

『成唯識論』における連続性について△▽

太田久紀

(一)

法相唯識の最も大きい意義は、衆生性のあくなき追求にあるといつてよい。凡愚である自己の煩惱との徹底的な対決と、それとの一片の妥協をもゆるさぬ修行を説くところにある。『成唯識論』の綱格においてみても、いわゆる、破我破法と、識相に非常に多くの部分がさかれている。

破我破法段においては、世間世俗の常識的な我の觀念や、当時の他派の思想体系の中で実在すると考えられていた我の思想が取り扱われ識相においては、深く省察された道理世俗としての自己が問われる。それが、常識的なものであったり、深い省察をもつものであったりする相違はあるとしても、ともに凡愚衆生の如実の追求であることにはかわりはない。凡愚衆生の深い自覚から、二転依の妙果が証得されるというかたちをとるのである。

そこで凡愚衆生の衆生たるゆえんは何であろうか。これを『論』は二本の柱でおさえているといつてよいと思う。すなわち、帰敬頌の釈

で、「由断続生煩惱障故証真解脱、由断礙解所知障故得大菩提⁽¹⁾」といわれている一段にみられる二面である。一は続生といわれる相続の面であり、一は礙解といわれる誤謬認識の面である。帰敬頌の釈については『述記』は、これを三段に分けて、それぞれ、安慧等、火弁等、護法等の説とし、この一段は安慧等説とする⁽²⁾。それが正しいかどうかは異論のあるところであるが、少くとも法相唯識の伝統では『述記』に従うのが正しく、もしそうすると、第三段が正義になるべきであり、この一段は、それほど重さは持たないといえるかもしれないのであるが、普寂は『成唯識論略疏』一で、この三説の中、安慧といわれるこの一段が、最も穩当で頌意に符するものであると述べている⁽³⁾。『成唯識論』全体の組み立てからみた場合、この普寂の説は妥当であろう。なぜならば『成唯識論』は凡愚衆生そのままの姿を求めるのに、一は、生死相続の問題を、一は、識所現の問題を主要テーマとして持ちながら、その二の問題が阿頼耶識識転変の相において一つに融即され、そこを基盤として、因より果への断道が展開されていくという綱格を持つものと考えることができる

からである。そして、この一段に、その主要テーマである生死相続と識所現の二の問題がはっきりとわれているからである。帰敬頌を、かりに三師等の説とする時、この一段が、論全体の骨組みを最も簡潔に手落ちなくまとめているといえるのである。

しかし、もし、そうした理解が正しいとするならば、連続性という一面が衆生追求の一面として大切な柱であることが理解されるのである。

(二)

相続とか、連続とかいうのが、自己の人格の持続の一面をいうことは論を俟たない。記憶が人格の持続への省察を喚起するがごとく、これは、きわめて日常的な自己への観念ということが出来る。しかし、いまでもなく、人間は単純な連続の一面だけで捉えられるものではない。刹那滅とか、念々生滅とか過未無体とか、前後際断とかいわれるような非連続の一面があり、根底を諸行無常におく仏教にとっては、むしろ、刹那滅をこそ本義とするともいえるのである。もし、自己が、単なる連続のみのものであるならば、発勝心とか発菩提心とか、転捨転得とか、脱落とかいわれる宗教的転回や、飛躍はありえないことになる。しかし、自己が単なる刹那滅のもののみであるとしたならば、聞法、受戒の体験が、一往一還することはあるとしても、いつまでも、その人を支えていくことはなくなるであろう。別解脱律儀が、不随心転のものとされるのには、自己の相続が前提となっていると解すべきであろう。ここ

から自己は、断であり常であり、断でなく常でないという把握がうまくれてくる。不断非常、非断非常という形で捉えられざるをえないのである。続生、つまり自己の相続の問題は、常とだけもいえず、また断とだけでもいいきれない複雑な形で捉えられるのであり、そして、そうしかいいえないのが自己の如実の姿でもあるのであろう。

もちろんこうして考えてみてもわかるように仏教が、このように、常と断との問題に省察を加えていくのは、生命の客観的探求からうまれたものではない。どこまでも発心修行菩提涅槃という生き方の内面における自己の根源を問うものとしておさえられなければならないものであった。凡夫が、仏の教にふれて、全く別個の天地に開眼し、それへ向って発心加行していくその転換点における、有漏と無漏との、つながりと断絶との問題としてうけとられなければならないものである。いわば、相続というのは、最奥の自己自体への切迫した窮極の間であるといわなければならない性質のものなのである。結論的には、非常非断といわれるとしても、衆生の問題として、あるいは、加行や、仏果の問題として、相続は一度問われなければならないものなのである。

(三)

