

唯識説における言葉

花

栄

はじめに

唯識学派は、われわれが見たり聞いたりするあるゆる物事は、外界にそのような物事として実在するのではなく、われわれの心が現し出したもの（表象）に過ぎないと言う。唯識説では、われわれに外界が実在するように思わせる心の働きは阿頼耶識と呼ばれる。阿頼耶識はわれわれの心の最も奥深い所で、意識によって捉えられることなく潜在的に活動し続ける心の働きである。唯識学派ではあらゆる存在はこの阿頼耶識の現し出したものと考え、「世界は唯だ識のみである」とする主張「唯識説」を展開する。「唯だ識のみ」という場合の「識」は、われわれに意識される認識作用を意味するのではなく、心の深層にある阿頼耶識の現し出した表れ（表象）を意味する。それゆえ「唯識」とは、われわれの見たり聞いたりするあらゆる物事は、心の深層にある阿頼耶識の現し出した表れ（表象）に過ぎない、ということの意味する。

唯識説では、阿頼耶識がわれわれの経験するあらゆる物事を現し出すのは、阿頼耶識のなかに蓄えられた過去の経験の力（種子）によるとされる。その過去の経験とは、始まりのない過去からの輪廻転生の数限りの無い生涯において積み重ねてきた無限の業を意味する。その業の力がわれわれの阿頼耶識のなかに種子として蓄えられ、新たな境涯を牽引し、その境涯で経験されるあらゆる物事を現し出す。あらゆる物事を現し出す種子のなかで最も力の強い種子は名言種子と呼ばれる「言葉の種子」である。唯識学派が迷いの境涯を現し出す根柢を阿頼耶識であると言うのは、阿頼耶識が「言葉の種子」である名言種子を蓄えることによるものと考えられる。他方、この学派においては、迷いの境涯を転じて仏の悟りの世界を現し出すものを法界等流の「聞熏習」によって阿頼耶識に蓄えられる清浄な「言葉の種子」であると考ええる。

このように、唯識説は、迷いの雑染の境涯を現し出すものも、悟りの清浄な世界を現し出すものも、ともに「言葉の種子」であると考ええる。このように言葉を重視するところに唯識説の存在論と修道論の特徴があると考えられる。筆者の現在の最大の関心は、親鸞教学において浄土への往生行において「念仏」という「言葉」の修習がどのように領解されているかを検討することである。そのことを検討するうえで、唯識説において言葉の修習がどのように説かれるかを考察することは有益であると考えられる。そのためには唯識説の修道論における言葉の修習がいかなるものであるかを明らかにしなければならないが、ここではその修道論の考察に入る前に、その予備的考察として、迷いの境涯と悟りの境涯と、それらの境涯を現し出す言葉の種子を蓄える阿頼耶識との関係についての考察に着手したい。

迷いと悟りの境涯と阿頼耶識の関係については、無著の『撰大乘論』に次のように説かれる。

此の中、最初に且く、所知依は即ち阿頼耶識なりと説く。世尊は何処に阿頼耶識を説き、阿頼耶識と名づけしか。謂く、薄伽梵は阿毘達磨大乘經の伽他の中に説きたもう。

無始時來の界は、一切法の等しき依たり。

此れに由って諸趣あり、及び涅槃の証得あり。

と説かれる。われわれには長尾雅人博士のチベット訳からの和訳が理解し易い。長尾訳は次のようである。

その中で、最初に、知るべきものの依り所はアーラヤ識であると説かれた。そのアーラヤ識なるものを、世尊は何処で説かれたのか、そして〔何処で〕アーラヤという名を用いて説かれたのか。——世尊は『阿毘達磨大乘經』において、次のように詩頌を説かれた。

無限の過去からの基因〔ともいうべきもの〕があり、それがあらゆる存在にとつて等しく依り所となつて
いる。

これがあるからこそ、あらゆる〔迷いの〕生の境位があり。また涅槃のさとりがある。⁽¹⁾

「知るべきもの」とは菩薩が知らなければならないあらゆる物事を意味し、それはわれわれの見たり聞いたりして経験する現象世界すべてを指す。『撰大乘論』はその依り所は阿頼耶識であると言う。つまり、われわれの経験するあらゆる物事、現象世界のすべての依り所は阿頼耶識であると言う。『撰大乘論』はそのように主張する典拠を『阿毘達磨大乘經』に求める。

