

『成唯識論』における互為縁について

太田久紀

(一)

「互為縁」という語は、『成唯識論』「卷二」の、阿頼耶識の三相を説くところに使われている。

此の識には具さに、能蔵と所蔵と執蔵との義あるが故に。謂く、雜染のために互に縁と為るが故に。⁽¹⁾

である。阿頼耶識が、能蔵、所蔵、執蔵と呼ばれるような働きにおいて、相互に縁となりあい、「対」としての自己を転変しているということを表わすことばである。

『成唯識論』の「識相」の内容を、別の言いかたをすれば、「識の転変」ということができるであろうが、これは、「対」の自己の把握ということである。つまり、互為縁としての識相の把握である。では、その「対」の自己が具体的には、どのように説かれているのか。その視点に立って、互為縁「有対」の自己を学んでみたい。

(二)

さきに『成唯識論』帰敬頌の長行釈の中から、論を一貫するテーマと

して、続生と礙解との二つがあり、それが、二本の柱となって、しかも不可分のものとして説かれていることを、続生を考えることによって学んだ。生死輪廻とか、衆生相続という、それは、自己の直下のものであり、自己そのもののことである。種子についていえば、種子生種子であり、因果についていえば、因滅果生の異時因果であるが、その論理的把握は充分であるとはいえない。「深妙離言、因果等言皆假施設」⁽²⁾という『論』の文章に実によく表わされているように、続生は、言詮を離れた絶妙の世界とされる。それは、相続が、自己そのものとして自証されるべきものであるからで、いかなる形にせよ、外の形をとって捉えられ、説明が加えられたときには、相続は相続でなくなるからである。精細な論理が駆使されればされるほど、かえって相続そのものは逃げ去り名言におきかえられた相続は、相続そのものの死屍となる。そこで、相続が、自己そのものとして直下に捉えられると、かえって相続の否定の相続という形をとる。『述記』が、相続を、唯有現在法として説き、又、同時因果が、真正因果とされるのは、それであろう。もちろん相続

は、唯有現在法、同時因果であるといひ切ることではない。普寂が、「因果異時、因果同時、阿理不相離而大乘緣起正宗也」⁽³⁾という通りであつて、自己は、その二つを、包摂するものとして、暴流の如く在るといふなければならない。しかし、その根本になるのは、現在法であり、三世の相統は、その上の仮施設にすぎない。

因果等の言は、皆、仮りに施設せり。現在の法、後を引く用あるを、当果を仮立するに對して現因と説き、現在の法、前に酬る相あるを、會因を仮立するに對して現果と説く。……是の如く、因果の理趣、顯然として二邊を遠離して中道に契會す⁽⁴⁾。

といわれる通りである。過現未とか、因果とかは、相互の「對」においてのみあるのであつて、その「對」を遠離した所に、中道（無漏真智）があるとされる。現在は、過未に相對しての現在であるから、現在法という限り、その「對」の域を脱することはできないが、二邊遠離のところとは、過現未という相對としての現在ではなく、その根源にあつて、過現未を仮施設するところの當のそのものという意味での、現在法といふことができる。あるのは、そのもののみであるという意味において、現在法とする。

その現在法は、論文では、契會中道といわれ『述記』では無漏真智といわれている。しかしここには一つの飛躍がある。忘れてならぬのは、この論文は、第八識の、恒相統を説くところのものであることである。ここで説かれているのは、有漏法の根拠である阿頼耶識である。とすると、阿頼耶識の現在法とは、無漏真智ではない。むしろ、有漏雜染の識

の轉變こそが、阿頼耶識の阿頼耶識たる如実相である。もしそうだとすると、相統が、無對の現在法の一点におしつめられてゆき、その現在の一点において識の轉變が捉えられ、また、その一点に契會中道が発見されるということになる。もしそうすると、互為緣有對が、無對の無漏であるといわれることであり、別言すれば、相が性であるということになる。法相教義においては、相と性は定異であるが、又、非一非異である。通常、定異非一の面が強く説かれるものとされるけれども、『成唯識論』自体が、常に非一の立場にたつて仏教を説いたといえるかどうかは、簡単にきめがたい。小川弘貫博士が、『成唯識論』における如来蔵として、有漏雜染の識相の根底に、本有種子—本性住種姓、またその果において転依の所顯得—大涅槃をとりあげられ、そこに一貫して、無漏清淨の如来性の説かれていることを指摘されているが、⁽⁵⁾この阿頼耶識の相統—深妙離言—現在法（互為緣—契會中道）のおさえも看過できぬものをもっているといえるであろう。

しかし、ここでは、相統の中の現在法、現在法としての互為緣という形で、現在の一点に立つ「有對」の自己を尋ねたいと思う。「有對」の自己を明らかにすることこそが、法相唯識の不共の教説であるし、またそれは、「無對」の自己と、不可分であるからである。

(三)

互為緣とは、相互に緣となりあうということであり、相互にとは、以下に述べるように、種子と現行、本識と轉識等が相互にということである。種子も現行も本識も轉識も、自己以外のなものでもないのである

