

識が生じるということ

芳村博実

序

この論文で述べようとする主題は、インドの初期瑜伽行唯識学派の教理に言及するに当たって、一般に「識が生じる」(識生)と云われたり、「分別が生起する」(分別生起)といわれるものが、一体なにを意味しているのかを探ろうとするものである。更に、論究を進めるに当たっては、従来すでに発表済みの以下の考えを基として考察を進める。

- ①『撰大乘論』以降、唯識教学の再体系化が新たになされ、顕現(ābhāsa, praitibhāsa)と同レベルで用いられた vijñapti を「純粹な識の働き」と理解している。これは、それ以前にあった瑜伽行唯識学派の宗教体験を述べる二つの説述形態、すなわち識(vijñāna)を中心概念とする入無相方便相の説述と虚妄分別(abhūtaparikalpa)を中心とする三性の説述形態との教理的統合を図ったものである。

- ②分別(特に虚妄分別)と識(vijñāna)とは、『中辺分別論』に

おいて異なった概念である。

- ③『撰大乘論』以降、それ迄の分別が vijñapti によって言い換えられている。

- ④世親は『唯識三十頌』において vijñapti を識転変の一つに数え、vijñapti を識(vijñāna)とも顕現とも異なったものとして使用している。

以上である。これらのほとんどは『仏教学研究』三四・四三号に発表したものである。そこでは、これら以外にも種々論じているが、今は現在の主題に関わるもののみを挙げておく。また、引用が従来発表のものと重複するが、内容が世親の識転変の概念の導入の理由の重要な一面を示唆するものである点、あえて本論文にも揭示することにする。さらに、以下に論究する文章の内容をよく吟味すると、現在、諸処で問題となっている部分に一つのヒントを与えてくれるものと考えられる。特に、瑜伽行唯識学派における「界」(dham)の問題について、またアーラヤ識の問題について、それを

Locus または Foundation と見るのかどうかと云う点で重要な示唆を与えるものと考えられる。

一

まず、大乘仏教の諸概念を扱うについて問題点がある。一つの概念が使用されているからといって、それを同一の意味内容のものと断定した上で、あらゆる場合にその意味をもつて理解することには問題がある。概念は、時と環境に従って色々な表情を見せるものだ、と言える。それだからこそ、一つの概念の意味内容の変遷を追うことにより、ある思想の歴史の変遷を追うことも可能であり、それが、テキストの時代的同定の助けともなりうる。

特に、大乘仏教論書において経証の為に、テキスト内容の權威づけの為に、又は一つの習慣として古いテキストからの引用を行なう場合がある。この場合、その文字面のみで内容を理解することには危険が伴う。普通、例証として何か別のテキストから文が引かれたりする場合には、その文字通りの意味で引く場合と、新たな解釈をそこに示そうとする場合との両者が考えられる。また、言い慣わされた「いいまわし」、今回取り上げる「識が生じること」または「分別が生じること」と言っても差し支えないが、この様な「いいまわし」についても、その文脈、前後の内容との関係から、正確な意味

が求められねばならないであろう。更には、我々がインドやチベットや中国の古典から日本語にそれを置き換えるという作業をしているということを考慮に入れねばならない。

二

「識が生じる」という表現には、二面が考えられる。一つは同時的側面であり、二つには異時的側面で、『撰大乘論』一章十九に述べられる①分別自性縁起と②分別愛非愛縁起に代表されるものである。この場合の分別は「区別する」という意味で、今、取り上げようとする分別とは異なる概念である。これから分析の対象とする「分別が生じる」または「識が生じる」ということは、むしろここでいう「縁起」もしくは「縁起すること」の概念に当たるものである。この中、①は瑜伽行唯識学派のいう瞬間、瞬間の対象認識に代表されるような、認識の同時的側面に言及するもので、②は現在の生から次の生へと転生する場合のあり方に言及するものであるから、異時的側面に言及するものである。これら二つの側面が、同じ「縁起」または「縁起すること」という概念で述べられる点に、言い回しのレベルと教理本来の意味するところとのギャップが読み取れ、注意を引く点である。結論的に言えば、純粹に教理として見て行く場合、これら二面が、結局、同じ構造を指示していることである。が、今回

