

講演Ⅳ 唯識と「東洋的個」

縁起の思想と場所の哲学

竹村 牧男

はじめに

久松真一が唱えた「東洋的無」に対して、「東洋的個」ということを言ったのは、秋月龍珉である。そこには、徹底して「自己」の問題の究明が志向されている。まことに、「己事究明」こそ、宗教の、あるいは人生の一大事であろう。

小稿では、唯識の三性説を主として紹介するのであるが、そこからさらに進んで、この「東洋的個」の問題を、西田哲学をも参照しつつ考えてみたい。

三性説の概要

初めに、三性説とは何かについて、説明しておきたい。それは、三種の観点から存在のありようを整理したものである。三性とは

遍計所執性 parikalpita-svabhava
依他起性 paratanta-svabhava
円成実性 parinispanna-svabhava

というものである。この三性説は、唯識の文献には大体、出てくるものであり、今はそれらに一貫している内容について、簡単に説明しておく。

まず、遍計所執性とは、意識によって、言語を通じて実体として執されたものことである。他に、末那識によって執された「我」も遍計所執性であるが、主としては、前に述べたものを考えればよい。

ところで、言語をたてるには、その抛りどころ（所依）となるものがなければならぬ。何もないところに言葉をつたえることはできない。その言語の所依（いわば指示対象）となるものが、依他起性である。これに対しては、遍計所執性は意味対象（が実体視されたもの）といえよう。

依他起性とは、字の如く、他によって起きたものことである。すなわち縁起の世界である。それは、唯識でいえば、種子（阿頼耶識）と現行（七転識）の間の因果関係を中心とし、広く縁起の世界の中に生起してくる八識及び諸々の心所のこと

である。これらには、相分・見分等が分析されるのであった。この八識（以下、識の語の中に心所をも含める）の相分・見分等が所依となつて、意識はそれに対し言語を立て、そこに「もの」等を執する。そこに遍計所執性が執されることになるのである。

依他起性は、元來、縁起の世界故に、無自性である。しかも依他起性の八識の世界は、刹那滅（刹那刹那、生じては滅し生じては滅している）である。したがって、それは決して実体的有ではありえない。その刹那滅ながら相続する現象界とでもいふべき唯識の世界に、たとえば同一感覚の連続的生起といった事態もあるのであろう。そこに対して、意識は言語を用いて実体を執する。こうして遍計所執性が生み出される。それは、実体なき現象界に実体を執するという、正に顛倒した認識の世界である。

今、述べた事情は、必ずしも唯識とはいわれないまでも、我々の素朴な認識の構図においても、ある程度考えられるところである。たとえば、我々の五感は、視覚・聴覚・臭覚等々、各々別々に脳に発生していよう。しかもそれは、各々、瞬間、瞬間、必ずや微妙に変化し、決して同一のものではないであらう。そうした各別の変化しつつある五感が我々にとってまづは直接的な世界と考えられるが、そこにおいて、我々は一つのある「もの」を認識する。おそらく、それは、意識が五感を統合してのことであらうし、そこに果たす言語の役割は、

極めて大きなものがあるう。

では、我々があると思つている「もの」のとりの存在が、各五感の背後に存在しているのであろうか。だが、それは、少なくとも直接確認することはできない。その存在を（我々の認識は時間的・空間的秩序を有しているが故に）推論によつて認めるとしても、それは「物自体」としてまったくくえたいの知れないものとなるであらう。

ちなみに、物体の实在説を唱える立場は、おおむね原子論に帰着するが、果たして実体としての原子があるのかどうか、今日の物理学でも問題とならう。いずれにせよ、物質的な世界に関して、我々にとって第一次的な世界は、五感の世界であり、それは各別で変化している世界である。そこに実体的なものは存在しない。にもかかわらず我々は、そこに「もの」を執しているのである。

やや複雑になるが、実は唯識は、阿頼耶識の所縁（対象）として、器世間というもの（いわば物質的環境世界）を考えている。それが、眼識等の感覚の拠りどころとなるという。器世間を所依として、眼識は自らの識内に相分を現じるのである。この場合、器世間を本質、眼識の相分を影像えいさうという。また順に眼識にとつての疎所縁・親所縁縁という。

とすれば、あたかも外界の存在を認めるかのようであるが、しかしその器世間も、阿頼耶識という識を自性とするものであり、刹那滅の存在でもとより実体ではあり得ない。こうし

て、決して唯識ということに矛盾はないとするのである。

なお、阿頼耶識の所縁（相分・対象面）、行相（見分・主観面）ともに不可知とされている。

もちろん、この辺は、もはや日常経験に照らしあわせて眞偽を確かめるわけにはいかない。それを瑜伽行体験に発する一つの表現と受けとめられるかどうかの問題となろう。

さて、依他起性はどのように縁起のもの故に無自性であり、無自性の故に空である。この依他起性の本性・本質としての空であるあり方そのもの「空性」は、どの依他起性にも共通する、変らない性質である。依他起性そのものは、八識の世界であり、現象界そのものとして、刻々変化していく。しかしそこを通貫する変らない本性としての空性がある。それを分節して、円成実性という。

円成実性とは、すでに完成した存在ということである。決して修行の結果、新たに産み出されたりするものではなく、もとよりすでに完成しているのである。空というあり方は一切の現象に即して、一切の現象を貫いて、もとより存在しているからである。むしろ空というあり方にあるからこそ、現象も現象として成立するのかもしれない。その意味では、空性は単に否定的・消極的側面のみではなく、むしろ肯定的・積極的側面も持つ。その故か、空性はまた、眞如・實際・法性・法界等々とも呼ばれるが、それらはすべて同義語である。ちなみに、眞如 *tathata* の意味は、そのまま変らないもの

を意味する。円成実性・眞如・法界は、凡夫の時に減ることもなく、覺者の時に増すこともないからである。

アビダルマ（法の分析）では、変化しない存在を無為法という。また、現象の本性を、理と（中国で）いったりもする。円成実性は、理である。一方、智（さとの智慧）は、唯識ではあくまでも有為法である。したがって、理と智とは必ず別のものである。如来藏思想では、空性そのものが智そのものでもあるという、理智不二の立場に立つ。したがって、我々の（八識の）本性そのものが智であるということになる。しかし唯識では、この意味での心性本淨説には立たない。ただ、本性が空であることのみを心性本淨説に読む。