から、それらの互為縁とは、自己と自己とが相互にということである。自己が、自己において因果となるということである。それが前後の關係でとらえられるとき、種子生種子となり、同時の關係でとらえられるとき種子生現行、現行熏種子の同時因果となる。種子と現行が、同時に、因となり、果となり、果が同時に因となり同時に果を熏ずる。二重の因果が同時刹那の上に把握されていることである。種子と現行という対のもののや生と熏という逆の作用が、いかにして同時であるのか。これも、自己の当相として、直下に自証されたものでなければならぬ。法相教義の説相では、種子と現行と種子という三法として説かれざるをえないであろうが、それは、現在法としての自己が、その自己の中に種子としての自己と、現行としての自己という相対する二の自己を持つことの痛烈な体験があつて、それが根本となつて、外に仮りに三法の形をとつて説かれたものと解すべきであらう。もし、そうだとすると、種子としての自己とは、「隠れたる自己」、現行としての自己は、「顕われたる自己」ということができる。現在法としての自己は、「隠れたる自己」と、「顕われたる自己」を「対」として包み持つ自己である。さらにいえば、その二の自己の「対」こそが、現在法としての自己の如実相に外ならない。現在法としての一の自己の具体的内容は、種子・現行と呼ばれる二の自己である。その意味において、種子―現行―種子という自己は、両極に撃し合う電光の如く激しく燃焼する現存在としての自己の事実の把握といふべきであらう。『成唯識論』は、その命の事実を、分析し、諸法を建立し、道理を立てて順序正しく説明しようとするのであるが、その根底に

ある自己の事実を見失つたならば、仏道は戯論におちいるであらう。

互為縁、同時因果は、最も基底に、いま述べたように、種子と現行との「対」をもち、現実の自己は、その現行の上に、さらに「対」の互為縁を重ねていくものとして説かれる。現在法としての自己は、「隠れたる自己」と「顕われたる自己」との「対」と、「顕われたる自己」自体における「対」との二重の「対」において捉えられる。

(四)

これらの「対」の自己が、よくまとまつて説かれる論文として、次の所をあげたい。

(1) 一因能変、謂く、第八識中、等流と異熟との二因の習氣なり。……二果能変、謂く、前の二種の習氣力の故に八識の生ずるあれば、種々の相を現す。⁽⁶⁾

(2) 因縁、謂く、有為法の親しく自果を弁ずるをいう。此の体に二あり。

一には種子、謂く、本識中の善と染と無記と諸の界と地等との功能差別なり。

能く後の自類の功能を引き次ぎ、及び、同時自類の現果を起す。

二には現行、謂く、七転識と及び彼の相応と所変の相と見と性と界と地等⁽⁷⁾なり。

(3) 果俱有、謂く、所生の現行の果法と、俱に現に和合するによりまさに種子と成る。……一身に俱時に能生の生あるを以て……果と俱にあ

りと説くべし。

この三は、いずれも、種子と現行、その現行上の種々相という形で、二重の「対」としての自己を説いたものである。

(1)は、いわゆる、「因能変」「果能変」といわれるものである。「因能変」は、第八識中の等流、異熟の二種習気であり、「果能変」は、その習気力によって、現行の八識が生じ、種々相を現する点をさす。習気は、ここでは、種子と同義であるから「因能変」と「果能変」とは、種子と現行の「対」ということができる。「因能変」は第八識中の習気であり、「果能変」は、諸八識が生ずることである。それを、第八識についていえば、第八識の種子が、第八識の現行を生ずることである。第八識が、第八識を生ずることである。後の教学でいえば、種子頼耶と、現行頼耶と呼ばれるものであるが、それは一の阿頼耶識の二の面である。「因能変」としての第八識と「果能変」としての第八識との二が、一なる第八識の「対」としての具体的内容であるということである。

しかし、「因能変」は、第八識の種子であるが、第八識の現行のみを生ずるのではない。論文にみられる通り、七転識をも含めた八識の現行を生じ、種々相を現するのである。とすると、「因能変」というとらえかたは、第八識現行の根拠であるとともに、同時に七転識の根拠でもあることになる。つまり、第八識が第八識を生ずるという第八識の「対」の把握であるとともに、第八識と、他の諸識との「対」をも包括することである。それは、いいかえれば、本識と転識との「対」であるから、「因能変」「果能変」というとらえかたは、一番根底に、第八識自体

の、種子と現行という「対」をとらえ、これを、二重の根底的な「対」とし、次に、その「対」をもつ第八識を、本識として、それに対する転識という「対」を、第二重の「対」としてその上にとらえるものである。しかも、七転識の基底となっている本識は、「因能変」つまり、二種習気としての本識であるから、この「対」は、第八識の現行と、七識の現行との「対」ではなく、第八識の種子、あるいは、種子としての第八識と、七識の現行との「対」であるわけで、こうみてくると、「因能変」「果能変」は、第八識自体の「対」と、第八識と七転識との「対」と、この二重の「対」を含んで、種子と現行との関係として把握したものといえる。したがって、「因能変」は、現行に対する種子にはちがいないが、その種子の所在の第八識自体での「対」と、第八識以外のものとの「対」との「根源」として考えられていることになる。『述記』が、「此の因というは、即ち、所由の故に」というのは、その「根源」という点をさすものである。つまり、「因能変」は、現行としての自己の全体の所由である。ということは、「因能変」とは現行として「顕われている自己」のすべての背後にある「顕われざる自己」の全体であるといえる。「果能変」は、「顕われたる自己」の全体、「因能変」はその所由たる「顕われざる自己」の全体である。したがって、「因能変」は因としての能変、「果能変」は、果としての能変を意味し、全体として、自己の存在の隠頭二の「対」をとらえたものといえよう。

