

唯識教學に於ける末那識の特性

山 田 亮 賢

現實の存在はすべて因縁によつて成立せしめられてゐる。それ故にそれは恒に相對的であり、差別的である。その因縁所生の相對差別の現實界を絶對平等の立場に於いて見たのが、龍樹の空觀教學である。而してその空觀教學を根底としつゝ、更に現實の差別相を究明したところに彌勒・無著・世親等の唯識教學の重要な意義があると思ふ。だから空觀教學と唯識教學とは現實界の絶對と相對との二面をそれ／＼の立場と方法とによつて説明せんとしたことを知れば、本來矛盾せる筈のものではなく、寧ろ大乘教學の歴史的必然的發展と見ることの出来るのは論を俟たぬ。その意味よりして、空觀教學は勝義諦に於いて法を認識することを強調し、唯識教學は勝義諦に照されつゝ、世俗諦に重點を置いて現實の誤れる認識の根源を探つたと見て差支へなからう。

今こゝでは勝義諦を背景としつゝ特に世俗諦を重要視せる唯識教學の立場を問題とするのであるが、その唯識教學も歴史的に觀察すれば、龍樹以後既に早く彌勒・無著・世親に於いて一先づ大成組織化せるを知ることが出来る。とは言へ世親以後に於いても唯識教學は更に獨自の發展を遂げてゐるのであつて、世親の著『唯識三十頌』の究明にその

後の諸論師が全力を傾倒したことがそれである。所謂唯識十大論師その他の優れた論師達によつて論議鍊成を經、護法に於いて完成を見た『成唯識論』は正しくそれを教へてくれるのである。併し教學の完成は他面その個性化、特殊化を意味する。識空は識有へ、無相唯識は有相唯識への傾向に發展し、『成唯識論』に於ける護法の主張はその特殊化の頂點であるとも言へやう。後世印度に於ける大乘佛教が般若中觀、瑜伽唯識の二大教系と呼稱され、その論争の傳へらるゝのも、こうした特殊化の結果である。

唯識教學に於ける末那識の問題も實は唯識教學が教學の歴史的發展の中に於いて、自ら反省吟味を深めゆく中に認容し、確立せるものであることを豫見しつゝ、その意味を明かにせんと欲するものである。唯識教學は本來龍樹の空觀教學の立場に立ちつゝその目的は現實の差別相であつた。諸法無自性空の絶對平等を根底に見つゝ相對差別相の依つて立つ源を求めた。その點、現實の事實に直面して脱れ難き迷妄の根源へと追求を深め入つたと言へやう。單に否定にのみ立たず、迷妄の現實界を迷妄としつゝ、その迷妄を明かにせんとしたのである。空より識への道は、無分別の絶對より出でゝ有分別の相對への道であり、勝義諦に基きつゝ世俗諦に出づる道でもあり得る。而して此の兩者は相離れるものでなく、また價值的比較を試みるべきものでもない、教學の自らなる發展として當然かくあるべき一連の道である。

然るにその根本的には矛盾なき兩教學が、傳承者によつてその特殊性格が發揮され、一方的立場を強く主張されるとき、そこに對立が生まれ、論争の事實に當面することゝなつた。即ち時代を經ると共に各々自己を主張すること急にして自らかゝる結果を生ずるに至つたのである。

龍樹教學を背景として、彌勒・無著・世親等に於いて確立された唯識教學は、後に『成唯識論』に至つて、護法が精緻な教學を組織し、却つて、原意より隔つたかの感もあるが、その中に於いて特に注目すべきは、唯識教學の本來の立場を持しつゝ、自らの特質を更に發展せしめたものとして末那識の存在を認容確立し、その内容を明かにしたことである。こゝに『成唯識論』の一つの重要な特質があると思ふ。それはまた唯識教學が迷妄の現實を卒直に究明し、宗教的欲求に應へつゝ、世俗的立場に於いて必然的に唱導さるべきものであつたのである。