長尾博士は、『阿毘達磨大乘經』には阿頼耶識という言葉は出ないが、漢訳では「無始時來の界」とあり、チベット訳では「無限の過去からの基因」と言われるもの、それが「知るべきものの依り所である阿頼耶識」を指すと言う。そうすれば、ここには、阿頼耶識が存在するからこそ迷いもあり涅槃もあることが説かれており、阿頼耶識が迷いと悟りの世界の根源として説かれていることになる。

そこで本論では、先ず阿頼耶識の定義を考察し、次に阿頼耶識がなぜ一切法の依り所とされるかを見て、最後にその識を転じて智慧を得る過程がどのように説かれているかを考察することとしたい。

一 阿頼耶識と種子

阿頼耶識があるゆる物事の種子であることについて『撰大乘論』は『阿毘達磨大乘經』の次のような頌を引用して説明する。

諸法を撰蔵し、一切種子識なるに由るが故に、

阿頼耶と名づく。勝者にのみ我れは開示す。

それはチベット訳からの長尾訳では次の通りである。

あらゆる存在において内蔵されているもの、それが一切種子を有するものとしての識であり、それ故、アーラヤ識なのであって、すぐれた人々に対してのみ私はそれを説く。^②

長尾博士は「あらゆる存在において内蔵されているもの」という語を、「あらゆる存在の底に横たわれるもの」という意味であり、それは過去の行為によって形成されているような自己の基底であり、自己自身である。同時にそれは、一切の種子を有する識であって、種子、すなわち未来へのあらゆる因子を包蔵しているものである」というように解説している。その「一切の種子を有する識」という語を小谷信千代博士は、「アーラヤ識が輪廻の境涯とそこにおいて生ずるあらゆる物事の原因となる理由を述べたものと考えられる」と言い、「アーラヤ識は、過去において経験したあらゆる物事の種子を自己の中に蓄えていることによって、未来にそれと同種の物事を生ぜしめる原因になると考えられている」と説明する^③。

小谷博士の解釈によれば、「一切種子識」とは輪廻転生の世界において生ずるあらゆる物事の原因、つまり過去に経験したあらゆる物事が種子として蓄えられて、それが未来に同じ物事を生ずる原因となるように、すべての物事を生み出す種子を有する識である。それが阿頼耶識と言われているのである。阿頼耶識が一切種子識であることを『撰大乘論』は次のように述べる。

又、若し略説すれば、阿頼耶識は異熟識・一切種子を用って其の自性と為し、能く三界の一切の自体、一切の趣等を摂す^④。

異熟ということについて長尾博士は、「異熟 (vipāka) とは、過去の行為 (業 kamma) の結果が成熟すること、アーラヤ識は過去の業の「果報」としてあるものであるから「異熟識」と言われる」と説明する。また、「異熟」がアーラヤ識の果相に、「あらゆる種子を有する」がその因相に相当する、と言う^⑤。異熟は果相であり、一切

種子識は因相であり、阿頼耶識は自相である。阿頼耶識にこれら三相があることについては後に考察する。

知るべきものの依り所（所知依）である阿頼耶識にはいくつかの名（異門）がある。それについて『撰大乘論』は、

是の如く所知依をば、阿頼耶識を性と為すと説き、阿陀那識を性と為し、心を性と為し、阿頼耶を性と為し、根本識を性と為し、窮生死蘊を性と為す、等と説く。此の異門に由りて、阿頼耶識は大王路なることを成す。⁶

と述べて、所知依が阿陀那識、心、阿頼耶識、根本識等と同義語であることを説いている。『阿毘達磨大乘經』では所知依と説かれ、『解深密經』では阿陀那識とも呼ばれているが、「阿頼耶識」という名称が種々の表現の中で最も適切で正しいという意味をも含むであろう」と言い、「阿頼耶識」という名称が最も適切であり、大王路であると云う。この阿頼耶識は、

