

公開講演

『成唯識論』の縁起思想

竹 村 牧 男

はじめに

仏教の思想の中核に、縁起の思想があることはいうまでもないことである。当初、縁起は、行為にはそれにふさわしい結果があることにおいて理解されていたであろう（『スッタ・ニパータ』）。その後、十二縁起の教理がまとまったが、縁起の思想の根本はここに求められることも間違いないであろう。それは、苦しみの原因は無明にあるということをつきとめたものである。いわゆる「此縁性」もまた、十二縁起を離れないとされる。

しかしその後、縁起が一般的な関係性において捉えられていくこともまた事実であろう。『俱舍論』においては、五位七十五法の（中の有為法の）縁起が説かれ、そこに六因・四縁・五果が説かれることになった。さらに『中論』には「戲論寂滅の縁起」、唯識では阿頼耶識縁起、華嚴では法界縁起などが説かれていくことになる。仏教の思想の発展とともに、縁起の思想もさまざまに展開されていったということになる。

小稿では、唯識思想、とりわけ『成唯識論』の縁起説について紹介し、若干の問題について考えてみたい。

唯識の縁起思想というと、まず想起されるのは、阿頼耶識縁起説であろう。その解明ということになると、種子の問題や、能熏・所熏の問題等が焦点かと考えられよう。種子に関して、本有・新熏の問題、相分・見分の種子の見方、親所縁縁の種子と疎所縁縁の種子の関係の問題、ひいては三類境の問題等々も、縁起の構造の解明に関係する。

確かにそうであるが、一方、『成唯識論』では、『唯識三十頌』の第十八頌をめぐって、唯識の縁起観が集中的に説明されている。そこでは、十因（十五依処）・四縁・五果という仕方で、唯識の縁起観が明かされるのである。ここに、『俱舍論』の六因・四縁・五果をふまえつつ、しかも独自の縁起思想が展開されている。

小稿ではこの箇所を取り上げ、主に四縁に焦点をあてて、その問題点を考えてみたい。

一、『唯識三十頌』第十八頌について

まず、『唯識三十頌』の梵文には、次のようにある。

sarvabijam hi vijñānaṃ pariñāmas tathā tathā/
yāty anyonyavaśād yena vikalpaḥ sa sa jāyate//18//

（阿頼耶）識は、一切の種子を有するものである。

その転変は、相互の力から、

そのように、そのように行われる。

それによって、それぞれの分別が生じる。

阿頼耶識（ないし種子）の転変によって、眼識等の多くの分別が生まれるという。この分別は、「虚妄分別は三界の心王・心所有法である」とされる（『弁中辺論』）、その分別のことであり、あらゆる識活動と見てよいであろう。また、この場合の「転変」は、ステイラマティの『釈』によれば、「以前の位から異なること」（pūrvāvasthāto 'nyathābhavaḥ）であるという。「更互の力」（anyonyavaśa）とは、同じくステイラマティの『釈』によれば、七転識と阿頼耶識の間の、いわば「種子生現行・現行熏種子」の関係をいうものようである。実はステイラマティの『釈』では、この第十八頌に関して、そのくらいの解説しかない。

一方、『成唯識論』は、まずこの第十八頌について、次のように訳している。

若し唯だ識のみ有りて都て外縁無しといわば、何に由りてか而も種種の分別を生ずる。頌に曰く、

一切種識の、是の如く是の如く變ずるに由り、

展轉する力を以ての故に、彼彼の分別生ず。（新導本卷七・二七頁。以下、七・二七のように略記）

『成唯識論』では、anyonyavaśāt を、yāti にではなく、jāyate にかけて読ん

でいる。この読み方によって、縁起の包括的な説明がここで可能になるのである。

この第十八頌に対して、『成唯識論』は、次のように解説する。初めに、第一・二句の解説として、一切種識に対しては、識のことではなく種子のことなのだといひ、転変に対しては、「転易変熟」ということ、すなわち種子が相続の中で次の刹那には現行するような状態に熟することであり、『唯識三十頌』第一頌・第二頌に見られたような「識体転じて二分に似る」こととしての転変ではないことを示している。

続いて、第三・四句の解説として、展轉する力とは、現行した八識の相分・見分等が、なんらか相互に助け合うことであるという。こうして、種子の力と、現行の相互資助の力とによって、その八識の活動（彼彼の分別）が成立するという。したがって、外界の存在がなくとも、感覺・知覚等は十分に成立しうるというのである。