というわけで、依他起性と円成実性は、切り離せるものではない。円成実性は、あくまでも依他起性の本性なのであって、円成実性のみ、独自に存在するのではあり得ない。その依他起性と円成実性の間には、不二・不異の關係があると言われる。そしてこの關係は、個物と一般者の關係に等しいと説明される。個物と一般者とは、なるほど、まったく別とはいえないし、かといって同じではありえないだろう。いうまでもなく、依他起性が個物にあたり、円成実性は一般者にあたる。ただし、円成実性はあくまでも空性であり、一切の規定を離れている。決して有の一般者ではあり得ない。いわば普遍の方向に普遍を突破したものとなろう。無の一般者といってもよいかもしれない。

以上、三性説の概要を説明した。もう一度、簡単にまとめれば、依他起性は現象界、いわば事の世界であり、遍計所執性はその上に言語を通して実体と執したものの、円成実性は現象界＝事の本性ということである。こうして、三性とは、

言語―事―実性

という三層の構造において、世界を見ていくものである。この中、依他起性と円成実性は切り離せないものであり、ある意味では、「超個の個」にも等しい。もちろん、八識はそのまま個なのである。この、本来、「超個の個」である一真実を覆い、「個」を、あるいは「超個」を各々独立に実体化するものが言語なのである。

唯識の言語観

次に、我々の顛倒の要因となる言語について、唯識の説くところを見ておこう。

唯識のアビダルマでは、言語を、名・句・文に分析し、そのいずれも心不相応行法の中に入れている。心不相応行法とは、色法でも心法でもないもの（ものでも心でもないもの）のことであり、しかも唯識では、我々に直接的な現象（色法・心法）の上に仮に立てられたものである。

名・句・文の中、名とは名称のことで、いわば単語にあたる。句は文章のことである。文は、文字のことだが、それも

書かれた文字のことではなく、発声される文字、すなわち母音・子音などの音素を意味する。古来、「名詮自性、句詮差別、文即是字」といわれる。自性とはこの場合、あるものを意味し、差別とは、松は青いというような、主語を述語で限定する（他と差別する）ものをいう。

文が名や句の所依となることはいうまでもないが、この文は、音声の上に仮に立てられるものの、決して音声（色法の一つ）そのものではない。パスで「あ」といっても、ソプラノで「あ」といっても、「あ」と聞くのは、音声を聞いているのではなく、音素を聞いているからである。では、この音素とは、一体、何なのであろうか。それは、結局、他の音素との「差異」のようなものであろう。ヤーコブソンは、音素に対して、「示差的要素の束」であるといっている。なるほどこれは、ものでも心でもないものに違いない。言語の拠り所となるものが、すでにこのような性格をもつものなのである。

一方、世界の認識に関して、最も基本となるものは、名であらう。ある言葉の意味は、文章の中で、あるいは用法（*usage*）の中で定まるものだとしても、一方、名がそれ自体独自に何らかの意味をもっていなければ、文章を構成することもできないはずである。その言葉（単語・名）の意味を通して、我々は世界を把握しているのであろう。

では、名は何を表すのであろうか。インドには、名は個物

を表わすか一般者を表わすか論争があつたが、仏教では、名は個物には届きえないとする。ある微妙独特の特定の青い色に對し、紺といつても群青といつても、青といつても水色といつても、その特定無二の色を表わすことはできないであらう。

したがって、名は一般者を表わす。では一般者とは、何であらうか。あるポジティヴに存在する一般者があつて、それを指しているのであらうか。

もちろん仏教では、一般者の実在を認めない。そればかりか、陳那（世親以後の唯識派の論師であり、仏教論理学派の祖といわれる）は、名の表わす一般者は、「他の否定」（アニヤアポーハ）という意味をもつとした。たとえば「牛」の語は、「非牛の否定」を表わす、「馬・象・犬……の否定」を意味するという。あくまでも、対応する対象は存在しないといふのである。

このことは、ある言葉の表わす意味は、あらかじめポジティヴに存在しているものに対応するのではなく、他の語との關係においてその範圍が定まるにすぎないということである。ある國語の体系にあつて、色名に、紺と群青と青の分節があれば、そこで群青の領域の意味がそこにある。しかし紺と青の分節しかなかったら、群青は存在せず、その一部は紺と呼ばれ、一部は青と呼ばれるであらう。同じ青や紺の語でも、今の兩國語によつて表わすものは異なる。そのように、名

（單語）は「他の否定」のみを表わすといふのが、唯識派の結論でもあつた。

これをアポーハ説といふが、この理論にも難点がないわけではない。牛が、馬等の否定であるとき、その馬はといへば、牛等の否定である。とすれば、否定対象が確定されえず循環論に陥るのではないか、といった批判もある。しかし、ソシュールも、「すなわち、これらの概念は、自らの内容によつてポジティヴに定義されるのではなく、体系の他の諸辞項との間に保つ關係によつて、否定的（ネガティヴ）に定義される、純粹に示差的存在であること、概念のもつ正確な特性は、それが他のものではない、ということなのである」等といつていふように、アポーハ説は言語の特性を鋭く衝いたものといえよう。

これらの名が、シンタクスの法理によつて組み合わされて句がつくられようが、その意味（命題の内容）もまた、「他の否定」によつて表出されるであらうことも、容易に察しがつくであらう。

すでに文（音素）は示差的要素の束であり、それに基づく名も「他の否定」を表わす。その名の集合としての句（文章・命題）もまた、「他の否定」において意味をもつ。とすれば、およそ言語には、「差異」しかないのである。しかしながら、こうした、個物的世界に比しては虚妄な言語を通して、その言語に對する諸存在の實在を我々は意識的・無意識的に認

めてしまふ。実体的対象の存在を認め、それに執着して苦しむのである。すなわち三性説でいえば、依他起性の世界に対し、遍計所執性を認めて、その依他起性の実相を覆いかくしてしまい、遍計所執性にひきずり回されて本来の自己を見失うのである。

この遍計所執性の産出過程を、『撰大乘論』は次のように述べている。

名を縁じ、依他起性に対し、その相を取り、見によってそれに執着し、尋によって発語し、見・聞・覚・智の四種言説によって言説をたて、存在しない対象を有ると増益することによって、遍計執するのである。

すなわち、依他起性の八識の相分・見分等に対し、まず能遍計の意識が、名を適用することによって一つの相 (nimitta) を取り、その相に対応するものがあるとする見解によって執着し、それに対しさらに種々の言語表現を行う中で、たとえば私はそれを見たというような文を発する中で、他者とのコミュニケーションに入る中、主・客二元分裂は定着し、このような経過を経て、本来存在しないもの (being) の存在を認めてしまうという。ここに、実体的対象があたかも存在するかのような錯覚に陥って、しかもそれを錯覚とは思わないという事態に至るわけである。

