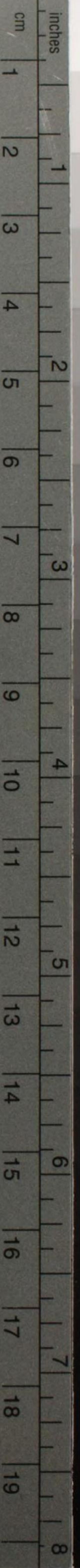
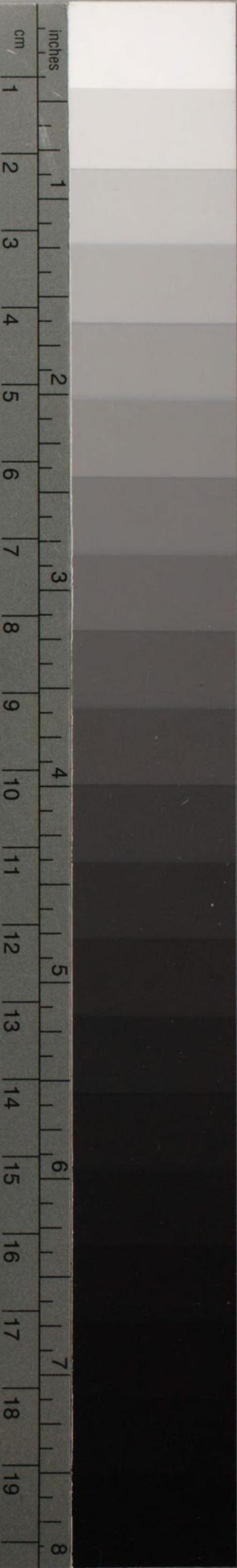


# Kodak Gray Scale



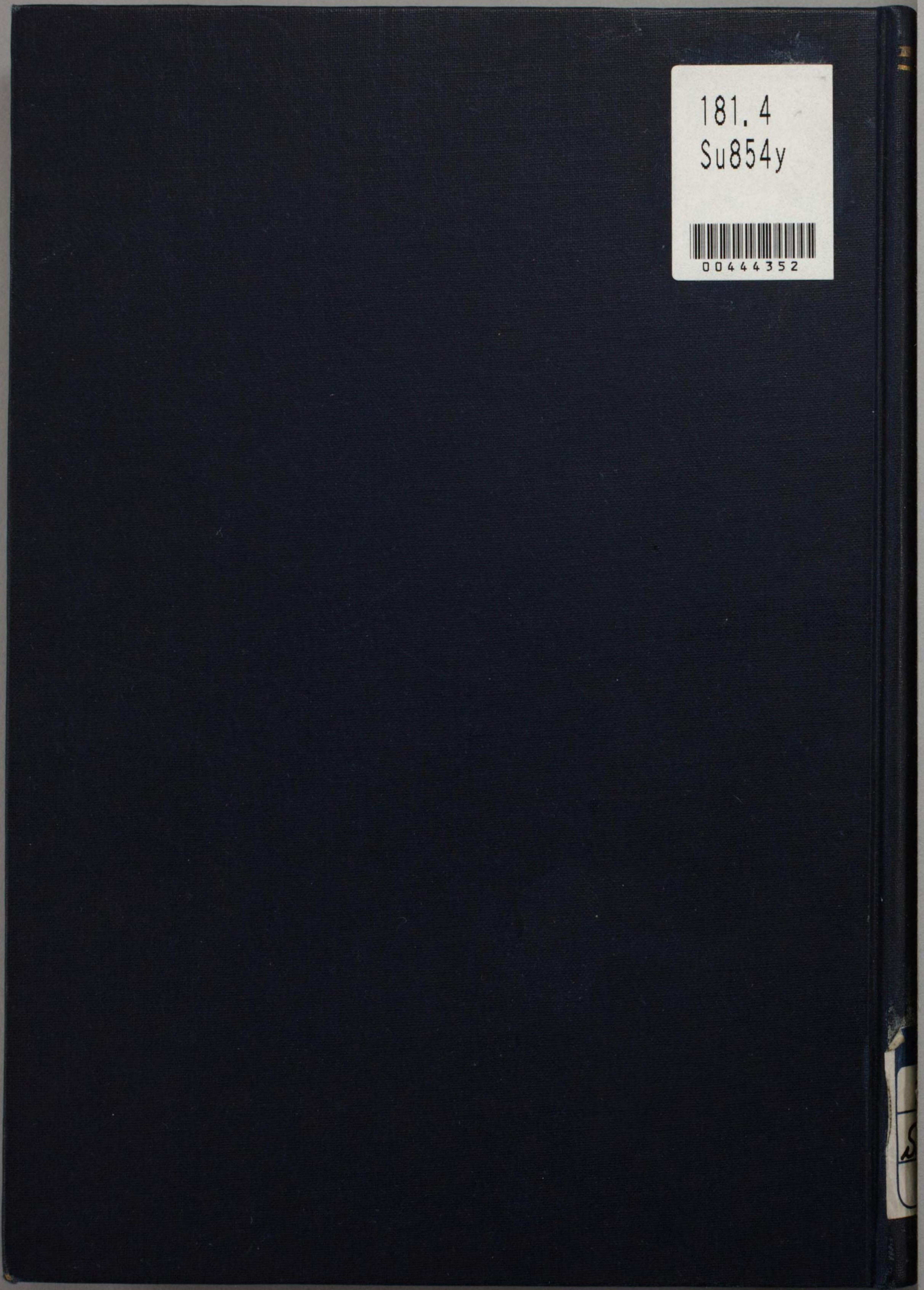
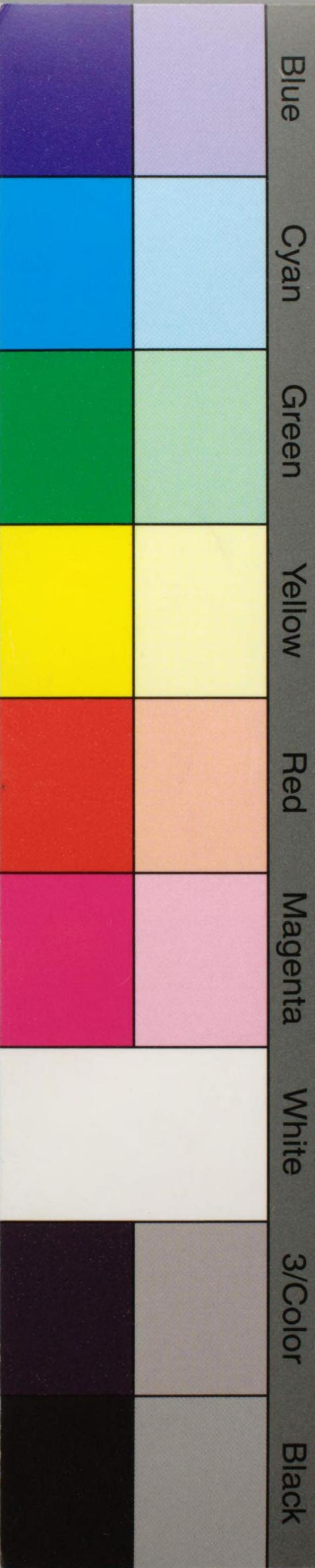
© Kodak, 2007 TM: Kodak

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



# Kodak Color Control Patches

© Kodak, 2007 TM: Kodak

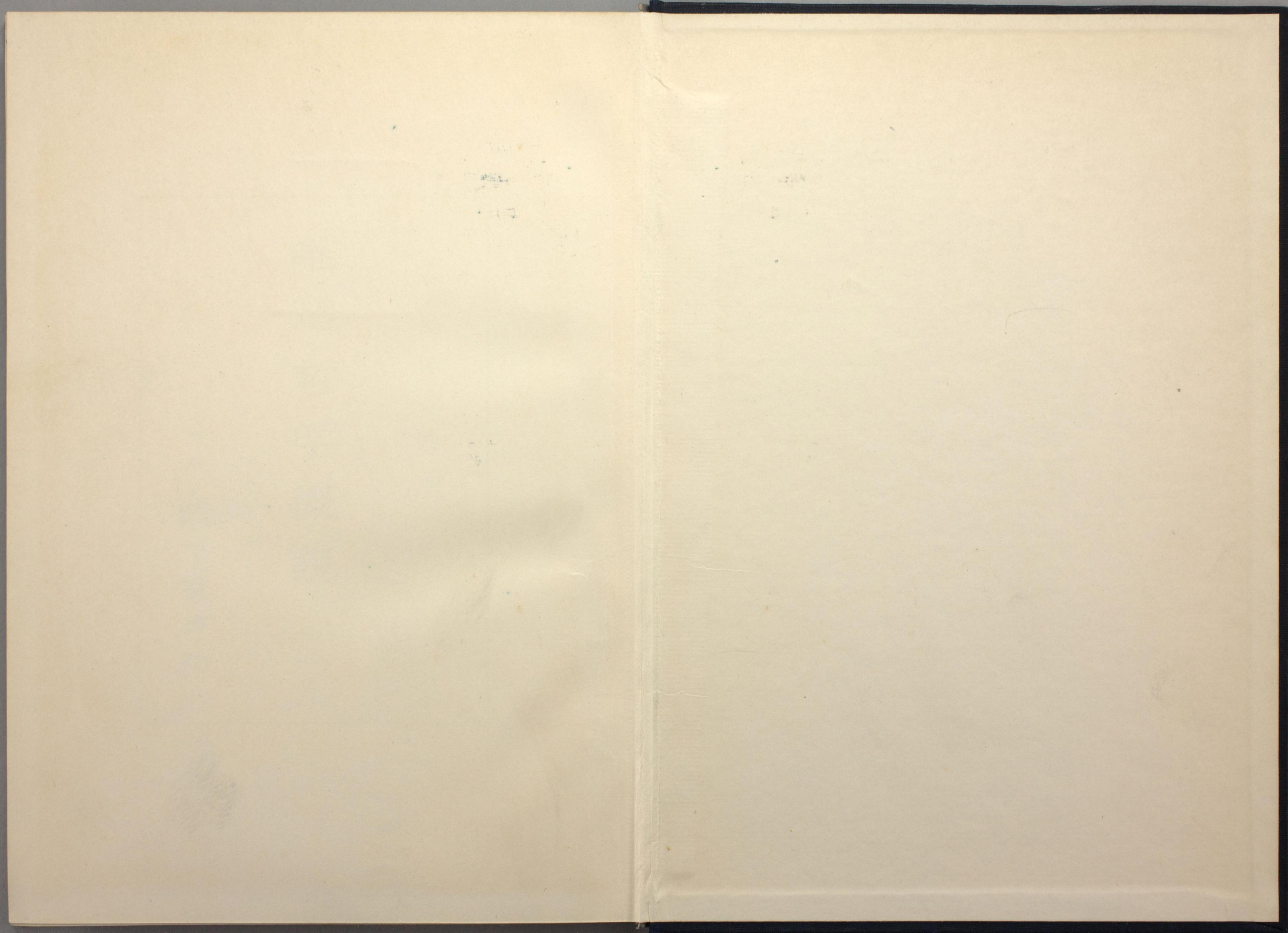


181.4  
Su854y



00444352







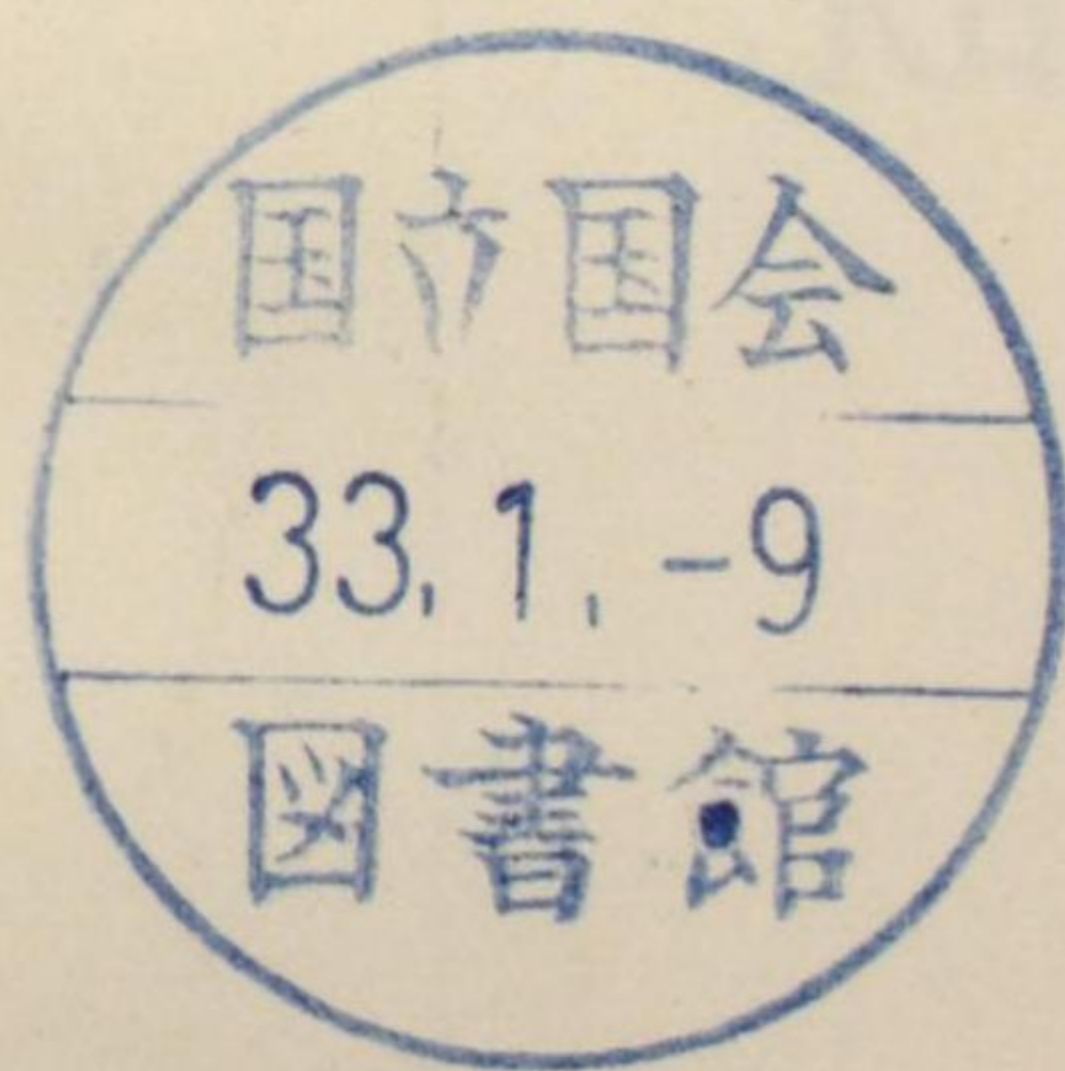
文学博士 鈴木宗忠 著

唯識哲学概説

東京 株式會社 明治書院



181.4  
Su854y



444352

### 序

ここに公にしようとする唯識哲学概説は、「新宗教学集成」としては、第三部の「哲学としての大乗」の一であるが、全体を通じては、第十巻である。

哲学としての大乗は、大乘仏教哲学のことである。大乘仏教哲学は、従来の考え方によると、中国では、三論・天台・華嚴・法相の四派が数えられ、日本では、三論・法相・華嚴の三派が数えられるようである。しかしインドでは、普通に中観・瑜伽といわれる。中観は空の哲学で、三論や、天台はこれに入り、瑜伽は有の哲学で、法相や、華嚴はこれに入る。私の研究したのは、主としてインドの大乗仏教哲学である。はじめには中観から入り、後に瑜伽に及んだ。しかし私の関心は、次第に瑜伽に集注せられるようになった。瑜伽の有の哲学は、私はこれを唯識哲学と称する。

私が唯識哲学を学習したのは、明治三十年の頃、宗門学校で、故原義貫師から、「観心覚夢鈔」の講義を聞いたのがその始めである。その後同三十七年から、四十年に至る三年間、東京帝国大学文科大学に在学した際に、故村上博士や、故前田博士から、仏教史の講義を聞いたから、その中で、唯識哲学のことも、いろいろ教示を受けたと記憶する。しかし私が真に唯識哲学を研究しようとしたのは、文部省から在外研究員を命ぜられて、ドイツからフランスに行き、大正十二年の震災直後の十月にパリで、故シルヴァン、レヴィイ教授から、そのネパールから将来した梵文「三十唯識頌」の講義を聞いたときからである。帰朝後刊行の「唯識義成就」を得て、昭和二年に、東北帝国大学法文学部において、梵文「三十唯識頌」に関する特別講義を開いた。私の唯識哲学の研究は、ここに軌道に乗



ったが、それでも急には進まなかった。ゆえに哲学としての大乗に関しては、昭和三年度に、「宗教哲学の体系としての大乗仏教」を講じ、続いて翌四年度には、「大乗仏教を中心としての宗教哲学」を講じたが、いずれも中観を主とし、瑜伽を従とした。私が唯識哲学によって、哲学としての大乗仏教を説くようになったのは、ようやく昭和六年度に講じた「唯識哲学における唯識思想の展開」からである。これは「三十唯識頌」から得た唯識思想をもって、彌勒や、無著の唯識哲学を見ようとしたものに外ならない。さらに昭和十一年度に、「撰大乘論を中心とした唯識哲学」を講じた。これは特に無著の唯識哲学を明らかにしようとしたものである。かくして昭和十四年度に、「唯識哲学」を講ずるに至った。これは初めて組織期における彌勒・無著・世親の三人の大立者の唯識思想をまとめて論述したものである。最後に退官の年昭和十八年に、演習として、「彌勒の唯識哲学」の題下に、「中辺分別論頌」をば、梵漢を対照して読んだ。

本書の根本趣旨は、唯識哲学の中心思想は、唯識であると考え、それが唯識哲学の組織者である彌勒・無著・世親の三人において、どういうふうに見られたかを見たものである。

第一章唯識哲学総説においては、初めに唯識哲学の称呼を述べ、次に唯識の概念を明らかにし、終りにその中心思想を概観した。唯識という思想と共に、その語が完全に現われているのは、世親である。彼によると、唯識思想の現われる唯識の語には、三種がある。唯識相(vijñaptimātraka)・唯識性(vijñaptimātrata)・唯識義(vijñaptimātrava)が、それである。迷界は唯識相で表わされ、悟界は唯識性と唯識義とで表わされる。唯識性と唯識義とが悟界を表わすのは、前者は所観としての唯識境であり、後者は能観としての唯識智であるからである。これが第二節の唯識の概念である。この概念に基き、問題を基準として、横に唯識哲学の三人の組織者の中心思想を概観

したものが、第三節の唯識哲学大観である。進んで縦に唯識哲学の三人の体系を論述することにした。

第二章は、初めに彌勒の唯識哲学である。まず史料を述べ、それは「中辺分別論頌」であるとした。次に中心思想に移る。彌勒の中心思想も唯識であるが、彼には唯識という語はない。彼は唯識思想を表わすのに、他の語を用いる。すなわち迷界は虚妄分別で表わされ、悟界は空性で表わされる。彼の迷界論は二段展開説である。広義の迷界は虚妄分別で、阿頼耶識によって展開せられ、狭義の迷界は所分別の境で、それは転識によって展開せられる。その際に、後者の原理となるものは、分別説であるが、前者の原理となるものは、客塵煩惱説である。この客塵煩惱説は彌勒説の特色であって、この点において、彌勒の迷界論はその悟界論に関連する。彼の悟界論は、所観の境としては、真如であるが、能観の智としては、多くの段階が考えられる。ここで特に注意すべきは、その悟界顕現の根拠としての心性清浄説である。この悟界顕現の根拠としての心性清浄説は、かの迷界展開の原理としての客塵煩惱説に関連する。彌勒によると、清浄な真如が、客塵煩惱に染められるときに、阿頼耶識となって迷界を展開する。これが迷界展開の原理としての客塵煩惱説である。しかし客塵煩惱が、無分別智によって、遠離せられるときに、阿頼耶識は元の清浄の真如に還る。阿頼耶識は心性としては、本来清浄であるからである。これが悟界顕現の根拠としての心性清浄説である。

第三章は次に無著の唯識哲学である。まず史料を述べ、それは撰大乘論であるとした。次に中心思想に移る。無著の中心思想も、唯識であるが、彼に在っては、唯識の語には、二種が存する。すなわち迷界は、唯識(vijñaptimātra)で表わされ、悟界は唯識性(vijñaptimātrata)で表わされる。しかし唯識思想の上から、撰大乘論を吟味することは、従来にはなかったように思われるから、かような論述は、私の新しい試作であると見てよからう。私



見によれば、無著の迷界論は、彌勒と等しく、二段展開説である。広義の迷界は、虚妄分別で、それは阿頼耶識によつて展開せられ、狭義の迷界は、所分別の境で、それは転識によつて展開せられる。しかし原理となるものは、後者は彌勒と等しく、分別説であるように思われるが、前者は彼と異なり、それは種子熏習説である。無著の悟界論は、所観の唯識境としては、それは真如であり、真实性であるが、能観の唯識智としては、それは四位の段階が考えられる。そして悟界顕現の根拠は、迷界展開と同様に、種子熏習説である。かように種子熏習説が、迷界に関しても、また悟界に関しても、唯識哲学の上に現われたのは、無著に始まる。

第四章は、終りに世親の唯識哲学である。第一に、世親の唯識哲学の展開を述べ、第二に、世親の唯識哲学の建設を説き、第三に、大乘仏教哲学の体系としての世親の唯識哲学を論じた。この体系としての世親の唯識哲学が、その中心思想である。これに関しては、私は従来の護法系の相性位の考え方を捨て、新しい論述の仕方を取った。まず相の唯識相は、迷界論であるが、これを展開の基礎とその現相とに分け、前者に一から一六に至るまでの一六頌をあて、後者に一七から一九に至るまでの三頌をあてた。ここに現われた迷界論は、彌勒説や、無著説とは異なり、それは一段展開説であるとなし、その展開の原理は種子熏習説であるとなした。次に性の唯識性は、悟界論の中では、所観としての唯識境に関するものであるが、従来の方では、これを二五の一頌に限ったが、私はこれを悟界の本性として、二〇から二五に至るまでの六頌をあてた。終りに位の唯識義は、悟界論の中の能観としての唯識智に関するものであるが、私はここで悟界の顕現を説くと共に、その根拠を吟味した。世親に在っては、迷界展開の原理は、無著説と等しく、種子熏習説であると共に、悟界顕現の根拠も、同様に種子熏習説である。しかし悟界顕現の根拠に関しては、世親説は、無著説と同一ではない。かれは偶然説ではあるが、積極説である。しかるにこれは

偶然説であると共に、消極説である。

最後に本書の執筆について述べる。第一章の唯識哲学総説の中で、第一の唯識哲学の称呼は、「唯識哲学の称呼について」と題し、昭和八年に、「宗教研究」に発表し、第二の唯識の概念は、「唯識哲学における唯識の概念」と題して、同十年に、「東北帝国大学法文学部十周年記念論集」に発表し、第三の唯識哲学大観は、同十五年に、理想社の「世界思潮」に、「唯識説」として執筆したものであるが、いずれも今の目的のために、現在の研究段階から、修正増補したものである。第二章の彌勒の唯識哲学は、「彌勒の唯識哲学への新解釈」と題し、昭和十年に、「文化」に発表したものであるが、今の目的のために、これを修正したものである。第三章の無著の唯識哲学は、「無著の唯識哲学における中心思想」と題し、今の目的のために、昭和十八年に執筆し、「哲学研究」に発表したものである。第四章の世親の唯識哲学の中で、第一および第二は、「世親における唯識哲学の展開」と題し、昭和十七年に「宗教研究」に発表したものであるが、今の目的のために修正した。第三の大乘仏教哲学の体系としての世親の唯識哲学は、昭和十八年に、今の目的のために執筆したが、戦災のために、その前半を焼失したから、今回これを書き加えたものである。

昭和三十二年十月二十四日

東京都上中里

鈴木宗忠

本書は唯識哲学概説・唯識哲学研究の二冊で一部をなすもので、  
文部省の研究成果刊行費補助金の交付を受けた。



## 新宗教学集成

### ——趣旨と内容——

- 一 新宗教学集成は、著者が東北大学在職二十年の講義並びに研究を整理して、現在の研究段階から、集大成しようとするものである。
- 二 著者の意図する宗教学は、仏教にキリスト教と同等の位置を与えて、型理学の立場から、宗教を理解しようとするものである。
- 三 従来の宗教学が、ある意味においては、キリスト教を中心としたといわれ得るのに対して、著者の宗教学は、少なくともその成果の上から見れば、仏教を中心とするものであるから、この意味において、新宗教学と称するのである。
- 四 新宗教学は仏教を中心とするがゆえに、著者はその基礎をなす仏教、特に大乘仏教は、この目的のために、新しくこれを研究し直すの必要を認める。原始仏教ないし小乗仏教の方は、新研究が西にも東にも起ってから、大分年次を経ているので、その成果には大いに見るべきものがある。しかるに大乘仏教になると、原始仏教ないし小乗仏教に比較して、はるかに見劣りするの観がある。もちろんこれにも新しい研究が存しないわけではない。しかし少なくとも宗教学の樹立という点から見ると、その成果は著者の意には満たないのである。かように考えて、著者は大乘仏教の研究を以て、新宗教学集成の主要な部分とするのである。



五 大乘仏教の研究については、著者はこれを宗教体験と哲学との二部分に分ける。ゆえに新宗教学集成は、第一部宗教体験としての大乘、第二部哲学としての大乘、第三部宗教学となるわけである。

六 この見地に立って、著者は新宗教学集成を三部に分けると共に、各部に諸冊を配当し、次のように三部十三冊とするのである。

第一部 宗教体験としての大乘

九冊

- 一 大乘仏教総論
- 二 般若仏教
- 三 華嚴仏教
- 四 法華仏教
- 五 大乘仏教研究第一（論文集）
- 六 浄土
- 七 大乘仏教研究第二（論文集）
- 八 秘密仏教
- 九 大乘仏教研究第三（論文集）

第二部 哲学としての大乘

二冊

- 十 唯識哲学概説
- 十一 唯識哲学研究（論文集）

第三部 宗教学

二冊

- 十二 宗教学体系
- 十三 宗教学研究（論文集）

補遺 その後になり、著者はこの三部十三冊をば、四部十三冊となし、さらに最近に至り、出版の順序によって、これを五部十三冊とした。

四部十三冊

第一部 宗教であると共に、哲学でもある大乘

四冊

- 一 大乘仏教総論
- 二 般若仏教

三 華嚴仏教

四 大乘仏教研究第一（論文集）

第二部 宗教として的大乗

五冊

- 一 法華仏教
- 二 浄土仏教
- 三 秘密仏教
- 四 大乘仏教研究第二（論文集）
- 五 大乘仏教研究第三（論文集）

第三部 哲学として的大乗

二冊

- 一 唯識哲学概説
- 二 唯識哲学研究

第四部 新宗教学

二冊

- 一 宗教学体系
- 二 宗教学研究（学位論文「カントの宗教哲学」を含む）
- 五部 十三冊
- 一 唯識哲学 哲学として的大乗 一部 二冊
- 一 唯識哲学概説



二 唯識哲学研究

二 基本大乘

一 法華仏教

二 浄土仏教

三 秘密仏教

三 新宗教学

一 宗教学体系

二 宗教学研究(学位論文「カントの宗教哲学」を含む)

四 根本大乘

一 大乘仏教総論

二 般若仏教

三 華嚴仏教

五 大乘仏教研究(論文集)

一 根本大乘に関するもの

二 基本大乘に関するもの

三 基本大乘に関するもの

一部 三冊

一部 二冊

一部 三冊

一部 三冊

目次

序

新宗教学集成―趣旨と内容―

第一章 唯識哲学総説

第一 唯識哲学の称呼

一 瑜伽哲学と唯識哲学

二 唯識哲学

第二 唯識の概念

一 問 題

二 唯識の語

三 Vijñaptiの原始的意味

四 唯識哲学における Vijñaptiの意味

五 唯 識 相

六 唯 識 性

七 唯 識 義

第三 唯識哲学大観

一 唯識哲学の取扱ひ方

目次

一

一

一

八

一

一

一

一

一

一

一

一



- イ 従来の見方……………四
- ロ 唯識哲学の三期……………四
- ハ 唯識哲学の問題……………四
- 二 阿頼耶識の設定……………四
- イ 迷悟の根本としての阿頼耶識……………四
- ロ 淨識説……………四
- ハ 和合識説……………五
- ニ 妄識説……………五
- 三 迷界の展開……………五
- イ 現相と展開……………五
- ロ 二段展開説……………六
- ハ 一段展開説……………六
- 四 悟界の顯現……………六
- イ 顯現と根拠……………六
- ロ 消極説……………六
- ハ 積極説……………六
- ニ 必然説……………七
- 第二章 彌勒の唯識哲学……………七
- 一 史料……………七
- 二 唯識相……………八

第三章 無著の唯識哲学

- 三 唯識性……………九
- 四 唯識義……………九
- 一 史料……………一七
- 二 迷界論概説……………一七
- 三 迷界の現相……………一〇
- 四 迷界の展開……………一四
- 五 悟界論概説……………一五
- 六 悟界顯現の過程……………一六
- 七 悟界顯現の根拠……………一七

第四章 世親の唯識哲学

- 第一 世親の唯識哲学の展開……………一五
- 一 唯識哲学史上における世親の位置……………一五
- 二 世親の年代……………一六
- 三 唯識哲学の間接準備……………一七
- 四 唯識哲学の直接準備……………一〇〇
- 五 唯識哲学の完成……………一〇五
- 第二 世親の唯識哲学の建設……………一〇七



一 完成の二の意味 建設と体系	二〇七
二 史 料	二〇八
イ 唯識三十論の諸訳および原典	二〇八
ロ 二十唯識頌の和漢対訳	二一五
三 唯識二十論頌に現われた唯識哲学の建設	二二三
第三 大乘仏教哲学の体系としての世親の唯識哲学	二二三
一 建設から体系へ	二三一
二 史 料	二三三
イ 唯識三十論頌の諸訳および原典	二三三
ロ 唯識三十論頌の和漢対訳	二四三
三 迷 界 論	二六〇
イ 総 説	二六〇
ロ 迷界展開の基礎	二六四
ハ 迷界展開の現相	二七〇
四 悟 界 論	二七五
イ 悟界顕現の本性	二七六
ロ 悟界顕現の過程	二八二

# 唯識哲学概説

## 第一章 唯識哲学総説

### 第一 唯識哲学の称呼

哲学としての大乗は、一方に中観哲学があり、他方に唯識哲学がある。前者は主として竜樹によって唱道せられたものであり、後者は主として無著世親によって唱道せられたものである。われわれがここに哲学としての大乗として説こうとするのは、前者ではなくして、後者である。それは従来普通に唯識といわれるところから、私はこれを唯識哲学と称するのである。しかるに仏教学界―特にわが国の仏教学界では、これを瑜伽行派の哲学と称する傾向が存する。もちろんこの哲学としてのこの大乗は、唯識といわれると共に、古来瑜伽ともいわれていたことは、事実である。しかし私はその称呼としては、唯識の方が、瑜伽よりも適当であると考え。そこでわれわれは唯識哲学概説として、第一章に該哲学その総説から始めるに際して、冒頭にこの主張を明らかにして置かなければならない。

#### 一 瑜伽哲学と唯識哲学

ざっと考えたところでは、唯識哲学は、中国やわが国では、唯識で通って来たようであるが、インドでは、概してそ



これは瑜伽と称していたように思われる。このことは七世紀にインドを歴遊した義浄の南海寄帰伝第一巻(大正蔵五四 No. 2125 二〇五下)に、当時の大乘を記して、

所云大乘無過三種。一則中觀。二乃瑜伽

といった有名な章句を見れば明らかであろう。さらに仏教以外の他学派のインドの典籍を見ると、初めて唯識哲学に確定した称呼を与えたのは、八世紀頃のシャンカラの「吠檀経註釈」(Vedantasūtra Sankarabhāṣya) であろう。

(竜山章真氏、「印度における仏教批評の型」、「宗教研究」新第九巻第三号参照)。ここで、小乗哲学が外境派(Bahyathavada)といわれるのに対して、大乘の唯識哲学が識派(Vijñānavāda)と称せられる。けれども他学派のインド典籍においては、唯識哲学は一般に瑜伽行派(Yogācāra)と呼ばれるように思う。その標本的典籍として、学者の普通に引照するものは、十四世紀頃の作といわれるマードラの「一切学派集成」(Mādhava, Sarvadarśana-Saṅgraha) である。ここでは仏教に四派があるとしているが、この中の二派が小乗で、他の二派が大乗である。小乗の二派は、一は有部(Vaiśvāṣīka)で、他は経部(Sāvratantika)である。大乘の二派は、義浄と等しく、一は中観派(Mādhyānikā)とは、「一切定説集成」(Sarvasiddhanta-saṅgraha) が初めてであった。この書は十世紀ないし十二世紀の作とせられる。この以後は、これが仏教批評の型となったと見え、ラーマヌジャの「吠檀多経註釈」(Rāmanuja, Śrībhāṣya) にも、ないし前述の「一切学派集成」にも、またその後の典籍にも、これを踏襲することである。これで見ると、唯識哲学は、インドにおいては、普通に瑜伽行派と呼ばれていたといつてよからう。

瑜伽行派の称呼は、漢訳では、南海寄帰伝にあるように、常に瑜伽となつてはいるが、これはもちろん略称であつて、唯識哲学の称呼としては、インドの他学派の典籍にあるように、それは瑜伽行派でなければならぬ。それならば唯識