『成唯識論』においては、以下、その種子の力と、現行の相互資助の力とに関連して、四縁 (hetu-pratyaya, samanantara-pratyaya, ālambana-pratyaya, adhipati-pratyaya) のことが詳しく述べられていくのであり、それはスティラマティの『釈』のかなり簡略な解説とは大いに異なるものとなっている。『成唯識論』は、ここで縁起の相状について、従来のアビダルマをふまえつつ、詳細に説くのである。

なお、今の頌の一切種子に関して、『成唯識論』は「此れいい等流と異熟と士用と増上との果を生ずるが故に、一切種子と名づく」と説明していた。種子は、五果のうち、離繫果を除く四果を生むという。五果は『俱舍論』で説かれていたものであって、異熟果 (vipāka-phala)・等流果 (niṣyanda-phala)・離繫 (viśaṃyoga-phala)・士用果 (puruṣakāra-phala)・増上果 (adhipati-phala) のことである。『成唯識論』も、それらの内容を巻八に説明している (八・六)。種子は、この中の離繫果を除く四果を生むというのである。

種子には、一般に名言種子と業種子とがあるとされ、それは一つのものの二つの働きとされている。名言種子は、八識の相分・見分等の直接の種子であり、善因善果・悪因悪果 (すなわち等流) の法則において機能するものである。一方、業種子は、その名言種子の善性もしくは悪性が、来世の受生の場を決定していくはたらきに名づけたもので、善因楽果・悪因苦果 (すなわち異熟) の法則に関与するものである。したがって、種子が、等流果及び異熟果を生むこと

は、理解できよう。また、増上果を生むとは、種子が増上縁になることもあるということだが、増上縁はきわめて広い概念であるから、それはありうると思われる。なお、『国訳大蔵經』の註釈では、「例えば第七識の種子を俱有依となして第八現行を生ずる時、即ち増上果を得るが如き之なり」とある。

問題は、土用果である。この種子の土用果ということについては、特に作意の心所有法の種子に関連して説かれていると解されている。確かに作意の心所は、「能く心を警するをもって性と為し、所縁の境の於に心を引くをもって業と為す。謂く、此れが応に起こすべき心の種を警覚し、引きて境に趣かしむるが故に」というものなのであった。ではここで、「応に起こすべき心の種を警覚」とするとは、どのように行われるのであろうか。実にこれは、作意の心所の種子が次刹那に起こすべき心法の種子に作用することだという。ここに、「作者が作具（縁）を借りて」心法を作動せしめるということがあり、すなわち土用果を生むことが確認される。

ただし土用果は、『俱舍論』では、俱有因および相応因の果と考えられており、一般には空間的（同時的）因果関係における果として語られるものである。そうだとすると、では種子が自らの現行に対してとは別に、同時に果を生むということはあるのであろうか。このことについても、作意の心所の種子が、同時にある他の次刹那に起こるべき心法の種子に作用しているのであるから、そこに同時の因果関係があり、すなわち同時の土用果があると見ることができるであろう。

以上により、種子が離繫果を除く四果を生むことが理解されたであろう。

二、『成唯識論』の因の見方

説一切有部は、六因・四縁・五果の縁起説を説いたのであった。これに対し、『成唯識論』は、四縁・五果の説を取り入れてはいるものの、六因については採用していない。むしろ十因（十五依処）を述べている。ただしこの十因とは、四縁を詳しく説いたものにすぎず、それは、『俱舍論』の六因とはかなり異なるものである。また、前に種子は四果を生むとあったが、唯識ではそのすべての場合に種子が因となると見ているわけではない。たとえば異熟果を生むものは『俱舍論』では異熟因であるが、唯識では業種子で、それは異熟果を生むべき名言種子に対し、その現行を引き起こす縁となるものであり、実際には因で

はないとされている。

では、唯識は因というものをどのように捉えていたのであろうか。四縁の中にも因縁があり、これがいわゆる因（直接的原因）であることは、周知のことである。そこで、四縁の中の因縁の説明から、『成唯識論』の因の見方を探ってみよう。『成唯識論』では、「所説の種と現とを縁として分別を生ずといわば、云何ぞ應に此の縁と生との相を知るべき。縁に且く四有り」とあって、その中に因縁の説明がある。次のようにある。

一には因縁。謂く、有爲法の親しく自果を辨ずるぞ。此れが體に二有り。一には種子、二には現行なり。種子とは、謂く、本識の中の、善と染と無記と、諸の界と地との等きが功能差別ぞ。能く次後の自類の機能を引き、及び同時の自類の現果を起こす。此れは唯だ彼に望めてのみ是れ因縁の性なり。現行とは、謂く、七轉識と、及び彼の相應と、所變の相・見と、性と界と地との等きぞ。仏果の善と極劣の無記とを除いて、餘は本識に熏じて自類の種を生ず。此れは唯だ彼れに望めてのみ是れ因縁の性なり。（七・二九）