ところで、言語をたてる拠り所・所依は、依他起性であった。それは、刹那滅であり、縁起の世界で、全く実体的存在

ではあり得ない。しかしその八識の相分・見分等の相統が言語の所依となる。その場合、やはり、そこには言語の所依にふさわしいある形が現じているからこそ、正に言語の所依となるのではなからうか。つまり、そこはまったく混沌というよりは、何らかの言語的分節に対応したあり方をすでに持っているのではないかと考えられる。そうでなければ、言語の所依にはならないであろう。

では、それはどこから形成されるのであろうか。唯識の観察からすれば、それは、我々が依他起性に対し、遍計所執性を執することが、将来の依他起性の生起を、その遍計所執性に対応したあり方において実現させるという。

このことを説くものを『成唯識論』から引用しておこう。
我法分別熏習力故、諸識生時、変似我法。此我法相、雖在內識、而由分別、似外境相現。諸有情類、無始時來、緣此執為実我実法。

遍計所執性を依他起性に対して執することが、阿頼耶識への熏習を通して、その依他起性の世界を遍計所執性に対応するあり方に変えていく。そこでますます遍計所執性を執することになるといふのである。換言すれば、我々が、意識によって言語を通じ実体的対象を認め、執する、そのことが、その所依となっている眼識等に影響を与えて、後に眼識等をその対象にふさわしいあり方において現せしめるということになる。たとえば赤子は、おそらく初めは混沌の中に住んでいて、

言語を習得していくうちに、世界（感覚・知覚）そのものが分節化され、秩序を有するようになるのであろう。

このような事態に関連するのであろう。唯識には、名言熏習とか名言種子とかいう言葉がある。この名言種子とは、業種子に対するものである。業種子というのは、七転識が阿頼耶識に種子を熏習するときの、その善性・悪性のことである。ここで善というのは、生死輪廻の中で楽の果をもたらし（具體的には神々の世界に生まれたり、解脱したりすること）、悪というのは苦の果をもたらし（具體的には地獄・餓鬼・畜生等の世界に生まれること）ものことである。樂果や苦果は、もはや因のように善でも悪でもなく、無記である。そこで果は因と性質が異なって熟するというので、異熟という。その業果にかかわるものが、業種子である。

これに対し、名言種子とは、要するに、七転識の、その各識自身の種子のことである。元來、名言、言語をあやつるのは、意識であろう。前五識（五感）の地平には、言語は存在しないと考えられる。しかしそれらも含めて、七識すべてのその識自身の種子を名言種子と呼ぶのは、眼識等の熏習↓種子も、意識の言語活動に主導されてのことである、という見方があるからである。

我々がリンゴを認識するとき、眼識には赤い色が見え、鼻識には甘酸っぱい香りが知られ、身識にはなめらかな触感があらわれている。その各々別々の識の感覚等が、意識の「リ

ンゴ」という把握に主導されて、リンゴの認識がなされる。このとき、五感等の各識も、意識に主導されつつ、各々の熏習を行う。この辺の事情が、名言熏習・名言種子の術語をもたらしたのだとおもわれる。

こうして、いわば、言語が存在を形成していくという面すらある。しかし、存在が言語に反映する局面もないわけではないであろう。では、言語と存在の始源は、どのようになるのだろうか。この辺はもはや沓として知られず、無始來、というのみである。ただ、少なくとも唯識（仏教）では、言語の先驗的実在を認めない。そして言語は人々の契約によって成立すると見る。とはいえ、その始源は、無始というしかないのである。

以上、本来、現象界でしか存在しないのに、そこに対してただだか「他の否定」としての名を適用することによって、実体的対象の存在を認め、これに執ってしまうという、唯識の説く顛倒妄想の構造を見てきた。

ふつう我々は、言葉どおりにものがあり、世界があると考える。その虚妄性に気づかせてくれるのもまた、実は経論という言語なのである。それは、言語の虚妄性を指摘する言語として、日常言語を超える体系を具えたものであろう。唯識では、それらを「法界等流」と呼んでいる。真理の世界からの自己表現だということである。我々は、それがあのお蔭で、

日常の迷妄を超出することが可能となるのである。

依他起性への一視点

一般に、仏教では、自我へのしがみつきから解放されて、解脱の境地に達することによって、救いを得るものと考えられる。その解脱の境地は、涅槃といわれる。特に部派仏教では、我執を滅尽して、阿羅漢（無学）になり、灰身滅智とも表現される無余依涅槃に入ることを目標としているような教義を説いた。

しかし大乘仏教では、自我へのしがみつきから解放されて、自由な主体を実現するところに救いを見、この自由な主体の実現は、実は自我のみでなくもの（法）へのしがみつきをも完全に払拭したとき実現すると考えた。このため、我の空のみでなく、法の空をも説いた。否、真正の悟りの智慧によって、我の空のみでなく法の空をも見たが故に、かえって現象界に自由に出入りし得る主体の実現が成就し、またこのことこそ大乘仏教の課題として語られるようになるものである。こうして、大乘仏教では、単なる涅槃ではなく、「無住処涅槃」という涅槃をも説くようになるのである。

このことを三性説によって表現するならば、円成実性が最も大事なのではなく、依他起性こそが常に中心であるということである。我々の実存は、どこまでも依他起性を離れないのである。

このことに関して、たとえば『撰大乘論』には、次のようにある。

諸菩薩の（煩惱の）断果は、無住処涅槃である。その特徴は、雑染を捨てるも生死を捨てない所依のことであって、つまり転依である。その中、生死とは、雑染分に属する依他起性である。涅槃とは、清浄分に属するそれである。所依とは、二分に属するそれであって、依他起性である。転じるとは、その依他起性が、対治が生じて、雑染分を止め、かつ清浄分となることである。

すなわち、煩惱を断じた果は、無住処涅槃であり、それは、転依のことでもある。この転依の依とは、二分を具える依他起性である。我々は、依他起性の上に遍計所執性を執するも、依他起性の中に（その実性として）円成実性がある。一般に依他起性は、常に二分を離れない。その依他起性が清浄分のみとなったところが転依 \parallel 無住処涅槃である。決して円成実性のみとなったところではない。あくまでも依他起性が清浄分になったところが、究極の果の一つになのである。

元来、転依の依は、個体（たとえば、六処 \parallel 眼・耳・舌・身・意）のことであった。この個体は、唯識の教義の中では、当然、八識（及び諸心所）ということになる。すなわち依他起性である。人々唯識で、人々八識で、各々その八識 \parallel 依他起性が所依に他ならない。これが転じるとは、その上に執されていた遍計所執性が消滅して、その中に存在していた円成