このように、自己は非常非断というかたちで把握されるのであるが、その上に、なお、非常の一面を強く捉える系統と、非断の一面を表に出してくる一つの系統とがあった。いうまでもなく、中観派と瑜伽派である。中観派は不常不断という空の根拠に立って、なおその上に不常の一

を深く省察するのであり、瑜伽派は非常非断を根底に持ちながら、なおかつ、非断の一面を真摯に問いつづける流派といえるであろう。たとえば『中論』『観成壞品』の「まさに有の相続有るは、皆愚痴顛倒に従うが故に有にして、実の中には無し」というのに端的に中観派の相続観をみることができる。これは前後断の自己の当体を捉えたものであり、仏教の最も根本に立つものである。

それに対して瑜伽唯識派は根本的に非常非断空とおさえることは当然であるが空なるその上にしかもなお縁有として自覚せざるを得ない相続の一面に省察をめぐらし、仏教の多くの流れの中で、相続について最も真剣に体系的にそれを追求した。⁽³⁾ しかして、その唯識の流れが、また二つの系統に分れることは周知の通りである。すなわち、安慧に代表され、無相唯識と呼ばれる一つの系統と、無性、護法とつながっていく有相唯識と呼ばれる一つの流れとである。前者は空の性質が強く、後者は、縁有の追求が厳しい。

仏眼よりみれば一切の迷妄はすべて無である。有は無の有としてのみのものでしかない。しかし、愚凡のものにとっては、その有こそが自分の在る唯一の場所であり、逼迫した苦悩のすべてでもある。縁有の自己を求めることの強い瑜伽唯識の系統の中に、無性——護法——玄奘——慈恩とつながっていく法相唯識の法流が脈々として継承されるのは、その必然の趨勢であった。その法統の中で統生と礙解が深められていったのである。

四

このように連続の問題は、『成唯識論』ではきわめて重要な一つの柱をなすものである。いま、もしかりに、連続という面からのみ『論』をみるとすると、『論』は、終始一貫して、連続の問題を問いつづけたものともいえるのである。『成唯識論』は、連続という一面にスポットをあてて、自己を問うた論といってもよいのである。すなわち、最初の破我破法段は、我と法の常について、外道・余乗の、思想学説の誤謬の連続観を破斥するのであり、その誤謬の常の打破によって、第二の段階として、識が相続性のものとして把握されるのであり、その識相続としての衆生の転依として、常恒なる仏身無漏の問題が、最後に説かれるのである。連続という面からみて『論』をこのようなかたちで捉えることも可能なのである。唯識所現の問題は、これと並ぶもう一本の重要な柱になるのであるが、その他の心所の問題、識性の問題、断道の問題などは、この常相続の問題の上に、これとの関連において説かれているということもできるのである。そこで、①我と法の常②識の相続③仏身無漏の常、というように筋をたてて『成唯識論』における連続の問題を考えてみたい。そして、それは、決して、時間論というような哲学的な客観的な扱いをされるべき性質のものではなく、今日ここに在る自己の存在の問題として、発菩提心の問題であり、修行の問題であり、菩提と涅槃という、根源のありかたにかかわる仏法の本質の問題であることを忘れてはならないであろう。

(五)

さてこのような道筋によって、まず外道、余乗の我と法の常から検討してみよう。

『論』ではもちろん我法そのものが説かれることはない。我法が説かれるのは、それが誤謬の世俗の觀念として、破の対象として提示されるだけである。しかし、それはひきょう迷謬のものであるとしても、凡愚より仏へ、因より果へという組織を持つ法相唯識において、最初の出発点である凡愚世俗の検討は重要な意味を持つのである。

世俗の我法については、(A)常識的に常としてあると思われる我。

(B)外道の思想体系の中で説かれる常なる我。(C)、(A)(B)が所縁としての我であるのに対して、その我が能縁の識との関係で考えられた我。という三段階があるといえようと思う。そして、これと並行して、もう一つ、私の定義紹介というかたちで、我は常であると説かれる面と、その常というのは、どのような内容のものであるかを説く面との二面があり、これをからみあわせながら、我をみていきたいと思う。なお『論』は、破我破法の段では、世俗の常を我と法とに分けて説くのであるが、これは後に、人我、法我といわれるものであり、(『論』巻五)それに象徴的に窺われるように、我と法の根底にそれを超えてさらに本質的意味をもつ我があるのであり、いまここでは、世俗の常を考えるのであるから、我と法とを別のものとししないで、その根底にある一つのものとして扱っていきいたいと思う。

まず、我がどのように定義され、紹介されているのかをみると『論』自体の立場で定義されているところと、他学派で説く我を紹介するところがある。他学派の我説の紹介は、もちろん、(A)(B)に相当する。『論』独自の私の定義というのが、実は問題なのであるが、一応、(A)のものと、(C)を予想するものと述べておいてよいと思う。そしてこれが、常我より、識相続へのかけ橋になるものである。それについては後で考えたい。