二

末那識は『成唯識論』に於いて屢々第七識として呼ばれ、殊に最初の「造論緣由」の第三には「諸識は用は別にして體は同なりと執す」ることを異執として遮すと明言してゐることよりして、識體の別立が正當に認められ、獨立の識として確認されたことを知るのである。而してそのことが同時に『成唯識論』の價值に關しても大切な意味を持つものである。従つてまた『成唯識論』そのものが、識有に執する傾きあるの非難の生ずる理由ともなるのであるが、かくも深刻に吾等の意識を追求して、末那識を第七識として確認せざるを得なかつたところに、唯識教學の歴史的發展の上に重大な問題が秘んで居るのではなからうか。

唯識教學に於いて末那識が識として獨立するに至つたことに關しては、『成唯識論』以前に既に識として認容されてあつたか、^①或ひはその萌芽を教學の源流の諸論に認むるも、識としての獨立は教學發展の最後の段階に於いて、即ち『成唯識論』に至つて確立したのである等と、學者の努力によつて既に種々論議されてゐるところである。吾等はこゝ^{②③④}

では『成唯識論』以前に於ける末那識認容の萌芽、或ひは識としての別立に關しての過程の考證研究を試みんとするのではない。最も明瞭に識としての獨立を認容してゐる『成唯識論』に於ける末那識の意味内容と、そこに到らざるを得なかつた歴史的發展の内面的意義を明かにすることが主要目的なのである。即ち著者、譯者及び思想系統の明瞭にして且つ内容的に權威ある書、彼の無著の『攝大乘論』及び世親の『唯識三十頌』或ひはその註釋として、思想的發展としての護法を代表とせる『成唯識論』等を主として、その間に於いて末那識が識としての存在意義と内面的特性とを考へて見たいのである。『論』の時代的位置と思想系統の比較的明確なものに於いて扱はない限り、その源流を求めても、單に言葉を求むるに過ぎなくして、眞の思想的關聯の埒外に出るのうらみ無しとしないからである。

末那識が獨立意識として認容された限りに於いて心王諸八識は體別だといふことになる。「造論緣由」の指示する通り、護法は明かに此の立場をとつた。此の八識體別の立場は直ちに識の實體化の非難の生ずるところではあるが、今はそうした非難よりも、一步進んで吾等の意識の究明分析が終にこゝにまで至らねばならなかつたことの深い意義を考ふべきではなからうか。

唯識教學は阿賴耶識が根本識として確立されることが最重要なことは言ふまでもない。此の教學の源流を形成する經論もすべて阿賴耶識を説くことに全力が注がれてあつた。無著の『攝大乘論』の如きは實に阿賴耶識によつて一論が貫かれてゐる。その根本の阿賴耶識と末那識とが内面的に如何なる關係を持つかといふことが、やがて八識用別、體別問題の主要點でもある。

阿賴耶識の自相、即ち阿賴耶識そのものに就いては、『成唯識論』に於いて、^④「論に曰く初の能變の識をば、大・小乘

教に阿頼耶と名づく。此の識には具さに能藏と所藏と執藏との義あるが故に。謂く雜染の與めに互ひに縁と爲るが故に。有情に執せられて自の内我と爲らるゝが故に。此れは即ち初の能變の識に所有の自相を顯示す。」と言ひ、初能變としての阿頼耶識の自相を、能藏・所藏・執藏の三義を以て示してゐる。此の三義こそは阿頼耶の名義そのものを端的に表明するものであるが、此の「藏識」としての意味が、直接末那識との關聯を知らしめるのである。一體、此の藏の三義に就いては翻つて此の所説の原型と見らるゝ『攝大乘論』(眞諦譯)の所論に於いて考へて見る必要がある。そこでは阿頼耶識の自相については、「一切の不淨品法の習氣に依つて、彼生ずることを得るが爲めに、種子を攝持して器と作るを是を自相と名づく。」と言ひ、簡結に説き、藏の義を執藏の義としては充分に述べてゐないが、その前に於いて阿頼耶の名と體とを説くところに、此の藏の三義に該當する文が次第に明かにされてゐる。その文の次第を見れば『大乘阿毘達磨經』の二偈と、更に『解節經』(解深密經)の一偈とである。

