

## 弥勒論書の三性説

——識の相分等との関連において——

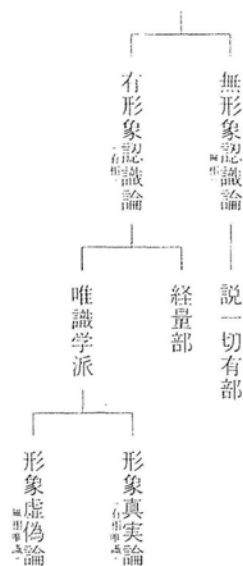
竹 村 牧 男

### 問題の所在

インドの認識論の類型に、無相の立場と有相の立場があるという。前者は、識自身の中に対象像 (ākāra) を持つことなく認識するとの説であり、後者は、識自身の中にそれを持つことにおいて認識するとの説である。このことから、両者は、無形象認識論 (nirākārajanavāda) と有形象認識論 (sākārajanavāda) というように表示されるのが適當であろう。仏教の中でいうと、前者は説一切有部が、後者は経量部・瑜伽行派 (以下、主に唯識学派の語を用いることとする) が代表的であるといわれている。<sup>(1)</sup> もつとも、玄奘—慈恩の所伝では、識に行相 (ākāra) がないとの説は、正量部等であつて、説一切有部は、その点、唯識学派と変わらないという。<sup>(2)</sup> 実際、『俱舍論』での説一切有部の説では、心王と心所が五つの点 (五義) で相応するというその一つに、行相 (ākāra) をあげている。<sup>(3)</sup> 唯識ではこの行相を除く四つの点で相応するとするが、それは、唯識では行相が見分に当たるからである。逆に説一切有部での行相は、唯識にいう相分に相当するのであつて、このように説一切有部がもとより無形象認識論であるのかどうかは、なお詳しく検討されるべきであらう。

有形象認識論には、外界の存在を認める経量部とそれを認めない唯識学派とがあるが、その中、唯識学派はさらに二つの立場に分かれるという。それがまた無相 (anākāra) と有相 (sākāra) とである。その区別の基準一つは、仏智において所取—能取が消滅することを説くかどうかであるという。<sup>(5)</sup> あるいは、形象 (行相 ākāra) を実有と見るか非実と見るかの違いでもあるという。<sup>(6)</sup> さらに松本氏は、知と形象の無区別性を、同一性とする (有形象派) か、単なる区別の否定のみとする (無形象派) かという視点を提示している。<sup>(7)</sup> この唯識の中の無相と有相とは、梶山

博士のいうとおり、前の有形象認識論・無形象認識論ともかく区別して、形象虚偽論 (alīkākavāda) と形象真実論 (satyākavāda) と呼ぶのが適當であろう。<sup>(8)</sup> 以上の関係をひとまず図示すると次のようになる。



ただし、唯識學派の中の形象真実論と形象虚偽論が実際にどのような区別を意味しているのかは、さらに検討の必要があるし、後世の伝承によると、そこに有垢・無垢や主客の数的關係等をめぐるより細分化された系列が見られるのであつて、事情はすこぶる複雑である。いずれにせよこのような系譜の認識は、ダルマキールティ以後になされたようである。<sup>(10)</sup>

ところで、唯識の中の無相唯識 (形象虚偽論) と有相唯識 (形象真実論) の区別の基準の一つは、そもそも識の行相 (形象) を遍計所執性に見るのか、依他起性と見るのかにあるともいわれている。無相唯識・有相唯識をこのように三性説との関連において理解することは、つとに山口益博士が、覺賢 (Bodhibhadra) の『智心髓集註』 (Jñānasārasamuccayanibandhana) にある次の記述を紹介したこともあつて、わが国学界にかなり浸透しているように思われる。

茲に瑜伽行人には二種ある、即ち有相 (sākāra) と無相 (nirākāra) とである。その中、有相 [家] は陳那等の所宗であつて行相 (ākāra) が依他起であると語る。由つて「内の所知の体が外の如く顯現するものが〔識の〕境である」云々 (觀所緣論) と云はるる如くであつて、六識身を語る。無相 [家] は軌範師聖無著等である。彼等によれば、形相は遍計所執にして眼翳者の髮等の如しと説いて〔撰大乘論によつて〕次の如く語る。「義 (artha) が境性 (artha) として成ぜられんか、無分別智無かるべし。彼〔無分別智〕無きときは仏果 (buddhārva) を得

る理あるべからず」、同じく「無分別智の行動 (carana) するところには一切義 (sarvārtha) 顕現すること無き故に無義 (anartha) と知るべし。彼 (義) 無きによりては記識 (vijnapti) も無し」と。此無相家は八識身を説き、一類の人は識は唯一なりと言ふ。尚唯一 (識) 義は有相家にも亦一類として存する<sup>(11)</sup>。

確かに陳那には明瞭に阿頼耶識を説く例が見られず (しかし種子は説く)、さらに自証を説き、または所量・量・量果の三つの契機が一つの識の中に具わることを明確に説くについて新味がある。この点、無著等とは異なる部分があるかもしれない。陳那は、何より聖教量を独立の量としては否定し比量に摂めたのだから、チベットにおいて、陳那以後を論理追従派、それ以前の無著下を聖典追従派と分けたのも、充分意味のあることである。

しかし、覚賢が、無著は形相を遍計所執性と説いている例として引用する『摂大乘論』の二つの頌<sup>(12)</sup>は、いずれもそのことの証明にはなりえないと思われる。前者は、識の対象が実体的存在ではありえないことをいうのみであって、識内の対象の存在やその性格には何らふれたものではない。むしろこの頌の直前の頌では、「また、それ (識自身) は所縁をそなえたものだから」 (ca taddāmbanayogatah) といって、識の対象は外界の実在するものではなく、識自身に他ならないと述べており、それを承けての説なのである。また、後者は、実体的な対象と、それに見合う形で有るものとして構想された識の無をいうものであり、なるほど無分別智には所取—能取の二の契機が消滅していることを説くとしても、識の相分と三性説との関係について示しているわけではない。無分別智という特別の状況に所取—能取の無いことを述べる説から、直ちに識の相分が遍計所執性であると帰結するわけにはいかないであろう。

『摂大乘論』は、虚妄分別に摂められる十一識 (それは六根・六境・六識の十八界をすべて識と見るもの) を依他起性とする。そこには、眼識の対象に当たる色識等も含まれているのである。また、能遍計は特に意識と規定し、依他起性<sup>11</sup>十一識<sup>11</sup>十八界を所遍計として、そこに実体的対象 (遍計所執性) が産出される過程を明らかにしている (以上、「所知相品」)。要するに、無著は『摂大乘論』において、識の形相 (相分) にあたるものも依他起性と見ているのは明白であって、それを遍計所執性と説いたのではない。そうであれば、覚賢は唯識の教学をよく理解しないまま無相唯識・有相唯識の区別を説いているのみであり、私は到底、その見解に従うことはできない。

このように、無相唯識・有相唯識の区別を、識の行相<sup>12</sup>相分が遍計所執性であるか依他起性であるかに見ようとすることは、かなり問題があ

ることのように私には思われる。それに、無相唯識家と見られているラトナーカラシャーンティの所説も、たとえば「知覚像は虚妄分別の内容であり、したがって依他起性の領域で扱われる」<sup>(13)</sup>、「二取の形象を持つ虚妄分別は依他起性であるが、それが知の外部と内部とに分けられて実体化される場合に遍計所執性となる」<sup>(14)</sup>といったものであれば、いわゆる識の相分・見分は依他起性と見ていることになろう。そうだとすると、ラトナーカラシャーンティがたとえ無相唯識家としても、その立場を、識の相分・見分は遍計所執性だと説く『成唯識論』の伝える安慧の説と同じ無相唯識だと言えることはできない。あるいはラトナーカラシャーンティなどの無相唯識説と並行するものとしてその安慧の説を挙げることはできないであろう。

私自身は、かねてから、無相唯識家は識の相分を遍計所執性とするという説に、不審の念を抱いてきた。というのも、私は、唯識の源流から、識の相分にあたるものを遍計所執性と説くことは無かったのではないかと考えるからである。おそらく、唯識学派の中に、無相唯識（形象虚偽論）と有相唯識（形象真実論）という異なる二つの立場が、特に仏智の解釈を中心に無かったわけではないであろう。しかしその区別の基準の一つを、識の相分等を遍計所執性とするか、依他起性とするかに求めてよいかどうかは、つまり無相唯識・有相唯識に三性説を直ちに適用できるかどうかは、今一度検討されるべきだと考える。

いうまでもなく、我々は後世の解釈を安易に初期唯識の理解に適用すべきではない。初期唯識説は正に初期唯識の文献そのものから、了解されるべきである。ではそこで、そもそも識の相分等を遍計所執性と説く説はあるのであろうか。すでに述べたように、無著にはそれはなかったと考えられる。たとえばフラウヴァルナー博士も、無著を有相唯識家と見、護法（識の相・見分等を依他起性とする）はこの説を承けたとするのである。

しかしフラウヴァルナー博士は、弥勒と世親は無相唯識家とし、安慧はこれを承けたとして<sup>(16)</sup>いる。このような点を考慮したとき、問題は、弥勒・世親の三性説と識の関係の所説がいかなるものであったかにかかってこよう。この中、世親の所説については、本論集の前稿において、いささか考察しておいた<sup>(17)</sup>。そこで本稿では、弥勒論書における三性説と識の関係について、検証することにした。特に唯識の弥勒論書として代表的な、『弁中辺論』と『大乘莊嚴經論』をとりあげることとする。もしそこに識の相分等を遍計所執性とする説が無ければ、無相唯識・有相唯識の区別を三性説を用いて説明しかつそれを初期唯識まで遡らせることは、およそ無意味であることが判明するであろう。



ところで、弥勒論書の三性説という、その弥勒とは一体、どのように考えられるべきであろうか。

中国とチベットに「弥勒の五法」なるものが伝えられ、その中、『弁中辺論頌』『大乘莊嚴經論頌』は、両者に共通するだけに、また他の無著論者と傾向をやや異にするだけに、弥勒の著作と認めてよいと考えられている。その弥勒を、神話的でない、歴史上実在した人物に帰そうとすると、無著に先行する論師であった（しかも複数かもしれない）ということになる。しかしながら、いわゆる弥勒論書が、その実在したと想定される論師の説を忠実に伝えているかどうかともまた、疑問の持たれるところである。というのも、それらは、実にかの無著が編集し、かつその属する集団の了承を得たものかもしれないからである。

このことは、すでに袴谷憲昭氏によって示唆されていたが、特に、近年刊行された勝呂信静『初期唯識思想の研究』<sup>(18)</sup>には、帰敬頌や教義内容の検討を経て、次のような結論が示されている。

