

『成唯識論』の末那識

——利己的自己について——

太田久紀

目次

はじめに

一、思量性相について

二、第八識を所依とすることについて

三、随生繋について

四、已転依位の末那識について

はじめに

末那識は、我執の識である。自我愛・自己中心性・我の強さなどという人格の働きの一面をひきだして定立したものである。

仏教の窮極を無我ということばで表わすことがあるが、もしこれをとるとすると、我愛・我執の働きである末那識は、仏教の窮極に背くものということになる。自我を愛し、自己中心性の根源として働く末那識は、仏の教えに真向から対立するものといわなければならない。人間をして仏陀の教えにそむかしめ、凡夫

の境域に強くひきつけておくマイナスの力ということが出来る。教学的ないい方をするならば、凡夫の有漏性の根源である。

仏の教えに背くものが、なぜ仏の教の中で説かれるのか。それは、それがどのように仏の教に背くものであったとしても、人間の実存の現実相であるからである。われわれの世界をふりをえてみると、いかに、我愛・我執・自己中心性が現実の人間を動かし、社会の背後に働きつづけていることか。それを探し出すことは至って容易である。外にそれを求めることは仏の真意ではない。自分自身の中にそれを尋ねた時、私は私の生命の奥深くに、いかんともし難く否定することのできぬ我愛のうずまきを見出さざるをえない。残念ながらそれがわれわれの現実の姿に他ならない。

唯識仏教は、その現実から出発しようとする。

仏教の流れの中には、般若仏教の如く、一気に、仏の世界を志向するものもある。確かに、暗闇をなくするには、とやかくの作業を必要としないのであって、その中に、一点の灯をつければよい。一点の灯によって暗闇は一挙に消え去

ってしまふ。

しかし、唯識仏教は、その暗闇を確実に捉えることによって、その方法によってのみそこからの超克を試みたのであった。『成唯識論』に於て、有漏の凡夫の分析が、論の大部の分量をさいて論述されるのはそのためである。したがって、有漏の根源でもある末那識は『成唯識論』の仏教の重要なテーマのひとつとなる。

末那識は『三十頌』では、第五頌・第六頌の二頌に説かれ、『成唯識論』では、「巻四」の中程から「巻五」の中程にかけて論述されている。

末那識の全体を項目的にまとめると、(1)思量を性相とすること。(2)第八識を所依とすること。(3)第八識見分を所縁とすること。(4)十八心所と相応すること。(5)捨受と相応すること。(6)有覆無記性であること。(7)随生繋であること。(8)阿羅漢・滅定・出世道にはないこと。(9)しかも、已転依位にもその体はあること。等とすることができる。

ここでは、この中(1)(2)(7)(9)等を中心に整理してみたい。むろん、(1)と(9)は一体のものそれぞれの面であるから、その中の幾つかを抽出して考えることは時として全体を殺すことにもなる。(1)と(9)は内的に相互に深くかかわりあっていることとはいうまでもない。(1)の思量性相という根本の性質と、その所縁を第八見分とするという(3)とが一体不離であることは、考えるまでもなく自明のことであるし、それが有覆無記性であり、随生繋であることと別にすることはできない。全て内的につながっているのである。しかし、ここでは、特に幾つかの点を主としながら考えていきたいと思う。そのとりあげる幾つかの点が、特に私に刻印することが深かったからである。

一、思量性相について

これは古来「思量を性とも相ともなす」と読まれている。そのことは、思量が、末那識の性であり相であることをいうのであるから、思量がその全体であることを意味する。思量とは自我を思量することである。

(1)是の識を聖教に別に末那と名く。恒審思量すること、余識に勝るが故に。
(92 P.)

(2)意は思量を以て自性となす。(106 P.)

(3)未転依位には、恒に審に所執の我相を思量す。(106 P.)

(4)第七を意と名く。藏識等を縁じて恒審思量して我等と為すが故に。(119 P.)

この四の論文は、末那識の最も基本の性格の説かれた所ということができ、この中から、(A)思量を性相となすこと。(B)それは恒・審のものであること。(C)藏識等を所縁とすること。(D)他の識とは別に定立されるべきであることをとることができる。

思量性相は、非我に対して我相を現じ、それを執することで、我執・我愛・自己中心性を意味する。しかしこれは第六意識にもあることであるが、第七識がそれと異なるところとして、(B)の恒・審性と、(C)の藏識を所縁とすることがあげられる。