「此の界は無始の時より一切法の依止たり。若し有らば諸道あり。及び涅槃を得ることあり。」^⑥

「諸法は藏に依りて住すれば、一切の種子識なり。故に阿黎耶(黎は眞諦譯)と名づく。我れ勝人の爲めに説かん。」

此の二偈は阿毘達磨經の偈文にて、先づ聖教量として引用され、第一偈は諸法の根源としての阿頼耶の名を發見したのであつて、諸法はすべて、それに於いて在ること、即ち諸の現實存在の根源として立てられたものである。その意味でこゝでは阿頼耶識が識界として、無始の時より存在するといふところに重點が置かれる。そこにこそ、諸法がそれに於いて存在するといふことの意義が存するのである。世親は『釋論』に此の識界の意味を多義に互つて詳説し、^⑦五義を説いて、一體類の義、二因の義、三生の義、四眞實の義、五藏の義を擧げてゐるが、相關聯するこれらの義に

よつて界の意味が那邊に存するかを略々知ることが出来る。

次に前掲の第二偈は、「依止」といふことに次いで、「藏」といふことを強く説明せるものであつて、任運自在なる阿頼耶識が縁に従つて現實に不淨品法を果として生ずる。それ故にその生じた諸法は、同時に阿頼耶の識界に穩藏せられて存することとなる。無性は『釋論』に、「阿頼耶識は諸轉識と互ひに縁と爲るが故に、展轉攝藏す。是るが故に説いて阿頼耶識と名づく」と説き、更に續いて「攝藏とは能持習氣を顯はすなり」と言つてゐる。即ち「藏」とは能く薫習の氣分を持つることを意味するのである。如上の偈は次第、能藏・所藏の二義を明かにしたものであるが、此の「藏」の意義が限定されて、執藏の意味が認めらるゝのが次の偈である。

「執持識は深細にして、法の種子は恆に流る。凡に於いては我れ説かず、彼は執して我と爲す勿らんことを。」

此の『解節經』より引用の第三偈は、「藏」の意味を特に限定したのであつて、諸の衆生が阿頼耶の識中に於いて我相を取るから、そこに「藏」の名を得るといふのである。即ちこゝでは所執藏の義を現はしてゐるのである。此の能藏・所藏・執藏の三義を説いた三偈は、『成唯識論』に於いては教證として「五教」の中に入れられてゐるから、阿頼耶識を説く爲めの根源的なものである。

こゝに至つて吾等は阿頼耶識の執藏の義よりして末那識との關聯が見出されるのである。有情に執ぜられて自の内我とせらるゝといふ所執の意を阿頼耶識が持つて居るといふことは、既にそこに能執の識即ち末那識が豫想されてゐるのである。能藏・所藏が更に所執藏の義即ち却つて「藏にあらざること」に轉ずるところに、自覺的に阿頼耶識を認めることが出来るのであつて、その自覺は能執の末那識を自識することに依つて生ずるのである。故に此の「藏」の三

20 義に徹すれば、所詮、阿頼耶識の阿頼耶識たる所以は、實に執藏たることによつてであるとも言へるであらう。阿頼耶識自體は本來、どうしても第七末那識に恆に自我と執せられねばならぬ様になつて居ることが知られる。そこに執藏の義を以て阿頼耶の名を立てることを本義とする理由も存するのである。

註① 結城令聞氏著「意識論より見たる唯識思想史」(三一五—三一六頁)参照。

② 鈴木宗忠氏稿「唯識哲學に於ける第七識の問題」(日本佛教學協會年報第八年所掲)特に(一五—一六頁)参照。

③ 宇井伯壽博士著「印度哲學研究」第五卷(七四頁、九二頁、九四頁等)参照。

④ 成唯識論 卷第二(新導六三頁)