復た次に、阿頼耶識中の諸の雑染品の法の種子は、別異に住すとせんや、別異無しとせんや。彼の種子は別の実物有りて此の中に住するに非ず、亦た異ならざるにも非ず。然れども阿頼耶識は、是の如くにして生じ、能く彼を生ずる功能の差別有りて、一切種子識と名づく。⁷

と説かれる。種子には有漏種子と無漏種子とがある。有漏種子とは迷いの境涯を現し出す種子であり、無漏種子とは悟りの世界を現し出す種子である。ここではそれら種子が阿頼耶識と同一であるか否かということが問題とされている。その阿頼耶識は種子であるとするならば有漏種子なのか、無漏種子なのか、ここには明らかにされていない。ここでは阿頼耶識と種子の関係は不一不異であると言われる。有漏種子には、名言種子と業種子の二種がある。

『成唯識論』では名言種子（習気）について、

一には名言習気。謂く、有為法の各別の親しき種なり。名言に二有り。一には表義名言。即ち能く義を詮する音聲の差別なり。二には顕境名言。即ち能く境を了する心心所法なり。二の名言に随って熏成せらるる種が、有為法の各別の因縁と作る。⁸⁾

と説く。この名言種子について小谷博士は「言葉（名言）には表義名言と顕境名言との二種がある」と言い、「これら二種の名言によって熏習された種子が一切の有為法の原因である」と述べ、われわれの世界を現象せしめるものは「二種の名言によって熏習された種子」つまり「言葉の種子」であると言う。⁹⁾

二 阿頼耶識の三相

次に阿頼耶識の三相について考察したい。『撰大乘論』は阿頼耶識には自相と因相と果相との三つの相があると言う。自相は「あらゆる汚染せる存在から熏習されていることが基盤となって、種子を保持し備えていることにより、それが生起するための因としてあること」とされ、因相は「あらゆる存在の種子を有するアーヤ識が、それら汚染ある存在に對する因たるものとして、あらゆる時に現存すること」とされ、果相は「無限の過去以来、その同じ汚染ある諸存在から熏習を受けることによって、アーヤ識が生起すること」とされる。¹⁰⁾世親の『唯識三十頌』では「阿頼耶識・異熟識・一切種子識」という呼称が用いられるが、それらは順次この自相・果相・因相を指す。

太田久紀師は、

それは、阿頼耶識の構造を三つに分ける見方です。そのものの、本来的性質、一番中心となる性質というのを自相といいます。それを能蔵、所蔵、執蔵とわけております。¹¹⁾

と、阿頼耶識の三相中、自相は本来的性質であり、一番中心となる性質であると言う。そして『成唯識論』では自相は更に、

初の能変識を大小乗教に阿頼耶と名づく。此の識には具さに能蔵と所蔵と執蔵との義有るが故に。¹²⁾

と説かれて、阿頼耶識に、能蔵、所蔵、執蔵の三つの意味があることが示される。それについて太田師は、

自相とは今読んだ通りで、能蔵・所蔵・執蔵の三つを自相という。内容的に分ければ能蔵・所蔵という経験を蓄積していく一面と、執蔵という我執の対象となる一面。この二面を含んで捉えたのが阿頼耶識の自相。これが阿頼耶識の特徴といきましょうか、特に目立つ性質です。ここに経験という働きが、見事に捉えられています。¹³⁾

と述べる。ここには、阿頼耶識の自相の中に能蔵と所蔵という経験を蓄積していくことと、執蔵という我執の対象となることが含まれる捉え方が示されており、唯識説において我執がいかに強く根深いものとして捉えられているかが示唆されていて興味深い。

果相は「無限の過去以来、その同じ汚染の諸存在から熏習を受けていることによって、アーヤ識が起こっていることである」と言われる。無限の過去以来、われわれの見たり聞いたりして経験した雑染の諸存在が阿頼耶識に

熏習されることにより、その熏習の結果、阿頼耶識はさらに汚染された識となって活動する。『成唯識論』に「よく諸の界と趣と生とを引き善不善果の異熟果なるが故に、説いて異熟と名づく⁽¹⁴⁾」と説かれるように、過去の結果としての自己という一面が異熟識と名づけられるのである。