『弁中辺論』『大乘莊嚴經論』『金剛般若波羅蜜經論』の三書は、弥勒（または高位の菩薩一般）の教説に帰せられるべきものとして、無著・世親により共同編纂されたと推定される。この場合、これらの論の成立以前において、すなわちその編纂に先立って、その下敷きになった弥勒（また高位の菩薩）の教説が存在したかどうかという問題であるが、実証することは困難であるけれども、『弁中辺論』と『金剛般若波羅蜜經論』については、何らかの形でそのような教説が先行して存在した可能性はあると考えられる<sup>(19)</sup>。

いわゆる弥勒論書は、無著・世親の共同編纂であったという。特に『大乘莊嚴經論』については、勝呂博士は、『撰大乘論』（論本）以前に、『大乘莊嚴經論』（長行）が成立していたはずとし、また、「……これは、弥勒の名のもとにおける無著の編纂と考えねばならない。そして仏教における伝統的な編纂方法が「結集」（saṃgati: 合唱、会議）であれば、編纂への参加者は、世親を含めた多数であると考えねばならないであろう<sup>(21)</sup>」等としている。一方、『弁中辺論』に関しては、「本書はむしろ無著と世親との共同の作業によって成ったと見た方が実態に合っているように思う。少なくとも世親が無著と無関係に単独で釈を著したとは考えられない。無著と世親の共同の作成であれば、本書は編纂書といって差し支えないものであろう。おそらく両人が会議の主導者となって編纂作業が遂行されたと想像されるが、この場合に、無著は弥勒の代弁者として頌の作者に、世親はその頌に対する註釈者というように、両人の役割が分担されたのであろうと考えられるのである<sup>(22)</sup>」としている。こうし

て、勝呂博士は、弥勒論書も、無著自身の著作とは多少異なる面があるとしても、無著（さらには世親）が関与していること、頌と長行とは緊密な関係の下に作成されたはずのことを主張しているのである。

この見解は、さらに詳細に検証されるべきであろうが、今はその尅大で最新の研究成果を大筋で尊重することとしたい。としたとき、無著以降に確立された唯識学派にとって、弥勒論書の頌の部分の教説が自らの教説と大幅に食い違ったり、矛盾したりするものであったとは考えにくい。少なくとも無著が許容しうる、または無著の考え方がそこから引き出せるような形に造られたものであったにちがいない。そして唯識学派においては、弥勒論書の頌はあくまでも長行とともに学ばれ、長行において了解されたはずであり、それを瑜伽行派の説としてうけとめるべきであろう。

以上の観点から、本稿において弥勒論書を問題とするに際し、頌と長行とを一組のものとして取り扱うこととする。

# 一 『大乘莊嚴經論』の三性説

まず先に、『大乘莊嚴經論』の三性説、そしてそれと識との関係を検討することにする。

『大乘莊嚴經論』は、必ずしも三性説について詳しく説いているわけではない。しかし一箇所、三性説についてまとめて説く所があり、それは『大乘莊嚴經論』の三性説を代表している。その中、まず遍計所執性については、次のようにある。

言語に対応する (vaidalya) の (artha) の想の相 (nimitta) と、その習気と、またそれからの顕現 (vikhyana) とが、遍計所執相である。(X1・三八)

相は、まとめると、三種である。遍計所執相等である。その中、遍計所執相は、三種ある。言語に対応するものの想の相と、その言語の習気と、また、その習気から、言語を了解しない者たちに、言語に対応するものの想なしに、対象が現じたものである。その中、言語に対応するものの想とは、言語に対応するものを想うことであり、それは心所である。その相とは、その（想の）所縁のことである。そのように、遍計執されるものと、その熏習の因からのものと、その両者が、ここには遍計所執相と説明される。

名とものに対応しての、ものの、また名の顕現 (prakhyanata) は、実に正しくない分別を相とするのであり、遍計所執相である。(X)  
三九)

他の表現 (異門) である。名とものに対応してとは、名に対応してと、ものに対応してとである。名に対応して (顕現し)、ものに対応して顕現するものが、ものの顕現であり、名の顕現である。もし、名に対応してものが現じ、あるいはものに対応して名が現われるなら、この虚妄分別の所縁が、遍計所執相である。というのは、名あるいはものという、これだけが、遍計執されるからである。<sup>(23)</sup>  
ここに遍計所執性 (遍計所執ということを特質とするもの) に関して、二つの説があげられている。第一は、

①言語に対応するものの想の相

②その言語による習気

③言語的に明瞭に分節されないものの、あるものとして顕現したものの三つを、遍計所執性として見る説であり、第二は、

①名に対応してのものの顕現

②ものに対応しての名の顕現

の二つを、遍計所執性として見る説である。

この二つの説のうち、後者は、ものにせよ名にせよ、明らかに言語世界で明瞭に分節化された領域の認識対象を意味していよう。

これに対し、前者では、第一に遍計所執性を執著する (それも言語活動においてである) ことによる習気そのものが、遍計所執性に加えられる。一体、習気はすべて遍計所執性を執することによるものであろうか、それともそうでないものもあるのだろうか。つまり、遍計所執性の習気と依他起性の習気があるのだろうか。しかし、習気そのものの存在論的な意義は、遍計所執性か依他起性かのどちらかであろう (依他起性が、同時に遍計所執性であるとは、存在論的にはあり得ない)。そして無といわれる遍計所執性のものとして習気があるとき、それは現象世界を産出する因縁の意義を持ちえなくなるであらう。ここで習気を遍計所執性だとする説は、遍計所執性を執することにおいて熏習され、遍計

所執性を産出する潜在的要因に、仮にその名を与えたのみで、そのものがらまでがそうであると見るべきではない。

第二に、明瞭な分節化を得るに至らない段階でも、あるものとして何かが捉えられたような場合には、それは遍計所執性だという。後者の、名とものの顕現のみが遍計所執性だとする説では、赤子には遍計所執性は執されていないのか、そのものの名前を知らないものに会った時、しかも何ものかとして用いたり世界の秩序の中に組こんでいたりする活動において、遍計所執性は執されていないのか、等という疑問が残る。それに比せば、前者の説の方が（名を分別することにおいて遍計所執性があることの表現はないものの）充全である。おそらく、『大乘莊嚴經論』の作者は、後者の説を基本的なものとするものな不十分と見て、前者の説を初に述べたのであろう。いずれにせよ『大乘莊嚴經論』は、このように、遍計所執性をほぼ言語とのかかわりのうちに捉えているのである。なお、ここで、顕現と訳されるものの原語は、*vikhyāna*、*parakhyāna* であって、*ābhāsa* 等ではないことに注意しておきたい。

この立場は、『瑜伽師地論』『撰決分』において、遍計所執性を「言説に随つて仮設された限りのものであるで、名と記号から生じた自性のものである」(謂隨言説依仮名言建立自性)<sup>(25)</sup>と規定するのと同じである。さらに『瑜伽論』は、その遍計所執性を産み出す分別に、次の五つがあると説いている。

- ① 名に依つてもの自体を分別する
- ② ものに依つて名の自体を分別する
- ③ 名に依つて名の自体を分別する
- ④ ものに依つてものの自体を分別する
- ⑤ その二者に依つてその二者を分別する<sup>(26)</sup>

この中、たとえばものに依つてものの自体を分別するとは、ある意味で、言語として明瞭に分節化される以前の分別と見ることができよう。また、遍計所執性を執するそのはたらきに、加行執と名施設執とがあると説くが、後者には、文字の無からなるものと、文字からなるものがあるといふ。文字の無からなる執とは、「これは何であろうか」「このものは何であろうか」といったものであつて、何らかあるものを想定するところに、すでに一つの執著があるといふ。<sup>(27)</sup>『大乘莊嚴經論』の遍計所執性に関する先の前者の説は、以上のような『瑜伽論』の遍計所執性に関

する分析をも包摂したものとなっている。

このように、『大乘莊嚴經論』は、『瑜伽論』同様、遍計所執性を言語とのかかわりにおいて捉えているが、ではそれが八識とどう関係するのかについては、明説していない。しかし言語を操るものは意識であるということは、仏教の諸学派の常識だったのではない。なるほど想の心所は、遍行の心所故に、あらゆる識と相応する。したがってこの想の所縁としての相は、すべての識にあると考えられるかもしれない。しかしここでいわれている想は、あくまでも言語に対応するものを想う想である。その想について、ステイラマティ（『成唯識論』の伝える安慧と區別して、仮名表示する）は、「これは瓶であるが、織物ではない。これは青であるが、黄ではないと分別すること」であるといっている。あるいは、「瓶という名のもの（atita）は、腹は丸く、首は細いものであると、名とものの関係を考え分別することである」ともいっている。このような想は、意識と相応する想以外にはないであろう。<sup>(30)</sup>『大乘莊嚴經論』の論旨からいっても、各識と相応する想の心所の対象すべてが遍計所執性ではないはずである。

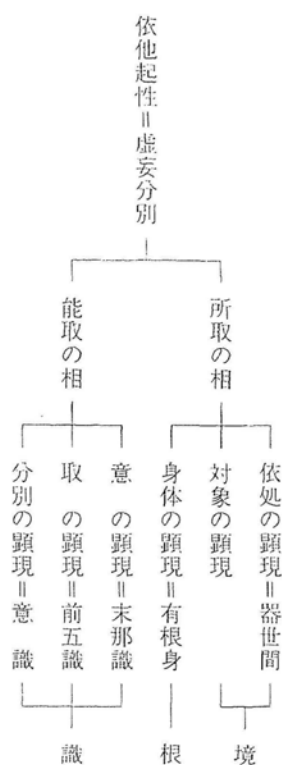
このことは、依他起性とも関連する問題である。依他起性については、次のようにある。

三種・三種の顕現（adhasa）があつて、所取・能取を相とする。（その）虚妄分別は実に依他起相である。（XI・四〇）

三種・三種の顕現とは、この顕現が三種であり、また三種であるということである。その中、（第一の）三種の顕現とは、依処の顕現と、対象の顕現と、そして身体の顕現とである。さらに（第二の）三種の顕現とは、意と取と分別との顕現である。意とは一切時に染汚されたものである。取とは五識の集まりである。分別とは意識である。そこで、第一の三種の顕現とは、所取を相とするものであり、第二の顕現とは、能取を相とするものである。以上、この虚妄分別は、依他起相である。<sup>(31)</sup>

この所説を図示すると、次頁のようである。

虚妄分別が依他起性なのであるが、その内容を見てみると、このようにほぼ根・境・識のすべて（十八界）が、顕現としてあることとして説明されている。それは、十一識で十八界を説明し、それらを虚妄分別所摂として、依他起性とする『撰大乘論』の説明と同じである。十八界のすべてにおいて、実体的存在はありえず、しかし顕現のみにおいてあるというのが虚妄分別の内容なのであって、それは依他起性なのである。<sup>(32)</sup>



