

自性清浄心の背景

——真諦訳撰大乘論の場合——

鍵 主 良 敬

大乘の教法が優れているということは、それを受け入れる側としての衆生の課題に、適確に応ずる力があったからである。いかにそれ自身が高度の内容を持ち得たとしても、それを受用し理解する衆生と無関係である場合には、その存在意義も疑われることになると思われる。

ところで『華嚴経』は、それを聞いた声聞縁覚の二乗が、如聾如啞^①であったということである。だがそれは単に経の権威を高めるための修辭にすぎないとはいえぬであろう。それよりも、深遠広大な課題が佛教そのものに含まれていることからする、必然的な問題提起というべきなのではなからうか。したがってそのことは、その経を聞きその経を指針として、自らの方向を見出さねばならない我々に対して、重要な示唆を与えようとしているのだと思われる。

つまり教法それ自身のもつ豊かな内容が、それ自身の必然的展開として衆生との関係において考えられねばならぬ

時、一見、聞く者の資質と無關係に述べられているような形をとりながら、かえって密接な繋がりを保とうとする意図はみられないのかということでもある。そしてそのことは、教法に対する我々の課題、そもそも迷える衆生といわれて、およそ真に依るべきものを欠落させつつ生きていく人間にとって、それを超えたところから提起されてくる真実の言葉を、いかにして受け止め得るのかという問題とも關係してくるであろう。

皮相で浅薄なものの捉え方は比較的可能である。しかし我々自身の問題であるにもかかわらず、それが根源的であればあるほど、その深淵性によって我々はそれを自己自身の課題として捉えられないという限界をもっている。そのような衆生に、それが衆生自身の問題であることを唯一の手がかりとして問いかけて止まず、ついにその無限の内在的潜勢力によって、奇蹟ともいえる歴史の事実を現出したところに、大乘佛教の真に大乘たる所以もあるといひ得よう。

しかしそれほどまでに高度にして内容豊かな教法、いわば人間においての普遍的眞実ともいべき法界が、事実として我々のものになるということは、それほど容易なこととは考えられない。すなわちそれに応ずる我々の側の主体ともいえる側面を、どのような意味において浮き彫りにすべきか。そのことが絶えず問われているのであり、その点こそが明らかにならねばならぬことは疑うべくもないことだからである。

如聾如啞とは、如來の言葉に何の反応も示さない者、何をいわれているのか全く理解できず、そのことに何の興味をも示さない者でもある。いわば人間生存の最も重要な問題意識に欠けたる者のことだと解してもよからう。衆生のうちには当然そのような者も含まれているのである。したがって全ての者が佛説に必ず反応を示し応答するとは考えられないとする説にも、正しい道理が含まれているといわねばならない。

それ故そのような者が、自らの誤りに気づいて、佛陀の語る言葉に耳を傾けるといふことは、盲いた者が日光を見出すことほどに大変至難なことである。いかにしてそれが可能となると解して先学は、無明の中にある衆生にも已に

はたらいているといわれる、真実の言葉に応ずる可能性についての考察をめぐらしてきたのであろうか。

『大乘起信論』には「本覚随染」というテーマがあって、そこでは衆生の自性清浄心が問題になり、次のようにいわれている。

以一切心識之相皆是無明、無明之相不離覺性、非可壞非不可壞。……如是衆生自性清浄心因無明風動、心与無明俱無形相不相捨離。(大正32・五七六c)

華嚴教学の大成者賢首大師法蔵によれば、諸識となつてはたらく不覚之相も、随染本覚之性を離れるものではない。したがって無明之相と本覚之相とは一ともいえず異ともいえないとし、

真心随熏全作識浪故無心相。然彼識浪無非是真、故無無明相。故撰論云、見此不見彼等。又云、若見一分余分性不異等。又云、即生死故不見涅槃、即涅槃故不見生死等。如撰論第二殊勝後広説。(大正44・二六〇b)

と『撰大乘論』を引用しながら解説している。この『起信論』の文とも関連して、如来蔵について述べられる他の箇所でも、

謂自性清浄心名如来蔵、因無明風動作生滅、故云依如来蔵有生滅心也。(大正44・二五四c)

