

印度の大乗
教學に於ける
智と識との
限界論
(二)

釋
研
道

以上六義を擧げて更に、

此與本識及所生果不一不異。體用因果理應爾故。(大正、三一、八)

として、一切の物心象とは主觀的識相續の上にその場所を得て、かくの如き種子(功能)の力を俟つて、始めて似現されたるものなるが故に、それは不一不異の關係にあるものと説くのである。換言すれば體と本識に相當せしむるならば種子の用であり又所生の果に對する時には反對に因とも稱せらるべきものである。従つて見分はこれを取りて以つて境となすが故に、第八識の體に依ると雖ども、しかもこれはこの識の相分にして、かくて世俗の限りに於ては、實有なるが如くに見らるゝこととなるのである。この種子起源論に關して、導論によれば

一、護目一派に依る先天本有論、

如說契經一切有情無始時來有種々界。如惡又聚法爾而有。

又契經說無始時來界。一切法等依。

瑜伽又說諸種子體無始時來性雖本有。而由染淨新所熏發。(大正、三一、八)
などの經證に依りて、熏を増發の義に解し、因果必然の原理を亂さざることに忠實ならんとするな
り、

無漏種子法爾本有不從熏生。有漏亦應法爾有種。由熏增長不別熏生。所熏能熏俱無始有。如
是建立因果不亂。(大正、三一、八)

として本有論を主張するものと、

二、難陀一派に依る唯新熏論

譬へば麻の香氣は華を熏するが故に生ずる如く習氣の異名としての種子は熏習に依りて始めてあ
り得るもの、

如契經說諸有情心染淨諸法所熏習故。無量種子之所積集。

となすもの、更に、

三、護法一派に依る本新合成論

(a) 本性住種

一者本有。謂無始來異熟識中法爾而有生蘊處界功能差別。世尊依此說諸有情無始時來有
種種界如惡又聚法爾而有。(大正、三一、八)

而して若し本性住種のみ止れば阿頼耶と轉識とは如何にして互ひに因縁生（攝大乘論上、大正、三一、九七、中）たり得るやの問題は解決され得ざるに至るが故に

(b) 習所成種

二者始起。謂無始來數數現行熏習而有。世尊依此說有情心染淨諸法所熏習故無量種子之所積集。（大正、三一、八）

とし、又若し唯新熏說のみならば、有漏無漏は新因なくして生じ得ることとなり、乃至三難（樞要、上末、大正、四三、六三〇）を擧げうるが故に、第八識中には本性住種たると共に無始已來現行勢力に依り熏付せられたる生果の機能が認められねばならぬとして合成論を成すに至つたものである。

其他導論二に依れば心性本淨説をなす分別論師（大正、三一、八下）の一派があつたと思はるゝがそれ等は別に一學派として存在したるものではなく諸邪分別論者の總稱を指すもの（註）に外ならぬ様であるかくして種子を所謂功能として理解し得たが、更に前五、六、七、八識の各々にわたつて如何にしてその種子は熏習され得るかに就ては、所熏の四義に適應する阿頼耶が熏習の場所となつて増減ある七轉識と相應の心所とが能熏としての勝用を持つこととなるのであるが従つてこのことは各々八識が如何なる性質を具有するかを了解することが前提されねばならぬこととなる。

故に先づ前五識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）とは、各々五つの對境を現するが故に、夫々の根に従つて名けられたるものであるが、従つて日常の經驗の如く現量、無分別的のものなるが故に更にそれ等を總括的に識り、過去を追憶し、是非を分別し、或は未見事を推定する等のことに關しては不可能のものとさるる。

従つてこゝにこれ等のために更に第六意識が認められねばならぬこととなる。次に第七末那識とは導論五に、二教證「入楞伽經と解脫經」解脫經頌、染汚意恒時。諸惑俱生滅。若解脫諸惑。非會非當有。」（大正三一、二四）と六理とをもつてその存在を論證する。即ち

