

五心義について

太田久紀

一 はじめに

唯識の衆生相は礙解と続生の二本の柱で構築されていると言うことができる。礙解は認識誤謬の問題、続生は、生死相統と言われる人間の時間的相統の面よりの把握である。礙解の面は四分義、三類境義によつて捉えられ、続生は第八識の恒転如暴流の譬喩的把握と十二因縁義と五心義とによつて捉えられていると言つてよいであろう。もちろんこれらは有機的一体に於て衆生実存の実相を把握するものであることはいうまでもないことであるが一応分析的に試みられるのである。

五心とは率爾心・尋求心・決定心・染淨心・等流心である。

五心義は、恒転如暴流や十二因縁の教義と並んで衆生相統の一面を捉えるものではあるが、他と違つてこれは認識成立の経過の一点に焦点をしばつてそれを明らかにしようとする。眼がものを見、それを弁別しそれにさまざまな人格的色づけを加えていく。そうした認識成立の過程を五段階に分析して唯識学として組織したものである。したがつて、四分義、三類境義が相・見・能・所の方向から衆生の姿を捉えようとするのに対応して別の面からの説明である。

しかるに五心義は、四分義が三類境義と共に古來唯識学の肝要として尊重されてきたのに対すれば、それほど重視されてこなかったのではないかと思われる。なぜそう言えるかというと、觀心覺夢鈔・百法問答抄・略述法相義等の唯識入門の名著とされる典籍の中に独立して説かれた所が無いし、又論義のメモと言われる本文抄、或は論義それ自体の集成である同学鈔に於ても四分義段、三類境義段の如き力の入れ方はみることができないのである。尤も成唯識論自体に於ても五心義はまとまつて説かれる所はなく、いわば軽く扱われているに過ぎない。それは或は五心義については成唯識論として強調すべき何ものもないのかもしれないし、或はあまりにも噂炙された教説の為にその説明の必要性が全くなかったのかもしれない。しかし、それに対して慈恩大師は義林章に五心章を設けて詳細に説明されており、述記の中にも簡潔ながら概説しておられるので、五心義の重要な意味を確信しておられたのであろう。本論に説かれることと少く慈恩大師によつて発掘され詳説されたという点より言うると三類境義と同列である。しかし後に三類境義が四分義と並んで与えられた如き位置に比較すると決して

それらに対応しうるものではないと言つてよいであろう。

とは言うものの、清範の五心義私記には、五心義についての先徳の意見がかなり引用されている。慈恩大師の略纂、智周記をはじめ興記・浮丘・廓法師・泰法師・清素・遁倫・寂章・寂法師・暁法師・西明・勝莊・善珠・明詮・平備等・中国・朝鮮・日本の三国にわたつての先学達の学説が多数紹介されているのである。特に善殊・明詮・平備等の日本の先徳の名が挙げられているといふことは、五心義がいつも常に隅に置かれていたといふことではないのであろう。あれこれ考えてみると或は清範（九六五―九九九）の頃を境にして、それ以後、五心義が重くみられなくなったといふような事情があるのかもしれない、そういうえば、同時代の真興（九三三―一〇〇四）の日本唯識の名著と言われる唯識義私記にも五心義は扱われていない。

二 瑜伽論の五心義

五心義が纏つて説かれており、慈恩大師が五心義の証文として引用されているのは瑜伽論卷一・卷三の論文である。

卷一には

(1)眼識生ずるに由つて三の心を得べし。……(2)謂く率爾心と尋求心と決定心となり。(3)初は是れ眼識、二は是れ意識なり。(4)決定心の後に方に染浄有り。此の後乃ち等流の眼識有つて善と不善とに転ず。

(大正・30・280・上)

とあり(1)眼識が生ずると率爾心・尋求心・決定心の三心が生じること。(2)その場合、率爾心は眼識に、尋、決二心は意識に摂せられること。(3)その後、染浄心があり、(4)その後、眼識の等流心が続くことが記されている。この場合染浄心は何れに属するのか明確ではないが、その性質からしても、又等流心が眼識とはつきり規定されている点からしても意識に属するものと考えてよからう。つまり、

率爾心 — 尋求心 — 決定心 — 染浄心 — 等流心
眼識 — 意識 — 意識 — 意識 — 眼識

であり、眼識が境を縁すると続いて意識が生じ尋求、決定を行い、染浄の色づけがなされる。そしてその色づけが背後から働いて眼識の等流が完成する。こうしたしくみに於て捉えられていることがわかる。

(26)

卷二ではこれがより詳しく説かれる。その要点を引くと次のようである。

(心生の次第は)

(1)五識身に二刹那有つて相随つて生ずるに非ず。(2)展転して無間に更互に生ずることなし。(3)一刹那の五識身生じ已つて此より無間に必ず意識生ず。(A)此より無間に或時は散乱し或は耳識ず。(B)或は五識身の中の随一の識生じて、若し散乱せざれば必定して意識の中に第二の決定心生ず。(4)此の尋求、決定の二の意識に由るが故に境界を分別するなり。(5)又二種の因に由るが故に或は染汚

或は善法生ず。……(6)此より無間に眼等の識の中に於て染汚と善法生ず。分別に由らず。……(7)意識任運に散乱して不患習の境を縁する時は欲等生ずることなし。爾の時の意識を率爾墮心と名く。唯過去の境のみを縁ず。(8)五識の無間に生ずる所の意識は、或は決定す。唯応に現在の境を縁ず。……

