

# 『成唯識論』における連続性について△▽

太 田 久 紀

(一)

『成唯識論』が「卷一」のほとんど全部と「卷二」の一部をさいて扱っているのは、外道余乗の我法を実有とする考えかたの否定であった。そこで、我法の根本的な性質としてあげられていたのは、常・一・遍・主宰などであり、そのうちでも、常は最も大切なものであった。しかし、常とは、無転動・不待縁ということであった。これは、無常を根幹とする仏教の真義に、まっ向から対立するものである。したがって『論』は、それを破斥し、無転動・不待縁なる常。我法は、外道・余乗のいうように、実有ではないということを、道理比量をもって論証した。ところが、衆生は、理によつて常なる我法はないことを知解したとしても、なおかつ、どこかに常なるものを求める。そこに、我法執が説かれた。『彼相皆依識所変<sup>(1)</sup>而仮設<sup>(2)</sup>』『我法分別熟習力故、諸識生時変<sup>(3)</sup>似我法<sup>(2)</sup>』『是故我見不<sup>(1)</sup>縁<sup>(2)</sup>実我<sup>(3)</sup>』但縁<sup>(1)</sup>内識変現諸識<sup>(2)</sup>從<sup>(3)</sup>自妄情<sup>(2)</sup>種々計度<sup>(3)</sup>などと述べられているとおりである。常なる客体があつて、常見が生じるのはあたりまえであるが、常なる客体もなく、常なる主体もないのに自

妄情によつて常なるものが種々計度されるのである。しかし、この我法執の説は、外より内へ、特殊より普遍への転換点として重要であつた。というのは、外道・余乗の我法の否定は、数論・勝論等の特定学派の我論の否定であり、ある時代、ある地域、ある体系の具体的対象の否定を意味する。したがつて、その時代や、その地域において、それらの思想体系が実際に主張され実際に活動していることにおいてこそ、その破斥が意味をもってくるのであつて、そこを離れたとき、それは、現実のものとしての力を失うことになる。数論・勝論等をはじめとするインドの外道・余乗への破斥が、中国や日本においてどれだけ求法求道の熱意に応えるものであつたかは疑問であろう。それに対して、我法執の教説は、常の問題が、識の問題への転位を意味し、時空を超えた人間の奥底の普遍的迷謬としてとらえなおされたことを意味する。特定の思想体系への対論ではなく、人間存在自体への問として、深化され、普遍化されたことである。

(二)

では識に主体化された常の問題は、どのように説かれるのであろうか。

相・性・位と分ける識相のところにその連続の問題は説示される。

我法が、いつも、常ということばで、連続の面を表わされていたのに對して、識は、つねに、相・統ということばで表わされ、常といわれることはない。たとえば

○有<sub>二</sub>本識<sub>一</sub>類相統<sub>(4)</sub>

○若法始終一類相統能持<sub>二</sub>習氣<sub>一</sub><sub>(5)</sub>

○此識(本識)……微細一類相統而轉<sub>(6)</sub>

○此識(本識)……一類相統常無間斷<sub>(7)</sub>

○此識(本識)……生滅相統<sub>(8)</sub>

○此識(本識)……而恒相統<sub>(9)</sub>

○能執取結生相統故說此識名<sub>二</sub>阿陀那<sub>一</sub><sub>(10)</sub>

○真異熟識極微細……一期相統恒無<sub>二</sub>轉變<sub>一</sub><sub>(11)</sub>

○第八識食義偏勝、一類相統執持勝故<sub>(12)</sub>

○彼(藏識見分)無始来一類相統似常<sub>(13)</sub>

○異熟謂有漏善及不善法所<sub>レ</sub>招自相統。異熟生故<sub>(14)</sub>

などである。

このように識は、つねに相・統ということばで表わされ、我法が常でいい表われていたのと、はつきりつかい分けられている。識について、常とということばがつかわれているのは

○此識(本識)常無轉變有情恒執為<sub>二</sub>自内我<sub>一</sub><sub>(15)</sub>

だけである。これは、阿頼耶識が、捨受と相應することを説くところであって、『論』はつづいて、「若<sub>二</sub>与<sub>二</sub>苦樂二受<sub>一</sub>相應便有<sub>二</sub>轉變<sub>一</sub>寧執為<sub>レ</sub>我故此但与<sub>二</sub>捨受相應<sub>一</sub><sub>(16)</sub>」と述べており、阿頼耶識が相應する受はただ捨受のみであり苦樂に轉變しない、そのところを常というのである。識そのものが常だといっているわけではない。『述記』が「常者相統也、……我是一常故、此似<sub>レ</sub>我<sub>(17)</sub>」とこの常を釈しているのは至当である。

では、常が、無転動、不待縁といわれたような形で、相・統はどのように説かれるのであろうか。重複するものもあるが一応並べると次のようである。

1 一類相統而轉<sub>(18)</sub>

2 一類相統常無間斷<sub>(19)</sub>

3 生滅相統非常非斷<sub>(20)</sub>

4 因果相統如流<sub>(21)</sub>

5 異熟識無間無轉<sub>(22)</sub>

6 一期相統無轉變<sub>(23)</sub>

これらは、なんらかの意味において、相・統の内容を指示するものと思われるが、これを三類に分けられるように思う。すなわち、(A)常の形で説かれるところ、2・5・6 と (B)非常の形で説かれるところ1 と、(C)その二つを含み持つものとして説かれるところ3 とである。4 は、(C)を譬喩によつて表わすものである。つまり、転と無転と、その二を含む非常非斷との三であり、相統は、それらを内容とするものとして説かれていることになる。『論』はまた、「非常非斷是縁起理<sub>(24)</sub>」

