

『観心覚悟抄』を読む

目次

はじめに 地獄存在の証明 一頁

序説 唯識教義の根本構造 八頁

第一章 所依本経 九頁

第二章 一代教時 十三頁

第三章 百法・二空 三十六頁

第四章 四分安立 五十五頁

第五章 三種現義 五十九頁

第六章 種子勝智 六十五頁

第七章 十縁起 六十五頁

第八・九・十章 三種自性 三種無性 一諦相依 六十八頁

第十一章 一塵中道 七十二頁

第十二章 唯識難理(修治論) 七十一頁

第十三章 撰在剎那 七十六頁

第十四章 唯心の淨土・己心の弥陀 七十八頁

第十五章 淨土門における阿彌陀仏 八十四頁

まとめ(二種の縁起「國土」) 八十五頁

【図】

だまし絵 一頁

だまし絵 一頁

ステレオグラフ 三頁

地獄童子 五頁

東大寺 盧舎那如来(大仏) 十頁

興福寺 無着像 十一頁

北畠インド古地名略図 十一頁

カースト制度とその理論 十九頁

フランマー神像 四つの頭をもつ像 二十頁

興福寺 世親像 三十頁

転婆説 二十五護説 四十二頁

根境識の模式図 四十九頁

四分説(安難護護二三四) 五十八頁

カラ水卜中阿彌陀如来図 六十八頁

五重唯識観 七十二・七十三・七十四頁

阿彌陀識の三位・三名 七十五頁

浄瑠璃寺 九品阿彌陀仏 七十九頁

淨土の受用(無量の淨土・有量の淨土) 八十五頁

唯識教義 (「求法の人誰か学ばざらんや。」)

浄土真宗のみ教えを学ぶ中央仏教学院において唯識教義を取り上げる意義はどこにあるのだろうか。一般的に、三乗仏教として理解されている法相宗の教義を学ぶにあたって、親鸞聖人にとつての唯識教義の意義をよく理解しておく必要があるだろう。また、そのような立場で唯識教義を眺めていく以上、伝統的唯識教学とは異なった観点で学んでいくことになることにも注意して頂きたい。

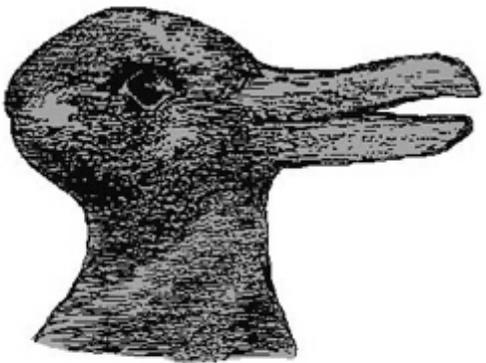
三乗仏教の三乗とは菩薩乗・声聞乗・縁覚乗という三つの修行過程を指し、衆生の機根や資質に応じて各別の教えが示されたと考えられる立場である。それは、現象世界における差別の側面を重視するものである。これに対する立場が一乗仏教である。機根や資質に関係なく誰でも乗ることができるとの乗り物によって悟りに到達する。こちらは悟りの世界に即した平等、無差別の側面である。天台宗における法華一乗や華嚴宗における華嚴一乗といわれるのもその立場にある。

阿彌陀仏の働きも誓願一仏乗と示されるように、一乗仏教の立場であることは言うまでもない。それは阿彌陀仏の救いの対象である衆生においてはどうであろうか。老少善悪、多種多様な凡夫が衆生の姿である。機根や資質もまたそれぞれに異なっている。分別・認識もまた人それぞれである。

例えば、次の絵を見てもらいたい。



老婆の横顔に見えたか、後向きの娘に見えたか？
しかし、何れにしても老婆を見ている時は娘は見えていないはずであり、その逆もそうである。ついでにもう一枚挙げておきたい。



左を向いたウサギの頭、右を向いたカモ。これもウサギとカモを同時に見ていることはないはずであ

る。最初の絵で言えば、娘の耳と老婆の目が同じ部分である。娘の耳と認識している時には老婆の目は現われてこない。娘と老婆の両方が見えているとすれば、それは瞬間的に認識が切り替わっているのであって、同時に二つの認識が起こっているのではない。何れの絵も「だまし絵」と呼ばれるもので、我々の認識が「だまされる」ことを使ったトリックである。もし、正面や真横から描かれた娘の絵が並ぶ画廊の中に最初の絵が展示されていたとすれば、老婆の姿は現われにくくなる。娘の絵が描かれているという先入観が老婆の姿を排除するのである。

2

同じ対象であってもそれぞれの機根や資質によって異なった認識が生ずることは唯識教義の特に強調する点である。古典落語にも『饅頭問答(菟菘問答)』という有名な噺がある。仏教ネタの落語の中でもよくできた噺であり、雲水僧や禅問答が扱われている。三界や五戒といった仏教用語以上に興味深いのが、同じサインが見る人によって全く違うという「落ち」である。経験や境涯の相違によって五本の指が「五戒」であったり、「五文」であったりする。我々は常にそのような計らいの中で生きていくのである。

地獄存在の証明

「だまし絵」を例に、我々の分別・計らいによって対象が誤認されること、また同じ経験を持つ人には類似した認識が起こることを見てきた。唯識教義では地獄もまさにそのような仕組みで現れると説く。地獄については親鸞聖人もたびたび論及している。例えば、

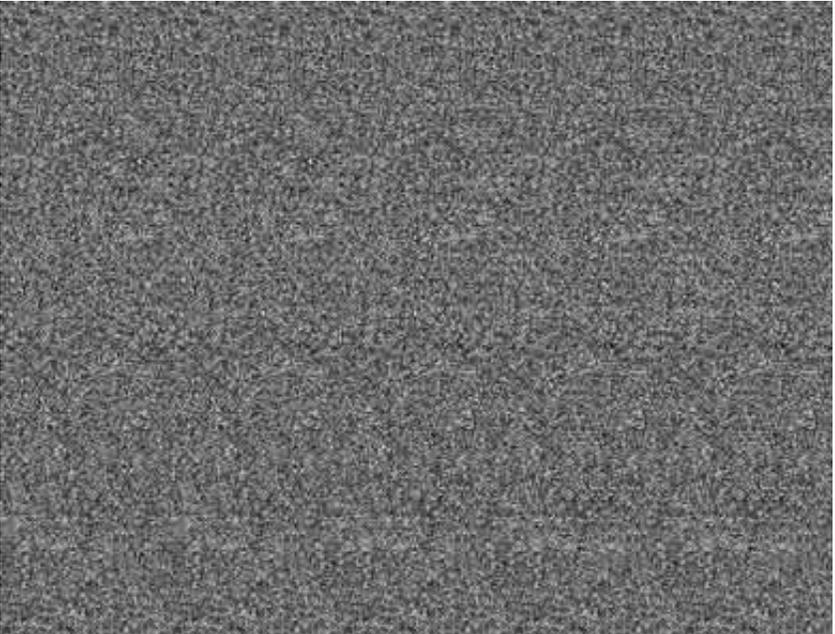
「いづれの行も及び難き身なればとて地獄は一定すみかぞかし。」『歎異抄』第1条

(いかなる修行も実践することのできないわが身であれば、まちがいに地獄こそが我が住処である。)

「上人のわたらせ給はん処には人は如何にも申せたとひ悪道にわたらせ給ふべしと申すとも、世々生々にも迷ひければこそありけりと思ひまいらする身なれば」と、やうやうに人の申し候ひし時も、仰せ候ひしなり。」『恵信伝遺稿』

(「法然上人がおおいでになる所であれば、人がなんと言おうとも、たとえ地獄に行ったとしても、生死輪廻の中で迷ってきたからこそ地獄に落ちるのだと思っている私でありますば・・・」と様々に人が言ったときにはお答えになっていました。)

3



このように、宗祖において地獄は架空の世界としてではなく、確固たる実存的存在として示されている。浄土教における地獄の意義は源信著『往生要集』を挙げるまでもなく、重要なものであったのである。そのような地獄の意義をどのように受け止めるか、現代の我々にとつては避けられない難問となつていく。唯識の教義はその問題に明確な答えを与えてくれる。宗祖の地獄理解もまさに唯識教義を通してのものであつたと考えるべきである。

具体的な教説としては「一水四見（一境四心）の喩」を挙げる事ができる。『撰大乘論釈』第四に

「謂はゆる餓鬼においては、自業の変異、増上方の故に、見る所の江河は皆悉く膿血等を充滿する処となり、魚等の傍生は、即ち舍宅遊従の道路と見、天は種々の宝の莊嚴せる地と見、人は是の処清冷の水ありて、波浪の満溢せるを見、若し虚空無辺処定に入るものは、即ち是の処に於いて唯た膿血を見る」

（六趣中の餓鬼においては、過去の業因の強い力によつて、見ている河はすべて膿・血液が満ち溢れた場所となり、魚などの畜生にとつて、河は住みか

あり生活の場所に見える。天は様々な宝石で飾られた大地と見る。人はそこに冷たい水が波打つて流れるのを見る。もし、虚空無辺処という禪定に入った者であれば、同じ所にただ虚空を見る。）

この比喩には同一の空間に変じ出された世界もこれを見る者の相違によつて、その対象が異なつて認識されることを示している。これは山河大地といった共通の対象であつても、六道のそれぞれの衆生が眺めた場合、自ずと異なつた認識が生ずることを示している。したがつて、客観的実在として地獄を定義してしまえば、それは説一切有部が諸法を外界に実在するととらえたのと同じあやまちを犯してしまふことになるのである。例えば、

『阿毘達磨俱舍論』では分別世品第三の四の中で、

「器世間（器うつわ） 〓我々をとりまく環境世界」について以下のように説く。

「此贖部洲下過一萬有阿鼻等大奈落處、深廣同前、謂各一萬故、彼底去此四萬輪纏那、以於其中受苦無間非如餘七大奈落過苦非恒故名無間。」

（このジャンプブー洲の地下二万ヨージョナを過ぎたところにアヴィチ大地獄がある。深さと広さは先に述べたのと同様、それぞれ二万ヨージョナある。したがつて、その底辺は地上からは四万ヨージョナ隔たつてことになる。その中において苦しみをうけること、他の七大地獄では苦を受けることが常ではないのとは相違している。したがつて、無間地獄と名づけるのである。）

【注】輪纏那 〓 サンスクリット語 yojana の音写。距離の単位で、約7キロメートル。yojana は、くびきにつけるの意で、牛に車をつけて1日ひかせる行程を意味する。ちなみに地球の直径は赤道において一万七千七百五十六キロメートルである。

本科の各宗要義でも学んだように、『俱舍論』では、三世実有・法体恒有の原則に立つて、外界の法の存在を認める。したがつて、地獄も具体的に存在する器世間の一つとして示そうとする。

しかし、地獄の本質を論ずるためには、外境の実在を述べる俱舍論の所説よりも唯識の立場で見るべきであろう。地獄などの世界を考える上で、唯識はその面目を遺憾なく發揮するのである。



以上の論議の中で、「地獄があるから、世界そのものが我々の意識が作り上げた映像に他ならない」と説明するのは本末顛倒ではないかという疑問を持つかもしれない。しかし、それは聖教量として地獄が是認されていることによる。聖教量とは正教量至教量あるいは声量とも呼ばれる判断基準である。仏教論理学（因明）の用語であり、經典に記された教説を規範とし、それに従って論を展開するべきものが聖教量である。簡単に言えば「經典に書いてある」ということ。

『瑜伽師地論』第十五に

「正教量とは、謂はく一切智所説の言教なり。或いは彼に従って聞き、或いは彼の法に随つたり。此れに復三種あり、一には聖言に違わず、二には能く雑染を治し、三には法相に違わず。聖言に違わずとは、謂はく聖弟子の説、或いは仏自説の経教、今に至りて正法に違わず。能く雑染を治すとは、謂はく此の法に随つて善く修習する時、能く永く貪瞋癡等の一切の煩惱及び随煩惱を調伏す。法相に違わずとは、謂はく違法相を顯すれば當に知るべし、即ち是れ法相に違わず。」

また、有名な謡曲の『敦盛』にも、

「人間五十年、下天の内をくらぶれば夢まぼろしのごとくなり、一度生をうけ渡せぬ者のあるべきか」

この中、下天とは下層の天界のことであり、特に六欲天の下層の四王天を指す。四王天の一昼夜は人間の界の五十年に当り、対比して人間の命のはかないことを表す。そのはかなさを端的に示している言葉が「夢」である。

あるいは、中国の故事には『盧生の夢』がある。李泌、『枕中記』には、官吏登用試験に落第した盧生という青年が、趙（ちょう）の邯鄲（かんたん）で、道士呂翁から榮華が意のままになるという不思議な枕を借りて寝た。その後、次第に立身して富貴を極めるほどになる。しかし、目覚めると、枕頭の黄梁（こうりょう）がまた煮えないほど短い間の夢であったという。この故事は人生の栄枯盛衰のはかないことのたとえとして用いられる。「邯鄲の夢」「黄梁一炊の夢」「盧生の夢」などとも呼ばれている。

唯識教義ではこの「夢」を重要な現象として注目する。自己の意識が自作自演するのが「夢」であるとすれば、現実世界を「夢」と観じ、その無明の「夢」

個人の経験が認識に反映する例としては、リンゴなどの静物画や愛宕山などの風景画を描く時のことを考えてみれば良いだろう。自ずと各人の知識や経験がもととなって絵が描かれることになる。

また、一水四見の喩の中、「虚空無辺処という禅定に入った者であれば、同じ所にただ虚空を見る。」に留意すべきであろう。禅定修業の中で体験されたことを基に唯識の教義が示されていることがわかる。唯識教義は、禅定という特別な経験の中で出来上がった理論なのである。したがって、容易に理解しがたい点も多く出てくることは覚悟しておかねばならない。しかし、全く想像もできない物の見方をして

6

いるのでもない。
よく使われる譬えが「夢」である。一般の文学作品においても「夢」は儂さを表す。

『平家物語』冒頭、

「祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響あり。紫羅双樹の花の色、盛者必衰のことはりをあらはす。おこれる人も久しからず、只春の夜の夢のごとし。たけき者も遂にはほろびぬ、偏つとくは風の前の塵に同じ。」

から目覚めることを「さとり」と捉えたのである。

良遍『観心覚夢鈔』

親鸞聖人（一一七三年から一二六三年）と同時代の良遍（一一九四年から一二五二年）が著した唯識学の書『観心覚夢鈔』の書名にも「夢」が示されている。「夢と覚る」とはどのような意味であろうか。

「夢」を「夢」と知らぬ段階においては「夢」は「夢」ではない。「夢」が「夢」として捉えられるのは「夢」が「夢」としてさとられた瞬間においてである。「覚夢」とは「夢」を「夢」とさとることであるから、「夢」は消えさったのではない。しかし、存在はするが、すでに夢であったという自覚があるのだから、夢をみてうなされたり喜んだりしている時とは完全に違った次元に立っていることになる

7

『観心覚夢鈔』仏典講座四二（大蔵出版・昭和五六年初版）の解題で太田久紀氏はこのような解説を加えている。また、良遍は貞慶の孫弟子にあたり、

興福寺の法相教学を極めた学僧であった。貞慶は浄土門に対する批判を行ったことで知られている。

貞慶(一一五六年から一二二三年)は藤原通憲(信西)の孫であり、解脱上人・笠置上人とも呼ばれた。興福寺の覚憲に師事、法相・律を究めて、戒律復興に努めると共に弥勒信仰の流布にも尽した。のち笠置寺・海住山寺に移る。法然の専修念仏に対しては『興福寺奏状』(一一〇五年)を以て停止を訴えた。著書としては「唯識同学鈔」「愚迷発心集」などがある。『興福寺奏状』は九カ条にわたって法然門下の浄土教に対する批判が挙げられており、その中でも、浄土に暗き失・念仏を誤れる失は観念念仏の立場が明確に示されている。この観念念仏と称名念仏の対立については「唯心の浄土、己心の阿弥陀」の章で考えることにしたい。

序説

それ菩提を得んと欲せば、須らく自心を知るべし。之を知るは唯に唯識の教門に在り。求法の人、誰が学ばざらんや。但し、文義広博にして頓に学ぶこと能わず。今、略中の略を取りて聊か其の旨趣を示さ

ん

一には所依本経、二には一代教時、三には百法空、四には四分安立、五には三類境義、六には種子麁習、七には十一縁起、八には三種自性、九には三種無性、十には二諦相依、十一には二重中道、十二には唯識義理、十三には撰在剎那。

「さとり」を得ようと思つのであれば、必ず自らの心を知らねばならない。これを知るには正に唯識学の教えによるべきである。仏法を究めようとする人であつて、学ぼうとしない者などあるはずがない。しかしながら、論釈の論旨は広範に及び、容易に学ぶことはできない。そこで今、概略を挙げて少しばかりその意義を示したい。

8

① 抛りどころとする根本経典、② 教相判釈
③ 五位百法と人法二空、④ 四分説
⑤ 三類境について、⑥ 種子とその機能、
⑦ 十二縁起と輪廻、⑧ 三性説、⑨ 三無性説
⑩ 真谛と俗諦の関係、⑪ 非有非空の中道
⑫ 唯識の要点、⑬ 三天阿僧祇と一刹那、である。(以上)の十三章にしたがつて『観心覚夢鈔』の内容をたどつていくことにしたい。ただし時間も限られ

ているので主要な部分の抜粋、及びその現代語訳を()内に挙げ、説明を加えていくことにする。

第二章 所依本経

唯識疏に云く、「六経を要引す。所謂、華嚴と深密と如来出現功德莊嚴と阿毘達磨と楞伽と厚嚴となり」と。故に六経を以て本経と為すなり。但し、この六経の中、解深密経を以て殊にその本と為す。正しく唯識の三性、十地因果の行位を明かす了相大乘中道教の故なり。

また、莊嚴経と阿毘達磨経と及び厚嚴経とは皆未渡の経なり。唯識論の中には、数数その文を引く。問う、若し爾らば深密の説処と教主と対揚等とは何ぞや。

答う、説処は華嚴世界なり。教主は盧舎那仏なり。対揚は法曇・究竟なり。義理は中道了義なり。皆経に見ゆ。長きが故に載せず。

(第一章 抛りどころとする根本経典

唯識の解説書『成唯識述記』(慈恩大師基)に言う。

「六経典を引用する。すなわち『華嚴経』『解深密経』『如来出現功德莊嚴経』『大乘阿毘達磨経』『入

楞伽経』『厚嚴経』である。」とある。したがって、これらの六経典を正依の経典とする。

ただし、これら六経典中、特に『解深密経』を正依の根本経典とする。何故なら、唯識の三性説、修行の階梯である十地を明らかにしており、現象を説き尽くし、大乘中道を説く経典であるからである。

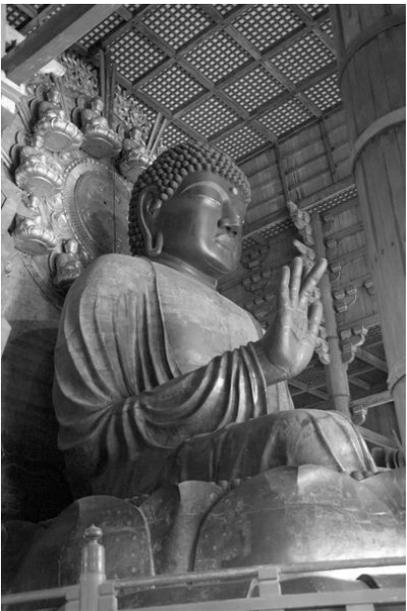
また、『如来出現功德莊嚴経』『大乘阿毘達磨経』『厚嚴経』の三経典は中国未伝のものであるが、『成唯識論』には度々引用されている。

問う。そうであるならば、『解深密経』の説かれた場所、それを説いた如来、対告衆は何であるか。答える。説かれた場所は蓮華藏世界、説いた如来は盧舎那如来、対告衆は第十地の法雲地と究竟位である。説かれた内容は中道についての完全な教えである。全て経典の中で説かれているが、長くなるので引用はしない。()

9

最初に正依の経典が挙げられているが、法相唯識教義では六経・十一論を所依の経論としている。十一論とは、『瑜伽師地論』『顕揚聖教論』『大乘莊嚴経論』『集量論』『撰大乘論』『十地経論』『分別瑜伽論』『観所縁縁論』『唯識二十論』『弁中辺

論』『大乘阿毘達磨集論』である。これら六経十一論が拠り所となるが、特に『解深密経』『瑜伽師地論』が重視され、『深密』『瑜伽』と併称されることが多い。



ただし、法相教義において直接に拠り所とするのは玄奘による合採訳『成唯識論』であり、六経典と十一論はその内容として間接的に引用される。『瑜伽師地論』などの論書と『成唯識論』の関連

については、インド唯識学の歴史と玄奘三蔵の合採訳の経緯に触れなければならない。

インド瑜伽行派

唯識の教理はインド瑜伽行派の祖師弥勒・无著・世親によって組織された。弥勒には『瑜伽師地論』『大乘莊嚴経論頌』『弁中辺論頌』、无著には『撰大乘論』など、无著の実弟である世親(四〜五世紀ころ)には『唯識二十論』『唯識三十頌』などの著作がある。世親没後は、安慧・難陀・護法などの十大論師がそれぞれ『唯識三十頌』の注釈書を著して教学的に発展したが、それらの中でも護法の解釈は優れたものとみなされた。

インド瑜伽行派とは、梵語原語ヨーガ (skt. yoga) を音写して「瑜伽」、意識して「相応」などと表す。結ぶ、繋ぐの意味の動詞ユジ (yuj) から派生した語であるが、実際には様々な文脈中、多様な意味で用いられる。「結合」「繋ぐこと」から転じて個々の語義が説明される。しかし、基本的には、解脱(「悟り」)に向けてのなんらかの「実践」「修練」、特に「精神統一」を意味している。



興福寺 無着像 (運慶)

ヨーガは、その起源をインダス文明にまで辿ることができるともいわれているが、その意義を明確にしたのは、その言葉を呼称としたインドの六派哲学の一派ヨーガ学派である。この学派の成立に関しては、仏教からの影響もあったと考えられている。また、有神論という点では区別されるものの形而上学をほぼ同じくする点でサーンキヤ学派との密接な関係も指摘されている。開祖。パタンジャリ (Patajali) が著したとされる根本経典『ヨーガ・スートラ』(紀元2〜4世紀成立)の冒頭部には、「ヨーガは心作用の抑制 (citta-vrtti-nirodha) である」と明確に定

