

唯識思想はなぜ「ことば」を重視するか

小谷 信千代

大乘仏教では、物事の存在は「分別」や「ことば」の
たらきと切り離しては考えられないものとされる。中でも
唯識思想においては、物事を存在せしめる原因を「こと
ば」ひとつに帰しているとも思えるほど、ことばのはたら
きが重要視される。なぜ唯識思想においてことばはそれほ
どまで重要なはたらきをするものと考えられたのか。その
理由を以下のような項目のもとに『撰大乘論』を中心にし
て考察してみたい。

- 一 名と対象
- 二 名の機能
- 三 因相としての存在
- 四 ことばと真実
- 五 ことば重視の歴史的背景
- 六 ことばと輪廻そして涅槃

一 名と対象

『撰大乘論』(二・二四)^①では「ことば」の機能は、依
他起性と遍計所執性の違いを名と対象との関係によつて説
明する記述の中に、間接的に述べられる。

〔問い〕 依他起性が遍計所執性として顕現するが、そ
れをそのまま自体とするものでないということは、ど
のように理解されるか。

〔答え〕 「依他起性が、遍計所執性を自体とするとす
れば」名より前に知ることはないから、「名が」それ
(対象物)を自体とするという矛盾「を犯すことにな
る」。また、名が多数あるから、自体が多数あるとい
う矛盾「を犯すことになる」。さらに、名は限定され

ていないから、自体が混合したものとなるという矛盾
 「を犯すこととなる」。

依他起性の顕現したものが遍計所執性であるが、両者は
 同一ではない。本節にはその同一でない理由が語られる。

ここには依他起性が遍計所執性と同一でない理由が、名が
 対象物と同一でないことよって説明されている。玄奘訳
 の世親釈は

此の中、名を依他起と為し、義を遍計所執性と為すと
 安立す。依他起 名の勢力に由りて所遍計を成ずるを
 以ての故に。^②

と注釈して、名を依他起性に対応させ、対象物を遍計所執
 性に対応させている。^③本節に見られる名と対象物とを不同
 一とする記述の先蹤と見做されるものが『瑜伽師地論』菩
 薩地に認められることが報告されている。^④ここで名が依他
 起性とされその対象物が遍計所執性とされる意味を考えて
 みたい。『瑜伽論』撰決拈分は名を次のように規定する。

名の集まり（名身）とは何か。諸法の自性の施設と自
 相の施設に関して、言語表現（隨言説）するために構
 想（遍計）されたものが、執取され（upatta）て単な
 る名として立てられたもの、それらが名の集合と呼ば
 れる。

文章の集まり（句身）とは何か。自相として施設さ
 れたそれら諸法によって差別を施設するに関して、功
 徳と過失並びに雑染と清淨に関する戲論が立てられる、
 「それ」が句の集合と呼ばれる。

音節の集まり（文身）とは何か。名の集まりと文章
 の集まりとの所依となる物としての各音節の集まりが
 音節の集まりと呼ばれる。

認識対象（所知）を語るものの中で最も省略された
 ものが音節であり、中間が名であり、広大なのが文章
 である。音節のみに依つては音だけが了解されて意味
 は何も了解されない。名に依つてはそれぞれの法の自
 性は了解され、音も了解されるが、多くの法を簡擇し
 了解することはできない。文章の集まりに依ればすべ
 てが了解される。また、それら名の集まりと文章の集
 まりと音節の集まりは、内明、因明、声明、医方明、
 世間工巧事業処明の五明処に関して構想されたもので
 あると理解すべきである。^⑤

名とは、諸法の自性と自相とを施設することに関して、
 つまり自性と自相を施設するために、言語表現しようとし
 て構想分別され執取されて設定されたものである。以上は
 名を、それが設定される方向から規定したものである。

二 名の機能

それでは、このようにして設定された名はどのような仕方
方で機能するのであるか。その点について『瑜伽論』撰
釋分は次のように述べる。

名の意味（義）とは何か。種々なる名としてよく了解
させるから名である。また、意をして因相 (nimitta)
を形成せしめるから名である。また、表面に現われて
いない意味を示さんがために句をして語らしめるから
名である。

3 (小谷)

「また」yang という語で文章が繋がれていることからす
ると、ここには、名が種々の形をとって人に物事を了解さ
せることと、名が発せられるとき意が因相を形成すること
と、名のみによっては明かでなかった意味は文章（句）で
示されるという、三つの事柄が述べられているようにみえ
る。しかし実際は、人が物事を了解するについては、名に
よって意が因相を形成し、名のみでは不明な場合には文章
によって意味が了解されるという一連の機能を、名が果た
すものであることが述べられているものと考えられる。
この『瑜伽論』の撰決択分と撰釋分から思い出されるの
は、『撰論』（二・一六）において「何が遍計するものであ

