

根源より流れ出るもの

廣 澤 隆 之

一、問題の所在

仏教における救済は、釈尊の説法をもって始まった。釈尊が古代インドのマガダ国に現れ、人々に語ることでダルマの真実にもとづく生活へと人々を導く救済が現実のものとなった。その救済を釈尊に引き続き具現化する精神のほたらきが仏教の歴史を展開させてきた。

それゆえ、仏教においては釈尊のさまざまな働きを自らが解釈し、その解釈にもとづいた仏陀のイメージに自らを結びつけることが、さまざまな経典や教理学において要請されている。そして仏教のあらゆる救済理論は、釈尊の働きを原型とみなし、釈尊が仏陀としてどのように現れ、どのように真実を語ったか、そしてそのことによって人々が至福に満ちた生を回復できたかを、さまざまな仏陀イメージに織り込んで述べ伝える。大乘仏教のように多仏信仰が顕著な場合でも、その原型は釈尊＝仏陀にある。

それゆえ、我々は常に釈尊に立ち返って、救済のあり方を探求する教理学的視点を確保しておく必要がある。その

釈尊の原型において、それを極端に単純化すれば、釈尊は語り、人々は釈尊の言に耳を傾け、生を充溢させた、という事で集約できるであろう。換言すれば、真実が語られ、そして聞かれ、しかも、聞くことが真実に近づき、救済に結びつく。このように単純化され仏教の救済の基本形式は「語る―聞く」の公式を基軸にしている、といえる。それでは、この「語る―聞く」の公式が仏陀と衆生との間で成立する事情を、大乘仏教では教理的にどのように論理化していったのであろうか。

この問題に関して、正統な大乘仏教の流れである般若経↓華嚴経においては「加持」の観念を基軸にして教理学が組み立てられたといえる。すなわち「加持」の観念は、人間的な世界に仏陀の真実を開示する根拠のあり方として導かれた。「加持」を根拠にして人間的な言語の世界へと仏陀は自らを語りだすのである。⁽¹⁾

この「加持」の観念は密教において、その世界観と密接に結びつく重要性を増していった。大乘仏教において「加持」は体験の内実を言語化する局面にのみ関連していたのであるが、密教になるとあらゆる表象が可能になる根拠として「加持」が求められるようになる。すなわち、密教的世界観としての多くの仏・菩薩・明王・天などが顕現する根拠となった。仏陀が一切如来のペルソナ化として、コスモロジカルに顕現する曼荼羅の成立根拠となっている。⁽²⁾

以上の事柄を要約しておくならば、大乘仏教から密教を貫く「加持」の観念は、仏陀の境界の言語あるいは視覚イメージを獲得し、そのイメージに自己を同化する根拠となるものであった。

このように、「加持」という観念を根拠に、仏陀イメージに自己を同化させる密教のヨーガ（瑜伽行）のあり方が実践的に形成される。したがって、瑜伽行と「加持」との密接な関係が理解できると思える。

ところが、翻って我々はこのような視点から唯識瑜伽行派の教理を考察すると興味ある事実に出会う。大乘仏教の主流から密教にいたるまで重視された「加持」の観念を、瑜伽行を重視する瑜伽行派のテキストにおいてはほとんど

見いだすことができない。数少ない例外として安慧釈『中辺分別論釈疏』に加持の用例が見いだせるが、それは瑜伽行の実践とは直接的な関係にない。ここでは弥勒 Maitreya の真実を人間的の世界に言語化する無著 Asaṅga が『弁中辺論』を執筆する根拠として弥勒からの「加持」があったと伝えられる⁽³⁾。この用例は、明らかに般若経や華嚴経で仏陀の真実を語る根拠として「加持」を要請するのと同じ発想である。しかし、このような「加持」の概念を瑜伽行派のテキストにはほとんど見いだすことはできない。

それゆえ、我々は瑜伽行派においては別の視点から、先に見てきたような大乘仏教から密教につながる「加持」の概念とは異なった救済の根拠を見いださねばならない。そして、それがなおかつ瑜伽行として成立する根拠にもなっていないければならないはずである。

「加持」によって仏陀の境界が言語化されるという考えをもたない場合、ヨーガの実習においてどのように仏陀の教説に自己を結びつけることが可能なのか。そしてそこには、仏陀の救済の概念がどのように成立するのであろうか。すなわち、仏陀の境界が言語化される時、同時に仏陀の救済の力がイメージされ、しかもその力に包摂される体験となり得ているかどうかを考えてみたい。

