

## 『成唯識論』の伝える安慧の三性説について

竹村 牧男

はじめに

『成唯識論』には、古代インドの多くの論師の説が紹介されており、当時のインド思想界の動向を知る上になかなか貴重な資料を提供してくれている。その紹介の仕方は、「有義……」（「有る義は……」）という形でなされているが、それらの説の実際の主唱者も、諸注釈によっておおむね知られる。いうまでもなく、それらの中、「正義」とされるのは、護法の説である。

もっとも、『成唯識論』の正義の説、あるいは護法の説とされるものが、インドに実在したダルマパーラの説と常に精確に同一かどうかは問題で、このことは多くの検討を要することである。<sup>(2)</sup> 同様に、安慧の説とされるものについても、同じ問題がある。安慧はステイラマティに他ならないと考えられるが、ステイラマティには幸い、『弁中辺論疏』(Māhyanāvibhāṅga) や『唯識三十頌釈』(Trisikābhāṣya) のサンスクリット本、『大乘莊嚴經論釈』(Sūtrālamkāraṅvibhāṣya) 等のチベット訳などがあって、その思想をかなり詳しく検討することが可能である。<sup>(3)</sup> このとき、ステイラマティと安慧との間には、必ずしも一致しないものがあるように思われる。<sup>(4)</sup>

果して、『成唯識論』は、正しくステイラマティの説を安慧の説として紹介しているのであるか。あるいはそうではないのだろうか。そもそも『成唯識論』の伝える安慧の説というものが、実在したのであるか、架空のものなのであるか。

以下、このような関心の下に、『成唯識論』が伝える安慧の説について、検討を加えてみよう。

一、安慧について

『成唯識論述記』（以下『述記』）は、インドにおいて、世親の『唯識三十頌』に注釈を書いたものに、十論師がいたことを伝えている。護法・徳慧・安慧・親勝・難陀・淨月・火弁・勝友・勝子・智月の十人である<sup>(6)</sup>。

この中、親勝と火弁は、世親と同時であるという。安慧と淨月は、護法と同時であるという。なお、徳慧は安慧の師である。勝友・勝子・智月は、護法の弟子であるという。難陀については、時代の指標となるべきものが述べられていないが、玄奘がナーランダラー到着後に、二年ほどついで学んだという勝軍の、師匠といわれている。

安慧（スティラマテイ）が護法と同時代であることは、最近の研究によっても説かれている<sup>(7)</sup>。特に、梶山雄一は、清弁と護法と安慧の年代論を関連する種々の文献の比較研究から論じ、フラウヴァルナーの提示した五一〇～五七〇年の説を「最も確実性のあるもの」と確認している<sup>(8)</sup>。『述記』の、安慧に関する紹介は、次のとおりである。

梵に悉恥羅末底と云う。唐に安慧と云う。即ち、雜集を糅し、俱舍論を救ひ、正理師を破す。護法論師同時の先徳なり。南印度の境、羅羅国の人なり。妙に因明を解し、善く内論を窮め、微猷を小運に扇ぎ、蘭蕙を大乘に飛ばす。神彩至高なること、固とに提議し難し<sup>(9)</sup>。

先徳を紹介する際の尋常<sup>ゆつじょう</sup>とはいえ、相当に賞め讃えた内容である。しかしながら、『成唯識論』の中では、しばしば論破の対象となるのである<sup>(10)</sup>。

二、安慧の識説（一分説）

まず、安慧が唯識の識についてどのような見えていたのか、一覽しておこう。

『唯識三十頌』は、有為の十八界を八識で表現する際、識転変（Vijnānaparīṇama）という新しい概念を導入したのであった。『成唯識論』はこの識転変という点に関して、大きく二つの見方があるという。

変というは、謂く、識体いい転じて二分に似るぞ。相と見と俱に自証に依って起るが故に。斯の二分に依って我・法を施設す。彼の二ついい此れに離れて所依無きが故に。

或は復た、内識いい転じて外境に似る。<sup>(11)</sup>

ここに、転変の二つの解釈があげられている。前者は、一つの識体が転じて相分・見分が現じ、都合、三分があるとする説であり、後者は、識が転じて境として現じるのであるが、そこで相分・見分二分があるとする説である。

この二つの転変に対する見方がある中、安慧は護法とともに前者の立場に立つという。<sup>(12)</sup>ただ、後に詳しく見るように、護法は相・見二分も依他起性とするのに対し、安慧は相・見二分を遍計所執性とするという違いがある。このことから、安慧は一分説といわれるが、<sup>(13)</sup>こと識の立分ということに限っていえば、安慧も三分説なのである。

この、識を二分で見ると、三分で見るとの相違は、『唯識三十頌』第十七頌の解釈にも現われてくる。『成唯識論』は、その第十七頌を、  
是諸識転変 分別所分別

由此彼皆無 故一切唯識

と訳す。<sup>(14)</sup>そして、この語句に対する見方が、次のように記されている。

論に曰く、是諸識とは、謂く前に説く所の三能変の識と及び彼の心所とぞ。皆な能く変じて見・相二分に似れり。転変という名を立つ。

所変の見分を説いて分別と名づく。能く相を取るが故に。所変の相分を所分別と名づく。見に取りらるるが故に。

此の正理に由って、彼の実の我・法は、識が所変に離れては皆な定めて有るに非ず。能・所取に離れては、別の物無きが故に。実物の二の相に離れたること有るに非ざるが故に。

是の故に一切の有為・無為は、若し実にもあれ若し仮にもあれ、皆な識に離れず。唯という言葉は識に離れたる実物を遮せんが為なり。識に離れざりぬ心所法の等ごときには非ず。

或は、転変とは、謂く諸の内識の転じて我・法の外境の相に似て現ずるぞ。

此の能転変を即ち分別と名づく。虚妄分別をもって自性と為すが故に。謂く、即ち三界の心と及び心所とぞ。此の所執の境を所分別と名づく。即ち妄執する所の実の我・法の性ぞ。

此の分別いい外境に似れる仮の我・法の相を變ずるに由って、彼の所分別の實の我・法の性は決定して皆な無し。前に教・理を引いて已に

広く破してしが故に。

是の故に一切は皆な唯だ識有るのみ。虚妄分別は有りということ、極成せるが故に。唯というは既に識に離れざりぬ法をば遮せず。故に眞空の等きも亦た是れ性有り<sup>(15)</sup>。

識転変の解釈の相違が、頌中の語が何を意味するか<sup>(16)</sup>の解釈の相違として現れているというわけだが、考え方として、識の地平ではなく、実の我・法は無いとするのは同じである。ただその実の我・法が、相・見二分に基づいて執されるとするか、相分（此分別変似外境假我法相）のみに基づいて執されるとするのが異なるわけである。

この第十七頌の解釈においても、安慧は、やはり護法とともに前者の立場にあるという<sup>(16)</sup>。それは、三性説との関係は別として、識を三分で見えていく点では一致するからである。もっとも、相・見二分を依他の有と見るか無と見るかが異なるので、転変の理解にも相応の相違は出てくる。『述記』は、この第十七頌の説明のところで、次のように言っている。

安慧解して云く、何をか転変と名づくる。謂く是の三識の自体は皆な転変して見相二分に似たり。識の自体分を名づけて転変と為す。転変というは変現の義なり。即ち識の自体の現じて二の相に似たり。実には二相に非ず。其の實の二の相は即ち所執なるが故に。即ち遍計所執は依他の有に似たり、理実に無なり。或は転変というのは、是れ変異の義なり。謂く一の識体変異して見相二分の用と為って起るをもつてなり。護法菩薩は解して云く、又た転変と云ふは、是れ改転の義なり。謂く一の識体改転して二の相と為って起きて自体に異なるをもつてなり。即ち見は能取の用有り。相は質礙の用有るが等きなり。識の自体の転じて能取及び有礙を起すに由るが故に。或は変というは是れ現の義なり。初巻に解するが如し。今は自体を能転変と取る也。<sup>(17)</sup>