り、何が遍計されるものであるか」という問いに関してな
される議論である。ここでは、遍計するものは意識であり、
遍計されるものは依他起性であるとされている。それでは、
「意識が遍計する」とは一体どのようなことなのか。
遍く計度するもの（意識）はどのように遍く計度する
のか。「すなわち」何を所縁とし、どのように因相
(nimitta) を把握し、どのように執着し、どのよう
にことばを発し、どのように言説をなし、どのように
増益することによって遍く計度するののか。

この問いに対して無著は次のように答える。

名を所縁とし、依他起性においてそれを因相として把
握し、見によってそれに執着し、諸々の尋によってこ
とばを発し、「見た」などの四種の言説によって言説
をなし、存在しない対象を「存在する」と増益するこ
とによって増益する。

したがって、「意識が遍計する」とは、二・一六の文脈
に沿って具体的に言えば、「デーヴァダッタ」などの名が
発せられたときに、意識がその名を所縁として捉え、本来
言説を離れた無分別な依他起性の世界において、その名を
因相として把握し、意識に伴って生じる「見」の心所がそ
れに執着し、「尋」の心所がことばを発し、それによって

見聞覚知された物事が言語化され、名のみに過ぎない實際には「無」なる対象が「有」と増益され、存在物として分別されるに至ることを意味する。名によって触発された意識と、それに伴う見や尋の心所によって行なわれる、このような作用が、右に引用した「意をして因相を形成せしめるから名である」という、『瑜伽論』撰釋分の名の機能を述べる説明には含意されているものと考えなければならぬ。

ところで「依他起性においてそれを因相として把握し」という語を、無性は、自相を執するという意味であると注釈する。^⑥したがって依他起性に関して言われる限り、因相と自相とは同義であると考えられる。このような依他起性としての因相と自相とを同義とする無性の考えは、『瑜伽論』本地分中思所成地に見られる次のような「自相を以て存在するもの」(自相有法)に関する記述中の「因相の相を以て存在するもの」の説明と軌を一にする。

自相を以て存在するものとは何か。それには三種あると考えるべきである。すなわち、勝義の相を以て存在するものと、因相の相を以て存在するものと、現在の相を以て存在するものである。

勝義の相を以て存在するものとは何か。一切法の言

説を離れた存在(義)であり、出世間智の対象であり、相の立てられないものである。因相としての存在とは何か。それは四種あると考えるべきである。すなわち、それにおいては、①名が認められ、また②物 (rasti) が認められる。③また「それにおいては」その名はその物において、錯乱の「故に名が様々に変化して」定まらなかつたり、無常なる「が故に名が変化して」定まらなかつたりすることによって決定しないということがない。④また「それにおいては」その名はその物において、礙げられることなく生じる。或る「特定の」場合に生じるということもなく、ある「特定の」場合に無くなるということもない。現在「相を以て」存在するものとは何か。已に生じたものであり、原因と結果となるものである。それら「三つの」すべてをひとまとめにして、自相を以て存在するものと呼ぶのである。^⑦

勝義の相を以て存在するものは円成実性を指すであろう。因相としての存在は、依他起性の仮設の所依としての存在の側面を示し、現在の相を以て存在するものは、依他起性の縁起したものである。現在の存在の側面を示すものと考えられる。

三 因相としての存在

その中、因相としての存在である自相とは、勝義の相を以て存在する自相が一切法の言説を離れた存在であるのに対して、①名によって言説されることが認められる存在である。また、それは、遍計所執性が名のみ、それに対応する物のない存在であるのに対して、②名の仮設される所依たる物の認められる存在である。また、それにおいては、③物に対する名が確定している。たとえば、熱病にかかされている時には黄と呼ばれていたのに回復すれば青と呼ばれて名が変化したり、瓶が壊れて破片となる時にそれはもはや「瓶」とは呼ばれなくなるように、現象世界においては物の名は変化する。しかし、因相としての存在としての自相においては、実体と名との対応関係にはそのような不確定さはなく、実体と名は一定した対応関係にある。また、それにおいては、④その名はその物に関して、例えば「色」という名は色蘊という物の集合体においてのみ生じ、それが離散した時には無くなるということはなく、その集散によって礙げられることなく常に存在する。

このように因相としての存在あるいは自相としての存在においては、その物が実在し、その物と名は確定した関係

にある。遍計所執性という現象世界においては、名によって表現される対象物は実在せず単に名のみ存在に過ぎず、名とその対象物との対応関係も、「瓶」と呼ばれたものが壊れてその名で呼ばれなくなるように確定していない。それに対して依他起性であり、因相としての存在である自相は、例えば五蘊などのように、その状態の如何に関わらず常に同一の名で呼ばれる存在である。