(大正・30・291・中)

(1)(2)は五識は一刹那のものであること。(3)は一刹那の五識が生じると無間に第六意識が生じること。(A)その後、散乱の場合は五識の中の別のもの例えば耳識に移っていくこと。(B)散乱でない場合は続いて決定心が起ること。(4)尋求、決定二心によって対境が分別されること。(5)その後染浄心が続き、(6)さらに等流心へとつながることが述べられ五心の基本的な構造が明らかにされている。以上の所には、率爾心・尋求心はどこをいうのか明瞭でないが、五識は刹那であるというところが率爾心を、五識が生じおわって無間に働く第六意識というところを尋求心と考えてよいであろう。続く(7)については異説がある。即ちこの一段は、(A)唯独生の意識のみを説くとするもの。(B)独生と五俱とを選ばず総体的な率爾を説くとするものである。これは瑜伽略纂(大43・21・中―下)に説かれているものであり、又善殊・清範共に引用するところである。(清範は略纂の文章をそのまま、引用しているのに対して、―大正藏経で十三行―善殊は要点をとって三行にまとめており透徹した頭悩を窺わせる。)即ち率爾心には五俱の場合とは別に意識独自の率爾心が別義として考えられるのであり、それがこの瑜伽論

の本文に説かれていると言わざるをえないのであるが、纂略の二説はそれを細密に分けて、意識の率爾のみの説とするのと、五俱をも包括するものとするのを挙げているのである。この場合五俱の意識については理解し易いのであるが、独生の意識―独頭意識については不患習、つまり未習熟の境に触れたときのことの問題となる。その時にはその境についての深い理解を持たないから当然何らかの分別をとまなう欲等の随起することもなく、その状態も率爾墮心と呼ばれるということが付加されているところである。それは五俱の意識ではないから必然的に対境は過去の境となる。これが唯過去の境を縁するのみであるのに対すると、五識の無間に生ずる尋求、決定心は五識と俱と考えよいので、所縁の境は唯現在のみとなる。刹那の五識―つまりもう一義の率爾心の境が現在であることはいうまでもない。しかしこの意義の率爾心の所縁には異義がある。瑜伽論記によると西方三師の説と、補闕によって付加された第四説が挙げられている。即ち次の通りである。

第一師

意識率爾心||唯過去境を縁ず。

五識無間の尋求、決定二心||現在の境を縁ず。

第二師(最勝子)

意識率爾心||三世及び非世を縁ず。(非世とは仏、菩薩の神通等の場合は三世を超えたものが所縁とされる故である。)

五識無間の尋求、決定二心||過去を縁ず。(尋求、決定二心は五識

と俱なる率爾心の後に生起し同じ境を所縁とするからである。）

第三師

意識率爾心||過去を縁ず。

五識無間の尋求、決定二心||現在の境を縁ず。（これは第一師と結

論的には同説であるが、第二師の縁過去説を批判し、無間の語は親依の意味であるから現在の境を所縁とするという説を再確認したものである。）

補闕第四説

意識率爾心、五識無間の尋求、決定二心

a 頼耶本質の境を縁する時||過去

b 自の境の相分を縁する時||現在

（大正・42・233・下―234・上）

これによると第一師と第三師の説は同義であつて、意識率爾心は過去境、五後の尋求、決定二心は現在の境を縁ずとしており、瑜伽論の本文をそのまゝ説明したものと考えられ、第二師はそれを拡大して仏菩薩の神通の世界にまで考察を加えたものであり、付加された第四説は、これらといささか色彩を異にして純唯識学的解釈を加えたものである。瑜伽論記は四説について決判を加えてはいないが、私見を述べれば意識率爾心についてはそれを凡夫のものに限るか、仏、菩薩にまで広げるかの違いによって第一、三師説と第二師説に分れる。しかし、瑜伽論は後でみるように俗諦の立場でこれを説くことを明らかにして

いるので素直に第一、三師に従つて凡夫のものと考えておいてよいのではないかと思う。五無間尋決二心については、無間の解釈の違いが第一、三師と第二師とを分っている。厳密には、尋求、決定二心は率爾心と同時にとは言えず、従つて所縁を過去の境とするのが正しい。しかし、これについても一刹那をどう捉えるかという次の問題の解釈に従うと、ここでは常識的に或る拡がりを持ったものと考えられているようであり、やはり、そうすると第一、三師の説が穩当となる。第二師の説はかなり厳密な意味でほりさげられた解釈と言えるようである。付加された第四説はかなり法相唯識的解釈であるがこれも厳密な刹那の解釈に立つものと考えてよくはないかと思う。自の所縁の境を相分とする場合それが現在であることは容易に理解されるところであるがもちろん意識は過、未をも縁することはいうまでもないが、阿頼耶識の本質を縁するのを過去とするところには親所縁と疎所縁とを区別して上での分別と考えられるように思われるからである。自の所縁と言つても阿頼耶識の本質と言つても同時である筈であり、一方を現在とし一方を過去とするのは厳密な分析に依るものという外はないであろう。

以上の論述の中でもすでに問題となつたように、一念とか一刹那などをどうおさえるかをあきらかにする必要がある。唯識教義では心は刹那生滅とされる。もしそうだとすると、五識の後に生じる尋求、決定等は刹那の一聚の心に包摂されるのかどうか。前の第二師の如く前刹那と後刹那と捉えるのが正しいのかどうかである。この問題につい