護法の場合、自体分は能転変とし、相・見二分を有なる依他起性とするのに対し、安慧の場合は、自体分を転変とし、また、自体分の中から何らか二分の契機が見られるとするのであり、そこで二分としてたてられたものはや遍計所執性だというのである。

したがって、頌中の分別は見分、所分別は相分と見る点で護法と一致するが、安慧の場合は、「所変の見分・相分は皆な計所執なり。見は能取相に似たり。相は見が所取に似る。実には二分無しと<sup>(18)</sup>」ということになる。こうして『述記』によれば、安慧はこの第十七頌を、

安慧の云く、彼の実の我・法は、識所変の二分に離れて皆な無し。計所執の二取を離れては無きが故なり。即ち総無に依り別無を立つるな

り。識が所変というのは、俱に計所執なり。実物の二の相に離れて有ること有るものには非る故に、皆な唯識のみなり。<sup>(19)</sup>  
と解するというのである。

以上によれば、安慧は、識に三分を一応数えるも、自体分の一分のみ依他起性とし、相・見二分は遍計所執性の無なるものとする。そして実我・実法の仮設は、この無なる遍計所執性の二分（総無）に依拠して行われる（別無）というのである。

安慧がこうした識の見方をしていた、との了解は、玄奘・慈恩大師には一貫していたようである。その例証をさらに若干、挙げれば、まず『述記』に次の説がある。

又た四句分別せば、

見有って相無しという。謂く正量部師なり。相分を作さずして而も境を縁ずるなり。

相有って見無しという。謂く清弁師なり。

相・見俱に有りという。余部及び大乘等なり。

相・見俱に無しという。即ち安慧等なり。<sup>(20)</sup>

あるいはまた、『述記』に、「或は実をもっては一分と説く、安慧の如し。或は二分とは親勝等なり。或は三分とは陳那等なり。或は四分とは護法等なり」<sup>(21)</sup>ともある。古来、「安・難・陳・護、一・二・三・四」と言い慣わされてきているが、『述記』は、二分説に親勝等とあげている。さらに、実我・実法の仮設が、遍計所執性を抛り所となされることについて、『述記』は、

若し安慧の解ならば、二種の我・法は皆な是れ別無なり。総無の見相二分に依って施設し仮説す。性、有に非るが故に、自証は難言にして我・法には非るが故に。唯だ仏の証したもう所なり。<sup>(22)</sup>

と明かしているし、『成唯識論樞要』（以下、『樞要』）も、「仏を除いて已外の諸の異生等は、計所執の総無の上に於て別に執して我・法と為す」<sup>(23)</sup>と説明している。

さて、以上に対して、二、三の問題点を指摘しておきたい。まず、転変ということについて、スティラマティはその『唯識三十頌釈』に、「変

化 (anyatathva) である」とし、「因の刹那が滅すると同時に、因の刹那とは異質の果の自体の獲得があること」と説明している<sup>(24)</sup>。転変 (識転変) の転変を、識自身における同一刹那時の変化 (識体転じて二分に似る) とは見ず、異刹那における前後の変化と見ている。『成唯識論』は、ステイラマティ (＝安慧?) のそうした解釈に何らふれていないのはどうしてなのであるか。

次に、種々の我・法の仮設が識転変において行われることについて、ステイラマティは次のように説明する。

その中、我等の分別の熏習習気が成長するが故に、また色等の分別の熏習習気が成長するが故に、阿頼耶識から、我等の顕現としての分別と、また色等の顕現 (としての分別) が生じるのである。その我等の顕現及び色等の顕現を、その分別から外のもののように執して、我等の仮設、また色等の法の仮設が、無始時より、外の我・法なしに起きるのである。<sup>(25)</sup>

ここに、我等の顕現・色等の顕現がいわれているが、二分の変現等はいわれない。また、我等の顕現・色等の顕現が直ちに遍計所執性かどうか問題であろう。いずれにせよ、ヴィニターデーヴァは、ここで、「それは識の所取分において<sup>(26)</sup>」であると指摘している。ステイラマティの考え方を、それは十分、反映したものである。このとき、それは、仮設は識の相分においてなされるとする難陀の考え方にむしろ近いものと考えられよう。<sup>(27)</sup>

こうした点を考えても、一体、『成唯識論』の安慧の説は、実際に『唯識三十頌』に註釈を残したステイラマティの説そのものかどうか、大いに疑問がある。

また、安慧の識理解は、どこから来ているのであろうか。安慧は一分説といわれるが、認識が成立するためには、そこに何らかの三分が変現しなければならぬ説であろう。一般に三分説の起源は、陳那からといわれている。『成唯識論』自身、次のように説いているようである。

然も心と心所とは、一一い生ずる時に、理を以て推徴するに、各々三分有り。所量と能量と量果と別なるが故に。相と見とは必ず所依の体有るが故なり。集量論の伽他の中に説くが如し。

境に似たる相は所量なり。能く相を取ると自証とは、即ち能量と及び果となり。此の三は体、別なること無し<sup>(28)</sup>という。

このように、三分説を自覚的に理論化したのは、確かに陳那が初めてであったろう。安慧は、護法と同時代の人というから、陳那の説を当然ふまえていたと考えられる。しかも三分に言及しつつ、自体分 (自証分) の一分のみ依他起性であるとしたのである。

ところで、『述記』は次のように述べている。

謂く、安慧等の古大乘師は、多く唯だ識の自証分のみ有って相見分は無しと説く。護法出で已って、見相有りと説くは集量論等に依って方に之を顕発す。<sup>(29)</sup>

あるいはまた、次のようにある。

安慧已前の諸の古徳等は、皆な二分は是れ計所執と説く。護法已後、方に三、四の依他分を計するなり。<sup>(30)</sup>

あるいはまた、次のようにある。

……其の二取は遍計所執と名づく。……即ち安慧等の多師、並びに此の義を説く。<sup>(31)</sup>

これらによると、護法已前の多くの論師は、安慧と同じ考えであったという。では、それは、三分説を初めて唱えたと考えられる陳那をさらに遡ってのことなのであろうか。あるいは陳那以後、護法以前ということなのであろうか。

たとえば難陀は、識の二分説をとり、相分にあたるものが仮設の所依で、それは依他起性であるとしていた。なるほど難陀は安慧よりどれほど遡りえないであろうが、世親と同時代という親勝も二分説なのであり、おそらくその三性説も難陀に類するものであつたらう。安慧以前の諸の古徳が、一樣に安慧と同様の考えをもっていたとするのは、おそらく無理がある。大体このときは、陳那以前でも識の三分による理解があつたことになつてしまふのである。

仮に陳那以後の論師が安慧と同様の見方をしたということは可能であらうか。護法は陳那に依つて三分（四分）を依他起性としたように、三分のすべては識そのものであり、依他起性だとするのが陳那の考え方であらうから、このことは考えにくいことである。

大体、三分説において、相・見二分は遍計所執性、自証分は依他起性とするとき、その遍計所執性を執する能遍計は各識の自証分に求められることとなる。しかし、三分説を唱え始めた陳那は、自証分の認識を現量としており、<sup>(32)</sup>いわば概念的了解を離れた、自相のみを直覚するものとして無分別なものとしている。そういう三分説から、相・見二分が自証分によって執されるという理論は、成立しえるであらうか。なお、自証分は、見分が相分を認識したその内容を見るのであつて、相分を直ちに対象として認識するのではないであらう。<sup>(33)</sup>