さて、『論』自体の立場で、我が定義されているのは「世間、聖教説有我法」「我謂主宰」「有種々相転、我種々相謂有情命者等預流一來等⁽⁷⁾」というところである。法については「法謂軌持」「法種々相謂実徳業等蘊処界等」と説かれる。『論』が外道余乗等の説という註釈を加えないで、我と法それ自体に定義を与えている唯一の場所である。したがって非常に大切な『論』の我説と言ってよいのであるが、ここに一つの問題がひそんでいる。それは、私の定義にも、その種々相にも、常という性質と思われるものが一ことも述べられていないことである。それはなぜであろうか。そこに大切な『論』の意図があるように思うのでその問題を一応残して、(B)の他派の我説を次にみよう。

外道の我説で、常という性質がはっきりうたわれているのは次の三文である。

- 1 我体常。周遍量同虚空
- 2 我体雖常。而量不足
- 3 我体常。至細如一極微⁽⁸⁾

『述記』によれば、1は数論・勝論等計、2は無慚外道計、3は獵主・遍出等計といわれているが、今はその是非は問題ではなく。ただ、この三の我説において、共通して常⁽⁹⁾があげられ、これら外道各派の我では、常という性質が重要であつたということを知れば充分である。法について、常がどのように説かれているかというところ、

4 有一大自在天体実遍常。能生諸法⁽¹⁰⁾

5 有一大梵時方本際自然虚空我等常住実有具諸功能生一切法⁽¹⁰⁾

6 明論声常。能為定量表詮諸法⁽¹⁰⁾

7 有執一切声皆是常⁽¹⁰⁾

8 地水火風極微実常。能生顯色⁽¹¹⁾

が挙げられる。

我については、この我論と別に、蘊との関係で、離蘊我、即蘊我、非即非離蘊我という三種の我が説かれるところがあり、それにはその大切な意味があるのであるが、ここでは、直接的には、常の性質の説明はない。法については、ここに挙げたものの方がはるかに少ないのであり、他に、実徳業をはじめとする外道の法論、或は、得非得等にはじまる余乗の不相応行等の法説が多く述べられ、その実性の問題とか、質礙一分析の問題とかが議論されている。しかし、我・法において、特に我において決定的に常という要素が重要なものとして扱われているといいうるであろう。凡愚はもちろん、外道においても、余乗においても実有と執される我と法とにおいて、常という性質が大切な要素であるということがわかるのである。

では、その常とはどのような内容のものであろうか。これが、破我破法の対論の中に、もし常ならば……、もし無常ならば……という形であらわれており、その背理の追求において、暗にその背後にかくされる常の觀念が見出されるのである。常それ自体の内容を知るといふ必要性から我と法との両法にまたがってそれらを並べてみると次のようなものがあるといえよう。

(I) 我

(1) 執我常遍量同虚空。不隨身受苦樂等⁽¹²⁾

(2) 常遍故。心無動轉⁽¹²⁾

(3) 所執我非一非常。諸有往來非常一⁽¹³⁾

(4) 心所法亦非実我、不恒相續待衆緣故⁽¹³⁾

(5) 離蘊我理亦不然。心如虚空無作受故⁽¹³⁾

(6) 若有思慮。心是無常⁽¹⁴⁾

(7) 若有作用。如手足等。心是無常⁽¹⁴⁾

破我の対論において看取される常の性質はこのようなものである。つまり(1)不隨身(2)無動轉(3)無往來(4)恒相續、不待衆緣(5)無作受(6)無思慮(7)無作用である。これらの性質を持つものが常ということになる。我がこれらの性質を持つものとして捉えられているということになる。

(II) 法

(1) (勝論) 諸句義中且常住者若能生果。心是無常⁽¹⁵⁾

(2) 実句義中有礙常者皆有礙故……心是無常⁽¹⁵⁾

(3) 若法能生。必非常故⁽¹⁶⁾

(4) 諸非常者必不遍故。(16)

(5) 余声亦应非常声体……待衆縁故。(17)

(6) 能生果。如所生如何可説極微常住。(17)

破法の対論において常が取り扱われているのは右のようなところである。これを整理すれば(1)不生果(2)無質礙(3)不能生(4)遍(5)不待衆縁(6)不能生果である。

そこで(I)(II)に説かれる常の性質を總体的にまとめてみると、常とは変化がないことと衆縁を待たないことという二つの基本的な性質が抽出されるであろう。つまり我法とは、転動なく不待縁にして実有としてあるものということになる。そしてこれが、凡愚外道の捉える常であり我であることになる。凡愚外道は、これを実有と誤り執しているのである。