まず、恒・審についていえば、凡夫の我執の現実には、第六識でも、第八識でも解決されないというのを、この二字で表わしている。

凡そ、凡夫の自我愛を省察してみると、第六意識のそれと、それ以上の根深く根強い我愛とを見出すことができる。第六意識の自我愛は、少し自分を反省してみれば誰でも気のつくものである。自己中心的な思慮分別を一切離れることは仲々容易ではないが、しかし、反省すれば、とにかく、自分の我執・我愛が自覚されるのであるから、少くも、のり超そうと思えばその方向にすすむことができるというその手がかりとなるとはいえる。ところが、唯識仏教は、自分で自覚し解決しようと試むことのできる我愛より、はるかに生命の奥深くにもうひとつ働きつつける我愛を見出さざるをえなかった。第六意識が働かぬ時にも、或は、第六意識の我愛が超克された時にも、なお且つ衆生を動かしつつける自我愛を自覚せざるをえなかったのである。それが△恒▽ということばで表わされる。△恒▽は第六意識が有間断、つまり非恒であるのと、善悪等の三性が常に変つてゆくのに対して第七識がそうでないのを表わす。第六意識は有間断である。断えることがある。従つて、第六意識が断えた時にはそこでの我執・我愛は、識体と共に働かなくなる。つまり我執のない状態になる。とすると諸仏には我執・我愛はないから、第六意識が断えて我執のない状態は、そのまま仏だという論理が成立する。では、第六意識の断えるのはどんな時かという、論には「五位無心」(181P) (186P)として、(1)無想天に生じた時。(2)無想定と(3)滅尽定に入った時。(4)深い睡眠の時。(5)悶絶の時の五位が挙げられている。この五の時には、一時的に第六意識は働かない。だからそこには我執もなくなる。無想天に生じるとか、二無心定に入ったとかいう時には、それをその儘成仏とする思いちがいもありうるかもしれないが、極睡眠とか、深酒や病気で意識を失っているのを、そのまま仏とはいかにしても認め難い。そうすると、第六意識による我執・我愛でない別のものがあつて、仏と根本的に異らしめていられると考へたくなる。間断の底に無間断で常恒

の凡夫性、つまり第七末那識を捉える。

次に、第六意識は、働いているその段階で三性に変易する。善・悪・無記に働く。善いことも考えるかわりに、悪いことも考える。しかも、論によると(128P) (129P)三性は俱起することさえあるといわれる。善心と悪心とが同時に並行して働きつつけることもあるといわれる。人間の意識の複雑性であろうが、我執・我愛の視点からみた場合、問題になるのは、善心のみ働いている時である。悪として働いている時は、全体が我執そのものとして働いているのであるから問題にならない。問題になるのは、凡夫が、善の行為を行う時である。第六意識が善として働く時には、表にあらわれた身語の二業にしても、自分で自覚している意識の働きにしても、全てこれ善と考へてよい。そこが問題になるのである。信とか、慚・愧などの心の働いている時、人間は仏であるのか。人間を六識のものとするとそう考へることができる。唯識仏教は、その時、表面に表われている人間の状態だけで仏を決めることに同意できなかった。もっと深い人間の生命の奥底に善として働く時にも、それをそのまま仏とはなし難い凡夫性のよどみを見出さざるをえなかった。第六識が、いかに善心として働いていても、なおその底に、それを有漏たらしめていく、ひとつの動きをえぐりたさざるをえなかったのである。それが末那識である。

第七末那識の存在は、論では、六理として論証しているのであるが、その六理は、この第六意識の有間断の性質に対応して、それに応える形で説述されているとみることができる。(120P) (126P)

六理とは、(1)不共無明証(凡夫異生に於ては、ひとつの無明がいつも働きつつけて、真実の義を覆い聖慧眼の開けるのをさまたげている。有間断・三性転易の第六識以外に別の識が求められなければならない。)(2)六二縁証(第六意識の、

不共の所依がなければならぬ。(3)意名証(意という語には、伝統的に前滅の意という意味もある。——例えば『大毘婆沙論』(大・27・371・中)——しかし、もし意がその意味のみのものであるとすると、別の所依止とか染汚とか——例えば『撰論』(大・30・114・上)——の意味が消え凡夫の思量の事実が説明つき難くなる。(4)二定差別証(無想定と滅尽定とは、共に第六意識はなくなる。従って第六意識の無のみによっては、二定の区別がつかない。(5)無想有情証(無想の有情は心心所を滅すといわれる。心心所がなければ我執もないわけであるから仏と同じという。然るに、無想天の有情を仏とするとはどこにも説かれない。とすると、心心所を滅した有情を、有情たらしめるものがなければならぬことになる。(6)有情我不成証(凡夫が善・悪・無記の三性心の時、いつも我執から離れられぬのは第六識以外に我執の根となるものがあるからである。)の六である。これを見ると、その論旨の根本は△恒√性の主張にある。第六意識の有間断性、具体的には、五位無心を翻じていくところにある。極睡眠・極悶絶はむろんのこと、無想天・二無心定の有情が仏でなくて有情であるのは、それをして、有情たらしめるものがあるといいたいのである。それが、とりもあえず、第七末那識の存在の理由となる。△恒√は、第六意識を簡ぶというのは、そのことを意味する。

△審√は第八識の蒙昧性に対して、第七識の思量の審細性を簡び分ける語である。つまり、△恒√によって、第七識が第六識と別箇のものたる一面がえぐりだされ、△審√によって第七識が、第八識と別にあつて我相を執し思量しつづける一面が浮きぼりにされるわけである。△恒√によって表面の意識活動の方向から△審√によって、生命の根底の方向から、思量を全体とする働きを別に捉えるのである。

次に第七識が他識と異なるのは、第八識を所縁とすることによる。第八識を所縁とするのが、何故第六識ではないのかという点、第六識は、粗動間断の了別の識だからである。(119P)第六識が第八識を所縁として我相を執するというのは、執我相に間断があることになり、無心位にも働きつづける我相の常恒性を充分に説明できないのである。