この『大乘莊嚴經論』の所説は、『瑜伽論』が依他起性について、「縁により生じた自性のものである」(從衆縁所生自性)<sup>(33)</sup>とだけ簡潔にいうのよりは、識との関係がより詳しく説かれている。ただしそれは、その基盤に根・境・識の十八界の見方をおくような立場からなされたものであって、直接、八識の相分・見分等に言及したものではない。しかしもちろん十八界は、唯識教学の中で、八識の中に位置づけられるものである。このことを検討してみると、まず、能取の三種の顯現は、七識に結びつけられている。所取の三種の顯現の中、依処と身体とは、当然、阿頼耶識の所摂となろう。執受(種子・五根と身体)と器世間とが阿頼耶識の所縁であることはすでに、『瑜伽論』に説かれているところである。<sup>(34)</sup>

問題は、残る對象の顯現である。長行には特に説明はない。スティラマティは、「色乃至法の六境としての顯現である」<sup>(35)</sup>と説明しているが、妥当なものであろう。阿頼耶識の對象の器世間と區別されたこの色・声・香・味・触・法の六境は、当然、六識の對象、すなわち六識の内の相分と考えるべきである。とすると、やはり三種・三種の顯現は、結局、八識の相分―見分等にも他ならないのである。それらの顯現のみの世界は、言語世界において認識されたものⅡ遍計所執性とは區別されて、依他起性とされている。とすれば、『大乘莊嚴經論』は、八識の相分を、直ちに遍計所執性とは説いていないのである。故に前の遍計所執性が想の相であるとの説において、その想に意識以外の識に相應する想まで含めて読むべきではないであらう。

ちなみに、『大乘莊嚴經論』は、そのように、何らか顯現の限りは有るといふべきものの、その自体・本体は存在しないことをくり返し説いている。次のようである。

そしてそこにその形象は存在する。その本体は存在しない。それ故、幻等において、有ることと無いことが規定される。(XI・一九)  
この頌は、意味が理解される。<sup>(36)</sup>

そのように、ここに二の顯現なるものは存在する。その本体は存在しない。それ故、色等において、有ることと無いことが規定される。  
(XI・二二)

そのように、この虚妄分別において、二の顯現なるものは、存在する。また、二の本体は存在しない。それ故、有ることと無いこととは、虚妄分別を自性とする色等において、規定される。<sup>(37)</sup>

幻において、本体の無と形象の有がある。その幻に比せられるべきは、虚妄分別を自性とする色、等なのである。色という、いわば対象に位置するものの側において、形象の有と本体の無が説かれる。この本体と形象は、三性説でいえば、やはり遍計所執性と依他起性に相応しよう。虚妄分別が依他起性であるとき、その虚妄分別は、単なる主観ではない。色等の顯現をそこに含み、実体がないにもかかわらず顯現している世界全体を意味するのである。それを識に換算していえば、八識の相分・見分等にならざるを得ない。三種ずつに整理されるような所取・能取の顯現とも等しい八識の相分・見分は、無なる本体的存在とは区別されて何らか有であり、依他起性なのである。それに対して、遍計所執性は何か言語の介在した世界なのであった。

念のため、円成実性についても見ておこう。

無と有なるものと、有と無の平等性と、寂靜と不寂靜と、そして無分別とは、円成実相である。(XI・四一)

さらに、円成実相とは、真如である。実にそれは一切法の遍計所執の無なるものであり、また非無なるものである。その無によって、有るものだからである。また、有と無の平等性とは、その有と無が分けられないものだからである。また、不寂靜とは客塵の煩惱 (upaklesa) によってであり、寂靜とは、自性清淨なことからである。また、無分別とは、無戲論性によって、分別の境ではないことからである。<sup>(38)</sup>

まず、真如が円成実性であると示され、その真如について、遍計所執性の無と、その無においての有と説明され、そこに無と有の平等性があるという。『瑜伽論』は円成実性について真如と示しているし、一方、『撰大乘論』<sup>(39)</sup>や『唯識三十頌』<sup>(40)</sup>では、円成実性を依他起性において遍計所

執性のないことと示すので、これらの考え方と特に異なつた点はない。

さらに、寂靜・不寂靜なるものと言われているが、それは客應煩惱によつて染汚されていても自性清淨であることと説明されている。円成実性が真如であるとき、当然、それに有垢真如も含まれてくる。その意味でも円成実性は單に悟後にあるものではないのである。自性清淨で円成実性を説明することは、『攝大乘論』<sup>(42)</sup>にもある。

また、無分別とあるが、それは無戲論性によつていうのだとされている。無分別とは、それが分別なき智であるからというより、無分別智の対象だからなのである。これも本來、戲論寂滅している世界をいうのであつて、決して何か悟後に初めて存在し出すものではないことを意味している。

以上が、『大乘莊嚴經論』の三性説の基本的構図である。すでに見たように、基調において、『瑜伽論』の三性説と軌を一にするものである。ただそこに、虚妄分別・顯現・識との関連が示唆されているところに、『瑜伽論』以上の内容を見ることができよう。

『大乘莊嚴經論』では、この他、いくつか三性説への言及が見られる。以下、主要な二、三の例を検分しておく。

まず、「真実に関して幻の譬喩を探索することについての一五頌」の最初の頌に、依他起性と遍計所執性の關係が説かれている。

幻のように、虚妄分別もそのようであると説かれる。幻において作られたもののように、二の迷乱 (bhṛānti) もそのようである、と説かれる。(X)・一五)

幻、すなわち密呪のこめられた木片・土塊等を持ち、迷乱の因であるもの (bhṛāntimīṭa) のように、虚妄分別すなわち依他起性もそのようであると知るべきである。幻において作られたもの、すなわちその幻において、象・馬・金等の形象がその本体として (tadbhāvena) 顯現したもの (pratibhāṣita) のように、その虚妄分別において、二の迷乱が所取・能取性として (grāhyagrāhakatvena) 顯現したもの、すなわち遍計所執性の諸相もそのようであると知るべきである。<sup>(43)</sup>

頌に、虚妄分別は幻のようであるので、長行もその意に沿つた理解を試みた。このとき、ここには、

幻 || 迷乱の因 || 虚妄分別 || 依他起性



幻事Ⅱの迷乱の本体的顯現Ⅱ所取・能取性Ⅱ遍計所執性

という図式が説かれていることになる。実はステイラマティは、幻の原因となる木・石が依他起性で、二の顯現は遍計所執性として<sup>(44)</sup>いる。確かにそう読むべきかもしれない。しかし一般に他の唯識論書でも幻そのものを依他起性の譬喩に用いていて、幻の原因の木・石に遡って依他起性を喩えるわけではない。幻のように、実体的存在なしに現象しているところを依他起性とするのであって、『大乘莊嚴經論』自身、前にも見たように、ある地平での所取・能取の顯現は直ちに遍計所執性とはいわないはずである。

實際、ここの所説において重要なのは、遍計所執性は形象が本体として顯現したものであり、二の迷乱が所取・能取の本体として顯現したものであるということである。では、一方、その迷乱の因（相）である依他起性とは何であろうか。ややもすると、所取・能取を産み出す識そのもの（見分または自体分等）と考えられやすい。しかし『大乘莊嚴經論』は、この後では次のように言っている。

迷乱の因 (bhrāntimūṭha) と迷乱 (bhrānti) とは、色識と非色識であると認められる。(因は) 無の故に、他もまた無であろう。(XI・

二四)

色の迷乱の、因の識が色識といわれたのであって、色といわれるもの<sup>(45)</sup>のことである。一方、その色の迷乱は、非色識である。色識は無の故に、非色識もまた無であろう。因が無なのだから。

色の迷乱が非色識であるとは、遍計所執性がいわば主観的な錯覚にすぎないことを示している。そしてその原因は、その迷乱を産み出す主体の側にあるというよりは、色識（Ⅱ有為の色法）、いわば対象の側にあるという。ここでは色識Ⅱ迷乱の因Ⅱ依他起性なのであるから、依他起性Ⅱ虚妄分別には、やはり色識が含まれているのでなければならない。それが無だというのは、全くの無というのではなく、形象としては有つても本体としては無いということであろう。全くの無であれば因ともなりえない。このとき、非色識が無であるというのも、そういう実体的に想定された色に相対して考えられた実体的な非色識はないということのはずである。

このようにして、この箇所においては、迷乱の因Ⅱ虚妄分別Ⅱ色識等は依他起性であり、二の迷乱の実体化Ⅱ本体的な所取・能取Ⅱ有と見なされた色識・非色識は遍計所執性である、という趣旨を説いていると考えられ、それは前の三性説と別のものではないのである。

さらに、「法の眞実の探求についての二頌」には、次のような三性説への言及が見られる。

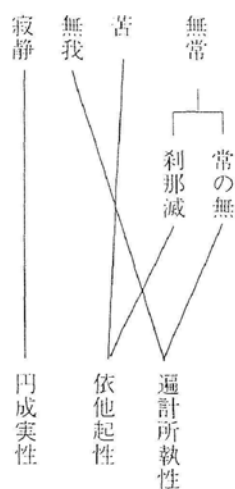
眞実は、常に二を離れたものであり、また迷乱の所依であり (bhrānter samīśrayaṇ) 、またあらゆる仕方でも全く言説しえないものであり、また無戲論を自性とするものである。

そして、知られるべきもの、捨てられるべきもの、清浄にされるべきもの、自性上無垢なるものであるといわれる。それには、虚空・金・水に似たものがあり、煩惱から清浄なものである、といわれる。(XI・一二)

眞実が常に二を離れているとは、(その二とは) 遍計所執のことで、所取・能取の相は絶対に無だからである。迷乱の所依とは、依他起性のことで、それによってそれを分別するから (tena taparīkalpanā) である。不可言説であり、無戲論を自性とするとは、円成実性のことである。その中、第一の眞実は、知られるべきものであり、第二は捨てられるべきものであり、第三は清浄にされるべきもの、また、客塵の垢から自性清浄であるものである。その自性清浄には、虚空と金と水とに似たものがあつて、煩惱から清浄である。実に虚空等は、自性上、不浄ではなく、また客塵の垢を離れていないので、これらについて清浄と認められないのである。<sup>(46)</sup>

ここで、遍計所執性は、いかなる意味でも存在性のない所取・能取の二である。一方、依他起性は、迷乱の所依であるというが、その意味はすでに見たとおりである。それが捨てられるべきものであるということに関し、ステイラマティは、「捨てられるものというのは、依他起性の二は、捨てられるべきものではない。依他起において、有である所取・能取の垢を、洗浄する事(依処)であるから」とさ<sup>(47)</sup>えいう。迷乱の所依について長行に「それによってそれを分別する」とは、そのように、依他起の二に依拠して、二の有を分別することであろう。