て瑜伽論は次のような問答を重ねている。

經に起一心若衆多心と言うが如き云何が此一心を安立するや。

謂く、世俗に言説する一心刹那と云うは、生起の刹那に非ず。

云何が世俗に言説する一心刹那なりや。

謂く、一処を依止と為じ一境界の事に於て爾所の了別有つて生ず。

爾所の時を総て一心刹那と名く。又、相似相續するをも亦説いて

一と名く。……

(大正・30・291・中)

これによつてみると一心刹那というのも、世俗諦では、嚴密な意味での生起刹那の如きを言うのではなく、一処を依止とし一境界を変現している爾所の時の全体を含めて一心刹那と呼ぶのであるし、又別義ではさらにはつきりとある程度の幅を持たせて相似相續するのをも一心刹那とすると言われている。一心刹那と言ってもかなりの拡がりを持たされておられ、哲学的な嚴密性に於てでなく、世俗においての常識的な刹那の把握である。この刹那觀に立てば前の三師の説で第一、三師の説が最もよく論の主旨に従つたものという理由が容易に納得いくであろう。この刹那觀は成唯識論述記にもそのまゝ、繼承されており「率爾心已つて必ず尋求を起す。初心に續いて起ること多刹那なりと雖も、行解唯一なれば総じて尋求と名く」(一本七左)とある。率爾心より尋求心の生起するのを多刹那と捉えながらしかも行解が一であるから刹那のものとするのである。瑜伽論の「一処を依止と為し一境界の事に於て爾所の了別有つて生ず」という刹那觀の言い換とも言える。

これが瑜伽論卷三の五心義である。要約すると次のようである。

(1) 五識と意識

(A) 散乱の場合

現在境

眼識(率爾心) ↓ 意識(尋求心) ↓ 耳識(率爾心) ↓ 意識(尋求心)

(B) 不散乱の場合

現在境

眼識(率爾心) ↓ 意識(尋求心) ↓ 意識(決定心) ↓ 意識(染淨心) ↓

眼識(等流心)

(2) 独頭散乱意識

過去境

意識(率爾心) ↓ 意識(尋求心) ↓ 意識(決定心) ↓ 意識(染淨心) ↓

意識(等流心)

三 義林章の五心義

義林章では五心義は十二門によつて説かれている。一列名、二弁相、三八識有無、四刹那多少、五不乱生、六諸心対弁、七初後広略、八諸位闕具、九三性所収、十縁生総別、十一何量所撰、十二問答料簡である。

列名については問題はない。前所引の瑜伽論卷一が引かれているのみである。善殊の法紀義 第一では五心の名の簡潔な説明がほどこさ

れ、それぞれその心の概略が窺われるようになっていて便利である。

率爾 || 忽然。(初心忽然として所縁の境に墮す。)

尋求 || 尋 || 思尋。

求 || 推求。

(初心所墮の境に対して思尋推求する。)

決定 || 決 || 決斷。

定 || 印定。

(第二心所尋求の境に対して決斷印定する。)

染淨 || 染 || 染汚。 <不善・有覆無記>

淨 || 淨潔。 <善・無覆無記>

(第三心決定の境に対して染淨の性を成ず。)

等流 || 等 || 均等。

流 || 流類。

(或は善或は染の流類均等に前に均しく流る。)

義鏡及び清範の五心義私記では、心とのみ言われているけれども実には心所をも撰する旨が註記的に説明されている。つまり五心義は心王心所の全体にわたっての時間的一面の分析ということが出来る。

第二の弁相門は五心の具体的内容の説明である。

(1) 率爾心

(A) 眼識の如き初めて境に墮するを率爾心と名く。

<教証>

解深密經及決撰七十六

五識と同時に必定して一の分別の意識有つて俱時にして転ず。

(B) 同時の意識先より未だ縁せず此に今初めて境に墮するを率爾墮心と名く。

<教証>

瑜伽論第三

意識の任運に散する、患習せざる境を縁する時は欲等生ずることなし。爾時の意識を率爾墮心と名く。

(2) 尋求心

此(率爾心)既に初めて縁じて未だ何の境にして為た善、為た悪なることを知らず。了知せんがための故に次に尋求を起す。既に尋求して已て先の境を識知す。

(3) 決定心

次に決定を起して境を印解するが故に。

(4) 染淨心

決定し已て境界の差別を識り、正因等の相を取て怨に放ては悪に住し親に於ては善に住し中に於ては捨に住して染淨心を生ず。

(5) 等流心

此の染淨の意識を先と為すに由て眼識の同性の善染を引生する、前に順じて起るを等流心と名く。

これによって五心の内容が瑜伽論よりはるかに詳細に具体的に明確化されているのがわかるのであるが、やはり最も注意せらるべきは率爾

心であることがわかる。ここで率爾心に(A)即ち五識の率爾心と(B)五識と不俱なる率爾心とのあることが明瞭に弁別されているのであるが、瑜伽論ではこのようにはつきり整理されておらず、巻一と巻三に散説されていたものが慈恩大師によって五心義の組織の中にきちんと納められたということができよう。

率爾心は前五識であれ第六意識であれ、識が対境に触れたその瞬間の状態をいうものであり未だ一切の分別の生じない段階である。この場合、前五識は感覚であるから眼が色と形に触れた瞬間の状態を想えば容易に理解される。また五俱の意識つまり眼識等と俱に働く意識の場合には対象は眼識と同じものを縁じるといふことでこれも理解が困難ではない、では第六識のみの時にはどうなるのか。第六識は広縁の意識と言われるように縦には過現未の三世を、横には一切諸法を縁ずる。その時、例えば過去の法界を縁ずる場合を考えるとその対象は眼識に対する色界の如き質礙のものでなくなる。しかし成唯識の諸法観は一応世俗諦に立つて有法と定立するので例えそれが過去の法界であったとしても識の対象となる限りに放ては有法と考えられ、その有法と識との触れ合う瞬間というものは一つの事実として措定されることになる。