すでにステイラマティと安慧とは、必ずしも一致しえないものがあつた。また、安慧をめぐる唯識思想史上の位置づけは、どうもにわかには

信じがたいものがある。このように『成唯識論』の伝える安慧の説は、少くとも識説及び三性説に関しては、注意が必要だといえそうである。

### 三、安慧の三性説

次に、安慧の三性説そのものを、さらに詳しく検討してみよう。

『唯識三十頌』が遍計所執性について説いている第二十頌を、『成唯識論』は次のように訳している。

彼の遍計に由って、種種の物を遍計す。此の遍計所執の、自性は所有無し<sup>(34)</sup>。

この頌の解釈には、二説あるという。次のようである。

論に曰く、周遍して計度す、故に遍計と名づく。品類衆多なり、説いて彼彼と為す。謂く、能遍計の虚妄分別ぞ。即ち彼彼の虚妄分別に由つて、種々の所遍計の物を遍計す。謂く、妄つて執する所の蘊・処・界等の、若しは法若しは我の自性と差別とぞ。此の妄執する所の自性と差別とを総じて遍計所執自性と名づく。是の如く自性はすべて所有無し。理と教とをもって推徴するに得べからざるが故に。

或は、初の句は能遍計の識を顕す。第二の句は、所遍計の境を示す。後の半は方に遍計所執の若しは我、若しは法の自性、有に非ずということ<sup>(35)</sup>を申ぶ。已に広く彼が不可得なることを顕してしが故に。

『述記』は、前者を「此は即ち是れ前の難陀等の解なり<sup>(36)</sup>」<sup>(36)</sup>といっており、後者の説は正義の護法の説なのであろう。その大きな違いは、第二句の「遍計種種物」の種種物 (vād vād vastu) を、依他起性の所遍計と見る (後者) か、遍計所執性と見る (前者) かである。ただし、それを遍計所執性と見る難陀等の場合でも、各識の相分を直ちに遍計所執性というのではない。能遍計は第六・第七識に限っているわけだし、識の相分は我・法の仮設の所依なのであった。

このように、まずは「種種物」の解釈があげられているが、特にここに安慧については言及されていない。

問題とされるのは、能遍計の自性と、遍計所執の其の相とである。所遍計の自性は、『成唯識論』で言及されているが、安慧の立場にはもともと存在しないものであった。能遍計と遍計所執に関する安慧の説は、次のようである。

有義は、八識と及び諸の心所との有漏に摂めらるる者、皆な能遍計なり。虚妄分別をもって自性と為るといふが故に。皆な所取と能取とに

似て現ずという故に。阿頼耶は、遍計所執自性の妄執種を以て所縁と為すと説けるが故に、<sup>(37)</sup>という。

有義は、三界の心及び心所い無始より來た虚妄に熏習せしに由って、各々体一なりと雖も二に似て生ぜり。謂く見・相分ぞ。即ち能・所取なり。是の如き二分は、情には有って理には無し。此の相を説いて遍計所執と為せり。二が所依の体は、実に縁に託して生ず。此の性の無に非ざるを依他起と名づく。虚妄分別の縁に生ぜらるるが故に。云何んぞ然なりということを知る。諸の聖教に、虚妄分別は是れ依他起なり、二取をば名づけて遍計所執と為すと説けり<sup>(38)</sup>というをもってなり。

こうして、安慧の三性説は、識の相・見二分は遍計所執性で、自体分<sup>||</sup>自証分が依他起性であり、しかも八識のすべては能遍計であるとするものである。

八識が能遍計である理由の一つは、それが虚妄分別と呼ばれるから、ということであった。このことについて『述記』は、「若し有漏心、無漏の如く執を起さざる者の有らば、即ち虚妄分別と言ふべからず。若し執せざる心を妄分別と名づけば、即ち無漏心も応さに虚妄分別の心と名づくべし。既に此の理をもって明らけし、有漏の心は皆な能遍計なり<sup>(39)</sup>」と見るのだと説明している。

そこで、八識と我・法二執の關係は、同じく『述記』に、「執は即ち三性に通ず。有漏の心は執に非る者は無し。五・八識には唯だ法執のみ有り。七には唯だ人のみ有り。六は二種に通ず<sup>(40)</sup>」と記されている。いずれにせよ、有漏の八識のすべてが常に能遍計であるということは、善・悪・無記三性のいずれの場合も、執者が伴われているという説である。このことと関連して、『述記』はこの安慧の考え方の根拠が、世親の『縁起論』にあることを別の箇所指摘しているのが注目される。

安慧解して云く、変謂識体転似二分というは、二分は体いい無なり。遍計所執なり。仏を除いて以外の菩薩已還の諸識の自体は、即ち自証分なり。実を証せざるに由って、法執有るが故に、二分に似て起る、即ち計所執なり。依他の有に似れども、二分は体いい無なり。自証分の如く、相貌は亦た有なり。無い有に似るを以てなり。即ち三性心に皆な法執有り。八識の自体は皆な二分に似れり。手巾に依って兔を變似するに、幻に二耳を生ずれども二耳は体いい無なり。手巾に依って起るが如し。彼れ世親所造の縁起論の中の最後の決択に、無明支、三性に通ずと許すと説けるを引く。故に如来を除いては、皆な二分有り、是れ計所執なり<sup>(41)</sup>。

ここを読むと、自証分が無明によって常に実を知らず、二分の相貌を起こす。その体は無なのでこの二分を遍計所執性とする、との意旨のようである。安慧においては、そもそも二分が現われること自体、法執のためなのである。

なお、有漏の一切心（善・悪・無記）が法執をもつことは、阿頼耶識が遍計所執妄執習気を縁することからも明らかだといふ。この意味は、阿頼耶識は一切心の習気を有する。一方、その習気は、遍計所執妄執習気と表現されている。したがって、一切心は遍計所執を執するのであり、故に法執をもつはずだ、というものである。

もう一度まとめると、安慧の三性説は、八識のすべてが能遍計であり、法執を有する。このことによって、自体分に相・見二分が変現するが、この二分は体有るものではない。およそ二分が現われるのは、必ず法執があるからである。そこで自体分は依他起性であるが、相・見二分は遍計所執性である。我・法の仮設は、この遍計所執性の二分に依拠して行われる、というものである。

それは、能分別は依他起性、所分別は遍計所執性、言い換えれば、識の見分は依他起性、相分は遍計所執性とするような三性説とも異なる（ちなみに『成唯識論』にはそのような三性説は一向に伝えられていない<sup>(42)</sup>）。しかもにわかには信じがたいことであるが、護法以前の論師の多くは、ほぼ一様にこの説を奉じていたと慈恩大師等は伝えるのであった。

では、そうした三性説は、弥勒・無著・世親の唯識説に、十分根拠を有するものなのであろうか。すでに検討してきたことからいえば、否定的に解するしかないと思われる。無著は、十一識<sup>(43)</sup>十八界（それはおのずから八識の相分・見分となる<sup>(44)</sup>）は、依他起性としつつそれを所遍計としていた。遍計所執性は特に言語との関わりに中に見出されるべきものとしていた。そうした理路は、『瑜伽師地論』ばかりか、『弁中辺論』<sup>(45)</sup>『大乘莊嚴經論』においても、同様に見られるのであった。安慧の三性説が、初期唯識論書の三性説から無理なく導かれるものなのか、私には大いに疑問だが、このことを念頭におきつつ、護法の安慧の三性説に対する批判を節を改めて検討することとしよう。

#### 四、護法による安慧の三性説への批判について

上述の安慧の三性説に対し、護法は、能遍計は第六・第七識（中でも特に我執・法執の心）に限定し、識の相分・見分等はいずれも依他起性とする立場であった。難陀等は、二分説の立場から見ていくので若干異なるも、やはり、能遍計は第六・第七識に限るのであり、大枠からいえ

ば護法に近いのである。このような護法の立場から、安慧の三性説は多くの批判をうけている。

まず、能遍計は八識のすべてとする説に関してである。<sup>(46)</sup>第一に、「唯だ意識のみを能遍計と説くが故に」とある。いうまでもなく、『撰大乘論』の説である。これに対し安慧は、遍計は意識であっても、他識は計しないものであるとは言っていないし、意識の語は、意と識と意識を含んでいるのだと会通するという。しかし、『撰大乘論』のいう能遍計＝意識の説は、遍計所執性の産出過程が名を縁することから始まるのも考えても、第六意識を特定した説だと考えられよう。安慧の主張は、『撰大乘論』に対しては、やはり無理なのではないか。護法としては、「意と及び意識とを意識と名づけたるが故に」として、末那識もそこに読みこもうとする。それにも若干の無理はあるだろうが、安慧の主張ほどの無理はない。

