

とができるのであろう。その意味では、衆生における聞のところに、始めて諸仏の称名も成就するのである。すなわち、衆生の聞のところに諸仏の称名はそのまま信となって成就する。名号が信となって衆生のうえに成就するのである。よって、我々衆生において真に称名ということができるならば、「まことの信心の人をば諸仏と等しと申すなり」(『末燈鈔』)とあるように、その衆生は既にして諸仏と等しいといわれてもいいような位にあるといえよう。

このように、我々衆生にとつては、諸仏の教えを聞くということとをどうしてよりほかに如来の本願に遇うことができないことを歴史の上でもっとも如実に物語っているのが「親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまゐらすべしと、よきひとの仰を被りて信するほかに、別の子細なきなり」(『歎異抄』)という親鸞の表白であろう。そこに愚身の信心が「よきひとの仰」、具体的には「諸仏方便ときいたり、源空ひじりとしめしつつ」、あるいは「阿弥陀如来化してこそ、本師源空としめしけれ」(共に『高僧和讃』)と和讃すべく法然の教えによつてあることが語られているように、我々衆生においては「よきひとの仰」、いわゆる諸仏善知識の教えをこうむるよりほかに信心を獲る道はないのである。

いま、このように諸仏の称名をうかがうならば、それは謗法の問題と全く無関係であるとはいふ難いのではなからうか。すなわち、如来の本願は、諸仏の称名をとうして、諸仏の教えとなつて生きてはたらくのであるから、如来の本願をそしめる謗法とは、我

々衆生にとつて、具体的には諸仏の教えをそしることとなるのではなからうか。諸仏の教えをそしることがそのまま阿弥陀の本願をそしることになるのであろう。逆にいえば、諸仏の教えを信ずることが、そのまま阿弥陀の本願を信ずることになるのである。ここに、諸仏の教えをそしることを、我々衆生における謗法のもつとも具体的な内容の一つとしておさえることができると思うのである。

従つて、我々衆生には、「よきひと」——諸仏善知識を見出だすという大きな課題がかせられているのであつて、その諸仏善知識を見出だしえない存在こそ如来の本願をそしめる謗法存在であるといえよう。そして、その諸仏善知識を見出だしえないところに、人間存在における離れ難き自力我執があるのであろう。ここに「善知識をおろかに思ひ、師をそしめる者をば、謗法の者と申すなり」(『末燈鈔』)という文が思いしめられてくるのである。

妄心の識説的理解

一 色 順 心

仏道を歩み菩提を願う者にとつて迷妄心は対治されるべきものであるが、現前の迷妄心を見据えることを離れてその糸口はない。いま「起信論」心生滅門における三細六塵及び五意・意識の教説を手がかりとして、賢首法蔵の妄心理解を考察したい。

法蔵の著作はその殆んどが華嚴経に関するものといえるが、そ

の次に多いのは如来蔵系の経論の註釈書であり四種を挙げる事ができる。

『大乘密厳経疏』四卷（第一巻のみ欠）	38～45歳頃
『大乘起信論義記』五巻	45～49歳頃
『大乘法界無差別論疏』一巻	49歳頃
『入楞伽心玄義』一巻	62歳頃

以上の著作の中で『起信論』以外の三種の経論（地波訶羅記『大乘密厳経』・提雲般若記『大乘法界無差別論』・実叉難陀記『大乘入楞伽経』）は、法蔵自らのその翻訳事業に参加したと伝えられ、訳してまもなくその註釈がなされたと考えられる。また著作当時の法蔵の年齢はこれまでの研究（例えば小林実玄「華厳法蔵の事伝について」南都仏教第36号）を総合するとき上記のごとくになる。四種の著作の中で、妄心を心識の観点から闡説せるものは『密厳経疏』と『起信論義記』である。

『大乘密厳経』の特色を中村瑞隆博士は「大乘密厳経に説く密厳浄土」(『仏教における浄土思想』所収)の中に、この経が極めて阿毘達磨的であり、そこに説かれる密厳浄土も唯心の関係において成ぜられるものであると指摘していられる。後期の如来蔵思想を伝える『密厳経』を法蔵が四宗教判の第四如来蔵縁起宗に位置づけ重視したのは、そこに説かれる如来蔵と阿頼耶識及び諸識の教説が、第三宗たる法相唯識宗と共通の課題を含みつつそれを越えうる理論を具有していると考えたからであろう。