哲学は、どうして瑜伽行派と呼ばれるようになったかという点、それは恐らく彌勒説と称する瑜伽論から来たものであろう。そこで瑜伽行派の意味を明らかにするために、瑜伽説そのものについて、少しく考えて見よう。この論は、その全体としては原本はなく、その存在するものは、わずかに一部分の Bodhisattvabhūmi だけである。これは荻原雲来氏が東京で出版した(第一巻昭和五年第二巻同十二年)。しかし訳としては、完全なものが漢訳にもあり、西蔵訳にもある。漢訳は玄奘の瑜伽師地論(大正蔵三〇 No. 159)であり、西蔵訳は Priñavarman, Ye-śes sde 等の rnal-abyor spyod-pahi sa (東北目録 No. 4035—4052) である。瑜伽師地といえは、その原語は Yoga-acārya-bhūmi であつたに違いないが、西蔵では rnal-abyor spyod-pahi sa の梵語は Yoga-carya-bhūmi となつてはいる。これは正しく瑜伽行地である。けれどもこの場合の瑜伽行(Yogacaraya)は、言語の上からいえば、唯識哲学の通称である瑜伽行派(Yogācāra)と同一ではない。これはどうしたことであらうか。私見によると、瑜伽論の書名は、初めには Yogācārabhūmi であつたものが、後に Yoga-caryabhūmi となり、それから Yoga-acārya-bhūmi となったものではなからうか。それが初めて Yogācārabhūmi であつたこととして推測するかという点、西蔵にも、この書は Yoga-carya の外に、Yoga-cāra とも呼ばれるとある。中国では、これを瑜伽行地論と称したことはないようであるが、訳経の中に、Yogācāra-bhūmi を題名としたと思われるものが、二種も存する。一は西晋の竺法護の訳した衆護造修行道地經(大正蔵一五 No. 606) であるが、これはその序で見ると(二八一C)、原名は瑜伽遮復彌であるから、Yogācārabhūmi であつたに違いない。他は東晋仏陀跋陀羅の訳した達摩多羅禪經(大正蔵一五 No. 618) であるが、これは出三蔵記集(大正蔵 五五 No. 2143) 第二に、禪經修行方便二巻として、一名陝迦遮羅浮迷、訳言修行道地とあるから、前経と同様に、その梵語が Yogācārabhūmi であつたことも明らかである。(宇井氏「印度哲学研究」第一、三七〇—一頁、同第六、五〇二頁参照)。そうして見ると、Yogācārabhūmi という語は、インドにおいては、相当に古くから行われていたのであろうから、瑜



伽論の著者が、これを採用してその題名としたとしても、別に不思議なことではない。かように考えて、私は瑜伽論の最初の名は *Yogacārahūmi* であったと推定するのである。しかし *Yogacāra* は、その意味からいうと、*Yogacarya* と同一であるから、瑜伽論は、西蔵訳にあるように、*Yogacārahūmi* から *Yogacaryabhūmi* となったものであろう。さらにこの *Yogacaryabhūmi* は、言語の上から見ると、*Yogacaryabhūmi* に転化するの可能性があるとはいえない。これが玄奘訳にある瑜伽師地論の題名であろう。もちろんこの転化は、コルヂエもいうように、ある意味においては、明らかに誤謬ではある。(p. Cordier. Catalogue du fonds tibétain. III. p. 378)。けれどもこの書名は、西蔵にもあり、その註釈者最勝子も、これに従って題号を釈しているから、玄奘の誤訳に出たものでないことは無論、彼よりも相当以前に行われていたものであろうと思う。なお瑜伽師という語も、仏教では、まったく用いられなかったものではない。たとえば大毘婆沙論には、この語は時々現われて来るが、唯識哲学書の中にも、現に撰大乘論第一卷の中にも、この語がある。さらに考えると、瑜伽行は所觀の行であり、瑜伽師は能觀の人であって、その間には唯能所の区別があるのに過ぎないから、瑜伽行地というも、瑜伽師地というも、その内容は同一である。かくして瑜伽師は、また瑜伽行にも通するのである。それはいずれにしても、瑜伽論の本名は、瑜伽行地論であって、それから瑜伽行派という名称の起って来たことは、以上の所論によって、推定し得られるであろう。

すでに瑜伽行派が瑜伽論から起って来たとするれば、その根本義が瑜伽論に基くものであることは、多く論ずるまでもなからう。瑜伽論は、人の知るように、本地・撰決撰・撰積・撰異門・撰事の五分に分れているが、後の三分はいわば付屬的なもので、瑜伽論の本領を示すものとして、重要な部分は、初めの二部である。初めの二分の中で、唯識哲学の根本義である唯識思想は、たしかに第二分の撰決撰分に現われているとも考えられるが、この思想は瑜伽論の根本義であるとはいわれないように思う。瑜伽論の根本義は、第一本地分の中心をなす思想で、それは論題にも示されるよう

に、瑜伽行であると考ええる。本地分は瑜伽行の境地として、五識身相応地、意地、ないし有余依地、無余依地のいわゆる十七地を説いている。瑜伽論が十七論地もしくは十七地経といわれるのは、これがためである。もちろんこの本地分にも、その根柢においては、阿頼耶識を中心とする唯識思想が予想される。しかしその表面に現われ、したがって瑜伽論の根本義ともなるものは、どこまでも瑜伽行思想であるといわなければならない。唯識といえば理論的であって、それは哲学の原理となるにふさわしい感じがするが、瑜伽行といえば、実践的であって、それは哲学の原理ではなくして、まったく宗教体験の表辞である。

もつとも唯識思想も、瑜伽行思想も、その淵源を尋ねると、同一であって、二者は等しく深密経から出たものではないか。深密経には、原本は存在しないが、訳は西蔵本(東北目録 No. 106)もあり、漢訳になると、四本もある。いまその完本である玄奘訳解深密経(大正蔵一六 No. 676)について見ると、分別瑜伽品第六には、唯識思想もあり、瑜伽行思想も現われている。特にこの品が瑜伽行を主題としていることは、その品名からも知られる。もちろんここに瑜伽行というのは、奢摩他(Samatha) および毗鉢舍那(Vipassana) 觀のことで、これによって菩薩地に到り、如来地に達する。すなわちそこに瑜伽行地が説かれるわけである。けれども深密経の瑜伽行地は、菩薩地および如来地の二地だけであって、瑜伽論のように、十七地を列挙することはない。しかし瑜伽論は、瑜伽行地として、十七地を数えるとはいっても、結局は菩薩如来の両地に帰着することにはなる。この点から考えると、瑜伽論の瑜伽行は、深密経の瑜伽行から由来したものであるといえよう。

かように瑜伽論の根本義である瑜伽行思想は、その背景をなす唯識思想と共に、深密経から由来したと考えられるが、しかし唯識思想は、瑜伽論にとっては、単にその背景をなすに過ぎないものであって、常にこの論の表面に現われ、どこまでもその根本義となるものは、瑜伽行思想であるから、瑜伽論は、少なくともその結構の上から見ると、理



論的なものではなくして、実践的なものであるといわなければならぬ。けれども実践的なこの瑜伽論にも、理論的な色彩がないわけではない。なぜならば、唯識哲学の体系的形態をなすものは、私見によると、境行果であると思うが、それが既に瑜伽論の中心である本地分に存すると見ることが出来るからである。唯識哲学に対して、境行果の解釈をなしたものは、最勝子の瑜伽師地論釈が、その初めであろう（大正蔵三〇ノ。1590 八八三下）。しかし最勝子はここでは単に

正為三菩薩。令下於諸乘境行果等、皆得善巧。云々

と述べているに過ぎないから、その意味は瑜伽論が漠然と諸乗の境行果を説いたことになるのである。故に最勝子の考えを忖度すると、瑜伽論は唯識哲学として、境行果を体系的に説いたことにはならないわけである。それならばどうしたならば、瑜伽論が唯識哲学として、境行果を体系的に説いたことになるかという点、十七地に境行果をはっきりと配当することができれば、そうとも見られ得るであろう。かような方向へ進んで来たのが、瑜伽師地論釈の精神を継承した慈恩の瑜伽師地論略纂（大正蔵四三ノ。1829）である。同書第一巻には、明らかに

境行果瑜伽配二十七地。前九地是三乘境。次六地是三乘行。後二地是三乘果。

と述べている。道倫の瑜伽論記第一巻（大正蔵四二ノ。1828三―五中）も、そのままにこれを受け、同様に

此中境行果三瑜伽配二十七地。前九地、云々

と述べている。

今ここでこれを略解すると、境の九地は、あるいはこれを四分し、あるいはこれを三分することが出来る。境を四分するとは、第一、五識身相應および意の二地は、境の体である。観行の対境となるべき一切法は、識を以て体とするからである。第二、有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺の三地は、一切法の相である。この三は、一切法の相の粗より細に至

る区別を示すものであるからである。第三、三摩嚩多、非三摩嚩多の二地は、一切法の用である。定心に入る場合と散乱心に住する場合とは、一切法の用に異りがあるからである。第四、有心無心の二地は、一切法の位である。有心すなわち意識的状态と無心すなわち無意識的状态とは、一切法の位が変わるからである。さらに境を三分するとは、初めの二地を体とし、次の三地を相とすることは、四分の場合と同一である。唯異なるところは、四分においては、用と位を別にしたが、三分においては、これを合して用とするのである。定数の別も、有心無心の別も、等しく用から起ると考えられるからである。次に行の六地の中で、聞思修の三地は、三乗の行に通じる。声聞独覺菩薩の三乗は、共に三慧行を修するからである。後の声聞獨覺菩薩の三地は別行である。根機の異なるに従って、修法も自ら異なるからである。最後に果の二地は、もし二乗によれば、因亡び果喪われて、果に有余依無余依の二門を立て、もし菩薩によるならば、菩提と涅槃が分れて、両異なるのである。

本地分の十七地は、かように唯識哲学の特色ともいべき境行果を体系的に説いている。この点から見ると、瑜伽論は、普通にいうところの唯識哲学と同一であるように思われる。けれどもこれは形式的のことで、内容の上から考えると、決してそうではない。瑜伽論の境行果は、本地分においては無論のこと、また撰決撰分においても、諸乗に通ずるの境行果であって、唯識哲学におけるように、大乘特有の境行果ではないのである。まず境から述べると、その体を説ける識地は、種子依である阿頼耶識を中心とするものであり、ことに識地に関する撰決撰分も、もっぱら阿頼耶識の解釈であるから、これだけは大乘特有の境地であるといつてもよからう。けれども境の相を説ける有尋有伺等の三地も、その用を説ける定散二地、有心等の二地も、いずれも特に大乘に限られた境地ではない。次に行について考えると、菩薩地のみが大乘に特有な行で、声聞地や独覺地は、無論非大乘の行であり、聞思修の三地も、また三乗共通の行である。最後に果についていうと、有余依無余依の二地は、その形式から見ると、明らかに二乗の果であって、大乘の果で



はないのである。

すでに瑜伽論の境行果が、三乗共通の境行果であって、大乘特有の境行果でないとするれば、瑜伽行も、三乗共通の行であって、唯識哲学の行に限られたのであるとはいえない。この点から見ると、唯識哲学を瑜伽行派と称するのは適当ではなからう。もちろん唯識は、すでに述べたように、これを瑜伽行に比較すると、理論的な表辞ではあるが、唯識哲学も、仏教哲学の一として、理論哲学ではなく、実践哲学であるから、その体系を示す境行果の中では、行を中心とするものであることは、多くいうまでもない。しかしその行は、瑜伽行ではなくして、唯識行である。ゆえにこの点から見ても、唯識哲学は、瑜伽行派というよりは、唯識派と称する方が、適切であると考ええる。

## 二 唯識哲学

唯識哲学が唯識派といわれるのは、無論世親の唯識論に基づくのである。世親の唯識論 (Vijñaptimatratasiddhi) には、二種が存する。一は二十論 (Vimsatika) であり、他は三十論 (Trimsika) である。現存の梵文を見ると、三十論には頌文が存するのみで、その註釈は安慧作である。この事情に基づくのもあろうか、古来支那やわが国では、三十論は、世親が前に作り、三十論は後に、しかもその晩年に作ったものであるとせられる。もっともこの説は、真諦訳の婆藪槃豆法師伝 (大正蔵五〇 No. 2049) にはない。それにはただ「又造唯識論」とあるだけで (同一九一上) 唯識論に二種あることは述べておらないから、三十論晩年作という説は、真諦所伝のインドの伝説にはなかったものであろうか。この説の現われるのは、玄奘所伝である。慈恩の成唯識論述記第一巻本 (大正蔵四三 No. 1830 二二二上) に、

此論本頌、唯有三正説。世親菩薩臨終時造。未<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>三長行広釈<sub>二</sub>便卒<sub>一</sub>。故無<sub>二</sub>初後二分<sub>一</sub>也。

とあるのが、恐らくはそれが典籍に現われた初めであろう。唯識三十論が果して世親臨終の時の作であるか、どうかに

ついては、この伝説をそのままに信することはできないが、二十論が三十論よりも前に出たであろうことは、世親自身の註釈の存在する外に、漢訳の上からも、これを立証することができる。三十論については、玄奘の新訳唯識三十論頌 (大正蔵三一 No. 1586) の外に、旧訳転識論 (同三一 No. 1587) の存したことが、今より三十数年前に、林彦明氏の立証によって明らかになった。そこでこの転識論が真諦の訳であるとする、三十論は西紀五六〇年頃には、中国へ伝来したことになるわけである。しかるに二十論については、玄奘の新訳唯識二十論 (大正蔵三一 No. 1589) の外に、旧訳として、真諦の大乗唯識論 (同三一 No. 1588) と菩提流支の唯識論 (同三一 No. 1588) の二本が存する。もっともこの二本の中で、真諦訳は慧愷の後記によると、西紀五六三年の出であるから、この点だけで見ると、二十論の中国への伝来は、転識論による三十論の伝来と、同時であったと見るべきである。しかし菩提流支の唯識論訳出は、二十論の中国伝来が、三十論のそれよりも、はるかに早かったことを立証する。この唯識論は、麗蔵には後魏瞿曇般若流支訳とあるが、宋元明諸蔵から見ても、また慧愷の真諦訳後記から見ても、それは菩提流支訳であつたに違いない。そうして見ると、世親の唯識二十論は、菩提流支が初めて東夏に來た西紀五〇八年頃には、中国へ伝来したことになるわけである。かように一方世親自身の註釈の存否に考え、他方訳経史上の事実から考えて、私は世親にあつては、二十論が三十論よりも以前に作られたものであるとするのである。

進んでこの二種の唯識論の価値について考えて見よう。唯識哲学の体系書として見ると、二十論と三十論とは、もとより同日の論ではない。二十論は諸種の外難に答えて、唯識無境の義を成立するのが、その目的であるから、それは決して唯識哲学の体系書であるということとはできない。しかるに三十論は、その名の示すように、三十の頌文から成り、論蔵としては極めて簡単なものではあるが、しかしそれは唯識の教義を包括的に説いたもので、実に唯識哲学の立派な体系書である。それはどういう意味において、唯識哲学の体系書であるかというに、その内容の結構については、慈恩



の成唯識論述記第一本(大正蔵四三、二三上中下)に、三解釈が挙げられている。科三此本教有三種三というのがそれである。第一の三は、相性位で、前の二十四頌は唯識相を明かし、第二十五頌は唯識性を明かし、後の五頌は唯識位を明かすというのである。第二の三は、初中後で、初の一頌半は、略して唯識相を弁じ、中の二十三頌半は、広く唯識相を明かすと共に、唯識性を明かす、後の五頌は、第一の三の場合におけると等しく、唯識の行位を明かすというのである。第三の三は、境行果で、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、最後の二頌は、唯識果を明かすというのである。この三科文の中で、前の二は、その根拠が成唯識論の中にある。すなわち第一の三については、その第九巻に、如是所成唯識相。誰於幾位如何悟入とあるに基いて、慈恩は相性位の科釈を立てた。また第二の三についても、その第十巻の末に、如是三分成立唯識とあるに基いて、彼は初中後と科釈したのである。しかるに第三の三については、その根拠となるべき文は、成唯識論には存在しない。ゆえに慈恩が唯識三十論に対して境行果の科釈を立てたのは、前二者におけるように、成唯識論に基いたのではなくして、その根拠は他に存した。それは瑜伽師地論や、撰大乘論に準拠したのである。

この三科文の中で、その内容の上から考えると、第二の三は第一の三の中に含まれるといつてよい。そうすると唯識三十論を唯識哲学の体系書として見る場合に、問題になる科文は、相性位の三と境行果の三の中で、いずれが適当であるかということである。従来の考えでは、相性位の科文が、一般に唯識三十論の本領をもっともよく示していると考えられたようである。それはこの科文が成唯識論に基礎を有するのによるのであるが、成唯識論に基礎を有するということは、結局護法系統の思想に基いて、唯識哲学を解釈することに外ならないと考える。なぜならば、護法系統の思想では、唯識哲学の根本は、実践的方面にあるのではなくして、むしろ理論的方面に存するようであるから、この立場から見ると、世親の唯識三十論は、理論を中心にしたものとなることは、当然であるからである。すでに唯識三十論

が理論を中心とする以上は、それは世界の現象(相)と本体(性)の方面を主とし、行観(位)の方面を従とすべきは、いうまでもないことであろう。これが相性位の科釈の生ずるゆえんである。しかし唯識哲学も、仏教哲学の一として、その本領はあくまでも実践的なものでなければならぬ。この点から見ると、世親の唯識三十論も、前に述べた瑜伽論と等しく、行観を主としたものであると解すべきである。果してそうであるならば、その科釈は、相性位よりも、境行果の方が適切であるといわなければならない。なぜならば、科釈としての境行果は、行観を中心とするもので、境は行観の対境であり、果は行観の結果であるからである。換言すれば、相性位は相性と位の二元対峙であるが、境行果は行を中心とする一元貫徹であるからである。

けれども等しく境行果といつても、瑜伽論の境行果と唯識三十論のそれとの間には、著しい相違がある。瑜伽論の境行果は、諸乗の境行果であるが、唯識三十論のそれは、唯識大乘の境行果である。前者のそれは雑の境行果であり、後者のそれは純の境行果である。もちろん瑜伽論においても、唯識大乘の中心思想である阿頼耶識は説かれている。しかしこの阿頼耶識を基点とする唯識行の思想は、瑜伽論には存しないように思われる。ここで境界の中心となるべき行は、いうまでもなく瑜伽行である。しかるに唯識三十論においては、境界の中心となるべき行は、唯識行であつて、瑜伽行ではない。ここでは唯識行の対境としての唯識境があり、唯識行の結果としての唯識果がある。瑜伽論においては、その中心となる思想は瑜伽であるが、唯識論においては、その中心となる思想は唯識である。唯識哲学における瑜伽行派の称呼が、瑜伽論に基いたと思われるのも、これがためであり、またその唯識派の名称が、唯識論に淵源したと考えられるのも、それがために外ならない。



## 第二 唯識の概念

## 一 問 題

唯識哲学における中心思想が唯識であることは、特に論ずるまでもなからう。けれども進んで唯識の意味はどうかといえ、換言すれば、唯識の概念に関しては、現今の仏教学界においても、なおまだ十分に明らかにせられないところがあるように思われる。これについては、いろいろな理由も存するであろうが、私見によれば、唯識の原語が確定せられなかったことも、この際軽々に看過することができない。今日においてこそ、唯識の原語が *Vijñaptimātra* であることは、周知の事実であるが、以前においては、普通に識は *Vijñāna* であるとせられたようである。もともと現存の梵文を見ると、唯識として、*Vijñaptimātra* が用いられると共に、稀には *Vijñānamātra* も用いられることもあり、そしてその意味もほとんど同様に考えられているから、従来のような解釈も、全然誤りであったとはいわれない。しかし唯識が直ちに *Vijñānamātra* であるといったのでは、その概念に、どことはなしに、明らかにしきれないところがある。そこで唯識の原語が *Vijñānamātra* であることに疑いを抱く学者も出て来た。そのきっかけとなったものは、中国の唯識哲学すなわち法相宗の初祖慈恩が、識を毘若底となし、唯を摩咀刺多としたことである。毘若底はどうしても *Vijñāna* の音訳ではない。この際考えられるのは、*Vijñatimātrata* である。なるほど毘若底は *Vijñati* であるように思われる。けれども *Vijñati* が識の意味になるか、またかような用語例があるかという段になると、明答することはできない。かくして推定せられたものが、*Vijñaptimātra* の語である。第一、*Vijñaptimātra* は唯識を表わすものとして、その用語例が仏教書にもあるが、仏教以外のインド学派の書にもある。第二、慈恩の毘若底は *Vijñati*

ではなくして、*Vijñapti* であることは、*Prajñaptivādinah* の訳語として、波羅若底婆施のあることから推測することができる（宇井氏印度哲学研究第一参照）。しかし唯識の原語は、かように推定せられたけれども、その意味はまだ尋求せられるまでに至らなかった。唯識の原語が確定せられ、その意味が尋求せられるようになったのは、「唯識義成就」がフランスのシルヴァン、レヴィ氏によって出版せられてからのことであるといつてよからう（Sylvain Lévi: *Vijñāptimātratasiddhi*. Paris. 1925）。

実に唯識哲学の梵文史料の発見は、まったくシルヴァン、レヴィ氏の功績である。その最初のものは、*Mahāyāna-sūtrāṅkara* であった。氏はこれを二一八九八年にネパールで発見し、一九〇七年にパリで出版し、さらに一九一一年にそのフランス訳を出した。これには西蔵訳もあれば、漢訳には波羅頗蜜多羅の大乗莊嚴經論十三卷（大正蔵三一 No. 1604）がある。この書は彌勒の唯識思想すなわち初期の唯識哲学を含むものとして、甚だ重要な史料ではあるが、中にはまだ唯識の語は現われていない。次はここに挙げた *Vijñaptimātratasiddhi* である。この中には、唯識二十論と唯識三十論が含まれているが、レヴィ氏が一九二二年の第二回のネパール滞在中に発見したのは、唯識三十論頃の安慧註だけであった。この写本はもとより不完全なものであったから、氏は帰国後も西蔵訳（東北目録 No. 4057）とこれを対照していたが、十分に立派な定本を得ることができなかったようである。しかるに一九二四年の二月にネパールから唯識二十論の存在を通知して来たので、氏はこれを送って貰い、それを西蔵訳と対照して、ついに翌一九二五年に両者を併せて「唯識義成就」として出版した。これは唯識哲学の史料としては、誠に重要なもので、唯識の原語は、これによって完全に確定せられたのである。なおレヴィ氏は一九二八年に三たびネパールに入って、*Madhyantavibhāgatika* を発見した。これは安慧註の中辺分別論で、漢訳はないが、西蔵訳（東北目録 No. 4032）は存する。漢訳には、中辺分別論としては、真諦訳の中辺分別論二卷（大正蔵三一 No. 1599）と玄奘訳の弁中辺論三卷（同三一 No. 1600）及び



弁中辺論頌一卷(同三一 No. 1601)がある。もともとこれに安慧註の存することは、中国においても、これを認めていた。それは慈恩の弁中辺論述記卷下(大正蔵四四 No. 1895三二中)に、

安慧釈云。無散乱体。即此奢摩他。由ニ無散乱ニ修ニ於止ニ故。無顛倒体。即此毘鉢舍那。由ニ無顛倒ニ修ニ毘鉢舍那ニ故。通ニ九種定四種慧ニ也。

とあるので明らかである。この書は、山口益氏が名古屋で昭和九年に出版した。さらに氏は訳註を昭和十年に、漢蔵対照を昭和十二年に出版した。この中にも、唯識の原語は存し、したがって唯識哲学の史料としては「唯識義成就」にも劣らない重要なものである。

それは暫らく措き、唯識の原語が「唯識義成就」によって完全に確定せられたことは、すでに述べた通りであるから、われわれはこの問題に関する限りにおいては、単にこの書を顧慮すれば足りるのである。かくして唯識の原語が確定せられたと共に、その意味も尋究せられることになった。この際唯識の意味の尋究は、甚だ結構であるけれども、新しく確定せられた Vijñapti の語に心を奪われ、唯識哲学の根本趣旨を忘れて、あらゆる方に唯識の概念を定めようとするものも現われて来たように思われる。こうなつては過ぎたるはなお及ばざるが如しで、従来解釈は必ずしも正当であるとはいえないかも知れないが、それにも増してこの新しい解釈は、さらに不適當であるのを免れることはできない。

## 二 唯識の語

何と云つても、Vijñaptimātra の語が元であるから、私はまず「唯識義成就」ことに唯識三十論について、その用語例を検べようと思ふ。唯識三十論によると、唯識の語には、三種の形式がある。Vijñaptimātraka, Vijñaptimā-

trata, Vijñaptimātratva が、それである。

第一に、Vijñaptimātraka の用語例を求めると、唯識三十論頌の第十七に、

Tenaḍidam sarvaṃ vijñaptimātraka.

故に此の一切は唯識相である。

とあるのは、その好適例である。この Vijñaptimātraka は玄奘の唯識相と訳したものに該当するように思われる。故に私も彼に従つて唯識相としたのである。第二に、Vijñaptimātrata の用語例を求めると、同じく第二十五頌に、

Saḍeva vijñaptimātrata.

それのみが唯識性である。

とあるのが、同様に好適例である。玄奘はこれを唯識性と訳しているから、私も彼に従つて唯識性とした。第三に、Vijñaptimātratva の用語例を求めると、同じく第二十六頌に、

Yavad vijñaptimātratave vijñānaṃ naḍavatisthati, —

唯識性に於て、識が住しない間は、——

とある。玄奘はこの語を Vijñaptimātrata と等しく、唯識性と訳しているが、私は二者を区別するために、彼を唯識性としたのに対して、此を唯識義としたのである。

## 三 Vijñapti の原始的意味

かように唯識の原語には、三種の形式が存するが、その根底をなすものは、Vijñapti であるから、私は唯識の概念を検討するために、まず Vijñapti の意味を明らかにしなければならぬ。



Vijñapti は区別する、弁別する、悟解するなどという意味を有する vijñā という動詞の使役法 vijñāp から作られたものであるから、元来はそれは区別せしめること、弁別せしめること、解悟せしめることなどを意味するものであると解すべきであろう。この点から見ると、それは表示、告知の意味となるわけである。漢訳において、「表」等と訳するのは、これがためである(荻原雲来氏、三十頌成唯識論和訳)。たとえば、古来仏教において、用いられた無表色 Avijñaptirūpa の表の如きが、それである。

仏教の歴史において、無表色の語および思想が、いつごろから行われるようになったかは明らかでないが、それが業の思想から出たことは疑われない。原始仏教においては、業を分つて二となし、思業(Cetanākarma) および思口業(Cetayitvā-karma)としたようであるが、思業は意業(Mānasa-karma)であり、思口業は身業(Kayika-karma)であり口業(Vacika-karma)である。降つて小乗仏教においては、この身口二業に、それぞれ表業(Vijñapti-karma)無表業(Avijñapti-karma)を分つようになつたと思われるが、ここらいう無表業がすなわち無表色である。業の思想に関しては、小乗仏教を継承したと考えられる竜樹は、中論観業品第十七の第四および第五の両頌に、

4. Vāg-viṣpando' viratayo  
     Yās cāvijñapti—samjñatāḥ I  
     Avijñaptaya evānyāḥ  
     smṛtā viratayas tathā II  
     Paribhogānvayam puṇyam  
     apuṇyam ca tathāvidham I  
     Catana ceti saptaita  
         語と動と  
         および無表と称せられる非遠離と、  
         他の無表といわれる、  
         遠離と、  
         受用より生ずる福と  
         および同様の非福と、  
         並に思と、これらが

dharmāḥ karmañjanāḥ smṛtāḥ II 業を表わす七法と称せらる。

と云つてゐる。これで見ると、業の七種は、語、動(以上は身口の表業)、非遠離(悪)、遠離(善)(以上は身口の無表業)、福、非福、思となる。しかるに漢訳では、青目釈の中論(大正藏三〇 No. 1564)でも、また分別明釈の般若燈論釈(同三〇 No. 1566)でも、これとは多少異つてゐる。すなわち

中論	般若燈論
4. 身業及口業	身業及口業
作与無作業	作与無作四
如是四事中	語起遠離等
亦善亦不善	皆有善不善
5. 受用生福德	受用自体福
罪生亦如是	罪生亦如是
及思為七法	及思為七業
能了諸業相	能了諸業相

とある。これによると、身業および口業に、それぞれ作業すなわち表業もあれば、無作業すなわち無表業もあるので、併せて四となる。従つて梵文のように、それは遠離非遠離すなわち善悪を以て、業を分類する標準とするものではない。もしこれを標準とすることになれば、二表業二無表業の各に善悪があるのであるから、これだけでも業は八種類となる。さらにこれに福非福思を加えると、業は全体で十一種類となるわけである。

しかし今ここでわれわれの問題とするのは、業そのものの分類ではなくして、業特に身口二業に対して、竜樹が Vi-



jñapti, Avijñapti の語をどういふ風に用いていたかということである。漢訳中論(大正蔵三〇 No. 1564 二下)には、口業者、四種口業。身業者、三種身業。是七種業有三種差別。有作有無作。作時名ニ作業。作已常随逐生名ニ無作業。とあるが、表業は言語もしくは身体でなせる行為が、そのまま他人に表示せられるところから、かように名づけたものである。故に行為がすなわち表業であるといっても差支えない。この点から見ると、中論に作時為作業とあるのも、表業の性質を示さないわけではない。次に無表業は、われわれのなせる行為が、一種の習慣となつて、果を生ずるものであるが、他には表示せられないところから、無表というのである。ゆえにそれは行為から生ずるものではあるが、決して表業のように、行為そのものではない。この点から見ると、中論がこれを示すのに無作を以てし、作の後に常に随逐して生ずるとするのは、強ち不適當ではない。すなわち中論は行為の有無を以て、表業と無表業を区別するのである。かような解釈によつても、表業無表業の区別が付かないわけではないが、しかし有作無作と訳したのは、Vijñapti, Avijñapti の意味は現れないのである。しかるに般若燈論積を見ると、この意味が確に現われている。もつとも般若燈論も、中論と等しく、すでに挙げたように、この二語を作無作と訳してはいるが、しかしその解釈にはかれと異なるものがある。すなわちそれによると(大正蔵三〇、九九上—中)

云何名ニ作無作色。以ニ身口色令ニ他解者名ニ作色。不以下以ニ身口色令ニ他解者名ニ無作色。

とあるが、他をして解せしめるものとは表のことであり、他をして解せしめざるものとは無表のことであるから、これは作色無作色というよりは、むしろ表色無表色という方が適當である。

さらにこれを世親の俱舍論について考えると、業品第四の第一頌に、業には意業および身口二業の三種があることを述べた後に、その第二頌に、身口二業につき、

Te tu vijñaptavyajñapti 此身語二業 此身語二業

といている。そこで両漢訳を見ると、

真 諦 女 業  
二有教無教 此身語二業

俱表無表在

とある。表は他をして解せしめることであるから、旧訳にあるように、教といつても差支えない。表に関する俱舍論の解釈を検するに、玄奘訳阿毘達磨俱舍論第一分別界品(大正蔵二九 No. 1558 三上)には、無表を積して、

無表雖以下以ニ色業ニ為ニ性如レ有ニ表業。而非ニ表示令ニ他了知。故名ニ無表。

といる。真諦訳阿毘達磨俱舍論(大正蔵二九 No. 1559 一六三下)には、此法雖以下以ニ有色業ニ為ニ性。不如下以ニ有教色ニ可令ニ他知。故名ニ無教。

といている。もちろん真諦の「他をして知らしむる」というのにも、Vijñapti の意味は現われているが、しかしこの意味の現われる点からいえば、それは到底玄奘の「表示して他をして知らしむる」の明瞭なものにはおよばないのである。

#### 四 唯識哲学における Vijñapti の意味

Vijñapti の原始的意味は、かように表示・教示・告知等であるが、唯識哲学においては、この語はこれとはまったく異つた意味に用いられているのである。われわれが唯識哲学における唯識の概念を検討するについては、まずこのことに注意しなければならない。それならばここでは、Vijñapti はどういふふうに使われているかというに、これは Vijñapti と等しく、Vijñā という動詞から作られた Vijñāna とほとんど同一な意味に用いられているのである。



たとえば唯識二十論 (Sylvain Lévi: Vijñaptimātratāsiddhi. p. 3) に

Cittam māno vijñānam vijñaptis-ceti paryāyāḥ.

心と意と Vijñāna と Vijñapti とは異名である。

とあるのは、それである。この所は、梵本には欠けていたが、レヴィ氏が西蔵訳および漢訳によって、補製したものである。しかし今の目的に関する限りでは、別に差支えないと信ずる。この Vijñapti は Vijñāna と等しく、共に知ることである。区別・弁別・悟解の意味である。故に唯識哲学に関係する漢訳においては、二者を共に識といふのであるが、しかし区別しようとする際には、普通に Vijñāna を識と訳し、Vijñapti を了もしくは了別と訳する。そこでこの文の漢訳を挙げると、もっとも古い菩提流支の唯識論(大正蔵三一 No. 1588 六四中)においては、

心意与識及了別等。如是四法義一名異。

といい、もっとも新しい玄奘の唯識二十論(大正蔵三一 No. 1590 七四中)においては、

心意識了。名之差別。

といっている。しかし真諦の大乗唯識論(大正蔵三一 No. 1589 七〇下)には、単に

心意識等。是総名。

とあるに過ぎないから、二者の区別は不明である。

すでに識と了とに名の差別が存する以上は、義も終始同一であるというわけに行かないことは無論である。もっとも字義の上から見ると、Vijñāna も Vijñapti も、認識を表わすものとして、そこに同様に二の意味が考えられる。一は認識すること、すなわち作用であるが、二は認識するもの、すなわち主体である。事実について見るも、唯識哲学においては、Vijñāna にも、また Vijñapti にも、この二の意味を与えているように思われる。しかし多くの場合にお

いては、少なくとも二者を区別しようとする場合に於ては、Vijñāna は認識の主体すなわち識体を表わし、Vijñapti は認識の作用すなわち識用を表わすと見られ得るのではなからうか。たとえば眼識ないし意識もしくは阿頼耶識という際の識は、Vijñāna であるが、色等の境を認識する際には、Vijñapti を用いるのである。Vijñāna については、特に用語例を挙げるまでもなからうと考えるからこれを略し、ここでは Vijñapti について、少しくその用語例を示そうと思う。唯識三十論頌の第二頌に、転変の三種を示して、

Vipako mananakhyaśca viśayasya ca |

異熟と末那と名づけられたものと境の了別とである。

と云っているが、この Vijñapti は確かに境を了別する作用すなわち識用を表わしたものである。また唯識二十論の第二頌の処決定を釈したところ(『Vijñaptimātratāsiddhi P. 3』)

Yadi vina rūpadyarthena rūpadivijñaptir-utpadyate na rūpadyarthat, kasmāt, kvacid—deśa utpadyate na sarvatra?