実性が自覚的に顕わになることである。それはあくまでも依他起性において実現するのであって、ということとは、実は、八識としての依他起性が、智としての依他起性になることである。くだいようだが、依他起性的なあり方がなくなつて円成実性になるのではなく、依他起性の内容が智となつて、そこに円成実性が自覚されつつ、あくまでも現象界に働きつづける、ということである。如来蔵思想の立場と異なつて、唯識では智はどこまでも無為法と区別された有為法であり、すなわち無漏有為である。

この、識が智に変わることを、転識得智という。智には、四種類ある。大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智の四智である。

阿頼耶識が転じると、大円鏡智となる。大きい円い鏡のよ
うな智のことで、一切の森羅を映し出しているようである。

末那識が転じると、平等性智となる。自他の平等性(真如)
を如実に知る智であり、利他的活動・大悲の源泉である。

意識が転じると、妙觀察智となる。これは、現象界の諸構
造(特殊と普遍)を的確に解明していく智といえよう。

前五識(眼識・耳識・鼻識・舌識・身識)が転じると、成所
作智となる。成所作智というのは、所作つまり作すべき所
(具体的には修行を始める当初、本願に誓ったこと)を成就してい
く智である。一般の人々の五感に、仏の姿等を現じて、仏道
に引導していく智慧である。

このように唯識では、無始より無終に至るまで、八識から
四智へという形で、依他起性(有為法)のあり方を離れない。
修行が完成しても、固定的・静止的な涅槃に入るのではなく、
永遠に現象界に活動するのであって、しかもそこに涅槃を見
出だす、無住処涅槃という涅槃を実現するのである。

ということとは、大乘仏教では、どこまでも個を離れること
なく、しかもその個は依他起性としてどこまでも縁起の中に
ある、ということであろう。前に、円成実成と依他起成を、
「超個の個」に並行させてみた。その場合、円成実性は普遍
の方向に普遍を突破したものととして、無の一般者と考えられ
るとみていた。これに対し、依他起性は、個なのであったが、
それも縁起の中の個を意味するといえよう。この個が無を場
所とし、あるいは縁起的存在であることを自覚しつつ、活動
してやまない。これが、我々が言語を通しての我・法へのし
がみつきを離れたとき実現する主体の姿である。

この縁起的個(依他起性としての自己)の自覚と実現にこそ、
唯識の説く「東洋的個」の姿があるよう。

翻つて、縁起ということとは、仏教の思想の中核をなすもの
である。一般には、釈尊は縁起を覚ったといわれる。私は、
それは必ずしも正しいとは思っていないが、しかし縁起が釈
尊の覚りと密着したものであったことはいうまでもない。釈
尊の覚りにかかわる縁起は、特に十二縁起という、惑・業・

苦の連環を解明するものであったが、「これあるが故にかれあり、これ生じるが故にかれ生ず」という縁起の論理は、広く一切の存在まで適用されていく。縁起ということは、釈尊が世に出ようが出来まいが変わらない真理なのであり、縁起を見る者は法を見、仏を見るともいわれた。依他起性は、その縁起の思想を正しくうけついでいる。逆に唯識は、自己の実現を縁起の中に見出し、位置づけた。そしてそのことは、無始来、無終にいたるまで、放棄されることではなかったのである。

ところで、この「縁起的個」こそ、いわば「場所的個」に他ならないのと私は考えている。仏教の縁起は、西田哲学において、場所にこそ《比較思想》されるべきものと思うのである。

前に、円成実性と依他起性との分節を、超個の個に配当してみた。その場合、円成実性は普遍の方向に普遍を突破したものととして、絶対無の立場ともいえよう。

しかし一般に場所とは、具体的な場所もまた考えられる。たとえば、場所と言うと、あるものがそこにおかれる場所ということ、そのあるものを包む空間的な広がりやイメージすることも多いであろう。たとえば、一本の木の植わっている大地のようなものである。

ところで、西田の場所は、私の見るところ、決してそれだけにとどまらない。むしろ関係の世界ともいえるのではない

いかと思う。

西田は、普遍よりは個物を重視したと思う。哲学の中には、プラトンのように、普遍の方向に実を見いだすものがある。しかしそれだと、いくら普遍を限定していても、個物は出てこず、何らかの普遍の要素が残ってしまう。そこでアリストテレスは、主語となって述語とならないものとしての個物を考えた。西田はさらに、自ら自らのありようを決定するものこそ、真の個物であると考えたのであった。

西田は、全く単独の個物は、意味がないし無と同然だとする。ものが「有る」のは、何らかの関係の中にあって初めて「有る」のである。一本の木が広大な大地に植わっているだけでは、その一本の木の存在の意味があまりない。庭石や、芝生や、他の諸々の立木との関係の中に入ってこそ、かえってそのものの独自の存在を主張し得るであろう。

そのように、個物は、他と関係して初めて存在するといえる。個は個に対して個である。しかし実はこのことは、個物が個物のあり方を否定して、一般に入ること、自ら一般化することである。ここに、(個物の)否定ということがある。一方、一般者が、何らか基本的な有であるならば、個物というものが成立しない。個物が成立するとは、一般者が自らを否定することにおいて可能なのである。

そういう、否定を媒介とした、あるいは絶対無をふまえての個物と個物とが関係する世界が、西田においては考えられ

おり、この関係する多個の世界こそ、ある個にとつての具体的な場所であろう。あたかも、ある木にとつての具体的な場所は、庭石や芝生や立木の配置であるようである。一言でいえば、関係である。

なおこの関係は、静止的に考えられるべきではない。個物と個物の関係としての場所は、各々の個物の主体性の發揮によつて、刻一刻、ダイナミックに動いていく。そこが、弁証法的な一般者といわれたり、歴史的事実といわれたり、創造的世界といわれたりするのである。

この関係としての場を、仏教的に表現するならば、縁起ということになると思う。唯識では、三性説でいえば、依他起性が中軸であり、そこに個が見出されている。この縁起的個は、場所的個ということにもなると思われるのである。

仏教と西田哲学

では、仏教と西田哲学との間は、どのように考えられるべきものであろうか。本来この問題は、かなり多岐にわたる問題であり、到底私のよく論じるところではない。今は、縁起の思想と場所の哲学に焦点をあてつつ感想めいたものを記し、今後の研究の一資助としておきたい。

縁起ということ、仏教は可能な限り詳しく研究してきた。部派のアビダルマにおいては、六因・四縁・五果が分析され、大乘においても、唯識では阿頼耶識縁起を説き、華嚴では重々

