

大乘義章に於ける虚妄識について

鍵 主 良 敬

一 十二縁起において最も整つた形で體系化される佛教の縁起觀は、深い人間の現實を解明したものであり、縁起としてある我々の在り方は、既に存在の實相を現わしている。従つて人間存在の事實を縁起において理解したところに、佛陀が目覺めた法の道理があつたといえるのであるから、縁起こそ佛教のすべてであるといつても過言ではない。縁起の故に無自性空である流轉の現實は、それ故に付け加えるべき何物もないのであつて、唯、諸法の諸法である相、即ち法の實相が明らかになることが、佛道に參入する唯一の方法であるといつてよい。佛性といわれ如來藏といわれる意味も、我々が現に有る在り方の上に、法の實相が何等の障礙もなしにはたらいっていることを示すのであろうが、かかる法性が具現しつゝある人間の現實は、しかしながら決して平坦ではない。法性としての法を眞如としても、眞如のままにあるはずの我々の現實相は、眞如を眞如と把握し得ない事實の上に成り立つているからである。

法性を法性のままにとらえることがなく、眞理を眞理であると思ふ得ない人間存在の在り方が、何に由來するかの原因を求めて、迷いの根據を無明において明らかにしたところに、作者なくして作られ滅者なくして滅する自然の法性のあり方に暗い、人間の現實の根元的迷いの實相を解明した佛教の最も本質的な特色をみることできよう。従つて無明を明らかにするところにかゝつて法性の明らかになる道も隠されていると思われ、十二縁起の順觀が迷いの現實の根底に無明を置いた意味もそこにあるのである。それ故無明こそ問題の核心を示すものであるが、十二縁起でいわれる無明はたして一切の迷妄の現實を現わすことができるのであろうか。

無自性空の縁起觀によつて諸法の實相を解明した立場が、識を手がかりとして人間の眞實相を理解する縁起觀へと展開した時、そこでは縁起である諸法の實相の成り立つ場の解明が問題になつたのである。かかる立場で縁起を理解しようとする思想の流れを唯識觀とみる場合、そこには識を立場とし

て明らかにしようとする、非常に深い迷妄の上に立つ、我々の顛倒の現實があるといえるであらう。地論宗といわれる學派における唯識説を問題とする場合にも、いまだ充分な學的體系の上に確立されたものとして論ずることはできないであらうが、思想的には古唯識に入るであらうこの學派の思想の一面を理解する試みとして、淨影寺慧遠の唯識觀の性格を明らかにするため、大乘義章における虚妄識の考察を試みることとする。

二 阿毘達磨の教學が一切の經驗を識において理解する場合には、六識で充分であつた。六識以外に經驗内容はなく、六識が對象を了別する識であつた。識と名色との相關關係によつて知られるように、名色は識を待つてはじめて名色なのであるが、識も同じく名色を待つてはじめて識として成り立つのであらう。しかし唯心・唯識として識に重點が置かれて一切諸法がみられる立場では、周知のように識が一切法の成り立つ根據となり、成り立つものと成り立たせる場との關係としてみられるから、識が諸法成立の場所であるとして、對境は獨立して外にあるものではなく、單に意識の内容であるにすぎなくなる。従つて對象を現わし計るのは識であり、一切法を知覺し感覺する識が六あるとされたのであるが、かかる見解では諸法の實相を究め盡すことができなかった。即ち、我々の意識内容には何時でも何かの色付けがあつて純粹

ではない。そこには我々の經驗に浸透し、經驗を支配し統御している何かがあるのであつて、それは六識からは出てこない。我々の日常經驗である六識より深いところにあつて、六識に著色するより、根元的なはたらき——それが自我意識であるが、我々の經驗はかかる根元的な自我關心としての我執の上に成り立つているために雜染たらざるを得ないのである。

従つて一切を經驗し、配慮し、思惟するその根底には、自己を愛著するという我に對する深い配慮が人間經驗の最も深いところにあると考えられ、我々の經驗が清淨や雜染である根據も、かかる識においていわれるといえるであらう。

以上の如き觀點から大乘義章をみた場合、そこに述べられる阿梨耶識が二重の性格を持つていることについては既に先學の指摘するところであるが、眞妄和合識における妄の面を分析解明し、それを阿陀那識と名付けた場合、この識の性格は如何なるものとして理解されているのであらうか。