もし色等の境がないのに、色等の了別が生じ、色等の境からではないならば、なぜそれはどこかある所で生じ、一切処でないであらうか。

とあるが、この Vijñapti も、また確かに色等の境を了別する作用すなわち識用である。Vijñāna は識体であるから、単独にも考えられるが、Vijñapti は識用であるから、この例から見ても、多くその働きかけるべき境に関係するものであることが分るのである。しかしここに注意すべきは、唯識二十論の漢訳の中では、独り菩提流支のみが(大正

蔵三一、六四下)、

若離<sup>ルレバ</sup>色等外諸境界虚妄<sup>ウツ</sup>見<sup>ミ</sup>者。以<sup>テ</sup>三<sup>ニ</sup>何<sup>レ</sup>義<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>。於<sup>テ</sup>三<sup>ニ</sup>有<sup>レ</sup>色<sup>ニ</sup>眼<sup>ニ</sup>則<sup>チ</sup>見<sup>レ</sup>色<sup>ヲ</sup>。余<sup>レ</sup>無<sup>レ</sup>色<sup>ニ</sup>处<sup>ニ</sup>則<sup>チ</sup>不<sup>レ</sup>見<sup>レ</sup>色<sup>ヲ</sup>。



と訳して、Vijñapti を虚妄見もしくは単に見とし、従ってこれを作用とするのに反し、真谛は（同七一上）、

若離<sup>レ</sup>六塵色等<sup>ヲ</sup>識生<sup>ジ</sup>。不<sup>レ</sup>從<sup>レ</sup>塵生<sup>シ</sup>。何<sup>ニ</sup>因<sup>テ</sup>此<sup>ノ</sup>識有<sup>ル</sup>處得<sup>ル</sup>生<sup>ス</sup>。非<sup>ニ</sup>一切<sup>ノ</sup>處生<sup>ス</sup>。

と訳し、また玄奘も（同七四下）、

若離<sup>レ</sup>実有色等<sup>ヲ</sup>外法<sup>ヲ</sup>。色等<sup>ヲ</sup>識生<sup>ジ</sup>。不<sup>レ</sup>緣<sup>ニ</sup>色等<sup>ヲ</sup>。何<sup>ニ</sup>因<sup>テ</sup>此<sup>ノ</sup>識有<sup>ル</sup>處得<sup>ル</sup>生<sup>ス</sup>。非<sup>ニ</sup>一切<sup>ノ</sup>處<sup>ニ</sup>。

と訳して、Vijñapti を Vijñāna と同じく、共に識としてしていることである。かように訳したのでは、Vijñapti の特殊の意味は現われないのである。

### 五 唯識相

以上で識の意味を明らかにし、ここで必要とする準備工作を終えたと考えるから、進んで私はいよいよ本題に入り、唯識の概念の検討に取り掛かろうと思う。

すでに述べたように、唯識の語には、唯識相・唯識性、および唯識義という三種の形式が存するから、今その概念を検討するに際しても、この順序に従って、三段に分けるのが適当であろう。そしてその最初に來るものは、唯識相である。唯識相は、唯識哲学においては、迷界を指したものである。唯識論においては、この迷界をインドの伝統思想に従って「此の一切」と称しているが、それを唯識相としたことは、唯識三十論頌第十七を見れば明らかである。すなわちそれには、

idam sarvaṃ vijñaptimātrakam.

この一切は唯識相である。

とある。それならば迷界が唯識相であるとはどういう意味であるかというに、すでに明らかにしたように、Vijñapti は認識する作用すなわち識用であるから、この提言の意味は、識用を離れては、迷界は存するものでないということに

なるわけである。

認識する作用といえは、普通には理論的な知的作用であると理解せられるであろう。しかし仏教でいう識用は、理論的なものではなくして、実践的なものである。識用を理論的なものとする、その場合においては、客観世界がまず与えられ、主観の認識作用は、ただこれを認容するに止まると考えられるであろうから、その結果として起るものは、主観の客観に一致するか否かであろう。そこで何らかの意味において、主観の客観に一致するものが真とせられ、そうでないものが偽とせられる。もちろん真偽の究極の意味については、精密な考察を要するが、しかしいづれにしても、識用を理論的なものとする限りは、その問題は真偽判断の外にはでないであろう。しかるに識用を実践的なものとする、その場合においては、主観の識用の客観に対する関係は、認容ではなくして働き掛けである。仏教においては、普通これに執着といっているが、唯識哲学も、哲学としての大乗の一として、またこの例に漏れることはない。そうすると、その結果として起るものは、主観の識用が客観を執するか、離れるかである。そこで客観に対する主観の執着が、迷といわれ、染といわれるのに対して、主観の客観を離れることが、悟といわれ、浄といわれるのである。ゆえに識用を実践的なものとする限りは、その問題は真偽判断ではなくして、迷誤判断であり、染浄判断である。

かように識用を理論的なものとする、それは認容であり、これを実践的なものとする、それは執着である。唯識哲学においては、この執着は分別（Vikalpa）と称せられる。既に執着が分別であるとすれば、その分別も、真の分別ではなくして、妄の分別であることは無論である。すなわち Vijñapti は Vikalpa であると共に、虚妄遍分別（Abhūtaparikalpa）である。それならば識が妄分別であるとすると、「此の一切」idam sarvaṃ はどうなるかという、それは所分別（Kalpita）である。妄分別に我法二執があるように、それによって分別せられた所分別にも、また我法二相がある。唯識三十論頌第一に、



Ātma—dharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate I

我法の相が種々に転ずる。

とあるのがそれである。この偈頌の中で、問題になるのは upacāra である。玄奘はこの偈頌を

由仮説我法 有種々相転

と訳し、荻原氏も（安慧造三十唯識の釈論和訳 大正学報第二輯一一頁）、

我法の仮説は種々に転ず

と訳して、共にこれを仮説となすのであるが、私は単に相としたい。しかし今はその論証を省く。

進んで分別の上から唯識相を考えると、「此の一切」である所分別は、分別を離れては外に存するものでないから、唯分別であり、したがって唯識相であるというのである。中辺分別論第一相品の第一頌に、

Abhūtaparikalpo'sti dvayam tatra na vidyate I

虚妄分別はある、その中に二はない。

とあるのは、存在するのは唯分別だけであって、それによって分別せられた所分別の我法二相は存在しないという意味である。もっともここに二とあるのは、長行によると、能取所取となっていては、能取は我執分別によって起された我相のことであり、所取は法執分別によって起された法相のことである。そしてこの唯分別が、すなわち唯識に外ならぬことは、唯識三十論頌の第十七頌が、これを明示する。

Yad—vikalpyate tena tan—nasti,

分別せられたものは、これによってそれはない、

tena—idam sarvaṃ vijñaptimātrakaṃ.

故に此の一切は唯識相である。

この文から見ても、唯識哲学においては、分別と訳する Vikalpa と識もしくは了別と訳する Vijñapti とが、まったく

同義に用いられたことは、少しも疑うの余地はない。分別はすなわち識であり、唯分別はすなわち唯識である。

さらに考えると、分別もしくは了別は、唯識哲学においては、転変 (Parīṇama) と同義に用いられる。このことは唯識三十論頌の第十七に、

Vijñānaparīṇāmo 'yaṃ vikalpo

識転変はこの分別である。

とあるによっても、また同じく第一に、前に挙げた「我法の相が種々に転ずる」を承けて、

Vijñānaparīṇāme 'sau

これは識転変による。

といているところから考えても、明らかである。しかし外形の上から卒爾として見ると、識転変と分別もしくは了別とは、決して同一ではない。識転変においては、識は体であり、転変は用である。しかるに分別もしくは了別においては、唯用が示されるのみで、体は現われていない。けれども少し吟味して見ると、二者は大体同一であるといえることができる。分別もしくは了別は、唯用のみであるとはいっても、用は独立に存在するものではなくして、それは何かの用であるから、そこに体としての識を予想することは疑われない。この意味において、分別もしくは了別は、識の分別もしくは識の了別として、識の転変と同一になるわけである。

しかし一步を進めて考えると、転変と分別もしくは了別とは、その内容には異なるものがある。一は用の上において。二は体の上において。まず用の上から論ずると、分別もしくは了別は、主観としての識の作用で、これは仏教本来の思想であろうと考えられる。しかるに転変は、変現もしくは変似 (Pratibhāsa または Avabhāsa) といい、元来は客観としての実在の作用であるから、これは仏教本来の思想ではなく、仏教以外のインド哲学、一仏教から見ると、いわゆる外道哲学から来たものであるかと思われる。しかし実際においては、この二者は同一意味に用いられることがないで



はない。すなわち分別もしくは了別によって所分別の迷界が起るといふ場合に、転変もしくは変現といふことがある。たとへば二十唯識論頌の第一に、

Vijñāpimātram—eva-etaḥ  
 此は正に唯識である。

asad-artha—avabhāsanāt I  
 存在しない境を変現するが故に、

Yathā taimirikasya—asat-  
 例は眼瞽あるものが、

keśa—candrādi—darśanam II  
 存在しない髮月等を見るように。

とあるが如きがそれである。これは了別作用が妄分別の作用として、まったく自己の内部から、所分別の境を変現することをいったものである。所分別の我法二相は、妄分別によって、変現せられて、初めてその境となるものであって、決してそれ自身存在する客観的の実我実法ではない。妄分別がどうしてかような力を有するかというに、それはたとへば眼に病氣を持っているものが、客観的に存在しない髮月等の幻覚を有するが如きもので、心に無明の病を有するのに基づくのである。この偈頌は、立宗偈と称し、唯識哲学の根本義を示すものとして、極めて重要なものではあるが、往々誤解せられるの傾向があるように感ぜられる。たとへば真諦が（大正蔵三一、七〇下）、

実無有外塵 似塵識生故 猶如瞽眼人 見毛二月等  
 と訳するが如き、また玄奘が（同七四）、

内識生時 似外境現 如有眼瞽 見髮蠅等

と訳するが如きも、いずれも正しいとは思われない。なぜならば、妄分別が境を変現するのは、まったく内部から作り出すのであって、既に存在する外境に似せて変現するのではないからである。似生とか、似現とかいえば、分別の外に、境を予想するものであるが、唯識哲学の立場からいえば、分別の外には、決して外境の存在を許さないのである。

荻原氏が、この偈頌を訳して、

此（一切）は唯了別のみなり、非有のものが境に似て現するが故なり、譬へば眼瞽あるものに、非有の髮月等が見ゆるが如し。

となすのも（性相二輯二頁）、同様に不可であると考える。この点から見ると、菩提流支（大正蔵三一、六三下）が、

唯識無境界 以無塵妄見 如人目有瞽 見毛月等

と訳したのは、正しいといわなければならない。

次に体の上から論ずると、識転変と分別もしくは了別との間には、その性質に相違がないであろうか。私の今目的とするのは、識転変における識体の性質であるが、その手段としては、分別もしくは了別の予想する体としての識の性質をも吟味しなければならない。中辺分別論によると、分別もしくは了別の予想する体としての識は、三界の心々所である。その第一相品の第八頌に、

Abhūtaparikalpas tv cita caittas tridhātukāḥ I

しかし虚妄分別は、三界の心々所である。

とある。三界というも、現実世界の差別を指したのではなくして、禪定の状態が異なるにしたがって、心に段階が生ずることを表わして、欲色無色の三界としたものである。また心々所というも、心の外に、別に心所があるわけではなくして、了別作用の上で、それが境の総相に向かう場合に心と称し、それが境の別相に向かう場合に心所と称したに過ぎないのである。故にここに「虚妄分別が三界の心々所である」というのは、分別もしくは了別の予想する体としての識は、あらゆる状態における心であると解すべきであろう。仏教では、普通心に対し、その了別作用を生ぜしめる感覺機関すなわち根の上から、これを六種に区別し、眼識ないし意識の六識と称しているが、それは現実意識に外ならない。



体としての現実意識が、用としての分別もしくは了別を生ずるのである。

われわれは分別もしくは了別の予想する体としての識を尋究して現実意識に到達したが、それならば用としての分別もしくは了別を生ずる、この体としての現実意識は、どうして生ずるかというに、中辺分別論によると、それは非現実な超越意識、すなわち阿頼耶識もしくは本識によって、変現せられるのである。その第一相品の第三頌に、

Arhasattvatmavijñapti prañāsam prajāyate I

境有情我了別を、

変現するものが生ずる。

とある。この偈頌を分析すると、変現せられるものは、分別もしくは了別の予想する体としての現実意識であり、変現するものは、阿頼耶識もしくは本識であることが明らかになると思う。もっともここでは能変化の阿頼耶識もしくは本識は、単に変現するもの Prāñāsa とあって、偈頌の上には、阿頼耶識もしくは本識の語は現われていない。しかし文の関係から見ると、それが阿頼耶識もしくは本識であることは明らかである。この点から考えると、その長行が蔵識もしくは阿梨耶識と解釈し、またこの偈頌を玄奘が

識。生変似義 有情我及了

と訳し、真諦が

塵根我及識 本職。生似彼

と訳したのも当然のことである。次に所変現について考えると、文の上に現われる限りでは、阿頼耶識もしくは本識によって変現せられるものは、了別の外に、境有情我の三種が存するのみでなく、この了別も、用としての了別であって、決してその予想する体としての現実意識であるように思われぬ。しかしよく吟味してみると、所変現の他の三種は、了別のための所変現であって、了別を離れては、まったく意味をなさない。且つこの了別も、用としての了別で

なく、その予想する体としての六識であることによつて、他の三種の所変現が生きて来るのである。すなわち初めの境は、能変現の阿頼耶識の境ではなくして、所変現である了別の予想する体としての六識の境である。六識は境がなくては生ずることができないから、阿頼耶識は、六識のために、これを變現するのである。次の有情は、その長行に解釈してあるように、根である。真諦がこれを根と訳したのも、そのためであろう。無論この根は、初めの境と等しく、了別の予想する体としての六識の根である。西洋の考え方では、認識作用の起るには、主観としての識と客観としての境とがあれば、それで十分であるが、インドの考え方では、この二者の外に、感覺機関としての根を必要とするのである。根境識の和合によつて、了別作用が起るとせられる。根境識の三は、かように了別作用の起る条件としては、必要な条件であるが、それと同時に、また十分な条件であるとしてよからう。この点から見ると、不思議に堪えないのは、第三の我である。これは何を意味するかというに、私見によると、それは唯識哲学における六識すなわち現実意識が、用として虚妄分別を生ずるがためである。六識はそれ自身としては、現実意識として、分別を起すけれども、虚妄分別は起さないと考えることができる。すなわちこの場合においては、六識それ自身には、理論的な真偽の判断はあるけれども、実践的な迷悟染浄の判断はないことになる。分別は真偽の判断であるが、虚妄分別は迷誤染浄の判断である。そうして見ると、六識が虚妄分別の用を起すためには、それ自身としての現実意識に、何物かが加わらなければならぬ。我がそれである。我はその性質からいえば、心所である。心所としての我は、六識の全部に相応するといえないこともない。しかし第六意識は前五識を統一するものであるから、我の直接に相応するのは意識だけであつて、前五識には、それは間接に相応すると見るべきであらう。いずれにしても、能変化の阿頼耶識は、所変化の六識すなわち現実意識に、妄分別を起させるために、根境を變現すると共に、我の心所をも變現するのである。

もしこの解釈が誤を犯していないならば、中辺分別論の唯識相観は、自ら二段に分れることになるであらう。すなわ



ち第一段においては、非現実意識である阿頼耶識が、現実意識である六識を変現し、次に第二段において、この六識が分別を起し、その結果として、所分別の迷界が現われる。そうすると、この分別も、かの変現も、等しく用ではあるが、その性質は決して同一ではない。これはその体としての識が、これとかれとでは、まったく異なるからである。かれにあっては、識は阿頼耶識であるが、これにあっては、識は六識である。そこでわれわれは、この唯識相観を唯識論のそれに比較しなければならない。

唯識論においては、変現(Pratibhasa)の代りに転変(Pariṇāma)を用いるが、この転変は分別と同義である。既に挙げた唯識三十論頌第十七の「識転変は此の分別である」という文が、明らかにこれを示している。また分別の代りに変現(Avabhāsa)を用いるが、これも二者を同義とした証拠であると思ふべきであろう。同様に前に挙げた唯識二十論頌第一の「これは正に唯識である、存在しない境を変現するがゆえに」という文がそれである。それならばこのことはどうして起るのであるか。私見によると、それは中辺分別論とは異り、変現もしくは転変の体としての識と分別もしくは了別の体としての識とが、まったく同一であるのに基くのである。

まず変現もしくは転変の体としての識を吟味すると、唯識三十論頌第一および第二に、

1. Pariṇāmah sa ca tridhā II      としてその転変は三種である。

2. Vipāko mananākhyāśca      異熟と末那と名づけられたものと  
vijñapti viśayasya ca I      境の了別とである。

とある。これから見ても、唯識論においては、転変の体としての識は、中辺分別論におけるが如く、非現実の阿頼耶識に限られないで、それと共に、他の現実意識をも含んでいることが分る。ここに異熟とあるは、阿頼耶識のことであり、境の了別とあるは、現実意識としての六識のことである。なおこの際注意すべきは、以上の二の識の外に、「末那

と名づけられたもの」とある識のことである。これは末那識もしくは第七識といわれるものであるが、それが用の上からにせよ、とにかく独立の一識とせられるようになったのは、唯識哲学の歴史の上においては、世親に始まると称してよからう。次に分別もしくは了別の体としての識を吟味すると、これについては、かの転変の体としての識のように、唯識論の上では、明瞭に現われてはいないが、唯識三十論頌の第十八から、これを推測することができると思う。すなわちそれに

Sarvabjāni hi vijñānāni      識を一切種として実て、

pariṇāmas—tathā tathā I      転変がかくの如くかくの如く、

Yati—anyonya vasād yena      相互の力によって起る、

vikalpaḥ sa sa jāyate II      故に分別が種々に生ずる。

とあるは、一方において、転変は阿頼耶識を根本とするけれども、単に阿頼耶識から生ずるのみでなく、他の転識からも生ずると共に、阿頼耶識も転識から薰習せられるのでなければ、転変の用を果し得ないことを示したものであるが、他方において、分別も同様に転識から起ると共に、阿頼耶識からも起ることを示したものである。換言すれば、それは転変の体としての識が、阿頼耶識に限られないで、転識を含むと同時に、分別の体としての識も、転識に限られないで、阿頼耶識をも含むことを表わしたものである。

## 六 唯 識 性

次に唯識性について考えると、唯識論においては、この語の出ている唯識三十論頌の第二十五が、同時にその思想をも典型的に示しているといつてよからう。すなわちそれによると、



Dharmāṅgām pramāṛthaś—casa

次にこれが諸法の真諦である、

Yatas—tathāpi sah I

故にそれはまた真如である、

Sarvākālam tathābhāvāt

一切時に如是であるが故に、

saDeva vijñaptimatratā II

そのみが唯識性である。

とある。これで見ると、唯識性は真如である。この真如は、常に変ることなく、如是であるところから、名づけられたものであろうが、それは諸法の真諦に外ならない。諸法は前節に述べた唯識相で、したがってそれは迷界であるから、真如である唯識性は、その本性で、したがってそれは悟界である。もし唯識相が現象であるといわれることができるならば、唯識性は確かに実在である。このことは唯識哲学全体に関して妥当であるや否やは、容易に断言することはできないが、少なくともそれが唯識論に現われている限りでは、この見解は誤っていないと思う。この意味においては、唯識哲学には、本来仏教的でない、いわゆる外道的な思想が、多分に含まれているといわなければならぬ。

それは暫らく措き、唯識性の思想を唯識三十論頌の上から辿って行くと、その第十七頌において、迷界の根本性質を述べ、第十八および第十九の両頌において、その発現を説き、第二十頌から三性の説明になり、三無性の解釈を経て、第二十五頌におよんで、ようやく唯識性に到達したものである。もちろん三性の解明は、唯識哲学においては、迷界に關係するところが多いのであるが、しかしそれと同時に、唯識性もこの三性から導き出されるところが決して少なくない。ことに唯識三十論頌は、そういう説き方をしているようである。三性とは、

原語

梵語

真諦

Parikalpita svabhāva

遍計所執性

分別性

Paratantra svabhāva

依他起性

依他性

Parinispanna svabhāva

円成実性

真実性

である。唯識相の上では、迷界は分別によって生ぜられた所分別であるがゆえに、それは分別を離れては、外に存するものではない。けれども分別は確かに存在する。いわゆる唯識無境がそれである。そこで存在しない所分別を分別性もしくは所執性といい、存在する分別を依他性もしくは依他起性と称する。前者を分別性もしくは所執性というのは、それは分別によって生ぜられたもの、もしくは執せられたものであるからである。また後者を依他性もしくは依他起性というのは、他すなわち阿頼耶識によって生ぜられたものであるからである。かように一往の考えでは、分別は存在し、阿頼耶識は存在するが、さらに進んで考えると、既に所分別の境がないから、能分別の了別もなく、したがってその体である阿頼耶識もなかるべきである。これが所分別を離れた能分別の真の相で、真実性もしくは円成実性といわれるが、その実は無である。ゆえにそれはまた無性性ともいわれる。もちろん真の意味における無は、この無性性であるが、無という点から見ると、分別性も無であれば、依他性も無である。なぜ分別性が無であるかという点、それは唯所分別の相として存在するのみで、分別を離れては、外には存在しないからである。ここに相無性が立てられる。またなぜ依他性が無であるかという点、それは阿頼耶識という縁によって生ずるもので、この縁を離れては、外に存在しないからである。ここに生無性が立てられる。かくして分別性・依他性・真実性の三性に基いて、相無性・生無性・性無性の三無性が説かれることになるわけであるが、しかしこれを説くのは、結局真実性としての性無性を明らかにするがためであると考えられる。この真実性としての性無性が、すなわち唯識性である。

### 七 唯識義

唯識哲学における唯識の概念を検討するために、私は初めに唯識相の意味を明らかにし、次に唯識性の意味を明らか



にした。唯識相と唯識性との関係は、少なくともそれが唯識論に現われる限りにおいては、現象と実在との関係に帰せらるべきものであることは、既に述べた通りである。この点においては、唯識哲学は、仏教本来の思想ではなくして、外道哲学から来たものである。その意味において、それは確かに一種の形而上学である。けれども唯識哲学は、仏教哲学の一として、理論哲学ではなくして、実践哲学である。既にそれは実践哲学であるがゆえに、実在である唯識性は、現象である唯識相と共に、それは単に観行の対境としての意味を有するに止まる。ゆえに唯識三十論頌が、第十七頌から第十九頌に至る三頌において、唯識相を明かし、第二十頌から第二十五頌に至る六頌において、唯識性を明かしたのとは、第二十六頌から第二十九頌に至る四頌において、唯識行を明かすための準備であるというべきである。観行の対境として見ると、唯識相は迷界として捨せらるべきものであるが、唯識性は悟界として求めらるべきものであろう。この棄捨とこの欣求とは、唯識行によって達せられるの外はないが、かくして達せられたものが、唯識果である。唯識果は、唯識三十論頌においては、最後の第三十頌に説かれる。私は唯識行と唯識果とを併せて唯識義となし、唯識哲学における唯識の概念は、唯識相および唯識性の意味を明らかにすると共に、この唯識義の意味を明らかにすることによって、初めて完結せられるものであると信ずるのである。そこで最後に唯識義の検討に移らうと思う。

唯識義の検討に入るに当って、少しく注意して置きたいことは、唯識義の語である。既に第二項において、この語の原語は、*Vijñaptimātrata* であるが、玄奘がこれを *Vijñaptimātrata* と等しく、唯識性と訳するのに対して、私は二者を区別するために、これを唯識義としたことを述べた。けれども実をいえば、もっと事情が込み入っているのである。たしかに唯識義に当るべきものに対し、唯識三十論頌の第二十六では、*Vijñaptimātrata* となっているが、第二十八頌では、*Vijñanamātrata* となっており、さらに第二十七頌では、単に *tan(vijñapti)mātra* となっている。玄奘は第一は唯識性と訳しているが、第二および第三に対しては、単に唯識とした。真諦訳といわれる転識論にお

いては、唯識義をまったく唯識性と同意味に用いている。しかし私は *Vijñaptimātrata* と *Vijñaptimātrāta* とは、区別するのが適当であると思う。なぜならば、唯識性といえば、唯分別ばかりであるこの迷界の本性、すなわち実在とか真如とかを指すことになるが、唯識義といえば、この迷界は唯分別のみであるとか、もしくはこの迷界は阿頼耶識を離れては存在しないとかいう教義を示すことになり、したがってそれはいずれかといえば、迷界の本性でなく、迷界の実相すなわち唯識相に関するからである。もちろん *ta* も *tva* も、等しく性という意味もあり、義という意味もあるが、しかし *ta* は単に *Vijñapti* へのみ付けられるのに対し、*tva* は *Vijñapti* にも、また *Vijñana* にも付けられることを注意しなければならない。既に *ta* は *Vijñaptimātrata* となるだけであるから、その意味は唯了別のみである世界 (*Vijñaptimātraka*) の本性 *ta* ということになるが、これに反して *tva* は *Vijñaptimātrata* もしくは *Vijñanamātrata* となるから、前者の場合においては、この世界は唯了別のみであるという教義もしくは義趣 *tva* を示すことになり、後者の場合においては、この世界は阿頼耶識を離れては存するものでないという教義もしくは義趣を表わすことになるのである。

そこで唯識義の意味を検討すると、既に述べたように、これには三の階段がある。一は捨せらるべき唯識相の排棄であり、二は求めらるべき唯識性の獲得であり、三はかくして得られた唯識果である。まず唯識相の排棄から述べると、唯識論三十頌においては、それは第二十六頌から第二十八頌に至る三頌に説かれている。もっとも第二十六頌において

Yavad vijñaptimātrate

唯識義において、

vijñanam na—avatisthati I

識が住しない限りは、

Grāha—dvayasya—anusayas

二取の随眠は、



tāvan—navinivartate II

その限り退転しない。

とあるから、それは唯識相のまだ排棄せられない場合を示し、これに反して、第二十八頌においては、

Yad—alambanam vijñānam

識が所縁を

na—eva—upalabhate tadā I

まつたく得しない時は、

Sthitam vijñānamātrave

唯識義に住する、

grāhya—abhāve tad—agrahāt II

所取なく能取なきがゆえに。

とあるから、それは唯識相のまつたく排棄せられた場合を表わすこと見てよからう。等しく唯識相の排棄を表示するのに、唯識義という語を用いるにしても、前の場合のごとくは、Vijñaptimatratva となし、後の場合においては、Vijñānamātratva となすのは、注意すべきである。この二頌の中間にある第二十七頌は、唯識相の排棄に関しても、また二者の中間に位すると考えることができる。すなわちそれは

Vijñaptimātram—eva—idam

これは唯識であると思つても、

iti—api hi upalambhataḥ I

有所得であるがゆえに、

Sthāpayann—agrataḥ

その現前にあるものを立てて、

kimcit tanmātre na—avatiśhate II

唯識義に住しない。

とある。この場合においては、一方から見ると、迷界は了別の外には存しないとするがゆえに(第一句)、唯識相は排棄せられたように思われる。しかし他方から見ると、迷界は唯了別であるとするのは、現前に或るものを立てることであり、したがってそれは有所得であるがゆえに(第二句および第三句)、唯識義に住したとはいえないのである(第四句)。ここに「そのみであること」Tanmātra というのは、もちろん Vijñaptimātra と同様であろう。

それならばここにいう唯識相の排棄とはどういう意味であるかというに、それは第二十八頌にあるように、所取もなく、能取もなくなることであり、さらに進んでは、第二十六頌にあるように、この二取の随眠のなくなることである。能取とは我執であり、所取とは法執である。そしてこの二取の随眠とは、習気のことである。すなわち能取随眠は我執習気であつて、それは煩惱障に当るものであろう。また所取随眠は法執習気であつて、それは所知障に当るものであろう。能取所取すなわち我法二執が分別で、分別によつ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元を尋ねると、我執は阿頼耶識の中にある我執習気に由来し、法執は阿頼耶識の中にある法執習気に由来する。この両習気によつて、我法二執すなわち分別は、所分別の迷界を発現するがゆえに、この両習気は分別習気ともいわれるのである。ゆえにこの分別習気がなくならないことは、所分別の迷界は、常に顕現する。唯識行によつて、所分別の迷界は、能分別の習気を離れては、外に存するものではないと悟了すると、所分別の迷界はなくなる。既に所分別の迷界がなくなると、能分別の習気も、またなくなる。しかし迷界は分別の外には存在しないと悟了するも、なおそこに少しでも有所得の見が残留し、所縁を得するが如きことのある場合には、まだ唯識義が完成したとはいえない。有所得の見がなくなり、所縁を捨する時に、唯識義が完成する。ここに初めて唯識相が排棄せられるのである。

次に唯識性の獲得について考えると、それは唯識三十論頌においては、第二十九頌に説かれている。唯識相の排棄においては、分別習気がなくなるだけであつて、すべての習気なくなるわけではない。阿頼耶識の中にある習気は、分別習気の外に、異熟習気というのがある。これを唯識三十論頌に求めると、それはその第十九頌にある諸業習気Karmāṇo Vasāna のことである。異熟習気は、その原因の上から見ると、業であるが、その結果の上から見ると、異熟である。すなわちそれは阿頼耶識である。分別習気は直接に迷界を变现するものであるが、異熟習気の迷界に対する関係は、直



接的なものではなく、間接的なものであって、その職分は迷界の地盤であり、基礎である阿頼耶識を変現するところに存する。ゆえに原因になる異熟習気は、前生の阿頼耶識の中にあるものであって、それが原因となって、現在の阿頼耶識が生ずるのである。しかるに分別習気は、等流習気ともいわれ、現在の阿頼耶識の中であって、直接に迷界を変現するものである。分別習気は迷界の直接変現に関係するだけに、その作用が顕著であるから、これをなくすることも、それほどに困難ではないが、異熟習気は迷界の基礎に関係するだけに、その作用も隠微であるから、これをなくすることは容易でない。唯識哲学においては、唯識相の排棄は、分別習気をなくすることによって、その目的を達することができるが、唯識性の獲得は、異熟習気をなくすることによって、その目的を達することができるように思われる。唯識性の獲得を説いた唯識論頌第二十九頌を挙げると、

Acitto' nupalambho'sau

これは無心であり、無得である、

jñānam lokottaranca tat I

またこれは出世間智である。

Āśrayasya paravrttir

所依の転移がある。

dividhā daustulya hānitaḥ II

二種の粗重を捨てるがゆえに。

であるが、ここで注意すべきは、所依の転移である。所依とは、いうまでもなく、迷界の所依である阿頼耶識のことである。唯識相の排棄においては、能取の我執もなくなり、所取の法執もなくなると共に、我執熏習もなくなり、法執熏習もなくなるが、しかしその基礎になる阿頼耶識そのものは、異熟熏習と共に、依然として存在する。しかるに唯識性の獲得になると、初めて阿頼耶識そのものがなくなると共に、異熟習気もなくなるのである。

それならば阿頼耶識およびそれを生ぜしめる異熟習気はどうしてなくなるかという点、粗重の捨てられるがためである。粗重とは、安慧釈によると、所依の無堪任性(Āśrayasya-akarmānyata)である (Vijñaptimātratāsiddhi. p. 44)。

無堪任性が粗重の意味であることは、護法の意見を示すと思われる成唯識論第九卷 (大正蔵三〇 No. 1585 五〇—一) に、

二障種子。立粗重名。性無堪任性。違細輕故。

とあるにても首肯せられる。しかし安慧はこの無堪任性を以て、所依すなわち阿頼耶識の性質であるとするのに、護法は無堪任性を以て、二障の種子の性質であるとする。もちろん二障の種子は阿頼耶識の中にある。けれども二障の種子と阿頼耶識とは、決して同一ではない。二障の種子といえは、前に説明したところでも知られるように、それは第二十六頌に出ている二取の随眠のことである。ゆえにもし二障の種子が粗重であるならば、その捨てられるところから生ずる唯識性の獲得は、二取の随眠のなくなるところから起る唯識相の排棄と同一であるといわなければならない。もっとも粗重が二障の種子に関することは、護法釈のみでなく、安慧釈にも存する。すなわちそれは「粗重は所依の無堪任性である」といえる前に、「二種とは煩惱障の粗重と所知障の粗重とである」と述べ、さらにその後「またこれは煩惱と所知との障の種子である」とも付加している。そうすると粗重を不堪任性とし、これを二障の種子に帰する点においては、安慧も護法もまったく同一であるといわなければならない。それならばこの解釈と、前に述べた無堪任性を阿頼耶識に帰する安慧の解釈とは、どういうふうに関和せらるべきであろうか。

元来粗重という訳語は、成唯識論第九卷に解釈するように、粗は細に対し、重は軽に対するものであろうが、全体として見れば、その第六卷(大正蔵三〇、三〇中)にあるように、粗重は輕安(Prasrabdhi)に対するもので、後者が堪任性(Karmānyata)を性とすると反し、前者は無堪任性(Akarmānyata)を性とするものである。堪任性といえは、愉快であり、張合があつて、何事にも気軽に手出しのできる状態であるが、これに反して、無堪任性といえは、気が鬱して、張合がなく、重々しい感じが全体を支配して、引込み思案になるような状態である。果してそうであるならば、粗重は



阿頼耶識の中にある二障の種子の性質であるとするよりも、阿頼耶識そのものの性質であるとする方が適當であるように思われる。またたとえそれが種子に帰せられるにしても、それは二障の種子というような、迷界を直接に発現する分別習気の性質ではなくして、迷界発現の基礎をなす阿頼耶識を生ぜしめる異熟習気の性質であろう。なぜならば、分別習気は直接に迷界を発現するものであるがゆえに、いずれかといえば、その働き方は陽気なものであるが、これに反して異熟習気は、迷界発現の地盤をなす阿頼耶識を生ぜしめるものであるがゆえに、その働き方は隱微であり、したがってその性質も重々しいものであるからである。もしそうであるならば、唯識相の排棄には、分別習気の絶滅が特色となり、唯識性の獲得には、異熟習気の絶滅が特色となるから、二者の区別は、それによって明瞭となるであろう。もっとも異熟習気が阿頼耶識を生ずるのは、その間接の目的をいえば、迷界の発現に存するがゆえに、この点から見ると、分別習気と同様に、それにも能取所取の傾向が現われると考えられないこともない。護法や安慧が、粗重に煩惱障所知障の二種のものがあるとしたのは、あるいはこれがためであろうか。