『撰論』(二・二二)に列挙される依他起性の十一種の表象も、上記のように名とその対象物が一定の対応関係にある存在として理解しなければならない。二・五によれば、これら十一種の内、(1)から(3)は六内界(六根)を指し、(4)は六外界(六境)を指し、(5)は眼識等の六界(六識)を指し、つまりは十八界に相当し、世界を形成する十八種類の構成要素を示している。(6)から(11)はこれら世界の構成要素としての表象の或る特定の在り方を述べたものである。また、上記のように、これら十八界としての依他起性は、その物が実在し、名と物とが確定した対応関係を有する存在である。そのような存在が、因相としての存在として自相を以て存在するものであり、その因相としての存在を基盤として、遍計所執性は生起する。このように瑜伽行派は、われわれの日常経験する現象世界の根底には、名によって

觸発された意識によって形成せしめられる因相として存在する依他起性の世界が潜在するものと考える。つまり彼らはわれわれの現象世界の根源を、ことばによって觸発された意識の行なう構想作用にあると考えたのである。彼らはい出したのである。しかしなぜ彼らはことばの働きをそれほどまでに重視したのであるうか。

四 ことばと真実

『撰論』(二・一)は依他起性を十一種の表象として説明し、その内、「身体」の表象と身体の所有者「の表象」と経験者の表象と、それによって経験される対象の表象と、それを経験する「主体の」表象と、時間「の表象」と、数「の表象」と、場所「の表象」と、言説の表象とは、名言熏習の種子から生じるがゆえに「依他起相なの」である」と述べる。つまり、われわれが認識するあらゆる物事は、名言熏習(ことばの熏習)から生じたものだと言う。名言熏習は無始時來の過去から今まで、流転輪廻してきた無数の境涯においてそれらの物事を認識した結果としてアーラヤ識中に蓄積されたものである。名言熏習によって生起せしめられた現象世界は、現象するや直ちにその種子をア-

ラヤ識中に蓄える。それを繰り返す限り、迷いの輪廻は果てしなく続く。そのことを二・三二Bは諸法とことばとの縁起として次のように述べる。

その中、縁起を説くとは

諸法はことばの熏習から生じる。「また」それら(諸法)からそれ(熏習)「が生じる」。

と説かれる如き「を言うの」である。「すなわち」異熟「識」と転識とは相互に縁なるものとして生じるからである。

瑜伽行派がこのようにことばを重視するについては、唯識思想が生起するに至る、インドにおける仏教思想の展開の経緯が、その背景として考えられる。唯識思想が生起する当時の思想状況を物語ると思われる『瑜伽論』菩薩地の「真実義品」の叙述を取り上げて、当時何が問題となっていたかを考えてみたい。

「真実義品」は、菩薩の学ぶべき真実としての対象(義、artha)を解説する章である。その冒頭に、真実としての対象は、

要約すれば、「諸法の」あるがままの在り方に関する諸法の真実性と、ある限りの在り方に関する諸法の一⑧切性である。

と述べられている。ゆえに菩薩の学ぶべき対象は、一つには、物事のあるがままの在り方（如所有性）、つまり諸法の真实性であり、二つには、物事のすべて（尽所有性）、つまり諸法の一切性である。また、この二種の真実はその種類によって分類すると、世間一般に認知されているもの（世間極成真実）と、道理によって認知されるもの（道理極成真実）と、煩惱障を浄化した智によって認知されるもの（煩惱障淨智所行真実）と、所知障を浄化した智によって認知されるもの（所知障淨智所行真実）との四種になる。菩薩の学ぶべき事柄はこれら四種に分類される。

その中、世間一般に認知されている真実は次のように説明される。

「世間の人々の」智慧が、世間の取り決めや世俗「の習慣」に馴染み随順することのみ関わっているがゆえに、何らかの物事に関して生じる、世間のすべての「人々の」見方の共通性である。例えば地に關して「これは地であって火ではない」というようにである。地に関してと同様に、火、水、風、色、声、香、味、触、食物、飲みもの、乗り物、着物、裝飾品、什物、香や花の軟膏、舞踏や歌の演奏、照明、女と男の情交、田や商店や住居という事物においても「そうである」。

楽と苦に關しても、「これは苦であって楽ではない」「これは楽であって苦ではない」と「世間のすべての人々の見方の共通性が、世間一般に認知されている真実である」。

要するに、「これはこれであって他のものではない」「これは是の如くであって別様ではない」と決定したものとして信じ込まれた行境である。つまり何らかの事物が、次々と伝えられてきた名称（想、*saññā*）によって、世間のすべての「人々」に、「人々」自身の分別によって認知されたものであり、思惟し、熟考し、觀察して把握されたものではない。それが世間一般に認知されている真実と言われる^⑩。