⑤ 攝大乘論 卷上(大正藏三十一卷一一五頁上)

⑥ 同前(一一四頁上)

⑦ 攝大乘論釋 卷第一(大正藏三十一卷一五六頁下)

⑧ 無性釋論 卷一(大正藏三十一卷三八三頁上)

⑨ 和辻哲郎博士著「人格と人類性」(二一八頁)

三

阿頼耶識が執藏の義に於いて理解されてゐるといふことは、吾等が現實に於いて阿頼耶識の真相を認識することなく、恆に曇れる相に於いて把握してゐることなのである。自己の意識上に阿頼耶識なりと執持されてゐるものも、實は純粹の阿頼耶識ではなくして、考へられた阿頼耶識である。こゝに我執といふことの淺深の種々なる意味が反省されねばならぬ。

『成唯識論』の教ふるところに依れば、我執の意を大別して二種に分ち、俱生の我執と分別の我執とを擧げてゐる。第一の俱生の我執とは、^①「無始の時より來た、虚妄の熏習せし内因力の故に、恒に身と俱なり。邪教及び邪分別を待たず、任運に轉ず」るのであり、無始以來、吾等の内心を虚妄で覆ひ、暫時も身と離るゝことなきものである。それ故に邪教や邪思惟やの後天的な經驗を待つて始めて生起するものではない。吾等の心の根底に根深く喰ひ入つて離れず動いてゐるものである。斯様に俱生の我執は吾等の心内に本來俱有せるものではあるが、その中更に二種に區別せられる。

一は常に相續するもの、二は間斷有るものである。第一の常に相續するものとは、「第七識に在り、第八識を緣じて自心の相を起し、執して實我と爲す」ものにして、これ正しく第七末那識が我執の根本であると言はれる當にそのことであり、同時に俱生の我執の眞面目でもあり得る。この第七識自心の相については、^②「此の第七識の本質は即ち第八を以て境と爲す。一常に似て、實我の相に似るに由る。故に第八を緣じて七の我恒に行ず。影像の相の中にも亦實我無し。唯、第八識に似るのみ。是れ第七識自心の相なり」と言ひ、誠に我ならざる阿頼耶識に迷ひ、執して我と爲し間斷なく誤謬の源を作つて居る。次いで第二の間斷有るものとは、「第六意識に在り、識所變の五取蘊の相を緣ずること、或ひは總に或ひは別に自心の相を起して執して實我と爲す」ものにして、第七末那識が無間斷に第八識を所緣として自心の相を起すに比して、第六意識が識所變の五取蘊の影像を所緣として、種々に自心の相を起す。これについて慈恩はまた「第七は唯第八に託して相と爲すを以て其の本質を擧げ、自心の相を起すと言へり。此の中に言ふ所の五取蘊相或ひは總或ひは別とは、是れ第六の本質なり。自心の相を起すとは、是れ影像なり」と言つて、第

七・第六二識の自心の起す相の差異を示してゐる。此の様に別しては第七識は内に於いて無間斷であり、第六意識は外に於いて間斷あるも、總じて俱生の我執は内心を染するものであるから、內的にして微細なるものである。單なる反省や、所謂修養を以て容易に斷除し得るものではない。それは此の教學では、菩薩の修道に於いて永き行修を経て證得される「勝レタル生空觀」を修習することに依つてのみ除かれ得るものなることを教ふるのである。實にその至難なることを知るべきである。此の俱生の我執の根強きことは直ちに第七末那識の迷執の深きことに思ひ至らしめられるのである。

