

# 唯識に於ける根據の問題

服部 正明

—

唯識の哲學に於ける「識」(vijñāna) 表識) の概念は、一義的な定義を以て把握することが困難である。それは對象に對する主觀の意識を意味するのではない。意識は感覺器官(根 indriya) を媒介として受容せられた對象の表象(五識 Pañca-vijñānāni) を統合し、認識を成立せしめる能力であるが「唯」(matra) の語はその對象の客觀的實在性を否定しているのである。然し意識は感官の受容性に基くことなしに、却つて對象を自ら構成して行く能生性を有するとも考え得るであらう。無對象を證成する爲に同一事實に對して相違識(virtuḥā-vijñāna) ありとの證明を用ふることは、この解釋への手懸りを興えている様に思はれる。然しこの場合でも、相互に異つた認識を生ぜしめる何らかの所依(āśraya, adbhāva) が無ければならぬであらう。それ無くしては相違といふことも云い得ないからである。表識とは實にこの所依に外ならぬ。vijñāna は āśraya の催起相に由來し、抽象名詞化する語基構成音を附した語で、識(vijñāna) が自らを知らしめてゐることである。註釋家によれば、それは識の顯現(virtuḥāna) 乃至行相(ākāra) を意味する、而してこの場合、表識として自らを顯し出し、様態化する識は阿賴耶識と名づけられるものであつて、決して認識主觀としての意識ではない。却つて意識はその識の顯現である表識を自己の對象とするのである。對象が客觀的實在性をもたないといふことは、それが阿賴耶識の顯現であり行相であることを云はうとする

のである。而しそのことによつて何が意味せられているか。對象による感性の觸發といふ最も經驗的に確實な基礎の上に認識を構成しようとする限り、對象の根底に更に阿頼耶識といふ特異の存在を想定することは、獨斷でもあり無用でもあるであらう。然し佛教に於いて、經驗的認識は決して眞の認識ではなく、自己を束縛し苦惱を増來するのみのものである。眞の認識とは、自己を解放し現世の苦より離脱せしめるものでなければならぬ。斯かる認識を求めるときによつては、經驗的認識の妥當性の成立根據を求めることよりも、寧ろ經驗的認識の根據を拂ひ、それを無化する事が課題なのである。對象を認識するといふ世間の立場は決して無記なる認識に止まつてゐるのではない。對象を自己の所有として執着し、その執着によつて却つて對象に自己を捉えられ、自己を喪失してゐる。對象の實在性の否定は、實にこの執着の遮遣を意圖してゐるのである。而して阿頼耶識とは、この執着を本質とする世間的認識、即ち分別の根據 (deriva) として取り出されて來たのである。唯識の哲學を根據の問題としてとらえることは、先づこの阿頼耶識の性格を明らかにすることから始めなければならぬ。

abhūtaparikalpo'ski dvayam tatra na vidyate /

gūnyatā vidyante tv atrā tasyām api sa vidyante //

「虚妄分別はあり。そこに二(所取・能取)は存在せず。實に空性はこゝにあり。そこに而も彼(虚妄分別)あり。」  
 54「中邊分別論」初頭のこの偈は、問題を展開する手懸りを興えている。虚妄分別とは、所取と能取 (grāhya-grāhaka) 自己に所有せられ執着されている對象と對象を所有しそれに執着する自己) といふ虚妄なる、abhūta) 二者が、その上に (asmin), 或はそれによつて (anena) 増益せられ遍計せられる (parikalpa) といふ意味で、虚妄分別自體はその二者を離れてゐるといはれる。於格 asmin 具格 anena によつて、それは遍計を成立たしめる依所、遍計をなす際の作具であることが示されている。即ち虚妄分別は遍計の成立する根據となつてゐるのである。それ自體は所取・能取を離れてゐると云はれるのは、實には虚妄分別の自體は依他起性 (pariśvānta-svabhāva) であること

を意味しているが、いま遍計の根據として限定するとき、それは阿頼耶識の顯現である。然し茲に遍計の根據の提示せられた所以を先づ考察する必要がある。「そこ（空性）に而も彼（虛妄分別）あり」といふ語がその事を要求するのである。

空性とは云ふ迄も無く中觀の祖、龍樹の根本的立場を顯揚する旗じるしであつた。而してその空性を宣明する爲に龍樹のとつた論理の方軌は、もの自性 (bhāvyā svabhāva) の遮遣とS形式のものであつた。こゝで、もの (bhava || Dharma 法) といふ語の概念内容は單に客體的な存在者に限られない。斯かる存在者の實在様式、更には倫理的宗教的な諸價値さえも、のとして取扱はれるのである。この事はそれ等凡べてを有自性的な法として規定して行つた阿毘曇佛敎、就中、説一切有部の敎説を直接の所破としたことに由來する。有部に於いても、客體的な存在者をそれ自體として考察することに主題が置かれていたのではない。存在者に就いて判斷し評價することに於いて現成している意識の境位が問題なのである。現に物にかゝはりつゝ物に捉はれている状態として有る煩惱、不善の境位と、修習の目的として有るべき善や更に無爲の境位とは、何れも有性でなければならぬ。その有性が前提されなければ、觀行は如何に嚴しくとも、虛空に足跡を印せんとするに等しい無意義に化してしまふであらう。無我説を教理學的に繼承した有部にとつて、無我とは斯かる法の有を意味するに外ならなかつた。もの自性の遮遣とは、従つて、客體的な存在者と同時に、それにかゝはる能取の心法をも否定し、斯くてそこに現成している有分別的な意識の境位の有性を否定するものであつた。空性といふことの説かれた目的 (prayojana) が戲論寂滅 (prajñā-śānta) にあるといはれるとき、その事は明示せられていゝであらう。戲論とは凡べての物や價値が在ると思はれていゝことである。その限り、自己が自己の對象や規範を所有するといふ分別が生起している。斯かる分別の位態が煩惱であり、その煩惱から善・惡・無記の諸業が生ずる。従つて戲論が空性に於いて滅せられるといふことは、分別の立場の遮遣を意味し、それは不善を滅して善に至る過程ではなく、端的に凡ゆる業を滅することに外ならないのである。