義され、三昧 (さんまい= samadhi) に至るまでの八実修法などによって体系化されたものは、他学派の実践手段としても採用されるようになる。

以上のように、ヨーガとは解脱ないし悟りに向けての正しい見方を得るための「瞑想(めいそう)」「心統一」の実修の一部ないしは全体と見ることができ。仏教でも釈尊の菩提樹下での瞑想に示されるように、基本的修行法として尊重されてきた。仏教では、禅 (dhyana)、定 (じょう= samadhi) という語で言及されることが多い。ヨーガを実修する行者はヨーギン (yogin)、あるいはヨーガーチャラーラ (yogacara) と呼ばれ「瑜伽師(ゆがし)」などと漢訳された。仏教の瑜伽行派 (Yogacara) は、唯識思想によってこの行を体系化したものである。

先に弥勒著として挙げた『瑜伽師地論』の梵語名も「YogAcara-bhumi」であり、ヨーガとの密接な関連性を示している。(漢訳では弥勒作として伝来、チベット訳では无著作として伝来) 導入で述べた禅定体験を基盤とする唯識教義の特徴もまさにそのような歴史と密接に関わるのである。



後に展開する密教では、特にヨーガの「結合」の側面が重視・教理化され、絶対者との「結合」「合一」の意味で用いられることが多くなる。密教で説く「仏凡一体」がバラモン教の「梵我一如」と共通するのも、そのようなヨーガの教義が基盤となっていることによるものである。

さて、世親『唯識三十頌』は偈頌のみの論書であり、その解釈によって十大論師が互いの教義を展開していった。その論点の違いは簡単に言えば、認識が生ずる際に外界に対象が有るのか無いのかという点にあった。六世紀頃、ナーランダ僧院の護法（ダルマパーラ、五三〇年から五六一年）は後者の立場を主張した。一方、西印度ウアラビーの安慧（ステイラマテイ、五一〇年から五七〇年ころ）は前者の立場を主張した。この対立は隋代までの中国にも継承され、地論宗（『十地経論』を根拠とし、ナーランダ僧院の系統に属する）と摂論宗（『撰大乘論』を根拠とし、西印度の系統に属する）が成立した。

玄奘三蔵は唯識教義を究めるため、インドに渡り、ナーランダ僧院で護法の弟子であった戒賢（シーラバドラ、五二九年から六四五年）に師事して唯識教

義を修めた。唐に帰った玄奘は当初、十大論師の論書を全て翻訳することを目指した。しかし、論書の分量は膨大なものであった。そこで、玄奘は弟子の慈恩大師基の意見を容れて護法の説を正義とし、それ以外の論師の説は参考資料として訳出することにした。したがって、『成唯識論』は合採訳という特殊な性格を持つに至ったのである。玄奘は漢訳が終わると原典を全て破棄したとされている。これによって法相宗の教義は護法の説を中心に展開することとなった。教義の対立についての詳細は四分説の章にゆずることにして、次に教相判釈について概観する。

第二章 一代教時

宗家の意は「解深密經」に依って三時教を立つ。是れを以て彼の「無目目品」を披く。勝義生菩薩摩訶薩・空向經の相違を挙げて如來に請問す。世尊、之に答えて一代教の大意を演べてその相違を会したもう。文句繁長なり。略を取りて意の云く、遍計と依止との三性に依止して、次いで如く相と生と勝義の三種の無性を建立す。

相無性とは遍計所執なり。体性都無にして書えは、空華の如くなれば相無性とてしづく。

生無性とは依他起性なり。無自然性なり。書えは、幻華の如くなれば生無性とてしづく。

勝義無性とは、一切諸法は法無我にして衆相を遠離す。書えは、虚空の如くなれば勝義無性とてしづく。

……中略……

初時教とは、所謂、如來、初めに一時に於いて施鹿林に在りて、諸々の声聞の為に広く種・説等の諸々の善巧を説きたもう。是れ則ち正しく生無自性の依他の諸法に当たる。その義、最淺なるが故に小機に対して最初に之を説きたもう。

第二時とは、如來、在昔、諸々の菩薩の為に聲響等に於いて広く諸法皆無自性・無生無滅・本来寂淨・自性涅槃と説きたもう。是れ則ち正しく三無性門に当たる。是れ猶お、緣起隱密教の故に中根の器に対して漸次に之を説きたもう。

已上の二教は、また希奇なりと雖も、皆、隱密の故にこれを諱論安立の処所とてしづく。

第三時とは、如來、今、華嚴界等に於いて、広く遍計等の三性に依って三種の無性を建立するの旨を説

きたもつ。具足して空・有の諸法を顯了したもつ。是れ則ち最極円満教の故に普く一切衆の者の為に之を説きたもつ。如来所有の密意悉く顯われて永く詩論を離る。故に無諍無容の教と名づく。是れ其の三時教の大綱なり。

(我々の法門においては『解深密経』にしたがって三時の教相判釈を建てる。そこで『解深密経』の「無自性相品第五」を開くと、勝義生菩薩が有と空との二つの經典の違いを挙げて釈迦如来にその説法の意図を尋ねている。世尊はそれに答えて、一代の間に説いた教説の大意を説明し、相違を解釈し会通して総括された。経文は長いので、その概要を言えば、遍計所執性と依他起性と円成実性の三性が明かされ、次に相無性と生無性と勝義無性の三無性が示されている。

相無性とは遍計所執性のことである。本質は全く無い。譬えて言えば、目に疾病のある人だけに見える空華のようなものである。それ故に相無性と名付けるのである。

生無性とは依他起性のことである。物自体は自然

において菩薩たちに広く無自性空・無生無滅・本来寂浄・自性清浄涅槃などを説かれたものである。これがまさに相無性・生無性・勝義無性の三無性に相当する。これらの教法もお真義が隠された教えであつたため、レベルが中程度の者たちに次第次第にレベルアップするように説かれたのである。

以上の二つの教法は優れて稀有なものではあつたけれども、どれも真意が隠されていたために論争をひき起こす余地があつた。

第三時教「今時教」とは、今、蓮華藏世界において「釈迦如来のさとりと一体となつた」盧舎那如来が説かれた教えである。広く遍計所執性と依他起性と円成実性の三性を明かし、次に相無性と生無性と勝義無性の三無性を説かれた。欠けることなく空と有の教法の相即を明らかにした教えであり、一乗の者のためにこれを説かれたのである。如来の真意が全て明らかとなつたので、論争が起こる余地もなく、諍論がなく異説を容れない教え「無諍無容の教え」と名付けるのである。以上が三時教の概要である。()

に生起するのではなく(無自然性)、因縁によつて生起する。譬えて言えば、幻術師の幻術によつて多くの人が幻を見るようなものである。実在するように見えても因縁和合のものに他ならないので生無性と名付けるのである。

勝義無性とは「円成実性である。」一切の諸法は無我であり現実相を離れたものである。譬えて言えば、虚空のようなものである。虚空・空間の無的な面を勝義無性と言い、しかも空間がそこにあるという面を円成実性という。

・・・中略「釈尊は三性・三無性を説いた後、一代の説法もそれらによつていたこと説かれる。勝義生菩薩はその趣旨をもとに三時の教判を建て、釈尊もそれを認可される。」・・・

初時教というのは、最初、釈尊が鹿野苑などにおいて声聞たちに説かれた五蘊・四聖諦などで、巧みな方便の教えである。これがまさに生無性・依他起性の教法に相当する。その教義は最も浅いものであつたので、レベルの低い者たちに最初にこれを説かれたのである。

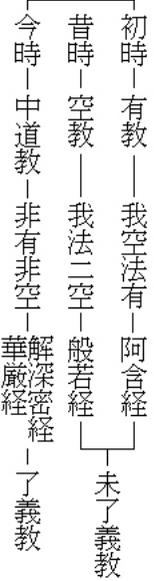
第二時教「昔時教」とは、昔、釈尊が靈鷲山など

唯識教義の根本構造

三時教判は慈恩大師基が『解深密経』を典拠として立てたものである。三時とは、釈尊の説法を時間的順序で示したものである。

また、この教相判からは、世親菩薩がどのような意図で唯識教義を展開させていったのかを窺うことができる。世親菩薩は始め部派仏教の教義を大成し、大乘仏教を攻撃した。しかし、兄無着の説得によつて大乘に転向し、唯識教義を完成させたという。世親菩薩自身が三時教を経て唯識の教義を大成されたと言ふことができる。

三時教判



「空」の思想は釈尊の縁起を新たに展開させたものであり、無自性の観点から全ての現象世界の一元性を強調したといえよう。しかし、我々はあくまで

差別相である現象世界に身を置いている。その現象世界から真理へ向かうという二元性において展開していくのが唯識教義である。

天親菩薩が大成した唯識教義は『般若心経』が説く「色即是空・空即是色」のさらなる展開とも言える。「色」は現象であり、「空」は無自性空、縁起の法である。したがって、「色即是空・空即是色」は「現象は全て無自性空の縁起に依るものであり、無自性空の縁起からまた現象が生起する。」と言え。しかし、そのような無自性空に対して、「空」に固執するあまり、全ては空虚なもの（但空）と誤解する者がでてきてしまった。天親菩薩は、そのような執着を打破するために、阿頼耶識を施設して全ての現象がそれより生起することを説く。遍計所執性・依他起性・円成実性の三性がそれである。また、それらが無自性空と他ならぬことを示すために相無性・生無性・勝義無性の三無性を明らかにした。三性と三無性は有相即無相の關係で相即し、そこに「色即是空・空即是色」の真意が全うされるとしたのである。

先にヨーガについて述べたように、唯識思想は仏

教の縁起の法を基盤としてると同時にバラモン教（ヒンドウ教）との交渉の中で成立してきた。したがって、ヨーガ学派やサンキヤ学派の教義とどのような関連があるのかを考えておく必要がある。また、世親が部派仏教から大乘仏教へと転向したという伝承が象徴的に示すように、説一切有部の教義との関連性についても考察する必要がある。世親には『阿毘達磨俱舍論あびだましくしやろん』と同時に『唯識二十論』『唯識三十頌』の著作があり、その思想上の展開が問題となるからである。

この二つの思想は、根本的な問題として、常に仏教が立ち向かってきたものであった。端的な術語で示せば、バラモン教に代表される転変説（唯心論的立場）と六師外道・ヘレニズム思想の基本姿勢である積集説（唯物論的立場）の二大思潮である。釈尊が縁起の法に依ったのは、その当時のインド思想界にあつて対立していた二大思潮との決別を意味する。以下、釈尊在世のインド思想界の問題、さらには、釈尊が示した「縁起の法」が展開する中で、再度二大思潮が仏教に影響を与えたことから見ていこう。

釈尊当時の二大思潮（転変説と積集説）

釈尊在世当時のインド思想界には、唯心論的立場と唯物論的立場の対決という点で現代思想と一致するものがあつた。古代インドの思想と現代の思想とは、もしその思想の発達段階を論ずるとすれば、大きな格差があるのかもしれない。しかし、その両思想の原型ともいふべき基本的定義は既に古代インドにあつても確立していた。

例えば、唯物論の「精神的・心的なものよりも物質的なものの方が根源的であり、第一次的である」という原則は、現代文明、特に自然科学の基本的立場である。一方、「心（精神）は非物体的なものであり、物体から区別しうる独自のものである」という唯心論の原則は、ドイツ観念論などの哲学に代表されるように現代思想においても勢力を保っている。唯心論的立場は古代インドの思想にあつては伝統的立場にあつた。物質である肉体を離れて精神が解放されるといふ主張は、現代においてもオカルトや超常現象という形でも現れている。また臨死体験の特徴である肉体からの精神遊離もその典型であるといえる。このように、唯心論的立場は、形を変えな

がらも現代にまで根強い影響力を及ぼしている思想だといえるだろう。釈尊の「さとり」はこれら二つの対立する思想を越えたところにある。釈尊在世当時、精神優位の立場をとるものは転変説、物優位の立場をとるものは積集（聚）説（しやくじゅうせつ）と呼ばれていた。輪廻転生は前者の転変説であり、その成立背景には、バラモン教教義があつた。

転変説の成立

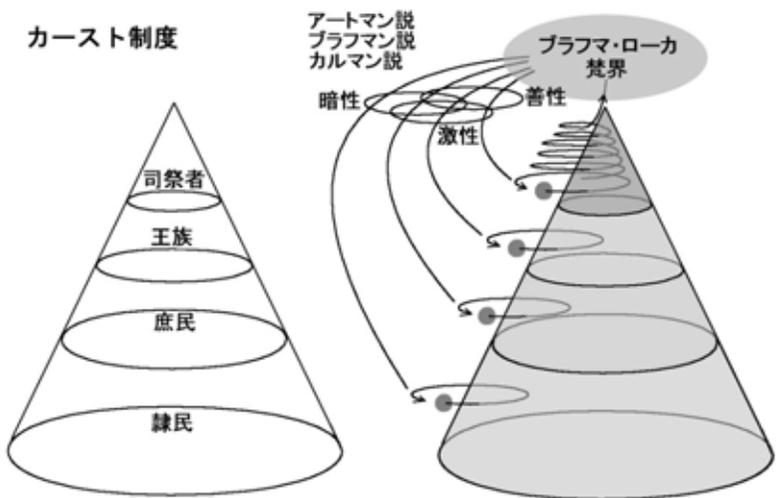
後にインド社会の上位階級を形成するアーリア民族は本来、中央アジアに住む遊牧人種であつたが、紀元前十六〜十三世紀頃、インダス河上流のパンジヤール地方に侵入した。すでに鉄器時代の文化をもつていたアーリア民族は先住民族を征服し、次第に農耕生活へ移行していった。この時代に『リグ・ヴェーダ』が作られた。これは自然の恵みに感謝する賛歌であり、祭式に際して、諸神を祭場に招請して賛歌をとなえたことに始まる。さらにアーリア民族は、紀元前十一〜九世紀にはガンジス河上流に移動したが、この時代に「リグ・ヴェーダ」について『サーマ・ヴェーダ』、『ヤジュール・ヴェーダ』、

さらには『アタルヴァ・ヴェーダ』が作られた。また、それらの付属文書として、『ブラーフマナ』、『ウパニシャッド』等も次第に形成されていった。ウパニシャッド「梵」Upanisad 古代インドの一群の哲学書。梵語で書かれ、Upanisad（近くに坐す）は師弟が互いに対坐して伝授する「秘密の教義」を意味し、ふつう『奥義書』と訳される。現在200余種が伝えられ、そのうち主要なもの十数種は古代ウパニシャッドと総称され、成立年代は600BCから300ころである。これ以後十数世紀にいたるまで継続作製されたものを後期（新）ウパニシャッドと称する。ヴェーダ文献の最後の部分を形成し、それぞれ四ヴェーダのいずれかに属し、インド正統バラモン思想の源としてその後の哲学、宗教思想の根幹典拠となっている。個々のウパニシャッドは統一した思想を同一の作者、一定の形式のもとに叙述したものではなく、長い年月の間に結集、補整されたものと思われる。一面ではヴェーダの祭祀万能主義に対する反発とも解され、そのためにやがて仏教の興起を促すべき思想的契機ともなったといわれる理由でもある。したがってそのなかには新旧雑多な思想

がまじっており、全体としての統一をも欠いているが、その編纂はバラモンの手で行われたことは疑いない。全体を貫く根本思想は、万有の根本原理を探求し、大宇宙の本体であるブラーフマナ（梵）と個人の本質であるアートマン（我）が一体であることを説く梵我一如の思想である。しかもこの根本原理より一切の万物が一定の順序のもとに発生し、その思索、瞑想に徹すべき本体としての人間の生命はカルマン（業）に従って輪廻の道を繰り返すが、人は禅定（ぜんじょう）苦行によつて透徹した梵我一如の真理の認識に到達する。これによつて死後輪廻の境涯を解脱し、常住不滅の梵（ブラーフマ・ローカ Brahmaloka 梵界）に住することができるとした。

平凡社『哲事典』p.140より

カースト制度



- ① 祭者（ブラーフマナ・婆羅門ばらもん）
|| 祭祀・宗教の権利の独占
 - ② 王族（クシャトリア・刹帝利せつていり）
|| 政治・軍事の権力を掌握
 - ③ 庶民（ヴァイシャ・吠舍べいしゃ）
|| 農業や商工業に従事
 - ④ 隸民（シュードラ・首陀羅しゅたら）
|| 被征服者である先住民族
- の四階級である。
- 祭祀を司る司祭者は、人間の幸・不幸をも支配する神に等しい者として、社会の頂点に位置した。このようにして階級的・身分的な区別が成立し、職業も代々世襲となって分化し、社会組織は固定化していった。輪廻転生を主張することは、この制度を正当化し保つていくうえで十分な効果があったと考えられる。
- バラモンが生まれながらに尊く、しかも代々世襲として存続していくためには、他のカーストとは異なった何ものかが必要とされた。
- 「ウパニシャッド」は常に変化することなく、過去・現在・未来を通して独自性を維持する実体的な

もの我（アートマン）を想定し、それがカルマン（業）によって束縛されることよって来世の境涯が決定すると定義することでこれに答えた。後のヨーガ学派はカルマン（業）の中でも修定（ヨーガ）を發展させ、サーンキヤ学派の転変説はアートマンの定義を精密化させていったものと見ることができ。ウパニシャッドのうち、古いものの成立は紀元前6世紀頃と考えられているが、その時期は仏教の興起とも近く、両者の間の密接な関係が想定されるが、それを立証するのに十分な根拠は明らかにできない。しかし、仏教がウパニシャッドの思想を前提としている事は明らかである。仏教の無我思想は必然的にウパニシャッドのアートマン説を予想しており、カルマン（業）、輪廻、解脱の思想にも共通しているものがある。

このようなカースト制度を支える理論は、有名な『マヌ法典』に見出すことができる。『マヌ法典』は古代インドの法典（ダルマシャースト）のうちでも最も古く重要なものとされている。成立年代は不明であるが、紀元前二百年から後二百年の間に成立したと推定されている。十二章からなり、韻文で

書かれている。冒頭の宇宙創造神話、四住期（アーシラマ）における義務、婦人の義務、王の義務、訴訟、種々の犯罪とそれに対する罰、結婚に関する規定、カーストに関すること、贖罪法などを説き、最後に輪廻について述べている。

第一章 世界の創造

十四　そして自分（ブラフマー）からは有非有より成る意（マナス）を抜き出し、意が我執（アヒマーナ）と自在主（イーシュウヴァラ）を働かとする我執（アハンカラ）を、
十五　また、大（マハーンタ）・自我（アートマン）・三徳（グナ）より成る一切のもの、次に漸をおつて対象を知覚する五種の感官（インドリヤ）を（抽出した）。

十六　しかし（一面には）かれは無限の威力を有するこれらの六種の微細分（アウマヤウマ）を自分の微細分（マートル）に結合して、一切の生物を創造したのである。

三十一　しかしか（の主）は世界の繁栄のために、その口と臂と腿と足から、（順次）ブラーフマナ族・

クシャトリア族・ヴァイシヤ族・シュードラ族を創造した。

八十七　さあかれ偉大なる光輝を有する者は、この全世界を保護せんがために、その口・臂・腿・足から生れた（四種姓族）に対して格別の職務を賦与した。

八十八　かれはブラーフマナ族に対しては、ウエーダの教授・ウエーダの学智・為自行祭・為他行祭・布施及び受施（の六務）を賦与した。

八十九　かれはクシャトリア族に対しては、人民の保護・布施・為自行祭・ウエーダの学智・（肉欲的）対境への不染着を指令した。

九十　（また）かれはヴァイシヤ族に対しては、家畜の保護・布施・為自行祭・ウエーダの学智・商業・金貨業及び耕作を（指令した）。

九十一　さあかれはシュードラ族に対しては、唯一の職務を指令したのみである。即ち「われらの（三）種姓族に対して公平なく奉仕する」と言われたのである。九十二　人間は臍から上に至るに従って愈々清浄だといわれている。ゆえにスヴァヤンブー（ブラフマー）（はかれの最も清浄な）部分（はかれの口の）の

といった。

九十三　ブラーフマナ族はかれの最上の部分から出生しその初生の子であり且つまたブラーフマナ（即ちウエーダ）を保持するが故に、法によってこの全世界の主である。

第五章 家住期法 下 十一 女子の義務

百四十七　幼年と青年と老年とを問わず女子は何事をも独立になすことを得ない、自分の家においても亦同じである。

百四十八　幼年には父に従属すべく、青年にはその手を執りし（夫）に、夫の死後はその子に（従属する）、婦女は決して独立するを得ない。

第十章 身分法 一 雑種姓族・その職業

一　三種姓の再生族は各自の職務を履行しつつウエーダを研究すべきである。就中ブラーフマナ族のみこれを教授する「ことを得他の（種姓族はこれをなすことを）得ない」と規定されている。



四つの顔をもつブラフマー神

第二章十一から十六まではブラフマーから物質世界がどのように生成されたかを示している。一般に転変説(てんべんせつ)と呼ばれるもので、原質から現象世界の物質が転変していくことを言う。何等かの属性がその自我の特質を確定させ、それは輪廻を通して維持されていくと考えるのである。これは「生まれながらにして婆羅門は婆羅門である」という主張を裏づける理論として成立したのである。五障三従(ごしょうさんじゆう)という悪名高い仏教用語も「三つのものに従わねばならない」とする所説に拠っている。『マヌ法典』の終わりにある輪廻では様々な

者に転生することを説いているが、あくまでもブラフマーに都合の良い説になっている点に注意しなければならぬ。

仏教の開祖である釈尊はある婆羅門との対話の中で、生れによる階級を否定している。経集一、蛇品七の『賤民経』(南伝大蔵経第二十四卷)、p.136には

「生れによりて賤民なるに非ず、生れによりて婆羅門なるに非ず。行為によりて賤民となり、行為によりて婆羅門となる。」

と説かれている。ここに釈尊の転変説に対する立場が明確に示されている。仏教にも影響を与えた六道輪廻はブラモンが作り上げた現世の階級が現実を越えた世界にまで及んでいったものともいえるだろう。ウパニシャッドの輪廻転生は人間社会の階級差別を正当化するものであった。六道輪廻はその範囲を生き物の存在形態全てに拡大したのである。それは命ある者全てを衆生(しゅじゆう)とみなし、しかもお互いが例外なく輪廻のサイクルの中にあることを示している。

積集(聚)説の成立

一方、積集(聚)説の成立には上記のバラモン階級に対抗する新興勢力の台頭が関わっていたとされている。釈尊出世当時、ガンジス河中流地域は、農業生産の増大・商工業の発達などにより、貨幣経済が発達し人口が集中化して、各地に多数の都市が形成された。そして、これらの都市を拠点に成立した新興国家が、次第に隣接する群小国家を併合していった。当時、インドにはコーサラ、マガダ、アヴァンティ、ヴァンサなど十六の大国があり、その大半はガンジス河中流地域に位置していた。

