

を有することなく、他によつて成立する。他は因縁であるから、依他性は一言にいえば、因縁生 (Hetupratyaya-udbhava) である。

まず染汚分について考えると、無著によれば、因は親因で、種子としての阿頼耶識がそれであり、縁は助縁で、これには増上縁・所縁縁・等無間縁の三縁がある。撰大乘論の第二所知依分には、隋訳によると(対訳撰大乘論一五頁)、

於<sup>テ</sup>第一縁生中<sup>ニ</sup>、諸法与<sup>レ</sup>識更互為<sup>ニ</sup>因縁<sup>ト</sup>、於<sup>テ</sup>第二縁生中<sup>ニ</sup>、復<sup>シ</sup>は何縁<sup>ト</sup>、是増上縁<sup>ト</sup>、又此<sup>ノ</sup>六識<sup>ノ</sup>幾縁<sup>ト</sup>所生<sup>ト</sup>、謂増上縁<sup>ト</sup>、縁縁<sup>ト</sup>、次第縁<sup>ト</sup>。

とある。この所は文が少しく混雑しているが、今これを依他性の染汚分に限って考えると、縁は増上縁・所縁縁・等無間縁の三縁であり、因は種子としての阿頼耶識であるという意味になるであろう。既に依他性の染汚分の親因が、種子としての阿頼耶識であるとすれば、それは種子としての阿頼耶識から生じたものであることは明らかである。精密に言えば、それは阿頼耶識の中にある有漏の種子から生ずる。そうすると有漏の種子の顕現するのは、依他性の染汚分の中であるが、その貯蔵せられるのは、阿頼耶識の中であるということになる。

次に清浄分について考えると、無著によれば、因は聞慧熏習で、縁は善知識、正思惟、依止等である(対訳撰大乘論五三頁)。この聞慧熏習が無漏の種子として、依他性の清浄分の中に顕現せられることは、既に述べた通りであるが、それはこの清浄分の親因として、有漏の種子と共に、同様に阿頼耶識の中に貯蔵せられる。このことは無著が阿頼耶識を以て、迷界の因としたと共に、また悟界の因としたのでも判る。撰大乘論の第二所知依分には、彼はこのことを主張するために、大乘阿毗達磨磨經から一偈を引く。隋訳によると(対訳撰大乘論五頁)、

世尊<sup>ハ</sup>於<sup>ニ</sup>何処<sup>ニ</sup>、説<sup>キ</sup>此<sup>ノ</sup>阿梨耶識<sup>ト</sup>、名<sup>ニ</sup>阿梨耶識<sup>ト</sup>、世尊<sup>ハ</sup>於<sup>ニ</sup>阿毗達磨磨經<sup>中</sup>、説<sup>キ</sup>、  
界体<sup>ハ</sup>無始時<sup>ト</sup>、諸法<sup>ハ</sup>共依止<sup>ト</sup>、由<sup>レ</sup>此<sup>ノ</sup>有<sup>ニ</sup>諸趣<sup>ト</sup>、及<sup>テ</sup>涅槃證得<sup>ト</sup>。

とある。この偈は唯識三十論頌の安慧注に、その梵文がある (S. Lévi, Vināptimatratāsiddhi. p. 37)。

Anādikāliko dhātuḥ sarva dharmasamāśrayaḥ I

Tasmīn sati gāṭhī sarvā nirvāṇādhigamo' piva II

無始の時よりの界、一切法の共依、

その中には一切法も、涅槃の證得もある。

ここに界とあるは、因のことで、阿頼耶識は無始以来、迷界の因となると共に、悟界の因となる。そうすると無著が有漏の煩惱種子が、無始以来阿頼耶識の中に貯蔵せられたように、同様に無漏の聞慧種子も、無始以来阿頼耶識の中に貯蔵せられたと考へたことは明らかである。

既に有漏の種子が、無始以来阿頼耶識の中に貯蔵せられると共に、同様に無漏の種子も、無始以来阿頼耶識の中に貯蔵せられるとすれば、阿頼耶識は一方に迷妄の性質を有し、他方に清浄の性質を有すべきは無論のことである。換言すれば、阿頼耶識はその性質からいえば、染浄共存識でなければならぬ。もしこのことが成立するとすれば、一方有漏の種子を原理として、迷界が阿頼耶識から展開すると共に、他方無漏の種子を根拠として、悟界が阿頼耶識から顕現することは、論証せられたというべきである。ただこの無著説において、問題となるのは、どうして同一の阿頼耶識の中に、性質の異った有漏の種子と無漏の種子とが、共存するかということである。私は今無著の主張した悟界顕現の根拠を明らかにするには、どうしてもこのことを論じなければならないと思うが、それがためには阿頼耶識の性質を顧慮しながら、その論歩を進めて行くのが適當であろうと信ずる。

唯識哲学の組織者としては、屢述のように、無著の外に、その先蹤者には彌勒があり、その後継者には世親がある。この三人の組織者は、いずれも皆阿頼耶識を設定して、これを以て迷界の根本とすると共に、また悟界の根本とした。



しかし阿頼耶識の性質に関しては、三者の所見は決して同一ではない。元來阿頼耶識の性質に関しては、三の立場が可能であるが、事実について見ても、三人の組織者は、大体において、各その一の立場を取った。第一は阿頼耶識は迷妄であるとするので、これは妄識説である。世親の立場がそれである。第二は阿頼耶識は清淨であるとするので、これは淨識説である。彌勒の立場がそれである。第三は阿頼耶識は迷妄であると共に、清淨である、すなわち染淨共存識であるとするので、これは和合識説である。私のここで問題とする無著の立場がそれである。

まず妄識説から始めると、世親の阿頼耶識は、その体系書である唯識三十論頌の上から、その文に注意しただけでは、これを把握することは不可能である。その第四頌によれば、阿頼耶識は無覆無記であるとせられるから、この点から見ると、その性質を定めることはできない。何故なれば、無覆無記といえ、淨を含むと共に、染をも含むからである。そこで私はその体系書を通観して、世親の阿頼耶識観は、妄識説であると主張したい。第一、世親は依他性を中心として、分別性を説き、真实性を説く。この点においては、世親説は無著説と異るところはない。しかし無著はいずれかといえ、真实性に重きを置くように思われるが、世親説は、大体において、分別性に依存する。故に依他性の真实性に対する関係は、二者共に相の性に対する関係と見るが、無著にあっては、相と性との間には、相当に融通が認められるが、世親は全然これを認めない。所知の世界が、依他性を中心として説かれると、この依他性が分別性に依存する場合には、その根本になる阿頼耶識は妄識となり、またこの依他性が真实性に依存する場合には、その阿頼耶識は和合識となるの外はないであろう。この意味において、私は無著の和合識説に対して、世親は妄識説であると主張する。第二、世親は迷界の展開に関しても、また悟界の顕現に関しても、種子熏習説の上に立っていたことは推定せられる。この点においても、世親説は無著説と異るところはない。しかし無著は、有漏の種子が、阿頼耶識の中に実在することを認めると共に、同様に無漏の種子も、そこに実在することを認めた。しかるに世親は、有漏の種子が、阿頼耶識の中で

なくなるときに、無漏の種子が、そこに現われると考えたようである。換言すれば、彼にあっては、有漏の種子は、いわば実数であるが、無漏の種子は確にか虚数である。この意味においても、私は無著の和合識説に対して、世親は妄識説であると主張する。

世親の妄識説からは、迷界の展開は、必然的に立証せられる。なぜなれば、妄識説では、阿頼耶識がいわゆる実数として有する種子は、有漏の種子に限られているから、これから迷界の展開するのは当然であるからである。しかるに悟界の顕現は、妄識説からは説明せられない。妄識説では、有漏の種子は、無始以來阿頼耶識の中に貯蔵せられるが故に、それは本有である。しかし無漏の種子の現われるのは、有漏の種子のなくなるのが故に、それは無始ではなくして、有始である。換言すれば、それは新熏である。さらに考えるに、無漏の種子は、有漏の種子のなくなるときに現われるといっても、無漏の種子が、有漏の種子のように、実物としてそこに出来て来るのではなくして、それはただ有漏の種子のなくなること、反面からいい表わしたのに過ぎないのである。有漏の種子は実数であるが、無漏の種子は虚数であるといふのは、この意味である。故に世親説においては、迷界の展開は、必然的であると共に、積極的であるが、悟界の顕現は、消極的であると共に、その反面から見ると、偶然的である。約言すれば、悟界顕現の根拠に関する世親説は、消極説であると共に、偶然説である。

次に淨識説について考えると、彌勒の阿頼耶識観は、その体系書である中辺分別論を見ると、第一相品の中に現われている。もっとも彼はここには阿頼耶識という語を用いない。第一相品第十頌には、縁識 *pratyaya-vijāna* という語が出てくる。文の関係から見ても、それは世親の解釈するように、阿頼耶識である。この阿頼耶識としての縁識は、迷界としての受用識を展開する。故にこの点から見ると、それは妄識であるといふべきである。しかしこれは阿頼耶識を当相の上から見たもので、彌勒は阿頼耶識を当相として見る外に、これを本性として見ている。本性として見れば、そ



これは清浄である。彼の阿頼耶識観が淨識説であるといわれるのは、この意味である。このことははっきりとその体系書に出ている。この点においては、それは前に述べた世親の場合とは異なる。そこで私は今彌勒説を考へるにつき、世親説と対照しながら、その論歩を進めて行きたい。第一、彌勒は世親や無著と等しく、三性説を述べている。しかし三性説の性質は、彌勒と他の二者とは、決して同一ではない。分別性に重きを置くと、真实性に重きを置くとの違いはあるが、世親も無著も、その三性説は共に依他性中心説である。しかるに彌勒になると、所分別の分別性はもちろんのこと、能分別の依他性もなく、あるいはただ所分別も能分別もない真实性のみである。換言すれば、彌勒の三性説は、真实性中心説である（第一相品第六頌）。更に考へると、世親にあっては、分別性と依他性から、迷界は相として、性としての眞実性の悟界に対立せられ、二者の間には、融通はまったく認められない。無著説もほとんど同様である。しかるに彌勒になると、迷界の雑染と悟界の清浄とは、分位の差別であつて、その間には単に融通が認められるのみでなく、清浄の眞如が、染汚の迷界となるのである（第一相品第十六頌）。所知の世界が、依他性を中心として説かれると、その根本になる阿頼耶識は、世親説のように、妄識となるか、もしくは無著説のように、和合識となるの外はない。しかるに所知の世界が、眞実性を中心として説かれると、その根本になる阿頼耶識は、自ら淨識となる。この意味において、彌勒の阿頼耶識観は、淨識説である。第二、世親や無著の阿頼耶識観では、迷界の展開も、悟界の顕現も、種子熏習説の上に立つ。この際無漏の種子が、虚数とせられるときは、世親の妄識説となり、それが実数とせられるときは、無著の和合識説となる。しかるに彌勒の阿頼耶識観においては、迷界の展開も、悟界の顕現も、客塵煩惱説の上に立つ。清浄な眞如が、偶然に生ずる煩惱のために、いわゆる客塵煩惱のために、動き出した所が阿頼耶識である。そこから迷界が展開する。しかし客塵煩惱がなくなると、元の清浄な眞如に還る。そこが悟界である（第一相品第二十二頌）。故に阿頼耶識は動く当相として見るときは、妄識であるが、動かない本性として見るときは、淨識である。ここでは阿頼耶識は心性といわれ、清浄であるから、それは眞如に外ならない。この意味においても、彌勒の阿頼耶識観は淨識説である。

彌勒の淨識説では、阿頼耶識の本性としての心性すなわち眞如が、偶然的に生じた煩惱のために、当相としての縁識となり、そこから迷界が展開するとするが故に、迷界の展開は、偶然的なことであるように思われる。換言すれば、淨識説の結果としては、迷界展開の原理としての客塵煩惱説は、偶然説となるように思われる。しかしよく考へると、心性が阿頼耶識となり、迷界を展開するのは、偶然的なことではない。それはまったく合目的な過程である。清浄な眞如が、染汚な迷界となるのは、眞如が眞如としての本性を發揮するがためである。眞如は解脱の方便として、雑染を展開する。煩惱の生ずるのは、偶然的なことではなくして、合目的な手段である。なぜなれば、もし煩惱によって、雑染が起らないならば、われわれはこのままで何の努力も尽さないで、自然に解脱することになるであろうから、それは生ぬるい解脱であつて、眞の解脱と称することはできないからである（第一相品第二十一頌前半）。かくして迷界展開の原理としての彌勒の客塵煩惱説は、偶然説ではなくして、目的説となるのである。

煩惱を遠離するためには、努力を要する。煩惱が熾盛であれば、これを断尽する智慧も強烈でなければならぬ。またこれを働かす工夫も周到でなければならぬ。多聞熏習を種子とする無分別智によって、熾盛な煩惱を焼尽することができれば、その結果として眞の解脱は得られ、転依成仏も可能となる。煩惱の生ずるのが、合目的の手段であるといふのは、この意味である。しかしいくら努力しても、清浄な本性がないならば、すべての努力は無効果に終るであろう。清浄な心性があるために、解脱の獲得が必然的になる。この意味において、悟界顕現の根拠としての客塵煩惱説は、必然説であるといふことができる（第一相品第二十一頌後半）。かように考へると、彌勒にあっては、淨識説は、一方迷界展開の原理として、客塵煩惱説を目的説として成立せしめると共に、他方悟界顕現の根拠としての客塵煩惱説を必然説として成立せしめるわけである。



かくして私は最後に無著の和合識説について考えるべき順序となった。既に述べたように、無著は一方において、有漏の種子の實在を認めると共に、他方において、無漏の種子の實在を認めた。そしてこの両様の種子は、依他性の染淨二分の中に顕現せられると考え、阿頼耶識の中に貯蔵せられると考えた。故に彼の阿頼耶識観が世親説のように、単なる妄識説でもなく、また彌勒説のように、単なる淨識説でもないことは明らかである。古来それは和合識説であるといわれる。

世親が妄識説を主張したのは、その主なる目的が迷界の展開を説明するがためであつたろうと思われる。なぜならば、迷界の展開を必然的に立証するためには、その根本になる阿頼耶識の性質は、これを一元的に迷妄とする外に路がないからである。これに反して、彌勒が淨識説を主張したのは、その主なる目的が悟界の顕現を説明するためであつたと考えることができる。なぜならば、悟界の顕現を必然的に立証するためには、前の場合とは反対に、その根本になる阿頼耶識は、これを一元的に清淨としなければならないからである。無著は一方においては、世親と等しく、迷界の展開を説明しようと企てると共に、他方においては、彌勒と等しく、悟界の顕現を説明しようと企てたと思われる。この企図を実施するためには、この両説を折衷もしくは綜合して、和合識説を主張するようになるべきである。そうすると妄識説や淨識説が先に出で、和合識説が後に現われるべきである。これは三者の関係をば、論理の上から、いわば組織的に見たもので、私も上来この順序にしたがつて論述して来たが、しかし事実の上から、歴史的に見ると、三者の関係は、決してそうはなっていないのである。

事実の上から、歴史的に見ると、周知のように、まず彌勒の淨識説が現われ、次に無著の和合識説が現われ、最後に世親の妄識説が現われた。どうして彌勒の淨識説が初めに現われたかというに、大乘仏教の本義に照して見ても、阿頼耶識観としては、この淨識説が、第一に唯識哲学史上に現われたことは、誠に意味の深いことである。いうまでもなく

大乘仏教の本義は、成仏である。迷界を遠離して、悟界を顕現することである。現実を超越して、理想を獲得することである。いずれにしても、その中心となるものは、理想であり、悟界である。ゆえにこれを理論的に基礎付けようとする大乘仏教哲学は、悟界の顕現を説明することを以て、その第一の任務としなければならない。この点から見ると、悟界の顕現を説明することを以て主なる目的とした彌勒の淨識説が、唯識哲学史上に最初に現われたことは、もとより当然のことであろう。既に理想や悟界が中心であるとするれば、現実や迷界は付属的なものとなるわけである。これを逆にいえば、世間は虚仮で、ただ仏のみが是れ真である。ここに迷界の展開する基礎になる煩惱は、偶然的なものであるという、いわゆる客塵煩惱説の起る理由が存する。偶然的な煩惱というのは、*Āgantukakleśa* であるが、中国の古代の訳経者は、これを客塵煩惱と訳した。私は以前にはこの訳語の意味を解し兼ねたが、その後考えた結果、よく判明したように感ずる。*Āgantuka* は偶然的なものであるから、自発的なものでなく、外来的なものである、そこで主に対して、これを客としたに違いない。この訳語例は多く存する。*Kleśa* は煩惱であるから、塵埃の意味で、これを塵としたものであろう。塵というのは、旧訳では、普通に境 (*Artha*) であるが、境は虚妄分別で、煩惱に外ならぬいから、そこで境を一般に塵ということになったのではなからうか。換言すれば、塵というのは、煩惱が原意で、後に境となったものではなからうか。そうすると *Āgantuka* は客、*Kleśa* は塵となるわけである。この解釈が成立するとすれば、それは客塵だけでよく、客塵煩惱というのは少しく重複になる。それはいづれにしても、彌勒は客塵煩惱説を以て、迷界の展開を説明すると共に、同様に悟界の顕現をも説明した。これは淨識説から出た当然の結果である。

無著は彌勒の後継者として、唯識哲学においては、その説を継承したところが、決して少なくはない。しかし阿頼耶識観に関しては、その淨識説を捨てて、新たに和合識説を創唱した。これはどういふわけであるかというに、彼も彌勒と等しく、悟界の顕現を説明すべきは、当然であると思つたに違いないが、それと同様に、迷界の展開も説明しなければ



らないと考えたからであろう。理想としての悟界は、もちろん大切である。しかし現実としての迷界も、彌勒のように、それは偶然的なものであるとして、捨て去ることはできぬ。そこで無著は客塵煩惱説を捨てて、種子熏習説を創唱することになったものであろう。種子熏習説は、無著以前にもなかったわけではないが、これを唯識哲学の上に持つて来たのは、確かに無著の功績である。彼は有漏の種子によって、迷界の展開を説明し、無漏の種子によって、悟界の顕現を説明した。もっとも彌勒も、阿頼耶識に当相と本性との二面あることを認め、本性の上からいえば、阿頼耶識は清浄であるが、当相の上からいえば、それは迷妄であるとしたから、決して迷界の展開を顧慮しなかったわけではない。しかしその中心となったものは、飽くまで悟界の顕現を説明した本性清浄の説である。しかるに無著は、種子熏習説によって、迷界の展開を説明することに力を入れたと共に、悟界の顕現を説明することにも、同様に力を入れた。考えようによっては、無著は悟界顕現の説明に関しては、彌勒の淨識説をそのまま採用したとも見ることが出来る。撰大乘論の第二所知依分には、悟界顕現の根拠になる無漏の種子が、清浄法界から流出することを述べたところがある。隋訳によると、ある所には（対訳撰大乘論二二頁）、

善清浄法界所流津液聞熏習為三種子得生スルコトヲ

とあり、また他の所には（同上二二頁）、

出世善清浄界所流津液故、

とある。ここに清浄法界とあるは、真如に外ならないから、無漏の種子は、真如から出たことになる。これだけを切り離して見れば、無著の阿頼耶識観は、彌勒の淨識観と異るところはないであろう。ただ彌勒は、真如を取って、煩惱を捨てるが、無著は真如を取ると共に、煩惱をも取り入れるの違がある。これは彌勒が客塵煩惱説の上に立つて居るのに対して、無著が種子熏習説の上に立つているからである。そこから無著の阿頼耶識観は和合識説となる。

悟界の顕現を説明すると共に、迷界の展開を説明しようとした無著の意図を徹底させたものが、世親である。世親も無著と等しく、種子熏習説の上に立つてはいるが、いずれかといえば、無著が無漏の種子に重きを置いたのに対して、世親は有漏の種子に重きを置いている。もちろん世親も、無漏の種子を全然捨てたわけではないが、有漏の種子に比較すると、それは影が薄くなり、終に虚数となる。世親の阿頼耶識観が、妄識説であるといわれるのは、それがためである。しかし私はここでは世親説をこれ以上に追求することはしない。単に無著の和合識説を徹底させると、世親の妄識説になるというに止め、今は無著説について、さらに検討しなければならない。

無著の阿頼耶識観は、古来和合識説といわれるが、有漏無漏の両様の種子が、依他性の染淨二分の中に顕現せられ、阿頼耶識の中に貯蔵せられるとする点からいえば、彼の考えた阿頼耶識は、むしろ染淨共有識であるというのが適当ではなからうか。なぜなれば、和合識といえば、その中に在る真妄両要素が化合しているように思われるが、無著にあっては、前に述べたところによって判断すると、阿頼耶識の中の染淨両要素は、単に並存するように思われるからである。もっとも後に述べるように、彼はこの両要素の関係を水乳に譬えている。その点から見れば、彼の考えた阿頼耶識は、和合識であるといっても差支えないであろう。それはしばらく措き、無著が同一の阿頼耶識の中に、性質の異った二様の種子が共存するとしたのは、どういう理由に基いたのであろうか。撰大乘論の第二所知依分には、この二様の種子を水乳に譬えたところがある。隋訳によると（対訳撰大乘論二二頁）、

此聞熏習為三阿黎耶識自性、為非、若是阿黎耶識自性、云何得成対治種子、若非、彼識自性、此聞熏習種子依止、云何可見、乃至仏菩提位、所有聞熏習随在、何身中、与三果報識同相而生、猶如二水乳、然非阿黎耶識、以成二彼対治種子一故。

とある。この文には、少しく解し難いところもあるように思われるが、しかし無著説としては、それに重要なものを含



んでいると考えるから、これを理解するために、私は初めにその趣旨を述べ、次にその字句を釈するであろう。まず前者から始めると、無漏の種子は、これを有漏の種子に比較すると、その性質はまったく相反する。なぜなれば、有漏の種子によって、迷界は展開し、無漏の種子によって、悟界が顕現するといわれるが、悟界の顕現は、迷界の展開を対治するに外ならないからである。そこで問題になるのは、かように性質の相反する両様の種子が、どうして同一の阿頼耶識の中で共存するかということである。無著によれば、それは両者が和合するからである。たとえば、水と乳との如きものである。ここでは水は無漏の種子に譬えられ、乳は有漏の種子に譬えられる。水が乳と、同一の容器で、和合するよりに、無漏の種子は有漏の種子と、阿頼耶識の中で和合する。次にその字句を釈すると、ここに「此聞熏習」とあるのは、無論無漏の種子を指したものに違いない。「為是阿黎耶識自性為非」とあるのは、この無漏の種子は、阿頼耶識の中であって、迷界を展開する有漏の種子と、性質が同一であるか、もしくは相違するかという意味である。「若是阿黎耶識自性云何得成对治种子」とあるのは、もし両者の性質が同一であるならば、どうして無漏の種子は、有漏の種子を対治することができるかというのである。「若非彼識自性此聞熏习种子依止云何可见」とあるのは、もし両者の性質が相違するならば、無漏の種子は、有漏の種子の依止である阿頼耶識の中に存在することはできないから、その依止はどこにあるかというのである。「乃至仏菩提位所有聞熏習随在何身中与果報識同相而生猶如水乳」は、この文の中では、最も肝要な部分で、その意味は無漏の種子は、いずれの受生の身においても、信解行地から究竟道すなわち仏菩提位に至るまで、常に阿頼耶識の中であって、有漏の種子と和合する。たとえば、水が乳と、同一の容器にあって、和合するが如きものであるというのである。ここでこの一聯の文で、その中心にはなるが、しかし最も解し難いのは、「与果報識同相而生」という句である。試みに他の訳を見ると、唐訳には、

寄<sub>レ</sub>在<sub>レ</sub>異熟識中<sub>レ</sub>、与<sub>レ</sub>彼和合<sub>レ</sub>転<sub>レ</sub>、

とあり、陳訳には、

此中共<sub>レ</sub>果報識<sub>レ</sub>俱生<sub>レ</sub>、

とある。さらに魏訳を観ると、それには

現<sub>レ</sub>彼<sub>レ</sub>共同事<sub>レ</sub>、報識中行<sub>レ</sub>、

とある。意味からいえば、大体においていずれも同一であるが、唐訳が最も透徹しているように思われる。ここには明らかに和合とあるから、これが無著説が古来和合識説といわれる根拠となったものであろう。もっとも陳訳にも、次の段に、

若本識与<sub>レ</sub>非本識<sub>レ</sub>共起共滅<sub>レ</sub>、猶如<sub>レ</sub>水乳和合<sub>レ</sub>云々

とある。無漏の種子は、有漏の種子と和合するからといっても、両者は決して同質ではない。このことを示すために、最後に「然非阿黎耶識以成彼对治种子故」といったのである。