一般的に云えば、自性とは、如何なる他の作因をも持たぬ自體的存在で、斯かるものは不改性 (akriyāna) である。従つて自性として存在する法には、生住異滅なる自然的生成も無く、それを斷じ、その滅を證する倫理的形成も破壊される。いま涅槃とは煩惱の滅と考えられている。然しその煩惱が有自性の法であれば、それを滅することは不可能の筈である。更にまた、涅槃を有るべき法として修習の目的に置く時、涅槃の斯かる把握の態度こそが分別であり、煩惱に外ならぬのであるから、涅槃は常に彼岸へと逃れる結果となる。有分別によつて現成している法の滅相 (nivṛtti-lakṣaṇa) を有分別の立場に立脚しつゝ求めることは自己矛盾であり、惡無限を招來するのみであらう。斯くて法の滅相の實現は、凡ゆる身心の器關を止滅せしめる特殊の定か、或は灰身滅智を俟たねばならぬこととなるのである。涅槃の規定に於ける中觀の特性は、有性なる法の滅相の觀念を排し、涅槃を戲論寂滅としたことであつた。蓋し滅相は有相に相對する別異の有相以外のものでなく、そこでも有分別の立場は根本的に排棄されてはいないのである。戲論が寂滅せられるとき煩惱と涅槃とを夫、有性として限界づけることも有り得ない。涅槃の邊際と煩惱の邊際とは全く同一となるのである。涅槃は現象界の彼岸への超出によつて求め得るのではなく、有自性的に執取する分別そのものゝ轉換に於いて現證されるものである。その轉換の可能根據こそが空性であり、その轉換の行が有と無との中道と云はれたのである。斯くて、空性とは分別の止滅ではなく、分別をこえることによつて、却つて分別を本來的位態に於いて可能にする超越であつた。既に佛陀の出發點となつた我と世界の無常は、世俗の希求に背反して享受の對象の自己同一性を破壊し、眞學な沙門の膺心にも拘らず、目的に到達すべき爲の時間の無限性の要請を許さぬものであつた。一切の所執を捨てて、その執着の根底に潜む渴愛からの解脱を意圖した無我の實踐は、空性に於いて論理的自覺にもたらされたと云ひ得るであらう。有自性としては否定せられた法は、空性に於いて有性としての分別を離れた無執着の行境 (śūnyatā) として現成するのである。これが緣起であり對象や規範を分別し執取する自己と、自己に執取せられるものとの無い、分別の本來的位態なのである。

所取と能取とは虚妄なる二者であり、分別に於いてその虚妄なる二者の存在せぬ本來性こそが空性であることは、斯くて龍樹の明らかにせるところであつた。「內的にも外的にも一切種に我がといふこと (ahaṃkāra) 我のもの (mānuka) (manukā) が滅せられてゐるのが眞實 (空性) である」といふ中觀學派の定義は、空性の本質を表明している。而して空性が分別的有性を遮することは、一切の有を虚妄として瞬間的な感覺のみに頼らうとする虚無論者 (nistika) と異り、眞實の世俗を建立 (vyavasthāpna) するものとして、世俗建立の方規が龍樹を繼承する學派の課題であつた。凡ゆる論理の過失を指摘して、唯世俗 (svavṛttimātra) に誘引する月稱、及び、空性を nūnīta (censu efficiency) と解することによつて、空性を根底とする勝義の論理を世間の標準 (pramāna) として構成する清辨によつて代表せられる中觀學派と異り、唯識に於いては、空性の上に空性ならぬ執取の根據の有が提示せられたのである。空性こそが本來性であるならば、何故にそれは遮遣といふ形式によつて明らかにされねばならなかつたか。空性は常に非本來性の中に覆障せられ、見失はれてゐるからである。その非本來性は何に由來するか。空性を了達せぬ無智である。然し無智はその根據を持たねばならぬであらう。何故ならばそれは單に空性を知る智の缺如態として排除せられるべき消極的なものではなく、空性を破壊しようとする積極的な有だからである。本來空性なるにかゝはらず、而も尙虚妄分別ありとして定立せられた阿頼耶識は、この無智の由來する根據であり、所取能取の分別を成立せしめる所依なのである。

阿頼耶識は一般にその自相を、「一切の種子を有するもの」(sarvabhūta) と定義づけられる因相と、現に分別として生起している諸識の異熟果 (vijākaphala) たる果相とに於いて考察せられる。即ちそれは一切の雜染法として自らを顯現せしめる機能を有すると同時に、却つてそれら雜染法として現行する諸識の分別に重習せられた結果として存在すると云はれるのである。先づ顯現とは阿頼耶識が外境 (artha)、有情 (sattva)、我 (ātman) 及び了別 (vijāpiti) としよ四表識えと自らを顯はし出すことである。了別とは五種の感覺表象と意識とであり、我とはまた染

汗意 (Kṛishnamanus) とも云はれ、意識の根底に存する我性の原理である。また有情とは五根性としての自他の相續中に於ける顯現と云はれるから、有情を主體としてではなく器官の集合として對象的に捉えるもので、外境と共に、有情世間と器世間として對象界を構成するものである。斯くして阿頼耶識の顯現に於いて對象界と主觀とが成立し、所取能取の關係といふ虚妄なる分別が現起するのである。