このような国家の発展によって国王の権力は急速に増大した。また経済的発展にともない、すべてが経済的価値によって評価され、財産を多く所有する者(長者ちようじや)が、出身の階級に関係なく社会的な尊敬を得るに至った。国王や長者が社会的に大きな勢力を得るしたがって、バラモン中心の階級制度はゆらぎ、新たに王族を中心とした階級制度が確立していった。また、このような社会の変動に対応して、自由な革新思想が生まれ、新しい精神的指導者の集団が台頭した。これがバラモンに対立する

沙門(シユラマナー)努める人・苦行者)である。バラモンは、昔ながらの呪術・祭祀をつかさどる形式的な存在にすぎず、人々の思想や信仰を指導していく力を失っていった。このようなバラモンにあきたらず、自ら宗教的問題を解決しようとして道を求めた革新的思想家が沙門だったのである。彼らは出家してバラモンの社会から離脱し、沙門の集団をつかって独自の社会を建設していった。古代のバラモンたちが血統の純粋を主張して、カーストの最高地位を確立したのに対して、沙門たちは階級や身分の差別を問わず、だれでも出家し入団することが認められていた。沙門たちは、各地を遍歴しながら修行し、一般民衆に教えを説き、その布施を受けて生活した。

この沙門の思想的立場は、バラモンをしのぎつつあった新興勢力である国王や長者たちに受け入れられていったのである。釈尊の時代、沙門たちによって多くの新しい思想が説かれていった。仏教では六十二種類の思想を、またジャイナ教では三百六十三人の論争家がいたと伝えている。これらの中でも「六師外道」(「外道」とは、仏教の側から仏教以外の思想あるいは思想家を指す言葉)と呼ばれる、六人

の代表的な思想家がいたことは有名である。

六師外道(ろくしげどう) 古代インド仏陀時代における、一般自由思想界の六人の代表者。

- ①サンジャヤ・ベーラプッタ
 - ②アジタ・ケーサカンバリ
 - ③マツカリ・ゴースラ
 - ④プーラナ・カッサパ
 - ⑤パグダ・カッチャーヤナ
 - ⑥ニガンタ・ナータプッタ
- の六名で仏教(内道) に対して外道と称される。

①は懐疑論者で修定主義をとる。②は唯物論、快樂説で順世派の先駆。③は宿命論者、④は無道徳論者、⑤は唯物論的七要素説の論者で、

……①は学説不明確ゆえ別として、他はすべて唯物論もしくは唯物論的であり、積聚説(しゃくじゅうせつ)の立場に立つ。……六師はいずれもヴェーダの權威を否認し、バラモン教に反抗した。新興都市の王侯貴族、豪族の政治的経済的援助下に活動した。

平凡社『哲学事典』p.517

彼らが具体的にどのような教えを説いていたかを

の要素が結合したものとす(積聚説しゃくじゅうせつ)で、死後にはもとの要素に分解するだけだと説いている。これらはアトマンによって輪廻転生が起(おこ)るとい(う)バラモン教の転変説(てんぺんせつ)に真っ向から対決するものだったのである。

ただし、サンジャヤ・ベーラプッタは明らかに懐疑論者であった。彼は「来世があるのか」という問いに対して「もしわたしが来世ありと考(かん)えたら、来世はあると答(こた)えるだろう。しかしわたしはそう考(かん)えず。そうだと考(かん)えず。それとべつにも考(かん)えず。そうでないとも考(かん)えず。そうでないというわけでもないとも考(かん)えない。」と答(こた)えたという。このことから、鰻(うなぎ)のようにぬらぬらしてとらえがたい議論をする者とよばれ、また確定的知識を与えないことから無知論とも呼ばれた。これはインド哲学史上最初の形而上学の問題に対する判断中止の思想である。彼は一方的判断は論争を生じ、解脱の妨げになると考(かん)えていた。

実践の面では、六師の中でアジタ・ケーサカンバリとパグダ・カッチャーヤナは快樂論を立てたが、それ以外はすべて苦行を中心としていた。これはバ

詳しく知ることは困難であるが、漢訳仏典(『藏經』)の中には断片的にそのことについて述べているものもある。例えば、「父親殺害という行為によって地獄に生まれるか(王舎城の悲劇が舞台)」という問題について、

プーラナ・カッサパ || 「実際に地獄に行つてそれを見、現世に帰つてきて報告した者はだれもない。悪い行いもないし、その報いもない。善い行いもないし、その報いもない。」

アジタ・ケーサカンバリ || 「地獄・餓鬼を見た者はいない。人間と動物のただ二つの在り方しかない。しかも、この二つの存在は因果関係で決まるものではない。因果関係が成り立たない以上、善悪もない。」
パグダ・カッチャーヤナ || 「もし、存在が常に変わらないものであるならば、殺すという行為自体が成り立たない。また、存在が常に変わるものであるならば、殺すという行為は最初から意味を失つてしまふ。」

と答えている。全体に実証的姿勢が認められ、プーラナ・カッサパはカルマン(業)とその報いとの関連を否定、後の二人は現実の存在はすべて何らか

ラモン教が一般的に修定(しゅうじょう)を実践していたことに相対している。

仏教の立場(巻起説)

以上の二大思潮に対して釈尊の教えは何れの思潮にも依らない。このことを端的に示しているのが「毒矢の喩え」である。

釈尊の弟子の中にマールンキヤ・プッタという人がいた。この人は、釈尊が形而上学の問題については答を出さなかったことに對して不満を持っていた。それがどのような問題であったかという点、

「世界と我は常住なのか、無常なのか」
「世界と我は有限なのか、無限なのか」
「仏陀は死後、有るのか無いのか」
「命(靈魂)と身体(肉体)は一つなのか、別なのか」

などといったような、当時のインド思想界で盛んに議論されていた問題であった。先に挙げた転変説と積集説はそれぞれ明確に對立する立場である。仏教外の思想家たちは釈尊に對しても、このような問題についての議論を仕掛けてきたのである。それは

仏教が転変説に立つのか積集説に立つのかを明らかにするよう迫ったものだともいえよう。

釈尊はそれに対して「無記」「捨置記」という形、つまり答ええないという仕方では答えていた。しかし、マールンキヤ・プッタはそのような答えでは納得できなかつたようである。そこである時、彼はそれらの問題について釈尊に直接質問し、もし、満足できない答えだったら釈尊の許を離れようと決心した。彼の質問を聞いた釈尊は、その心中を察して、一つの比喩を説く。

ある人が何者かに矢で射られたとせよ。その矢には毒が塗られていて、すぐに矢を抜いて治療しなければならぬ。ところが、射られた人は愚かにも次のように主張する。

「私はまず、矢を射た者が誰であるかを知りたい。……それが判るまでは、矢を抜いてはならない。……また、この矢を射た弓が何でできているかを知りたい。それが判るまでは、矢を抜いてはならない。……また、この矢が何でできているか、どのような種類の羽が使われているか、……誰が作ったのかを知りたい。それが判るまでは、矢を抜

いてはならない。」

とうとう、この人はその答えを聞き終えることなく命を落としてしまった。

この比喩を挙げた後、釈尊は形而上学の問題についても同じであること、そして、より重要なことは、苦悩を引き起こしている我執を取り除くこと、つまり悟りに至ることであると説いた。

以上に述べた形而上学の問題は、經典によって十四問であったり、十問であったりする。一般に十四難（じゅうしなん）、あるいは十四無記（じゅうしむき）と呼ばれている。無記とは無記答の意味で、釈尊が仏教以外の思想家からの問いに答えを与えなかつたことを指している。したがって、十四難とは仏教以外の思想家が釈尊にむかつて十四の問題を提出して非難したことをさすのである。

この十四ないしは十の問題に対して世尊が答えを与えなかつたのは、それが仏教の問題領域でないことを示すと同時に、それに答えることによって仏教の中心点を曖昧にする恐れがあることを示している。この態度は六師外道の中でも懷疑論者として知られていたサンジャヤ・ベーラプッタと共通するものと

考えられる。サンジャヤは一方的判断は論争を生じ、解脱の妨げとなるとみていた。釈尊の形而上学の問題についての判断停止もそれと同じような立場であったと言える。また、釈尊の場合にはより積極的意義があつたと考えられる。すなわち、「縁起の法」自体が、その何れの立場をも否定するものであつたのである。

「毒矢の喩え」は、世界や我の常無常、世界や我の有限無限、死後の靈魂の有無、肉体と靈魂の一異が明らかになつたとしても、それは釈尊が説いた解脱や涅槃とは何ら関係がなく、無意味であることを示している。これは必ずしも哲学的思索を拒否するものではないが、しかし、仏教がどういう立場で問題を考えているかという基本姿勢を示している。それは悟りに到ること、成仏という実践を根本とするものであり、それに関係ない観念的な論議は戯論（けろん）として強く退けるのである。

「現在の私が如何に悟るか」という問題にあつては、過去・未来を客観的事実として論議すること自体が本来の目的から離れることであつた。釈尊にとつて「今」「現在」において開悟することが一大事

であり、解脱そのものが過去・未来の「我」から解放されることに他ならなかつたのである。後生の一大事という浄土真宗の立場も、まさにそのような視点に立っているのである。阿弥陀仏の本願に出合つた「今」に全てが集約されているのである。

後の仏教教団において教学が発達する中、これらの問題についてなんとか回答を出そうとする動きがでてきた。「今」においては到底悟りに達することが出来ないという認識の中で、悟りに至るまでほどのような過程を経なければならぬのかといったことが問題となつていったのである。輪廻転生の理論を模索したのがアビダルマ哲学であり唯識教学であつたと見ることできる。

釈尊の縁起説

「縁起の法」について、現在では二つの解釈がなされている。「相依相待の縁起（一般的縁起・外的縁起）」と「此縁性の縁起（宗教的縁起・価値的縁起）」である。南伝大蔵經典から引用してみたい。

「かようにわたしは聞いた。
ある時、世尊は、ウルヴェーラー（優樓比螺）のネ

ーランジャラー（尼連禪）河のほとり、菩提樹のもとにあつて、はじめて正覺を成じたもつた。そこで、釈尊は、ひとたび結跏趺坐したまま、七日のあいだ、…そして、七日を過ぎてのち、釈尊は、その定坐より起ち、夜の後分のころ、つぎのように順次にまた逆次に、よく縁起の法を思いめぐらした。「これがあれば、これがある。これが生ずれば、これが生ずる。これがなければ、これがない。これが滅すれば、これが滅する。すなわち、無明に縁つて行がある。行に縁つて識がある。識に縁つて名色がある。名色に縁つて六入がある。六入に縁つて触がある。触に縁つて受がある。受に縁つて愛がある。愛に縁つて取がある。取に縁つて有がある。有に縁つて生がある。生に縁つて老死・憂・悲・苦・惱・絶望がある。

この苦の集積のおこりは、かくのごとくである。またあますところなく、無明を滅しつくすことによつて行が滅する。行がなくなれば識がなくなる。識がなくなれば名色がなくなる。名色がなくなれば六入がなくなる。六入がなくなれば触がなくなる。触がなくなれば受がなくなる。受がなくなれば愛がなくな

滅」の両面から説くものである。互いに関係し合うことによつてはじめて成り立つ以上、「此れ」「彼れ」には、我々が執着するような実体はない。関係が変化すれば次の瞬間には失われるものが「此れ」「彼れ」である。両者は入れ替えが可能であり、可逆的關係にある。

もう一つは、十二縁起（じゅうにえんぎ idappaccayata）である。現実の人生の苦悩の根元を追究し、その根元を断つことによつて、苦悩を滅するための十二の条件を系列化したものである。仏教の基本的考えの一つで、《十二支縁起》《十二因縁（いんねん）》などともいう。①無明（むみやう）、②行（ぎやう）（潜在的形成力）、③識（しき）（識別作用）、④名色（みやうしき）（名称と形態）、⑤六処（ろくしよ）（六入ろくにゆう、六つの領域）眼・耳・鼻・舌・身・意の六感官）、⑥触（そく）（接触）、⑦受（じゆ）（感受作用）、⑧愛（あい）（渴愛・妄執）、⑨取（しゆ）（執着）、⑩有（う）（生存）、⑪生（しやう）（生まれること）、⑫老死（らうし）（老い死にゆくこと）の十二をいう。この縁起観では此縁性が基本となっている。此縁性とは idappaccayata 「これによつて起る」ことで

なる。愛がなくなれば取がなくなる。取がなくなれば有がなくなる。有がなくなれば生がなくなる。生がなくなれば老死・憂・悲・苦・惱・絶望がなくなる。この苦の集積の滅は、かくのごとくである」と。その時、世尊は、その成果を知つて、つぎのように、たかまる思いを偈に託して謳いたもつた。「まことに熱意をこめて思惟する聖者にかの万法のおきらかとなれるとき
あたかも天日の天地を照らすのごとく
悪魔の軍を破りてそそり立てり。」

南伝 小部経典 自説経（ウダーナ）一、一一三 菩提品

ここには後の時代に整理されて二つの縁起として説かれるものが一体として示されている。一つは

此れ有る故に彼有り 此れ起る故に彼起る。
此れ無き故に彼無く 此れ滅する故に彼滅す。

という「相依相待の縁起 *pratyā-samutpāda*」である。「此れ」と「彼れ」がかかわり合うことによつてはじめて成り立つことを、空間「有・無」と時間「起・

あり、十二支の中で直接前後する項目の間だけでその関係が成り立っている。また、一方への非可逆的關係である。引用した小部経典でも順次に逆次に一つずつ生起をたどつてその原因を明らかにしていることがわかる。

後の説一切有部の教義や唯識教義の基本的立場はこの後者の縁起に依つていることを理解しておかねばならない。

例えば、深浦正文博士の『唯識学研究』上巻・教史論の凡例には以下のように示されている。

「縁起の語すなわち原語の *pratyā-samutpāda* についてであるが、これは『阿含』經典等の根本仏教においては、多く両者の相依相成という相關關係の意味にもちいられているが、唯識でいうところの頼耶縁起等のそれは、いわゆる因縁生起という生成過程に名指されてきたのである」

このことを明確に区別しておかないと混乱を生ずることとなる。龍樹の「空」思想や天台教義の「諸法即実相」華嚴経義の「法界縁起」などは前者の縁起観「相依相待の縁起 *pratyā-samutpāda*」に基本を置いている。

【註】この二系統の縁起観は現代でも論争の焦点となっている。袴谷憲昭『本覚思想批判』、松本史朗『縁起と空・如来蔵思想批判』は十一支縁起こそが釈尊の本来の教えであると主張するのに対し、三枝充恵『縁起の思想』の反論は「相依相待の縁起 (pratya-samutpada) 側に立つもの」と言える。

十二支縁起は生成過程という中に多くの法(要素)を認め、また時間的観念を導入している。これが後の説一切有部の学説(五蘊・十二処・十八界や三世両重の因縁)に直接関わっていくのである。

そこで次に説一切有部の教義について概観しておきたい。それは世親の生涯が象徴しているように、唯識教義を理解する上で必要不可欠な準備段階とも言える。

説一切有部の教義

世親とは Vasubandhu ヴァスバンドウの漢訳で、四〜五世紀ごろに現在のパキスタンの Peshawar で活躍した。世親は、後に大乘仏教に転向して、唯識学を大成させることになる。しかし、大乘に転向する前に著された俱舍論では部派仏教の一派である説一切有部の教義を中心に置き、具体的内容としては

紀半ばごろに上座部から派生したと考えられている『発智論』はその教義をまとめたもので、迦多衍尼子(かたえんにし) Katyayanputra が著した。

その後、二世紀後半に北インドを支配したカニシカ王が説一切有部に帰依し、王の援助によって五百人の阿羅漢(あらかん)がカシミールに集まって、説一切有部の三蔵(経・律・論)を結集(けっじゅう)したと伝えられているが、その時に結集された論蔵が『大毘婆沙論』になったと考えられている。おそらく、説一切有部内における数世紀にわたるアビダルマ(対法)の研究が集大成されたものと考えられる。先行する『発智論』の説によりながらも、色法を極微(ごくみ)からできていると見たり、三世実有・法体恒有を主張し、法の刹那滅を説くなど、より進んだ教理が多く見られる。

俱舍論の内容

『阿毘達磨俱舍論』Abhidharmakośa-bhāṣya の阿毘 abhi は対の義、達磨 dharmā は法の義、俱舍 kośa は蔵の義があり、阿毘達磨俱舍は「対法蔵」と意識される。

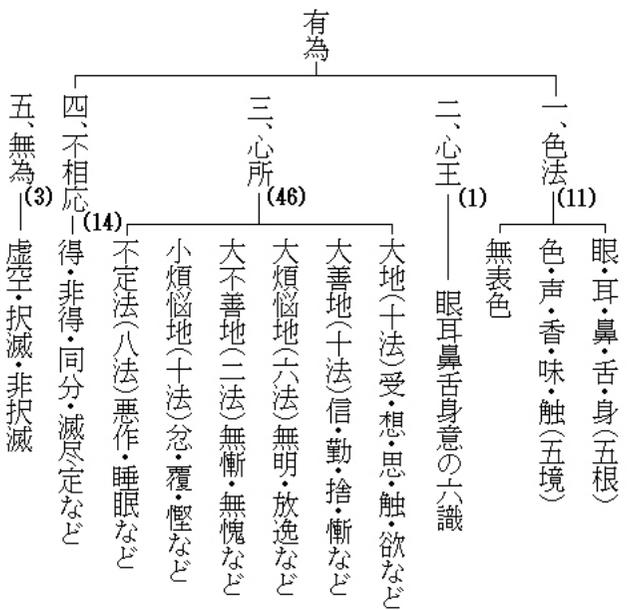
初期大乘経典の成立以前からあった教義を他学派の見解を取り入れながら一部批判的に解説したものと考えられている。したがって、それ以前に成立していた説一切有部の論書も研究の対象となっており、その中でも重要なものが『発智論』二十巻と『大毘婆沙論』二百巻である。



世親菩薩立像 運慶作

この説一切有部 Sarvastivādin は有部とも略称され、部派仏教の中で最も優勢であった。紀元前一世

五位七十五法



法とは経典中の教法であり、具体的には、部派仏教における教法である涅槃と四諦を指している。した

がつて、そのような教法に対する考察・研究を集成した蔵という意味で「対法蔵」と呼ばれる。『俱舍論』九品三十巻の構成自体が、迷界・悟界それぞれの果から因縁を説明するものであり、四聖諦の苦諦・集諦・滅諦・道諦の次第に相応していると言えるであろう。

説一切有部では全ての存在を構成要素である法に分析し、あとには「我」として執着すべき何物も残らないことを論証しようとした。これを「我空法有(がくうほうう)」と呼ぶ。さて、説一切有部では「無我」を論証するためには構成要素をくわしく定義する必要があると考えた。最初の段階では五蘊(ごいつ)の構成要素) によっていた分類が、次第に精密さを加え、後には五位七十五法に分類するようになった。俱舍宗では五位の最初に色法を配している。認識作用も外界の物質的色法を感受するところから生れるとするからで、五位の順序も「法相生起の次第」によっている。これに対して、法相宗においては色法も含めて全て心から生起すると説き、五位の順序も「唯識転変の次第」をとっているのである。

無表色を除いた色法は変壞(へんわい)変化して壊滅

心所法は単独で生起せず、心王と相応して起こるので相応法とも呼ばれる。大きな特徴として、善・悪・無記という倫理的価値を附加し、現世の苦しみや次の境界における迷・悟の要因となる。

不相応法は「非色非心不相応行法」と呼ばれるように、有為法の中で、色法・心王・心所に分類されなかつたものを指している。有為法とは縁起によって生じた法のことである。

無為法は縁起によって生滅するものではなく、真理として存在する法で、悟りもここに分類されている。

以上の七十五法の中から無為法を除いた七十二法が要素となつて万物が構成されており、それぞれの法が生滅することで変化が起こるとする。その変化は液晶画面の発光体が明滅して文字を画面に流すのと同じように、法自体は過去・現在・未来に亘って存在すると考えた。これを「三世実有法体恒有」説と呼んでいる。

先に触れたように、五位七十五法以外に三科(さんしよ)五蘊(ごいつ)十二処(じふにじよ)十八界(じふはちがい)が知られているが、いずれも無我を論証するための分類法である。五から十二、

する)と質礙(せつがい)(せつげ一定の空間を占めて互いにさまたげ合う)の性質を持つており、分析していくと極微(ごくみ)くみ)というそれ以上分解できない単位になると考える。以上は外的・物質的要素である。

無表色とは、身体や言葉によって善悪の行為(ぎ業)を行なつた場合、それによって生じた余力が潜在して表面に現れない状態の「色」である。身・語・意の三業のうち、意業は心の中の行為(いしよ)(意志)であるからもともと目に見えないので表・無表の区別を設けないが、身・語の二業には表業と無表業の区別を設ける。表業は刹那滅ですぐに滅してしまふが、その業によってひき起(ひきおこ)された果報を生ぜしめる力は見えない状態で存続してゆく。これを「無表業」(avijjapiti-kamma)という。説一切有部では、表業を物質的存在(rupa)色)とみるが、それによってひき起(ひきおこ)されたものなのでこの業も「色」の範疇に入れて「無表色」(avijjapiti-rupa)と呼ぶ。

次の、心王と心所は内的・精神的要素についての分析である。心王(しんおう)(一法)は感受する対象に応じて六識となる。例えば、眼根によって色境を感受する場合、心王は眼識として働いていることになる。

十八、そして七十五と数が増加したことは、それぞれの要素についての定義内容が細かくなつていったことを示している。それは、法を實體視して、その特徴を細かく定義していったことに他ならない。それは三法印の「諸法無我」という大原則から離れるものであつたと考えられる。

惑・業・苦と修行

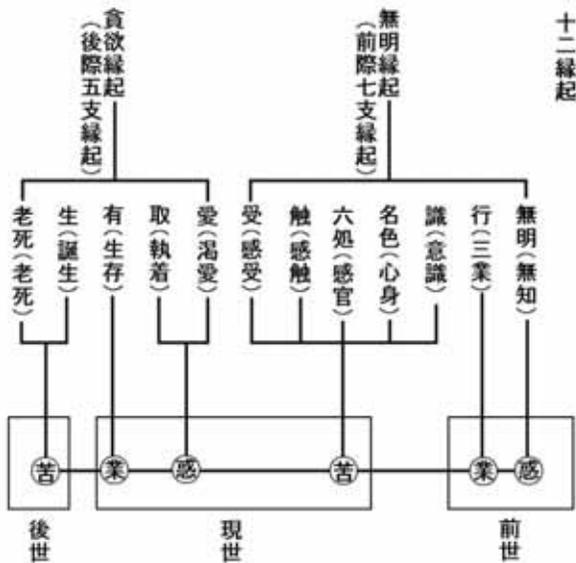
仏教においては、煩惱(ぼんご)(惑)によって行為(ぎ業)が起り、行為によって苦が生じると説く。六道輪廻の苦悩から解脱するにはその根元である惑を断ち切ることが重要課題となる。その立場においても分析的考え方が大きく影響を与えている。

