏習種子ハ、隨ニ下中上ニ、應ニ知ル皆是法身種子ト、是阿黎耶識對治故ニ、非ニ阿黎耶識所攝ト、故ニ、出世善清淨界所流津液故ニ、雖モ是世間ト、爲ニ出世心種子ト、體ト。

とある。これは聞熏習が悟界顯現の種子としては、法身所攝であり、出世善清淨法界から流れ出たものであるから、それは無漏であると云ふ意味に外ならぬ。

こゝで問題になるのは、この兩様の種子は、何處に顯現せられ、何處に貯藏せられるかと云ふことである。無着に依れば、それが顯現せられるのは、依他性の中であり、それが貯藏せられるのは、阿頼耶識の中である。先づ前者から始めると、攝大乘論に於ては、第三所知相分に、梵天回經を引いて、依他性には分別性の分と眞實性の分のあることを述べて居る。こゝは隋譯に依ると(同上四三頁)、

於^ヲ依他性^中、約^ニ分別性成就性^ニ故、生死涅槃體無差別義、彼中即此依他性、分別分成^ニ生死^ニ、成就分^ニ成^ニ涅槃^ニ。

となつて居る。又引き續いて、阿毗達摩經を引き、同様のことを述べて居る。即ち附譯に依ると、

依他性^中、分別性は染汚分、成就性は清淨分、即此依他性は彼二分、由^ニ此義^ニ故^ニ作^ニ如^ニ此^ニ說^ニ。

とある。

今これを解釋すると、依他性は所知の世界の總體であつて、その性質から云へば、一方に有漏的なものがあると共に、他方に無漏的なものがある。前者が染汚分であり、後者が清淨分である。染汚分と云ふのは、分別性の分のことで、それが現れると、分別性そのものとなり、生死となる。これは私が従上來述べた迷界に外ならない。分別性が迷界であると云ふのは、無着に在つては、それは狹義の迷界である。分別性は所謂相識の現れたもので、主觀としての所謂見識に對すれば、それは客觀である。分別性は依他性の中の染汚分の現れたものであるから、その性質が有漏であることには論はない。更に無着に在つては、狹義の迷界の外に、廣義の迷界がある。これは單に相識の現れとしての分別性のみを内容とするもので

はなく、客觀としての相識と共に、主觀としての見識をも包攝する。換言すれば、それは諸識である。故に分別性に對すると、それは依他性である。然し廣義の迷界は依他性であるとは云つても、それは依他性の全體ではなくして、その染汚分である。既に廣義の迷界としての依他性が、その染汚分であるとすれば、その性質が、分別性を等しく、有漏であることは當然である。約言すれば、それは虚妄分別所攝の十一識である。こゝに注意すべきは、廣義の迷界は識であると云つても、それは識用 vijñapti であつて、識體 vijñāna ではないと云ふことである。識體としての阿頼耶識から見れば、それは境 Artha であるに過ぎない。清淨分と云ふのは、眞實性の分のことで、それが現れると、眞實性そのものとなり、涅槃となる。これは私が従上來述べた悟界に外ならぬ。眞實性が悟界であると云ふのは、無着に在つては、眞實性を以て眞如とすることである。

既に依他性には、染淨二分がある爲めに、一方その染汚分が現れると、生死となり、迷界となると共に、他方の清淨分が現れると、涅槃となり、悟界となるとすれば、生死と涅槃、迷界と悟界とは、その體が無差別であると云ふ義の成立することは當然である。このことは分

別性や眞實性の性質を吟味すると、一層明になる。分別性に關しては、攝論に於ては、隋譯に依ると（對譯持大乘論二九頁）、

此中何者是分別相。於唯是識量無有義中、有義顯現故。

とある。こゝに唯是識量無有義中とあるのは、依他性のことである。依他性は唯識で、見識は無論のこと、相識も識で、實有の境はない。これが唯是識量無有義と云ふのである。識量は *Vijñapti* であり、無有義は *Anartha* である。ところが依他性の染汚分の爲めに、我々は實有の境が存在するとする。これが有義顯現で、有義は實有の境である。この實有の境が、分別性であり、生死であり、迷界である。この意味に於て、分別性は依他性の染汚分の現れである。又眞實性に關しては、

此中何者是成就相。即此依他相中、彼義相畢竟無所

有故。

とある（同上）。依他性の染汚分の現れである分別性は、畢竟無所有であるが故に、それは何時かはなくなるべきである。染汚分の現れなくなつた所が、清淨分の現れである。これが眞實性であり、涅槃であり、悟界である。この意味に於て、眞實性は依他性の清淨分の現れである。

かやうに考へると、生死と涅槃、迷界と悟界とは、同一の依他性の染淨二分の現れであるが故に、その體は無差別であると云ふべきである。

更に無着はこの關係を地土金の譬喩で説明した。攝大乘論の隋譯に依ると（對譯持大乘論四三頁）、

此義以何等顯示。以金土藏爲譬。如金土藏有三種可見、謂一地界、二土、三金。

とある。この譬喩では、地界は依他性である。地界に土相のあるのは、虚妄の體で、これが現れて土となるやうに、依他性にも、染汚分があつて、それが現れて分別性となる。又地界に金體のあるのは、眞實の體で、これが現れて金となるやうに、依他性にも、清淨分があつて、それが現れて眞實性となる。故に依他性に染淨二分のあるのは、地界に妄眞二分のあるやうなものである。攝大乘論に、隋譯に依ると（同上）、