然しながら、阿頼耶識が斯かる四表識えと自らを顯現せしめるといふことは、一切の心的物的現象の質料因としての自性 (prakṛiti, pradhāna) 等に現象の起因を求めることゝ如何なる相違があると云えるであらうか。形而上學的轉變説は佛陀の斥けたところでもあり、龍樹によつても遮遣され盡した。阿頼耶識顯現説は、再び斯かる現象の生因としての實體を指定することによつて、外道の形而上學に同化するのではないであらうか。然し兩者の立場の本質的な區別は、阿頼耶識は獨斷的に設定せられた自性等の如くに、それ自體に於いて存在するものではないといふことである。それは無始時來の戲論の串習による習氣 (vāsanā) として存在するといはれるものである。戲論とは善、惡無記の諸業を成立せしめる分別として現行している諸識の作用に外ならない。その現行識の異熟果として宛も香が衣に熏ずる様に、基體に熏ぜられた習氣として阿頼耶識はあり、習氣の轉變と云ふ特性 (pariṇāma-viśeṣa) によつて阿頼耶識は顯現するのである。習氣といふ考えが、單に分別の成立を過去からの習慣に基けようとするものでないことは、異熟果の解釋によつて明らかにされるであらう。異熟果とは善、惡の業より生じたる無記の果である。蓋し異熟因果の思想は宗教的加行 (prayoga) の法を自然必然的な現象生起の因果關係から殊別せしめる意味を有する。それは直前までの善惡が現在に於ける行の主體を決定することなく、主體は常に無記の立場に立つことを謂ふのである。そこに如何なる決定論や豫定論からも自由である主體を自覺することが可能である。無記なる習氣から直接に分別は顯現するのであるならば、分別は自らの根據を時間系列の中にでなく、主體存立の根源にもつのでなければならぬであらう。それ故にこそまた分別的雜染を清淨えと轉換する行も、常に現在に於いて可能なのでなければならぬ

い。若し分別が過去にその原因を見出したとしても、その原因は何ら分別の根據としての解答を與えるものとはならぬであらう。何となれば、時間的制約の中に無限に遡求せられた第一原因としての分別でも、同じく無記の立場から生起せるものであり、本來空性なるに何故に分別が生ずるかとの問は、そこでも再び繰返されねばならぬからである。それが無制約的質料因からの必然的顯現と解せられるならば、その限り最早や現在に於いても斯かる必然の系列を轉ぜんとする意圖の立つべき餘地も無いこととなる。種姓(gotra)による五姓各別を主張する立場は、雜染と清淨との所依としての有漏種子と無漏種子とを、夫、同一性的に考えようとすることに於いて、決定論えの傾向を胚胎すると云はるべきであらう。

分別は常に無記なるものとして成立つてはいない。それは根底に我性の原理たる染汗意があるからである。染汗せられているといふことは、直ちに惡を意味するのではない。自己を絶對者に高めようとする我性は、倫理的には善でもあり得るからである。斯くて染汗意は煩惱に覆せられてはいるが、その煩惱は原理的には善惡に決定せられぬ無記(nivṛtyavyākṛita)有復無記(y)であるといふことが出来る。然しそれを根底におく分別は、必ず善か惡かの業であり無記ではあり得ない(y)。いまその分別を現起せしめる根據である阿頼耶識は、異熟果として無記である故に、分別は常に現在に於いて無記の立場から直接に生じているのであつた。云ひ換えるならば、非本來性への種子が常に空性に對峙しつゝ主體を構成しているのであつた。それ故に空性は、前提せられたものとして現存しているのではなく、非本來性の種子を斷ずる主體の行に於いて成立するのでなければならぬ。

阿頼耶識が四表識と自らを顯現せしめることは果轉變といはれ、斯くて成立した現行識が分別の習氣を阿頼耶識中におくことは因轉變と云はれる。然しこれは轉變が時間的に二段階に行はれることを意味せず、たゞ阿頼耶識の果相と因相との論理關係が轉變として説明せられたに過ぎない(y)。即ち現行識は阿頼耶識の顯現せる所取を能取することによつてのみあり、又分別のある限りその根據として阿頼耶識はあるのである。轉變はこの交互因果といはれる論理

關係に於いてのみあるのであつて、無制約的實體としての阿頼耶識が自己を現象界に實現するのではない。阿頼耶識は無始時來の分別に熏ぜられた習氣といはれた如く、それは顯現せる果相に於いては所取と能取とはなつても、それ自體としては執受 (upādhi, upātāni) も了別も知覺せらるべき行相をもたず、不可知なるもの (asamvīdika) である。それは特殊の、或は眞實の現量 (pratyakṣa)、即ち認識によつて限定されぬ法界の現證によつて始めて明瞭になるものである。而しその際には既に阿頼耶識ではなく、虚妄分別の自體として、所取と能取とを離れた依他起性であり、そこに於いてこそ分別は本來の位態にある緣起なのである。それ故に阿頼耶識は分別の所取としてのみあるのであつて、その限り現行の諸識を能取たらしめているのである。轉變に於ける交互關係は因果同時と云はれていゝ。それは宗教的加行の現在に於いて分別を排除しようとする主體にとつて、益、執拗に纏綿する分別えの傾向性が單なる缺如的無智としてではなく、それ自身の強固な根據をもつものとして反省せられたのである。空性こそ本來性であるならば、この傾向性をもつ阿頼耶識もまた無始時來である。斯くて空性は時間を超越した永遠の自己同一ではなく、不斷に分別的雜染を清淨にする作用として自覺されねばならぬであらう。

(註 1) Viṅgulā (ed. par S. Lévy) p. 3 matam iḥ artha praiśohānam.

(2) 攝大乘論、所知相分 (佐々木對照本、三四頁) に、對象の實在性を否定する四種の證明を擧げる第一に示されるもので、「如俄鬼傍生反諸天人、同於一事、見彼諸識有差別故」と説明されている。同様のことは増上慧學分 (同本、九二頁)、中邊分別論釋疏 (梵本、一九頁)、唯識三十頌、第二十偈下にも説かれる。たゞ三十頌では「一事に於いて、又その事無きに……」(ekasmin vastu tadabhava ca…) と云はれているのは、夢等の無所緣識をもふくんでいるものと解せられる。

(3) 調伏天、西藏文唯識三十頌釋疏 (武田校本)、四五頁、十一行。三三api に對して「表識」の譯語は、稻津紀三「世親唯識說の根本義」のものを依用した。宇井博士は vijāpiti と云ふ語自體で「識」の意味はなく、佛教特有の用例であると述べてゐる。「唯識」の原語で vijāpiti 「印哲研究」第一)。

(4) Madhyantavibhagāṅka (ed. par S. Yamaguchi) p. 13; asmin と anena の二様の解釋を、次々安慧說、護法說となす慈恩の說の不當なることを山口博士は註記して居る(譯註七六頁③)。尤もこの二様の語義解釋は虚妄分別の意味内容に