とする理解もある。また『五教章』の種性義においても、始教に約して衆生の佛性を論ずる中で、性種性と習種性に
関して、

即撰頼耶識中本覚解性為性種性。故梁撰論云、聞熏習与阿頼耶識中解性和合、一切聖人以此為因。(大正45・四八五c)

と『撰論世親釈』を引用しながら、衆生が本来保持している佛の種性とは、阿頼耶識中の本覚の解性であるという大変問題の多い解説を提示しているのである。

以上のように述べられる自性清浄心とは、いかなる意味においてそうなのであろうか。一切衆生悉有佛性といわれる『涅槃経』の課題が、一段とその内容を濃密にしたのがこの主題であり、『起信論』の統一テーマである衆生心も、この心と関連して論究されていると思われる。ではその清浄心なるものは、端的にいつてどのような性格のものとして理解すべきなのであろうか。

それ自体で清浄性をもち、他の何物によっても汚されない心が、衆生に本来的に具備しているという主張は、大乘佛教が到達した最も優れた思想の一つであることに誤りはない。しかしそれが単なる言葉の上だけの立論、所謂立前論だけに終って、そのことの持つ厳しい現実認識を欠落させる恐れはないのかどうか。或いは論旨としてはそのようになっているが、事実としては何の形跡もみられないという虚妄な仮説になってしまっていないか。

理想は確かに人間の精神を育くむ重要な要素である。しかしそれがただの夢にすぎないことになれば、かえって問題を残すことになる。妄想にふけることと同一にされてはならぬものが、真の理想にはなければならぬはずである。その意味で、自性清浄心の主張とは単なる理想論に終るものではないことを改めて確認してみようと思う。

その点が明確にされないかぎり、大乘の教説といってもただの楽天的な夢想論にすぎないことになってしまおう。人間の陥っている厳しい現実を何ら踏えたものではないのみならず、内実のない仮想の夢に酔いしれて、その中へ逃避してしまっているにすぎぬという批判に耐えられない主張となってしまうであらう。

自性清浄心の説を、そのような単なる理想論に終らせないために、逆の面から光を当てる必要があると考えて、『撰大乘論』の考え方に焦点を定めてみようとするのである。大乘の阿毘達磨とされるこの論においては、いかなる理解がなされているか。それを知るために、ここでは特に賢首法蔵の思想にも多大の影響を与えている真諦訳の世親釈を重なり引きとして、自性清浄心の背景をなすと思われるもののおおよそを検討することにする。そこにこの小論の趣旨を設定してみたいと思うのである。

清浄心に類するものは、『撰大乘論』では世親釈卷第三、出世間浄章第五において、正見はいかにして生ずるかという問題に關連して展開されている。

佛世尊説、從聞^二他音^一及自正思惟、由^二此^一二因^二正見得^レ生。(大正31・二七二b)

とあるのがそれである。邪見や愚痴の中にある者が、その誤りを脱していかにして正しくものを見ることができようになるか。佛陀によって覺証された人間普通の道理。その道理にのっとつてもものを見る目が確立することによって、はじめて我々も迷妄の暗黒から逃れることができるといえよう。八正道の第一が正見から始まるのも所以なしといふ理由がそこにある。そしてその正見は、ここでは他から音を聞くこと、つまり自己以外の他者から問題解決のヒントを与えられることと、自らはそれを受けて正しく思惟することとの二因を必要とするといっているのである。

人間の思考能力には絶えずある種の限定がある。狭い枠の中に閉じ籠り、自己懂着に陥る危険にさらされているのである。そのような限界は、刀が刀自身を切ることができず、指が指自身を指し示すことができないとする経説の通り、ある限定のもとでのみものを見、また思考している我々の思惟力のなせるワザなのである。その限界が人間の持つ本質的な有限性に由来することに誤りはない。その意味で、他から正しい指摘を受けて自己の誤りを正し、或いは見失っていたものを見出すために、他からの援助を受けることに吝かではないとする姿勢こそ重要である。