「応信大乘所説因果相続縁起正理」<sup>(25)</sup>とも述べ、非常非断が縁起の正理であり、大乘所説であるとする。相続<sup>無転</sup>||非常非断||縁起正理||大乘所説というつながりにおいて、相続がおさえられているわけである。『俱舍論』でも、相続について説かれるところが少ないが、非常非断、縁起という説きかたはない。『成唯識論』が、因果相続を、このような形でとらえたのには、その根底に、阿頼耶識という人間把握の深まりがあったからであろう。

(三)

では、この非常非断・縁起の内容は、どのようなものであろうか。常の内容が、無転動、不待縁として示されたと同じような意味において、非常非断・縁起は、いかなるものとして説かれるのであろうか。

『成唯識論』において、相続がまとまって論述されているのは、「卷三」の因果法喩段と「卷二」の種子の自類相生と、「卷八」の、有情の生死相続に対する難を釈する段とであるので、それについてみたいと思う。

まず「因果法喩段」では、前半で、相続の正理が述べられ、後半で、余乗の因果論を破斥し、その、破斥の根拠として、正義が説かれる。

前半の正義は、次のように述べられている。

阿頼耶識為<sup>レ</sup>断為<sup>レ</sup>常、

A 非断非常以恒転故、

B 恒謂此識無始時来一類相続常無間断、是界趣生施設本故性堅持<sup>レ</sup>種令<sup>レ</sup>

不<sup>レ</sup>失故、

C 転謂此識無始時来念念生滅前後変異、因滅果生非常一故可<sup>下</sup>為<sup>二</sup>転識<sup>一</sup>  
熏<sup>中</sup>成種<sup>上</sup>故、

B' 恒言遮<sup>レ</sup>断

C' 転表<sup>レ</sup>非<sup>レ</sup>常

猶如<sup>二</sup>暴流<sup>一</sup>因果法爾……………

A' 此識性無始時来刹那刹那果生因滅、

B'' 果生故非<sup>レ</sup>断

C'' 因滅故非<sup>レ</sup>常<sup>(26)</sup>

A'' 非<sup>レ</sup>断非<sup>レ</sup>常是縁起理……………<sup>(27)</sup>

A・A'・A''は、非常非断縁起理であつて、阿頼耶識の相続ということについての全体的説明でありまた結論でもある。Aにおいて、非常非断は「以恒転」といわれているので、非常非断は、恒・転を包むものとて解してよいであろうし、A''において、非常非断は、縁起理であるといわれるので、逆にいえば、本識は、縁起のものであり、それは、恒・転・非常非断のものということであろう。Bは、恒の内容、すなわち、一類相続無間断という面であり、「性堅持種」といわれているので、所重四義でいえば堅住性の一面をさすということであろう。Cは、Bとは全く逆の、念念生滅前後変異の面であり、「可為転識熏成種」といわれるので、能熏四義の可熏性の面のことであろう。非常非断とは、内容的には、この矛盾した二つの性質が一以外のなものでもないということである。能熏・所熏というも一のもの二面である。A' B' C'は、その矛盾したものが、いかにして一であるかという点についての説明である。す

なわち、果生因滅という形において、転のものが、恒としてある、恒のものは転であるということである。このことは、本識について相続ということをとらえようとするとき、常無間断として捉えてならないことはもちろん、断としてもならないということである。相続とか、連続とか持続とかいえば、つながることであるが、そのつながることの中に、つながらないことを包みとらえなければならぬとされるのである。しかも、つながることとつながらないことは全く平等である。つながることを考えるのであるから、つながる面にウエイトがかかってもしやそうであるが、常と断とは全く同一の重さにある。

しかし、では念々生滅ということと一類相続ということとは、いかにして一なのであるか。ここでは果生因滅がそのたえと思われるがそれだけでほんとに一ということが理解されるであろうか。理としてこれを求めるとき、あまりにも不十分なように思われる。余乗よりの疑問が投げかけられてくるのは当然である。そこで『論』は、この問題をふまえながらこの段の後半において①有部・正量部、②上座部、③経部の因果説との対論をみせ、それらの破斥によって、正義をあきらかにするのである。

①有部・正量部との対論。『述記』によれば有部・正量部は、過未有体性の説に立つといわれている。過未有体説に立つての疑難と、それへの応答である。要をとれば次のようである。

問 過去未来既非<sub>レ</sub>実有<sub>レ</sub>非常可<sub>レ</sub>爾、非断如何、断豈得<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>縁起正

理<sub>二</sub>

答 前因滅位後果即生、如<sub>二</sub>称両頭低昇時等<sub>一</sub>如是因果相如<sub>レ</sub>流、何仮<sub>二</sub>去来<sub>一</sub>方成<sub>二</sub>非断<sub>一</sub>、

問 因現有位後果未<sub>レ</sub>生、因是誰因、果現有時前因已滅、果是誰果、既無<sub>レ</sub>因果誰離<sub>二</sub>断常<sub>一</sub>

答 若有<sub>レ</sub>因時已有<sub>二</sub>後果<sub>一</sub>果既本有、何待<sub>二</sub>前因<sub>一</sub>、因義既無、果義寧有、無<sub>レ</sub>因果誰離<sub>二</sub>断常<sub>一</sub>