重要な相違をもたらすものではな。

- (5) *Ānāpāna-samāhita* は中論 XXIV, 7 に述べられた語で、その意味する所は、月稱に於ては中論 XXIII, 5 の所説である。(cf. *Prasannapada* p. 490)
- (6) 中論 XXV, 20
- (7) *Prasannapada*, XVIII, p. 340
- (8) cf. *Madhyānta-v.* t. p. 16 ff.
- (9) *Triṅgata*, K. 6
- (10) 「俱舍論」によれば、無記法は五色根と香味觸であるから、夫等は無分別である。而して又無記法には、五果の中離業果と異熟果とは無いと云はれるから、無分別の無記法は涅槃と輪廻にも全く無關係であると云える。
- (11) *Triṅgata*, p. 18. 「我等の假説及び法等の假説の存する依處たる彼(識轉變)は、因性と果性として分たれる (*Netubhavana* *plābhavani* ca *bhūyate*).」因轉變、果轉變は唯一の識轉變といふ事象を因性と果性とに分つて考察したのである。
- (12) *Ibid.* K. 8 a-b

二

分別の根據としての阿頼耶識は、一面から云えば分別的雜染の潜勢態に過ぎぬもので、現行識の顯勢に比して單なる非存在の如くにも考えられ得るであらう。然しまたそれは根據である限り、現行せる分別の相は止滅せられた時でも、尙それ自らは決して滅せられることのない基體的存在性を保持している。意識を全く滅却せる無想定、滅盡定等から出定した後に、再び分別識の生ずるのは、定中に於いても斷滅することの無い相續の基體があるからでなければならぬといふ事が、阿頼耶識の存在を證明する因故の一として擧げられるが、此事はまた、それらの定に於いてすら全く對治することを得ぬ執拗さをもつものとして、阿頼耶識の基體的存在性を示してもいるのである。然し一切の雜染がそこから顯現し現行する根據が、基體的存在として空性に對峙するとすれば、最早や解脫といふことも不可能となるのではないであらうか。然し、斯かる問ひに對しては、却つてこの根據あることによつてこそ空性は成立すると

答えられる。何故ならば本來的空性が常に現實的に顯了せられてゐるならば、有情は解脫を希求し、功力を用ひる必要すら無いからである。その際には、世界は時間を超越した自己同一的永遠であり、空性が説かれることも全く無意義と化するであらう。實には空性とは、雜染が自己自身を清淨にする (*visuddhi*) 作用として自覺されなければならない。空性は雜染を自らの外へと排除し、雜染に對峙するものではない。雜染が自らを超越する作用的自覺に於いて成立するのである。分別の根據は單に雜染を生ぜしめる基體としてのみ存在するのではなく、自らを自己否定的な關係に於いて空性に結びつけてゐるのである。即ち根據は自らひるがえることによつて、空性の成立 (*gūṇyaka-sādhana*) を可能にするのである。阿頼耶識の自體としての虛妄分別は、斯くて雜染の基體であると同時に、空性を成立せしめるといふ二重の意味に於いて根據の性格を荷ふといふ事が出来る。それでは空性の成立を可能にする根據のひるがえり (*āśrayasya parivṛittiḥ* 轉依) とは如何なることであるかが考察されねばならぬであらう。

灣に阿頼耶識が所取能取の關係を成立せしめる四表識を顯現すると述べた時、能取となるのは我と了別との表識であつた。五種の感覺表象と統覺たる意識の外に、我即ち染汗意を舉示するのは、意識が常に特定の主體に屬さぬ一般的形態に於いて成立してゐるのではなく、「我が」意識するのであり、「我の」意識内容であることを強調するのである。即ち染汗意は、本來限定をもたぬ世界・法界<sup>(a)</sup>に於ける凡へてを、自己の觀念に住處をもつ事物 (*svān tiṣṭhī-śāhāyān vastu*) として限定してゐる。それ自體としては無記であるべき認識も、根底にこの我性の原理の潜むことによつて、常に分別として、更に執着として現行しなければならぬ。それ故に染汗意は、思量を本質とするもの (*manomūlaka*) であり、我癡、我慢、我愛、我見なる四煩惱に常に伴はれると云はれてゐるのである。斯かる染汗意を根底におくことによつて、意識は個體的な住處 (*sthāna*) を形成し、その限り、無執着性に於いて無限定の法界を行境として把握する佛性 (*Buddhava* 佛たること) は得べくもなき。「これが眞如である」 (*tathatvān*) といふ認識すら、眞如を自己の所有とする染汗意の増上慢としては、排斥されねばならない。個體的な意識の住處の排棄せ

られない限り、得られているのは主觀的確信に過ぎず、眞實なる法界は了達されてはいないのである。所取は無く、唯だ能取の表識のみであると示す入無相方便 (*asullakṣaṇānupaparocōpaṇā*)<sup>(4)</sup> は、斯かる意識の住處が主觀性の夢に過ぎぬことを了得せしめようとするのである。夢と知ることによつて、夢より覺醒することが、即ちこの住處からの離脱が結果されなければならない。従つて、所取無き故に能取の表識もまた無いといふことに於いて、入無相方便は完成されるのである。阿頼耶識は分別の所取としてのみ、即ち染汗意に執せられ、六識に丁別せられる限りに於いてのみ外境と有情として顯現しているものであつた。従つて染汗意の作用せぬとき、所取の顯現もまた無い筈である。然しまた染汗意は染汗意自體を以て滅することは出来ない。それは阿頼耶識のある限り能取性として顯現するからである。この識轉變に於ける交互關係は單に悪しき循環を意味しない。交互媒介に於いて、能取と所取とは共に無底へと突き落されねばならないのであつて、入無相方便はその事を明らかにしつゝ、轉依を成ぜしめるのである。