ではなぜそれは、迷謬なのか。破我の対論をみると、一は、我と身との関係の矛盾というかたちで誤謬が指摘され、一は、常という定義自体からうまれる矛盾というかたちで否定されている。すなわち、我と身との関係からいえば、我か常遍であるとするならば「応不隨身受苦樂等」(18)「常遍故応無動転、如何隨身能造諸業」といわれるように、身に不随であって、苦樂を受けることも、造業も、身とはなれたものとなると批判される。常自体の矛盾としては、「我体常住不応隨身而有舒卷、——応非常住」(19)である。常であれば身に随わないということであり、もし随うとすれば、常でなくなるとされる。これに共通してあることは、我と身との分離である。我が常であるならば、我は身より分離してあるといわ

ざるをえなくなる。『論』はそうした我論があったから、即蘊我、離蘊我、非即非離蘊我(20)というかたちで問わざるを得なくなるのである。どの派が即蘊我説であり、どの派が非即非離蘊我説をとるのかということは、ここでは問題ではなく、我が身と離れたものと思わざるをえないようなかたちで、外道の間で説かれていたということが重要である。常、遍、一等等といわれる我説をみると、われわれもやはりそれを身からはなれた形而上学的に、あるいは、実体的なものにうけとらざるをえないのである。そして『論』が、そのように身から離れた我の誤謬を指摘する根拠として、受苦樂、造業をあげているのであるが、そのことは、常なる我の問題を、受苦樂、造業の主体の世界において捉えなおそうとして、それを意味するといつてよいであろう。無動転、不待縁にしてあると信じこまれている世俗外道の常という觀念をまずはっきりとおさえそれが理不成であることを述べて、やがて『論』の主意である識の相続の連続観につないでいこうとするのである。

(六)

ここで「我謂主宰」という論自体の立場での説明を想起したい。そこに、一つの問題を残したままにしてきたのであるが、その問題とは、我の定義に、常という性質が述べられていないということであった。いまみたように、少くも、外道の我説では、常という性質は、重要な要素である。後の教学で、我といえ、常一主宰と伝承的にいい表わされるように、我にとって常は重要な性質であるのである。それにもかかわらず

その常について、ここで『論』自体は、なにもふれないのである。なぜ『論』は「我謂主宰」とのみいつて、常遍等を含めなかったのか。ここに一つの問題がある。結論的にいえば、そこに常を説かないのは、我より識へという『論』の全体の組織を背後において意識的にそうなっているであろうと思われるのであるが、すでにそれを指摘し、主宰と、常一等との会通を試みようとしているものがあるのでそれをみたい。それは、光胤の『聞書』である。『聞書』では、次のようにその問題を取りあげている。

延帳房云、我義不_レ挙_二常一事……古沙汰也 此…案可有_二沙汰一
と、延帳房が、我の定義に、常一の性質を説かないことについて、どう考えたらよいのかという問題を出し、それに対して、

光胤申云、常一_ハ不_レ限_二我義一、主宰_ハ必_二我義……故_二取_レ要_二断_レ義時_一、
不_レ挙_二常一_ニ敷、

読師云、常一ノ義不_レ限_二我_一故如何

予申云、計_レ法執_二実_一時_ニ可有_二常一ノ義_一故

此マデ申畢₍₂₁₎

と話しあっている。つまり、光胤のいうのによると、主宰は、我不共の特徴であるのに対して、常一は、法を執する時にも含まれるものであり、我について、要をとっていう場合には、不共の義である主宰のみが挙げられるのであるというのである。さらに光胤は、

有情実有_二執_一何_ニ無_二常一義_一耶

という問を出しそれに対して

読師不_レ可_レ然、演秘_ノ釈_ニ其_一トキハ剩_二常一_一我義出_二云々_一、此事誠爾也。

或一義云、常一_ハ主宰ノ上ノ義_ナルカ故、別_ニ不_レ挙_二之_一云云 或一義云、体_ニ有_二不_レ計_二常一事_一、計_二間断ノ法_一計_二我_一時也、故_二不定_一、不_レ挙_二之_一云云₍₂₂₎

と述べている。光胤の質問自体は、直接我についてのものというのではないが、その議論の中では、常、一と、主宰と、我との三の関係が二義によって説明されていることがわかる。一は、常一は主宰の義の上のことだから、わざわざ常一をいう必要はないというのであり、一は、間断の法を我と執することもあるので、常一はいわないのだというのである。