無漏の種子が、有漏の種子と和合して、阿頼耶識の中に共存することが、かように水乳の譬喩によって許されるにしても、しかしそれだけでは悟界の顕現が、迷界の展開と共に、単にその可能性が説明せられたに止まるがゆえに、悟界の顕現の現実性は、まだ説明し得られないのである。なぜなれば、悟界が現実に顕現するためには、迷界の展開が、徹底的に絶滅せられなければならないからである。そこで撰大乘論には、進んで同一の水乳の譬喩によって、有漏の種子が減し、無漏の種子の残る状態が述べられている。隋訳によると(同上二三頁)、

復次非阿黎耶識与<sub>レ</sub>阿黎耶識<sub>レ</sub>同处而生<sub>レ</sub>、猶如<sub>レ</sub>水乳<sub>レ</sub>、云何<sub>レ</sub>一切皆滅<sub>レ</sub>、如<sub>レ</sub>三鵝飲<sub>レ</sub>水中乳<sub>レ</sub>。

とあるが、この文の中で、「云何一切皆滅」という句には、確かに錯誤がある。陳訳で見ると、この文は、

若本識与<sub>レ</sub>非本識<sub>レ</sub>共起共滅<sub>レ</sub>、猶如<sub>レ</sub>水乳和合<sub>レ</sub>、云何本識滅<sub>レ</sub>、非本識不<sub>レ</sub>滅<sub>レ</sub>、譬<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>水鵝所飲乳<sub>レ</sub>。



となつてゐるから、この句は

云何阿梨耶識滅、非阿梨耶識不滅、

とならなければならない。ここに阿梨耶識とあるのは、有漏の種子、したがってこれから展開する迷界を意味し、非阿梨耶識とあるのは、無漏の種子、したがってこれから顕現する悟界を意味する。そうすると有漏の種子が、阿頼耶識の中で、無漏の種子と共存するにしても、識性が無分別智の火で焼かれるときには、乳が鵝に飲まれるときに、乳がなくなり、水のみが残るように、有漏の種子がなくなり、無漏の種子のみが残る。したがって迷界の展開はやみ、悟界が顕現するのである。

悟界の顕現に関する無著説については、これまでのところで、主としてその叙述を了えたと考えから、ここに少しくその批判を試みて、本論文の結論とするであろう。種子熏習説によって、迷界の展開を説明すると共に、悟界の顕現を説明したことは、無著も世親と異るところはない。ただ世親は阿頼耶識観に関して、妄識説の上に立つが故に、その悟界観は消極説となるが、無著のは和合識の上に立つが故に、その悟界観は積極説となる。どうしてそうなるかということ、世親も無漏の種子を否定するわけではないが、彼によれば、それは有漏の種子のように、実在するものではなくして、有漏の種子のなくなるときに、現われるものである。故にその阿頼耶識観は妄識説である。この立場に立つ以上は、悟界の顕現は消極的に認められるの外はない。世親説が消極説といわれるのは、この意味である。しかるに無著は有漏の種子の実在を認めると共に、無漏の種子の実在を認めた。この両様の種子が、阿頼耶識の中で、共存することは、水乳が容器の中で和合するようなものであるとせられた。故にその阿頼耶識観は和合識説である。この立場においては、迷界が有漏の種子から展開するように、悟界は無漏の種子から顕現する。故に悟界の顕現は、有漏の種子がなくなるときに、無漏の種子が現われるというような消極的な意味ではなくして、それは阿頼耶識の中にある無漏の種子から、積極的に顕現するのである。この立場が積極説といわれるのは、それがためである。

無著の和合識説においては、水乳の譬喩によって、無漏の種子が有漏の種子と共存することが説明せられると共に、有漏の種子がなくなり、無漏の種子の残ることが説明せられる。換言すれば、悟界の顕現の可能性が説明せられると共に、その現実性も説明せられる。しかしそれは悟界の顕現の事実を説明することはできるが、その理由を立証することはできない。それは悟界の顕現の過程を説明することはできるが、その根拠を基礎付けることはできない。それならば悟界の顕現の理由を立証し、その根拠を基礎付けるには、どうしたらできるかということ、種子熏習説の上に立つ限りは、それは無熏の種子が一元的に論証せられなければならない。無熏の種子が一元的に論証せられるとは、有熏の種子が徹底的に否定せられるか、それでなければ、少なくとも無熏の種子が、有熏の種子に対して、絶対的な優位を占めることである。無著の立場にあっては、このことは決して許されないから、無著説では、悟界の顕現を必然的に論証することは不可能である。この意味においては、無著の悟界論は、世親説と同様に、偶然説であるというの外はないであろう。

それならば悟界の顕現に関する無著説は、どうすれば偶然説から必然説になるかということ、このためには、それは一方において、和合識説を捨てなければならぬと共に、他方において、種子熏習説を捨てなければならない。和合識説を捨てるといっても、それは世親のように、妄識説に進行することはできないから、どうしても彌勒のように、淨識説に帰還することになるであろう。大乘仏教の本義に照しても、淨識説は大乘仏教哲学の出立点であると共に、その帰着点でもあるから、これに止住するのは正当である。種子熏習説を捨てると、唯識哲学に於ては、彌勒の客塵煩惱説に戻ることになるが、これについては特に注意すべきことがある。客塵煩惱説は、迷界展開の原理としての煩惱をば、偶然生として捨て去るように思われるが、これはその半面に過ぎない。既に述べたように、彌勒説では、単に迷界展開の原



理としての煩惱をば、偶然生と見ないばかりでなく、実にこれを合目的の方便と見る方面がある。それは煩惱目的説である。私見によれば、迷界展開の原理として、煩惱目的説を取り、悟界顕現の根拠として、本性清浄説を取ると、それは彌勒説の真髓になると思うが、同時にそれは無著説の行くべき道ではないかと考える。これは正しく中辺分別論第一相品の第二十一頌に現われている。

Yadi na syāt samkleśo muktāḥ syāḥ sarvadehināḥ I

Yadi na sāvīśuddhiḥ syāt prayatnam aphalam bhavet II

もしその雜染がないならば、一切有身は解脱するだろう。

もしその清浄がないならば、功用は無果であるう。

## 第四章 世親の唯識哲学

### 第一 世親の唯識哲学の展開

#### 一 唯識哲学史上における世親の位置

世親は普通に唯識哲学の大成者であるといわれる。唯識哲学の大成者とは、その体系を組織して、ある程度まで、これを完成したものと、解すべきであろう。なるほど唯識哲学の体系を組織したものとしては、世親よりも前に、彌勒もあり、無著もあった。しかし彌勒の唯識哲学は、唯識哲学としては、一種独特な体系であって、通途の唯識哲学から見ると、かなり懸け離れたものがある。これに比較すると、無著の唯識哲学には、通途の唯識哲学が、ある程度までは現われているように思われる。けれどもこれにはなお彌勒の思想も残留して、唯識哲学の体系としては、まだ完成の域に達したとはいえない。しかるに世親の唯識哲学になると、はじめてこの哲学が完成した形態を持つようになった。

もっとも著作の上から見ると、世親の唯識哲学の体系は、ただその骨組を露出しているに止まる。彼の哲学の体系書といわれる「唯識三十頌」がそれである。しかし彼が唯識哲学の体系を組織するために、その基礎として工作した準備は、相当にでき上っていたと考えることができる。彼は当時インドに行われた仏教以外の諸派の哲学や、仏教内の諸流の思想を批判した。批判の結果、これらの諸派に現われた實在説を排斥して、唯識説を建設するようになった。これが「唯識二十論」である。唯識三十頌と唯識二十論とは、共に唯識論といわれるが、これが世親の唯識哲学の中心史料



である。

世親はこの二の唯識論によって、唯識哲学の体系を組織したが、これは実に彼の一代の業績の仕上げであるといつてよからう。彼はこの業績を仕上げるために、長い間の準備をなしたように思われる。その準備の長かったことは、彼の生涯の事蹟を調べて見ると判る。彼はほとんど一生をこの準備のために費し、その仕上げは晩年の比較的短い期間であつたと推断しても、大した間違いはないであろう。この長いほとんど一生を費したと思われる世親の準備は、これを二期に分けることができる。一は直接準備時代ともいふべきものである。これは彼が大乗を攻学した時期であるが、それほど長いとは思われない。二は間接準備時代ともいふべきものである。これは彼が小乗を攻学した時期であるが、その期間は非常に長く、これを終了したころには、既に相当老年に達していたといわれる。

### 二世親の年代

私は世親の唯識哲学の展開を明らかにするために、まず彼の生涯を顧みなければならない。彼の生涯を記録したものである。中国に伝えられたものには、およそ二種類がある。一は真諦の伝承であり、二は玄奘およびその系統の伝承である。大唐西域記第二(大正蔵五一No. 2087)や、大唐大慈恩寺三蔵法師伝第二(同五〇No. 2053)の世親に関する記事は後者に属し、婆薮槃豆法師伝一卷(同五〇No. 2049)は前者に属する。この中で基本的な史料となるものは、年代の上から見て、世親に近い真諦の将来した伝承である。

真諦訳の婆薮槃豆法師伝については、恩師高楠博士の研究を注意しなければならない。高楠博士は、まずこれを英訳し(Life of Vasubandhu. Tong-Pao, July 1904)、続いてその年代を論じた(A Study of Paramārtha's Life of Vasubandhu and the Date of Vasubandhu. J. R. A. S. January. 1905)。博士は主として、鳩摩羅什・法顕・真諦等を顧慮

して、世親の年代を A. D. 420—500 と仮定せられた、それ以来内外の諸学者が、これに関して多く研究するところあつたが、特に記すべきは、ペリ氏と椎尾博士の研究であろう(Noël Peri. A propos de la date de Vasubandhu. Hanoi. 1911. 椎尾弁匡、「高楠博士及びペリ氏の世親年代論に就て」、哲学雑誌大正元年十一月、十二月)。両氏は共に羅什の百論釈および發菩提心経論、菩提流支の金剛仙論、吉迦夜の付法蔵因縁伝等に重きを置き、結局 A. D. 350 を世親の没年とした。さらに高楠博士は、昭和五年に再び世親年代について論じたが、やはり自説を変更するの必要を認められなかった(「世親菩薩の年代」、現代仏教、昭和五年二月、三月)。

私はしばらく高楠博士に賛して、百論釈や發菩提心経論に疑いを抱くと共に、金剛仙論を怪しいと思ひ、付法蔵伝を信ずることはできない。そこで私が世親年代に関して、最も確実な基礎的事実とするのは、(一) A. D. 388 に西域を出で、A. D. 414 に中国で死んだ羅什が、世親について述べていること(二) A. D. 508—537 に中国に在住した菩提流支が初めて世親の著作を訳したことである。そして特に重きを置くのは、菩提流支が世親を決して同時の人と見ていないことである。そうすると菩提流支が中国に来た A. D. 508 と世親の没年との間には、相当な距離がなければならぬ。この距離の定め方によつて、世親の年代は決するわけである。今これ之を五十年とすると、真諦の世親伝による限り、彼の年代は A. D. 380—460となる。私は仮にこの年代に基いて、世親の唯識哲学の展開を見て行こうと思う。

### 三 唯識哲学の間接準備

婆薮槃豆法師伝によれば、彼は北天竺犍陀羅国(Gandhara)の富婁沙富羅(Purusā-pura)に生れ、兄の無著と等しく、有部で出家したといわれる。彼の出家した場所は、何とも記されていないが、その仏教——小乗を攻学したのは中天竺の阿踰闍国(Ayodhya)である。この阿踰闍国は、先に婆娑須跋陀羅(Vasubhadra)が、有部の根拠地とも



いわゆる罽賓国(Kasmira)から、その教義を伝えた所である。これから見ても、世親の小乗仏教が、初め有部を中心としたものであることは、疑われない。

彼が小乗仏教を攻学した後に、阿踰闍国で活動したのは、相当に長い間であつたらう。この長い間に、注意すべき事蹟が二つある。一は外道を論破したことであり、二は俱舍論を述作したことである。

まず前者から述べると、当時に頻闍訶婆娑(Vindhya-vāsa) という外道があつて、数論に関する一書を作り、仏教を排斥したから、世親はこれがために「七十真実論」(Paramārtha-saptati) を著わし、その数論説を論破したといわれる。この七十真実論というのは、今日には伝えられていないが、高楠博士の研究によると、頻闍訶婆娑というのは自在黒(Īsvara-kṛṣṇa)であつて、その作つた僧法論というのは、今日に伝えられている「金七十論」(Sāṃkhyā-saptati)である。この論争は、当時の阿踰闍国にあつては、恐らくは大事件であつたらうと思われる。

次に俱舍論の述作について考えると、婆薮槃豆法師伝によれば、世親は毗婆沙の義に通じた後に、衆人のために、一日講ずればすなわち一偈を造り、六百余偈となしたものが、俱舍論偈であり、これを罽賓の毗婆沙師に送り、その依頼によつて、さらに自らその長行を作つて、偈を解釈したもののが、阿毗達磨俱舍論であるといふのである。この伝説は、後に支婁系統でも承けて、中国やわが国の仏教学者の間ではほとんど通説となつていたが、しかしこれは故木村博士の論証したように、事実に一致しない(木村泰賢「阿毘達磨論の研究」第五編「俱舍論の参考書に就て」大正十一年)。木村氏によると、俱舍論はもとより大毗婆沙論の綱要書ではあるけれども、思想の点においても、また論述の仕方においても、二者は決して同一ではない。思想の点においては、俱舍論は真諦の世親伝にも現われているように、經部の考えを以て、婆沙を解釈し、したがつて有部を破しているところが多々ある。またそれは論述の仕方においても、大毗婆沙論と順序が異つている。大毗婆沙論の順序は、雜品・結品・智品・業品・大種品・根品・定品・見品であるのに対して、俱舍論のそ

れは、界品・根品・世間品・業品・隨眠品・賢聖品・智品・定品となつている。それならば俱舍論のこの順序はいずれに由来するかというと、遠くは法勝の阿毗曇心論や、優波扇多釈の阿毗曇心論經を承け、近くは法救の雜阿毗曇心論に基いたものが、世親の阿毗達磨俱舍論である。換言すれば、雜阿毗曇心論を直接の参考書として、これを訂正し、増補して、その上に世親の一流の經部の意見を加えたものが、俱舍論である。

いずれにしても世親の俱舍論(Vasubandhu: Abhidharma-kośa-śāstra)は大著であつて、漢訳だけで見ても、真諦の旧訳によると、二十二巻であり(阿毘達磨俱舍論、大正蔵二九No. 1559)、支婁の新訳によると、三十巻である(阿毘達磨俱舍論、大正蔵二九No. 1558)。故に彼がこの大著を完成するまでに、多年の辛勞を費したことは、推測するに難くない。そして彼がこれを完成した時に、既に相当な年輩に達していたことも、衆賢(Saṃghabhadra)が罽賓国の有部を代表して、一万偈の光三摩耶論すなわち顯宗論(Abhidharma-samayapradīpikā)や、続いて十二万偈の隨実論即ち順正理論(Abhidharma-nyāyānusāra)を著わして、俱舍論を破し、世親と面論しようとした時に、彼はこれを避け、真諦の世親伝によると、

我今已老、隨汝意所為、我昔造論破毗婆沙義、亦不將汝面共論決、汝今造論、何須呼我、有智之人、自當其是非と答えたといわれる所から見ても推定し得られるのである。高楠博士は「我今已老」を五十歳頃となし、これが俱舍論の完成年時であり、それから十五年間、およそ六十五歳頃に至るまで、世親の小乗論争時代であるとしておられた。もとよりかように正確に年数を定めることはできないと思うが、世親の小乗時代が非常に長くて、それが相当老年にまで達していたというのは、間違いない断定であらうと考える。

世親のこの小乗時代は、後に彼が唯識哲学を大成したところから見ると、確かにその準備時代であつたとすべきである。なぜなれば、彼の唯識哲学は、その特色といえは、有相の唯識説であつて、これは無相の唯識説を主張する彌勒の



唯識哲学に異るのは無論のこと、無相から有相に移しながらも、なお多分に彌勒の思想の残留する無著の唯識哲学とも決して同一ではないが、この特色はまづ、たく俱舍論の影響に基づくと考えなければならぬからである。かくして彼は小乗時代を経て、大乘時代へと進んで行った。既に小乗時代すら、大乘である後の唯識哲学から見ても、その準備となつたとすれば、大乘時代がこれにも増して、唯識哲学の準備となつたことは無論である。故にもし世親の小乗時代が、後の唯識哲学から見ても、間接準備時代といわれるならば、これと区別するために、彼の大乘時代は、直接準備時代と名づけられるべきであらう。

#### 四 唯識哲学の直接準備

それならば世親はどのようにして小乗から大乘へ転向したかというに、真諦の世親伝によると、兄の無著は富婁沙富羅にあつて、世親が小乗に執して、大乘を毀謗するのを聞いて大いに嘆き、その疾篤くなつた時に、彼を阿踰闍国から呼び寄せ、いたくその非を論じた。そこで世親は大乘に帰依し、無著の没後、大乘を解説したといわれる。この伝説も、そのままに信じられないにしても、彼が大乘に転向した時に、相当の年齢であつたことは、その小乗時代がかなり長かつたことから、容易に推定し得られるであらう。高楠博士によると、世親はこの時に六十五歳位であつたらうとのことである。世親が大乘に転向した後に、これに精進するに至つたことは、真諦の世親伝に、

阿僧伽法師殞後、天親方造大乘論、

とあるところから見ても、またその大乘論が、現に原典並に漢藏両訳において、多く保存せられるところから見ても、明らかである。世親の大乘論は、形式の上から大別すると、三種類になる、一は釈経論であり、二は論釈であり、三は論書である。

まず釈経論に関しては、世親伝に、

解釋諸大乘經、華嚴涅槃法華般若維摩勝鬘等、諸大乘經論悉是法師所造、

とある。これを現存の諸本について検すると、第一華嚴経には、漢訳に後魏菩提留支等訳十地経論十二卷(大正蔵二六No. 1522)がある。原典はないが、藏訳(東北目録 No. 3993)はある。第二涅槃経には、漢訳に元魏達摩菩提留支等訳妙法蓮華経優波提舍二卷(同 No. 1519)並に元魏勒那摩提等訳同題一卷(同 No. 1520)があり、第四般若経には、後魏菩提留支等訳金剛般若波羅蜜経論三卷(同二五 No. 1511)等がある。これらの釈経論には、いずれにも原典もなければ、藏訳も存しない。

次に論釈及び論書に関しては、世親伝に、

又造唯識論、釈撰大乘、三寶性、甘露門等諸大乘論、凡是法師所造

とある。この中で論釈の大宗はもちろん釈撰大乘論であるが、これには漢訳に陳真諦訳撰大乘論釈十五卷(大正蔵三一 No. 1595)、隋笈多等訳撰大乘論釈十卷(同 No. 1596)、唐玄奘訳撰大乘論釈十卷(同 No. 1597)の三本がある。原典はまだ発見せられないが、藏訳(東北目録 No. 4050)はある。この外に世親の論釈として有名なものは、大乘莊嚴経論と中辺分別論である。前者には、漢訳に唐波羅頗蜜多羅訳大乘莊嚴経論十三卷(大正蔵三一 No. 1604)があると共に、原典も発見せられ(Sylvan Lévi: Mahayanasūtrālamkāra. Paris 1907)、藏訳(東北目録 No. 4026)もある。後者には、漢訳に陳真諦中辺分別論二卷(大正蔵三一 No. 1599)および唐玄奘訳辯中辺論二卷(同 No. 1600)があり、藏訳(東北目録 No. 4027)もある。原典は、世親訳のものはないが、安慧釈(山口益氏刊 Sthiramati: Madhyantavibhagatika)のものも発見せられ、これには藏訳(東北目録 No. 4032)も存する。



世親の大乗論書の帰結的なものは、私の初めに述べた二の唯識論であるが、この外にも、彼の論書として、第一仏性論がある。これは漢訳では、陳真諦訳（大正蔵三一No. 1610）で四巻となっているが、原典もなければ、蔵訳もない。第二業成就および五蘊に関するものがある。前者には、漢訳に元魏毘目智仙訳業成就論一卷（大正蔵三一No. 1608）並びに唐玄奘訳大乗成業論一卷（同No. 1609）の二本があり、蔵訳（東北目録No. 4062）もある。後者には、漢訳に唐玄奘訳大乗五蘊論一卷（大正蔵三一No. 1612）があり、蔵訳（東北目録No. 4059）もある。

世親の大乗論は、形式の上から、著作の態様を目標として見ると、上述のように、三種類となるが、思想の上から、唯識論に現われた唯識哲学を規準として考えると、二種類となる。一は唯識論と傾向を同じくするものであり、二はこれとはかなり異なるものである。もっともかの俱舍論が、唯識哲学の間接準備であるとは異り、この大乗論は、その直接準備であるから、その思想内容が、いずれも皆唯識説であることには変りはない。ただその唯識説の性質が、同一でないというに止まる。第一類の唯識論と同じ傾向であるというものは、世親の完成した唯識哲学を含むものであって、それは私が前に有相の唯識説と名づけたものに外ならない。これに属するものは、業論と五蘊論である。第二類の唯識論と傾向の異なるものというものは、その中に無著や彌勒、ことに彌勒の思想の残留するものであって、それは私が有相の唯識説に対して、無相の唯識説と称したものに外ならない。これに属するものは、第一類のものを除いた、世親の大乗論の全部である。但しこの中にも区別はある。釈経論に属する十地経論や、論書に属する仏性論は無論のこと、論釈も、大体において無相の唯識説であるといつてよからう。しかしその他のものは、特に金剛般若論を始めとし、法華論なども、無相説ではあろうが、それが果して唯識説であるや否やについては疑問がある。

私は昭和五年に「仏身論における法身説と報身説」を論じた際に、世親を始めとし、無著や彌勒にも、唯識思想と如来蔵思想という二の相反する思想の存することを述べ、かような相反する両思想が、同時に同一人に存することはどう

いうふうな解釈せらるべきかを説いて、学界の注意を喚起したことがある（『唯識哲学研究』第一「中観哲学の仏身論と唯識哲学の仏身論」）。唯識思想とは、今ここでいう有相の唯識説のことであり、如来蔵思想とは、無相の唯識説のことである。私には当時この問題の解決は、大乗仏教哲学全体の研究の上に、至大の光明を与えるに違いないと考えたのである。爾来十余年になるが、まだ学者のこれについて意見を發表したのを聞かないのは、誠に遺憾である。しかし私自身は、常にこのことを念頭に置き、唯識哲学の研究に従事した。そして苦心の結果、ようやくにしてこの問題解決の鍵が、彌勒の唯識哲学の根本史料を吟味することに存すると考えたのである。

従来仏教学者の通説によると、世親の根本史料が唯識論であり、無著のそれが撰大乘論であるのに対して、彌勒のそれは瑜伽論であるとせられた。しかるに私は一方伝承の上から吟味し、他方思想の上から吟味して、瑜伽論は歴史的人物としての彌勒の作でないことを明らかにした。これが昭和十年に發表した「唯識哲学の史料としての瑜伽論」である（『唯識哲学研究』第二）。それならば唯識哲学の根本史料はどうなるかということ、私見によれば、

彌勒 大乘莊嚴經論頌、中辺分別論頌

無著 撰大乘論

世親 唯識二十論、唯識三十頌

となる。この史料によれば、彌勒の唯識哲学は、無相の唯識説であり、世親のそれは有相の唯識説である。そして無著の唯識哲学は、その中間に位し、それは世親によって完成せられた有相の唯識説の基礎を築き上げたものでありながら、なお彌勒の無相の唯識説を捨て切れないうところがある。

ここで世親に立ち還る。彼の唯識哲学は、帰結点から見れば、かように無著の思想を基礎にした、有相の唯識説であるが、そこに達するまでには、彌勒の無相の唯識説から受けた影響の甚大なものがある。前者は世親の唯識哲学の完成