このように、因縁は、種子生現行、及び種子生種子の（前の）種子、および現行熏種子の現行のみが因縁であるという。ということは、現行の法と法の間、因果関係を認めず、したがってそのような因はありえないと見ているということである。このことは、唯識の縁起観の中核にかかわることとして、非常に注意を要することである。今の因縁の説明の文のあと、『成唯識論』は、さらに次のように言っている。

現行の同類は、展転して相望するに皆な因縁に非ず。自種より生ずるが故に。一切の異類を展転して相望しても、亦た因縁に非ず。親しく生ぜざるが故に。有るところに異類と同類との現行を展転して相望して因縁と為すとは、応に知るべし、仮説なり。或いは隨轉門なり。有るところに唯だ種のみを是れ因縁の性と説けるは、彼は顕わに勝れたるに依りていう、理を尽くして説けるには非ず。聖い転識と阿頼耶とは展転して相望して因縁と為すと説きたまえるが故に。（七・二九～三〇）

こうして、唯識では、種子と現行とは相互に因・果となることが認められるものの、現行の諸法の自類・他類間の因果関係ないし縁起は仮説のことであるとして、実際には認めないのである。このことは、種子の本有・新熏の議論の中にも論じられている（二・一八～一九参照）。

では、種子生種子の間には、因果を認めるのであろうか。確かに次後の自類の機能に対して因縁であることを認めるのであるから、そこに因果を認めるといってよいであろう。しかしその際にも、この因果関係はどのような意味で成立するのかが、よく理解すべきであると思われる。このことと関係するのが、阿頼耶識の相続における因果の問題である。『成唯識論』は、このことについて、次のように言っている。

前の因が減する位に後の果も即ち生ずることは、秤の兩の頭（はし）の低（うなだ）り昂（あが）る時等しきがごとし。（三・九）

應に大乘の縁起の正理を信ずべし。謂く、此の正理は深妙にして言を離れたり。因・果等の言は皆な假りて施設せり。現在の法が後のを引く用有るを觀じて、假りて當果を立てて、對して現の因を説く。現在の法が前に酬る相有るを觀じて、假りに曾の因を立てて、對して現の果を説く。假というは謂く、現の識が彼に似る相を現ずるぞ。是の如く因・果は理趣顯然なり。二邊を遠離して中道に契會せり。諸の有智の者、應に順じて修學すべし。（三・一〇）

このように、『成唯識論』は、現在の法に対して、過去の法や、未来の法が因・果として想定され、それからかえって現在の法が、果・因として立てられているのみであり、真に因果関係が存在しているのではないという。おそらく、種子生種子の地平においても、非連続の連続として無に帰することを媒介としているのだから、その実情はなんら変わらないのであろう。このことは、現在のみ実有であり、過去や未来は存在しないのだということの明瞭な認識において導き出されることなのだと思う。とすれば、種子生種子において因果関係をいうとしても、それもやはり仮説であるというのが、唯識の究極の立場であると思われるのである。

三、『成唯識論』の縁の見方（所縁縁）

次に、縁についてであるが、時間（紙数）の関係上、等無間縁・増上縁については省略し、所縁縁について見ることにしたい。所縁縁について、『成唯識論』は、次のように説明している。

三には所縁縁。謂く、若し有法の是れ己が相を帯せる心と、或は相應とが所慮・所託たるぞ。此れが體に二有り。一には親、二には疎なり。若し能縁と體相離せずして、是れ見分等が内の所慮託たるか、應に知るべし、彼れは是れ親所縁縁なり。若し能縁と體相離せりと雖も、質と爲りて能く内の所慮託を起こすは、應に知るべし、彼れは是れ疎所縁縁なり。親所縁縁は能縁に皆な有り。内の所慮託に離れては必ず生ぜざるが故に。疎所縁縁は能縁に或は有り。外の所慮託に離れて亦た生ずることを得るが故に。
(七・三二～三三)

所縁の見方に関して、『俱舍論』と唯識の間では、行相を相分に見るか見分に見るか、あるいは相分に所縁を見るか見ないかといった、識の構造の理解に関する違いが出てくる。説一切有部でも識に相分にあたるものを認めるが、その相分はすなわち行相であるとして、それを所縁とは言わない。この結果、もっぱら識の外の対象が、所縁ということになる。しかし唯識では、ここにあるように、識内の相分を親所縁縁とし、その外の対象を疎所縁縁として、むしろ識内に所縁縁を認めるのである。