第二に、「計度分別するいい能遍計なるが故に」とある。『俱舍論』に、意識のみ計度分別と隨念分別をも有し、分別であるが、他の五識は、自性分別のみで無分別であるとされたことは有名である。<sup>(48)</sup>唯識でもそうした法相分析はうけついでいる。<sup>(49)</sup>遍計所執性の内容をどう規定するか解釈は様々にありえようが、もしそれが実体として執されたものを意味するなら（安慧の場合もともかく執の対象である）、あるいは何らか概念的構成を不可欠とするなら、前五識の地平等にはやはり遍計所執性はないと考えられよう。これに対し安慧は、計する相の細なるものは前五識や第八識（阿頼耶識）にもあって、実は一切の識が能遍計なのだとする。

微細であれ、計度する働きがあるとすると、相応する心所が問題となろう。そこで護法は、第三に、「我・法と執するは必ず是れ慧なるが故に」という。護法にいわせれば、前五識と第八識には、法執とかかわるような慧の心所は相応しないのである。我・法の執は薩伽耶見によるのであり、この正体は慧である。それがありえないなら、遍計所執性を執する能遍計にはなりえないではないか、というのである。

『成唯識論』は、別境の心所と八識との相応関係について詳しく論じているが、その中、慧の心所と前五識との関係について次のようにいう。

有義は、五識には此の五、皆な無し。……推度すること能わざるをもつて、簡択すること無きが故に、という。

有義は、五識にも此の五有る容し。……所縁の於に推度すること能わずと雖も、而も微劣に簡択する義有るが故に。此に由つて聖教に眼・耳通は是れ眼・耳識と相応する智性ぞと説けり。余の三も此に准らえて慧有りというに失無し。<sup>(50)</sup>……

『述記』を参照すれば、前者は『対法論』に拠る説である。そのためか、前者は安慧の説、後者は護法の説といわれている。これによれば、かつて安慧は、前五識と慧の相応を完全に否定するのである。護法の場合も極めて特殊な場合のみに微劣なものを許す説である。

ちなみに、煩惱と八識の相応関係については、

此の十の煩惱（悪見を五つに開いて十煩惱とする。この中に薩伽耶見がある）は、何れの識とか相応する。藏識には全に無し。末那には四有り。意識には十ながらを具す。五識には唯三のみあり。謂く、貪と瞋と癡とぞ。分別無きが故に。称量するが等きに由つて慢等をば起こす故に。<sup>(52)</sup>

とあるのみで、異説は併記されていない。つまり前五識には、疑・慢・悪見は相応しないのである。

これらを考え合わせると、安慧の場合も、前五識等は、執著の主体としての能遍計にはなりえないのではないか、と考えられる。

しかし『述記』によれば、実は安慧は、「若し計度する慧は、粗なるは五・八に無しというも、細なる者は亦た有る」とするのだという。安慧の場合、有漏であれば三性のいずれにあっても能遍計なのだから、その細なる慧は常に前五識、第八識に相応しているということになる。そこで護法の立場からは、「若し爾らば何が故に慧の数（心所）は是れ遍行に非る」と矛盾が指摘されるのである。

第四に、「一執は必ず無明と俱なる故に。無明に善性有りと説かざるが故に。癡と無癡との等きは、相応せざるが故に」という。

『成唯識論』は、煩惱の心所同士の相応関係について、特に無明に関して、「癡は九種と皆な定めて相応す。諸の煩惱の生ずることは必ず癡に由るが故に<sup>(53)</sup>」<sup>(53)</sup>と書いており、これにも異説のあったことは伝えていない。では、無明・煩惱と相応しつつ善の心所とも相応しうるのであるか。かつて見たように、安慧は世親の『縁起論』をいうかもしれない。しかし護法の立場からは、善心にも無明ありとは、「瑜伽等の論に皆な説かざる故に」ということになる。

安慧は、善というのは、本来、一切の有漏の心は不善であるところ、不善の行相の軽いときに善というまでとするかもしれない。これに対して、慚と無慚とは俱起しえないように、無癡と癡とは相違する法で俱起しえない。善の無癡の心所が起きていたときは無明はありえずしたがって煩惱はありえないとする。

これに対し安慧が、無癡は癡の無いことではなく、「癡の相の軽微なる」をいうのだとすると、第五に、「執有つて空智を導くということを見ざるが故に。有と執すると無と違すると、俱起せざるが故に」という。『述記』に、「若し有漏心には必ず法執有りといわば、即ち加行智は既に法執有るべし。云何んぞ能く空の智を導きて現前せん」等とある。

第六に、「曾て執有るが能熏に非るは無きが故に」という。これは、第八識も執あるとすると、「法執の心は必ず勢力有る」をもって能熏となつてしまふが、それは、汝自身が「第八は亦た能熏に非ず、是れ異熟心にして勢用無きが故に」と考えているのと矛盾するといふのである。すでに『撰大乘論』に、熏習をうけうるものは、無記等の条件があつて、それは阿頼耶識以外にありえないことが論じられていたが、このことも矛盾してくると思われる。

議論はさらに続く。安慧は、虚妄分別と名づける以上、そこに執があるはずだし、二分が現われるのは執によってこそだといふのであつた。これらに対し、護法の立場では、次のように反論している。<sup>(55)</sup>

有漏の心等は、実を証せざるが故に、一切皆な虚妄分別と名づく。

所取・能取の相に似て現すと雖も、而も一切能遍計に撰むるものには非ず。

勿、無漏心にも亦た執有りぬるが故に。如来の後得にも執有りぬべきが故に。経に仏智には身と土との等き種々の影像を現すること鏡等の如しと説けるが故に。若し縁の用無くんば、智等に非るべし。

虚妄分別といつてもそのすべてが執心だというわけではなく、相・見二分が現じたからといって直ちにそれが遍計所執性として執せられたものではない。そうでないと後得智などが成立しない、という。智の問題は、また節を改めて考えてみたいが、虚妄分別の語や相・見二分の変現において必ず執や遍計所執を見なければならぬといふのは、確かに短絡的すぎるであらう。『撰大乘論』は虚妄分別所撰の十一識（十八界）を、依他起性としたのである。

なお、「阿頼耶は、遍計所執自性の妄執の種を所縁と為すと説ける故に」との主張に対しては、「唯だ」その種子のみを縁ずといっているわけではないから「誠証」にならないとしている。

以上が能遍計を八識に見る安慧説への護法による批判の内容であるが、特に心所との関係において、安慧説は多くの無理があると私には思われる。遍計所執性が単に分別されたもの、ひいては単に識によって変現されたものという以上に、我執・法執によって執されたものを意味するとき、逆に能遍計の側は、心所論との関連もふまえて規定されねばならない。

また、第八識にも法執が有るとする説は、唯識教学の中では、許されえないことなのではなからうか。

次に、相・見二分を遍計所執性とすることに對する批判である。裏返せば、相・見二分は依他起性だということである。<sup>(56)</sup>

まず第一に、「諸の聖教に、唯量と唯二と種々とを説いて、皆な依他起と名づけたるが故に。又た相等の四の法と十一識との等きをば、論に皆な説いて依他起に撰むと為せるが故に」と教証をあげている。『撰大乘論』、『瑜伽師地論』に拠っているが、五法の中の相等を依他起性とするのは、『弁中辺論』でも同様なのであった。

