

唯識説における法と瑜伽行

小 谷 信 千 代

はじめに

唯識学派は、認識対象が識の作用とは別に實在すると考えることを否定する。なぜ、そう考えることを否定するのか。その否定の意図は何か。一見素朴なこの疑問は、その外見程には、容易に解消されない。その解決は、唯識を修習する菩薩の瑜伽行の思想を、いかに体系的に把握するか、或は、瑜伽行における修習対象としての「法」を、いかに理解するか、ということに深く関わっているからである。それを解くために、既に多くの試みがなされてきたが、未だ明確な解答は確立していないのではなからうか。そこで今、改めて、この問題を検討してみたい。

その検討を始めるに際して、私たちはまず、そこでそ

の實在が否定されている認識対象とは、唯識説において、どのように考えられているか、を理解しておく必要がある。認識対象は、それを認識する認識機能に応じて多様であるが、ここでは器世間、すなわち、有情がその中に生存する場としての世界を、認識対象の一例としてとり上げる。ただし、それは唯識論書において屢々議論の対象となるが故に、私たちの考察にとって、好個の対象となるとみられるからである。

テキストには、西蔵大蔵經中に存する、世親の二十論及び安慧の二十論に対する調伏天 (Tittadeva) の註釈を中心にし、大乘莊嚴經論第十一章述求品及び第六章眞実品に対する安慧の註釈をも併せ用いる。

「唯識」ということを理解するために私が試みた方法は、二十論と三十論の調伏天の註釈に示唆されている説

一切有部と經量部における「外界實在論と業論の關係」にスポットを当て、そうすることによって、唯識説における「外界非實在論とアーラヤ識説との關係」を明らかにすることに於ける。それと平行して、大乘莊嚴經論の安慧の注釈に従って、瑜伽の行道における唯識説の意義をも考察することにとめた。

一応の結論を先に述べると、次のようになる。即ち、世親が識の作用以外に「もの」(artha)を否定したことの意図は、二十論に対する調伏天の註釈によると、識の作用を離れた所取能取の相をもつたものを否定することにある、と解されている^①。したがって、識の作用を離れたたいかなる所取もなく、また、その所取(嚴密に言えば、所取として顕現している識の作用)を把える能取なるものも存在しない。つまり、識の作用を離れて、われわれに客觀的存在として考えられている「もの」(artha)は存在せず、したがって、その客觀的存在を把える主觀的存在としての「もの」(artha)も存在しない。これが、外界の實在を否定して「唯識」ということを説く意図である、ということになる。しかし、唯識説の意図は、そのみでは尽くされない。唯識学派が一名瑜伽行派とも呼ばれる以上、「唯識」ということは、瑜伽行との關係からも

吟味されなければならない。そこにおいて、「唯識」ということは、觀行者の対象である教法との關係において、説かれる。故に、教法を所取能取として把えないことが、「唯識」を説くことの意図であると考えられる。

そこでまず、調伏天によって「唯識」が右のように理解されている筋道を考察することから始めよう。調伏天の註釈によると、世親は、本来存在していないもの (arthata) が、あたかも識の作用を離れて存在するかの如くに立ち現われる所以を説明するのに、經量部が有部から批判的に繼承した業の因果論をさらに批判的に援用しているように私には考えられる^②。

一 有部の外界實在論に対する 唯識学派の批判

二十論第二偈には、境なしに識の作用があるという唯識説に対して、四種の反論がなされる。それらの反論に対して、世親は第三偈から第四偈に至るまでにおいて一々答釈し、唯識を証成する。就中、第四偈後半において、世親は、地獄の譬喩によって唯識を總括的に説明している。ところが、有部によると地獄は自然的な實在の世界の如くに考えられている。他方、世親によると、獄卒等

は、実在しないけれども、罪人たちそれぞれが前世で行った業の異熟果として成熟したものである、と考えられている^③。しかし、世親自身のこの説明からは、獄卒等の存在が異熟果とどのような関係にあるか、ということが十分に示されていない。その関係を調伏天は、

かれら〔地獄の罪人〕が過去に作った苦を受くべき業から、その異熟〔果〕が現前する時に、獄卒と犬と鳥と鉄山と瓶と大釜等としての「識性〔*man-par ses-pa nid*〕」が生じ、そして獄卒等に変化して欺くが故に、かれら地獄の罪人たちは、苦受を感じるのである^④。