ここに言う真実は、事物をそれとして世間的習慣にしたがって認知設定したものである。菩薩たらんとする者は、このような世間一般に認知されている真実から学び始めて、次いで道理によって認知される真実、つまり学者が現量・比量・聖言量の認識手段に基づいて判断し設定した真理を学ぶ。

世俗的な真実を学んだ後に菩薩は声聞・独覺の位へと進む。そこで学ばれる対象が煩惱障を浄化した智によって認知される真実である。以上の段階を経た上で、菩薩は所知

障を浄化した智によって認知される真実を対象として学ぶ。それについては次のように語られる。

所知障を浄化した智の行境である真実とは何か。知らるべきものに関する智の妨げが障と呼ばれる。その所知障を解脱した智の行境である対象、それが所知障を浄化した智の行境である真実であると理解すべきである。

それではそれは何か。一切法の自性が言語を離れているということに関して、諸菩薩と諸仏世尊との、法無我に悟入せんとして已に悟入して清浄であり、仮説の言語によって自性を分別しない、所知に関して平等なる智によって行境とされる対象である。それこそ、最高にして無上なる真如であり、所知の究極の極地であり、そこからは法に関する正しい思択もすべて引き下がり「それを」越えることはない^⑬。

後半の文章は文脈が把握しにくい。文章の主旨は、所知障を浄化した智によって認知される真実が、仏や菩薩の「仮説の言語によって自性を分別しない、所知に関して平等なる智」の対象であることを述べることにある。そして「法無我に悟入せんとして已に悟入して清浄であり」という語はこの智の如何なるものであるかを述べたものである。

問題は「一切法の自性が言語を離れているということに関して」という語がこの文章中に占める位置である。それはおそらくこの智の目指す目的を示すものと思われる。つまりこの智が「一切法の自性が言語を離れている」ということを証得しようとして働くことを示したものと思われる。それゆえこの文章は、所知障を浄化した智によって認知される真実とは、「一切法の自性が言語を離れている」ということを証得せんがために、「法無我に趣入せんとして已に趣入して清浄であり」「仮説の言語によって自性を分別しない、所知に関して平等なる智」によって対象とされるものであることを述べたものと考えられる。

ところで、声聞・独覚の段階で浄化される煩惱障は我執に当たり、菩薩の段階で浄化される所知障は法執に当たる。菩薩の解脱は、煩惱障のみを断じて得られる声聞・独覚の解脱とは異なり、煩惱障のみならず所知障をも除去しなければ得られないものとされる。また、護法は、我執は法執によって起こるものである^⑭、真諦訳『撰大乘論釋』も、法我執は因で人我執は果である^⑮と云う。この点からしても菩薩は法執つまり所知障を断じなければならない。法執を断じ所知障を除去するには、法無我たる真実が証得されねばならない。その法無我たる真実がここでは「一

切法の自性が言語を離れているということ」と述べられている。そしてその真実は、その真実に向かつて趣入した清浄な、「仮説の言語によって自性を分別しない智」のみの行境たり得るものである。それゆえ菩薩には、仮説の言語によって自性を分別しない智が必ずなければならぬ。それでは、仮説の言語によって自性を分別しない智とはどのような智を意味するのであろうか。

「真実義品」はこの真実を、「それこそ最高にして無上なる真如であり、所知の究極の極地であり、そこからは法に関する正しい思択はすべて引き下がり「それを」越えることはない」ものであると述べる。この語から、その真実が、菩薩の理解すべき究極の極地であり、もはや法に関する正しい思択によっても近づき得ないものと考えられていることが分かる。つまりこの語は、一方で、その真実が、正しい思択によって法の中に求められるべきものであることを述べつつ、もう一方で、正しい思択によっても近づき得ないことを述べているのである。どうしてそのような矛盾したことになるのか。しかしそれを矛盾と思うのは「一切法の自性が言語を離れているということ」を知らないからである。

「真実義品」は「一切法の自性が言語を離れているとい

うこと」を次のように説明する。

「問い」 その場合、一切法の自性が言語を離れているということはいかなる道理によって了解されるか。

「答え」 諸法の自相としての仮説、つまり「色」とか「受」とか「想」とか「行」とか「識」^⑤及び先に述べた「涅槃」に至るまでの、そういうものは仮説に過ぎないと理解すべきである。「それらが諸法の」自性なのではない。また、それ（仮説）以外にそれとは別に言葉の行境や言葉の対象「である自性」が存在するのではない。このようにして、諸法の自性は言葉で語られるごとくに存在するわけではない。しかしだからといって、まったく何も存在しないわけでもない。