さらに付言するなら、インドにおいて展開した唯識瑜伽行派は、その精緻な理論体系をもつ法相宗として中国→日本の仏教に多大な影響を与え続けた。しかし、法相宗において瑜伽行という唯識の観法は実際に実習されていたかどうか、つまびらかではない。日本における法相宗になると、唯識の観法を実習することはほとんどなく、唯識の理論だけが各宗派の基礎学として学ばれていたようである。このような瑜伽行派の法相宗としての結末を見ると、その実践体系と教理の理論化に問題があったと考えざるをえない。このことを念頭におくなら、唯識瑜伽行派の瑜伽行の実践とアビダルマ的に精緻な教理学との間にどのような問題が欠落していたのかに関心をもちざるをえない。

おそらく、それは先に述べた「加持」の問題と関連させるなら「救済」観念の欠落であろうと思われる。瑜伽行における対象となる仏陀イメージが、さらに絶対的な超越者として顕現するイメージに結びつかない問題が問われることにもなる。

このようなことも視野におさめつつ、先に述べたように「加持」の観念を欠落する瑜伽行派が、仏陀の真実を言語表象にもたらず根拠を採ってみたい。

二、瑜伽行派における言語観

瑜伽行派は自らを般若経→華嚴経の系譜における大乘の正統とみなしていた。すなわち「空」の体験を眼目にした教理学を組織し、菩薩行としての六波羅蜜（あるいは十波羅蜜）の実践を修道論の中核に据えた。もちろん、単に般若→華嚴の系譜を継ぐ正統というだけでなく、自らがその思想を徹底させる最終局面であるとの自覚をもって、いわゆる「三時教判」と後に称される一種の弁証法的な仏教理解をもっていた。

その考えによれば、釈尊が声聞に説いた「有の教説」の限界状況を克服するために、般若経において「無の教説」が釈尊によって説かれた。だがその「無の教説」は無神論的ニヒリズムへの傾斜の危険を内包するものであったので、その立場をより高めるために釈尊は「非有非無」中道の教説を『解深密経』において説いたとされる。この『解深密経』の立場、すなわち絶対的に瑜伽行派の立場を確定すべき經典では、般若経を超えるものとして瑜伽行派が自己主張しているようにも思える。

だがそのような立場さえ、実は般若経の立場を瑜伽行派の視点から確定するためであったと思われる。せんじ詰めれば、瑜伽行派は般若経を「無の教説」のニヒリズムへの危険な傾斜からあるべきものへと戻す思想運動という側面

も持ち合わせていた。そのあるべきものは、いうまでもなく釈尊の成道の場面である。

そしてそのあるべきものは空性に結びつけて理解されるべきであるという般若経の立場を徹底させようとしたといえる。そのような意味で、歴史的には『解深密経』以前に成立した『瑜伽師地論』菩薩地の記述が重視されるべきである。その「菩薩地」では「解深密経」のように「三時教判」の思想は成立しておらず、思想的根拠を「仏諸説の空性相應經典 tathāgata-bhāṣitānaṃ śūnyatā-praśaṃyuktānaṃ sūtrāntaṇaṃ」⁽⁴⁾に求めている。その經典は明らかに般若経を意味するが、具体的に般若経典群のうちのどの經典であるかの確定は困難である。おそらく『二万五千頌般若経』であろうと推測しうるが、確実な証明は難しい。

さて、このように般若経の立場を徹底させるとき、一方では『中論』に代表される中観派が当然ながら意識されていた。そして、まさしく先に述べたように般若経を無神論的ニヒリズムの危険へと傾けたのは、この中観派であるといえる。中観派は般若経にもとづいて無神論へと仏教を傾けたものとして告発される対象となっている。瑜伽行派は中観派を無神論者（最極無者 pradhāno nāstikaḥ）⁽⁵⁾と決めつける。まさしく、ヒンドゥーの社会において仏教が唯物論者と同じく「無神論者」と蔑称されたと同じ表現で中観派を、その般若経の解釈から導かれる思想の問題において、侮蔑している。

だが、そのような学派的自己主張として中観派を否定はするが、瑜伽行派の思想は明らかに中観派の思想を継承しつつ、体験としての「有」を主張できない中観派を乗り越えようとする意図が明白である。⁽⁶⁾

中観派の支柱となる『中論』は徹底的に言語の虚構性を論理的に明らかにした。そして瑜伽行派はその立場を継承している。だが、中観派は言語の虚構性を白日の下にさらすことに成功はしたが、その徹底化はニヒリズムへの傾斜を色濃く漂わせている。

その典型的な思想表現として、そしてまさしく瑜伽行派と決定的に異なる点であるが、我々は中観派が空性を無自性と同一視していることに注目すべきである。瑜伽行派の立場からすれば、無自性 $\parallel$ 空性の公式は、ある限定された局面でのみ成立するのであり、その局面を無視して全面的に成立する論理ではあり得ない（もちろんその限定された局面で、瑜伽行派にとっても無自性 $\parallel$ 空という等式は成り立っている）。