安慧の『釈論』によれば、「果能変」は、『成唯識』とちがって、阿頼耶識から「諸転識」と「染汚意」とが生ずることであるといわれている

るようであるが、これを、『成唯識』の方からみると、二重の「対」の内、阿頼耶識自体の種子と現行との「対」が、欠落することになる。これは、『成唯識』では、(2)の論文に説かれるところである。

このように、「因能変」「果能変」をみてくると、この教説が『頌』の「此能変唯三、謂異熟思量、及了別境識」という能変の三の分類に對して、別の能変の分類を提起したということがはっきりしてくる。それは、『頌』が、能變識の性質・作用というような点から能變を三に分類したのに對して、これは能變における隱顯の「對」を抉出したということである。具体的には、異熟・思量・了別という形で動いている現行の識の背後に、隠れてはいるが、「因能變」「習氣」と呼ばれる自己が嚴然として存在することを直指し、それへの自覺を呼びおこしたものであるであろう。

「因能變」「果能變」については、古來種々の議論がなされている。

たとえば、『述記』では、因・果を逆にとらえることも可能であるといわれる。⁽¹¹⁾すなわち、「因能變」「果能變」というとらえかたは、種子を因とし、現行を果とする上で説かれるのであるから、いわゆる種子生現行の一面をさすことになり、その面からはそれでよいが、今度は逆に、現行熏種子の面からみると、現行が因となり、種子が果となるから、七轉識を、「因能變」の体ともなしうるといふようなことが述べられてゐる。種子・現行・種子を独立した三法とし、その相互の關係を論理的に完成しようとする、こうしたいいかたも可能でありまた必要であろう。しかし、これを論理的要請としたのでは、唯識學が仏道で

なくなるのであつて、やはり、これは、どこまでも、「いま」「ここに」ある「對」としての自己の、因果がまた相互に逆の形においても因果となりあうという重々の「對」の把握としてうけとるべきであろう。

諸法を建立して、その建立された諸法の簡括を通して真に迫ろうとするのが、法相教義の正道であるが、しかも、その建立された諸法を固定化するとき、生きた存在の眞実が捨象されてしまうのであつて、そこに苦心があるのであろう。この義説も、因果の互換性によつて、その固定化をさけ、「有對」の存在の眞実への志向を示すものとすべきである。

又、古來「因能變」「果能變」を説くのに、牛や蝸牛の頭と二本の角の比喩が用いられる。しかし、これは、頭と二本の角が不可分であるとする一分の比喩であつて、蝸牛の頭から角が出るという時間的經過を想定したらまちがいであろう。

(2)は、『頌』「由一切種識、如是如是變、以展轉力故、彼々分別生」の長行釈中、四緣の中の因緣を説く所にみられるものである。

因緣は、「親弁自果」といわれる如く、ある一の法の、自法の果との間の最も親しい關係をいう。自因・自果とでもいうべきものである。論文では、因緣の体として、「種子」と「現行」があげられているので、「種子」と「現行」が、最も親しい關係の上にとらえられていることを意味する。

種子については、「引次後自類功能」と「起同時自類現果」とが並べ説かれ、それが、親弁自果とされるのであるから、「因緣」は、単に、種子と現行の關係のみではなく、種子と種子との關係をも含むことがわか

る。つまり、一の種子を中心にして、種生種の異時のつながりと、種生現、現熏種の同時の関係との二が、「因縁」という関係において捉えられていることである。一の種子が、異時と同時の因果の結節点であること、一方において、生死相続の根拠であり、一方において、虚妄分別転変の条件となること、その二が利那の種子の生滅においておさえられている。この種子の二面を、さきの「因能変」の二種習気に重ねあわせてみると、さらにもひとつ、種子の実態があらかになる。

現行については、ここでは、七転識といわれる。「果能変」のところで、現行が、八識といわれたのと異なる。現行を、七転識とするのと、八識とするのでは、そこで述べたように、第八識自体の隠頭を含むか否かというちがいがあるわけで、ここでは、次の論文で、

第八心品は、所熏無きが故に、所依を簡んで独り能熏なるものに非るが故に、極めて微円なるが故に、種を熏成せず。⁽¹²⁾

といわれているところから考えて、熏習という点から、種子と現行がとらえられているといえ、そうであるならば、当然、能熏の七転識と所熏の第八識というように分かれる。種子頼耶と現行頼耶という関係とは、目ら別となる。「因能変」「果能変」の分類と「因縁」とが種子・現行という同じものを扱いながら、別の立場に立ったものであることがわかる。二能変においては、「対」が二重の形でおさえられておるのに対して、「因縁」は本識と転識という一重の「対」のみに着眼したものであるよう。

