

依他起性をめぐって

武 内 紹 晃

ただいま御紹介にあずかりました龍谷大学の武内でございます。私がこの大学でこういう題を掲げてお話を申し上げますことは大変面白いがいたします。と申しますのは当大谷大学はインド唯識学につきましては我が国における草分けの時代から始まりまして代々巨匠が相継いでられた、インド唯識学に関してはずっとも伝統をもっている大学でございます。それに反しまして私どものおります龍谷大学では法相唯識というものを非常に堅くまもってまいりまして、その法相唯識学を中心にした唯識研究が主流をなしてきたのです。そうしたなかに育ちまして私もこの大学の山口先生や、いまお帰りになっておられる野沢先生に直接間接に御指導をいただいたものでございます。その私がここでインドの唯識に関するお話を申し上げるということはなにか大変おがましいといえますか、はれがましい気もちがするわけでございます。

ここに掲げました「依他起性をめぐって」という題は、ある見方をしますと非常に小さい題のようにも思われます。

ところがまた非常に大きな題であるとも考えられます。と申しますのは無著・世親の教学つまり唯識学というものは、依他起性を根底にしているというのですが、彼らの教学、いわゆる瑜伽行唯識学という教学は、龍樹にはじまります中観の教学を継承することはもちろんですけれども、阿毘達磨の教学組織というものを取り入れまして、まさに彼ら以前、無著・世親以前の佛教の集大成であると思います。その集約される場所はどこかと申しますと、これは三性説でございます。その三性説の基本になるものが依他起性であります。もっとはつきり申しますならば依他起性という理論構造のなかにそれまでの佛教学というものを集約したというふうに考えることができるのではないかと思えます。少し強く申しますならば、インドの唯識学のどこをとってみても依他起性とかかわらないところはないといってもいいかとさえ私は思います。そういうふうを考えてみますとこの題はとつてもない大きな題を出したことになるわけでございます。だから私自身がわからないことが非常にたくさんございます。いろいろ内容的に交錯する場面、いろいろなことにかかわってまいりまして、それをどういふ関連のなかで理解しているのかということについても私自身わからないところが非常に多くございますので、ちよつとごまかしまして「めぐって」という題にしたわけですが、もともと大きなものをめぐるとなるとますます大きくなってしまふようですが、いま考えてみますと私は「めぐって」というよりは、私がいま考えている依他起性というものを、それをある一つの筋といいますか、見方といいますか、そういうものを通してお話し申し上げたいと思うんです。そういう意味では「管見」という言葉がございますが、管から見るという、まさに私にとつての唯識、依他起性管見という形のを、今日はお話し申し上げたいと思います。この私のいまお話し申し上げますことを、私なりに考えますことにあたりましてはたくさんの先生方のすぐれた研究業績がございます。その研究業績に導かれまして私がいまこれから申し上げますことを自分自身で考えるようになつたわけです。しかし、今日は話の中でどの先生のどの論文によって私はこうこう考えるというふうなことは申し上げないで、これはいままでも私を書きましたいくつかの論文のなかにそれぞれ紹介してもらつておりますから、今日は

すべて私の理解のなかで申し上げさせていただくことをお許し願いたいと思います。

二

依他起性と申しますのは、サンスクリットでは申すまでもなく paratantra-svabhava あるいは paratantra-laksana です。これは遍計所執性 parikalpita-svabhava および円成実性 parinispanna-svabhava とともに三性の随一であります。この三性説というものは、唯識学とくにインド唯識学の、何と申しますか学問的思索の一番基盤になるもの、それが私は三性説であるというふうに考えるわけでございます。この点につきましては、中国唯識学、これは法相唯識学に限りませんが、その中国の唯識学と非常に違っている点だということがいえると思います。それは三性説の構造自身についてもいえますし、教学のなかにおける三性説の位置づけについてもいえると思います。いまはその無著・世親の唯識学を中心にと申しますか、インドの唯識学を中心に三性説を考えていきたいと思います。

三性説は、結論的に申しますならば、これはもうインドの唯識の論文をお読みになりますとどこにでも出ておることでございますが、「依他起性において遍計所執性の遠離が円成実性である」という体系で述べられます。文字通りには『唯識三十頌』の第二十一頌にそれに相当するものがございます。また『撰大乘論』についてみますならば、「依他起性はある異門によって依他起性である。またその同じ依他起性がある異門によって遍計所執性である。またある異門によって円成実性である」というふうな形で、依他起性をあくまで基盤にしてその三性説が述べられております。だから唯識教学の基盤が三性説であり、その最も中心になるもの、それが依他起性であります。三性説それ自体が依他起性の基本構造のなかで考えられるべきものであるというふうに思うわけでございます。

三性説というものがどこから出てきたかということになりますと、これは現存している文献のなかで一番古いものといえば、『解深密経』であるということとは誰もが否定することはできないと思います。それは「一切法相品」のな