この「惑」「業」「苦」は十二支縁起と組み合わされて、前際縁起(ぜんぜんえんぎ)(無明縁起)と後際縁起(ごさいえんぎ)(貪欲縁起)として整理され、さらにはより具体的な三世兩重の因果も説かれるようになる。

三世兩重の因果とは、後期の説一切有部の学説であつて、無明・行を過去の因、識から有を現在の果で未来に対する因、生・老死を未来の果とみて、胎生学的に解釈を試みたものである。「無明」は迷い

の根本である。

十二緣起



《行》は《無明》から次の《識》を起す働き。《識》は受胎の初めの一念。《名色》は母胎の中で心の働くと身体とが發育する段階、《六処》は六感官が備

わって、母胎から出ようとしている段階。《触》は二〜三歳ころで、苦楽を識別することはないが、物に触れる段階。《受》は六〜七歳ころで苦楽を識別して感受できるようになる段階。《愛》は十四から十五歳以後、欲がわいてきて苦を避け楽を求めたいと思う段階。《取》は自分の欲するものに執着すること。《有》(生存)は《愛》《取》の段階とともに未来の果が定まる段階。さらに《生》《老死》は未来の果というように、三世と二重の因果関係になっている。

以上のように、三世にわたって輪廻転生が継続し、前生の行為の影響力が無表業として次生の果報に作用することを「業感縁起」と呼ぶ。そして、輪廻の主体としての仮我を設定した点に、転変説との接近を認めることができるのである。いわば、釈尊が無記という形で斥けた古代インドの二大思潮が「我空法有」・「業感縁起」という形で再び影響力を現してきたものと考えられよう。

俱舍論においては、十種の惑(心所法)を挙げ、さらに見惑(8)と修惑(8)に分類し、それらを断ち切っていく修行過程をそれぞれ見道・修道と呼

んでいる。そして、すべてが断ち切られた段階が無学道で、阿羅漢果と呼ばれた。見道・修道・無学道の三道の過程を完成度で分けたものが四向四果である。すなわち、預流・一來・不還・阿羅漢の四位で、それぞれに向(過程)と果(完成)を配当している。

俱舍宗においては、阿羅漢果は涅槃と同じものとして位置づけられたが、肉体が残っている間は有余涅槃(有余依涅槃、うよえねはん)であり、肉体が滅して初めて無余涅槃(無余依涅槃、むよえねはん)に到ることができると考えられていた。これを灰身滅智(けしんめつち)と称するが、後の大乘仏教からは、それが消極的悟りであるとして批判を受けた。大乘仏教では無住処涅槃を説いている。

また、仏・菩薩についての解釈も大乘仏教から批判を受けることとなった。俱舍宗では釈迦牟尼仏一仏のみが認められ、それ以外は阿羅漢どまりである。部派仏教において、菩薩という名称は釈尊前世の状態だけに限定された用語となっていた。これらの解釈は釈尊に対する敬慕の念から生れてきたことには違いないが、すべての者が仏となることができるとする成仏教の基本的姿勢から外れたものであった。

大乘菩薩道の興起と「空」の思想の確立は部派仏教への批判を通して、縁起の法へ回帰する動きであったといえる。

大乘仏教・空の思想

般若思想を要約したとされる『般若心経』には、
觀自在菩薩。行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄。

舍利子。色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。

受想行識亦復如是。

舍利子。是諸法空相。不生不滅。不垢不淨。不增不減。是故空中。無色。無受想行識。

無眼耳鼻舌身意。無色聲香味觸法。無眼界。乃至無

意識界。

十八界批判)

無無明。亦無無明盡。乃至無老死。亦無老死盡。

二支縁起批判)

無苦集滅道。

無智亦無得。以無所得故。

菩提薩埵。依般若波羅蜜多故。心無罣礙。無罣礙故。無有恐怖。遠離一切顛倒夢想。究竟涅槃。三世諸佛。

依般若波羅蜜多故。得阿耨多羅三藐三菩提。

故知般若波羅蜜多。是大神咒。是大明咒。是無上咒。是無等等咒。能除一切苦。真實不虛故。說般若波羅蜜多咒。即說咒日
揭帝 揭帝 般羅揭帝 般羅僧揭帝 菩提沙婆訶 般若心經

とある。

この經典の中で批判されているのは、五蘊仮和合説、十八界説に示される分析的「無我」の論証の立場であり、さらには十二支縁起、四聖諦に示される因縁生起という生成過程、時間的縁起である。全ての縁起による現象は、無自性空であり、実体的ものではない。このことについて、龍樹菩薩は、『根本中論』の冒頭、

「生ずることなく滅ぶることなく

断ならず常ならず、一ならずも異ならず、

来ることなく去ることなく

よく諸々の戲論を寂滅せしめる縁起を説きたまえよ正覺者、諸々の説者中の最勝なるかの仏にわれは礼したまはせぬ。」

と示している。特に、前半部分は

「不生不滅 不断不常 不一不異 不来不去」のように、「不」が八度繰り返されていることから、「八不（はつぷ）の偈」とも呼ばれている。

「縁起の法」は「彼あるゆえに此あり」という彼と此の相関性によってあらゆるものは成立していることを示すものであった。したがって、部派仏教の析空観によらず、体空観によって無我を観じていくのである。要素に分析し、「我」はそれらの要素が仮に和合したものとす析空観は「我空法有」の見方である。しかし、体空観では体（ものごら）そのものを直ちに空と観じていく。「能」(Active・する側)と「所」(Passive・される側)の相依相待によつてはじめて現象が成り立つ。であれば、「能」

「所」何れにも実体的「我」は存在しないこと(無自性)になる。ここをもって「我法二空」という。

全てが無自性空であれば、煩惱も菩提も、生死も涅槃も無自性空であり、如何なる差別相もないことになる。「空」を体得すれば、煩惱即菩提・生死即涅槃という境地が開かれていくことになる。

第三章 百法・二空

『観心覚夢鈔』第三章には五位百法について総説している。

夫れ百法は、空執を遣らんが為なり。

一無我は、有執を遣らんが為に施設する所なり。

(そもそも、百法を建てるのは空に執着する迷いを排除するためである。

また、人無我・法無我の二無我を建てるのは有に執着する迷いを排除する為であり、施設されたものである。)

真理は本来中道だが、空・有の執着を排除するために百法・二空を仮に設定することが示される。

先ず百法を論ずるに、略して五法と為す。

一「心は心王、梵は實多し。此は心王の心と為す。是れ積集の義、集起の義なり。」

二「心は心所有法、心が家の所有なれば心所有と名づく。」

三「色法、質礙を義と為す。」

四「心は心不相応行法、行は即ち行蘊なり。行蘊にあり。謂く相応行と不相応行となり。今は前に簡ぶが故に不相応と名づく。」

五には無為法、為とは作の義なり。此の法、常住にして造作を離るるが故に名づけて無為と為す。

此の中、心王(心法)は一切に最勝なるが故に、

心所有法は此れ(心王)と相応するが故に、

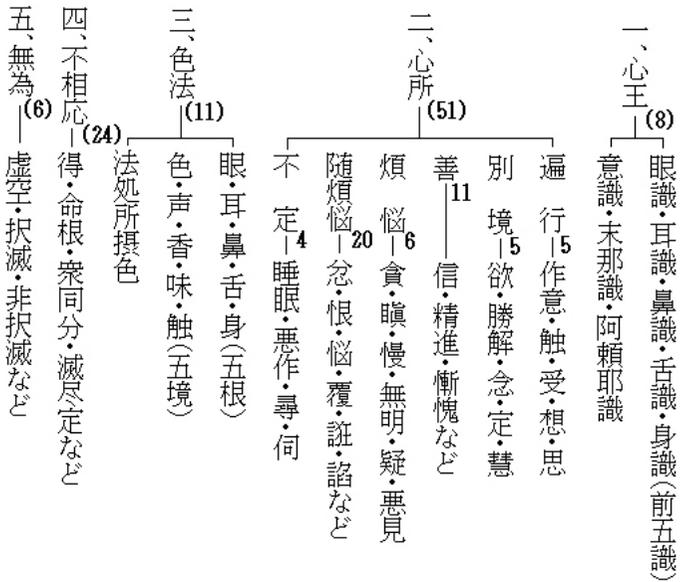
其の諸の色法は心王と心所の所現なるが故に、

不相応行は心(心王)と心所と色との位の差別なるが故に、諸の無為法は心と心所と不相応行との顯示する所なるが故に、是の如く次第す。

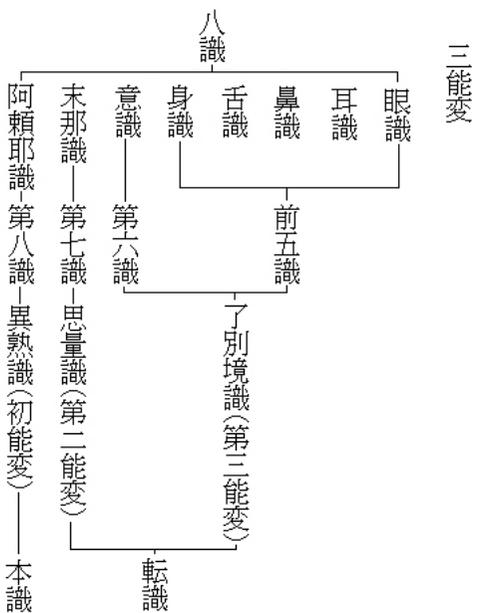
(先ず、百法を述べるために、大きく五位に分類する。

第一の位は心王である。インドではチッタと言う。これを心と名付ける。集積の意味を持つ。第二位は心所有法である。心という家の中にあるので心所有法と名付ける。第三位は色法である。互いにさまたげ合うことを特徴とする。第四位は心不相応行法である。行というのは行蘊のことである。行蘊には相応行と不相応行の二種があり、今は相応行と区別するために不相応行と名付ける。第五位は無為法である。為とは「縁起によって作られたもの」を意味する。無為は常住であり、縁起から離れたものである。無為法と名付ける。

五位百法



関わりを示す術語であると考えられる。
この変じ出すことを能変とも呼び、深層から表層へという段階にしたがって次図のように三種があると説く。



第二心法に略して八種有り。 (1)五識の起る時には意識は必ず起る。(2)意識起る時は五識必ずしも起らず。(3)五識も亦即ち必ずしも俱起せず。()

これらの中、心王法は他の全ての法よりも力を持つている。心所有法は心王の働きであって、心王と不即不離の關係である。諸々の色法は心王と心所法が描きだした影像である。不相応行法は心王法と心所有法と色法とに含まれない法である。無為法は心王と心所法と色と不相応行法が現れる場所である。以上のことから、このように順序立てる。()

識轉變 vijñāna-pariṇāma

世親は大乗仏教に転向し、説一切有部の学説であった「我空法有」の立場を離れ、新たに「唯識」の立場にたつて教学を展開していった。

しかし、その分析の見方は受け継がれ、五位七十五法から五位百法へと細分されていった。ただし、五位の配列には「唯識」の立場が明確に反映している。心王、心所が一、二に位置し、その後には色法が続き、「唯識轉變の次第」がとられる。それは唯識においては五位百法の全てが阿頼耶識から変じ出されるからである。世親はこれを識轉變 vijñāna-pariṇāma という用語で示している。

(1) (pariṇāma) の轉變説 (pariṇāma-vāda) との

一には眼識 眼根に依止して四顯色を緣す。別種の所生なり。三性に通ず。欲と初禪とに在り。四の所依有り。一には眼根 二には意識 三には末那 四には類耶なり。若し三量を論ぜば唯是れ現量なり。相心の心所は三十四有り。然れども同時に非ず。爾許相応す。下に明かすが如きなり。

……中略……

六には意識 意根に依止し、法を緣して境と為す。法とは、即ち是れ一切諸法なり。意根とは、即ち是れ第七末那なり。別種の所生なり。三性に通ず。三界繫に通ず。二の所依有り。意根と第八となり。三量に通ず。一切の心所、皆相応することを得。然れども同時に非ず。下の明かすが如し。

七には末那識 此に意識と云つ。第六は依主なり。此れは持業の故に二は各別なり。恒に審らかに思量すること余識に勝るが故に別して末那と名づく。別種の所生なり。唯、有覆性なり。三界繫に通ず。第八を依と為す。唯、これ非量なり。但し第八の見分を緣して境と為す。十八の心所、同時に相応す。八には阿頼耶識 此に翻じて藏と為す。能藏と所藏と執藏との義の故に名づけて藏識と為す。別種の所

生なり。唯、無覆性なり。無覆性の中に四無記あり。此の識は唯是れ異熟無記なり。三界繫に通ず。第七を依と為す。唯是れ現量なり。三種の境を縁す。種子と五根と器界は是れなり。相心の心所は但是れ五数なり。凡そ一切法の能生の種子は皆今此の蔵識の中に在り。

(第一位の心王法には大別して八種がある。「①前五識が生起する時には第六意識は必ず生起する。②第六意識が生起しても、前五識が生起しないこともある。③前五識も必ず全部がともに生起することはない。」前五識の第一は眼識である。眼根によって四顕色(青色・黄色・赤色・白色)にかかわる。独自の種子から生じたものである。善・悪・無記の三性に共通する。働く領域は欲界と色界の第一段階まで、それ以上では働かない。四つの拠り所があり、一つには眼根、二つには第六意識、三つには末那識、四つには阿頼耶識である。現量・比量・非量の三量について言えば、現量だけである。相応する心所法は三十四法が有る。しかし、同時に全てと相応するのではない。適宜に相応するのであり、以下に述べる通りである。

	積名	所縁	仮実	三性	界繫	所依	三量	心所	
眼識	眼根	色境	実	三性	欲・初禪	眼根・意識・末那識・阿頼耶識	現量	34	
耳識	耳根	声境	実	三性	欲・初禪	耳根・意識・末那識・阿頼耶識	現量	34	
鼻識	鼻根	香境	実	三性	欲	鼻根・意識・末那識・阿頼耶識	現量	34	
舌識	舌根	味境	実	三性	欲	舌根・意識・末那識・阿頼耶識	現量	34	
身識	身根	触境	実	三性	欲・初禪	身根・意識・末那識・阿頼耶識	現量	34	
意識	意根	法境	実	三性	三界	末那識・阿頼耶識	三量	51	
末那識	思量	第八見分	実	有無	覆記	三界	阿頼耶識	非量	18
阿頼耶識	蔵	種子・五根・器界	実	有無	無記	三界	末那識	現量	5

…中略(耳識から身識までは次頁表を参照)…
第六には意識である。意根によって法にかかわって対象とする。法とは一切の諸法である。意根とは第七の末那識である。独自の種子から生じたものである。善・悪・無記の三性に当たる。界繫は三界に相当する。二つの拠り所があり、末那識である意根と第八阿頼耶識である。現量・比量・非量の三量に当たる。五十一の全ての心所法が同時に起こることが出来る。しかし、同時ではない。下記に述べる通りである。

第七には末那識である。漢訳では意識と言う。第六意識は「意による識」の意味であるが、第七識は「意すなわち識」の意味であり、したがって両者は別のものである。常に深く思惟することで他の識よりも強力であるので特別に末那識と名付ける。独自の種子から生じたものである。善・悪・無記の区分で言えば、有覆無記に限られる。界繫は三界に相当する。第八阿頼耶識を拠り所とする。常に非量のみである。第八阿頼耶識の見分とかかわって対象とする。十八の心所法が同時に起こる。

第八には阿頼耶識である。漢訳では蔵と言う。能蔵と所蔵と執蔵との三義があるので蔵識とも名付ける。独自の種子から生じたものである。善・悪・無記の区分で言えば、無覆無記である。無覆無記には四種あるが、この場合は異熟無記である。界繫は三界に相当する。三量では現量のみである。三種の対象とかかわる。すなわち、種子と五根と器界である。同時に生起する心所法は五法である。一切諸法で生起すべき種子は現在のこの阿頼耶識の中に有る。

(初能変の識である阿頼耶識 Alaya-vijāna は蔵識と意識される。ヒマラーヤ「雪(ヒマ)を蔵する山」の Alaya と同義である。この「蔵する」ことについて能蔵・所蔵・執蔵の三義が説かれる。①能蔵とは、阿頼耶識の中に一切諸法の種子(しゅうじ)を貯蔵していること、②所蔵とは、七転蔵から種子を植えつけられること、③執蔵とは、末那識から常に実我として執着されることを言う。種子は第六章で述べるように、能力・力用がその根本的意義である。

阿頼耶識の中の種子が条件によって生起すること「種子生現行」、現行した諸法が新たに阿頼耶識内に種子を熏じつける(植えつける)ことを「現行

熏種子、この一連の種子↓現行↓種子の関係を「三法展転因果同時」と言いう。植え付けられた種子は阿頼耶識の中で「種子生種子」を繰り返して、条件がそろうまで存続する。この過程は因果異時であり、唯識の時間はこの語られることになる。

阿頼耶識が現行するとは、種子・有根身（我々の肉体）・器界（外界）を出現させ、それらが認識の主体（知る）と客体（知られる）となり、認識が成立することによってさらに阿頼耶識内に影響力が蓄えられることになる。このように一切が阿頼耶識から生起することを頼耶縁起と呼ぶのである。

末那識の末那 *manas* は意識すると「意」となり、第六意識と混同されそうであるが、独自の意味を持たせるために末那識と音写されている。それは阿頼耶識を実我と誤認し執着し、我執の原因となるのである。阿頼耶識の「蔵」の三義においても、執蔵が最も重要な意義だと考えられている。

以上のような識転変 *vijAna-pariNana* は先にも触れたように、サーンキヤ *SAṅkhyā* 学派が主張した転変説の影響を受けたものであることが分かる。サーンキヤはカピラ (*Kapila* BC. 350-250 頃) を開

祖とするバラモン教の一派で、数論(すろん)と漢訳されている。最古の典籍として、四世紀のサーンキヤ・カーリカー『数論頌』が現存し、その転変説は仏教の縁起説に対抗する代表的邪説とされている。転変説の概要は二十五諦説として知られており、先に引用した『マヌ法典』にも類似する説が示されていた。

第二章 世界の創造

十四 そして自分(プルンマ)からは善非より成る悪(マナス)を描き出し、悪が我(アトマン)と自(アトマン)と自(アトマン)を働かし、我(アトマン)を働かし、

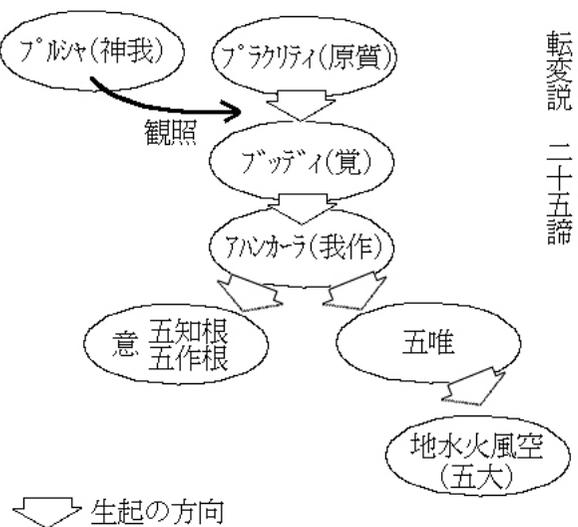
十五 また、太(マハ)・自(アトマン)・自(アトマン)・三種(グナ)より成る一切のもの、次に漸をおいて対象を知(アトマン)の感(アトマン)を抽出した。

十六 し(二面)は、かれは無限の威力を有する(アトマン)の六種の微細分(アトマン)を自分の微細分(アトマン)に結合して、一切の生物を創造した(アトマン) 【論】

サーンキヤ学派の二十五諦説ではブラフマー神が天地を創造したとする説に比較して、より抽象的な色彩を強めている。すなわち、プルシヤ(神我)は純

粋意識で、それ自身では働きをもたず (*akarar* 非作者)、ただプラクリティ(原質)を観照(タルシヤナ)する。

転変説 二十五諦



この観照を動力因として、プラクリティからブッディが生じ、ブッディからアハンカーラが展開する。

アハンカーラから一方では十一根(五知根、五作根、意)の内的要素が生じ、他方では外的要素の五唯(五 *pañcatannātrāṇi*) が現れるとしている。そして五唯から五大 (*pañca-mahā-bhūtāni* = 空 *ākāśa* 風 *vāyu* 火 *tejas* 水 *apas* 地 *pṛthivī*) が生成される。これらの要素をプルシヤ、プラクリティと合わせて二十五諦と呼んでいるのである。この生成の過程または生成された結果が転変 (*pariNana* あるいは *pariNana-vada* 転変説) と呼ばれるものである。プラクリティについては、三つの特性が考えられており、その構成の割合によって物質に格差が生ずると考えられた。サーンキヤが主張する解脱は、プルシヤが物質から離れて独存 *kaivalya* となった時に成立するとしている。

三つの特性とはサットヴァ・タマス・ラジャスのことで、それぞれに、サットヴァ⇨善性、タマス⇨暗性、ラジャス⇨激性という独自の性質がある。この三つの特性が混合されることで個々人の資質が定まると考えた。プラクリティ(原質)から内的世界が展開するとき、転変する物質間には先天的に差別があるとしたのである。このサーンキヤ学派の学説

はインド四姓（カースト）制度の理論的根拠となった。例えば、バラモンのアートマンにはサットヴァが多く、逆にシュードドラにはタマスが多く混在している。また、クシャトリアの武人としての激しさはラジャスに起因すると考えたのである。

三十一 しかじかのまは世界の繁栄のためにその口を嚔と嚔と足ら（彌伽・ラマノマナ族・ウシャトリマ族・ウマイシヤ族・シュードドラ族を嚔せしむ）
八十七 さあれかれ偉大な光輝を著する者は、この全世界を保護せんがために、その口・舌・眼・足から生れた四種雑族に對して格別の職務を嚔せしむ。【勸修】

その差別的構造は五姓各別に形を変えながら唯識教義においても維持された。五姓各別では、衆生が先天的に具えている素質を五種に分類し、

菩薩定性 菩薩になることが定まった者
緣覺定性 緣覺になることが定まった者
声聞定性 声聞になることが定まった者
不定性 そのいづれとも定まっていない者
無性 絶対に悟れない者（無種性）

の名を得。

随煩惱の中に二十種有り。唯是れ煩惱の等流性の故に随煩惱と名づく。

不定に四有り。善・染等に於いて、皆 不定の故に不定の名を立つ。

（五位の第二は心所有法である。大きく六つに分類できる。「心王が生起する時、心所有法も必ず生起する。また、心所有法が生起する時、心王も必ず生起する。心王と心所有法とは一体のものであって、その主体と働きについて述べるのである。」）
遍行には五法がある。遍行とは全ての心の動きにともない、「遍く起る」の意味で、必ずともに働く。別境に五法がある。別境とは遍行に近い基本的な働きであるが、別々の境を縁として生起する心の働きである。