以上のようにして、第七識が、他識と異なるゆえんが論証され、第七識の別立が主張される。

この執我相の末那識を、第七識としてはっきり別立したのは『成唯識論』である。いうまでもないことであるが、この思量性、執我性は、後の末那識の性質を考えるのに大きい意味を持つ。後にこの末識那の体が、無漏・出世間にもあるといわれるからである。執我性を本性とする末那識が、無我性たる自在位にもあるということはどのようなことなのか。末那識を全体的に考える時に、執我性、思量性、有漏性のみを目を奪われないで、無漏性の一面をも含めてみなければならぬのである。

二、第八識を所縁とすることについて

所依について、論は、(1)因縁依—種子依、(2)増上縁依—俱有依、(3)等無間縁依—開導依、の三を広略詳しく論述している。一見、所依についての学説が末那識の所について挿入されているかの感を抱かせるが、決してそうではなく、諸種の学説を挙げながら所依という面から末那識の性質を明らかにしようとするものである。

因縁依—種子依は、第七識が、第八識に熏習されている種子を所依として存在している面をとらえたもので、種子生現行の関係を所依という関係におきかえた

ものである。むしろ、種子を所依とするというのは有為法全ての通則であるから、これは、第七識に限ったことではないが、ここでは、狹義の意味に於て第七識の問題に限定して説かれている。増上縁依—俱有依は、第七識をも含めて、八識が相互にどのような関係にあるかを説くものである。一応のねらいとしては、八識相互の関係を捉えながら、第七識の性格を明らかにしようとするのであるが、結果的にはそれは、第七識の性格のみの問題にとどまらないで、有漏の人間の全体構造を唯識仏教の立場から組織したものと考えられる。その意味に於ては、三依の中で最も注目すべき一といえる。等無間縁依—開導依は、前滅の識と後生の識との関係を、前滅の識を所依として後生の識が生ずるという形で説くものである。そこで、この三依を、同時異時の面からみると、種子依と俱有依は、同時の関係となり、開導依は異時となる。さらに、自と他との関係でみると、種子依と開導依は自との関係、つまり自の種子と自の現行、前滅の自識と後生の自識のかかりであり、俱有依は、第七識と他識との相互依存の形となる。そこで、末那識を、有漏の人間の全体像の上のせて考えてみると、一面からみると、同時、つまり現在という一点の刹那における他識とのかかりを説明する俱有依が大切な意味を持つものとなる。有漏の相続が無視されるわけではないが、或る一点に於いて、人間実存を切断した時のその切断面として、俱有依が考えられるからである。

そこで、ここでは、俱有依についてのみみることにする。

俱有依は、論では四師の説が挙げられている。すなわち、『述記』によると、難陀・安慧・淨月・護法の四師であり、護法を正義とすることはいうまでもない。但し、第二説を安慧とすることについては、『了義灯』『義蘊』『同学鈔』『卷三十』に疑義が出されている。その要点は、第二師が、第一師を批判する所に、種子を

実法とするが如きいまいわしがあること、更に、已転依位にも、末那識があるが如き口吻がみられること、そして、その二点は、安慧の学説に矛盾するものであるということである。それが安慧説であるかどうかということは問題が自ら別と考えるので、一応『述記』の説に依って整理しておきたい。

四師の説を表にすると次のようになる。

	難陀	安慧	淨月	護法
前五識	第六意識	五色根 第六意識	五色根 第六意識	五色根 第六意識 第七末那識 第八阿頼耶識
第六識	第七末那識	五識 第七末那識	五識 第七末那識	第七末那識 第八阿頼耶識
第七識		第八阿頼耶識	第八阿頼耶識	第八阿頼耶識
第八識			第七末那識 第八阿頼耶識 の現行 七転識の現行	第七末那識

この表は、例えば難陀説を例にとれば、前五識は、第六意識を俱有依とし、第六意識は第七末那識を俱有依とするが、第七・第八二識には俱有依がないという意味である。

四師の説を見ると(1)前五識は第六意識を俱有依とするというのと、(2)第六意識は第七末那識を俱有依とするというのと二点は共通であるが、他については、かなりのちがいがある。論は、第四師護法説を正説として背後におきながら、前

三師説の欠点を批判していく。しかし、そのひとつひとつについてみる必要もないと思われるので、護法説の、他師と異なる所に焦点をしばって考えてみる。

表をみるとすぐわかるように、護法説の他師説との間での違いは、一番大きいのが前五識であり、第二は、第六識についてであり、第三は、前二師に対する第八識と第七識との関係である。