後次於地界中、土相現時、是虚妄體現、金體現時、是眞實體現、故地界有二分。

とあるのは、この意味である。

然らばかやうに依他性に染淨二分のあるのは、如何したわけであるかと云ふに、無着に依れば、それは有漏無漏の兩様の種子が顯現したものであるとするのではな

らうか。換言すれば、彼はこの兩様の種子は、依他性の染淨二分の中に顯現すると考へたのではなからうか。攝大乘論に於ては、隋譯に依ると同上、

於_ニ地界中_ニ土非有而可見、金質有而不可見、若_シ以_テ火燒、土則不_レ現、金則顯現。

とある。地界には、そのまゝでは、非有虚妄の土相が現れ、眞實の金體は現れない。然し火でこれを焼くと、そこには土相は隠くれ、金體が現れる。依他性の染淨二分も、また無分別智の火で燒かれないときには、そこに染汚分の現れである分別性が現れ、清淨分の現れである眞實性は現れない。ところがそれが無分別智の火で燒かれるときには、虚妄の分別性はなくなり、實有の眞實性が現れる。攝大乘論では、前文に續いて、隋譯に依ると、
如_レ是_レ此識性未_レ爲_ニ無分別智火_ニ所_レ燒時、於_ニ識性中_ニ虚妄分別性顯現、成就性不_レ顯現、此識性若_シ爲_ニ無分別智火_ニ所_レ燒、於_ニ識性中_ニ實有成就性顯現、虚妄分別性不_レ顯現。

とある。こゝに識性が無分別智の火に依つて燒れないと云ふのは、依他性の染汚分が、煩惱熏習の種子、即ち有漏の種子に依つて顯現することである。これを裏から示すと、有漏の種子は、依他性の染汚分の中に顯現するこ

とである。依他性の染汚分は、虚妄分別の識で、無着に依れば、それは十一種に分れる。そしてこの十一種の識は、言說熏習即ち法執熏習、我執熏習、及び有支熏習の三種の煩惱熏習が、種子となつて顯現する。攝大乘論の第三所知相分には、隋譯に依ると(對譯攝大乘論二九頁)、

此中身識身者識受者識應受識正受識世識數識處識言說識、此等從_レ言說熏習_ニ生、自他差別識從_レ我見熏習種子_ニ生、善惡兩道生死識從_レ有分熏習種子_ニ生。

とある。又識性が無分別智の火に依つて燒かれると云ふのは、依他性の清淨分が、聞慧熏習が種子となつて、換言すれば無漏の種子に依つて、顯現することである。これを裏から示すと、無漏の種子が依他性の清淨分の中に顯現することである。依他性の清淨分とは、能觀の唯識智のことで、これに依つて所觀の唯識境が、換言すれば眞實性としての悟界が、顯現することになる。無着に依れば、能觀の唯識智は、既に述べた如く、先づ信解行地に現れ、それから順次に見道及び修道を経て、終に究竟道に至つて完成する(第四入所知相分對譯攝大乘論五三一六一頁)。それは始めは世間智であるが、後に出世間智となり、そしてこの出世間智は根本無分別智から後得有分別智へと顯現する。然しその中心となるものは、飽くまで

も根本無分別智である。故に依他性の清淨分は、無分別智の光に依つて燒かれた識性であると云はれるのである。依他性の染汚分である虚妄分別の識が、煩惱熏習が種子となつて顯現するやうに、依他性の清淨分であるこの能觀の唯識智は、開慧熏習が種子となつて顯現する。尤もかの染汚分は、煩惱熏習が横の關係に依り、三種に分れて顯現するが、この清淨分は、開慧熏習が縦の關係に依り、四位の階段を経て顯現する。

有漏無漏の兩様の種子が、依他性の染淨二分の中に顯現せられることは、大體上述の通りであるが、然らばそれが阿頼耶識の中に貯藏せられるのは如何であるかと云ふに、依他性は染汚分にしても、又清淨分にしても、各が自性を法するやうに、他に依つて成立する。他は因縁であるから、依他性は一言に云へば、因縁生 (Hetu-pratyaya-udbhava) である。

先づ染汚分に就いて考へると、無着に依れば、因は親因で、種子としての阿頼耶識がそれであり、縁は助縁で、これには増上縁、所縁縁、等無間縁の三縁がある。攝大乘論の第二所知依分には、附譯に依ると (對譯攝大乘論一五頁) 、

於_二第一緣生_中、諸法與_レ識更_レ互_レ爲_レ因縁、於_二第二緣

生_中、復_レ是何縁、是_レ増上縁、又_レ此_レ六識、幾縁所_レ生、謂_レ増上縁、縁縁、次第縁。

とある。この所は文が少しく混雜して居るが、今これを依他性の染汚分に限つて考へると、縁は増上縁、所縁縁、等無間縁の三縁であり、因は種子としての阿頼耶識であると云ふ意味になるであらう。既に依他性の染汚分の親因が、種子としての阿頼耶識であるとすれば、それは種子としての阿頼耶識から生じたものであることは明である。精密に云へば、それは阿頼耶識の中に在る有漏の種子かと生ずる。そうすると有漏の種子の顯現するのは、依他性の染汚分の中であるが、その貯藏せられるのは、阿頼耶識の中であると云ふことになる。