「問い」 それでは、そのように現に存在しているのでなく、まったく何も存在していないのでもないそれ（自性）は、どのように存在するのか。

「答え」 無を「有と」増益する「妄」執を離れ、且つ、有を「無と」損減する「妄」執を離れたものとして存在する。また、一切法はその勝義の自性は、ただ無分別智のみの行境であると理解すべきである。^⑥

色などの五蘊を初め涅槃に至るまでのあらゆる存在（一切法）は、それぞれその自相が言葉によって規定され

「色」や「受」として仮説されたに過ぎないものである。それら諸法の本質(自性)はそれを規定する言葉通りに存在するわけではない。しかしだからといって、諸法の自性がまったく何も存在しないわけではない。諸法の自性は、諸法が言葉通りに存在するとする増益の固執を離れ、その反対にまったく何も存在しないとする損減の固執を離れた所に存在する。それゆえ、諸法におけるそのような究極的な自性は、有無の分別を離れた無分別智によってのみ把握される対象である。一切法の自性が言語を離れているということは、このような道理によって了解される。

五 ことば重視の歴史的背景

「真実義品」が菩薩に一切法の自性が言語を離れていることをこのように言葉を尽くして理解させようとした理由は、その解説の間に、それへの無理解が仏の所説の法と毘奈耶とから退墮する結果をもたらすとする記述が挿入されていることから、明かである。そこには次のように語られている。

次のような二種「の人」はこの「仏の」法と毘奈耶とから退墮した者と考へるべきである。すなわち、色などの諸法や色などの事物における、仮説のことは

(prāṇāpīṇā)を自性とする自相と、無を有と見做し(増益し)て執着する人と、仮説のことは原因たる所依、すなわち仮説のことは原因たる根拠という、言語表現されない本質をもつたものとして究極的に実在するものを、まったく存在しないと考へ無と見做し(損減し)て否定する人である。

「その内」先ず、無を有と見做すことに関しては、已に「その」過失を前に指摘し明示した。そういう過失のゆえに、色などの事物において無を有と見做すことによつて、この「仏の」法と毘奈耶とから退墮したのであると考へるべきである。

他方、色などの諸法において、事物に過ぎないものまで無と見做して、すべては無だと考へる者が、如何にこの「仏の」法と毘奈耶とから退墮した者であるかを私は説こう。色などの諸法の事物のみに過ぎないものを無と見做すとき、真実はまったく存在せず、仮説も存在しない。「しかし」その両方「が同時に成立すること」はあり得ない。例えば、色などの諸蘊があるときに、ブドガラの仮説はあり得る。ないときに事物なしにブドガラを仮説することはあり得ない。

このように、色などの諸法の事物のみに過ぎないも

のが存在するとき、色などの法を仮説することつまり言語で表示すること (vadopacata) はあり得る。存在しないときに事物なしに仮説することつまり言語で表示することは「あり得」ない。その場合には仮説のための事物がないから、仮説も根拠のないものとなり存在しなくなる。

ゆえに、或る人々は、容易には理解し難い、大乘「の教義」に相応し、空性に相応した、甚深なる經典の密意が説かれるのを聞いて、説かれた意味を正しく理解せずに誤って分別し、ただ間違つて行なつた考えによつて「すべてはただ仮説に過ぎない。それが真実である。このように「法を」見る者が「法を」正しく見るのだ」とそういうように考えかつ語るのであるが、彼らにとっては、仮説の根拠である、ただの事物に過ぎないものは存在しないから、その仮説そのものがまったく存在しない。だのにどうして、「ただの仮説に過ぎないというのが真実だ」「と言つたりできるの」であろうか。このように考えると、彼らは、真実も仮説も、その両者を共に無いものと見做していることになるのである。そして仮説と真実とを「共に」無いものと見做しているのだから、最たる虚無主義者である

と考えるべきである¹⁷⁾

その過失を前に指摘され明示された「無を有と見做す者」が小乗教徒、特に有部の比丘たちを指し、仮説と真実とを共に無いものと見做すが故に最たる虚無主義者とされる「有を無と見做す者」が大乘の中観学派の人々を指すであろうことは、容易に想像がつく。

「真実義品」は「無を有と見做す者」も「有を無と見做す者」も共に「法と毘奈耶とから退墮した者」であると非難する。法と毘奈耶つまり経と律に説かれる諸法の本質(自性)を、そのことば通りに解して法有の見解に固執(増益)する者と、所詮はことばに過ぎずそれ以外には何も存在しないと法無の見解に固執(損減)する者とを共に非難しているのである。ここに瑜伽行派のことばを重視する思想の根源がある。彼らは、教法とことばの關係、存在とことばの關係を正しく理解しないことから、小乗の比丘も大乘の菩薩も仏の教えから退墮したと考えたのである。瑜伽行派は「一切法の自性は言語を離れている」という語によつて、その教法とことばの關係、存在とことばの關係の正しい把握の仕方を表現しようとしたのである。