このことに関して、識には必ず相分があることの証明（識の四分説、九難義の第一・唯識所因難の理証、参照）が関係するとともに、その認識のあり方については、他者の心の認識のあり方の説明が参考になろう。『成唯識論』の一切唯識をめぐる九難義の第八・外取他心難について説く中に、他心の認識のあり方に関して次のようである。

外の色は實に無きをもって、内識が境に非ざるべし。他心は實に有り。寧ろ自の所縁に非ざるや。誰か他心は自識が境に非ずと説く。但だ彼れは是れ親所縁なりと説かず。謂く、識が生ずる時には、實の作用無し。手等の親しく外物を執り、日等の光を舒（の）べて親しく外境を照らすが如く

(8) 『成唯識論』の縁起思想（竹村）

には非ず。但だ鏡等の如く、外境に似て現ずるを、他心を了すと名づく。親しく能く了するものには非ず。親しく了する所とは、謂く、自の所變ぞ。故に契經に言く、少の法としても能く餘の法を取ることは有ること無し。但だ識が生ずる時に、彼に似る相の現ずるを、彼の物を取ると名づく、という。他心を縁ずといいつるが如く、色等もまた爾なり。（七・二六）

他心の認識は、外の他者の心（の表情）を疎所縁縁としつつ、自識に相分を現じてそれを知覚するとき、他心の認識が成立するのである。もし他心通のような神通力における認識では、他者の心を直接、疎所縁縁とするのであろう。このように唯識では、基本的に識内の相分が所縁（親）なのであり、しかしそれをもたらすさらに外の対象が有る場合、それも所縁（疎）と呼ばれるのである。このとき別に、影像と本質という言い方で表わすこともある（なお、影像・本質は自の八識内のみに言われるが、親所縁縁・疎所縁縁はその限定がないとされる）。ともあれ、唯識の教理にあつては、各識に親所縁縁は必ずあるものであり、一方、疎所縁縁はあるとは限らない。そこで、まず前五識ないし末那識における疎所縁縁の有無に関しては、次のような事情になる。

前五識は、阿頼耶識の相分の器世間等を疎所縁縁として、相分に色・声・香等を浮かべ、親所縁縁とする。

第六意識は、疎所縁縁の有無は不定である。兎角・亀毛などの認識に、疎所縁縁は無い。

第七末那識は、阿頼耶識の見分を疎所縁縁とし、相分に我の影像を浮かべてこれを親所縁縁とする。（七・三三～三四参照）

ところで、阿頼耶識は、相分に有根身と器世間と種子を持つというが（『瑜伽師地論』巻五一、大正30巻580頁上参照）、これらに関して疎所縁縁を持つのかどうかについて、議論があったことを『成唯識論』は伝えている。次のようである。

第八の心品には、

有義は、唯だ親所縁縁のみ有り。業と因との力に随い任運に變ずるが故に。

有義は、亦た定めて疎所縁縁も有り。要ず他の変に杖して質として自ら方に変ずるが故に。

有義は、二の説、俱に理に應ぜず。自他の身と土とを互いに受用すべし。他の所變をば自の質と為るが故に。自種をば他に於て受用する理無し。他いい此れを変為すということ理に應ぜざるが故に。諸の有情は種いい皆な等しきものにしも非ざるが故に。應に説くべし、此の品の疎所縁縁は、一切の位の中に^有・無不定なりと。(七・三三)

ここには、三つの説がある。第一は、阿頼耶識は疎所縁縁を持たないという説である。第二は、阿頼耶識の相分（親所縁縁）には、必ず疎所縁縁があるという説である。『成唯識論』はこの二つをしりぞけて、第三の立場に立つ。それは、種子に関しては疎所縁縁はないが、身（有根身）と土（器世間）には疎所縁縁はあるというものである。

ここに、「自他の身と土とを互いに受用すべし」とある。これによると、阿頼耶識は、他の身を疎所縁縁とするばかりでなく、親所縁縁ともしているということになる。しかし、前五識の根となるような機能は、自己の有根身のみのはずである。ここにおいて、他者の身も、疎所縁縁とし親所縁縁とするということは、根の機能にまでは及ばないであろう。

このことに関して、『述記』巻三本は、種子に共相と不共相との二種があり、さらに『瑜伽師地論』巻六六によって、この共相・不共相にさらに共・不共が分けられるとしているが、その説はおおよそ次のように整理される。