(13)は、種子六義の第二果俱有であり、種子は、果の現行を、俱有とす

ると述べるもので、種子と現行の同時性と、不可分性を指すといえよう。しかし、ここで着目しなければならぬのは、「種子と成る」「一身に俱時に」という論文である。「種子と成る」ということは、種子という実体があつて、それが、第八識の中に在り続けているということではなく、現行と俱時に相対したその一時において、顕われたる現行の所由であることにおいて種子が自らを種子として成ずるということである。現行の転変において種子が種子となる。しかしそれは現行がまず動いて、種子がその所由として種子となるのではなく、まず種子があつてそれが動いて現行が生じ、その現行と相対比して種子とされるというのでもない。「一身に俱時に」という語は、その意味では深い内容を持つ。一身とは、「いま」「ここに」生きている自己の存在の事実であり、觀念的に考えられたものではない。「身」が、ここにあるということは、現行としてあるということである。現行としてあるということは、その直下に、種子を成就していることである。「身」がここにあるということは、現行と種子と、ともに成じてあるということである。『述記』は「俱時に現に有り」という。「所生の果法」とか「種子と成る」とかいうので、どうしても、そこに時間的経過をおきやすいが、そうではなく「一身に俱」であるのであるから、種子と現行が「いま」「ここに」おける自己において成であるとともに「対」であるといえるのである。『論』の炷焰、束蘆の譬はそれを表わすものである。こうみてくるとき、種子と現行とが、一身における「対」としてとらえられるべきことが、さらに明らかになる。

以上、現行と種子という関係の「対」をみた。それは、現在法としての自己の、隠と顯との二の「対」の自己である。しかし現行・種子という語の示す内容については、まだ具体的に触れなかった。次にそれをみたと思う。それによって、種子・現行の具体的な姿が明らかに互為縁「対」としての自己の真実を、より知ることができるであろう。

(五)

まず種子の内容をみたいと思う。

種子の説明は「卷二」の種子出体の一段に大体は述べられている⁽¹³⁾。

(1) 本識中親生自果の功能であること。(2) 本識と種子、種子と所生果と非一非異であること。(3) 世俗諦において実有とされること。(4) 第八識の相分であること。(5) 有漏種は、体用門からは無記性に、相用門からは善等に授せられること。無漏種は善であること。(6) これに本有と始起とあること。(7) a 刹那滅 b 俱有 c 恒随転 d 性決定 e 待衆縁 f 引自果の六義を有すること。(8) これに内種と外種とが考えられること。(9) その熏習については、所熏四義、能熏四義が説かれること、などである。しかしこれは、種子の外延的な説明であって、内包的な具体相は不充分である。現行を生ずる根拠としての種子、互為縁有体の一つの種子という点から考えるとき、その内容的説明として①等流・異熟の二種習気。②名言・我執・有支の三種習気。③相・名・分別の三種の習気を取りあげるとよいように思う。これによって、互為縁・対という面からみた種子の具体的内容があらかになるし、これが一切諸法や、諸識や、諸識の分別の転変の因として持つ意味が納得されるように思う。

①は、さきにあげた「因能変」「果能変」のところに説かれるものであるが、その論文を整理すると次のようである。

等流習気は、七識中の善と悪と無記とに由り熏じて生長せしむ。

等流習気は因縁たり。故に八識の体相差別して而も生ずるを等流果と名く、果、因に似るが故に。

異熟習気は、六識中の有漏の善悪に由り、熏じて生長せしむ。

異熟習気は、増上縁たり。第八識を感じるに引業の力に酬いて恒相続するが故に異熟の名を立つ。……果、因に異なるが故に。⁽¹⁴⁾

②の論文は次の通りである。

諸の習気に総じて三種有り。

一には名言習気。謂く、有為法の各別の親種なり。名言に二あり。一に表義名言、即ち能く義を詮する音声の差別なり。二に顯境名言、即ち能く境を了する心心所法なり。

二には我執習気。謂く、虚妄に我々所と執する種なり。我執に二あり。一に俱生の我執、即ち修所断の我々所執。二に分別の我執。即ち見所断の我々所執なり。

三には有支習気。謂く、三界の異熟を招く業種なり。有支に二あり、一に有漏の善、即ち是れ能く可愛の果を招く業、二に諸の不善、即ち是れ能く非可愛の果を招く業なり。⁽¹⁵⁾

これによってみると、等流習気Ⅱ名言習気、異熟習気Ⅱ有支習気であることがわかる。

等流、名言習気は、(a)七識中の善悪無記の転変に由って熏習されるものであり、(b)八識体相の差別、或は(c)有為法各別の親因縁となるものであること、しかも、それに、表義名言と、顕境名言の二種あることなどが理解される。(a)は、能熏の主体となるもの、(b)は、それを親種として転変した現行の主体の側に属するもの、(c)はその客体の側に属するものである。つまり、主体の側の八識の現行と、客体の側の有為の一切法との親因縁であるわけで、主・客と相分れた「対」としての自己の直接の根拠となるものである。そして、その具体相は、表義と顕境である。表義名言は『述記』によれば、第六意識のものとされる。第六意識が名を詮表し、施設し、その名を縁じ、それを熏じ、その熏じられた種子が、有為諸法の親因縁とされるのである。諸法を建立し、それに名を与え、その名を固定化しそれを縁するという人間の「対」的動きの根源が的確に捉えられているといえよう。名を施設するということにおいて、すでに主客の「対」がみられることであり、「対」としての自己の根底に「対」の働きの源由を発見したことである。顕境名言は『述記』は「七識に通ず」と説く。「能了境心心所法」といわれるように、表義名言が、名によって表わされる客体の方をさすのに対して、それを縁する主体の方である。名言が表わされるということは、表わされる方と表わす方とがあることであるから、表義名言があれば当然、表わす方の顕境名言がなければならぬ。但し、ここで注意すべきことは、表義名言は第六識であるのに、顕境名言は七識に通ずるということである。ということは、顕境名言には表義名言に含まれぬ第七識が含まれるということである。第