問 因果義成依<sub>二</sub>法作用<sub>一</sub>故所<sub>二</sub>詰難<sub>一</sub>非<sub>レ</sub>預<sub>二</sub>我宗<sub>一</sub>、

答 体既本有用亦<sub>レ</sub>応<sub>レ</sub>然、所待<sub>二</sub>因縁亦本有<sub>一</sub>故、由<sub>レ</sub>斯汝義因果定無<sub>二</sub>(28)<sub>一</sub>、

つまり、果生因滅の語のさし示す内容についての議論である。有部・正量部が、過未有体説に立つのは周知のことであるが、その立場から過未が無体ならば、前後が際断されてしまい、因果の相続は成立しないのではないのかと難を加える。それに対して、『論』は、前因滅位後果即生と答える。これに対して、有部は、さらにその矛盾をついて、因が滅してしまつたならば、果とは無関係になる。滅位即生ということはありえないという。有部が、どこまでも、三世実有に立つて、因果のつながりをとらえているからである。そこで、論主は、逆に、過未が有体ならば、因果が成立するようにいうのも誤りである。なぜならば、因と果がそれぞれ、すでに有であるならば、果の有のために、因がなければならぬことがなくなるからである。因果実有の立場からも因果の成立は論証できないと難ずる。

論主の有部説への非難は正しい。しかし有部の滅位即生説への疑難もまちがってはいないし、論主が有部説を破したことによつても、滅位即

生説の積極的な説明にはならない。そこで論主は、続いて、

此正理深妙離言、因果等言皆仮施設、觀<sub>レ</sub>現在法有<sub>レ</sub>引<sub>レ</sub>後<sub>レ</sub>用<sub>レ</sub>仮<sub>レ</sub>立  
当果<sub>二</sub>對<sub>レ</sub>說<sub>レ</sub>現因<sub>一</sub>、觀<sub>レ</sub>現在法有<sub>レ</sub>酬<sub>レ</sub>前<sub>レ</sub>相<sub>レ</sub>一<sub>レ</sub>仮<sub>レ</sub>立<sub>レ</sub>會<sub>レ</sub>因<sub>一</sub>對<sub>レ</sub>說<sub>レ</sub>現果<sub>一</sub>、  
如是因果理趣顯然遠離<sub>二</sub>二<sub>レ</sub>邊<sub>レ</sub>契<sub>レ</sub>會<sub>レ</sub>中<sub>レ</sub>道<sub>一</sub>、……<sup>(29)</sup>

と大乘縁起の正理を説く。短い文章ではあるが重要なものが三含まれているように思われる。①正理は、深妙・離言であること。②因果は現在法における、引後と、酬前との用の、その二用の相互の關係によって、仮施設されたものにすぎないこと。③この因果の理は中道に契會するものであることの三である。『述記』はこの論文について、次のような釈を加えている。まず「離言」とは、「所有因果及余法言皆仮施設」<sup>(30)</sup>であるとし、「<sub>レ</sub>現在法」については、「大乘中唯有<sub>レ</sub>現在法」、觀<sub>レ</sub>此現在法有<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>引<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>当果<sub>レ</sub>之用<sub>一</sub>、当果雖<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>而現在法上有<sub>レ</sub>引<sub>レ</sub>彼<sub>レ</sub>用<sub>一</sub>、……此觀<sub>レ</sub>法果<sub>二</sub>遂<sub>レ</sub>心<sub>レ</sub>變<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>未來<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>相<sub>一</sub>、此似<sub>レ</sub>未來<sub>二</sub>實<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>現在<sub>一</sub>、即<sub>レ</sub>仮<sub>レ</sub>說<sub>レ</sub>此<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>變<sub>レ</sub>未來<sub>二</sub>名為<sub>レ</sub>因果<sub>一</sub>、對<sub>レ</sub>此<sub>レ</sub>仮<sub>レ</sub>當<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>果<sub>一</sub>而說<sub>レ</sub>現在法<sub>二</sub>為<sub>レ</sub>因<sub>一</sub>、此未來果、即觀現在法功能而仮變<sub>一</sub>といい、さらに、「心變<sub>二</sub>為<sub>レ</sub>過去<sub>一</sub>實非<sub>二</sub>過去<sub>一</sub>而是現在」<sup>(31)</sup>「總叙<sub>二</sub>大乘真義<sub>一</sub>、法唯現在<sub>一</sub>」<sup>(31)</sup>。この『述記』の釈は、『論』の「觀現在法」という把握を、「唯<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>現在法<sub>一</sub>」へとしばってきており、現在法上での、過未のとらえかたが、ひとときは、的確になされているといえる。過去も未來も、因も果も、その現在法の上に、仮立されたものにすぎない。あるのは、唯、現在法のみであり、過未因果は、その用に、仮に名づけられたものにすぎない。有部・正量部が、三世実有の立場をとるのに對するに、『論』は、唯<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>現在法<sub>一</sub>の立場に確然と立っている。

ということであろう。果生因滅から問題がおき、滅位即生という線に展開されていた相統説が、有部との對論において、唯有現在法の一点に帰着せしめられているとみることが出来る。論主の有部への破斥では、自説の積極的論証は明らかではなかったが、ここに到ってみると、論主の相統説が、いわゆる、因果とか、過去現在未來とか、未來現在過去とかというような、直線的な形において論理的にとらえられるもの以上のものを志向していることがあきらかになってくる。唯有現在法、過未仮施設ということは、過未はないということであり、因も果もないということである。斷・常・相統の問題が、いわゆる道理比量としての因果論を超脱したところにおいてとらえられているということであろう。