外境と有情は所取として執せられる如くには實有のではなく、たゞ分別に垂ぜられた習氣に過ぎぬといふことは、染汗意を基底として構成せられた意識の住處を、現實性を喪失した空虚なる主觀性へと遊離せしめる作用をもつ。自らの見によつて法界の實際 (*dharmakōṭi*) を限定し、否定している世間は、現實に乖離する自己の分別に氣づかぬ程に深い執取に陥つてゐる。たまたま生ずる破綻は、忘却といふ表面的縫合によつて、たちまち回癒したものと考へる。月稱は眼譬、黃目等によつて感官を障害せられた者を邪世俗となし、世間の眞理としての世俗諦と區別するが、本質的には無明の譬に遮られてゐる點で、世俗諦も有過根の者と何ら相異はない。實には無い所取を、實有の如く執する空虚なる主觀性は、眼譬者が毛髮等を見るに同じく、また夢の状態にも等しいであらう。意識が對象なく生起しているとすれば、意識には全く無限定な認識能力が許容される事となり、従つて、隨時隨處に一切が識知されねばならぬであらうといふ反論は茲に成立しない。何故ならば、夢に於いても、夢の意識にとつては、對象の實在は疑ひ得ぬ事實であり、認識は時間空間に限定せられて成立してゐる。而も覺醒した時には、それが虚妄なる認識であつ

たことを知るのである。同様に、所取が實在性をもたぬと知るのは、分別を超越することによつてであり、ひるがえつた根據に依止する如實知が現成することによつてである。その如實知を、限定せられた意識の立場に於ける矛盾を理由として、否定することは出来ないからである。又認識の眞理性を、それが一般的に承認せられるといふ單なる蓋然性の上に基礎づけることも不合理であらう。それでは宛も一樣に膿河を見ている餓鬼や、等しく獄卒に迫害せられる地獄人にも類比せられることになる。<sup>(3)</sup> 認識が虚妄であるか、如實であるかといふ決定は、たゞその認識が眞に自己を開放し、解脱せしめる認識であるか否かといふ點にかゝつているのである。世間は絶対の現實性としての法界を自ら限定した住處に據りつゝ、或は相互に相違する分別を以て相剋を生じ、或は執取の對象と執取する自己とが、共に空しく去り去つて行く無常に逢着して錯亂せられる。斯くして「眞實ならぬ分別の眠りによつて睡眠し、夢に於ける如く非實在の對象を見ながら、未だ醒めぬ世人は彼(對象)の無なることを如實に了解していない<sup>(4)</sup>」のである。

意識の住處が空虚なる主觀性に過ぎず、所取なき能取の表識のみであることを知らしめる(viññapanṭi)ものは、決して超越的な他者ではなく、阿頼耶識の自體としての虚妄分別に外ならないのである。云ひ換えれば、分別の根據が自らを自己否定的に空性に關係づけることによつて、染汗意を無根據ならしめつゝ空性を成立せしめるのである。阿頼耶識の對治は、阿頼耶識所攝ではない法界等流の聞熏習(śrutyaśana)であると云はれる。<sup>(5)</sup> それは阿頼耶識といはれる限り、分別の根據としての限定せられた意味をもつからである。然し阿頼耶識の自體たる虚妄分別を離れて、別に無漏の種子があるのでない。聞熏習に習成せられた無漏の種子が本有であるか、新熏であるかといふ論議は、やゝもすれば轉依の論理を見失はせる傾向をもつ。分別の超えられぬ限り阿頼耶識は無始時來あり、無漏種子はあるべくもなく、分別の超えられた時無漏種子は本來あるのだからである。この本來あるといふことが、如何なる所依に於いても阿頼耶識と俱起(saha-yutti)しつゝ、熏習せられ來つたものと云はれるに外ならない。斯かるものとして聞熏習は、雜染の主體が自らの根據の無を如理作意(yoniso manuskāra)する加行道(prayoga-mārga)とし

て、見道 (*darśana-m.*) の道を開き、轉依を成ぜしめるものである。分別は法界の實際との矛盾に於いて、自己の主觀性の空虚さを知り限定せられた自己の見より生ずる苦惱の深さを知る。然し作意が染汗意に基いている限り、染汗意は自己の空虚性を知りつゝも尙自己自身であらうとする。斯くて自らの分別の根據の無を思惟する如理作意は却つて根據の執拗なる有性を結論せしめる結果となる。然しこの染汗意の傲慢こそは、自ら所取なき能取性であることを最もよく知れる筈である。たゞそれを自ら背つた内容に轉ずる機縁が宗教體驗と云はれるにしても、それは外面的な出來事の大きさによつて意味があるのではなく、主體の根源に滲透し、作意する主體そのものすら空虚の中にすべり去らせることによつて、染汗意の所取なき能取性を諦認せしめるものとしてのみ體驗として成立つのである。從つて所取なきことが如實に覺知せられるのは、自らの根據の無を、有根據に立ちつゝ如理作意する、作意そのもの、矛盾の崩壞する時、即ち染汗意の能取性の滅壞の時に於いてである。斯くて所取なきことは能取もまた無いことを結果せしめて、人無相方便は完成せられる。而してこの所取能取の滅無に於いて阿頼耶識はひるがえつたのである。その構造は三性説が明らかにしている。

三性説は虚妄分別依他起性の上に増益せられた所取能取の分別である遍計所執性を、無分別智なる圓成實性に轉換する構造を示すものである。依他起性はそれ自體に於いては、所取能取の相として自然生 (*svayambhū*) しているのではない。従つて二取の分別を本質とする遍計所執は、たゞ想像せられたもの (*utpadesīkatva*) に過ぎない。而して依他起性がこの遍計所執を常に遠離していることが、そのまゝ圓成實性に外ならない。斯かるものとしての圓成實性は、無分別智と云はれても、遍計せられた分別の無分別であると同時に、依他起を如實に知る清淨世間智でなければならぬ。云ひ換えれば、虚妄分別は遍計せられてはいる限り阿頼耶識であり、その遍計の根據とせられたのであるが、所取能取の滅無に於いて畢竟無となつたのではなく、自らをひるがえして清淨世間智の行境となつたのである。即ち圓成實性がその上に (*asmin*) 或はそれによつて (*anena*) 顯はし出される依他起性となつたのである。それ故