善に十一法があり、善とは善心とともに働く心所有法である。
煩惱に六法がある。性質は根本煩惱に収まるので煩惱と名づける。

随煩惱に二十法がある。根本煩惱を源として等しく流れ出た様々な煩惱であるから、付き従う煩惱、す

を挙げる。菩薩とは六波羅蜜を修行して般若の智慧をさとするものである。緣覺とは独覺とも称し、だれにも教えられないことなくさとする者（無師獨悟）のことで、十二支縁起をさとることから縁覺と称する。声聞は八正道を修めて四聖諦をさとる。不定性はそれらのいづれとも定まっていない者、無性とは絶対にさとれない者（無種性）である。これらは永久不変に区別されていると説き、『楞伽經』『解深密經』を典拠としている。

心所有法

第二に心所。略して六種あり。（心王起る時、心所必ず起る。心所起る時、心王必ず起る。一聚二約して論ず。）

遍行に五有り。一切心の中に定めて得べきが故に名づけて遍行と爲す。

別境に五有り。別々の境を縁して而も生ずることを得るが故に名づけて別境と爲す。

善に十一有り。唯、善心の中に生ずることを得べきが故に之を名づけて善と爲す。

煩惱に六有り。性はれ根本煩惱の撰なるが故に煩惱

なわち随煩惱と名づける。

不定に四法がある。善・染のいづれともなり得る働きであるから不定と名づける。（

遍行の五とは）今此の五種の心は定めて俱起す。（謂く）

一に作意。心を警するをもって性と爲し、所縁の境の於（つゝえ）に心を引くをもって業と爲す。別種の所生なり。三性と三界と八識相応とに通ず。然れども其の所依と所縁と性と界と眞等は、皆 一聚の心王と同じ。

二に觸。三和して、変異に分別して心・心所を境に触れしむるをもって性と爲し、受・想・思等の所依たるをもって業と爲す。

三に受。順と違と俱非の境相を領納するをもって性と爲し、愛を起すをもって業と爲す。別種性等は亦前の法の如し。此に於いて五受を聞く。憂と苦と善と樂と捨となす。

四に想。境の於（つゝえ）に像を取るをもって性と爲し、種々の名言を施設するをもって業となす。余は亦前の如し。

五に思。心をして造作せしむるをもって性と爲し、

普照等に於いて心を役するをまつて業と爲す。余は亦上の如し。

(遍行の五種の心所有法とは、「この五種の心所有法は必ず同時に起こる。」)

第一が作意である。心を用意させる性質で、縁じようとする対象に向けて心を引き付ける働きをする。独自の種子から生じたものである。三性と三界と八つの識に共通する。しかし、その拠り所や縁する対象、三性、三界、三量などは全て同体である心王と一致する。

第二が触である。根・境・識の三つが和合して認識が成立することである。対象の相違にしたがって心と心所を対象に触れさせる性質を持ち、次の受・想・思の拠り所として働く。

第三が受である。自分の気持ちに順じた順境、自分の気持ちに反した違境、順・違の何れでもない俱非境を受け入れることを性質とし、愛着を起こさせる働きである。その他の特徴は前の心所有法と同じである。この受をさらに分類して苦・楽という感覚的反応、憂・喜という感情的反応、何れにも入らない捨という五つの受があると考ええる。

な機能が使えるようになる。その機能を使って文字や画像・音楽などが表現される。その表現が行われる時に、初めて善・悪・無記の価値的評価が加えられる。基本オー・エスが遍行の五心所有法に譬えられる。また、対象に応じて働く別境の五心所有法はワープロ、グラフィック、メディアプレーヤーなどの具体的ソフトに譬えられる。それらを総合して価値的評価がなされる。善・悪・無記の評価が付加されるのも阿頼耶識に貯蔵された種子から変じ出したものになる。

『歎異鈔』第十三条、「善き心のおこるも宿業の催す故なり、悪事の思われ為らるるも悪業の計うゆえなり。故聖人の仰せには『卯毛・羊毛のさきにいる塵ばかりも造る罪の宿業にあらずということなしと知るべし』と候いき。」には、善悪の心も宿業から起こると説かれる。この法語も上記の心所有法の働きの照らして理解すべきものである。

俱舍教義では宿業を実在する法に求める。このために各人の宿業を客観的に比較するという事態も生ずることになる。悪業の多少によって個人の境遇が決定されるという誤った宿業観はここから起こる。

第四が想である。対象の上に像を結ぶ性質であり、様々な現象を仮設する働きである。表象作用あるいは知覚に相当する。それ以外は前の心所有法に同じ。第五が思である。認識された対象に心を動かす性質であり、善を行おうと心を使役する働きである。それ以外は前の心所有法と同様である。()

以上のように、善・悪・無記の三性、欲・色・無色の三界、現・比・非の三量にわたってひろく生起するのが五遍行であり、心が動く時には必ずともに働く心所有法である。このように、心の働きについての分析は精緻を極め、それらが如何に迷界と悟界に係わっているかが窺える。しかし、その全てを詳細に検討することが目的ではないので、別境以下の心所有法については省略することにしたい。ただし、煩惱については後に触れることにする。

なお、心所有法の六種の分類については、パソコンの構成を考えてみれば分かりやすいかもしれない。演算や入出力の機能をもつ基本オー・エス(ウインドウズなど)が無ければパソコン自体は働かないが、その上にワープロ・ソフトやグラフィック・ソフト、メディアプレーヤー・ソフトが加わることで具体的

色法

色法とは先の心王・心所が精神的側面であったのに対し、物質的側面である。梵語ルーパーの意識である。俱舍教義でも触れたように、「変壞(へんね)・質礙(せつげ)の義」で知られる。「変壞」とは変化しやがて壊滅するもの、「質礙」とは質量をもって一定の空間を占有し、同じ空間に他の存在を許さぬものの意味である。五根・五境・法処所生色の十一法からなる。先ず、五根から解説が始まる。

第三に色法(略して十二種あり。)

一に眼(根)。所謂照了と導との義なり。分位の法に非ず、別種の所生なり。眼識の所依、賴耶の所変なり。第六意識、或る時は亦此れに依り、或る時は亦之を緣す。謂く五識と俱なる意識は此れに依り、独頭は之を緣す。本質は色直れ賴耶の所変なり。

二に耳(根)。所謂能聞の義なり。耳識の所依なり。自余は上と同し。

三に鼻(根)。所謂能順の義なり。鼻識の所依なり。

四に舌(根)。所謂能嘗の義なり。舌識の所依なり。

五に身(根)。所謂能集と依止との二義なり。身識

の所依なり。

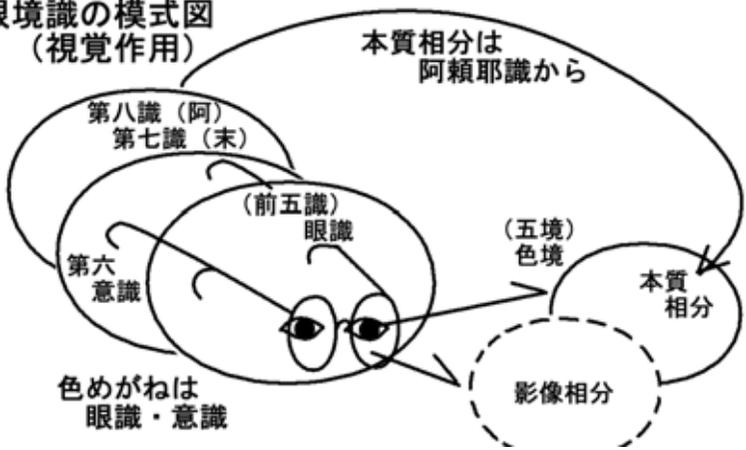
一一の余義は眼・耳根に同じ。以上の五法を名づけて五根と為す。根は増上・出生の義なり。眼等の識のために感勢となるが故なり。

(五位の第三位は色法である。「大別して十一種がある。」)

第一に眼根がある。眼根は対象を明らかに認識し、その他の諸識の動作を導くという意義がある。「心所有法のような」分類によって仮に名づけられた法ではなく、独自の種子から生起した法である。視覚作用の拠り所であり、阿頼耶識から変じ出た法である。第六意識は時として眼根を拠り所として認識を受け取り、時として眼根そのものを対象とする。すなわち、五つの認識とともに第六意識が働く「五識俱意識」場合が前者であり、第六意識が独自に働く場合「独頭」が後者である。認識対象「相分」の拠り所となる本質相分は阿頼耶識が変じ出たものである。

第二に耳根がある。耳根は聴くという意義がある。聴覚作用の拠り所である。それ以外は上記と同じである。

根境識の模式図
(視覚作用)



第三に鼻根がある。鼻根には嗅ぐという意義がある。嗅覚作用の拠り所である。

第四に舌根がある。味わうという意義がある。味覚作用の拠り所である。

第五に身根がある。体には諸感官が備わっているの積集の意義がある。また、諸感官が拠り所としているといふ点、また物に触れるという感官そのものの拠り所でもあるので依止の意義がある。感蝕作用の拠り所である。

個々の他の意義は眼根や耳根と同じである。以上の五つの法を五根と名づける。「根」の語には強い力を持ち、識作用を生み出すという意義がある。眼識・耳識などの成立に大きく影響する。(

六に色(境)。所謂一には顯色なり。謂く青・黄等なり。分位の法に非ず。各別の種より生ず。その本質は頼耶の所変なり。影像は即ち是れ眼識の所変なり。第六意識も或る時は亦縁す。二には形色なり。謂く長・短等なり。三には表色なり。謂く行・住等なり。今、此の形と表とは別の種子なし。第六識の境なり。

七に声(境)。所謂因執受と因不執受と及び因俱生と可意と不可意と俱相違となり。今、此の六種は皆、別種有りて分位の法に非ず。其の本質は第八識の所変なり。影像は即ち是れ耳識の所変なり。第六意識も或る時は亦縁す。

八に香(境)。所謂好・悪・平等の三なり。皆、別の種子あり。その影像は即ち鼻識の所変なり。余は上の法に同じ。

九に味(境)。所謂苦・酢・辛・甘・鹹・淡等の味なり。皆、別種あり。その影像は舌識の所変なり。余は亦上に同じ。

十に触(境)。所謂地・水・火・風を四大種と名づく。各各別の種子あり。今、此四大は余の諸色を造る。四塵・五根は並びに此の所造なり。故に能造と名づく。影像は是れ身識の所変なり。滑・渋・輕・重等は四大種の分位にして別の種子無し。第六(識)之を縁す。余は亦上に同じ。

已上の五法を名づけて五境と為す。亦五塵と名づく。此れに内・外有り。内とは即ち是れ有情の依身なり。外とは即ち是れ器界の体なり。

(色法の第六に色境がある。すなわち、第一には顕色で、青・黄等の色彩である。分類によつて仮に名づけられた法ではなく、独自の種子から生起した法である。その本質相分は阿頼耶識からの変現である。影像相分は眼識が変じ出したものである。第六意識も時として変じ出すことがある。第二には形色であり、長・短等の形態である。第三には、表色があり、行く・住む等の動作や運動である。この形色と表色には独自の種子はなく、第六意識の対象となる。第七に声境がある。すなわち、生物の発する音「因執受」・生物以外によつて発せられる音「因不執受」・生物と非生物との両者によつて発せられる音「因俱生」、また快い音「可意」・不快な音「不可意」・どちらでもない音「俱相違」である。これら六種の声は皆独自の種子があり、分類によつて仮に名づけられた法ではない。その本質相分は阿頼耶識からの変現である。影像相分は耳識が変じ出したものである。第六意識も時として変じ出すことがある。第八に香境がある。すなわち、良い香り・悪い香り・どちらでもない香りで、皆、独自の種子がある。影像相分は鼻識が変じ出したものである。他は上記の

法と同じである。

第九に味境がある。すなわち、苦い・酸っぱい・辛い・甘い・塩辛い・淡い等の味である。皆、独自の種子がある。その影像相分は舌識の変じ出したものである。他は上記と同じである。第十に触境がある。すなわち、地・水・火・風の四大の種類がある。それぞれに独自の種子がある。また、この四大は他の様々な色法を構成している。色・声・香・味の四塵と五根とは皆この四大から成る。この故に、「造るもの」と呼ばれる。影像相分は身識の変じ出したものである。滑らかさ・粗さ・軽さ・重さ等は四大について分類によつて仮に名づけられた法であり、独自の種子はない。これらは第六意識が変じ出す。それ以外はまた上記と同じである。以上の五法を五境と名づける。また、五塵とも名づける。これらには内的なものと外的なものがある。内的なものは我々の身体であり、外的なものは環境世界の物質である。)

第十一の法処所撰色は第六意識の対象であり、觀念の世界における物的存在である。詳細は省略。

心不相応行法

五位の第四は心不相応行法である。心・心所法、色法、そして第五位の無為法にも入らない法をここに分類する。「行」が付くのは、五蘊(色・受・想・行・識)の行蘊に相当するからである。抽象的な特徴のため、様々な論議が戦わされた領域であるが、本講では省略する。

無為法

第五に無為法 (略して六種あり、前の九十四法の性なり。)

一に虚空。謂く諸の障礙を離るるが故に虚空と名づく。此れに一種有り。

一に識変に依る。即ち是れ心所変の虚空無為の相なり。相似の故に名づく。実是有為なり。

一に法性に依る。即ち是れ真理にして心変の相に非ず。実の無為なり。

二に折滅。謂く簡折力に由つて、諸の雜染を滅して究竟証会す。故に折滅と名づく。此れに二種有り。

一に識変に依る。即ち是れ心所変の折滅無為の相なり。余は上の法に同じ。

三に非折滅。折力に由らずして本性清淨、或は縁顯所顯の故に非折滅と名づく。此れに二種有り。一に識変に依る。即ち是れ心所變の非折滅無為なり。余は亦上に同じ。

四に不動。謂く苦・染受滅す。故に不動と名づく。第四禪の中の所顯の法なり。一種は上に准す。

五に想受滅。謂く想・受・行せざるを想受滅と名づく。滅尽定の中の所顯の法なり。一種は上に准す。此の五は皆、真如に依つて仮立す。

六に真如。謂く理智體に非るが故に真如と名づく。真とは謂く眞実にして虚妄に非ざることを顯わす。如とは謂く如常にして變易無きことを顯わす。一種は上に准す。真如も亦是れ仮施設の名なり。

(五位の第五は無為法である。「大きく分けて六種類あり、前述の九十四法の本性である。」「第一に虚空無為がある。すなわち全ての束縛がないから虚空と名づける。これに二種類ある。一つは阿頼耶識の変現による。すなわち、心が変現した虚空無為の様相である。姿が似ているからそう名づけるのであって、実体は有為の法である。二つには法性によるものである。すなわち、真理によるものであ

つて、心が変じ出した様相ではない。本当の無為である。

第二に択滅無為がある。取捨選択することによって、諸々の煩惱を滅して悟りに至る。その故に択滅と名づける。これにも二種類ある。一つは阿頼耶識の変現による。すなわち、心が変現した択滅無為の様相である。その他は上記と同じである。

第三に非択滅無為がある。取捨選択することによらずして、もともと清浄であること、あるいは縁を欠くことよって有為法が生起せず、その結果としての無為である。これにも二種類ある。一つは阿頼耶識の変現による。すなわち、心が変現した非択滅無為の様相である。その他は上記と同じである。

第四に不動無為がある。すなわち、苦・楽を受けなくなるので、不動と名づける。禅定「第四禅」において明らかとなる法である。二種については上記に順ずる。

第五に想受滅無為がある。すなわち、想と受の作用がなくなるので想受滅と名づける。禅定「滅尽定」において明らかとなる法である。二種については上記に順ずる。

り。所知障とは、諸の煩惱の中、一一皆有り。所謂用迷つを名づけて煩惱と爲し、其の法体に迷つを所知障と名づく。是の故に二障別体無きなり。

其の用に迷う分は、即ち發業・潤生の用有り。有情を擾惱して生死に輪廻せしむるが故に煩惱と名づく。其の体に迷う分は、發業・潤生の用有ること無し。但し、是れは所知の境界を覆して菩提を得んがらむれば所知障と名づく。亦、智障とも名づく。是の故に、煩惱障は眞涅槃を障え、其の所知障は大菩提を障つ。

彼は是れ生空智の所断。此れは是れ法空智の所断なり。聖道の功力に分限あるが故に分ちて二障と爲す。而も實には同体なり。

(問う。煩惱障と所知障とは何か。答える。煩惱障とは上述の様々な煩惱である。所知障とは、それら諸煩惱の中にそれぞれに存在する。すなわち、それらの作用に迷うのを煩惱と名づけ、それら本体に迷うのを所知障と名づける。したがって、二つの障りは別体ではない。

その作用に迷う場合、有漏の三業を起し「發業」、次の生へ影響を及ぼす「潤生」という作用がある。

以上の五法は全て真如をもとにして仮設されたものである。

第六に真如無為がある。真理であつて妄執・倒錯によらないので真如と名づける。真とは、すなわち真実であり虚妄ではないことを示す。如とは、すなわち如常であつて変化しないことを示す。二種については上記に順ずる。真如もまた仮に施設された名である。)

無為法では俱舍教義の虚空無為・択滅無為・非択滅無為の三無為に比べてより細分されている。例えば、第四の不動無為と第五の想受滅無為は禅定の深化にもなつて得られる法であり、実際の禅定体験を基にした分類である。また、六無為それぞれに二種類を挙げ、一つは阿頼耶識から変現したもの、もう一つは真如そのものからの仮設であるとしている。さらに、「真如も亦是れ仮施設の名なり」と説く点にも良遍による唯識教義の特徴が表れている。

煩惱障・所知障を明かす

問う。煩惱・所知の二障は何。答う。煩惱障とは、即ち上に明かす所の諸の煩惱な

衆生を悩ませ、生死輪廻に繋ぎとめる故に煩惱と名づける。

その本体に迷う場合、有漏の三業を起し「發業」たり、次の生へ影響を及ぼす「潤生」という作用はない。しかし、対象を覆い隠して悟りを得られなくするので所知障と名づける。また、智障とも名づける。

したがって、煩惱障は涅槃の障害となり、その所知障は菩提の障害となる。

煩惱障りは生空智によつて断たれ、所知障は法空智によつて断たれる。修道の効果に相違があるので分類して二障とすが、実際には同体である。)

以上のように、『観心覚夢鈔』では五位百法と二空の間に煩惱障と所知障についての解説をはさんでいる。それは二空によつて断つべき対象が煩惱障と所知障だからである。心所有法中の煩惱についての記述を受け、それらが断たれるべきものであることを示すのである。唯識教義では悟りの障害を煩惱障と所知障に分けている。煩惱障は我執から生じ、所知障は法などへの誤認から生じる。

これらは修道において段階的に断たれ、その過程として四十一位・五位が示される。悟りに到達して得られる涅槃と菩提は、煩惱障を転じて涅槃を、所知障を転じて菩提を得ることから「二転依の妙果」と呼ばれ、有漏の八識を転じて無漏の智を得ることから「転識得智」と呼ぶ。

煩惱については、六の根本煩惱(貪・瞋・癡・慢・疑・悪見)を挙げ、さらに根本煩惱に付随する二十随煩惱を定義する。

このように詳細な定義をおこなうこと自体が煩惱を外界に実在すると考えた説一切有部の此縁性縁起の立場を踏襲するものである。これに対して、大乘仏教の基本的立場は生死即涅槃・煩惱即菩提であり、相依相待の縁起に基づいている。

煩惱即菩提(ほんのうそくぼだい) 煩惱と悟りとは、ともに空なるものであり、本来は不二・相即していること。煩惱がそのまま悟りの縁となすこと。大乘仏教の用語で、積極的にはずすべしは真実不変の真如の現れであり、悟りの実現をさまたげる煩惱も真如の現れにほかならず、それを離れて別に悟りはないことをいふ。生死即涅槃とも不二・大乘仏教の究極を表す句として有名となった。

(次に二空とは、「百法について起こる一切の妄執を断つもので、真理に入る門である。」

一つには生空がある。生死輪廻の主体とされる。ブドガラについての無我である。ブドガラを教取趣と名づける。これは人我の名である。人我というのは主宰・自在の意義を持つとされる。しかし、確固とした主宰・自在などはあり得ないので無我といわねばならない。我は「生」であり、無我は「空」であるので「生空」と名づける。二には法空がある。法についての無我である。法には軌持の義があるとされる。「軌」は軌範であり、物についての理解をもたらず。「持」は任持であり、その物の特質を保持する。しかし、確固とした自性や勝れた作用などあり得ないので法無我といわねばならない。無我は「空」であるからまた「法空」と名づける。)

『観心覚夢鈔』ではこの後、複数の問答を提示して二空についての解説を加えている。一般に法相教義では現象面における論議に重点が置かれる。そのため、有相の教えとも呼ばれる。しかし、良遍の説く唯識の特徴は無相の教えとの不即不離が根底に置

生死即涅槃(しょうじそくねはん) 大乘仏教の空観に由来するもので、悟った仏智から見たならば、迷える衆生現象の生死の世界そのものが不生不滅の清浄な涅槃の境地であるという意。煩惱即菩提と対句で用いられる。煩惱のために生死の果迷界の苦果があり、菩提によって涅槃の果悟界の証果があるというような、両者が互いに隔絶した位置関係にあるのは、凡夫が執着し迷っているからであり、ひとたび仏智を得たならば、煩惱には煩惱の相はなく、菩提には菩提の相はなくなっており、いとうべき生死もなく、求むべき涅槃もない。積極的にいえば、煩惱と菩提、生死と涅槃は不二・相即している。こうして、生死即涅槃と煩惱即菩提の二句は運用される。

『若波仏教辞典』

二空 次(二空とは) (百法の上の一切の妄執を断す。即ち是れ真理に入るの門なり。)

一には生空。即ち是れ補特迦羅無我なり。補特迦羅を教取趣と名づく。是れ人我の名なり。人我というは即ち是れ主宰・自在の義なり。然るに賢美の主宰・自在なきが故に無我という。我は即ち是れ生なり。無我は即ち空なれば亦生空と名づく。

二には法空。即ち法無我なり。

かかれている。二空についての詳細な論究もその姿勢の表れである。

第四章 四分安立

問う。八識心王と及び諸の心所との所縁の境は、若し能縁の外に別に体ありや。

若し爾りと言わば、唯識に違ふべし。

若し爾らずと言わば、其の体如何。

若し即ち是れ心ならば既に慮と体と用と各別なり、如何ぞ即ち心ならん。

若し各別なりと雖も猶も即ち心ならば其の理、最も難し。恐らくは不可得ならん。

答う。一切の境界は皆自心の用なり。有為の方法は心外に体無し。

凡そ、厥の心は慮知の法なり。若し所知無くんば何を知ってか心と為さん。今此の縁起の理、必然の故に心・心所生するとき自体転変して一の所慮・所託の用と為る。今此の所慮の用を親所縁と為す。是れを相分と名づく。