そもそも自性 *svabhāva* と術語化される自立存在とはいかなるものなのか。それは縁起によって成立している存在のあり方、すなわち法 *dharma* である。たしかに、現象している存在のあり方 $\parallel$ 法は『中論』でいうように縁起においてある以上、自立的ではあり得ない。しかし、その局面で自立的でないということが、決定的に自立存在の否定になり得るかどうかは、問題である。法 *dharma* を現象として存在たらしめている根拠は決定的に「無」であると言いうるのであろうか。もし言い得るとしたら、それでは我々はその「無」に耐えつつ、かつ救済に与える宗教的立場を維持できるであろうか。

瑜伽行派はこのような危険にさらされた空性の思想、すなわち般若経をもういちど「有」へと弁証法的に引き上げようとする。すなわち自立存在たる自性を「無」から引き上げようとする。だが一方で、中観派が主張するように言語の虚構による自立存在は否定しなければこの日常性を超えゆく方向は見いだせない。言語による虚構としての戯論 *prapañca* を否定しなければ、日常を超えて真実には近づけないというのは、瑜伽行派の基本的な立場である。しかし、そのように言語に基礎づけられた文化を生きる日常性を否定した行く末に、言語化され得ない確実な自立存在を見いだそうとする。それが瑜伽行派のイメージした釈尊の菩提樹下の体験である。その究極の体験的事実は自立的に「有」である。それゆえその自立存在を言語の虚構を超えて真実にある「離言（説）自性 *nirabhilāpyasvabhāvatā*」⁽⁷⁾と受けとめる。

中観派がすべてを端的に無自性 $\parallel$ 空性と決めつけたが、あきらかに瑜伽行派は「離言説」という局面での「自性」の「有」を認めている。そえゆえ二項対立的に存在を了解しようとする傾向の強い中観派によって確立された無自性 $\parallel$ 空性という公式を、瑜伽行派は『瑜伽師地論』菩薩地の思想をふまえた『解深密經』以降のテキストで、二項対立を超える存在の根拠を第三項（非有非無の中道としての円成実性）として見いだす「三性三無自性」という形で理論化せざるをえなかった。

このように無自性 $\parallel$ 空性の瑜伽行派における理論展開をたどることの重要性がはっきり見えてきたが、ここではあえてその問題へと論を広げることなく、「離言説自性」という瑜伽行派の基本的立場に留まって、問題を考えてみよう。

中観派にとって自性は端的に無であるが、瑜伽行派にとって自性は確かに無ではあるがそれは言語化された局面においてであり、非言語の領域は体験的に確実にあり、その領域において確実に自性は有である。中観派において徹底的に言語の虚構性の存在が否定されたが、言語のもたらす存在のあり方を否定する態度は瑜伽行派も継承する。そのことは例えば世親の『唯識三十頌』の第一偈「まさしく、実体としての存在（我）と、その存在のあり方（法）に関するさまざまな言語表現が展開するが、……」⁽⁸⁾という表現に典型を見る。

ここで世親が「言語表現 (upacāra 仮説)」というのは『中論』でいう「施設 prāṭīhiti」とはほぼ同じ意味で理解されているとみなしてかわまない。ただし、『中論』では「施設」によって存在するかに錯覚するモノゴトは端的に無であることを徹底的に論じるのに対して、瑜伽行派ではそのように言語によって存在するかのようには錯覚にもたられるモノゴトを精神的な内実の変容としてとらえ、心的事態を有としてとらえる。すなわち『中論』では言語化されたモノゴトを無と見る立場を貫いたが、瑜伽行派では言語化する心的事実に戻元して、すべての存在のあり方 $\parallel$ 一

切諸法 *śarvadharmā* をとらえようとする。そして、その心的事実を直視することで空性から逸脱した人間的あり方を変換させる瑜伽行が要請される。

このように実践的方向を確定することで『中論』的なニヒリズムへの傾斜は回避される。というのも、『中論』の立場を徹底させるなら、すべての言語表象は虚構されたものであり、そこには一片の真実も顕現していないことになつてしまふ。我々が目指すべき仏陀の境界は、つねに言語によって表象されるが、それは永遠に虚構であり続けるとしたら、仏陀への思いを實在の仏陀に結びつける営みは不可能になり、仏教そのものが成立しなくなるのではないのか、という問いが『中論』にはつきまとう。『中論』のように、言語によって語られたモノゴトは確かに實在ではないとしても、虚構を組み立てる営みはそれでもなおあるのではないだろうか。⁽⁹⁾