以上のようなことを考えた上で率爾心というものをかえりみると、寂法師の説の如く、詳しくは三の率爾心が考えられなければならぬ。即ち「一五識率爾、二独意率爾、三五俱意率爾」(大・71・274・上)である。

尋求、決定二心については章の本文、前所引の善殊の説明で理解される。われわれの日常経験的な認識の成立についても容易に経験されることである。純粹直感的な瞬間の感覚に対して、それが何であるかを確認する尋求の働きがあり、その尋求によってそれを明確に認定する決定心が続く。

これに次いで染淨心が説かれるのであるがこれは、唯識学がいわゆる一般認識論と袂を分つところであろう。対象の認識に対して宗教的人格性の色づけが施されるそのところをいうものである。清範私記には染¹不善・有覆、淨²善性・無覆と述べられている。元來唯識の認識論は、その人の根源的人格性と無関係には成立しないというところにある。人格性と切斷された客觀的認識が根源にあると思うのは錯覚にすぎない。まず人格的基盤を根底として認識が発生し完成する。その上に抽象化がおこなわれて、客觀的認識或はそれに類するものが成立する。能變論という唯識の認識論はわれわれの認識が根源的には人格性に深くかわるものであることを言うものである。従つて五心についても高次の地点から言えばむしろ染淨心からはじまるということも可能である。染或は淨としての人格的存在が基底になって、そこからすべての対象が対象として浮きだしてくる。凡夫の認識とはそのようなものである。又五心の順序に一応順つた上で別の見方をすれば率爾より染淨、等流と進む段階は無記純淨の認識より、染淨の認識への転落ともいえないことはない。仏に尋求無しという語から率爾より尋求へという順序を考えるとそう言うこともできる。これも一つの認

識論であろう。決定心が染浄心を引生するというその引生という言いまわしにはこの立場を思わせるものもある。しかし五心は皆無漏に通ずと義林章に言われているのは、五心はその立場で考えられていないという証左である。尋伺は無漏に通ず。設い無漏に通ぜざるも欲と俱なる故に此の尋求心は亦無漏に通ず（第十二問答料簡）とある通りである。仏の尋求心や欲は凡夫のそれとは全く異質のものである筈であるが、五心がその境域にまで拡大解釈されているということは、それが認識の成立の順序についての経験的次元の分析であるといえよう。見る↓考える↓理解するというのがその次元での順序である。

等流心は、決定し染浄された識が同じ状態で続いていく段階である。従って精密には、(1)五識等流、(2)五俱意識の等流、(3)独頭意識の等流との三類が考えられることになる。善殊が、「文に別説無しと雖も理に準ずるに必ずしかるべし」と註する通りである。義林章には眼識、耳識の例があげてあるのみなので一見前五識のみの問題と考えられるが、詳細には善殊の指摘する通りである。率爾心で五俱意識の率爾心と独頭意識のそれとが分立された以上、等流心に於てもその二つが考えられなければならないのは当然である。

この弁相門の義林章と法范義鏡とを対勘すると、まず慈恩大師において瑜伽論の五心義を統一的に整理されたという画然とした進一歩がみられる。第二の段階として善殊が大師の線をさらに超えて敷衍されたとみることができる。善殊の敷衍は理必ず然るべしと自ら述べておられるように道理の必然性による把握である。その敷衍は或は先人或

は同時代のものであったと考えられぬことはない。恵沼に補闕章があり智周に決択記がある。その他、義濱の記、護命に記、解節記、常騰、平備、信叡に夫々記がある（永超録）ので善殊の前後かなり義林章の研究が盛んであったと思われる、それらの潮流の中に当然善殊も含まれるであろう。しかし恵沼、智周はこうしたことについて触れていないし、義鏡の文勢からして善殊自身の開拓と考えてさしつかえぬように思う。もしそうだとすれば、このことは、日本唯識の理の位置を考えていく上に於て留意しておく必要のある一点であろう。

第三門の八識有無は五心と八識との関係を考察するところである。善殊はこれを更に二門に分ち随鹿相と随細相とにしている。的確である。

随鹿相によれば、五心は前六識のみの問題とされ、七、八識には五心の把握はできないとされる。義林章は、瑜伽第一の証文を引くのみである。何故七、八識に五心が無いのかというと、五心は(a)三性転易するものと、(b)間断の心のみについて言われるからである。第八識は恒相続無間断であり一類に無記であるから(a)(b)何れにも相当しない。第七識は三性転易するが無間断であるから(b)の条件を充たさない。では三性転易しないものには何故五心は無いのか。善殊は「前後法に依て五心を説く」と言い、清範は「五心は前後心の故に」「五心中前三は無記、第四第五は並に三性に通ず」と述べている。つまり五心は前後の順序に順て生起するものであり、しかも無記のものが染浄に変わ