俱生の我執に對して分別の我執は、『現在の外縁の力にも由るが故に、身と俱にしもあらず。要す邪教及び邪分別を待つて、然る後に方に起る』ものとせられ、唯第六識中のみあるものである。故に邪教や邪思惟やの後天的なものによつて動かされ左右される外面に表はれた我執である。この外面的我執にも二種を分つて、「邪教に説く所の蘊の相を緣じて自心の相を起し」て實我と執するものと、「邪教に説く所の我の相を緣じて自心の相を起し」て實我と執するものとの差別をする。即ち即蘊の計我と離蘊の計我とであつて、自我は現實の心身か、或ひは心身を離れてなほ實在すると思はれる様な何者かを執せられるものである。これらは外的にして羸なる我執であり、俱生の我執に比すれば經驗的な方法を以て斷じ易きことは勿論である。原始佛教以來、諸法無我的教説によつて批判の對象となつたのは、此の分別の我執である。而してその無我的教説を理解しその立場に立ちつゝも、此の現實を如何ともし得ざるものがこゝに直接の關心たる俱生の我執である。

されば俱生、分別の二つの我執中、正しく無始以來、永遠の我執とも言はねばならぬものは、俱生起の中、特に常

相續の我執である。即ち末那識の我執である。經驗的個人的な我執が、外面的な反省や行爲やを通して如何に除去されたとしても、猶ほ必ず残るものは、それこそこの末那識の我執である。我執の追求は終に末那識の認容となり、末那識の發見は現實の迷妄の根源に氣付かしめられ、今更に吾等の迷執の根深かさに慄然たらざるを得ないのである。

註① 成唯識論 卷一（新導七一八頁）

② 成唯識論述記 卷第一（佛敎大系二〇二頁）

四

末那識が阿頼耶識に對する關係は、『唯識三十頌』に於いて、「彼に依つて轉じて彼を緣ず」と説くことを根據として『成唯識論』に明かにされてゐる。即ち末那識は阿頼耶識を所依として存在し、共に流轉し、絶えず阿頼耶識の見分を對象としてそれを緣するのである。此の意より推して、末那識の存在の前提として阿頼耶識の存在を認めねばならぬ。故に末那識は能緣であり、阿頼耶識は所緣となる。また末那識はあくまで主觀的であり、阿頼耶識は純粹に客觀的である。末那識は阿頼耶識を所依としつゝ、恒に阿頼耶識自體の本來の面目を覆ひ曇らすものであるが、また逆に宗教的自覺に於いて末那識を認知することは、そのことが却つて阿頼耶識自體の眞相を明瞭ならしむることとなる。かゝることからして末那識と阿頼耶識との不離の關係を成するのである。

『唯識三十頌』に於いては、前述の様に末那識が阿頼耶識に依ることが説かれて居るが、逆に阿頼耶識が末那識に依るといふことは、言葉の表面に表はれてゐない。然るに『成唯識論』に於いては、此の間の相互關係が非常に明瞭とな

24

り、兩識は俱有所依であると言ふ。俱有所依とは、能依と所依とが同時存在であり、交互所依たるものなることを云ひ、『成唯識論』には、「第七意識の俱有所依は、但一種のみ有り。謂く第八識なり。藏識若し無くんば、定んで轉ぜざるが故に。……………阿頼耶識の俱有所依も亦、但一種のみなり。謂く第七識なり。彼の識若し無くんば、定んで轉ぜざるが故に。」と説く。これに依つて、阿頼耶識が根本識でありつゝ、然もこゝに兩識が生起し、無間斷に任運一類相續する爲めには、相互に所依とならざるを得ない。こゝに兩識の特殊的关系が判然とするのである。

又、兩識は俱有所依であつて同時に餘識と共通の共依ではなく、(種子の第八識は共依なるも)唯一識の所依にして現行の第八識と第七識とは、他識の所依とならない不共依であることは、その間如何に緊密であるかの關係が首肯し得られる。一體阿頼耶識は根本識である。併しそれは何物も所依とせぬといふ様な所謂絶對者ではない。寧ろ逆に絶對を相對に於いて見やうとするのである。實際、阿頼耶識の純粹な認識は困難であつて、それを末那識に於いて明かにしてゆく。そこにまた末那識認容の一つの特徴を見るのである。故に此の末那識が阿頼耶識を所依とするといふのみでなく、逆にまた阿頼耶識が末那識を所依とせねばその存在が不明瞭だといふことは特に意を留めて考ふべきことである。