で、これらの問答をみると、主宰という定義の中にはすでに常一という性質が含まれているという前提に立って議論の解決が行われているといわなければならない。中世の学僧達によって、主宰と、常一とは会通され、そういう解釈のもとで、「我謂主宰」が読まれていたといっているであろう。しかしはたしてそうのみであろうか。それ以外の意味はないであろうか。最後の一義に見落してならない問題があるように思うのである。破我段でみられる外道の實在的実体的我は、間断がないということであつた。しかるに最後の二義では「計間断法計我」と述べられている。間断あるものを我と計するとはどのようなことであろうか。ここに「我謂主宰」「我種々相有謂情命者等、預流一來等」という『論』の説明がうき上ってくるのである。我を主宰とのみ定義し、その種々相

を、有情命者預流一來というような有間断のもので説明しているということは、有間断のものが我と執されることがあるということを暗に意味していることではないであらうか。外道の我が、動転なく、衆縁を待たないで実有として捉えられるのと別に、有間断にして、縁によって動転していくものが我と執せられることのあるのをいうために、常の説明をそこに与えなかったのではあるまいか。常なる我が破せられるのは当然である。しかし、非常なるものも我と執せられることもある。外道の常なる我が迷謬であることはもちろんである。それは、破我の対論で破斥される如く、理に背くからである。しかし、その常のあてはまらない非常のものにおいて、なおかつ我の執がうまれる。『論』の主題とするところはもちろんそこにある。『論』が我を定義するとき、他派の我が常を大切な要素とすることを承知のうえで、なお、常の定義を与えなかったのは、そうした常でなくしてしかも我に似たものへのつながりという含みがあったのではないか。種々相に挙げられるものも、具体的にはきわめて常識的な有情そのものであり、有情をはなれた我それ自体を窺わせるものはない。『論』は、当時の我の常識であった常の性質を意識的にはずしながら、識相統の世界に論を展開しようとしていると考えてよいのではあるまいか。『聞書』の問答にみられるように中世の学僧達は、主宰は常一を含むと考えていた。それに対して『成唯識論』は、主宰の中から、常の性質をわざとはずしたと考へたいように思う。その方が、常の我の破より、相統せる識への『論』の論旨のすすめかたにそうように思われるのである。「卷三」の「阿陀那識甚深細、一切種子如暴

流、我於凡愚不開演、恐彼分別執為我⁽²³⁾」という『解深密經』の偈と対応して、常を説かない我の定義が理解されるように思う。「諸我見不縁実我有所縁故如縁余心、我見所縁定非実我……是故我見不縁实我⁽²⁴⁾」という破我段の論文は、端的にそれを語るものである。凡夫は我執を持つ。しかし、その為には常なる実我の存在を必要としないのである。自己を離れた不随身の常なる実我の否定によって、我、あるいは相統の問題が、自己の主体の問題として此方に奪いかえされたといつてよいであらう。「我謂主宰」は、不用意に常がおとされているのではないのである。

このように、我の「我謂主宰」という端的な定義は、そこに常の性質をはっきりうたわれないということによって、かえって『論』全体の綱格をはっきり示しているといえるのである。ここに常ということをはっきりいわないのは、実は問題というべきではなく『論』のくみたてから、そうすべきであったのである。常なる我の否定から、相統の識への深まり、これが『論』のくみたてであり、そこから「我謂主宰」という定義が必然的にうまれてくるのである。常と相統という連続観の転換深化という視点よりこれを見ると、そういうざるをえないのである。

(七)

以上のような、常なる我より、相統の識への転換深化は、破我破法段でいろいろ説かれるのであるが、それを、大体、三の問題にまとめられるように思う。すなわち、一、我執、二破我の根拠の問題、三破我による連続体への疑問である。

その第一は、二種の我執である。まゑに 能縁の識との関係で我の考えられたものといったのはこれである。外道の我が、身不随のものと考えられざるをえないということは、我が、身から離れた所縁のものであるということである。「所執実有我体為是我見所縁境不、若非我見所縁境者汝等云何知実有我、若是我見所縁境者応有我見非顛倒⁽²⁵⁾」という追求は、我が所縁かどうかを問うものであり、所縁の境とするならば、非顛倒となり、聖教の中で、我体有りとするに乖くことになるから、所縁の境ではないと述べられているけれども、これは、聖教を基準にいうからそういうのであるであって、我体が、所縁のものであるということそれ自体の否定にはならない。常一遍の我は所縁と考えるのが妥当である。ところが我には、能縁の面を我とする考えがたもある。「述記」「一本」に「計思是我心有実体、即計能縁為我法⁽²⁶⁾」とあって、能縁の思が我と考えられており『義林章』「一」にも、「有命者生者、由起五覚、知有我⁽²⁷⁾」と五覚を起す根拠として、我が考えられておる。いずれも『論』に挙げられた外道の我が所縁のものであるのに対して、別に能得を我とする我説のあったことを証するものである。「論」はそれを思、五覚等の線を離れて、二種の我執として考えていくのである。二種は、俱生と分別である。