であり、後者はその直接準備である。私が思想の上から、世親の著作に施した分類によれば、前者は第一類の大乗論がこれに属し、後者は第二類の大乗論がこれに属する。

第二類の大乗論の中で、特に世親が彌勒の無相の唯識説から影響を受けたと思われるものについて、今少しく述べて置くと、第一は釈経論に属する十地経論である。これは大華嚴経から見れば、その一部分である十地経を註釈したものである。その中に現われた思想は、唯識哲学ではあるが、唯識論に現われたものとは異り、如来藏思想であり、無相の唯識説である。換言すれば、十地経論に現われた唯識哲学は、世親自身の唯識説であるというよりは、むしろ彌勒の唯識説であるという方が適當であろう。第二は論釈に属する大乘莊嚴経論である。これは従来は無著の作であると考えられたが、今日では頌は彌勒、長行は世親ということに決定したと云ってよからう。その中に現われた思想はどうかという、彌勒の作った頌を世親が註釈したものであるから、十地経論と等しく、有相の唯識説ではなくして、無相の唯識説である。第三も論釈に属する中辺分別論である。これも彌勒が作った頌を世親が註釈したもので、その中に現われた思想も、大乘莊嚴経論と同様に、無相の唯識説である。第四も論釈に属する撰大乘論である。これらはいままでもなく無著の撰大乘論を世親が註釈したものである。したがってその中に現われた思想は、有相の唯識に近いものであると考えられるべきであるが、事實は必ずしもそうではない。もちろん十地経論や前出の二論釈のように、それは全然無相の唯識説であるとはいえないが、しかし直ちに有相の唯識説であるとも断定することはできない。いずれかといえば、それは有相の唯識説でありながら、多分に無相の唯識説の傾向を帯びていると称すべきであろう。第五は論書に属する仏性論である。これは思想の上からいうと、十地経論や、彌勒の偈を釈した二論釈にも増して、無相の唯識説である。むしろ適切に言えば、如上の三論に現われた傾向を徹底させたものである。しかしここで問題になるのは、これには真谛の漢訳はあるが、藏訳もなければ原典もないということである。故にこの点から考えると、それはあるいは世親の作ではないかも知れない。

## 五 唯識哲学の完成

大乘に転向した世親は、初めの間は、彌勒の影響を受け、無相の唯識説を奉じたように思われるが、次第に無著の撰大乘論を玩味するにおよんで、無相の唯識説から、有相のそれへと進展し、終りにこれを完成するに至ったものである。そこで彼の造ったものが、私のいわゆる第一類の大乗論である。この中で、中心的であり、同時に帰結的であるものは、もちろん二種の唯識論である。その他の大乘成業論および大乘五蘊論は唯識論に現われた有相の唯識説の一部分を論述したもので、思想の傾向からいえば、それは唯識論と異るところはない。なお注意すべきは、この部類に入るべき百法明門論のことである。これには漢訳に唐玄奘訳の一卷（大正蔵三一 No. 1614）があり、藏訳（東北目録 No. 4063）もある。しかしこれは私が他の機会に論証したように、決して世親の著作ではない（「唯識哲学研究」第六「俱舍論の心所説と唯識論の心所説」参照）。

そこで唯識論であるが、唯識二十論も唯識三十頌も、共に世親の晩年の著作であることは、既に私の述べた通りである。しかしここに問題となるのは、その前後である。古来の伝説では、唯識二十論が前であって、唯識三十頌が後であるとせられる。私もこれに賛成したい。

第一、漢訳の上から見ると、唯識二十論は早く、唯識三十頌は遅い。唯識二十論には、三訳がある。後魏の菩提流支訳の唯識論一卷（大正蔵三一 No. 1588）、陳の真谛訳の大乘唯識論一卷（同 No. 1589）、唐の玄奘訳の唯識二十論一卷（同 No. 1590）がそれである。魏訳の年代は確定しないが、菩提流支の中国に在住したのは、A. D. 508—537 であるから、それがこの期間であったことは明らかである。陳訳はその跋から見て、その年代を A. D. 563 とすることができ、唐



訳は正しく A. D. 661 である。これで見ると、唯識二十論は、既に六世紀の初めに中国に伝来したことが判る。しかるに唯識三十頌は、その漢訳せられたことが、確実に決定しているのは、唐の玄奘訳唯識三十論頌（大正蔵三一 No. 1586）である。この翻訳年時は、A. D. 648 もしくは 649 といわれる。もつともこれには陳の真諦訳とせられる転識論一卷（大正蔵三一 No. 1587）がある。転識論の真諦訳には、多少の疑問はあるが、しかしこれを認めるにしても、その年時は A. D. 546 を溯ることはできない。そうすると漢訳の上から見れば、唯識二十論は早く、唯識三十頌の遅いことには、問題はない。もし漢訳の早いものは、その原典の製作は古く、これに反して漢訳の遅いものは、その原典の製作は新しいとすれば、唯識二十論は前であり、唯識三十頌は後であるといわなければならない。

第二、唯識二十論は、世親自身によって、頌が作られたと共に、長行も作られたのに対して、唯識三十頌は、唯識のみが世親によって作られたという事実がある。二十唯識にしても、また三十唯識にしても、偈頌は極めて簡単であつて、これだけではその意味が明らかにならない。故に時日があれば、いずれの場合においても、偈頌を作ると共に、長行をも作るべきである。二十唯識の方は、世親は既に晩年になっていたにしても、なお時日の余裕があつたから、頌と共に長行も作つたに違いない。しかるに三十唯識の方は、偈頌だけは纏めたけれども、長行を作るだけの期日がなかつたから、遂にそのままになったと推定することができない。この点から見ても、唯識二十論が前で、唯識三十頌は後であつたといわなければならない。

ここで考えて置きたいことは、唯識二十論における頌の別出に関する問題である。後に述べるように、蔵訳においては、頌と長行を併せた唯識二十論の外に、唯識二十頌のみが別出せられている。この点に関しては、原典は明らかでないが、ほとんど同様ではなかつたろうかと考える。唯識二十論においては、原典も蔵訳と同様に、頌は二十一だけであつて、初めのいわゆる立宗偈は存在しない。しかるに別出の唯識二十頌を見ると、これには初めに立宗偈があつて、頌

は併せて二十二になっている。唯識三十頌が頌だけ残っているところから見ると、多くの人の考えるように、唯識二十論においても、世親は初めに頌を作り、後に長行を作つたのではなかつたかと思われる。しかし初めに作つた頌に立宗偈があつて、後に作つた論にこれがないとは、辻褄が合わない。唯識二十論においては、世親はむしろ頌と長行を同時に作つたものではなかつたか。従つて頌を別出したのは、後のことであつて、これは恐らくは人の理解を助けようとしたため、この目的のために、彼はいわゆる立宗偈を加えたものではなかつたか。長行にも、立宗の趣旨は述べられていたが、それは散文であつて、頌にはなつていない。いずれこのことについては、後に再び論ずることになるであろう。

第三、この二の唯識論に現われた唯識説を考えると、少なくともその表現の仕方においては、相違が存する。唯識二十論においては、世親の独創的な思想が現われるにしても、それは極めて消極的である。しかるに唯識三十頌になると、その独創的な思想は、明らかに積極的な調子を帯びている。いずれこのことについても、頌の別出に関する問題と同様に、後に再び触れる機会があるであろう。この点から見ても、唯識二十論が前で、唯識三十頌は後であつたといわなければならない。

## 第二 世親の唯識哲学の建設

### 一 完成の二の意味 建設と体系

世親は二の唯識論によって、その唯識哲学を完成したが、この完成には二の意味がある。一は唯識哲学の建設であり、二はその体系の組織である。



世親は唯識哲学を建設するために、唯識二十論を造ったといつてよからうと思うが、ここで彼は唯識説に反対する実在説を捉えて、あらゆる方面から、これを論破した。この論破は、恐らくは当時に存在した諸思想を挙げて、これを批判したものであろう。この諸思想を見ると、初めには実在説一般に関する原理的なものが出てくるが、次第に具体的な特殊性が現われて来る。具体的な特殊性の中には、仏教以外のいわゆる外道の主張した実在思想もあれば、仏教内の原始仏教ないし小乗などの主張した実在思想もある。世親はこれを批判することによつて、その唯識哲学を建設したと見るべきである。この建設は、唯識哲学の完成の上から考えると、単にその消極的な方面であるに止まる。

これに対すると、唯識三十論頌によつて、世親がその唯識哲学を組織したことは、その完成の上から見ると、確かに積極的なものである。しかし唯識三十論頌は、既に述べたように、唯識哲学の体系書としては、ただその骨組に過ぎない。したがつてこの中に、理論の精密な展開を期待することは、もとより不可能である。けれども世親の独特な思想は、この骨組を透しても、十分にこれを看取することができる。

私はここで完成せられた世親の唯識哲学の性質を明らかにするために、この二の唯識論について、少しく述べて置きたいと思う。それがために、初めに唯識二十論並びに唯識三十論頌の諸訳および原典を論じ、次に両論頌の和漢対訳を挙げ、最後に両論頌に現われた世親の唯識哲学の性質を検討するであろう。もっともこの両論頌の梵文和訳については、後に述べるように、既に諸家の製作があるけれども、私としては多少所見を異にする点もあるから、ここにその原文と共に、私訳を出し、併せて諸漢訳と対照することにしたのである。

## 二 史 料

## イ 唯識二十論の諸訳および原典

唯識二十論については、その研究は、既にインドにおいても、行われていたと見え、慈恩の唯識二十論述記二卷（大正蔵四三 No. 1834）によると、数十家の註釈が存在したといわれる。その最も古いものは世親の弟子の瞿波（Gūnaprabhā）論師の註疏であり、その新しいものは護法（Dharmapāla）の論釈である。前者は伝わらないが、後者は現に漢訳に存する。唐の義浄訳成唯識宝生論五卷（大正蔵三一 No. 1591）がそれである。

中国における唯識二十論の研究は、その論本の漢訳から始まるといつてよからう。既に述べたように、これには魏訳・陳訳・唐訳の三本がある。魏訳は唯識論といわれ、普通に後魏瞿曇般若流支訳となつてゐるが、これは誤りである。これを瞿曇般若流支訳とするのは、麗蔵によつたもので、宋元両蔵や明蔵には、菩提流支訳となつてゐるのみでなく、陳訳の跋に菩提留支法師先於北魏出唯識論とあるから、それは菩提流支訳でなければならぬ。このことはその長行からも確実に傍証することができる。なぜならば、唯識論の長行は、世親自身のものを直訳したのではなく、訳者の考えを以て自由に述べているが、ここに菩提流支の思想が明かに現われているからである。陳訳の真諦訳であり、唐訳の玄奘訳であることには、別に問題はない。

中国における二十唯識論の研究は、その漢訳から始まるといつても、菩提流支の時には、特にその研究があつたようには思われない。しかし真諦の時代になると、陳訳の跋の上では、真諦にも、その弟子の慧愷にも、註釈書があつたといわれるが、現存しない。玄奘時代になると、慈恩に唯識二十論述記があり、円測にも唯識二十論疏二卷があつたといわれる。しかし円測の疏は失われ、慈恩の述記が保存せられたのみでなく、これが長く唯一の權威ある註疏となつた。後に義浄が護法の註釈である成唯識宝生論を訳したが、余り行われたという形跡はない。

独り慈恩の述記が行われたことは、中国ばかりでもなく、わが国も同様である。わが国における古来の唯識研究は、主として三十唯識に関するもので、二十唯識に関するものは、極めて稀である。唯識二十論の研究に関しては、明治以



前においては、ただ林常の唯識二十論述記権衡鈔十卷と戒定の二十唯識論帳祕録二卷があるだけである。この二書はいずれも慈恩の述記に関するものであるが、しかし帳祕録は自由な批判を試み、戒定は必ずしも常に慈恩の説に賛同しない。

唯識二十論に関して、中国や、わが国において、普通に問題とせられたものは、頌の多少と長行の長短である。慈恩の唯識二十論述記卷上（大正蔵、四三九七九下）に、

覺愛法師、文多頌少、家依三蔵、文少頌多、今此所翻、文頌折中、且如覺愛法師、有二十三頌、一十八紙、家依法師及有二十四頌、総有四紙、今者新訳、有二十一頌、乃総八紙

とある。ここに覺愛法師というのは、菩提流支のことである。菩提流支の唯識論においては、長行が原文のままに直訳せられないで、自由に意訳せられているから、自然に長くなり、「文多」といわれるのである。しかしこれに「頌少」とあるのは、必ずしも適當ではない。なぜなれば、これには偈頌が二十三あって、玄奘の二十唯識論よりは二頌も多いからである。ここではどうして二十三頌になったかというに、玄奘訳にない成立唯識の一偈を初めに出すと共に、玄奘の第十九頌と第二十頌との間に、菩提流支が註釈のために引用した法句経の一偈を入れ、これを唯識論の一偈としたからである。次に家依三蔵というのは、真諦のことである。真諦はその長行において、原文をほとんど直訳し、したがって引き締めた観があるから、「文少」といわれるのである。そして「頌多」とあるのは、始めに立宗の偈を出すのみでなく、さらに二の序偈を加えて二十四頌となるからである。この序偈二頌は、真諦が翻訳の際に、付加したものに違いない。最後に玄奘訳が「文頌折中」とあるは、頌が成立唯識の偈を出さないから二十一頌となり、長行は大体真諦と同様であるが、原文に忠実なために、真諦訳よりは少しく増したからである。

慈恩は続いて三訳を勘考し、新訳が正しいと定めた。なぜなれば、唯識二十論という以上は、陳訳の二十四頌は、無論のこと、魏訳の二十三頌も、決して適當でなく、この数に近い新訳の二十一頌の方が、正しいとしなければならぬからである。この二十一頌は、他の二訳にも共通に存する上に、その最後の帰結の偈は、宗義を明かしたものであるから、これを除くと、正しく二十頌となり、それは唯識二十論に適合するというのである。和漢の学者の唯識二十論に関する研究は、漢訳を主とする限り、慈恩の述記以上に出ることは困難である。それでも戒定の如きは、述記に対して是非の判断を下し、二十唯識としては、三訳の頌の数は、いずれも適當でないとした。それならば二十唯識として適當の頌の数はどうかと、彼によれば、それは玄奘訳の二十一頌に、成立唯識の偈を加えた二十二頌である。これは確かに一家の見といわなければならない。

二十唯識の文頌の問題に関して、新しい光を与えたものは、その蔵訳（東北目録 No. 4056 No. 4057）である。蔵訳が学界に紹介せられたのは、ベルギーのプーサン氏が、唯識二十論を、その仏訳と共に出版したのが、その始めであろう（L. de la Vallée Poussin : Vasubandhu Viṃśakakarikaprakaraṇa. Extrait du Muséeon 1912. pp. 53—90）。わが国の二十唯識研究も、その後に出たものは、いずれも蔵訳を参照している。佐々木月樵氏の「唯識二十論の対訳研究」（大正十二年）のような、明石恵達氏の「蔵漢和訳対校二十唯識論解説」（大正十五年）のようなものがそれである。前者は蔵訳を参照したといっても、本論の中には、ほとんどこれを考慮に入れていない。いわばその付録として、山口益氏が唯識二十論論註記を載せ、ここに蔵訳を対照する。山口氏はこれがために唯識二十論の蔵訳を見ていられるのみでなく、調伏天の疏釈（Vinītaḍeva : Prakaraṇaviṃśatikā 東北目録 No. 4065）をも参照せられているのは、頗る多とすべきである。明石氏は蔵訳を主として、漢訳三本を対照せられた。初めに蔵漢両訳について述べ、次に別出の偈頌について論じ、第二に立宗について説き、第四に外難を破し、最後に帰結の文におよんでいる。

蔵訳が漢訳に対して特異な点は、第一は偈頌が別出することであり、第二は長行が引き締まっていることである。



まず偈頌の別出から述べると、藏訳においては、玄奘訳の二十一頌に、成立唯識の頌が初めに付加せられて、都合二十二頌となり、それが別出せられている。漢訳においては、真諦訳や、玄奘訳は、偈頌を別出しないが、しかし菩提流支訳になると、二十三頌を論本の前に置く。藏訳においては、この偈頌は、世親作として、論本とは独立な述作の形を取っているが、菩提流支訳では、偈頌が論本の前に置かれるというだけで、独立な述作とはなっていない。これが藏訳の第一の特色である。

次に長行、したがって論本について述べると、藏訳においては、これは玄奘訳と同様に、引き縮まっており、立宗の偈は、共にこの中には現われていない。故に論本に現われている限りでは、偈頌は藏訳も玄奘訳も共に二十一頌である。ただ両者の異なるところは、藏訳は論の本文の中に、これを分断的に織り込んでいるが、玄奘訳は一偈ずつ纏めて、これを論の本文の中に出している。この点においては、藏訳はかえって真諦訳に一致する。すなわち両者は共に偈頌を分断的にその論本の中に織り込んでいる。ただ両者の異なるところは、藏訳においては、成立唯識の偈をその論本の中に収めないが、真諦訳はこれをその中に収めている。

かように藏訳を漢訳三本に比較すると、唯識二十論の原典は同一であって、その異なるのは翻訳の際に生じたものであることが判る。それならばその原典はどのようなものであったかというに、藏訳は一般に原文を直訳しているから、唯識二十論においても、藏訳がその原形を示しているといわなければならない。ただここで問題になるのは、藏訳の示すように、論本の外に、偈頌が別出していたかどうかということである。この問題を解決するには、藏漢両訳の対照からでも、ある程度までは可能であると思うが、しかしこれを究極的に決定するものは梵文の原典であると考ええる。

唯識二十論の梵文原典の発見は、唯識三十論頌並にその安慧註と共に、フランスのシルヴァン・レヴィ氏の功績によるのである。これを攻究する前に、私はここにその発見から出版に至るまでの顛末を簡単に述べて置こうと思う。

シルヴァン・レヴィ氏は、一九二二年に、ネパールへ第二回の旅行をなし、そこで初めて唯識三十論頌の安慧註の原典を発見した。氏はこれを筆写させて、フランスに持ち帰り、翌一九二三年には、パリのコレージュ・ド・フランスで、この原典に基づき、三十唯識を講じた。当時私は文部省在外研究員として、フランスのパリに在留し、駒沢大学の衛藤即応君と共に、親しくこの老教授の講義を聞いた。聴講者はインド人や老婦人に入れられて四五人だったが、教授は安慧梵文註と共に、成唯識論や慈恩の唯識述記も持っておられたように記憶する。

しかしその当時には唯識三十論頌の安慧註があっただけで、唯識二十論の原典はまだ発見せられなかった。それならばシルヴァン・レヴィ氏はどうしてこの唯識二十論を得るようになったかという点、それはまったく唯識三十論頌安慧註の媒介によったというべきである。氏はこの安慧註の写本が鮮明を欠いていたので、さらに良い本を得たいと思い、ネパールに問い合せた。そうすると一九二四年の二月に来た返書には、この安慧註の外に、世親論師の *Vinśatikabhāṣya* があったというので、それを送って来た。そこで氏はこれは前にプーサン氏が出した藏訳二十論に一致するものに違いないと考えて、二者を対照した結果、そのことを明らかにした。かくして唯識論の梵文原典は、二十論は論本に頌を添え、三十論は頌に安慧註を加えて、一九二五年に出版せられることになったのである(Sylvan Lévi: *Vijñaptimātra-tasiddhi* Paris 1925)。この二十唯識論に関しては、故荻原雲来博士が昭和三年にその和訳を出した(「二十頌成唯識論和訳」「性相」第二輯)。

唯識二十論の原典について注意すべきは、その初めの部分が欠けていることである。シルヴァン・レヴィ氏は藏訳や漢訳を対照して、この欠けた部分を梵語に還元した。これによると、立宗の偈とその次の四事難の偈が、一偈ずつに纏められている。けれどもこれは恐らくは梵文の原形ではないであろう。梵文の原形としては、藏訳のように、論本の中には立宗の偈はなく、第一頌として、四事難の偈があったものではなからうか。この点から見ると、荻原氏が梵文の原



形を伝えるために、シルヴァン・レヴィ氏出版の本によらないで、蔵訳から直ちに和訳したことは、適当であるといわなければならない。

ここで私は梵文原典を中心とし、藏漢両訳を対照して、前に保留して置いた、二十唯識の文頌の問題を検討すべき順序となった。説明の便宜のために、まず論本の問題から述べることにする。梵文論本は、蔵訳とは完全に一致し、漢訳の中では、真諦訳と玄奘訳とは大体一致する。真諦訳が梵文原典と異なる所は、その論本の中に立宗の偈を入れることである。玄奘訳がこれと異るところは、梵文が偈頌を分断的に論の本文の中に織り込んでいるのに対し、玄奘訳は各偈を纏めて、論本の中に入れていくことである。これで見ると、唯識二十論の原形は、現在の梵文や、蔵訳のようなものであつて、真諦訳や玄奘訳は翻訳の際に少しく変更したものであらうと思われる。

次に偈頌の問題について考えると、梵文には偈頌を別出しないが、蔵訳はこれを別出する。そこでもし唯識二十論の原形が現在の梵文のようなものであつたとすれば、蔵訳の別出の偈は、後になって他の人が論文の中から別出し、且つこれを別出した際に立宗の偈を作つて、その初めに置いたことになるわけである。しかし私見によれば、偈頌を別出する蔵訳の形が、唯識二十論の原形であつて、現存の梵文には、これが失われたのではなからうかと考える。その理由を述べると、第一、現在の蔵訳にある別出の偈頌を見るに、その最後に「世親論師の造つた二十偈頌は完結した」とあるから、これは世親自身の作でなければならない。従つてその初めにある立宗の偈も、後になって他人の作つたものでなくして、世親自身の作つたものと見るべきである。このことは唯識三十論頌の終りに、「世親論師の造つた三十唯識偈は完結した」(Trimsika-vijñapti-karikāḥ samaptāḥ kṛtiriyam-Ācārya-vasubandhoḥ) とあるところからも推定することができる。第二、梵文においても、また蔵訳においても、論本の中では、偈頌は分断的に織り込まれているが、これは既に偈頌の別出を予想する。もしそうでないならば、理解のためから考えても、偈頌は一偈ずつ纏めて挿入せられなければならない。このことは玄奘訳を見ても判る。玄奘訳の原典も、現在の梵文や蔵訳のように、偈頌を論本の中に分断的に織り込んでいたに違いないが、玄奘は別出の偈頌を別訳することを略したから、論本の中に、これを一偈ずつ纏めて挿入したものであらう。かように考えると、唯識二十論は、世親作の原形としては、蔵訳のように、偈頌を別出し、したがつて論本の中では、蔵訳や真諦訳のように、これを分断的に織り込んでいたとしなければならない。