かに出てくるわけですけれども、「依他起相において遍計所執相即ち無相の法を如実に知るとき雑染の相を断ずる。雑染の相を断ずるとき円成実相即ち清浄の法相を証得する」という言い方でなされており、ここには依他起相というものを基盤にしまして、雑染相を断じて清浄相を得るといふ、いま申しましたような、三性説の構造といえますか、依他起性の基本的な綱格というものがすでにそこにあらわれているわけでございます。けれども『解深密経』や『瑜伽師地論』をみますと、依他起性を中心にした三性説をそういう形で述べていますけれども、それと十二支縁起で説かれます雑染相とか、あるいは有情存在の根源であるとして説かれるアーラヤ識とか、アーダーナ識だとかというものと、一致しているというか、統合されているといえますか、その相互の関連というものが全くないわけじゃない、関連しているわけでございますけれども、統一されていない、総合されていないということがいえるようでございます。これは一番簡単には例えば『瑜伽師地論』の用例を大正大藏経の Index でも見ていただきますと、依他起性とアーラヤ識とが同じ箇所、相互に関連の上で述べられている箇所はないと思います。ということは、そういうものが考えられながら、なおお互いの関連性というものが、少くとも稀薄であったといふことはいえるであろうと思います。それが『莊嚴経論』とか『中辺分別論』あるいは『法法性分別論』といわれる一連の弥勒の論書、これは同著者に属するものかどうかということについて宇井先生の論文もございませけれども、まあこの一連の論書になりますと、「虚妄分別 abhūtaparikalpa」といふ新しい思想がそこに登場してまいります。もちろん『解深密経』の異訳のなかに「虚妄分別相」という訳語がいくつか出てまいりますけれども、これは遍計所執相の異訳でございます。『解深密経』ではなくて parikalpita-laksana を虚妄分別相と訳しているのです。虚妄分別という、『解深密経』や『瑜伽師地論』にない思想があらわれてまいりまして、そこでアーラヤ識と依他起性とが、完全に結合するといえますか、一つになります。そしてその依他起性・虚妄分別・アーラヤ識を中心に、十二支縁起の雑染相だとか、あるいは煩惱雑染・業雑染・生雑染といふふうないわゆる雑染相の理論的解明がそこで完成されます。と同

時にその雑染相を断じて清浄への転換というその理論的な基盤というものもそこでつくられてくるわけでございます。そういう思想をうけつぎまして、それを組織する——ちよつと変な申し方をしますが、私はあんまり整理されたものというものは却つて何か宗教的に味わいがなくなるような感じがよくするのでございます、けれども、そういう意味をちよつと心のなかにもちながらでございますが——完全に組織した論書が無著の『撰大乘論』であると思います。だから読んでみました感じを申しますと、『撰大乘論』よりは『中辺分別論』や『法性分別論』を読んでる方が、何か私自身にあたたかみを感じるような気があることもいつわらざる私の気持ちでございますけれども、しかしよくよく読んでみますと、やはり非常にうまく整理せられて、しかもその中にいろいろな理論が組み入れられているという事で、私の読み方が足りないというふうな気持ちもするわけでございます。

この『撰大乘論』は御存知のように内容的に十の章に分章されておりまして、その第一が jñeyāśraya でございます。これは、所知依——知らるべきもののよりどころ——といいますが、アーラヤ識でありまして、アーラヤ識の論述で完全に終始されております。このアーラヤ識というのはこれは三性説とともに唯識学のもつとも特徴を示す思想でございます。ところがこれは私が見る範囲がせいまいからかもわかりませんけれども、それまでのアーラヤ識の論述というものは、非常に大事なものとして論述はされていますけれども、断片的といえますか、きざざいものの言い方をしますならば、全体を予想してその片鱗を示すというような感じで述べられているのですが、それを本当に一章全部を傾けてアーラヤ識の論述で通しているのは、これは『撰大乘論』の所知依分がはじめではないかと私はいま考えております、そうでなかったらまた教えていただきたいと思ひます。第二は jñeyatākāna 知らるべきものの相、所知相でございます。ここには三性説が幅ひろく繰り広げられております。三性説とともにそこには前の章に説かれておりますアーラヤ識を受けて依他起性の内容というものを中心に、その唯識 (vijñaptimātra) ということが詳しく述べられているのが、それが第二の章でございます。この二つの章は、『撰大乘論』全体の量的には約半分を占めま

して、その数学的思索といいますが、理論的基盤というものがこの二つで述べられている。それ以後、その間に中間の序文のようなものが述べられまして、そして第三章に入るわけでございますが、第三章は jneyakalsana-praveśa と還元せられる入所知相分、ここには悟入せらるべき真実の相としての唯識性 vjñaptimātrata というものと、その悟入の方法というものが総説されておりまして、それをこんどは第四分以下において、その過程とその結果といいますが、そういうものをそれぞれに細かく述べているという、そういう組織を、私は一応『撰大乘論』について考えるわけでございますが、そこに述べられている内容を、それ以後の唯識の論書というものは受け継いでいる。それ以上に出るということは考えられないのじやないかと思われるくらいその思想を受け継いでいると、私は考えております。そこでその依他起性についてお話をするにあたりまして、この『撰大乘論』を中心に、軸にしてお話を申し上げてみたいと思います。

三

いま申しましたようにその『撰大乘論』のなかで、三性を説きますのが所知相分でございますが、これはこういう言い方にはいろいろな議論異義があると思えますが、その所知相分のなかに「依他起性とは」あるいは「遍計所執性とは」「円成実性とは」あるいは「何々の故に依他起性といわれる」というそういう形で依他起性の名義といえますか、依他起性の意味とその物柄というものが、そういうものを説いた箇所が、私には四箇所あると思えます。その四箇所のうち三箇所が二つづつならべられておりますから、合わせますと計七つということになるわけでございますが、私はそれを三つに分類することができるとは思いません。

1、熏習の種子より生ずる

2、生じてより一刹那以上自ら住することができない

3、染汚・清浄の性不成就

こういう三つにまとめることができるのではないかと思います。で今日私は先程「管見」と申しましたが、私が今日管見したいと思います管はこのあたりにしたいと思います。この管を通して一つ依他起性というものを私の立場で考えていってみたいと思うのでございます。