それと同時に、他からの正しい指摘を正しいものとして受け止める自己自身の立場が明らかでなければならぬ。ヒントをヒントとして受け止めて、それを解答を導き出すために利用できる立場が確立していなければならぬのである。そうでなければ、ヒントもヒントになりようがないであろう。その意味での正思惟の位置は、他からの言音に勝るとも劣らないものであるといわなければならない。かくて両々相い待ってこそ、正見は生ずるといわれることになるの

である。

ではそのような正見、もしくは正見を成立せしめる正思惟は、いかにして生ずるのであろうか。それがあって始めて如来の教法も教法として正しく受用され、それに順じてものは非善悪を判断することができることになるのである。だが世間といわれる顛倒にして虚妄な状況の中に埋没している衆生が、それを脱してものを正しく見ることができようになるといわれるそのことは、どのようにして可能となるのか。それが次の問題となってくるであろう。

それに対して『撰大乘論』は、次のように断定している。迷妄汚濁の心である世間心なるものは、それと相い反する正思惟や出世の淨品、或いは正見とは、相応し共生共滅するものではないというのである。性格が全く逆なのであるから、共に和合して存在し得ないというのは、当然のことである。

世親の釈^⑥によれば、その場合の世間の心とは四諦の道理を証見する見道以前の加行位の心である。それは正思と正修の慧なのであるけれども、未だ四諦が証見されていないから世間心であるという。したがって四諦が証見されて世間を離脱したところに実現するのが自性を離れた法であり、それは修行によって得られるものであって、淨心と名づけられると述べている。

それと正見との関係でいえば、八正道の第一に位置づけられる正見は三十七道品と相応しており、その三十七道品は修得の淨心によって生ずる。そして三十七道品が生ずるから出世を得るのであるが、この場合の世間心と出世心も性格が全く相違しているために、それらは無始より以来、俱生俱滅することはあり得ないというのである。

したがって正思や正修、或いは正見を成り立たせる淨心は、それがあから正しく修行することができるものである。またそれによって三十七道品と相応して出世を獲得するのである。だが出世を実現するまでの間は、全く性格の異なる世間の中にありながら、それを構成している世間心とは相応しない形で存在していることになる。両者はどのような関係になるのか。全く異なるものが異質のまままで同時に存在しながら、それによってかえって反発しあう。そ

のような関係が何を根拠にして、いかなる形態で成立し得るといふのか。それに対して論は、

是故若離一切種子果報識、出世淨心亦不得成。(大正31・一七三a)

と述べて、あらゆる可能性としての一切の種子と、すべての業の結果である果報の集積の場所ともいえる本識・阿梨耶識によってこそ、出世の淨心も成り立ち得ると説明するのである。そうするとその阿梨耶識は、迷いを構成する不淨品の因であると同時に、能くその染濁を対治する出世の淨心の因、もしくはそれらの成立基盤でもあることになるが、そのような矛盾とも思われる相い反する要素を同時に保持するということが、はたして可能なかどうか。そのことが次に問題となってくる。

それに対して世親の釈では、若し本識が染濁を対治する出世の淨心の因であるとするならば、それをもって不淨品の因となすことはできないとする。生死の苦惱を成り立たせる不淨品の法は、業煩惱の種子に由ってそうなるのであって、それが染濁である。その染濁を対治するはたらきをなすものが、惑を除滅する出世心の因となる。そのように眞実の世界への道を生み出して惑を滅するはたらきをなすものは、不淨品の法とは異質なのである。だから、もし本識が染濁を対治する出世心の因であるとするならば、それが同時に不淨品の因となることはあり得ないと解しているのである。尤もな説であると思われる。

ところでその出世の淨心なるものが、本来的に本識の中に存在しているとは、『撰大乘論』では考えていない。先にも見た通り、本識・阿梨耶識が出世心の因であったり、或いは何かの縁によって因となることがあり得るとすれば、それが同時に不淨品の因となることはあり得ないであろう。しかしそのような側面が本識に本来的に具備しているとは解さないところに、この論の特色があるともいえるのである。それは衆生の現実を見れば、当然の帰結であるといふことにもなる。