と註釈している^④。この註釈から、業の異熟果が現前する時に、「識性」が獄卒等のもので生ずることが、理解される。「識性」という語は山口益博士の訳語であり、原語として *vijānātva* が想定されている。山口博士は、その訳註に *vijānātva* を説明して、「その識性とは、識の阿毘達磨的名義積の示す *prativijāpiti* 境として顕現する作用」、即ち記識性といふ識作用の対象としての顕現的性格を、意味するのである。」と書かれている。もっとも、その識の阿毘達磨的名義積は、*Pradhāna* 校訂の *Abhidharmakośa Skt. Text* では、*vijānāmi*

prativijāpiti となっているが、意味するところは変わらないであろう。そこでいま、*man-par ses-pa nid* (識性) を *vijānātva* と理解し、*Abhidharmakośa* の定義に従って、それを *vijāna* が対象を表象せしめる識の作用である、と考えるなら、調伏天は、「業の異熟果が現前する時に、対象として顕現する識の作用が生ずる、つまり、異熟果が現前する時に、獄卒や地獄の釜等の器世間も識の顕現として生ずる。」というように、世親の意図を補足的に註釈したのであると考えられる。

調伏天が、このように、異熟果の現前することと器世間の生起とを関係づけて考えた背景に窺われるのは、世親の三十頌において、「現在の生が滅した時に、いかにして未来の生が連続するか、を説明する」第十九偈と、「現在の生において、いかにしてアーラヤ識から諸転識が生ずるか、を説明する」第十八偈という一連の偈によって示される、いわゆるアーラヤ識縁起説が考慮されていることである^⑤。すなわち、そこには、それら二偈を統一的に説明づけている「異熟果にして、かつ器世間の生起の因でもある」アーラヤ識が考慮されている、と言わねばならない。ことに「過去の異熟が尽きた時に、業の習気が二取の習気とともに、さらに別の異熟であるアー

「ラヤ識を生ずる。」という第十九偈に対して、調伏天は、「異熟果が引発される場合、業の習気は、それを引発するものではあるが、所取能取の習気を離れて、単独で異熟果を引発することはできない」と註釈する。^⑧それ故、主観的客観的存在を生起する能所二取の習気は、異熟果が現前する場合には、必ず備わっていることになる。

このように調伏天に従って、偈の意味を補足しつつ読めば、世親においては、異熟果が現前する時には、全ての存在が、つまり有情世間も器世間も全てが、必ず備わっていると考えられ、それ故、前の異熟果と後の異熟果とを結ぶ全ての種子を備えたアラーヤ識から、それら両世間は生ずると考えられるに至ったと想定される。以上のように、調伏天の註釈に従って二十論における獄卒等なる器世間と業との関係を考える時、私たちは、その関係が有部における器世間と業との関係に、非常に類似していることを感ずる。しかし、またその反面、何か異質なるものをも感ずる。何が類似し、何処が異なっているのか。そして、その類似性と相違性は何を意味しているのか。暫く、それを考察してみよう。

有部においても、世間は業の果と考えられている。^⑨有情世間は業の異熟果であり、器世間は業を能作因とする

増上果である、とされている。^⑩ 称友 (Kasomitra) は、器世間が異熟果とは認められない理由を、次のように言う。

器世間は、善不善の業より生じた無記のものではあるが、異熟果とは認められない。なぜなら、異熟は有情〔世間〕に関してのみ言われるものであるから。^⑪

したがって、器世間は業より生じたものではあるけれども、器世間の存在にとって、業は、ただ能作因の役割を担うのみである。能作因は、Abhidharmakośa では、その果であるものを除く全ての存在を指し、その果が生ずることを妨げないという点のみ、その果の生起に關わっていると認められる原因の一つと規定されている。^⑫

ここで注意すべきことは、器世間の生起の因に、有部が能作因という原因しか割り当てなかった、ということである。ところで、唯識学派においては、三十頌第十偈についての安慧の論に対する調伏天の註釈において既に見た如く、業の習気即ち異熟因は異熟果を引発するものではあるけれども、異熟果が生起する場合には、所取能取の二法を生起せしめる原因である、それら二取の習気が必ず備わっていなければならない、と考えられている。器世間は、この二取の習気を原因として生起する。そして、その二取の習気が、異熟の因と果の相續、即ちア

ラヤ識の相統と不可分の関係にあることを説明することが、三十頌第十八、十九偈のまさしくめざす所であった。さらに、所取能取の二取を破壊することは、二十論劈頭に調伏天も註記する如く、まさに唯識説の目標とする所 (Pratyajana) でもある。さらにまた、別の所で、一滴の膿もなくとも餓鬼には膿で充ちた河があると見えるのは、「業の異熟によつて彼らはそれを見るのである。」^⑩と言われていることなどからしても、有部において器世間が生起する場合の因と考えられていた能作因は、殆んどその因としての存在を認められていない。このように唯識学派においては、器世間の生起の因に対して、有部の説く能作因に代えて、二取の習気という、この学派においては最も重要な概念を割り当てている。それは、何故であろうか。それは、有部の法理論を批判することによつて新たに展開された唯識派独自の法理論による、と考えられるが、この疑問は、いまは暫く保留しよう。

ところで、業、或は二取の習気から生起した器世間とは、どういふものであろうか。それに関して世親は、二十論第六、七偈に経量部の外界实在論を批判しつつ説明している。まず、それを考察することにしよう。