前五識に於ける問題の、(A)は五色根についてであり、(B)は、第七・第八識を俱有依とするかどうかという二点である。(A)五色根については、第二師の第一師への批判という形で、十難が設けられているが、それは、五色根を種子とする難陀説への批判が主となっていて護法説の所で、それを俱有依とするという積極的な立論では、至って簡単に、同境依として不可欠であると説かれるのみである。難陀説自体が不明であるので、十難もどこまで妥当なものであるのかわかりにくい。むしろ護法説のところに説かれているように、前五識が働く時、色根(身体)を離れてはありえないという点から、率直に、同境依(同境を所縁とするもの)としてそれを立てるとい方が理解され易い。現実の人間把握として、感覚を指す前五識を、身体的機能の上に捉える方が、ずっと現実的である。色根―身体という一面を捨象してしまうと、切角の人間把握が事実から遊離してしまつて、観念的となる。仏教はややもすると観念化され、精神主義的にのみうけとられ易い傾向を持っているが、身体を離れた人間を考えるのではない。現実の人間は、一面、パンのみにて生くるものではないというのが真実であるが、又、同時に、パンによらざる限り生きられないのも真実である。四食の中にも段食が教えられるゆえんである。喫茶喫飯屙屎送尿のところこそ、人間の現実の存在はあつた。そういう意味で、仏教に於ける身体は重要である。決して精神以下のものではない。前五識の俱有依として色根を捉え、さらにそれが、深く、第六識・第七

識・第八識と相互にかかわるものとする把握は、『成唯識論』の人間観としてきわめて重要である。

(B)前五識の俱有依の一として第六意識が説かれるが、これは容易に理解される。第五識の感覚機関が、所縁を捉えた時、直ちにそれについて思慮判断が下されることは経験上誰にでもわかることであるし、それが、唯識仏教でいえば、第六意識以外の何ものでもないことは明らかである。前回の五心義はこれに関連するものであつた。護法説の他説と全くちがうのは、前五識の俱有依として、第六意識の底に、第七・第八二識をおいたところにある。何故それが俱有依としてなければならぬかについては、論は、「依」と「所依」の判別からわりだしている。すなわち、「依」という場合は、一切有生滅の法は必ず依るべきものに依つて、因縁所生法としてあるというその面から広くとらえたところであるとし、それに対して、「所依」は、心心所法に限定されたものとする。それは「所依」と呼ぶには、四の条件を具備すべきであるからである。四の条件とは、①決定、②有境、③為主、④取自所縁である。決定とは、いかなる場合にも所依となるもの、「有境」は境を持つことで、色法や不相応法が境を持つことのないのと比較するとよくわかる。「為主」もわかり易く、有境でありながく、主たりえぬ心所が、簡別される。「取自所縁」というのはちょっとわかりにくい『述記』(仏教大系本一〇九七頁)には、「種子は本識を以て所依と為さず」ということを頭わす。種子は所縁を取ること能わざるが故に。」とあり、心心所をして、能縁の働きを起さしめるものと解せられるので、これを前五識にもつてくると、前五識に背後より働きかけて能縁の働きを起させるものとなる。従つてそれは、沈隠なる種子ではなく、現行の諸識ということになる。この四の条件を充すものが、所依であるという道理によつて、護法説は組み立てられるわけであるが、それによる

と、前五識には、表の如く、五色根以外に、第六意識・第七末那識・第八阿頼耶識が俱有依としてうきだしてくることになる。すなわち、分別依・染淨依・根本依である。これらの識が根底にあって、底から前五識を支えながら、その活動を規定していくとされる。そしてこのように考えてくると、前五識の底に第六意識のみを捉えるのでは、唯識仏教の深い人間觀が充分に明らかになれないということがわかる。第六意識の底に染淨依として末那識をおくことに於て、有漏の人間が根底から組み立てられるのであり、さらにその底に、根本依として第八阿頼耶識が措定されることによって、論の他所で説かれた能變論がここに生きて唯識仏教としての人間觀が具体化されてくる。業果としての第八阿頼耶識が、第七末那識とのかかわりに於て有漏性に染汚されながら、第七識と共に第六意識に働きかけ、前五識の最も表面の識の活動にまで、その色彩を反映してくる。こうした、幾重にも重ねられた深い有漏の人間の構造が前五識の俱有依という形で捉えられていることがわかる。護法説の有漏の人間の認識の深さを端的に示すところである。前三師に比較して、やはり、有漏性をほり下げる限り護法説まで到達せざるをえぬといえる。

次に、第八識の俱有依についてみると、護法説は、第一師と全く異り、第二・三師に比べて整理がゆき届いていることがわかる。第一師は、第七・第八二識には、俱有依はないという。理由は、この二識は「恒相統して転じ、自力勝るるが故に。」(95P)である。この説では、第七識が第八識と同じくらしいの力勝のものとして説かれていると考えられ、その意味では、有漏性の有漏性たるゆえんが強められているといえる。しかし別の面からみると、末那識と第八識との違いがはっきりしないという欠点を持つ。第七識をどう捉えるか。第八識の別用とするか、別体の転識とするか、そのあたりがはっきりしない。第七識と第八識とは、