ていくという経過の上に捉えられるものだからである。率爾、尋求、決定は無記であり、そこから引生される等流に於て染淨が混入され転易があるから、一類に無記のものはその説明がつかない。では有間断のものには何故五心はないのか。すでに(a)の理由で大体想像つくように、恒時相続ということは所籍の衆縁も亦一類に相続していることであるから、新しい境に触れての率爾心もなく、従ってそれについての思索を廻らす尋求心も不要であり当然決定心もないということになる。つまり鹿相にあつては、前六転識のみに五心があると言われることになる。

このことについて、第六意識にあつては特に疑問となる点はないのであるが、前五識に関しては疑問がないわけではない。(1)まず、前に見た瑜伽論の文によると、率爾心はそれによいとして、尋求、決定、染淨は第六意識のこととされていた。(2)このことと表裏の関係であるが、理として前五識に尋求、決定等の働きがありうるかどうかということである。これについて、義林章は三師の説をあげている。即ち、第一師は、前五識は因位には率爾、尋求、決定、等流の四心があり、果位には染淨 あつて合して五心とするという。第二師は、因位にも五心ありとする。第三師は、五識には率爾、等流の二心のみとするという三説を挙げ、これらは顕勝によつて説くものであつて、具には、五識にも五心があるとしている。その理由は、尋求心については「尋求見聞未だ了せざるの間、五、意に従つて転ずるも亦是れ尋求、希望あるが故に」と言われているが、これは、尋求は本来は意識の領域の

ものである筈であるが、その尋求が決定に未だすすまぬ中に更に五識の率爾がはじまり前の尋求と併行していく場合五識に尋求も考えうるからである。意識の尋求と俱に働くその一点を意識とのつながりに於て尋求ありとするのである。そしてそれが許されると、当然、決定、染淨等も考えることができるわけである。

しかし、前五識に五心を分析することには多少の無理があるように思われる。五心を六識に配当するならば瑜伽論のように中の三心は意識のこととする方が自然のように考えられる。瑜伽論以降、五心義がどのように変化発展したか。清範私記に、「中間の三心は諸論の中多くの意識を説く」とあるので瑜伽論説が主流であつたのであろうか。今私にはそれを明らかにできないが、少なくとも成唯識には五心の組織的な説明はなく、前五識に五心があるという学説の明証となるところもないと思われ、もしそうであるとするならば、慈恩大師が玄奘三蔵より伝承されたものなのか、それともいわゆる慈恩教学として展開されたものなのかの何れかにならう。しかし細密な分析を行い組織的な整合を志している点はどうも慈恩大師によるもののように考えられなくはない。

細相ではどうか。問題は第七、八識にある。鹿相で考えられた恒続識には五心はないということ、もう一步つっこんで考えてみると幾つかの問題に当面する。即ち(A)第七識については(a)五心がもし識の生起引生の相続の一面を捉えるものであるとするならば、相続識であるという理由に依つて五心が否定されるのはむしろ矛盾である。少く

も引生の一面は相続識にもそのまゝ、あてはめて考えることができるのではないであろうか。(b)未転依の第七識については五心を説かぬことが仮りに認められたとしても、初転依位に放ける全く新しい地平への転換にも五心義は無力なのか。(B)第八識については、界初生位が問題になる。第七識の初転依位と全く同じ性質の問題である。恒相続なる第七、八識について鹿相での解釈を一步掘り下げるとこれらが問題となる。義林章はこれについて次のように述べている。

(A) a) の答

第七識は未転依の位には縁境恒に定んで任運にして微細なり。唯後の三のみあり。

(b) の答

初転依の位は率爾と名くべし。即ち是れ決定、染浄の心なり。第二念の後は即ち是れ等流なり。二念義をもつて合して四心有りと説く。或は第二の時に更に浄識を起せば初念即ち是れ此の四心なり。是れ前の所起の心の等流なるが故に今創めて境に墮するをもつて率爾あるが故に。

(B) の答

(第八識は)界初生の位に率爾心有り。有色無色の境に寛狭あるが故に。決定、染浄、等流との三心、境に新旧あり或は前後相望して具足すべきが故に。唯尋求なし。欲と俱なることなきが故に。

(a) 続生の第七識にも五心義が見出されるのではないのかという問題の答では、後三心(決定、等流、染浄)があると云われる。(理由)

縁境恒定であるから。つまり、縁する境は恒に定んで第八識見分でありそれ以外の何物でもないから初めて境に触れたという率爾もなく、又見分を縁じて恒に我と分別し続けるのが第七識であるからそれについて新しく尋求を廻らすこともない。そこで相応の心所の面から言えば、欲の心所は第七識には相応しないのである。恒に第八見分を我と執する意味に放ては決定であり、染でありその状態を無始時来続けているということに於ては等流と言いうるのである。(A) (b) 初転依位の問題については、やはり率爾心を認めざるをえない。全く次元を異にする無漏との契当は率爾心としか言いようがない。義林章はこれを念の面から捉えて、(1)率爾即決定、染浄とし三心を初念の一念に摂め、等流を第二念とする二念四心義と(2)初念に四心を含め以後浄識に相続していくとの二説を挙げている。ただここで注意すべきは初転依位にも尋求がないということである。初転依位に尋求がないということは初転依位に於ける宗教的体験の問題として大切である。第七識が真如とはじめて契当する当処―転依の率爾の瞬間には尋求などの入りこむ余地は全くないのである。従って第七識に於ては、未転依にも初転依位にも尋求はない。心所相応に於て心所が除外されるゆえんである。