次に清淨分に就いて考へると、無着に依れば、因は開慧熏習で、縁は善知識、正思惟、依止等である (對譯攝大乘論五三頁)。この開慧熏習が無漏の種子として、依他性の清淨分の中に顯現せられることは、既に述べた通りであるが、それはこの清淨分の親因として、有漏の種子と共に、同様に阿頼耶識の中に貯藏せられる。このことは無着が阿頼耶識を以て、迷界の因としたと共に、亦悟界の因としたのも判る。攝大乘論の第二所知依分には、彼はこのことを主張する爲めに、大乘阿毗達磨經から一

偈を引く。隋譯に依ると(譯釋大乘論五頁)、世尊於何處說此阿黎耶識、各阿黎耶識、世尊於阿毗達磨經偈中說、

界體無始時 諸法共依止 由此有諸趣及涅槃勝
得

とある。この偈は唯識三十論頌の安慧注に、その梵文がある (S. Levi, *Vijñaptimātratāsiddhi*, p. 37)

Asādikālo (hīnā) sarva dharmasamāśrayah ।

Yasmin sati gatih sarvā nirvāṇādhigamo' pīrā ॥

無始の時よりの界、一切法の共依、

その中には一切趣も、涅槃の證得もある。

こゝに界とあるは、因のことで、阿頼耶識は無始以來、迷界の因となると共に、悟界の因となる。さうすると無着が有漏の煩惱種子が、無始以來阿頼耶識の中に貯藏せられたやうに、同様に無漏の聞慧種子も、無如以來阿頼耶識の中に貯藏せられたと考へたことは明である。

既に有漏の種子が、無始以來阿頼耶識の中に貯藏せられると共に、同様に無漏の種子も、無始以來阿頼耶識の中に貯藏せられるとすれば、阿頼耶識は一方に迷妄の性質を有し、他方に清淨の性質を有すべきは無論のことである。換言すれば、阿頼耶識はその性質から云へば、染

淨共存識でなければならぬ。若しこのことが成立するとすれば、一方有漏の種子を原理として迷界が阿頼耶識から展開すると共に、他方無漏の種子を根據として、悟界が阿頼耶識から顯現することは、論證せられたと云ふべきである。たゞこの無着説に於て、問題となるのは、如何して同一の阿頼耶識の中に、性質の異つた有漏の種子と無漏の種子とが、共存するかと云ふことである。私は今無着の主張した悟界顯現の根據を明にするには、如何してもこのことを論じなければならぬと思ふが、それが爲めには阿頼耶識の性質を顧慮しながら、その論歩を進めて行くのが適當であらうと信ずる。

唯識哲學の組織者としては、屢述の如く、無着の外に、その先蹤者には彌勒がある、その後繼者には世親がある。この三人の組織者は、何れも皆阿頼耶識を設定して、これを以て迷界の根本とすると共に、亦悟界の根本とした。然し阿頼耶識の性質に關しては、三者の所見は決して同一ではない。元來阿頼耶識の性質に關しては、三の立場が可能であるが、事實に就いて見ても、三人の組織者は、大體に於て、各その一の立場を取つた。第一は阿頼耶識は迷妄であるとするので、これは妄識説である。世親の立場がそれである。第二は阿頼耶識は清淨であるとする

ので、これは淨識説である。彌勒の立場がそれである。第三は阿頼耶識は迷妄であると共に、清淨である、即ち染淨共存説であるとするので、これは和合識説である。私のこゝで問題とする無着の立場がそれである。

先づ妄識説から始めると、世親の阿頼耶識は、その體系書である唯識三十論頌の上から、その文に注意したゞけでは、これを把握することは不可能である。その第四頌に依れば、阿頼耶識は無覆無記であるとせられるから、この點から見ると、その性質を定めることは出来ぬ。何故なれば無覆無記と云へば、淨を含むと共に、染をも含むからである。そこで私はその體系書を通觀して、世親の阿頼耶識觀は妄識説であると主張したい。第一、世親は依他性を中心として、分別性を説き、眞實性を説く。この點に於ては、世親説は無着説と異なる所はない。然し無着は何れかと云へば、眞實性に重きを置くやうに思はれるが、世親説は大體に於て分別性に依存する。故に依他性の眞實性に對する關係は、二者共に相の性に對する關係と見るが、無着に在つては、相と性との間には、相當に融通が認められるが、世親は全然これを認めない。所知の世界が、依他性を中心として説かれると、この依他性が分別性に依存する場合には、その根本になる阿頼