唯識性の獲得は、かように異熟習気のなくなることであり、阿頼耶識の転ずることであるが、それならばこの転依は何によって起るかという点、それは出世間智によるのである。出世間智が現われて、阿頼耶識がなくなる。既に阿頼耶識がなくなるとすれば、そこには能取もあるはずがなく、所取も存するわけではない。第二十九頌に無心というのは、能取のなくなることを示し、無得というのは、所取のなくなることを表わしたものであろう。ここで問題になるのは、獲得せられた唯識性とこれを獲得するに働いた出世間智との関係である。そして唯識性は真如であり、出世間智は菩提であるから、この問題はつまり真如と菩提との関係はどうかということになる。そうするとこれは唯識哲学においては、重大な問題となるわけであるが、今は略して置く。

唯識相が排棄せられ、唯識性が獲得せられると、そこに唯識果が現われて来る。これが唯識義の最後の階段である。

唯識三十論頌の第三十に、これを説いて、

Sa eva anāśravo dhātur

これは正しく無漏界である、

acintyaḥ kusalo dhruvaḥ I

不思議であり、善であり、常住である、

Sukho vimukti-kāyo'sau

これは安樂であり、解脱身である、

darśakhyo' yam mahamuneh II

これは大牟尼の法と名づけられるものである。

といている。これは唯識性の獲得をば、その裏から示したものであると見ることが出来る。それはその形式からいえば、無漏界であり、不思議であり、善であり、常住であり、安樂であるが、その内容からいえば、一方煩惱障を断じた意味において、それは解脱身であり、他方煩惱障と共に、所知障をも断じ、転移の現われる意味においては、それは法身である。一口にいえば、唯識果は唯識性である。

### 第三 唯識哲学大観

#### 一 唯識哲学の取扱い方

##### イ 従来の見方

大乘哲学としての上から考えると、唯識哲学は誠に重要なもので、中観哲学にもまして、ほとんどその代表的な位置を占めていると称しても、決して過言ではない。この点に関しては、学者の間に異論はないように思われるが、しかし唯識哲学そのものの性質に関しては、その意見は区々に分れている。従来の見方によれば、唯識といえは、それは直ちに



世親の教説であると考えられたようである。換言すれば、世親と唯識とは常に関連して考えられていたといつてよい。もっともこの場合においても、無著や彌勒も説かれないわけではない。しかし教説の上においては、無著は世親とほとんど同様であると考えられる。世親の唯識哲学の外に、その特異性を持った無著の唯識哲学が存在したとは考えられない。彌勒になると、その教説が世親や無著と異らなければならず、その人物も、無著の外に、彌勒が歴史的に存在したとは考えられない。換言すれば、彌勒は無著の心上の影に過ぎないと考えられた。かようなわけで、唯識哲学は、大乘哲学としては、それは一口に世親の教説であるとせられた。

このことは大乘哲学としての他の一面である中観哲学が、竜樹によって代表せられるとしたと同様である。もっとも世親の唯識哲学における位置は、竜樹の中観哲学におけるそれとは、その関係が多少異つていとせられた。哲学としての大乘としての中観哲学においては、その代表者は竜樹一人に限られていた。もちろん竜樹の外にも、提婆・羅睺羅等が存在したけれども、彼らは中観哲学の代表者ではなくて、単に代表者である竜樹の継承者に過ぎないと考えられた。しかるに哲学としての大乘としての唯識哲学においては、世親が竜樹と同様に、その代表者とせられたけれども、無著や彌勒の位置は、決して提婆や羅睺羅と同一ではない。提婆や羅睺羅は中観哲学の代表者としての竜樹の継承者に過ぎないが、無著や彌勒は唯識哲学の代表者としての世親と対等の位置を占めた。けれども哲学としての大乘において、竜樹が一方の中観哲学の代表者とせられたように、世親が他方の唯識哲学の代表者とせられたことなどは、大体同様であるといつてよからう。

世親が唯識哲学の代表者とせられたように、成唯識論がその代表的な資料と考えられた。換言すれば、世親の唯識論がこの成唯識論の中に現われると考えられる。もっとも世親の外に、無著や彌勒が関説せられたように、成唯識論の外に、撰大乘論や瑜伽論が関説せられた。詳しくいえば、無著の唯識論が撰大乘論に現われ、彌勒の唯識論が瑜伽論に現

われると考えられる。しかし唯識哲学としては、世親の教説に、無著や彌勒の教説が含まれているとせられたように、思想内容としては、撰大乘論も瑜伽論も、成唯識論と同一系統に属するとせられたのである。

唯識哲学が世親によって代表せられると共に、それが成唯識論に現われるという、この従来の見方は果して正しいであろうか。これを吟味するためには、われわれは成唯識論の批判から出立するのが適當であると考え。成唯識論は玄奘によって翻訳せられたもので、それが唯識三十論頌の註釈であることは、特に論ずるまでもない。しかしこれはある一の註釈を単訳したものでなくして、いわゆる十大論師の註釈をば、護法を中心として、合訳し、さらに適切にいえば、繙訳したものであるといわれる。もちろん十大論師の註釈にはそれぞれ異なった意見がなかったわけではなからうが、しかしその意見は大体において二潮流に分れていたと見るべきであらう。すなわち一方は安惠を中心としたものであり、他方は護法を中心としたものである。玄奘訳の成唯識論は、護法を中心として、諸論師の註釈を合繙したものであるから、いうまでもなくそれは護法系統のものである。護法系統の思想と安惠系統の思想とは、いずれが世親の真意を伝えたかというに、これについてはもとより議論も存することであるが、しかしいづれにしても諸論師の註釈が、世親自身の唯識哲学ではなくして、世親以後の唯識哲学であることは明らかである。この意味において、世親の唯識哲学が成唯識論に現われるという従来の見方は、決して正しいとはいわれない。

進んで考えると、無著の唯識哲学が世親のそれと同様であるというのも適當ではない。もちろん無著の唯識哲学が撰乗論に現われるという考え方は正しい。しかし撰大乘論に現われる唯識哲学が、成唯識論に現われる唯識哲学に異なる所はないというのは誤っている。もっとも撰大乘論も、玄奘訳を標準として考えると、それは成唯識論に近いと思われるところはある。けれども撰大乘論は、玄奘の唐訳の外に、隋訳があり、陳訳があり、魏訳がある。生硬である魏訳はしばらく別として、隋訳は唐訳に近いが、陳訳はそれとかなり異つてゐる。撰大乘論の訳としては、陳訳よりは他の



諸訳がその原意に近いと思われるが、しかしその中に現われる唯識哲学は、決して成唯識論に現われる唯識哲学と同一でないのみならず、成唯識論の本書である唯識三十論頌そのものとも必ずしも一致していない。換言すれば無著の唯識哲学と世親のそれとの間には、かなり異なるものがある。

さらに彌勒の唯識哲学になると、世親説とは無論のこと、無著説とも大いに異なるものがある。もっとも彌勒の唯識哲学は瑜伽論に現われているという従来の見方が正しいとすれば、それは世親の唯識哲学に近いのみならず、成唯識論の唯識哲学とも、それほど離れているものではない。けれども私見によれば、瑜伽論は護法系統のものであって、決して彌勒自身の作ではない。かように考えると、唯識哲学が世親によって代表せられ、それが成唯識論に現われるという従来の見方は、誤っているといわなければならない。

#### □ 唯識哲学の三期

私見によれば、世親の唯識哲学は、従来考えられたように、唯識哲学の代表的なものではなくして、単にその一形態に過ぎないのである。唯識哲学はこれを哲学としての大乗として歴史的に考えると、それには多くの変遷がある。このことに留意しなくては、唯識哲学の性質を明らかにすることはできないというのが、私の持論である。それには少なくとも三期の歴史の変遷のあることを認めなければならない。ここに三期というのは、原始期・組織期および発展期がそれである。

まず原始期から述べると、唯識哲学は無論大乘仏教時代に現われたものであるが、その起源を尋ねると、既に原始仏教時代に、その萌芽があった。インドの仏教は、時代によって分けると、原始仏教・小乗仏教・大乘仏教となる。原始仏教時代においても、仏教は心を本としたと見ることができると、ここに唯識哲学の萌芽がある。心に悩み煩悩が起ると、それが迷であり、この悩み煩悩がなくなると、それが悟である。もとより迷が起るのも、悟が起るのも、それには縁

由がある。この縁由は、心の持ち方を離れて、外に存するものではない。私見によれば、心の持ち方によって、迷が起り、心の持ち方によって、悟が起るといふのが、いわゆる縁起説の根本義である。十二因縁説も、その本質から言えば、この埒外に出るものではない。十二因縁説は三種の縁起説が結合せられたもので、これを分解すると、それは無明縁起説・識縁起説・愛欲縁起説となる。小乗仏教時代においては、仏教哲学は主として愛欲縁起説によって組織せられたが、大乘仏教時代になると、無明縁起説と識縁起説が仏教哲学を組織する原理となったように思われる。われわれが問題とする唯識哲学は二者の中の識縁起説を原理としたものに外ならない。唯識哲学においては識と名色との関係は、常に東蘆の相依るが如きものであるとせられるが、この譬喩は既に阿含の中に存した。この意味においても、それは原始仏教時代にその萌芽があるといわなければならない。それが小乗仏教時代を経て、大乘仏教時代になると、花を開き実を結んだ。唯識哲学のかくの如き由来を明らかにするのが、その原始期の問題である。

次に組織期について考えると、これは唯識哲学が大乘仏教哲学として組織せられた時期である。ここに組織者として現われるのは、彌勒・無著・世親の三人である。三人を列挙したのは、唯識哲学の組織者としては、いずれも同等な位置を占めるという意味である。したがってその反面には、世親を以て唯識哲学の代表者とする従来の見方を排斥することになる。世親を唯識哲学の代表者とすれば、無著は世親に付随するものとなり、彌勒の如きは、無著の心上の影となるの外はない。私は単に世親を唯識哲学の組織者と認めるのみでなく、無著も彌勒も同様に唯識哲学の組織者と認めるのである。したがって彌勒に関しては、世親や無著と同様に、これを歴史的人物とするのである。この三人の組織者の唯識哲学を見るには、その史料をいずれに求むべきかという従来の見方のように、それが成唯識論でないことは、既に述べた通りである。もし唯識哲学の中心史料が成唯識論であるとすれば、彌勒の唯識説は瑜伽論に現われていることになる。従来の見方を排斥する私は彌勒の史料を瑜伽論に求めないで、大乘莊嚴經論と中辺分別論に求める。ことに後



者の方が、その唯識説の特色を知るには、最も適切であると考える。無著に関する史料は、いうまでもなく撰大乘論であるが、これには既に述べたように、多くの漢訳が存する。玄奘訳を標準として考えると、それは成唯識論に近いといえないことはない。しかし諸訳を比較対照して、その原意を捉えることになると、無著の教説は彌勒のそれと異ったものの現われて来ることは無論であるが、世親のそれとも同一ではない。世親に関する史料は、これも従来の見方のように、成唯識論ではなくして、唯識論そのものである。唯識論には二種存し、前に出たものが二十唯識論であり、後に現われたものが唯識三十頌である。二十唯識論には玄奘の唐訳の外に魏訳があり、陳訳がある。唯識三十頌には玄奘の唯識三十論頌と共に、陳の真諦訳と称せられる転識論がある。成唯識論はいうまでもなくこの唯識三十頌を註釈したものであるが、既に述べたように世親自身の唯識哲学を示すものではない。

最後に発展期について述べると、これは唯識哲学が大乗仏教哲学として展開した時期である。それは一言にいえば、世親以後の唯識哲学のことである。その展開者はいわゆる十大論師と称せられるものであるが、しかし十大論師が同様にその展開に参加したものでないと同時に、また十大論師の外にも、これに非常に貢献したのもも存するのである。けれどもこれらの展開者の中で最も顕著なものは、安慧と護法である。安慧に関する史料としては、梵文の唯識三十論頌が現存する。護法に関しては、既に述べたように、成唯識論がその史料とせらるべきものである。

かように唯識哲学には、歴史的に考えると、三期の変遷があった。したがってその性質に関してならんらかの考察をしようとするれば、まずこのことに注意しなければならない。

#### ハ 唯識哲学の問題

既に唯識哲学が三期の歴史の変遷を繰返したとすれば、われわれが今唯識哲学の大観をなす場合において、従来の見方を踏襲して、漠然と世親をその代表者となし、造作もなく成唯識論によってその教説を叙述しようとするのでは、

決して十全な態度であるとはいえない。無論この際世親を除外するわけには行かないが、われわれが世親を問題とするのは、唯識哲学の組織期に関する場合であるから、その場合にも世親を考えると共に、無着を顧み、彌勒を慮らなければならぬ。さらに進んではその原始期にも溯り、その発展期にもおよぶことが必要である。しかし原始期においては唯識哲学はまだその体系を形成するに至らないから、今の問題としては、しばらくこれを除外しても差支えないのみならず、むしろその方が適當であるとも考えられる。また発展期においては、唯識哲学は非常な発達を遂げて、したがってその問題も極めて複雑になっているから、唯識哲学を大観しようとする今の場合においては、原始期と同様に、これを除外する方が適當である。ことにこの時期はその前の組織期を予想するから、この時期の唯識哲学を理解するためには、その前期の思想を頭に入れて置かねばならない。この点から考えても、今の問題としては、発展期はこれを除外するのが適當である。そうすると唯識哲学を大観しようとする今の場合に、適當として残されたものは、ただその組織期のみとなるわけである。

組織期の唯識哲学においては、世親がその組織者として現われるのみでなく、同様に無著も彌勒もその組織者として現われる。この三人の組織者の教説は、それぞれ異なった史料に盛られているがゆえに、したがってその教説のものにも自ら相違の存すべきことは当然である。彌勒に関する史料としては、大乘莊嚴經論と中辺分別論が存するが、この中で今の場合には特に後者を顧慮すべきことは、私の既に述べた所である。中辺分別論は、このままの形では梵文は現存しないが、安慧の註が梵文で現存する。これは偈頌と註釈から成り、偈頌のみが彌勒作で、註釈は世親作であると考えられる。漢訳にはこれに関して真諦訳の中辺分別論二巻と玄奘訳の弁中辺論三巻がある。この二訳は、共に偈頌と註釈から成立するが、この中で偈頌だけを独立させたものが、玄奘訳の弁中辺論頌一卷である。西蔵訳には、偈頌のみのもも存し、世親の註釈も存し、安慧の註釈も存する。無著に関する史料は撰大乘論で、これに漢文諸訳の存すること



は既に述べた。これは梵文は存しないが、西蔵訳は存する。世親に関する史料は二種の唯識論で、その漢訳のことは既に述べた。二十唯識論は偈頌も註釈も共に世親の作で、これには梵文もあれば、西蔵訳もある。唯識三十頌の方は、世親自身の作は偈頌だけで、これに関する註釈は、梵文および西蔵訳に安慧作が現存する。かようにこの三人の組織者は、その教説が異った史料に盛られているがゆえに、したがってその教説そのものにも、自ら相違が生じて来たのである。

けれども仏教哲学として彼らの解決しようとした問題は、まったく同一であると考えられるから、われわれがここで唯識哲学を大観しようとする場合には、同一の問題を中心として、この三人者がいかに異なった見解を有するかを明らかにすれば足りるのである。この三人者が唯識哲学において解決しようとした問題は、迷を転じて悟を開くということである。換言すれば一方に迷界論があり、他に悟界論がある。しかし迷界の問題にしても、また悟界の問題にしてもその出発点は同一である。この際その出発点となるものが、唯識哲学の中心ともいべき阿頼耶識説である。唯識哲学においては、阿頼耶識は迷界の根本とせられると共に、また悟界の根本ともせられる。この点に関しては、唯識哲学の組織者といわれる世親も無著も、はた彌勒も、決して異なるところはない。ただ三人者の見解の異なるところは、阿頼耶識の性質をどうに考えるかという点である。そこから、迷界論にも相違が生じ、悟界論にも相違が生ずる。かくしてこの三人の唯識哲学の組織者の問題は、概していうと、三個に帰着する。一は阿頼耶識の設定であり、二は迷界の展開であり、三は悟界の顕現である。われわれはこの三個の問題を起点として、三人者の見解を比較しながら、唯識哲学の大観をしようと思う。

## 二 阿頼耶識の設定

### イ 迷悟の根本としての阿頼耶識

唯識哲学の三人の組織者は、その出発点として阿頼耶識を設定した。これについては、世親と無著には、別に問題はなない。世親は唯識三十頌の初めに、識転変に三種あることを説き、次にこの三転変の第一は異熟であるとなし、それは阿頼耶識といわれることを述べている。無著は撰大乘論の第一所知依分に、所知の世界の根本として、阿頼耶識の名を挙げ、まずそれは大乘経ないし小乗経にも説かれることを述べ、次にその性質に関して詳論する。ゆえにこの二人者がその唯識哲学の出発点として、阿頼耶識を設定したことは明らかである。ただ問題になるのは彌勒である。中辺分別論のどこを見ても、われわれは阿頼耶識という語に接しない。しかしその第一相品の第九頌に縁識という語が出ている。この語は前後の関係から見ても、また受用識と関連せられるところから見ても、それが阿頼耶識であることは疑われない。この場合においては、縁識は阿頼耶識であるが、同時に受用識は縁識である。阿頼耶識が縁識といわれるのは、迷界がこれを縁として展開するからであろう。もちろんこの場合の縁は因と同意味である。また縁識が受用識といわれるのは、現実意識としての縁識がその特色とせられるところは、それが主観としてその客観に対する関係があるいは論理的の認容であるとしても、あるいは実践的の働きかけであるにしても、いずれもそれは受用を主とするからであろう。かように三人の組織者は、唯識哲学の出発点として、阿頼耶識を設定したが、彼らがこれを設定した目的は、いずれにであったかというに、これを迷悟の根本としたのである。このことは彼らが等しく三自性を立てるところから、確実に推定することができよう。三自性というのは、分別性・依他性・真实性であって、これは所知の世界を指したものに外ならない。無著は撰大乘論の第二所知相分において、三自性のことを詳論する。ある意味においては、この所知相分は撰大乘論の中心であるともいえることができる。世親も唯識三十頌の第二十頌から第二十四頌に至る五頌において、三自性のことを述べている。三自性は阿頼耶識を基礎にしたものであるから、無著や世親がその唯識哲学において、第一に阿頼耶識を論じ、次にこの三自性に及んだことは別に怪しむに足らない。ここに注意すべきは、阿頼耶識という語を用



いなかった彌勒が、中辺分別論の第一相品の第五頌において、世親や無著と同様に、この三自性について語っていることである。三自性によって表示せられる所知の世界は、一方から見ると、それは迷界であるが、他方から見ると、それは悟界である。分別性は所分別の境であり、依他性は能分別の心である。能分別の心が起り、それに所分別の境が現われる限りは、迷界は展開して常に止む時はない。この迷界はどうして起ったかというに、阿頼耶識がその作用を生じたからである。所分別の境がなくなり、能分別の心もなくなる時に、そこに眞実性が現われて来る。これが悟界である。この悟界はどうして顕現するかというに、阿頼耶識がその作用を止めるからである。かくして阿頼耶識は、一方迷界の根本となると共に、他方悟界の根本となるのである。

阿頼耶識が迷悟の根本となるという点においては、三人の組織者の見解は一致するが、しかしこの阿頼耶識をどういう意味において迷悟の根本とするかという原理になると、彼らの方向は異っている。彌勒においては、その原理はいわゆる客塵煩惱である。彼によると、阿頼耶識はその本性としては絶対不動なものであるが、偶然に生ずる煩惱のために影響せられると、それがその当相として動き出すことになる。そこで迷界が展開する。しかし偶然に生じた煩惱が止むことになると、展開せる迷界は再び絶対不動の状態に戻る。これが悟界である。かように考えて来ると、彌勒の唯識哲学において、阿頼耶識が迷悟の根本となる原理は、偶然に生じた煩惱であるといわなければならない。「偶然に生じた煩惱」というのは、梵語で表わすと、*agantuka-kleśa* であるが、中国の古代訳経者がどうしてこれを「客塵煩惱」としたかは明らかでない。しかしこの語は従来一般に用いられているから、私もこれを踏襲するのである。彌勒が客塵煩惱を原理としたのに対し、無著や世親は種子熏習を原理とした。種子熏習説は唯識哲学においては有名なものとなっているが、彌勒にはなく、それが初めて現われたのは無著である。この説が一旦無著に現われると、世親もこれを継承した。それによると、阿頼耶識の中に熏習せられた種子が根本となって、迷界が展開すると共に、悟界が顕現する。迷界も

悟界も阿頼耶識の中に熏習せられた種子によって起るのであるが、無論迷の起る種子と悟の起る種子とは決して同一ではない。迷の起る種子が有漏の種子といわれるのに対して、悟の起る種子が無漏の種子といわれる。無著も世親も、阿頼耶識が迷悟の根本となる原理に関して、種子熏習説を主張した点においては同一であるが、無著の方はいずれかといえば無漏の種子に重きを置き、世親の方は、有漏の種子に重きを置いたように思われる。

唯識哲学の三人の組織者が等しく阿頼耶識を以て迷悟の根本としながらも、その原理を異にしたのは、いずれに基くかという点、私見によれば、彼らが阿頼耶識の性質に関して見解を異にしたのによるのである。阿頼耶識が迷界を生ずるといふ点からいえば、その性質は迷妄であると考えなければならない。なぜならば迷妄な世界は迷妄な識から起ると考えるのは理の当然であるからである。ここに妄識説の生ずる理由が存する。しかし阿頼耶識は迷界を生ずると共に、悟界をも生ずる。この点から見ると、阿頼耶識は清浄であるとしなければならない。なぜならば清浄な悟界は清浄な識から起るといふのが理の当然であるからである。ここに淨識説の生ずる理由が存する。さらに進んで考えると、阿頼耶識は一方迷界を生ずると共に他方悟界をも生ずるから、それには迷妄と清浄の二の性質がなければならない。ここに眞妄和合識説の生ずる理由が存する。これを三人の組織者について見ると、彌勒は淨識説であり、無著は和合識説であり、世親は妄識説であるといつてよからう。

#### □ 淨識説

阿頼耶識の染浄問題に対して彌勒がどういう態度を取ったかを明らかにするためには、われわれはまず彼が阿頼耶識に二方面を区別したことを今一度回顧する必要がある。既に述べたように、彌勒によると、阿頼耶識は当相としては縁識といわれ、本性としては心性といわれる。縁識としては、それは因となり、縁となつて、迷妄な世界を展開するがゆえに、その限りにおいては、それは妄識であると考えなければならない。ゆえに当相の上からみれば、彌勒の阿頼耶



識染淨観は、妄識説であるとすべきである。彼が淨識説であるといわれるのは、その阿頼耶識本性観に基くのである。本性としては、阿頼耶識は心性といわれ、絶対不動である。それは絶対不動であるがゆえに、悟界であり、真如である。その限りにおいて、それは淨識であると考えなければならない。ゆえに本性の上から見て、彌勒の阿頼耶識染淨観は、初めて淨識説となるのである。ここで問題になるのは、彌勒の阿頼耶識染淨観は当相観を主とすべきか、もしくは本性観を主とすべきかということである。もし当相観を主とすれば、彼の阿頼耶識染淨観は妄識説となる。これに反してもし本性観を主とすれば、それは淨識説となる。私見によれば、彼の阿頼耶識観は本性を離れて当相はないという立場である。この意味において、彼は淨識説に立脚するものといふべきである。彼は阿頼耶識を説くのに、初めはその当相観に腰を据えたが、次第にこれを去り、ついにその本性観に入った。私は中辺分別論において、これを跡付けて、彼が淨識説に立脚することの証拠にしたいと思う。

第一、中辺分別論によると、彌勒の阿頼耶識観は空無説である。その第一相品の第三頌に、

識はあるがその境はない、  
Viñānaṃ nāsti caśyarthas  
此がないから彼もない、  
tadabhāvāt tadapyasat (3)

と述べている。ここに識というのは、縁識としての阿頼耶識のことである。また境というのは、縁識としての阿頼耶識によって変現せられたもので、現実意識としての受用識であり、転識である。境としての転識は、阿頼耶識を離れて外に存するものではないから、その限りにおいては、境はないといわなければならない。しかしこの境を変現する阿頼耶識は確かに存在するから、その限りにおいては、識はあると称すべきであろう。これが識有境無の意味であると考える。彌勒はさらに一步を進めて、一旦肯定した識有を境無によって逆に否定しようとするのである。これがここに「此がないから彼がない」という意味であろうと思う。そうすると彌勒の阿頼耶識観は、実有の迷界から離れて、空無の悟界に近づ

いたものであるということができる。これは確かに彼の阿頼耶識が淨識説に立脚するの一証拠であるといつてよからう。第二、中辺分別論によると、当相としての阿頼耶識から生ずる雑染は、阿頼耶識の本性としての心性の外には存しないとせられる。その第一相品の第十六頌に、

雑染と清淨とは  
Samkṣipta cavisudhā ca  
それは有垢と無垢とである、  
sā samalā mimalā ca I  
水界金空の  
Abdhatu kakanakāṣa  
淨の如くに淨と許される。  
śuddhivāc chudhir isyate II (16)

とある。この偈頌を解釈すると、それは空性の差別として、一方に雑染があり、他方に清淨があるといふのである。元來空性としての真如は清淨なものであるが、分位の別によって雑染となる。すなわちそれに垢の付いたところが雑染であり、この垢の取れたところが元の清淨である。これが第一および第二の両句の意味であろう。そうすると真如は前には垢と相応し、後には垢を出離することになるから、それは変異であつて、無常なものとなり、真如常住の性質と相違するものではないかという疑問が起る。この疑問に対して与えられた回答が、第三および第四の両句であろう。これによると、真如はあるいは雑染となり、あるいは清淨となるからといつて、変異性を有するものでもなければ、無常性を有するものでもない。それは飽くまでも常住である。たとえば水界とか金とか、空とかの如きものである。水界は淨であるが、これに塵がかかると、染となる。金も淨であるが、これに垢が付くと、染となる。同様に空も淨であるが、雲がこれを覆うと、それは染となる。しかしこれらはいずれも一時染となるだけであつて、その性質が変異して染となるわけではない。それと同様に、真如は元來清淨なものであるが、煩惱のために、一時それが覆われて、雑染となるだけであつて、性質が変異するのではない、性質としてはそれはどこまでも清淨とせられるのである。そうすると彌勒の阿



頼耶識観では、当相としての縁識が、本性として心性に一致するに至ったと見ることが出来る。これは確かに彼の阿頼耶識観が浄識説に立脚するの証拠である。

第三、中辺分別論によると、阿頼耶識の本性としての心性が、客塵煩惱のために、当相としての阿頼耶識となり、そこから雑染が生ずるとせられる。その第一相品の第二十二頌に、

染でもなくまた不染でもない、

Na kliṣṭa nāpi cakṣiṣṭa

それはまた浄不浄でもない、

śuddhasūddhāpi naiva sa I

性は清浄のゆえに

[Prakṛtyaiva prabhāsvaratvāt

それは偶然な煩惱によって染となる。

tac cagantuka kleśena kliṣṭā] II (22)

とある。この偈頌を解釈すると、一往の考えでは、真如は分位の別によって、雑染となるということができよう。けれども真如は本来染なものでもなければ、また浄なものでもない。ゆえにその分位によって、雑染が起るとはいえないであろう。それならば雑染は何によって起るかというところ、それは清浄心性に由るのである。清浄心性は絶対主観ともいべきもので、それ自身としては、染でもなければ浄でもない、無垢識であり、本覚である。無染無垢という点では、それは静寂であるから、その意味においては、絶対無といってよい。しかしこの絶対無は、それがために絶対静寂ではなくして、それはその中に動的方面を含んでいる。清浄心性は実に絶対無であればこそ、機縁に遇うと、動き出すようになるのである。たとえば静寂な深淵の水が、風に遇うと、動き出すようなものである。清浄心性が絶対静寂を破って、動き出したところが、阿頼耶識と称せられるべきものである。清浄心性も、阿頼耶識も、主観である点においては、異なるところはない。ただ前者は絶対主観で、その対境は真如である。しかるに後者はいわば相対主観とも称すべきもので、その対境は雑染である。それならば絶対主観である清浄心性は、どうして動き出して相対主観である阿頼耶識となるので

あろうか。それは客塵煩惱によるのである。客塵煩惱によるがゆえに、清浄心性は阿頼耶識となり、ここに阿頼耶識から直接もしくは間接に雑染の世界が展開する。恰も水が風のために波を起し、波から諸種の現象が生ずるようなものである。かように考えると、彌勒の阿頼耶識観では、本性としての心性が、客塵煩惱のために、当相としての縁識となったのである。これは確かに彼の阿頼耶識観が浄識説であることを如実に示すものである。

#### ハ 和合識説

阿頼耶識の染浄問題に対して、無著の取った態度は、彌勒のそれとは明らかに異なるものがある。彌勒は阿頼耶識の性質に関して、染浄の二種を考えた。すなわち彼によると、当相の上からいえば、阿頼耶識は染汚であるが、本性の上からいえば、それは清浄である。しかるに無著は阿頼耶識は無記であるとした。無記は善でもなく悪でもないという心の性質を表わすものであるがゆえに、これを阿頼耶識の染浄問題にあてはめると、それは迷妄でもなく清浄でもないと同時に、その反面には迷妄でもあり清浄でもあるという真妄和合識が、彼の阿頼耶識観であるといういわゆる和合識説が生ずるわけである。無著は阿頼耶識の性質に関して、どうして無記を考えるようになったかというところ、私見によれば、これは彼が阿頼耶識に関して、初めて三相を考えるようになったためであろうと思う。三相とは因相・果相・自相のことである。因相からいえば、阿頼耶識は種子として迷界を表現する。ここにそれが種子識といわれる理由がある。また果相からいえば、阿頼耶識は過去の業の結果として、今生に成熟したものである。ここにそれが異熟識といわれる理由がある。阿頼耶識は迷界に対し、それが種子識である点においては、能蔵といわれ、異熟識である点においては、所蔵といわれる。この能蔵所蔵の両面を持つところが、阿頼耶識の自相といわれるものである。種子識がその因相という半面を表わし、異熟識がその果相という半面を表わすのに対して、阿頼耶識すなわち蔵識はその自相という全面を表わすとせられた。



かようなわけで阿頼耶識は、因相としては種子識であり、果相としては異熟識であり、自相としては阿頼耶識である。そこで無記という性質をこの三相にあてはめると、因相からいえば、阿頼耶識は有覆無記であり、果相からいえば、それは無覆無記である。覆とは煩惱に覆われるという意味であるから、有覆無記は無記は無記でも悪に近く、無覆無記は無記は無記でも善に近い。それならばどうして阿頼耶識は因相からいえば有覆無記であるかというところ、それは種子識として迷界を变现するがゆえに、それは妄識として有覆無記でなければならぬ。これに反して、それは異熟識という点からいえば、善悪両業の結果であるとはいっても、それ自身としては善悪を離れたものであるから、いづれかといえは善に近いという意味において、それは無覆無記でなければならぬ。しかし阿頼耶識は自相としては、因相の能蔵の方面も含むと同時に、また果相の所蔵の方面をも含むいわゆる蔵識であるから、その点からいえば、それは有覆であると共に無覆であり、迷妄であると共に清浄でもあらねばならぬ。無著の阿頼耶識観が和合識説であるといわれるのは、一部分は、確にかような意味でもあろう。

けれども進んで考えると、無著の和合識説の真義は決してこれに尽きるものではない。なるほど阿頼耶識はそれが種子識として有覆無記であるところから、迷界が起るといえば、その限りにおいては、それは妄識であるといっても差支えないであろう。しかし阿頼耶識が異熟識として無覆無記であるところからは、決して悟界は起らない。阿頼耶識が異熟識として無覆無記であるというのは、結果の上から消極的にその性質を表わしたのに過ぎないのであって、このことは積極的にそれが善業を起すことを示さない。阿頼耶識が淨識であることを示すためには、それから積極的に悟界の起ることを証拠立てなければならぬ。阿頼耶識が無覆無記であることは、それが淨識であることを消極的に妨げるものではないが、同時にまたそれが妄識であることを消極的には妨げるものでない。なぜならば、淨識からは迷界はすぐには起らないが、無記識からは、たとえそれが無覆ではあっても、迷界は起り得るからである。そこで無著の阿頼耶識観

が和合識説であることを明らかにするためには、われわれは彼が悟界の起ることをどう見たかを考えなければならぬ。それにはまず彼の迷界展開観から出発することが必要である。彼の考えによると、迷界の展開するのは種子の熏習に基づく。種子の熏習から迷界の展開するのは、その種子が有漏であるのによる。ゆえにもしその種子の中に無漏のものがあると共に、無漏のものもあるとすれば、阿頼耶識から迷界が展開すると共に、悟界も顕現するわけである。無著は阿頼耶識を説くのに、三自性の中では、依他性を中心とした。依他性が分別性に支配せられる間は、生死の迷界が展開するが、この分別性の支配が解かれると、依他性の上に真实性が現われ、悟界の涅槃が顕現する。そして依他性には、それ自身の中に、染汚分もあれば、清浄分もあるから、阿頼耶識もそれ自身の中に本来有漏の種子を有すると共に、本来無漏の種子をも有する。阿頼耶識が根本となって、有漏の種子から迷界が展開し、無漏の種子から悟界が顕現する。この意味において、無著の阿頼耶識観は和合識説といわれるのではなからうか。