さらに理論的にも次の困難があるという。第二に、「爾らずんば、無漏の後得智品の二分をも、遍計所執と名づくべし。許さば、聖の智は彼を縁じて生ぜざるべし。彼を縁ざる智品も道諦に非ざるべし。許さずんば、応さに知るべし。有漏も亦た爾なるべし」という。護法の立場では、無漏後得智は相・見二分を有する。そこで、遍計所執性はありえようもない。しかし、相・見二分がいれば必ず遍計所執性だとする立場に立つと、そうした後得智は成立のしようもない。一方、遍計所執性ではない二分が認められるのなら、有漏心にもそういう二分があつてよいではないかというのである。

第三に、「又た若し二分は是れ遍計所執ぞといわば、兎角等の如く所縁縁にも非ざるべし。遍計所執は体、有に非るが故に」という。およそ縁のはたらきをなすものは、存在論的に無なるものであつてはならないであろう。しかし遍計所執性は、無なるものである。二分を遍計所執性としてしまうと、確かに識は実用ある所縁縁を持たないものとなり、結局、認識は成立しないこととなる。

第四に、「又た二分は種をも熏成せざるべし。後の識等の生ぜんときには、二分無かるべし」という。二分が存在論的に無であるなら、種子を熏習する因縁にもなりえないというのである。

第五に、「又た諸の習氣をば是れ相分に撰む。豈に有に非る法い能く因縁と作さんや」という。種子は阿頼耶識の相分に撰められるが、それが無法であるなら、現行を生じる因縁になりえないだろうという。

第六に、「若し縁所生の内の相・見分は、依他起に非ずといわば、二が所依の体も例するに亦た応さに然るべし。異なる因無きが故に」という。元來、識の立分は、色が見えたり音が聞こえたりしている事実に対して、そこに内在されている契機を仮に分析したまでであつて、分離しうるものではない。すべて一つの識の中で的事である。そこで相分・見分は遍計所執性だが自体分は依他起性である、と同じ識内の事を区別するこ

とは考えられないことである。相・見二分が遍計所執性なら、自体分も遍計所執のはずだという。『述記』は、「異の所以として彼此の別つ可きこと無きをもってなり」といつている。なおこのことは、相分を遍計所執性、見分を依他起性とする説に対してもいえることである。

なお、これら相・見二分を遍計所執性とすることに対する批判に対して、安慧の立場からどう反論するのかについては、もはや記されていない。こうして、護法の立場としては、「斯の理趣に由って衆縁に生ぜられたる心・心所の体及び相・見分とは、有漏にもあれ無漏にもあれ、皆な依他起なり」と結論するのである。

私はここで、相・見二分を遍計所執性とするときの問題点について、もう一つ指摘しておきたい。安慧の場合、我・法の仮設はあくまでも相・見二分に基づくのであった。決してそれは、自証分に基づくのではないのである。それは、総無の上に別無が仮設されることであつた。

しかし、三性説のおそらく源流に位置する『菩薩地』『真實義品』では、悪取空批判において、仮設の所依となるべき事 (base) の有を強調したのであつた。<sup>(57)</sup> その思想が、五法(五事)における相||依他起性説にもつながっていようし、『顕揚聖教論』では、「假有所依因、若異壞二種、雜染可得故、当知依他有」と、仮設には必ず所依がなければならないことが、依他起性の有の主張につながることを説くに至るのである。こうした唯識思想の基本的な立場に照らすとき、仮設の所依(自証分ではありえない)を無と見るのは、極めて変則的といわざるをえないであろう。なお、仮設には、日常言語における仮設と聖教における仮設とがある。<sup>(59)</sup> 安慧においては、その聖教における仮設も、遍計所執性に基づいてのこととならざるをえない。『了義灯』は、次のようにいつている。

仏を除て已外は、計所執の総無の上に於て別に執して我及以実法と為す。世尊は此の虚妄の執を除かんが故に、総無の上に仮に施設して聖教の我法と為す。故に経の頌に云く、「愚の分別する所の如し」といふ頌は、余の妄執を証す。「愚夫所執の実我法を対遣せんが為」といふ頌は、仏の説意を証す。<sup>(60)</sup>

地上の菩薩の説法も、総無上の我・法の仮設である。仏もまた、総無の上に仮設するのであり、それは妄執を離れしめんがためなのだといふ。このとき、たとえば五蘊・十二処・十八界や五位百法のような分析の実質内容も、所詮遍計所執性だということになる。とすると、ただひたすら無差別の世界が志向されるのみとならう。果してこのことが、無住処涅槃などを説く大乘にふさわしいかどうか、私には疑問に思われるのである。このことは、後得智の世界をどう見るかにも関係しよう。智の問題については、また節を改めて見ていきたいが、仮設されたものと仮設

の所依をとともに遍計所執性の無なるものと見るのは、本来の唯識説においてはやや無理があると私には思われるのである。

以上、主として、遍計所執性の問題をめぐって、護法の立場からの安慧への批判を見た。我々は三性説も、唯識教学の中の心王・心所の問題、種子と現行の問題、等々から詳しく見ていかなければならない。安慧の三性説の論拠は、虚妄分別という言葉と、所取・能取を取るといった表現とである。しかしその程度の語句から直ちに一義的な三性説を導き出すのは無理であろう。もちろん、『瑜伽師地論』『撰大乘論』等も十分考慮に入れなければならない。これらを総合的に見たとき、護法説の方がやはり合理的であり、安慧説は種々の論理的破綻をきたすことを免れないであろう。

#### 四、安慧の智の理解について

唯識に無相唯識・有相唯識がいわれるとき、その区別の基準の一つは、智に相分等があるのかどうかということであつた。<sup>(6)</sup> もっとも智には、根本無分別智と後得智とがあり、各々の場合が問題となる。無相唯識、有相唯識をいう場合の智は、おそらく根本無分別智に關してであらうが、後得智に關しても議論があつた。『成唯識論』は、その二つの智について、各々、相・見なし、見のみあり、相・見ありの三種の立場があつたことを伝えている。その中、安慧の理解について明らかにし、その意味合いを検討してみよう。

まず、無分別智について、『成唯識論』は次のように述べている。

有義は、此の智には二分俱に無し。所取・能取の相無しと説けるが故に、という。

有義は、此の智には相・見俱に有り。彼の相を帯して起る彼を縁すと名づくるが故に。若し彼の相は無くとも彼を縁すと名づくといわば、応さに色智の等きを声等の智と名づくべし。若し見分無くんば、能縁にあらざるべし。寧んぞ説いて真如を縁する智と為す可けんや。勿、真如の性をも亦た能縁と名づけなむ。故に此れには定めて見分も有りと許すべし。

有義は、此の智には見は有つて相は無し。相無くして取る、相をば取らずと説けるが故に。見分は有りと雖も而も無分別なるをもって能取に非ずと説けり。取ること全無には非ず。相分は無しと雖も而も此れい如の相を帯して起ると説く可し。如に離れざるが故に。自証分い

見分を縁する時に変せずして縁するが如く、此も亦た爾るべし。変じて縁せば、便ち親しく証するに非ずなんぬ。後得智の如く、応さに分別有るべし。故に此には見のみ有って相無しと許すべし。<sup>(62)</sup>

護法の正義は、最後の見分のみがあるとの説である。見分のみあるといっても、それは道理世俗の立場での教学上の規定であって、実際には無分別智が開かれた現場においては、そうした言葉も離れていることは、当然である。

次に、後得智について、『成唯識論』は次のように述べている。

有義は俱に無し。二取を離れたるが故にという。

有義は、此の智には見は有って相は無し。此の智品には分別有りと説けるが故に。聖智は皆な能く親しく境を照すが故に。執著せざるが故に、二取を離れたりと説けり、という。

有義は、此の智には二分俱に有り。此は似の真如の相を思惟して、真実の真如の性をば見ずと説けるが故に。又た此の智は諸法の自・共相の等を分別し、諸の有情の根性の差別を観じて而も為めに説くと説けるが故に。又た此の智は身と土との等きを現じて諸の有情の為めに正法を説くと説けるが故に。若し似の色、声等を変現せざれば、寧んぞ身を現わし法を説くが等き事有らむや。色蘊の依を転ずるをもって色を現ぜずといわば、四蘊の依を転ずるをもって受等も無かるべし。又た、若し此の智は変じて境に似ずといわば、自体に離れたる法は、所縁に非るべし。色等を縁せん時には、声等を縁ずべし。又た無法の等きを縁せんときには、所縁縁無かるべし。彼は体、実に非ざるをもって縁用無きが故に。斯に由って後智には二分俱に有りと<sup>(63)</sup>いう。