恒相統、自力勝のもととして対等の力のものとさえ考えられる。ところが第二師がこれに批判を加えているように、第七識は、見道に於て、三性転易があるわけであるから、やはり転識の中に入れて考える方が自然であり、もし転識だとすると、所依としての本識を、俱有依として措かざるをえなくなる。そこでその論理を第八識に援用するとすると、恒相統で自力勝である第八識は俱有依を必要としないことになる。第二師が第八識に俱有依を認めないのはそうした理由による。「第八識は、恒に転変無く自ら能く立つが故に俱有依無し。」(98P)といわれている。これに対して、後二師は、第八識にも俱有依ありとし、それを第七識とする。第七識を俱有依とすることは、淨月・護法共に同じであるが、護法は淨月説を整理して第七識のみに限定してくる。その限定には限定の理由があることはいうまでもないが、ここで重要なことは、二師が揃って、第八識に第七識を俱有依として発見していることである。しかも、護法に於ては、第七識は「藏識若し無くは定めて転ぜざるが故に。」といわれている。つまり、第七識と第八識とが、相互に俱有依となつてかかわり合うことに於て二識が存在するとしている。ただし、何故そうであるのかということとは、論理的に十分説明されているとはいえない。論理的にそれを成立させるといふより、修道上の体験が、そうした俱有依の学説をいやおうなしに定立せざるをえぬように、これらの論師をしむけているという方が当っているように思われる。このことは後にも触れるつもりであるが有漏の人間把握として重要である。第八識が存在するということは、同時に、我執・我愛の働きが存在するという人間把握である。しかも、我執・我愛がなくなれば、第八識も転じないというのであるから、我執・我愛に於てはじめて人間が存在することを意味する。生きていて、どこかで我愛が生ずるのではない。生きること

が同時に我愛であるというのである。無我を窮極とする仏教にあって、人間があるということ、我執・我愛と不可分とすることは決して等閑な人間把握とはいえない。深い根底にあってのこの第七・第八相互のかわり合いが、当然、前五識の染淨依・根本依の俱有依と、第六意識の俱有依説とに相応するわけで、俱有依説全体として護法説の深みとして捉えなければならないのである。

このようにみえてくると、俱有依の広積は、単に普遍的な所依の解釈の二というのではなく、『成唯識論』全体を一貫する有漏性としての人間実存の構造が、非常にはつきり示されている一段といえる。第三師の説もそういう観点からみると、人間観の深まりの過程として興味深く読むことができる。

ただ、ここで考えておかなければならぬことは、末那識が、四煩惱常俱といわれるように、どこまでも、我愛・我執のものとしてとらえられているということである。俱に所依となる。相互に所依となる。第七によって第八が転じ、第八に依って第七が転じ、などという、末那識と阿頼耶識との関係は、自己が自己を所依とする、自己と自己との相互の働きかけ、というような意味となり、我執・我愛というのより、さらに広い意味に於いての存在の構造というように考えることもできそうである。例えば、自我意識によって、自我が形成されるという場合の自我意識の構造は、末那識と阿頼耶識の相互の關係と非常によく似ているのであるが、しかしその場合には、我執・我愛という働きよりも、自我が自我を他と区別して認識し自覚するという意味が強く、自己に対する愛着という価値的一面は少ない。自我を他と区別するという所には、全く、我執・我愛的な傾向がないとはいえないであろうが、個としての人格の形成という面からみると、やはり、認識論的・存在論的側面の方が表となっているといつてよい。それに対して、末那識の方は、自我形成という面によりも、有漏の人間という反価値的な色彩が濃

い。この所が、末那識として重要であるし、俱有依説として見落してならぬ一点である。個の形成というような意味での自我の分析は、末那識論にはない。オルポートの八つの自我論にかりによってみると、原始的利己心としての自我・支配的衝動としての自我という範囲に限られた自我の分析といえるであろう。

三、随生繫について

これは界繫分別に於て、第七末那識は随生繫とするという教説である。

界は三界、詳しくは九地である。繫は、『俱舍論』「卷二」に「繫とは謂く、繫属、即ち被縛の義なり。」(大・29・7・中)とあり、さらに、「卷八」には、「三界の貪を随増する者は是れ三界繫なり。」(大・29・41・下)とあるところから、三界九地の中のどこかの地に繫属しその煩惱に被縛される様をいう。

この界繫ということ、三界九地ということが、どうも実感としてわかりにくいということもあって、現代のわれわれには充分に納得し難いところがある。觀念の遊戯のような感じもすることがある。日本古来の唯識の学匠も、どのようにうけとられたのであろうか。断言はできないが、詳細に省察されることは少なかつたのではあるまいかと思う。護命・善珠・仲算・真興・良遍等の諸著作の中に、この界繫についての詳しい省察はみられない。しかし、三界九地とは、具体的に六道の欲界、四禅の色界、四定の無色界であるから、換言すれば、人間実存の様態といえる。凡夫は、六道の様態に於て存在しているのであってそれ以外ではない。この三界六道の考え方で、わかりにくいのは、これは、人間の内面的ことを指すのか、それともそういう世界が外に実際に在るのかというあいまい性である。地獄は胸三寸にあるなどといういい方は、徹底的に内面的に捉えたものであるが、『俱舍論』等に説かれている須弥山説などは、外の実在の世界をいうものの如くである。しかし、唯識仏教では、その人を含めて、その人を取りまく

一切の境域は、その人の業の果として捉えるので、三界九地も、その人の業果としての現起とする。従つてそれは、内であつて同時に外である。全体がその人の世界として現起していると考える。そこでもし業果の現起という面から捉えるとき、所詮それは仮のものとなる。しかし、それ以外に、その人間の住むべき所はない、唯一のかけがえなき世界であるという点からいへば、その人間が、自分の全存在をかけてうけとり、生き切るべき実存の世界でもある。従つて界繫というのは、一箇の人間を、そのような実存の面からいかに捉えるかという、実はきわめて大切な分別の一といわなければならぬことになる。