無尽の法界縁起を説いた。

こうした中、縁起というと各々の自体が、他に依つて規定され、支援されて成立しているという側面ばかりがどうしても強調されてきたのではなからうか。そもそも縁起 (pratītya-samutpāda) という語が、「縁りて起きること」を意味しており、いわば関係的被規定性のみを表している。そこには、関係の規定性、つまり自ら主体となって関係を裁ち直し、作つていく側面があまりないように思われるのである。依他起性の語は、正にそのことを象徴している。

これに対し、西田の個は、自ら自らのありようを決定する個である。そのことは、自ら関係する多個のありよう、一般者を規定していくことである。そこが実は、世界が世界自身を形成することでもある。ここに作られて作る、創造的世界の創造的要素がある。

この創造作用は、ひたすら場所(関係)に自らを照らすことにおいて成就するのであろう。自我を空しくして、ひたすら場所に自己を聞くと、自ら自らを決定する判断も可能となるのだと思われる。場所的個には、そのような主体性が実現する。

そういう創造的主体性は、仏教においてどのように考えられようか。縁起の思想には、主体性の問題は、考えられないのであろうか。

唯識は、心王・心所のダルマの分析を行うのであった。そ

の中、いわゆる意志に相当するものは、思の心所であるといわれる。この思の心所は、しかしそれ自身ダルマとして、縁起の中で成立するものである。このとき、ある個が何を志向するかも縁起次第となりかねない。果たして依他起性に、自由意志はありうるのであろうか。

唯識では、個の実現は単なる涅槃に入ることではなく、八識が四智となることであった。その四智としての個自体、他の多個との関係を離れるものでは到底ありえない。しかも、自己平等性を証し、世界を的確に分析して、他のあらゆる個に働きかけていく。それは、変化身の提示の場合もあれば、説法、すなわち日常言語体系を震動させ一時解体させる言語の説示の場合もある。

いずれにしても、自己を自ら決定し、関係を自ら裁ち直していけるわけである。

これらも浄分の依他として、なお縁起の中にあるというし、しかしより自発的な主体性が修行を経て成就している。う。

ここで、少し唯識の修道の階程について、見ておきたい。初めに、当然、準備段階があり、その後、十住・十行・十廻向・十地の四十の段階の修行を経て、仏になるという。いうまでもなく、この間、長遠な時間（三阿僧祇劫）かかるという。

十住の初を、初発心住という。初めて菩提心を起こしたところである。以下、十住・十行・十廻向と進んで、十地の初地に入るとき、無分別智を発して真如を証す。一つの決定的な悟りを開くわけである。このとき、末那識は平等性智を、意識は妙觀察智を開くわけである。

しかし、このことで、その個の全体の問題が解決したわけではない。煩惱の種子は阿頼耶識に巣くっており、なお修行が要請される。そして、十地の修行を経て、ようやく、仏になる。このとき、阿頼耶識は大円鏡智に、前五識は成所作智になるのである。

十地の修行の間、第七地と第八地の間に、一つの境界がある。第八地以降は、自然に（はからわずとも）利他的な行動がなされるという。第七識の我執が、まったく払拭されてしまふのである。また、生死輪廻においても、業果に基づく分段生死から、自らの意思に基づく変易生死へと変わり、意成身を身体とするという。要は、自らの意思によって、生死輪廻の世界へ出入りするのである。

さらに第九地には、弁才すなわち言語能力が最高度に高まる。自在の説法がなされるのである。それは、我々の日常言語への、ひいては世俗の顛倒妄想への、言語による的確で自在な処方といえよう。

このように、転識得智し、修行がほぼ完成してくると、個は、自ら縁起的個であることを自覚し、むしろ積極的にその

縁起的關係を規定しかえす働きをなす。そのことを永遠になしつづけるものが、無住処涅槃である。それこそ、場所的個としての東洋的個の姿であろう。

では、転識得智する以前、いわゆる凡夫の間には、この個の本来的な姿は実現しないのであろうか。

ある意味では、そうなのであろう。しかし私は、必ずしもそうではないと思う。

唯識も大乘仏教であるが、大乘仏教というのは、一人一人が仏となることを謳うものである。仏になるには、必ず、初めに菩提心を発し、請願をたて（修行の本初にたてる願を本願というのである。一人一人の大乘仏教徒に、本願があるはずである）、後、修行を積み重ねていくことによって達成されるという。この発菩提心、本願の誓いは、どのようになされるのであるか。

この典型は、本願を完成した阿弥陀仏に見出だされよう。

阿弥陀仏は、もともとは、一人の国王であった。世自在王仏にまみえることによって、菩提心を発し、出家して法蔵菩薩となり、四十八願を自ら確認して修行する。こうして本願を立て、阿弥陀仏となったのである。

この初発心から仏への典型の、さらに下敷になっているのは、実は仏伝文学の然灯仏授記物語である。それは、釈尊が、いかに仏への道を歩み始めたのかを、文学の中で追求したものである。私は、これこそ大乘仏教の原点をなしていると思

う。

はるか昔、バラモンのスメータという青年がいた。実は、釈尊のはるか過去世の身である。スメータ青年は、親から多大の遺産を相続するも、それが死の前に何の意味ももたなかったことを思つて、ヒマラヤ山中に入り、自らの生・老・病・死の苦の解脱を追求する。

その頃、町に仏様が弟子たちをひきつれてやってくるのと、ことで、町の人々は種々、歓迎の用意をしていた。スメータ青年はこのことを知つて、歓迎の列に加わりたいうと、人々は特にぬかるんでいた道の修理をあてがう。スメータ青年は、一所懸命、道の修理に力を注ぐが、ついに間にあわず、仏様を迎える時が来てしまう。

そこで、まだどろどろの道に自らの体を投げ出して、仏様に背中を渡っていたのだ。その仏様の尊いお姿を見ているうちに、スメータ青年の心中には、一つの省悟が走つたのだ。

私一人が力を得ても、私一人が迷いを渡ったとしても、それだけでは、何の意味があるか。一切を知る智慧を得て、すべての人々を迷いから救い出してあげられる人にこそ、私もなろう。輪廻の流れを断ち切つて、三界の苦しみの生存を断ち切つて、真理の舟に乗つてこぎ出して、広く世の中のための思い、人々をこの苦しみから救つてあげよう。

そしてスメード青年は八つの誓願を誓い、一方、その橋となったスメード青年のすべてを洞察していた仏様は、その青年が、未来に必ず誓願を成就してゴータマという仏になると予言し、保証する。このことを授記という。また、この仏様は、スメード青年の心に、灯をともした仏というので、然灯仏（ディー・パンカラム）というのである。