七識の境は第八識の見分であるから、これは共に微細の働きである。すなわち、この微細の關係は、表義名言として表わされ難いものである。微隠にして表義名言とはならない。しかし厳然として「対」の種子として熏習されつづけるということである。これはあとも述べるように「対」の把握として絶対に見落してならぬものであろう。名を施設しそれを縁じて流転するのが衆生性の根源であるのはもちろんであるが、それよりさらに深く、名言化を超える世界において、名の施設さえも許さぬ「有対」の働きが、美事に捉えられていることである。我執習気がこれをさすことはいうまでもない。

異熟、有支習気は、別に業種子といわれる。六識中の有漏の善悪業に由り生長し、第八識相続の増上縁となるものである。等流習気を因縁とし、これを増上縁として衆生の流転がおさえられる。この場合、有漏の善悪とは何かということが重要であろう。

「有漏」については、次のようなところをあげるのがよいであろう。

善と無覆無記心の時、若し我執無ければ、有漏に非るべし。

然も諸の有漏は、自身の現行の煩惱と俱生俱滅して互に相い増益するに由りてまさに有漏となる。此に由りて有漏法の種子を熏成す。後に現起して有漏の義成す。⁽¹⁶⁾

これは、いずれも第七識の有情我不成証のところの論文であるが、これによってみると、有漏とは、我執があるということであり、自身現行の煩惱と俱生俱滅するということである。「我法の執に由りて二障具さに生ず⁽¹⁷⁾」といわれるように、我執が根源になるのであるから、これもそ

う考えてよい。我執は「巻一」に、俱生・分別と分立されて説かれてお
る通りであり、そのすべてが、有漏法の所由となるわけであるが、その
中で最も根源的なのは、俱生我執の中の、常相続のものであることはい
うまでもない。それは第七識が第八識の見分を縁じて我と執する衆生の
奥底にひそむ営みであって、まえにもみた如く名言ともなりえず働き続
ける「対」の事実である。

異熟習気が、このようなものであるとすると、名言習気、有支習気
と並んで、ともに、それが「対」の自己の根源としてとらえられている
ことがあきらかになる。

種子の⑧は相・名・分別の三である。「論」では「巻二」の第八識の
行相所縁を明かすところで、

諸の種子とは、謂く、相と名と分別との習気なり。⁽¹⁸⁾

と述べられている。「述記」では『瑜伽論』その他をひいて、「有漏心
等、所変を二に分つ、能変を一と為す。……有漏に戯論あり、能所詮あ
り、名・相等を起すが故に」⁽¹⁹⁾あるいは「仮りに所執を立てて相・名とな
す」⁽²⁰⁾あるいは「此の中、名を安立して依他起となし、義を遍計所執と
なす、此中、名は五法の中の名、義は即ち相及び分別」⁽²¹⁾と釈され、分別
はまた「能変心等」⁽²²⁾といわれているので、この三事が五事の前三である
こと、それが、能所詮の「対」を表わすことなどがわかる。

以上、種子の内容を概観したわけであるが、現行と相對する種子自体
が、実は「対」を根源的性格とすることがあきらかになった。現在法と
しての「いま」「ここに」ある自己が、種子・現行・種子の同時因果、

つまり、互為縁有対の自己と把持され、その一法である種子が、それ自
体においてまた「対」を隠蔵しているということである。有対の自己の
底の、隠なる「有対」の自己である。しかも、一の種子から有為諸法
が現行するのではない。種子の六義の中に、性決定とか、引自果があげ
られているように、色法の種子が色法の現行を引生し、心法の種子が心
法を生じるのである。とすると、現在剎那の有為法としての「対」の自
己の現起の底には、「対」の性質をもった無限の種子が隠されていると
いうことである。識の並起を認め諸識生起の所依所縁等が詳しく論じら
れる法相唯識教義においては、現在法としての有為法が幾重ものかさな
りによって捉えられていることであるから、その諸法のひとつひとつに
隠たる種子がまた無限に隠されていることを意味する。つまり「対」の
性質をもった種子が、現在法としての「いま」「ここに」ある自己の底
に、対として存在するということであり、それはまた諸法の隅々にまで
「対」の性質を発見しているということであろう。

有漏種子については、大体以上のようにいうことができよう。しか
し、種子には、無漏種子もある。それは有漏種子に相對するものであ
って、仏道修行の面からみた場合、存在のきわめて大切な一面の把握であ
るので、一応触れておく。

無漏種子については、次のようなところがあげられるであろう。

(a) 諸の有情無始の時よりこのかた、無漏の種あり、熏習に由らずして
法爾に成就するあり、無漏法の起ること、此を以て因と為す。⁽²³⁾

(b) 無漏種子の有無に由りて……性の差別を頭わす。⁽²⁴⁾

(c)若し本より全く無漏法の種無ければ、諸の聖道、永に生ずることをえず。⁽²⁵⁾

(d)無漏法の種、此識(本識)に依附す。⁽²⁶⁾

(a)は、無漏種子は、本有種子としてあるということ、(b)はその有無によつて五姓の差別があること、(c)は、それが聖道の源由であること、(d)はそれは、本識と性を異にするので本識には摂せられないが、それに依附していることである。つまり、無漏種子が、成仏性の衆生と非成仏性の衆生との差別の根拠とされていることであり、仏道修行の内的原因とされていることである。有漏種子が、虚妄雑染・互為縁有対の所由であるのに対して、これは、有漏の自己が、無漏の自己へ転換して行くときの最も根源の起発力であるとされるのである。