『成唯識論』の時間論は、「過去現在未來と流れゆくのみ」で「過去は現在において現在から成立するという意味がない」<sup>(32)</sup>という批判もあり確かに、そういわれるような説述のしかたもないことはないであろうがそれが『成唯識論』の時間論のすべてというのはいずれである。現在法の相用について、過未が仮設されるという説は、過去は、現在において現在から成立するということと同一である。『述記』の唯有現在法といういいあらわしかたは、決して、過去↓現在↓未來という時間論を述べたものではない。

②余乘との對論の第二は、上座部である。

雖<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>去來<sub>二</sub>而有<sub>レ</sub>因果恒相統義<sub>一</sub>、謂現在法極迅速者猶有<sub>二</sub>初後生滅<sub>一</sub>二時<sub>一</sub>、生時酬<sub>レ</sub>因滅時引<sub>レ</sub>果時雖<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>而<sub>レ</sub>體<sub>レ</sub>是一<sub>一</sub>、前因正滅後果正生、體相雖<sub>レ</sub>殊而俱是有、如是因果非<sub>二</sub>仮施設<sub>一</sub><sup>(33)</sup>

この上座部に対して『論』は、

彼有虚言<sup>二</sup>都無<sup>二</sup>実義<sup>一</sup>、

何容<sup>二</sup>一念而有<sup>二</sup>二時<sup>一</sup>、

生滅相違寧同現在、……………

又二相違如何体一、

生滅若一、時<sup>レ</sup>心無<sup>二</sup>二、生滅若異、寧說<sup>二</sup>同体<sup>一</sup>、故生滅時俱現在有同

依<sup>二</sup>一体<sup>一</sup>理必不<sup>レ</sup>成、<sup>(34)</sup>

と破斥する。上座部は、因果は仮施設ではなく、現在法の生滅の二時において有であるという。すなわち、現在法が生滅するのは、上座部もまた認める共通の基盤であるが、上座部にいわせれば、生滅がある限りは、それが、いかに迅速であつても必ず二時にわたる筈であり、その二時において、体一の上に因果が有として成立するとなすのである。これは、いわゆる、「金クサリの因果」<sup>(35)</sup>と呼ばれるもので、因と果とが、それぞれ別々でありながら、一体の上に重なり合うとするものである。

『論』の破斥は、あきらかである。基本的には一念に二時あるとする矛盾、生・滅異体のものが同じ現在法の上に有であるとする矛盾である。上座部との対論においては、破斥を加えるのみで、それに対する正義の答えはみせていない。しかし、有部・正量部との対論で述べた、唯有現在法、過未仮立を根拠とすることは明瞭である。

③余乗との第三の対論は、経部とである。

経部師等因果相統理亦不<sup>レ</sup>成、彼不<sup>レ</sup>許<sup>二</sup>有<sup>二</sup>阿頼耶識<sup>一</sup>能持<sup>二</sup>種故<sup>一</sup>、<sup>(36)</sup>

とこれは短い。経部の因果相統説については一語もふれていないが、

『述記』は、

経部等色心受熏而能持<sup>レ</sup>種、於<sup>二</sup>無色界<sup>一</sup>入<sup>二</sup>無心<sup>一</sup>時此種便失、<sup>(37)</sup>

経部所説持種色心、不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>持<sup>レ</sup>種、非<sup>二</sup>第八<sup>一</sup>故、如<sup>二</sup>声電等<sup>一</sup>、過未無<sup>レ</sup>

体及無<sup>二</sup>本識<sup>一</sup>於<sup>二</sup>無色界<sup>一</sup>色久時斷、入<sup>二</sup>無心時<sup>一</sup>久時滅、何法持<sup>レ</sup>種

得<sup>レ</sup>為<sup>二</sup>因果<sup>一</sup>、因果既斷名為<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>然、彼不<sup>レ</sup>許<sup>二</sup>有<sup>二</sup>第八識<sup>一</sup>故、<sup>(38)</sup>

といい、いわゆる色心受熏説をさしているとする。経部も持種を説き、この点、他の部派と違って、ずっと唯識に近いわけであるが、その熏習については、第八識を認めず、色心互熏の立場をとる。色心互熏説は、それはそれとして一応の理は成立するが無色界での無心定が説明つかない。その時には、色も心もないからである。そんなところから、経部の説は理不成とされ「由此応信大乘所説因果相統縁起正理」<sup>(39)</sup>という。色心互熏説の理不成の理由に、阿頼耶識有るを許さざるが故にというのであるから、大乘所説因果相統縁起正理とは、阿頼耶識と不可分であることがあきらかである。

以上、後半において余乗三部派への批判を通して、『論』は、一段一段もみあげながら、正義の相統説を論述しているのがわかる。すなわち有部正量部への批判によって、過未有体説を破して、過未無体、唯有現在法をあきらかにし、上座部の現在法一体の上に過未の二体を立てる説を破して、ふたたび、唯有現在法を述べ、最後に、経部の色心互熏説を破して、阿頼耶識相統の正理を建立するのである。ここにおいて、唯有現在法<sup>二</sup>阿頼耶識<sup>一</sup>という因果説があきらかになる。