法蔵の著作に表われる『密厳経』の引用文は『法界無差別論疏』に四文、『入楞伽心玄義』に一文、『探玄記』に四文である。数

量より眺める限り多いとは云えないが、特に『法界無差別論疏』において法蔵は『密厳経』所説の金と指環の譬喩を縦横に駆使し如来蔵縁縁を明らかにしている。その引文を掲げてみるに、「密厳経云、仏説如来蔵以爲阿頼耶、惡慧不能知藏即頼耶識。如来清淨藏世間阿頼耶、如金与指環展転無差別。解云、此中法身是如来蔵如金也。衆生界是阿頼耶如環也。」(大正44・六九b)とある。如来蔵と阿頼耶の関係は悪慧者の差別的見解から見れば同一とは云えないが、あたかも金と指環の関係のように本来、体は同一であり何ら差別すべきものではない。『密厳経』のこの見解は『楞伽経』を承けたものと考えられる。さて心識説については『密厳経』巻下に、「心積集業、意亦復然、意識了知種種諸法、五識分別現前境界。」(大正16・七四一b)と明示せられるように、「密厳経」は心と意と意識と五識との八識説の立場にたつ。意識と五識とが別立されることから『起信論』の心と五意と意識の立場とは甚だ異なるといえる。法蔵はこの経の心識を三種にまとめ『密厳経疏』に、「是心相者心有三種。一者本覚真心如、是六塵真心縁起似有顯現、究尋唯心、心外無法。二者妄識心謂從無明乃至顯識心中分、出見相二分、故言唯識。三者分別事識之心謂顯識心所現相分妄執爲実所執実無故云唯識。」(己統一・34・二四九)と解釈する。ここに云う本覚真心と妄識心と分別事識之心はいずれも『密厳経』の用語ではなくて『起信論』の教理を導入したものである。

『起信論』において五意(業識・転識・現識・智識・相統識)・意識は、三細(無明業相・能見相・境界相)・六塵(智相・相統相・執取相・計名字相

起業相業繫苦相)に対応する概念である。三細六麁は阿梨耶識の不覺の相を述べたものであり、微細な相から麁なる相へと一方的に流転する縁起であるに対して、五意識は生滅する衆生の縁起の構造を諸識間の相互関係のうえに明らかにしたものと見える。

三細六麁についての法蔵の見解は『起信論義記』(大正44・二六二b)に詳細な論述がなされている。中でも特徴的なことは彼が三細の各々を自体分・見分・相分に配当して、三細を阿梨耶識位に属するものとみなしていること、また六麁中の智相と相統相をより微細な惑(法執)となし、執取相と計名字相を麁なる惑(我執)と云うごとく区分し、六麁相を分別事識位に相当させていることである。

『起信論義記』に対して『密厳経疏』では意(妄意・第七末那識)を六重識に当てる。これは、五意に無明を加えて六種の識になしたものである。六重識の第四は頭識と名づけられるが、これは五意中の第三である現識に一致しなければならなくなる。しかるに法蔵が何故に「現識」を棄てて「頭識」を採用したのか判然としがたい。「現」と「頭」は同義語のため単純に語を変えたということなのか、または真諦訳「頭識論」や地婆訶羅訳『大乘頭識経』等の概念に依拠したのか、様々な推察が可能となる。

『起信論義記』の用語とは多少の差異が認められるものの、『密厳経』における意(妄意)は、『密厳経疏』の解釈に従えば無明乃至相統識の六重識である。そこでこの六重識について吟味してみると、『密厳経疏』に、「意者妄意、此意能為七識作根故名為意。問曰、第七妄識具有六重、此言意者六重識中為取何