大乘仏教の仏は、すべてこのスメード青年↓釈迦牟尼仏の軌跡を典型している。阿弥陀仏に例証されるようである。我々は、未来に仏となる者であるが、したがってまたこの軌跡を典型とせざるを得ないのである。

然灯仏授記物語の要点は、自他不二の自己に目覚め、そこを原点として、そこから生きよう、と誓い、志向することである。このことは、初発心の時から、関係の中の個の自覚に自らを開き、自らそのあり方にふさわしい自己を扱ひとるということであろう。

そこに、すでに場所的個の自覚というか、自我↓自他不二の自己への決定的な転換がある。

ある意味では、この転換こそ、自己の追求における最も大事なことといえよう。『華嚴経』に、「初発心時、便成正覚」というのも、よく肯づけることである。あとはそれを「長長出ならしむ」以外、菩薩の生はないのであろう。

以上、場所を縁起に比定しつつ、その縁起の根本に、単に

存在の他者よりする被規定性のみではなく、関係があるべきように規定しかえす主体の発動を見るべきことを述べた。唯識の三性説は、個（八識及び心所の総体）を依他起性と表現し、円成実性（空性）と不二・不異だとする。しかしそのことが、遍計所執性を執することにおいて味まされているという。我・法の実体視という顛倒妄想を切開したとき、自覚されるのは空を本性とする縁起的自己である。絶対無に基づいて関係に規定されつつも関係を規定する自由の主体をそこに見出すのでなければならぬ。単に三性を知的に了解することが唯識の学習ではない。西田のいう真の個物、むしろ世界を創造する主体が、仏教の縁起の思想の中にも見出されるべきであろう。

もちろん、仏教に、そのことがないわけではない。大乘仏教の唯識は、転依を円成実性よりは依他起性に見るのであり、無住処涅槃を強調し、転識得智を語る。そこに真実の自己を見出しているのである。しかもその実現は、法界等流の言葉、日常言語の虚妄性を開く言葉が、我々にもたらされることによってなされていく。

その真実の自己への転回は、実に初発心時に始まる。この発菩提心もまた、向こうからお出ましになる仏にまみえることが決定的な要因となる。あるいはその啓示としての言葉との出会いが決定的な要因ともなろう。いずれにせよ、すべては法界等流の働きによるものである。それを一言でいえば、

討論

討議者 河波 昌

時間が短いので二三重要な問題を取り上げてみたいと思います。一番最初にペーパーのところ、「久松真一が唱えた東洋的無に対して東洋的個ということを言ったのは秋月龍珉である」という言葉があります。それに対して、竹村先生はもう一つ新しい展開をなされているということが、着目すべき点であろうかと思えます。それは縁起的個とでもいうべき考え方です。久松先生が無ということをおっしゃるけれども、例えば、その無という概念の中に縁起という思想がほとんど出てこないんですね。久松先生の場合、縁起ということはないけれどもよくらいであります、やはり仏教ということを考えてるとき、縁起というものを通した無ということがどうしても考えられないと、インドの仏教には相応しない面が出てくるのではないかと思えます。私は縁起的個という概念の中に東洋的無と東洋的個という二つの概念を止揚した非常に豊かな展開の可能性を秘めた契機が存在するのではないだろうかということを感じて痛切に感じるわけです。それは特に、三性論の構造の中で捉えられて依他起性というところで個を捉えておられる。つまり、言い換えれば、縁起の中で個というものが

捉えられているわけですね。そういうところが、大きな問題点をなしているのではないだろうかという感じを感ずます。

それから、個という問題を重要視したのは西田哲学であり、西田の最後の宗教論にも、個は個に対して個であるとか、個になるとか出てまいります。西田哲学との関連も視野に収めながら、竹村先生が展開されているというのは、非常に大きな問題だと思えます。従来西田哲学は、大部分は禅との関係でとらえられ、また、一部、浄土教とかキリスト教との関係でとらえられてきたわけですが、唯識という立場では本格的に西田哲学と関係させたということも、あるいは、竹村先生のアプローチがはじめてではないかと思えます。西田哲学を唯識と関連づけ、また、唯識教学というものを西田哲学と関連づけることによってまったく新しい別の創造的局面というものが考えられるだろうということが出てくるわけですね。個は個に対して個であるという問題の中に依他起の問題と西田哲学の問題が関わってくるという点がこれからの問題としてさらに追求されるべきであろうと考えます。

今回のテーマの中心が感覚の復権ということであったわけですが、唯識教学と感覚の問題は、転識得智という面からいえば、前五識つまり眼耳鼻舌身意が転換されて成所作智となっていくところ、すなわち、われわれの感覚が根本的に変革されていくところ、まさにそのことにおいて、感覚の復権どころではなく根元的な展開ということが積極的に考えられるだ

ろうという点が、非常に大きな光を投げかけるものだろうと思えます。

それから、弥勒・無著・世親の唯識というものが五世紀ごろに最終的に完成されていくわけですが、ある意味でインド大乘仏教がこうした唯識教学の段階で最終的な段階に達して展開されていくというわけです。その間に華嚴とか如来蔵を通じてきているというのが一つ重要なポイントですね。法相唯識は例えば天台の教判などでは非常に低いとみなされているわけですね。どちらかというところ、その他の大乘仏教は法相唯識というものを非常に低く見てるわけです。教判としては、法相唯識は了義教に対して未了義教であるといわれます。これは中国的な偏見なのかもしれません。今ここで、インド大乘仏教史における唯識の位置づけを今一度振り返ってみる必要もあるのかなと思ったりします。

それから、唯識教学の最終段階で、弥勒・無著・世親ですが、世親菩薩という方自身が、まず最初に俱舍論を書いて、その段階では小乗仏教ですね、それから、唯識を書いて、そして最後に浄土論を完成していくわけです。そして、浄土論の中に四大智慧、四智論が展開されているということ、これも大事ですね。世親菩薩の浄土教において唯識教学とインド大乘仏教の感性的な展開というものが考えられる。