二 経量部の外界实在論に 対する唯識学派の批判

経量部は、地獄の罪人の業よりまず物質的要素である大種が生じ、その大種が転変して或る特定の状態になった大種が、獄卒等として生起し、それを見て罪人に恐怖が生ずる、と考える。つまり、獄卒等の器世間は、業から生じた或る特定の「大種」と考えられている。

それに対して、世親は、大種の転変を認めるぐらゐなら、なぜ識がそのように転変すると考えないのか、と反論する。世親が大種の転変を認めない理由は、調伏天によれば、次のようである。

獄卒等の器世間によつて、地獄の罪人が恐怖を抱くのは、ただその獄卒等の器世間、即ち特定の「大種」が存在していることのみによるのではなく、それを認識すること (Gmigs-pa : rnyalabधि) によつて生ずるのである。つまり、獄卒等のものに関して、彼に識が生ずることによつて、即ち、業によつて識が転変することによつて、恐怖が生ずるのであるから、そういう特定の「大種」の存在は、恐怖が生ずることに關して、何ら必然性をもたない。或はまた、業からその

果として大種が転変する、と考える場合、業の習気は識の相続中に存在し、その果である大種は識の相続の外にある、と考えることは正しくない。業の習気を内包する識の相続の上にこそ、その果である獄卒等の器世間は存在すべきであつて、識の相続の外にある大種の上に器世間がある、と考えることは、業の因果論に矛盾する^⑮。(取意)

以上のような唯識派からの反論に対して、経量部は次のように答釈する。

習気とその果が別々の所に存在することは不合理ではない。なぜなら、經典にも、「色等の十処あり」と、根と境の存在することが説かれているからである。それ故、眼識等の因である色等は、識とは別に存在する。それと同様に、地獄の罪人の眼等の識の因である特殊な大種、すなわち獄卒等の器世間は存在する。それでは、なぜ、その大種なる器世間が業の習気を内包した識の相続とは別の処にあるのか、と云えば、この特殊な大種は、業の増上果であつて、異熟果でも等流果でもないからである。もし、異熟果や等流果であれば、因なる業の習気とその生ずる境を等しくしなければならぬが、増上果であれば、

種子とその果の生ずる境とが等しいものでなくても、差し支えがない^⑯。(取意)

調伏天によれば、経量部は識の転変説を認めている。然し、器世間の生起に関しては、大種の転変をその因と考える。そして、その大種は、業の増上果である、とされているから、経量部においても、有部においてと同じく、器世間に対して、業は能作因という原因としてしか認められていない。他方、唯識学派においては、業と果の関係としての異熟因異熟果、同類因等流果、能作因増上果の関係の中、能作因増上果の関係は姿を消しているように思われる。例えば、今の場合では、根と境との二処の存在に関する経量部の実有説を斥けて、調伏天は「色として顕現する眼の *सिद्धि* が、異熟習気という成熟した自らの種子から生ずる、云々」と註釈している^⑰。あるいはまた、三十頌に対する安慧の論の中に、アーラヤ識にこそ異熟習気と等流習気を置くことができる、と言われている如くである^⑱。

このように、器世間の生起の因として、有部や経量部が振り当てていた原因、すなわち能作因は、唯識学派においては、顧みられなくなったようである。そして、それにかわつて、唯識学派では先に述べたように、所取能

取の二取の習気が登場することになる。それを登場せしめたものは何か。……それは、有部や経量部では、とてい内容認せられなかったであろうような仕方での法(dharma)の洞察であった。唯識学派では法をどのよう
に考えたか。以下にそのことを考察してみよう。

三 唯識学派における法の

洞察と二取の習気

唯識学派は、世尊が「色等の処はある」と説かれたのは、それによって教化される人々に対して、特殊な意図をもって説かれたものであり、それは未了義であつて了義の教えではない、と考える。つまり、唯識学派は、その場合の了義の教えとは、色等の内外十二処が有ると説かれることによつて示唆されること、即ち、それら内外の十二処を離れて自我は存在しないということ(人無我)を示すものである、と解釈したのである。教法をこのように解釈したことは、そのみに留まらず、さらに法そのものをも、その解釈の対象にした。それまでは、教法として説かれた事物(五蘊十二処十八界等の法)は、それと文字通り対応する実体を、その意味内容とするもの、即ち「法」として、厳格に伝持されてきた。そのような実