この他、無常・苦・無我・寂静との関連で、三性説が言及されている箇所もある。<sup>(48)</sup>



というもので、遍計所執性は、常住なるものとして把握されたものに対応している。

この他、遍計所執性が無なるものであることは、数箇所に説かれている。<sup>(49)</sup>

なお、円成実性Ⅱ第一義諦が、遍計所執性、依他起性と不一・不異であることが、第六章冒頭に説かれている。<sup>(50)</sup>

『大乘莊嚴經論』の三性説は、大体、以上のようなものである。『大乘莊嚴經論』においては、遍計所執性が無なるものであることがくり返し説かれている。それは実体視された所取・能取のことであり、そこに迷乱があるという。これに対して、依他起性はその因（所依となるべきもの）であるが、それは三種・三種の顕現であり、形象のかぎりの有というあり方においてである。そのような仕方では十八界が顕現しているところに、虚妄分別はあるのである。

この三性説を見るかぎり、識の相分を直ちに遍計所執性であるとは説いていないであろう。

## 二 『弁中辺論』の三性説

次に、『弁中辺論』の三性説と識の関係を検討する。あたかも無相唯識的な説を説いたとされる、『成唯識論』の伝える安慧は、『弁中辺論』（むしろ真諦訳『中辺分別論』というべきか）に拠ってその説を立てたともいわれており、この『弁中辺論』こそ、問題の焦点となるものである。<sup>(51)</sup>

『弁中辺論』の三性説は、往々、「相品」の所説からのみ考えられている。しかし「相品」のみでなく、「真実品」においても、三性説は説かれており、かえって「真実品」こそ、三性説を主題としているのである。『弁中辺論』の三性説を考えると、これらをも合わせて検討しなければ不十分であろう。おそらく、「相品」と「真実品」等とは、一貫した構想の下に説述されているにちががなく、その間に明白な矛盾が見出されないかぎり、統一的に理解されるべきである。

今、「真実品」の三性説から検討してみよう。ここでは、根本真実 (mūla-tatvam) として三性を示すのであり、さらにその後の各真実（「真実品」は、根本 (mūla-t) ・相 (lakṣaṇa-t) ・相 (lakṣaṇa-t) ・無顛倒 (aviparyāsa-t) ・因果 (phala-heu-t) ・粗細 (audārika-sukṣma-t) ・極成 (prāśiddha-t) ・

淨所行 (visuddhi-gocara-t) ・ 摂受 (saṅgraha-t) ・ 差別 (prābheda-t) ・ 善巧 (kāṣālyat) の十真実を説く) においても、三性説が言及されている。根本真実とは、その上に、他の真実を設定するから (tatrānyatavavyavasthāpanat) である。

その根本真実を説く箇所には、次のようにある。

その中、根本真実は、

三性は

であつて、遍計所執性と依他起性と円成実性である。それにおいて、他の真実を設定するからである。

この三性において、何が真実であると認められるのか。

常に非有なるものと、有でありかつ真実としてではないものと、真実として有であり、非有であるものとである、と三性において認められる。(Ⅲ・三)

常に非有なるものが、遍計所執相であり、このことが遍計所執性における真実である。顛倒性ではないからである。依他起性は有でありかつ真実としてではない、迷乱性(のみ)だからである (Dhṛatvat) 、<sup>(52)</sup> といふことが依他起性における真実である。真実として有であり、非有であるものが円成実相であり、このことが、円成実性における真実である。

ここでは、ほぼ存在論的な観点から、三性説が説かれている。特に遍計所執性は、常に無なるものである。この、遍計所執性が無なるものにはならないことは、後の無顛倒真実などにおいてもくり返し説かれている。もし識の相分にあたるものが遍計所執性としたなら、それはそのような常に無なるものとなる。そういう相分の無い識というものがそもそも唯識において考えられていたのかどうか、甚だ疑問である。

一方、依他起性については、有であるが真実としてではないものとされていた。それは、『大乘莊嚴經論』のいう、「二の顕現は有るが、本体はない」ことにおいて、顕現が依他起性とされていたのと同じである。さらにスティラマティは、この依他起性に関して、「所取・能取等が分別されるべき、言説の所依なるものの故に、有なるものである。所取・能取の自体としては、非有なるものの故に、真実としてそのよう(に有るの)ではない、というのである。そのことこそを説明しようとして、唯だ乱性のみの故に (Dhṛāṇatratvat) といったのである」<sup>(53)</sup>と説明している。言語をそこにたてる所依となるものが依他起性だという。それは、姿・形をもって世界が現れていることなしにありえないから、依他

起性が単なる見分や自体分であるとはいえないことになる。

なお、『弁中辺論』は、依他起性の地平に對し、乱の語を用いている。その点は、『大乘莊嚴經論』と異なるかのようである。<sup>(54)</sup>しかし見ている世界の構図は、以上のように異なっている。

「相品」には、また次の説がある。

……それら五蘊などが、三性のうちに摂まるからである。どのように摂まるのか。

遍計執と、分別との意義、法性という意義によって、それら（五蘊など）は、それら（三性）に（摂まる）。（Ⅲ・一六）

色は三種である。遍計執された色とは、色の遍計所執性なるものである。分別された色とは、色の依他起性である。それにおいて、色の分別がなされるからである。法性としての色とは、色の円成実性である。色のように、受等の蘊や、（十八）界や、（十二）処なども同様に（三性に）結合されるべきである。そのように、五蘊等は三性に摂まるので、十種の善巧真実も、正に根本真実において見られるべきである。<sup>(55)</sup>

ここには、五蘊・十八界・十二処のすべてに、つまり世界そのものに、三性があることが述べられている。依他起性として、遍計所執性とは異なる所分別の色等があるというのである。つまり、依他起性の色等があるから、遍計所執性の色が執著されるのである。ステイラマティは、「真実を見ない者たちによって、色としての顕現の識において、遍計所執性、色の想から色への執着がなされる。ちょうど、諸の蘊において、我が把得されるようである。この故に、依他起において、所分別の色といわれる」と説明している。<sup>(56)</sup>有為法の仮和合としての五蘊の上に我を執する、そこに執着の拠り所はあっても、執着されたものの実体はない。それと同じように、依他起性としての色識等の上に、実体としての法が執着される。そこで実は無なる法と、その拠り所となる依他起の諸法とは区別されるというのである。ステイラマティのこの説明は、おそらく『阿毘達磨集論』を意識したものであつたろう。そこにも、蘊・界・処に、遍計所執相・所分別相・法性の差別を説くが、ここで遍計所執相差別は、我・有情・命者……であり、所分別相差別は、実に蘊・界・処の諸法そのものである。<sup>(57)</sup>『集論』は、この所分別相に對し、「それにおいて、この我等の虚妄分別が起こる」といっている。<sup>(58)</sup>このように、我等の実体をそこに執する拠り所が依他起性Ⅱ所分別相なのであり、大乘であれば、『唯識三十頌』に、種々の我・法の仮設は識転変においてであるとされたように、<sup>(59)</sup>『集論』の遍計所執性の我等の中に、法も入ることはいうまでもないであろう。なお、依他起性が所分別であることは、『撰大乘論』で明確に「依他起性が所遍計である」とうたわれたところである。この

意味でも、やはり『弁中辺論』と『撰大乘論』の立場は、別ではないのである。

ステイラマティはさらに、「その中、所取の本体が、色の顕現において遍計所執されるように、受等の顕現において、畢竟して非有なるあり方の所取・能取の本体が遍計所執される。それが遍計所執の受であり、乃至遍計所執の識である。それにおいて、所取・能取として分別がなされるような、それが所分別の受乃至所分別の識である」とも説明しており、ステイラマティが実体として執された色等の背景に現象としての色等があると考えていたことは明白である。つけ加えれば、さらに、「その中、色等の自体として仮設されたものの故に、遍計所執であり、仮設の所依のもの (prajñaptiḥānabhava) である故に、依他起である。それは実に他の縁に依るものだからである」ともいつている。このように、色等において、遍計所執性の色と依他起性の色があるとされる以上、所分別Ⅱ遍計所執性、能分別Ⅱ依他起性といった、安易に主—客二元論を三性に適用する解釈は、なしえない。

『弁中辺論』の三性説は、すでにこの所説によって明白と思われるが、「真実品」には、さらにいわゆる五法（五事）と三性との相摂関係が説かれており、それも上述の三性の見方を裏づける。すなわち、次のようである。

三種の根本真実において、総摂真実はどのように知られるべきか。

相と分別と名とは、二に摂められる。(Ⅲ・一三a b)

五事を説くとする、理に従って、相と分別については、依他起に摂められる。名については、遍計所執に摂められる。<sup>(62)</sup>

さらにこのあと、正智と真如とは円成実性に摂められるとしている。ここに、相と分別とは、依他起性に摂められると、はっきり説かれている。相というのは、『瑜伽論』によると、「言説 (adhivāṇa) の拠り所 (安足処) の事である」といつている。<sup>(63)</sup>つまり言語をそこにたてるべき対象のことであり、それが依他起性として確保されているのである。『瑜伽師地論』では、五事のすべてに遍計所執性はないとして、『弁中辺論』と若干、異なる説を述べている。そこで、『成唯識論』は、『瑜伽論』の相については、「有漏心所法、変似所詮、説名為相」とし、一方、『弁中辺論』の相については、「有漏心及心所相、名相」として、注意深く解説している。<sup>(64)</sup>いずれにせよ、このことからすれば、八識の相分等は、依他起性のはずである。

なお、『弁中辺論』は、名を遍計所執性としている。一般に、唯識のアビダルマの体系では、名・句・文は心不相応法として考えられている

のだから、それを直ちに遍計所執性であるとは、簡単にはいえないはずであり、ここには何らかの解釈が求められてこよう。ステイラマティも、「名に対応しものがあるわけではないので、名が遍計所執性に摂められたのである。そのように、名は遍計所執性に関係から摂められた (adhikārasaṅgraha) のであって、自性として摂められた (svabhāvasaṅgraha) のではない」といい、『瑜伽論』等の所説と矛盾しないといっている。

なお、五法と三性については、他に『楞伽經』にも説かれている。そこでは、『弁中辺論』と同じ頌が、再三、掲げられている。<sup>(66)</sup> もっとも、「三万六千一切法集品」では、遍計所執性は、相 (nimitta) からおきるとしていたり、依他起性について、「事の相の相の形象がいわれる」 (vastuṇimītalakṣaṇākāraṇaḥ khyāyate) <sup>(67)</sup> 等とあって、この名と名の事の相 (nāmasaṇimīta) に対する執着が遍計所執性という立場である。「刹那品」でも、相について、「眼識に対して顕現するもの、すなわち色というものの、同様に、耳・鼻・舌・身・意識に対する声・舌・味・触・法というもの」<sup>(68)</sup> 「所依・形象・差別・形相・色等相が見られたもの」<sup>(69)</sup> という。どうも相は依他起性のようでもある。しかし、かの『弁中辺論』と同じ頌に対し、名と相は遍計所執性であり (tatra nāma ca nimītaṁ ca parikalpitaḥ svabhāvo vedītyaḥ) <sup>(70)</sup> 分別は依他起性だと明瞭に述べている。この表明は、『楞伽經』自身に nimīta を依他起性とする説もある (偈頌品第三七三偈等) ので、そのままうけとめてよいのか、一考を要しよう。