## 二 妄 識 説

世親の阿頼耶識観も、無著のそれと等しく、無記説である。しかし等しく無記説とはいっても、二者の間にはかなりな相違がある。無著によれば、既に述べたように、阿頼耶識は因相の上からいえば、有覆無記であるが、果相の上からいえば、無覆無記である。しかるに世親説では、阿頼耶識は単に無覆無記であるとせられる。無論世親も、無著と等しく、阿頼耶識の上に、因相と果相を区別する。しかしそれがために、彼は阿頼耶識の性質としての無記に、有覆と無覆の両面があるとはしないのである。世親説が無著説を継承しながらも、どうしてかような区別が生ずるようになったかというところ、世親説においては、末那識を独立なものとしたのによるのであろう。もともと無著説においても、末那識を説いてはいる。しかしここでは末那識は、その性質の上からいえば、阿頼耶識を離れて、外に独立に存するものではない。阿頼耶識が、染汚の性質を有するところから、末那識と名づけられ、その限りにおいて、阿頼耶識は有覆無記であ



るとせられる。これは因相の上から、阿頼耶識を見たものであると考えても差支えない。かくして無着説では、因相の上から見ると、阿頼耶識は有覆無記となり、果相の上から見ると、無覆無記となるわけである。しかるに世親説になると、末那識は阿頼耶識から独立せられたがために、有覆無記という性質は末那識の方に移り、阿頼耶識としては、果相の上からいっても、また因相の上からいっても、単に無覆無記となったのである。無着説においては、阿頼耶識が、一方有覆無記である点から、妄識の性質を具え、他方無覆無記である点から、淨識の性質を具えるという意味において、それが和合識といわれるならば、世親説においては、阿頼耶識に有覆無記の性質がなくなり、単に無覆無記の性質のみが残ったので、この点から見ると、それは淨識説といわれ得るかも知れない。しかし阿頼耶識が無覆無記であるということは、既に述べたように、淨識説に消極的根拠を与えると共に、また妄識説にも同様に消極的根拠を与えるのである。ゆえに世親の阿頼耶識觀の性質を明らかにするためには、われわれはこの点を離れて、他の方面を探索しなければならぬ。

世親の阿頼耶識觀も、無著のそれと等しく、依他性を中心とした。けれども無着説では、依他性には染汚分もあるが、同時に清淨分もあるがゆえに、阿頼耶識にも有漏の種子があると共に、無漏の種子もある。無著の阿頼耶識觀が和合識説といわれるのは、ここにその理由が存する。しかるに世親説では、阿頼耶識を説くのに、依他性を中心とするはいつでも、その依他性は無著のそれとは異なるものがある。すなわちその依他性には、染汚分である分別性は本来存在するけれども、清淨分である眞実性は本来は存在しない。そこに清淨分である眞実性の現われて来るのは、染汚分である分別性がなくなる時に、消極的に代置せられるに過ぎないのである。したがって阿頼耶識には、有漏の種子は本来あるけれども、無漏の種子は偶然現われて来るのではないかと考えられる。この意味において、世親の阿頼耶識觀は妄識説といわなければならない。

世親の立場が妄識説であることは、さらに他の方面からも、これを推定することができる。第一、世親の阿頼耶識觀は、無着説と等しく、依他性を中心とするが、かれにあっては、依他性は分別性に依存すると共に、眞実性にも依存するのに対して、これにおいては、それは単に分別性に依存するのみであって、眞実性には依存しない。したがって世親説においては、阿頼耶識は依他性すなわち相の根本であって、これと眞如・眞実性すなわち性との間には、なんらの融通もない。彌勒の阿頼耶識觀においては、雜染すなわち相と眞如すなわち性との間に融通が存し、眞如が客塵煩惱によって、雜染となるとせられるがゆえに、その意味において、それは淨識説である。無着説においては、性と相との間に、彌勒説ほどの融通は許されないが、それでも相の根本である阿頼耶識は、分別性に通ずると共に、眞実性にも通ずる。その意味において、それは和合識説といわれるのにある。しかるに世親説においては、阿頼耶識は相の根本になる方面が、主として強調せられ、眞如は単に相の性として、間接にこれに関与するに過ぎない。相と性との間に融通が許されないと共に、阿頼耶識と眞如との間にも融通は認めれない。この点から考えても、世親説は妄識説であるといわなければならない。第二、世親説においては、悟界の顯現は転依によって起るとせられる。これを逆にいうと、阿頼耶識がなくならなければならない。眞如は現われないのである。もし阿頼耶識が淨識であるならば、眞如はそれから現われるべきである。彌勒の淨識説の立場がそれである。たとえ阿頼耶識は淨識でないにしても、単に妄識でなく、多少それに清淨の分があるならば、それと眞如との間にはなんらかの融通の路がなければならぬ。無着の和合識の立場がそれである。しかるに世親説になると、阿頼耶識と眞如との間にはなんら融通の路はなく、一がなくならなければ、他は現われないのである。この点から考えても、世親説は妄識説であるといわなければならない。



## 三 迷界の展開

## イ 現相と展開

唯識哲学においては、阿頼耶識を出発点として、一方に迷界が展開し、他方に悟界が顕現する。かくして迷界論と悟界論が、唯識哲学の二大問題となる。この二大問題の解決は、阿頼耶識の相違によって、その取扱ひ方に自ら区別が生ずる。阿頼耶識観については、既に述べたように、三の立場がある。淨識説・和合識説・妄識説がそれである。しかし問題の取扱ひ方という点から見れば、この三の立場は、結局一となる。一は淨識説の立場であり、二は妄識説の立場である。

迷界がどうして展開するかを明らかにするには、その現相がどういふものであるかを知る必要がある。現相と展開、これが迷界論の中心問題である。迷界の現相は、いずれの立場でも、これを識とする。この識は *viñāna* ではなくして、*viñāpti* である、識体ではなくして、識用である。これが普通に了別と訳せられるのは適当である。しかし迷界の現相であるこの識は、阿頼耶識観の相違にしたがつて、その内容に区別が生ずる。淨識説の立場では、この識を分別と解する。この場合においては、迷界の現相は、主観としての能分別と客観としての所分別に分れる。つまりその内容が、二部類となるわけである。しかるに妄識説の立場では、この識を転変と解する。もちろんこの立場でも、識を分別と解するが、分別と解すると同時に、転変とも解する。けれどもこの立場の特色としては、それを転変とするところに存する。そこでこの場合においては、迷界の現相は、ただ客観としての所転変のみが存する。前の場合には、識の内容は主観と客観との二部類に分れたが、今の場合は、それは唯ただ客観の一部類が存するばかりである。淨識説を主張する彌勒の立場では、中辺分別論によると、迷界の現相としての識の内容は、四種が数えられる。境・

有情・我・了別がそれで、いわゆる四識と称せられる。これを分別にあてはめて解釈すると、了別と我は、主観としての能分別であり、境と有情は、客観としての所分別である。了別は *viñāpti* で識である。これは広義に解すると、迷界の現相の全体を含むもので、我は無論のこと、境も有情も、その中に入るわけであるが、狭義に解すると、それは主観としての能分別の中心をなすもので、現実主観であり、六識のことである。現実意識としての六識が、分別作用を生ずるためには、その対境となる客観がなければならぬ。その客観が境 (*artha*) である。西洋の思想では、理論的な認容作用にしても、もしくは実践的な働きかけの作用にしても、主観と客観さえあれば、成立すると考えられるが、インドの思想では、この二者の外に、その条件として、根 (*Indriya*) とう感覚機関が必要とせられる。すなわち認容作用もしくは働きかけの作用は、根境識の和合によって成立する。ここにある有情 (*Sattva*) は、根のことである。かように解すると、迷界の現相としての識の内容は、了別・境・有情の三があれば、十分であるように思われる。しかるにここにはこの三の外に、今一の我 (*Ātman*) を挙げている。私見によれば、それは迷界の現相としての識の内容が、理論的な認容作用ではなくして、実践的な働きかけの作用であるのによるのである。換言すれば、それは単なる分別ではなくして、虚妄分別であるのによるのである。現実意識としての六識が、実践的な働きかけの作用である虚妄分別を起すためには、単なる分別としての理論的な認容作用に、何物かが加わらなければならない。それが我である。そうすると彌勒の考えでは、迷界の現相としての識の内容は、主観としての能分別と客観としての所分別の二部類に分れるが、前者は了別と我を含み、後者は境と有情を含むことになるわけである。

迷界の現相としての識の内容をば、彌勒説の四識から十一識に拡大したものが、和合識説を主張する無著の見解である。いわゆる十一識とは、撰大乘論に現われるが、これを玄奘訳によって列挙すると、身識・身者識・受者識・所受識・能受識・世識・数識・処識・言説識・自他差別識・善趣惡趣生死識である。これを四識に比較すると、能受識は了別



に当り、身者識は我に当り、身識および受者識は有情に当り、所受識は境に当る。表現の仕方からいえば、二者は相違するけれども、内容の上からいえば、まったく同一である。ただ撰大乘論にある世識以下善趣悪趣生死識に至るまでは、中辺分別論には存しないが、これとても決して内容の相違というほどのものではない。彌勒の場合においては、迷界の現相を叙述するのに、単に同時同処のものが考えられたのに過ぎないが、無著の場合には、それと同時に、異時異処のものもおよんだのである。阿頼耶識観に関しては、彌勒は淨識説を主張し、無著は和合識説を主張するので、その立場は異なるが、しかし迷界の現相に関しては、無著も彌勒と等しく、識を分別と解し、その内容を二部類に分ち、一は主観としての能分別となし、他は客観としての所分別となすのである。

しかるに妄識説を主張する世親の立場では、この識を転変と解し、その内容を単に一部類とし、それはただ客観としての所転変のみであるとした。それならば客観としての所転変はどういう内容を有するかというに、それは転変に依存する。世親によれば、転変には三種がある。異熟転変・末那転変・境了別転変がそれである。この三転変は同時に起るがゆえに、その所転変である境は、互に交錯することを免れない。もちろんこの際迷界の現相として、識の当体をなすものは、境了別の所転変であろう。眼識の境としては、色が現われ、耳識の境としては、声が現われ、ないし意識の境としては、法が現われる。これらの境は、一方異熟転変の境に基き、他方末那転変の境に基く。異熟転変の境とは、所転変としては、最も直接的のものであるがゆえに、後世に至ると、それは性境と名づけられることになった。末那転変の境は、阿頼耶識であるが、末那識はそれを如実に把握することができなくて、我我と執するがゆえに、後世になると、それは独影境と名づけられることになった。境了別転変の中で、前五識の境は、異熟転変の性境を本質として、それぞれ形成せられるがゆえに、帶質境といわれる。これに反して第六意識の境は、帶質境も現われるが、それと同時に、性境を本質としないものも現われる。これは末那転変の境に近いもので、それは独影境といわれる。そうすると世

親の考えでは、迷界の現相としての識の内容は、ただ客観としての所転変の一部類に限られ、後世の名称を用いると、それは性境・帶質境・独影境の三種から成立するわけである。

#### ロ 二段展開説

迷界の現相が、阿頼耶識観の相違によって異なるように、その展開に関して、また同様な関係が存する。淨識説の立場では、迷界の現相としての識の内容が、主観としての能分別と客観としての所分別との二部類に分れるように、したがってその展開も、また二段に起ると考えられる。われわれはこれを二段展開説と称する。これに反して妄識説の立場では、迷界の現相としての識の内容が、ただ客観としての所転変の一部類に限られるように、したがってその展開も、また一段に起ると考えられる。われわれはこれを一段展開説と称する。

淨識説に立脚する彌勒の迷界展開観は、二段展開説である。彌勒によれば、阿頼耶識としての縁識から、転識としての受用識が展開する。この場合においては、阿頼耶識は主観であり、転識はその客観である。この展開は変現であり、転変であるといわれる。これが第一段の展開である。次に能分別としての受用識から、所分別としての迷界が展開する。受用識は阿頼耶識から見ると、その客観であるが、所分別の迷界に対すると、それは主観である。主観としての能分別が、所分別としての迷界を展開する。この展開は分別であるといわれる。これが迷界展開の第二段である。

そこで迷界の展開に関する原理について考えると、第二段の展開では、受用識は現実意識であって、その根本性質は虚妄分別であるから、この虚妄分別によつて所分別の迷界が展開する。ゆえにこの場合においては、迷界展開の原理は虚妄分別である。これについては、恐らく問題はないであろう。ここで問題になるのは、第一段の展開原理である。中辺分別論によれば、縁識は受用識を變現するところだけで、それがどういふ原理に基くかは明らかでない。ゆえにわれわれとしてこれを明らかにしようとすれば、縁識の性質を吟味しなければならない。彌勒によれば、縁識はその当相と



しては、妄識であるが、その本性としては、淨識である。ゆえに迷界の展開は、直接には縁識としての阿頼耶識から生ずるが、ここで問題になるのは、本性としての淨識が、どうして当相としての妄識となるかということである。これは阿頼耶識の本性としての心性が、客塵煩惱によって当相としての阿頼耶識となるのである。ゆえにこの場合の原理は、客塵煩惱であるといわなければならない。

無著は阿頼耶識観に關しては、彌勒と異り、淨識説ではなくして、和合識説である。それは和合識といっても、いづれかといえば、妄識説に近いと考えられる。しかし迷界の展開に關しては、彼は彌勒と同様に、二段展開説である。彼は撰大乘論に二段展開説に中辺分別論の偈を援用する。なぜならば、これによると、縁識から受用識の生ずるのが第一段の展開で、第二段においては、所分別としての迷界が、能分別としての受用識から展開すると考えられるからである。

しかし迷界展開の原理になると、無著の説は彌勒のそれと決して同一ではない。少なくとも第一段の展開原理に關しては、無著説は彌勒説に異っている。第一段の展開原理としては、彌勒は客塵煩惱説に依住するが、無著は種子熏習説を採用する。彼によれば、縁識と受用識との間には、相互因果の關係が成立する。これは阿頼耶識の中に蔵せられる種子によって受用識が展開するとしたものである。これで見ると、阿頼耶識から受用識を生ずる迷界展開の第一段の原理が、種子熏習説であることは疑われない。それならば第二段の展開原理としては、何が用いられたかというに、それは彌勒の場合におけると等しく、虚妄分別ではなからうかと思う。撰大乘論によれば、迷界の展開には二種の縁生があるとせられる。第一の縁生は分別自性縁起であるが、これは確かに迷界展開の第一段を述べたもので、種子熏習をその原理としたことを意味する。第二の縁生は十二支縁起であるが、これは虚妄分別を原理として、迷界の第二段の展開を述べたものではないかと考える。

#### ハ 一段展開説

彌勒や無著の立場では、迷界の現相を二部類に分け、一を主観としての能分別となし、二を客観としての所分別となすがゆえに、その展開も自ら二段に分れることになる。第一段は阿頼耶識から能分別としての轉識が展開すること、それは轉変といわれ、第二段は能分別としての轉識から所分別としての迷界が展開すること、それは分別といわれる。しかるに世親の立場では、迷界の現相を一部類となし、それを客観としての所轉変とするがゆえに、その展開も自ら一段で尽きることになるわけである。それは阿頼耶識から直ちに所轉変としての迷界が展開するのみでなく、同時に末那識からも、また境了別識からも、直ちに所轉変としての迷界が展開する。それは轉変といわれると同時に、また分別ともいわれる。つまりこの立場では、分別と轉変とが同義に用いられるのである。

世親の場合においても、彌勒や無著の場合におけると等しく、もちろん迷界の展開は、非現實意識としての阿頼耶識から起る。しかしそれと同時に、それは現實意識としての轉識からも展開する。これが世親の立場が、彌勒や無著のそれと異なる特異な点である。彌勒や無著においては、既に述べたように、迷界展開の第一段としての轉変は、阿頼耶識によって起り、その第二段としての分別は、轉識によって起るとせられる。しかるに世親は轉変も分別も同一なものと考え、それは阿頼耶識によって展開すると共に、また轉識によっても展開すると主張する。轉変に、異熟轉変・末那轉変・境了別轉變の三種があると考えるのは、それがためである。この三種の轉變は、いずれも阿頼耶識を根本とはするが、しかし他の諸識も相互に關係する。世親の立場の特異性は、実にこの諸識轉變に存するのである。

それならば世親の主張した迷界展開の原理は何であったかというに、それは大体において、種子熏習説であったといつて差支えない。しかし彼の一段展開説には、その原理として、種子熏習説が二様に働いているように思われる。このことを明らかにするためには、われわれは彼が習氣の性質をどういふふうにか考えていたかを吟味するの要がある。世親



によると、習気には三種ある。言説習気・我見習気・業習気がそれである。けれども三種の習気は、結局二部類になる。業習気が単独で一部類をなし、言説習気と我見習気が合して一部類をなす。この後の一部類は、後世になると、分別習気もしくは等流習気といわれる。そこでこれを迷界の展開にあてはめると、世親は迷界は一段に起ると考えたけれども、自らこの間に二の状態を区別したように思われる。一は現相そのものの展開で、これは現実展開とも名づけられるべきものである。二は現相の地盤に関するもので、これは相続展開とも名づけられるべきものである。現実展開に関しては、原理としての種子熏習は、どういう仕方でも働くかというに、それに働くものは分別習気もしくは等流習気である。これに反して相続展開に原理として働くものは、主として業習気であるが、分別習気もしくは等流習気もまったく関係しないわけではない。

#### 四 悟界の顕現

##### 1 顕現と根拠

悟界論は迷界論と共に、唯識哲学の二大問題をなすとはいっても、唯識哲学としては、意義の上からいうと、かれとこれとの間に非常な相違がある。かの迷界論は単に手段に過ぎないものであって、目的となるものはどこまでもこの悟界論である。迷界論に現相と展開との二の中心問題があるように、悟界論にも同様に二の中心問題がある。それは悟界の顕現とその根拠である。悟界の顕現に関する問題は、さらにその過程としての修行とその理想としての仏陀との二に分れる。悟界顕現の根拠に関する問題は、この理想としての仏陀の成就が、どうして可能となるかということである。顕現の問題に関しては、三人の唯識哲学の組織者は、いずれもその解決に努力して、その中心史料の中に、明らかに多大の分量を費している。しかるに根拠の問題については、彼らも少しも努力しないというわけではないが、堂々とその

題目を掲げて、表からこれを論述することをせず、単に他の題目の中において、時々これに關説する程度に過ぎないものである。

まずこれを彌勒の中辺分別論について見るに、この論は第一相品・第二障品・第三眞実品・第四対治品・第五分位品・第六得果品・第七無上乘品の七品から成るが、唯識哲学に通途な境行果の科釈を用いると、第一第二の両品は境であり、第三第四第五の三品は行であり、第六第七の両品は果である。この中で境は迷界論であり、行と果は悟界論である。行と果は悟界論であるといっても、行は過程であり、果は理想であるから、これは悟界の顕現に関するもので、その根拠に関するものではない。しかし悟界の根拠に関するものが、彌勒にまったくないかというに、必ずしもそうではなくして、それは境を論じた第一相品の中に存しているのである。

次に無著の撰大乘論についてこれを見るに、この論は第一所知依分・第二所知相分・第三入分・第四因果分・第五修差別分・第六戒分・第七心分・第八慧分・第九果分・第十智分の十分から成るが、これに境行果の科釈を用いると、第一第二の両分は境であり、第三から第八に至る六分は行であり、第九第十の両分は果である。この撰大乘論においても、前の中辺分別論におけると等しく、境は迷界論であり、行と果は悟界論である。この無著の悟界論も、彌勒の場合におけると等しく、行は過程であり、果は理想であるから、これは同様に悟界の顕現に関するもので、その根拠に関するものではない。それならば悟界の根拠に関するものは、撰大乘論にはまったく存しないかというに、それは第一所知依分にも、また第二所知相分にも、所々に散在するのを発見する。けれどもそれは悟界の顕現に関するもののように、明白に現われていない。

最後に世親の唯識三十頌についてこれを見るに、これに境行果の科釈を用いると、第一頌から第二十五頌に至る二十五頌は、悉く境に関するものであり、第二十六頌から第二十九頌に至る四頌は、行に関するものであり、最後の第三十



頌は、果に関するものである。この場合においても、前の二の場合におけると等しく、悟界論の内容をなす行果は、悟界の顕現に関するもので、その根拠に関するものではない。しかし彌勒や無著の場合には、悟界の根拠に関するものも所に散在したが、世親の場合には、どこにもこれに関するものを発見することができない。

唯識哲学の悟界論に関しては、その三人の組織者についてこれを見ると、その顕現に関するものは、明白に現われているが、その根拠に関するものは、わずかに所々に散在する程度である。ゆえにわれわれが今悟界論について論述するにも、前者に対する場合と、後者に対する場合では、その態度を別にする必要を感じる。すなわち悟界の顕現に関するものは、いずれにも明白に現われるがゆえに、したがって一般にも多く知られている。これに反してその根拠に関するものは、わずかに所々に散見するに過ぎないから、専門の学者にも、気の付かないところが少なくないように思われる。そこでわれわれは暫らく前者を略し、主として後者について述べることにした。それにつき少しく断って置きたいのは、今の悟界論の場合は、前の迷界論の場合とは、論述の順序を異にするということである。迷界論においては、その展開を述べた際に、年代の前後にしたがって、彌勒から初め、無著に行き、世親に及んだが、今この悟界論においては、悟界の根拠を論ずるにつき、所説の内容に関連して、逆に世親から始めて、無著に行き、それから彌勒に溯らうと思う。

## □ 消極説

悟界顕現の根拠に関しては、世親は唯識三十頌のどこにもこれに言及するところはないから、われわれは彼がこれにつきどういふ所説を持していたかを直接に認知することは不可能である。そのためにはこの論の全体の上から推論するという間接の方法を取るの外はない。この際特にその鍵となるものは、彼の阿頼耶識観と迷界展開の原理に関する彼の所説である。前者に対しては、彼は妄識説を取り、後者に対しては、種子熏習説を取る。世親によれば、阿頼耶識

は妄識として迷界を展開する。既に阿頼耶識が妄識であるとすれば、その中に貯蔵せられる迷界展開の種子が有漏の種子であるべきは無論のことである。有漏の種子によって、迷界が阿頼耶識を生じ、阿頼耶識が迷界を生ずる。後世の表辭を用いると、迷界が阿頼耶識を生ずるのは、現行熏習種子であり、阿頼耶識が迷界を生ずるのは、種子生現行である。これが世親の迷界展開の原理としての種子熏習説である。

悟界顕現に関する世親説は、この迷界論から生ずる。彼によれば、迷界の展開が絶滅したところが、それが悟界である。そしてこの絶滅は二段によって行われる。第一段は迷界の現相の絶滅である。それは唯識三十頌の第二十八頌にあるように、所取もなくなり、能取もなくなることであり、さらに進んでは、その第二十六頌にあるように、この二取の随眠のなくなることであろう。能取とは我執であり、所取とは法執である。そしてこの二取の随眠とは習気のことである。すなわち能取随眠は我執習気であって、それは煩惱障に当るものである。また所取随眠は法執習気であって、それは所知障に当るものであろう。能取所取の執着すなわち我法二執が分別で、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源を尋ねると、我執は阿頼耶識の中にある我執習気由来し、法執は阿頼耶識の中にある法執習気由来する。この両習気によって、我法二執すなわち分別は、所分別の迷界を発現するがゆえに、この両習気は分別習気ともいわれるのである。ゆえにこの分別習気がなくならないことには、所分別の迷界は常に展開する。第二段は阿頼耶識の絶滅である。阿頼耶識の中にある習気は、分別習気の他に、異熟習気というのがある。異熟習気は、その原因の上から見ると、業であるが、その結果の上から見ると、異熟である。すなわちそれは阿頼耶識である。分別習気は等流習気ともいわれ、迷界を變現し、その作用が顕著であるから、これを絶滅することも、それ程に困難ではないが、異熟習気は迷界の地盤であり、基礎である阿頼耶識を變現し、その作用が隠微であるから、これを絶滅することは容易でない。唯識三十頌の第二十九頌に、



所依の転移がある、

二種の癩重を捨てるがゆえに。

とある。所依とは、いうまでもなく迷界の所依であって、それは阿頼耶識のことである。迷界現相の絶滅においては、能取の我執もなくなり、所取の法執もなくなると共に、我執熏習もなくなり、法執熏習もなくなるが、しかしその基礎になる阿頼耶識そのものは、異熟習気と共に、依然として存在する。ここに初めて阿頼耶識そのものがなくなると共に、異熟習気もなくなり、所依の転移が起る。それはどうして起るかという点、癩重が捨てられるがためである。癩重については、いろいろな解釈もあるが、それは無堪任性を意味し、阿頼耶識そのものの性質であり、したがって種子としては、直接に迷界を発現する分別習気の性質ではなくして、迷界発現の基礎をなす阿頼耶識を生ずる異熟習気の性質であろう。かくして癩重が捨てられ、異熟習気がなくなると、阿頼耶識の絶滅が起るのである。迷界の現相を展開する分別習気にしても、阿頼耶識を変現する異熟習気にしても、世親説によれば、それは妄識としての阿頼耶識の中に貯蔵せられるものであるから、共に有漏の種子である。この有漏の種子がなくなり、迷界の絶滅した所に、悟界が顕現する。ゆえにそれは反面から考えると、無漏の種子が現われたことになるわけである。

それならばこの場合に、無漏の種子は、どうして現われるであろうか。このことが説明せられると、悟界顕現の根拠は明らかになるわけである。世親によれば、阿頼耶識は妄識であるがゆえに、有漏の種子が無始以来そこに貯蔵せられたと考えたのは当然である。換言すれば、世親説では、有漏の種子は本有である。しかるに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、それは無始でなくして、有始である。換言すれば、世親説では、無漏の種子は新熏である。さらに進んで考えるに、無漏の種子が現われるといえ、それは有漏の種子のように、そこに実物が出て来たように思われるけれども、私見によれば、世親説では、そうはならないのである。有漏の種子の起ること

は、無論そこに実物の出て来ることに違いない。しかし無漏の種子の現われることは、少なくとも世親説によれば、無漏の種子が実物としてそこに出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とを反面からいい表わしたも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。したがって世親説によれば、迷界の展開は、積極的に起ることであるが、これに反して悟界の顕現は、ただ消極的に迷界の絶滅することに過ぎないのである。この意味において、悟界の顕現に関する世親の所説は、消極説であるといわなければならない。ここに注意すべきは、悟界の顕現に関する消極説は、その反面から見ると、偶然説であるということである。なぜならば、世親によれば、阿頼耶識は妄識であるがゆえに、そこに貯蔵せられる有漏の種子から、迷界の展開するのは必然的な結果であるが、この阿頼耶識の中には元来無漏の種子はなく、ただ有漏の種子のなくなるときに、悟界が顕現するというのに過ぎないがゆえに、これには必然的な根拠を欠くからである。

#### ハ 積 極 説

無著の悟界顕現の根拠に関する所説は、世親のそれと同一な系統に属する。むしろ事実をいえば、世親の唯識哲学は、無著のそれを継承したものであるから、悟界顕現の根拠に関しても、無著の系統を継いだことは当然である。無著も世親と等しく、依他性を中心として、阿頼耶識を考えたが、世親が依他性したがって阿頼耶識は分別性に、依存するとなしたのに対して、無著はそれを真实性に依存するとなした。ここから悟界顕現の根拠に関する二人の見解に、相違が起って来るのである。世親は依他性には唯染汚分が存するのみと考えたから、阿頼耶識は妄識となり、その中に保有する種子も唯有漏の種子のみであって、無漏の種子は存しないとしようになった。もともと有漏の種子がなくなるところに、無漏の種子が現われると考えたから、無漏の種子を全然否定したわけではない。しかし種子として本有なものは、有漏の種子だけであって、無漏の種子は、新熏であるとした。したがって悟界の顕現も、消極的にはこれを認めたので



ある。彼の説が消極説といわれるのは、これがためである。しかるに無著は依他性には染汚分があると共に、清浄分もあるとした。したがってその中心である阿頼耶識は和合識となり、それは有漏の種子が保有せられると共に、無漏の種子も保有せられるようになった。この場合においては、迷界は有漏の種子から展開すると共に、悟界は無漏の種子から顕現する。ゆえに悟界の顕現は、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。この意味においては、無著の悟界顕現の根拠に関する見解は、積極説であるといわなければならない。

それならば阿頼耶識の中に、有漏の種子があると共に、無漏の種子の存することは、どうして説明せられるであろうか。世親説では、有漏の種子は、本来阿頼耶識の中に存するから、本有といわれるが、無漏の種子は、有漏の種子のなくなるときに初めて現われるから、それは新熏といわれる。しかるに無著説では、有漏の種子が、本来阿頼耶識の中に存するように、無漏の種子も、同様に本来阿頼耶識の中に存する。換言すれば、二者は共に本有である。有漏の種子は、染汚熏習といわれ、無始以来阿頼耶識の中に貯蔵せられるが、無漏の種子は、聞慧熏習といわれ、これも前者と同様に、無始以来阿頼耶識の中に貯蔵せられる。ゆえに迷界の展開が、阿頼耶識の中にある有漏の種子から起るように、悟界の顕現も、同様に阿頼耶識の中にある無漏の種子から起るのである。かように考えて来ると、悟界顕現の根拠に関しては、無著説も、世親説と等しく、種子熏習説であるが、世親説では、無漏の種子は、新熏によって起るとせられるのに対して、無著説では、それは本有であると考えられる。換言すれば、悟界顕現の根拠に関する世親の種子熏習説は、新熏説であるが、無著のそれは本有説である。

ここで問題になるのは、無著のこの本有説は、果して可能であろうかということである。世親説では、悟界顕現の根拠になる無漏の種子の起るのは、有漏の種子のなくなる時である。そしてこのことはどうして可能であるかというに、

それは偶然であるというのではない。これがために、世親説は消極説といわれると同時に、偶然説ともいわれるのである。しかるに無著説では、阿頼耶識の中には、本来有漏の種子が存在すると共に、本来無漏の種子も存在する。ゆえに無漏の種子の起ることは、別に有漏の種子のなくなることとを必要としない。有漏の種子が起ると同様な意味で、無漏の種子も起って来る。この意味において、悟界顕現に関する無著説は、世親説のように消極的なものではなくして、積極的なものである。しかし有漏の種子と無漏の種子とは明らかにその性質が同一でない。ゆえに有漏の種子があるところに、無漏の種子が存することは、どうして可能であるかという問題は、無著説においては、証明せられないのである。この点においては、無著説も世親説と同様に、偶然的なものであるという批難を免れることはできない。ただ世親説では、有漏の種子がなくなるときに、無漏の種子の起ることが、必然的に説明せられないという意味において、それは偶然説であるが、無著説では、無漏の種子が性質の異った有漏の種子と共存することが、必然的に説明せられないという意味において、それは偶然説である。要するに無著説も、世親説と同様に、悟界の顕現を必然的に説明することはできない。

## 二 必然説

世親は阿頼耶識観に関しては、妄識説を取り、悟界顕現の根拠に関しては、種子熏習説を取った。悟界顕現の根拠に関して、種子熏習説を取ったことは、無著も世親と同様であるが、阿頼耶識観に関しては、彼は和合識説を取った。しかし悟界顕現の必然性を説明することができなかったという点においては、両者同一であるといえるべきである。それならば悟界の顕現を必然的に説明するには、どういう立場を取るべきであろうかというに、私見によれば、阿頼耶識観に関して、淨識説を取り、悟界顕現の根拠に関して、客塵煩惱説を取れば、それが可能になるのではなからうかと思う。それが大体において彌勒の立場であろう。



彌勒によれば、阿頼耶識は、当相として見れば、妄識であるが、本性として見れば、淨識である。これが彼の阿頼耶識の根本であって、それが淨識説といわれるわけである。この際阿頼耶識は心性といわれ、清淨なものである。それが真如である。この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、迷界を展開する。この点から見ると、阿頼耶識から迷界の展開するのは、まったく偶然的なものであるように思われる。

しかし能く考えると、心性が阿頼耶識となり、迷界を展開するのは、決して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。なぜなれば、清淨な真如が、染汚の迷界となるのは、真如が真如としての本性を発揮するに外ならないからである。換言すれば、真如は解脱の方便として、雑染を生ずるのである。もし雑染がないならば、われわれはこのままで何の努力も尽さないで、自然に解脱し得るがゆえに、それは真の解脱と称することはできぬ。中辺分別論第一相品第二十一頌の前半に、

若しその雑染がないならば、

一切有身は解脱するだろう。

とある。もし清淨な心性のみであって、雑染がないならば、まだ対治も生じない中に、一切有情は何らの功用にもよらないで、自然に解脱することになるから、真の解脱ということはできないであろう。しかし解脱が雑染によって起るとは、それは単に方便となるに止まるのであって、その根底は心性清淨であるがためであるのもちろんである。今挙げた偈頌の後半に、

もし清淨がないならば、

功用は無果であろう。

とあるのは、この意味に外ならない。

努力の結果煩惱がなくなると、本来の清淨に還る。元來清淨無垢な心性が、有垢不淨な雑染として展開するのは、偶然に起る煩惱のために、一時覆われるに過ぎないからである。ゆえにこの垢が取れると、本来の清淨に還るのは当然である。たとえば、水界とか、金とか、空とかのようのものである。水界は淨であるが、これに塵がかかると、染となる。金も淨であるが、これに垢が付くと、染となる。同様に空も淨であるが、雲がこれを覆うと、それは染となる。しかしこれらはいずれも一時染となるだけであって、その性質が変異して染となるわけではない。それと同様に、心性としての真如は、元來清淨なものであるが、偶然に起る煩惱のために、一時それが覆われて、雑染となるだけであって、その性質が変異して、染となるわけではない。性質としては、どこまでも清淨なものであるとせられる。かように考えると、迷界としての雑染は、一時的な仮現であって、心性として真如が、常恆な真相であるというべきであろう。中辺分別論の第一相品第二十六頌に、