(B)の第八識の転生初生位の問題については、やはり率爾心が認められる。界、趣を異にし新生する場合は、それが界趣を異にするのであるから、所縁に寛狭が生ずる。例えば色界より無色界に生じるときのことを考えてみると、色界に於ける第八識の所縁は種子、五根、器界の三種であるのに対して、無色界は、色が無いのであるから所縁も色

法に属する五根、器界は無となり、種子のみとなる。つまり全く新しい世界に生れるのでそこには率爾心を認めざるをえない。清範は、では(A)欲界より色界に生じた時(B)欲界より欲界に生じた時はどうかという問を設定し次のような答を与えている。(A)欲界より色界に生じる時は確かに同境には違いないが、欲界のは「小根塵、鹿種子」であり、色界のは「大根塵、細種子」であつておのずから新境に遇うことになるから率爾心がある。(B)欲界より欲界へ転生する場合については、(a)同趣より同趣への場合と(b)異趣より異趣への場合との二の形が考えられるのであるが(a)については同界の故に率爾は無とし、(b)については「六趣内外新旧境別」の故に率爾あるべしとしている。義林章にはこのような点についてまでの説明はなく、清範私記の道理によるほりさげといふべきである。しかし、第八に尋求心を見出すことはできない。第八識は任運相続の微細深隠のものであるから尋求の根源となる欲と不俱であるからである。心所相應の点より法相的な言い方をすれば、第八相應の心所は五遍行のみであつて、欲等は一切ないからである。でこのように考えてみると、第八識にある五心は、率爾心、決定心、染淨心、等流心となる。

このように細相でいえば、第七、第八識にも五心の中の幾つか配当することができることになる。しかし第七、第八識に五心を割り当てることには(A)若干の無理を感じざるをえない。五心の全てがその中に見出し得ぬというところにその無理がある。(B)しかしまた反面から言えば、その無理を敢えてすることによって第七識、第八識のそれぞれ

の性質をその面から明瞭に抉り出すことに成功しているということも見落されてはならぬことであろう。未転依の第七識に後三心のみを見出すことによつて、微細に任運に、ひたすら内面に自我を執する末那識の性格が浮きあがってくるし、第七、八識の何れの時にも尋求を欠落させることによつて、人間実存に於ける両識の深隠一類の深みを見事に把捉していると言ふことができる。

清範私記はこの後、(A)第七識が転依の後、有漏を起し再び無漏を起す場合の率爾心の問題、(B)仏果位の五心の問題を議論している。(B)については再び無漏を起す時もやはり(a)率爾心ありとする説と(b)それについて疑問を持つ説とあることを挙げてゐる。(a)は義寂、善殊、智周記の説(b)は平備の説のようである。清範は率爾ありとする説にも一応の義理を認めながらも自分としては(b)説に共鳴しているようである。理由はその境が患習の境だからである。「真如の境は旧にして新に非」ざる故である。(B)仏果の五心については、唯識疏を引いて、一時の中に四義(率爾、決定、染淨、等流)を具すとなし、しかも率爾は仮であるとしている。

第七転依後、有漏を起し再び無漏を發起する場合に、率爾心を不要とすることは修道の上から重要な点に触れるもののように思われる。即ち、一度、無漏に契当した暁には例えその後有漏の現起することがあつてもそれは無漏と無漏との中間に浮ぶ夢幻にすぎぬことを意味すると思われるからである。再び無漏に遇う時、それが患習の境の故に率爾心が無であるということはずでに無漏が有漏の根底を支えている

ことであるからである。ひとたび真如と契当せる者は、たとえその後退墮することがあつたとしても、その体験を持たぬ者とは、全く異質のものを蔵していることを意味するであろう。

第四は刹那多少門である。刹那に滅するの相続するののかの問題である。これは前にもみたように、厳密に言えば刹那に幅のある筈はないことになり、この問題自身はすれとなす。しかし世俗の立場での刹那には多少の長さが許されるし、その立場に立つことをすでに明言した上のことであるのでその含みに於ての刹那多少が問われる。整理すれば次の通りである。

五識率爾心

五俱五識率爾心 ── 一刹那

独生意識率爾心

尋求心

決定心 ── 多相続

染淨心

五識 ── 多念相続

意識 ── 唯一刹那

等流心 ── 多相続

清範私記には、五識染淨の多念相続について善殊の法苑義鏡の説と智周記と古徳説と先徳私記との説を引いて釈している。それらを要約すると、染淨心には二あり、一意識染淨心、二五識染淨である。その

中、意識の染淨心が正染淨であつて、五識の染淨は等流であると言われている。この場合の等流というのが何を指すかちよつとまぎらわしいのであるが、先徳私記説の中に、「染淨心時唯意識ありて能引を成ず」と言われているところからみると、染淨心の根拠となるものは意識であつてその意識の等流として五識の染淨がきまるといふ意味のようである。そこで、意識の自類同志の中に於ける染淨心は刹那で完成する

と考えられるのに対して、五識と俱の場合は意識が他識である五識とかわることになるのでその場合多念相続とならざるをえぬとされる。章に「生じ難きを以ての故」と言われるのはそれを指すものである。

第五の乱不乱生門は、五心の相続が、率爾心から順序よく等流心まで継起する場合や、途中で多少の乱れをみせながらつながる場合や、結局、五心が途中で切断されてしまう場合などを検討する一門である。これは大きくは(1)不乱生、(2)乱生に分けられ、(1)不乱生は(A)自他俱不乱、(B)佗乱自不乱、(C)自乱心不乱に、(2)乱生は(A)佗乱自亦乱、(B)自乱心亦乱とに細分される。