まずはじめの二つですが、これは唯識学における縁起を示しているといっていると思います。第一の「熏習の種子より生ずる」ということは、これは『撰大乘論』の中でいいますならば「自の熏習の種子」という言葉でいわれているところもありますし、それから「依他なる熏習の種子」——これは *śāsanā śi dhāna śi bhāga chāgas* ですからこう読むべきである——「依他なる熏習の種子より生ずる」というふうにかかれてるところもありますし、「熏習の種子より生ずる」とただそれだけ書いているところもございしますが、これは結論的に言いますならば、法があるいは現行法が種子を熏習し、その種子から現行するということ、アーラヤ識をあるいは種子を根底として現行と種子が相互の因果関係の中において法の存在を考えるということ、それを示しているわけなんです。第二番目の「生じてより一刹那以上自ら住することができない」というのは、そうした存在は、一刹那も静止することはできない、常に動きゆくものでなければならぬ、従ってすべてのものは刹那滅であるということを示している。だからこのはじめの二つが唯識の縁起を示しているということになるわけでございますが、このことについてもう少しお話し申し上げなければならぬと思います。近いところでは安慧の『中辺分別論』の積のなかに依他起を「他に從えるなり、因と縁とに相依りて生ずるが故なり」と説明しています。これがよく唯識の論書に引かれてまいります。この因縁に依って生ずることが依他起であるといういい方は、先程話しましたように、『瑜伽師地論』にすでに説かれています。『瑜伽師地論』からその因縁によって生ずることが依他起性であるというふうに説かれているわけでございます。だからその言葉はもちろんだ端的に縁起ということを示していることなるわけでございますが、それが先程申しましたように、『莊嚴

経論』とか『中辺分別論』とかあるいは『法法性分別論』というものを通して、依他起性とアーヤ識、そういう思想が統一されるということによって『撰大乘論』ではそういう表現ではなくて、「熏習の種子より生ずる」という言葉で表わした。そのことが『撰大乘論』としては非常に大事なことであったということを、私は注意しなければならぬと思います。ということは『撰大乘論』では、この依他起性は、因縁によって生ずることといままでいってきたことを、識のはたらきというか、現行と種子との相互関連の上で、その動きのなかで考えなければならぬということとを、端的に示したものだということがいえるのじやないかと思えます。

「ちよつと立場を換えますが、『撰大乘論』の所知相分にこういう言葉が——非常に有名な言葉でございますが——出てまいります。「大乘の縁起というのは深甚微妙であるけれどもそれを二つに要約することができ」と言います。その二つと申しますのは「自性分別縁起」と「愛非愛分別縁起」でございますが、内容を紹介いたしますならば、自性分別縁起〔svabhāva-yibhāga〕というのは、アーヤ識に依止して、アーヤ識に依って諸法が生起することであり、愛非愛分別〔āstānīta-vi〕とは十二縁起であつて、善悪の種子からアーヤ識が愛非愛の趣に生起することとでございます。つまりはじめの方はアーヤ識によって諸法が生起することである。二番目の方は、これは種子から、この場合愛非愛の趣にというんですから、結生における次生をはつきり意味していると限定してしまわなければならぬといふのばあひは思ひます——あとでちよつと別な例を出しますけれども——その次生にアーヤ識が生起することといふ、つまり縁起といふものをそういう二つに分けて、大乘の縁起はその二つにおさめることができるんだということ、『撰大乘論』にいつております。

私は唯識の論書で比較的縁起といふことは少くないような気がするんですが、この縁起を二種に分けるという考え方は、それ以後唯識の論書ではたくさん出てまいります。その例をここでちよつと詳しく申し上げたいと思つてますが、それは『唯識三十頌』の安慧積の第一頌に因轉變 *hetuparināma* と果轉變 *phalāparināma* とい

う、これは識転変の転変を説明する非常に重要な言葉として出てまいります。この因転変果転変は、ちようど同じ場所に『成唯識論』にも出てまいります。『成唯識論』は因能変果能変といひます。この『成唯識論』に考へている因能変果能変と安慧積にみる因転変と果転変とをみますと非常に違つた意味内容をもつてゐるわけなんです。ところがよくよくみますと、実は文面は、逐語訳といつていいほど完全に一致してゐるわけなんです。一致してゐるさまは大分まえに『印度学佛教学研究』に紹介したつもりでおりますけれども、それはまあ能変という翻訳の問題からきてゐると思ひます。いまここでは安慧積にしたがつてお話を申し上げてゐるわけですが、その因転変といふのは「転変して因となること」、果転変とは「転変して果となること」と一応こんなふうにいひたいと思ひます。つまり因転変とは、現行がアーヤ識に種子を熏習すること、それが因転変でございます。因と果といふのはふつうの場合、種子は因の位で考えられる、現行は果といふわけでございますから、だからアーヤ識に種子を熏習することである。果転変とは、転識とアーヤ識が種子から生起することである、といふふうになると思ひます。もうちよつと詳しく申しますと、その因転変とは、現行によつて等流習氣と果熟習氣といふ二つの習氣——二つの習氣じやないが、等流習氣と別な習氣といふわけじやないけれども——等流と異熟との習氣をアーヤ識に置くこととでもいひますか、熏習すること、それが因転変である。それに対して果転変はこれは二つある。一つはその等流習氣から転識（前六識）と染汚の意とが生起すること、それが生起することそれが果転変の第一でございます。第二は異熟習氣からアーヤ識が生起すること、このばあいにその異熟習氣からアーヤ識が生起するといふのが先程のその二種の縁起の愛非愛分別のときのよゝうに必らずしも次生のアーヤ識、総報の果体としての次生への結生相続における次生のアーヤ識だけを指すとはいひきれないと私は考へております。異熟習氣の果転變の文中の「他の衆同分」といふ言葉の理解にかかわることでございます。アーヤ識は次生に結生する識であると共に、念々にもアーヤ識が生起するわけです。そこでアーヤ識の生起を二つに分けて考へることが出来まゝす。それはともかくとしまして、その果転變