耶識は妄識となり、又この依他性が眞實性に依存する場合には、その阿頼耶識は和合識となるの外はないであらう。この意味に於て、私は無着の和合識説に對して、世親は妄識説であると主張する。第二、世親に迷界の展開に關しても、又悟界の顯現に關しても、種子熏習説の上に立つて居たことは推定せられる。この點に於ても、世親説は無着説と異なる所はない。然し無着は有漏の種子が阿頼耶識の中に實在することを認めると共に、同様に無漏の種子もそこに實在することを認めた。然るに世親は有漏の種子が阿頼耶識の中でなくなるときに、無漏の種子がそこに現れると考へたやうである。換言すれば、彼に在つては、有漏の種子は、謂はゞ實數であるが、無漏の種子は確に虚數である。この意味に於ても、私は無着の和合識説に對して世親は妄識説であると主張する。

世親の妄識説からは、迷界の展開は必然的に立證せられる。何故なれば妄識説では、阿頼耶識が所謂實數として有する種子は、有漏の種子に限られて居るから、これから迷界の展開するのは當然であるからである。然るに悟界の顯現は、妄識説からは説明せられない。妄識説では、有漏の種子は、無始以來阿頼耶識の中に貯藏せられるが故に、それは本有である。然し無漏の種子の現れる

のは、有漏の種子のなくなるのに由るが故に、それは無始ではなくして、有始である。換言すればそれは新熏である。更に考へるに、無漏の種子は、有漏の種子のなくなるに現れると云つても、無漏の種子が、有漏の種子のやうに、實物としてそこに出て來るのではなくして、それはたゞ有漏の種子のなくなることを、反面から云ひ表したのに過ぎないのである。有漏の種子は實數であるが、無漏の種子は虚數であると云ふのは、この意味である。故に世親説に於ては、迷界の展開は、必然的であると共に、積極的であるが、悟界の顯現は、消極的であると共に、その反面から見ると、偶然的である。約言すれば、悟界顯現の根據に關する世親説は、消極説であると共に、偶然説である。

次に淨識説に就いて考へると、彌勒の阿頼耶識觀は、その體系書である中邊分別論を見ると、第一相品の中に現れて居る。尤も彼はこゝには阿頼耶識と云ふ語を用ひない。第一相品第十頌には、緣識 *pratyakṣa-vijñāna* と云ふ語が出て居る。文の關係から見ても、それは世親の解釋するやうに、阿頼耶識である。この阿頼耶識としての緣識は、迷界としての受用識を展開する。故にこの點から見ると、それは妄識であると云ふべきである。然し

これは阿頼耶識を當相の上から見たもので、彌勒は阿頼耶識を當相として見る外に、これを本性として見て居る。本性として見れば、それは清淨である。彼の阿頼耶識觀が淨識説であると云はれるのは、この意味である。このことはつきりとその體系書に出て居る。この點に於ては、それは前に述べた世親の場合とは異なる。そこで私は今彌勒説を考へるに就き、世親説と對照しながら、その論歩を進めて行きたい。第一、彌勒は世親や無着と等しく、三性説を述べて居る。然し三性説の性質は、彌勒と他の二者とは、決して同一ではない。分別性に重きを置くと、眞實性に重きを置くとの違いはあるが、世親も無着も、その三性説は共に依他性中心説である。然るに彌勒になると、所分別の分別性は勿論のこと、能分別の依他性もなく、あるのは唯所分別も能分別もない眞實性のみである。換言すれば、彌勒の三性説は、眞實性中心説である(第一相品第六頌)。更に考へると、世親に在つては、分別性と依他性から迷界は、相として、性としての眞實性の悟界に對立せられ、二者の間には、融通は全く認められない。無着説も殆ど同様である。然るに彌勒になると、迷界の雜染と悟界の清淨とは、分位の差別であつて、その間には單に融通が認められるのみでなく、清淨

の眞如が、染汚の逆界となるのである（第一相品第十六頌）。

所知の世界が、依他性を中心として説かれると、その根本になる阿頼耶識は、世親説の如く、妄識となるか、若くは無着説の如く、和合識となるの外はない。然るに所知の世界が、眞實性を中心として説かれると、その根本になる阿頼耶識は自ら淨識となる。この意味に於て、彌勒の阿頼耶識觀は淨識説である。第二、世親や無着の阿頼耶識觀では、迷界の展開も、悟界の顯現も、種子熏習説の上に立つ。この際無漏の種子が、虚數とせられるときは、世親の妄識説となり、それが實數とせられるときは、無着の和合識説となる。然るに彌勒の阿頼耶識觀に於ては、迷界の展開も、悟界の顯現も、客塵煩惱説の上に立つ。清淨な眞如が、偶然に生ずる煩惱の爲めに、所謂客塵煩惱の爲めに、動き出した所が阿頼耶識である。そこから迷界が展開する。然し客塵煩惱がなくなると、元の清淨な眞如に還る。そこが悟界である（第一相品第二十二頌）。故に阿頼耶識は動く當相として見るときは、妄識であるが、動かない本性として見るときは、淨識である。こゝでは阿頼耶識は心性と云はれ、清淨であるから、それは眞如に外ならない。この意味に於ても、彌勒の阿頼耶識觀は淨識説である。