相分既に現すれば定めて之を縁する能縁の作用あり。是れを見分と名づく。

見分既に起れば定めて之を知る内縁の作用あり。今

此の作用を自証分と名づく。

此の用既に起れば亦定めて之を知る内縁の用有り。此の用を名づけて、証自証分と爲す。

此の用既に起れば亦定めて之を知る内縁の用あり。是れ即ち返つて前の自証分なり。

心分既に同じなれば心に皆証すべきが故に是れの如く証知するに其の用満足す。故に自証分は見分及び第四分を縁す。是の故に第五分を立てざるなり。

是の如きの妙理、能く成立し畢れば心と境と慮・非慮なりと雖も皆一心の用にして如幻・虚仮なり。

故に唯識の慧能く成立するなり。其の重たる意に云く、心若し堅実ならば、心、転じて境と爲り難し。

境若し堅実ならば亦心内となり難し。諸法は心より起きて皆夢境の如くなるが故に虚仮の慮・非慮、実

の能・所取なし。誰を執つてか心外と爲ん。故に一切唯識なり。

(問う。八識の心王や様々な心の作用が認識する対象としての境は、認識の主体の外に別の本体があるのか。

もし、あると言えは唯識という定義に違反する。

もし、ないと言えはその認識の対象の本体は何なのか。

る。

この作用が既に起れば、また必ずそれを認識する内縁の作用が起る。それは前に戻つて自証分である。

心の領域が既に同じであるから、皆を認識できるはずであり、その作用は完結する。したがつて、自証分は第二見分や第四証自証分も認識できるのである。

このようにして、第五の認証作用を立てないのである。

このような真理が完全に成り立っているので、心と対象が認識するものと認識されないものという様に異なつてはいても、全て一つの心の作用であつて、幻のようであり虚仮のものである。したがつて、唯識の教理は成り立っているのである。また、重ねて言えは、もし心が確固とした実法であるならば、転変して対象となることもできないし、対象も確固として実法であるならば、心の内に受け入れられることもないであろう。諸法は心から生起して、皆夢の中の対象のようなものであるから、認識するものと認識されるものは虚仮であり、実体としての能・所の違いはない。何にこだわつて心外の対象とする必要があるだろうか。したがつて、全ては唯識である。

か。

もし、認識の対象が心であると言えは、すでに認識の本体と作用が別々であり、それらを心であると言えるのか。

もし、別々でありながらも、なお心であると言えは、その理屈は最も難解であり、恐らくはあり得ないことである。

答う。全ての対象世界は皆自分の心の作用である。有為の法は心の外に本体はない。

一般に心とは認識するものである。もし、対象が無かつたならば何を認識しての心であろうか。この縁起の理の当然の帰結として、心・心所が起る時、

自身の本体が転変して一つの対象の認識され託される作用となる。そこでこの認識されるという作用を

親所縁縁とする。これを相分と名づける。

相分が既に起れば、必ずこれを縁とする認識する作用がある。これを見分と名づける。

見分が既に起れば、必ずそれを認識する内縁の作用が起る。そこで、この作用を自証分と名づける。

この作用が既に起れば、また必ずそれを認識する内縁の作用が起る。この作用を名づけて証自証分とす

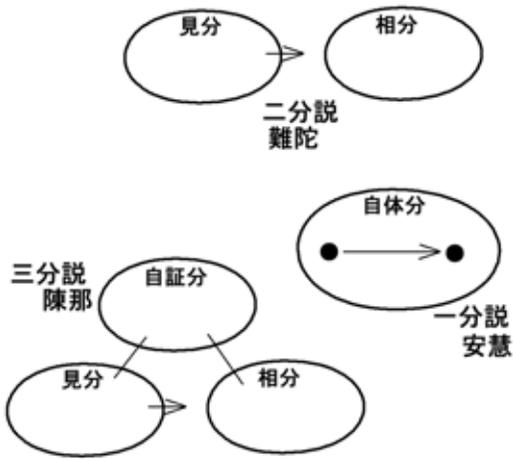
認識する側と認識される側、すなわち能慮と所慮が相即することではじめて認識するという行為が成り立つ。ここでは、その縁起の法をもとに相分と見分の施設が示されている。また、第三章で述べられた八識の転変が法体の側面をとらえていたのに対し、この四分説ではそこに生起する作用の側面をとらえたものである。その観点の相違から、それぞれの法体と作用の対応関係には詳細な研究がなされてきたが、ここでは省略する。

さて、第一章でも述べたように、四分説は十大論師の一人である護法説に依つている。玄奘三蔵は十大論師の説を折衷して『成唯識論』を訳出(釋訳)したが、主に護法説を正義としている。我々の認識作用についても、例えば安慧は一分説、難陀は二分説、陳那は三分説を立てた。これを「安難陳護 一二三四」と呼び習わしている。

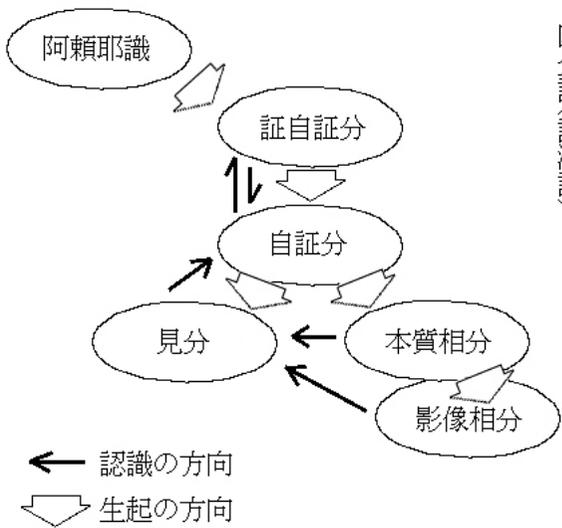
安慧は自体分の内部で認識が成立するとして、相分を外界に施設しない。これに対して、難陀は相分を外界に施設し、それを見分が認識するとした。陳那は相分と見分を施設し、さらにそれを認証する自証分を加えた。護法説はその陳那説をさらに精緻な

教説にしたものと言える。

これらの論師の説で、安慧の一分説と難陀以後の二三四分説の間に別れ目がある。相分を外界として変現するか否かがその大きな相違点である。安慧の一分説では、認識作用は自体分の中の能・所という虚仮の相であり、その作用が減した時、本来清浄な心となり、外界を如実に知見できるとする。



四分説(護法説)



正義の四分説においては、先ず見分・相分が認識の本体である自証分から変じ出される。そこにおいて、「見る」「見られる」の関係の中で自証分が認識作用をおこなう。さらには自証分を自覚する証自証分が生じて相互に確認をおこない、認識作用は完

結する。認識対象である相分には阿頼耶識から転変した本質(ほんぜつ)相分と本質を見分が勝手に分別判断した影像(ようざう)相分があると考えられている。この本質相分と影像相分の関係によって三通りの認識の対象、すなわち境が分類される。それが次章の三類境である。

第五章 三類境義

問。諸の心・心所 所変の境界に幾種有りや。答。総じて諸境を判するに三類不同なり。

一には性境。所謂一切実種より生じて実の体・用有り。能縁の心は彼の自相を得。其の境は性を守りて心に随ひざる故に性境と名づく。……
二には独影境。所謂其の境は 能縁の心と同一種より生じて実の体用無く、能縁の心は 自相を得。……
既に本質無くして影像独り起る。故に独影境と名づく。……

三には帯質境。所謂能縁の心は自相を得。……
而も其の境相は本質有るが故に帯質境と名づく。……
此の境は既に質有るが故に一向に能縁の情に随つべからず。亦 既に境の自相を得るが故に一向に本

質の境に随つべからず。……

然るに此の三境は皆心所変なり。故に不随心をも皆唯識と名づく。其の源を論ずるが故に、夢境の如くなるが故に。

(問う。心・心所が対象として変じ出す境には何種類があるのか。答える。全体的に諸境を考えてみると三つの異なる種類がある。

第一には性境がある。すなわち、全て実の種子から生起した実法であり体と作用を持つ。認識する心はその固有の相を受け取る。すなわち、その対象「境」は自性を保持し、心に随って変化することがない「不随心」ので性境と名づける。……中略……
第二には独影境がある。すなわち、その対象は認識する心と同一の種子から生起し、実法としての体と作用はない。認識する心は対象の固有の相を受け取ることはない。すでに本質がなく、影像のみが独り生起する。したがって、独影境と名づける。

……中略……
第三には帯質境がある。すなわち、認識する心が対象の固有の相を受け取ることはないけれども、その

境の相には本質があるので帯質境と名づける。この場合、この対象にはすでに本質があるので、完全に認識する側の心に随うものではない。また、すでに対象の自性を受け取ることもないので、完全に本質の対象に随うものでもない。・・・中略・・・しかし、これら三つの対象は全て心が変じ出したものである。したがって、性境のような不随心のものであっても全て唯識と名づける。なぜなら、それらの根源を論ずるからであり、夢中の対象のようであるからである。)

以上のように、我々の認識がどの相分を対象(境)として成立するかによって三類境に分類する。

①性境 本質相分が対象となる場合

②独影境 影像相分のみで認識が成立する場合

(夢など)

③帯質境 本質相分と影像相分の二つがある場合

(錯覚など)

を言う。ところでこの本質相分に関して留意して

ら内界へと移っていることがわかる。自己扶塵根とは外界と接している我々の感官(眼・耳・鼻等の具体的感覺器官)である。自己勝義根とはその認識を受け持つ本質的感覚(眼識・耳識・鼻識等)である。この内外を客観・主観と言い換えることができるように思うかもしれないが、それは誤りである。山河といった対象が客観的に実在しているとすれば、それは阿頼耶識から転変した法ではなくなるからである。

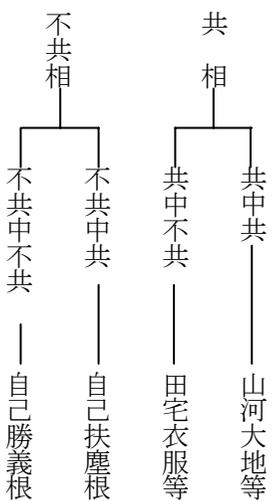
どれだけ客観的な認識が成立しているように見えても、それはあくまでも自己の阿頼耶識が転変して相分となっているにすぎない。もし、私以外の人の阿頼耶識から転変した山河を私が相分・認識対象として認識したとすれば、それは全てが自己の阿頼耶識から変じ出されたとする唯識の原則に反することになるのである。

それでは何故、山河大地が共通する相分(共相)として万人に認識されるのかという問題が残るであろう。それは我々が過去に於いて作った業因によって相分が変じ出される点に原因があるとされている。ほぼ共通した業因によって変じ出された相分は、そ

おかねばならないことがある。それは、古来から論議されてきた共業(ふうごう・不共業(ふごう)(共相(ふうごう)・不共相(ふごう)の問題である。これは我々の認識対象(境)を外界と内界に分けて論じたもので、『成唯識論』の主要注釈書である慈恩大師基撰『成唯識論述記』には

「且つ諸々の種子に総じて二種あり、一に是れ共相、二に不共相なり。」

とある。この二種の相をさらに整理して



と示している。右から左へいくにしたがって外界か

れぞれ別個のものではあるけれども、同じ空間に似たような姿を取って変じ出されるとするのである。『成唯識論』卷二には

「諸々の有情の所変各別なりと雖も、而もあい相似し処所異なることなし、衆燈の各々遍して一に似るが如し。」

(多くの衆生が変じ出す認識対象はそれぞれ別のものであるけれども、それぞれが互いに似通っていて相違するところがない。それは千人の変じ出した灯火が一つの部屋の中で灯っていても、似通った姿であるので、融合して一つに見えているようなものである。)

ほぼ共通した業因によってそれぞれの衆生が似通った相分を変じ出す例として、導入部において「一水四見(一境四心)の喩」を挙げていた。

さて、先の共相(共業)に関しての難問の中に、AとBの二人が丘の上の木を認識している時、AがBに内緒で木を伐採したならばどうなるのかというものがある。Aは自分の業因によって木を切り倒したのだから丘の上から木がなくなっただけを認識することができない。ではBにとって木は依然として変

じ出されたままではないのか？Bが木を見たいと思つて丘に行つた場合、どのようなことになるのか？各自この答えを考えてみて欲しい。・・・

以上のような難問が出てくる原因は、本質相分の本質という字義に惑わされてそれが実法であるかのように執着されるところにあるといつてよい。唯識ではそのような執着を段階的に破つていかなければならないと説く。

第六章 種子麁習

問う。百法の中に於て幾くは是れ種子所生の法なるや。

答う。六無為を除いて所余の法の中、有らゆる実法は、設しくは心にもあれ、設しくは色にもあれ皆是れ種子所生の法なり。

問う。今此の種子は何を以て体と爲すや。

答う。夫れ種子は第八識中の生果の功能なり。此れに三種あり。

一に本有種子。謂く、無始法爾に第八識処に親しく彼の諸法を生ずべき功能差別有り。是れを即ち名づけて本有種子と爲す。

一切の現象を生起させる能力「功能・力用」である。それに二種ある。

第一に本有種子がある。すなわち、無始より先天的・先験的に第八阿頼耶識中に存在し、それぞれの現象を生起する上で個々の特性を保有する。これらを本有種子と名づける。

第二に新熏種子がある。すなわち、七つの転識が現象に随がつて熏じ付けた色・心の千差万別の様々な影響力が、全て阿頼耶識の中に植え付けられ、全てが一切の現象を生起させる能力「功能・力用」となる。これらを新熏種子と名づける。

さて、この新旧の二種の種子がともに揃う時、必ずそれぞれの現象を生起させる。すなわち、一つの場所に青色が生起するような時にも、それが起ころる直接原因を探求すると、必ず二種の種子がある。一つには、無始より先天的・先験的にその青色を生起させる現象生起の力用がある。二つには、前の心が青色を認識する時、その認識を行う心の判断作用の能力によって、何度ともなく植えつけられる青色という種子が阿頼耶識の中に貯えられ、さらに青色の現象を生起させる能力となる。それ以外の諸法につい

二に新熏種子。謂く、七転識、応に随いて熏する所の色心万差の種種の習氣、皆悉く阿頼耶の中に落ち、皆彼の識の生果の機能を成す。是れを即ち名づけて新熏種子と爲す。

今、此の新旧二種の種子俱に具足する時、必定して自果の現行を生ぜしむる。謂く、一処の青色生ずる時の如き、其の能生の親因縁の法を尋ぬるに、定めて二種有り。一には無始法爾に今此の青色を生ず可き第八識中の生果の功能なり。二には、前心、青色を縁する時、其の自心分別の勢力に依つて相分の中に、数数熏する所の青色の習氣、本識の中に在りて復た彼の識の生果の機能を成す。

自余の諸法此れに准じて知る可し。

問う。百法の中でどれだけ種子から生起した法なのか。

答える。六種の無為を除いた残りの法の中で、全ての実法は、たとえそれが心でもあれ、たとえそれが色でもあれ、全て種子から生起した法である。

問う。その場合、それらの種子は何を本体とするのか。

答える。一般に種子は第八阿頼耶識中に存在する、

てもこの例に準じて理解することができる。)

輪廻の主体・往生の主体

釈尊の教えにおいて、生死輪廻は解脱すべき境界として批判的に述べられるに止まつていた。それは、バラモン教の転変説が主張するアートマン（我）に対してアヌ・アートマン（無我）を説いたところに表されている。すなわち、先に述べた十四難無記にも明確に示されていたように、死後靈魂が存続するの可否かは問題外のこととして取り扱われていなかった。それは、現在の「私」がいかにして悟るかが問題の中心だったからである。

しかし、釈尊入滅後、敬慕の念から次第に釈尊の理想化が図られていった。その具体的表現が本生譚（Jataka）である。これらの話の中では釈尊の前世が挙げられ、前生で様々な功徳を積んだ結果、現世で悟りを得られたことが説かれていった。前世の功徳が次生に引き継がれるためには、何らかの主体が必要とされたであろう。また、悪業によって次生に三悪道などの果報を招く場合も同様なことが言える。しかし、その主体は転変説で主張するアートマ

ン・実体的我であつてはならない。それは縁起によつて生起した仮我としての主体にすぎないのである。仮我は衆生の業因によつて生起した色心(物質・意識)の果報であり、それは無始無終に相続するものである。無始無終とは、発生の始めもなければ、究極の終わりもないことを言う。それは始めと終わりを極めることが困難だからそのように言うのではない、真にその始終がないことを意味している。

もし、生死輪廻に始終があるとすれば、その最初は無因にして忽然と生起したということになり、また最後も無因にして忽然と終わることになる。これでは因果の道理に背くのである。

この無始無終の輪廻については善導大師の「自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し、常に流転して出離の縁あることなし」の深信釈にも見え、また御文章にも

「されば無始已來つくりとつくる悪業煩惱を、このころもなく願力不思議をもて消滅するいわれあるがゆえに、正定聚不退のくらいに住すと成り。」と示されているところである。

このように極まりない生死輪廻を繰り返すのは、

全てのものが唯識から変現したことを理解せず、諸法が外界に実存すると妄執することに依つている。その妄執によつて、惑を起し、業を作り、苦果を招くことになるのである。そのようにして永く輪廻転生を繰り返していくことになる。したがって、生死輪廻は惑・業・苦の三道によつてひき起こされるものに他ならず、さらには惑・業・苦の関係を展開させた十二縁起の理論によつて完全にその全容を解き明かすことが可能となるのである。

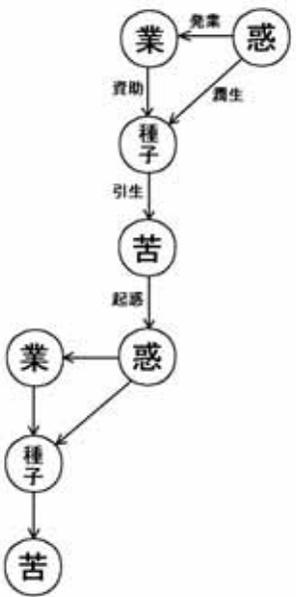
惑・業・苦

惑とは無明を根本として生起する諸種の煩惱、すなわち、六の根本煩惱(貪・瞋・癡・慢・疑・悪見(第五の悪見をさらに五つに分けて十種とする))と二十種の随煩惱のことであり、前者を本惑、後者を随惑と言う。諸法の事理(現象・真理)を理解せず心が惑うので「惑」と呼ばれる。これによつて諸々の業(行為)が起り、後の苦果がもたらされる。

この惑には發業と潤生の二つの働きがある。發業とは惑から業が生起することを言い、潤生とは、ちようど種子に水を与えて発芽を促すように、阿頼耶識中の種子が現行する際にその生を潤すことを言う。

次に業とは Karmān の意識であつて、行為の意味である。身・語・意(身・口・意の三業)において様々な行為を行うことであり、この業によつて苦果を招くことになる。

輪廻転生



説一切有部では身・語の二業を色法に、意業を心所法に分類している。さらに身・語二業についてはそれぞれに表業・無表業を挙げ、全体で五業を定義している。唯識においてもその分類を受け継いでいるものの、外界においての実体を認めないという原則から、全て仮有のものとして理解する。

苦とは身心を悩ませ不快にさせる状態である。それは迷界の果報であつて、惑・業の働きによつてひき起こされたものである。ここで言う迷界の果報とは、三界(欲界・色界・無色界)・五趣(六趣)・四生(卵生・胎生・湿生・化生)のことであり、どの状態をとつてみても全て苦でないものはない。

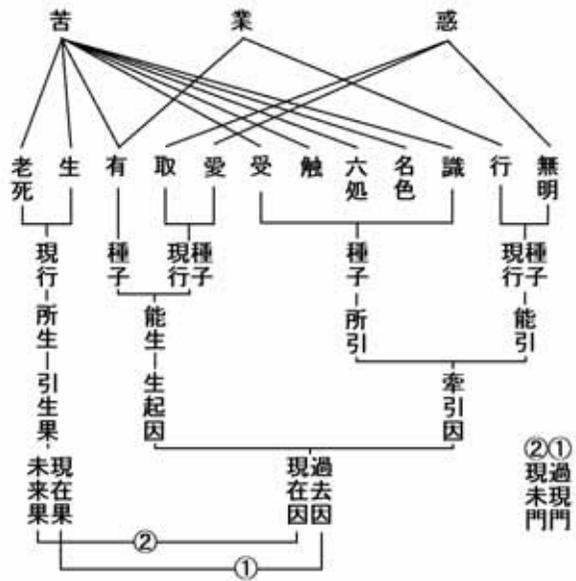
以上のように惑・業・苦の三者が順次展開していくことによつて我々の時々刻々の現象が生起する。この場合にも、例えば惑と業は相依相待の関係にあるのではなく、ただ一方的因果である「此縁性の縁起」によつて成立するものである。

第七章 十二縁起

本章以降『観心覚夢鈔』からの引文は省略する。先に概観した惑・業・苦は時間的に継続する現象についての説明であつた。この時間的継続が前生から今生、あるいは今生から次生へと受け継がれる点に焦点をおいて示されるのが十二縁起(二世一重の縁起)である。十二縁起は、無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生・老死の十二支である。衆生が生死流転する因果の関係を指し、それがこの

十二支の順序で生起すると考えるのである。注意すべきこととして、唯識ではあくまで十二縁起の呼び方を取り、十二因縁とは言わない。

十二縁起



①無明は煩惱の中の癡を指し、理・事を理解しな

⑧愛は貪愛、⑨取は煩惱である。以上の⑧愛と⑨取は臨終時に生起する。愛・取は無明・行二支の種子と識から受までの種子とを潤して未来の果報を生起せしめるのである。それは、穀物の種(識から受までの五支による種子)が地中(無明・行の種子)に植えられていても水(愛・取・有)が加わらなければ発芽(果報Ⅱ生・老死)しないと解説されており、種子の意義が機能であることが確認できる。

⑩有とは、識から受までの五支の種子と無明・行の種子が⑧愛・⑨取によって潤され、まさに未来の果報を招く状態に至ることを言う。すなわち、間近に果を有するという意味と解されている。

⑪生とは、有が母胎に宿った瞬間に果報が生起する。その果報の五蘊が老衰に至らないまでの期間を指している。⑫老死とは、果報の五蘊が衰微して死滅するまでの期間を指す。

このように、十二縁起の中、前十支は因であり、後二支は果に相当する。この十因二果は必ず世を異にするもので、同世であってはならない。もし、過現門に立てば、十因は過去であり二果は現在である。また、現未門に立てば、十因は現在であり二果は未