註① 成唯識論 卷第四(新導一六六頁)

五

末那識は意識である。こゝでは意即識の立場で言はれるのであるが、此の意といふ名の意味するところは如何なる

ものであらうか。佛所説の心・意・識に就いて學者の説を求むれば、「佛敎では本來「識」の作用を識別として智的作用とし、「意」の作用を思慮とし、これを情意作用とし、それらに心所を附屬せしめ、そこから兩者の心理活動が起つて迷の世界を展開し、苦に住することゝなる。そして此の認識作用と情意的活動との二方面を有するものを「心」と呼ぶ」と言はれて居るが、「意」の領域は略々首肯し得るのである。併し、心・意・識はまた屢々判然とした區別なく用ひられてゐるのであるが、『成唯識論』に於いては、これが區別せられて、積集・思量・了別の三義に於いて見、次第に第八、第七、前六の識に該當するものと説かれて居る。此の區別からしても、第七識は意の名を立てることを知るべきである。

實際、單に知的欲求に依つて物を個別的に認識し、道理を知るといふことだけのことならば、阿頼耶識や末那識等を認容する必要は無からう。すべて第六識のみで可能である。然るに現實の事實を事實として、具體的に眞に知るには、第六識に於ける様な單に知るといふことだけでは不可能である。理に徹し事を見ることは、そこにどうしても阿頼耶識、末那識の欲求が生ずる。換言すれば、知的に物を知るだけでなく、情意的なものをも含めて全體的に、衆生の心の曇りを晴らすといふことの爲めの欲求としては、第六意識に於いて見るのみでは満たされるものではない。

かゝる意味からして、第七末那識は意識の根、と言はれる。第八阿頼耶識を自我と執じつゝ第六意識の所依となる。而して此の末那識の自性は、恒に審に思量することである。『唯識三十頌』では、「思量するを以て性とも相とも爲す」と言ひ、『成唯識論』では、「第七識を意と名づく。藏識等を縁じ、恒に審に思量して我等と爲すが故に」と説いて居る。この思量とは、思慮量度の意である。單なる思惟でなく情意的なものを含めた能分別の作用である。然も特にこ

くに恒、審、思量と言ふに至つたことは、護法の特徴であり、『成唯識論』の諸所に強く用ひられてゐる語である。

思量を内に向つてのは、たゞきを自性とし、同時に外へのは、たゞきを行相とするのであるから、慈恩も、一意は即ち是れなり。第七の行相は即ち是れ見分、體性知り難し。行相を以て顯す。其の實、思量は但是れ行相のみ。其の體は即ち是れ識蘊の攝なるが故に。」と言つてゐる様に、思量は實は用が主で、自性、行相といふも、共に一如のは、たゞきであり、その内容は能分別の自の内我と執することに盡きてゐる。惟ふに吾等現實に絶えず働く分別心を極め、恒審思量して我とする無始以來の迷執たる末那識の自覺は、宗教的内省に於いて悲痛なる肯定と言はねばならぬ。片時も脱れ難き我執の根強さを、恒に審にと言はざるを得なかつたことを首肯せねばならぬ。

今この意味よりして阿頼耶識を考へれば、恒相續の意味はあるも、審の意味を具してゐない。また第六意識に於いては、審思量は爲し得るも、間斷がある。恒に審に思慮し量度し得る意を持つものは、第七末那識のみである。そこに不斷に能分別者たる末那識の獨自性があると言へる。