には等流習気から転識と染汚の意が生ずることと、異熟習気からアーヤ識が生起すること、こういうふう^に二つに分けるわけなんです。このように種子から転識と *manas* が生ずることと、種子からアーヤ識が生ずることと、こういう二つに分けて縁起を説明する例は、これは唯識の論書に他にもございます。この二つに分けることが、先程の二種の縁起ということにぴったりと一致するわけなんです。いまのアーヤ識の生起の指す範囲がやや違っているということがありましても、分け方はぴったりと一致する。これは『中辺分別論』の相品の第九偈の虚妄分別の生起相、あるいは十偈十一偈の雜染相、これは安慧釈をみていただきますならば、文字通りそれが一致することがわかりますし、また『唯識三十頌』の第十七偈いわゆる正弁唯識といわれる一番大事な偈に引き続きまして第十八偈第十九偈がその第十七偈の内容を、第十八偈はいまの種子から転識・*manas* が、アーヤ識に依止して生ずることであり、第十九偈がアーヤ識の生起を説くというふう^にに解釈することが、これはこの解釈は、伝統的な法相宗の解釈とは非常に異っておりますが、そう解釈することでインド的に『三十頌』を正しく理解できると私は思います。こういうふう^にに唯識学の縁起はこの二つにおさめることができる、そうしますと、唯識の縁起というものは、因縁によって生ずるということではありますけれども、それは端的にいいますならば、種子から生ずることである。いまわざわざ因転変果転変の文を挙げましたのは、その種子が実は因転変によって熏ぜられた種子であること、因転変によって熏ぜられた種子からそうした果転変が起つてくるという、だからその唯識の縁起というものは種子と現行というもの、現行と種子というものが、因転変果転変が示すように、相互に因果関係をなしているわけです。そういう相互に因果関係をなしている動き、そういう動きにおけるものの存在、それを「唯識」の識に当る *viñāpiti* という言葉が、私は示していると思います。

で、それをもし世親の言葉を用いますならば、世親が経量部等の業の相続転変差別のあの転変という用語を唯識の転変として導入いたしましたして、*viñāpiti* といわれるもの、その識の動きを *viñāna-pariñāna* 〈識転変〉という言葉で

それを表現しているわけでございます。ということは唯識ではもの存在というものは、すべてその vijñapti としての存在、vijñāna-pariṇāma という動きにおける存在であるということ、それが依他起性ということになるわけでございます。そのことを最初に書きました第一、二がまず端的に示していると考えられることができます。そして、そういうふうにするすべてのものが識転変であるとして、ものが存在するということが唯識無境という言葉の唯識ということでありませう。唯識へ(vijñaptimatra)ということがつまり依他起、そういう意味で依他起性として有であると、依他起性の有とはそういうことであるというふうには私には考えるわけなありません。ところが現実には私の世界の存在となりますならばそれはもう識転変でもなく刹那滅性でもなくなってしまうわけな、主観は主観として客観は客観として、能取は能取として、所取は所取としてそこに固定化されてまいります。つまり識転変の動きという、刹那の静止も許されないその無始無終の動きというもの、その動きが一点で静止される、止められるといいますが、あるいはその識転変以外の存在として考えられるわけなんです。それが私の世界の存在なのです。それが「無境」という言葉につながっていると私は思うのです。

『撰大乘論』にも『成唯識論』にも三種遍計という有名な言葉が出てきます。三種遍計というのは遍計所執性を説明しますのに、能遍計と所遍計と遍計所執性にわけまして、「能遍計は意識である」、「所遍計は依他起性である」、「そしてその次が大事です、「遍計所執性とは依他起性においてある相として遍計されたもの、「それを遍計所執性という」という説明をしておりますが、その依他起性においてある相として遍計されたものということが、それが無境ということなんです、それが遍計所執性です。だから唯識無境といえますことは、そういういま私が申しましたような意味で、vijñānapariṇāma としての有と、そこにある相としてとらえられたものの無ということ、そういうふうには考えることができると思えます。『三性論偈』でみますならば、yathābhāvi という言葉と yathā khyāti という言葉でそこが区別されているように思います。ところがその三性の体系のなかで、その依他起性において遍計所執性の遠

離が円成実性であると申しますのは、そうしたある相として固定化するような考え方、そういう考え、執着がなくなつたとき、つまり依他起性を依他起性と本当に知つた時にそれは円成実性であると、こういうことが一応三性の体系というふうに考えることができるのじやないかと私は思います。

四

佛教では、ものの存在というものを経験的な立場で考えていくということ、これは通規でございますが、とくに大乘佛教においては、具体的にいえば私の世界、ものが私の世界の存在でありうるのは、私によって見られたり、聞かれたり、考えられたりする、何らか私とのかかわり合いのあるものこそが具体的に私の世界の存在であるという考え方、これは大乘佛教に一応通じ得るんじゃないかと私は思います。とくにそれを強烈に出すのは唯識でございますが、つまりすべてのものが一応主観と客観との対応のなかで、ものが考えられる。単なる対象という、私となんの関係もない対象というような存在は考えないというか、そういうものはないのです。無意味であるとしても言い切ってしまうていいかもしれません。その主観と客観との対応というその主観と客観というものを、唯識の用語でいいますならば、能取と所取、grāhaka と grāhya という言葉に一応置き換えることができると思います。これは『成唯識論』に申します見分相分に当るかどうかということはいくらかの問題は残しますけれども、私はあてはめていいのじやないかと思ひます。法相宗の伝統によりますならば、その見分と相分が、依他起性の領域で考えるべきものなのか、遍計所執性として考えられるべきものなのかということについて安慧と護法によって意見の相違があつたというふうに伝えておりますが、いま私がこの問題をもちろん問題にするわけじやございませんが、もともと所取と能取ということは、遍計とも依他起とも考えてもいいということはいえると思ひます。それよりはもうちょっと考えますならば、能取所取という能所という在り方自体が実は依他起的だということの方がもっとわかりやすいかもしれないと思ひますが、