雑染と清淨とは、

それは有垢と無垢とである、

水界金空の

淨の如くに淨と許される。

とあるのは、正しくこの意味であると考えられる。かくして悟界の顯現は偶然的なものでなくして、必然的なものとなるのである。



## 第二章 彌勒の唯識哲学

## 一 史料

彌勒の唯識哲学といえ、私見によると、これには二の意味があるように思われる。一は古くから仏教学界に伝えられた説で、それは彌勒を以て単に無著の心像に現われた理想の菩薩となし、したがってその唯識哲学は結局無著の説の外にはないとするものである。しかしこの伝説においても、無著の唯識哲学がそのままに彌勒の唯識哲学となるのである。いわば無著の説の一部分が彌勒の説とせられるのである。もっとも一部分とはいっても、この一部分は無著の唯識哲学に取っては、重要な一部分であって、それは無著の説の根源であると称してもよからう。そこで普通に無著の唯識哲学は、撰大乘論によって体系的に表わされると考えられるが、その根源ともいべき彌勒の説は、瑜伽論によって表わされるといわれる。これが彌勒の唯識哲学に関する古伝説の概要である。この古伝説に対して、近頃になり、新しい学説が主張せられるようになった。それによると、彌勒は単に無著の心像に現われた理想の菩薩ではなくして、現実に存在した歴史的人物であるとせられる。その理由は主として、彌勒に帰せられる著書の確実に存在することに基づくのであるが、この場合においても、彌勒の唯識哲学の表わされるのは、古伝説におけると同様に、瑜伽論であると考えられる。この新学説に依って、唯識哲学の初祖という位置が、無著の師としての彌勒に与えられることになった。これは確かにこの新学説の功績であるといつてよからう。しかしそれは彌勒の唯識哲学の史料に関しては、古伝説と同様に、これをやはり瑜伽論となすものであるから、この新学説においても、彌勒の説の内容には、古伝説と異るところはないのである。

私も彌勒を歴史的人物となし、したがって彼を唯識哲学の初祖となす点においては、古伝説を斥けて、新学説を採用するものである。しかし私は彌勒の学説が、瑜伽論によつて表わされるとは考えない。私見によると、瑜伽論は歴史的人物としての彌勒によつて、一時に作製せられたものではなくして、長い間に、いわば自然に成立して来たものである。瑜伽論を現存のような大部のものとなし、これを彌勒作とするのは、ほとんど七世紀の玄奘所伝の伝説に限られているといつてよい。六世紀の真諦所伝の伝説においては、現在の瑜伽論に相当するものは、十七地論と決定蔵論であるが、唯十七地論のみが彌勒に帰せられ、決定蔵論は作者不明となっている。さらに真諦以前の伝説になると、現存の瑜伽論に相当するものは、ただその一部分である菩薩地のみが存在し、菩薩善戒経もしくは菩薩地持経といわれているが、これは仏所説とせられ、彌勒には帰せられていない。ここで彌勒に帰せられるものは、ただ地持経もしくは善戒経の一部分である菩薩戒本だけである。かように考えて、私は初めに彌勒作の菩薩戒本が存在し、これから菩薩地が作られ、この菩薩地が原型となつて、十七地論が生じ、決定蔵論ができ、遂に現在の瑜伽論が成立したものであらうとするのである。果してそうであるならば、現存の瑜伽論は、彌勒に全然関係がないとはいえないが、決してそれは普通に考えられるように彌勒の作ではない。既にそれが彌勒の作でないとするれば、これを以て彌勒の唯識哲学の史料となすの不可能であることは無論である。

それならば彌勒の唯識哲学の史料は、これをいづれに求むべきであらうか。私見によると、彌勒の著書を決定すべき究極的な材料は、その弟子無著の著書として何人も疑うことのできない撰大乘論である。撰大乘論の上から見ると、確かに彌勒の著書と認められるべきものには、四部ある。菩薩戒本・分別瑜伽論・中辺分別論および大乘莊嚴経論がそれである。この中で、分別瑜伽論は失われ、菩薩戒本は哲学書ではないから、今日において、彌勒の唯識哲学の史料とな



るべきものは、中辺分別論と大乘莊嚴經論であろう。いうまでもなくこの二論は、瑜伽論と等しく、唯識哲学に関係するものではあるが、しかしかれとこれとの間には、思想上にかなり相違のあることを見逃してはならない。瑜伽論の唯識哲学は、無著の撰大乘論や、さらに適切には世親の唯識論のそれと等しく、阿頼耶妄識説であり、有相の唯識であるが、中辺分別論や大乘莊嚴經論の唯識哲学は、確かに如来藏淨識説であり、無相の唯識である。この点から見ても、瑜伽論を彌勒作とすることは不可能であろう。（「唯識哲学研究」第二「彌勒の唯識哲学の史料としての瑜伽論」参照）

もし私のこの見解が許されるならば、彌勒の唯識哲学は瑜伽論によって説くべきものではなくして、大乘莊嚴經論や中辺分別論によって説くべきものであるから、彼の所説は、自ら従来の考え方とは、まったく異ったものが現わるべき筈である。この考え方によれば、彌勒の唯識哲学を徹底的に明らかにするには、この二論を詳細に研究することの必要であることは無論である。しかし私の今の目的とするところは、彌勒の唯識哲学を概説しようとするものであるから、ここでは便宜のために、特に中辺分別論を中心として、進んで行きたいと思う。

彌勒作の中辺分別論は、梵語で表わすと、Madhyānta-vibhāga-sāstra ともいうべきもので、これを直訳すると、中辺弁別論ともなるであろう。このままの形の梵文は現存しない。漢訳には、これに関して、真諦訳の中辺分別論二卷（No. 1599）と玄奘訳の弁中辺論三卷（No. 1600）および弁中辺論頌一卷（No. 1601）がある（大正蔵三一）。中辺分別論を見ても、また弁中辺論を見ても、それは頌と長行とから成立する。この中で頌だけを独立させたものが、玄奘訳の弁中辺論頌で、それは正しく彌勒作の Madhyānta-vibhāga-sāstra である。蔵訳にも、それは存在し、題号は Madhyānta-vibhāga-kārikā となつてゐる（東北目録 No. 4021）。この頌に長行を併せた中辺分別論もしくは弁中辺論は、梵語で表わすと、Madhyānta-vibhāga-tika というべきものであろうが、梵文は現存しない。蔵訳には存在し、題号は Madhyānta-vibhāga-tika となつてゐる（東北目録 No. 4027）。この長行は世親作である。それが世親作である

ことは、中辺分別論が天親菩薩造としてあることから知る事ができるし、また弁中辺論が世親菩薩造とし、蔵訳もその作者を世親とするところからも認めることができるが、さらに中辺分別論の終りの所に（大正蔵三一、四六四上）、此中辺分別論。無上品究竟。婆数槃豆釈迦道人大乘学所造。とあるので、疑うの余地はない。その頌が彌勒作であることは、玄奘訳の弁中辺論頌が彌勒菩薩説としてあるところからも、また蔵訳にその作者を彌勒とするところからも知ることができ、さらにこの論の帰敬頌からも、これを明らかにすることができる。

真諦	玄奘	蔵訳(池田氏)
恭敬善行子	稽首造此論	この論を造りし
熊造此正論	善逝体所生	善逝子に恭敬し
為我等宣説	及教我等師	並びにわれらに説きしものにも
今当顯此義	当顯顯斯義	勤めて義を顯すべし

これで見ると、世親は彌勒の作った頌に対し、無著から教えを受けて、頌を作るようになったことが分るのである。世親親論に対し、さらに安慧の註釈したものがあつた。これは現在において、中辺分別論に関して、梵文の存在する唯一のものであるが、その題号は世親親論と同じく、Madhyānta-vibhāga-tika といわれる。この原本はフランスのシルヴァン・レヴィ氏が、一九二八年に三たびネパールに入って発見したものである。蔵訳にも存在し、その題号は Madhyānta-vibhāga-tika となつてゐる（東北目録 No. 4032）。漢訳にはないが、その存在は中国においても認められていた。このことは慈恩の弁中辺論述記卷下（大正蔵四四 No. 1895 三二中）に、

安慧釈云。無散乱体。即此奢摩他。由二無散乱修二於止一故。無顛倒体。即此毘鉢舍那。由二無顛倒修二毘鉢舍那一故。



通三九種定四種慧<sup>二</sup>也。

とあるので明らかである。梵文安慧註疏は既に述べたように、山口益氏がその和訳と共に、出版した。この註疏には、彌勒作の頌は、そのままに出ているものも、相当に多数存しているが、中には註疏の中に散在するものもあって、そのような場合には、頌の形が明らかにならない憾がある。私は論頌の意味を明らかにしようとして、主として梵文並に諸訳に依存した。もっとも論頌は至極簡単であって、それだけで意味が十分に明らかにならない場合も少なくないから、そのような場合には、釈論の諸訳を援引することにしたのである。

さてこの中辺分別論によって、われわれは彌勒の唯識哲学をどういふふう<sup>一</sup>に解釈すべきであろうか。中辺分別論は梵文を見ても、また諸訳を見ても、次の七品から成立する。

- |    |      |               |
|----|------|---------------|
| 第一 | 相品   | Laksana       |
| 第二 | 障品   | Āvaraṇa       |
| 第三 | 真實品  | Pratipakṣa    |
| 第四 | 对治品  | Bhāvanā       |
| 第五 | 修住品  | Avasthā       |
| 第六 | 得果品  | Phalasyalabha |
| 第七 | 無上果品 | Yānāntarya    |

中国の唯識哲学である法相宗の初祖慈恩に従えば、この七品によって表現せられた唯識哲学は、境行果の順序になっているといわれる（弁中辺論述記卷上、大正蔵四四、一）。すなわち初めの二品が境、次の三品が行、後の二品が果となるわけである。この境行果の科釈は、唯識哲学ことにその護法学派においては、古くから行われていたものと見え、諸種の文

献に現われているが、今日に残存する最も古いものは、最勝子の瑜伽師地論釈にある瑜伽論に対する境行果の科釈であろう（大正蔵三〇 No. 1580. 八八三）。なるほどこの科釈は、唯識哲学を包括的に示現するものとしては、ある意味においては、最も適当な方法であろう。しかしここで私が中辺分別論によって、彌勒の唯識哲学を解釈しようとするのは、これを包括的に示現するのが目的ではなくして、その目的とするところは、彼の唯識哲学の中心思想を明らかにするがためである。唯識哲学の中心思想は、いうまでもなく唯識であるから、今はこれを規準として、論歩を進めて行くことにした。しかし唯識思想については、私は第一章第二「唯識の概念」において、これを詳論したから、ここではこれを省き、単にその結果を出発点とするのである。

私見によると、唯識の概念を定めるには、唯識(Vijñaptimātra)の語の分析からはじめるのが適當である。Vijñaptimātra は、三の形式がある。Vijñaptimātraka, Vijñaptimātrata, Vijñaptimātratva がそれである。ゆえに唯識思想も、これにしたがって、自ら唯識相・唯識性、及び唯識義に分れるわけである。中辺分別論に唯識の語の初めて出て来るのは、第一相品の第六頌である。これを同漢訳について見ると、

真諦	女衆
由依唯識故	依識有所得
境無体義成	境無所得生
以塵無有体	依境無所得
本識即不生	識無所得生

となっている。この偈頌はそのまゝの形では、安慧の梵文註疏には出ていないが、その註釈の上から考えると、第一句にある女衆訳の識は、真諦訳のように、唯識であって、その梵語は Vijñaptimātra であろう。したがって識有所得は、



Vijñaptimatra-upalabdhī であり、境無所得 (Arthanupalabdhī) であろう。これに反して、第四句の女婁訳の識は Viñāna であり、その意味からいえば、真諦訳のように、本識であろう。しかしここに注意すべきは、この偈頌の蔵訳である。池田澄達氏の和訳によると (聖語研究第一輯、和訳蔵文弁中辺論六一頁)、それは

有所得によつて 無所得は生じ  
無所得によつて 無所得は生ず。

とあつて、唯識に当る語もなければ、本識に当る語もない。しかしいずれにしても、この偈頌の意は、修行の上から唯識を説いたもので、私の用語にしたがえば、それは唯識義に相当するものである。すなわち前段の二句は、唯識相に悟入することを説いたものであり、後段の二句は、唯識性に悟入することを説いたものである。境行果の科釈にしたがつていえば、この偈頌は、表面から見ると、行に関するものであるが、しかしその背後には、境を予想する。行として見ると、前段は唯識無境の唯識相観であり、後段は無境無識の唯識性観である。しかし境として見ると、前段は迷界の相が了別に過ぎないものであることを示し、後段は迷界の性が識もない空であることを表わす。それならばこの表示は、どういう意味であろうか。第一、迷界の相が了別に過ぎないものであるというのは、私見によると、了別はすなわち分別であるから、その全体の意味は、迷界は分別によつて起るということであろう。果してそうであるならば、中辺分別論第一相品の第一頌から第十一頌に至る間に、虚妄分別を説いた所は、大体において、唯識相に関するものであると見なければならぬ。第二、迷界の性が識もない空であるというのは、分別によつて起された所分別は、空なものであるから、分別そのものの本性もまた空であるという意味であろう。ゆえにそれは唯識性に当るもので、同じく相品の第十二頌以下はこれに関するものであると見るべきである。そこで私は今中辺分別論によつて、彌勒の唯識哲学を解釈しようとするに際して、主としてその第一相品に基いて、彼の唯識思想を究明しようと思う。

二 唯 識 相

まず唯識相について考えると、中辺分別論によれば、迷の世界は虚妄分別が存するだけで、それによつて分別せられたものは存しない。第一相品の初頌に、

Abhūta parikalpo'sti 虚妄分別はある  
dvaya'īm tatra na vidyate I その中に二はない、  
Sūnyatā vidyate tv atra しかしその中に空性がある  
tasyām api sa vidyate II その中(空性)にもまた彼(分別)はある。

とある。その漢訳および蔵訳を挙げる。

真 諦	女 婁	藏 訳(池田氏)
虚妄分別有	虚妄分別有なり	虚妄分別は有なり
彼処無有二	於此二都無	そこには二あることなし
彼中唯有空	此中唯有空	彼の中には空性あり
於此亦有彼	於此亦有彼	これに於てもまた彼あり。

とある。ここにいう虚妄分別は、識(vijñapti)であり、これによつて分別せられた二相すなわち能取所取は、境(Artha)であるから、分別はあるがその中に二はないというのは、唯識無境を指したことになる。したがつてこの一頌は唯識相を如実に表示したものであるといつてよからう。すなわち主観である識は存在するが、客観である境は存在しない。しかし境は客観であるといつても、それは理論的な所知の世界ではなくして、実践的な所行の世界である。約言すればそ



れは行為である。ゆえにそれには形相として、一方に我執としての能取があり、他方に法執としての所取がある。すべての憂悲苦悩は、この実践的な二取の結合せられた姿である。これが迷の世界である。この迷の世界は、それ自身で存在するものではなく、まったく虚妄分別によって起るものであるがゆえに、その限りにおいて、それは空である。けれども虚妄分別そのものは空ではない。所分別の空の中において、この能分別だけは、確かに有である。

この一頌は、その中に、第二句は「その中に二はない」といい、第三句は「しかしその中に空性がある」といって、空も説いているが、第一句に「虚妄分別はある」とあって、有に始まり、第四句に「その中（空性）にもまた彼（分別）はある」とあって有に終る。ゆえに唯識相の根本思想は、中辺分別論に在っても、瑜伽論におけるように、したがって無著の撰大乘論や、さらに適切には世親の唯識論におけるように、有であるといつてよからう。もっともそれは有を根本思想とするとはいえないながら、その中には、もしくはその下には、空を説いているから、迷界の姿は有であると共に、空であると称すべきである。この有の思想から、中道の思想が生ずるのである。ゆえに相品の第二頌に、

真 諦

女 柴

藏 訳(池田氏)

故説一切法

故説一切法

この如くなるがゆえに一切は

非空非不空

非空非不空

空ならず不空ならずと説く

有無及有故

有無及有故

有なるがゆえに無なるがゆえに

是名中道義

是則契中道

有なるがゆえに是すなわち中道なり。

とある。但しこの頌は、安慧の梵文註疏には、そのままの形では、存在することなく、唯その註釈の中に、第二句が *na śūnyam nāpi vāśūnyam* として散存するだけである。それは暫らく措き、かような唯識哲学は、有無両辺を離れた中道を主とするものであるところから、この中辺分別論という題号も出て来たものであろう。しかしこの哲学

は、中道主義であるからといっても、その根本思想は有であるがゆえに、それは等しく中道主義でありながらも、その根本思想が無である中観哲学とは異なるのである。中論四諦品第廿四の第十八頌に有名な偈頌がある。

Yah pratyasamutpādaḥ

因縁所生のものは

衆因縁生法

śūnyatām taṁ pracaksmāhe I

我はそれを空と説く、

我説即是無

Sa prajñaptir upādāya

ゆえにそれは仮説である

亦為是仮名

pratīpat saiva madhyamā II

またそれは正しく中道である。

亦是中道義

この偈頌は、その長行にあるように、第一句の「因縁所生のものは」と第二句の「我はそれを空と説く」との間に、「自性なきがゆえに」という句を入れて解釈すべきである。すなわち一切法はすべて因縁所生であるから、因縁を離れて、それ自身の性があるわけではない、自性がないから、それは空であるとなるのである。しかし一切法は空であるからといって、その空は、唯衆生を引導しようとするために、仮名(Prajñapti)を以て説いたものに過ぎないから、固定した無ではない、真に空な一切法は、そのまま妙有である(第三句)。法は自性なきがゆえに、有ではなく、空は仮名なるがゆえに、無ではない。かように空は有無の二辺を離れるがゆえに、そこに中道の義が成立する(第四句)。ゆえに中観哲学の中道は、一切法は無自性であるという空の上に中道を立てる。したがって真空がそのままに中道となるのである。しかるに唯識哲学の中道は、一切法は虚妄分別であるという有の上に中道を立てる。ここでは一切法の能取所取は、虚妄分別を離れては、外に存するものではないから、有ではないが、しかし虚妄分別は無ではないから、有無の両辺を離れた中道が現われるのである。かくして唯識哲学においては、虚妄分別の上に有が立てられるがゆえに、中観哲学におけるように、有がそのままに空となるのではなくして、有の上に空が立てられるのである。ここに至るまでは、中辺分別論の唯識哲学も、瑜伽論ないし唯識論のそれと異なるところはないといえることができる。



進んで中辺分別論の虚妄分別の本質はどうかと尋ねると、これは三界の心々所である、心々所であるがゆえに、それは識であるというのである。相品の第八頌前半に、

Abhūta parikalpas tu                    しかし虚妄分別は  
Cittacaittas tridhatakah I            三界の心々所である。

とある。その漢訳および藏訳を挙げると、

真諦                    玄奘                    藏訳(池田氏)  
虚妄総類者            三界心心所            虚妄分別は  
三界心心法            是虚妄分別            心心所三界なり

である。この意味を述べると、虚妄分別は心心所で、これを界に約していえば、それは欲色無色の三界に通ずるといのであるが、これは仏教の表現法である。今日の語で表わすと、それは現実意識のことである。あるいは意識作用といつてもよければ、あるいは心作用と称しても差支えない。それが禅定の状態が異なるにしたがつて、種々の階段が生ずるのを三界に渉るといったのである。この現実意識は、これを二の方面に分けることができる。一は心であり、他は心所である。しかし心といい、心所といっても、心の外に、別に心所があるわけでもなく、また心所を離れて、外に心があるわけではない。分別作用が境の総相に向かう場合に心と称し、境の別相に向かう場合に心所と称するに過ぎないのである。相品の第八頌後半に、

真諦                    玄奘                    藏訳(池田氏)  
唯塵智名心            唯了境名心            ここに境を見るは識にして  
差別名心法            亦別名心所            その差別(を見る)は心所なり。

とある。但しこの頃のこの所は、安慧の梵文註疏には、そのままの形でも、またその註釈の中にも、存在しない。それは暫らく措き、ここで注意すべきは、藏訳に心を識とすることである。分別を識とする場合の識は、確かに *Vijñapti* であるが、分別を心と心所との二となし、この中の心を識とする場合には、それは恐らくは *Vijñana* であろう。 *Vijñapti* としての識は、分別の作用であるから、これは識用であるが、 *Vijñana* としての識は、分別する作用の体であるから、これは識体である。識体に関しては、これを現実意識とする限り、古来のインド思想ないし仏教においては、普通に通にその了別作用を生ぜしめる感覚機関すなわち根の上から、これを六種に区別し、眼識ないし意識の六識と称しているから、中辺分別論においても、同様に六識説を採っていたものと推測しなければならない。次に心所に関しては、既に心が境を了別する総相であるのに対して、心所が境を了別する別相であるからには、それは六識の各に多数付在するものであることは、特に論ずるまでもなからう。瑜伽論や、唯識論においては、心所五位説を立てる。心所の五位とは、遍行 (*Sarvatraga*)、別境 (*Viniyata*)、善 (*Kusala*)、煩惱 (*Kleśa*)、随煩惱 (*Upakleśa*) がそれである。中辺分別論の心所説は不明であるが、心所の性質に関して、相品の第九頌後半に、

Upahoga-pariccheda-                    受用と分別と  
prerākās tatra caitasā II            引行とその中に心所がある。  
とある。その漢訳および藏訳を挙げると、

真諦                    玄奘                    藏訳(池田氏)  
於塵受分別            此中能受用            受用と分別と  
引行謂心法            分別推心所            転ぜしむるとは心所なり。

である。長行によってこれを解釈するに、 *Upahoga* は真諦によれば、於塵受者、謂領塵苦等説名受陰であり、玄奘



によれば、此諸識中受能受用であるから、それは瑜伽論や唯識論に於ける遍行の受 (Vedanā) の心所であることは疑われない。次に Pariccheda は、真諦も玄奘も共にこれを分別と訳するが、その解釈としては、前者は謂選択塵差別、是名想陰といい、後者は想能分別というから、それは確に遍行の想 (Samjñā) の心所である。最後に Prerākas は意味が明らかでないが、真諦釈には、引行者・能令心捨此取彼・謂欲思惟及作為等、名為行陰とあり、玄奘訳には、思作意等諸相應行とあるから、やはり遍行中の作意 (Manaskāra)・思 (Cetanā) 等であろう。もちろんこの解釈は、五蘊を基礎としたもので、心所はその中の三蘊受想行を含むとせられる。しかしそれはいずれにしても、この解釈が遍行の心所を認めたことは疑われない。既に中辺分別論が心所の代表的なものとして、唯識哲学の心所説の特徴である遍行を認めたものとするれば、その心所説は、大体において、瑜伽論ないし唯識論におけると同様に、五位説であったと推定しなければならぬ。

かように虚妄分別は、三界の心々所として、それは現実意識であるとする、この現実意識はどうして起って来るかというに、唯識哲学においては、一般にそれは非現実意識から起って来るとするのである。そしてここでは現実意識を転識といい、その所因である非現実意識を阿頼耶識と名づける。しかし中辺分別論においては、転識の代りに受用識 (Ekāni pratyayavijñānaṃ) 一は縁識であり、

Ekāni pratyayavijñānaṃ 一は縁識であり

dvītiyam aupabhogikam I 第二は受用(識)である。

とある。その漢訳および藏訳を挙げると、

真諦 女衆 藏 訳(池田氏)  
 第一名縁識 一則名縁識 第一は縁識にして

第二受用識 第二名受者 第二は受者なり。

である。阿頼耶識が縁識といわれるのは、現実意識である転識が、これを縁として生ずるからであろう。もちろんこの場合の縁は、因と同意味である。またこの縁識を原因として生ずる転識が受用識といわれるのは、現実意識の特色は客観に対する関係に存するので、それがあるいは論理的の認容であるにしても、あるいは実践的の働きかけであるにしても、いずれもそれは受用を主とするからであろう。そこで縁識はどうして受用識を生ずるかというに、相品の第三頌前半に、

Arthasattvatmavijñāpiti 境有情我了別を  
 pratibhāsanī prajāyate I 変現するものが生ずる。

とある。その漢訳および藏訳を挙げると、

真諦 女衆 藏 訳(池田氏)  
 塵根我及識 識生変似義 義と有情と我と了別に  
 有情我及了 有情我及了 似たる識は生ず。

である。この偈頌を解釈すると、能生の縁識は変現者であり、所生の受用識は変現せられるものであって、その内容は根有情我了別である。この内容の中で、その中心となるものは、もちろん了別であるが、それは現実意識としての受用識の根本作用である。現実意識としての受用識が、了別作用を生ずるためには、その対境となる客観がなければならぬ。その客観が境である。西洋の思想では、認容もしくは働きかけは、主観と客観とさえあれば、成立すると考えられるが、インドでは、この二者の外に、その条件として、根 (Indriya) という感覚機関が必要とせられる。すなわち認容もしくは働きかけは、根境識の和合によって成立する。この偈頌にある有情 (Sattva) は、その長行に解釈してあるように、根の



ことである。かように解釈して来ると、現実意識としての受用識は、その内容としては、了別境有情の三があれば、十分であるように思われる。しかるにこの偈頌は、この三者の外に、今一つの我 (Ātma) を挙げている。これは何を意味するのであろうか。私見によると、それは唯識哲学における現実意識としての受用識が、理論的な認容作用ではなくして、実践的な働きかけの作用であるのによるのである。換言すれば、それは単なる分別ではなくして、虚妄分別であるのによるのである。受用識を以て理論的な認容作用であるとすれば、それは分別を起すけれども、虚妄分別は起さないと考えることができる。この場合においては、それに真偽の判断はあるけれども、迷悟染浄の判断はないことになるであろう。受用識が実践的な現実主観として、迷悟染浄の判断を生じ、働きかけの虚妄分別を起すためには、単なる分別としての理論的な認容作用に、何物かが加わらなければならない。それが我である。我はその性質からいえば、心所である。心所としての我は、現実意識としての受用識、すなわち六識の全部に相応するといえないこともない。けれども第六意識は前五識を統一するものであるから、我の直接に相応するものは意識だけであって、前五識には、それは間接に相応すると見るべきであらう。いずれにしても、変現者としての縁識は、所変化の現実意識としての受用識に、了別としての虚妄分別を起させるために、根境を変現すると共に、我の心所をも変現するのである。

もしこの解釈が認められるならば、中辺分別論の唯識相観は、自ら二段に分れることになるわけである。第一段においては、非現実意識としての縁識が、現実意識としての受用識を変現し、第二段においては、現実意識としての受用識が、虚妄分別を起し、その結果として所分別の迷界が現われる。前段においては、変現の語を用い、後段においては、分別の語を用う。ゆえにそれは等しく唯識相を表わすにしても、前者は *Vijñānamātra* であり、後者は *Vijñaptimātra* である。この点においては、瑜伽論ないし唯識論の唯識相観はどうであらうか。

唯識論においても、分別を離れて、所分別の迷界はないとする点においては、少しも中辺分別論と異なるところは無い。このことは唯識三十論頌の第十七に、「分別せられるものは、これによってそれはない、ゆえに此の一切は唯識相である」とあるにても明らかである。けれどもここにある分別の内容を吟味すると、決してそれは中辺分別論のそれと同一ではない。中辺分別論の分別は、既に述べたように、現実意識としての受用識の作用であるが、これに反して、唯識論のそれは、現実意識としての転識の作用に止まらないで、同時にまた非現実意識としての阿頼耶識の作用でもある。ゆえにここでは分別は、変現と同意義であり、したがってそれは転変 (*pariṇāma*) と同意義である。分別が変現と同意義に用いられることは、二十唯識論頌の第一に、「これは正しく唯識である、存在しない境を変現するが故に」とあるにても知られるし、またそれが転変と同意義であることは、前に挙げた唯識三十論頌の第十七の文の前に、「識転変は此の分別である」とあるにても知られる、したがって転変は変現と同意義になるわけである。既に分別は、変現したがって転変と同意義であるとすれば、唯識論における唯識相観が、中辺分別論におけるように、二段的なものではなくして、一段的なものとなるべきは、理の当然というべきであらう。なぜなれば、中辺分別論において、唯識相観が二段に分れるのは、変現と分別とが意義を異にし、前者が非現実意識に用いられ、後者が現実意識に用いられるからである。さらにこれを事実に徴するに、唯識論においては、迷界を以て我法の種々相となし、それは識転変によって起るとする。唯識三十論頌の第一に、

我法の相が、種々に転ずる、

これは識転変による。

とあるのがそれである。ここで問題になるのは、識の性質である。もちろんこの識は、非現実意識としての阿頼耶識であるが、しかしこの阿頼耶識が我法の種々相を転変するのは、中辺分別論におけるように、縁識がまず受用識を生じ、次に受用識が迷界を生ずるといふように、二段の作用によるのではなくして、阿頼耶識が直ちに我法二相を生ずるので



ある。けれどもこの際体としては一である阿頼耶識が、用の上においては、三種に分れる。唯識三十論頌の第一および第二に、

そしてその転変は三種である、  
異熟と末那と名づけられたものと、境の了別とである。

とある。異熟転変の識は、非現実意識としての阿頼耶識であり、境了別の識は、現実意識としての転識である。ただここで問題になるのは、末那転変の識である末那識であるが、これは護法によれば、転識であり、安慧によれば、そうではない。しかしそれはいずれにしても、唯識論における唯識相観が、中辺分別論におけるが如き二段的なものではなくして、まったく一段的のものであることは争い難い事実である。瑜伽論の唯識相観については、私は今ここでこれを論ずることはできないが、大体において、それは唯識論に近いものであるといえようと思う。

なお最後に私は中辺分別論の唯識相観が、瑜伽論ないし唯識論のそれと異なることを一層明らかにするために、有相から無相への転移について一言するであろう。有の哲学である点においては、中辺分別論の唯識相観も、瑜伽論ないし唯識論のそれと異なるところはない。けれども瑜伽論ないし唯識論の唯識相は、それが唯識相である限りにおいては、どこまで行っても、有の思想を脱することができないように思われる。しかるに中辺分別論の唯識相は、それが既に唯識相の領域において、有から無に変る。ここに彌勒の唯識哲学の根本特色が存在するというべきであろう。前に挙げた相品の第三頌の後半に、

Vijñānaṃ nāsti cāśyārthas  
tadabhāvāt-tadapyasat II  
識はあるがその境はない、  
此がないから彼もない。

とある。その漢訳および藏訳を挙げる。

真諦	女典	藏	訳(池田氏)
但識有無彼	此境実非有	この境は有にあらす	
彼無故識無	境無故識無	これ(境)なきが故にそれ(識)もまた無なり。	

である。ここに識というのは、この偈頌の前半にある変現者(Pratibhasa)を指したもので、それはいうまでもなく非現実意識としての縁識のことである。また境というのは、この変現者によって変現せられた境有情我了別を指したもので、それは現実意識としての受用識に外ならない。境としての受用識は、縁識を離れては、外に存するものではないから、その限りにおいては、境は無いといわなければならない。しかしこの境を変現する縁識は、確かに存在するから、その限りにおいては、識は有であると称すべきであろう。これが識有境無の意味であると考える。既にここに中辺分別論に現われた彌勒の唯識哲学の特色の存することは、以上述べた通りであるが、中辺分別論はさらに一步を進めて、一旦肯定した識有をば、境無によって、逆に否定しようとするのである。これがこの偈頌に、「此がないから彼もない」という意味であろうと思う。「此」と訳した前の tad は、境としての受用識であり、「彼」と訳した後の tad は、識としての縁識である。現実意識としての転識もないから、非現実識としての阿頼耶識も、また存在しないことになる。私が中辺分別物の唯識相は、既にその唯識相の領域において、有相から無相に変るといっているのは、これを指したものである。ここに彌勒の唯識哲学への新解釈の一片鱗を露出し得たと信ずるのである。

### 三 唯識性

次に唯識性について考えると、中辺分別論においては、唯識相という語がないように、唯識性という語もない。唯識相の思想が、虚妄分別という語によって表わされるように、唯識性の思想は、空性という語によって表わされる。空性







る。この点から見ると、唯識論の唯識哲学は、Idealismではなくして、Realismであろう。もちろん唯識論における相と性との関係は、西洋哲学における現象と実在とのそれと、全然同一であるとはいわれない。西洋哲学における実在論は、現象と実在との関係をいろいろに説いているが、いずれの場合においても、二者の間になんらかの交渉が存することを認めないものはないように思われる。しかるに唯識論においては、性と相との関係は、恰かも物の表裏が背合せになつていゝようなもので、その間に少しも交渉の存することを許さない。これは唯識論の唯識性が、有を中心とするのに由来するものではなからうか。この意味においては、世親の唯識哲学には、本来仏教的でない、いわゆる外道的な思想が、多分に含まれているといわなければならない。瑜伽論の唯識性観については、私は今ここでこれを論ずることはできないが、大体において、それは唯識論に近いものであるといえようと思う。これに比較すると、中辺分別論の唯識哲学は、その唯識性が有を中心とする上から考えても、瑜伽論ないし唯識論の唯識哲学のように、直ちに実在論であると断定することはできない。

もつとも中辺分別論の唯識性も、唯識相の性である点においては、唯識論のそのように、実在と思われるところがある。唯識性と唯識相とが不一不異であると主張する点においては、中辺分別論も唯識論と異なるところがないからである。これに関しては、前に挙げた相品第十三頌の第四句に、「異一の相でない na pṛihagekalakṣaṇam」とあるので明らかである。この句は、その長行にあるように、空性の相と虚妄分別の相とが、不一不異であることを示したものに違いない。それならばこの二相はどうして不一不異であるかというに、長行の解釈によると、もし二相が異なるならば、法性と諸法とが異なることになるが、この義は成立しない。たとえば五蘊と無常性等とが異なるなきが如きものである。またもし二相が一であるならば、法性が諸法の共相であるという義も成就することがなく、もしくは空性が淨智の境であることも成立しない。これは唯識相を以て現象となし、唯識性を以てその実在となすの思想である。同様の考

えは唯識論にも存する。唯識三十論頌の第二十二、

Ata eva sa na iva anyo

故にそれ(眞実性)は依他と

na ananyah paratantratah I

異でもなく不異でもない、

Anityatādivad vācyo

無常等の如きものであるといわれる、

na adṛṣṭe 'smin sa dṛśyate II

此(眞実性)を見ないで彼(依他性)は見られない。

とあるのがそれである。しかし唯識論においては、相と性とは不一不異であるというだけで、二者の間に相互融通の關係のあることを認めない。ここでは相から性へ行くこともできなければ、また性から相へ来ることも不可能である。しかるに中辺分別論になると、両者の間に相互融通の關係が認められ、性が位を変ずると、相となるのである。この相違は何に由来するのであろうか。私見によると、それは唯識論の唯識性は有を中心とするものであるが、中辺分別論の唯識性は無を中心とするものであるからである。われわれはこのことを明らかにするために、まず中辺分別論における空性そのものの本質を述べ、次にその空性から有相への転移を述べなければならぬ。