#### □ 二十唯識頌の和漢対訳

##### 1 Vijñaptimātram-eva-etaḍ asad-ārtha-avabhāsanāt I

##### Yathā taimirikasya-asat-keśa-candrādi-darśanam II

これは正に唯識である。存在しない境を表現するが故に、

たとえば眩譬あるものが、存在しない髮月等を見るように。

魏訳 唯識無境界 以無塵妄見 如人日有瞽 見毛月等事

陳訳 実無有外塵 似塵識生故 猶如瞽眼人 見毛二月等

唐訳 内識生時 似外境現 如有眩譬 見髮蠅等

##### 2 Yadi vijñaptir-anarthā niyamo deśa-kālayoh I

##### Samtānasya-anīyamaś-ca yuktā kṛtya-kriyā na ca II

もし識に境がないならば、処と時との決定と、

有情の不決定と、所作を作すことが理に合わない。

魏訳 若但心無塵 離外境妄見 処時定不定 人及所作事

陳訳 処時悉無定 無相統不定 作事悉不成 若唯識無塵



唐訳 若識無実境 則処時決定 相続不決定 作用不応成

3 Deśādi-niyamaḥ siddhiḥ svapnavat pretavat-punaḥ I

Saṁtāna-anīyamaḥ sarvaiḥ pūya-nadyādi-darśane II

処等の決定は成就する、夢のように、また餓鬼のように、有情の不決定がある。凡てによつて膿河等の見られるが故に。

魏訳 処時等諸事 無色等外法 人夢及餓鬼 依業虚妄見

陳訳 定処等義成 若夢如餓鬼 続不定一切 同見膿河等

唐訳 処時定如夢 身不定如鬼 同見膿河等 如夢損有用

4 Svapna-upaghātavat kṛtya-kriyā narakavat-punaḥ I

Sarvaim naraka-pālādi-darśane taiś-ca bādhane II

夢の損失のように、所作を作す。また一切は地獄のように、地獄の獄卒等を見て、彼らに逼害せられるが故に。

魏訳 如夢中無女 動身失不淨 獄中種々主 為彼被逼悩

陳訳 如夢害作事 復次如地獄 一切見獄卒 及共受逼害

唐訳 一切如地獄 同見獄卒等 能為逼害事 故四義皆成

5 Tiraścāni saṁbhavaḥ svarge yathā na narake tathā I

Na pretānām yatas-tajjami duḥkham na-anubhavanti te II

畜生の生は天にあるように、地獄にはない。

餓鬼の(生も)ない。彼らはそこに存する苦を受けないが故に。

魏訳 畜生生天中 地獄不如是 以在於天上 不受畜生苦

陳訳 如畜生生天 地獄無雜道 地獄中苦報 由彼不能受

唐訳 如天上傍生 地獄中不爾 所執傍生鬼 不受彼苦故

6 Yadi tatkarmabhis-tatra bhūtānām saṁbhavas-tathā I

Iṣyate pariṇāmaś-ca kiṁ vijñānasya na-īṣyate II

もしその業に依つて、そこにかように大種の生起と、転変とが許されるならば、なぜに識の(転変)が許されないか。

魏訳 若依衆生業 四大如是變 何故不依業 心如是転変

陳訳 由罪人業故 似獄卒等生 若許彼變異 於彼何不許

唐訳 若許由業力 有異大種生 起如是転変 於識何不許

7 Karmano vāsana-anyatra phalam-anyatra kalpyate I

Tatra-eva na-īṣyate yatra vāsana kim nu karaṇam II

業の熏習と果とは、所を異にすると分別せられる。

熏習のある所に、そこに果があると、何の因で許されないか。

魏訳 業熏於異法 果云何異処 善惡熏於心 何故離心説

陳訳 業熏習識内 執果生於外 何因熏習処 於中不説果

唐訳 業熏習余処 執余処有果 所熏識有果 不許有何因



8 Rūpādi-āyatanā-astitvam tad-vineyajānam prati I

Abhiprāya-vaśād-uktam-upapādūka-sattvavat II

色等の処の存することは、かの教化せらるべき衆生のために、  
方便力によつて説かれた。化生有情のように。

魏訳 説色等諸入 為可化衆生 依前人受法 説言有化生

陳訳 色等入有教 為化執我人 由随別意説 如説化生生

唐訳 依彼所化生 世尊密意趣 説有色等処 如化生有情

9 Yataḥ svabijāḍ-vijñāptir-yad-ābhāsā pravartate I

Dvividhā-āyatanatvena te tasyā munir-abravat II

自の種子から識が生じ、現相が転ずる。

この二種の処の性の故に、牟尼はこのそれらを説いた。

魏訳 依彼本心智 識妄取外境 是故如来説 有内外諸入

陳訳 識自種子生 顕現起似塵 為成内外入 故仏説此二

唐訳 識從自種生 似境相而転 為成内外処 仏説彼為十

10 Tathā pudgala-nairātmya-praveśo hi anyathā punaḥ I

Deśanā dharmā-nairātmya-praveśaḥ kalpita-ātmanā II

かくて人無我の入がある。また他の教に依つて、  
法無我の入がある。所分別の性の故に。

魏訳 觀虛妄無我 如是入我空 觀於諸異法 入諸法無我

陳訳 若他依比教 得入人無我 由別教能除 分別入法空

唐訳 依比教能入 數取趣無我 所執法無我 復依余教入

11 Na tad-ekam na ca-anekam viśyaḥ paramāṇuśaḥ I

Na ca te samhata yasmāt paramāṇur-na sidhyati II

その境は一でもなく、極微のように多でもない。

またその集合でもない。極微は成就しないが故に。

魏訳 彼一非可見 多亦不可見 和合不可見 是故無塵法

陳訳 外塵与隣虚 不一亦不異 彼聚亦非塵 隣虚不成故

唐訳 以彼境非一 亦非多極微 又非和合等 極微不成故

12 Śaḍkena yugapad-yogāt paramāṇoḥ ṣaḍamśatā I

Ṣaṅgān samāna-desatvat piṅdaḥ syād-aṅgumātrakah II

六が同時に和合すれば、極微は六分である。

六が同処にあれば、聚色は唯極微であらう。

魏訳 六塵同時合 塵則有六相 若六唯一処 諸大是一塵

陳訳 一時六共聚 隣虚成六方 若六同一処 聚量如隣虚

唐訳 極微与六合 一忒成六分 若与六同処 聚応如極微

13 Paramāṇor asaniryoge tat-samighate 'sti kasya saḥ I

微四轉 半聚の聖經知解



Na ca-anavayavatvena tat samyogo na sidhyati II

極微に和合がないならば、聚色は誰の和合したものであるか、  
不分区によらなければ、その和合は成就しない。

魏訳 若微塵不合 彼何所成 言微塵無相 能成則有相

陳訳 若隣虚不合 聚中誰和合 復次無方分 隣虚聚不成

唐訳 極微既無合 聚有合者誰 或相合不成 不由無方分

14 Dig-bhāgabhedo yasya-asī tasya-ekatvaṃ na yujyate I

Chāyā-vṛti kathāṃ vā-anya na piṇḍaś-cen-na tasya te II

極微に六分があるならば、その一は理に合わない。

影と障は或はどうしてあるか、ないならば聚色は(極微と)別なものではない。

魏訳 有法方所別 彼不得言一 影障若非大 則彼二非彼

陳訳 若物有方分 不応成一物 影障復云何 若同則無二

唐訳 極微有方分 理不応成一 無応影障無 聚不異無二

15 Ekatve na kramenēir-yugapan-na graha-agrahaṇau I

Vicchin-na-aneka-vṛttiś-ca sūksmānikṣā ca no bhavet II

一ならば次第して行くこともなく、同時に取不取もない。

また多くの事に間隙なく、また細物の見えないこともない。

魏訳 若一行不次 取捨亦不同 差別無量処 微細亦応見

陳訳 若一無次行 俱無已未得 及別類多事 亦無細難見

唐訳 一応無次行 俱時至未至 及多有間事 並難見細物

16 Pratyakṣa-buddhiḥ svapnāḍau yathā sā ca yadā tada I

Na so 'rtho dṛśyate tasya pratyakṣatvaṃ kathāṃ matāṃ II

現量覚は夢等と変らない。それが現に存する時も、

その境はない。どうして現量性が計せられようか。

魏訳 現見如夢中 見所見不俱 見時不分別 云何言現見

陳訳 証智如夢中 是時如証智 是時不見量 云何塵可証

唐訳 現覚如夢等 已起現覚時 見及境已無 寧許有現量

17 Uktam yathā tad abhāṣā vijñaptiḥ smarāṇaṃ tataḥ I

Svapne dṛgviśaya-abhāvāṃ na-aprabuddho 'vagacchati II

すでに識が境を変現すると説いた。それから憶念は生ずる。

夢に見られる境のないことは、覚めなければ判らない。

魏訳 先説虚妄見 則依彼虚憶 見虚妄夢者 未寤則不知

陳訳 如説似塵識 從此生憶持 夢見塵非有 未覚不能知

唐訳 如説似境識 從此生憶念 未覚不能知 夢所見非有

18 Anyonya-adhipatitvena vijñaptinīyamo mithah I

Middhena-upahṛtaṃ cittam svapne tena-asamam phalaṃ II



相互の増上力によって、相互の識決定がある。

睡眠で心は壊せられる、故に夢では（覚とは）果が等しくない。

魏訳	迭共増上因	彼此心縁合	無明覆於心	故夢寤果別
陳訳	更互増上故	二識正邪定	夢識由眠壞	未來果不同
唐訳	展転増上力	二識成決定	心由睡眠壞	夢覚果不同

19 Maraṇam paraviññapti-viśeṣād-vikriyā yathā I

Smṛti-lopādikā-anyeṣāṃ piśācādi-manovasāt II

死は他識の変異から生ずる、たとえば

他のものの失念等が、鬼等の意力から生ずるように。

魏訳	死依於他心	亦有依自心	及種々因縁	破失自心識
陳訳	自他識變異	死事於比成	如他失心等	因鬼等心力
唐訳	自他識轉變	有殺害事業	如鬼等意力	令他失念等

20 Katam vā Daṇḍakā-āraṇya-śūnyatvam-ṛṣi-kopataḥ I

Mano-daṇḍo mahāvadyaḥ katham vā tena sidhyati II

あるいはどうしてダンドカの森が、仙人の怒りから空となるか、

あるいは意の咎の大罪であることが、どうしてために成就するか。

魏訳	経説檀拏迦	迦陵摩燈国	仙人瞋故空	是故心業重
陳訳	云何檀陀林	空寂由他瞋	心重罰大罪	若爾云何成

唐訳 弾陀迦等空 云何由仙忿 意罰為大罪 此復云何成

21 Paracitta-vidāṃ jñānam-ayathā-arahaṇam katham yathā I

Svacitta-jñānam-ajñānād-yathā buddhasya gocaraḥ II

他心を知る智は、どうして如美でないか、

自心智のように。無智であるが故に、仏の行境のように。

魏訳	他心知於境	不如美覚知	以非離識境	唯仏如美知
陳訳	他心通人智	不如境云何	如知自心故	不知如仏境
唐訳	他心智云何	知境不如美	如知自心智	不知如仏境

22 Viññaptimātratā-siddhiḥ svaśaktisadrśi mayā I

Kṛtā-iyam sarvathā sā tu na cintyā buddhagocaraḥ II

唯識性は自の能力によつて、われ（これを）成就した。

しかしそれをあらゆる方面からなすことは、難思であり、仏の行境である。

魏訳	作此唯識論	非我思量義	諸仏妙境界	福德施群生
陳訳	成就唯識理	我造随自能	如理及如量	難思仏等境
唐訳	我已随自能	略成唯識義	此中一切種	難思仏所行

三 聖 經 二十論段の採られた聖 經 母 弟 の 建 設

採られたことば、聖 經 母 弟 の 建 設 なる、二十論段の採られたことば、すでに述べた通りである。この二二



十唯識論というのは、無論世親が造った頌に、自ら註釈したものを指すのである。故に唯識哲学が世親によってどういふふうな建設せられたかを明らかにするには、頌を釈したこの論を精密に考察することが必要である。しかしこのことは、ある点までは、頌の上にも現われているといえないことはない。この点を顧慮して、今私は前節に和漢対訳した唯識二十論頌を解釈し、世親がどういふふうな唯識哲学を建設したかを見ようと思う。

世親の唯識哲学の建設において、その中心となるものは、前にも述べたように、実在説の批判である。実在説が批判せられた結果として、唯識説が成立する。故に唯識説の成立は、実在説の批判の結果である。しかし世親においては、実在説が批判せられるためには、既にその規準として、唯識説の成立が、予想せられていたのである。もちろんこの場合に予想せられた唯識説は、いわば、形式的なものであつて、まだ具体的な内容は持っていなかったようである。論の原形においては、ここに成立唯識の偈を欠き、唐訳のように、単に「内識生時、似外境現、如有眩瞶、見髮蠅等」と散文で述べていたものであろうとは、私の既に論じたところであるが、その理由は恐らくここに存したものであろう。したがって成立唯識の偈が、頌の別立せられた時に、初めて現われて来たとする私の解釈も、決して不当ではないであらう。すなわちこの偈は「これは正に唯識である。存在しない境を变现するが故に。たとえば眩瞶あるものが、存在しない髮月等を見るように。」であつて、その内容は、迷界の境は客観に実在するように思われるが、実は識用に過ぎないもので、主観を離れて存在しない、ただ妄分別のために存在しない境の展開することは、あたかも眩瞶あるものに存在しない髮月等の現するようなものであるといふのである。

次に実在説の批判の結果として、現われた唯識説の成立について考えると、これは帰結の偈に現われるといわれるが、この偈は論の中にも存する。しかし論にはこの偈に対して、他の場合におけるように、特に註釈らしい註釈を施していない。すなわち

唯識性は自の能力によつて、  
われ（これを）成就した。

しかしそれをあらゆる方面からなすことは、  
難思であり、仏の行境である。

という偈に対して、論はただ唯識説をかように成立することが、われらの分際であつて、それ以上は一切知者である仏陀の境地に属すると解するに止まる。

かように考えると、論の上に現われた二十唯識の頌は、正しくは二十であつて、それには相当な註釈が施されている。この限り、それが唯識二十論といわれるのも、まったく意味のないことではない。したがつて唯識二十論の内容は、正しく実在説の批判である。しかるに頌になると、初めに成立唯識の偈が掲げられ、それが最後の帰結の偈と共に、全頌の前後を擁し、実在説の批判をなす中間の二十頌に対して、鼎座の観を呈する。この点から、唯識二十論頌を分段すると、三となる。すなわち

第一 予想せられた唯識説 一 第二 実在説の批判 二―二十一 第三 帰結せられた唯識説 二十二

がそれである。しかしこの中で、その中心をなすものは、いうまでもなく中間の実在説の批判である。故に二十唯識は、頌の上から見ても、論におけると同様に、その中心の内容は、結局実在説の批判となるわけである。

それならば世親の実在説の批判は、この中間の二十頌において、どういふふうに行われたかというに、大体次のように分段することができる。

一、四事の主張とその通釈 二一七

二、原始仏教批判 八―十



- 三、小乗及び外道批判 十一—十五
- 四、現量に関する批判 十六—十七前半
- 五、夢覚不同に関する批判 十七後半
- 六、二識決定に関する批判 十八前半
- 七、夢覚業果不同に関する批判 十八後半
- 八、殺業不成に関する批判 十九—二十
- 九、他心智に関する批判 廿一

しかしこの實在の批判は、これを大別すると、二種類となる。一は實在説の主張そのものに関するものであり、二はその主張者に関するものである。二及び三の二事項は後者に属し、その他の諸事項は前者に属する。但し五の夢覚不同に関する批判と七の夢覚業果不同に関する批判は、實在説の主張に関するとはいっても、これは独立の主張ではなくして、一の四事の主張に含まれている。なぜならば、四事の主張には、その譬喩として夢を引合に出すが、この二事項は夢に関する弁難に過ぎないからである。實在説の批判が、世親によってどういふふうに行われたかを知るためには、この諸事項の全部を精細に批判的に考察するの必要であることは無論である。しかしその大体を明らかにするのが今の私の目的であるから、ここでは實在説の主張そのものとしては、その根本的なものともいふべき四事に関するものを述べ、その主張者としては、原始仏教に関するものを述べるに止めて置こうと思う。

まず四事に関するものから述べると、その根本趣旨は、もし客観の境が、唯識説の主張するように、實在するものでなく、それは単に主観の識の作用に過ぎないものであるとすれば、客観の境の基本的性質とも称すべき四事の成就をどうするかという實在説の根本的批難に対して、世親が唯識説の立場から通釈したものである。

實在説によれば、客観の境が實在し、それによって主観の識が生ずる。故に識は境の基本的性質とも称すべき空間(処 *Desa*)と時間(時 *Kala*)とによって制限せられる。これが二十唯識にいわゆる「処と時との決定」というものである。もし唯識説の主張するように、識が境によることなく、かえって識が境を变现するものであるならば、識が境の基本的性質とも称すべき処や時によって、制限せられることはないから、すべての処に、すべての時に、識はその欲するがままに生ずべきである。それと同時に、主観としての多数の有情は、同一の処にも、また同一の時にも、同一な境を認めることなく、各自その識によって、その欲するがままにその境を变现すべきである。しかるに事實は主観としての多くの有情は、同一な処に、同一な時に、同一な境を認める。これが二十唯識にいわゆる「有情の不決定」というものである。空間と時間は、境の基本的性質としては、形式的なものであるが、さらにその基本的性質には、内容的なものがある。それは客観の境は、主観の識に関係なく、独自の作用を持つことである。これが二十唯識にいわゆる「所作を作すこと」である。もし唯識説の主張するように、識が境を变现するものであるならば、識は境を支配することになるべく、したがってそれが境からの作用を受ける如きことはなかるべきである。しかるに事實は、主観の識も、客観の境からその作用を受ける。かくの如く客観の境の上に、四事の成就することは、實在説の根本的主張であると共に、唯識説に対する根本的批難である。すなわち第二頌に、

もし識に境がないならば、

処と時との決定と

有情の不決定と

所作を作すことは理に合わない。

とあるのがそれである。



この根本的批難に対して、世親はどういうふうに通釈したかというに、これに正面から解答を与えたものが、第三および第四の二頌であり、さらに諸家の救を破したものが、第五から第七に至る三頌であるといわれる。この書の目的を顧慮して、今ここでは私は単に前者を述べるに止めて置こうと思う。

境の形式的性質である処および時の決定や、またその内容的性質である作用の実存が、唯識説の立場からでも成就することは、たとえば夢を考えてみると、明らかになる。夢は唯識所変で、実境はないが、処によって制限せられ、時によって制限せられる。故に識を離れて、外の実境は存在しなくとも、処や時の決定は成就する。すなわち第三頌に、

処等の決定は成就する、夢のように。

とあるのがそれである。また夢に精血等を損失することがある。故に識を離れて、外の実境は存在しなくとも、虚妄の作用のあることは成就する。すなわち第四頌に、

夢の損失のように、所作を作す。

とあるのがそれである。さらに客観の時処の決定に対応すべき主観の有情の不決定が、唯識説の立場からでも成就することは、たとえば、餓鬼のことを考えて見ると、明らかになる。諸の餓鬼は、同業所感の故に、多くのものが同様に、実存しない膿河を見る。そのように、識を離れて、外に実境はないけれども、多くの有情が、同時同処においては、同様に境を見るところという有情の不決定は成就する。かくして世親は、夢と餓鬼との二喩によって、その主張する唯識説の立場から見ても、境の基本的性質とも称すべき四事は成就すると考えたのである。

さらに進んで彼は、一の通喩を用いて、この四事の成就を説明した。それは地獄の喩釈である。すなわち第四頌に、  
また一切は地獄のように、  
地獄の獄卒等を見て

彼らは逼害せられるが故に。

とあるのが、それである。地獄に生れる多くの有情は、同業所思の増上力によるがゆえに、そこに実在しない獄卒等と同時同処に見るのみでなく、彼らから逼害を受けると感ずる。この中で、同時同処に見るのは、世親によれば、時と処との決定の成就を説明し、同様に見るのは、有情の不決定の成就を証明し、逼害を受けるのは、作用の現起の成就を証明する。

以上は唯識説に科せられた根本的批難に対して、世親が正面から与えた解答である。ここで問題になるのは地獄の喩釈においては、その獄卒等は実在しないと考えたが、この考え方は、果して正しいかどうかということである。この考え方は、慈恩によると、有部並に経部の所説といわれるが、これに関しては、小乗諸家の間に種々の異説が存在したといわれる。ここから四事に関する世親の唯識説の弁難に対して、諸家の救が起る。この諸家の救を論破したものが、第五から第七に至る三頌である。世親が唯識哲学を建設するために、どういうふうに実在説を批判したかを明らかにするには、四事に関するこの救破も、かの正答と等しく、重要なものではあるが、既述の趣旨に従って、今はしばらく略して置く。

次に実在説の主張者としての原始仏教に関して述べる。原始仏教においては、経に色等の十処の法を説くがゆえに、仏は識を離れて、客観の境の存在することを認めたように思われる。換言すれば、仏は実在説の主張者であると考えられる。しかし世親によれば、仏が十処を説いたのは、まったく衆生教化の方便としての仮説である。たとえば、仏が実存しない化生有情の在ると説いたようなものである。化生有情というのは、中有の衆生のことで、本来存在するものではないが、衆生の断見を遮するために、仏がかりに存在すると説いた。十処もこれと等しく、識を離れて外に存在するものではないが、衆生教化の方便として、仏がそれは存在すると仮説したのである。すなわち第八頌に、



色等の処の存することは、かの教化せらるべき衆生のために、方便力によって説かれた。化生有情のように。

とあるのがそれである。

それならば十処は識を離れては外に存在するものではないという真説はどうかというと、世親によれば、それが唯識説である。またその仮説の方便とは何であるかというに、それは衆生に人無我を悟らせるがためである。まず前者から述べると、阿頼耶識の中に在る自の種子から生じた識が、五の内処であり、その識の境として現われたものが、外の五処である。この内外の両処によって、仏は十処を説いた。故に十処は識を離れて、外に存在するものではない。この意味を述べたものが、第九頌の、

自の種子から識が生じ、

現相が転ずる。

この二種の処の性の故に、

牟尼はこのそれ等を説いた。

である。

しかし初めから一切は唯識であるといえ、衆生は仏の無我の教を以て断見と誤るの恐れがある。そこでかかる衆生を教化する方便として、仏は我はないが、これを組成する内外の処の法は有ると仮説したのが、十処説である。これによって、衆生は人無我の教に入る。すなわち第十頌の初めに、

かくて人無我の入がある。  
とあるのがそれである。

さらに一步を進めると、法無我の教になる。これが唯識説である。唯識説といえ、心外の境を遮するがゆえに、一切を否定するようにも考えられるが、世親によれば、決してそうではない。唯識説では、既に彌勒の時代から三性を説く。三性とは分別性・依他性・真他性がそれである。分別性はないが、依他性や、真実性はある。そこで分別性を破して、衆生に法無我に入らしめるのが、世親の考えである。しかしその際依他性や、真実性を破棄しようとするものではない。すなわち第十頌に、

また他の教によって、

法無我の入がある。

所分別の性の故に。

とあるのがそれである。

要するに世親は、一方において、实在説の主張そのものを批判すると共に、他方において、その主張者を批判して、唯識説を成立した。これが唯識二十論頌に現われた唯識哲学の建設であると考ええる。

### 第三 大乘仏教哲学の体系としての世親の唯識哲学

#### 一 建設から体系へ



唯識二十論によって、唯識哲学を建設した世親は、進んで唯識三十論頌を造って、唯識哲学の体系を立てた。

世親にあつては、唯識哲学の建設は、實在論を批判して、唯識説を主張したことである。少しく詳しくいえば、当時のインドに行われた實在説を批判して、彼が仏教の本義とする唯識説を主張したことである。この建設は、唯識二十論頌について見ると、既に述べたように三段となる。初めの一頌は、成立唯識の偈で、これは彼の主張する唯識説の綱格を述べたものである。終りの一頌は、唯識帰結の偈で、これは彼の主張する唯識説の結果である。そこで彼の唯識哲学の建設の中心となるものは、中間の二十頌で、これは實在説の批判で、正しく唯識二十論の内容をなすものである。論積としての唯識二十論は、唯識二十論頌の論積であるには違いないが、そこに現われた論積は、中心をなす中間の二十頌の註釈であつて、初めと終りとの二頌に対しては、註釈らしい註釈は施されていない。単にそのみではない。論積の上では、中間の二十頌は、頌として取扱われているが、初終の二頌は、頌としては取扱われてはいない。これが頌は確かに二十二あるにも拘らず、それが唯識二十論頌といわれる所以であろう。

それはいづれにしても、世親の唯識哲学の建設は、その内容をいえば、当時のインドに行われた實在説の批判であるから、彼の唯識哲学にとっては、それは消極的な方面である。消極的な方面から、積極的な方面へ進み、したがって建設から体系へと進み、その結果として現われたものが、世親の唯識三十論頌である。

唯識二十論に対しては、世親は偈頌を造ると共に、論積をも造った。しかるに唯識三十論に対しては、彼はただ偈頌だけを造つたに過ぎないといわれる。唯識三十論頌は、世親の唯識哲学の体系書としては、実にその骨組に止まる。けれども彼の唯識哲学の体系は、ここに明らかにしている。どうしてそういわれ得るかという点、唯識哲学の体系は、彌勒にあつても、また無著にあつても、それは境界果の構造を有するのが特色であるが、このことは唯識三十論頌に現われた世親の唯識哲学にもあてはまるからである。すなわち一頌から二十五頌までは境であり、二十六頌から二十九頌ま

では行であり、三十頌は果である。もつとも唯識三十論頌をば、かように境界果の三段に分けることは、後にも論ずるように、この論頌の科釈としては、必ずしも適切であるとはいえないであろう。しかしそれにしてもこの唯識三十論頌が、かように境界果の構造を有することは、それが世親の唯識哲学の体系書であることを示す証拠としては、十分であると考へる。

世親の唯識哲学は、唯識二十論に現われた建設の上から見ても、また唯識三十論頌に現われた体系の上から見ても、その特色をいえば、同様に唯識説である。しかし前者では、その實質は實在説の批判であつて、唯識説としては、唯識二十論頌の初めの唯識成立の頌にあるように、それは単に、「これは正しく唯識である」というに止まる。それにはまったく内容はないから、世親の唯識哲学の建設は、いわば形式の上から見た唯識説である。しかるに唯識三十論頌に現われた唯識説を見ると、それは転迷開悟を明らかにしたもので、一方には迷界の展開があると共に、他方には悟界の顕現がある。故にそれは単に形式の上から見た唯識説ではない。この点から考へると、唯識三十論頌に現われた体系としての世親の唯識哲学は、内容の上から見た唯識説であるとすべきであろう。

## 二 史 料

### 1 唯識三十論頌の諸訳および原典

唯識三十論頌は、唯識二十論頌とは異なり、世親自らはこれに対して、論積は造らなかつたが、その研究は、既にその当時のインドにおいて、他によつて、はじめられていたようである。慈恩の成唯識論述記二十卷（大正蔵四三 No. 1830）によると、この唯識三十論頌に対して、はじめて略釈を造つたのは、(一)親勝(Bandhusri)である。これに続いたものは、(二)火辨(Citrabhanu)である。この二人は、共に世親と同時の論師であつたといわれる。



世親からおよそ百年を経た後に、ほぼ時代を同じくして、世親以後の唯識哲学者としては、双璧といわれる安慧(Śhīramati)と護法(Dharmapāla)とが現われた。