は、これらの内、①の同時的側面に言及する部分を出発点に論じてみたい。その場合、「識が生じる」「分別が生じる」という言い回しの「生じる」という意味が、特に問題となろう。一般に、「生じる」とは運動に言及することであり、運動は、あるものからあるものへ、という異時的な概念であろう。それであるからこそ、時間の定義が哲学において運動という概念によって示されるわけである。

しかし、初期瑜伽行唯識学派の人々によって、この時間の概念を成立させる根拠は「変化」であり、その「変化」は距離をもった異時的なものではない。そのことが、この「生じる」ことの意味を探る内に明らかとなる。便宜上、それを①その「変化」の概念になんら距離が含まれない、という点と②その「変化」が異時的なものではない、と言う点とに分けて論究してみたい。

①その「変化」の概念になんら距離が含まれない、という点

まず、『唯識二十論』の以下の文を見たい。これは地獄の獄卒の手を振り挙げたりする変化が、「識のはたらきのみ」において、どうして可能であるのかを論じたものである。

karmaṇo vāsanāyatra phalam anyatra kalpyate/
tatrāiva nēṣyate yatra vāsanā kim nu kāraṇam//
yena hi karmaṇā nāraṇāṇāṁ tatra tādiṣo bhūtaṇāṁ sambh-

avah kalpyate parināmas ca, karmaṇo vāsanā teṣāṁ vijñāna-samīdāna-samīpviṣṭā nānyatra/ yatrāiva ca vāsanā tatrāiva tasyaḥ phalaṁ tādiṣo vijñāna-parināmaḥ kim nēṣyate/yatra vāsanā nāsti tatra tasyaḥ phalaṁ kalpyata iti kim atra kāraṇam// (S. Lévi ed., Vinśatīkā, K. 7 & com.)

業の習気と「その」果とが別々の場所にあると考え、

習気のある、その同じ所にこそ「その果」もあると

認めないのは、一体いかなる理由であるのか？

地獄の衆生達のある業によって、そこに上に述べたような大種が生じ、転変することが考えられるが、彼らの業の習気は識の相続中にあり、他の場所ではない。習気のあるまさにそこにこそ、その「習気の」果であるところの以上のような識転変があると何故認められないのか？ 習気のないところにその「習気の」果が考えられるということに何の論理的根拠があるのか？

と、いうものである。明かにここでは習気(種子)と識との同一場所性が説かれている。しかも、ここで識転変という「変化」をしめす概念が用いられている点、注意を要すると思われる。

②その「変化」が異時的なものではない、と言う点

このことを見る上で、少し回り道になるが、根・境・識の同時的和合という考え方を見ることから始めたい。『俱舍論』は、十二縁起中の「触」を述べるに当たって、以下のように

記述する。

trayāṇām samnipātāḥ jātā indriyārtha-vijñānānām/
yuktāni tāvat pañcānām indriyāṇām artha-vijñānābhyāṇ
sannipātāḥ/
sahajavāt / (P. Pradhan, Abhidharmakośabhāṣyam of Vas-
ubandhu, III. 30)

「六種の触は」根・境・識の和合に基づいて生じたものである。

その内、五種の根と境・識との和合は合理である。俱生するものであるから。

と、いうものである。勿論、そうでない異時の場合にも和合ということが根・境・識のあいだで言われる場合もある。意根は過去で法は未来の場合もある、又その場合、意識は現在であるから俱時とは言えないが、この場合は意根と法とが因となって意識を生ずるという因果の意味から和合といわれ、別に同一の果をもたらず意味でも和合ということが『俱舍論』の次の議論となっている。しかし、五種の根・境・識の和合の場合も同時のものとして述べられている点を認めねばならないであろう。『俱舍論』のこの様な記述は、仏教の一つの伝統的理解を示していると思われる。

しかも、注意を引く点は同一著者、世親の手になるとみなされる『唯識二十論』の内に、この根・境・識の同時的和合の考えを前提とした記述がみられる点である。既に発表済み

識が生じるということ(芳村)

の論文にも引いたことのある第九偈とその釈である。

yataḥ sva-bijāḍ vijñāpitr yad-ābhāsā pravartate/
dvi-vidhāyatanaṁ te tasyā munir abravīt//

kim uktam bhavati/rūpa-pratibhāsā vijñāpitr yataḥ sva-bijāḍ
pariṇāmanvīṣeṣa-prāptiḍ upadyate, tac ca bijāṇi yat-pratibh-
āsā ca sā te tasyā vijñāptiṣ caksū-rūpāyatanaṁ yathā-kra-
māṇi bhagavān abravīt/ (S. Lévi ed, Vinśatikā, K. 9 &
com.)