第一證、

凡夫と稱せらるゝ限り恒に不共無明を起し眞實境を覆蔽するものにして従つて間斷する前六識のみを以つては恒行の昏迷界を説明し得ず。

如伽他說。

眞義心當生。常能爲障礙。俱行一切分。謂不共無明。（大正、三一、二五）

不共無明とは一、餘識になき恒行不共無明と二、此識に有るに非ざる獨行不共無明との二種をいふ。

第二證、

眼色爲緣生於眼識同様にして意法爲緣生於意識。

故に第六意識の生ずるとき所依の意根と所緣の法境とを必要としての所依の意根を同時俱轉の第七末那となす。

第三證、

意とは思量の義にして無に於ては思量なく無體なれば意自身も許されず、従つて恒審思量することには既に意としての別體を許容することに外ならぬ筈である。

第四證、

無想定と滅盡定とは俱に六識及びその相應法を滅するが、それ等は各々別個のものにして兩者の辨別は第七末那識に依らねばならぬ。

第五證、

無想天に於ける有情は一期生の中、心々所法を滅するのであるが、その對象に滅すべき染あらしむる所以のものは第七末那に依る。

第六證、

契經に、異生は善と染と無記との心るとき恒に我執を帶すと説く如く、もし第七末那なりとすれば、彼有なるべからざるが爲に、

謂異生類三性心時。雖外起諸業而內恒執我。由執我故令六識中所起施等不能亡相。

(大正、三一、二五)

とし、攝大乘論などを所依として以上の六理を擧げてゐるが、要約すれば第一・第六兩證は無明我執の作用からその所依の體を求め、第二・第三兩證にては依止と思量との義より推してその體を認めんとし、第四・第五の兩證にありては、無想定に至るまでの我執のために、その我執の體を立て、これを第七末那となすに至つたものであるが譬へば第六證に謂ふ如く、内には恒に我と執する所の所謂異生の類は既に我執あるものとしての限定から出發されて居り、従つてその異生を異生となすべき理由根據を更に一步進んで究明されたるものとは言ひ得ないであらうが、併しこの有覆性の謂はゞ自己意識の我執の根本起動としての第七末那に於ける真意義は、それよりもむしろ解脫への宗教的實踐に向ふ一契機となさるべき限りに於てこそ始めて認められねばならぬものであらう。何故かならば、今假りに六識の限りでの日常内の生活を反省するならば、それ等の諸識が染汚化せしめられてゐるといふ事實は否定し得ないのである。

こゝから出發して、しかもそれ等の諸識は本來染汚のものではないとするならば、そのために何等かの理由根據が求められねばならぬこととなる。かくてそれは我なりと思量(末那Manas)するところが俱起するためであると考へらるゝ。しかも俱起すると言つても、反對にそれ等の諸識の作用が

中止されたとき、譬へば熟睡、氣絶等の時には禪定三昧の聖者の境界と同一たり得るといふことにはならぬのである。従つて睡眠、氣絶の内にも尙何等かの活動的な潜在意識のあることを推定し得る。之が即ち第七末那識にして、六識以外にありてしかもそれ等を支配するもの、客觀的存在に向つて働きつゝある六識の諸識の根柢に、その客觀的存在を所有觀念の對象として價值的に判斷せしめて之に功利的立場を提供するもの、となるのである。故にこの第七末那（我癡、我見、我慢、我愛）は外、轉識を染汚ならしめ、同時に内心を擾濁して阿頼那を固定的な常一主宰者なるかの如くに見誤るのであり、従つてこれに反して、この第七末那が一掃され、我執から開放されたる第六識は所謂妙觀察智のものとなり、前五識は神通自在の本來に歸り得る。そこに第七末那が染淨識とも稱せられ、染淨依とも呼ばれ得る所依が存すると思はるゝからである。

かくして間斷ある六識に對して間斷なき第七末那識が諸識染汚の理由根據として認めらるゝに至つたが、更に、我々は、前念に次ぐ後念の斷え間なき意識の現起、接續を認めねばならぬ。謂はゞそれ等の諸識が依存するであらう所の根據としての根本識であり、即ち第八阿頼耶識である。

第七末那識はこれに依つて轉起し、しかもそれはこの第八阿頼耶識を縁すると説かるゝのもこれがためであり、換言すれば、第七末那を諸識の理由根據とするならば、それは諸識の存在根據とも稱せらるゝべきものである。而してその成立過程に關しては、既に種子と熏習との説を通して觀來

つた如くである。

かくして前七識並びに相應の心所法は各自の對象を認識し、その識自體が主觀見分に力を與へて主觀の習氣を留めしめ、同時に客觀相分に力を與へて客觀種子を熏習せしめる勝用を持つことゝなるのである。即自體分は同種子を熏じ得ざるために、見相の二分を變現しこれに力を與へて見分はそれ自身と自證分、證自證分との種子を熏習せしめ、相分はそれ自身の種子と共に本質をも狹帶して本質の種子を熏習し、かくて第八識世界をも俱時に伴はしめることゝなるのである。