安慧は徳慧(Guṇamati)の弟子であった。安慧は護法と同時代であったとはいっても、彼よりはやや年長であったとせられるから、徳慧は世親に大分近かったのではなかったかと思われる。(三)徳慧は唯識三十論頌に略釈を造ったと共に、他にも著述があつて、中国へ伝わっている。随相論一卷(大正蔵三二 No. 1641)がそれである。(四)安慧は唯識哲学者であると共に、因明にも通じ、俱舎にも通じた。彼の唯識三十釈は、既に述べたように、蔵訳もあれば、梵文も存する。慈恩によると、それは十巻本であつたといわれるが、現存のものは確かに一巻本である。また彼は心分説に関しては、一分説を立てたといわれるが、これもはつきりしない。しかし安慧に唯識哲学に関する多くの著述のあつたことは争われない。彼が中辺分別頌に註疏を書いたことは、既に述べたように、現に梵文もあれば、蔵訳もあるのが明らかである。その外に阿毘造摩集論や、広五蘊論のようなものが、漢訳もあれば、蔵訳もある。安慧と同時代の人で、唯識三十釈を造つたものに、(五)浄月(Sudhacandra)と(六)難陀(Nanda)とがある。浄月については、何も伝わらないが、難陀については、種子論に関しては、新熏説を唱え、心分説に関しては、二分説を唱えたというので知られる。

(七)護法は、安慧のように、その師承を審らかにしないが、唯識哲学者としては、彼にもまして優れていたことは、その弟子の多かつたのも明らかである。護法の唯識三十釈は、梵文原本の失われたのみでなく、単独のものとしては、漢訳も蔵訳もないが、実質的には、漢訳の成唯識論が、大体において、それであるとしてよからう。種子論に関しては新旧合生説を唱え、心分説に関しては、四分説を唱えたといわれる。唯識三十釈の外に、彼には他の著述もあつたようである。西藏には伝わらないが、漢訳には成唯識宝生論五巻(大正蔵三一 No. 1541)観所縁論釈(同三二 No. 1625)がある。護法の弟子で、唯識三十釈を造つた人として、(八)勝友(Viśeṣamitra) (九)最勝子(Jinaputra) (十)智月(Jñānacandra)

が数えられる。この中で、最勝子には、その著述として、瑜伽師地論釈一卷(大正蔵三〇 No. 1580)が中国に伝えられている。

以上十人が、唯識三十論頌の十大論師といわれるが、その外にも本頌の研究者は少なくなかつた。この中で、特に注意すべきは、戒賢(Śīlabhadra)を始めとして、陳那(Diṅhāga)・護月(Candrapāla)等である。戒賢は護法の弟子で、玄奘の師であつた。陳那は因明の大成者であつたが、唯識哲学の上では、心分説に関して、三分説を唱えたというので知られる。護月は、種子論に関して、本有説を唱えたというので知られる。

十大論師の中で、後の唯識哲学に重大な影響を与えたものは、安慧と護法とである。世親以後において、この二人者が双璧といわれるのは、それがためである。しかしこの際注意すべきは、安慧の説は、西藏において栄え、護法の説は、中国において栄えたということである。中国では、玄奘以後、法相宗では、常に護法説が正義とせられた。もっとも安慧の説も、その著書も、伝えられなかつたわけではないが、唯識哲学者としては、彼の説は未了義とせられた。しかるに西藏では、護法は伝えられることなく、唯識哲学としては、独り安慧説が存したのである。

まず西藏における唯識二十論頌の研究から述べると、唯識哲学が西藏へ伝わつたのは、西暦九世紀頃であるから、大分新しいことである。世親の年代が、既に述べたように A. D. 380—460 であるとするれば、その唯識三十論頌の伝来は、造られた時から見ると、四世紀も距たつていた。もっともこの伝来は、唯識三十論頌のみでなく、彼の他の著述は無論のこと、無著の著述も、彌勒の著述も、一言にいえば、インドの唯識哲学は、一度に蔵訳せられたのである。したがつてその訳者は定まっていた。これらの大部分の著述は多く Jinamitra, Śilendrabodhi, ye-śes sde の三人によつて訳せられたが、中にはこの三人に、Danasila の加わつたこともあつた。

他の唯識哲学書はしばらく措き、ここで問題とする唯識三十論頌について考えると、第一はその本頌(Yasubandhu,



Trimsikakarika)である。東北目録でいえば、それは No. 4055 である。初めに「三十頌」とあって、次に三十頌が列挙せられ、終りに「三十頌は完結した、これは世親造である」とある。訳者は Jinamitra, Silendrabodhi, yeśasde である。第二は安慧の三十頌 (Sthiramati, Trimsikabhāṣya である。東北目録でいえば、No. 4064 である。この釈は、三十頌を織り込んで、論釈したものである。現存の梵本では、初めの所が欠けているが、その他はまったく同一である。訳者は本頌と同様に Jinamitra 等の三人である。第三は調伏天の三十註疏 (Vintadeva, Trimsikatika) である。東北目録でいえば、No. 4070 である。これは三十頌の註疏であるが、安慧の釈に比較すると、分量も倍になつていて、相当に詳細なものである。これには梵本も現存しなければ、漢訳もない。訳者は前の三人の外に、Danasila が加わっている。あるいは Danasila が、主として訳したものであるかも知れない。

次に中国における唯識三十論頌の研究について考えると、それが初めて中国に伝わったのは、陳の真諦の時で、その所訳の転識論一卷 (大正蔵三一 No. 1587) がそれである。しかしこれに関しては、二の問題がある。一は転識論が唯識三十論頌の訳であることが、学界に知られたのは、ようやく四十年來のことであるということである。二は転識論は真諦訳であるかどうかということである。

一、転識論が唯識三十論頌の訳であることをば、学界に知らせたのは、故林彦明氏の功績である。氏はこれに関して、三度発表している。初めに明治三十五年 (1902) で、転識論は唯識三十論頌の別訳か、もしくは少なくともそれは唯識三十論頌に関係があると論じた。次は明治四十五年 (1912) で、この時には、転識論と唯識三十論頌との対照を公表した。終りは大正十四年 (1925) で、この時には、二書の国訳対照を印刷に付せられた。それ以来多くの人々によっていろいろと論ぜられ、私も大正の終り頃に、二訳と梵文とを対照したことがあるが、今日ではこれを疑うものはない、なお林氏によると、黄奭隱元の弟子道棟が、既に延宝元年 (1673) に二訳の合本を作り、宝永元年 (1704) に発表したと

のことである。そうすると転識論が唯識三十論頌の異訳であることは、ほとんど三百年以前に注意せられていたわけである。

一、転識論が、真諦訳として、経録に入れられたのは、A. D. 695 の大周刊定衆経目録 (大正蔵五五 No. 2153) にはじまる。A. D. 730 の開元釈教録第七卷 (同 No. 2154) によると、無相論の中に顕識論があるが、転識論はこの顕識論から出たもので、書題の下に、真諦訳とあるから、新たにここに付すとある。これで見ると、転識論は以前には経録に入れられなかったが、題下に真諦訳とあったから、大周録になって、はじめてこれを真諦訳の中へ入れたものである。訳語や、その内容の上から考えても、それは真諦訳として、よいように思われる。真諦が中国へ来たのは、梁の大周同十二年 (546) で、その逝ったのは、陳の太建元年 (569) であるから、転識論の漢訳せられたのは、西暦六世紀の前半としてよからう。そうすると唯識三十論頌が、インドで造られてから、中国へ伝わったまでには、およそ百年を経たことになるわけである。この時には、諸論師の釈論は、大部分は造られていたと見てよい。しかし真諦の伝えたのは、その本頌だけで、その釈論はなかったように思われる。もっとも真諦が、この本頌に釈を施している所を見ると、いづれかといえ、それは安慧説に近いように思われるから、彼は本頌の外に、釈論として、安慧釈を見ていたかも知れない。

真諦からおおよそ一世紀の後に、玄奘は唯識三十論頌を伝えて来た。彼は三十唯識に関しては、唯識三十論一卷の本頌 (大正蔵三一 No. 1586) と成唯識十卷の釈論 (同 No. 1585) とを訳したといわれる。開元録第八卷によると、前者については世親菩薩造、貞観二十二年 (648) 五月二十九日に、弘福寺翻経院において訳し、沙門大乘光筆受すとあり、後者については、護法菩薩等造、顯慶四年 (659) 閏十月に、玉掌寺雲光殿において訳し、沙門大乘基筆受すとある。これで見ると、本頌と釈論とは、十余年を距てて、別時に訳したことになる。成唯識論が、顯慶四年に訳せられたこと



は多くの史料も存するので、少しも疑うことはできない。しかし唯識三十論頌の別時訳については、この外には史料はないようである。もっともかように訳時の年月日が詳細に存するのは、その論書に付記せられたものであろうから、これを無下に斥けるわけには行かない、けれども事実は果してそうであったろうか。

このことを明らかにするために、われわれは玄奘が将来した唯識三十論頌の原典の性質について吟味するの必要を感じる。これについては、既に述べたように、蔵訳もあれば、梵本も現存する。蔵訳では、唯識二十論におけると同様に、唯識三十論に關しても、本頌と釈論とは別存し、東北目録でいえば、前者は No. 4055 に入れられ、後者は安慧造のもの、No. 4064 に入れられる。しかるに現存の梵本では、唯識三十論は、唯識二十論と同様に、釈論を離れて、本頌は別存しない。ただ刊行者であるシルヴァン・レヴィ氏が、刊行の際に、本頌をば、論釈から別出したまでである。それならば玄奘の将来した唯識三十論の原典においては、どうであったろうか。

玄奘は、唐の太宗の貞觀三年（629）に、三十歳で、長安を出て、十七年間もインドを周遊し、貞觀十九年（645）に、中国へ歸った。その時に、多くの経律と共に、大乘論だけでも、百九十二部を将来したといわれるが、これらはいずれもインドでは、七世紀の前半に得たことになる。その中に、三十唯識に關する十大論師の釈論が、併せて、十部存したことは疑われない。そうすると彼は世親が唯識三十論頌を造ってから、およそ二百年後に、これに關する典籍を中国へ伝来したわけである。

もちろん三十唯識のこの十部の釈論では、その本頌はこの中に織り込まれていたには違いないが、釈論の外に、本頌だけが別存したように思われない。換言すれば、それは現存の蔵訳本のように、本頌と釈論とが別存したものではなくして、現存の梵本のように、本頌は釈論の中に織り込まれていたと見るべきである。もしそこに本頌が釈論の外に別存したとすれば、玄奘はその本頌を訳するに際しては、蔵訳のように、初めに「三十頌」と題を出し、次に三十頌を列ね、終りに

「二十頌は完結した、これは世親造である」というふうにするべきである。しかるに唯識三十論一卷を見ると、初めに「唯識三十頌」と題し、終りに出すべき部分をば、「世親菩薩造」としているが、三十頌を列挙する場合に、冒頭に「護法等菩薩、約此三十頌、造成唯識、今略標所以、謂此三十頌中、初二十四行頌、明唯識相、次一行頌、明唯識性、後五行頌、明唯識行位」として、相性位の科釈を述べ、各科所屬の偈頌を連絡するのに、常に釈論の文を用いる。これは明らかに玄奘所傳の三十唯識では、その本頌が釈論の中に織り込まれていたことを立証するものである。

そこで問題になるのは、現存の漢訳本に成唯識論十卷の外に、唯識三十頌一卷の存するのは、釈論に織り込まれた本頌をば、釈論から別出して、それを釈論よりも先に訳したのによる、もしくはそれは単に釈論からの別出に止まるかということである。換言すれば、本頌と釈論とは、別時訳であるか、もしくは同時訳であるかということである。開元録によると、既に述べたように、本頌と成唯識論とは、翻訳年時も、訳論も、筆受も異なる。成唯識論については、別に問題はないが、問題になるのは、唯識三十論頌である。しかし翻訳年時の貞觀二十二年五月二十九日も、訳場の弘福寺翻經院も、また筆受の大乗光も、この記事には、別に怪しいところはない。また当時の玄奘の訳経状態を検するに、彼が長安に着いたのは、貞觀十九年正月で、訳経を始めたのは、その五月であるから、この時までには、滿三年を経たことになる。この間に彼が主として訳したものは、唯識哲学に關する顯揚聖教論二十卷、大乘阿毘達磨雜集論十六卷、瑜伽師地論百卷等で、ことに瑜伽論は、貞觀二十年五月に始めて、同二十二年五月十五日に終っているから、その直後ともいふべき五月二十九日に、瑜伽論に最も關係の深い唯識三十論頌を訳したとは、実際にあり得べきことである。ただここで考えるべきは、唯識三十論頌一卷の内容である。

一、列挙せられた三十頌は、ここにあって、また成唯識論にあって、まったく同一である。この点では、二者は同時訳でも、もしくは別時訳でも、少しも差支えない。



二、しかし初めに出る相性位の科釈は、成唯識論を予想するのみでなく、また慈恩の成唯識論述記をも予想するようにも思われるから、かような唯識三十論頌が、貞觀二十二年というような、玄奘としても、まだ思想の熟さないうちに、まして慈恩は、このときにはようやく十七歳で、玄奘についたかどうかとも判らないようなときに、訳出せられたとは思われない。

三、また各科所屬の連絡文も、いずれも成唯識論の文そのままであるから、これも唯識三十論頌の文を基にして、成唯識論の文が成立したというよりも、それは成唯識論から別出したとする方が適當であろう。

頌

論(第九卷)

後、五行頌、明唯識行位者、論曰、  
如レ是所成唯識性相、誰、依ニ幾位、  
如何悟入、謂具ニ大乘二種種性、

如レ是所成唯識性相、誰於ニ幾位、  
如何悟入、謂具ニ大乘二種種性者、

一、本性種性、謂無始來依ニ附本識、法爾所レ得、無漏法因、  
二、習習所成種性、謂聞ニ法界等流、法ニ已、聞所成等熏習所レ成、

略於ニ五位、漸次悟入、何謂ニ大乘二種種性、  
一、本性住種性、謂無始來、依ニ附本識、法爾所レ得無漏法因、  
二、習習所成種性、謂聞ニ法界等流、法ニ已、聞所成等熏習所レ成、

具ニ此二性、  
方能悟入、  
何謂ニ五位、

要具ニ大乘此二種種性、  
方能漸次悟入唯識、  
何謂ニ悟入唯識ニ五位、

一、資糧位、謂修ニ大乘順解脫分、  
依ニ識性相、能深信解、

一、資糧位、謂修ニ大乘順解脫分、

其相云何、頌曰、

二、加行位、謂修ニ大乘順決択分、  
在ニ加行位、能漸伏ニ除所取能取、

二、加行位、謂修ニ大乘順決択分、

其相云何、

三通達位、謂諸菩薩所住見道、  
在ニ三通達位、如実通達、

三通達位、謂諸菩薩所住見道、

其相云何、

四、修習位、謂諸菩薩所住修道、  
修習位中、如実見レ理數數修習、

四、修習位、謂諸菩薩所住修道、

其相云何、

五、究竟位、謂住ニ無上正等菩提、  
出レ障円明、能尽ニ未來、化ニ有情類、  
其相云何、

五、究竟位、謂住ニ無上正等菩提、

云何漸次悟入唯識、

謂諸菩薩、於ニ識相性ニ資糧位中、能深信解、



在<sub>二</sub>加行位、能漸伏<sub>二</sub>除<sub>レ</sub>所取能取、引<sub>二</sub>發真見、  
 在<sub>二</sub>通達位、如實通達、  
 修習位中、如<sub>二</sub>所見理、數修習、伏<sub>二</sub>斷余障、  
 至<sub>二</sub>究竟位、出<sub>レ</sub>障、円明、能<sub>レ</sub>尽<sub>二</sub>未來、化<sub>二</sub>有情類、  
 後令<sub>レ</sub>悟<sub>二</sub>入唯識相性、  
 初資糧位、其相云何、頌曰。  
 次加行位、其相云何、頌曰。  
 次通達位、其相云何、頌曰。  
 次修習位、其相云何、頌曰。  
 後究竟位、其相云何、頌曰。

これも三十唯識論頌の文を本にして、成唯識論の文が成立したというよりも、三十唯識論頌の文は、成唯識論の文から別出せられたとする方が、適当であらう。

□ 唯識三十論頌の和漢対訳

Atha Trisīkāvijñaptikārikāḥ

三十唯識頌

陳訳 転識論 從無相論出 陳代真諦訳

唐訳 唯識三十論頌 世親菩薩造 大唐三藏法師玄奘奉詔訳

1 Ātmadharmopacārohi vividho yā pravartate I

Vijñānapariṇāme' sau pariṇāmah sa ca tridhā II

我法の相が種々に転ずる。

これは識転変による、そしてその転変は三種である。

陳訳 識転有二種、一転為衆生、二転為法、一切所縁不出此二、此二実無、

但是識転作二相貌也、次明能縁、有三種。

唐訳

總法等、皆轉、緣<sub>二</sub>此三十頌、成唯識論、今略<sub>二</sub>種所以<sub>レ</sub>、謂<sub>二</sub>此三十頌中、初二十四行頌明<sub>二</sub>唯識相、次一行頌明<sub>二</sub>唯識性<sub>レ</sub>、後五行頌明<sub>二</sub>唯識行位、緣<sub>二</sub>二十四行頌中、初一行半略辯<sub>二</sub>唯識相、次二十二行半廣辯<sub>二</sub>唯識相、謂<sub>二</sub>外問言、若唯<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>、緣<sub>二</sub>三何世間及諸國教<sub>レ</sub>、我法<sub>レ</sub>、若<sub>レ</sub>、頌以答<sub>レ</sub>頌曰、

由仮説我法、有種種相転、彼依識所変 此能変唯三

2 Vipako mananākhyāśca vijñaptir viśayaya ca I

Tatralayakhyam vijñānam vipākāḥ sarvabijakam II

異熟と末那と名づけられたものと、境の了別とである。

その中で阿頼耶といえる識は、異熟であり、一切種である。

陳訳 一果報識、即是阿梨耶識、二執識、即阿陀那識、三塵識、即是六識。

果報識者、為煩惱業所引、故名果報、亦名本識、一切有為法種子所依止、

亦名宅識、一切種子之所栖処、亦名藏識、一切種子隱伏之處。

唐訳 謂異熟思量 及了別境識

梁四尊 中梁の聖體知中



次二十一行半広辯唯識相者、由前頌文略三標三能變、今広明三變相、且初能變其相云何、頌曰、

初阿頼耶識 異熟一切種

3 Asamviditakopādi sthānavijñaptikam ca tat I

Sadāparāmanaskaravitsamijñacetanānvatah II

またそれは不可知的な執受と処とを了別するものである。  
常に觸作意思と相応する。

陳訳 問此識何相何境、答相及境不可分別、一体無異。

問若爾云何知、有答由事故知、有此識此識能生一切煩惱業果報事。譬如無明。當起此無明、相境可二分、別不可分別、非謂無明、若不不可分別、則應非有、而是有非無、亦由有欲瞋等事、知有無明。本識亦爾、相境無差別、但由事故知、其有也。就此識中、具有八種異、謂依止處等、具如九識義中說。

又与五種心、法相応、一觸、二作意、三受、四思惟、五想。

不可知執受 觸等亦如是 恒転如瀑流 阿羅漢位捨

唐訳 不可知執受 処了常与觸 作意受思想 相応唯捨受

4 Upekṣā vedanā tatrānivr̥tāvākṛtān ca tat I

Tathā sparśādayas tacca vartate srotasaughavat II

その中に捨受がある。それはまた無覆無記である。  
觸等も同様、それはまた、瀑流のように転ずる。  
陳訳 受但是捨受。

思惟難量不可行不可行、令心成邪成正、名為思惟。作意如馬行、思惟如騎者。馬但直行、不能避、就是非、由論者、故令其難、非就是、思惟亦爾、能令作意難、漫行也。

此識及心法、但是自性無記。念念恒流如水流、本識如流、五法如浪。

唐訳 是无覆無記 觸等亦如是 恒転如瀑流 阿羅漢位捨

5 Tasya vyāvṛtir arhatve tadāśṛitya pravartate I

Tadalambanī manonānavijñānam mananātmakam II

その滅は阿羅漢位である。それによって転じ、  
それを縁とするのは、末那と名づけられた識で、執着を性とする。  
陳訳 乃至得羅漢果、此流浪法亦猶未滅、是名第一識。

依縁此識有第二執識、此識以執著為体。

唐訳

口説 依縁此識有第二執識、此識以執著為体。

次第二能變 是識名末那 依彼転縁彼 思量為性相

6 Klesāścaturbhiḥ sahitānī nivr̥tāvākṛtān sada I

Ātmadṛṣṭi-ātmanohātmanāmānāmasnehasañjñitānī II

有覆無記である四煩惱に常に伴われる、  
我見我癡我慢我愛と名づけられた。

陳訳 与四惑相応、一無明、二我見、三我慢、四我愛。

樂因轉 執受の聖體知非



唐訳 四煩惱常俱 謂我癡我見 并我慢我愛 及余觸等俱

7 Yatrajastannamayair anyaiḥ sparśādyaiścārhatō na tat I

Na nirodhasamāpattau mārge lokottare na ca II

生れる所の彼処にあるものによって、また他の触等によって、

それは阿羅漢にはない、滅尽定にもなく、また出世道にもない。

陳訳 此識名有覆無記。

本有<sup>ハ</sup>五蘊<sup>ノ</sup>心<sup>ヲ</sup>以<sup>テ</sup>因<sup>ト</sup>各<sup>々</sup>回<sup>轉</sup>。因<sup>ト</sup>回<sup>轉</sup>。因<sup>ト</sup>回<sup>轉</sup>。因<sup>ト</sup>回<sup>轉</sup>。

此識及相應法、至羅漢位、究竟滅尽、及入無心定、亦皆滅尽。若見諦內煩惱、識及心法、得出世道十六行、究竟滅尽、余殘未尽、但屬思惟。

唐訳 有覆無記揅 随所生所繫 阿羅漢滅定 出世道無有

8 Dvitiyaḥ pariṇāmo' yam tṛtīyaḥ śadvīdhasya yā I

Viśayasya upalabdhiḥ sā kuśalākūśalādvayā II

これは第二転変である。第三は六種の

境の了得で、それは差不差非二である。

陳訳 是名第二識。第三塵識者、識轉似塵、更成六種。

經<sup>ハ</sup>轉<sup>ノ</sup>塵<sup>ヲ</sup>。轉<sup>ノ</sup>塵<sup>ヲ</sup>。轉<sup>ノ</sup>塵<sup>ヲ</sup>。轉<sup>ノ</sup>塵<sup>ヲ</sup>。

体通三性。

唐訳

四、是<sup>レ</sup>口<sup>ノ</sup>識、第一種<sup>ノ</sup>變、第三種<sup>ノ</sup>變、其相<sup>ハ</sup>心<sup>ノ</sup>變、心<sup>ノ</sup>變。

次第三能変 差別有六種 了境為性相 善不善俱非

9 Sarvatragair viniyataiḥ kuśalais caitasair asau I

Samprayuktā tathā klesair upkleśais trivedanā II

それは遍行別境善の心所と、

同様に煩惱随煩惱と相應し、三受を俱有する。

陳訳 与十種心法相應、及十善惡、並大小惑、具三種受。

唐訳 此心所偏行 別境善煩惱 随煩惱不定 皆三受相應

10 Ādyaḥ sparśādayaś chanda-adhimokṣa-smṛtayaḥ saha I

Samādhī-dhībhyaṃ niyataḥ śraddhā-atha hrīr-apatrapā II

初は触等である。欲勝解念と共に、

定慧が別境である。次に信慚愧

陳訳 十種心法者、觸等五種。

具<sup>ス</sup>、信<sup>ノ</sup>、慚<sup>ノ</sup>、愧<sup>ノ</sup>、定<sup>ノ</sup>、慧<sup>ノ</sup>。

後五者、一欲、二了、三念、四定、五慧。

此<sup>レ</sup>中<sup>ニ</sup>信<sup>、</sup>慚<sup>、</sup>愧<sup>、</sup>定<sup>、</sup>慧。

唐訳 初偏行觸等 次別境謂欲 勝解念定慧 所緣事不同

11 Alabhādi trayam viryam prāśabdhiḥ sāpṛamādikā I

樂<sup>ノ</sup>因<sup>ノ</sup>轉<sup>ノ</sup> 聖<sup>ノ</sup>總<sup>ノ</sup>知<sup>ノ</sup>妙<sup>ノ</sup>樂