そこで、もう一度、因果法喻段全体をふりかえってみると、前半の正

義を述べるところと、後半の破斥諸部のところとで、相続についての説相に、いささかのちがいがあるように思われる。すなわち、前半における相続の問題は、阿頼耶識・恒・転・非常非断・滅位即生という形で説かれ、後半は、唯有現在法・阿頼耶識という形で、相続が説かれているということである。この二つの相続は、阿頼耶識の相続のことであり、阿頼耶識の一の内容を示すものである。恒・転というも、元来は、一の阿頼耶識を指示するものであるから、別のものではない。仮りに、二の視点から説かれているというにすぎない。したがって、大乘縁起正理とは、恒・転・非常非断＝唯有現在法＝阿頼耶識という図式によってうけとるべきであろう。

因とか果とかいって、三世を道理として捉える立場にたつと、それは、唯有現在法といわなければならないであろう。因果とか、過現未三世とかいう把握が生じるということは、把握するものが外に立てられ、それを見返えした時にのみ生じるものであろう。因果が論じられるということは、論じるものが、対象に対して、因果の範疇をもって論ずるということである。したがって、因果三世が論ぜられるとき、三世実有説を自ら認めるような形にならざるをえない。そこで、過未は無体であることを明らかにするには、現在法の絶対性を説かなければならない。三世有体をいう部派に対して、現在法のみあって、他は、その相用にすぎぬといわなければならないのである。

慈恩大師が、「大乘真義、法唯現在、識變有三」といって、三世説を、道理三世、神通三世、唯識三世の三に整理し、唯識三世について

「此義雖通然前二外別有異体、多分分別妄心所變似去來相、実唯現在<sup>(40)</sup>」と述べ、それがすべての通義であり、実は、唯現在であり、三世は、分別妄心所變相にすぎぬといわれているのは、そのことであろう。過未が、分別妄心所變相といわれ、実唯現在といわれることは、現在法には元来過未はないこと、ただその現在法の上に分別が生じて、はじめて、過未が変現するということであろう。現在法が、現在法の極点を離れて、自らを、過未因果のつながりの中に配列するとき、そのとき、三世・因果が外に変現する。諸部との対論において、唯有現在法の一点が強調されるのは、そのゆえであり、因果、三世を外に並べて論議する限り、いかように論じようとも論理の矛盾はさけられないからである。だから、深妙離言といわれ、因果の範疇が打破されるのである。因果や、三世は、分別妄心所變相でしかない旨が主張されるのである。因果三世を、実有とする部派に対して、それを強調せざるをえないのである。『論』は、その現在法を「契会中道」といい、『述記』は、それを「無漏真智」と釈している。現在を、過現未の流れの中の一位として、相対的に捉える三世実有説に対して、現在の絶対性をいう必然である。現在法というも阿頼耶識のことであり、阿頼耶識が識であるかぎりには、無漏真智ではないのであるから、唯有現在法＝契会中道＝無漏真智というところには問題があるが、現在法をおしつめていけば、唯有現在法の時には、分別も対立もなくなる筈であり、いまここにいう存在の絶対性が顕現することになるので、その点をいうものとうけとるべきであろう。

中山延二氏が、『仏教に於ける時の研究』で時間を三に分けて、外部的時間、意識的時間、現実的時間とし、唯識の時間を、唯有現在法をおさえての上のことであるが「意識的時間の完成<sup>(41)</sup>」といっておられる。慈恩大師の唯識三世は、意識的時間と考えてよいであろう。その意味においてこれは正しい。しかし、三世を、唯識所変として捉える、その根源に唯有現在法の相続観があることは見落されてならないであろう。大乘の真義は、三世は、分別妄心所変相にすぎないというのであって、それを窮極としたのではない。意識的時間が唯識における最終の時間論でないことは承知しておかなければならないであろう。

これに対して、前半で述べられる、非常非断・恒・転の阿頼耶識は、「如暴流」と譬喩をもって説かれるように、存在それ自体としての阿頼耶識というのであろう。念々に生滅をしながら、しかも、昨日もあり今日もあるという存在の真実相である。暴流の水は、瞬時もとどまることなく、常であることはない。しかし、長時に漂溺し相続する。阿頼耶識の瞬時の姿をとらえれば、そこには、転識と本識とか種子と現行とか、第七識と第八見分とかの旋火輪の如き、はげしい生命の燃焼がみられるであろう。それが念々生滅として、一瞬たりとも常のことなく、界・趣・生に一類相続していく。その当体自体は、因果論や三世論の論議を絶って、非常非断というようないかたでしかない表わせないような姿においてある。だから、凡と愚とは、「恐彼分別執為我」といわれるのである。三世論や因果論はかえってその暴流の如き存在の上に施設されたものにすぎない。この論理を離れた阿頼耶識のすがたこそが、有情

の存在の真実の姿であろう。三世論も因果論も、もともとはその有情の相をとらえようとする意図のもとにひろげられたものであろうが、それが、いつの間にか、それ自体として、実有と錯まられてきたのに対し、甚深細であり、深妙離言である有情の当体を、そのものにひきもととして、そのまま表わされたものと考えてよいであろう。刹那生滅の現在法が、次の現在法に、点から点につながるように連続していくということではなく、まことに非常非断として、暴流の如くあるのである。唯有現在法というのもその刹那の抽象ともいえ、一類相続というも、また生きた有情の一面でしかなく、それらを一のものとして、阿頼耶識は、ただ一、ただ離言にして、ありつづけるのである。

このような阿頼耶識の暴流の如き実相の刹那刹那の上に、転識との関係があり、そこに、所変を、所縁とするという我執の問題が説かれ、相続の問題と、同時互為縁の問題とが一として、阿頼耶識の真相をあきらかにされるのであるが、それについてはあらためて考えたい。