仏陀が我々に言葉をもって救済に働き出たということは、その虚構を超えたなにかあるものへと導く手段ではなかったのか。大乘仏教の伝統には、たしかに釈尊はその生涯において、一言も言葉を発しなかったという徹底した言語不信を表明する立場もある。しかし、他方で虚構の世界になぜ、どのように仏陀は言葉を発したのかを問い続ける伝統もある。そして瑜伽行派では、『中論』の施設 *prāṭipatti* や戲論 *prapañca* の考えを斟酌しつつ、それでもなお釈尊が言葉を発した意義を認める。

瑜伽行派の最も重んじる經典である『解深密經』では、『中論』の施設という概念を、釈尊の説法の場面で用いる。『中論』は勝義諦と世俗諦との二項対立的な発想において、言説が働く世俗に施設を認めるが、瑜伽行派では釈尊がその世俗に言葉をもって現れる局面にも施設という概念を用いる。『解深密經』ではそれを「法仮設安立」という。⁽¹⁰⁾ すなわち、釈尊の菩提樹下における究極の体験を、存在のあり方Ⅱ法として言語化Ⅱ仮設し、世俗世界の文脈に位置づけⅡ安立をするという考えをとる。

ここには重要な考えがひそんでいる。まず法 dharma とは言語化された存在のあり方をいうことである。すなわち、菩提樹下で存在の根拠に達する体験をした釈尊は、次第にその体験を反芻しつつ言語領域にもたらし、根拠より見通した存在のあり方を縁起として見抜く。その縁起として成立する存在のあり方を人間的な存在のあり方に焦点を当てて五比丘たちに四聖諦として説く。このような過程とは、まさしく根源的体験が言語化される仏教の基本的あり方といえる。

このような視点は、すでに『中論』においても準備されていたといえる。有名な第二十四章の偈頌「諸仏は二諦によって法を説く」というのはそれである。すなわち、仏の説法とは勝義諦という存在の根源に体験的に基づき、しかも世俗諦としての言語領域に即してそれを言語化するということである。しかし、『中論』は、そのあまりの論理主義的傾向のゆえに、この根源的体験の事実を論理の枠内におさめることを試みなかった。存在の究極的あり方は言語表現とは決定的に異なり、言語表現されたモノゴトは虚構にすぎない、ということの論証へと問題を収斂させていった。

しかし、瑜伽行派にあっては言語が虚構を生み出すとはいっても、釈尊の言葉が真実に近づく手段となっている点に注目する。真実からはずれることなく、むしろ的確に真実を言語の領域に表現する根拠が求められた。そこで、釈尊が究極的な体験に基づいて法を説いたことを教理学的に理論化する方向をめざした。

そこで、瑜伽行派は言語化される根拠となる究極の菩提樹下での体験の場を、法界という概念とむすびつける。そして、言語化された存在のあり方Ⅱ教法は存在の根拠である法界から流れ出たものであると理論化する。

そこで、我々は先に述べた「語る―聞く」の公式が、虚構にすぎない世俗を超えた真実に即していることを理論化する瑜伽行派の立場を、この「法界から流れ出たものⅡ法界等流」という考えを考察することにする。

三、法界等流について

法界等流という考え方は、瑜伽行派において最初期（解深密経や瑜伽師地論）からあった概念ではない。明確に術語化するのには瑜伽行を総合的に体系化する『撰大乘論』においてである。

しかしここでは、思想的にその概念の成立を論究するのではなく、なぜ法界を基盤に「語る―聞く」の公式が成立しているかを、瑜伽行派の思想の構造として見ておきたい。そこでまず法界が意味するところを考えたい。

法界とは、そもそも、五蘊・十二処・十八界という法の分析が初期仏教の頃からおこなわれたが、そこで意根・意識の対象＝境である法、及び根・境・識の結びつきによって成立するあらゆる根拠を界とみなす觀念にまで遡って考察する必要がある。すなわち大乘仏教まで含めての教理学の基礎となっているアビダルマにもとづく理解が必要になることは確かである。しかし、ここではアビダルマに言及する余裕はない。だがそもそも瑜伽行派はアビダルマの性格を色濃く伝えており（大乘のアビダルマという見方も可能である）、瑜伽行派のテキストにおけるアビダルマとして法界について見ておくことにする。

さて、初期のテキストとして『瑜伽師地論』に法界の概念を見ると、そこにはまさしくアビダルマ的に法界を法性・法住と関連づけている記述がある。まずその箇所を検討することにしよう。