唯識論においては、唯識性は一般に眞如といわれるが、中辺分別論においては、これに五種の異門を数える。第一相品の第十四頌に、

Tathatā bhūtakotiś ca-

眞如と實際と

animittaṃ paramārthata I

無相と勝義と

Dharmadhātus ca pariyāyāḥ

法界と空性の

sūnyatāyāḥ samāsātaḥ II

異門が略説せられる。

とある。その漢訳および藏訳を挙げると、



真諦	玄奘	藏訳(池田氏)
如々及實際	略説空異門	空性を略説すれば
無相与真実	謂真如實際	真如と實際と
法界法身等	無相勝義性	無相と勝義と
略説空衆名	法界等応知	法界とは異門なり。

と云ふこと。その漢訳および藏訳を挙げると、この異門の義を説明しつゝ、

Ananyathāvīpariyāsa 不変異と不顛倒と  
 tannirodhāryagocaraiḥ I その滅と聖行境との故に  
 Hetutvāccārya dīarmāṇām また聖法の因の故に  
 pariyāyārtho yathākramam II 異門の義は次第の如くである。

と云ふこと。その漢訳および藏訳を挙げると、

真諦	玄奘	藏訳(池田氏)
非変異不顛	由無変無顛	他なきと無顛倒と
相減聖境界	相減聖智境	其滅と聖境界と
聖法因及依	及諸聖法因	聖法の因の故に
是衆名義次	異門義如次	異門の義は次第の如し。

である。第一に、空性が不変異(Ananyatha)の義によつて、真如(Tathata)といわれるのは、真性は常如であつて、  
 転易がないからである。第二に、それが不顛倒(Aviparyāsa)の義によつて、實際(Bhūtakoti)といわれるのは、真性

は不顛倒の所依となり、所縁となるからである。第三に、それが相減(Nimittanirodha)の義によつて、無相(Animitta)  
 といわれるのは、真性は永く一切相を絶つからである。第四に、それが聖行境(Aryagocara)の義によつて、勝義(Para-  
 martha)といわれるのは、真性が最勝智の所行の境となるからである。第五に、それが聖法の因(Aryadharmaṅgān-  
 tu)の義によつて、法界(Dharmadhātu)といわれるのは、一切聖法が真性によつて生ずるからである。

以上で私は中辺分別論における空性そのものの本質を明らかにしたから、進んでその空性から有相への転移を明らか  
 にするであろう。唯識論においては、周知のように、唯識哲学の説述は、唯識相から唯識性へと移つて行く。すなわち  
 これによると、まず迷界としての唯識相が説かれ、後にその本性としての真如が説かれる。しかしここに注意すべきは、  
 それには真如から迷界への転移の説かれないことである。しかるに中辺分別論になると、相から性への説明が存すると  
 共に、また性から相への転移も論究せられる。すなわちこれによると、迷界としての唯識相は、雑染といわれるが、そ  
 れは唯識性としての空性の一差別に過ぎないと考えられる。換言すれば、唯識相は唯識性から顕現することになるわけ  
 である。この点に關し、ここに最も注意すべき思想は、空性の差別として、雑染と清淨との二種を立てることである  
 う。しかし中辺分別論にはこの二種の空性差別の外に、その十八差別が説かれる、いわゆる十六空説がそれである。ゆ  
 えに私は今順序として空性二差別説を述べる前に、まずこの十六空説について論ずるであろう。

いわゆる十六空とは、内空(一)、外空(二)、内外空(三)、大空(四)、空空(五)、勝義空(六)、有為空(七)、無為空(八)、  
 畢竟空(九)、無際空(十)、無散空(十一)、本性空(十二)、相空(十三)、一切法空(十四)、無性空(十五)、無性自性空(十六)  
 がそれである。もっともこれは長行の解釈であつて、それが果して偈頌の真意に該当するか否かは、俄かに断じ難い。  
 ことにこの部分に關する偈頌も、真諦訳と玄奘訳および藏訳とでは、異なっている。すなわち真諦訳では、それは二頌  
 に収められ、前頌には内空から無為空に至る八空を入れ、後頌には無性および無性自性の二空を含んでいる。しかるに



支婁訶論および藏訳では、それは第十七から第二十に至る四頌に収められ、第十七頌には真諦訳前頌に同じく、内空から無為空に至る八空、第十八頌には畢竟空から無散空に至る三空、第十九頌には本性空から一切法空に至る三空、最後の第二十頌には、真諦訳後頌に同じく、無性および無性自性の二空を含んでいる。梵文は支婁訶論および藏訳と同一であるように思われるが、偈頌の形で存することなく、単に註釈の中に散在するに過ぎない。ゆえにここでは漢訳および藏訳を挙げるに止めようと思う。

真諦 支婁 藏訳(池田氏)

17 食者所食空 能食及所食 能食と所食と其身と

身及依処空 此依身所住 所住の空性あり、

能見及如理 能見此如理 これをまた何により云何に見るや、

所求至得空 所求二淨空 何のためにそれもまた空性なりや、

18 為常益有情 二善を得んがために、

為不捨生死 常に有情を利せんがために、

為善無窮尽 生死を捨てざらんがために、

故觀此為空 善を窮尽せざらんがために、

19 為種姓清淨 種姓を清淨にせんがために、

為得諸相好 相好を得んがために、

為淨諸佛法 佛法を清淨にせんがために、

故菩薩觀空 菩薩は(これを)修す。

444352

20 人法二皆無

此中名為空

彼無非是無

此中有別空

神特伽羅法

実性俱非有

此無性有性

故別立二空

刹特伽羅と諸法の

性なき、これを空性(という)

この無性の性あるは

此余の空性なり。

これを長行によって十六空にあてはめると、第一、食者は受者ともい、内の六根が六境を受け容れることである。第二、所食は外の六境で、内の六根に取り容れられることである。この内の六根も、外の六境も、共に空とせられるところから、前者を内空とし、後者を外空とするのである。どうして内根外境が空とせられるかというに、この六根六境は、小乗仏教では、普通に十二処といわれるもので、唯識哲学では、虚妄分別の迷界に外ならないが、空性の立場から見ると、その主観ともいべき内根も、その客観ともいべき外境も、共に空性の差別に過ぎないから、これを内空外空としたのであろう。第三に、身は内根外境の所依である。既に根も境も空であるとすれば、その所依である身もまた空でなければならない。そこでこれを内外空というのである。第四に、所住というのは身の寄托する所で、これは器世間のことである。能住の身が空であるから、所住の器世間もまた空である。それが大空と名づけられるのは、器世間十方に遍満するからである。第五に能見は前の四空を照す無分別智であるが、これは空を空とするところから、空空といわれる。第六に、如理は無分別智の境で、それは真如に外ならない。ゆえに勝義空と名づけられる。この六空の中で、前四は所観の境で、第五は能観の智である。能観の智が、分別に迷わされる間は、前の四境であるが、これが分別を捨てたところに、真如の境地が現われる。それが第六の勝義空である。

内外空から勝義空に至るまでは、迷界としての唯識相から悟界としての唯識性へ来たものであるから、その説相からいえば、唯識論に似たところがある。しかし唯識論においては、相と性とは対立するが、ここでは迷界と悟界とは、空性



の差別として、いわば空性に統一せられる。われわれはここに彌勒の唯識性観の特色を見るのである。それはしばらく措き、さらに勝義空以下の諸空について見ると、勝義空に至るまでは、空の体を明らかにしたものであるが、これに対してその用を明らかにしたものが、有為空から一切法空に至るまでの八空である。菩薩が勝義空を修するのは、二浄を得ようとするがためである。一は三十七品の得道で、有為善といわれる。これが第七の有為空である。二は涅槃の得果で無為善といわれる。これが第八の無為空である。しかし菩薩が二浄を得ようとするのは、自利のためではなくして、利他のためである。そこで第九に、常に有情を益するがためには、常に他を利するためには、この空を修するをいうのである。これが畢竟空である。第十に、生死を捨てないためには、菩薩が畢竟空を成就すれば、生死は前もなくなり、後もなくなる。しかるに衆生はこの空を見ないから、生死を捨離することになるのであるが、菩薩はそうでない。これが無際空である。第十一に、善の窮尽することなきがためには、菩薩は成仏しても、利他を捨てないというのである。これが不捨空すなわち無散空である。さらに進んで自利々他の用を述べると、第十二に、種姓を清浄にするためには、仏性は本来清浄であるが、菩薩が空を観ずるのは、これを得ようとするがためである。これが本性空である。第十三に、諸の相好を得るためには、仏には三十二相八十種好があるが、菩薩が空を観ずるのは、この諸相を得ようとするがためである。これが相空である。第十四に、諸仏の浄法のためには、仏には十力四無所畏等の不共法があるが、菩薩が空を観ずるのは、この不共法を得ようとするがためである。これが一切法空である。ここに述べた用の八空の中で、有為無為両空を除いた他の六空は、真諦訳にはこれを欠く。これを欠く真諦訳が、古い原の形であり、これを含む玄奘訳および藏訳が、新しい後の形であるか否かについては、特に研究を要するのであるが、今はこれに触れることなく、後の機会に譲ることにする。

有為空から一切法空に至る八空は、空性の用を説いたものとして、その体を説いた内空から勝義空に至る六空に対立する。けれども体と用とを併せて、これを空性の相とすれば、さらにこれに対立するものとして、空性の体がある。それが第十五の無性空および第十六の無性自性空である。我法の二は、無であるという点から見れば、それは空である。これが無性空といわれる。しかし我法の二の無は、有るに違いないから、この意味に於ては、そこに前とは別の空がある。これが無性自性空である。

空性の差別を述べると、かようにあるいは体相の上から説き、あるいは体用の上から考えて、十六空というような諸種の差別を立てることができるけれども、これは結局二種の差別に帰着するのである。二種の差別とは、一は雑染であり、二は清浄である。第一相品の第十六頌に、

Samkṛṣṭā ca visuddhā ca  
 sā samalā nirmalā ca I  
 Abdhātukanakakāṣa-  
 śuddhivac chuddhir isyate II

雑染と清浄とは  
 それは有垢と無垢とである。  
 水界金空の  
 浄の如くに浄と許される。

とある。その漢訳および藏訳を挙げる。

真 諦	女 奘	藏 訳(池田氏)
亦染亦清浄	此雜染清浄	雜染と清浄なり
有垢亦無垢	由有垢無垢	これは有垢無垢なり
水界金空浄	如水界金空	水界と金と虚空は
法界浄如是	淨故許為浄	浄なるが如く浄なりと許す。

となつてゐる。この偈頌を解釈すると、それは空性の差別として、一方に雑染があり、他方に清浄があるというのであ



る。どうしてそうなるであろうか。元來空性としての真如は、清浄なものであるが、分位の別によって雑染となる。すなわちそれに垢の付いたところが雑染であり、この垢の取れたところが元の清浄である。これが第一および第二の両句の意味であろう。そうすると真如は、前には垢と相応し、後には垢を出離することになるから、それは変異であって、無常なものとなり、真如常住の性質と相違するのではないかと疑問が起る。この疑問に対して与えられた回答が、第三および第四の両句であろう。これによると、真如はあるいは雑染となり、あるいは清浄となるからといって、変異性を有するものでもなければ、無常性を有するものでもない、それは飽くまでも常住である。たとえば、水界とか、金とか、空とかのようなものである。水界は浄であるが、これに塵がかかると、染となる。金も浄であるが、これに垢が付くと、染となる。同様に空も浄であるが、雲がこれを覆うと、それは染となる。しかしこれらはいずれも一時染となるだけであって、その性質が変異して染となるわけではない。それと同様に、真如は元來清浄なものであるが、煩惱のために、一時それが覆われて、雑染となるだけであって、性質が変異するのではない。性質としては、それはどこまでも清浄なものであるとせられるのである。

ここに問題が起る。この唯識性観においては、真如は煩惱に覆われて雑染となるとせられるが、この思想は、前項に述べた迷界は阿頼耶識から起るといふ唯識相観とどういふふう調和せらるべきであろうか。——これが問題である。一は雑染は真如によって生ずるとせられ、他は迷界は阿頼耶識から起るとせられる。もしこの二の思想が調和せらるべきものであるならば、真如と阿頼耶識とは、なんらかの意味において、同一となるべきである。

中辺分別論に現われた彌勒の唯識相観においては、既に述べたように、縁識から受用識が起り、受用識から迷界が起るとせられる。この中で、現実意識である受用識すなわち転識が、迷界を生ずるといふ後の命題は、転識がその有する虚妄分別の作用によって、動き出すとするのであるから、これには別に批難の打ちようはなからう。しかるに非現実意識

である縁識すなわち阿頼耶識が、現実意識である受用識すなわち転識を生ずるといふ前の命題については、中辺分別論はその根拠を明らかにしない。無著の撰大乘論や、瑜伽論および唯識論になると、阿頼耶識の展開は、その先天的に有する種子熏習の作用によるかと考えられる。しかし中辺分別論には、まだこの種子熏習の思想はない。ただここで注意すべきは、前に述べた相品第三頌の後半に在る縁識空無の思想である。既に阿頼耶識が空無であるとすれば、それは空性に近いものであるともいふべく、したがってここから私が前に論じた空性の差別として一切法が生ずるといふ思想が起るべきではなからうか。かように考えると、阿頼耶識と真如とは、ある意味においては、同一であるといえないこともない。

ここで転じて真如について吟味すると、中辺分別論の立場では、既に論じたように、真如は元來清浄なものであつて、ただ有垢の分位に、それが雑染となるに過ぎないのである。それならばこの有垢の分位はどうして起るかという点、この点に関する中辺分別論の思想は、聊か明瞭を欠くように思われるが、私見によると、彌勒はここに清浄心性説を持って来ようとしたのではなからうか。そうすると阿頼耶識と真如とは一致することになり、彌勒の本識説は、阿頼耶妄識説ではなくして、如來藏淨識説であることが明らかになるのである。相品第二十二頌は、確かにこの意味を示している。すなわちそれには

Na kliṣṭā nāpi cakliṣṭā 染でもなくまた不染でもない、  
 śuddhāśuddhā na sā punah I それはまた浄不浄でもない、  
 [Prakṛtyaiva prabhāsarvatvat 性は清浄の故に  
 tac cāgantukakleṣena kliṣṭā] II その客塵因によって染となる。

とあるが、漢訳および藏訳を挙げるこゝ



真諦 女 兼 藏 訳(池田氏)

不染非不染 非染非不染 染ならず不染ならざるは

非浄非不浄 非浄非不浄 浄にして不浄にあらず

心本清浄故 心性本浄故

煩悩客塵故 由客塵所染

となつてゐる。この所は大いに本文批評を必要とするが、今はこれには触れない。この偈頌を解釈すると、一往の考えでは、第十六頌に述べたように、真如は分位の別によつて、雑染となることができよう。けれども真如は本来染なものでもなければ、また浄なものでもない。ゆえにその分位によつて、雑染が起るとはいえないだろう。それならば雑染は何によつて起るかというところ、それは清浄心性によるのである。清浄心性は確かに真如の一面である。この点から見ると、円測が解深密経疏(金陵本第十一卷五左)に、真諦三蔵の思想として、

第九阿摩羅識。此云、無垢識。真如為體。於二真如、有二真義。一、所縁境。名為真如及實際等。二、能縁義。名、無垢識。亦名、本覺。具如下九識章引決定藏論、九識品中說上。

といえるは、よくこの中辺分別論の意味に該当すると考えないわけには行かない。真如の分位の上に雑染が起るとするのは、真諦の語を用いると、真如をその所縁の境から見たのである。しかしこの立場では、真如と阿頼耶識との関係は、永久に不明として残るの外はない。そこで立場を変えて、真如を真諦のいわゆる能縁の義として考え、これを清浄心性とすると、雑染の原理としての阿頼耶識と真如とは、ここに始めて関連して来るのである。

清浄心性は絶対主観ともいふべきもので、それ自身としては、染でもなければ、浄でもない、無垢識であり、本覺である。無染無垢という点では、それは静寂であるから、その意味においては、絶対無といつてもよい。しかしこの絶対無

は、それがために絶対静寂ではなくして、それはその中に動的方面を含んでゐる。清浄心性は、実に絶対無であればこそ、機縁に遇うと、動き出すようになるのである。たとえば、静寂な深淵の水が、風に遇うと、動き出すようなものである。清浄心性が絶対静寂を破つて、動き出したところが、阿頼耶識と称せられるべきものであろうか。清浄心性も、阿頼耶識も、主観である点においては、確かに異なるところはない。ただ前者は絶対主観で、その対境は真如である。しかるに後者はいわば相對主観とも稱すべきもので、その対境は雑染である。それならば絶対主観である清浄心性は、どうして動き出して相對主観である阿頼耶識となるであろうか。それは客塵煩惱に染められるがためである。客塵煩惱に染められるがゆえに、清浄心性は阿頼耶識となり、ここに阿頼耶識から直接もしくは間接に、雑染の世界が出現する。あだかも水が風のために波を起し、波から諸種の現象が生ずるようなものである。かくして中辺分別論においては、唯識性から唯識相への転移が説明せられると共に、唯識性を中心としての唯識相顕現の問題が解決せられることになった。しかしなお残された一の問題がある。それはここで真如は雑染を生ずるとせられるが、それならば真如は何のために雑染を生ずるかということである。中辺分別論によると、真如は真如の本性を發揮するがために、雑染を生ずるのである。換言すれば、解脱の方便として、真如は雑染を生ずるのである。もし雑染がないならば、われわれはこのままで何の努力も尽さないで、自然に解脱し得るがゆえに、真の解脱とはいわれないからである。相品第二十一頌の前半に、

Yadi na syat sa sanikleso  もしその雑染がないならば、

muktah syah saradeh'nah  一切有身は解脱するだろう。

とある。その漢訳および藏訳を挙げてゐる。

女 兼 藏 訳(池田氏)



此若無雜染 一切応自脱  
一切の右身は解脱すべし。

となっている。もし諸法空であつて、雜染がないならば、まだ対治も生じない中に、一切有情はなんらの功用によらないで、自然に解脱することになるから、眞の解脱ということはできないであろう。しかし解脱が雜染によって起ることは、それは単に方便となるに止まるのであつて、その根底は心性清淨であるがためであるのは無論のことである。今挙げた偈頌の後半に、

Yadi na sā visuddhiḥ syat  もしその清淨がないならば  
prayatnam aphaḥaṇi bhavet  功用は無果であらう。

とある。その漢訳および藏訳を挙げる。

女 婁 藏 訳(池田氏)  
此若無清淨  もし清淨なくんば  
功用忘無果  功用は無なるべし。

となっている。この文句は明らかに如上の意味に外ならない。ここに注意すべきは、この相品第二十一頌か、眞諦訳では、  
若言不淨者  衆生雜解脱  若言雜垢者  功用無所施  
となつてゐることである。けれどもこの訳の誤りであることは、その長行が支婁訶と同様に解釈して、  
若諸法空対治未起時。為客塵不染故自然清淨。煩惱障無故。不因功力一切衆生応得解脱。若対治已起自性故不淨。  
為得解脱修道功用無果報故。作如是果。

とあるのでも明らかであろう。

#### 四 唯 識 義

終りに唯識義について考える。

中辺分別論は、彌勒の唯識哲学の史料としては、根本的なものであるとはいつても、唯識哲学の中心思想とも称すべき唯識に関しては、この中には唯識相という語もなければ、唯識性という語もない、前者は虚妄分別によつて表わされ、後者は空性によつて表わされる。このことは私が既に第二項並に第三項において、述べた通りである。それならば中辺分別論においては、唯識という語はまったくないかというところ、決してそうではなく、これも既に第一項において述べたように、それは確かにその第一相品の第六頌に出ていると見るべきである。この際に注意すべきは、この偈頌に現われている唯識という語は、唯識相でもなければ、唯識性でもなくして、それはまったく唯識義であることである。精密に言えば、それは語の上では、*Vijñaptimātrata* である。意味の上では、唯識義であることである。しかし残念なことには、この偈頌はそのままの形では、現存の梵文には見出だされないから、その原語を定めるには、われわれは漢訳および藏訳を基礎とし、これに安慧の梵文中辺分別論註疏を参照するというような間接的方法を取るの外はないであろう。そこでまずこの偈頌の漢訳を見ると、

真 諦 女 婁  
由依唯識故  依識有所得  
境無体義成  境無所得生  
以塵無有体  依境無所得  
本識即不生  識無所得生



となつてゐる。安慧の梵文註疏の上から考えると、玄奘訳の第一句に在る識有所得は、*Vijñaptimātrata-upalabdhi* であり、その第四句に在る識無所得は、*Vijñāna-anupalabdhi* であるから、前の識は唯識義であり、後の識は阿頼耶識を意味するものであつたに違ひない。この点から見ると、真谛が前者を唯識と訳したのは、それは直訳として正当であり、後者を本識と訳したのは、それは意訳として正当であると首肯せられる。しかるに不思議なことには、この偈頌の蔵訳を見ると、

蔵訳(池田氏)

有所得によつて

無所得は生じ

無所得によつて

無所得は生ず。

とあつて、唯識義という語もなければ、本識に当る語もない。けれどもこの偈頌が、その漢訳の上から見ても、またその蔵訳の上から見ても、修行の上から唯識を説いたものであることは明らかである。換言すれば、それは確かに唯識義を述べたものである。

われわれはこの偈頌に現われた彌勒の唯識哲学における唯識義を解釈するために、まず唯識義そのものの意味を述べなければならぬ。しかし私は既に「唯識の概念」において、主として世親の唯識論に基き、唯識相の意味や、唯識性の意味と共に、この唯識義の意味も、相当詳細に検討したから、今は簡単にその結果を挙げると、それには二の方面がある。一は唯識相の排棄であり、二は唯識性の獲得である。

まず唯識相の排棄とはどういう意味であるかという点、それは能取もなくなり、所取もなくなることであり、進んで

はこの二取の随眠のなくなることである。能取とは我執であり、所取とは法執である。そしてこの二取の随眠とは、習気のことである。すなわち能取随眠は我執習気であつて、それは煩惱障に当るものであろう。また所取随眠は法執習気であつて、それは所知障に当るものであろう。能取所取すなわち我法二執が分別で、分別によつ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源を尋ねると、我執は阿頼耶識の中に在る我執習気に由来し、法執は阿頼耶識の中にある法執習気に由来する。この両習気によつて、我法二執すなわち分別は、所分別の迷界を発現するがゆえに、この両習気は分別習気ともいわれるのである。ゆえにこの分別習気がなくなることには、所分別の迷界は、常に展開する。唯識行によつて、所分別の迷界は、能分別の習気を離れては、外に存するものでないと悟了すると、所分別の迷界はなくなる。既に所分別の迷界がなくなると、能分別の習気も、またなくなる。しかし迷界は分別の外には存在しないと悟了するも、なおそこに少しでも有所得の見が残留し、所縁を得するようなことのある場合には、まだ唯識義が完成したとはいえない。有所得の見がなくなり、所縁を捨するときに、唯識義が完成する。ここに初めて唯識相が排棄せられるのである。

次に唯識性の獲得について考えると、阿頼耶識の中にある習気は、分別習気の外に、異熟習気というのがある。前者は直接に迷界を変現するものであるが、後者は間接に迷界に関係し、その地盤であり、基礎である阿頼耶識を変現するものである。ゆえに分別習気は、その作用が顕著であるから、これをなくすることも、それほどに困難ではないが、異熟習気は迷界の基礎に関係するだけに、その作用も隠微であるから、これをなくすることは容易でない。唯識哲学においては、唯識相の排棄は、分別習気をなくすることによつて、その目的を達することができるが、唯識性の獲得は、異熟習気をなくすることによつて、その目的を達することができる。唯識相の排棄においては、能取の我執もなくなり、所取の法執もなくなると共に、我執習気もなくなり、法執習気もなくなるが、しかしその基礎になる阿頼耶識そのもの



は、異熟習気と共に、依然として存在する。しかるに唯識性の獲得になると、初めて異熟習気のなくなると共に、それから生じた阿頼耶識がなくなるのである。これが所依の転移といわれる。

唯識義の意味は、かように一方においては、唯識相の排棄を含み、他方においては、唯識性の獲得を含むとすれば、この点から見て、中辺分別論第一相品の第六頌に現われた唯識義は、どういふふう解釈せらるべきであらうか。

もちろんこの偈頌に現われた唯識義も、唯識論のそれと等しく、一方においては、唯識相の排棄を含み、他方においては、唯識性の獲得を含むと考えることができる。すなわち初めの二句「依識有所得、境無所得生」は、正しく唯識相の排棄であり、後の二句「依境無所得、識無所得生」は、確かに唯識性の獲得である。唯識相の排棄は、唯識論の上で見ると、その結果からいえば、所縁の無所得であるが、中辺論のこの偈頌においても、また同様にそれは境の無所得である。ここに注意すべきは、所縁も境も、その内容はまったく同一であって、共に主観としての識の対境を指したものであるが、しかしその意味は、両論において、異なっているということである。唯識論の所縁は、八識全体の対境であるが、中辺論の境は、非現実意識としての阿頼耶識の対境であって、これを唯識論に对照すると、それは現実意識としての前六識に相当するものである。次に唯識性の獲得は、唯識論の上で見ると、その結果からいえば、所依の転移であるから、それは確かに阿頼耶識のなくなることであるが、中辺論のこの偈頌においても、また同様にそれは阿頼耶識のなくなることである。もつともここには単に識の無所得とあるが、この識は既に述べたように、無論阿頼耶識のことであるから、識の無所得は阿頼耶識のなくなることに外ならないのである。

けれども唯識相の排棄にしても、また唯識性の獲得にしても、その当相である唯識行になると、唯識論と中辺論とは、その内容を説明する仕方には、大いに異なるものがある。もつともこの二論のいずれにあっても、唯識行の当相を以て、有から無への転移となすことには、異なりはないといつてよからう。すなわち唯識相の排棄は、共に境有から

境無への転移であり、また唯識性の獲得は、共に識有から識無への転移である。ゆえに唯識哲学においては、一般に唯識行観は、一方唯識相観に依存し、他方唯識性観に依存すると見なければならぬ。したがってわれわれは唯識哲学の行を理解するためには、今一度その相とその性とを回顧する必要がある。

唯識論においては、既に述べたように、相と性との関係は、現象と実在とのそれに類似する。しかしこの論においては、普通に現象と実在とは、交渉するように考えられるが、相と性との間には、交渉はなく、あたかも物の表裏が、背合せになつてゐるが如くに考えられる。ゆえに迷界展開の上からいえば、唯識性の顕現は、自ら唯識相の展開の中に含まれると見ることができる。それならば唯識相の展開はどうかという、唯識論においては、それは周知のように、種子熏習を以て、説明せられるのである。種子(Bija)も熏習(Vasana)も、現象としての迷界を展開するの作用であつて、かかる作用としては、二者はまったく同一なものであるが、種子は阿頼耶識が迷界を展開する場合に用いられ、熏習は迷界が阿頼耶識を発生する場合に用いられる。ここに注意したいのは、vasanaは漢文では熏習と訳すると共に、また習気とも訳することである。私が前に唯識論に依存して、唯識義の意味を述べた際に、唯識相の排棄を分別習気のなくすることとなし、唯識性の獲得を異熟習気のなくすることとなしたが、この習気は今の熏習と等しく、共に vasana の訳語である。二者は大体同じ意味であるが、ただ習気といえば、幾分熏習せられた静止的な結果を指し、熏習といえば、心持ち習気の活動する方面を含むように思われる。しかし今は便宜のために、習気を以て熏習を意味すると共に、種子をも意味するものとして、論を進めて行くであらう。

唯識論においては、唯識相の排棄は、阿頼耶識の中に在る分別習気のなくなることによつて成就せられ、唯識性の獲得は、その異熟習気のなくなることによつて成就せられるといわれるが、これはどういう意味であらうか。私見によると、それは唯識相で表現せられる迷界の展開が、唯識論においては、阿頼耶識の中にある習気に基いて起るがためであ



る。すなわちそれによると、阿頼耶識の中には、迷界展開の種子として、一方には分別習気があり、他方には異熟習気があるとせられる。分別習気によって、迷界の当相が展開せられるがゆえに、分別習気をなくすることは、やがて唯識相の排棄となるわけである。これに反して、迷界の地盤は、異熟習気によって展開せられるがゆえに、この習気をなくすることは、迷界そのものを絶滅することになり、その結果として、唯識性の獲得が成就せられるのである。もっともかような迷界展開論は、唯識論においては、唯識相観そのものの上には、明瞭に現われているとはいえないが、しかしその唯識行観の上から推測すると、その唯識相観はそうであると考えるの外はないのである。

まず迷界の当相から吟味すると、唯識三十論頌の第十八頌に、

Sarvajñam hi vijñānam

識を一切種として実に

Parīṇāmas-tathā tatha I

転変はかくの如くかくの如く、

Yati-anyonya vaśād

相互の力によって起る、

Yena vikalpaḥ sa sa jāyate II

故に分別が種々に生ずる。

とある。この偈頌は、これに前行する第十七頌に、「迷界は唯識相である」と説かれた趣旨を承けて、その迷界がどうして展開するかを述べたものである。ここでは迷界の展開は、転変ともいわれ、分別ともいわれるが、この二語が全然同意味であることは、この頌文から見ても判明すると共に、さらにこの文意が、前頌に「転変は分別である」と説かれた趣旨を承けたところから考えても、少しも疑うの余地はない。それならば転変であり、分別である、迷界の展開は、どうして起るかというに、それは「識を一切種として」「起る」のである。ここに識とあるのは、無論阿頼耶識のことであるから、迷界が識を種子として展開するというのは、それが阿頼耶識の中にある習気に基いて行われると解すべきである。この習気は何を指したものであろうか。世親が習気をどういうふうにかは、この偈頌からは、直接にこ

れを知ることにはできないが、この偈頌に続く第十九頌において、彼は業の習気と二取の習気とを説いているから、彼の考えた習気は三種であったに違いない。三種の習気とは、第十九頌の上からは、業習気・能取習気・所取習気であるが、業習気は異熟習気のことであり、能取所取の両習気は、併せて分別習気といわれるものであり、等流習気といわれるものである。成唯識論では、この三種の習気を有支習気・名言習気・我執習気というが、この称呼および思想は、無著の撰大乘論以来のものであるから、世親もこれにしたがっていたのであろう。それは暫らく措き、ここで迷界の展開に係する習気は、その三種を悉く含んでいるのであろうか。もし迷界の展開を広い意味に解すれば、無論三種の習気が、悉くこれに関係するであろう。しかしこの第十八頌では、世親は迷界の展開を狭くその当相の意味に解し、これを第九頌の地盤の展開に对照したものではなからうか。そうするとここに関係する習気は、能取所取の両習気、すなわち分別習気もしくは等流習気となるわけである。したがってこの分別習気もしくは等流習気によって展開せられた迷界の当相は、この習気をなくすることによって、排棄せられることになるべきは理の当然であろう。これが唯識義の一面である。唯識相の排棄に外ならない。なおここに注意すべきは、この第十八頌において、迷界の当相の展開である転変が、識を種とすると共に、「相互の力によって」起るということである。これは転変が阿頼耶識によって起るのみでなくして、転変によっても起ることを示したものであろう。転変に異熟転変・末那転変・境了別転変の三種あることは、実に世親の唯識哲学の特色ともいべきもので、彼は分別に諸種の相のあることをこれによって説明しようとしたようにも思われる。

次に迷界の地盤について考えると、唯識三十論頌の第十九頌に、

Karmaṇo vāsana

業の習気は、

grāha-dvaya-vasanaya saha I

二取の習気と共に、



Kṣ'ne pūrva-vipāke

前の異熟の尽きたときに、

'nyad-vipākam janayanti tat II

他の異熟の役を生ずる。

とある。これは迷界の地盤である今生の阿頼耶識が、前生の阿頼耶識の中に在る異熟習気から展開することを述べたものである。もっとも異熟習気がその作用を生ずるためには、分別習気の援助を必要とするという意味において、第二句の「二取の習気と共に」を添えたのであろう。しかしその中心となるものは、どこまでも異熟習気であるから、これをなくすることによって、阿頼耶識そのものがなくなり、所依の転移が起るのである。これが唯識相の排棄と共に、唯識義の他の一面を成す唯識性の獲得に外ならない。

唯識論においては、かように迷界の展開が、習気の発動によって起るとせられると共に、悟界の証得も、したがってその習気の絶滅によって起るとせられるのである。それならばこの習気の絶滅は、どうして行われるのであろうか。それは知恵によるの外はない。撰大乘論や瑜伽論の主張するところでは、迷界の展開が習気の発動によって起るように、この習気の絶滅を将来する知恵も、同様に習気の発動に待つとするのである。しかし等しく習気の発動によるとはいっても、迷界展開の習気と悟界証得の習気とは、その性質を異にすべきは無論であらう。前者は迷妄な習気であって、これは有漏の種子といわれ、後者は清浄な習気であって、これは無漏の種子と称せられる。有漏の種子が熏習の結果、阿頼耶識に貯蔵せられて、迷界を展開するように、無漏の種子も、また熏習の結果、等しく阿頼耶識に貯蔵せられて、悟界を証得せしめるのである。もっともこの点に関しては、世親の唯識論の主張は明瞭ではないが、恐らくは撰大乘論や瑜伽論と同一傾向を取っていたものであろう。