例えば、極楽世界というものを普通の人はどうとらえているかというところ、仏教渡来以前の他界思想に吸収されてしまっ

て、仏教が入ってこなくてもよかったような他界思想に仏教的な極楽とか仏教用語をつけてお葬式をやっているだけで、実際は、日本仏教というのほもう仏教渡来以前の他界思想に仏教が吸収されてしまったようなところがあります。そういう解釈か、あるいは、極楽というのは神話的なものだという解釈が多いわけです。例えば、極楽を非神話化して解釈する立場の代表としては、先般亡くなられた藤吉慈海が挙げられます。それから、インド文化史的に、例えば、極楽の莊嚴はいろいろあるけれども、それはインド人の理想的なユートピア思想を表現しているだけだという中村元さんの見解があります。私はやはり極楽というのを解釈するには四大智慧によって解釈しないと仏教になってこないし、まさしくそのことで完結していくというように考えます。例えば、極楽はとてもおいしいものが食べられるとか、すばらしい音楽が鳴り響いているとか、光が輝いているとかという記述がありますが、これらは成所作智の展開ですね。阿弥陀仏の悟りの境界が四智となって展開されているという側面があまり指摘されてきませんでした。それを本格的にやったのが世親の『浄土論』ですが、それをまた山口益博士が四智論の立場で極楽世界を解釈されているところがあります。成所作智を一つとってみても、極楽世界でただじっとしているのではなくて、そこは無限に感覚が創造されていく世界であるという新しい解釈なし展開もしてくるのではないだろうかという感じもします。

問題としては個という問題ですが、秋月先生は東洋的個といたことをいわれているのに私なりの見解をつけ加えさせていただきますと、個という立場、絶対的な個という立場がいったいどこで成り立つのか。例えば、キルケゴールならば、神の前で個であるという考え方がありますが、これはもう仏教にも共通した一つの考え方なですね。例えば、大品般若經の冒頭に、般若波羅蜜を説くお釈迦様に対して絶対的な賛歎の文章が つづきます。そしてその後、お釈迦様が空を説くわけですが、三千大千世界の衆生がお釈迦様の前で自分が一人だという、つまり、お釈迦様が自分に対してだけ法を説いているという記述があり、無限に開けた世界の中で一人一人が一人一人になるという記述があるのです。そういう論理を展開して、お釈迦様という一個の存在に対して個になっていくという考え方が見られます。私は、華嚴經とか維摩經とか無数に見られる、個が個になるという思想は、大乘仏教の一つの前提であらうかと思うのです。仏の前に立つことによって始めて個というものが成り立つわけです。

個が個に対して個であるということ成り立たせる一つの構造というものが縁起ではないだろうかと思うわけです。竹村先生は、縁起という構造の中で個を見ようとなさったわけですが、まさしくそういう考え方が依他起性という概念の中で、縁起性の中で個というものが成り立っていくという展開が豊かに見られるところがあります。

唯識というのは、私は一つのまとまった体系ではなく、必然的に破られる体系であって、唯識というのはただ識のみというわけですが、それをぶち破るものが、例えば、法界等流や聞熏習というものであるわけです。だから、唯識というのは破られるために作られた体系である。そうやってよいのかどうかわかりませんが。

唯識の解釈で昔からあるものでとてもわかりやすいたえですけれども、「意識眠りて一夜の夢を見る。阿頼耶眠りて生死の夢を見る」ということがよくいわれます。阿頼耶識と意識とを対照して述べているわけです。夢の中では、対象の世界と自分が必ずいるわけですね、唯識の専門用語でいえば、夢の中の私は見分であり、見られている客体世界は相分ということになります。しかし、相分といってもそれは夢の内容で、それは人間のところが作ったわけで、非常に夢のたとえというのはわかりやすいと思うのです。夢の世界をぶち破るのが、いわゆる法界等流、超越的な呼びかけ Anspnich であろうと思います。ですから、唯識自身は唯識自身の体系を破るためにあるものである、という側面があると思われるます。

また、むしろやっぱり四智というものを積極的に捉える必要があるように思われます。唯識というのは、下から上に向かって進んでいく体系のようですね。こちらから修行していくと、われわれの迷いの意識が転じて智に到達するという考

え方ですが、むしろ、四智そのものが上から積極的に働きかけてきてという上からの宗教的な営みというものが、例えば、真言密教の場合には認められていることが指摘できます。

さらに、最近では唯識教学があらゆる宗派に取り入れられて、例えば、浄土宗でも唯識をやりながら浄土教をやっている人、あるいは、華嚴をやりながら唯識をやっている人など、いろいろあって、唯識立ちとか華嚴立ちというのですが、浄土教の中に唯識教学を徹底的に取り入れて非神話化というのではなくて、四智論の展開、大円鏡智論とか成所作智論の積極的な展開、すなわち智慧の展開として絶対者の積極的な働きかけを説いた人の中には浄土宗の方には山崎弁栄という人がいますが、四智論というのは唯識だけの問題ではなくて、むしろ、仏教全体の問題だと思っておりますね。

それから、西田の場所的論理と、円成実性ですか、縁起論的な構造で場所論を見ようとする営みがある、これも私はとも啓発されたのであって、私なりに勉強させていただきましたと思います。一般者と個という問題ですね。一つの例として引用させていただきます。「いうまでもなく、依他起性が個物に当たり、円成実性は一般者に当たる。ただし円成実性は空性であり、一切の規定を離れている。決して有の一般者ではあり得ない。いわば普遍の方向に普遍を突破したものにしろ。無の一般者といってもよいかもしれない」。こういったところの言及も、非常に西田哲学と唯識との関係が問

題意識というのが集約されていて、非常に啓発的な考え方だと思います。

いわば「普遍の方向に普遍を突破した」というのは、普遍というカトリックを思い出すのですが、カトリックとして普遍を突破してはいけないですね、どうなんでしょうか、無の一般者としてのカトリック、無のカトリックといったことはどうなんでしょうか。

いまのところはこれだけにさせていただきますと思います。

司会者（小林圓照） いまの河波先生のお話に対して竹村先生いかがでしょうか。

竹村 お答えする必要はほとんどないと思いますが、一つだけ述べさせていただきます。

唯識が破られる体系と違ってよいかと、これはまさに私はそのとおりだと思います。日常言語と法界等流といわれる経論、いわば聖なる言語とのちがいのというのは、唯識には、あるいは法界等流の言葉の中には、自己解体の装置が含まれている。言語で説きながらそれが否定されていくということが内在している。そういうことが、言語体系が区別される一つの基準になるのではないかという気がします。

さきほどの横山先生のお話にもあったのですが、三性説も一種の観法ですけども唯識観において四尋思、四如实智という観法が行われているのですが、その中でいわれていること

は、世界はただ識のみだという、こういう了解は、まだ唯識そのものに住したことはない。それさえも消えたときにはじめて真に唯識に住するのだ。実は無分別智で真如を証するのだと、そういうところまで書かれておりまして。だから唯識の言葉をただ奉じていくところに意味があるのでなく、唯識をやっていかばいくほど唯識が否定されていく。唯識という了解も越えられたところに真実が現われるという局面は確かにいわれていると思います。