従つて前七識は能熏の四義〔有生滅、有勝用、有勝用、有増減、與所熏和合而轉〕を俱有するに對して、第八識は異熟識なるが故に熏習の勝用なくその場所のみを提供するものとして所熏の四義〔堅住性、無記性、可熏性、與能熏共和合性〕を有する(大正、三一、九)ものとなる。

かくて一般に實在すると見做してゐたものは實は經驗されて在る、意識されてある現象に過ぎざることゝなり、各々の觀念に相當する實體自身は現實の意識面(本識、相續識)に浮べられた第二義的なものとなつた。即ちそれは識の轉變して我法に似たるものであり、見相二分は依他起性にして實我實法の性あることなく、これを似現の假と知らずして實有と固執するならば無なりと否定されねばならぬのである。

併しながらかくの如く外境を實有となすは愚夫の増益の見なりとするも、更にその識までをも無

と考ふることは所謂惡取空者の損滅の見となすが故に外境に對しては非有なりと説くも識に對しては非無とすることとなり、從つて尙こゝに識のみ有りと云ふ限りそれは無ではなく有と稱せられねばならぬこととなるのであらうが、

若執唯識眞實有者。如執外境亦是法執。(導論二、大正、三一、六)

にして、外境に立つ實有と所謂識のみ有りといふ有とは同じく有とは言へ嚴密には立場を異にする兩者の間に、そこに極めて重要な限界が置かれねばならぬであらう。

かくの如く識のみを實有と説いて超越的な對象をその中に内在化せしめ、その悉くを意識に對する意識内容となすのであるが、更にその識は變即縁の關係に依つて最も具體的に現實を結び付ける。

換言すれば具體的内容を含む表識は既に識に統一されてゐるのであり識の轉變に依るに外ならぬのであつた。且つその表識は既に述べたる如く自己の種子を因とし熏習の縁に依つて生ぜしめられたものとして總ゆる對象は否定さるゝと同時に表識こそが具體的對象的な現れであり、しかもその表識は識そのものゝ轉變に外ならぬが故に現實的な存在者はたゞ表識のみに於て成立するといふよりもむしろ識そのものゝ轉變であり現行である所に成立してゐるとも言ひ得るであらう。

要約すれば表識とはそれ自身現實的な事實ではあるがその成立に際しては何等かの根柢を要求

し、その根柢となるものが識である。しかもそれは他の原因に依るのでなくして自己の種子から生ぜしめらるゝものなるが故に、換言すればその因と縁との總體を含む如きものが識であり、その内面的具體的な構造を成すものが表識であることとなる。

従つて間斷なき意識の流れに就しつゝ種子生現行熏種子の刹那々々の顯現を眺めた時、第一の刹那に種子生現行熏種子の謂はゞ一全面を顯現し、その種子は次刹那の種子を生ぜしめて（義類因果因果異時説）同様にまたその種子は次刹那の一全面を顯現し續けてゆく。従つてむしろその中軸となり相續する所のものは種子に外ならぬのであるが種子六義の中刹那滅と恒隨轉との正しく種子自體の側に立つ立場よりの種子生種子を指す二義に對して果俱有と性決定と待衆縁と引自果の四義は現行に對する所の果としての種子の立場に立つての説明であるとも考へられ得るのであり、従つて種子生現行は第八識の因相門に當るに對し、現行熏種子はその果相門に相當し、かくて種子と第八識とは既に述べたる如く用と體との關係に置かれ、更にその用を體に攝することに依つて一切諸法の統一體としての第八識が成立し得ることとなるのである。而してこの種子が第八識相分に攝せらるゝといふことの中に同時に見分の存在を許容することとなるが故に一應有に近きものとして立てらるゝ識體は轉じて、換言すればそれが働くものとして見らるゝときに二分に似て、一切はその二分に攝められ、しかも成唯識論に所謂二分に似る所の統一體としての體たる識即ち自體分は既述の

如く自證分、證自證分として説かるゝものなるが故に、その轉とは轉變するもの即ち因能變としての意味ではなくして、轉變せらるべき又は轉變せられたるものとしての果能變の意味に於ける變現を指す轉變なるが故に、従つて行相に對する所縁としての認識論的な對象の意味に解せられてゐることゝなるのである。