11 Ahimsā kusalah kleśā rāga pratighamūḍhayah II

無貪等の三、精進輕安不放逸

不善が善である。煩惱は貪瞋癡

陳訳 十善者、一信、二羞、三慚、四無貪、五無瞋、大精進、七捨、

八無放逸、九無逼惱、十捨。

唐訳 十善者、一信、二羞、三慚、四無貪、五無瞋、六精進、七捨、八無放逸、九無逼惱、十捨。

唐訳 善謂信慚愧 無貪等三根 勤安不放逸 行捨及不善

12 Māna-dṛg-vicikitsās ca krodha-upanahane punaḥ I

Mṛakṣaḥ pradāśa irṣyā-atha mātsaryam sahamāyayā II

慢見疑である。次にまた忿恨

覆悩嫉及び慳諂と共に、

陳訳 大惑有十種者、一欲、二瞋、三癡、四慢、五五見、十疑。小惑者有二十四種、

一忿恨、二結怨、三覆藏、四不捨惡、五嫉妬、六吝惜。七欺誑。

唐訳 煩惱謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡見、

隨煩惱謂忿、恨、覆、惱、嫉、慳、

13 Sāthyam mado vihinśā-ahrīr atrapā sthyanam-uddhavaḥ I

Āśraddhyan-atha kansīdyam pramādo muṣītā asmṛtiḥ II

誑、僞、害、無慚、無愧、昏沈、掉拳、

不信及び懈怠、放逸、失念、

陳訳 八詭曲、九極醉、十逼惱、十一無羞、十二無慚、十三不捨、十四掉戲、

十五不信、十六懈怠、十七放逸、十八忘念、

唐訳 誑詭与害僞 無慚及無愧 掉拳与昏沈 不信并懈怠

14 Vikṣepo'samprajanyam ca kaukṛtyam middham eva ca I

Vitarkaś ca vicāraś ca iti upakleśā dvaye dviddhā II

散乱、不正知、悔、眠も正に、

尋と伺が随煩惱である。二つづつ二が二種ある。

陳訳 十九散乱、二十不了、二十一憂悔、二十二睡眠、二十三覚、二十四觀。

此小惑中有二種。一作意偏行、二不偏行。

唐訳 放逸及失念 散乱不正知 不定謂悔眠 尋伺二各二

15 Pañcānām mulavijñāne yathā pratyayam udbhavaḥ I

Vijñānānām saha navā taranṅaṅām yathā jale II

根本識によつて、縁に依じて、五識の生がある。

俱または不俱は、水による諸波と同様である。

陳訳 五識於第六意識及本識執識、於此三根中、随因縁、或時俱起、或次第起。

以三作意爲因、外塵爲縁、故識得起。若先作意欲、取三色声二塵、後則眼耳二識一時俱起、而得三二塵、若作意欲、至其処、看、色聽、声、取、香、後亦一時三識俱起、得三塵、乃至一時具三識、俱起亦爾。或前後次第而起。唯起二一



識、但得二塵、皆隨二因緣、是故不同也。如是七識、於阿黎耶識中、互相成起、如衆像影俱現鏡中、亦如衆浪同集一水。

唐訳

口説六識心所相、心三回、思、現、分、位、實、口

依止根本識 五識隨緣現 或俱或不俱 如濤波依水

16 Manovijñānasambhūtiḥ sarvadā-asañjñikād-ṛte I

Samāpatti dvayān middhān mriṣchanādapi-acittakāt II

意識の現起は常に常にある、無境界

二定、無心の睡眠および悶絶を除いて。

陳訳

問此意識、於何處不起。答離無想定及無想天、熟眠不夢、醉、悶絶、心暫死。離此六處、余處恒有。

唐訳

意識常現起 除生無想天 及無心二定 睡眠与悶絶

17 Vijñānapariṇāmo'yaṁ vikalpo yad vikalpyate I

Tena tan nāsti tena idam sarvaṁ vijñaptimatṛakam II

識轉變はこの分別である。分別せられたものは、

これによってそれはない。故にこの一切は唯識である。

陳訳

如此識転、不離阿義。一能分別、二所分別。所分別既無、能分別亦無、無境可取、識不得生。以是義故、唯識義得成。

何者立唯識義。意本為遣境遣心。今境界既無、唯識又泯、即是說唯識義成也。此即淨品、煩惱及境界、并皆無故。

唐訳

已分、別、能、變、相、為、自、所、變、二、分、所、依、云、何、處、知、下、依、識、所、變、假、說、我、法、非、別、實、有、由、斯、一、切、唯、有、識、耶、實、口

是諸識轉變 分別所分別 由此彼皆無 故一切唯識

18 Sarvabijānā hi vijñānaṁ pariṇāmas tathā tathā I

Yāti-anyonya vasaḍ yena vikalpaḥ sa sa jāyate II

識を一切種として、実に転変がかくの如くかくの如く、

相互の力によって起る、故に分別が種々に生ずる。

陳訳

又說唯識義得成者、謂

是一切法種子識、如此如此造作廻転、或於自、或於他、

互相隨逐、起種種分別及所分別。

由此義、故、離、識、之、外、諸、事、不、成、此、即、不、淨、品、但、遣、前、境、未、無、識、故。

釈曰、謂是一切種子識者、是阿黎耶識、為諸法種子、及所余七識種子、並能生三目類、無量諸法、故、通名一切法種子識也。如此如此者、由此等識能廻轉、造作無量諸法、或轉作根、或轉作塵、或轉作我、或轉作識、如此種種不同、唯識所作、云、如此造作廻轉也。或於自、於他互相隨逐者、於自則轉為五陰、或為三陰、乃至識陰、於



他則轉為怨親中人、種種不同、望自五陰、故稱為他、如是自他互相轉作前後不同故、云互相隨逐也。種種所作並皆是識、無別境界。起三種種分別等者、一一識中、皆具能所。能分別即是識、所分別即是境。能即依他性、所即分別性、故云起三種種分別及所分別也。由如此義、離識之外、無別境、但唯有識義成。既未明遣識、惑亂未除、故名不淨品也。問遣境存識、乃可稱唯識義、既境識俱遣、何識可成。答立唯識、乃一往遣境留心、卒終為論、遣境為欲空心、是其正意。是故境識俱泯、是其義成。此境識俱泯、即是實性、實性即是阿摩羅識、亦可卒終為論、是阿摩羅識也。

唐訳

若唯有識都無外緣、由何而生三種種分別、頌曰、

由一切種識 如是如是變 以展轉力故 彼彼分別生

19 Karmaṇo vāsanā grāhadvaya vāsanayā saha I

Kṣiṇe pūrvavipakṣe' nyadvipākāṇi janayanti tat II

業の習気は、二取の習気と共に、前の異熟の尽きたときに、他の異熟の彼を生ずる。

陳訳

記曰、

由二種宿業熏習、及二種習気、能為集諦、成立生死。

二種宿業熏習者、即是諸業種子、一宿業熏習二宿業熏習執。宿業熏習、即是所分別、為分別性、宿業熏習執、即是能分別、為依他性。所即為境、能即為識。此二種業、名相似集諦、能得五陰生。二種習気者、即諸煩惱、一相習気、

二纏重習気。相即煩惱體、是依他性、能撰前相貌、纏重即煩惱境、是分別性、境界顯顯故也。此二煩惱名真集諦、能集令未來五陰。由此似真兩種集諦、若宿業已尽、更受別報、能安立生死。

釈曰、二種宿業熏習者、一々種子備有三義、所分別即是宿業熏習、能分別即是宿業熏習執。所即分別性、能作下生起種子法門上故、說此法門一名為宿業熏習、有名而無體也。能即依他性、正是起業種子、名宿業熏習執、有體而不真、實也。二種習気亦爾、一一煩惱皆有二義、所分別即纏重習気、作下起煩惱法門上、有名而無體、能分別正是煩惱體、亦有而不真、實、是依他性。然此中所明分別依他与三無性中各字不同、三無性中、說二分別一名相類、依他性名纏重、以下分別性當體、有其相類、能作煩惱法門上、說名二煩惱也。依他性正是煩惱體、能得三生死報、故名纏重。今此中為明三分別性相類顯、故名纏重、依他性能執前相類、故為相。各自有意、若欲轉此中目、三無性中各亦好也。

唐訳

雖有二内識而無外緣、由何有情生死相續、頌曰、

由諸業習気 二取習気俱 前異熟既尽 後生余異熟

20 Yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate I

Parikalpita eva asau svabhāvo na sa vidyate II

どのような分別によって、どのようなものが分別せられても、その分別せられた自性は、それは存在しない。

陳訳

記曰、



如是如是分別、若分別如是如是類、此類各分別性。  
此但唯有名、各所顯体実無。

唐訳

若唯有、纏何故世尊。何故經中、說有三性、知三性亦不離、識所以者何、頌曰、

由彼彼偏計 偏計種種物 此偏計所執 自性無所有

21 Paratantra svabhāvas tu vikalpah pratyaya-udbhavaḥ I

Niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitātā tu ya II

しかし依他性は分別であり、縁生である。

その真実は、しかし常に前者を離れたものである。

陳訳 此所顯体実無、此分別者因他故起、立名依他性。此前後同性、未曾相離、即是真実性。

若相離者、唯識義不、成有、識證異、故、由不、相離、故、唯識無、境界。無、境界、故、識亦成、無。由、境無識無、故、不、唯識義、是乃、成、不。

唐訳 依他起自性 分別縁所生 円成実於彼 常遠離前性

22 Ata eva sa na eva anyo na ananyah paratantrataḥ I

Anityādivad vācyaḥ naḍṣṭe' smin sa dṛśyate II

故にそれは依他と異でもなく、不異でもない。

無常時のようだといわれる。此を見ないで、彼は見られない。

陳訳 是故前性於後性不一不異。

若定一異、則有過失。何耶。分別与依他一定一者、分別性決定永無、不為三五法藏所攝、依他性亦心三永無、若爾便無、生死解脱善惡律戒法、此為不可。既不如此、此故、分別性与依他性、不不得一定一。若定異者、則分別性便不能遣、依他性、既由觀三分別性是無所有、方見依他性亦無所有、故不不得一定異。又若分別性定異、依他性二者、分別性体心一定是有、非謂、永無、有可、異、無、何所論、異。是故但說三不一不異、不可三定說三二異一也。

如無常与有為法、亦不得定說一異。

前無後無是無常義。五陰是有為法、若無常与三有為法一定一者、無常是無。一切諸法並皆是無。既不三並無、故、不不得一定一。若定異者、觀三無常一時、不、心通、有為法、以三其通、故、不、得、定、異。此亦是三不一不異也。如、是一切諸法皆爾、如、色等与、瓶亦不一不異、若色与、瓶定一、色等不、成、瓶、瓶、則、真、實。若色定異、瓶、見、色、不、心、通、瓶。是故不、定、一、異、也。阿、說、亦、爾。

若不見分別性、則不見依他性。

是故不一不異。

唐訳 故此与依他 非異非不異 如無常等性 非不見此後

23 Trividhasya svabhāvasya trividhān niṣvabhāvatām I

Samdhāya sarvadharmānān desitā niṣvabhāvatā II

三種の自性の有する三種の無自性を

総撰して、一切諸法の無自性の性が説かれる。

陳訳 然一切諸法但有三性撰法皆尽、如来為衆生、説諸法無性、亦有三種。

三性如前説。前二是俗諦、後一是真諦。真俗二諦撰一切法皆尽。



三無性者、即不離前三性。

唐訳

若使三性如何世尊。三性如何世尊。無自性。頌曰。

即依此三性 立彼三無性 故云密意說 一切法無性

24 Prathamam lakṣaṇena eva niḥsvabhāvo' paraḥ punaḥ I

Nasvayambhāva etasya iti aparā niḥsvabhāvatā II

第一は相によって正しく無自性である。次はまたその自然性なきが故に。後は無自性の性である。

陳訳 分別性名無相性、無体相故。依他性名無自性、体及因果無所有。

体似三塵相、塵即分別性、分別既無、体亦是無也。因亦無者、本由三分別性為境能發三識果。境界既無、云何生果。如三種子能生芽、種子既無、芽從何出。是故無自性也。

真實性名無自性。

無自性、無無性。約三入法、故無自性。約三空、故無無性。即是非三有性、三非三無性、故重稱三無自性也。

唐訳 初即相無性 次無自然性 後由遠離前 所執我法性

25 Dharmaṇāṁ paramārthas' ca sa yatas tathā'api saḥ I

Sarvakālaṁ tathābhāvāt sa eva vijñaptimātrata II

次にこれが諸法の真諦である。故にそれはまた真如である。一切時に如是であるが故に、そのみが唯識性である。

陳訳 此三無性、是一切法真実。以其離有故名常、欲顯此三無性故、明唯識義也。

唐訳 此諸法勝義 亦即是真如 常如其性故 即唯識實性

26 Yāvad vijñaptimātratre vijñānaṁ na avatiṣṭhate I

Grahadvayasya anuśayas tāvan na vinivartate II

唯識義において、識が住しない限りは、二取の随眠は、その限り退転しない。

陳訳 若人修道智慧未住此唯識義者、二執随眠所生衆惑不得滅離、根本不滅故。

由三法義一故、三性一乘、三乘、三乘、三乘。

唐訳

後、五行頌明、唯識行位、者、論曰、如是所成唯識性相、誰依三幾位、如何悟入、謂具大乘二種性、一本性種性、謂無始來依三附本識、法爾所得、無漏法因、二謂習所成種性、謂聞、法界等流、法、已、聞所成等、熏習所成、具三比二性、方能悟入、何謂三五位、一資糧位、謂修大乘順解脱分、依識性相、能深信解、其相云何、頌曰、

乃至未起識 求住唯識性 於二取随眠 猶未能伏滅

27 Vijñaptimātram eva idam iti api hi upalambhataḥ I

Sthāpayann-agrataḥ kinīcīcī tamātre na avatiṣṭhate II

これは唯識であると思つても、有所得であるが故に、その現前にあるものを立てて、唯識義に住しない。

陳訳 若謂但唯有識、現前起此執者、未離此執、不得入唯識中。



唐訳

一 加行位、謂修大乘順決、分在加行位、能離伏、除所取、能取、其相云何。

現前立少物 謂是唯識性 以有所得故 非実住唯識

28 Yadalambanam vijñānam na-eva upalabhate tadā I

Sthitam vijñānamātrave grāhya-abhāve tad-agrahāt II

識が所縁をまったく得しないときは、

唯識義に住する、所取なく、能取なきが故に。

陳訳 若智者不更縁此境、二不顯現。是時行者、名入唯識。

何以故、由修觀散乱執尽。

唐訳

一 現前立少物、謂是唯識性、以有所得故、非実住唯識、

若時於所縁 智都無所得 爾時住唯識 離二取相故

29 Acitto' nupalambho' sau jñānam lokottaram ca tat I

Āsrayasya parāvṛttir dvidhā danṣhulya hānitah II

これは無心であり、無得である、またこれは出世間智である。

所依の転移がある、二種の麁重を捨ててるが故に。

陳訳

是名無所得非心非境、是智名出世無分別智、即是境智無差別、名如智、亦名転依。捨生死依、但依如理故、麁重及執二俱尽故。

麁重即分別性、執即依他性、二種俱尽也。

唐訳

一 修習位、謂諸菩薩所住、修類、修習位、中、如美見、理、数、数修習、其相云何、

無得不思議 是出世間智 捨二麁重故 便証得転依

30 Sa eva anāśravo dhatur acintyāh kuśalo dhruvah I

Sukho vimuktikāyo' sau dharmākhyo'yam mahāmuneḥ II

これは正しく無漏界である、不思議であり、善であり、常住である。

これは安樂であり、解脱身である、これは大牟尼の法と名づけられるものである。

陳訳

是名無漏界、是名不可思惟、是名真実善、是名常住果、

是名出世樂、是名解脱身、於三身中、即法身。

一 病曰、一執、隨眠、所生、衆惑、不、得、滅、離、者、即是見思、一執、隨眠、煩惱、能作、種子、生、無量、上、心、惑、皆、以、本、識、為、根本、

根本、滅、文、末、尽、如、勝、鬘、經、說、無、明、住、地、不、斷、不、究竟、無、辺、四、住、地、不、斷、不、究竟、一也。若、智、者、不、更、縁、此、境、二、

不、顯、現、故、者、此、境、即、此、唯、識、境、唯、識、散、乱、由、無、境、故、識、無、此、識、既、無、能、縁、唯、識、之、心、亦、無、故、云、二、不、顯、現、此、

一 但談、二 識所現前境、前境先已無故。

唐訳

一 五究竟位、謂住無上正等菩提、出障、日明、能尽未來、化有情類、其相云何。

此即無漏界 不思議善常 安樂解脱身 大牟尼名法

Triniśikāvijñaptikārikāḥ samāptāḥ II



Kṛtiriyam-Ācarya-Vasubandhoh

世親論師造 三十唯識頌 完

陳訳 是名識転品究竟也

唐訳 唯識三十論頌

## 三 迷 界 論

## イ 総 説

世親にあつては、唯識哲学の建設は、既に述べたように、形式の上から見た唯識説であるが、その体系は、内容の上から見た唯識説である。形式の上から見ると、世親の唯識説は、一切は唯識であるという一句に尽きる。しかるに内容の上から見ると、それは、一方迷界論となつて現われると共に、他方悟界論となつて現われる。

迷界論に関しては、他の唯識哲学におけると等しく、世親も阿頼耶識を以て、その根本とした。しかしそれは他の場合におけるように、二段展開説ではなくして、一段展開説である。二段展開説においては、第一段に、阿頼耶識が転変によつて諸識を展開し、第二段に、諸識が分別によつて迷界を展開する。それに反して、一段展開説においては、阿頼耶識は諸識を展開すると同時に、諸識と共に迷界を展開する。この場合においては阿頼耶識の展開は、転変を意味すると同時に、また分別をも意味する。諸識の展開も、また同様である。換言すれば、一段展開説は、諸識転変説である。

次に悟界論に関しても、他の唯識哲学におけると等しく、世親は阿頼耶識を以て、その根本とした。しかし世親にあつては、悟界の顕現は阿頼耶識から必然的に起るとはせられないで、偶然的に起るとせられる。阿頼耶識を淨識とすれば、悟界の顕現は、客塵煩惱説によつて、それから必然的に起ることになる。これが彌勒の立場である。これに反し

て、阿頼耶識を非淨識とすれば、悟界の顕現は、それから必然的に起らないで、偶然的に起ることになる。この際非淨識である阿頼耶識を和合識とする場合と、妄識とする場合とが存する。阿頼耶識を和合識とすれば、それから悟界の顕現することは、偶然的ではあるが、しかし積極的である。これが無著の立場である。しかるに阿頼耶識を妄識とすれば、それから悟界の顕現することは、偶然的であると共に、また消極的である。これが世親の立場である。

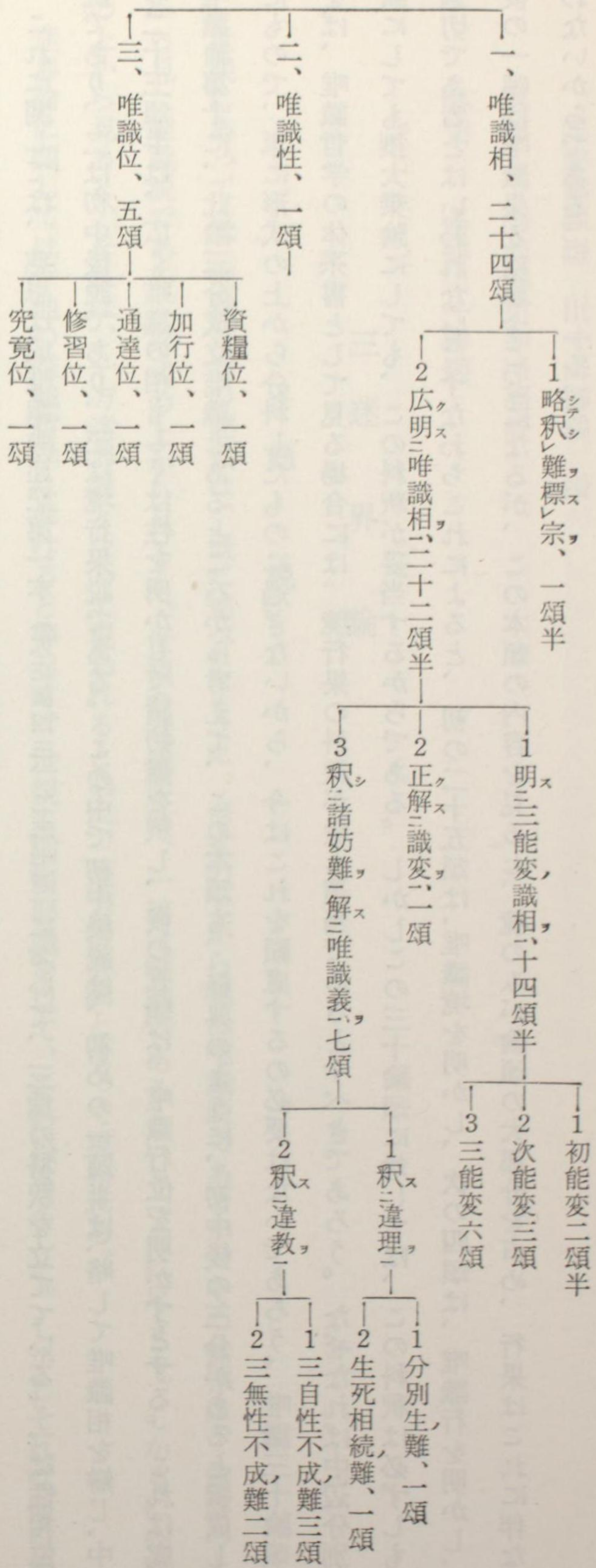
われわれがここで問題とする世親の唯識哲学の体系は、迷界論の上から見ると、一段展開説であり、悟界論の上から見ると、偶然説であると共に、消極説である。この二の過程は唯識三十論頌の上にならうというふうにならうか。われわれはこのことを明らかにするために、まず前項に和漢対訳した唯識三十論頌の科釈を顧みなければならぬ。

これに関しては、慈恩は成唯識論述記第一本（大正藏四三、二三七）において、三種の科釈を立てている。一は性相位説であり、二は初中後説であり、三は境行果説である。この中で初中後説は、初めの一頌半は、略して唯識相を辯じ、中の二十三頌半は、広く唯識の相もしくは性を明かして諸妨難を釈し、後の五頌は、唯識行位を明かすとする。これは成唯識論第十に、此論三分成立唯識とあるところから考へて、この本頌も、經典のように、初中後の三分があると釈成したもので、単に形式の上から分科したものに過ぎないから、今はこれを顧慮するの必要はないであらう。唯識三十論頌をば、唯識哲学の体系書として見る場合には、境行果の科釈が最も適當であるとすべきであらう。なぜなれば中辺分別論にしても撰大乘論にしても、この科釈が妥当するからである。しかしこの三十論頌に対しては、この科釈は必ずしも適切であるとはいわれない。すなわちこれによると、初の二十五頌は、唯識境を明かし、次の四頌は、唯識行を明かし、後の一頌は唯識果を明かすことになるが、この本頌の内容を見ると、境のみが論頌の大部分を占め、行果はこれに伴わないからである。

そうすると唯識三十論頌に対しては、相性位説が残された唯一の科釈となる。これが慈恩がこの説を取った理由であ



ろう。それを表示すると、



となる。この論頌の内容を見ると、確かに唯識相を中心とする有相の唯識説であるから、慈恩がここに重点を置き、その科釈として、相性位説を立てたことは、理由がないわけではない。けれどもこの科釈は、相を中心とする迷界論に重きを置き過ぎて、性を中心とする悟界論を軽く見たという憾みがある。たとえば、釈諸妨難唯識義の中で、釈違理の二頌は明らかに迷界論に属するものであるが、釈違教の五頌は、確かに悟界論に属するものである。そういう点から見ると、この科釈は諸法の唯識説には妥当であろうが、世親自身の唯識説には適中しないといわなければならない。われわれは唯識三十論頌には、世親自身の唯識哲学の体系が現われていると見て、ここを顧慮して、科釈を施そうとするのである。

る。既に述べたように、世親の唯識哲学は、建設の上から見ると、一切は唯識であるという形式に過ぎないが、体系の上から見ると、内容を包含し、それは一方迷界論となって現われると共に、他方悟界論となって現われる。そこで世親自身の唯識哲学の体系を抱有するものとしての唯識三十論頌に関するわれわれの科釈は、大要次のようなものとなる。