(1) 不乱生

(A) 自他俱不乱

これは一つの識が、邪魔されるものなく率爾心より尋求、決定、染淨、等流とつながる場合である。この時の自、他は他識のことではなく自識に於ける前識と後識との関係であろう。

(B) 佗乱自不乱

これは、一つの識が五心によって分析されるような形で相続する場

合、その途中に他識が混入してくるのであるが、しかもその他識の方向に進むことなく直ちにもとの識の相続がつながるものである。例えば、定中に声を聞くも依然として再び禪定が続いていくというようなものである。

(C) 自乱心不乱

これは、眼識が何かを見、率爾、尋求と続いた突端、他の対象に眼が移り、そこでまた新しく率爾、尋求と五心が起きた場合、それは等流心までつながることもあり、途中で切断されることもあるであろうが、再びもとの所縁に眼がかえりもとの対象を見る時、率爾、尋求はすでに終わっているのをそれを起すことなく決定心へと進んでゆくというような状態をさす。五心が一直線につながるのでなく多少の乱れをその間にはさみながら而も結局は最初の識がそのまま継続するのである。

(2) 乱生

(A) 佗乱自亦乱

これは例えば、眼識が何かの対象を見て率爾、尋求の二心を起した突端、別の声が聞えてきて耳識が率爾、尋求を起し心は他の方向へ移ってしまう。その時前の対象の状態が急に変わリまたもとの対象へ心が向い、前の場合と状態が違っているので再び眼識が率爾、尋求とはじめから働きはじめる。染浄までいく場合或は染浄までいってしまう場合などいろいろある。ところが又、新しい鼻識の対象に触れ眼識は切断される。このようにして等流までいかないで次々と識の

対象が変わっていくのである。眼識自体も乱れ又耳識や鼻識も亦乱れた場合である。心所でいえば散乱の状態であろう。きよろきよろした不安定な状態である。

(B) 自乱心亦乱

これは一つの識のみの内部に於ける五心の相続の乱れである。例えば眼識が一つの対象に対して率爾、尋求を起した時に、新しい対象が眼に入ってくるとか、対象の様子が変わるかして、再び率爾心を起し尋求心を起す、そのように自識の中に於てたゆたいを続けるありさまである。

この乱不乱生門は、われわれの心が一つの対象に集中し持続するか、その間にいささかの乱れを見せるか、それとも全く散乱の状態にあるかを説くものであり、修行の純一性とのかかわりに於て考えると興味のある問題であろう。

第六諸心対弁門は、諸識にもし五心があるとすれば、諸識の五心は俱起することができるかどうかの問題である。章も簡単に答えているのであるが、結論的には俱起すると言わざるを得ない。なぜならば、唯識の法相からすると、諸八識は俱起すると許すからである。つまり諸識の率爾心乃至等流心が俱起するのをはじめ、眼識の尋求心と耳識の率爾心が俱起することもありうるのである。

第七初後広略門は五心の多少はそれぞれ異るといふもの、或る場合には率爾と尋求が多く、等流の少いということもあり、或る時にはその逆のこともある。

第八諸位欠具門は五心が全部具備する場合やそうでない場合を説明するところである。因位に於て、(1)新境に遇う場合には当然五心が具備される。(2)しかし旧境——習熟の境に遇う場合には決定、染淨、等流、或は染淨、等流、或は唯等流のみ等様々のケースが考えられる。

旧境であるからすでにその境については率爾、尋求を必要としないからと言われる。このことは前にもすでに出了た問題であるが率爾心とは、いわゆる純粹直感的な瞬間とのみは言いえぬものを持っているように思われる。なぜならば、いかに慣れ親んだ対象であつても、眼識がそれを新しく見る場合には常に必ず率爾の段階を経ると考えられるからである。しかもそこに率爾、尋求がないとされるところからみると、率爾心は全く新しい体験の瞬間を捉えたものとしか言い得ぬこととなる。第七識の初転依位に率爾心が捉えられたのはその最も典型的な一例といふことができるであろうが、他の諸識に於ける率爾心についてもそのことが該当することになる。このことは一般認識の問題とすると新しい未知の対象に触れた場合、例えば始めての土地を旅行する等のこととしてうけとつてよいのであろうが、これを仏道修行の問題に引きもどして考えれば、率爾心があるということは一歩一歩の新しい境涯の進展を捉えたものと言るのであろう。

問題をもとにもどすと、五心の具欠についてはそのようであるが、

率爾のみあつて尋求が無い、或は尋求のみあつて率爾の無いという例はありえぬとされる。新しい体験とそれへの尋求とは不可分であると解してよいのであろう。しかし、前の乱不乱の問題の時には、旧境に触れる場合には率爾が無く尋求が決定を引生するという例もあつた。清範私記はそこに疑問を投げて「かの意は旧境に約し……今此の論文は新境に遇うに約す」と述べている。

果位の具欠については「八地以去乃至成仏まで任運決定す。尋求を仮らず」(成唯識論卷四)と言われているように尋求はない。つまり果位にあつては尋求を欠く四心となる。しかし、言われるように率爾心が新境に遇う場合のものであるとするならば、何故仏果位に率爾があるのであろうか。仏果位に於てなお且つ率爾を起す新境があるのであろうか。これについても前に一度触れたのであるが、述記五本に「諸仏には率爾心無かるべし。……若しくは皆已に見るが故に。……已に曾て見竟る、率爾心無かるべし。」とあり、更に義演卷七には(統藏七十九、二)「仏位に約すれば仮に率爾心有りと説く。刹那初墮の境を以ての故に其れ実には仏には率爾心無きなり」と説明されている。率爾の境が初めて体験されるものに限るとされるならば仏果位には率爾心は無く、もしあるとするならば、仮といわざるを得ぬであろう。