自己の種子からある顕現をもった vijñāpitr が生じる。

これら二つ「種子と顕現」をその「vijñāpitr の」二処と

して

牟尼はお説きになられた。

何が説かれているのか？ 転変の特殊な状態に達した自己のある

種子から色の顕現ある「眼」識 (vijñāpitr) が生起する。その種子と顕現とのその両者がこの「眼」識 (vijñāpitr) にとっての眼

「根」と色との処であるとして順次、世尊がお説きになられた。

『俱舍論』に述べられていたような根・境・識の同時的和合に反対する立場からの記述が見られない以上、ここでも根・境・識の三者に相当する種子・顕現・識のはたらき (vijñāpitr) の三者が同時のものとして語られていると考えられる。「識が生じる」または「分別が生じる」という言い回しのレベルで云えば、アーラヤ識と顕識との同時的存在性が述べら

れていることになろう。『唯識三十頌』では「識のはたらき」を意味する *viñapti* が転変（変化）の一種に数えられるから、この変化は異時間的なものではない。

三

さて『俱舍論』の根・境・識の三者の同時性を前提とした『唯識二十論』の説述を見たわけであるが、この『俱舍論』の根が所依 (*āśraya*) と呼ばれる点で、少し見ておかねばならないことがある。種子を蔵するアーラヤ識もまた所依と呼ばれるからである。『俱舍論』一章第四五偈とその釈中には、根と識との関係に言及して以下の様に説く。

kin punaḥ kāraṇam ubhayaḥniḥāyān viñāḍipattau cakṣur-ādayaḥ evāśrayā ucyante na rūpādayaḥ

tad-vikāra-vikāritvād āśrayās cakṣur-ādayaḥ/

dhātava ity adhikāraḥ/cakṣur-ādinām hi vikāreṇa tad-viñānānān vikāro bhavaty (P. Pradhan, Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu, I.45 & com.)

どんな理由で「根・境」の両者に基づいて識が生じる場合に眼「根」等のみが所依 (*āśraya*) と呼ばれて、色「境」等はそうではないのか？

その「根」の変化によって「識」が変化するから、眼「根」等は、

「その識の」所依である

「界である」と続くのである。眼「根」等の変化によってその識に変化がある。

ここでは変化を与える別の同時的变化物を所依とよんでい、それを界とみなしている。このような「所依」の考えがあったのであり、世親の『唯識二十論』における習気と識転変との関係もその様な考えの線上にあるものと理解できる。「識が生じる」とは云われはするが、それが直ちに「なんらかの基体から、ある何物かが生じる」ことを意味しない。むしろ、ここにいう「生じる」とは「変化があること」を意味している。

ここで、先に見た『唯識二十論』第九偈の記述をもう一度振り返ってみたい。上に見た諸点を念頭に置きながら見直してみると、大変重要な意味が浮かび上がってくる。つまり、そこでは種子・顕現・識のはたらきという三者の同時を、根・境・識 (*viñāna*) の同時に理論的根拠をいっているものの、それら三者が固定的で静止的に遍計される対象となる十八界の「法」のレベルで語られていない点である。そこには、レベルの違いが明確に読み取れる。だからこそ、同じ十偈の釈中では「過去から蓄積された潜在的力（種子）に基づいて、ある顕現をもつ識のはたらきが生じる」という、それら種子・顕現・識のはたらきの三者の分裂を「純粋な意味で