惑業苦の無限の輪転の中に流されているかぎり、業煩惱の種子をそのままに受け入れて益々流されていくのが本識

の本質的あり方なのである。したがって闇から闇へと彷徨わざるを得ない状態を導き出しこそすれ、それを対治するはたらきがその現実の中から自然に生み出されてくることなど、あり得るはずもないことである。

では出世の淨心はいかにして本識と関係するのか。それについてこの論は、

最清淨法界所_レ流正聞熏習為_二種子_一故、出世心得_レ生。(大正31・一七三b)

と説明している。最清淨の法界より流れ出したところの教法を、正しく聞くことができれば、それが本識に熏習して種子となり、世間を出ずる淨心を生み出すことができるというのである。世間の迷妄心自身の中から、それを超える心が生じ得ないとすれば、それ以外のところにその原因を認めるほかはない。

そして事実、佛陀世尊を初めとして、その跡を継いだ幾多の求道者の歩みをみれば、迷妄の闇黒の中から人類永遠の真理を目指して道を求め、遂にその道を完成せしめている。そのような疑いもない歴史の現実のあることは、否定しようもないことである。いかにしてかかる事実が成立するのか。その理由を求めて溯及していけば、迷妄とは異質の世界からのはたらきかけによるほかはないということ、このような結論に達したと考えることは可能である。

しかしこの著名にしてかつ示唆に富んだ問題提起は、そのまま首肯し得るほど簡単なものとは思われない。

先ず第一の疑問は、仮りに教法が淨法界から流出したものであるにしても、それを正しく聞くことが、闇の中にあり耳の閉された状態にある者にとって、いかにして可能となるのであろうか。教法を正しく聞き取れない者として生きていくために、闇の中に沈んでいるのである。それが迷える衆生の現実である。眞実を眞実として受け取ることができず、虚偽でしかないものを虚偽として認めることができない。そのために無限の暗黒の中を彷徨わざるを得ないのである。その者がどうして教法を正しく聞き取ることができるのであろうか。全く不可能なことである。

世親の釈では

正聞者、一心恭敬、無倒聽聞。從_二此正聞_一六種熏習義於_二本識中_一起。出世心若生、必因_レ此得_レ生。(大正31・一七

と解説し、専心に恭敬して顛倒することなく聴聞することが正聞の意味である。それがあることによって、清浄なる教法が本識の中に熏習される。そしてその結果として出世心が生ずると述べている。或いは出世心が生じたとすれば必ずこの正聞によるというのが、世親の理解であろう。

しかし今問題にしているのは、「一心恭敬無倒聴聞」ということが、いかにして可能かということである。およそそのような姿勢を生み出し得ない状況の中にある流転の衆生にとつて、いかにしてそれが可能となるかということなのである。だがその疑問に対しては『撰大乘論』自身も世親の釈も、この箇処では沈黙して何ら答えることはない。五性各別説が出てこなければならぬ理由は、已にここに胚胎しているとも考えられる。

三

ところでこの問題は大変重要であるから、それへの関心を失ってはならないが、何といつてもそのようにして成立する聞慧の熏習が、いかにして凡夫の現実の中で成長し発展し得るのか、それを支える基盤ともなると思われる阿梨耶識と、聞慧の熏習とはどのような関係になるのか。そのことの方がより主要な課題となるといつてよい。そこでその問題に対して焦点をしばってみると、此の聞慧の熏習は阿梨耶識と同性なのか、それとも性格的には異質なのかということが、検討の対象となってくる。

何故なら、もしこの熏習された聞慧が阿梨耶識と同一性質のものであるとするならば、どうしてそれが同性の阿梨耶識を対治し否定するはたらきをなすことになるのか。それができるとすれば、矛盾ではないのか。また同じでないとするれば、異質のものが阿梨耶識に熏習するというのは、おかしいことになりはしないか。熏習が成り立つかぎり、両者の間にはある種の共通の素地があるはずである。したがってそれなしに異質のまま熏習するというなら、阿梨

耶識以外の何を根拠としてそれが成り立っているといえるのか。

以上のようなことから『撰大乘論』は、

若是阿梨耶識性、云何能成_二此識対治種子_一。若不同性、此聞慧種子以_二何法_一為_二依止_一。(大正31・一七三b)