かくの如くにして識は極めて具體的な内容を含むものとなつたが併しその内容は要するに意識に對する意識内容として、種々の所遍計の物を遍計する自性に依つて虚妄分別されたるものに外ならぬ。

換言すれば、それについて關知し得ると云ふことはそれが何等かの對象性をもつ限り、従つて何かあると考へらるゝものである限りに於てのみ可能なるが故に、その可能的にあるものは所謂變現されたるものとして認識するものゝ規範的法則に従つて種々なることに解せられ得る筈のものとなるからである。が併し更に分別されてあるものとしてその内容が轉變するといふことは同時に識自身分別するものとして他の衆縁に依り識が自己自身全體的に活動することを意味し、かくて彼の依他起の性の上に於て常に前の計所執を遠離して、自と他と相と虚空の我等とを遮簡するものが圓成實性の立場となるのである。即ち分別されてあるものとしての識内容を棄て去るといふことは、同時に分別するものとしての識自身の消滅を意味し、換言すれば所分別の識はそのまゝ能分別の全

體であつたがために所分別としての識を捨離することは同時に能分別としての識自身の消滅を意味するに外ならぬこととなるのである。

かくして知らるゝものを知るものも亦知られたものに外ならぬのであり、眞に知るものではないこととなる。

故に知るものが知るもの自身を知るときに、それは能所の關係を保ち得ず、超認識的な認識として、識とは最早や從來の如くに識ではあり得ず、かゝるものとしての圓成實相の立場に立つ轉依のときは、識はむしろ智と稱せられねばならぬ。畢竟するに上來述べ來れるが如き識への一切の統一は要するにその識を通じて更に究極的なものへの轉回を望む前提に外ならぬのであり、反對にかゝる立場の定立に基礎付けられて始めて識は、行爲的態度に裏付けられた表象的意識としての——その反省の究極にこそは、眞に知ると云ふこと、即ち變ずるものゝ根柢に變ぜざるものが、變ずるものを映じうるものが許容されて、具體的な現實が眞實に在りのまゝの分別なき相に於て直覺さるゝであらう——限りに於て、その意義が認められねばならぬのである。

想ふに佛陀の解脱は所謂現法中に於ける般涅槃であり、直觀の世界に於てあつた。それは誠に痛快なる人生否定説であり、同時に洵に明白なる人生肯定論ではあるまいか。

攝大乘論、中、にも

是菩薩實有菩薩。不見有菩薩。不見菩薩名。不見般若波羅蜜。不見行。不見不行。不見受想行識。

何以故。色由自性空。不由空空。是色空非色。無色異空故。色即是空空即是色（大正、三一、一一〇）

といふ如く、色は自性に依つて空であるが、併しそのことは更に損滅散動の所謂空々に依るの謂ではない。即ちその色が空である所の空は、却つて色なのであり、空の空なのではない。従つて空とは、それが眞の空である限り、却つて妙有の内容に充されたものでなければならぬ。若し一切のものを否定し盡すことのみが空であるならば、總ゆる相對を否定たしのみ、絶對が一つの相對に過ぎざる如く、眞の空と言ひ得ないのであり、個物がどこまでもその一部として自己自身を限定する極限に於ては、それと相對立し得ざるに至るが、しかもそこに眞に生きた個物、自己は見出されねばならぬ。

故にそれは火の島の抽象の氷地へ向ふ不可思議なる旅路を辿るのでなく、自然的立場に立つ識の認識様式を遮斷して、實現そのものである所の認識の眞の認識への、換言すれば如實相の本質直觀への止揚を意味することとなるのである。従つてその認識は最早や對象の認識ではなく、むしろ認識自體への方向（轉依⁽¹⁾の轉回）を指すのであり、謂はゞ觀念と實在と、思惟と感覺との、具體

的、直覺的なる融合の世界の體驗である。

かくの如くにして無明をその條件とする如き差別相を産出するものとしての識は否定されて、同時にその意味での一切の在るものは否定さるゝが併しこゝに最も重要なことは、その識の滅後に残されたるものは滅に際しての滅の作用自體たるべき筈にして滅せられざる識の尙あることはあり得ないといふことである。何とならば滅せらるべき識の一切の滅後に滅せられざる識が残る得るならばその識の滅は、換言すれば一切を意識するものゝ、同時に一切の意識さるゝものゝ滅は、眞の一切の滅ではあり得ないからである。