体化され枠づけられた法に対して、唯識学派は「法無我」という考え方をもちて批判を加えた。

ここで暫く、「法無我」という場合の法について吟味しておきたい。周知の如く、初期佛教の法の意味は、ガイガー夫妻によつて、法則(Gesetz)・教法(Die Lehre)・真理(die Wahrheit)・經驗的事物(die empirische Dinge)の四種に大別されている。金倉円照博士は、この分類に従つて研究され、教法と經驗的事物としてのの意味が、佛教に固有のものであることを明らかにされた。そして博士は、教法としての法と經驗的事物としての法の関係を、「物、要素、実体等(の經驗的事物)としての法の考えも、要するに哲学的教義の發展であり、その点から言えば、広義の教え(教法)に包摂せられる。」と同時に、広義の教えはまた、部分的なり全体的なりに、これら(經驗的事物としての)法の見方によつて支持せられているわけである。²⁰⁾(カッコは筆者の補足)と説明されている。このように、「教法」と「經驗的事物」としての法は、相互に包摂し支持するといふ関係にあるといふ点で、「法」といふ一つの語で呼ばれていることを注意しておきたい。そしていま、われわれが問題としている、唯識説における「法無我」の法の意味も、博士が佛教固有のものとしてされ

た、それら二つの意味に関係すると考えられる。以下に唯識説において、それら二つの意味の法が、どのように説かれているかを見てみよう^②。

まず、「教法」について検討しよう。大乘莊嚴經論第六章真実品第六偈以下の五偈は、資糧道から究竟道に至る五種の瑜伽地を説く。その中、資糧道を説く第六偈には、菩薩がどのようにして瑜伽行に悟入してゆくか、が示されているが、そこに「教法」と瑜伽行の關係が伺える。偈は次のように言う。

菩薩は、智慧と福德の資糧を辺際に至るまで聚めおわって、諸法を考察することに関して、心がよく定まった者となっているから、境という在り方は、心の分別(意念・manojalpa)に依るものである、と理解する。

ここには、菩薩が初めて唯識を理解する場合に、それをどのように理解するか、が説かれている。すなわち、菩薩は諸法を考察することに関して、心がよく定まった者となっていることよって (dharmaṣu cintāsvinīcīkṛtvā)、唯識ということを理解するのである。安慧は、「諸法を考察することに関して、心がよく定まった者となること」を次のように註釈している。

福德と智慧の資糧を聚めるにしたがって、彼は、無常・苦・空・無我を修習する三昧によって、十二分教なる諸法を、無常・苦・空・無我と考察し決択するが故に、無常・苦・空・無我の境に関して、疑いためらうことがなくなるがすなわち、「諸法を考察することに関して、心がよく定まった者となること」である^③。

したがって、菩薩が瑜伽行において唯識を理解することの第一段階は、諸法を考察することに関して、心をよく定めることであり、そしてそれは、無常・苦・空・無我を修習する三昧によって、十二分教なる諸法を無常・苦・空・無我である、と考察し決択することによる。同様に、第十一章述求品に安慧は、

所説の法なる十二分教も、世尊によって名・句・文という仕方て説かれているが、その説かれている通りには存在しないから、幻の如くである^④。とも述べている。

一方、「經驗的事物」としての法に関して、同じく大乘莊嚴經論述求品に安慧は、

菩薩は、見道において、法無我に通達する。五蘊そのものもまた、夢中の色と同様、存在しない、と通

達するからである。^⑤

と言う。あるいはまた、同じく述求品の次のような偈頌は、「経験的事物」における法無我が、「教法」における法無我と、分ちがたく関係していることを示すものとして、注意すべきであろう。

最も賢明なる諸佛たちによって、諸行は幻、夢、陽炎、鏡中の影像の如く、影、反響の如く、水中の月影の如く、また変化 (nimāna) に等しいものとして、知るべきである、と随所に説かれている。……^⑥
この偈を、世親は次のように註釈している。

世尊によって、諸法は幻の如し、乃至、変化の如しと説かれているが、その場合、幻の如き諸法とは六内処のことである。我とか命者等が存在しないのに、そういうものであるかの如くに顕現するからである。夢の如き〔諸法〕とは、六外処のことである。……^⑦
反響の如き〔諸法〕とは、所説の法である。……^⑧

ここでは、十二処等の「経験的事物」としての法における無我を説くと共に、所説の法 (desanādhama) 即ち「教法」としての法の無我をも説いている。所説の法が反響の如きものである所以を、安慧は、

所説の法は全て反響の如きものである。なぜなら、

反響も、「その」音を自性とするものとしては存在しないが、耳の対境となつて、耳にきこえることがある。それと同様に、如来は、ある限りの一切の法を説き給うたが、「それらは説かれた」通りには存在しないけれども、耳の対境となつて、耳にきこくことができるから、反響の如きものである。^⑨

と説明している。したがって世尊は、五蘊十二処等の一切法を、夢幻の如きものと説かれたのではなく、そのように説かれた教法そのものもまた、夢幻の如きものと理解されなければならないことを、論しておられる、というのがこの偈の意味である。そしてそこに、われわれは唯識学派における「法」の概念の一端を窺うことができる。