の一つの識のはたらき」(vijñaptimātra)と云う点から捉え直し、法無我への悟入が説かれているのである。もちろん「純粋な意味での一つの識のはたらき(唯識)」(vijñaptimātra)も、それがなんらか固定的姿において捉えられる限りは否定の対象となることは、『唯識三十頌』の第二七偈からも明かである。ここでは、先の三者的分裂が、結局のところ「純粋な識のはたらき」(vijñapti)の二者にまとめ込まれることに論の主眼があると見るべきであろう。『俱舍論』に読み取れた同時的变化物としての根に相当する種子もまた「純粋な識のはたらき」の中に取り込まれている。つきつめて述べるならば俱舍論にいう「根・境・識(vijñāna)」のレベルを「種子・顯現・識のはたらき(vijñapti)」のレベルで捉え直した上に、さらにそれら三者が、結局「識のはたらき」そのものの中に包摂されるのだ、と述べているのである。

結論

先の機会に『大乘莊嚴經論』の中の文(十一章—三三・三三、九章—三七の偈と釈)を取り挙げ、アーラヤ識と如来蔵とが、どのような関係にあるのかを論じた。そこでは、真如の無差別性に論理的根拠をおいて如来蔵が述べられている。さらに、その真如が「自界」(svadhātā)として言及され、アーラヤ識もまた「自界」と言及されることから、瑜伽行唯識学派

の言う真如と諸法の関係が、同時的で重層的な関係であると誤解されがちである。これは、分別(kalpa, vikalpa, abhūtaṭṭp-
arikalpa)と云う概念を「識」(vijñāna)と同一の概念として捉え、また同様に「識」と漢訳されはするが『撰大乘論』以降、「純粋な識の働き」を意味する vijñapti とそれらとを混同して理解するために生じる誤解であろう。その様な誤解に立てば、真如と諸法の関係は、アーラヤ識と諸分別(または顯現)の関係、あるいは種子と顯現(または法)の関係を、同時的でしかも重層的な関係と短絡的に捉えた上で、結局、構造的にはそれらと同じ関係にあるものと、見ることとなる。

しかし、そこでいう真如は「諸分別の真如」(vikalpānān-
tathā)と釈中に定義されることから明らかなように、アーラヤ識と諸分別との重層的構造が、一度そこで決定的に否定されていることを意味する。アーラヤ識と諸分別の重層的構造と見られるものは、つまるところ所取・能取の対立に基づき、分別の真如とはその所取・能取の対立の否定である。アーラヤ識と諸分別との重層的対立の構造と見られるものの中で、しかもその構造の否定が見られぬ限り、対立的にあった一方の諸分別の内に真如を認めることは出来ない。その真如を「自界」と呼んでいる「自界」という同じ言葉が使用されながら、その「自界」の意味内容が決定的に転換されている。

識が生じるということ（芳村）

従って、真如と諸法の関係を明らかにするには、所取・能取である二取の無と諸法の関係の内にそれが探られねばならない。所取・能取はとりもなおさず法を意味するから、その関係は法の無と法の関係である。これが、アーラヤ識と諸分別の関係や、種子と顕現との関係でないことは論をまたない。もちろん、それは諸法とその諸法が生じるための foundation という関係でもない。

上にみた種子・顕現・識のはたらきとしての三者分裂のレベルから更に昇華したレベルでの唯識が実質的には、そこで問題となっているのである。『唯識二十論』の最初に、「この唯識が無なる義 (artha) を顕現せしめるから」と説かれることに関連して述べるならば、この無と顕現の関係が問題となっているのである。

確かに、「諸分別が自界から生じる」(svadhātuto...vikalpāṇ sampravartante) と云う言い回しには、そこに生じる為の基体と生じたものとの二者対立的重層構造が読み取られがちである。そこに、『唯識二十論』や『唯識三十頌』に述べられる識転変としての「識のはたらき」(vijñapti) に匹敵する概念が明確に示されていないからである。「分別」という名詞で示されるものと「生じる」という動詞で示されるものとの断絶が見て取れる。そこには教理としての論理的不完全性が汲み取れる、と云わざるを得ない。そして、この論理的不完

一八

全性の中にこそ、世親が識転変という概念を導入した一つの理由も見れるのでは無いだろうか。

（注記は紙数の都合上、省略した）

（キーワード）識生、転変、自界

（龍谷大学助教授）

新刊紹介

香川孝雄著

浄土教の成立史的研究

B5版・六二九頁・定価一九、〇〇〇円

山喜房佛書林・平成五年二月