彌勒の淨識説では、阿頼耶識の本性としての心性即ち

眞如が、偶然的に生じた煩惱の爲めに、當相としての縁識となり、そこから迷界が展開するとするが故に、迷界の展開は、偶然的なことであるやうに思はれる。換言すれば、淨識説の結果としては、迷界展開の原理としての客塵煩惱説は、偶然説となるやうに思はれる。然し能く考へると、心性が阿頼耶識となり、迷界を展開するのは、偶然的なことではない。それは全く合目的な過程である。清淨な眞如が、染汚な迷界となるのは、眞如が眞如としての本性を發揮するが爲めである。眞如は解脱の方便として、雜染を展開する。煩惱の生ずるのは、偶然的なこととてなくして、合目的な手段である。何故なれば、若し煩惱に依つて雜染が起らないならば、我々はこのまゝで何の努力も盡さないで、自然に解脱することになるであらうから、それは生ぬるい解脱であつて、眞の解脱と稱することは出来ないからである（第一相品第二十一頌前半）。かくして迷界展開の原理としての彌勒の客塵煩惱説は、偶然説ではなくして、目的説となるのである。

煩惱を遠離する爲めには、努力を要する。煩惱が熾盛であれば、これを盡する智慧も強烈でなければならぬ。又それを働かす工夫も周到でなければならぬ。多聞熏習

を種子とする無分別智に依つて、熾盛な煩惱を燒盡することが出来れば、その結果として眞の解脱は得られ、轉依成佛も可能となる。煩惱の生ずるのが、合目的の手段であると云ふのは、この意味である。然しいくら努力しても、清淨な本性がないならば、凡ての努力は無效果に終るであらう。清淨な心性がある爲めに、解脱の獲得が必然的になる。この意味に於て、悟界顯現の根據としての客塵煩惱説は、必然説であると云ふことが出来る(第一相品第二十一頌後半)。かやうに考へると、彌勒に在つては、淨識説は一方迷界展開の原理として客塵煩惱説を目的説として成立せしめると共に、他方悟界顯現の根據としての客塵煩惱説を必然説として成立せしめるわけである。

かくして私は最後に無着の和合識説に就いて考へるべき順序となつた。既に述べた如く、無着は一方に於て、有漏の種子の實在を認めると共に、他方に於て、無漏の種子の實在を認めた。そしてこの兩様の種子は、依他性の染淨二分の中に顯現せられると考へ、阿頼耶識の中に貯藏せられると考へた。故に彼の阿頼耶識觀が世親説の如く、單なる妄識説でもなく、又彌勒説の如く、單なる淨識説でもないことは明である。古來それは和合識説で

あると云はれる。

世親が妄識説を主張したのは、その主なる目的が迷界の展開を説明するが爲めであつたらうと思はれる。何故なれば、迷界の展開を必然的に立證する爲めには、その根本になる阿頼耶識の性質は、これを一元的に迷妄とする外に跡がないからである。これに反して彌勒が淨識説を主張したのは、その主なる目的が悟界の顯現を説明する爲めであつたと考へることが出来る。何故なれば、悟界の顯現を必然的に立證する爲めには、前の場合とは反對に、その根本になる阿頼耶識は、これを一元的に清淨としなければならぬからである。無着は一方に於ては、世親と等しく、迷界の展開を説明しようと思つては、他方に於ては、彌勒と等しく、悟界の顯現を説明しようと思つたと思はれる。この企圖を實施する爲めに、この兩説を拆衷若くは綜合して、和合識説を主張するやうになるべきである。さうすると妄識説や淨識説が先に出で、和合識説が後に現れるべきである。これは三者の關係をば、論理の上から、謂はゞ組織的に見たもので、私も上來この順序に従つて論述して來たが、然し事實の上から、歴史的に見ると三者の關係は、決してそうはなつて居ないのである。

事實の上から、歴史的に見ると、周知の如く、先づ彌勒の淨識説が現れ、次に無着の和合識説が現れ、最後に世親の妄識説が現れた。如何して彌勒の淨識説が初に現れたかと云ふに、大乘佛敎の本義に照して見ても、阿頼耶識觀としては、この淨識説が、第一に唯識哲學史上に現れたことは、誠に意味の深いことである。云ふまでもなく大乘佛敎の本義は、成佛である。迷界を遠離して、悟界を顯現することである。現實を超越して、理想を獲得することである。何れにしても、その中心となるものは、理想であり、悟界である。故にこれを理論的に基礎付けようとする大乘佛敎哲學は、悟界の顯現を説明することを以て、その第一の任務としなければならぬ。この點から見ると、悟界の顯現を説明することを以て主たる目的とした彌勒の淨識説が、唯識哲學史上に最初に現れたことは、固より當然のことであらう。既に理想や悟界が中心であるとすれば、現實や迷界は附屬的なものとなるわけである。これを逆に云へば、世間は虛假で、唯佛のみが是れ眞である。こゝに迷界の展開する基礎になる煩惱は、偶然的なものであると云ふ、所謂客塵煩惱説の起る理由が存する。偶然的な煩惱と云ふのは、*Agantukāra* であるが、支那の古代の譯經者は、これを