ところで、無漏は「性淨円明」⁽²⁷⁾といわれる。有漏種子が「対」の性格を持ち、現行と同時因果の關係において「対」の現行を變現するのはわかる。それに対して、性淨円明といわれる無漏の種子は「無対」を意味するのであるから、もしそうだとすると「無対」のものが、種子という現行に相對するという基本的性格を持つものによつて説かれるのは、いかなることであろうか。種子と現行は同時因果であるから、無漏の種子が無漏の現行を生起するのも同時刹那のことではなければならない。しかし、無漏とは元來「無対」ということであるから「無対」の種子が「無対」の現行と同時現成ということになる。しかるに、種子・現行というのであるから「無対」の無漏法の現起でありながら、しかも、種子・現行という「対」が根底に残っていることになる。「無対」とは、一とい

うことであるから、無漏法現起とは、一なる自己と成ることである。「対」を絶することである。「諸の戲論を絶つ」⁽²⁸⁾ことである。勝義においては、種子も現行も泯ぜられることでなければならない。つまり、無漏種子は現行として生起した時、自らをも否定するという性格を持つものである。そうした「無対」の法の根拠が、種子という「対」を基本的性格とするものによつて説かれなければならないというところに、法相教義の宿命的限界があるともいえる。有漏雑染の衆生から、無漏清淨の仏へという形で仏道修行をみようとする限り「無対」のものも「無対」という形によつて「有対」の中にくみこまれざるをえないのである。性異なる故に本識に摂せられず、本識に依附すといわれるあたりに、その苦心のあとが窺われるのである。「有対」の中に「無対」をくみこもうとすればそうでもない外はない。これは法相教義の一の宿命ではある。しかし、またそれは、他に比類のない法相教義の功績である点も見落してはなるまい。

(六)

種子と現行との「対」あるいは、現行と現行との「対」は、一宗の極理として尊重される。いわゆる七転第八互為因果といわれるものであり「諸法、識において蔵す云云」の『阿毘達磨經』頌を基礎とするものである。本識と轉識とを、因・果として捉えるにせよ、因縁・増上縁とするにせよ、あるいは、体用門・因果門等のいずれとしておさえるにしても、それがすべて「対」として捉えられているということであり「対」

の自己の把握とうけとるべきものであろう。本識の種子は現行として諸八識を生じ、諸八識は、本識と転識とに分れて、転識は本識を所依としながら、それに種子を熏じるのであるから、種子・現行・種子、あるいは、現行・現行といういくえもの「対」をつみ重ねることになる。種子が根本的に「有対」的性格のものであるから、それを所由とする現行も「有対」性をまぬがれることはできない。識相とは「有対」の識の事実の姿ともいうことができるのである。どこをとりあげても、「対」の有為相が説かれぬところはない。しかし、その中で最も基本的なものといえば、第一には現行法と現行法との「対」としての第七識と第八識の「対」であらう。第二は、前五識と色法との「対」であらう。第三は現行法としての諸識の、それぞれの識自体の上における相見分等の「対」であらう。さきに引用した論文によれば、「生八識」「七転識」であり、「種々相」「所変相見」であらう。

第七識と第八識との「対」は、現行識と現行識との最も典型的な「対」の相であり、有漏法の体とされるものである。これは『頌』の「依彼縁彼」に表わされるところであり、『論』では次のように説かれている。

此の意（第七識）は、彼の識（第八識）の種、及び彼の現識を以て俱に所依と為す。……此の識（第七識）は恒に彼の識に依って所縁を取（²⁹）ることを顯示す。

謂く即ち彼を縁す、彼は謂く即ち前の此（第七識）の所依の識（第八

識）なり。聖、此の識（第七識）蔵識を縁すと説くが故に。⁽³⁰⁾

此の意（第七識）但し蔵識の見分のみを縁じて余には非ず。……此（第七識）は唯彼（第八識見分）のみを執して自の内我と為す。⁽³¹⁾

無始より未転依に至るまで、此の意（第七識）は任運に恒に蔵識を、縁じて四の根本煩惱と相応す。⁽³²⁾

無始よりこのかた、任運一類に内（第八識）を縁じて我と執し恒に転易無し。⁽³³⁾

蔵識等を縁じて恒審思量して我等と為す。⁽³⁴⁾

末那有りて恒に我執を起すに由り、善等の法をして有漏の義を成ぜしむ。⁽³⁵⁾

有情（第八識を）執して自の内我と為す。⁽³⁶⁾

此の識（第八識）常に転変無し。有情恒に執して自の内我と為す。⁽³⁷⁾

（第八識は）無始の時よりこのかた一切法のために等しく依止と為る。……現行法のために所依と為る。……彼（五根）を變為し及び彼の依と為る。……末那のために依止と為る。⁽³⁸⁾