釋名章における阿陀那の正體に「無解³」とされ、その釋に「體は是れ無明癡闇の心なるが故に」といわれるように、諸法の實相に對する深い根元的無智が、迷妄としてとらえられる現實の流轉の成り立つ場になつてゐることは疑いない。従つて傍觀八義として述べられるこの識のそれぞれの性格も、無明を、識という内面的作用において理解した場合のある一面を強調していることになるであらう。即ちここでは無明は

單に眞理に暗いという意味ばかりでなく、人間が存在するところが、存在そのものとして雜染である點を「無明識」とし、既に體系化された阿毘達磨における無明の理解よりも、深い内容を含ませて、その無明心が無始の深さにおいてはたらいっている點を、忽然として動じたものとして「業識」という。かかる業識を根據として分析判斷が生じ、そこに分別の執のある點を「轉識」、對象ありと妄信される場合の外境が、かえつて主體としての心を迷妄に導く點を「現識」、現識によつて現わされる對象を染・淨・順・違・二分別し、誤つて分別する點を「智識」とする。しかも錯誤によつて對象をとらえた心は、對象によつてかえつて支配されるために、迷情が連續し、善惡の業果を連續的に受ける點を「相續識」、以上の如き識のあり方は眞實ではないから「妄識」とされ、自我關心として我を執取し、又一切の虚妄の相に執著する點を「執識」として阿陀那識の性格を規定するのである。

このように述べられる虚妄識は、従つて單に誤り執せられるはたらきというばかりでなく、迷妄であることそのことの無始の深さを現わしているものであるから、その迷謬が何に由來するかが問題となる。即ち

言妄識者、名義如前、何故此識偏名爲妄、良以此識會實入虚、推事無事、唯心妄見、故說爲妄、又此妄心、親迷眞起、迷眞妄取、故名爲妄。

と説かれるが、ここにいわれる妄識は實にあるものを實とせず、眞にないものを眞とするはたらきをもつものであり、かかる識に立つて眞實に有りとされているものは、實に有るものではないのであるから、迷妄の全きすがたであるといつてもよい。しかし迷いという場合、迷われてある内容はまさしく迷いそのものであるが、迷いとしてある事實は疑いもない現實である。そこでは迷いは單に迷いとしてあるのではない、疑いもない事實そのものを、事實とみることでできない迷妄によつて成り立つのであつて、迷いの事實は、迷いつつある現實としては眞に有るものといつてもよい。従つてかかる觀點に立てば、妄は唯妄ではなく眞に迷う相が妄であるから、妄がなくなれば眞のみあることになるのである。

かくて事妄及眞離分爲三、六門分別の第三隨義分別において、慧遠は用相・我相・聞相・理相の四相を立てて識の眞妄を分析する。この場合、事識・妄識・眞識についてそれぞれ四相が述べられるのであるが、その中妄識についての見解をみれば左のようになる。即ちここで用相といわれるのは我々の日常經驗としての六識心であるが、それは夢の所爲の如く妄心の變異によるものとされる。そこでは既に自心とされるより、深いはたらきとしての識が考えられ、その心の起こすところの六根において、その心の所作としての六境（塵）が了別されるといふのである。従つて識の用相についてはその根

底に、ある中心的作用を考えなければならぬが、その作用が我相といわれるものである。その我には人・法の二我が考えられるが、法著我といわれるのは、無明が變じて生じた阿陀那識が、かえつてその妄心の所作であるにすぎない諸法を誤つて有と執取するはたらきであり、人著我とは、妄心所起の諸法において我我所を計するはたらきである。かかる心の作用は眞を眞とせず、無を有と計するものであつて、自性としては眞理に暗いのであるから闇相といわれる。心眞如を覺知せず、妄の妄たる由縁を了得することのできないはたらきである。かかるはたらきには本來妄とすべき實體は何ら有り得ないのであり、その無實體である妄相の上に誤つて妄分別を立てているにすぎない。しかし妄分別はまさしく誤りであるが、迷妄であつても分別しているその妄情としてのはたらきは無ではない。それが理相といわれる面であつて、妄相に實體性はないという點は非有であるが、現實に妄情として誤つて判斷しているという點では非無といわれる。心の所起にすぎない我々の日常一切の經驗は、心の外に何ら諸法のないものである點では非有であり、妄心が虚現しているという動かせない事實の面では非無といわれる。従つて非有は眞諦であり、非無は世諦であるとされるのである。