重名妄意耶。答曰、前六種中但取智識相統不斷名為妄意、不取前四、前四微弱故。」(卍統一・34・二七八)と説明されている。意が妄意と名づけられる根拠を尋ねるとき、六重識の中の第五智識と第六相統識こそが妄意であり、その他の四識(無明乃至頭識)は比較的微弱な作用にすぎないというのである。このことは『密厳経疏』の別の箇処にも、「意者即是第五第六二心名意、如是二心互相依故六識心生。」(卍統一・34・二八二)と云うのであるから、法蔵が妄意を智識と相統識との二識の中に意義づけていたことは明白である。衆生の潜在心に頭識の用きが現出するとき、智識と相統識が強力に作用し、この二識が相依って六識心を生ぜしめるというのである。

ところで相統識に関して『起信論』では五意中の第五相統識以外に意識も相統識に他ならぬと云う。それに対して『密厳経』における第六意識に相統識の意義があるか否かは法蔵自身明言していない。ただ『密厳経』の「断諸相統流無生無壞尽於一切見二帰依此無我二」という文に表われる「相統流」を、彼は『密厳経疏』に、「相統流者初從無明乃至第六相統心名相統流、次第流連不断絶故名相統流」(卍統一・34・二五〇)と註釈する。これに依れば六重識の不断に連続しゆく構造を相統流と名づけたのだから相統識は諸識中の単なる一識に止どまるものではない。法蔵は妄心を理解せんとするとき諸識の縁起的連関性に着目したのであり、これは相統識を広義に了解したことから可能になったのではなからうか。

以上のごとく心識説の観点から法蔵の妄心理解を考察した。

法蔵が『密厳経』の心識を解説するために『起信論』を援用したことに依って逆に彼の『起信論』理解が明確になったといえる。すなわち三細六塵と対応する『起信論』の心識説は、五意中の現識(『密厳経疏』では顯識)が迷妄心生起の直接的起点となり、加えて智識と相統識こそが妄心の主要なる内容をなしているのである。

アーラヤ識の存在論証

——減定証の考察——

宮下晴輝

アーラヤ識が存在しないならばどうして無心定が在り得ないのか。なぜならば「もしそれが存在しないならば」、無想定や減盡定に入つたものには、識が身体を離れ去ってしまうであろうからである。「実は無心定に入つても識は身体を」離れ去ることはない。だから死にはしないのである。世尊は次のように説いておられる——「その人にも識は身体を離れ去らない」と。

① 瑜伽行派の諸論書にみられるアーラヤ識の存在論証は『瑜伽師地論』撰決択分中にある八種の存在論証を原型としていふと考えられる。ここに引いた一文はそのうちの第七番目、いわゆる減定証と呼ばれるものである。そしてこの減定証はアーラヤ識の存在論証中でも特に重要な意義をもっていると考えられる。

というのは、すでに何度か紹介されてきた瑜伽行派の空觀と密接な関連を示していると思われるからである。瑜伽行派の空觀はパーリ所伝の『小空経』に述べられているような内容を源としているといわれている^②。『小空経』の場合、種々の想を意し、ある想よりも一層空である想のもとに、その想における思いを離れ、更にその一層空であった想そのものの思いをまたそれよりも一層空である想のもとに離れるという仕方では、四無色定に到り、更にそれを超えて無相心定にまで到る。ここに最後の思いとして残った「命を縁としてある六処を具えた身体」が不空なるものとして如実に觀察されることになる。他方、このような空觀は『中辺分別論』においても述べられているが、ここでは最後に残る不空なるものは「虚妄分別」であるとされている。『中辺分別論』における虚妄分別という概念はアーラヤ識そのものを意味し得る^③。従って瑜伽行派のいうアーラヤ識はこのような禪定の過程を通して初めて見出されてきたのであろうと考えられるのである。ところで冒頭に出した一文中に引用されている經文は他の諸論書における減定証の中核をなすと考えられるが、減盡定においても識が存在するということは、禪定の終極点においてすら対治されることのない識が存在していることをも語るものであるから、この場合の識も最後に残る不空なるものを意味するといえるであろう。従って減盡定中に身体を離れ去らない識を、アーラヤ識と論定していく減定証は、アーラヤ識が禪定という經驗のなかで問い尋ねられてきたものであることを傍証しているという意味で、特に重要な意義をもつといえる。