そこでの考え方の特徴は、法界と法性が法住を媒介に結びつけられていることである。⁽¹⁾ というのも、法性と法界とは同じく、縁起の理法として存立している事態をいう。それは、簡潔に言うなら、釈尊が成道によって見いだした縁起の理であり、存在するモノの根拠である。これを根拠としてモノは存在するが、そのようなモノとは言語によって定立されて、モノとして現れている。すなわち、法性が言語化され、モノ化されている。だが、このようなモノ化

は、我々が日常の言語によってモノ化しているのとは異なる。釈尊の場合には、成道という究極的な体験にもとづいて、その内実を縁起として認識し、それを言語によってモノ化しているのであるから、我々のモノ化とは異なり、真実に即している。すなわち、言語化が法性に結びついている。⁽¹²⁾

それでは、なぜ法性といい、法界というのであろうか。ここで問題にしている『瑜伽師地論』の箇所はサンスクリットの校訂本がないが、原語が dharmata (法性) と dharmadhātu (法界) であることは確実である。⁽¹³⁾ ここで「界」と漢訳される dhātu は、アビダルマの考え方に基づき、「性」とも「因」とも漢訳によって理解される。⁽¹³⁾ すなわち、「界」とは「性」の意味で本質を意味するとともに、「因」の意味で原因をも意味する。そうであるなら、法界とは法dharmaの本質であり、かつ原因となる根拠であると理解できる。その場合の根拠といい、あるいは原因というのは、存在のあり方¹⁴ 法dharmaが言語化されたモノである以上、その言語化の根拠ということでもある。すなわち、存在の根拠である法性が言語化する法性の根拠であるという局面を法界と術語化している。⁽¹⁴⁾

このような一連の法性・法住・法界の関係を、『瑜伽師地論』では釈尊の成道から説法への働きに即して考察していることは明白である。⁽¹⁵⁾

このように見てくると、法界とは言語化における原因であり、法はその原因に根拠を置いて言語化された結果である。と、因果関係として把握することができる。そして、釈尊が成道の体験によって説法をしたように、その場合の言語化は、先に述べたように我々の日常の言語活動と違って真実に即しており、「無顛倒」なのであるから、この因果関係は質的に変容がないと考えられた。そして、因果関係において、因と果との間に質的同一性がある場合には「等流」という概念が使われる。

この因果における「等流」という考え方は、瑜伽行派において、もともと業がどのように果を招くかという関心に

おいて導かれたと思われる。過去の業が今ここで結果を招く場合、その業の結果は一樣ではない。その業が熏習し、アーラヤ識を変容させ、個体に変化をもたらせている場合の結果を瑜伽行派では「異熟 vipāka」という。この漢訳は玄奘訳のものであるが、玄奘以前には「果報」と訳されていた。この業の果報は異熟を厳密にはアーラヤ識にのみ認めるのが瑜伽行派の立場である。他の識における果報は異熟と思われるのは、このアーラヤ識の異熟の変容にすぎない。

このようにアーラヤ識においては因果の関係は異質なもののへの変容として、異熟と理解された。それと対比して、因果の同質な変化を「等流」とみなす。

このような因果の同質な局面をいう「等流」が、釈尊が真実に即して説法をしたのであるから、法界は因と法は果との関係においても認められるので、釈尊の説法を「法界等流 dharmatāṇṣyanda」という。

ここに大きな問題がある。というのは、『中論』などで言語は真実を表現できないという立場を強調し、その基本的立場は初期の般若経以来あるが、言語化すること、および言語化された表象は戯論をどのように消滅させるかという大乘の教理学の主題は変化せざるをえない。なぜならば、言語化されたモノゴトが法界等流であるかぎり、その語られた真理は保証されるからである。

このことは、單純に釈尊は真実を語ったのであるから当然であると決めつけられ、それまでのことである。しかし、法界という根源から流れ出たものは確実に真実を言い当てているという言語観は、言語が実在をもたらすという発想に近づいているといえる。すなわち、発せられた言語には日常的にモノゴトを意味するという指示機能を超えた根拠が見いだされたということである。このような考えは『中論』には決して見いだすことはできない。大乘の教理学において、この法界等流の觀念は如来藏思想や密教の言語観と結びつきを予感させる。

だがそのような仏教思想史的な観点からこの問題を考察することは控えて、我々の関心である「語る―聞く」の公式において、この問題が意味することの考察を進めよう。

釈尊あるいは仏陀によって語られたモノゴトは法界等流であり、その場合の「等流」とは原因と結果あるいは根拠とその現象とが質的に連続している状態を示すのであることを見いだせたが、そのことは「語る―聞く」の公式において「聞く」ことにどのような意義づけを可能にするのであろうか。