これらの論文に説かれているのは、(1)第七識は第八識を所依とすること。（所依については種子依・俱有依・開導依等が広説されるがここで

はふれない。(2)第七識は、所依である第八識を所縁とすること。(この時の第八識は、護法正義によれば、現行頼耶の見分である。)(3)所縁である第八識見分を執し恒審思量して自の内我と為すこと。(4)そのことが、有漏の義を成ぜしむることなどである。第七識は、第八識の種子から生起せる現行識である。その意味において第八識を所依とする。しかもその所依の本識を所縁となすのであるから、自が自を縁することである。自が自を縁ずるとは、自の「対」以外の何ものでもない。しかもこの「対」は、俱生常相続の我執で「細にして断じ難し」といわれるように、自己の身と俱に任運に転ずる深刻な衆生性そのものに外ならない。「対」の自己を示す現行の第二として、前五識と所縁の境である色法との「対」をあげておきたい。前五識の境は、色声香味触の五境であるが、これは、常識的には、自己の外にあって自己に對する物と考えられやすい。現に『俱舍』の色法は、人間に相對する質礙の物である。五識と所縁の境との關係を、そう考えると、それは「対」としての自己の枠をはみだして外との關係になる。しかし、唯識教學はそれをしも自の中に定置し、常識的に外の物と考えられるものを唯識教義の上にのせる。その意味では、五境をどう考えるかということが、唯識教義の特徴をとらえる一の鍵であるともいえる。論文では次のように説かれている。

五識身は、内には、本識に依り、外には作意と五根と境等との衆縁和合するに随つて方に現前することを得。⁽³⁹⁾

五識身は思慮する能わず、唯外門のみに転じ起るに多縁を籍るが故に断ずる時は多く現行する時は少し。⁽⁴⁰⁾

眼等の識は五の随一なるが故に余の如く親しく自に離れたる色等を縁ぜず。……此の親所縁は定めて此に離るに非ず。⁽⁴¹⁾

色等の外境をば分明に現証す現量の所得なり。……現量に証する時には、執して外と為さず。……現量の境は是れ自の相分なり。識の所変なるが故に亦説いて有とも為す……。色等の境は色に非れども色に似、外に非れども外に似る。……執して是れ実の外色と為すべからず。⁽⁴²⁾

親しく能く了する者は、謂く自の所変なり。⁽⁴³⁾

諸法は皆識に離れず。……愚夫所執の定めて諸識に離れて実色等有というを遮す。⁽⁴⁴⁾

これらに説かれているのは(1)五識は本識に依止すること (2)衆縁和合によつて現前すること (3)唯外門轉のものであること (4)しかし外門轉といつても、自に離れたる色等を縁するものではないこと (5)五境は現量得であるが、現量得ということは、自の相分、自の所変であり、似色ではあつても、外の実色としてはならないこと、(6)要するに、識を離れて色等はないということである。つまり常識的に外の実在と考えられているものは、実は識所変以外の何ものでもないということであり、外境が

識とされるということは、外境が自己の中にとりこまれてくることを意味する。これは、所縁々の問題へとつながるのであるが、そこでは、

前五心品は、未転依の位には麤なり鈍なり劣なるが故に必ず外質に杖するなるが故に亦定めて疎所縁々も有り。⁽⁴⁵⁾

といわれ、いわゆる本質を疎所縁々とすることを説く。本質は、第八識現起のものであるから、前五識の所縁の境は、究極的に自の中のものとして捉えられるのである。能縁の識と所縁の境とは、一の識の上におきなおされ自己の「対」としての意味をもつてくることになる。しかしこのことは物は存在しないということでもなく、物は觀念の所産であるということでもない。これについては改めて学ぶつもりである。

現行の「対」としての第三は、相見分等である。基本的には因位としては「識体転じて二分に似る、相と見とは俱に自証に依りて起るが故に」⁽⁴⁶⁾であり、果としては、「能取所取の相を離る」⁽⁴⁷⁾といわれる識自体の上での相対の問題であり、四分義として完成されるものである。四分義は、法相唯識教義としては重要な分野であり、『論』にも、所々に散説されており、そのすべてに当ることはここでは許されないので二三の点についてみたい。

四分は、相分（主観的客観）見分（主観的主観）自証分（二分の体）証自証分（体を証するもの）である。

第一には、最も基本になる

識体転じて二分に似る⁽⁴⁸⁾

をあげなければならない。二分は、相分見分であり、一の識の上で、主観に捉えられた客観と、その客観を捉える主観とが、一の識体の上に捉えられていることである。相分とは、さきにみた色法も含めての有為の一切諸法である。それらが相分に摂められるのであるから、自己をとりまく一切の世界が、自己の識以外の何ものでもないといわれることである。自己の存在とは切断されて外に在ると思われているものが、実は自己と不可分であるばかりでなく、自己の転変した自己であるとされることである。従つてこの論文は、一の識が二に分かれたこと、分かれた二分は一の体を持つことという形において、相対せる自己が捉えられたものといえる。

第二には第三分と第四分の論証をあげよう。第三分については、

此れ（自証分）若し無くば自ら心心所法を憶せざるべし。⁽⁴⁹⁾

心心所は一一生ずる時、理を以て推徴するに各三の分あり、所量と能量と量果と別なるが故に、相と見と必ず所依の体あるが故に。⁽⁵⁰⁾

と説かれている。すなわち(1)心心所法を憶するものとして、(2)所量・能量・量果の完成として、(3)相見の体として、自証分がなければならぬとされている。共通にあるのは、憶するものと憶されるもの、量られるものと量るもの、量るものをさらに証するもの等の「対」の把握である。