俱生の我執については「無始時来虚妄熏習内因力故、恒与身俱不待邪教及邪分別、任運而轉」「此復二種、一常相統、在第七識、縁第八識起自心相執為実我、二有間斷、在第六識縁識所変五取蘊相、或惣或別起自心相執為実有⁽²⁸⁾」と説かれ、一は常相統のものであり、第七識にあり、第

八識を縁じて実我と執するはたらきであり、一は有間斷のもので、第六識にあって、五取蘊相を縁じて実我と執するものであると述べられておる。分別については、俱生が、「恒与身俱」であるに対して「要待邪教及邪分別」である旨が説かれ、さらに、邪教所説の蘊の相を縁じて、分別計度して実我と執するのと、同じく邪教所説の我の相を縁じて実我と執するのとの二つに分けて説かれている。この場合、さきの外道の我説との関連からいえば、分別の我執は、まさに外道所説の常なる我を主体の側から捉えたものといっているのである。邪教の我が、所縁のかたちで説かれるのに対応して、それを実有と執する第六意識の働きがからみ合うことによって、そこに邪分別なる実体我が成立することになる。分別の我執は、邪教邪分別の常となる我説に、第六識がかかわることによって、誤謬の我の実有が成立するのであるから、これは、世俗の常としての連続が、常でない識とのかかわりによって捉えなおされていることである。すなわち、常としての我は、常それ自体の中に論理の矛盾を内在するのはまゑにみた通りであるが、しかもその上に、それは、常でない識のかかわることによってはじめてあるということが、ここで分別我執というかたちで説かれるのである。すなわち常であると思われる所縁としての我は、常でない能縁としての識に省察を深めざるえないということである。これに対して、俱生の我執は、邪教邪分別を待たないで、第七識が第八識を縁じて実我となすのであるが、その時、それを、常相統と「論」は述べている。第七識も、第八識も、無転動不待縁ではない。つまり、我の常の性質の意味において、常ではない。常でない能縁の第七

識が、常でない所縁の第八識を執して常なる実我となすのである。常でないもの同志の能所の関係によって、あたかも常の如きものが出されてくる。そして、その常でないもの同志の関係、すなわちそこからうみだされてくる常の如きものを『論』は常相続ということばで捉えてくる。常と相続とを使い分けていくあたり、原文がそうであったのか、翻訳がそうであったのか知るすべもないのであるが『論』の用語の使い方は、実に用意周到である。常より相続へのつながりの意図が、我執の内容はもちろん、そのことばの使いかたにも、見事にはたされているのである。このように、分別、俱生の二我執が破我段でとりあげられるのは、世俗外道の、所縁としての常我の觀念を、能縁の識なる主体にからませることによって、それを否定することはもちろん、それをさらに深く相続の識へ転換し識相続の問題に省察をすすめていくべきことを示唆するものといえるであろう。

次に、常我より相続識への深化は、破我の根拠として随所にみられるものである。すなわち、客体的な実我実法はなく、識の所変によって、似我似法が現われ、それを、実我実法と誤り執するのであるとするものである。たとえば、

識所轉變而假施設、⁽²⁹⁾

諸識生時變似我法、此我法相雖在內識而由分別似外境現……執為實我實法、⁽²⁹⁾

愚夫所計實我實法都無所有、但隨妄情而施設、⁽²⁹⁾

依識變對遣妄執實我實法說假似言、⁽²⁹⁾

但緣內識變現諸蘊隨自妄情種々計度、⁽³⁰⁾

定無實我但有諸識……似我相現、愚者於中妄執為我、⁽³¹⁾

外道余乘所執離識我法皆非實有、⁽³²⁾

實無外境唯有內識似外境生、⁽³²⁾

などが挙げられよう。これが、すべてではないが、常我かなぜ虚妄なのかという破我の根拠として、唯識の立場から出される当然の帰結である。実我実法が、似我似法ということばにおきかえられながら、常我より相続識へのつながりが示されているのである。

常我より相続識への転換の第三は、常我の否定による連続体への疑問というかたちで出されてくる。すなわち、

1 実我若無、云何得有憶識誦習恩怨等事、⁽³³⁾

2 若無實我、誰能造業誰受果耶、⁽³³⁾

3 我若實無、誰於生死輪廻諸趣、誰復厭苦求趣涅槃、⁽³³⁾

4 我法若無依何假說、⁽³⁴⁾

などの問題である。もし常なる連続体としての実我がないならば、1 記憶はどうして成立するのか、2 行為の主体と、行為の責任の問題はどうなるのか、3 生死輪廻の人間がそれを厭離し、涅槃に入るとき、すなわち、全く次元を異にする二つの境界のその中をつなぐものは何か、4 所縁となるべきものがないのに、なぜ仮説がうまれるのかなどという疑問である。1 は日常心理の問題、2 は人倫的行為の問題、3 は宗教の根本の問題であり、4 は唯識——認識の問題といえよう。いうまでもなく、1 2 3 は、続生——連続の問題であり、4 は礙解——唯識の問題で