因相は「あらゆる存在の種子を有するアーラヤ識が、それら汚染ある存在に対する因たるものとして、あらゆる時に現存することである」と言われる。つまり、現在、私の阿頼耶識の未来を生み出す側面を言うのである。言い換えれば、因相は現在の自己を原因として未来を背負う一切種子識なのである。因相について『成唯識論』には「此れよく法の種子を執持して、失せざらしむるが故に、一切種子と名づく⁽¹⁵⁾」とあり、法の種子を執持し、失わしめないが故に一切種子識と名づけられる。

以上、阿頼耶識の三つの相である自相・果相・因相について考察した。それによって、阿頼耶識はあらゆる存在と同時に生じまた滅することによって、雑染の諸存在を生ぜしめる原因になり、それら自らが生ぜしめた諸存在によって汚染されることが知られる。その阿頼耶識が諸存在によって汚染され、種子が蓄えられるはたらきが熏習と言われる。

三 熏習について

熏習について『撰大乘論』には、

唯識説における言葉

復た次に、何等をか名つけて熏習と為すや。熏習は能詮たり、何をか所詮と為すや。一謂く、彼の法と俱に生じ俱に滅するに依りて、此の中に能く彼を生ずる因性あり。是を所詮と謂う。荳藤の中に華の熏習有るが如し。荳藤と華と俱に生じ俱に滅して、是の諸の荳藤は能く彼の香を生ずる因を帯びて生ず。又、所立の如く、貪等を行ずる者に貪等の熏習あり。彼の貪等と俱の生じ俱に滅するに依りて、此の心は彼の生ずる因を帯びて生ず。或いは多聞の者には多聞の熏習あり。聞き作意すると俱に生じ俱に滅するに依りて、此の心は彼を記する因を帯びて生ず。此の熏習が能く撰持するに由るが故に、持法者と名づく。阿頼耶識の熏習の道理も、当に知るべし亦た尔なり⁽¹⁶⁾。

と説かれる。熏習とは阿頼耶識があらゆる物事と同時に生じ滅することによって、それらの物事が新たに生ずる原因となるように種子を阿頼耶識に熏じつけることを意味する。熏習はくりかえし行なう行為（業）が心にその影響を熏じつけることである。熏習の中には聞くことによる熏習「聞熏習」ということがある。その聞熏習について『撰大乘論』は、

云何んが一切種子なる異熟果としての識を、雑染の因と為し、復た出生の能く彼を対治する淨心の種子と為すや。又、出生心を昔より未だ曾って習わざるが故に、彼の熏習は決定して心に無なるべし。既にして熏習無くんば、何の種より生ずるや。是の故に応に答うべし。最も清淨なる法界の等流せる正聞熏習の種子より生ずる所なり⁽¹⁷⁾。

と説く。阿頼耶識は雑染の因である。それゆえ、その因から結果として生起するあらゆる存在も雑染なるものばかり

りである。阿頼耶識に本来具わっている清浄なる本有種子はない。そうであれば、清浄なる新熏の種子はどのようにして熏じつけられるであろうか。これが一切法の根源を雑染なる阿頼耶識と考える唯識学派にとつての最大の難問である。この世の一切が雑染なる存在であるとすれば、何によって清浄なる存在を体得することができるのか。どのようにすれば仏道を学び清浄法を体得して仏の世界に生まれることが適うのか。その難問に対して唯識学派の着想したのが「法界等流の聞熏習」ということであつたと考えられる。『撰大乘論』には聞熏習は次のように説かれる。

此の聞熏習は、是れ阿頼耶識の自性と為すや、阿頼耶識の自性に非すと為すや。若し是れ阿頼耶識の自性ならば、云何んが是れ彼の対治の種子なる。若し阿頼耶識の自性に非すとせば、此の聞熏習種子の所依を、云何んが見るべきや。乃し諸仏の菩提を証得するに至るまで、此の聞熏習は、一種の所依の転ずる処に随在し、異熟識中に寄在して、彼と和合して俱に転ず。猶、水と乳との如し。然れども阿頼耶識なるには非ず。是れ彼の対治の種子の性なるが故なり。¹⁸⁾