六 ことばと輪廻そして涅槃

「一切法の自性が言語を離れている」という真理を理解せず、法有の見解に固執（増益）する者も、法無の見解に固執（損減）する者も、共にその誤解によつて迷いの境涯を自ら産み出し、輪廻転生を繰り返す。そのことを「眞実義品」は次のように述べる。

愚者はまさしくその真理を以上のように理解しないが故に、そのことに基づいて、三種の事物を生じ、一切の有情「世間」と器世間とを生起せしめる、八種の分別が起る。すなわち、自性の分別、殊別の分別、集合体の分別、「私が」という分別、「私の」という分別、愛すべきものの分別、愛すべからざるものの分別、及びその何れにも反するものの分別である。

それではその八種の分別は三種の事物のどれを生じさせるものとなるのか。自性の分別と殊別の分別と集合体の分別というこれら三つの分別は、分別・戲論の依処及び分別・戲論の所縁となる、色などと名付けられる事物を生じる。そしてその事物を所依として、名・想・言説に属し、名・想・言説によつて熏習された分別が戲論するとき、同じその事物において多種多

様な「分別」が諸方に拡がる。

またその中で、「私が」という分別と「私の」という分別というこれら二つの分別は、それ（有身見）以外の一切の見る根本であり慢の根本である有身見と、それ（我慢）以外の一切の慢の根本である我慢とを生じる。

その中で、愛すべきものの分別、愛すべからざるものの分別、及びその何れにも反するものの分別とは、適宜、貪欲と瞋恚と愚痴とを生じる。

以上のように、この八種の分別が、それら三種の事物、つまり分別の依処であり戲論の「依処である」事物と、見・我慢「という事物」と、及び貪欲・瞋恚・愚痴「という事物」とを生起せしめる。その中で、有身見と我慢とは分別・戲論の「依処である」事物を所依とし、貪欲・瞋恚・愚痴は有身見と我慢を所依とする。そしてこれら三つの事物によつて、一切世間の生起する側面（流転品法）はすべて説明される。¹⁸⁾

「一切法の自性が言語を離れている」という真理を理解しないことから、八種の分別が起る。八種の分別の中で、自性の分別と殊別の分別と集合体の分別とは、分別や戲論の依処となる事物を生じる。その事物を所依として、名・

想・言説によつて熏習され名・想・言説に属する分別が戯論を展開するとき、同じその事物を所縁として色などの多種多様の諸法が分別される。そして、その事物を所依として「私が」という分別と「私の」という分別とが生じ、それらが色などの諸法を自己や環境世界として把握し執着させる有身見と我慢とを生じる。また、有身見と我慢から貪欲・瞋恚・愚痴の煩惱が生じ、かくして雑染の有情「世間」と器世間という凡夫の迷いの世界が立ち現われる。名・想・言説によつて熏習され名・想・言説に属する分別つまり名言熏習による分別の働きが迷いの世界を出現せしめ、迷いの世界は出現するやその名言熏習の種子をあとに残す。その種子のなくならない限り、迷いの世界における流転輪廻は終熄しない。

その流転輪廻の無限連鎖を断ち切るには、仏陀の教えを正しく聞くこと、すなわち「一切法の自性が言語を離れている」という真理を聞き取るによつて、清浄なる「ことば」を聞き、その熏習を蓄え、雑染の「ことば」の熏習の依り所であるアーラヤ識を転ずる以外に道はない。『撰大乘論』第三章（入所知相分）には「あらゆる物事の在り方はただ心の表象に過ぎない（唯識）」という真実に悟入するための実践法が説かれる。その実践法は清浄なる

「ことば」の種子を蓄えるための瑜伽行であるとも言える。第三章（三・一）は次のような説明で開始される。

認識対象の在り方は以上のように述べ終わつたが、「その」認識対象の在り方への悟入をどのように考えるべきか。

「それは」多く聞いたことによつて熏習された所依が、アーラヤ識に属さないが、アーラヤ識と同様の仕方で「清浄な種子と」なることである。「すなわち」如理作意に属し、法と意味としての顕現の生じる習性を有し、所取の事物の所依の如きものにして、見「分」を有する意言の種子となることである。