ある。常なる連続体がないとするならば、これらの問題は、どのように解釈すべきであるのかということは、すでに部派の時代から問いつづけられてきたことはよく知られたところである。例えば『俱舍論』『破執我品』はその最もよくまとまったものといえるであろうが、そこに出来る問題に4はなく、4の我という対象なくして、似我の認識がなぜ成立するのかという疑問は、唯識思想の特徴といえることができる。で、1、3の問題は、常なる我が否定された上で、どのように考えればよいのか。そこに、無動転、不待縁なる常の我より、相続というかたちで捉えられる識への方が示されているといえよう。相続の識は、これらの問題をひきうけながらその解決の方法としての意味を背負って深くほりさげられるのである。

さて、このように、一は我執の問題として、一は、破我の根拠の問題として、一は、常我の否定よりくる連続性への疑問というかたちとして常我より相続識への方向が深められ、すすめられていく。しかし畢竟常我が根底的に打破されるとしても『論』が、多くの字数を破我破法のためにさいていることは見落してならない重要なことである。それはここで否定される常なる我が、凡愚の陥りやすい連続観からうまれるものだからである。世俗の凡愚は安易にこうした常の観念を抱き、それを実有と信じ、そこに生の根拠を見出そうとしている。衆生性のあくなき追求をこととする法相唯識において、無動転不待縁の常の観念は、一度、徹底的にメスを加えられなければならない問題であったのである。因より果への立場に立脚する限り、その因位の如実相である我が法の検討はき

わめて大切な意味を持つといわなければならないのである。

Ⅳ

これら、破我の論理について、普寂は、それをあまり徹底すると、如来常住の義に抵触するから、これは、対法者の遊戲門程度に考えておく方がよいと述べて、破我の意味をあまり大切にみていないようである。³⁵確かに無動転、不待縁ということは如来常住の義と差異がないといえるかもしれない。『如来藏經』『涅槃經』の我即如来藏はもちろんのこと嘉祥大師も「我有三種、一仏性は主是常、是故名我」³⁶と我Ⅱ仏性となし、その理由が、主と常である旨を述べており、賢首大師にも、我を六種に分類して「常樂我淨等為性真如」³⁷を真我となすということがある。これらをふまえて、普寂の説をふりかえると、仲々、閑却視できない微妙な問題がそこに提示されていることは確かである。しかし、法相唯識の立場からは、我の常と、如来の常とは絶対に同一ではない。たとえ、理の上においては、同一の如き関係にあるとして、その両者は、直線的につながるものではない。

如来の常は、論理的には我の常と同一であるとしても、それは、直線的に同一であるのではなく、その間に、我の常の否定における識の相続があり、その識の相続の上における三祇の修行が加せられるのであり、その相続の深い徹底的な省察と対治邪執の行が相続の識を根本的全生命的に転依せしめ、そこではじめて到達されるのであって、単線的直線的に、常Ⅱ常とつながるのではない。常——相続——常の仏道の真剣な体

験において、全生命的な厚みと重さにおいて把握されるべきものでなければならぬのである。理の問題からだけで私の追求を遊戯門とたたづけることには、仏教を理のみでおしていくという危険性がひそんでいると法相唯識の立場においてはいわなければならぬのである。凡愚が自己の持つ常我の觀念と真劍に対決することは仏道修行の出発点に立ったということである。法相唯識の体系が、破我からはじまるのには、そうした宗教的意味のあることを見逃してはならないのである。

(四)

破我破法を、以上のように、衆生性の追求とか、果に対する因の問題とか、宗教的意義とかいうような形で捉えるのには大に疑問が持たれるであろう。破我に挙げられる我説が、それぞれその当時の外道各派の思想として伝承されているように、それは、決して抽象的な我説が挙げられているのではなく、具体的に、その思想を主張する学派が歴史的に存在していたのであり、したがって破我といっても、それらの学派を対象として定置して考えるべきものであるからである。『成唯識論』が護法の著作であるとして、護法がその最初に破我段を設けたのには、おそらく、そうせざるをえない歴史的事情があったというべきであろう。もちろん、歴史的、思想史的事情のみではなく、護法自身の性格や年令も影響していたのかもしれないが、とにかく特殊な理由があったというべきであろう。たとえば、安慧の『三十頌釈論』に、破我段のないのと比較してもそういうことがいえるのである。しかし、それは、イン