い愚癡のことである。次の②行は行為であって、無明によって起こされた身・語・意の三業である。この行為によって阿頼耶識の中に種子が熏習される。

③識とは未来において阿頼耶識を熟成せしめる種子で、種子生種子の過程を経て、時間的隔たりを有すると考えられる。④名色とは未来に五蘊を生起せしめる種子のことである。色は色蘊のことであり、名は非色の四蘊のことである。⑤六処とは六根を生起せしめる種子のことである。⑥触は未来に触の心所を生起せしめる種子のことである。⑦受は未来に受の心所を生起せしめる種子のことである。

以上の③識から⑦受までの五支は何れも種子であり、未来の果報(生・老死)をもたらす種子である。これらの種子は瞬時瞬時に種子生種子の過程を経ていくが、それら自体では微細な勢力しかなく、独力で現行することはできない。ここに前二支の無明・行から熏習された種子の助けを必要とすると考えられている。無明・行の種子がひき起こす引力によって未来の境涯が決定されるのである。人・天・畜生・餓鬼・地獄といった果報はこの引力の善悪によって定まるのである。

来となる。これを二世一重の因果と言う。これによって無始無終の生死輪廻が展開する。

阿弥陀仏の仏国土である浄土に往生する場合も、これと同じ過程を経なければならぬ。娑婆世界から浄土に往生するためには、娑婆世界での命を終えて浄土で新たに生まれる必要があるからである。経典に説かれる「蓮華化生」という往生の過程は天人の化生に順ずるものと考えられる。

例えば、『観無量寿経』上品上生に

「行者見おわりて歡喜踊躍し自ら其の身を見れば金剛台に乗せり。仏後に随從して彈指の頃のごとくに彼の国に往生す。彼の国に生じ已りて仏の色身衆相具足せるを見、諸々の菩薩の色相具足せるを見る。

光明の宝林妙法を演説す。聞き已りて即ち無生法忍を悟る。」とある。阿弥陀仏の誓願力によって浄土

で悟るを開くにしても、そこに至るためには先ず転生する必要があり、そこは明らかであろう。

以上、輪廻・往生の主体が前生の業因による果報であり、それは仮我として生死輪廻を経巡っていく様を概観してきた。この生死輪廻こそが我々の迷界における真実相なのである。

我々は縁起生起のものに対し、実我・実法であると誤認する。その誤りの原因である執着を破るために説かれるのが三性・三無性である。

①遍計所執性（へんけいしよじゅうしよ）、②依他起性（えたきしよ）、③円成実性（えんじょうじつしよ）を三性と言う。①遍計所執性の「遍計」は「遍く計る」「ひろくはかる」ことで、具体的には意識・末那識の二識によって対象が認識されることである。この場合の対象は、先に挙げた影像相分に相当し、二識によってそれが執着されることを「所執（執ぜらるる）」と言う。したがって、見分・相分の間で実我・実法があるとして誤認された状態が遍計所執性である。②依他起性は「他に依って起る」ことで、縁起生起のものを言う。この場合の対象は煩惱に汚された有漏の本質相分である。したがって、見分・相分が縁起生起している状態が依他起性である。③円成実性は「円満・成就・真実の性」のことで真如「悟りそのもの・あるがままなこと」を言う。

この三性を解説したものに慈恩大師基が示した



蓮華座に乗ろうとする無垢童子（行者の本体）

モンゴル・カラホト
阿弥陀来迎図
エルミタージュ蔵

十世紀頃に描かれた来迎図

「蛇繩麻の喩え」がある。①を蛇に、②を繩に、③を麻に喩えるもので、繩を蛇と誤認するのが依他起の諸法を実我実法と執着する遍計所執であり、その繩も麻によってあることが円成実に相当する。

『観心覺夢鈔』巻中には

撰論の頌の中に蛇繩麻の喩を引いて顯はす。其の大意は、闇夜に一の繩あり、愚人見て蛇と謂ふ。種々の恐怖此れに依りて起こり、眼眩じ心騒きて手足振動す。爾の時覺者これを教えて悟らしむるも、迷乱深きが故に轉く覺悟し難し。数々思惟して漸々に醒悟し、遂に其の迷を除けば忽ち蛇の空なるを知る。

是の如く知り已りてこれを見るに但だ繩なり。其の繩の相貌は極めて蛇の形に似たり、似たるが故に愚眼見て迷つて蛇と為す。是れ一重の覺なり。然るに猶ほ繩を執して真実の物と為す。尚数々思惟して遂に繩の空なるを知る。其の性即ち麻にして更に実の繩なし。繩の相は但だ是れ衆縁の所生なり、如幻仮有にして有に非ず空に非ず。其の麻は即ち是れ有に非ず無に非ずして繩の実性なり。彼の実蛇の相及び実繩の相は、此の麻の中に於いて一向に遠離す。三性の諸法も亦復た是の如く、愚者の迷眼を能遍計に

喩へ、種々の恐怖を生死の苦に喩へ、覺者これを教ふるを仏菩薩に喩へ、実蛇の相を実我の相に喩へ、忽ち蛇の空を知るを生空を知るに喩へ、実繩の相を実法の相に喩へ、繩の空を知るを法空を知るに喩へ、虚仮の繩を依他の体に喩へ、蛇の相貌に似たるを仮我の分に喩へ、其の性の麻を円成実に喩へ、此の麻の中に於いて常に実蛇実繩の相なきを理の無相に喩へ。是の如く喩ふる時、妙理能く顯はる。

（『撰大乘論』の偈頌の中に蛇繩（麻）の比喻を用いて明らかにしている。その大意は、闇夜に一本の繩が落ちていたとする。愚かな人がそれを見て蛇だと思った。様々な恐怖心がそれによって起こり、眼は眩み動揺して手足も震えてしまう。その時、悟った人が愚かな人に教えわからせようとするけれども、迷いが深くてすぐにはわかることができない。何度も考えて少しずつ迷いから覚め、わかっていくうちに、ついにその迷いがなくなつて、たちまちに蛇が空であったことを理解する。このように理解した後、それを見ると単に繩であった。その繩の様子が非常に蛇の形に似ていた、似ていたがために愚かな眼は蛇と見誤っていた。これが第一段階の「覺」

である。

しかし、まだ縄の形に執着してそれが真実の存在であると思わしている。さらに何度も考えてついに縄も空であることを知る。その本性は麻であつて実在の縄などはない。縄の相は単に縁起によつて生じたもので、幻のようなもので仮の存在にすぎず、非有・非空である。《これが第二段階の「覚」である。》

その麻もまた非有・非無であつて縄の実性である。この麻の実性の中において、先の実蛇の相と実縄の相から完全に離れることができる。《これが第三段階の「覚」である。》

三性の遍計所執性、依他起性、円成実性もこの喩えのようなものである。愚かな人の誤つた見方をあまねく計らう遍計に喩えている。様々な恐怖を生死の苦に喩え、愚かな人に教える覚者を仏や菩薩に喩え、見誤つた実蛇の姿を実我の相に喩えているのである。たちまちに蛇が空であることを知る段階を「生空」を知ることには喩えている。

また、実縄の相を実法の相に喩へ、縄が空であることを知る段階を「法空」を知ることには喩えている。さらには、仮に現れた縄を依他の本体に喩え、蛇

の姿に似たことを仮我の相分に喩え、その本性の麻を円成実性に喩え、その麻の中に於いて常に実蛇実縄の相がないことを「理の無相」に喩えている。このように喩えてみた時、唯識の勝れた真理がよく明らかになる。)

ただし、典拠となつている『撰大乘論』巻中(入所知相分)の所説では「蛇縄の譬喩」となつており、麻についての喩えは見られない。

「闇中の縄の頭現して蛇に似るが如し、譬えば縄の上の蛇は真実に非るが如し、有ること無きを以つての故なり。若し已に彼の義無きことを了知すれば、蛇覚は滅すと雖も縄覚は猶在り、若し微細なる品類を以つて分析すれば此れ又虚妄なり。色香味触を其の相と為すが故に、此の覚を依と為せば縄覚もまさに滅すべし。」

(闇闇の中の縄が影像相分を變じ出して蛇の姿に似てしまふようなものである。喩えて言えば縄の上の像を結んだ蛇は真実ではない。実有ではないからである。もし、蛇ではないことがわかつて、蛇の認識が滅したとしても、縄の認識はなお存在している。これも、もし詳細な分類によつて分析すると虚妄な

存在である。色覚・香覚・味覚・触覚をその様相としてゐるわけだから、これらの感覚を拠り所とすれば、縄の認識もまさしく滅してしまふ。)

三無性	蛇↔蛇	三性
相無	繩↔繩	遍計
生無	麻↔麻	依他
勝義無		円成

三類境の分類では③帶質境(本質相分と影像相分が存在する錯覚など)に相当する。すなわち、「蛇」が影像相分であり、「縄」が本質相分である。この「蛇」「縄」に「麻」を加えた点に本質相分も実有ではなく、因縁所生のものであり、執着すべきでないことが示されているのである。

第十一章 二重中道

さて、三性が見分・相分の関わりを「有」の面から見たものであるのに対し、三無性はそれらを空の立場から見たものである。

それぞれ①相無性、②生無性、③勝義無性が挙げられる。先ほどの蛇縄麻の解説に沿つて述べるならば、①相無性とは蛇の姿を誤認する遍計所執性のことで、その体性すべてが無であるから相無性と呼ぶ。例えば、空華が眼に障害がある者の前にだけ現れて、体性都無であるようなものと説くのである。②生無性とは蛇の姿が消え、縄の姿が見える段階において、縄自体も依他起性の様々な縁によつて生じているものであつて、決して実在性のものではないところから名づけられたものである。③勝義無性とは、円成実性によつて示されるものである。勝義の「勝」は殊勝を意味し、「義」は境界(あるいは道理)を意味しており、「勝義」全体で円成実性を示している。

唯識においては、以上の三性(非空と三無性(非有)が相まつて諸法の実相である「中道」が明らかになると説く。

第十二章 唯識義理（修道論）

先に四分説と三性説を概観してきたが、唯識の修道論は四分説と三性説が説く迷妄の生起を如何に抑え真実の実相を觀じていくかという点に集約することができる。

四分説で言えば、影像相分から本質相分を経て自証分・証自証分へと集中化し、その源である阿頼耶識まで遡って迷妄を断ち、実相に到達することをめざすものである。また、三性説では遍計所執性・相無性から依他起性・生無性へと進み、円成実性・勝義無性へと到達して縁起の法を体得することである。以上のような観点から示されるのが五重唯識觀である。これは慈恩大師基が諸經論の所説をもとに『大乘法苑義林章』卷一末にはじめて著したものとされている。すなわち、

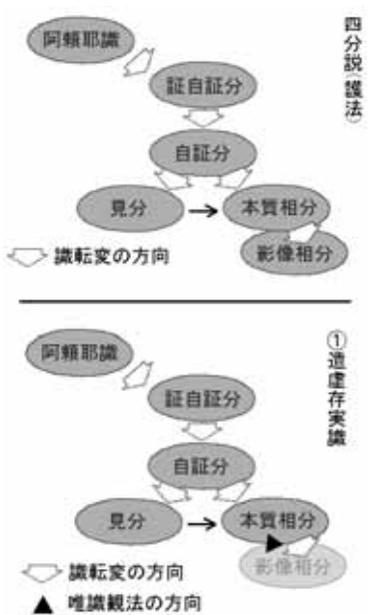
- ① 遣虚存実識
 - ② 捨濫留純識
 - ③ 撰末帰本識
 - ④ 隱劣顕勝識
 - ⑤ 遣相証性識
- の五段階の識を挙げる。

円成実性とを指す。これらはそれぞれ諸法の体相と実性とであり、「虚」ではなく「実」であることを示しており、理有情無のものである。このようにして、三性の中で遍計所執性は虚妄より生起するので全て体用（本質と作用）が無いと觀察して、それらを遣る（排除する）ことが「遣虚」であり、残りの依他起性と円成実性の二性を識から現出したものであると觀察する。四分説で言えば、影像相分を排除して本質相分以上を実存と觀じていく段階である。

② 捨濫留純識とは、外界にvariety出した相分自体を排除し、見分・自証分・証自証分の後三分を識から現出したものとして觀察する。『大乘法苑義林章』には、

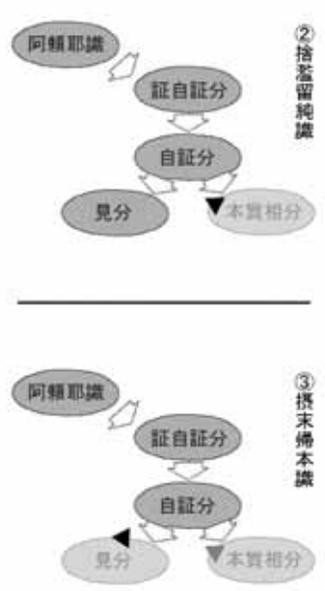
「捨濫留純識とは事理皆識を離れず觀ず雖も然も此の内識に境あり心あり。心の起ることは必ず内境に託して生ずる故に、但だ識にのみ唯言つて唯境と言はず。」とある。

すなわち、外界にvariety出された相分を粗悪なものとして「濫」として捨て去り、後三分を純粹なものとして「純」として「本」である自証分に帰属させ、それを以て唯識であると觀するのである。



まず、① 遣虚存実識については、「遣虚存実識とは、遍計所執は唯虚妄より起つてすべて体用なしと觀じて、まさに空と遣るべし。情有理無の故に、依他と円実とは諸法の体実なり、智の境界なりと觀じて、まさに有ると存すべし、理有情無の故に。」

遣虚存実識の「虚」は遍計所執の妄法を示す。それは愚者の恐怖心が蛇を变现させたように、まさに凡人の心情によつて現れた(当情現の)相であつて、「実」ではないから「虚」と名づける。すなわち情有理無のものである。一方、「実」とは依他起性と



③ 撰末帰本識については、『大乘法苑義林章』に、「撰末帰本識とは、心内にて見・相分は俱に識に依つて有り。識の自体の本を離れば、末法は必ず無き故に、相・見の末を撰じて識の本に帰する故に。」とある。

見相二分はvariety出された結果として「末」であり、それらを変じ出した自証分は本体として「体」である。自証分が自体分と呼ばれるのもこの関係の故である。前者は後者を離れて存在できないから、「末」を撰じて「本」である自証分に帰属させ、それを以て唯識であると觀するのである。

④ 隱劣顕勝識とは『大乘法苑義林章』に、

「隠劣顯勝識とは、心及び心所は俱に能く変現すれば、但だ唯心のみ説いて唯心所のみは云ふべし。心王は体は殊勝なり心所は劣にして勝に依りて生ずれば、劣を隠して彰はせし、唯勝法を顯はすべし。」とある。心王は阿頼耶識と第三能変までの領域を含み、心の本体である。心所は心の作用であるから、本体である心王に従属する。従属する劣った心所法を隠して、本体である勝れた心王を顕かにし、そこに唯識を觀じていくのである。

先にも述べたように、第二能變の末那識は阿頼耶識のみを認識対象とし、外界の認識には関わらないから、明らかに心王の領域に属していると言えよう。第三能變の前六識(眼・耳・鼻・舌・身・意識)は外界認識に関与する部分もあり、心王と心所の境界領域にあるものと考えられる。

⑤遣相証性識とは『大乘法苑義林章』に、「遣相証性識とは識の言の表するもの具に理・事あり。事を相用となし、遣りて取らず、理を性体となし、またに作証を求むべし。」

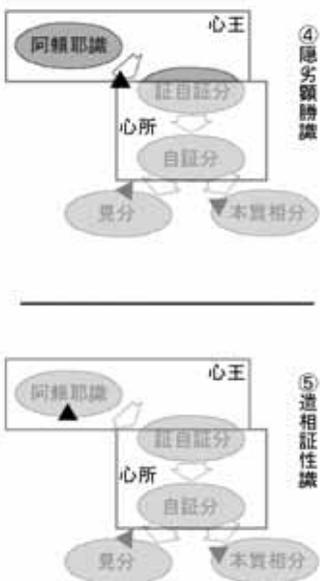
て悟りに到ろうとするものである。

阿頼耶識から阿陀那識へ

先に述べた觀法の過程において阿頼耶識について三位・三名が論ぜられる。これは觀法が進展するにつれ、阿頼耶識自体も質的に向上するものと考えられたからである。ここにも唯識が漸悟を基本としていることが表れていると言えよう。

- 三つの名称と位は実践道の進展に伴って、
- ①阿頼耶 (アーラヤ) 識 || 執藏 我愛執藏現行位
- ②毘播迦 (ヴィパカ) 識 || 異熟 善悪業果位
- ③阿陀那 (アーダーナ) 識 || 執持 相續執持位が挙げられる。

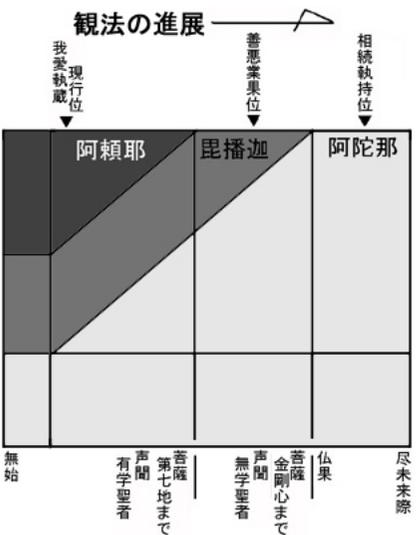
阿頼耶識の名で呼ばれる期間は、声聞であれば有学の聖者まで、菩薩であれば四十一位(一般には五十二位が用いられる)中の第七地までである。この段階では、阿頼耶識は末那識から実我として執着されるので、我愛執藏現行位にあると考えられている。先の五重唯識に沿って考えると、①遣虚存実識から④隱劣顯勝識に至る過程がこの位に相当すると考えられよう。なぜならば、末那識が働く間は阿頼耶識



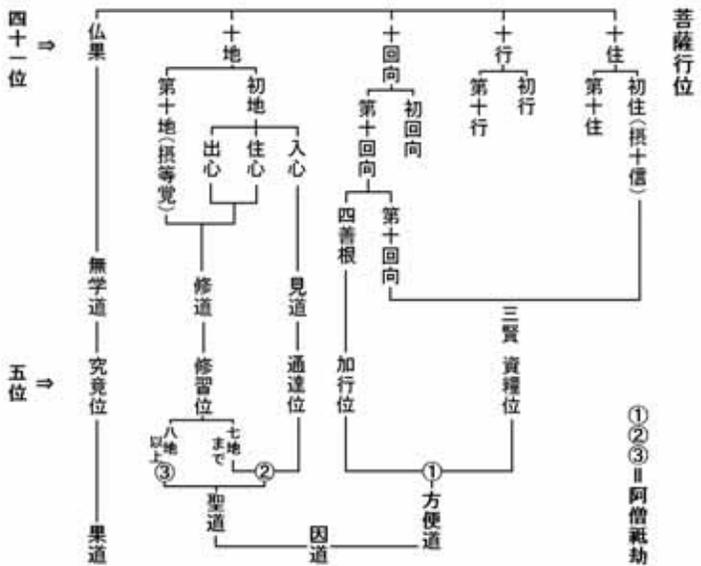
とある。「事」とは相・用(様相と作用)、すなわち現象面を、「理」とは性体(本質)、すなわち真理面を指している。三性について示せば、相・用は依他起性であり、性体は円成実性である。したがって、依他起性によって生起した相・用を排除し、円成実性を本性として唯識と觀じ、真如の理に到達する(作証)のである。

以上、五重唯識觀を概観してきたが、三性・三無性を実践の上で体系化したものがこの觀法であると言つてよい。全体的に見れば、阿頼耶識から変現して全外界に拡散した領域を、内界へと次第に収束させる。最終的に、阿頼耶識に集約された執着を断じ

の名で呼ばれるからである。



【註】五十二位 『菩薩瓔珞本業經』に基づいて立てられる菩薩の五十二の修行の階位 十信・十住・十行・十迴向・十地・等覺(金剛心)・妙覺(仏果)の各階位の総稱。ただし経自体には、十信は階位とみなされてはおらず、また等覺の位は無垢地(むくじ)と名づけられている。慈恩大師は十信を初住に含め、等覺(金剛心)を第十地に含めて、全体で四十一位を採用している。一般には、十地位の初地以上を、聖位、十迴向位以下を、凡位とく、凡位をさらに区別して十信位を外凡位・十住位・十行位・十迴向位を内凡位(三賢位)とする。



毘播迦の名で呼ばれるのは、声聞であれば無学の

聖者、菩薩であれば金剛心までである。ヴィパカとは「熟する」の意味であって、過去の善悪の業因が熟して得られる識のことであり、それ故に善悪業果位と呼ばれる。五重唯識で言えば、⑤遣相証性識に相当すると考えられる。

阿陀那識と呼ばれるのは無始から未来永劫までである。アーダーナとは「取る、つかむ」の意味で、仏果以後であっても、内界・外界を取って失うことなく相續させる識が存在しているとするのである。この識は無漏のものであって、衆生を利益して終わる時期はない。

つまり、菩薩の第七地まで、声聞の有学までの第八識には三つの名称が並立しているが、菩薩の第八地以後、声聞の無学では阿頼耶識の名称を失って毘播迦・阿陀那の名称が残る。さらには、仏果の第八識には阿陀那識の名称のみが残ることになる。

第十三章 撰在剎那

問う。唯識の行人・行位の次第は其の相否何

答ふ。『唯識論』に云く、「資糧位の中に能く深く信解し、加行位に在りて能く漸く所取・能取を伏除

して真見を引發し、通達位に在りて如実に通達し、修習位の中に所見の理の如く数数修習して、余障を伏除し、究竟位に至りて出障円明なり。能く未来を尽くして、有情類を化し、復た唯識の相性に悟入せしむべし……」

問う。今此の五位は三阿僧祇に如何に判屬するや。

答ふ。地前の資糧と加行との二位を總して一大阿僧祇劫と爲し、其の初地より第七地に至るまでを總じて第二阿僧祇劫と爲し、第八地より第十地に至るまでを總じて第三阿僧祇劫と爲す。金剛心の位は第十地の終り、即ち是れ等覺なり。相好の百劫も亦此の中に在り……」

問う。若し爾らば此の時既に長遠なり、何れの日何れの時に成仏するの計を得んや。

答ふ。……中略……若し唯心如幻の覺を得れば更に定実の三祇劫の量無し。故に妙覺の短一起るの時、三大僧祇無辺の劫数、皆夢境の如く一念剎那の相分に攝在す。實・影遣せず、心・境そむかず。故に三祇を執して長遠と爲るは但是れ我が心の愚妄なるのみ。数数唯心の道理を思惟し、漸漸に其の定実の迷いを翻せば、分分に皆心に長時の歎きを除く