つまりものがすべて能所、能と所とを具備していることによってはじめて私の世界の存在であるわけなんでしょう。だから先ほど私が申しましたなかに、種子を熏習するものを法と書いてみたり、転識と書いてみたりしているわけなんですけれども、これは能取的に言えば転識でいいわけなんでしょうし、所取的にいうならば法と書いた方がいいのかも知れません。例えばその因転変果転変の場合は識という言葉が出てまいりますけれども、今度は『大乘阿毘達磨經』の「法は識に藏せられ、識は法においてまたしかり」というあの有名な偈によれば、法ということになってまいります。そういう能取と所取という形というか、主観と客観という形、そういうものとしてもは存在する。だから種子生現行ということ、種子から現行が生ずるということは具体的にいいますならば、ものが能所という関係のなかで存在するというのがいえる。このことが、依他起性が虚妄分別といわれることにつながると——そうであるとは言いません——つながってくると言いたいでございます。けれども唯識学における能所というものは、ただいま私どもが考えている主観と客観ということではございません。私が書物を見る”という私と書物はこれは主観と客観なんでしょう。それだけのものを能取所取とっているんではないわけなんです。もつと能取所取というものを複雑にというか、あらゆる面にわたって能取所取を考えようとしているということを少しお話し申し上げます。

『中辺分別論』の相品の第三偈に有名な偈がございます。「外境 artha と有情 satva と我 atman と了別 vijñapti として顕現する識が生ずる。そしてそのもの(ātma)は存在しない。 artha が存在しなければ vijñana も存在しない。」という偈がございます。これは四識といわれるところですが、『莊嚴經論』の述求品で出てまいります三種三種の顯現というものに照らし合わし合わしてすぐわかりますように、最初の外境が六境であり、有情は五根でありますから、この二つは所取という側に属するわけです。三種三種の顯現でいいますならば、所取としての顯現にはいるわけです。後の二つ、我と了別、我は manas であって、了別は六識ですからこれは三種三種の顯現でいえば、能取になるわけ

です。ところがこの同じ第三偈のなかに artha ということは二つの意味で使われている。はじめに私が「外境」と訳しました artha は、いま申しました六境であります。眼耳鼻舌身意の対境としての色声香味触法でございますが、ところが後のほうに「そのもの」と訳しました artha、これもやはり artha ですが、この artha ははじめの能取所取全部を指しているわけなんです。みんなが artha、それでできやこの偈は読めないわけなんです。そうするとその artha に対して、それは所であるならば、それに対して能の立場になるものはなにかといえは、それは識であります。そうするとこここの一つの偈のなかにその能所が重っております。同じようなことが『撰大乘論』の所知相分にも言うことがいえると思います。こういう言葉がございます。「眼等の vijñapti というものは」——これは眼根と考えていいと思いますが——「相としての色等と、見としての眼識から乃至身識にいたるまでというそういう相と見をもつものである」という説明が先ず出てまいります。これはその眼等の vijñapti は、そういう色等、色境等のそういう相と、それから眼識から身識に至る識を見、そういう相と見をもつものであるということでもあります。すぐつづきまして今度は意 manas です。「意の vijñapti は眼等から法に至るまでの一切の vijñapti としての相をもち、意識の vijñapti としての見をもつ」という。つまり先程のと違って、先程のはその眼識と色境という形でその相と見を言ったわけですが、後の方は、前の相と見もみんな相に位置づけられているということになるわけなんです。そういうことになりましたと、能所というものがただ単に我々が考えている主観と客観だけではなくなってくるわけなのでございます。そのように依他起性というものが生起するということは、依他起性というあり方自体がつねに能所としてのあり方それ自体を示しているということになる。それを『唯識三十頌』の第十七偈では「この識転変とは分別である」ということばがそこで考えられるわけですし、ここに依他起性は虚妄分別であるという、分別という言葉があらわれてこなければならぬ、使われる理由というものが出てくると思います。『中辺分別論』のその第一偈に「虚妄分別は有り。そこに二つのものあるに非ず。」という有名な偈がございますが、それに対する世親釈では

「その虚妄分別とは所取と能取との分別である」というふうに書いてあります。つまりその能所として対応すること自体が依他起性のすがたであり、依他起的であるということになりますとこんどはいま読みました『中辺分別論』の相品の第三偈の終りにありますように、*artha* も、四つ全体を指す *artha* も否定されるならば、その能取である識も否定されなければならないというふうになるわけです。そうすると *vijāna-pariṇāma* というか *vijapiti* といわれることも否定されなければならないわけでございます。

五

唯識学の教学史上の一番の功績といえますと、その佛道の教学的確立だと思えます。その佛道の教学的確立というものを最も象徴的に表わしているのが入無相方便という言葉だと思えます。この入無相方便というこれは『中辺分別論』から『法法性分別論』『莊嚴經論』いたるところに出ており、識有境無から識亦無へという形で示されてまいります。そこで私は考えるのですが、もともと先程申しましたように、*vijāna-pariṇāma* あるいは *vijapitimātra* というふういうことは、現実の私の世界の境は無である、我々の考えているようなものの存在は本当の存在じやないんだというその内容といえますか、有にしてしかも実は無である存在の根拠づけといえますか、その在り方、その動き全体を識転変 (*vijāna-pariṇāma*) といっているんであれば、その全体がこんど否定される論理というのは、その *vijāna-pariṇāma* を種子と転識とか、アーラヤ識と法という形で相互関係で考える論理のなかからはたして生れてくるんだらうかということが一つ問題であると私は考えます。それにも関わらず入無相ということとは、そういうものが又識亦無と、無にならなければならぬわけですが、それが出てくるのは、三性の論理がそこでからまってくるからでなければならぬ。よく三性から三無性へといいますが、これはまさしくそういうことを解決する大きな論理根拠となると考えられます、しかしこれはいまここで申しません、三無性ということもそんな形で三無性とはつきり出