随生繫については、「彼の所生に随つて彼の地に繫せらる。」(III P)と謂い、さらに、(1)彼地の異熟の蔵識を起して現在前する者を、彼の地に生ずと名け、染汚の末那は彼を縁じて我と執し、即ち彼に繫属するを彼に繫せらると名く。(2)彼の地の諸の煩惱等の為に繫縛せらるるを彼に繫せらると名く。と二釈を挙げて説明している。即ち、(1)は、異熟果としての蔵識がいずれかの地に生ずるわけであるが、そうすると、末那識は、その第八識を所縁としてそこに繫縛されるというのであり、その人が生まれた所に依つて、末那識の執我の働きも規定されるという。(2)はその地の煩惱に繫縛されるというのである。第八識を俱有依とし、第八識を所縁として執我の念を抱くという末那識の基本の構造からいうと、(1)の方が自然であり、無理なく末那識の界繫を理解することができるし、所生繫ということがわかる。異熟の蔵識を起して現在前するとは、一つの生命がそこに生きることであるから、具体的には何処かの地に現在前するのであり、それに不可分に繫属する末那の働きを考える時、随生繫ということが末那繫の界繫として味わい深いのである。

俱有依のところをみたように、第七末那識と第八阿頼耶識とは、相互に彼なく

ば転ぜずという構造に於てであるとされるので、それをここに於てはめると、それぞれの人間が、自分の業を背負つて自分の世界に存在すると同時に、その業果の自分に愛着を抱いて生きつづけるのであり、それによつてますます、業果の業を積み重ねてゆくことになる。阿修羅は阿修羅の自己に愛執を持ち、そのことによつて阿修羅として増上に存在すると共に、さらに阿修羅の業を深めていくのである。

随生繫をこのようにみると、それは決して観念的遊戯などといって片づけられるものではなく、人間存在の深淵を描くものといえる。

「むろん、「已転依ならば即ち所繫に非ず。」(III P)といわれるように、私は繫縛を脱する。自己の存在の所、或はその変化によつて、我執・我愛を抱いたり、それが変わったりすることはない。」

随生繫については、他に隨地繫という説があり、この末那識の繫縛について、光胤『聞書』(大・69・733・上・734・下)にかなりの論議が展開されている。第七末那識が随生繫であるという点をより明らかにするために、その要点をみると次のようである。

疑問は、延公が出している。この人は、『聞書』の全体を通して、かなり積極的に問題を提起したり、意見を述べたりしているが、時には多少ゆきすぎることもある。批判されたりする面白い人である。或は少々軽薄なところがあったのかもしれない。「総じて延公の申す事芳菲なり。大概物を見て未領解の事を申す人なり。」(大・66・636・下)とかなりきびしい批評をうけている所がある。

彼の出した問題は、末那識の界繫を随生繫というがそれは隨地繫ではないかという疑問である。理由は、俱生の惑は隨地繫であるといわれる。しかるに、第七識に相応する惑は、我法執共に、俱生のものとされるのであるから、隨地繫ではない

かというのである。俱生の惑が随地繫であることが、どこに明示されているのか、今のところ、わからないが、『述記』に「我見は唯自地を縁じて起る。世間に俱生の別して他地の法を縁じて我等と為すを見ざるが故に。」(仏教大系、二二〇九頁)とあるのなどは、随地繫の根拠としてとりあげうるであろう。そもそも、「彼の所生に随って彼の地に繫せらる。」という論文自体、いずれともとりうるような表現であるうえ、『述記』の註釈も明確ではない。延公の問題提起は決して故意のものとはいえない。この延公の間に対して、光胤は次のように答えている。その最も要点となるのは、随地繫といわれる俱生の惑は、第六識相應のものを指すのであって、第七相應の俱生の惑はこれと別であるということである。第六識相應の惑にあっては、上地にあって下地の惑を起したり、逆に身は欲界にありながら上地の惑を起すことができるからであるという。そしてこれに対して、第七識の場合には、「第七の随生繫は、随地繫に異なる様は知り易し。上下相起せざる故なり。」(大66・734・上)「かりそめにも一惑二地三地に通じて起る事なし。其の地には其の地の惑ならでは起らざる故に、随地繫と言うべしと雖も、……生には随わずして地に随う義門は之なし。……」(同前)といわれ、我執我・愛が、常にその生所と離れたものでないことが強調されている。この説明で面白いのは、随地繫・随生繫という分別それ自体よりも、第六意識の惑は、他地に及ぶということ、第七末那識の惑は、自地にのみ繫縛されているということである。第六意識の場合には、観念的に現在の自分の生きている世界とは隔絶されたものを起しうるといふ。これは具体的には、例えば、文学作品を読む場合には古代の人間とか、或は外国の人間或は生活程度や立ち場の違った人間の喜びや哀しみを同じくすることができるといふようなことではあるまいか。或は、凡夫が欲界の中に埋没してありながら、仏・菩薩の境涯を聞・思・修できるなどということに当ると考えて