護法の正義は、やはり最後の、相・見二分有りとするものである。

このように、護法は、後得智には相・見二分有りとし、無分別智には見分のみ有りとする。護法は有相唯識であるともいわれるが、無分別智において、相分有りとはいわない。しかし、無分別智においても相分が有るといふ説もあったのであり、護法の立場は、それとは区別されるのである。有相唯識といっても、この区別を見ておかなければならない。

さて、これらの中、安慧の説はどれなのであろうか。『述記』は、この智に関する箇所<sup>(64)</sup>の注釈において、特に安慧はどの説であったのかを指摘していない。しかし、『了義灯』などによると、安慧は無分別智も後得智も二分無しとする見方であったようである。

たとえば、次のようにある。

仏は能く証知して虚妄を離るるが故に。自証分を以って真如を縁する時は、更に見相分無し。能所取無きが故に。自証を縁する時は後得智と為す。二取無きが故に亦た見相無し。<sup>(65)</sup>

このように、安慧は、特に仏の場合、無分別智・後得智ともに相・見二分は無いとの説である。『了義灯』は、別の箇所にも、「問う。安慧の本計は仏に見相無しという。何の智か真を縁じ、何の智か俗を縁する。答う。自証分を縁するを俗と名づけ、如を縁するを真と名づく」とある。<sup>(66)</sup>

ところで、安慧の場合、仏にのみ執がなく、十地の初地以上上った者にも執はあるという。<sup>(67)</sup> そこで問題となるのは、地上の菩薩の無漏心にも執があるというのかどうかであろう。『了義灯』は、これに執有りとする見方と、執無しとする見方の二つがあるといっている。前者は、『唯識二十論』に従い、他心智が仏のようにはいかないという記述から、そこに執の存在を認めようとするものである。執無しとするのは、『成唯識論』で安慧の能遍計をいうのに、「八識及諸心所有漏撰者、皆能遍計、……」<sup>(69)</sup>と、有漏と限定していることから、無漏にはないとするものである。

もっとも、『了義灯』は、別処に、「問う。因位の無漏に亦た執有りと許す。何ぞ現量・比・非量等と名づくる。又た親しく如を縁するを得るや。答う。他心を縁するに知ること仏智の如くにあらずと云うに准せば、亦た親しく如を縁せず。因位を無漏と名づけ、如を縁すと名づく、二空等を縁すと名づくとは、無明漸微なるに拠って、名づけて無漏なり、如を縁じ空を縁すると為すべし。分けて凡聖と為すが故に。諸の自証は因位にして分明に親しく得ること能わず。現・比・非量は准じて思ふて知る可し<sup>(70)</sup>」といっている。無漏心といっても実際は無明が残っているものであり執はあるとの立場のことを論じている。この立場からすると、安慧の初地以上、仏より前の後得智もまた、相・見二分はあるもののは遍計所執性で体、無であるという説になろう。

これに対して、仏の場合は、常に、純粹に相分・見分はありえないのである。したがって、仏を抛り所として、仏なり如来なりと仮設することもできない。それらの語は、実の如来等を執するのを破するために施設された「仮号」にすぎない。また、仏自身は説法しない。ただ、本願力などによって、聞く者の識上に説法が現前するのみなのである。<sup>(71)</sup>

ともあれ、安慧の場合、無分別智ばかりか、後得智もまた、相・見二分がないのであった。しかし、仏自身は全く説くことはなくとも、地上の菩薩が後得智を働かせて説法することはありうるのであろう。そこにどうしても、相・見二分の出現は認めなければならない。その場合の後

得智に相・見二分が無いということは、仏のように全くないものとは違って、ただその二分が遍計所執性だということである。だが、そのように、自証分 $\parallel$ 依他起性、相・見二分 $\parallel$ 遍計所執性というあり方の心は、なお識と異なる智といえるのであろうか。そこでは、有漏と無漏の決定的な相違もなくなり、賢と聖の決定的な相違もなくなるであろう。ここにもまた、安慧教学の問題点があると私には思われるのである。

### むすび

以上、『成唯識論』の伝える安慧の説について、主として三性説との関連において検討してきた。安慧の三性説は、決して相分 $\parallel$ 遍計所執性、見分 $\parallel$ 依他起性といった説ではない。三分を前提としつつ、その中で、相分・見分は遍計所執性、自証分（自身分）は依他起性とするものである。それは、仏のみを除く後得智の世界にまで適用されるのである。そして、総無としての遍計所執性である相・見二分を所依として、別無である我・法が仮設されるとするのであった。

しかしこの説は、『撰大乘論』等の唯識論書に説かれる三性説に照らしたとき、種々難点のあるのは事実である。あるいは安慧は特に『弁中辺論』や『大乘莊嚴經論』に拠ったと見るべきかもしれない。しかし、それらの三性説も、決して『瑜伽師地論』や『撰大乘論』と論理構造として別なのではない。また、安慧は、護法と同時代なのであって、『撰大乘論』を無視できたはずはないであろう。安慧が、上述のような説をどうして説いたのか、私には不審である。

しかも上述のような解釈は、ともあれ『唯識三十頌』に対してなされたのであった。しかし、スティラマティの『唯識三十頌釈』の所説は、それと大分異っている。その意味で、『成唯識論』の伝える安慧の説が、実際に実在したスティラマティの説である保証は、必ずしもないのである。

そして、護法と同時代という安慧の、その以前の論師は、皆な一様に安慧と同様の説を奉じていたというのも、上来述べた状況からして、にわかには信じがたいものである。

我々としては、この安慧の説が、格別初期唯識思想に親しいと評価する必要はないであろう。

- (1) 勝又俊教は「有義釈」に対する『述記』の解釈等について、『成唯識論』の參糅説との関連において論じている。『仏教における心識説の研究』、山喜房仏書林、一九六一年、一三〇―一六頁。なお、勝又は、概して參糅説に否定的である。
- (2) たとえば山口益は、護法説といわれる識の四分説が、シーラバドラ（戒賢）造のチベット訳『仏地（経）釈』に見出されないことから、それは玄奘が相承したという護法・戒賢の説でないことは明らかとしている。『仏教における無と有の対論』、山喜房仏書林、一九六四年（初版一九四一年）、三四九―三六二頁參照。また、『唯識二十論』の解釈をめぐるでも、玄奘慈恩系護法説の特異性を指摘している。野沢静証との共著『世親唯識の原典解明』、法蔵館、一九五三年、一一二頁―一三頁。他に、袴谷憲昭は、『ダルマパーラの著作は、玄奘訳『大乘広百釈論』、義浄訳『成唯識宝生論』、義浄訳『観所縁論』として伝えられるほかは、サンスクリット原典もなくチベットへもまったく伝訳されなかったからである。しかし、これら現存のものと、『成唯識論』においてダルマパーラ説とされているものとを比較しても、後者を前者中に確認しうる例はほとんどない』と論じている。桑山正進・袴谷憲昭『人物 中国の仏教 玄奘』、大蔵出版、一九八一年、三二四―三二五頁。

- (3) 他にステイラマティ（安慧）の著作に、

*Tatūṣṭhānāma Abhūkhamakoshaśāyika*. (『俱舍論実義疏』) (チベット語訳のみ)

『大乘中観釈論』(漢訳のみ)

*Pañcāśādhapratīkaraṇavaiśiṣṭa*. (『大乘広五蘊論』、チベット語訳、漢訳あり)