てくるのは、いまあげておりますような論書には三性は有の面ですが、同時に有であるとともに無であるという面をもっているということは、どの論書にも出てまいりますけれど、三無性という形では出てくるかどうかということは一つ問題があると思います。三性から三無性へと、もう一つ私がある依他起性があるという形でその能所的であることというふうに考えることがその問題に関わって思うと思います。依他起性というものはそのいまの転識と種子の関係であるとか、あるいはそういう論書のみならずと有と無の関係であるとか、あるいは能所であるとか、雑染と清浄であるとか、そういう形でその依他というものが考えられてまいります。一番おもしろい変わったところでは、陳那の『円集要義論』では、依他起性の「他」とは無明であるというような言葉も出てまいります。ちょっと話を、筋道をうごかしますが、『法性分別論』のはじめなどに三性を応知応断証という、それが遍計所執性、依他起性、円成実性にそれぞれ対応するわけです。そこでは依他起性が断ぜられるべきものということになるわけです。その依他起性が断ぜられるということが、いまの入無相ということに端的につながってくると思う。入無相して一体どうなるのかということがそこで問題になるわけです。もし依他起性が断ぜられて依他起性がなくなるのであるならば、そうすると私が最初に申しました「依他起性において遍計所執性の遠離が円成実性である」という体系は、これは間違っていたわけなんです。これだったらまあ私は「依他起性は遍計所執性である。その依他起性がなくなった時に円成実性は生ずる」という言い方になおさなければならぬわけです。そうすると『三十頌』の言い方もなおさなければならぬわけですが、あの『三十頌』はそれ以外に読み方がないわけですから、それにも関わらず「依他起性において遍計所執性の遠離が円成実性である」とどうしていえるかといいますと、その識亦無を通して、つまり依他起性が断ぜられて、そののちにしかも最後に悟りの世界もまた *viñāpi* であり *viñāna-pariñāma* の世界であるというそういう形で考えられるのであるということ唯識は説かねばならない、説こうとしているということ、これが非常に大事なことだと思います。『中辺分別論』の無上乘品に「三性は所知であり、無分別智が能知である」と悟りの世界においても能所で説

いております。その能所にはたらく智はもちろん根本無分別智じやなくて後得智ということがいえると思います。法相宗で修行法は五重唯識観ですが、その五重唯識観の一番最後は遣相証性識、相唯識を遣って性唯識を証するというあの性唯識とはなにか、これは真如である。だから真如もまた性唯識という形で示されているこれが私は大事だと思えます。また『撰大乘論』に有名な十八円満説がありますが、そこに果円満、この十八円満と『浄土論』の三嚴二十九種の莊嚴とはいってもよく対応させられるわけですが、どうしても対応し得ないものが二つあると私は思っています。その一つが果円満、果円満とはどういうことかといえますと、浄土の相である金銀瑠璃七宝すべては清浄なる *vijñapti* であると書いてある、『撰大乘論』では、無性積にもっとはつきりそのことが書いてあります。(阿弥陀佛の願心によって莊嚴せられた浄土を説く『浄土論』にはそのすがたはでてまいりません。) 浄土の世界、浄土もまた *vijñapti* であるということを書いてある。つまり悟りの世界、依他起性が断ぜられて転依した悟りの世界というのも *vijñaptimātra* であり、*viñāna-parināma* として説かれています。これを『撰大乘論』の入所知相分にその言葉を求めますならば、あるいは『唯識二十論』にも出てまいりますが、*vijñaptimātrata*、唯識性、という言葉で示されている。この「証」ということでもって客観的な真理というかそういうものが自己自身となること、悟らるべきもの、証得せらるべきものということを表わすという例は、佛教の用語にみることが出来ます。一番手近な例でこれはあるいは御批判をうけるかわかりませんが、真如、*tathā* に対して *tathatā*、あの *tathatā* は、世俗的にあるがままなのでなしに、証せられたるあるがままではないでしょうか。あるいは唯識の論書でいいますならば、『法性分別論』において *dharmā* と *dharmatā* の分別がなされている。*dharmā* は断ぜらるべき生死である、*dharmatā* は証せらるべき涅槃であるとはじめからそう書かれています。ということは *-tā* という *suffix* をつけることによって、証得せらるべき、すなわち応証 *sakṣātkartavya* なもの、そういうことを示しているというふうに考えることが出来ます。しかもその *dharmā* と *dharmatā* が示し出すように、断ぜらるべきものも証せらるべきものも *dharmā* であ

るといふことが大事であると私は思う。そのことがいまここで vijñaptimātra と vijñaptimātrata という言葉で示されるんじゃないかと思ひます。このように依他起性が断ぜられることを唯識では転依 āśrayaparivṛtti というわけですが、その転ぜらるる所依というのが依他起性ですから、だから依他起性は断ぜらるるわけ、依他起性が断ぜられてどうなるか、依他起性でなくなるのかというと、もしなくなるのであれば、これはざっき申しましたように我々の理論というものは全部くずれてしまいますし、唯識の論書のいつていることはくずれてしまいます。だから依他起性がなくなって断ぜられて依他起性にならなくて、例えば円成実性になるのだということであつてはならない。依他起性がなくなつてまた依他起性になることでなければならぬ。依他起性が断ぜられて依他起性になることそれがその依他起性において遍計所執性の遠離が円成実性であるとか、あるいは『撰大乘論』で依他起性の雜染分を転捨して清淨分を取得するとか、あるいは雜染分を転滅して清淨分を転現するという言葉で示されているんだと思ひます。こういう意味で雜染と清淨とが依他的であるというだけじゃなくて、雜染も清淨も依他起性であるということ、これが非常に大事な意味だと私は思ひます。そのことが先程書きました第三番目の染汚清淨の性不成就ということにつながると思ひます。