と設問し、それに対して世親の釈は、

若是本識性、云何自性能作_二対治_一、滅_二於自性_一。若不同性、此聞慧熏習、應_二別有_一依止。(大正31・一七三b)

と注釈する。つまり同性であるとするれば、それ自身がそれ自身を否定するという関係、いわば先の例に従えば、指が指自身を指し示したり、刀が刀自身を切ることができるといふような矛盾した関係になって、事実上成り立つはずもないことになりはしないか。また逆に同じではないとするならば、聞慧の熏習は阿梨耶識とは別の依り処をもつものといわなければならぬことになる。そのような疑問を設定せざるを得ないことになるのである。

これに対して論は、次のように考えている。

至_二諸佛無上菩提位_一、是聞慧熏習生、隨在_二依止處_一、此中共_二果報識_一俱生。(大正31・一七三b)

この文に対する世親の釈によれば、聞慧の熏習というものは、菩薩の十信の位から無上菩提に至るまでの間、相統するものであって、六道を流転している状態の中にあっても、その都度の一の五陰身を依止処としている。そしてその場合には、

於_二六道身中_一、与_二本識_一俱生相統不_レ尽、雖_レ与_二本識_一不同性、而与_二本識_一俱生。(大正31・一七三b)

となつて、本識と共に生じ相統して尽きることはない。そして聞熏習は果報識である本識とは異質のもので同性ではないのであるけれども、本識と流転を共にすると説明している。その状態は丁度水と乳との関係のようなものである。両者はその性質は異なっているが、ある種の調和を保って和合し俱生し得る。それと同じであるというのである。

しかも聞熏習は本識を対治するはたらきをなすのであるから、その異質性は敵対関係にあるほどに異質なのである

が、それにもかかわらず両者は、相い離れることなく同時性をもって恒に俱起していると考えている。

そのような関係にあるものを水と乳との関係に譬えるというのは、譬喩一分とはいいいながら不十分であると思われる。寄生虫とその母体、もしくは胃と胃液などのように、少なくとも相手を否定する要素をもちながら、同時に存在している関係として考える方が理解しやすいのではなからうか。しかし異質のものが和合しているという関係だけか
らえば、巧みな譬えであることに変りはない。

流動性というある種の共通項においても、それは水と油との関係のような並列的なあり方であるのではなく、混然一体として融合している。しかも性質は全く異なっている。それ故に聞熏習は本識阿梨耶識に属するものではないといふことが、重要な点であろう。それを、全くの敵対関係にありつつ、しかも両者は完全に和合しているという関係で譬え得るものは、差しあたって思いつくべくもないほど微妙な関係であることは疑いもない。毒と薬の関係に譬えている無性の積が多少とも参考になる所以である。いづれにしても、敵対関係としての側面があまり浮き彫りにされていない点を除けば、阿梨耶識と聞熏習の関係は、この譬喩によって彷彿として理解されとは思われる。そしてこの聞熏習は、要するにこの論においては、

是聞熏習若下中上品、応知是法身種子。(大正31・一七三c)

といふことであって、法身種子であることが重要な視点となっているのである。何が法身であるかといえは、世親の積では転依が法身であるといわれている。その相は

成_二熟修_一習_二十地及波羅蜜_一、出離_二轉依功德為_一相。(大正31・一七三c)

とされている。誤った依り処を正しいものに転換せしめるはたらきが法身である。それは十地なり、十もしくは六波羅蜜という大乘の修道形態において、それを修習し成熟して出離を完成し、転依を可能ならしめる具体的なあり方となすものである。いわば修道によって転依を完成するはたらきが法身なのであり、その種子が聞熏習であると

いうのである。

法身といえ、流転の現実を超え出た所謂出世間の普遍的超越的真理であることに変りはない。だがその意味での超越的真理という面よりも、ここでは迷妄の中に埋没している衆生をよく轉換せしめるはたらきそのものが法身であるとされている。法身の超越性といっても衆生の現実を離れてしまったものではないから、当然といえは当然の指摘に違いないが、まさしく正鵠を得たものといわなければならぬであらう。