『攝大乘論』に於いては、意を能分別或ひは思量といふ語によつて表はしてゐるが、意に二種ありとし、「依止」と「染汚」の二義を説き、此の有染汚意とは染汚心とも言はれ、これによつて末那識が豫想され、思量の意の強調さるゝに至つた源泉であらう。分別或ひは了別の可能の根底には無始以來の迷執たる「意」を存し、それが「染汚心」と言はるべきものである。故に最も深い根を持つものである。それは第六意識が、善・惡・無記の三性に於いて、物を價值判斷せんとする様な、所謂道德的評價とは異なるものである。第六意識に於いては如何に善なる行爲も、所詮それは有漏の善に過ぎない。その善の根底にさへも染汚心あることを知るとき、一切衆生に平等に具する根本的迷妄を知るのであ

る。實に善・惡・無記の三性は水面の波の大小に過ぎぬのである。眞實の宗教的自覺の中より自ら顯るべき道德ならば、その對象を善惡といふより、寧ろ清淨と染汚といふことに於いて見るであらう。されば宗教に於いては對象の純、不純は我執を根本として差別される。意識そのものは必ず我執を持つ故に、その我執を根とする意識の表現たる行爲は、總べて煩惱的であり、染汚的である。眞實に清淨なる行爲とは、意識が無我にまで純化されねばならぬ。故に第六意識に於ける善・惡・無記の三性は、その根底に必ず我執あることを承認せねばならぬ。従つて人若し善心を起すときも、その底には染汚心の潜在を知らねばならぬ。

註① 赤沼智善師著「佛敎々理之研究」(一八九頁、一九九頁)參照。

② 『唯識三十頌』の偈文「性とも相とも爲す」は、一應傳統的讀み方に従つて解す。

③ 成唯識論 卷第五(新導二〇三頁)

④ 成唯識論述記 卷第五(大正藏四十三卷三九四頁中)

六

末那識は煩惱識である。それは既に染汚心といふことの内容よりしても察知されるところであるが、『唯識三十頌』には、「四煩惱と常に俱なり。謂く我痴、我見並びに我慢、我愛なり」と言はるゝことよりしても必然である。これ『攝大乘論』に於いて、意の第二性質としての「有染汚意は四煩惱と恒に相應す。一に身見、二に我慢、三に我愛、四に無明」と説かれてゐることに根據を持つものであり、こゝにまた末那識と煩惱との關係が問題となるのである。

煩惱は本來「客塵煩惱」と言はれる。それは心に對して染汚、蓋障、結縛等のはたらきを持つものである。それが吾等の心内にはたらきかけ、心と俱なるものであるが、心自體とは一應別なものとして區別される。煩惱を斷ずるといふことを實踐する修道も、このことを意識することによつてこそ可能なのである。だから煩惱は客塵であるべきであるけれどもその客塵であるべき煩惱が實は內的に吾等の心と一つになつて、心に染み、心を覆ひ、心を縛して居る。そこで、客塵無體としてたゞ知るのみではどうすることも出来ないものがある。『攝大乘論』や『成唯識論』に「四煩惱と相應す」とか「四煩惱と常に俱なり」と言つてゐるのは、此の如何とも爲し難き、吾等の心身を離れない根本的の煩惱を此く言つてゐるのである。こゝにまた「相應」といふ意味を味ふべきである。一體、心王に心所が從屬して起ることについて相應といふのであるが、それについては、「時」と依と同一にして、所縁と事と等しきが故に」といふ解釋がある様に、心王、心所全く不離の關係を示すものである。「俱」と「相應」とは同義に用ひられて居り、四煩惱が末那識と常に離れず、寧ろ一つになつてゐるといふことである。こゝに四と限られた煩惱は、所謂、吾等の意識の上に生起するあれや、これやの煩惱を指すのではない。四に限られたことはそれが根本煩惱であるからである、數多く吾等の日常に於いて意識上に起伏する煩惱ではなくして、それらの煩惱を煩惱たらしめて居る根源的な煩惱である。それ故にこそ、此の四煩惱が、別々に起るのでなく恒に揃つて末那識と相應するといふことの深い意味が存するのである。