『撰大乘論』の依他起性をふつうに二分依他說と申しますけれども、その二分依他ということは依他起性即遍計所執性から依他起性即円成実性に轉換することという、そういう形で依他起性を中心にして依他起性において佛道の体系が確立されていくということ、これは私は瑜伽行学派といひますか、弥勒の論書をはじめ無著世親の本当にすぐれた特筆大書すべき成果だと思ひます。ところがその反面、龍樹が戲論の寂滅ということばであらわしたり、また後期の中觀の論師たちがその完成された二諦説によって示しましたようなその悟りと迷ひ、勝義と世俗というものを簡別するといふか峻別するといふその厳しき、そういう面がその道の確立のなかから逆に稀薄になつてきたらみがあるのじゃないかと思ひます。そう受け取られやすい面がある。そういうときにこの依他起性が断ぜられるといふ

ことは非常に大事な意味を私たちはもっていると思います。これがむしろ唯識の一番大事なところであるというふう
に考えなければならぬと思います。

これは長尾雅人博士の名論文であります。「中観哲学の根本的立場」に、我が国でははじめて紹介せられて、それ
から非常に注意せられた言葉にこういう言葉がございます。『如所有性、尽所有性』。真諦訳では『如理・如量』、
yathāvadhāvikatā じ yāvadhāvikatā じゆごまますが、この如所有性というのはあるがままを見る勝義の智、勝
義諦の智慧であるし、尽所有性というのはある限りを照らす世俗諦の智慧といわれます。長尾博士の言葉をかります
ならば、——いまここで問題にするのはあとの尽所有性の方なんですが——尽所有性というのは、その有る限りとい
うのは、その生死の辺際を尽し、五蘊十二処十八界に他ならないと行ってまさしく世俗の世界のすべてを知る智慧、
それが尽所有性というそれが佛陀の智慧でございます。その尽所有性というものはいつも如所有性という勝義の智慧、
佛陀の根本無分別智といえますか、その根本無分別智が尽所有性に先立ってなければならぬ。つねに如所有性から
尽所有性が生じてくる。だから尽所有性はその佛陀の根本無分別智に随順してその有情を成熟する菩薩の智慧である
ということになると思いますが、その所知であるものが尽所有である、有る限りであるということは、その転依にお
いて断ぜられた依他起性が、こんどは悟りの世界において、そのある部分じやなしに寸分残さず、すみからすみまで
よみがえらなければならぬ。依他起性がやはり依他起性になるということを実に示す一つの例だと思つてここに
出したわけでございます。『瑜伽師地論』に無分別転清淨妙智である勝義の智慧から有分別転清淨妙智である世俗の
智慧が展開するというようなことが述べられておりますが、もともと般若波羅蜜とは無分別智であるといういい方は、
これは『撰大乘論』がはじめてじやないですか、いかがなものでしょうかお教えいただきたいと思つています。『撰大乘
論』以前に、般若波羅蜜は無分別智であるという例は、私は出てこないんじゃないかと思つています。ともかく無分別智
ということこれは虚妄分別に対して無分別智という言葉が、私は非常に意義づけができると思つてんです。だから無

分別智という言葉は唯識の用語とはあえて申しませんが、唯識的に意義づけられる言葉じゃないかと私は思います。そこで私は唯識学というものを主体的な面からいいますならば、——知的な面といえますか——唯識学というものは終始一貫その虚妄分別と無分別智との関わり合いを説いているものだといっているんじゃないかと私は思います。その無分別智というものは、無分別の智ですから、その能所不二の智慧——能所不二ということになるわけです。能所不二ということならば中論的な表現をもつてしますならば、戲論の寂滅した黙ということになるでしょう。ところが黙にとどまっては、佛教の究極というものが黙であるならば、私にとって何の役にも立たない、全く nonsense なものになってしまうわけなんです。そうでなくて、つねにそれが私の世界に現われてくる、そこに私の世界である依他起性の世界がよみがえってこなければならぬわけです。

御存知のように瑜伽学派の佛身論は三身説に立っています。これは自性身 *svabhāvīkākāya*、受用身 *sambhogīkākāya*、変化身 *nirmāṇīkākāya* の三身説というのには『莊嚴經論』とか『撰大乘論』に非常に詳しく述べておられますが、そのなかで『莊嚴經論』の例をとりますと、こういうふうの説明しております。「自性身とは法身であって、転依を特質とする」。自性身は法性真如というか、悟りの世界である法性真如そのものが実は佛の本性である、本質であるということ。『kāya』、佛身として自性身と呼んだんだと思います。『莊嚴經論』の菩提品に同じように佛の智慧を説く偈がありますが、「転識得智の四智——大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智という四智が出てまいります。それを『莊嚴經論』ではこういうふうの説明しております。大円鏡智は不動である。それに対して平等性智・妙觀察智・成所作智の智は、その大円鏡智に依止するんだということをいっております。その世親には「大円鏡智は不動であり、それに依止する他の三智は動である」とこういっております。つまりこの四智は、自性身と受用身・變化身の関係にそのままあてはめることができます。だから自性身が不動であるならば、それが動の世界に現われてくる、動いてきたものが受用身である。『中辺分別論』の安慧釈にこういう言葉がございます。「自