しかしその法身の種子が、聞熏習として衆生の流転を構成する本識と和合しつつ、しかもそれを転ずるといふ説には、どうしてもそのままでは認めにくい部分が残されると思われる。より検討を加えねばならぬ点である。

一度、聞熏習が成立しさえすれば、それ以後本識とどのような関係においてあり得るのか等の問題については、それほどの困難は感じられない。ところがその肝心の成立の機微そのものについては、甚だ曖昧な叙述しかみられないところに問題があると思われるからである。

四

以上の諸点を解明する手がかりに、多少ともなるかと思われるものは、世親釈にみられる次の文である。

聞熏習正是五分法身種子。聞熏習是行法未_レ有、而有_二五分法身_一。亦未_レ有而有故、正是五分法身種子。聞熏習但是四徳道種子。四徳道能成顯_二四徳_一。四徳本來是有。不_レ從_二種子_一生從_レ因作_レ名故稱_二種子_一。(大正31・一七四a)

聞熏習は法身の種子であるという先述の主題を展開させつつ、正しく教法を聞くことができ、それを受用できるものが法身の種子であるというのである。その考え方は肯けないことはない。正しく教法を受用できるものは法身の種子であっていいからである。

そして聞熏習の成り立つ熏習の行法がまだない場合にも、法身そのものは有る。だから行法の有り得ない時にも已

に有るものとしてみれば、法身の種子となり得るのが聞熏習であると解しても、それほど誤りとはいえぬであろう。所謂「未有而有」「本來是有」である。したがって聞熏習が法身の種子であることは一応認めてよいと思われる。それは法身に属しその四徳に関わるものとして、種子と名づけらるべき位置づけを得るといっていいのである。

以上の考え方を裏づけられると思われるものが、論の「出世最清浄法界流出故」を注釈するについていわれる左の文である。

是聞熏習從_二最清浄法界_一流出故、不_レ入_二本識性_一攝、此顯_二法身為_二聞熏習因_一。聞熏習因異_二本識_一。聞熏習果亦異_二本識_一。(大正31・一七四a)

正しい教法とは最清浄の法界より流出したものであるとする先にみた説を一步超えて、ここでは聞熏習そのものが最清浄の法界より流出したものであるとされている。したがってそれは流転を構成する本識とは本質的に性格を異にして、はつきりと法身に属することが明示されているのである。因としても果としても本識とは異なる性質のものであるとされている。しかしその異質性は単なる異質なものではなく、ある種の共通性を保持した上での異質である。その点が世間にありながら出世心を成ずるといわれるところであって、聞熏習そのものは本来的には世間に属するものといわるべきなのである。

世親の釈では、たとえば意識は世間の法ではあるけれども、能く四諦の真如に通達してその障りを対治して出世心を成ずることがある。そのように聞熏習もまた世間の法ではあるけれども、因果共に出世の法であるから、出世心を成ずるのであると述べている。

以上は、そういった事実があるということの説明にはなっても、いかにしてそのような事実が成り立つのかという問いへの答えにはなっていない。そして世間の法でありつつ世間を超えることができるという理由を、すでに世間を超えている法身に帰して、そこに属しそこから流出したものであるから、その意味で世間にありつつ世間を超える心を

成じ得るのであると説明しているにすぎないことになっている。しかもその種子は、

此種子出世淨心未_レ起時、一切上心惑対治。(大正31・一七四a)

といわれている。世親の釈によれば、此の聞熏習はそれ自身が明了の正理であるから、諸塵の過患を知り、その非道理性に對して厭惡を生ずる。その厭惡心が能く上心の惑を対治する。それが聞熏習の功能であるから、諸塵や非理を厭惡し対治するはたらきを種子と名づけてもよいとしている。そして菩薩の未知欲知根が出世の淨心と名づけられるものであって、その心が未だ起らない時には、聞熏習は聞思慧の位に屬し、聞思の位の中にある。その聞思の慧の未だ得られない時には、煩惱が現行して惡業を生じ惡道の報を感ぜざるを得ないが、これを得ることによって未だ生ぜざる煩惱と業の果報とはすべて起らなくなると説明している。