聞熏習について金子大榮師は上記の『撰大乘論』の語を参考にして、

吾人の智は先づ聞より開けるのである。聞は教法を聞くことである。世尊の眞実教を聞く事である。この聞に依りて阿頼耶を熏習するとき、阿頼耶は雑染の場合の如く成長せずして、却つて対治せらるるのである。これ蓋し、聞熏習は最清浄法界より等流せるものであるからである。(中略) 然るに斯の世間の法なる三慧は遂に一切の惑業を対治して、やがて出世心を現はすのである。これ聞熏習は云何に世間の法であつても、其根柢が

最清浄法界であるが為である。⁽¹⁹⁾

と述べる。金子師は我々の現象世界全体と悟りの世界とを、阿頼耶識に統一させて見ている。我々の生活が真実でない限り阿頼耶識も虚妄である。私たちが真実を推求しようとするならば、必ずや根本的に阿頼耶識を転依させねばならない。その転依というはたらきは意識が無分別智を得ることによって達成される。

それでは、その意識は何処よりこの智慧を得ることができるのか。それは『撰大乘論』では聞熏習によって得られるとされる。聞熏習は法身の種子を阿頼耶識中にそれを対治するものとして置くことである。法身の種子は、出世間の最清浄法界より等流することによって、われわれの雑染なる阿頼耶識中に出世間心を生ずる種子を植え付けるのである。これが『撰大乘論』に説かれる聞熏習の教えである。小谷博士は、

すなわち法界等流の聞熏習の所依たる種子は、名言熏習の所依であるアーラヤ識が、正しくない思惟や虚妄なる所取能取の分別として顕現する種子であるのに対して、正しい思惟や教法と意味として顕現し、耳識を伴った意言として顕現すべき種子である。それゆえ認識対象の有り方への悟入つまり真実への悟入とは、行者の心所の相続がそのような意言を顕現せしめる種子の所依に転ずることを意味する。無性は意言を意識であると云うが、それがアーラヤ識から生じる雑染の第六意識でないことはもはや言うまでもない。ゆえに瑜伽行派にとつて真実への悟入とは、清浄なる「ことば」が蓄えられることによって意識の種子が浄化されて、正しく思惟を生じ、教法の正しい意味が顕現するようになることを意味すると言い得る。⁽²⁰⁾

と述べる。このように唯識思想においては、我々の現象世界において、迷いの世界を表わし出すものは「名言熏習」

であると説き、他方、悟りの清浄なる世界を表わし出すものは清浄なる言葉の種子「聞熏習の種子」であると説く。仏の世界である法界から凡夫の世界へと流れてくる清浄なる仏の教えを聞き、それを阿頼耶識の中に熏じつけることが唯識思想で言う聞熏習であると考えられる。

唯識説は、われわれが迷いの世界を解脱して悟りの世界に至る方法を、仏の教えを聞き、仏の言葉の種子を阿頼耶識の中に熏じつけること、つまり「聞熏習」であると説く。それは真宗の教学では「聞法」と言われることである。しかし、唯識学派は、その「聞法」ということを、ただ仏の教えを聞くとは言わずに、「法界等流の聞熏習」と言う。仏の世界に生まれ変わるための「聞法」は、仏の世界である法界から凡夫の世界へと、質を変えずにそのままに流れてくる「等流」する清浄なる教えをそのままに聞くこと、そのような聞法でなければならぬと言う。唯識説は瑜伽行派の思想であり、このような「聞熏習」という聞法の仕方が瑜伽行の止観によって実践され実現されるものであり、われわれ凡夫に不可能な行法であることは言うまでもない。そのことを考えるとき、親鸞が、止観の行によってではなく、止観の行の適わない自己であることを徹底して自覚する「機の深信」に基づいて実践する称名念仏の行によって、「南無阿弥陀仏」という「言葉」を深く信じる「法の深信」を獲得し、清浄な世界に生まれる浄土往生の道を歩むことを教示することを、浄土教における「聞熏習」の在り方を示したものと受け取ることができるように思われる。