司会者 唯識における無住処というのは唯識に留まらないのですか。

竹村 ええ。

河波 縁起の中に成立する個というのはどういう個ですか。西田さんがおっしゃった、個に対する個ということを経起論といいますか、依他起性とか、そういうところで積極的に展開されると、竹村先生のものすごい哲学ができてくるのではないのでしょうか。

竹村 いえいえ、そんなものではないので、場所というものを、いわゆる一般者というような形で見ないで、関係としてみたのです。そこに縁起をくっつけたということで、縁起的個というのは個に対する個ということと別に変わらないと思います。ただ、その個が縁起的存在だということです。

河波 ふつうよく念仏というと、人間の主観が仏を構想すると思うけれども、仏と人間とが縁起の関係にあるとき、念ず

るといふのを近代の主観主義的な立場だけでしか、いままでも解釈できなかったのですが、念仏というものを、例えば『般若三昧経』のチベット語訳では、人間と仏との関係を縁起の關係でおさえようとしているわけです。そして、まさにそれは人間と仏との縁起の關係に目覚めたときにそれが見仏なのです。

八木誠一 唯識といってもいろいろな説き方があると思って興味深く思いました。横山先生の方は阿頼耶識に重点を置かれて、唯識が方便であって哲学ではないとはっきりおっしゃいました。つまり、哲学的な吟味をするなどというのはいかにも見当ちがいのので、もしそうだとすれば、唯識が方便としていかに機能するか、あるいは、どうしたらより理解できるかということになるしか仕方がないと思います。阿頼耶識についていえば、例えば、われわれの日常経験をフッサールの現象学的還元のように意識内在の面だけに限定してみると、まさしく唯識的な世界が出てきてよくわかるようにも思えます。

ところが、竹村先生が三性説のところから話されたのを聞くと、そして、依他起性を縁起とおいて円成実性を空とおくと、私はむしろ西田哲学よりは西谷先生の世界に見えてくるのですが、それとの關係はいかがでしょう。

また、竹村先生のお話を聞いていると、阿頼耶識を立てる必然性が見えないのですが、いかがでしょう。三性説で十

分理解できるのであって、どうしてこれが唯識ということになるのかという疑問を抱きました。

竹村 西谷先生についてはくわしくありませんので、今後の課題としておきます。

阿頼耶識が立てられた一つの理由は、生死輪廻をいかに説明するかということがあります。つまり、無我でありアトマンという実体はないのだけれども生死輪廻し、因縁果報があることをいかに説明するかということで、阿頼耶識が考えられたわけです。

それから、さまざまな多様な現象つまり七転識を徹底的に整合的に説明するのに阿頼耶識が必要であると考えられたようです。私自身としては阿頼耶識の必要性を感じていませんが、刹耶滅の相続を説明するのにも必要かも知れないと考えています。

河波 インドに連続的に出てきた問題意識があってそれが阿頼耶識と直結したのではないのでしょうか。例えば、寝る前の自分と目覚めた後の自分の同一性を説明するために考えられたといえるかもしれません。阿頼耶識の概念にはそれなりの必然性があると思います。

八木 そういう意味ですか。ただ言語が作り出す仮構は言語の分析から十分に出てくることで、何も阿頼耶識を立てなくてもよいのではないかと感じたものですから。

横山 仏教の諸派はすべて縁起の解釈から生じてきているの

ですね。「縁起を見るものは法を見る」という言葉がありませんね。ヨーガの実践の中に阿頼耶識が輪廻の主体として見出されたのですね。もう一方で、三性説は、般若の空をいかに論理的に説明するかということから出てきます。はっきり言えば、阿頼耶識の方が主流であり、三性説は垂流だと考えられます。縁起が主たる問題となるからです。

八木 唯識無境ということがなぜいえるのか。

横山 外界があるかどうかということではなくて、執著された遍計所執性が問題なんです。そして、諸法という法は自分の自己存在なのです。

八木 そうしますと、人人唯識があるということを考えて、ライブニッツのモノドロギーと非常に似てくるように思うのですね。ただ、そうすると、他者とのコミュニケーションがあるのかないのか。いかにして可能なか。クリスチャンとしては問題を感じます。

阿部 久松先生の東洋的無は個というキャラクターが希薄ではないかという批評がありました。私は必ずしもその批評が当たらないのではないかと思います。なぜなら、久松先生の東洋的無は無相の自己であって、そこに個というか自己ということをはっきりあるわけですね。本当の無相は自己であり、真の自己は必ず無相でなければならないということがあると思います。

河波 久松先生はあくまで絶対的な自己を無ということをお

しゃっていて、無と縁起とが相即的には成り立っていないのではないのでしょうか。

常盤 久松先生の無には働きが認められているように思います。そこに縁起が認められるのではないのでしょうか。また、臨済が衣を付けるという譬をしていることが指摘できます。

『解深密経』などを参照すると、円成実性となったときに依他起が依他起であることを止めるとは理解できないでしょう。

竹村 私はむしろ『撰大乘論』を研究したのですが、『撰大乘論』には依他起を中心に三性を見ていくという視点があります。三性説は基本的には有為法を見ていく論理ですが、ところが、円成実性はいくまでも無為法ですのでそれだけでは無漏有為の浄分の依他を捉えきれないところがあります。如来蔵思想の場合には、無為法と有為法を一つに見ていくところがあり、そこに如来蔵思想の必然性があります。

秋月 久松先生の東洋的無は無相の自己ですから、そこに個というものが入っていますし、それが空であるとするならば、当然、縁起が含まれていると考えられます。また、阿頼耶識に関していえば、無我説でありながら輪廻転生を認めるということから出てきたと私は思うのです。

上田 横山さんの発表の中で唯識は哲学ではないという答え方がなされましたが、これは宗教の場合、よく見られる答え方ではありますが、哲学と宗教がいかにかわるかということ

とが自覚的に捉えられる必要があるように思います。そのこととからいって、もう一度、唯識が考える言葉の問題について考えなければならぬと思います。

また、仏教とは何かについても改めて反省してみる必要があるうかと思えます。

竹村 縁起のことについて私の考えを少し補足させていただきます。釈尊はよく縁起を悟ったといわれているけれども、それは私は正しくないと思っています。それは三性でいえば円成実性を無分別智で悟ることが悟りの根本にあり、そこから後得智が出てきて世界を語るときには縁起という形で語ったわけです。

また、私は唯識はある意味で一つの哲学であると考えています。そして、そこに経験や言語に対する反省があると考えます。

(この後、竹村、八木、上田、の三氏の間で言語や言語の基底の仮構性をめぐる議論がありました。紙数の関係で割愛させていただきます。——渡辺)