ド仏教史あるいはインド思想史などの分野で、客観的な『成唯識論』や護法の位置づけとして研究される性質のものである。それはそれとしてきわめて重要なことであることは論を俟たないのであるが、それとは別に、一つの『論』の見かたとして、法相宗が、それをどのようにけとり、どのように継承し、どのように自己の宗旨の根本論典としてほりさげっていったかという捉えかたが忘れられてはならないのである。護法が『成唯識論』の原本を著わした時、そこには、顓正の為に破すべき我論があったのであろう。しかし『論』が中国から日本、特に日本に継承されてきたとき、歴史的事情も自ら変っていた筈である。我論を持つ思想的背景の上での破我と、思想的背景を全く異にするところでの破我とは、根本的に異質のものであったのではあるまいか。もちろん日本にも、古代からタマあるいはタマシイと呼ばれる、身と別に常在するものはあった。しかし、それは、古代より人々の心を支えていったきわめて素朴な信仰形態であって、常遍一等の如く組織化されたインドの我論とは比較にならないものである。そこで思想的地盤を異にするインドと日本とでは、私の把握も、破我もその色彩を異にすると思われるのである。そしてこうした把握は、法相唯識自体の研究として、インド仏教史インド思想史の問題とは別に考えられなければならないのである。そうした私の捉えかたのニューアンスの違いが、日本の唯識論典に窺われるように思う一、二の点があるので触れてみたいと思う。もちろんこれは非常に大きな問題なので簡単に扱うべき性質のものでないのはもちろんのことであるが、将来への課題を残しながら少し触れてみたい。

日本の唯識論者の我の捉えかたを見ると、大きくは二つの流れに分けうるように思う。一は、中国の伝承をそのままうけつぐものであり、ここには、三祖の定判の祖述があるのみで、それについての深い宗旨の省察はみられない。日本唯識の思索の集大成ともいべき『同学鈔』においても、我それ自体への、つつこんだ我論の展開はみられないのである。も一つの流れは、我を、主体的に自己にひきつけて把握し、解釈しようとするものである。法相唯識の性格からして、伝承的註釈を全く離れることは困難であつたようであるが、しかもその伝承の中で、主体的な捉えかたをみ出すことができるのである。これについては別の機会に述べたので、その二、三の例を挙げれば、次のようなものがみられる。

1 除諸蘊外我不可得、(増賀『瑜伽論問答』三)

2 所言我者、伝法之者、文殊阿難等、(行信『仁王経流』上)

3 我者有情也(貞慶『法相宗初心略要』上)

4 我執ト申ハ、有情トテ人ニテモ馬牛ニテモ、カヤウノ心アル物ノ有ヲ実ニ有ト執シテ我人ノ差別ヲツヨク思ヘル心也(良遍『唯識大意』上)

5 言ニ我ニ者、即是主宰自在義也(良遍『観心寛夢鈔』)

6 聚集義、我也(善念『成唯識論泉鈔』一之上)

16 は、我と蘊とを一つとする解釈、3、4は有情とする解釈、2はそれをさらにおしすめて、伝法者にまで及ぼし、文殊阿難等とするもので、ここまで到れば『論』の破我段にみられるような、常我のかげは全くみられなくなる。我が、求法の人の生命自体に即したものととして主体的な把握の立場が実にはっきりとみられるのである。このことは、我

が、破斥さるべき他の学派の学説という意味を失って、自己の中にある常としての連続観という如きものとして蘇生せしめられているということができるのである。

これだけの例をもって、日本唯識の我の扱いを、主体的だとか、修道的だとかいうことは危険も甚しい。これは、我の問題のみのことではなく、日本唯識の総体的な流れにおいて考察されなければならないことである。ここで考えておかねばならないことは『成唯識論』のうけとりかたに、法相唯識の伝承の立場からなされなければならない一面があること、その一面から『成唯識論』は、主体的なうけとめがあつたということこの二つを忘れてはならないということである。我についても、法相唯識の立場から、その主体的把握という一面も看過されてならないと思うのである。

註

1 新成唯識論 一頁

2 「次諸長行、即安慧等」仏教大系本一四頁

3 「三家雖各有理、於中、安慧論師所說穩当、深符頌意」成唯識論略疏一、大68・下

4 大正30・29・中

5 「この感応道交のさまは、念々生滅の意識が連続と感ぜられるために不可見の構造である。…仏教の中でこのことを理論的に組み立てたのが、インド大乘仏教の一流派たる八瑜伽派であり、その八唯識の說であつた」高崎直道氏『古仏のまねび』八道元一六二頁

6 新編成唯識論 二一三頁

7 〃 二一三頁

8 〃 四頁

9 仏教大系本 一六六一一六八頁

10 新編成唯識論 十三頁

[illegible]