おわりに

唯識説では、識には、日常生活において見たり聞いたり、乃至、意識したりする六種の識以外に、我執を生み出す末那識と、心の最奥で潜在的に活動する阿頼耶識があると言う。これらの八種類の識の活動によって、日常経験する現象世界は現し出され、われわれはその世界の中で迷いと悩みの生活を送っている。唯識学派はその迷いと悩みの生活の根源を阿頼耶識に求め、その根源から解脱する方法をも阿頼耶識の中に見い出したと考えられる。雑染なる苦悩の存在の根源が阿頼耶識であれば、それを転じて清浄で安楽なる世界の根源とすることが、苦悩を解脱する方法である。そのためには、仏世尊の真実の教えを正しく聞き、その教えの言葉の種子を阿頼耶識の中に熏習するならば、迷いの世界の根源である阿頼耶識は清浄なる世界の根源へと転依する。その転依の過程、つまり阿頼耶識における有漏種子が無漏種子へと転換する過程が唯識学派の修道の過程である。

このように、唯識学派においては、雑染なる迷いの世界を現し出す根源も阿頼耶識中に熏習された「名言種子」と呼ばれる「言葉の種子」と考えられ、清浄なる悟りの世界を現し出す根源も「聞熏習」と呼ばれる「言葉の種子」と考えられている。筆者が「言葉」を重視する唯識説に興味を覚えたのは、親鸞教学において「南無阿弥陀仏」と称える「言葉」の修習である称名念仏が重視されることの意味を掘り下げて考えてみるうえに資益するところが多いのではないかと考えるからである。今後はそのような方向から親鸞教学における称名念仏の意味を考察してみたいと考えている。

註

- (1) 長尾雅人『撰大乘論 和訳と注釈 上』七五～七六頁。
- (2) 長尾前掲『撰大乘論』七九～八〇頁。
- (3) 小谷信千代『撰大乘論講究』四九～五〇頁。
- (4) 長尾前掲『撰大乘論』一五五頁。
- (5) 長尾前掲『撰大乘論』一五五～一五六頁。
- (6) 長尾前掲『撰大乘論』一二五頁。
- (7) 長尾前掲『撰大乘論』一三八頁。
- (8) 『大正藏經』三二・四三b・原漢文。
- (9) 小谷前掲『撰大乘論講究』八二頁。
- (10) 長尾前掲『撰大乘論』一三三～一三四頁。
- (11) 太田久紀『唯識の心と禪』六〇頁。
- (12) 『大正藏經』三二・七c・原漢文。
- (13) 太田久紀『成唯識論要講』一三四頁。
- (14) 『大正藏經』三二・七c・原漢文。
- (15) 『大正藏經』三二・七c・原漢文。
- (16) 長尾前掲『撰大乘論』一三六～一三七頁。
- (17) 長尾前掲『撰大乘論』二一九頁。
- (18) 長尾前掲『撰大乘論』二二二頁。
- (19) 金子大榮『仏教概論』一七九頁。
- (20) 小谷『撰大乘論講究』二五一～二五二頁。

参考文献

- 長尾雅人 『撰大乘論 和訳と注釈』上・下巻「講談社、一九八二年」
『中観と唯識』岩波書店、一九七八年
『唯識仏教辞典』春秋者、二〇一〇年
『唯識わが心の構造』春秋者、一九九六年
『成唯識論』を讀む』春秋社、二〇〇九年
『唯識三性説の研究』春秋社、一九九五年
深浦正文 『唯識学研究 上・下巻』永田文昌堂刊、一九五四年
太田久紀 『唯識三十頌要講』中山書房仏書林、二〇〇五年
『玄奘三蔵訳『成唯識論要講』—護法正義を中心として—』中山書房仏書林、一九九九～二〇〇〇年
『唯識の心と禪』中山書房仏書林、一九九九年
『唯識三十頌要講』中山書房仏書林、二〇〇五年
小谷信千代 『大乘莊嚴經論の研究』文栄堂書店、一九八四年
『撰大乘論講究』真宗大谷派宗務所出版部、一九九九年
『虚妄分別とは何か』—唯識説における言葉と世界—法蔵館、二〇一七年
上田義文 『撰大乘論講読』春秋社、一九八一年
桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美土 「シリーズ大乘仏教 第七卷『唯識と瑜伽行』春秋社、二〇一二年」
金子大榮 『仏教概論』岩波書店刊行、一九一九年