かくて意識さるゝものを意識するものも、また意識するものに依つて意識されたるものも、それ等の一切の個々物は不變であり、絶對であるものたり得ざる自己なるがために、自己自身に徹底的に否定し盡されてこゝにそれ等は全き死に一致するであらう。が併し、かくの如く一切の個々物がその個物としての自己の故に、換言すれば、自己に非ざる他のものでないものとしての自己を自己として自覺するが故に、従つてその絶對否定即死の極限に於て、却つて自己が他でない自己として自己を至上に主張することゝなるのである。

従つてかくの如くにして、自己の全き死(色即是空)の極限に於て始めて眞に生きたる自己(空即是色)が見出されねばならぬことゝなるのである。

扱てかくして識を捨象することに依つて、それとの限界を明瞭ならしめて、般若の體驗を概念「智」に相當せしめ得た。併しこゝに相當せしめ得たといふことは、換言すれば、それを思惟して得たる結果に抽象化したと云ふことに外ならぬ。従つてその主觀的思惟とは何かに據つてあるものであり、據らしむるものではないこととなる。その意味に於いて一般にそれは確かに表象の變容である。然るに更に吾々はかくして得たる概念を再び表象することも亦可能であらう。即ち進むで智は如何なるものかと問ふことも許され得る。併しかゝる概念を再びまた表象の世界にまで引き下すといふことは、より以上にその智の本質を依下し變容せしむる以外の何物でもあり得ない。故にかくの如く象徴化されたる概念は、既に般若の智の體驗自體ではあり得ず、一般にその光景の敘述には、たゞ單に否定の語にのみ依らるゝのであり、かくてはまた結局、かの不説一字（楞伽阿跋多羅寶經、四、大正、一六、五一三、上）の根本に還元されてゆかねばならぬであらう。故にかゝる眞の具體的な概念（と云ふことは所謂抽象的概念と區別するために）としての智は、それがその意味での眞の概念である限り、何等の形態をも有し得ないものとなるのである。が併し、若しそれが形態として現實化されたる場合には何等かの——譬へば識などの——表象を、所謂直喩的なものとして持たねばならぬこととなる。と云ふことは表象の側より換言すれば、それは單に表象としてののみ見らるべきものでなく——少なくとも表象すると云ふ限り、既に概念は働かねばならぬ筈であるが——

故に、それを通じて眞の概念へ、同時に眞の概念よりその表象への、謂はゞ圓周的な關係が認められねばならぬこととなる、と言ふ意味である。従つてかくして組立てられたる哲理にはその背後に裏付けられたる體驗が同時に逆に識體系の組織には如何にその智の神祕境への導きを、翻譯し出し得て居るかゞ最も究極的な問題となる。

護法が特に世俗の立場——識は假境所依事故亦勝義有。導論一、大正三二、一、——を明瞭ならしめたことは既に述べたが、但しそれは直ちに、その立場にのみ止ることを意味するのではない。蓋し彼は一方、勝義の般若皆空の説に通達して居りながら、他方因位に於ける虚妄唯識の理に依つて佛果位に於ける眞實唯識をも揣摩し去り、世俗に立つ唯識新説を組織立てたといふことは、小乘聲聞の徒をしてその識を觀じて彼外塵を捨てしめむがためであり、畢竟するに外塵を捨つれば妄心息み、妄心息むが故に中道を證會し、契經に言ふ、未だ境の唯心なるに達せずむば二種の分別を起すも、境の唯心なるに達し已れば分別も亦生ぜず、諸法の唯心なるを知らば便ち外塵の相を捨つ。此に由りて分別を息めて平等の眞空を悟る(大乘廣百論釋論十、大正、三〇、二四九)に至るがためである。故にそこには既に少分の識體だに有りとは許されない。謂はゞ一切は、この般若の本道に導く親切なる寄り道に外ならずして、しかもその過程が成唯識論に於ける以上の如き識概念の認識論的展開の中に示されて居ると言ひ得るであらう。