客塵煩惱と譯した。私は以前にはこの譯語の意味を解し兼ねたが、その後考へた結果、漸く判明したやうに感ずる。*Agantukāra* は偶然的なものであるから、自發的なものでなく、外來的なものである、そこで主に對して、これを客としたに違ひない。この譯語例は多く存する。*Alinga* は煩惱であるから、塵埃の意味で、これを塵としたものであらう。塵と云ふのは、舊譯では、普通に境 *Artha* であるが、境は虛妄分別で、煩惱に外ならないから、そこで境を一般に塵と云ふことになつたのではなからうか。換言すれば、塵と云ふのは煩惱が原意で、後に境となつたものではなからうか。さうすると *Agantukāra* は客、*Alinga* は塵となるわけである。この解釋が成立するとすれば、それは客塵だけでよく、客塵煩惱と云ふのは少しく重複になる。それは何れにしても、彌勒は客塵煩惱説を以て、迷界の展開を説明すると共に、同様に悟界の顯現をも説明した。これは淨識説から出た當然の結果である。

無着は彌勒の後繼者として、唯識哲學に於ては、その説を繼承した所が、決して少くはない。然し阿頼耶識觀に關しては、その淨識説を捨て、新に和合識説を創唱した。これは如何いふわけであるかと云ふに、彼も彌勒

と等しく、悟界の顯現を説明すべきは、當然であると思つたに違ひないが、それと同様に、迷界の展開も説明しなければならぬと考へたからであらう。理想としての悟界は、勿論大切である。然し現實としての迷界も、彌勒のやうに、それは偶然的なものであるとして、捨て去ることは出来ぬ。そこで無着は客塵煩惱説を捨て、種子熏習説を創唱することになつたものであらう。種子熏習説は、無着以前にもなかつたわけではないが、これを唯識哲學の上に持つて來たのは、確に無着の功績である。

彼は有漏の種子に依つて、迷界の展開を説明し、無漏の種子に依つて、悟界の顯現を説明した。尤も彌勒も、阿頼耶識に當相と本性との二面あることを認め、本性の上から云へば、阿頼耶識は清淨であるが、當相の上から云へば、それは迷妄であるとしたから、決して迷界の展開を顯慮しなかつたわけではない。然しその中心となつたものは、飽くまで悟界の顯現を説明した本性清淨の説である。然るに無着は種子熏習説に依つて、迷界の展開を説明することに力を入れたと共に、悟界の顯現を説明することにも、同様に力を入れた。考へやうに依つては、無着は悟界顯現の説明に關しては、彌勒の淨識説をそのまま採用したとも見ることが出来る。攝大乘論の第二所

知依分には、悟界顯現の根據になる無漏の種子が、清淨法界から流出することを述べた所がある。隋譯に依るとある所には（對譯攝大乘論二十一頁）、

善清淨法界所流津液聞熏習爲三種子^{カッテ}得^ト生^ス。

とあり、又他の所には（同上二一頁）、

出世善清淨界所流津液故、

とある。こゝに清淨法界とあるは、眞如に外ならないから、無漏の種子は、眞如から出たことになる。これだけを切り離して見れば、無着の阿頼耶識觀は、彌勒の淨識觀と異なる所はないであらう。たゞ彌勒は、眞如を取つて、煩惱を捨てるが、無着は眞如を取ると共に、煩惱をも取り入れるの違ひがある。これは彌勒が客塵煩惱説の上に立つて居るのに對して、無着が種子熏習説の上に立つて居るからである。そこから無着の阿頼耶識觀は和合識説となる。

悟界の顯現を説明すると共に、迷界の展開を説明しようとした無着の意圖を徹底させたものが、世親である。

世親も無着と等しく、種子熏習説の上に立つては居るが、尙れかと云へば、無着が無漏の種子に重きを置いたのに對して、世親は有漏の種子に重きを置いて居る。勿論世親も、無漏の種子を全然捨てたわけではないが、有漏の

種子に比較すると、それは影が薄くなり、終に虚敷となる。世親の阿頼耶識觀が、妄識説であると云はれるのは、それが爲めである。然し私はこゝでは世親説をこれ以上に追求することはない。單に無着の和合識説を徹底させると、世親の妄識説になると云ふに止め、今は無着説に就いて、更に検討しなければならぬ。

無着の阿頼耶識觀は、古來和合識説と云はれるが、有漏無漏の兩様の種子が、依他性の染淨二分の中に顯現せられ、阿頼耶識の中に貯藏せられるとする點から云へば、彼の考へた阿頼耶識は寧ろ染淨共有識であると云ふのが適當ではなからうか。何故なれば、和合識と云へば、その中に在る眞妄兩要素が化合して居るやうに思はれるが、無着に在つては、前に述べた所に依つて判断すると、阿頼耶識の中の染淨兩要素は、單に並存するやうに思はれるからである。尤も後に述べる如く、彼はこの兩要素の關係を水乳に譬へて居る。その點から見れば、彼の考へた阿頼耶識は和合識であると云つても差支へないであらう。それは暫らく措き、無着が同一の阿頼耶識の中に、性質の異つた二様の種子が共存するとしたのは、如何いふ理由に基いたのであらうか。攝大乘論の第二所知依分には、この二様の種子を水乳に譬へた所がある。隋譯に