共相	共中共	山河大地等
	共中不共	田宅衣服等
不共相	不中共共	自己扶塵根
	不共中不共	自己勝義根（会本二・一三一参照）

深浦はここで、「自己の扶塵根は、内境にして第八の執受たり、しかも他身またこれを（非執受のものとして）変現して受用し得れば、不共中共とし、自己の勝義根は、同じく第八の執受たる上にただ自己一身の受用に限られ、他身の受用し得ぬところなれば、不共中不共という」と解説している（深浦正文『唯識学研究』下巻、434頁）。このように物質的身体（扶塵根）は、他人にも

受用されうるものなのである。

なお、共相種子・不共相種子は、それが現行するのに、善悪の業力の助け（増上縁）がなければならぬ。このとき、共相種子を助ける業種子は共業の種子であり、不共相種子を助ける業種子は、不共業の種子である。共業とは、もろもろの有情の所作の、おのずから共通類同なるものであり、不共業とは、彼此各別にして共通類同でないものをいう（深浦同前 436 頁）。

参考までに、人人唯識といって、各人の阿頼耶識の所変（所現）は別々であるが、しかもそれらは同時・同所に無礙渉入して、あたかも一つのように存在し、各人に同様に受用されることになる。このことについて、『成唯識論』は、

諸の有情の所変各別なりと雖も、而も相いい相い似たり、処所異なること無し。衆の灯明の各遍じて一に似るが如し。（二・三一）

と述べている。

他者の身体（扶塵根）を受用するということは、他者の身体を見たりさわったりすることで、それは身近な人に限られるとも考えられる。しかし、器世間は、見聞の範囲は限定されていても、全体を阿頼耶識の相分には現じているであろう。同様に、実は一切の他者の身を、阿頼耶識の相分に現じているはずではないだろうか。地球の裏側でも、そこに行けば他者と出会うのであり、それはすでに阿頼耶識のうちに存在しているからであろう。こうして、他者の身を疎所縁縁として、その他者の身を自己の阿頼耶識の相分に現じていることは間違いないであろう。このとき、自己は、あらゆる他者の身を自己の中に包摂しつつ、しかもかけがえのない自己であるということになる。さらに、他者が置かれている国土のすべて、一切の他者の有する器世間も、自己の中に具足されているのである。

おわりに

以上、ほとんど素描にはかならなかつたが、『成唯識論』の縁起観を、四縁説を中心に見てきた。『成唯識論』によれば、現行の諸法の間には、縁起（因果）の関係はないとしていた。あるとしても、それは仮説であるとしていた。これは、『俱舍論』の縁起説とまったく異なる見方となっている。それは、現

在実有・過未無体の立場からの、おのずからの帰結なのである。我々の意識上の世界の展開は、実は意識下における不可知の相統のからくりに基づくものである。

また、縁に関しても、『成唯識論』の見方は、多少なりとも『俱舍論』の見方と異なっていた。特に所縁縁に関しては、識の構造の理解や認識が成立する仕方への見方の違いから、『俱舍論』の説とかなり異なったものとなっている。そして阿頼耶識の所縁（とりわけ疎所縁縁のあり方）の説明は、密教のいう曼荼羅が自心にあること（空海『秘密曼荼羅十住心論』第十秘密莊嚴心の説明等を参照のこと）を、すでに一定の仕方でも論理的に説明しているものだといえよう。すなわち、「自他の身と土とを互いに受用すべし」とある句に、自己は身体と環境の全体であるとともに、他者のある一箇の身体と環境の全体の、そのすべてを自己の中に有して、このかけがえのない自己なのである。自他は、そのように関係しつつ、それぞれなのである。

このことを深く了解するとき、自己存在についての了解は大きく変わるものとなると思われる。そして、共生ということの実現に深く寄与するものと思われるのである。ちなみに、共生とはけっして人々の単なる融合・同一化をめざすものではなく、相互の個性を尊重するものであり、対立の共存でさえありうべきこと、むしろ弱者・被差別者の新たな関係の構築への希求であるべきことである。その考え方は人間と自然の関係にも当然、応用されるべきで、自然もまた、汝として対することも考えてよいであろう。このような相互の尊重・協力・交流・援助等は、同時代において実現していくことが喫緊の課題であるとともに、サステナビリティの保障・達成という観点からすれば、未来時代に対しても実現していくことを、鋭意、追求していくべきである。

この共生という概念をふまえつつ、私は、人間と自然の共生および人間と人間の共生をともに統合的に実現する哲学を追求してみたいと考えている。このことに、『成唯識論』の所縁縁の説明は、空海の曼荼羅思想とともに、大きな手がかりを与えてくれると思うのである。

(了)

(平成 21 年 10 月 3 日 駒澤大学仏教学会公開講演会)