無性は「多く聞いたことによつて熏習された所依」を注釈して「大乘の法と意味とを多く聞いたことによつて心・心所の相続が熏習されていることである。多く聞いていない者には現観がないからである」と言う。そしてその所依が「アーラヤ識に属さない」のは「極めて清浄な法界の等流であり、それ（アーラヤ識）の対治だからである」と言う。また「法とは経などであり、意味とはその同じ「経など」の所説内容である無我などである」と言い、「見「分」を有するとは耳識を有するということであり、意言とは意識である」と述べる。

つまり認識対象の在り方（真実）への悟入とは、大乘経典の法と意味を繰り返し聞くことよって熏習された心所の相続が、アーラヤ識が雑染法によつて熏習されるように、清浄な法界等流の聞熏習によつて熏習されて、アーラヤ識の対治となり、アーラヤ識ではなく清浄な種子となることである。その種子は、正しい思惟（如理作意）に属するものであり、正しい思惟となつて生じる。それと共に、その種子は、その正しい思惟によつて観察される対象となる、教法とその意味として顕現する。つまり所取の事物の所依となる。このようにその種子は、一方では正しい思惟として能取となりつつ、他方ではその対象としての所取となる。

すなわち法界等流の聞熏習の所依たる種子は、名言熏習の所依であるアーラヤ識が、正しくない思惟や虚妄なる所取能取の分別として顕現する種子であるのに対して、正しい思惟や教法と意味として顕現し、耳識を伴つた意言として顕現すべき種子である。それゆえ認識対象の在り方への悟入つまり真実への悟入とは、行者の心心所の相続がそのような意言を顕現せしめる種子の所依に転ずることを意味する。無性は意言を意識であると言うが、それがアーラヤ識から生じる雑染の第六意識でないことは言うまでもない。

ゆえに瑜伽行派にとつて真実への悟入とは、清浄なる「ことば」が蓄えられることよつて意識の種子が浄化されて、正しい思惟を生じ、教法の正しい意味が顕現するようになることを意味すると言ひ得る。

このように瑜伽行派においては、迷いの雑染の世界を現わし出すものは雑染なる「ことば」（名言熏習）であると解され、他方、悟りの清浄なる世界（浄土）を現わし出すものは清浄なる「ことば」（聞熏習の種子）だとされる。ことばと世界との関係を密接不離なるものとする見方は、瑜伽行派の流れを汲むチベットの学僧プトン（一二九〇—一三六四年）が「聖教の法」を定義して述べる次のような言葉にもよく反映している。

聖教の法の定義は、証得の法に悟入するためのことばであり、それには戯論より生じた習気と、法界の等流果としてのことばとがある。前者は「馬」や「牛」などというような様々な言語表現であり、輪廻と同質であるから世間的なことばとも言われる。後者は十二部教であり、それは法性を証得せしめる等流果であり、あるいは法界を証得した等流果であるからそのように「法界の等流果としてのことばと」言われるのである。「最高の等流を有する」という意味と」と「中辺分別

論』には言う。

プトンの「聖教の法」を「証得の法」に悟入するためのことばであるとするこの定義は、彼自身が述べているように、『俱舍論』の「師」「釈尊」の正法は、聖教（教え）をその本質とするものと証得（悟り）をその本質とするものと二種である」という偈に基づいている。ここで注意すべきは、彼が「聖教の法」ということばに二種あると述べていることである。一つは、戲論より生じた習気としてのことばである。それは「馬」とか「牛」とかの世間的日常的な言語表現であり、輪廻と同質のことばであるとされる。他の一つは、十二部教であり、法性を証得せしめるための因となるべき等流果であり、あるいは法界を証得したことの果としての等流果であるので、法界の等流果としてのことばと言われる。

仏教において法は、聖教の法であれ、証得の法であれ、本来はそれを対象とすることによって煩惱障や所知障の障害を除去する手段となるべきものであった。そして聖教の法は、涅槃をその究極のものとする証得の法を獲得するための手段となるべきものであった。しかしそれは「法界の等流果としてのことば」からだけでなく、戲論より生じた習気を本質とし、輪廻転生を引き起こす「世間的なこと

ば」からも成り立っているという所に、根本的な問題が潜んでいた。プトンは、聖教の法が、それがことばであるという本質の故に、法界に導く方向と輪廻転生をもたらず方向との二通りの可能性を本来備えたものであるということに、われわれの注意を促しているのである。つまりプトンは、証得の法を獲得するための手段となるべき聖教の法も、われわれを輪廻の世界と涅槃の世界に結びつける、あい反する二重の性格を持つことばを本質とするものであることに注意を喚起せんとしているのである。このようにプトンにおいては、少なくともわれわれ凡夫に関しては、世界はことばと密接に関係しているものとして捉えられている。