(1) 阿頼耶識概念成立に關する直接資料としては、解深密經の阿陀那を擧げねばならぬと思ふ。但しその根本思想に遡るならば、心・意識〔(雜阿含經、一一、「彼心意識。日夜時尅。須叟不停。種種轉變。異生異滅。」大正、二、八二)(俱舍論、四一、「心意識體一。心心所有依。有緣有行相。相應義有五。」論曰。集起故。各心。思量故。各意。了別故。各識。」大正、二九、二二)〕の思想を擧げ得ると思ふ。何故かならば、この「論曰。集起故。各心。」の集起は、又玄奘に依れば採集とも譯され、世親の大乗五蘊論に「云何識蘊。謂於所緣境。了別爲性。亦名心意。由採集故。意所攝故。最勝心者。謂阿頼耶。何以故。由此識識中謂行種子。皆採集故。」大正、三一、八四九といふを以つて心||採集||阿頼耶の發展過程は明瞭なるが故である。尙導論、三に依れば餘部經中亦密說阿頼耶識有別自性。謂大衆部阿笈摩中密意說此名根本識。」「上坐部經分別論者俱密意說此名有分識。」「化地部說此名窮生死蘊。」「說一切有部增壹經中亦密意說此名阿頼耶。」大正、三一、一五とし、攝大乘論上、大正、三一、一四にも同様に既にそれ等の諸部に密意に阿頼耶識を説くと謂ふ。

又「說一切有部所談の業感緣起論は、たしかにその起因をなす。」玉置教授、唯識學概論一九頁、(2) 龍樹に於ては、十二門論、觀因緣門に所謂、內因緣の無明、行識、名色等並びに外因緣「如泥團轉繩陶師等和合故有瓶生。」縮藏、來、六六左、などの衆緣所生の法は。「諸法而無實體。一切皆從分別所生。」大乘破有論、縮藏、暑、五四、左、として俱舍に於ける如き法有說、從つて法と法と

の間に縁起の成立を認めむとする立場は「衆縁中有性。是事則不然。性從衆縁出。卽名爲作法。」中論、觀有無品、縮藏、暑、三九、左として否定され、「定有則著常。定無則著斷。此故有智者。不應著有無。」中論、觀有無品、縮藏、暑、四〇、右と説いて、法は却つて縁起の中にあるといふ法空の立場に轉回さるゝが、併し無自性空と説くならば、更にその無自性空なる法は如何にして成立し得るやの體系が求められねばならぬ。換言すれば他者との關聯に従つて生滅變化する如き現實的存在の根柢に何等かの統一體——但しそれは所謂衆生中に於ける眞の衆生の意味——を見出し、それより差別的な現象が如何にして可能なりやの問題が提起されねばならぬ。龍樹思想と立場を異にする唯識縁起論が展開されねばならなかつた所以をこゝに認め得る。

尙、タラナータ、印度佛敎史、一七三頁、參照

(3)「外道各派(殊に數論、勝論、聲論等)の敎義と唯識學とは、間接的に交渉を持つ、」玉置敎授、唯識學概論、一七頁、と言はれて居るが併しその交渉がどの程度であるかは容易に斷定し難い、(松本敎授、印度哲學、筆記)と言はれて居る。

(4) R. Garbe, *Philosophy of ancient India*, 1897. P. 11.

(5) 宇井博士、印度哲學研究、一ノ第一

(6) 宗教研究新五卷五號、二六頁

稻津氏論文、

(7) 宇井博士、印度哲學研究、五、四三頁

(8) 宇井博士、印度哲學研究、五、五一頁

(9) 玉置教授、阿頼耶識論、六〇頁

(10) 大乘廣百論釋論、十に謂く、

如是等經其數無量。是故諸法唯識理成。豈不決定執一切法實唯有識亦成顛倒。是則應如色等諸法

顛倒境故其體實無。大正、三〇、二四九

と。即ち色等の諸法は其體實に無たるべきである。故にその無の色等の諸法の故に認めらるゝ識も

亦無とされねばならぬ。謂く、

又境既無識云何有。不應二分合成。勿當失於心自一相。大正、三〇、二四九

と。かくの如く識體實に二分なく、能緣行緣行相空にして更に能識所識とも云ふべからずむば、何

の故に定めて唯有識と説くのであるか。答へて謂ふ、

但隨世俗同所了知有能緣心故說唯識。則應亦說境界非無。世俗同知有心境故。大正、三〇、二四九

と。従つて識を識と説くことは、世俗同じく了知せざる絶對を、換言すれば到達せんとする彼岸の

光景の説明には非ずして、世俗同じく了知せる此岸の様の了解のためなのである。但し、其處の限

界の極限には、即ち識を識と自覺する當體は既に即智たるべき筈であるが、これに關して、「起信論は之を別申したるもの」(梵文入楞經、南條博士譯緒論一頁)、とも稱せらるゝ楞伽經を窺ふに、之には楞伽阿跋多羅寶經四卷、宋、求那跋陀羅譯と、入楞伽經十卷、魏、菩提留支譯と、大乘入楞伽經七卷、唐、實叉難陀譯の三譯が擧げらるゝが、識に關する譯出に就て考察するに、三者必ずしも一致して居ない様に思はるる。