いずれにせよ、『弁中辺論』は、『瑜伽論』同様、相を依他起性とする。これが、無著・世親によって確認された説である。このとき、依他起性としての相の世界が識の中に求められなければならない。したがって少なくとも識の相分等に、依他起性の地平が認められなければならないのである。

以上、「真実品」の三性説を見た。ここでは、明らかに依他起性が所分別 (遍計所執性がそこに執される基盤) として説かれていた。したがって、識の相分にあたるものに、依他起性が認められなければならないであろう。次に「相品」に説かれる三性説について検討してみよう。いうまでもなく「相品」の三性説は、「真実品」と矛盾しないはずと考えられる。

「相品」の主要な鍵概念は、虚妄分別である。この虚妄分別とは何かというと、

また、虚妄分別は、三界の心・心所である。(I・八 a b)<sup>(71)</sup>  
と示されている。唯識というと、ともすると識(心王)のみを考えがちであるが、それには心所も含まれるというのである。  
さらにこの心・心所に関して、次のような説明がある。

また、その転起の相を説く。

一は、縁識であり、第二は、受用を有するもの(aupahogika)である。その中、受用・判断・起動は、心所である。(I・九)  
阿頼耶識は、他の諸識の縁なるものの故に、縁識である。それを縁とする転識が、受用を有するものである。受用は受、判断は想、識の起動は行(蘊)であり、思・作意等である。<sup>(72)</sup>

心は、縁識と転識、心所は、受・想・行で、この行の中には、思・作意等、諸々の心所が含まれているという。その中、縁識は、阿頼耶識であるとその名が挙げられている。ステイラマティは、この縁を、因(四縁の中の因縁)に求めている。また、転識には複数が想定されている(右の傍点箇所参照)。このことからすれば、『弁中辺論』を一識説で解釈するのは正しくない。

参考までに、『真実品』には、善巧真実の中の第十に、有為と無為を説明するところがあるが、そこで、次のように言っている。

(有為・無為の義は)有仮設であり有因である相(nimitta)と、寂静と(その)有義とから、(一番最)後に説かれた。(III・二二)

……その中、有仮設とは、名身等である。有因とは、種子として捉えられた阿頼耶識である。相(nimitta)とは、処・身体・受用として捉えられたものであり、また、転識として捉えられる、意・取・分別である。有仮設で、有因の、相応を有する(心所をとまなう)相が、有為と知るべきである。その中、意は、常に思量するのが相である。取は、五識の集まりをいう。分別は意識である。それは、分別するからである。<sup>(73)</sup>

ここには、阿頼耶識と転識の語が見え、さらに転識は染汚意と意識と五識とによって説明されている。このように長行によれば、『弁中辺論』も八識思想の枠組の中で考えられるべきものである。おそらく頌にもその趣旨がこめられていたのであろう。いうまでもないことであるが、これらが相(nimitta)であり、有為法であるということは、八識及び心所(つまりは心・心所)は依他起性であるということである。遍計所執性は有為法ともいえないからである。



なお、ここに相に関して、

処・身体・受用

意・取・分別

という、「三種・三種」による説明があり、かの『大乘莊嚴經論』の依他起性の三種・三種の顕現を想起させる。『大乘莊嚴經論』では、器世間と身体と対象 (artha) が一組になっていたのに対し、『弁中辺論』では、対象に対して受用の語が用いられている。この受用に関し、ステイラマティは、これを阿頼耶識として見ているようである。<sup>74</sup> そのような若干の相違はあるものの、『大乘莊嚴經論』と『弁中辺論』は、このように緊密に連絡しているのである。

以上のように、『弁中辺論』としては、すでに八識思想を自覺的に意識しているのであって、虚妄分別ということを理解する際もこのことを充分ふまえることが必要であらう。

さて、「相品」の説く虚妄分別について見てみよう。虚妄分別の自相について、次のようにある。

物 (artha) として、有情として、我として、識として、顕現する (praitibhasa) 識が生じる。そして、このもの (artha) は存在しない。それは無い故に、それもまた有ではない。(I・三)

その中、物としての顕現は、色等の存在として顕現するものである。有情としての顕現は、自・他の相統において、五根なるものとして(の顕現)である。我としての顕現は、染汚意である。我擬等と相応する故に。識としての顕現は、六識である。このものは存在しない、とは、物と有情の顕現は、無行相なるものだからであり (anākāraṇatā)、我と識の顕現は、妄の顕現だからである (vītathapraitibhasatā)。それが無の故に、それもまた有ではない、とは、その所取である、色等と五根と意と六識と呼ばれるものの四種の、その所取のものは無の故に、その能取の識もまた有ではない、ということである。<sup>75</sup>

以上が、虚妄分別の自相である。まず、物・有情・意・識として顕現する識がある、という。物は、五境、有情と意とで六根、識は六根と見れば、ほぼ十八界として顕現する識がある、といっているのと変わらないであらう。『大乘莊嚴經論』では、三種・三種の顕現として虚妄分別が語られていたが、それは十八界と変わるものではなかった。『攝大乘論』は、十一識で虚妄分別を説明したが、それも正に十八界のことであつ

た。根・境・識のすべてが、実体としてではなく、識または顕現としてあるというのが虚妄分別なのであり、『弁中辺論』も、同じことを言っているのだと解される<sup>(76)</sup>。

しかも『弁中辺論』は、すでに八識思想を自覚していたので、その十八界の顕現は、その八識のうちに置換されて考えられることになる。その中、意は染汚意、識は六識とされるのは、極めて自然のことであろう。物と有情が、器世間と有根身を意味するなら、それはやはり阿頼耶識のうちに考えられるべきである。ステイラマティも、「その中、物と有情としての顕現は、相应を有する（二心所と俱なる）阿頼耶識であり、それは異熟の故に無記である<sup>(77)</sup>」と説いている。

このように、『弁中辺論』の虚妄分別も、すなわち十八界であり、また八識の全体であると翻訳されてよいものである。虚妄分別の中に器世間や有根身の顕現があるのであり、さらに色等の五感の対象の顕現等もあるであろう。

さて、そこにおいて、頌には、「このものは存在しない。それが無い故、それもまた存在しない」とある。「このものは存在しない」とは、いかなる意味であろうか。長行では、この四種の、所取のものは無いことといっている。つまり、十八界にも相当する世界全体、根・境だけでなく、識も含む世界全体が所取の位置におかれて、しかも「もの」(atta)とされたものはない、というのである。

では一体、この四種のものは、何故、存在しないのか。物と有情の顕現については、「無行相の故に」とある。物と有情に、行相がないとはどういうことなのか、必ずしも理解しやすいものではない。ステイラマティは、「行相とは、所縁に対し、無常等のあり方で取る相 (prakara) である。それは、この二つには、無い。所取のあり方で顕現する (prakhya) 故に。この故に、無行相なるものの故にとは、能取性ではないという意味である。あるいは、所縁を知るのが、行相である。それは、その二には無いので、了得は無いので、無行相である<sup>(78)</sup>」と説明する。行相を慧または見分と見る立場から、無行相とは、能取性でないこと、主観的な作用をもたないことと説明している。慈恩大師の『弁中辺論述記』でも、「以此二体、非能縁法、故無行相<sup>(79)</sup>」としており、同趣旨である。このことが、物と有情のものが存在しないことの理由に何故なるのか、なお、理解しにくい。すでに物と有情が所取のものとなったとき、対象的存在として想定される。しかし真に実在するのは、単なる客観でも単なる主観でもなく、主—客交渉するただ中にあるのだ、という理路が前提されているとすれば、無行相のものは有るものではないということになるであろう。

一方、意と識の所取のものが有りえない理由としては、「妄の顕現の故に」とある。そのことにつき、ステイラマティは、「所取は無なのに、我と識の顕現の二は、能取の行相として顕現する（prahyana）ので、妄の顕現である」という。あるいは、ありもしないものを対象とした、非真のものを所縁とするものであるから、非真の顕現であるという。というのも、識も、他の識によって分別された自性としては空であると成就するからである。<sup>(80)</sup>すでに実在しない対象に対応して考えられた主観は、虚妄であるはずだし、そもそも、対象化された主観は、生きた主観そのものではありえない。したがって、所取のものとしての我や識は、それ自体として実在するものではないはずである。

こうして、いずれにしてもこの四種のものが所取として捉えられたものは、実在するとはいえない。このとき、それらのすべてを取る能取もまた、存在しないのである。すなわち、「それは無い故に、それもまた有ではない」とは、ものとしての四者と、それに対応する主観が、いずれも実体として存在しえないことをいうのである。

以上をまとめると、物・有情・我・識として顕現する識が生じる。すなわち、ほぼ十八界としての顕現が識のみにおいてある。それは、八識の活動に換算されるべきものである。その十八界全体のうちに、対象として捉えられるべき実物はどの方面にも存在していない。したがってそれらに対応する主観（のみ）としての実体も存在しない、ということはこの「相品」第三頌はいつていることになる。顕現する識は生じるが、ものは存在しないとは、『大乘莊嚴經論』で、「形象は有るがその本体は存在しない」といつていたのと同じである。つまり、四者の所取のものは無くとも、顕現の限りでは無ではないのである。故にステイラマティも、「しかし、物・有情・我・識の顕現性によって（無なのではない）。というのは、それも無いとすると、全無の過となるから。それを離れては、識の自性は示し得ないから」といつて、四種の顕現こそ識の自性であるとしている。<sup>(82)</sup>

この「相品」第三頌は、いうまでもなく、同第一頌と関係する。第一頌には、

虚妄分別は有る。その中に二はない。しかしそこに空性は有る。それにまた、それは有る。<sup>(83)</sup>（I・一）

とある。所取・能取の二はない、ということとは、本体的に考えられた所取・能取はないということであろう。しかし虚妄分別はある。その虚妄分別は、所取・能取の分別とされるが、その自相こそが、四種として顕現する識が生じることだった。故に虚妄分別は有るには、顕現の限りの十八界は有るということを読みとるべきであろう。

「相品」では、前の第三頌につづいて、第四頌に、次のようにある。

この虚妄分別性は、この故に成就する。そのとおりには無く、全くないのでもないからである。(I・四 a・b・c)