に斯かる依他起性は二取を遠離する圓成實性の通達に於いて始めて覺せられると云はれるのである。

染汗意の構成する意識の住處は、その根據として阿頼耶識を有していた。然しそれは執ぜられる如くには無なる根據であつた。かくて意識の住處は空虚なる主觀性として抽出せられ根據なきものとなつたのである。而してそのことが、空性がそこに顯はし出されている依他起性の現成であるから、染汗意の執取する根據としてであると云はれた阿頼耶識とは、實にこの依他起性に外ならぬであらう。依他起性即ち虚妄分別こそは、遍計の根據なき根據としてあるのである。<sup>(11)</sup> 遍計の根據を無にすることが、根據自身のひるがえること (parāriti || anyatātra 別の様態になること) と云はれるのも、この虚妄分別の二重構造に基くのである。而してこの二重構造をもつ虚妄分別こそが、法界に於ける偶來 (āgamika) として、法界を所取能取の空といふ本來性に於いてではなく、非本來性をも自己の中に包括する唯一の世界 svaisāra として成立せしめる。即ち法界は根據なき雜染の根據を自らの中にもつ殊勝なる根據 (āgamavīces) として自覺せられる世界なのである。偶來とは現存在する或るものに、外から偶然的に附加せられたものではない。それは法界が或る延長をもつた空間的存在ではなく、雜染を清淨にする作用に於いて主體的に自覺せられるものであるからである。即ち限定をもつ自己の見が、その限定を超えることによつて直證せられる世界だからである。斯かる世界はそれを自覺する主體と別のものではなく、かくして法界そのものが佛智、佛身であり、或はまた如來藏と云はれるのである。空性とは單に二取の無であるのみではなく、空もまた空として、空性に於ける因施設としての世俗の建立が問題化せられたことは、空性の意義 (śūnyatā) が緣起の絶對的肯定にあることを明らかにする爲であつた。その施設の所依として、二重の意味をもつ根據を指定することによつて、空性はその論理性から世界の主體的自覺へと勢位を高めたと云ひ得るであらう。斯かる法界に於いては、佛たることを求める道 (mārga) がそのまま法界の行作 (prātipatti) として波羅蜜を成就するもの (pāramitā-nispātaka) であり、道そのものが勝義諦に攝せられるのである。<sup>(12)</sup>

註(一) cf. *Madhyānta-v.* 4, p. 59 ff.

(2) *Bohisattvabhūmi* (ed. by Wogihara), p. 52, 13.

(3) *Trīṅṅka*, K. 5 c-d, K. 6

(4) *Madhyānta-v.* 4, p. 23 ff.

(5) cf. *Vīṅṅṅka*, K. 1-4 and Comm.

(6) *ibid.*, K 17 Comm. p. 9, 13

(7) 攝大乘論所知依分(佐々木對照本三十二頁)「唯唯識論卷二參照。

(8) *Schejbarsky* は見違き「a moment of mystic illumination」と譯し、それに引いて次の如く述べている。「突然的な覺悟(illumination)であるが、それは準備なく生ずるのではない。宋來の學者は長期の道德的修習の課程を經過し、かの哲學構造を詳細に互つて周到に研究しつづけたとき、突然の覺悟の瞬間に於いて、彼が以前はたゞ理論的に理解しようとしたことが生々とした現實性の活潑さを見、彼の前に立ちはたはれて來る『Vajrasūtra』(The Conception of Buddhist Nirvāṇa, p. 16) 宗教體驗は覺悟そのものが意義あるのではない、如理作意の結果を現證するものとして意義をもつのである。

(9) *nīpannas tasya (pratantasya) pūrveṇa (parikāpicenā) sata rahitā tu yā.* (*Trin.* K. 21 c-d)

(10) 法々性分別論にはかゝるものとしての無分別智の相を次の五種の性密によつて明にしている。(a) 童兒や愚者の如く、單に分別を得意せぬ(*v. aminskatā*) のではない。(b) 三昧に於ける如く分別を超過した(*v. samatīkṛantā*) のみではない。(c) 昏睡や酔狂の際の如くに、たゞ分別が止滅した(*v. upagantā*) のみでもない。(d) それであるからと云つてまた特別の自性たる義(*sabhāva-rūpa*)があるのではない。(e) 従つてこれが無分別智であると現前にかたちとられる(*abhilakṣikā*) ものではない。(cf. *Tib. Pok. ed.* 41 a-b)

(11) 依他起性の斯かる性格は幻喩によつて最もよく表はされている。幻術者が木片等を呪文によつて象馬等として顯現せしめるとき、幻所作としての象馬等は實在ではないが顯現していることは事實なのである。長尼雅人教授は「三性論偈」によつて依他と遍計とを *yat khyāti* (顯現するもの) || *khyāti* と *yatha khyāti* (顯現せる状態) || *khyāna* として證され、前者に於ける動詞 *khyāti* の主語 *yat* が、無内容なる關係代名詞であるから、*yat khyāti* は述語的に内容づけられていない判斷の主語として存在するものであるとせられる。而して述語的に顯現の様態が内容づけられたときに、遍計となると述べて居られる。「三性説とその譬喩」東方學報、京都、VI, No. 4)。向この依他起と遍計の關係については次章に於いて考察する。

(12) Mahāyānasūtrālaṅkāra IX K. 60-76, K. 37 Comm.

(13) 「中邊分別論」に屢、不變異なる勝義(眞如、涅槃)と並んで、不顛倒の意味を以て道が勝義論に攝せられている。

## 三

法界を了達する四成實性無分別智が、清淨世間智として行はれる境としての依他起性は、唯表識(vijñapti-mūtra)と説かれる。それは法界が所取と能取との對立に於ける分別によつてではなく、能所に分たれぬまゝの具體的な位態に於いて、直證的な行境として自覺せられることを意味しているのである。「俱舍論」に於いて根見説と識見説といふ認識論上の評論を述べた後に、世親は自己を經量部の見解に置きつゝ、根、境、識の三者を分離せぬ法のみ(Th-ama-mūtra)の場面を把握しようとしていたのであるが、我々は之を唯表識説への前段階と認めることが出来るであらう。智の最も具體的な形態は對象と主觀とを分離せしめた後に兩者を關係づけようとする認識論を以てしてはとらえることが出来ない。對象としての色はそれ自體として有自性的存在者なのでもなく、又その對象を表象し、識知する自己の感覺や意識が獨立の存在性をもつでもない。眞實在在するのはたゞ見られている色と見ている自己とが分たれぬまゝ直證せられている現象そのものゝ顯現である。斯かる顯現こそがたゞ表識のみと云はれるのであるから、根、境、識和合の法とは實は唯表識に外ならない。「そこに主觀より全く別に、自體的な相續として住している對象があるといふ執着は所取の執(Grāhya-grāha)である。」而してまた、「かゝる對象は主觀によつて受容せられ、識知せられ、把持せられるといふ決定は、能取の執(Grāhaka-grāha)である。」斯かる能取と所取との執着こそは、智の具體的な行境としての唯表識を破壊し、分別を構成する染汗意の思量の産物に外ならないであらう。