『成唯識論』には、此の四種の根本煩惱を説明して、「謂く、我痴、我見並びに我慢、我愛にして是れを四種と名づく我痴とは謂く無明、我の相に愚にして、無我の理に迷ふが故に我痴と名づく。我見とは謂く我執、我に非る法に於いて妄計して我と爲すが故に我見と名づく。我慢とは謂く踞傲。所執の我を恃みて、心をして高擧ならしむるが故に我

慢と名づく。我愛とは謂く我貪、所執の我に於いて深く耽著を生ずるが故に我愛と名づく。……此の四は常に起つて内心を擾濁し、外の轉識をして、恒に雜染ならしめ、有情此れに由つて、輪廻して出離すること能はざるが故に煩惱と名づく」と鮮かに説かれてゐる。

こゝに言ふ我相に暗く無我の理に迷ふ我痴とは根本無明のことである。根本無明は、煩惱障、所知障の區別さへつかぬ心の闇の根源である。我見は既に述べた俱生の我執であり、虚妄分別の我執の根本となる理知的な執著である。我見に比して我慢と我意とは、情意的なものが見ることが出来る。此の様に痴と見と慢と愛とが四つ乍ら「我」の名を附し、何れも我を根底として、我に依つて統一づけられてゐる。そこに此の四煩惱が根本的我執であることが知られるのである。此の四煩惱相應といふところに末那識の特徴が具體化して來るのである。更に又根本煩惱以外に餘の心所、隨煩惱とも相應するのであるが、此の四煩惱が最重要である。實に末那識は吾等の煩惱するところの根源である。それが有覆無記性と言はれるも故あることである。無明の依つて立つところでもあるから、自發的に言へば、端的に悩みそれ自身といふことにもなるであらう。此の潜在的にして根源的な四煩惱が相應するといふことは、具體的には、四煩惱が末那識の内容を形成することにもなり、末那識が宗教的自覺の上に認容される重要な意味を孕んで居る。實際、此の四煩惱こそ吾等の内心を本來的に擾濁し、生死に輪廻し、そこから出離し得ざらしむるものである。賢者も愚者も善人も悪人も總じて人間そのものの本質に於いて、煩惱具足といふことが、こゝに於いて始めて自覺されるのである。故に眞に宗教的罪惡意識の自覺も亦、かゝる四煩惱相應の末那識を認知することによつて生ずるであらう。

- 註① 攝大乘論 卷上(大正藏三十一卷一四頁上)
- ② 赤沼智善師著「佛教々理之研究」(二〇九頁)參照。
- ③ 成唯識論 卷第三(新導一〇〇頁)
- ④ 同 前(新導一七五頁)
- ⑤ 金子大榮師著「佛教の諸問題」(一六六—一六七頁)參照。

七

末那識存在の論證は、『攝大乘論』所説の染汚心を説く文に依り、『成唯識論』に於いては「六理」を立て、居る。併しそれは^①思量を體として染汚心を考へる第三の意名證を以て代表とされる」であらう。今はそれらについての論究を省くこととし、人間性の本質の上に末那識の我執が認容され来たといふことは、そこにまたその我執より離れる智が要求されることを知らねばならぬ。迷妄の原理としての末那識の我執を自覺することは、宗教的に一切衆生の苦惱の根源の平等性を自覺することであらねばならぬ。その平等性を自覺すれば、個別的な現實の識を轉じて、普遍的な平等智が輝かねばならぬ。そこに「轉識得智」といふことが言はれる。即ち所謂四智の中の平等證智を得ずして、吾等は眞に煩惱を離れることは不可能である。その意味に於いて末那識相應の煩惱こそ、宗教的自覺の門を開く契機たり得るのである。

末那識の特性を論じ來れば、なほ多くの問題を殘してゐる。併しこゝでは宗教的欲求に應じて、現實の意識の追求

が必然的に終に末那識を認密するに至らねばならなかつたといふことは、上述の特性の主なるものを吟味することに依つて略々目的を果し得たと思ふ。

註① 宇井伯壽博士著「印度哲學研究」第五（八九頁）参照。