第四分については、

此れ（証自証分）若し無くば誰か第三を証せん。心の分なること既に

同なれば皆証すべきが政に。又、自証分は果有ること無かるべし。諸の能量は必ず果有るが故に。⁽⁵⁾

といわれる。第三自証分を証するもの、あるいは、第三分の量果をさらに完成させるものとしての要請から第四証自証分がなければならぬとされる。第三分までの「有対」の上に、もひとつの「対」がほりさげられていることである。

第三には、四分相縁をみておきたい。

同聚の異体は展転して相望するに唯増上縁のみあり。諸の相応法は所杖の質、同なれば相縁せざるが故に。或は見分に依りて相縁せずと説き、相分に依ては相縁する義ありと説く。諸の相分互に質と為て起れば、識中の種の触等の相と質と為るが如し。……

同体の相分は見の為に二縁たり。見分は彼に於て但し増上のみあり。見と自証と相望するも亦爾り。余の二は展転して俱に二縁と作る。此の中には、種の相分に依て説かず。但し現起の互に縁となることを説くが故に。⁽⁵²⁾

まず同聚の異体とは、例えば一の眼識の俱時の心心所等というわけであるが、その場合、同聚ではあってもそれぞれ別体である法とされるのであるから、その相互の關係が問われることになる。これについて一釈では同聚の異体は、所杖の本質を同じくするので相縁せず、ただ増上縁となるのみであるといひ、一釈では但し、相分についていうならば、相互に縁じ合うといわれる。なぜならば相分同志相互に質となり合うからであ

るといわれる。

同体相分とは、例えば一の受の相分と見分と同体である如きをいう。

その場合(1)見分と相分との關係をみると、見分にとって相分は、所縁々と増上縁との關係にあり、相分は見分に対して増上縁となるのみとされる。(2)見分と自証分との關係もこれと同じく、見分にとって自証分は所縁々と増上縁となり、自証分にとって見分は増上縁となるのみである。

(3)自証分と証自証分との關係は、相互に所縁々と増上縁との二縁となりあう。但しこれは、現起の四分についていうのであって、種子と現行との關係を加えれば、さらに因縁の關係がからんでくるわけで、これとは異るといわれる。以上、同聚異体にせよ、同体相分にせよ、四分相互の關係を検討したものである。四分義の基本は相見の二分であろう。第三分はその体として自然に考えられてくるが、第四分については、いささか論理的要請の感がしないでもない。第四分が護法教学において立義されたかどうたにも疑問があるといわれているが、これを単に認識主觀の論理的分析というように考えないで、一の識上の、「有対」のほりさげとしてうけとるとき、煩鎖な一見思弁的とも思われる四分義が仏道の上に生命をもつて蘇生するのではないであろうか。

以上、現行の「対」を、本識と転識、識と境、四分相互というように順序してみてきたわけである。具体的な顕なる自己の存在の事実の中に、重々の「対」を直指されたということであろう。

(七)

はじめ続生の問題を学んできて、唯有現在法に到り、その現在法の具體的内容として「対」の自己を学んできた。根本的には、種子と現行、

すなわち隠顯二の自己の「対」で説かれ、その種子と現行の上に、それぞれ「有対」が捉えられていたといえよう。現刹那の自己が、隠なるものに於ても有対的であり、それなるが故に、顯なるものもまた「有対」であり、有対的の二の自己が、全体として、「有対」の自己として在るということである。ときにそれは、思弁的でありすぎるくらいがないとはいえぬとしても、「有対」の自己に、妥協することなく、真摯にそれを求め続けるところに、法相唯識教義のすばらしさがあるといえるであらう。

しかし、もし、自己が、説かれる如く「有対」重々無尽のものであるとしたならば、その「有対」の自己を、「有対」の自己として自覚するものは何であらうか。「有対」の自己が、ここに存在する自己の事実であるとしたならば、「有対」の自己を自覚するものもまた「有対」の自己以外の何ものでもない。とすると、「有対」のものが、「有対」のものを、「有対」として自覚することは可能なのであろうか。「有対」の自己を「有対」の自己として捉える当のそのものは何なのであろうか。

『論』に「無始の時よりこのかた、心心所法已に能く自の相見分等を縁ずと雖も、而も我法の執は恒に俱行するが故に実の如く衆縁の所引たる自の心心所の虚妄変現なるを知らず⁽⁵⁴⁾」といわれるゆえんである。これについては改めて学びたいと思う。

註(数字のみは、新篇成唯識論の頁数)

(1) 35 (2) 60 (3) 大正 68・55・上 (4) 60 (5) 「法相宗にお

ける如来藏」『駒沢大学仏教学部研究紀要』26号(6) 34(7) 196(8) 43(9) 大43・298・下(10) 宇井伯寿著『安慧護法唯識三十頌釈論』21P (11) 大43・298・299(12) 196(13) 36(14) 34(15) 211(16) 125(17) 1 (18) 46(19) 大43・549・中(20) 同上(21) 同上(22) 230(23) 41 (24) 42(25) 42(26) 51(27) 281(28) 282(29) 93(30) 104(31) 105 (32) 107(33) 113(34) 119(35) 126(36) 35(37) 56(38) 67(39) 180 (40) 180(41) 181(42) 190(43) 192(44) 193(45) 194(46) 200(47) 244(48) 3(49) 48(50) 48(51) 49(52) 108(53) 『世親唯識の原典的 解明』25P(54) 288