唯表識の自覺は、染汗意の思量を根底とする意識の住處を捨することに於いて在る故に、捨(Pratya)と云はれ、四禪や四無量の究竟と同じく考えられる。そこに於いて心身の個體的限定は全く無く、自己は法界に同化される。む



しる法界とは、斯かる自覺に於いて成立する主體的な世界であつた。従つてそこには涅槃と輪廻の差別もなく、凡ゆる變化に所應する柔軟性 (kamma, vāta) が得られてゐる。菩薩が涅槃に止住することなく、一切有情のために生死に輪廻する (saṃsāraṃ saṃsāraṃ) としよのは、正にこの捨に於いて法界の行作を行する柔軟性が述べられてゐるのである。菩薩は「凡ゆる處に平等見を有する者で、平等心でありつゝ勝れたる捨を速得する。その捨に依止して、一切の明處善巧に加行するとき、菩薩はすべての勦勞や、襲ひ來る苦難によつても退轉しな<sup>(1)</sup>」と云はれてゐる。菩薩の輪廻とは斯かるものなのである。平等とは能所關係の無いことであり、従つて能化所化としての自己と有情との差別もあり得ない。菩薩の自己成熟が即ち有情成熟であり、共に涅槃を求める道が、そのまゝ法界の行作なのである。一切の對立は染汗意に思置せられたものに過ぎず、捨に於いては斯かる對立はあり得ない。法界は分別する識にとつては不可知であつて、たゞ現證せられるのみであり、又不可思惟 (anīya) と云はれてゐる。かくして思量による限定を超えた法界の行作のみが眞實在であり、それが唯表識として顯現してゐる智の行境の相續である。菩薩が生死に輪廻するとは、實に法界が生死すること、更には生死が輪廻する (saṃsāraṃ saṃsāraṃ) ことであると云ふことも可能なのである。

この唯表識としての依他起性が、分別の根據となることは如何なる意味であるか。唯表識の覺知は分別を離れた現證であると云つても、實在論的立場に於ける無分別現量の如く、たゞ暗昧なる感性的直觀の無分別に止るのでないことは云ふ迄もない。無分別現量は、その直觀内容を名言 (nāma) 種類 (rūpa) に結びつける主觀の操作によつて能別所別の關係 (vīgesana-vīgesya-bhava) とつて言説され、有分別現量を成立せしめることに於いてのみ意義を有するものである。而るに「いま斯かる主觀の操作こそが分別として斥けられたのである。従つてそこには一切の判斷の成立する餘地が無いであらう。」「これが唯識であら<sup>(2)</sup>」 (vijñāpī-anubhāva itam asti) としよ言説に於いても、主語としての「これ」を現前に置き、それを唯表識といふ述語に結びつける反省過程こそは、智の具體性を一度び對象と主觀と

に分つた後に、綜合を意圖する思量の虛妄性に外ならない。觀行の修習に於いて、對象の無を了得する意識が得られたとしても、その意識そのものを再び「或るもの」(kintu)として所知とすることは、既に唯表識の現證ではないのである。斯くして分別を全く離脱することに於いて法界の現證に到達しながら、その法界が自らの成立の契機として分別を生起しまたそれを轉ずる二重の構造をもつ根據を有するといふとき、思量的反省以前の法界の原始分割に於ける二元性が考えられなければならない。我々はそれを唯表識に於ける「自としての顯現」(svaprabhāsa)と「境としての顯現」(arthaprabhāsa)としてとらえることが出来るであらう。而してその二元性に於いては、單に主觀の思量の操作ではない法界の自己生成としての判断、いはゞ勝義的判断が可能になるのでなければならぬであらう。而し法界に於ける二元性の顯現は、斯かる勝義の認識論を構成する積極的意義を荷つてはいない。而しそれが積極的意義を荷はぬところに却つて唯識哲學の積極的意義があつたといふことが出来る。それではその意義とは何であつたか。二元性は世間の上に流布すべき構成的認識原理を施設することによつて、「世間の標準」となる爲に顯現するのではなく、却つて世間に如何なる地盤をも獲得することが出来ぬことを自覺せしめるのである。即ち顯現は分別の根據としてのみあり、それより生ぜざる分別的迷亂(bhānti)の世間を、その根據に於いて無根據ならしめし、一切を不可思惟なる法界の行作の中に攝入するのである。

そのことは次の「大乘莊嚴經論」の偈が明らかに示してゐるのであらう。

「迷亂の因相 (mūlaka) と迷亂とは、色表識 (rūpa-vijñapti) 及び非色表識 (arūpīya) と考ぜられぬ」<sup>(57)</sup>

註釋家によれば「色といふことによつて眼(根)と色(境)等の諸續が攝せられる」のであるから、此處に色表識といはれる中には、眼根及び色境として假説 (nyāyina) せられる虛妄分別の「自としての顯現」と「境としての顯現」とがふくまれてゐる。それは能取と所取ではない。兩者は表識の二種の處性 (dvivāhāyatantva) としての眼根及び色境なのであつて、表識のみなることを離れて獨立に存在するものではない。能取と所取とであるのは、顯現が