依ると(對譯攝大乘論二二頁)、

此聞熏習爲_ハ是阿黎耶識_ニ自性_ト、爲_ハ非_ト、若是阿黎耶識_ニ自性_ト、云何得_テ成_ニ對治種子_ト、若非_ハ彼識_ニ自性_ト、此聞熏習種子依止_ハ、云何可見_ル、乃至佛菩提位_ニ、所有聞熏習隨在_ニ何身中_ニ、與_ニ果報識_ト同相而生_ス、猶如_ハ水乳_ト、然非_ハ阿黎耶識_ニ、以_テ成_ニ彼對治種子_ト之故_ト。

とある。この文には、少しく解し難い所もあるやうに思はれるが、然し無着説としては、それに重要なものを含んで居ると考へるから、これを理解する爲めに、私は初にその趣旨を述べ、次にその字句を釋するであらう。先づ前者から始めると、無漏の種子は、これを有漏の種子に比較すると、その性質は全く相反する。何故なれば、有漏の種子に依つて、迷界は展開し、無漏の種子に依つて、悟界が顯現すると云はれるが、悟界の顯現は、迷界の展開を對治するに外ならないからである。そこで問題になるのは、かやうに性質の相反する兩様の種子が、如何して同一の阿頼耶識の中で共存するかと云ふことである。無着に依れば、それは兩者が和合するからである。例へば水と乳との如きものである。こゝでは水は無漏の種子に譬へられ、乳は有漏の種子に譬へられる。水が乳と、同一の容器で、和合するやうに、無漏の種子は有漏

の種子と、阿頼耶識の中で和合する。次にその字句を釋すると、こゝに「此聞熏習」とあるのは、無論無漏の種子を指したものに違ひない。「爲是阿黎耶識自性爲非」とあるのは、この無漏の種子は、阿頼耶識の中に在つて、迷界を展開する有漏の種子と、性質が同一であるか、若くは相違するかと云ふ意味である。「若是阿黎耶識自性云何得成對治種子」とあるのは、若し兩者の性質が同一であるならば、如何して無漏の種子は、有漏の種子を對治することが出来るかと云ふのである。「若非彼識自性此聞熏習種子依止云何可見」とあるのは、若し兩者の性質が相違するならば、無漏の種子は、有漏の種子の依止である阿頼耶識の中に存在することは出来ないから、その依止は何處に在るかと云ふのである。「乃至佛菩提位所有聞熏習隨在何身中與果報識同相而生猶如水乳」は、この文の中では、最も肝要な部分で、その意味は無漏の種子は、何れの受生の身に於ても、信解行地から究竟道即ち佛菩提位に至るまで、常に阿頼耶識の中に在つて、有漏の種子と和合する。例へば水が乳と、同一の容器に在つて、和合するが如きものであると云ふのである。こゝでこの一聯の文で、その中心にはなるが、然し最も解し難くのは、「與果報識同相而生」と云ふ句である。試

に他の譯を見ると、唐譯には、

寄_ニ在_ニ異熟識_中、與_レ彼和合轉_ヲ、

とあり、陳譯には、

此中共_ニ果報識_ト俱生_ス、

とある。更に魏譯を観ると、それには

現_レ彼共同事_ヲ、報識中行_ニ、

とある。意味から云へば、大體に於て何れも同一であるが、唐譯も最も透徹して居るやうに思はれる。こゝには明に和合とあるから、これが無着説が古來和合説と云はれる根據となつたものであらう。尤も陳譯にも、次の段に、

若本識與_ニ非本識_ト共起共滅_ス、猶如_ニ水乳和合_一云々

とある。無漏の種子は、有漏の種子と和合するからと云つても、兩者は決して同質ではない。このことを示す爲めに、最後に「然非阿黎耶識以成彼對治種子故」と云つたのである。

無漏の種子が、有漏の種子と和合して、阿頼耶識の中に共存することが、かやうに水乳の譬喩に依つて許されるにしても、然しそれだけでは悟界の顯現が、迷界の展開と共に、單にその可能性が説明せられたに止まるが故に、悟界の顯現の現實性は、未だ説明し得られないので

ある。何故なれば、悟界が現實に顯現する爲めには、迷界の展開が徹底的に絶滅せられなければならないからである。そこで攝大乘論には、進んで同一の水乳の譬喩に依つて、有漏の種子が滅し、無漏の種子の残る状態が述べられて居る。隋譯に依ると(同上二三頁)、

復次非阿黎耶識與阿黎耶識同處而生、猶如ニ水乳、云何一切皆滅、如ニ鴆飲ニ水中乳、

とあるが、この文の中で、「云何一切皆滅」と云ふ句には、確に錯誤がある。陳譯で見ると、この文は、

若本識與非本識共起共滅、猶如ニ水乳和合、云何本識滅、非本識不滅、譬如於ニ水鴆所飲乳、

となつて居るから、この句は

云何阿黎耶識滅、非阿黎耶識不滅、

とならなければならぬ。こゝに阿黎耶識とあるのは、有漏の種子、従つてこれから展開する迷界を意味し、非阿黎耶識とあるのは、無漏の種子、従つてこれから顯現する悟界を意味する。さうすると有漏の種子が、阿頼耶識の中で、無漏の種子と共存するにしても、識性が無分別智の火で燒かれるときには、乳が鴆に飲まれるときに、乳がなくなり、水のみが残るやうに、有漏の種子がなくなり、無漏の種子のみが残る。従つて迷界の展開はやみ、