唯識学派における「法」の概念に、深く立ち入るには、現在の筆者はあまりにも準備不足であるが、ただ、それを理解する契機として、述求品の第五偈乃至七偈の所論及びその安慧釈を、ここに例示することができるようになる。そして、それを契機としていささか考察を加えてみたい。その第五乃至第七偈に説かれていることは、菩薩行を修習する行者にとつて、「どのような所縁が現前するか」ということが、「行者が所縁をいかに考察す

るか、或は簡括するか」ということにかかっている、ということである。^⑧ 少し説明を加えよう。行者に現前する所縁とは、法という所縁、内の所縁、外の所縁、内外両者の真如という所縁の四種である。内の所縁とは、五蘊或は眼乃至意の内の六処を意味する。外の所縁は、色乃至法の外の六処を意味する。外の所縁は、瑜伽行の忍(Kṣānti)の位において、内の所縁は、世第一法 (Sādhaka-āgrahāna) の位において、内外両者の真如という所縁は、初地において、それぞれ獲得せられる、つまり、行者の上に現前する。これらの所縁、及びそれらがどのようにして瑜伽行において獲得せられるか、ということに關する詳論はさておき、ここで特に注意すべきことは、「それら内の所縁等の三の所縁がそのように現前することとは、法という所縁を行者がいかに獲得するか、ということにかかっている」と説かれていることである。その法を、安慧は、

この場合、法という語は十二分教を指す。というのは、それらは全て「聞思修の」三慧の所縁とされる所の対境と認められる、ということである。あるいは、法というのは大乘の諸経を指す。つまり、それは、利根の菩薩によって所縁とされる、と考え

られるが、全ての人の所縁とされるような対境とは「考えられ」ない。あるいは、法というのは雑染と清淨の法を指す。……^⑨

と註釈している。したがって、菩薩が瑜伽行において修習する対象としての法が、十二分教や大乘經典という「教法」であり、或は、雑染と清淨の法という「經驗的事物」であることが知られる。そして、「教法」或は「經驗的事物」としての法を、菩薩がその瑜伽行において、いかに体得してゆくか、という「法」の体得のレベルに應じて、内外の所縁が、その菩薩に対境となって現前する。このように、行者に現われる対境は、瑜伽行における「法」の体得に不可分に関係している。

ところで「法無我」は、この「法」の体得と關係があると考えられる。「法」を体得する行を修習する瑜伽行者を、覺賢 (Bodhihadra) は、

かれら (瑜伽行者) は、「勝者子よ、三界は唯心なり、三世は唯心なり」と説く聖教の目的が法 (Dharma-dharmas-po) に相應するように、如理作意 (yoniso-manasikāra) を以て行ずるが故に、瑜伽行者、即ち如理作意瑜伽行者と言われるのである。^⑩

と定義している。この場合の「法」とは、五蘊十二処等

の事物を指す、と考えられる^③。聖教は、言うまでもなく、佛所証の法なる法性法界を因とする等流の法であるが、五蘊十二処等の事物も、その聖教を離れてはないものであるから、同じく等流の法と言えるであろう。瑜伽行とは、それら等流の法にとって、「三界は唯心なり」と説く聖教の目的が、相応するように、正しく思惟することである。聖教の目的 (Mahā-śāstra) とは、佛所証の法であり、法性法界である。したがって、それら諸法を教法としてこの世間に等流せしめるに至った原因である、佛所証の法、法性法界を正しく思惟することが、瑜伽行である。

安慧は、別の所で、等流の法を「諸佛が人法二無我を証得して説かれた法である十二分教^④」と註釈している。

したがって、目下の所論にあわせて、「人無我」はさておき、「法無我」のみをとり上げれば、十二分教等の聖教における諸法を瑜伽行者が修習の対象とする場合、行者が、それら諸法の上に、佛の証得内容としての「法無我」を、正しく思惟すること、それが瑜伽行である、ということになる。それ故、瑜伽行者が諸法を正しく思惟する仕方、も、「法無我」を内容とするものでなければならぬ。つまり、法の正しい思惟の仕方とは、法において、佛所証の法即ち法性法界を思惟することである。

以上のようにみえてくると、唯識学派の「法無我」の理論においては、法の「経験的事物」としての意味は、「教法」としての意味へと、大きく引き寄せて考えられているように思える。唯識学派がこのように「法」という語を、「経験的事物」としてよりも、「教法」としての意味に、引き寄せて用いるようになった背景には、有部の法理論に対するこの学派の批判を想定することができよう。周知の如く、有部においては、例えば、瓶のように破壊されてしまうことにより、或は、水のように思惟によってそれを構成している色等の法が除去されることによつて、もとの「瓶」や「水」という觀念が生じなくなるようなものは、世俗有とされ、そうでないもの、例えば、色等のものは、勝義有とされる^⑤。他方、唯識学派は、有部においては勝義有とされる法をも、仮有にすぎないと考える。例えば、解深密経では、