既に迷亂となつてゐる時で、それは斯かる表識が有漏の識、即ち阿頼耶識の顯現である場合に於いてのみである。認識が表識の二種の處性の關係に於いて考えられるならば、根と境との接觸は正に表識が表識自體を見ることに外ならず、かくて生ぜられた眼識は、唯表識の自證として、迷亂せられてはいない筈である。ところがこの二種の處性の顯現は迷亂の因相、即ち迷亂の世間を生ぜしめる動力因でありその上に非色表識のあることが迷亂であるといはれる。非色表識とは「識識」と漢譯せられる如く、いま眼根及び色境に相對せしめて云えば眼識に外ならない。この眼識が迷亂であれば、それは最早や唯表識の自證ではない。即ち顯現は勝義の認識を構成する爲ではなく、専ら分別の根據としての方向に考えられたのである。斯くて成立した眼識乃至意識は、單に識知の作用といふのみではなく染汗意を根底においてゐるのである。その染汗意によつてこそ、「自としての顯現」と「境としての顯現」とは、對象を受容し、識知し、把持する主觀とせられ、又その主觀の對象として自相續に於いて住する存在者とせられる。即ち能取の執と所取の執とが加えられたのであり、分別的迷亂の世界が現成したのである。

我々は唯表識に於ける二元性を、法界の第一次の顯現とよび、そこに二取の執の加えられることによつて生じた迷亂を第二次の顯現と名づけるならば、遮遣せらるべきは第二次の顯現のみであつて、第一次の顯現そのものは決して否定せられるのではない。たゞ表識のみといふことは、所取と能取との執が單に増益せられたものに過ぎず、その二執の根據となつた阿頼耶識は、實には執ぜられる如くには無なることを示すのである。それは第一次の顯現としての表識の二種の處性が、執取を離れた位態に於いて存在することを妨げるものではない。斯かる第一次の顯現をも否定するのは不當なる損減と云はるべきであらう。所取能取の無なる空性の上にも、二種の處性をもつ表識としての虛妄分別は、正に事としてある (vasthā'sti) のである。

然しまたその唯表識の二元性こそが、迷亂の因相であり、執取を生み出だす動力因となるもので、轉起せる現行識の分別の根據に外ならないと云はれたのである。繰り返して云えば、法界に於ける顯現のある限り、それは積極的な

構成原理としてあるのではなく、たゞ執取の因としてのみある。それと同時に執取せられる如くには無なることによつて法界清淨 (Dharma-dharmavivṛdhi) が成就するのである。斯くして法界は、それ自身の中に執取の因を、従つてまた執取せられた迷亂を顯はし出すと同時に、それを清淨にすることによつて自己を成立せしめる世界なのである。それは涅槃を捨てた菩薩の行境であり、無住處涅槃界としての輪廻 (saṃsāra 世界) である。かゝる世界に如何なる意義があるかといふを問ひに對する解答は無い。たゞ世界を斯かるものとして、自覺的に引きうけつゝ行することあるのみである。

(一)

註(一) 但含論、經卷末、卷二、十六左。

(2) *Triṅṅka*, K. 19 Comm. p. 36

(3) *Bodhisattvabhūmi*, p. 41

(4) *Trin.* K. 39 and Comm. サンヌタリヤトに於いて判斷の繁雜なきは省略せられるのが通例である。それは判斷に於ける生成の面を輕視する印度的思想の特性に由来すると云はれている(中村元「東洋人の思想方法」第一部、四二頁)。この偈文も *vijāpīnatram evādaṃ yāsi* を附してはいないが、いま「たゞそれのみなること」(tanmatra) と云はれる唯識の行境と對比して、思量の立場を明瞭にする爲に繁雜をこゝらに附加した。

(5) *Mahāvāsanīkāraṅgikā*, XI. *Dharmaparyeṣṭyadhikāra*, K. 24 a-c

(6) 同、經卷末 (Tib. Pok. ed. 97b)

(7) *Vimūṭṭika*, K. 9

(8) 成唯識論(經卷末、卷二、二十六右)、「有漏識自體生時、皆似三所緣能緣相現」

(筆者 浪蓮大學教養部〔宗教學〕助手)

thinker. The relationship in Hegel between God and individuals has been usually interpreted either pantheistic or mystical, neither of which is exactly the case. Neither will it help us to characterize Hegelianism as a mystical pantheism. Only by recognizing the actual character of logos as being and cognition, we may appreciate the saying better than ever.

4. We see that in Hegel being and cognition become concrete by interrelation, and that the identity of what is actual and what is rational is the ultimate entelechy of this concretion. From this view-point some misinterpretations are rejected: the saying is not a reasoning in the circle; it does not necessarily embody conservative absolutism or sceptical relativism. We find here rather a synthesis of the Kantian criticism and the Christian metaphysics, comprising in itself an echo of the philosophies of Plato and Aristotle.

## The Problem of the 'āśraya' in the Philosophy of Vijñānavāda Buddhism

By Masaaki Hattori

Our malignant view which covers the true nature of the world and the self is an offspring of the foundation (āśraya) of human existence. Ālayavijñāna, i.e. the foundation, *exists* as the substratum of the defiling elements, manifesting itself as the objective world confronting with the subjective attachment. Ālayavijñāna, however, is not a substance existing by itself, for it is the impression (vāsanā) put on the mind by the force of the constructive thought. The so-called method of 'Entering into the non-substantiality' (asallakṣaṇānupraveśa) in the Madhyānta-vibhāga instructs us to consider the emptiness of the subject of perceiving, depriving imagination of kliṣṭa-manas, i.e. the principle of the selfhood, which perceives ālayavijñāna as if it were real. By the awakening from the dream of imagination, the realization of the absolute

reality (dharma-dhātu) is resulted; that is no other than to recognize 'paratantra-svabhāva' (*lit.* existence depending upon others), which is the original status of ālayavijñāna, being from affectionate clinging.

Thus the āśraya has a double character: as the substratum of the defiling world, and as the reality intuited evidently. The purification of the defiling world is, accordingly, due to the transformation of the āśraya (āśrayasya parāvṛtṭiḥ) from the status of substratum into the status of reality.

'Paratantra-svabhāva' is nothing else than vijñapti-mātra (*lit.* ideation only), in which there is yet duality in the pure status of being free from the opposition of subject and object. This duality, however, is not considered as a constructive principle, since it is only taken as causa efficiens of imagination. Thus the philosophy of the Vijñānavāda had the intention of investigating the character of the āśraya for the way of salvation.