#### (四)

相続について別の形で説かれるのに種子生種子、自類相生の教説がある。佐伯良謙和上は、「若し此の自類相生(種子生種子)の因果が、異時でなかったならば、畢竟、すべての因果が、同一時間内に繰り返へされて諸法遷流の事実が成立しない」といわれ、これが、相続の成立の根拠になることを示しておられる。

『論』は、それについて、

種子前後自類相生、如<sub>二</sub>同類因引<sub>一</sub>等流果<sup>(43)</sup>



と簡単に述べるのみである。『述記』は、

種子望種、大乘為同類因亦如於彼現望於現<sup>(44)</sup>

と、これもまた短い。念々生滅、剎那滅のものが、どのようにつながるのかというような細かな論述はみられない。一の項目を設けてこれを論議しているのは『同学鈔』である。そこでは、問題が二に整理され、一では、自類相生種子を因縁と呼ぶことへの疑問と、その会通がなされ、二は、その内容のことが問われている。いま、さしあたって、問いたいのは、第二の問題である。そこでは、『論』『演秘』の文を引いたうえ、因果のつながりを

種子現在將滅之時、施置其用落謝畢、非無因用、故無過失<sup>(45)</sup>

と述べている。これは、さきほどの、有部・正量部からの非難に対する内容を含んでいるが、『論』の現在法上の、引後酬前の相用に過未をたてるといふ説と同一で、新しい内容をもつものではない。

『成唯識論』は、道理世俗に立つ論典であり、ときには弊に墮すると思われるまでに、細密な法相を建立し、明晰な道理比量をくりひろげる。ところが、この、断常相続の問題については、非常非断と現在法とのつながりなどについて、決して明解であるとはいえない。有情を、激しい生命の有情のままに捉えようとするにつきまとう、一つの道理比量の限界であるのかもしれない。

#### (五)

このような、断常相続の把握のしかたに対して、「卷八」の生死相続を論ずるところでは、相続の問題は、次のように説かれている。

まず、

雖有内識而無外縁一由何有情生死相続<sup>(46)</sup>

というのが、この段の問題である。有情の生死相続を、内識の問題として探ろうとするものである。これに対する答として、

由諸業習氣 二取習氣俱 前異熟既尽 復生余異熟<sup>(47)</sup>

という頌がだされる。前異熟既尽、復生余異熟といわれているので、この問題が、同じ相続の問題でも、因果法喩段の、唯有現在法へと決択せしめられていくような意味においての相続の問題ではなく、いわゆる「生死相続輪転無窮」<sup>(48)</sup>（『述記』）のこととして扱われていることが知られる。『論』は、この頌に対して 1 諸業と習氣 2 惑業苦と十二有支、3 二業二障と生死の科段によって釈を加える。

まず、諸業と、習氣は、諸業は、福・非福・不動の三業であり、習氣は①「此（三業）雖纒起無間即滅無義能招當異熟果而顯本識起自功能即此功能説為習氣」、是業氣分熏習所成簡曾現業故名習氣<sup>(49)</sup>、如是習氣展轉相続……<sup>(49)</sup>

という説と、②一名言習氣（表義名言・顕境名言）二我執習氣（俱生我執・分別我執）三有支習氣（有漏善・諸不善）の別解とをあげる。<sup>(50)</sup>つまり、外縁なくして、いかにして、生死の相続があるのかというと、三業が、自の機能を、習氣として、本識に熏習する、その習氣によるとするのである。ここで、重要なのは、この三業は、纒起即滅であるということであろう。業には、異熟果を招く義無しといわれることは、業そのものだけによつては、相続は成立しないということである。そこで、習氣

が相続の根拠として説かれざるをえない。刹那滅の三業において、相続は成立しないが、習気において成立する。習気というのは、現行、種子、習気と使い分けられるときと、種子 $\parallel$ 習気と一つのものとして使われるときとあるが、『論』は「二取習気」をすぐ「二取種」といいかえておるし、『述記』<sup>(51)</sup>も、「此種子……故名 $\equiv$ 習気」と述べているのでここでは習気 $\parallel$ 種子と解してさしつかえない。で、相続が、習気において成立せしめられているということは、相続説が、種子熏習論によってとらえられているということと考えてよいであろう。換言すれば、業と習気の問題は、種子説、熏習説を基盤において、とらえられているといいうるであろう。

種子熏習説は、種子六義と、所熏四義・能熏四義として具体的には説かれるものである。

種子六義は

- 1 刹那滅 $\parallel$ 体縁生無間必滅……此遮常法、
- 2 果俱有 $\parallel$ 与 $\equiv$ 所生現行果法俱現和合……現種互不相違一身俱時有…
- 3 恒随転 $\parallel$ 要長時一類相続……転易間断……
- 4 性決定 $\parallel$ 随因力生 $\equiv$ 善悪等……
- 5 待衆縁 $\parallel$ 要待 $\equiv$ 自衆縁二合……

6 引自果 $\parallel$ 於 $\equiv$ 別々色心等果二各各引生……<sup>(52)</sup>

である。この中、12は、刹那性の面、3は恒相続の面、5は縁起としてとらえられた面、4、は、刹那と相続との両方にいえることであるから、二を含むものといえよう。5の縁起の面も、もちろん、刹那・恒相