しかしここで問題になると思われるのは次のことである。すなわち菩薩が未だ知られていないもの、もしくは明らかでないものを知りたいと欲う心、それこそが出世の淨心であるとする理解には首肯すべきものがあるにしても、その生ずる以前にも煩惱を厭惡し対治する種子があって、それが上心として現行している惑を対治するという考え方である。つまり煩惱を対治するはたらきがあるとすれば、それこそ出世の淨心といわなければならぬと思われるが、その出世の淨心以前に對治の種子を設定し、それは聞熏習自身が明了の正理なのであるから、それが煩惱の過患を知つてそれを厭う心を生じ得るとする点である。そこに一抹の疑問を感ずるということである。

しかもこの出世の淨心の起らない前には、聞熏習は単に位として聞思の慧に屬するにすぎないが、その慧が生ずれば惡業煩惱はすべて断ぜられるとする主張にも、直ちに納得できないものが感ぜられる。つまり聞思の慧と出世の淨心とは質的に同じはずであるから、聞思の慧の生ずる時には、出世の淨心も生じているとすべきであり、それ故に煩惱も断ぜられるのだと思われるが、ここではそのように解してはいないということである。

右のような疑問は残るにせよ、『撰大乘論』では聞熏習によってのみ開發される出世の淨心については、以上のよう
 うに考えていることに誤りはない。そして出世の淨心といわれるべきものは、單なる聞思の慧とは違つて、菩薩の未
 知欲知根という非常に意思的積極的なたらきをなすものとして捉えられている。しかもそれは、已に菩薩の未知欲
 知根なのであつて、凡夫のそれではない。そこにこの心の特色をこそ見るべきであると思われる。

かくてこの論においては、本識阿梨耶識と非本識である出世の淨心もしくは聞熏習とは、体そのものに差違がある
 とし、共起共滅しながら一方が増せば一方は減ずるといふ關係においてあるものとなつてくる。教法を聞けば聞くほ
 ど思修の慧も増え、そのようにして増広する聞熏習によつて、世俗的な迷妄を依り処としてゐる衆生が、その凡夫の
 依を轉じて聖なる流れに預ることができるようになるのである。そしてその意味での聖人の依とは

聖人依者、聞熏習与解性和合、以此為依一切聖道皆依此生。(大正31・一七五a)

とされて、真諦訳の世親訳にのみ見られるこの「解性」なるものが、はたして何を意味するかということ、種々の
 異論^⑨を生み出す切掛けとなつてゐる。

おそらく衆名章に引用された『大乘阿毘達磨經』の偈、

此界無始時 一切法依止 若有諸道有 及有得涅槃 (大正31・一五六c)

を釈して

此即此阿梨耶識界、以解為性。此界有五義。…… (大正31・一五六c)

とされる場合の「以解為性」が解性と関連して述べられていることは想像に難くない。しかし、それがあつたから迷ひ
 の諸道があり、またそれがあるから涅槃を証得することもできるとする一切法の依止としての界が、阿梨耶識の界で

あるということと、それを解説するについての「界の五義」が、後に卷第十五で「法界の五義」として述べられるものと同じであること、及びそれが『佛性論』^①等においては「如来蔵の五義」といわれて、『勝鬘經』とも関係してることからみて、より詳細な検討を要する問題となってくるであろう。

以上によって、『撰大乘論』における自性清淨心の原形と解し得るものの論考のおおよそは明らかになったと思われる。だが先述の通り、世間にある心としての聞熏習と、それを一歩進めたものとしての出世の淨心との関係は、必ずしも明確になったといえないままに終らざるを得ない。またいかにして迷いの中にある衆生が、聞慧もしくは出世の淨心を開發し得るのか、或いは淨心とはいえない形での淨心としか考えられない聞熏習とは、どのように理解するのが最も正しいのか、などいろいろな問題が残されている。したがってこれまで述べてきたような考え方は、そのままでは認められない点もあることになる。単にそのように考えられるというだけで、実際にはそうならないという問題をさえ含むかもしれないのである。無情有情の問題である。ことはそれほどまでに微妙であり複雑である。そのために簡単に答えを出すことはできないのであり、さまざまな疑問はそのまま終ってしまうことにもなるのである。