顕現が生じたとおりに、そのとおりにこれは有るのではない。また、一切無いのでもない。乱のみが生じる故に。<sup>(84)</sup>

色等は顕現したとおりに、有るのではない。しかし全然、何もものないわけではない。この全無ではないことについて、ステイラマティは、「その所取・能取の顕現は生ず<sup>(85)</sup>」といい、「自体としては無であるが、しかし形象として顕現するものは、乱といわれる。幻のように<sup>(86)</sup>」と説明する。このように、自体としては無いが、形象の顕現の限りに於いて有る世界が、虚妄分別ということの意味なのである。

さらに、「相品」第六頌には、所取・能取の無有相が、入無相方便との関連で説かれるが、それはどのようなことを意味するであろうか。

得によって、無得が生じ、無得によって、無得が生ず。(I・六)

唯だ識のみを了得することによって、ものの無得が生じる。ものの無得によって、また、唯だ識のみ(ということの)無得が生じる。そのように、所取・能取の無有相に入るのである。<sup>(87)</sup>

ここにも(śūnyatā)と唯だ識のみとが対照的に扱われているが、そのものとは、かの四種の顕現が所取のものとなったものであり、唯だ識のみとは、四種の顕現としての識のみ、すなわち虚妄分別のみ、ということであろう。ステイラマティも、「唯だ識のみを了得することによって、ものの無得が生じるとは、この唯だ識のみとは、所縁のもの(alambanārtha)を離れた、色等の顕現(alāpa)としての識が、それ自身の種子が熟する故に生起するが、しかし色等のもの(artha)は存在しない、ということであって、能取の得によって所取の無得に入るのである<sup>(88)</sup>」といっている。能取の得といっても、色等として顕現する識のみがあると了解することがそこに含まれている。よく、依他起性として識のはたらきのみは有る、といういい方がなされる。しかし、はたらきだけがあるとは、どういうことであろうか。そういう考え方は、『中論』などで徹底的に批判されていることを、無著等が知らないはずはないであろう。このことについて、ステイラマティは、「生じつつある識が、境を縁じる(働きを有する)のであろうか。それとも生じてしまった識であらうか。その中、生じつつあるものが、境を縁じること(いまだ識ではないのだから)ありえない。生じつつあるものは、非有のものの故に。また、生じてしまったものでもない。(すでに)境として顕現することを自体としてすでに生じたものの故に(viśayapratibhāsānuppannavāt)」。また、境として顕現することを自体として生じることを離れて、識の他の

作用、すなわち、ある作用をなして識が境を縁ずるといわれるような作用はない<sup>(89)</sup>と論じている。まず識があつて、それが対照を顕わし出した、取ったりということはないのである。もとよりある形象において顕現することが、識なのである。このことをよく了解することによって、実体的に想定していた事物がそのように実在するものではない、と知るのである。

この、所取としてのものが実には存在しないとき、それに相對する能取もないことが知られるであろう。識があるといつても、それは決して主観的な方面での実体とはいえないことが知られるであろう。だからこそステイラマティも、「ものの無得によつて、唯だ識のみの無得も生じる」とは、たとえば、識よりほかの遍計所執の所取は存在しないと、唯識性の力によつて (vijñaptimātrabalenā) 意(識)の所取の無に入るように、同様に、所取の無の力によつて、また唯だ識のみの無に達するのである。所取が無いのに、能取たるものは有りえないからである。所取性に対して、その能取性の設定もあるからである。そのように、遍計所執のあり方の所取・能取の無相に入るのであり、虚妄分別の(無に)ではない、との説示である<sup>(90)</sup>と説いている。ステイラマティは、入無相方便において入るべき(悟るべき)無相は、遍計所執性の所取・能取の無なのであつて、虚妄分別ではない、といっている。所取の遍計所執性の無から、依他起性の能取の無へ、というようなことは、全然、言っていないのである。

さて、虚妄分別をめぐる議論について、大分長くなつてしまつたが、以上をふまえて、ようやく「相品」の三性説を見ることにしよう。第五頌に、それは説かれている。

遍計所執と、依他起と、円成実とは、もの (artha) の故に、虚妄分別の故に、二の無の故に、説かれた。(1・5)

ものは、遍計所執性である。虚妄分別は、依他起性である。所取・能取の二の無は、円成実性である<sup>(91)</sup>。

すでに上來、検討してきたところからすれば、ものと虚妄分別も、決して客観面と主観面ということではないことが知られるであろう。根・境・識の世界全体が実体視されたものと、その拠り所としての十八界の顕現のみの世界としてうけとめるべきである。二の無とは、世界の全体にわたつて、所取のものとして実体視されたものと、それに対応する能取のもの二が無いことであろう。

この第五頌に対するステイラマティの注釈は、さほど見るべきものはない。一つには、遍計執性に関し、「所取・能取は、自性が空であるので虚妄であるが、有なるものとして遍計執されるので、遍計所執(性)」といわれる。それは実物としては非有であるが、しかも言説の故に

(vyavaharatas) 有るので、(遍計所執) 性といわれる<sup>(92)</sup>とあり、遍計所執性に対し、言語の領域にあるといっているのが注意される。この立場に立てば、五感の識は言語を操るはずはないから、五識の相分は遍計所執性とならないことが明瞭であらう。また、「ものは、ここで色等と眼等と我と諸識とであり、それは分別された自性としては、虚妄分別において存在しない。この無が、遍計所執性といわれる<sup>(93)</sup>」ともあって、遍計所執性が存在性のないものであることが強調されている。

一方、虚妄分別Ⅱ依他起性については、因・縁に拠るものであることが強調されている。特に顕現のみということとは、触れられていない。しかも、三性を虚妄分別に攝することをいう中で、「それこそ、自体の存在しない所取・能取の有り方で、顕現する (pratyakṣa) が故に、遍計所執性である<sup>(94)</sup>」ともいって、一見、虚妄分別中の所取・能取(八識の相分・見分)が遍計所執性であるかのような言い方もしている。しかし、虚妄分別Ⅱ依他起性がものの顕現する所依であるとは、『攝大乘論』でもいわれたことであり、その場合、十一識Ⅱ十八界は依他起性であった。さらに、その意味で、依他起性と遍計所執性を、不異とするが、しかし、体においては決して同一のものではないことも強調するのであった。<sup>(95)</sup>三性をあえて依他起性を中心に置いていこうとするステイラマティの今の所説は、この『攝大乘論』の立場が参考にされるべきである。

いずれにせよ、『弁中辺論』は、もの (artha) を遍計所執性とし、虚妄分別を依他起性とする。それは、長行に示されているところをも含めて総合的に判断したとき、ものⅡ遍計所執性は実体的に捉えられた所取・能取であり、虚妄分別Ⅱ依他起性は識のみの、顕現の限りの十八界であると考えられる。このとき、この三性説は、『大乘莊嚴經論』とも『攝大乘論』とも一致したものとなる。したがってもちろん『瑜伽論』とも同等のものとなるのである。

以上、『弁中辺論』の三性説を検討した。特に「相品」のみでなく「真實品」をも参照するとき、『弁中辺論』の三性説に、所取Ⅱ遍計所執性、能取Ⅱ依他起性とか、識の相分Ⅱ遍計所執性、見分Ⅱ依他起性とか、また、識の相分・見分Ⅱ遍計所執性、自体分Ⅱ依他起性といった見方は説かれていないことがはっきりしたと思うのである。そしてその立場は、「相品」においても同様であると充分理解しうるのである。

## 結 び

以上、弥勒論書とされる『弁中辺論』『大乘莊嚴經論』の三性説と識の關係を検討してきた。『弁中辺論』も『大乘莊嚴經論』も、基本的には、十八界が識において現象し、そこに虚妄分別があるという。それは実体が存在し、それを認識するのではなく、顕現のみの中に認識が成立しているから虚妄分別なのである。それはまた、三性でいうと依他起性の地平である。そこに對し、実体的に把握されたものは、遍計所執性である。特に『大乘莊嚴經論』では、そのことが言語とのかかわりの中にあることを明かしている。

このような三性説は、『撰大乘論』でもひきつがれている。ただ、十八界を十一識で示すところに、『撰大乘論』の独自性があるが、それと、物・有情・我・識の顕現する識、あるいは依処・身体・対象及び意・取・分別の三種・三種の顕現と、内容的に異なるものではないであろう。『撰大乘論』は、能遍計を意識と示すが、これは『弁中辺論』『大乘莊嚴經論』にはなかったことである。しかし形象の顕現の地平に對し、実体を執するものは何かといえ、当然、意識ということになろう。『撰大乘論』に説くところは、『弁中辺論』『大乘莊嚴經論』にすでにあった論旨を、さらに明確にしたものであった。

いうまでもなく、このように理解された三性説は、『瑜伽論』の三性説とも決して矛盾するものではないのである。

以上のようにあれば、初期唯識説には、たとえば識の相分を遍計所執性としたり、安慧のように識の相分・見分を遍計所執性とすることはなかったことになる。とすると、後世、無相唯識・有相唯識がいわれたが、その区別の基準を、識の相分を遍計所執性と見るか依他起性と見るかに求めかつこのことを初期唯識に遡らせて根拠づけることは、適切ではないということになろう。

なお、有相唯識（形象真実論）・無相唯識（形象虚偽論）の区別が詳しくはどういう点においてなのかは、さらに検討を期すこととしたい。

## 略 号 表

AKBh = *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. by P. Pradhan, Patna, 1967.

AS = *Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*, by V. V. Gokhale, *The Journal of the Bombay Branch Royal Asiatic Society*, N.S., vol. 23, 1947.