というのも、瑜伽行派の考えでは我々の言語化の根拠はアーラヤ識にある。あらゆる言語表象（第六意識の働き）は可能態（種子）として、アーラヤ識に保存されている。そして、そのアーラヤ識に保存されている言語表象の可能態が、日常の経験としてさまざまな感覚・知覚をするときに、それらを経験を統合的に言語表象させる。それがすべての迷妄を生み出す基本構造である。そこには一片たりとも真実との結びつきはない。言語表象された世界は『中論』という戯論の世界であり、瑜伽行派の独自の観念では遍計所執性とされる。

そうであるとすれば、我々が言語によって宗教的な真実、釈尊あるいは仏陀によって言語化された法の真実に近づく方法とは保証されないことになる。釈尊あるいは仏陀の教説が法界等流であるなら、その教説を聞くことで法界に到達できる道は瑜伽行はどのように保証されるのであろうか。

ここで、注目すべきは先に述べた「等流」と対になる概念の「異熟」である。異熟とは、「等流」とは逆にある原因が異質な結果へと変容することである。簡単に言えば、ある業によって果報を得るとすると、業と果報は同質でない。極端な例として、人間が悪業を積んで悪趣に生まれたとすると、悪業は人間的な行為であるが、その結果は非人間的である。この場合の果報を「異熟」と理解してかまわない。⁽¹⁶⁾ 瑜伽行派の教理学では、アーラヤ識が一瞬ごとに日常の経験を情報としてその内に組み込むことで、アーラヤ識は一瞬一瞬に変容している。この場合に、日常の経験を

原因とすると、その経験の影響を受けて変容したアーラヤ識は原因とは異質な結果である。このようなアーラヤ識を異熟識という。⁽¹⁷⁾

この異質な心的状況への変容こそ、瑜伽行派の理論の骨格をなすアーラヤ識縁起として体系化される基本構想といえる。そして、アーラヤ識を変容させるという点に注目し、その変容のメカニズムを執拗に瑜伽行派は探究する。その場合に、異熟が可能であるためには、原因が結果におよぼす影響をどのようにとらえるかという点が重要になる。そして、変容をきたす影響を「熏習」という概念でとらえる。

アーラヤ識という無意識の領域へ、日常の経験が熏習し、その熏習が新たな経験を可能にする。そのような無意識領域の変容のメカニズムを知った上で、その変容を悪業からの影響を最小限にとどめ、宗教的実践によって徐々に無意識の領域を浄化させることが瑜伽行派の修行の眼目になる。しかし、アーラヤ識が無限定といえるほどのさまざまな影響によって成り立っている以上、気の遠くなるような修行の階梯をへることなくしては、このような精神の浄化は不可能である（三劫成仏）。

ところで、このような精神の浄化の実践が、迷いの発生源であるアーラヤ識の内にのみ根拠をおくのであれば、その迷いを超えゆくことは不可能である。だが、瑜伽行派で修行の実践体系を確立する場合でも、聞↓思↓修という仏教の実践の基本形式に基づくことはいうまでもない。しかも、この実践の基本形式において、超越の契機を修行する者の内面に生み出すのは、いうまでもなく「聞」においてである。仏教は、その出発点において釈尊が五比丘に法を説き、その法への深い理解が五比丘の「聞」の態度から始まったといつてよいであろう。すなわち、その原初の形態において、「聞」が新たな宗教的生への超越の契機であった。そのような超越への契機をうながす「聞」が、瑜伽行派においてはどのようにして可能なのであろうか。

我々は、ここに熏習と法界等流の関係において、アーラヤ識の縁起（依他起性）を超越する契機を教理化している点に注目してみたい。すると、このことを端的に表現する『摂大乘論』の次の一節に出会う。

「一切種子〔識〕である異熟識が煩惱による汚れ（＝雑染）の因であるのに、「それが」どうしてそれ（＝煩惱による汚れの原因）を断ち切る（＝対治する）出世間心の種子でありえようか。出世間心（＝世間を超えた心 *lokottara-citta*）は未だ慣れ親しんだもの（*Tibhina hdis*）となっていないので、それ（＝出世間心）からの熏習は実に存在しない。この熏習がないと、「教えを正しく理解する出世間心は」いかなる種子から生ずるかを、説明する必要がある。――〔答え〕それはきわめて清浄な法界等流の〔十二分教に対する〕聴聞を熏習する種子より生ずるのである。」

ここに見られるように、アーラヤ識縁起において経験の可能性を理論化した瑜伽行派にとって、そのような経験を超える宗教性を保証するのは、そのアーラヤ識縁起を超えた実在とふれ合う契機である。それを法界等流の教説に対する聴聞という経験と見なし、その経験はアーラヤ識縁起を超えた領域から発生するので、アーラヤ識の蓄える一切種子とは異質な種子を生み出すと考えた。