しかしそれらの疑問は、問うまでもないものとして、この論では無視されているとも思われる。それよりも真実の教法を聞くべきであり、それによって生ずる聞熏習を育成して早く解脱を獲得すべきである。しかもその問題を解決しなくとも、事実として衆生の中には転迷開悟してその依を転ずる者もあるのであるから、それだけで十分であるとするのが『撰大乘論』の立場であるといえないこともない。しかしこれが大乘の阿毘達磨において採り上げられ、あくまでもものの道理としての法に対して、それと対応する形で曖昧な点を少しでも解消することが要請されているかぎり、先という問題を無視していいということにはならぬであろう。

そのような意味あいから、この問題と取組むことになるのが、『成唯識論』に課せられた課題となるということも

できる。或いはそこでも明確にならないために、『大乘起信論』のはたす役割が大きく浮び上ってこざるを得ないことになるとも考えられる。それらの問題については、ここでは割愛せざるを得ない。他日を期したいと思っている。

註① 華嚴經卷第四十四(大正9・六七九c)「是諸功德、不_レ与_レ声聞辟支佛_レ共、以_レ是因緣、諸大弟子、不見_レ不_レ聞、不入_レ不_レ知、不_レ覺不_レ念、不_レ能_レ遍觀、亦不_レ生意」による。普通「如聲如喞」といわれるが、この經文に対する探玄記卷第十八(大正35・四四七b)の釈は「如聲如喞」である。

② 起信論義記卷下本(大正44・二七四a)では「無有自性者、明_レ妄染無体、返_レ之即顯_レ自性清淨心也」ともいっている。

③ 探玄記卷第十八(大正35・四五六a)には撰大乘論の言葉としてではなく「又弁法師云、聞熏与_レ解性_レ和合、転成_レ聖人依_レ故、入_レ発心体也」という表現もある。

④ 入楞伽經卷第十(大正16・五七八c)に「如_レ刀不_レ自割、指亦不_レ自指_レ如_レ心不_レ自見、其事亦如_レ是」とある。

⑤ 撰大乘論積卷第三(大正31・一七二c)。笈多訳(大正31・二八一a)、玄奘訳(大正31・三三三b)にはこのような釈し方はみられない。

⑥ 前同(大正31・一七三a)。尚、この箇所は無性釈では、論の「復次云何一切種子異熟果識為_レ雜染因、復為_レ出世能対治彼淨之心_レ(大正31・三九四b)とあり、ある意味で明確な注釈となっている。

⑦ 参考までに無性釈をあげれば次の如くである。「最清淨法界者、諸佛法界永離一切客塵障故。言等流者、謂從_レ法界所起教法、無倒聽聞如_レ是教法故、名_レ正聞。依_レ此正聞所起熏習、是名_レ熏習。即此熏習能生_レ出世無漏之心(名為_レ種子。如_レ是種子非_レ阿頼耶識_レ是未_レ曾_レ得故。」(大正31・三九四c)

⑧ 無性釈では次のようにいわれている。「与_レ彼和合俱轉猶如水乳者、此聞熏習雖_レ非_レ彼識、而寄_レ識中_レ与_レ識俱轉。然非阿頼耶識者、謂此聞熏習是出世心種子、非_レ阿頼耶識自性、亦非_レ彼種子、但就俱轉不_レ相離_レ性、許是唯識。是彼対治種子性故者、是阿頼耶識対治、無分別智因性故。義如_レ種種物和_レ雜庫蔵。如_レ種種毒所_レ雜仙藥、如_レ有_レ衆病_レ服_レ阿伽陀_レ雖_レ与_レ穢毒_レ多時俱轉、然此良藥非_レ彼毒自性、亦非_レ毒種子、此聞熏習種子亦爾」(大正31・三九四c)

⑨ たとえば近年の論考を見るだけでも次のものがある。

佐々木月樵編著『撰大乘論』上篇、三〇～三一頁

宇井伯寿著『撰大乘論研究』三四一頁

上田義文著『佛教思想史研究』二四五頁

田中順照著『空觀と唯識觀』二一五頁

⑩ 撰大乘論積卷第十五（大正31・二六四b）

⑪ 佛性論卷第二（大正31・七九六b）