善男子よ、有為というも、それは論主「世尊」によつて仮設せられた言葉である。論主によつて仮設せられたもの、それは遍計所執の言語表現であり言葉である (vyavaharabhidāya)。……しかし、言葉は、もの (dravya) なしにあるのではない。それでは、そのものとは何か。それは、聖者たちが、聖智 (bra-

jāna) 聖見 (aryadarśana) を以て、離言のものとし

て、現等覺したものである。その離言の法性 (arābhilāpyadharmatā) を、「(他の人々に) 現等覺せしめんがために、「有為」という名を仮設せられたのである。」^⑤

と述べられている。また、莊嚴經論述求品に対する安慧の註釈中には、法を勝義有とする有部の二諦説を排する、唯識学派独自の二諦説を、三性説とからめて、次のように説く。

虚妄なる分別であるその依他起性における、色等なる所取と能取の二としての顯現は、ただ迷乱として、即ち世俗として、「有り」と言われる。それ故、色等「[の十処]」に対して「有り」とも言われる。……そのように、所取と能取の二は、単に迷乱の顯現としてのみ、即ち、世俗としてのみ、存在するけれども、勝義としては、所取なるものも能取なるものも存在しない。故に、色等に対して「勝義としては」

「無し」と言うのである。^⑥

有部において、法が勝義有であることを保証するものは、法が常にその自性を保持 (√dir) している、ということであった。ところが、唯識学派においては、その法

の自性そのものも、究極的には実在しない、とされる。調伏天は、三十論の註釈において、

例えば、色の相は変壞すること (gzugs-su yod-pa: rñpaṇa) であり、受の相は感受すること (myoh-ba: anubhava) である、等のことは、ものごとを理解するための方便として、そのように言われているが、

それは、法の勝義の自性ではない。……それ故、色等には自体 (tan-gi no-bo: svarūpa) が、ないから、「色等」の遍計所執のものは空華の如く、自体がない。^⑦

と述べている。このように、有部においては勝義とされていた、五蘊や有為無為の法は、唯識学派にあっては、世俗有なるものとされ、世尊によって仮設せられた言葉にすぎないもの、とされている。他方、世尊が「色」とか「有為」という言葉によって表現しようとした当のもの、聖者たちの聖智聖見の行境であり、離言の法性である、とされる。聖教において「有り」とされる法は、その言葉通りには実在しない、ということが「法無我」ということの意味である。そのことを瑜伽師地論は次のように教えている。

言葉を以て言い表わされる全てのもの〔vastu〕において、言葉をその自性とする全ての法は存在しない、

ということ、それが「法無我」ということである。^⑧

以上、非常に随意にはあるが、唯識説における法の概念を考察した。ここで、それを少し整理しつつ考察を進めよう。唯識説における法は、ガイガー夫妻によって四種に分類された法の意味の内、金倉博士によって佛教固有の意味とされた、「教法」と「經驗的事物」の意味に関係する、と考えられる。「經驗的事物」としての法には、蘊処界、有為無為、雜染清淨等の一切法が収められる。この「經驗的事物」としての法は、唯識学派においては、有部の「法の実在論」に対する批判を経て、究極的なもの（勝義有）の地位から、単に世尊によって仮設された言葉にすぎないもの（仮有）の地位へと追いやられ、「教法」としての法の中に包摂せられてゆく。一方、究極的なものは、法とは文字通りには対応しない、離言の法性法界である、とされる。瑜伽行者は、「教法」としての法において、その教法がそこから等流してきた源泉である法性法界を求めて、止観を修習する。中辺分別論に安慧は、智慧波羅密を説明して、次のように言う。

智慧波羅密とは、一切の大乗の教法を文字通りに〔受け取るような〕無知を離れた智慧である。他方、文字通りに〔受け取るような〕無知とは何か、と云え

ば、それあるが故に、「教法に」意趣されている意味を顧みず、文字通りの「意味」のみを分別することとなる、そういうものが、文字通りに〔受け取る〕無知である。……諸佛諸菩薩が、大乘に関して誤りなき論議決択をなし給うが故に、また、誤りなき説法によって有情を成熟せしめ給うが故に、「有情が」法の受用を享受することと、有情が成熟することとがあるが、「それは」智慧波羅密の働きなのである。というのは、經等の法の教示は、智慧波羅密によって頭わされるものであるからである。^⑨

つまり、經等の教法は、諸佛諸菩薩の智慧波羅密によって頭わし出されたものである。それ故、教法は、それを文字通りに受け取る無知によってではなく、そのような無知を離れた智慧によって、受け取られなければならない。既述の事から、この智慧波羅密は、「法無我」の智慧に相当すると思われる。「法無我」の智慧を介して、諸佛諸菩薩は有情に法を授与し、以て有情を解脱へと成熟させる。一方、有情も、「法無我」の智慧によって、法に意趣されている意味（法性法界）を正しく受け取り、解脱に向って成熟する。このように、「法無我」の智慧は、法と法性とを仲介する。唯識学派が、有部の「法の