この考え方では、「熏習」という最初期の瑜伽行派のテキストでは、迷妄の経験を限りなく生み出す心のメカニズムが、一方ではそのメカニズムを消滅させるために働く契機を超越的に獲得できるとしたことになる。そうであるとなれば、確実に真実を語りうる釈尊や仏陀の言葉（法界等流）は、それを聞く者において迷妄を超えゆく契機となっている。それゆえ、言語表象は「語る―聞く」の公式において確実さを保証される。それゆえ『中論』に代表されるような意味での、言語表象を全くの無とするニヒリズムへの傾斜からすくい取ることになる。

般若経↓華嚴経に大乘の正統において、この言語表象された世界が幻の如くであり、我々が無に根拠づけられた存在にすぎないことが強調された。だが、その「無」とは究極の体験において無化されたのであるから、我々は無に根

拠づけられた実存において、その究極に至る実存の転換を求めるところに瑜伽行派の見いだした宗教的意義がある。そこでは端的に無と『中論』で強調された言語表象に、究極に至る可能性を見いだすことであった。

このことを『中辺分別論』では、修行の中に位置づけ、法界等流という十二分教修行を可能にする三十七菩提分法を生み出すと理論化する⁽¹⁹⁾。

以上の言語化をめぐる問題点は、瑜伽行派の理論の核心である三性説に結びつけて解釈されねばならない。すなわち、言語表象された端的な無としての遍計所執性と、さまざまな経験世界を形成するアーラヤ識縁起の依他起性と、それらが清浄な法界に根拠づけられた円成実性との関係として瑜伽行派独自の教理学がこの問題に深く関わっている。しかし、ここここでは三性説と関係づける紙幅の余裕がないので、この問題は後日の課題としたい。

四、まとめにかえて

以上の考察から、言語表象が実在の根拠をもたないとする大乘の教理学の伝統において、その言語に宗教的意義をもたらず瑜伽行派の立場の一端を見てきた。それは、実在の根源となる法界から流れ出る言語によって真実を保証され、それをあやうい言語表象で生きている我々の生の根拠とする立場であった。

だが、この言語表象によって釈尊あるいは仏陀によって語られることを、我々の内的な言語(＝意言 manojalpa)イメージによって確実なものにする瑜伽行には、真に宗教的な救済が保証されているのであろうか。超越的な法界等流を契機とする内的言語が働くとしても、すべてを心的事実に戻元してしまう瑜伽行派にあっては、その宗教的立場はどこまでも内面的な言語イメージの変換の無限循環に陥らないであろうか。

端的に言えば、瑜伽行派では仏陀が超越的な救済者としてのベルソナをそなえて具現化するイメージは獲得できな

い。それは法界等流という超越的契機が言語化された側面にのみ意識を集中する修行となっていてからであり、そこに救済の力が働くというダイナミズムを身体的に受け止めることになっていながらも考えられる。

たしかに、瑜伽行派にも仏身論があり、仏陀のペルソナに関する理論はある。しかし、それがはたして瑜伽行という体験と結びつきうるものであったのであろうか。我々は、瑜伽行派によって超越の契機としての法界等流と内在的な熏習との関係が、さらに如来藏思想においてより救済の理論へと向かってゆくことに注目する。それは『究竟一乘宝性論』において仏陀への帰依あるいは信の構造として理論化され、また『大乘起信論』では「真如熏習」という概念に結実する。この瑜伽行派と如来藏思想との関係を延長させてゆくなら、その先に、我々は真言密教の救済のあり方の特徴づけるものが何であるかを教理学的に明確にし、仏教史に位置づけることができるであらう。

この教理学的展開が密教的なマンダラと結びつくことで、超越的な救済者がペルソナをもって顕現するイメージの獲得と、我々の言語表象とが結びつく救済の理論が真言密教において準備されたと見ることも可能であらう。そのような意味で、法界等流という瑜伽行派の思想の至りついた救済の理論として、我々は空海の思想を受け止めることも可能なのではあるまいか。空海は例えば次のように述べている。

「この真言は何物をか詮すや。よく諸法の実相を呼んで不謬・不妄なるが故に真言と名づく。……（中略）……この阿字等（の字母）はすなわち法身如来の一一の名字密号なり。乃至、天龍鬼等もまたこの名を具せり。名の根本は法身を根源となす。彼より流出して稍く転じて世流布の言となるのみ。もし実義を知るをばすなわち真言と名づけ、根源を知らざるをば妄語と名づく。」（『声字実相義』）

明らかにこの考えは、瑜伽行派の法界等流の考え方と近似している一方で、そこにはないペルソナのイメージがつよい。この相似と相違を瑜伽行派と真言密教に見いだすことは、救済理論の可能性を探る場合にも意義あるものとな