もよい。それに対して、第七識の随生繫は、そうした拡がりを持ちえないで、どこまでも、その人間の生存に、深く固くかわっていて、それ以外の所に転じえないものということである。第七識の根の深さというものが実によく説明されているといえる。随地繫と随生繫の違いは、延公のいうごとくそれほど明確ではないかもしれないが、俱生の我・法執を、「身とともに」というように、身体性・生命性の上にとらえているのと相對して、随生繫というとらえ方は末那識の性格を考える上にきわめて示唆にとむものである。人間の我執我愛が、観念的・意識的なものでなく、どろどろとした存在自体に深くかわるものとしてとらえられている。

四、已転依位の末那識について

以上みたように、末那識は、我執・我愛の働きであり、有漏の人間の存在自体に深く不可分の形でかわるものである。いわば有漏性の根源である。凡夫が凡夫であるのは、末那識によるのであり、凡夫を仏と判然と分けていくのは、末那識であるといつてよい。従って凡夫の構造を明らかにしていくと、これが中心となるのである。しかしでは、そのような有漏の根源たる末那識が、已転依位にもあるということはどうか。然るに、『成唯識論』では、末那識が已転依位にある旨が、教箇所説かれている。

未転依位は唯蔵識のみを縁じ、既に転依し己れば、真如及び余の諸法をも縁ず。(106P)

未転依位は恒に審に所執の我相を思量す。已転依位も亦審に無我の相を思量するが故に。(106P)

已転依位は唯善性なり。(114 P)

已転依ならば即ち所繫に非ず。(114 P)

此の意の差別、略して三種有り。一には補特伽羅我見相応。二には法我見相応。三には、平等性智相応。……後のは、一切の如来に相統すると、菩薩の見道と及び修道中の法空智果の現在前するとの位に通ず。彼は無垢識と異熟識等縁して、平等性智を起す。(117 P)

平等性智相応の心品、謂く此の心品は一切法と自他の有情とは悉く皆平等なりと觀じ、大慈悲等と恒に共に相応す。諸の有情の所業に随つて受用身と土との影像の差別を示現す。(276 P)

平等性智相応の心品は、菩薩の見道の初に現前する位に二執に違するが故に初起するを得。後の十地の中には執未だ断ぜざるが故に有漏等の位に或は間断する有り。法雲地の後には、淨の第八と相依相統して未來際を尽す。(278 P)

平等性智については、この他にも説かれる所があるが、ここでは、已転依にも末那識の体があることを知るのが目的なのでこれ位にとどめる。

有漏を本性とする末那識が、無漏にもあるとはどういうことであろうか。出世末那とは矛盾概念ではないのか。『成唯識論』の宗教という点から、きわ

めて重要な意味を持つものと思われる。

これについて、論は、末那識の伏断を論ずる一段で、安慧説との比較に於て取扱つておるし、『同学鈔』は、幾つかの論草に於て論義を展開している。

まず論によると、有義として、末那識はどこまでも、煩惱障と俱にして、有漏・世間のものであつて、無漏・出世のものではないという説があげられている。その理由は、聖教に「三位無し」「四惑と恒に相応す」「識の雜染の依と為る」と説かれてゐるからであるという。『述記』はこの説は安慧のものであるとす

る。これに対して、もう一の説は出世末那を認めるという説で、これが正義とされる。つまり、末那とは元來、思量の意味であり、思量とは有漏の分別をいうものであるから、末那という限り、無漏・出世ではありえないと考えられるにもかかわらず、この正義では、出世の末那を認めるのである。出世末那を認める理由は、それを認めぬ限り、九失があることになるからといわれる。九失とは、(1)違解脱經失、(2)違量失、(3)違瑜伽論失、(4)違顯揚論失、(5)違七八相例失、(6)四智不齊失、(7)第八無依失、(8)二執不均失、(9)五六非同失、である。いちいちについて述べる必要もないと思われるので、要点のみを挙げれば、(A)『解脱經』に出世末那有りと説かれてゐること、(B)出世末那を認めないとすると、第八阿頼耶識が俱有依を失うこともあるということ、(C)『顯揚論』には「或は彼(四惑)に纏ざるに相應し」とあり『莊嚴論』には、「第七識を転じて平等智を得」とあること、(D)我執を解決した二乘聖道・滅定・無学の者にも、法執ありといわれるのであるが、もしそうだとすると、そこに第七識を認めざるをえないであろうということである。この場合、(B)の出世末那を認めないとすると第八阿頼耶識が俱有依を失うというのは、入滅定の時がそれに該当するわけであるが、入滅定の時には、第六意

識は滅するといわれるので、第七識が無ければ、あとに残るのは第八識唯一のみとなり、俱有依がなくなるといのである。しかし、これは、第一師（安慧）の方からいわせれば、さきの表でみた通りに第八識には、もともと俱有依を認めないのであるから、俱有依を成立させるために、第七識が必要とする護法の論証は、