*Abhidhammasamuccayavākyānāma*. (『大乘阿毘達磨雜集論』) ステイラマティは、無著の論と勝子の釈を会本とした(合糅)。サンスクリット本・チベット語訳、漢訳あり)

などがある。また、チベット語訳に著者をステイラマティとする『宝積経論』があるが、漢訳では著者不明で菩提流支訳である。この菩提流支の訳出は五〇八年頃で、護法と同時代のステイラマティの著作とはならない。平川彰は、「チベット訳の誤りと見たい」としている。『インド仏教史』下・春秋社、一九七九年、一三三〇―一三三二頁。

- (4) たとえば、「造論の意趣」において、ステイラマティの『唯識三十頌釈』にあるものと、『成唯識論述記』が安慧の説とするところが一致しないことについて、長尾雅人『成唯識論』に於ける造論意趣について(一九三八年論文)、『中観と唯識』岩波書店、一九七八年所収、三九七頁。宇井伯壽『安慧護法唯識三十頌釈論』岩波書店、一九五二年、一七二頁。勝又前掲書、二五―二六頁。等に記されている。特に勝又は、『唯識述記の指示する安慧の思想と安慧造梵文唯識三十頌釈との比較研究』を行い(同書一六―四八頁)、しばしば両者間にくちがいがあつたことを指摘している。結論的には、「以上われわれは基の指示する安慧の学説を、一々梵文安慧釈と比較研究して、基が安慧釈に基づいて合糅したと考えられる文がほとんどまったく無く、……」としている(同四八頁)。

- (5) 大正四三、三三二、下、『会本成唯識論』(仏教体系本、以下、会本)第一、一二頁。

- (6) 『述記』に、「自下第一、唯新熏。即勝軍祖師、難陀尊者義」とあり、難陀は勝軍の祖師とされている。大正四三、三〇五、上、会本第二、三〇頁。同じく『述記』に、「梵云難陀、唐言歡喜、勝軍祖習、故於後卷、新熏種子、此師所説」とある(大正四三、三三二、下、会本第一、一二頁)が、それは、勝軍が難陀を祖習したということである。ここを宇井伯壽は、「難陀と勝軍とは直接の師資ではなく」と言っている。宇井前掲書、一六八頁。深浦正文は難陀について、「安慧同代の論師」という。『唯識学研究』上巻、永田文昌堂、一九五四年、一〇七頁。

- (7) 平川彰は、『インド仏教史』下に、安慧の時代論及び真諦との関係について、まとめている。二二九―三二二頁参照。真諦と安慧とは、時代的に、真諦が安慧の学説をくんだとはいえないが、ともにヴァラヒーに關係するので、同様の思想傾向を持っていたのだろうということである。ただし、ステイラマティと真諦の間には差があるうし、『成唯識論』の伝える安慧と真諦の間にも、差があるであろう。
- (8) 梶山雄一「清弁・安慧・護法」『密教文化』第六四・六五号、一九六三年。
- (9) 大正四三、二二二、下、会本第一、二二頁。
- (10) 勝又俊教によれば、『成唯識論』中、安慧説としてあげられるのは、二三箇所であり、内容上整理すると、一四問題であるという。この一四問題は、以下のとおり。
- ①造論趣意、②二分遍計・自体分依他の一分説、③八識有執、八識能遍計、④種子仮、⑤他身の五根変似、⑥俱有依についての一解釈、⑦開導依についての一解釈、⑧第七識の所縁についての一解釈、⑨末那識は唯煩悩障と俱なり。無染汚意を認めず、⑩欲等五別境決定並生の説、⑪五別境は五境に皆無となす説、⑫前五識に軽安なし、⑬不定の「二各二」の解釈、⑭資糧・加行・見道の三位に憂根も有りとなす十根説。(前掲書、二二―三二頁。)
- その他、本論第四章に見るように、智と立分説の關係について、『了義灯』には安慧説の指摘があったりする。
- (11) 新導本『成唯識論』(以下、新導本) 卷一、二―三頁。会本一、二二六―二二五頁。
- (12) 『述記』は、前者に基づき護法とともに安慧の解釈を示し(大正四三、二四一、中、会本第一、二三八頁)、後者には難陀、親勝等の義とする(大正四三、二四一、上、会本第一、一五一頁)。
- (13) 本論五一頁の『述記』の引用を見よ(注(21))。
- (14) 新導本卷七、二〇頁、会本第四、一頁。梵文は、*viñānaparīṇāno' yam vikalpo yadvikalpate/tena tannāsti tenedam sarvaṃ vijñāpimātrakam*// (TBh. ed. by S. Lévi, p. 35, ll. 8~9)
- (15) 新導本卷七、二〇―二二頁、会本第四、二―五頁。
- (16) 『述記』は、前者に安慧と護法の解釈をあげ(大正四三、四八七、上、会本第四、二頁)、後者に対して難陀等とする(大正四三、四八七、中、会本第四、四頁)。
- (17) 大正四三、四八七、上、会本第四、二頁。
- (18) 同前、会本第四、三頁。
- (19) 大正四三、四八七、中、同前。
- (20) 大正四三、二二七、上、会本第一、一〇四頁。
- (21) 大正四三、二四二、上、会本第一、一五一―一五二頁。
- (22) 大正四三、二二八、下、会本第一、一三三頁。
- (23) 大正四三、六一八、中、会本第一、一四頁。
- (24) TBh. p. 16, ll. 1~2.

- (25) *Ibid.*, p. 16, ll. 2~4.
- (26) 'de ni rnam per ses pahi gzun bahi cha la hbyun no' (P. No. 5571, 5b<sup>4</sup>7, D. No. 4070, 5a<sup>3</sup>4.)
- (27) 勝又俊教も、ステイラマティの『唯識三十頌釈』をめぐって、率直にいえば、安慧はむしろ第二説(内識が転じて外境に似る)と同じ趣意の考え方をもっていたと見るべきである」としている。前掲書二〇〇~二二一頁。
- (28) 新導本巻二、二九頁。会本第一、二一〇~二二二頁。『集量論』の偈(第一章第一〇偈)の梵文は、服部正明によって示されている。  
yadbhāsam prameyam tat pramāṇaphalate punah/grāhākārasamvitti trayam nātah pñihakkrām// (M. Hattori, *Dignāga. On Perception*, Cambridge, Massachusetts, 1968, n. 1-67, p. 107.)
- 服部は、「ただ『成唯識論』には、識における「対象の形象」(相分)とそれをとらえる「識それ自体の形象」(見分)のほかに、知識作用の結果としての自己認識(自証分)をみとめる説、いわゆる識の「三分説」が『知識論集成』の論述に基づいて紹介されており、ヴァスバンドゥ直系の唯識思想家たちの間で、自己認識はティグナーガに特有の学説であったと推定される」と述べている。『講座仏教思想 第一巻 認識論 論理学』、理想社、一九七四年、二三八頁。
- (29) 大正四三、三二七、下、会本第一、一一二頁。
- (30) 大正四三、二四二、上、会本第一、一四二頁。
- (31) 大正四三、五四四、上、会本第四、二九一~二九二頁。
- (32) 『集量論』第一章第五偈、第六偈、第七偈(a)に、五感の対象、意の対象、貪等(内的現象の)自証 (tāgadisvasamvitti)、『ヨーガ行者の直観』とともまた、たとえ概念的認識でもその内的自覚(自証)は現量であることを主張している。服部前掲書の該当偈及びその注を参照のこと。第七偈aに、'kalpanāpi svasamvittāv ista' とある。これらから、当然、識の自証分の認識は、現量であろう。
- (33) 『成唯識論』は、各分の所縁に関して、「初唯所縁、後三通二。謂第二分、但縁第一、或量非量、或現或比。第三能縁、第二第四。証自証分、唯縁第三。非第二者、以無用故。第三第四、皆現量攝」といっている。つまり、自証分は見分(と証自証分)を現量で認識するのである。新導本巻三、三〇頁。会本第一、二四~二五頁。
- (34) 新導本巻八、二七頁。会本第四、二七二頁。  
yena yena vikalpena yadyad vastu vikalpyate/parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate// (TBh, p. 39, ll. 8~9.)
- (35) 新導本巻八、二八頁。会本第四、二七三頁~二七五頁。
- (36) 大正四三、五四〇、上、会本第四、二七三頁。
- (37) 新導本巻八、二八頁。会本第四、二七五頁。
- (38) 新導本巻八、三〇頁。会本第四、二九一頁。
- (39) 大正四三、五四〇、下、会本第四、二七六頁。
- (40) 大正四三、五四〇、下、会本第四、二七五頁。
- (41) 大正四三、二四一、中、会本第一、一三八頁。世親の『緣起論』の無明に関する所説について、松田和信『成唯識論述記』の伝える世親『緣起論』について