仏陀の世界である法界からこの世界に流れてくる（法界等流の）清浄なる仏陀のことばを、いかにすれば教法から聞き取ることができるか。そのために瑜伽行者たちが考え出したのが、教法を「ただ心の現われに過ぎない」と観じ、あらゆる物事を「ただ心の現われに過ぎない」と観する「唯識」という観察法であり、「三性説」の理論である。その観察法と理論に基づいて『撰大乘論』の第三章以後においては、唯識観の実践法とそれによって行者に獲得される世界とを述べる所謂「修道論」が展開されるのである。

註

- ① 分節は長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解上』(講談社、一九八二年、長尾と略記)に準ずる。本稿における西蔵訳からの和訳は本書に収録された校訂本を底本とする。
- ② 玄奘訳(大正三三、三四三頁、中、一〇一一)。真諦訳(大正三三、一九一頁、上、一六一—一八)。西蔵訳(Der, Ri, 150, a, 6)には玄奘訳の「成所遍計」に相当する箇所が欠けており、最後の理由を述べる説明も「名が依他起の力によつた」となつていて乱れている。
- ③ 竹村牧男『唯識三性説の研究』(春秋社、一九九五年)、二—三頁参照。
- ④ Bbh, 30, 8-24. Pek, Shi, 29, 65-30, a, 7. 大正三〇、四八八、上、一一〇。竹村前掲書、二—四頁参照。
- ⑤ Der, Shi, 24, a, 4-b, 3. 大正三〇、五八七頁、下、一一—二四。竹村前掲書、二—八頁参照。竹村は 'dogs pa las brsams te に相当する箇所を「設定することに依つて」と訳している。おそらく玄奘訳に依つたのであろうが、それでは意味をなみなさ。Skt Text は *prajñaptim arabhya* とあるものと思われる。arabhya は「を初めとして」に関することを意味する。
- ⑥ Der, Ri, 227, a, 1-227, a, 5. 大正三三、四〇三頁、下、二九—四〇四頁、上、一四。片野道雄『唯識思想の研究』(文栄堂、一九七五年)二二八頁参照。
- ⑦ Der, Tshi, 201, a, 3-7. 大正三〇、三六一頁、下、七一—
- 六。竹村前掲書、二二—二四頁参照。
- ⑧ 荒牧典俊『三性説ノート(2)』(『東洋学術研究』第一五卷第二号、一九七六年)は「真実義品」には『解深密経』で成立する三性説の前段階が述べられていると言つ。
- ⑨ Bbh, 25, 3-4. Pek, Shi, 24, b, 3-4. 大正三〇、四八六頁、中、九—一。長尾雅人『中観と唯識』(東京、一九七八年)三五頁には arabhya は「依つた」と訳されているが「関して」と訳するべきであろう。
- ⑩ Bbh, 25, 8-16. Pek, Shi, 24, b, 6-25, a, 3. 大正三〇、四八六頁、中、一五一—一六。
- ⑪ 勝呂信静『唯識思想よりみたる我論』(中村元編『自我と無我』東京、一九六四年)五五五頁。
- ⑫ Bbh, 26, 8-14. Pek, Shi, 25, b, 4-8. 大正三〇、四八六頁、下、一六一—一三三。
- ⑬ 『成唯識論』(大正三三、二四頁、中、一八一—一九)。
- ⑭ 『撰大乘論釋』(大正三三、二二頁、中、一八一—一九)。
- ⑮ 想・行・識は西蔵訳によつて補つ。
- ⑯ Bbh, p. 30, 1-8. Pek, Shi, 29, a, 7-b, 4. 大正三〇、四八八頁、上、一一—一〇。
- ⑰ Bbh, p. 31, 10-17. Pek, Shi, 31, a, 1-5. 大正三〇、四八八頁、中、二八—下、八。
- ⑱ Bbh, pp. 3521, 10-36, 12. Pek, Shi, 33, b, 5-34, a, 8. 大正三〇、四八九頁、下、九—一九。
- ⑲ Der, Ri, 242, a, 5-6. 無性釈、四二三頁、中、一五一—七。

- ⑳ Der, Ri, 242, b, 1. 無性釈、四二三頁、中、一一。
- ㉑ Der, Ri, 242, b, 2-3. 無性釈、四一三頁、下、三一四。
- ㉒ Der, Ri, 242, b, 3-4. 無性釈、四一三頁、下、六一七。
- ㉓ Gadjin, M. Nagao ed., *Madhyamavibhaga-bhasya*, II, 14, b (Tokyo, 1964) p. 34.
- ㉔ 拙著『法と行の思想としての仏教』（京都、二〇〇〇年）四五頁。
- ㉕ AK, VIII, 39ab. 大正二九、一五二頁、中、一。
(本学教授 仏教学)