唯識三十論頌科釈

第一 迷界の展開

一、展開の基礎—三転変

イ、転変総説 一—二前半

ロ、頼耶転変 二後半—四

ハ、末那転変 五—七

ニ、境了別転変 八—一六

二、展開の現相

イ、展開総説 一七

ロ、分別展開 一八

ハ、相続展開 一九

第二 悟界の顕現

一、悟界の本性

イ、三自性 二〇—二二

ロ、三無性 二三—二四

第四章 世親の唯識哲学



ハ、唯識性 二五

二、悟界の顕現

イ、唯識行 二六一—二九

ロ、唯識果 三〇

われわれはこの科釈に基いて、世親の唯識哲学の体系を論述するであらう。

## □ 迷界展開の基礎

唯識三十論頌に現われた世親の唯識哲学における迷界論には、二つの方面がある。一は迷界の展開する基礎であり、二はその展開する現相である。

迷界の展開する基礎は、唯識哲学によれば、一般に転変である。唯識三十論頌において、世親はこれに関して、初めにその総説ともいわれるべきものを述べ、後にその別説ともいわれるべきものを説く。前者は第一頌から第二頌の前半に至る一頌半がそれであり、後者は第二頌の後半から第十六頌に至る十四頌半がそれである。

まず総説から述べると、転変には所転変の迷界と能転変の識とがある。所転変の迷界は、ここでは我法の種々相といわれる。この相は、梵語でいえば、*upacāra* で、普通には仮説と訳されるが、相貌の意味もないわけではない。仮説は、いわば主観的の表現で、相貌は確かに客観的の表現である。玄奘は仮説と訳しているが、また種々相ともいっている。しかるに真諦は相貌と訳している。私は真諦に従って、我法の種々相と訳したのである。

能転変の識に関しては、世親はこれには三種があると述べている。異熟識、末那識、および境了別識がそれである。この点においては、世親の考え方は、その先蹤者である彌勒や無著と同一ではない。彌勒によれば、阿頼耶識が転変によって諸識を展開し、この転変せられた諸識がさらに分別によって迷界を展開する。これが迷界論に関する二段展開説であ

る。この所は、無著の見解も、彌勒のそれと異るところはない。しかるに世親になると、諸識が迷界を展開すると共に、阿頼耶識も直接に迷界を展開する。もちろん諸識が迷界を展開するには、本識である阿頼耶識を所依とはするが、阿頼耶識は単に諸識の所依となるに止まらないで、自らも諸識と同様に、迷界を展開するのである。迷界の側から見ると、それは諸識によっても展開せられるが、同時に阿頼耶識によっても展開せられるのである。故にこの見解によれば、彌勒や無著の考えたように、迷界の展開は、阿頼耶識が転変によって諸識を展開し、さらにこの諸識が分別によって迷界を展開したというふうに、二段に行われるのではなくして、それは阿頼耶識によると共に、また諸識によって、一段に行われるのである。これが迷界に関する一段展開説である。したがって世親の迷界展開論においては、転変も分別も同様の意味を有し、二者は阿頼耶識の迷界展開に用いられると共に、諸識の迷界展開にも用いられるのである。そして諸識が末那識と境了別識とに分けられるところから、阿頼耶識と併せて、能転変の識には三種があるとせられるわけである。ただしここに注意すべきは、能転変の識には三種があると述べても、世親にあっては、この三種の識は、後に護法の考えたように、必ずしも体の別ではないということである。

次に別説に移ると、世親は既に述べたように、唯識三十論頌の第二頌の後半以下において、三転変を別説している。三転変とはいっても、ここに説くところは、三者ともいずれも皆その所転変としての迷界の性質ではなくして、その能転変としての識の性質である。この三能変の識の性質を説くために、世親は迷界の展開と悟界の顕現とを顧慮していたと見ることができる。この二点を顧慮すると、能変の三識の性質には、自ら相違の存することが明らかになる。

今その著しい差別点を挙げると、第一は、本識と転識との別である。阿頼耶識が本識であり、境了別識が転識であることには、別に議論はない。ただここで問題になるのは末那識である。後になると、護法は末那識を第七識と名づけ、これを転識の中に入れたが、世親自身の見解としては、無著の解釈したように、これを本識の中に入れたようである。無著に



あつては、末那識は染汚意といわれ、阿頼耶識の一性質を示すに過ぎないと考えられたが、世親になると、末那識を阿頼耶識から明らかに区別している。すなわち二識別立である。しかしこの別立は用別であるか、体別であるかは明らかでない。第二は、能依と所依との別である。阿頼耶識は所依であり、末那識と境了別識とは能依である。この別は、前に挙げた本識と転識との別と関連するもので、境了別識は無論のこと、末那識も本識である阿頼耶識を所依として転じ、迷界を展開する。第三は、生起と還滅との別である。境了別識は展開する迷界において生起するのはもちろんであるが、それと同時に、これはその中で伏滅することがある。無想果、二定、無心の睡眠、および悶絶の場合がそれである(第十六頌)。しかるに阿頼耶識や末那識になると、悟界が顕現しない間は、還滅することはないと考えられる。しかし詳しくいえば、悟界が顕現するとき、その還滅の完了するのは、阿頼耶識だけであつて、末那識は必ずしもそうではない。末那識は阿頼耶識に比較すると、その性質が多少粗雑であるから、その還滅もかれよりは容易であり、したがつてその時期も早いとせられたようである。唯識三十論頌において、末那識は滅尽定にもなく、出世道にもないとするのは、この意味ではなからうか(第七頌)。

かように三能変の識は、迷界の展開と悟界の顕現という点から見ると、その性質には差別が存するが、しかし識という点においては、世親はこの三識を以て、少なくとも形式上同一であるとしたのである。もちろん彌勒や無著も、阿頼耶識や末那識を識としないわけではないが、この二者と境了別識とは、決して同一であるとは考えなかつたようである。彼らにとっては、境了別識は現実意識であるから、これは真の意味の識であるということが出来るが、阿頼耶識や末那識は、非現実意識であつて、識は識でも、かれとこれとの間には、意味の異なるものがある。しかるに世親になると、阿頼耶識や末那識を以て、少なくとも形式上から見ると、境了別識と同一であるとした。どうしてそう考えられるかというに、世親は識の属性である行相、所縁、および心所を境了別識に付与すると共に、阿頼耶識や末那識にも、同様に

これらを、付与するからである。

第一、行相というのは、識の作用のことで、一般に言えば、了別(Vijñapti)である。ここで標準になる識は、現実意識である境了別識である。この識について行相を考えると、それは境の了得(visayasyaupalabdhī)となつている(第八頌)。これは主観である識が、客観である境を認識することであるには違いない。しかし識の了別は、唯識哲学においては、仏教一般におけると等しく、単に理論的な認容に止まらないで、実践的な働きかけである。換言すれば、それは分別(Vikalpa)である。しかもこの分別は、正しい分別ではなくして、妄分別である。そこでこの妄分別は転変(parīṇāma)と同一な意味になる。次に阿頼耶識について考えると、その行相は、境了別識の場合に比べると等しく、了別であると考えられる。しかし両者の間には区別が存する。境了別識では、その了別は可知的なものであるが、阿頼耶識では、それは不可知的なもの *asamvīditaka* である。了別といへば、境了別識では、理論的な認識が、本来の意味であると思われるが、これを阿頼耶識に用いる場合には、転変が本来の意味であつて、それが妄分別となり、了別となるわけである。故に行相の意味の変化は、境了別識と阿頼耶識とは、対蹠的な関係にある。すなわち境了別識では、了別、妄分別、転変の順序で、変化するのに対して、阿頼耶識では、転変、妄分別、了別の順序で変化する。さらに末那識について考えると、その行相は執著(*Manana*)であるとせられる(第五頌)。玄奘はこれを思量と訳し、末那識が無始以来阿頼耶識を所縁として、恒審思量するのが、その行相であると考えた。これに反して、真諦は末那識を執識となし、執著を以て体となす *mananatmaka* といつている。私は真諦に従つて、末那識の行相を執著となすのであるが、それは妄分別のことである。迷界は阿頼耶識を所依として展開するが、私見によれば、迷界の基礎をなす迷惑そのものの根源は、この末那識に存するのである。

第二、所縁というのは、識の作用が向かう所の対境のことである。ここで標準になる識は、行相の場合におけると等し



く、境了別識である。境了別の対境は、いうまでもなく色声香味触法である。次に阿頼耶識について考えると、その所縁は、境了別識の場合におけるとは、同一ではない。境了別識では、その所縁は、本来の意味では、個々の了別の対境であるから、それは色声等となるわけである。しかるに阿頼耶識では、その所縁は、本来の意味では、一般的に転変の対境であるから、それは迷界の全体を包括することになる理である。唯識三十論頌では、それは執受(upalabdhi)と処(Sthana)であるとせられる(第三頌)。執受は内的な境で、これは習気と身根とに分かれ、処は外的な境で、これは器世間のことである。それならば、境了別識の所縁と阿頼耶識のそれとの関係はどうなるかというところ、世親自身では、別にこれに触れてはいないが、後にこれから三類境という問題が生ずる。さらに末那識について考えると、その所縁は阿頼耶識である。末那識は無始以来阿頼耶識を所縁として、これを我とする。元来阿頼耶識は恒転瀑流のようなもので、決して常一主宰の我ではないが、末那識はこれを妄分別して、我と執著するのである。

第三、心所というのは、識の作用すなわち行相に相應する伴随現象である。ここでも標準になる識は、行相や所縁の場合におけると等しく、境了別識である。この識には、五種類の心所が相應すると考えられる。遍行(Sarvatraga)、別境(Viniyata)、善(Kusala)、煩惱(Klesha)、随煩惱(Upaklesha)がそれである(第九頌)。そして遍行に五、別境に五、善に十一、煩惱に六、随煩惱に二十四、すべて合せて五十一心所があるところから、世親が唯識三十論頌において主張した心所説は、五位五十一心所説であるといわれる。しかるに玄奘はこれを

此心所遍行、別境善煩惱、随煩惱不定

と訳し、五位とはしないで、六位となしている。けれどもこれは彼が、その奉ずる教義に基いて意識したもので、決して原文には存しない。このことは真諦訳から見ても明らかになる。転識論には、

与二十種心法二相应。及十善惡併大小惑。

とある。初めの十種の心法は、二類に分けられ、前の触等の五は遍行であり、後の欲等の五は別境である。次に十の善惡とあるが、前の十善が十一の善心所に当るには論はない。ここで問題になるのは、後の十惡であるが、転識論は十の善法を列記した後に、翻<sup>スルツ</sup>此<sup>ニ</sup>十<sup>ニ</sup>為<sup>ス</sup>自性惡<sup>ト</sup>といっているに過ぎないので、これを心所の一位としたとは思われない。さらに大小惑の中で、大惑というのは、六の煩惱の心所に当り、小惑というのは、二十四の随煩惱の心所に当る。故に唯識三十論頌に現われた世親の心所説は、転識論においても、梵文と等しく、五位説であるといわなければならない。彼はこの心所説をどうして定めるようになったかというところ、もとよりその由来については、さらに検討するの要はあるが、その大体を推測するに、彼は前に行われていた小乗部派の心所説を基礎とし、これを唯識の教義によって改良したものであることは、間違いないところであろう。唯識哲学においても、その心所説は、すでに無著の撰大乘論には現われているが、それが次第に改良せられて、唯識三十論頌における世親の五位五十一心所説となったと考えることができる。

次に阿頼耶識について考えると、この識の性質は、既に述べたように、本来の意味では、転変であるから、これは境了別識におけるような了別作用に伴随する意味の心所は、存在しなかったのである。しかるに世親が、境了別識と等しく、これを識とした以上は、心所もまたこの阿頼耶識にも伴随すると考えるようになったことは当然である。小乗部派の心所説では、一切の識に相應する心所は、十種があると、立てて、これを十大地法とした。受・思・想・欲・触・慧・念・作意・勝解・定がそれである。けれどもここに考えられた識は境了別識であるから、これを阿頼耶識や末那識にあてはめることはできない。阿頼耶識や末那識においては、欲・勝解・念・定・慧の五は、どうしてもこれに相應するとは考えられない。そこで十大地法を二種類に分け、触・作意・受・想・思の五を遍行として、これを欲等の五を別境とするものから区別し、後者は阿頼耶識や末那識には相應しないが、前者はこの二識に相應するものとしたのである。



さらに末那識について考えると、これにも阿頼耶識と等しく、遍行の五心所が相応することには、問題はない。ただ両者の異なるところは、三性の上から見ると、阿頼耶識は無覆無記であるとせられるのに対して、末那識は有覆無記であるとせられることである。故に等しく遍行の心所が相応するのも、末那識における場合は、阿頼耶識における場合と、その関係がまったく同一であるとはいえない。唯識三十論頌の第七頌に、

また他の触等によって

とあるのは、註釈家の間には、これに対して、種々の註釈が施されているが、世親自身の見解としては、この意味に解釈すべきものであると考える。またこの末那識は無覆無記であるが故に、無覆無記である阿頼耶識とは異り、遍行の五心所の外に、染汚の心所が相応せらるべきである。第六頌に、

我見、我癡、我慢、我愛と名づけられた、

有覆無記である四煩惱に常に伴なわれる。

とあるのは、それである。したがって末那識には、それに相応する心所として、遍行の五心所と有覆無記の四煩惱と合せて、九心所が相応することになるわけである。

#### ハ 迷界展開の現相

迷界の展開する現相は、もちろん能転変の識をも予想するが、しかしその当面に現われて来るものは、所転変の迷界そのものである。唯識三十論頌において、世親はこれに関して、初めにその総説ともいわれるべきものを述べ、後にその別説ともいわれるべきものを説く。前者は第十七頌がそれである、後者は第十八・第十九の両頌がそれである。

まず総説から述べると、所転変の迷界の現相は、識用(Vijñapti)を離れては、外に存在するものではないから、それは唯識(Vijñaptimatṛaka)であるといわれる。世親によれば、この識用は了別であるが、それは同時に分別(Vikalpa)

でもある。分別というのは、正しい分別ではなくして、妄分別である。迷界の現相は、この妄分別から展開する所分別である。故にそれは分別を離れては、外に存在するものではない。頌に

分別せられたものは、

これによってそれはない。

とあるのは、この意味である。そこから世親は直ちに

故にこの一切は唯識である。

と結論したが、これによっても、彼が識用すなわち了別である Vijñapti と分別である Vikalpa とを同一視したことは明らかである。さらに彼はこの分別と転変である Parinama とを同一視した。頌に

識転変はこの分別である。

とあるのは、この意味に外ならない。すでに分別が転変であるとすれば、転変に三種類があるとせられたように(第一頌)、迷界の展開であるこの分別にも、自ら三種類あることになるのは当然である。境了別識が分別によって迷界を展開するように、末那識や阿頼耶識も、分別によって迷界を展開する。これを逆にいえば、阿頼耶識が転変によって迷界を変するように、末那識も転変によって迷界を展開し、境了別識も転変によって迷界を展開する。この意味において、世親の唯識哲学は諸識転変説である。以上が唯識三十論頌の第十七頌に関する私の解釈である。しかるに玄奘の訳も、また真諦の訳も、これとは大いに異なるものがある。まず玄奘から述べると、彼はこれを

是諸識転変、分別所分別

由レ此彼皆無、故一切唯識

と訳する。彼にあっては、転変と分別とは同一ではなく、識が転変して、分別となり、所分別となる。これは護法の説



に従ったもので、世親自身の見解とは明らかに相違する。これに比較すると、安慧の説は、転変と分別とを同一視しているから、それは護法の説よりは、世親自身の見解に近いといえることができる。次に真谛について述べると、これは玄奘訳とは違った意味において、世親の見解とは離れている。彼はこの第十七頌と次に来る第十八頌とを対照して、淨品唯識と不淨品唯識と説いたものとした。これは彼が主張した無相の唯識説に基いたものであろう。

次に別説に移ると、世親は迷界の現相がどういふふう展開するかを二種に別けて説いている。一は分別展開であつて、これは第十八頌に述べられる。二は相続展開であつて、これは第十九頌に述べられる。

迷界の現相が、どうしてかように二種に別説せられるかというに、私見によれば、それは、迷界展開の基礎になる種子熏習の配合に基くのである。世親にあつては、無著におけると同様に、種子は阿頼耶識の中に伏在し、迷界の展開も、悟界の顕現も、それが基礎になると考えられる。種子(Bija)はまた習気(Vasana)ともいわれる。種子の生長する上からいえば、それは習気であり、習気の発現する上からいえば、それは種子である。けれどもここでは種子も習気も同一の意味に用いる。世親によれば、種子もしくは習気には、三種類がある。業の習気(Karmaṇo vasana)と二取の習気(Graha-dvaya-vasana)がそれである(第十九頌)。この思想は無著に基く。その撰大乘論には、三種の熏習の異なるが故に、阿頼耶識に三種の差別があると説く(佐々木月樵、漢訳四本対照撰大乘論二五頁)。いわゆる三種の熏習とは、言説熏習、我見熏習、有分熏習がそれである。玄奘は言説熏習を名言熏習と訳し、有分熏習を有支熏習と訳する。ここに言説熏習とあるのは法執習気のこと、我見熏習とあるのは我執習気のことである。この二は世親のいわゆる二取の習気であつて、後には等流習気もしくは分別習気といわれる。また有分熏習とあるのは、世親のいわゆる業の習気であつて、後には異熟習気といわれる。そうすると種子もしくは習気は、結局二種類あることになるわけである。すなわち一は異熟習気であり、二は等流習気もしくは分別習気である。迷界が展開するには、この二種類の習気は、常に働いて

いるが、その働き方に相違があるので、迷界の展開する現相に、自ら相違が生ずるのである。一は分別習気もしくは等流習気の主になり、異熟習気が従になるもので、これが分別展開である。二は異熟習気の主になり、分別習気もしくは等流習気が従になるもので、これが相続展開である。

初めに分別展開から述べると、これは迷界の現相がどういふふう展開するかを説いたものである。迷界の現相は、一方においては、私の種々相となって現われ、他方においては、法の種々相となって現われる(第一頌)。私の種々相とは、有情とかもしくは預流一來等であつて、法の種々相とは、蘊処界等である。既に述べたように、この迷界の現相は、世親の唯識哲学にあつては、諸識によつて転変せられるが、しかしその根源となるものは、阿頼耶識である。阿頼耶識が迷界の根源となる限りにおいて、それは一切種子識といわれる。種子としての阿頼耶識は、既に述べたように、大別すると二種類になるが、迷界の現相そのものを展開する種子は等流習気もしくは分別習気である。もちろん異熟習気もまたたくこれに関係しないわけではないが、それは間接的であつて、直接的ではない。迷界の現相の展開に直接に関係するものは、分別習気もしくは等流習気である。どういふふうそれがこれに関係するかというに、迷界の現相は、一方私の種々相である限りにおいて、我見習気に関係し、他方法の種々相である限りにおいて、言説習気に関係する。なぜなれば、我見習気は我執習気であつて、能取習気といわれ、私の種々相を展開し、言説習気は法執習気であつて、所取習気といわれ、法の種々相を展開するからである。頌に

識を一切種として、

実に転変がかくの如くかくの如く、

とあるのは、この意味である。しかし迷界の現相が展開するのは、阿頼耶識がその根源となるからであるといつても、その展開には、この識のみが関係するわけではない。世親によれば、阿頼耶識が一切種として、迷界の展開する根源と



なる限りにおいては、それは他の諸識と異なるが、それは同時に、末那識や境了別識と等しく、迷界の現相を展開する主体となる。しかも諸識は迷界の展開に関して、単独に作用することなく、相互に交渉する。頌に

相互の力によって起る、

とあるのは、この意味に外ならない。これがために迷界の現相が種々に展開する。頌に

故に分別が種々に生ずる。

とある。

次に相統展開について述べると、これには二つの意味がある。一は迷界展開の地盤に関するもので、二は迷界展開の輪廻に関するものである。もっとも第十九頌の文意は、表面から見ると、単に輪廻転生を含んでいるに過ぎないが、しかしこれから推して、迷界現相の地盤に関する世親の所説を察知することができる。

世親によれば、迷界展開の基く識転変は、既に述べたように、諸識転変説であるが、諸識転変といっても、その根源は、他の唯識説と同様に、阿頼耶識である。この場合においては、阿頼耶識は異熟識といわれ、迷界現相の地盤である。この異熟識は、前生の阿頼耶識の中に在る習気から生ずる。そしてその習気の中で、主になるものは異熟習気であるが、しかし前生の阿頼耶識の中に在る異熟習気が、現生の異熟識を生ずるためには、等流習気もしくは分別習気を伴随することが必要である。頌に

業の習気は、

二取の習気と共に、

とあるのは、これに外ならない。それならばこの異熟習気は、前生の阿頼耶識の中に、どうしてあるかというに、それはその阿頼耶識が善悪の諸業の熏習を受けて生長したものである。異熟習気の因となる諸業は、その性質をいえば、善

悪であるが、異熟習気の果として現われる異熟識は無記である。これが迷界展開の地盤である。

進んで迷界展開の輪廻について考えると、これは地盤の場合におけるとは異なり、人間が現生から来生へ輪廻転生する際に、異熟識がどういふふうに通くかを述べたものである。この場合においても、二種類の習気の関係は、地盤の場合におけると同様である。すなわち異熟習気为主であって、等流習気もしくは分別習気が従である。ここに注意すべきは、来生の異熟識の展開は、現生の異熟識の尽きるときに、初めて起るということである。頌に

前の異熟が尽きたときに、

他の異熟の彼を生ずる。

とあるのは、この意味である。以上が唯識三十論頌の第十八・第十九の両頌に関する私の解釈である。

ここでわれわれは迷界展開の現相に関する慈恩の解釈について、一言して置きたい。彼は前に表示したように、第十七頌を正解識変となし、第十八・第十九の両頌は、これを積諸妨難解唯識義七頌の中の積違理難とした。第十七頌を正解識変となしたことは別に異議はないが、第十八・第十九の両頌を積違理難としたことには不賛成である。彼がこの両頌を積違理難となし、前頌を積分別生難とし、後頌を積生死相統難としたことは、その師支婁と共に、護法系の思想を継承したものであろう。これは独り護法に限ったことでなく、梵文注を見ると、安慧も同様である。しかし私見によれば、これは世親の唯識説そのものの解釈としては、決して適切ではない。世親の唯識説そのものの解釈としては、われわれがここに論じたように、第十七頌から第十九頌に至る三頌を迷界展開の現相に関するものとなし、そして初めの一頌を総説となし、後の二頌を別説となすを以て、その原意に合するものであると信ずる。

#### 四 悟 界 論



唯識三十論頌に現われた世親の唯識哲学における悟界論には、その迷界論におけると等しく二つの方面がある。一は悟界顕現の基礎になる本性であり、二は悟界顕現の過程である。

### イ 悟界顕現の本性

悟界顕現の基礎になる本性は、唯識哲学によれば、一般に真如である。世親はこれを明らかにするために、唯識三十論頌においては、迷界論から出発した。これには三段がある。第一段は、三自性であって、これは第二十頌から第二十二頌に至る三頌において述べられる。第二段は、三無性であって、これは第二十三・第二十四の両頌において述べられる。第三段は、悟界の本性である真如であって、これは第二十五頌において述べられる。

まず三自性から始める。既に述べたように、迷界は所転変であると共に、所分別であるというのが、世親の唯識哲学における迷界論の特色である。しかしそれにしても、彼が他の唯識説におけると同様に、迷界を以て、所分別を離れて、外に存在するものでないとしたことは、特に論ずるまでもない。ここに迷界の第一の特性が現われる。これが分別性(Parikalpita-svabhava)といわれるものであるが、玄奘はこれを遍計所執性と訳する。この分別性が、同時に三自性の第一に来るものである。迷界は当面から見ると、この分別性を離れては、外に存在するものではないが、それと同時に、分別性そのものも存在するものではない。なぜならば、この分別性は能分別を離れては、外に存在するものではないからである。故に第二十頌に、

どのような分別によって、

どのようなものが分別せられても、

その分別せられた自性は、

それは存在しない。

とある。

しかしこの分別性を生ずる能分別そのものは存在する。なぜならば、能分別を離れては、分別性は生ずることができないからである。それならば能分別はどういう意味において存在するかというに、世親の見解も、他の唯識哲学におけると同様に、縁生(Pratyaya-udbhava)として存在する。ここに迷界の第二の特性が現われる。依他性(Paratantra-svabhava)というのがそれであって、これは同時に三自性の第二に位するものである。第二十一頌の前半に、

しかし依他性は、

分別であり、縁生である。

とあるのは、この意味である。

能分別としての依他性が、分別性を生ずる限りにおいて、迷界は展開するが、それが分別性を離れると、迷界はもはや展開しない。分別性を離れた依他性は、悟界の顕現する本性でもあるが、同時に迷界の展開する根底でもある。それが迷界に関する限りにおいて、ここにその第三の特性が現われる。真实性(Nispanna-svabhava)といわれるものがそれで、玄奘はこれを円成実性と訳する。この真实性は、同時に三自性の最後のものである。故に第二十一頌の後半には、