て」は可能な限り分析しており極めて有益である。なお結論的には、「……そして『縁起論』自身の所説も、本来の意味はそうでなかったとしても、安慧説の典拠として利用される余地を含んでいたといえるかもしれない。とにかく確実なことは何も言えないが、『述記』が伝える世親の『縁起論』の最後の決択とは、『述記』が全く何の根拠もない文献をデッチ上げて言っているのではなく、現に存在する『縁起論』の最終章の無明の決択に何らかの形で基いていることは認めてもよいであろう」と述べている。『印仏研』第三五卷第一号、一九八六年二月。

(42) 円測は、真諦三蔵の説として、

①第八類耶 依他性、七転識 分別性

②眼等八識 依他性、所変相分 分別性

③八識相分見分 依他性、妄所執境 分別性をあげている。(『正統蔵第三四冊、三七四丁右。上。』)

真諦においては、見分 依他起性、相分 遍計所執性の説もありえたのであろう。なお、これらは、安慧以前の説なのである。

(43) 『撰大乘論』第二章(所知相分)、第二節及び第一六節参照。(節は長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解』、講談社、上、一九八二年、下、一九八七年に拠る)

(44) 同前、第一六節、第一九節、第二四節等参照。

(45) 拙稿「弥勒論書の三性説——識の相分等との関連において——」『哲学・思想論集』(筑波大学哲学・思想学系)第一五号、平成二年三月参照。

(46) 以下は、新導本巻八、二八〇―二九頁、会本第四、二七七頁以下。大正四三、五四一、上以下。

(47) 前注(43)、(44) 第一六節参照。

(48) 江島恵教授訂本(山喜房仏書林、一九八九年)三五頁、三〇―四行参照。

(49) *ASBh. ed. by N. Talla. p. 16. l. 5-10.* 『大乘阿毘達磨雜集論』大正三一、七〇三、上。

『撰大乘論』でも、意識にこそ分別があることが強調されている。第二章第一一節等参照。

(50) 新導本巻五、三六頁、会本第三、二四九―二五二頁。

(51) 前注新導本参照。

(52) 新導本巻六、一九頁、会本第三、三六七―三六八頁。五識に悲見のないことについて、『述記』は、「五識但三、以無分別故。……見推求門起故、非五識故、五識無此等行相故」とある。大正四三、四五一、中。

(53) 新導本巻六、一九頁、会本第三、三六七頁。

(54) 『撰大乘論』第一章(所知依分)、第二三節参照。

(55) 以下は、新導本巻八、二九頁、会本第四、二八〇頁。

(56) 以下は、新導本巻八、三〇―三二頁、会本第四、二九三―二九九頁。

(57) 萩原雲来『梵文菩薩地經』四五頁、二三行―四六頁、七行、*Bbh. ed. by N. Dutt. p. 31. l. 4-10.* 大正三〇、四八八、中等を参照。

(58) 大正三一、五五八、下。『中観心論』第五章第六偈に引用される。

(59) スティラマティは、『唯識三十頌釈』において、第一頌(a・b)に對し、*lokasāstrayor iti vakyasasah-nyāsa* (*TBh. p. 15. l. 19*)『成唯識論』の「論曰」

- 世間と聖教とに我・法有りと言けるは但だ仮に由って立てたり」という（新導本巻一、二頁、会本第一、二二頁）。
- (60) 大正四三、六七四、下、会本第一、一一六頁。
- (61) Y. Kajiyama, *Controversy between the sākāra and nirākāra-vādins of the Yogācāra school—some materials*, JIBS, Vol. 14, No. 1, 1965, p. 27. 川崎信定「法を知る人は存在するか——『Tatvasamgraha』における仏教・ミーマーンサー学派の論争」『平川彰博士還暦記念論集 仏教における法の研究』春秋社、一九七五年、二七九～二八二頁参照。
- (62) 新導本巻九、一三～一四頁。会本第四、四三五～四三六頁。
- (63) 新導本巻九、一七～一八頁。会本第四、四五七～四六〇頁。
- (64) 勝又俊教も、無分別智に関して、「この第三説が護法の説とせられるが、第一、第二の説は誰の説か明瞭でない」といっている。前掲書、二七八頁。
- (65) 大正四三、六七四、中、会本第一、一一五頁。
- (66) 大正四三、七八六、中、会本第四、二九五～二九六頁。
- (67) 大正四三、六七四、中、会本第一、一一五頁。
- (68) 大正四三、六七四、中、会本第一、一一五頁。『演秘』も同じことをいう。「除仏以外、余無漏心、相伝二釈。一云有執。有二分故。二云無執、無漏二分、非虚妄故。第八論云、八識心所有漏所撰、皆有執故、已簡無漏。或無漏心皆無相見。疏中且依第一義、説二分既執。諸仏便無。……」大正四三、八一九、上、会本第一、一一四頁。
- (69) 新導本巻八、二八頁、会本第四、二七五頁。
- (70) 大正四三、七八六、中、会本第四、二九六頁。富貴原章信は、安慧の因位の無漏心に有執・無執の二伝ある中、有執が勝れていると見なされたことを指摘している。『護法宗唯識考』法蔵館、一九五五年、二七頁、三〇二頁。
- (71) 『了義灯』に拠る。大正四三、六七四、下、会本第一、一一六頁。

(略号表は省略します。)

(本稿は平成三年度文部省科学研究費一般研究(C)による研究成果の一部である)

Sthiramati's Tri-svabhāva doctrine as Seen  
in *Cheng wei shi lun*.

Makio TAKEMURA

Works of Sthiramati, a Yogācāra thinker, exist in Sanskrit, Chinese, and Tibetan. A portion of his thought is also conveyed in *Cheng wei shi lun*. Until now, Sthiramati's thought has been primarily understood as it is presented in *Cheng wei shi lun*, and accordingly, he has been regarded as a nirākārajñānavādin. An examination of other works of his in Sanskrit and Tibetan, however, does not necessarily support such an interpretation.

While focussing mainly on the Tri-svabhāva doctrine, this paper reexamines Sthiramati's thought as it is presented in *Cheng wei shi lun*, and seeks to evaluate the consistency and truth of that position.

Sthiramati's Tri-svabhāva doctrine does not equate the objective part of vijñapti with parikalpita-svabhāva, nor the subjective part of vijñapti with paratantra-svabhāva. Rather, the subjective part and the objective part of vijñapti are together associated with parikalpita-svabhāva, while the substantial part of vijñapti is associated with paratantra-svabhāva. This classification is applied even to the prsthalabdhajñāna of Bodhisattvas, only Buddhas being excepted from it. It is on the basis of this dualistic division within parikalpita-svabhāva that the substantiality of self and things is provisionally established in language. These issues are examined in detail in this paper.

This position, however, does not coincide well with many early texts of the Yogācāra school, such as *Yogācārabhūmi* or *Mahāyānasamgraha*. Most probably, the position attributed to Sthiramati in *Cheng wei shi lun* is not the position of the real Sthiramati, as found in his works preserved in Sanskrit and Tibetan. The position presented in *Cheng wei shi lun* is actually quite peculiar from the perspective of the philosophical history of the Yogācāra school, and seems to be lacking in logical consistency.