求那跋陀羅譯(宋)菩提留支譯(魏)實叉難陀譯(唐)略說有三種識。有八種識。略說識廣說有八。略廣說有八相。何有二種識。何等則唯二。謂現識等爲三。謂眞識爲二。一者了別及分別事識。

現識及分別事識。識。二者分別事。大正、一六、五九三、大正、一六、四八三、識。大正、一六、五二二

即ち魏、唐二譯には、宋譯の所謂眞識が除かれて二種識とされて居ることである。而してかくの如く眞識を除外すると否とは、識に對する考察が非常に相異を來すものと思はるゝのであり、何故かならば、現識及分別事識とは、此二壞不壞。相展轉因。(宋)譯、大正、一六、四八三、のものなるが故に、更にこの現識を眞識と比較すれば、阿梨耶識は明かに現識の側に立つものと思はるゝが故である。併し魏、唐二譯には、宋譯の所謂眞識が除かれて二種識とされて居ることである。而してかくの如く眞識を除外すると否とは、識に對する考察が非常に相異を來すものと思はるゝのであり、何故かならば、現識及分別事識とは、此二壞不壞。相展轉因。(宋)譯、大正、一六、四八三、のものなる

が故に、更にこの現識を眞識と比較すれば、阿梨耶識は明かに現識の側に立つものと思はるゝが故である。併し魏、唐二譯には、

菩提留支譯

實叉難陀譯

如是轉識阿梨耶識。若異若泥團與微塵異者。應非相者。不從阿梨耶識生。若彼成而實彼成。是故不異。不異者。轉識滅阿梨耶識亦。若不異者。泥團微塵應無分應滅。而自相阿梨耶識不滅。別。

大慧。轉識藏識若異者。(大正、一六、五二二)

藏識非彼因。若不異者。轉識滅藏識亦應滅。然彼真相不滅。(大正、一六、五九三、)

とあり、この轉識は分別事識(轉相)を指し、藏識は眞相(即ち眞識)を指すことゝなるが故に、宋譯と同じく不滅の眞識を認めて居ることゝなるであらうが兎に角眞識を敢て表現しないと云ふことは、阿梨耶とそれ以外のものとの俊別を避けむとする傾向は否み得ないのであり、従つてその意味に於てこゝに起信論の如來藏緣起への過程を認め得るのであるが、かくて起信論に至りては、阿梨耶識が一切法を攝し、その一切法を空じて如來藏での緣起を明瞭ならしむれば、直ちに一心眞如に一致し得るといふ立場となるのである。が之れに比して成唯識論に於ては、より實有視された識概念、従つて識ならざる智、智ならざる識を明瞭に示すことゝなるのであり、その意味に於て、智への過程としての、將に滅せらるべき識を説くと言ひ得ると思ふ。

(11) 雜阿含經、一二に謂く、

今我如是。得古仙人道。古仙人逕。古仙人跡。古仙人去處。我得隨去。謂八聖道正見正志正語正業正命正方便正念正定。我從彼道。見老病死。老病死集。老病死滅。老病死滅道跡。見生有取愛受觸六入處名色識。行行集行滅行滅道跡。我於此法。自知自覺。成等正覺。大正二、八〇—八一、即ら認識するものが、滅への道を、自己自身の方向に進むことゝも言へ得よう。

(12) その内容が明かに般若思想に屬すると思はるゝ大乘廣百論に彼が釋論を成したといふことそのことに依つて既にその空の思想に通達せるものと言ひ得るであらうが、

尙

若有真有可有真無。真有既無。真無豈有。無真無故。真有亦無。真非有無。(大乘廣百論釋論、十、大正、三〇、二四五、)

と謂ふ。

おわび

本誌は年三回發行すべき筈であります、從來補助を受けつゝある、向上會々則の變更に伴ひ、現在では輕ぶじて二回發行の資力よりなく、資金の充實を俟つて、三回發行を致しますから、不惡右御諒承下さい。部長、委員極力諸氏の御期待に添ふべく善處する考へてゐますから、何卒今後共不相變倍加之御後援愛讀の程を切にお願ひ申します。