性身が受用身において現等覺する」といういい方が出ておりますが、つまり三身のうちの自性身が頂点ではなくて、図式的に示すならば頂点にあるかもしれませんが、内容的には実は自性身が頂点ではなくて、その自性身が受用身となって現われることによってはじめてその悟りの完成があるということだと思います。それを受用身は自利の成就を特質とするという意味であると思います。『唯識三十頌』に「円成実性を見ずして依他起性を見ず」という言葉が出てまいります。まさにその理趣を示しているといっているのだと思います。『撰大乘論』のなかに受用身のことを等流身 *nisyandakaya* という言葉で説明している箇所がでてまいります。『撰大乘論』に「流れる」ということ、だから真如法性なる無為の世界の自性身が、有為分別の世界に流れ出たものが、それがその受用身だ。——ここで一つ断わらなければならないことができました。というのは、それだったら自性身から受用身という一つの方向だけが示されている。私はそうじゃないと思います。それだったら三性の理論のなかにおける悟りの世界というものはそれでは現われておらないと思うんです。

ちよつと急ぎますこともあって、違った場面での例を出します。浄土真宗の方も随分と多いと思いますので、『浄土論』のなかに「一法句とは清浄句なり、清浄句とは眞実智慧無為法身なり」という、真宗学でも非常に大事にする言葉がございますが、あれは『論註』では広略相入のところにはいつてくるわけですけども、私はあの言葉をこんなふうに佛身にあてはめて考えるべきだと思います。初めの「一法句」は自性身である。それから二番目の「清浄句」はこれは三嚴二十九種の莊嚴相として展開する受用身である。それから三番目の「眞実智慧無為法身」はこれはまた自性身である、というふうに受け取めていいのじゃないかと思ひます。そうしますと、一法句と清浄句と眞実智慧無為法身とが互いに展転相入するように自性身と受用身というものが、自性身から受用身が流れてくるんじゃない、自性身と受用身というものが利那利那に展転しているものでなければならぬ、そこにそういうことが依他起性のすがたである。それは依他起性という理趣においてはじめてそれが言い得るのだと思ひます。

大変時間が超過いたしました、もう一ついいたいことがあるんですが、これは簡単に申さしていただきたいと思います。なんですが、勝義諦と世俗諦、勝義と世俗という言葉は、これは中観学派の専有物のようにいわれますけれども、実は私はそうじゃないと思うんです。勝義と世俗の二諦、月称や清弁になって二諦というものが完成されてくるのは実は唯識の論書を通して内容づけられてくるんじゃないかと思えます。とくにそのことがいえるのは『中辺分別論』における勝義と世俗の論述がございしますが、こういうものが龍樹の二諦という内容を肉づけして、そして後の中観学派の二諦説というものの基本になっていくんだというふうに私は考えたいのでございますけれどもいかなるものでしょうか。あまり唯識に我田引水だといわれるかもわかりませんが、その勝義と世俗という言葉の説明を通して先程から話しております依他起性が依他起性になる、依他起性が悟りにおいてよみがえるということの意味をこんどは私たちは考えることができます。その中で『中辺分別論』では「眞実品」に、*眞実実 audarikatattva* と眞実明 *sūksmatattva* というふうに、眞実実が世俗であり、眞実明が勝義であるわけですが、それぞれに三つに分けて説明しております。私はその中で一番大事であると思うのですが、世俗のなかでは三番目に顯了世俗 *udbhāvanasānīya* というものが出ております。これは勝義というものは、言葉を越し、言説を越し、分別を越したものである。だから言葉によって、円成実であるとか眞如であるとか空性であるとか言葉で言ったものは、それは顯了ではあるけれども勝義ではなく世俗であるという言い方です。それからもう一つは勝義の中の第三番目に行勝義 *Pratīpatipatā-mārtha* というものが出てまいります。これは佛道である。そのまえの二つの勝義は眞如と涅槃でありますから、これは無為である。それに対して有為である道を勝義と呼んでいる。この二つがからみあわせて私は非常に味わい深い唯識の教えというものを、私どもはいただけるわけです。というのは一番最初に申しました、私が今日お話しする管

だと申しましたその管をしめくくらないければなりませんので、こうあわててお話ししておるわけでございますけれども、最後の染汚清浄の性不成就であるという事について、染汚から清浄へということ、あるいはその関係、あるいは悟りにおける関係であることまでを話したわけですが、その二つの言葉からいいますならば、それだけでなしに私の歩んでいる一步一步、刹那刹那ですね、私の日々の刹那刹那、佛教を学びゆく刹那刹那に勝義のはたらきがあるわけです。その勝義のはたらきがあればこそ、雑染の自覚、虚妄分別の自覚も生ずるし、そこに向上も生れてくるわけなんです。そういう染汚清浄の性不成就ということは、そういう刹那刹那に佛道——佛道というのは何も初めからしまいまで結果がみわたせる、あるいは結果の見えるものではございません。ただ私が歩んでいく一步一步だけしかないわけですけれども、それが悟りにおいてはじめて佛道という自覚ができてくるわけです。それが佛道であり得るのは、そこに染汚と清浄、勝義と世俗とがその私の刹那刹那にまじわっている、だから佛道であるということがいえる。それもやっぱり依他起性の理趣によっていえる。それが一番最後の染汚清浄の性不成就という言葉の内容であるといわなければなりません。その内容としてはじめて、はじめの第一、第二の意味も依他起性全体を意味することばとして受け取めることができるのではないかと思われまます。

大変長時間になりました、しかも急いだ大味な話になりました。大変恐縮いたします。御静聴を感謝いたします。

(本稿は昭和五十二年十二月一日、大谷大学仏教学会公開講演会における講演の筆録を先生に加筆していただいたものである)。