続のいずれをも含むものである。この六義は、多念容有といわれ、つねにいつも六義具備を絶対条件とするものではないがその中に、恒・転・縁起の三がそのまま含まれていることを知ることができる。

さらに、所熏四義、能熏四義においても、その三つの条件が説かれているのを見ることが出来る。すなわち

所熏四義、

- 1 堅住性 $\parallel$ 一類相続……
- 2 無記性 $\parallel$ 法平等無所違逆能容習気……
- 3 可熏性 $\parallel$ 法自在性非 $\equiv$ 堅密……
- 4 和合性 $\parallel$ 与 $\equiv$ 能熏同時同处不即不離……

能熏四義

- 1 有生滅 $\parallel$ 法非常能有作用……
- 2 有勝用 $\parallel$ 有生滅勢力増盛……
- 3 有増減 $\parallel$ 有勝用可増可減……
- 4 和合転 $\parallel$ 与 $\equiv$ 所熏同時同处不即不離……<sup>(53)</sup>

である。所熏は本識、能熏は七転識あるいは、種子と現行、現行と種子とが相互に能所の関係を持つところを、対応させて説いたものである。所熏は、一類相続・堅住性を基本的性格とし、能熏は、非常・有生滅・可増可減を重要な性質とすることは明瞭である。そして、その二のものが、和合性・和合転によって、同時同所不即不離と結びつけられるのである。

つまり、種子六義においても、所熏・能熏四義においても、縁起即滅

のものと、一類相続のものとの二が、説明を加えないままに一として説かれていたということ、業と、習気とによる生死相続が、この種子熏習説を基盤に説述されていることが理解されるのである。なぜ、説明が加えられないままに一であり、和合転なのであるか。それは、いうまでもなく、有情の眞実相が一だからである。恒といい転という。刹那滅といい、一類相続という。しかしながら、それらは、元来、一のもの二面にすぎないのである。その二を矛盾と感ずるのは、生きた一のものを、二に抽象化するところから生じる虚妄相にすぎない。

このようにみてくると、業と習気とによる生死相続には、因果法喻段にみられたような、因果三世相続の考えが、そのままひきつがれているといえるであろう。こうしたところに立って、復生異熟は、次のように述べられている。

雖三取種受<sub>レ</sub>果無窮而業習氣受<sub>レ</sub>果有<sub>レ</sub>尽由<sub>二</sub>異熟果性別難<sub>一</sub>招等流増上性同易<sub>レ</sub>感、由<sub>二</sub>感<sub>一</sub>余生二業等種熟<sub>一</sub>前異熟果受用尽時復別能生<sub>二</sub>余異熟<sub>一</sub>、由<sub>二</sub>斯生死輪轉無窮<sub>一</sub>……、<sup>(54)</sup>

前の異熟より、余の異熟への輪轉無窮がこのように説かれるわけであるが、その基礎にあるのが、種子熏習説であることはもちろんである。

生死相続の第二は、惑業苦に由るとするものであり、『成唯識論』独自の二世一重の十二有支が説かれるのもここである。十二有支説について、相当量の論述がなされるが、いまは、十二有支説自体が目的ではないので、その眼目となるところをみると、

生死相続由<sub>二</sub>惑業苦<sub>一</sub>、發<sub>レ</sub>業潤<sub>レ</sub>生煩惱名<sub>レ</sub>惑、能感<sub>二</sub>後<sub>一</sub>諸業名<sub>レ</sub>業、

業所引生<sub>二</sub>衆苦名<sub>レ</sub>苦、惑業苦種皆名<sub>二</sub>習氣<sub>一</sub>、前二習氣与<sub>二</sub>生死苦<sub>一</sub>為<sub>二</sub>増上縁<sub>一</sub>助生<sub>レ</sub>苦故、第三習氣望<sub>二</sub>生死苦<sub>一</sub>能作<sub>二</sub>因縁<sub>一</sub>親生<sub>レ</sub>苦故、<sup>(55)</sup>  
である。十二有支は、これを広説したものである。で、これによると、生死相続は、惑業苦によるとされ、惑業苦の種を、習気とし惑業の二習気を、生死の増上縁、苦の習気を生死苦の因縁となす旨が述べられているわけであり、惑・業・苦説が、ここでも、再び習気説の上に位置づけられていることが知られる。しかしながら、前の生死相続説に比べて、一つのつながりの形が表面にあらわれていることはいなめないであろう。

生死相続の第三は、二業二障に由るとするものである。

生死相続由<sub>二</sub>内因縁<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>待<sub>二</sub>外縁<sub>一</sub>故唯有<sub>レ</sub>識、因謂有漏無漏二業、正

感<sub>二</sub>生死<sub>一</sub>故説為<sub>レ</sub>因、縁謂煩惱所知二障、助感<sub>二</sub>生死<sub>一</sub>故為<sub>レ</sub>縁<sup>(56)</sup>

と説き、有無漏の二業を正因となし、煩惱所知の二障を助縁となして、生死が相続するとなし、続いて、業報身である分段生死と、悲願力による変易生死とを説いている。しかし、変易生死のところ、<sup>(57)</sup>「雖亦由<sub>二</sub>現生死相続<sub>一</sub>而種定有<sub>二</sub>真異熟因果皆不<sub>レ</sub>離<sub>二</sub>本識<sub>一</sub>」<sup>(57)</sup> といふ「前中後際生死輪廻不<sub>レ</sub>待<sub>二</sub>外縁<sub>一</sub>既由<sub>二</sub>内識<sub>一</sub>、淨法相続<sub>二</sub>應知<sub>一</sub>」と説くので、ここでもやはり、相続の問題が、種子説、本識説の上に捉えられていることはあきらかである。しかも、ここでは、淨法相続も、同一の線の上においているのである。分段生死といい、変易生死というも、十二有支説と同じく、つながりの面が強い。