實在論」を批判して「法無我の理論」を立て、新たに「法性法界」の領域を法理論の中にもちこんだことによって、教法の理解に新たな局面が拓かれることになった。佛によって説かれたことの故に、究極的な實在とされた法は、無自性なるものとされ、遍計所執性の中に組み込まれた。しかし、教法の本来の目的は、法性法界（円成実性）の実現にある。教法が遍計所執性へと墮すか、それとも円成実性として実現されるかは、教法を修習する主体である識（依他起性）にかかっている。依他起性は、遍計所執性と円成実性とが共に成立する根拠である。前者は、教法を正しく思惟しないことによって、益々迷いを深めてゆく根拠であり、後者は、教法を正しく思惟することによって、解脱へと転ずる根拠である。

以下に、教法を遍計所執性とし、円成実性ともする、根拠としての依他起性の構造を暫く考察してみたい。或る場合には、例えば三十論の調伏天の註釈において、遍計所執性は、依他起性の上に、所取能取なるものとして増益されたものである、と説明される。ところがまた或る場合には、例えば大乘莊嚴經論の安慧の註釈では、依他起性を所取能取として分別する（つまり増益する）ものも、依他起性である、とも言われている。した

がって、依他起性の上に、所取能取を増益するものも、依他起性である。弥勒は、そのことを、自界、すなわち自らの種子から所取能取の二として顕現する、^④と言う。安慧は、弥勒のこの語が所知障を考慮して述べられたものであることを註記している。^⑤これらのことから、依他起性は次のように理解される。すなわち、その上に遍計所執性が増益されるような根拠（所依）であること。しかも、その根拠（所依）は静的なものではなく、自ら増益をなさしめている当体として動的なものであること。そしてその動的な活動は、その所依それ自体の中に存在する種子、つまり、能所二取の習気による活動であること。また、右に引用した安慧の「この〔弥勒の〕語が所知障云々」という註釈は、その動的な活動が、菩薩によって知られねばならない真理、すなわち、勝義としては法は所取と能取の二を離れているという真理、を覆っている障害なる所知障であることを示している。

ここでは、所依と所知障との関係が、われわれの注意をひく。周知の如く、所知障の対治となるものは「法無我」の智慧である。調伏天は、「所知障と所依」、「法無我と所依」の関係を、二十論の註釈中に、それぞれ次のように述べている。^⑥まず、所知障と所依の関係について、

熏習されて内にある習気が成熟することによって、色等の境として顕現する諸識が輪廻の所依として生起する。

と言う。それに続いて法無我と所依の關係に關して、けれども、出世間智によってそれらの習気が断ぜられる時、清淨世間智が生起するから、「それを所依として」対境の無いこと（法無我）を理解する。

と説く。さらに、同じく二十論の註釈の別の所でも、調伏天はその關係を次のように述べている。

眞実を見る人々にとっては、諸法において所取能取として増益されたものは存在しないが、それら諸法の依他起性と円成実性という、如来の智慧の対境は無ではない、と言われる。なぜなら、「法無我」という語は、全くの無を意味するのではなく、すぐれた所依を意味するからである。^④

このことから、われわれは次のように考えることができるであろう。

所知障と所依との關係は、所知障である二取の習気が成熟することによって、識が迷い（輪廻）の存在の生起する場になるという点にある。つまり、識が所依であり、その所依において二取の習気が成熟することによって、

もろもろの対境が対境として現前する、という点にあるのである。他方、所知障の対治となる「法無我」の智慧と所依との關係は、法無我を理解する出世間智によって二取の習気が断ぜられることにより、識が清淨世間智となり、所取能取として増益された存在が生起しなくなるための、すぐれた所依になる、という点にある。そしてそうなる時に、色等の境の無が了解される。

ところで、ここで興味深いことは、「輪廻の所依」と「すぐれた所依」、「識」と「清淨世間智」、「境の顕現」と「境の無の了解」、という対応關係が見られることである。この場合、これらの対応關係は、すべて識そのものにおいて生ずる対応關係であり、識自身の側面である。無分別智をいまだ証得していない場合には、識は所取能取が生起する場であるが、他方、無分別智を証得した場合には、識はもはや所取能取が生起しないすぐれた場となる。その場合は、また清淨世間智と呼ばれるものであり、その場自体の上に、所取能取の無が了解される。無分別智を証得していない前者の場合においては、識は所取能取としての境が顕現する場として存在するものと考えられている。無分別智を証得した後者の場合においては、識は、所取能取としての境が存在しないことを了解する