それほど説得力のあるものとはいえない。向うの立場から、どう反論が可能であるかということには気を使わないで、こっちの立場で、こっちの方向からのみ論理を構築するという形が『成唯識論』では往々にみられるのであるが、(D)もまたそうした論法である。つまり、第七識に法執があるとする立場に立つから、二乗聖道・滅定・無学に法執がある以上、第七識もあるということができるのであるが、出世末那を認めない向うの論師が安慧であるならば、第七識にはもともと法執を認めないのであるから、法執があるから、第七識もあるという論理は、一方的なものとなる。第八識に俱有依を措定するかどうかということは、俱有依の節でみたとおり、それは十分に納得のいく論理的なものとはいえない。第七と第八との間に、相互転の関係があると主張するのは、論理を通してというよりは、すでに自覚的な有漏性の自己の把握が基底となっていて、むしろそれを論理化したといえるようなものであった。徹底的に、第一師第二師を論理的に破斥したものはいえなかった。そこで、ここにちかえってみると、第八識の俱有依としての第七識を主張すること自体は、反対の立場に立つ論師を、どれだけ論破できるかどうかには多少の疑問があるとしても、第八識俱有依としての第七識の立場に立つ護法としては、これは大いに強調しなければならぬことである。この一段には、論は直接触れていないが、第八識には、善悪業果位・相續執持位という、我愛現行でない二位が説かれているのであり、その説と、この俱有依説との結合による限り、出世・無漏の末那の定立は護法としては否認するわけにいかない

のである。そして、これは、『顯揚論』の四惑に酬ざるに相応すとか、『莊嚴論』の第七識を転じて平等智を得という説と相互に呼応しながら、出世無漏の末那の論証を成立させるのである。

『同学鈔』では「卷三十一」から「卷三十三」（大正藏經本）にかけて、「開導依第二師」（大・66・284・上）「名假施設」（大・66・209・下）「三位末那有無」（大・66・302・下）「出世末那」（大・66・303・上）「余七識成仏」（大・66・303・中）「俱有依中量」（大・66・304・上）「未証法空量」（大・66・304・中）等の論草でこれに触れている。しかし、それは、三位に末那がある、或は無漏の末那があるということの論証というより、安慧説の確認という方が近い。そこで確認されている安慧説は、末那は人執とのみ相応し、唯染のものであって、無漏の末那は体無であるというものである。従って、「成仏の時には、第七は無漏、余の七識で仏を成ず」（『述記』の引用）或は「因八果七識」（『義林章』の引用）となる。大切なのは、この安慧説では不充分なのであって、護法説でなければいけないという論証であろうが、それについては、論以上の深い思索がめぐらされてはいない。

さて、では、無漏・出世の末那を認めるといことが、『成唯識論』の宗教として何故大切なのであろうか。

それはまず、我執・我愛・有漏の根源である末那識が、そのまま無漏・平等の根源となる、ということである。我愛・我執の主体であったものが、そのまま、真如を縁じ、無我の相を思量し、一切法と自他の有情が悉く皆平等に觀ぜられるようになるからである。これは驚くべき転換である。自我のみを愛し自我のみを執し、自己中心のみに働きつづけたその一点が、確つかりと固定されたまま核

となつて、一挙に百八十度の転換を遂げ、我が無我となり、我愛が平等となり脱自己中心へと拡げられる。安慧の場合には、末那識は唯染であつて、仏を成ずる時には、それは全体的に断捨されて、染であつたものが完全になくなつて、唯淨になると考えられていた。これは断悪修善という基本の立場に立つものであり、容易に納得のいくものである。その理解に立つて、『成唯識論』の出世無漏の末那を認める立場をふりかえてみると、それがいかに通則を逸するものであるかということがわかる。

このことは、言い換えれば、有漏の衆生と無漏の仏とが、全く同じ構造で捉えられていることを意味する。仏に成る時、末那識は無となつて、全体が淨なる七識となるのではなく、八識のままで仏である。俱有依の段で分析され把握された人間観—八識が相互に深く内的にかかり合つた凡夫の構造—しかもそれが随生繫として人間の実存と不離とするその構造が、寸分も崩されることなく、そのまままで仏とされる。有漏のありのままがそのままゆるされながら無漏である。こうした人間観がここに示されているのである。ややもすると、『成唯識論』の宗教は、三乗仏教とか権大乘などの区分けによる先入観から、凡夫と仏の違いの面のみスポットがあてられがちである。しかし、そうでない面、凡夫と仏を同一の構造で捉えるという面も見落されてはならぬであらう。このことは、人が、ただ坐る、ただ坐るその直下承当の只管打坐の宗教に直結するものを三乗の中にもはつきり見出すことができるということである。

このことを仏の方向からいえば、仏の平等の大悲は、凡夫衆生の有漏の最も深いところにまでとどいているということであらう。

『成唯識論』は、道理世俗諦に立ち、二執二障を伏断捨して成仏する従因向果を説く。確かにそれが今論の基本である。しかし、以上のようなことを考えてみ

る時、その場合の断捨とか、転識得智の転・得とか、断道の転依とかいうのは、どういふ宗教的体験内容を持つのか、安易に扱われてはならないことがわかる。有漏の根である末那識が、そのまま無漏の世界に持ちこまれていくという教説の明示する通りである。

(頁数は『新編成唯識論』)