べし。何ぞ徒らに勤勞して日月を経んや。

(問う。唯識実践の階梯はどのようなものであるか。

答える。『成唯識論』巻九に「資糧位において唯識教義を深く信じ理解する。加行位において次第に所取・能取の分別を超え、真見が起る。通達位においてあるがままに真如に通達する。修習位において真理の通りに繰り返し返して修業し、煩惱障・所知障を断滅する。究竟位において煩惱障・所知障を超出し、完全な智慧を成就して衆生を化度し、唯識の妙理に悟入せしめる……中略……」

問う。その五位は三大阿僧祇劫とどのように対応するのか。

答う。十地以前の資糧位と加行位の二位を合わせて一大阿僧祇劫とする。初地から第七地までを合わせて第二の阿僧祇劫とする。第八地から第十地までを合わせて第三の阿僧祇劫とする。金剛心の位は第十地の最後で、等覺である。三十二相八十種好を調えるための百劫の期間もその中に含まれる……中略……問う。もし、そうであるならば、その期間は実に長い。いったい何時、仏になることができるのか。

答う。……中略……もし、全ては心から生起し、全

ては幻であるという覚りを得たならば、具体的な三大阿僧祇劫という時間はなくなる。したがって、一旦悟りに至れば、三天阿僧祇劫という無辺の時間も、全て夢の中の対象のように一瞬の相分の内に摂まる。本質相分と影像相分は一致し、心と対象も背くことはない。したがって、三天阿僧祇劫を長期であるとかどわるのは、単に我々の心が愚妄であるからである。何度も唯識の教義を思惟し、次第に対象への執着を翻すならば、長期への嘆きも少しづつなくなるであろう。いたずらに悔やんで日々を過こしてはならない。）

第十四章 唯心の浄土・己心の弥陀

先に、唯識教義が我々の生死輪廻を説明する上で大いに意義深いものであることを述べてきた。親鸞聖人の地獄観・輪廻観もこの唯識教義によって裏付けられていたと言つてよいであろう。それでは、阿弥陀仏に関しては何であるか。

結論から言えば、いわゆる「法の真実」に関して、阿頼耶識はその領域を完全に包摂するものではない。古来、阿弥陀仏も我々の阿頼耶識から変じ出された

ものと解釈する「唯心の浄土・己心の弥陀」という論題がある。安心論題でも取り上げられるこの問題は、『観無量寿経』の所説に依っている。

『観無量寿経』定善十三観の中の第八「像観」には以下のようにある。

「**仏、阿難及び耆提希に告げたまわく、『此の事を見らば次にまさに仏を想すべし。所以は何ん、諸仏如来は是れ法界身なり、一切衆生の心想中に入りたまふ。是の故に汝等心に仏を想する時は、是の心即ち是れ三十二相・八十隨形好なり。是の心是れ仏なり。諸仏正徧知海は心想より生ず、是の故にまさにに繫念して彼の仏・多陀阿伽度・阿羅訶・三藐三** 仏陀を諦観すべし。』とある。

観經の表面的教説は、その流通分に

「**此の經をば『極楽国土・無量壽仏・觀世音菩薩・大勢至菩薩を觀する』と宣ひけ、亦『業障を淨除し、諸仏の前に生ずる』と宣ひく。』**と明言されているように、観仏の教えである。したがって、自力聖道門の觀法がその中心となっていたと言えるだろう。

この観經所説について、懷感の『釈浄土群疑論』第一には、

「如来所變の土は仏心無漏なれば土も遠た無漏なり。凡夫の心は無漏を得ず。彼の如来の無漏の土の上に依りて自心變現して有漏の土を作り、而も其の中に生ず。若し如来の本心に約して説かば則ち亦無漏の土に生ずると宣ひくを得ん。若し自心所變の土にして而も受用するに約せば、亦説いて有漏の土に生ずると宣ひくを得んなり。有漏なりと雖も如来の無漏の土に託して變現するを以つての故に、極めて**仏の無漏に似て亦業障過患なし。**」

懷感 中国唐代の人、法相宗の教義を究め、また戒律にも通じていた。はじめ念仏して浄土に生まれることを信せず、善導大師に會つて疑問を問いたした。善導の教化に従つて、道場で三千日間念仏を修じたが阿弥陀仏を感得することができなかつた。罪障の深いことを恨んで断食して自死しようとしたが、善導に諭され、三年を経て念仏三昧を成就した。『釈浄土群疑論』を撰述したが完成させることなく入寂。本師源信和尚は、懷感禪師の釈により

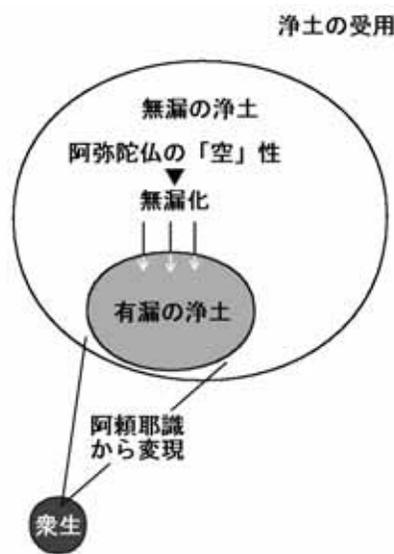
「**二二**」では、阿弥陀仏の浄土は無漏であることを認めながら、その中に阿頼耶識から變現した有漏の浄土が託されると解説している。衆生は有漏の果報を無漏の浄土に託し、浄土の働きによって無漏化され



九品阿弥陀仏

浄瑠璃寺

るのである。それは、阿弥陀仏の「空」性の働きによるのである。



一方、観法で感得された阿弥陀仏は阿頼耶識から変現した影像相分であることを説いて

「問うて曰く、観經に言はく、是の心仏と作り、是の心是れ仏なり、諸仏正遍知海は心想より生ず。如何そ是の心即ち能く仏と作るや。釈して曰く、唯識の理を案するに心外に別法なく、萬法眞相實是れ自心なり。故に起信論に言はく、心生ずれば諸法生じ、心滅すれば諸法滅する」と。維摩經に言わく、其

の有漏の心が仏となり、この心がそのまま仏である。諸仏の正しい悟りは心の想いから生ずる」と説かれている。どのような理由で、この有漏心が仏となることができるのか？

解説して言うには、唯識の教理を考えると心外に実在の法はなく、諸法・諸相はみな全て自己の阿頼耶識の変現である。

したがって、『大乘起信論』には「心が生起すれば諸法が生起し、心が消滅すれば諸法も消滅する」と説いている。

『維摩經』には「その心が清浄であるのに応じて仏土も清浄である」と説き、また

「心の汚染の故に衆生は汚染される。心の清浄の故に衆生は清浄となる」とも説かれている。

これらの教説から、諸法は全て阿頼耶識の変現であることを知ることができる。この有漏心が働いて無漏の仏を觀想する時、阿弥陀仏を本性の相として、衆生が阿弥陀仏を觀想するのであるが、心外に仏の眞相を見ることができないので、觀想においては影像相分を変現しなければならない。この影像の姿を（影像）相分と名づけるのである。觀想する心の方

の心浄きに随つて即ち仏土浄しと。又言はく、心垢なるが故に衆生垢なり。心浄なるが故に衆生浄なりと。故に知る眞法は皆心の變現なることを。此の心を用いて彼の仏を觀する時に当たり、阿弥陀仏を本性の相と爲し、衆生の觀心彼の如来を緣するに、心外に仏の眞相を見ることが能はざれば、當に觀心は影像の相を變作すべし。この影像の相を名づけて相分と曰ふ、能觀の心は是れ見分なり。見相の両分は皆自証分を離れず、見分の力能く相分を現するが故に是心作仏と名づく。如来の一切の功德を觀せんと欲せば皆自心所變の影像を用ひ、故に諸仏正遍知海從心想生と名づくるなり。或は心想に由りて種々の行を修して萬徳の因と爲るを正遍知海從心想生と名づくるなり。（中略）華嚴經に亦言はく、心は千畫師の如く、種々の五陰を畫く。一切世間の中、法として而も造らざるものなし。心の如く仏も亦爾り、仏の如く衆生も然り。心と仏と及び衆生と、是の三は差別なし。心に指する位を名づけて衆生と曰ひ、心の純淨なる時を名づけて曰つて仏と爲すとは即ち其の義なり」

（在る人が質問して言うには、「觀無量壽經には」）

は見分である。見分・相分の二つの分は自証分と不可分であつて、見分の働きが相分を変現する。このような理由から是心作仏と言うのである。仏の全ての功德を觀想するために、だれでも阿頼耶識から變現した影像相分を用いるのである。故に諸仏正遍知海從心想生と言うのである。あるいは、觀想によつて種々の修行を實踐し、全ての功德の因となることを正遍知海從心想生と言うのである。（中略）

『華嚴經』には「心は絵師のように種々の五蘊を描く。全世界の諸法は全て心が造りだしたものである。心と同様、仏もそうである。仏と同様に衆生もそうである。心と仏と衆生の三者は差別がない。」と説いている。心に汚染ある状態を名づけて衆生と言ひ、心が清浄な時を仏と名づけるのは、すなわちそのような意味である。）

懷感師のこの解釈は法相宗（唯識）の教義に則つている。心外に別法は存在せず、全て阿頼耶識から變現であるという原則からすれば、衆生は影像相分としての阿弥陀仏を感得するしかない。觀法は自力の領域内で行われるものであるから、相分・見分を変現するのはあくまでも自体分（自証分・証自証

分)である。このような解釈に立てば、各人の業因を抛り所として感得される阿弥陀仏の相も各別でなければならぬ。觀經中、散善三觀に示される九品往生の差異はそのことを示している。例えば、臨終の際に感得される来迎相の優劣も、その衆生の業因によつてランク付けがなされた結果である。

しかし、先の解釈の中で、「本性の相」としての阿弥陀仏、あるいは「仏の真相」という言葉で示されるものは、無漏の智慧を成就した仏身そのものでなければならぬ。先の無漏の淨土と同様、厳然として無漏の阿弥陀仏が存在することを懷感師自身も認めているのである。ただし、自力の觀法においては、無漏の真相を感得することが不可能であるから、影像相分としての阿弥陀仏を變現させると解釈するのである。

『積淨土群疑論』冒頭の間答が悟界の解説から始まるのは、まさにそのような理由によるのである。

「問つて曰く 仏を變身有り、淨土に幾種有りや。 答つて曰く 仏に三種有り、土に三種有り、三身と云ふ 一に法性身 二に受用身 三に變化身なり。 土に三種有りとは 一に法性土 二に受用土 三に

住し、受用身は受用土に住し、變化身は變化土に住する。法性の身・土は共に真如清淨法界に依つており、それを体性としている。『般若經』の説の如し。彼の如来の妙体は即ち法身である。諸仏の如法界の体性については、經中に文殊師利が礼拝して述べられている。「無色無形の相であり、無根無住の処である。なぜなら不生不滅だからである。觀ぜられない真理に敬礼します。」また、『維摩經』に説く。「自ら身を真相と觀ずるようなものである。仏を觀ずるのもまた同様である。法性土とは『般若經』に説く通りである。莊嚴仏土とはそのままが非莊嚴である。また、『維摩經』に説いている。「諸仏国とその衆生とを知るといつてもそれは空である。」また、「諸仏国土もまた皆空である。」「十方仏国は皆虚空のようなものである。仏身・仏土を知るといつても何れも一つの真如である。それは不二不異であるので、法性身は法性土に住するとは言つのである。」このようにして性義は名身を覺照する。法の真理が体の名土である。是れ施設して諦門説を安立する。(一)

良遍『觀心覺夢鈔』では六無為について二つの種類を挙げている。一つは阿頼耶識から變現した影像

變化土なり。法性身は法性土に居り、受用身は受用土に居り、變化身は變化土に居す。法性の身・土、俱に真如清淨法界を以つてり、以つて体性と為す。般若の説の如し。彼の如来の妙体は即ち法身なり。諸仏の如法界の体性、經に文殊師利礼して云く、無色無形の相、無根無住の処、不生不滅の故に、無所觀等に敬礼す。維摩經に云く、自ら身を真相と觀ずるが如し。仏を觀するも亦た然り。法性土とは、般若に云つが如し。莊嚴仏土とは、即ち非莊嚴なり。又維摩經に云つ。諸仏国及び衆生とを知ると雖へども空なり。又云つ。諸仏国土亦た復た皆空なり。又云つ。十方仏国皆虚空の如し、身土を知ると雖へども並に一真如なり。夫れ不二不異の如くなれば、而して法性身は法性土に居すと言つ。此を以つて性義名身を覺照す。法の真理、体の名土なり。是れ施設して諦門説を安立す。

(質問して言うには、仏身・仏土には幾種類があるのか。解釈して言うには、仏身に三種・仏土に三種ある。三種の仏身とは、一に法性身、二に受用身、三に變化身である。三種の仏土とは、一に法性土、二に受用土、三に變化土である。法性身は法性土に

相分としての無為、もう一つは真理そのものからの施設である本物の無為である。この二重構造は上述した懷感師の淨土觀と一致する。また、第一の虚空無為から第五の想受滅無為までの五つの無為が第六の真如無為からの施設であるとする点には法性からの生起であることが示されている。それは華嚴が説く性起説と一致する。

曇鸞大師の『往生論註』上卷、性功德には「性は是れ本の義なり。言うところは此の淨土は法性に随順して法本にそむかず、事、『華嚴經』宝王如来の性起の義に同じ。(性功德の「性」は本性の意味である。その言わんとするところは、阿弥陀仏の淨土は法性に準じており真如に違ふところがない。その内容は『華嚴經』宝性如来品で説く生起の教義と同じである。『眞聖全』二八九頁)この積には、淨土の莊嚴相が法性法身である阿弥陀仏からの顯現であり、衆生の影像相分ではないことが明かされている。

如来清淨本願の 無生の生なりけむ

本則三三の品なむ 二もかむのいひやなき

高僧和讃集巻讀

浄土門における阿弥陀仏

阿弥陀仏の願力・他力の働きを拠り所とする浄土門においては、以上のような自力の観法を用いない。『観無量寿経』は衆生往生に関して九品の差別を説きながらも、その流通分では「汝好持是請 持是請者 即是持無量寿仏名」（汝好く是の語を持って、是の語を持つとは即ち是れ無量寿仏の名を持つとなり。）と示され、他力念仏の教えが明らかにされている。すなわち、無漏智を成就した阿弥陀仏と無漏の浄土の真実から全てが展開していくのである。したがって、「色もなく形もない」無上仏である法性法身・法性土から、「垂名示形（すいみしようじぎょう）名を垂れ、形を示した」方便法身としての阿弥陀仏と浄土が顕現するのである。それ故、如何なる衆生であつても同一の阿弥陀仏の働きの中に包摂される。それは我々衆生の阿頼耶識が変現した影像相分ではなく、阿陀那識を成就した阿弥陀仏の他受用身でなければならないのである。

このような方便法身の阿弥陀仏に包摂された時、生死輪廻に迷う衆生の側においてはどのような状態が展開していくのであろうか。

ただし、一旦証果に達した仏においては、無自性空の故に「生死即涅槃」「煩惱即菩提」という不二・相即の状態が完成する。また、衆生の救済もそのような無自性空の境地の中で行われる。無二智を得た仏においては三輪清浄の布施が行ぜられるのである。一方、我々衆生は、阿弥陀仏によって回施された名号によって、兆載永劫の修行で得られた証果をそのまま施与される。したがって、名号を信受した我々衆生の上においては、「悪の心」が「善」となるという質的变化として現れざるをえないのである。

「証知生死即涅槃」（生死即涅槃と証知せしむ）という働きについても、「転ぜられる」という言い方では表現できない。なぜなら、一元と二元という絶対的断絶のなかで、仏の側では即一であるもの（一元）が、衆生の側では「煩惱の水」と「菩提の水」という全く別のもの（二元）となる。したがって、衆生が阿弥陀仏の働きによって救われる時には「転ずる」という表現にならざるをえない。

まよる（一種の縁起）因縁（つり）

衆生迷妄の状態を解説するうえで、唯識の教学は

親鸞聖人の説く「転ずる」について

「ただよく念ずるひとのみぞ

瓦礫も金と変じける」帖外和讃五

「罪障功德の体となる 氷と水のごとくにて 氷多きに水多し 障り多きに徳多し」

高僧和讃一五八

「弥陀智願の広海に 凡夫善悪の心水も

帰入しぬればすなわちに 大悲心とぞ転ずなる」

正像末和讃二七七

「転ず」の左訓には「アクノ心セントナルヲテンズルナリ トイフナリ」とある。この「転ずる」の「転」は転識得智の「転」と同義と考えられよう。煩惱障を転じて涅槃を、所知障を転じて菩提を得るという場合、三大阿僧祇の修行によって煩惱を断じ、それによって涅槃と菩提を得るのである。阿弥陀仏もまさにそのようにして仏果を得、浄土を建立したのである。

「不可思議兆載永劫において菩薩の無量の徳行を積植し、欲覚・瞋覚・喜覚を生ぜず、欲想・瞋想・喜想を起さず。」『無量寿経 法華修行

その真価を發揮した。それは「此縁性の縁起」が時間的な次元で因果関係を明らかにしようとしている点に関わっている。例えば、迷妄の阿頼耶識が滅し、さらに毘播迦が滅し、阿陀那のみへと段階的に漸進する過程にはそのことがよく示されている。

それは、十二支縁起の逆観（還滅門）の過程と同じである。「無明が滅する時に行が滅する。行が滅する時に識が滅する。・・・生が滅する時に老死が滅する。」という非可逆的過程である。唯識においても、そのような時間的縁起が基になっている。

それに対して、仏の側における働きは空間的（場所的）次元における因果関係、すなわち「相依相待の縁起」において解明されるべきものである。「仏と衆生」、「生死と涅槃」は互いに相即することによって「仏」であり「衆生」でありうるし、「生死」であり「涅槃」でありうるのである。

「仏」を離れて「衆生」は存在しえないし、また、「衆生」を離れて「仏」も存在しえない。同様に、「生死」と無関係な「涅槃」は存在しえないし、「涅槃」と無関係な「生死」も存在しえない。無自性空であるが故に、相い依り相い待つことで初めてそれ

それは成り立つのである。

この「此縁性の縁起」と「相依相待の縁起」が、時間と空間という座標上で交叉し、その交点に私が立たされた時、私は仏の摂取の中に在ったことを自覚するのである。

信心獲得の一念こそ、その自覚の瞬間である。その瞬間における衆生の信心には、時間と空間の二種の縁起が明確に現れてくる。すなわち、時間的縁起の側面が「機の深信」であり、空間的縁起の側面が「法の深信」である。

一つには決定して深く、「自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し、常に流転して出離の縁あることなし」と信ず。

二つには決定して深く、「彼の阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑い無く慮り無く彼の願力に乗じて、定んで往生を得」と信ず。 龍樹大師「教論」

前者の「機の深信」には生死輪廻を経巡る時間的縁起が示されている。それは、本来であれば、衆生自身が三大阿僧祇劫の間修行を實踐して、解脱すべき輪廻の世界である。そのような修行を積むこと

のできない衆生にとつては、無始無終の輪廻の世界が未来永劫続いている。その輪廻の詳細は唯識学の頼耶縁起が解き示す通りである。

後者の「法の深信」には無分別智・無二智を完成させた阿弥陀仏の本願力によって、衆生が必ず往生をうることを示されている。阿弥陀仏は「生死即涅槃」を証知せしめる働きを完成した仏であり、それを「自覚覚他覚行窮満」と言う。

この二つの深信も相即するものであって、どちらかが先に起るものではない。真実信心の二つの側面と考えるべきものである。阿弥陀仏の無二智の中で完成された信心であるから、機の真実と法の真実が相即するものとして両立しているのである。

私の側ではそれをそのまま信受するのである。したがって、その状態は人知を超えた表現にならざるをえない。例えば、「絶対に救われない」私が「必ず救われる」という、論理的矛盾を含んだような言い方は、阿弥陀仏の無二智における真実なのである。

このように、浄土真宗の教義は「法の真実」と「機の真実」という二つの側面によって成り立っている。そして、「法の真実」は龍樹菩薩によって大成され

た「空」の思想に依るものであり、「機の真実」は天親（世親）菩薩によって完成された唯識思想に依るものである。

すなわち、正信念仏偈

「龍樹大士出於世 悉能摧破有無見
宣說大乘無上法 証歡喜地生安樂」

には、煩惱に煩惱性が有るのか無いのか、実体があるのか無いのかという分別判断が否定されている。

ここでは、無自性「空」の故に「有・無」の見（判断）が断ぜられるのである。親鸞聖人は、龍樹菩薩によって無相の縁起が開顕されたこと、そしてそれが大乘無上の法であることを讃じておられる。

また、

「天親菩薩造論說 煥命無得光如来
依修多羅顯真実 光闡横超大願」

には天親菩薩が『浄土論』を造り、浄土の具体相である三嚴二十九種が開顕されたことが示されている。ここでは、有相の阿弥陀仏と浄土が具体的に示されている。聖人は、有相の縁起が天親菩薩によって開顕されたことを讃じておられる。

そして、龍樹菩薩については、「歡喜地を証し安

樂に生れたまう」ことを示され、また、天親菩薩自身も『浄土論』冒頭に「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」と願かにされていること踏まえて、両菩薩が浄土の教えに帰依されたことを讃嘆されている。このように、親鸞聖人が印度西天の高僧として龍樹菩薩と天親菩薩の二人を挙げて讃嘆されたのも、両菩薩の教えによって浄土教義が基礎付けられていると理解されていたからである。また、それ故に「浄土真宗は大乘の中の至極なり」という確証を得られたに違いない。釈迦縁起教に起源を発し、大乘空教（龍樹菩薩・相依相待性の縁起）、大乘有教（天親菩薩・此縁性の縁起）を経て、大乘空教・有教を再統合して釈迦所説の縁起に回帰するのが大乘至極教であり浄土真宗である。

最後に、唯識教義を浄土真宗においてどのように理解することができるのか、という立場で講義のまとめとした。それは『観心覚夢鈔』が説く三乘即一乗の姿勢と浄土教義がどのように関わるかを考えることでもある。それによって唯識と浄土教の相即を目指した良遍上人の意を少しでも汲み取ることができたのであれば幸甚である。（完）

【参考文献】

太田久紀『観心覚夢抄』

仏典講座 第四一巻 大蔵出版

昭和五六年一月

服部正明・上山春平

『仏教の思想』第四巻 認識と超越 唯識

角川書店 昭和四五年四月

深浦正文『唯識学研究』

上巻、教義論・下巻、教史論

永田文鳥堂 昭和一九年九月

ほか

中央仏教学院『唯識義』平成三年四月

担当 蓮池 利隆