悟界が顯現するのである。

悟界の顯現に關する無着説に就いては、これまでの所で、主としてその敘述を了へたと考へるから、こゝに少しくその批判を試みて、本論文の結論とするであらう。

種子熏習説に依つて、迷界の展開を説明すると共に、悟界の顯現を説明したことは、無着も世親と異る所はない。たゞ世親は阿頼耶識觀に關して、妄識説の上に立つが故に、その悟界觀は消極説となるが、無着のは和合識の上に立つが故に、その悟界觀は積極説となる。如何してさうなるかと云ふに、世親も無漏の種子を否定するわけではないが、彼に依れば、それは有漏の種子のやうに、實在するものではなくして、有漏の種子のなくなるときに、現れるものである。故にその阿頼耶識觀は妄識説である。この立場に立つ以上は、悟界の顯現は消極的に認められるの外はない。世親説が消極説と云はれるのは、この意味である。然るに無着は有漏の種子の實在を認めると共に、無漏の種子の實在を認めた。この兩様の種子が、阿頼耶識の中で、共存することは、水乳が容器の中で和合するが如きものであるとせられた。故にその阿頼耶識觀は和合識説である。この立場に於ては、迷界が有漏の種子から展開するやうに、悟界は無漏の種子から顯現する。

故に悟界の顯現は、有漏の種子がなくなるときに、無漏の種子が現れると云ふやうな消極的な意味ではなくして、それは阿頼耶識の中に在る無漏の種子から、積極的に顯現するのである。この立場が積極説と云はれるのはそれが爲めである。

無着の和合識説に於ては、水乳の譬喩に依つて、無漏の種子が有漏の種子と共存することが説明せられると共に、有漏の種子がなくなり、無漏の種子の残ることが説明せられる。換言すれば、悟界の顯現の可能性が説明せられると共に、その現實性も説明せられる。然しそれは悟界の顯現の事實を説明することは出来るが、その理由を立證することは出来ない。それは悟界の顯現の過程を説明することは出来るが、その根據を基礎付けることは出来ない。然らば悟界の顯現の理由を立證し、その根據を基礎付けるには、如何にしたらば出来るかと云ふに、種子熏習説の上に立つ限りは、それは無熏の種子が一元的に論證せられなければならない。無熏の種子が一元的に論證せられるとは、有熏の種子が徹底的に否定せられるか、それでなければ少くとも無熏の種子が有熏の種子に對して絶對的な優位を占めることである。無着の立場に在ては、このことは決して許されないから、無着説では

悟界の顯現を必然的に論證することは不可能である。この意味に於ては、無着の悟界論は、世親説と同様に、偶然説であると云ふの外はないであらう。

然らば悟界の顯現に關する無着説は、如何すれば偶然説から必然説になるかと云ふに、この爲めには、それは一方に於て、和合識説を捨てなければならぬと共に、他方に於て、種子熏習説を捨てなければならぬ。和合識説を捨てると云つても、それは世親のやうに、妄識説に進行することは出来ないから、如何しても彌勒のやうに、淨識説に歸還することになるであらう。大乘佛教の本義に照しても、淨識説は大乘佛教學の出立點であると共に、その歸着點でもあるからこれに止住するのは正當である。種子熏習説を捨てると、唯識哲學に於ては、彌勒の客塵煩惱説に戻ることになるが、これに就いては特に注意すべきことがある。客塵煩惱説は迷界展開の原理としての煩惱をば、偶然生として捨て去るやうに思はれるが、これはその半面に過ぎない。既に述べた如く、彌勒説では、單に迷界展開の原理としての煩惱をば、偶然生と見ないばかりでなく、實にこれを合目的の方便と見る方面がある。それは煩惱目的説である。私見に依れば、迷界展開の原理として煩惱目的説を取り、惱界顯現の根據として

本性清淨説を取ると、それは彌勒説の眞髓になると思ふが、同時にそれは無着説の行くべき道ではないかと考へる。これは正しく中邊分別論第一相品の第二十一頌に現れて居る。

Yadi na syāt śaṅkṣo muktāḥ syāḥ sarvāḥ |

Yadi na sū vi-mukṭhīḥ syāt pratyakam aḥalāni

Bhavot ||

若しその難業がないならば、一切自身は解脱するだらう。

若しその清淨がないならば、功用は無果であらう。

(完)

彙報

美學會例會

十二月九日(土) 午後六時半 於樂友會館

原始藝術の性格 金田民夫氏

寄贈雜誌

十一月號 一橋論叢(十・十一)

十二月號 丁酉倫理講演集、回教週報、文化

無着の唯識哲學における中心思想

前 號 目 次

東洋の繪畫に於ける「疎と密と二體」の解釋(承前)……………植田 謙藏

無着の唯識哲學における中心思想(承前)……………鈴木 宗忠

時代區分の超歴史的根據……………大島 康正