- ASBh = *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, ed. by N. Taita, Patna, 1976.  
 JIBS = *Journal of Indian and Buddhist Studies*.  
 LAS = 南条文雄校訂『梵文入楞伽經』, 京都, 1926.  
 MS = 長尾雅人『楞大乗論 和訳と注解』, 講談社, 上1982, 下1987.  
 MSA = *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, ed. by S. Lévi, Paris, 1907.  
 MBh = *Madhyāntavibhāṣabhāṣya*, ed. by G. Nagao, Tokyo, 1964.  
 MV(P) = *Madhyāntavibhāṣasāstra*, ed. by R. Pandeya, Delhi, 1971.  
 MV(Y) = *Madhyāntavibhāṣa*, ed. by S. Yamaguchi, Nagoya, 1934.  
 SAbh = *Dharmaparyeṣy adbhikāra* — The 11th chapter of the Sautrāntikavārttibhāṣya, ed. by O. Hayashina, *Hon. Sri. Bull. Fac. Educ. Nagasaki Univ.*, No. 26, 27, 28, 31, 32.  
 TVBh = *Trisikaṭṭhāpīṭhāṣya*, ed. by S. Lévi, Paris, 1925.  
 VS = *Rūpāḥvayāpīṭhāṣya*, ed. by S. Lévi, Paris, 1925.  
 YBh = *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Part I, ed. by V. Bhattacharya, Calcutta, 1957.  
 [Zi] =

註

- (1) 梶山雄一『仏教における存在と知識』(紀伊国屋書店 一九八三年)序の三三三頁、七七八頁等参照。また、『御牧克己』『経量部』(『岩波講座・東洋思想』第八卷 インド仏教)一九八八年)における有形象認識論の説明(二四二頁)等参照。  
 (2) 『成唯識論述記』に、「不同安慧及正量部等、無所縁相得名爲縁、不同薩婆多等、許有行相、但取心外所縁、無心心所自能縁故」等とある。大正四三、三二七、下。会本第二、一一三頁。  
 (3) *sāraṣṭas tasyaivālambanasya prakāśa akāranatvāt*, AKBh, p. 62, l. 6, 「或名有行相、即於所縁品類差別、等起行相故。」大正二九、二二、下。なお、横山紘一「唯識思想における認識作用の一考察——特に顕現と行相とを中心にして」(『東方学』第四六輯、一九七三年)参照。  
 (4) 『瑜伽師地論』の本地分・五識身相応地及び意地に、「すでに心王と心所とは、所縁は同じでも行相は同じでない (anekākāra) ことが説かれている。YBh, p. 5, l. 14, p. 11, l. 20 etc. 大正三〇、一七九、中、一八〇、中等参照。同じくその「撰決撰分」中には、「事 (vṛttas) ・処 (vṛt) ・時 (aus) ・所作 (bya ba byed pa) の等しうことが相応であるという。大正三〇、六〇、上。VS, p. [Zi] 63a. 3 ~ 4. D. [Shi] 60. a. 2. 『成唯識論』卷三には、相応について、「……行相雖異、而時依同、所縁事等、故名相応」とある。新導本卷三、四頁。会本第二、一九九頁。



- (5) Y. Kajiyama, 'Controversy between the sakara and nirakara-vadins of the Yogacara school — some materials', JIBS, vol.14, No. 1, p.27. また、川崎信定「法を知る人は存在するか——Tattvasamgrahaにおける仏教・ミーマンサー学派の論争」(『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—八二参照。
  - (6) 袴谷憲昭「唯識の学系に関するチベット撰述文献」(『駒沢大学仏教学部論集』第七号、一九七六年)、二四八頁参照。
  - (7) 松本史朗「Ratnakarasantiの中観派批判」(下)(『東洋学術研究』第一九卷第二号、一九八〇年)一六一頁参照。あわせて桂紹隆「ラトナーカラシャーンティ再考」(『印仏研』第三〇巻一号、一九八一年)参照。
  - (8) 梶山前掲書、序のxvi頁、六九—七四頁等参照。また、沖和史「無相唯識と有相唯識」(『講座大乘仏教8 唯識思想』春秋社、一九八二年)、同「唯識」(前掲『岩波講座・東洋思想第八巻 インド仏教1』)等参照。
  - (9) 前掲袴谷論文参照。沖和史、前掲「無相唯識と有相唯識」一九〇—一九三頁参照。
  - (10) 前掲袴谷論文、二四二頁以下参照。また、梶山前掲書、xii頁参照。
  - (11) 山口益「中観仏教論攷」三〇七—三一五頁。前注(5)所掲梶山論文にこの箇所チベット訳が掲げられている。なお唯識論学派における *grasas* は、識の見分にあたるものをいう場合と、相分にあたるものをいう場合(陳那等にその用例を見ることが出来る)がある。ここでは、行相は、相分を意味するものとして使われている。
  - (12) MS. 8・20. の頌の梵文が『阿毘達磨雜集論』から得られている。cf. MS. 2・14B.
  - (13) 沖和史、前掲「無相唯識と有相唯識」一八七頁。
  - (14) 沖和史、前掲「唯識」三〇〇頁。その他同「ラトナーカラシャーンティの有形象説批判」(『印仏研』第二五巻二号、一九七七年)等の関連論文参照。
  - (15) 『成唯識論』の伝える安慧の説では、識の相分・見分を遍計所執性、自体分を依他起性とするのであるが、果たしてこのような説がインドにありえたのか、私には不審である。というのは、安慧は識の立分に関しては三分説となるが、この三分説は、陳那から始まったといわれている。陳那は、自体分(自証分)は現量のみとし、無分別とした。この三分説から、相分・見分が自体分によって執されるという考え方は出てこないであろう。その意味で、『成唯識論』の伝える安慧の説がどのように成立するのか、疑問に思うのである。
- また、無相唯識が、智における相・見二分の無を説く説だとすると、『成唯識論』の伝える安慧もそれと同じかどうかは解らない。安慧は、識には執がある故に、二分を無としたが、智には執がないのだから、かえって二分あるいは見分のみ有としてもおかしくないからである。『成唯識論』は、第九巻に、無分別智および後得智の各々に関して、相分・見分等をどう見るか、の諸説をあげる(新導本巻九、一三頁、一七頁。ともに二分の無、二分の有、見分のみ有という三説がある)が、そのいずれを安慧は主張したかの明記が『成唯識論述記』にもない。『述記』にこの指摘がないことは興味深い。
- なお、ラトナーカラシャーンティは無相唯識家といわれるが、自らの見解と異なる「無相唯識家」を批判しているという。海野孝憲「ラトナーカラ・シャーンティの形相説批判」(『印仏研』第二四巻一号、一九七五年)参照。
- (16) cf. E. Frauwallner 'Die Philosophie des Buddhismus', Berlin, 1958, p.396, f.4—p.397, f.6. この関係箇所が、前注(5)所掲梶山論文に掲げられている。
  - (17) 拙稿「仮設と識転変について」(筑波大学『哲学・思想論集』第一四号、一九八八年)参照。

- (18) 袴谷憲昭『初期唯識文献研究に関する方法的覚え書』(『国訳一切経 三蔵集』第四輯所収)一三四―二二五頁参照。
- (19) 勝呂信静『初期唯識思想の研究』(春秋社、一九八九年)二四二頁。
- (20) 同前、四六九頁。なお、袴谷憲昭『大乘莊嚴經論』散文箇所著者問題について、『駒沢大学仏教学部論集』四、一九七三年)は、『大乘莊嚴經論』の著者を無著に求める視点を早く提示していた。
- (21) 勝呂前掲書七四頁。
- (22) 同前、四三―四四頁。なお、山口益博士も種々の恭敬頌の検討から、『夫故に我が弁中辺論頌も、それが諸先輩の教学を継承せるものなりとしても、それが現体系に組織せられたのは、無著によるのであろう……』と述べていた。『安慧阿遮梨耶造 中辺分別論釈疏』(鈴木學術財団、一九六六年)三三頁参照。
- (23) MSA, p.64, ll.13~26. 大正三三、六一三、下。
- (24) このような問題意識は、陳那が分別に関して *nāmaśāyādīyojana* と簡潔に定義した (Prāsaṅgasaṃuccaya, I, k.3d) のに対し、法称が *abhlāpasam-sarvayogapratiṣṭhasapratih kalpanā* (Nyāyabindu, I, k.5) とした点にも関連しよう。逆に法称のような考え方は、すでに『大乘莊嚴經論』や『瑜伽師地論』等でも自覚されていたといえよう。
- (25) 大正三〇、七〇三、上、中。VS, P: [Ht] 19, b.7~8, D: [Zi] 18, b.2.
- (26) 大正三〇、七〇三、上。VS, P: [Ht] 21, b.2~22, a.5, D: [Zi] 20, a.2~20, b.3。この箇所は、『撰大乘論』にも採用されている。cf. MS, 2・19.
- (27) 大正三〇、七〇四、上。VS, P: [Ht] 21, a.5~23, b.3, D: [Zi] 20, b.3~7.
- (28) SABh, Part. II, p.102, ll.21~22.
- (29) *ibid.* p.103, ll.16~17.
- (30) 『成唯識論』は、想に関し、『想謂於境取像為性、施設種種名言為業。謂要安立境分齊相、方能隨起種種名言』とする(新導本卷三、三頁)が、『述記』はこの想の用に関し、『此中安立、取像異名。謂此是青、非非青等。作此分齊、而取共相者、名為安立。由取此像、便起名言、此是青等、性類衆多、故名種種。諸論說名為其想者、從因而說。說想為名、從果而說。如世人言、汝想是何、名是何等。此業但是意俱之想。余識俱想、不起名故。設疎起名、亦無失者、第八識想、如何起名。由此應知、此業不遍』として、種々の名言を施設する業を、意識と相應する想に限定する見方を示している。大正四三、三三三、上、中。会本第二、一九七頁参照。
- (31) MSA, p.64, ll.27~p.65, l.5. 大正三三、六一三、下―六一四、上。
- (32) 『大乘莊嚴經論』のこの頌が、相分・見分(二取)を依他起性とする認めざる学者に、たとえば勝呂信静がいる。『二取・二分論―唯識説の基本的思想―』(『法華文化研究』第八号、一九八二年)一八頁。また、野沢静証『梵文『大乘莊嚴經論』にあらはれたる三性説管見―求法品 (Dharmaparyeṣīy adhikārah) 第十一を中心として―』(『大谷学報』第一九卷三号、一九三八年)は、必ずしも明確でないが、たとえば『次に遍計所執の体は、四種又は三種、三種の所取・能取としての顯現を實の所取・能取として増益せる容態である』との記述がある。五一頁。
- (33) 大正三〇、七〇三、中。VS, P: [Ht] 19, b.8~20, a.1, D: [Zi] 18, b.2~3.
- (34) 大正三〇、五八〇、上。VS, P: [Zi] 4, a.8~4, b.5, D: [Sh] 3, b.7~4, a.3.