清浄世間智と考えられている。つまり、前者の場合に対応させて言い換えれば、所取能取としての境がもはや顕現しなくなった、ただ如来のみよく了解しうる、円成実性としての依他起性というすぐれた場として存在するものとして、それは考えられている。このように無分別智を証得する前においても、後においても本来、所取能取として顕現する境は存在しないけれども、所取能取として顕現する所依としての分別智となり、所取能取の無を了解する所依としての無分別智となる「識」は存在する。

「唯識(vijñānānāra)」ということの意味は以上のように理解される。ここに至って、先に保留した「器世間の生起の因に対し、有部の能作因という因にかえて、二取の習気という重要な概念を唯識学派が割り当てたのはなぜか」という問題は、殆んど明らかになったように思われる。なぜなら、唯識学派においては、上述のように所取能取の執着の習気を所知障と考えたからであり、この所知障こそ、唯識たることを修習する菩薩の瑜伽行において断ぜらるべきものであるからである。さらに、唯識学派が所取能取の執着の習気を所知障と考えた理由は、既に考察した如く、佛所説の十二分教を、有部や経量部のように、その所説の法に文字通り対応する実体をもつ

た勝義有のものとは考えず、仮有のものと考えた点にある、と思われる。すなわち、有部や経量部の教法の理解の仕方、所取能取に執着したものとして批判し、教法を改めて捉え直し確立しようとした点にある、と考えられる。そこに、唯識学派独自の「教法理解」が窺える。既に述べたように、教法を遍計所執性とし、円成実性とする根拠(所依)は依他起性である。瑜伽行者にとって、所取能取として現象している遍計所執性の根拠とは、過去の所取能取の分別によって熏習された結果であると同時に、所取能取を現象せしめる原因でもある。現象世界はこのような根拠に依拠している。さらに、その根拠を「唯識学派は「言作意(vajpanānaskara: 言葉による分別)」とも考えている。それは、唯識学派の瑜伽行者にとって、言葉がいかに大きな意味をもっていたか、を思わせる。中辺分別論釈において世親は、

「過去に」所取能取を〔分別し語った〕言葉によって熏習された言作意が、〔未来の〕所取能取の分別の根拠となる。」

と述べている。言作意は、所取能取としての現象世界の原因となる。その言作意は、過去の言葉の習気を原因としており、無限の過去へと遡る。瑜伽行者は、自己の内

用いられるようになる。

それは明らかに有部の五位七十五法に代表されるような分類によって、諸法は現象世界の過程を説明するものと考えられるようになった。そこでは、法は存在の世界を解明する、物質的要素と精神的要素との存在の要素と考へられるようになった。

- ②③ MSAvf, 90, a, 8-90, b, 3.
- ②④ *ibid.*, 200, a, 4-5.
- ②⑤ *ibid.*, 192, a, 6-7.
- ②⑥ MSA_{XI}, k 30.
- ②⑦ MSA, p. 62, 10-18.
- ②⑧ MSAvf, 201, b, 3.
- ②⑨ MSA, p. 56, 9-10. *ata eva ca pūrvoktas trividhālam-banalābho dharmāmbanālābhasanīśrito vedītavyaḥ.*
- ②⑩ MSAvf, 179, a, 6-8.
- ②⑪ 智心髓集註 (Toh. No. 3852. 42, a, 7-b, 1) : 野沢静証「大乘佛教瑜伽行の研究」p. 18, 山口益「中観佛敎論攻」p. 173.
- ②⑫ *bhāva* : *dhos-po* 和訳 5-26 5-27, 5-28, 5-29 MSAvf,

198, b, 1. *Fan-thos nrams ni gzungs-la-sogs-paḥi dhos-po*
..... 5-29, 5-30, 5-31, 5-32.

- ②⑬ MSAvf, 208, b, 5.
- ②⑭ AK, p. 334, 3-10.
- ②⑮ *Sandhinirmocanasūtra* ed. by É. Lamotte p. 35.
- ②⑯ MSAvf, 196, b, 8-197, a, 2.
- ②⑰ *Tīṭī*, p. 177, 3-11. 断片註 p. 376-7.
- ②⑱ *Bodhisattvabhūmi* ed. by U. Wogihara. p. 280, 23-25.
- ②⑲ *Madhyāntavibhāgaṭīkā* ed. by S. Yamaguchi p. 208, 23-209, 10.
- ②⑳ *Tīṭī*, p. 168, 1-2. 断片註 p. 365.
- ㉑ MSAvf, 193, b, 3.
- ㉒ MSA, p. 63, 3-6.
- ㉓ MSAvf, 203, a, 3.
- ㉔ *Vīṭī*, 226, b, 7-8. 山口註 p. 106.
- ㉕ 諸識と記したか、原語は *Ses-pa nrams* (諸智) である。
- ㉖ *Vīṭī*, 217, b, 5-7. 山口註 p. 62.
- ㉗ *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* ed. by G. M. Nagao. p. 66, 6-7.