その真実はしかし常に

前者を離れたものである。

とある、ここで問題になるのは、真实性と依他性との関係である。真实性は依他性において、それが分別性を離れたところに現われるが故に、それは依他性を離れて、外に存在するものではない。この限りにおいては、二者の関係は異ではない。ということが出来る。しかし真实性は、依他性が分別性を離れなければ現われないから、それは依他性とは同一ではない。この限りにおいて、二者は不異でないということが出来る。約言すれば、真实性は依他性の体の上に、性



として現われるが故に、その関係は異でもなく、また不異でもない。たとえば諸行等の体の上に、無常等の性が現われるようなものである。故に眞実性が証見せられない限りは、依他性も証見せられることはできない。そこで第二十二頌に、

故にそれは依他と

異でもなく不異でもない。

無常等のようなだといわれる。

これを見ないでは彼は見られない。  
とする。

なおここで注意したいことは、三自性に関する慈恩の解釈である。前にも触れたように、彼は第十八頌以下七頌を釈諸妨難解唯識義とし、その中で三自性の三頌および三無性の二頌を釈違教難とした。ここに問題とする三自性についていうと、彼によれば、もし唯識ならば、經に三自性があると説いたことが成立しないという非難に対し、三自性もまた識を離れないことを説いたものが、この三自性の三頌であるというのである。彼のこの解釈は、前の釈違理難に於ける場合と等しく、その師玄奘と共に、護法系の思想を継承したものであろう。これは独り護法に限ったことではなく、梵文註を見ると、安慧もまた同様である。しかし私見によれば、これは世親の唯識説そのものの解釈としては、前の場合におけると等しく、決して適切ではない。世親の唯識説そのものの解釈としては、われわれがここに論述したように、彼は悟界の顯現を説くために、その第一段階として、迷界から悟界に進んだところが、この三自性説であると信ずる。

次に三無性について考える。上述のように、三自性には両面がある。一方において、表面から見ると、三自性は迷界の特性である。すなわち体の上でいえば、迷界は依他性であるが、性の上からいえば、その表に現われたところが、分別性であり、その奥に潜んでいるところが、眞実性である。しかし他方において、裏面から見ると、三自性には悟界の本性も現われる。すなわち迷界の最も著しい特性は分別性であるが、世親はこれから出發して、その体である依他性に行き、この依他性から眞実性に達する。ゆえにこの眞実性は、迷界から見ると、その体である依他性の本性である。しかしこの眞実性は、悟界から見ると、同時に迷界離脱の根源になる悟界の本性である。かように考えると、悟界の本性は、迷界の特性である三自性の中では、その最後の段階である眞実性になって、初めて現われて来ると見ることができると、悟界の本性は単に眞実性において現われるのみでなく、三自性のすべての段階に現われていることが明らかになる。これを説いたものが第二十三頌である。まず頌を挙げると、それには

三種の自性を有する

三種の無自性を

総撰して、一切諸法の

無自性の性が説かれる。

とある。次にこれを説明すると、悟界の本性である眞実性は、その根本性質をいえば、一切諸法には自性がないということに帰着する。このことは単に眞実性そのものの上に現われるのみでなく、三自性の全面に現われる。ゆえに三自性を総撰すると、三無性となる。なぜならば、三自性は迷界の特性として、各々その自性を持っているが、それと同時に、これらの自性は、見方を変えたと、そのまま無自性であるからである。

それならばどうして三自性から三無性が現われるかというに、第一は、分別性から相無性 (Laksana-nihsvabhavata) が現われる。分別性は能分別によって分別せられた所分別に過ぎないから、所分別の当相はあるけれども、所分別の自



性はない(第二十頌)。第二十四頌に、

第一は相によって

まさしく無自性である。

とあるのは、この意味である。第二に、依他性から生無性(Utpatī-niṣvabhāvata)が現われる。依他性は縁生であるから、所分別に対する能分別としての生(Udbhava)はあるけれども、自然性(Svayam bhava)はない(第二十一頌)。頌に

次はまた

その自然性なきが故に、

とあるのは、この意味である。第三に眞実性から勝義無性(Paramārtha-niṣvabhāvata)が現われる。眞実性は依他性において、分別性が無くなったところに現われて来るものであるから(第二十一頌)、それに自性なきことは当然である。頌に

後は無自性の性である。

とあるのは、この意味に外ならない。

最後に悟界の本性である真如について考える。しかしそれに先だちわれわれはここで三無性に関する慈恩の解釈を顧慮しなければならぬ。彼が三自性の三頌と共に、この三無性の二頌を釈達教難としたことは、既に述べた通りである。彼によれば、識によって三自性が成立するというならば、仏が一切法は自性なしと説いたことは成立しないという非難に対して、世親が仏は密意を以て三自性によって三無性を立て、一切法の無自性を説いたとするのが、この三無性の二頌であるというのである。この無自性の密意説は、前の三自性の場合に比べると等しく、慈恩がその師玄奘と共に

に、護法系の思想を継承したものであろう。しかしここに注意すべきは、前の場合には、安慧も護法と同様であったが、梵文註を見ると、このことは存在しないから、今のこの主張は、独り護法に限られていたと考えなければならぬことである。それならばこの無自性の密意説の内容はどうかというと、主として護法説に基いた成唯識論によれば、三自性によって三無性を立てることは、仏の密意であって、決してその了義ではないというのである。もっとも三自性の中で、第一の分別性は、分別の上に現われた所分別で、それは分別を離れては自性はないから、それは無性であるといふことができる。しかし後の二自性は、体はまったく無ではないけれども、衆生がこの二自性の上に妄執を起して、分別性とするが故に、仏はこの妄執を除くために、分別性の上に相無性を立てると共に、密意を以て依他性の上に生無性を立て、眞実性の上に勝義無性を立てたのである。

護法のこの密意説は、その根拠を尋ねると、二つあるように思われる。一は語の上から、単に「総撰して」という意味を有するに過ぎない Saṃdhaya を「密意を以て」と解釈するのである。なるほどこの語には、密意という意味もないわけではなからうが、文の前後の関係から見ると、かような解釈は決して正しいとはいえない。二は思想の上から、一切法には自性がないという空説をば、仏の密意とするのである。護法の唯識説は、周知のように、有相の唯識であるから、依他性の本性が有であると考えたと共に、眞実性の本性もまた有であると考えた。この立場から見ると、無自性を内容とする三無性説が、了義説ではなくして、密意説とせられるのも、あながち理由がないとはいえないであろう。しかし私見によれば、世親自身の唯識説は、決して護法の考えたような有相の唯識ではない。既に述べたように、悟界の本性である眞実性は、世親によれば、一切諸法は無自性であるといふのが、その根本性質である。このことは単に眞実性に現われるのみでなく、分別性に現われるのは無論のこと、依他性の上にも現われている。そうして見ると、諸法に自性がないということは、護法の考えたように、決して密意説ではなくして、いずれかといえむしろ了義説である



としなければならない。

それはしばらく措き、護法の思想を継承した慈恩は、第二十三・第二十四の兩頌に説かれた三無性を密意説とし、これを第二十頌から第二十二頌に至るまでの三頌に説かれた三自性に從属させた観があるから、この二者を迷界に関するものとして唯識相の中に入れ、第二十五頌に説かれた真如説は、悟界に関するものとして、前者から切り離して、唯識性としたものではなからうか。しかし私見によれば、既に論述したように、三自性も、また三無性も、世親自身にあっては、悟界に関するものであるから、第二十五頌に説かれた真如説は、三自性説や三無性説と決して切り離すことはできないのである。文の關係から見ても、この第二十五頌は、第二十四頌の「後は無自性の性である」にかかると共に、内容の上から考えても、それは勝義無性の説明になっている。すなわちこれによれば、勝義無性は一方から見ると、真如であるが、他方から見ると、それは唯識性である。頌に

次にこれが諸法の真諦である。

故にそれはまた真如である。

一切時に如是であるが故に、

そのみが唯識性である。

とあるのは、これに外ならない。

#### □ 悟界顯現の過程

悟界顯現の過程は、唯識哲学によれば、一般に修行によって成仏することである。しかしここに先決問題がある。それは修行による成仏が、どうして可能であるかということである。悟界顯現の根拠に関する問題がそれである。世親が唯識三十論頌において、第二十六頌から第三十頌に至る六頌に説いているのは、もちろん悟界の顯現に関する事項であ

るが、しかしそれは悟界顯現の過程に関するもので、その根拠に関するものではない。悟界顯現の過程に関しては、世親はその先蹤者である彌勒や無著と同様に、相当に努力した。しかし悟界顯現の根拠になると、世親とその二人の先蹤者との間には、かなりな差違が存する。もっとも彌勒や無著も、それに関しては、その問題を掲げて、表からこれを論ずるといふような態度を取らないで、単に他の題目の中において、時々これに関説する程度に止まる。けれどもこの問題に関する二人者の所説は、相当明瞭に把握せられる。

彌勒によれば阿頼耶識の本性としての心性すなわち真如が、偶然に起る煩惱のために、いわゆる客塵煩惱のために、当相としての阿頼耶識となり、清浄な真如が染汚の迷界を展開する。しかし清浄な真如が、染汚な迷界となるのは、真如が真如としての本性を發揮するがためである。換言すれば、真如は解脱の方便として、迷界を展開する。故にそれがために、真如が本来の清浄性を失うわけではない。偶然に起る煩惱のために、その清浄性が一時覆われるのに止まる。したがって修行の結果、客塵煩惱がなくなると、それは本来の清浄に還る。かくして彌勒にあっては、悟界の顯現は偶然的なものではなくして、必然的なものとなる。悟界顯現の根拠に関する彌勒の所説が、必然説であるといわれるのは、これがためである。

これに比較すると、悟界顯現の根拠に関する無著の所説は、把握せられないわけでないが、多少漠然としている。彼によれば、阿頼耶識は依他性であって、これには染汚分と清浄分とがある。この染汚分が展開すると迷界となり、この清浄分が増長すると悟界となる。それならばこの展開と増長とはどうして起るかという点、それは阿頼耶識の中に存する種子によるのである。すなわち有漏の種子が、展開して迷界となり、無漏の種子が、増長して悟界となる。そして有漏の種子は、染汚熏習といわれ、阿頼耶識の中に本来存在するとせられると共に、無漏の種子は、聞慧熏習といわれ、同様に本来阿頼耶識の中に存在するとせられる。ただここで問題になるのは、性質の同一でない二種の種子が、どうし



て阿頼耶識の中に存在するかということである。無著説においては、これは証明せられない。悟界顕現の根拠に関する彼の所説が、必然説でなくして、偶然説であるといわれるのは、これがためである。しかしこの所説においては、悟界は阿頼耶識の中に在る無漏の種子から、積極的に顕現する。この意味においては、それは積極説であるといわなければならない。

悟界顕現の根拠に関する世親の所説は、彌勒説に比較して、明瞭を欠くのみでなく、無著説に比較しても、頗るぼんやりしている。もっとも世親説は、無著説と等しく、種子熏習に基いて、迷界の展開を説くと共に、悟界の顕現を論ずる。しかし無著説にあつては、有漏の種子が本有であると共に、無漏の種子も本有であるが、世親説はこれとは同一でない。世親の阿頼耶識観は妄識説であるが故に、彼が有漏の種子を本有としたことは当然である。けれども彼によれば、無漏の種子の現われるのは、有漏の種子のなくなるのによるがゆえに、それは本有でなくして、新熏である。したがつて世親説においては、悟界顕現の根拠は、無著説と等しく、偶然説であるが、しかしそれは積極説ではなくして、消極説である。換言すれば、世親によると、迷界の展開は、積極的に起ることであるが、悟界の顕現は、単に消極的に迷界の絶滅することに過ぎないのである。

それならば迷界の絶滅するところに、どうして悟界が顕現するかというに、世親によれば、これには三つの段階がある。第一段は、迷界の現相である唯識相の排棄であつて、これは第二十六頌から第二十八頌に至る三頌において述べられる。第二段は、悟界の本性である唯識性の獲得であつて、これは第二十九頌において述べられる。第三段は、悟界の顕現そのものである唯識果の成就であつて、これは第三十頌において述べられる。

まず唯識相の排棄から始める。いうまでもなく悟界の顕現は、迷界の展開に照応するものであるが、今ここで問題とする唯識相の排棄は、これを迷界の展開に対すると、それは分別展開に照応する。すなわち分別展開の絶滅することが

唯識相の排棄である。その特色をいえば、識が唯識義に住するときに、その所縁のなくなることである。第二十八頌に、

識が所縁を

まったく得しないときは

唯識義に住する、

とあるのは、このことをさしたものである。ゆえに悟界顕現のこの段階における特色は、簡単にいえば、それは無所得である。しかしここに無所得であるというのは、所縁の境がなくなることであつて、決して能縁の識がなくなることではない。所縁は無いが、能縁はある。換言すれば、無所得ではあるが、有心である。それならばこの無所得はどうして起るかという、それは能取所取のなくなることである。頌に

所取なく能取なきがゆえに、

とある。能取とは我執であり、所取とは法執である。故にこの二取は、我法二執であつて、それは分別に外ならない。分別によって生じた所分別の迷界が、我法二相であるから、我相は我執から起り、法相は法執から起ると見るべきである。けれども我法二執の根源を尋ねると、我執は阿頼耶識の中に在る我執習気由来し、法執は阿頼耶識の中にある法執習気由来する。この二種の習気が、二種の随眠である(第二十六頌)。この二種の習気によって、我法二執が所分別の迷界を展開する。これが分別展開である。故に悟界の顕現において、法が唯識義に住して、その結果無所得の起ることとは、迷界の展開から見ると、それは分別展開に対応する。すなわち分別展開のなくなることが、唯識相の排棄である。かように考えると、第二十八頌に

識が所縁を



まったく得しないときは

唯識義に住する、

所取なく能取なきが故に。

とあるのは、第十八頌に

識を一切種として、

実に転変がかくの如くかくの如く、

相互の力に依って起る、

故に分別が種々に生ずる、

とあるのに対応するといわなければならない。

唯識相の排棄は、その特色をいえば、以上のようなであるが、悟界顕現のこの段階には、三つの層がある。第一の層は、唯識行に入ろうとして、その準備をなす時期である。これは第二十六頌に現われ、それに

唯識義において、

識が住しない限りは、

二取の随眠は、

その限り退転しない。

とあるのは、この意味である。成唯識論はこれを資糧位とした。次の層は、唯識行には入ったが、まだ無所得に到らないで、なお有所得に止まる時期である。これは第二十七頌に現われ、それに

これは唯識であると思つても、

有所得であるが故に、

その現前にあるものを立てて、

唯識義に住しない。

とあるのは、この意味である。成唯識論はこれを加行位とした。最後の層は、無所得に到着した時期である。これは始めて第二十八頌に現われ、それに

識が所縁をまったく

得しないときに、

唯識義に住する、

所取なく能取なきが故に。

とあるのはこれである。成唯識論はこれを通達位とした。ここに到って、唯識相の排棄は、その特色を發揮するわけである。

次に唯識性の獲得について考える。これも唯識相の排棄に関する場合と等しく、迷界の展開に照応する。唯識相の排棄が分別展開の絶滅であるように、悟界の顕現における唯識性の獲得は、これを迷界から見ると、相続展開の絶滅であると考えられるべきである。既に述べたように唯識相の排棄においては、識の所縁は無くなるが故に、それは無所得であるが、しかし能縁の識そのもの、存在するが故に、それは有心である。しかるに唯識性の獲得になると、所縁の境が無くなると共に、能縁の識も無くなる。無得であると同時に、無心である。第二十九頌に

これは無心であり、無得である、

とあるのは、まったくこの意味である。無得ではあっても、有心である場合には、その智は世間智であるが、世間智か



ら出世間智になると、有心は転じて無心となる。頌に

またこれは出世間智である、

とあるのは、この意味に外ならない。世間智の下に、有心である限り、迷界の現相は無くなるが、その地盤は持続する。出世間智が起り、無心になる場合に、迷界の現相が絶滅すると共に、その地盤も絶滅する。これが阿頼耶識の滅することであって、所依の転移といわれるものである。頌に

所依の転移がある。

とあるのはこれである。それならば所依の転移はどのようにして起るかということ、それは二種の癡重が捨てられるからである。頌に

二種の癡重が捨てられるが故に、

とある。ここで問題になるのは、二種の癡重の意味である。癡重(Daṁṣṭhulya)は輕安(Prasādhī)に対するもので、後者が堪任性(Karmanāyata)を主とするのに対し、前者は不堪忍性(Akarmanāyata)を主とするといわれる。護法によるも、また安慧によるも、不堪忍性は種子の性質である。もしそれが種子の性質であるとすれば、それが分別習気であるか、もしくは異熟習気であるかが問題になる。ここには二種の癡重とあって、護法も安慧も、これを二障の種子と解釈する。この解釈が正しいとすれば、癡重は分別習気であって、異熟習気ではないことになる。なぜならば、分別習気には我執法執の両習気があるが、異熟習気には唯一種のみが存するからである。そうすると癡重の捨てられることは、唯識相の排棄にはなるが、唯識性の獲得にはならない。唯識性が獲得せられるためには、分別習気のなくなると共に、異熟習気もなくならなければならないからである。異熟習気のなくなるとは、阿頼耶識そのものなくなることで、ここに所依の転移が起る。このことはどういふふうに説明せられるべきであるかということ、安慧は癡重の不堪忍性は、

煩惱障および所知障に関係すると考えたと共に、所依すなわち阿頼耶識の性質であると考えた。もし癡重が阿頼耶識そのものの性質であるとすれば、その捨てられることは、所依の転移となる。しかし癡重が阿頼耶識の性質であるとはどういう意味であるかと考えると、それは種子に帰せられるの外はないであろう。それが阿頼耶識の種子であるとすれば、それは分別習気ではなくして、異熟習気のことであろう。そうするとそれが捨てられることは、所依の転移となるわけであるから、唯識性の獲得せられることに違いない。ただここで問題になるのは、既に述べたように、癡重に二種あるということである。癡重に二種があるとすれば、それは分別習気であって、異熟習気であるとは考えられない。このことはどういふふうに説明せられるべきであろうか。異熟習気が阿頼耶識を生ずるのは、分別習気がこれに伴随することが必要であると共に、その間接の目的をいえば、それは迷界の展開に存するが故に、この点から見ると、異熟習気にも、分別習気と同様に、能取所取の傾向が現われると考えられないことはない。護法や安慧が、癡重に煩惱所知の二障の二種類があるといったのは、このことを意味したものではなからうか。

最後に唯識果の成就について考える。唯識相が排棄せられ、唯識性が獲得せられると、ここに唯識果が成就せられる。これが悟界顕現の最後の過程である。それは迷界の展開が絶滅したところであるから、悪がなくなつて、善が現われると共に、苦がなくなつて、楽の充てるどころであるといふことができる。それは真如であるから、常住であると共に、思議を越えたものである。さらに具体的にいえば、それは仏陀である。一方煩惱障を断じた意味においては、それは解脱身であり、他方所知障を断じた結果として、異熟習気もなくなり、転依の現われる意味において、それは法身である。故に第三十頌には、

これは正しく無漏界である、

不思議であり、善であり、常住である、



これは安楽であり、解脱身である。

これは大牟尼の法と名づけられたものである。

とある。

なおここでわれわれは悟界顕現の過程に関する慈恩の科釈について述べて置きたい。成唯識論には、悟界顕現の過程を五段に分ける。一に資糧位、二に加行位、三に通達位、四に修習位、五に究竟位が、それである。この科釈も、例によって、慈恩がその師支婁と共に、護法系の思想を継承したものに違いない。

それならば護法がこの分段を立てたのはいずれに基いたかというところ、彼は世親がこの悟界顕現の過程を立てたのは無著によつたものであると考えて、撰大乘論の入所知相分を顧慮したのではなからうか。世親の唯識哲学が無著に負うところの多かつたことは、多く論ずるまでもない。もっとも実をいえば、悟界顕現の過程に関して、彼が撰大乘論に拠つたという積極的な証明は立たない。けれども撰大乘論の分段と成唯識論のそれとの間には覆い切れない一致がある。撰大乘論の入所知相分は、修行の段階を四に分けた。信解行地・見道・修道・究竟道がそれである。見道が通達位に相應し、修道が修習位に相應し、究竟道が究竟位に相應することは、特にいうまでもなからう。ただここで問題になるのは、信解行地と資糧位および加行位との関係である。成唯識論によれば、「謂諸菩薩、於識相性、資糧位中、能深信解」とあるが故に、資糧位は信解行地に相應すると考えることができる。そうすると加行位は、撰大乘論にはないことになるが、おそらくは加行位と資糧位を共に、信解行地の中に含まれていたと見るべきであらう。

しかし護法のこの五分段観の正確な基礎づけは、小乗の修行段階説によつたものである。小乗は修行段階を五に分けた。順解脱分、順決択分、見道、修道、究竟道がそれである。護法は資糧位を大乘順解脱分とし、加行位を大乘順決択分とし、通達位を菩薩所住の見道とし、修習位を菩薩所住の修道とするが故に、彼がこの五分段観の基礎づけを小乗の

修行段階説に求めたことは明らかである。さらに考えると、小乗のこの修行段階説は、世親の俱舍論に至って完成したものであるから、彼が唯識哲学の体系を組織した際に、その悟界顕現の過程に関して、小乗の修行段階説を顧慮していたと見るのも、あながち不当ではないであらう。

(昭和一八・五・二九・多年住み慣れた仙台市北二番丁六三の自宅を引きあげるの日)

退 仙

二十年来居住処 五城楼下満交遊  
 低徊欲去倚門顧 庭樹含情新緑稠



# 納本

## 著者略歴

明治十四年七月 愛知県豊橋市に生る  
 明治四十年七月 東京帝国大学文科大学哲学科卒業  
 大正十年八月 文学博士  
 大正十一年十二月より大正十三年六月まで 文部省在外研究員  
 として独、仏、英、米に在留  
 大正十三年七月 東北帝国大学教授（宗教学講座担任）  
 昭和十九年一月 東北大学名誉教授  
 昭和二十七年四月 駒沢大学教授  
 昭和三十年四月 日本大学教授、現在に及ぶ

## 主なる著書

原始華嚴哲学の研究。社会哲学の諸問題。  
 宗教学原論。親鸞の生涯とその体験。



昭和三十三年十二月二十日 印刷  
 昭和三十三年十二月廿五日 発行

著者

鈴木宗忠

東京都北区上中里町  
 一丁目四十六番地

発行者

株式会社

明治書院  
 代表者 文入宗義

印刷者

壮光舎印刷株式会社  
 代表者 竹内勝之

発行所

株式会社

明治書院  
 代表者 竹内勝之

東京都千代田区神田錦町一ノ十六  
 電話東京(29)〇〇三五五番  
 三九二七番

定価 650 円



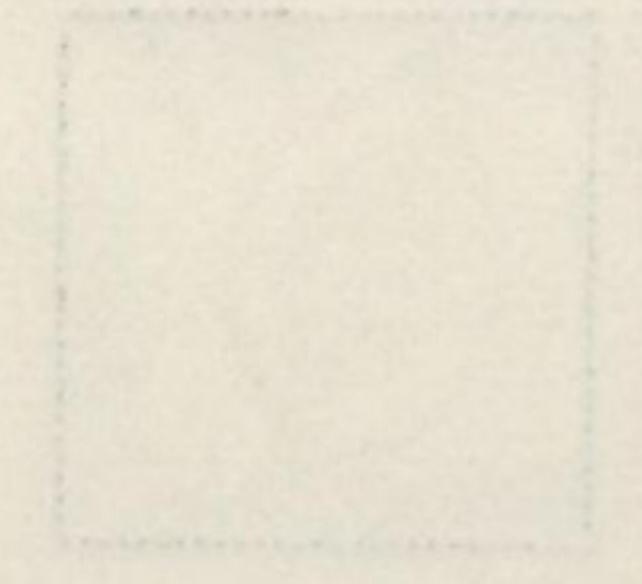
燃本

本邦で採集、研究の進んだものの特集。  
東洋植物学会の協賛、其会館での公開展。

主たる寄附

- 昭和三十一年四月 日本大学寄附 葉本三十九
- 昭和三十一年四月 福岡大学寄附
- 昭和三十一年一月 東北大学寄附
- 大正三十三年八月 東京帝國大学寄附 (池田忠雄氏蔵)
- 昭和三十一年十二月 大正三十二年六月まで 文部省資料館寄附
- 大正三十八年八月 文部省寄附
- 昭和四十一年八月 東京帝國大学寄附 (大正三十二年六月まで)
- 昭和四十一年八月 東京帝國大学寄附 (大正三十二年六月まで)

寄附者



発行所 池田忠雄

印刷所 池田忠雄

発行所 池田忠雄

発行所 池田忠雄

昭和三十一年十二月廿五日 発行  
昭和三十一年十二月二十日 印刷