- (35) SABh. Part. II, p. 106, l. 7.
- (36) MSA, p. 59, l. 22~p. 60, l. 1. 大正三二'六二一'下。
- (37) MSA, p. 60, ll. 8~11. 大正三二'六二二'上。
- (38) MSA, p. 65, ll. 6~11. 大正三二'六二四'上。
- (39) 大正三三〇'七〇三'中。VS. P. (H) 20. a. 1~3. D. (Z) 18. b. 3~4.
- (40) MS. 2. 4.
- (41) TVBh. k. 21, p. 39, l. 29.
- (42) MS. 2. 26. cf. 2. 18.
- (43) MSA, p. 59, ll. 3~8. 大正三二'六一一'中。大正三二'六二二'中。この箇所、山口益博士は、「たとえば呪によってとらえられた木片や土塊等の迷乱への因相を有する幻のように……」と訳している。私は前後から考えて、幻はそれ自身が迷乱への因なのだと思う。木片や土塊が迷乱の因であるときは、それが直ちに幻ではないであろうから、幻は迷乱と等しくなろう。そうするとここで、幻Ⅱ迷乱Ⅱ依他起性と解することも可能だと思う。なお、『三性論偈』では、木片は真如の喩えである。山口益『山口益仏教学文集』上、春秋社、一九七二年・一五六―一五七頁参照。
- (44) SABh. Part. II, p. 75, ll. 3~10.
- (45) MSA, p. 60, l. 24~p. 61, l. 2.
- (46) ibid. p. 58, ll. 15~24. 大正三二'六一一'上~中。
- (47) SABh. Part. I, p. 60, ll. 2~3. ただし、この箇所、北京版及びデルゲ版共通の表現 (— *spun bar bya ba ma yin* ce) に従い、否定辞 *ma* を取る編者の読みに従わなかった。『撰大乘論』では、依他起性において、遍計執性を捨て円成実性を得るのが転依であるが、そこで依他起性はなくなるのではない。だから、*ソ*を無住処涅槃があるであろう。cf. MS. 9. 1.
- (48) MSA, p. 149, ll. 3~12。大正三二'六四六'上。
- (49) ibid. p. 34, l. 8. p. 48, ll. 15~16. p. 66, l. 23.
- (50) ibid. p. 22, ll. 15~16.
- (51) 『成唯識論』第八(新導本三〇頁)に、相・見二分を遍計所執性とする説の紹介があり、これに対し『述記』は、「其二取名遍計所執、旧中辺頌言、無二有此無、長行云、無二者、謂無所取能取、有此無者、有此二取無。新翻、無二有無故。撰論顯揚等、此文非一。今此第一、即安慧等多師、並說此義」といっている。(大正四三'五四三'下~五四四'上。会本第四、二九一~二九二頁。)慈恩は、昔はこの理解をとる者が多かったというが、果たして事実そうだったのだろうか。護法の偉大さを際立たせるためのものという側面もあったのではなかろうか。
- (52) MVBh. p. 37, l. 17~p. 38, l. 7. 対照本四四頁。
- (53) MVT(P), p. 85, ll. 22~24. MVT(Y), p. 113, ll. 9~12.
- (54) つのこについて、山口益訳注『中辺分別論釈疏』(鈴木学術財団 一九六六年)一七六頁、注(8)参照。

- (55) MVBh. p.44, ll. 13-22. 対照本、五九頁。
- (56) MVĪ(P), p.106, ll. 6-7. MVĪ(Y), p.139, ll. 6-9.
- (57) AS, p.29, ll. 1-6. 大正三三、六七二中。
- (58) ASBh.p.45, ll. 15-20. 大正三三、七一七上。なお、この三種の差別に関して、袴谷慈昭「弥勒請問章和訳」(『駒沢大学仏教学部論集』第六号、一九七五年)一九九-一九四頁参照。
- (59) TVBh. k. 1, p. cf. l. 18f.
- (60) MVĪ(P), p.106, ll. 15-18. MVĪ(Y), p.139, l. 19-p.140, l. 1.
- (61) ibid. p.106, ll. 21-22. ibid. p.140, ll. 7-9.
- (62) MVBh. p.42, l. 19-p.43, l. 1. 対照本、五五-五六頁。
- (63) 大正三〇、六九六上。VS, P: [Zi] 302, b. 3, D: (Sh.) 287, a. 2.
- (64) 新導本卷八、三五-六頁。会本第四、三三〇-三三四頁。『述記』は、『弁中辺論』の場合、見相門に拠っているのであり、このとき、本来の名(能詮)も相に入るのだとする。『瑜伽論』では、名の能詮に対し、相は所詮となるという。なお、『弁中辺論』で、相に心・心所を見る説は、後注(73)のところに現れている。
- (65) MVĪ(P), p.101, ll. 1-2. MVĪ(Y), p.132, ll. 16-18.
- (66) LAS, p.68, k.134, p.229, k. 6, p.285, k.156.
- (67) ibid. p.67, ll. 5-6.
- (68) ibid. p.225, l. 18-p.226, l. 2.
- (69) ibid. p.228, ll. 6-7.
- (70) LAS, p.227, ll. 11. しかし、第二章第一九七偈及び偈頌品の第三七三偈は、*nimitta*を依他起性としているのである。
- (71) MVBh. p.20, l. 14. 対照本、八頁。
- (72) ibid. p.20, l. 22-p.21, l. 6. 対照本、九-一〇頁。
- (73) ibid. p.48, ll. 6-14. 対照本、六七-六八頁。
- (74) MVĪ(P), p.121, l. 25-p.122, l. 1. MVĪ(Y), p.161, ll.18-19. なお、*bhoga*の用例について、袴谷慈昭「*bhoga-nimitta*考」(『印仏研』第二八巻第一号、一九七九年)参照。
- (75) MVBh. p.18, l.21-p.19, l. 4. 対照本、四-五頁。
- (76) この辺の關係について、高崎直道「入楞伽經の唯識説——*Deta-bhoga-pratīṣṭhabhāṃ Vijnānam*の用例をめぐって——」(『仏教学』増刊号、一九七六年)参照。結論として、『大乘莊嚴經論』の三種・三種の顯現、『弁中辺論』の四種の顯現、『撰大乘論』の十一識に共通のものを見、「このように見ると、『身体・受用・依他』という三語によって、すべての三界所属のものを摂するということは、瑜伽行派の唯識説において、底流としてずっと継承されていた概念であることが想像される。『入楞伽』はそのような瑜伽行派の用語を採用したのであるが……」と述べている。一三三頁。

- (77) *MVĪ(P)*, p.15, ll. 9 ~ 10. *MVĪ(Y)*, p.17, ll. 13 ~ 14. なお、この『弁中辺論』一・三の「物・有情・我・識として顕現する識が生じる」と同じ考え方は、『瑜伽論』では、「摂決摂分」で阿頼耶識の存在論証を説く中、諸識が同時に生起するという見方をとらなければ、業用差別（了別器業・了別依業・了別我業・了別境界）が成立しない、と主張するところに見られる。『瑜伽論』では、この四業は、八識思想によつてこそ解釈されるとしており、この諸識の同時存在こそ唯識学派を特徴づける考え方のだから、『弁中辺論』でもおそらく頷からしてこのことを意味していたであろう。大正三〇、五七九、下参照。
- (78) *ibid.*, p.16, ll. 6 ~ 9. *ibid.*, p.18, ll. 21 ~ 24.
- (79) 大正四四「三」上。
- (80) *MVĪ(P)*, p.16, ll. 21 ~ 24. *MVĪ(Y)*, p.19, ll. 15 ~ 19.
- (81) *ibid.*, p.16, l. 26 ~ p.7, l. 1. *MVĪ(Y)*, p.20, ll. 3 ~ 5.
- (82) なお、勝呂信静は、『弁中辺論』「相品」の二取は遍計所執性であるが、「真実品」では依他起の二取も説かれているという（前掲「二取、二分論」一七頁、一九頁）。一方、長尾雅人は、やはり『弁中辺論』に拠つて、「所取・能取の語は、種々の場合、種々のコンテクストに応じて、広狭種々に用いられている」のであり、「所取・能取は依他起的でもありうるし、遍計的にも考えられる」という。「唯識義の基盤としての三性説」（『中観と唯識』岩波書店、一九七八年所収）四八六頁。いずれにせよ依他起性としての所取・能取を『弁中辺論』にも認めているわけで、それは識の相分・見分等に求められることになろう。
- (83) *MVBh*, p.17, ll. 16 ~ 17. 対照本「三頁」。
- (84) *ibid.*, p.19, ll. 5 ~ 8. 対照本五〜六頁。
- (85) *MVĪ(P)*, p.17, ll. 20 ~ 21. *MVĪ(Y)*, p.20, ll. 21 ~ 22.
- (86) *ibid.*, p.17, ll. 23 ~ 24. *ibid.*, p.21, ll. 1 ~ 2.
- (87) *MVBh*, p.20, ll. 1 ~ 5. 対照本「七頁」。
- (88) *MVĪ(P)*, p.20, ll. 10 ~ 12. *MVĪ(Y)*, p.24, ll. 6 ~ 10.
- (89) *ibid.*, p.20, ll. 13 ~ 16. *ibid.*, p.24, ll. 11 ~ 16. 『俱舍論』において、識は何ら知るといふような作用を持つものでなく、認識とはただ識が境に似るのみであり、対象の形象をもつと（*tadākaraṇa*）のみである、と経量部が主張したことはよく知られている。経量部の場合、一応、外界の対象を前提とし、それに似た形相をもつものとして識が現れるのであるが、唯識では、この考え方を承けつつ、外界を否定するので、ただ何々として顕現する識が生じる、などといわれただけである。cf. *AKBh*, p. 473, l. 23 f.
- (90) *ibid.*, p.22, ll. 5 ~ 10. *ibid.*, p.26, l. 20 ~ p.27, l. 1.
- (91) *MVBh*, p.19, ll. 17 ~ 20. 対照本「六〜七頁」。
- (92) *MVĪ(P)*, p.18, l. 27 ~ p.19, l. 1. *MVĪ(Y)*, p.22, ll. 10 ~ 12.
- (93) *ibid.*, p.19, ll. 10 ~ 12. *ibid.*, p.22, l. 22 ~ p.23, l. 2.
- (94) *ibid.*, p.19, ll. 20 ~ 21. *ibid.*, p.23, ll. 12 ~ 13.
- (95) cf. *MS*, 2・2・2・17, 2・24, etc.

## On the Tri-svabhāva Doctrine in Maitreya's Works

Makio TAKEMURA

弥勒論書の三性説

It is said that there were two types of theories in the Yogācāra-school, that is, Nirākāravāda and Sākāravāda. According to Bodhibhadra's Jñānasārasamuccayanibandhana, the difference between the two theories was in their understanding of ākāra (objective images) in the vijñāna (cognition). Asaṅga asserted the former theory and understood the ākāra as parikalpita-svabhāva (nothing other than not true existence). Dignāga and his followers, on the other hand, held the latter view and took it as paratantra-svabhāva (a somewhat real phenomenon). This interpretation of the two theories is widely accepted among present-day-buddhist scholars. In his "Die Philosophie des Buddhismus," Frauwallner states a similar opinion that Maitreya and Vasubandhu are Nirākāravādin, while Asaṅga is Sākāravādin.

Then a question arises whether or not the old philosophers of the Yogācāra school such as Maitreya really said that ākāra in vijñāna is parikalpita-svabhāva? In this paper, I try to clear up this problem by investigating the Tri-svabhāva doctrine especially in Maitreya's Mahāyānasūtrālaṃkāra and Madhyāntavibhāga.

My conclusion is that the assertion that the ākāra is parikalpita-svabhāva is not found in these Maitreya's works at the start of the Yogācāra-school.