第九三性所取門は五心の善悪無記の三性を問うものである。これは瑜伽論を教証として率爾、尋求、決定は無記、染淨、等流は三性に通

ずとされる。しかし強勝の境に遇う場合は三性に通ずると言われる。即ち境が強烈であればそれに対する識もその境に対応して強烈な働きをなすのである。無記は異熟、威儀無記であると善殊は註記している。無漏位については、十地は多善と言われている。

第十縁生総別門は、前の心の後の識の心を引生するのを分別したものである。結論的には一識の一心が多識の多心を引生したりその逆であつたりして一心より一心へと言う関係ではないと言われている。もちろんその場合他識との引生の関係は、等無間縁ではなく増上縁依であることは言うまでもない。これについては清範私記が詳しい説明を加えている。

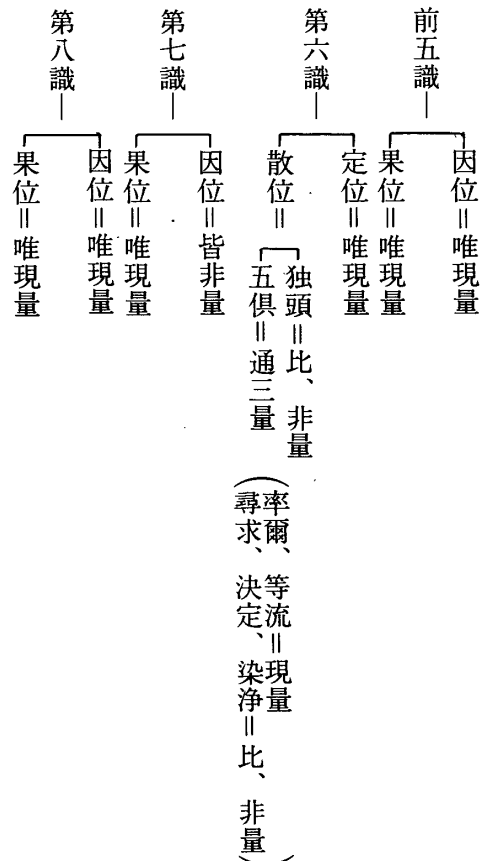
第十一何量所摂門は、五心を現比非の三量によって検討するものである。

五識は因果兩位にわたつて現量である。

第六識は(A)定位と(B)散位とに分けられ、(A)定位は唯現量、(B)散位はさらに(a)独頭の五心(b)五俱の意に分けられ(a)は比、非量、(b)は(i)唯現量(ii)不定の二義が出され、章家の説として、通三量、祥しくは率爾、等流は現量、中の三心は比非量とされている。

第七識は、因位には前に見た通りに決定、染淨、等流の三心があるわけであるが皆唯非量であり、果位には尋求を除く四心ありと言われるが、唯現量である。

第八識は、因俱果に唯現量であるのはその性格からして当然である。以上の諸識の三量を图示すれば次のようである。



最後の問答科簡には五の問答往來が見られる。(1)何故ぞ五心を立て、増に非ず減に非ざる。(2)此の五心、無漏に通ずるや。(3)三界に通ずるや。(4)何故に是の如きの五心を弁すべきか。(5)此に説く五心教を聞き縁する時幾くの字にか即ち具する。の五問である。(2)については前にも触れたように有無漏に通ずると言われており、(3)については同じく三界に通ずると言われる。(4)の問に対しては、「心の分位を了知せしめ、法無我の唯識の相に入らしめんが為の故に」と答えられており、五心義の核心に触れるものである。識の能所の構造を分析した四分義も亦、識の分位と言われるのを想起すると、識の分位という形で四分義が能所礙解の認識の問題を捉えるのに対して、この五心義が同じく分位と呼ばれて、識の相統の一面を把握し、この二つの交差の一点に、

現実存在としての識の実相が発見されているのを知ることができる。

四 おわりに

以上に依って五心義の概要を瑜伽論と義林章とを中心にし善殊や清範の註釈を参考にしてみたわけであるが、それに依って幾つかのことが言いうるであろう。(1) 瑜伽論と義林章との違い。基本的には違う筈はないのであるが、慈恩大師に於て、かなりの法相教学的な細分化或は有法定立的な解釈が施されているということである。(2) 五心義は決して単なる法相分別的な興味に依ってうけとられるべきものではなく修行の体験を基底にして、その進展や彷徨を体験の相続の面から捉えようとしたものであるということ。(3) しかしそれは世俗諦に立った、かなりの幅のある時間の単位に依って捉えられたものであること。(4) 識の分位として、四分義が横の見、相の関係を分析するのに相対して、これはその時間的な縦の面をいうものであり四分義と対等な位置におかれなければならぬということ等であろう。

ただ所感として言えることは、相続の面を説くもう一つの恒転如暴流の一段の把握に比較すると、それが深い人間実存の深淵の実相に単的に迫ろうとするのに対して同じく人間の相続の一面を説くとは言うものの倒底その深さに於ては及ばぬものがあると言えるのではないであらうか。

註

義林章・法苑義鏡・五心義私記、すべて大正蔵経本による。