かくて虚妄識といつてもここで述べられる阿陀那識は眞・俗二諦の依止として、必ずしも全くの虚妄ではない。しかし

本質的性格としてはこの識は四の我執の煩惱によつて纏縛されているのである。この説は既に轉識論の述べるところであるが、慧遠はそれに依りつつ

此阿梨耶、爲彼無始無見所熏、成我種子、此種力故、起阿陀那執我之心、依此我相、起於我見我慢我愛、執何爲我、依彼本識、變起陰身、不知此無、執之爲我、又此本識、爲無始來六識根塵名字熏故、成其種子、此種力故、變起六種生起之識及六根塵、如依睡心起於夢中根塵及識。

という。即ち自己中心的である自我關心が阿梨耶識の中に無始の我見として存在しているとするとするなら、阿梨耶識の妄的性格は明了であるが、大乘義章においてはこの場合、無である阿梨耶識本識に熏ぜられた我見の種子力によつて阿陀那執我の心が起こるのである。ここでは我見が執我の心なのではなく、我見によつて起こされるものが執我の心であるとされる。しかも起こされた執我の心を根據として、更にその上に我見・我慢・我愛を起こす。貪瞋痴三毒の煩惱は、數ある煩惱の中でも中心をなすものであるが、一般に煩惱といわれる我我を煩悩ます心理作用は、いかに強烈にはたらくといつても、常恒に作用しているわけではない。同一の對象に對して貪がある時には瞋がなく、瞋がある時には貪がないように、これら三毒の煩惱でさえ同時に二が併立することはないのであるが、かかる具體的な煩悩の根底にあつて恒にはたらく煩

悩の煩惱性といえ、我見・我慢・我愛の三に共通する我性としての自己に對する深い愛著心といわざるを得ないであろう。この根元的な自我關心は愛・慢・見といつても我執の別名としていわれるにすぎないから、根據となるものは我執であり、かかる我への執著心が阿陀那識の本性であるとみられるのである。しかもこの執我心は、無である本識の上に影の本識をたて、それを實我實法であると妄執しているにすぎないのである。

三　かくて大乘義章に說かれる阿陀那識は、眞識を我と執するものであり、我我所ありとする迷妄の根據ではあるが、我我所そのものではない。従つて阿陀那識に解脱を求めることにより、そこに眞如の顯現があるのであるから、顛倒して我我所に解脱を求める場合とは本質的に異なる。しかも阿頼耶識を阿陀那識が我と執し、事法としての阿頼耶識が一切法の所依である法相教學とも異なつて、慧遠の識說理解においては、阿陀那識の根據は阿梨耶識であり、その根底は眞識もしくは眞如である。従つて、眞如法性を見誤まる無明によつて虚妄が成立し我執が生ずるのであり、無明が破れば我執もない。そこでは緣起依他性の事實が、それに迷われることにより分別性となり、それに覺めることにより眞實性となるのである。

しかし無明と合した眞心が阿梨耶識であるとする思考に

は、既に深い自我關心としての無明がみいだされているのであるから、その上に阿陀那識を別立する意味がはつきりしないことになる。そこでは阿陀那識が無明を體として阿梨耶識を我と執するとはみられていないのであつて、阿梨耶識と阿陀那識の相互關係が明確化されていない。阿梨耶識の上における阿陀那識と六識が解明されているにすぎないから、根元的無明性として阿陀那識をとらえながら、その根底に更に眞識と合する無明があるというように、その性格はかなり曖昧さを露呈している。従つてそこに思想史的過度期における識の眞妄に對する分析の不完全さがあると思われるが、六識によつては解明できない現實の雜染性を理解するにあたつて、いまだ明確でなかつた識說の體系の上で、第七阿陀那識を生死の根本として分立したことに、幾分の缺陷がみいだされるところといえ、重要な意味を認めねばならぬであらう。

1 坂本幸男博士「地論學派に於ける心識說」

(華嚴教學の研究 P 三九二) 參照。

2 大正 44・五二四・c

3 大正 44・五二六・b

4 大正 44・五二六・c

5 轉識論(大正 31・六二・a)「第二執識、此識以執著爲體、

與四惑相應、一無明、二我見、三我慢、四我愛。」

6 大正 44・五二九・c

7 十地經論卷第八(大正 26・一七〇・c) 參照。