ろう。

このようなことを視野におさめるなら、再度問わねばならない。はたして唯識瑜伽行派の教理で人は救われるのか、と。そして、真に根源から流れ出るものは、ペルソナをそなえた仏陀の救済の力なのではあるまいか、と。

- (1) 拙稿「宗教的権威としての力の概念について——『八千頌般若経』の *adhiṣṭhāna* をめぐって」(宮坂宥勝博士古稀記念論文集『インド学密教学研究』上巻、法蔵館、平成五年)
- (2) 拙稿「曼荼羅とコスモロジー再考——空海の曼荼羅理解の側面」(立川武蔵編『曼荼羅と輪廻・その思想と美術』、佼成出版、平成五年)
- (3) 拙稿「仏教における超越と内在」(鎌田繁・森秀樹編『超越と神秘——中国・インド・イスラームの思想世界』、大明堂、平成六年)
- (4) *Shīramatī : Madhyāntavibhāgātika* (山口益校訂本四頁) 山口和訳五頁(ただし、和訳「聖弥勒の摂受よりする *adhiṣṭhānāt* 法の相続」には問題がある。)
- (5) *Bodhisattvabhūmi*, ed. by Wogihara : p. 265 : 『瑜伽師地論』菩薩地、大正三〇、五四一上
- (6) 同前 p. 46 : 大正三〇、四八八下
- (7) おそらく、瑜伽行派は中観派の「無」の立場では瑜伽行の体験を積極的に「有」として論理化できない点を問題にしたと思われる。日常性を全否定する「無」が、それでもなお体験的に「有」となる真実を見定めようとしていたと思われる。このような中観派と瑜伽行派における般若経の空性理解の相違については、長尾雅人「余れるもの」(岩波『中観と唯識』所収) 参照。
- (8) *Bodhisattvabhūmi*, p. 38 ff. 大正三〇、四八六下以下『瑜伽師地論』菩薩地の「*tattvārtha-pāṭa* 真実義品」はこのような言語表現を超えた真実を法無我と関連させて探究することを主題としている。
- (9) *Triṃśīkaviṇapṭikā, Vijñaptimātratāsiddhi*, ed. par S. Levi, 1922, p. 14 & p. 15ff. *ātmadharmopacāro hi vividho yāḥ pravartate/.....* 『唯識三十論頌』大正三一、六〇上「由仮説我法 有種種相転……」
- (10) 長尾雅人「空性における「余れるもの」長尾雅人『中観と唯識』、岩波、一九七八年) は、この問題に関して最も価値ある哲学的解明を行なっている。
- (11) *Saṃdhirimocanaśūtra*, ed par E. Lamotte, 1935, p.

86、大正十六、六九七下

(11) 『中辺分別論』などのテキストでは、法界と法性のどちらも空性の同意語として無媒介に、結びつけられる傾向にある。

(12) 『瑜伽師地論』大正三〇、三二七下

諸縁起無始時來理成就性是名法性如成就性 以無顛倒文句安立是名法住

(13) ちなみに、*buddhachāra* は如来藏思想では「仏性」と漢訳されるが、それはまたブッダの身体＝舍利を意味し、ブッダを生み出す原因とも考えられている。

(14) 『瑜伽師地論』大正三〇、三二七下 由此法住以彼法性爲因是故說彼名爲法界

この漢訳は読みにくいが、「此の法住は彼の法性を以て因と爲すに由る、是の故に彼を説いて名づけて法界と爲す」と読むのが妥当であろう。

(15) 『瑜伽師地論』大正三〇、八三三下

彼縁起無始時來因果展轉流轉相續。如來於此流轉實性現等覺已以微妙智起正言詞方便開示非生非作 當知此中無始時來因果展轉法住法性由彼相應名句文身爲令解了隨順建立法住法界種姓依處

(16) そもそも果報も異熟も *vipāka* の漢訳語である。そのうち、異熟は瑜伽行派のテキストを精力的に翻訳し、中国法相宗の礎を築いた玄奘三蔵がサンスクリットの意味を斟酌

したうえでうみだした訳語である。

(17) アーラヤ識が一切種子識であり、また異熟識であることが明確に整合的に理解化されたのは『唯識三十頌』においてである。

(18) 『撰大乘論』に関しては、長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解』（インド古典叢書、講談社、昭和五十七年）によるチベット訳校訂本が至便であり、それを参照した。ただし、和訳は本書の通りではない。チベット語四四〇四五頁、和訳二一九頁。

(19) 『中辺分別論』山口校訂梵本一一二頁、山口和訳一七二頁