『瑜伽論』においては、阿頼耶識説にしても、業相続説にしても、こ

の生死輪転の立場が基本であった。<sup>(58)</sup>『成唯識論』もここに、『瑜伽論』の相統説を、そのまま継承しているといえるようである。

(六)

以上『成唯識論』の識の連続についてみたのであるが、それは、(1)恒・転・非常非断・縁起、(2)唯有現在法 (3)生死無窮輪転の三にまとめることができるであろう。

いずれにせよ、この相統というつながりの一面は、識の重要な一本の柱であることは明らかである。『論』が識を説くときには、つねに、同時ににおける互為縁の面とならんで、この相統の面が説かれるのである。種子六義においては、刹那滅・果俱有が同時の面を、恒随転が相統の面であり、所熏・能熏四義においては、能熏の有生滅が、同時の面をはっきりあらわし、所熏の堅住性が一類相統の面を説くことはすでにみた通りである。種子生種子は種子生現行熏種子と不可分である。その他、たとえば本識の三相における自相の「与雜染法互為縁能藏所藏」は同時、「有情執為自内我」<sup>(59)</sup>「摂持因果」等の説示は、同時と相統の両面にわたるもの、果相は「能引諸界趣生」「善不善異熟果」「恒時相統勝異熟」等といわれるので、当然、相統の面よりの識の把握である。因相は、一切種子識であって、「執持諸法種子」と説かれ、ここで、種子論が論ぜられるのであるが、いまもみた通り、種子論は、同時刹那の面と、恒相統の面との融会において説かれているのである。このような、本識の基盤に立つから「巻七」から「巻八」にかけての、対治所難においても、「種識展転」(同時互為縁の面)とならんで「生死相統」(一類相統の面)

が論述されるのである。したがって、生死相統段の論議に対して、

此問様第七卷、若唯有識都無外縁等、問、受テ四縁之生明<sup>シスレバ</sup>、雖<sup>レ</sup>無<sup>ニ</sup>外縁縁生、道理立<sup>ヌバレ</sup>、上、重<sup>ナチ</sup>此不<sup>ニ</sup>意得<sup>ナリ</sup>、雖<sup>レ</sup>然、幾度<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>生起<sup>ニ</sup>問、意得<sup>、</sup>也、<sup>(60)</sup>(光胤『聞書』)

といっているのは、識が、いつも、同時互為縁と、一類相統の二面によって捉えられていることを見落しての論議といわなければならないであろう。種識展転が一方で説かれれば、必ず、相統がならんで示されるのであって、決して「幾度」もというものではないのである。

このように、識は、互為縁という同時の面と、一類相統という一面とを持ち、しかもその二は一であるものとしてとらえられる。相統は、根本は、唯有現在法であり、その現在法の内容が、同時刹那の互為縁となる。種子と現行、現行と種子、本識と転識、第七識と第八見分などが、相互に、同時に、因となり果となる。所変を所縁となす我法執の問題が、そこに浮き出してくるのであり、相統と、互為縁とが、一として捉えられるとき、相統も互為縁も、したがって根本的に本識そのものが真にあきらかになるであろう。

註(頁のみは、『新編成唯識論』の頁をあらわす。

- |          |            |           |          |                    |           |          |
|----------|------------|-----------|----------|--------------------|-----------|----------|
| (1) 3頁   | (2) 3頁     | (3) 6頁    | (4) 8頁   | (5) 44頁            | (6) 56頁   | (7) 59頁  |
| (8) 59頁  | (8) 59頁    | (10) 69頁  | (11) 81頁 | (12) 83頁           | (13) 105頁 | (14) 1頁  |
| (15) 56頁 | (16) 56頁   | (17) 大正藏經 | 43・339・上 | 中                  | (18) 56頁  | (19) 59頁 |
| (20) 59頁 | (21) 60頁   | (22) 79頁  | (23) 81頁 | (24) 90頁           | (25) 61頁  | (26) 59頁 |
| (27) 60頁 | (28) 60頁   | (29) 60   | 61頁      | (30) 大正藏經・43・339・上 | (31) 同上   | (32) 同上  |
| 339・中    | (32) 上田義文著 | 仏教思想史研究   | 76頁      | (33) 61頁           | (34) 61頁  | (35) 61頁 |
- 『成唯識論泉鈔』(日仏全書本 210頁) (36) 61頁 (37) 大正藏經・43・337・

下 (38) 同上・340・下 (39) 61頁 (40) 大正蔵経・43・339・下 (41) 中山延  
 二著『仏教に於ける時の研究』77頁、(42)『法相教義』36頁 (43) 46頁、(44)  
 大正蔵経・43・315・上 (45) 大正蔵経・66・162・下 (46) 210頁 (47) 210  
 (48) 大正蔵経・43・516・中 (49) 210頁 (50) 211頁 (51) 大正蔵経・43・515中  
 (52) 43頁 (53) 44・45頁 (54) 210・211頁 (55) 212頁 (56) 220頁 (57) 220頁  
 (58) 太田久紀「瑜伽論における相統性について」(駒沢女子短期大学研究紀要  
 3号) (59) 35頁 (20) 大正蔵経・66・837・中