ここで問題が起る。どうして無漏の種子が、有漏の種子と等しく、阿頼耶識の中に貯蔵せられ、阿頼耶識から現行するであろうか。唯識論の立場では、既に述べたように、その哲学の体系は、唯識相から出発して、雑染としての迷界を説明し、この迷界の実性として、この唯識性へと進んで行く。その中心問題は、迷界の展開である。ゆえにその原理として、それが有漏種子識としての阿頼耶識を立てることは、決して不可能ではない。けれども有漏の種子とは性質の反対である無漏の種子が、同一の阿頼耶識の中に存在することは、どうして可能であらうか。これに対する解釈は、初めには有漏の種子のみであったが、後に無漏の種子が出て来たとするか、そうでなければ初めから本有的に兩種の種子が同様に存在したとしなければならぬ。もし前者であるとすれば、無漏の種子は、無から有が出て来たことになるわけであるが、これはどうして可能であらうか。またもし後者であるとすれば、性質の相反するものが、どうして同時に同処に共存することができるであらうか。いずれにしても有漏の種子の可能性は証明し得られるであろうが、無漏の種子の可能性は到底証明し得られないのである。しかし唯識論の立場では、唯識義の成就するためには、換言すれば、一方において、唯識相が排棄せられ、他方において、唯識性が証得せられるためには、有漏の種子の外に、無漏の種子を立てなければならぬ。なぜならば、彼の如き有相の唯識相観を立てると共に、彼の如き有相の唯識性観を立てる唯識論の立場としては、唯識義の成就に対して、この外に途がないからである。

しかるに中辺分別論においては、唯識義の成就は、無相観によって可能となる。もっともその唯識相観は、唯識論や瑜伽論におけると同様に、阿頼耶識を中心とする有相観であるには違いない。けれどもこの有相の唯識相観は、これにおいては、彼に全然存在しない、清浄心性を主観とする無相の唯識性観によって無相化せられ、そこから唯識義の成就が可能となるのである。

前に私が唯識論に於ける唯識義を理解するために、その唯識相観を回顧したように、今ここで中辺分別論に於ける唯識義の成就を明らかにするに際しても、第二項に叙述したその唯識相観を回顧するであらう。中辺分別論に於ける唯識相観は、撰大乘論・瑜伽論ないし唯識論に於けるがように、世界の展開をば、やはり当相と地盤との二方面に分けてい



ると考えられないことはない。撰大乘論・瑜伽論ないし唯識論においては、すべて迷界の展開は、阿頼耶識の中に在る習気の発動によるとせられ、その当相は主として分別習気によって起り、その地盤は、主として異熟習気によって起るとせられる。もちろんこの二方面の開展には、転識の活動も関与しないことはないが、その主なる作用は阿頼耶識に待つとせられる。ここにおいては、いずれも等しく転変ともいわれ、分別ともいわれ、また了別ともいわれる。中辺分別論においても、迷界の展開には、二方面があると考えられる。一は分別によって展開せられた所分別すなわち能取所取で、この場合においては、展開は分別といわれ、その主観は転識もしくは受用識である。この展開は、唯識論等における迷界の当相に比較すべきものである。二は変現によって展開せられた所変、すなわち転識もしくは受用識で、この場合においては、展開は変現といわれ、その主観は縁識すなわち阿頼耶識である。この展開は、唯識論等における迷界の地盤に比較すべきものであろう。しかしこの二方面の展開は、決して二者において、同一ではない。唯識論等における二方面の展開は、いずれも共に主としては阿頼耶識によって、いわば同一平面内に行われるのである。しかるに中辺分別論に於ける二方面の展開は、まず阿頼耶識によって転識が変現せられ、次にその転識によって、能取所取の二相が分別せられるというわけで、この展開は、違った方面において、いわば二段に行われるのである。

進んでわれわれは中辺分別論に於けるこの二方面の展開を今少しく詳述しなければならぬ。まず分別からはじめると、その第一相品の初頌に、

虚妄分別はある、その中に二はない、

とあるは、迷界の当相ともいべき能取所取の二相が、分別によって展開せられることを指したものである。この分別は何であるかといえ、同じく第八頌に、

しかし虚妄分別は、三界の心々所である。

とあるように、それは現実の心々所である。現実の心々所は転識もしくは受用識に外ならない。転識もしくは受用識は、能取所取の二相を分別する点からいえば、主観であるが、しかし縁識もしくは阿頼耶識によって転変せられる点からいえば、それは客観であり、境である。第一相品の第三頌に、

境有情我了別を 変現するものが生ずる。

とあるが、これは転識もしくは受用識が、縁識もしくは阿頼耶識によって、変現せられる点からいえば、客観となり、境となることを示したものである。転識もしくは受用識は、虚妄の分別を生ずるためには、根（有情）境識の外に、我を持たなければならない。この我がなくなり、根境識がなくなれば、能取所取の二相もなくなる。縁識もしくは阿頼耶識は、なお存在するが、その境としての転識もしくは受用識はなくなる。同じく第三頌に、

識はあるがその境はない、

とあるのは、正しくこのことを指したもので、それが唯識相の排棄である。

次に変現について述べると、唯識論においては、迷界の地盤である阿頼耶識そのものは、前生の阿頼耶識の中にある習気——主として異熟習気によって展開せられることは、既に論じた通りである。ゆえにこの唯識相観においては、阿頼耶識は阿頼耶識から生ずるとせられるのであって、この意味においても、それは有相の唯識相観である。しかるに中辺分別論においては、縁識といわれる。阿頼耶識は、受用識すなわち転識を変現し、そしてこの転識が分別によって、迷界の当相を展開しはするが、しかし阿頼耶識そのものの展開は、少なくともその唯識相観の範囲内においては、関説せられないのである。唯識論におけるように、ここでも阿頼耶識に関しては、その境である受用識すなわち転識はないが、識そのものはあるとせられる限り、その唯識相観は、唯識論のそれと同様に、有相の唯識相観であるといふべきであらう。しかし唯識性観になると、中辺分別論の立場は、唯識論のそれと決して同一ではない。唯識論においては、唯識性は唯識相の奥



にあつて、両者の間に交渉は存しないが、その関係をいへば、實在の現象に対するようなものであるから、唯識相が有とせられると同様に、唯識性もまた有とせられるのである。この意味において、その唯識性観も、その唯識相観と等しく、有相の唯識性観というべきであろう。しかるに中辺分別論においては、唯識性は空性であつて、それが分位の別によつて、雑染となり、唯識相となるのである。ゆえに唯識性と唯識相との関係は、唯識論におけるとは全然趣を異にし、ここでは単に両者の間に交渉が存在するのみではなくして、唯識性が根基となつて、唯識相が展開するのである。唯識性が唯識相の根基となり得るのは、それが有ではなくして、無であるがためであるが、この意味において、中辺分別論の唯識性観は、無相の唯識性観といわなければならない。唯識論においては、唯識相である迷界の展開は、その当相が、主として阿頼耶識の中にある分別習気によつて起るように、その地盤も、同様に主として阿頼耶識の中にある異熟習気によつて起るとせられる。しかし中辺分別論においては、迷界の当相は、唯識論と同様に、大体において、阿頼耶識によつて展開するとせられるのであるが、その地盤の方は、唯識性である空性によつて展開するとせられるのである。既に迷界の地盤の展開が、阿頼耶識の中にある異熟習気によつて起るとすれば、異熟習気を絶滅して、阿頼耶識の転移を生じ、その結果として唯識性の証得が起るのである。これが唯識論の立場である。しかるに中辺分別論においては、阿頼耶識の展開は、空性に基くとするがゆえに、これを絶滅して、唯識性を証得しようとするには、他のしかたによらねばならない。ここではその結果として、相品の第三頌に、

此がないから彼もない。

という表現を用いている。「此」は境としての受用識を指し、「彼」は識としての縁識を意味する。境がなくなるから、その結果として、阿頼耶識がなくなるといふのである。さらにそのしかたとしては、同じく第六頌に、  
境の無所得によつて、識の無所得が生ずる。

とある。これが唯識性の証得である。

迷界の展開が、唯識論におけるように、その当相も、その地盤も、共に阿頼耶識の中にある習気によつて起るとせられる立場では、この習気を絶滅して、迷界の超越を旨とする唯識義を成就するためには、この展開の習気を有漏とし、この習気を絶滅するものをば、これに対立する他の無漏の習気に求めるの外はないであろうが、しかし同一の阿頼耶識の中に、性質の相対立する二種類の習気の存在を認めることは、困難であるという理由によつて、その立証の不可能であることは、既に述べた通りである。有相の唯識相観を立てると共に、有相の唯識性観を立てるこの立場としては、かかる結果に終るのも、まったく止むを得ないことであろう。しかるに中辺分別論においては、迷界の展開が、習気によつて起るとは考えられなかつたと共に、迷界の超越である唯識義の成就も、また習気によつて起るとは考えられなかつた。種子熏習の思想は、唯識哲学の歴史においては、恐らくは無著の撰大乘論に始まつたのであらうと思ふが、いずれにしても彌勒にはこの思想は全然なかつたのである。もちろん彌勒も迷界展開論の中で、その当相の展開は、無著ないし世親と等しく、阿頼耶識によつて起るとした。そして迷界の当相は、確かに唯識相の一部ではあるから、この意味において、中辺分別論における唯識相観も、唯識論におけるそれと等しく、有相の唯識相観であるに違いない。しかし迷界の地盤である阿頼耶識そのものの展開は、中辺分別論においては、唯識性である空性に基いて起るとせられるがゆえに、この意味においては、有相の唯識相観は、無相の唯識性観によつて無相化せられるといわなければならない。私見によれば、彌勒はここから迷界の超越である唯識義の成就の可能性を引き出そうとしたものである。

ここでわれわれはこのことを明らかにするために、中辺分別論における無相の唯識性観を今一度回顧して見る。唯識論における唯識性観は有相であるがゆえに、唯識相から唯識性へは往くが、唯識性から唯識相へと還ることはない。しかるに中辺分別論における唯識性観は無相であるが故に、唯識相から唯識性へ往くと共に、唯識性から唯識相へと来る



のである。ある意味においては、唯識性と唯識相との間に、この相互融通の関係を認めることが、彌勒の唯識哲学の中心思想であるといつてもよからう。唯識性から唯識相へと来ることによって、迷界の展開が説かれ、唯識相から唯識性へと還ることによって、迷界の超越である唯識義が説かれるのである。彌勒によれば、迷界としての唯識相は雑染といわれるが、それは唯識性としての空性真如の差別であると考えられる。既に迷界が真如の差別であり、雑染が空性の差別であり、唯識相が唯識性の差別であるとすれば、後者を離れては、前者の存在する理由はない。空性が分位の差別によって雑染となる。元來清淨無垢な空性が、煩惱のために一時覆われて、有垢不淨な雑染として展開するのである。故にこの垢が取れると、元の清淨に還るのは当然であろう。たとえば、水界とか、金とか、空とかのようなものである。水界は淨であるが、これに塵がかかると、染となる。金も淨であるが、これに垢が付くと、染となる。同様に空も淨であるが、雲がこれを覆うと、それは染となる。しかしこれらはいずれも一時染となるだけであつて、その性質が変異して染となるわけではない。それと同様に、空性としての真如は、元來清淨なものであるが、煩惱のために、一時それが覆われて、雑染となるだけであつて、性質が変異するのではない。性質としては、それはどこまでも清淨なものであるとせられる。かように考えると、迷界としての雑染は、一時的な仮現であつて、空性としての真如こそ、常恒な真相であるといふべきであろう。これによって迷界の超越である唯識義の成就の可能は立証せられる。われわれが前に彌勒の唯識性觀を説くために引用した相品第十六頌に、

雑染と清淨とは、それは有垢と無垢とである、

水界金空の、淨の如くに淨と許される。

とある偈文は、今これを唯識義の成就に依用するときに、右のような意味に解せられるべきものではなからうか。

かように雑染が空性から起るとせられることによって、唯識義の成就の可能は立証せられたわけであるが、しかしこ

の立証は単に一往の立証であつて、それには説いて詳ならずという恨みがある。なぜならば、この立証においては、空性が何のために雑染を生ずるか、その過程はどうであるかが明らかにせられないからである。空性は何のために雑染を生ずるかといへば、中辺分別論によると、それはその本性を發揮するために、雑染を生ずるのである。空性は元來清淨なものであるが、それが凝然として為作造作をなさないならば、その清淨もなんらの意味を有し得ないであろう。われわれがこの空性によって、穢苦を去り、清淨となることができるときに、初めてそれは空性たるの眞性を發揮したとい得るのである。換言すれば、われわれがこの空性によって、解脱を得たときに、それが空性となることができるのである。この解脱の方便として、空性は雑染を生ずる。もし雑染がないならば、われわれはこのままで、何の努力を致さないで、自然に解脱し得るとしなければならぬから、それは眞の解脱とはいわれない。眞の解脱は、精進努力によって、この煩惱の充滿せる雑染を克服したところに得られるのである。そこに唯識性としての清淨な空性真如の証得が存する。けれども雑染が空性に基いていないならば、われわれがどれほどに精進努力しても、その精進その努力は無結果に終るであろう。われわれはその根柢に清淨なものを有すればこそ、雑染を解脱して、清淨な空性へ還歸することができるのである。相品の第二十一頌に、

若しその雑染がないならば、一切有身は解脱するだろう、

若しその清淨がないならば、功用は無果であろう。

とあるは、正しくこの意味を示したものであらうと思う。

次に空性から雑染が生じ、したがってこれによって、われわれが唯識相を排棄し、唯識性を証得する過程に関する問題は、非常に困難な問題であつて、中辺分別論においては、その解答はやや明瞭を欠くのはあるが、その間に私見を挟んで、強いて解釈すれば、大要次のようになるのではなからうか。空性から雑染が生ずるといふ命題において、雑染には能



変現である主観としての阿頼耶識と所変現である客観としての分別および所分別との区別が考えられるが、空性にはかかる区別はなく、それはただわれわれが唯識相である雑染を排棄した結果として到達すべき対境であるとせられるに過ぎない。けれども既に空性が対境であるとすれば、これに対応する主観がなければならぬ。それならばこの主観はどういうふうな考えられるべきであろうか。もちろんそれは現実意識ではなくして、非現実意識であるから、分別としての転識に対比すべきものではなくして、阿頼耶識に対比すべきものであろう。しかし阿頼耶識は雑染を生ずるものであるから、分別としての有垢の阿頼耶識も、一旦その垢がなくなると、無垢の淨識となると考えられないことはない。これは雑染から空性へと往くのであるけれども、われわれがここで問題とするのは、空性から雑染の生ずることであるから、なんらかの意味において、無垢の清浄心性は、有垢の阿頼耶識とならなければならぬ。空性としての真如は、対境としては不変異であって、その意味においては、絶対無であろう。それが主観として清浄心性となるときに、無から有となる。もちろん清浄心性も、有ではあっても、それ自身としては、真如と等しく、静寂であって、染でもなければ、不染でもなく、また淨でもなければ、不淨でもない。けれどもそれが主観として、客塵煩惱に染められるときに、阿頼耶識として動き出し、その阿頼耶識から雑染の世界が出現する。たとえば、静寂な深淵の水が、風に遇うと、波となって、動き出し、波から諸種の現象が生ずるが如きものである。水と波とは、静と動との違いはあるが、同一なものである。そのように清浄心性と阿頼耶識とは、前者は静寂なものであり、後者は動くものであるが、二者は決して別物ではない、等しく主観である。もし清浄心性が絶対主観といわれるならば、阿頼耶識は相対主観とも称せらるべきものであろう。この私見の根拠として、私は相品の第二十二頌に、

染でもなくまた不染でもない、それはまた淨不淨でもない、

性は清浄の故に、それは客塵煩惱によって染となる。

とあるのを指示して置く。

既に清浄心性が客塵煩惱のために動いて阿頼耶識となり、それから迷界としての雑染が展開するとすれば、この客塵煩惱がなくなると、阿頼耶識はその動きを止め、元の清浄心性へ還るべきは当然のことであろう。たとえば、風がなくなれば、波も収まり、元の水に帰るが如きものである。これで唯識義が成就せられる。しかしこの際注意すべきは、前に阿頼耶識の動く契機になったものが、客塵煩惱であったように、ここで阿頼耶識の動きを止める契機になるのも、同様に客塵煩惱であるということである。煩惱は真如空性から見ると、偶然的なものであり、仮現であるように思われるけれども、実は真如がその真性を發揮するために、その方便として、これを生ぜしめると解すべきであろう。煩惱があるがために、迷界雑染も展開するのであるが、同様に煩惱があるがために、真如空性も顕現するのである。

真如空性の顕現には、中辺分別論によると、二の段階がある。一は、たとえば波が収まれば、諸種の現象が影を没するように、阿頼耶識が動きを止めると、雑染は形を潜める。これが唯識相の排棄である。二は、たとえば波が元の水に帰れば、水は水としての作用を止め、そこはさながらの深淵となるが如く、阿頼耶識が元の清浄心性に帰ると、清浄心性は主観としての作用を止め、そこに絶対静寂の真如空性が顕現する。これが唯識性の証得である。唯識相の排棄においては、阿頼耶識はその動きを止めるけれども、しかしなおそれは依然として存在する。ゆえにそれは識有所得といわれる。しかるに唯識性の証得になると、阿頼耶識は元の清浄心性に帰り、阿頼耶識としてはもはや存在しない。ゆえにそれは識無所得といわれる。識無所得は識有所得から得られると共に、二者は平等無差別であると考えられる。相品の

第七頌に、

Upalabdhesh tatah siddha

その有所得から



Nopalabdhisvabhāvata I  
Tasmācca samatā jñeya  
Nopalambhopalambhayoḥ II  
無所得性が成就せられる  
故に無所得と有所得とは  
平等であると知られる。

とある。その漢訳および藏訳を挙ぐる。

真諦	玄奘	藏訳(池田氏)
是故識成就	由識有得性	是故に有所得は
非識為自性	亦成無所得	無所得の自性を成す
応知識不識	故知二有得	是の如くなるが故に有所得と
由是義平等	無得性平等	無所得とは平等なりと知るべし

である。識有所得とは、境がなくなつて、識のみがあることであるから、それは唯識義の一方面である唯識相の排棄を指したものと見るべく、したがつてそれは阿頼耶識から清浄心性への還帰の第一段階に外ならない。識無所得性とは、阿頼耶識がまったく清浄心性へ還帰した第二段階を指したもので、唯識義の上からいえば、それは他の一方面である唯識性の証得である。そして唯識性の証得は、唯識相の排棄から起るものであるから、無所得性はその有所得から成就せられるというのであろう。もちろん唯識相の排棄は、これを唯識義として見れば、唯識性の証得の前段階をなすに過ぎないが、しかし阿頼耶識の清浄心性への還帰という点から考えると、二者はまったく同一であるとしなければならぬ。有所得と無所得とは平等であるというのは、かかる意味ではなからうか。かくして唯識義は完全に成就せられるのである。

### 第三章 無著の唯識哲学

#### 一 史料

無著の唯識哲学が、体系的には撰大乘論によって表わされることは、周知の事実であるから、後者の研究の進むに連れて、前者の真相も、次第に鮮明に赴くべきは、何人も当然のことであると推測するであらう。しかるに実際を見ると、いささかこれに反するものがある。なぜなれば、撰大乘論の研究は、近頃になつてようやく起りかけて来たように思われるのに、無著の唯識哲学の真相は、それがためにかえつて埋没せられたような観があるからである。これはどうしたことであろうか。強いてその理由を求めると、近頃の撰大乘論の研究が、正しい方向を取っていないと考えるの外はない。従来の撰大乘論の解釈は、多くはその玄奘訳を基礎としたもので、そしてこの玄奘の訳は、彼の奉ずる三乘思想に影響せられたところが少なくないように思われるから、私はかような撰大乘論の解釈を三乗家の見方と名づけた。しかるに近頃の撰大乘論の研究は、真諦訳から出発しようとするもので、そしてこの真諦の訳は、彼の傾倒した一乘思想の色彩を有するように考えられるから、私はかような撰大乘論の研究を一乗家の見方と称したのである。それならばこの両者の結果はどうかというと、いわゆる三乗家の見方では、無著の唯識哲学の特色は、頼耶妄識説に基く有相の唯識となるが、これに対していわゆる一乗家の見方では、それは如来藏浄識説に基く無相の唯識となるということができよう。この二つの見方の是非を吟味するために、私は撰大乘論の諸訳を比較した結果として、その原型に現われた無著の唯識哲学は、近頃のいわゆる一乗家の見方には遠く、かえつて従来のいわゆる三乗家の見方に近いことを明らかにし



たつもりである。「唯識哲学研究」第四「歪曲せられた無著の唯識哲学」参照。

撰大乘論は、内容の上から見ると、十品から成立する。もっとも訳の上から見ると、必ずしもそうになっていない。まず最も古い魏訳（大正蔵三一 No. 1592）は、品は全然切られていない。次に陳訳（同 No. 1593）と隋訳（同 No. 1596）は、訳語は多少異なるが、品の切り方はまったく同一であって、十品もしくは十勝語である。西蔵訳（東北目録 No. 4048）も同様であるから、撰大乘論の原本における品の切り方は、かくの如きものであったろう。しかるに新しい唐訳（大正蔵三一 No. 1574）は、十品の前に、序品として、総標綱要分が掲げられる。元來撰大乘論が、品を十種に分けるのは、十種の勝相もしくは殊勝義を説くためであるが、この解説に入る前に、それには全著の大綱が述べられている。この点から見ると、撰大乘論を理解するための分科としては、たとえ原本にはなかったとしても、唐訳の方が適當であろう。すなわちこれによると、

- |          |          |          |          |
|----------|----------|----------|----------|
| 第一 総標綱要分 | 第二 所知依分  | 第三 所知相分  | 第四 入所知相分 |
| 第五 彼入因果分 | 第六 彼修差別分 | 第七 増上戒学分 | 第八 増上心学分 |
| 第九 増上慧学分 | 第十 果断分   | 第十一 得果智分 |          |

となつてゐる。今第一の総標綱要分を除き、第二所知依分から第十一得果智分に至る十分を境行果の科釈にあてはめると、第二所知依分および第三所知相分の二分は境、第四入所知相分から第九増上慧学分に至る六分行、第十果断分および第十一得果智分の二分は果である。この境行果の科釈は、撰大乘論の解釈としては、比較的新しいものであるように思われるが、しかし無著の唯識哲学を総括的に表現するものとしては、恐らくは最も適當な方法であろう。けれどもここで私が撰大乘論によって、無著の唯識哲学を論述しようとするのは、これを総括的に表現しようとするのが目的ではなくして、その目的とするところは、彼の唯識哲学の中心思想を明らかにするためである。唯識哲学の中心思想

は、いまさらかれこれ申すまでもなく唯識であるから、ここではこれを規準として論歩を進めるであろう。

唯識を示す語は *Vijñaptimatra* であるが、これには *Vijñaptimātrakā*, *Vijñaptimatratā*, *Vijñaptimatratva* の三形式があるから、唯識思想も、これにしたがつて、自ら唯識相・唯識性・唯識義の三種に分れるわけである。撰大乘論において、唯識の語の始めて出て来るのは、第一総標綱要分で、十殊勝義の内容を示した中に第四入所知相のそれを指したものである（佐々木氏対訳撰大乘論二頁）。これは唐訳では唯識性、隋訳および魏訳では唯識、陳訳では唯識教となつてゐる。その原語は、後に論証するように、恐らくは *Vijñaptimātrata* でもあったろうが、その意味からいうと、確かに私のいわゆる第三唯識義であることは疑われない。第二所知依分には、唯識の語はない。第三所知相分になると、唯識の語が頻りに出て来る。ここに出て来る唯識の語には、二種類がある。一は唯識で、その原語は、後に論証するように *Vijñapti-matra* であつたろうと思うが、その意味からいうと、確かに私のいわゆる第一唯識相であることは明らかである。二は唯識性で、その原語は、*Vijñapti-matratā* であつたろうと思うが、その意味からいうと、確かに私のいわゆる第三唯識義であることは疑われない。唯識の語は、諸訳は大体同一である。ただその例外として、独り隋訳のみが、これがあるいは唯識量と訳し、あるいは唯識体と訳していることを注意して置きたい。しかるに唯識性の語は、ただ唐訳に現われているのみで、他の諸訳には出ていない。それならばこの語は、他の訳ではどうなつてゐるかというに、第三所知相で見ると、隋訳や魏訳では、それは単に唯識となつてゐるに過ぎないが、陳訳になると、単に唯識と訳することもあるが、多くは唯識義と訳してゐる。第四入所知相分以下には、唯識の語は、絶えず出て来るといつてよいと思うが、場合によっては、頻りに現われることもあるし、場合によっては、極めて稀に出て来ることもある。この中には、私のいわゆる第一唯識相を示す唯識の語も出て来るが、その多くは私のいわゆる第三唯識義を示す唯識性の語である。特に注意すべきは、第四入所知相分に現われた唯識性の語である。ここで唯識性と訳してゐるのは、独り



唐訳のみであつて、魏訳はこれを単に唯識と訳し、隋訳も魏訳も共にこれを唯識観と訳している。

かように唯識の語の上から見れば、撰大乘論には、唯識および唯識性の二種類が存するのみで、ここには私が前に挙げた唯識相・唯識性・唯識義の三形式は具備しない。この三形式の唯識の語は、世親の唯識論に由来するもので、その原語は、唯識三十論頌に現われている。したがつて唯識思想に三種類があるというのも、唯識三十論頌に基いたわけである。しかるに無著の撰大乘論には、唯識の語としては、ここに述べたように、唯識および唯識性の二種類しか存しない。既に語が撰大乘論と唯識論とで同一でないとするれば、それに含まれた思想にも、自ら相違が存するのではなからうかという疑問が起る。

私はこの疑問を解くために、今一度撰大乘論に現われた唯識の語について吟味したい。もっとも撰大乘論には、その原典は現存しないが、その原語は西蔵訳からこれを推定することができる。西蔵訳で見ると、漢訳の唯識に当る語は、西蔵語では *nam-par rig-pa tsaṃ* であるから、その原語は *Vijñapti-mātra* であつたに違いない。また漢訳の唯識性に当る語は、西蔵語では *nam-par rig-pa tsaṃ nid* であるから、その原語は *Vijñapti-mātrata* であつたに違いない。これを唯識三十論頌に現われた唯識の語の三形式、すなわち *Vijñapti-mātraka*, *Vijñapti-mātrata*, *Vijñapti-mātratva* に比較すると、決して同一でないことは明らかである。

しかしそれに含まれた唯識思想は、彼とこれとで必ずしも相違するとはいわれない。唯識哲学の主要問題は、迷を転じて、悟を開くことである。ゆえにそれには一方に迷界論があり、他方に悟界論がある。迷界論は迷界の展開を説き、悟界論は悟界の顕現を説く。これを唯識思想で表示すると、唯識三十論頌に現われた唯識相という語に含まれた唯識思想は、迷界論であつて、その内容は迷界の展開である。撰大乘論に現われた唯識という語に含まれた唯識思想も、同様に迷界論であつて、その内容も等しく迷界の展開である。この点においては、撰大乘論も唯識論と異るところはない。し

かるに悟界論は、これを唯識思想で表示すると、一方それは唯識三十論頌においては、唯識性および唯識義の二語に含まれた二種の唯識思想となつてゐるのに対して、他方それは撰大乘論においては、単に唯識性という一語に含まれた唯識思想となつてゐる。故にこの点から見ると、両者の思想内容には、相違が存在するように思われる。しかし少しく吟味すると、両者の思想内容は、決して相違するものでないことが分る。撰大乘論に存する唯識性という語は、それに現われた唯識思想を見ると、二つの方面がある。一は能観の唯識智であつて、これは唯識三十論頌に現われた唯識義に当る。二は所観の唯識境であつて、これは唯識三十論頌に現われた唯識性に当る。

かように見て来ると、撰大乘論に現われた唯識という語は、唯識三十論頌に現われたそれとは決して同一ではないが、その中に含まれた唯識思想は必ずしも相違するものではない。すなわち二者は共に一方では迷界の展開に関し、他方では悟界の顕現に関する。そこで私は無著の唯識哲学における中心思想として、この二つの方面を論述するであらう。

## 二 迷界論概説

無著の迷界論は、これを唯識思想で表示すると、上に述べたように、それは唯識であつて、この点においては、世親の迷界論が、唯識相であると異るところはない。しかし細かく吟味すると、両者の迷界論の内容は、決して同一であるということとはできない。このことを明らかにするために、私はここでもまず唯識という語の意味から述べなければならぬ。

迷界が唯識であるとか、もしくは唯識相によつて表示せられるとかいう場合には、その意味が「迷界は識を離れては外に存在しない」「迷界はただ識のみである」ということになるのは、無論である。ただここで問題になるのは、識そ



のものの意味である。識は梵語で表わすと、Vijñaptiであつて、Vijñānaではない。Vijñānaといへば、識体であるが、Vijñaptiといへば、識用である。換言すれば、Vijñaptiは識の作用である。それならば識の作用は何であるかという、それは漢訳では、普通に了別といわれる。了別は主観の客観に対する関係である。理論的にいへば、それは認識であるが、実践的にいへば、それは働きかけである。仏教では、了別には常にこの両方面の意味を含んでいるが、特にその重きを置くのは、実践的方面である。

唯識哲学においても、了別の用法は、この通則にしたがつている。ここで了別を分別と同一の意味に用いるのは、これに外ならない。分別は梵語で表わすと、Vikalpaであるが、分別といつても、實際は妄分別 Abhūta-vikalpaのことである。無著が撰大乘論において、迷界を以て識すなわち了別となし、これを虚妄分別と同一の意味に用いたことは、第三所知相分に現われている。

もつとも彼も分別が直ちに識であるとはいわない。彼は依他相を説明するに際し、依他相は諸識であり、この諸識は虚妄分別に撰せられるとなしている。すなわち撰大乘論隋訳に

何者是依他相。阿黎耶識為三種子、虚妄分別所撰諸識。

とある（佐々木氏対訳撰大乘論二九頁）。またこの諸識は依他相であつて、虚妄分別として顕現するともいつている。すなわち隋訳に

此等諸識、撰二切界趣及煩惱等、依他相虚妄分別故得二顯現。

とある（同上）。これで見ても、無著が分別を識と同一の意味に用いたことは推定せられる。

既に分別が識と同一であるとすれば、識を依他相とする無著が、同様に分別をも依他相としたと見るべきである。しかし分別には、二つの面がある。一は能分別(Kalpa)であり、二は所分別(Kalpita)である。能分別は主観であり、識

であるがゆえに、それが依他相であることには論はない。ここで問題になるのは、所分別である。なぜならば、もし所分別も依他相に属するとすれば、普通に所分別と同一視せられる分別相(Parikalpita)とこの依他相との区別が不明となるからである。依他相(Paratantra)とは何であるかという、無著によれば、既に述べたように、それは阿頼耶識を種子として生じ、虚妄分別を性質とする諸識である。それが依他相といわれるのは、他である阿頼耶識に依存するからである。撰大乘論隋訳（対訳撰大乘論三五頁）に、

從二自熏習種子生、是故依他、依他為縁生已、無下功能過二刹那自住、故説名二依他。

とあるのは、この意味であらう。これまでの所で、依他相は識であり、したがつて分別であることにはなるが、その分別は単に能分別を意味するか、それとも同時にそれは所分別をも含むことになるかは明らかでない。ところが撰大乘論を注意して読んで行くと、依他相の内容は、ただ能分別のみであつて、所分別は分別相に属するように思われる文句が出て来る。隋訳（対訳撰大乘論二九頁）に、

此等諸識、虚妄分別、唯是識量、無所有不実、義顯現依止、此是依他相。

とある。これを解すると、諸識は虚妄分別であるが、これには識量(Vijñapti)と義(Artha)との二面がある。識量は能分別であり、義は所分別である。識量は確実に存在するが、義は無所有であり、不実である。この無所有であり、不実である義は、確実に存在する識量から顕現する。そしてこの実の顕現の依止となるものが、依他相であるから、その依他相が識量であり、したがつてそれが能分別であることは疑われない。そうするとこの依他相の外に、義であり、したがつて所分別であるものが、存在しなければならぬ。それが分別相である。このことは分別相の定義を見ると明らかになる。隋訳（対訳撰大乘論二九頁）に、

此中何者是分別相、於二唯是識量、無二有レ義中、有レ義顯現故



とある。

かように識と同一視せられる無著の分別には、一面において、能分別があると共に、他面において、所分別がある。私見によれば、唯識を内容とする無著の迷界論は、識を分別として、初めて理解せられるのではないかと考える。それならば彼の迷界論は、分別のいずれの面に重きを置くか見るべきであろうか。換言すれば、彼の迷界は、能分別であるか、所分別であるか、もしくはこの二面を共に包含するものであるか。今私の結論を述べると、彼にあっては、狭義の迷界は所分別である。しかしその根本には、能分別があると共に、広義の迷界は、所分別と共に、能分別をも包含する。一言にいえば、それは分別である。

無著の唯識哲学においては、他の唯識哲学におけると同様に、迷界論は雑染といわれる（対訳撰大乘論一六頁以下）。雑染には三種がある。煩惱雑染・業雑染・生雑染がそれである。煩惱雑染は迷界の原因であり、生雑染は迷界の結果である。これに対すると、業雑染は迷界の当相であるともいうべきであろう。そこで今これまで運んで来た所論に従い、分別を迷界とすると、煩惱雑染は能分別に当り、生雑染は所分別に当る。そうすると、雑染と分別とを形式的に統合すれば、業雑染は分別そのものに当るわけである。しかし適切に言えば、煩惱雑染が能分別に当ることは論なしとして、業雑染と生雑染とは合して、所分別に当るとすべきであろう。それはいずれにしても、能分別は虚妄分別の作用であるから、これから煩惱障が起り、所知障が起る。ゆえに雑染にあてはめると、それは確に煩惱雑染である。この意味においては、それは迷界の根本であるというべきであろう。それは迷そのものであるから、迷界の根本であるが、迷の所頭である迷界ではない。これに比較すると、能分別の所頭である所分別は、雑染にあてはめると、業雑染と生雑染とを合したものであるが、迷そのものである能分別の顕現した世界であるから、それは確に迷界である。この意味において、私は所分別を狭義の迷界と称するのである。しかし迷界を広義に解すると、それは迷の顕現である世界と共に、迷そのものをも、これに包含するとしなければならない。所分別と共に能分別も、業生二雑染と共に煩惱雑染も、これに入るとすべきである。この意味において、私は分別を広義の迷界と称するのである。

分別で表わされた迷界は、再びこれを識で表わすと、それは唯識となる。無著にあっては、分別に能分別と所分別との二面があるとせられたように、識にもまた両面があるとせられる。分別においては、能分別は主観であり、所分別は客観である。これを識にあてはめると、主観は見識といわれ、客観は相識といわれる（対訳撰大乘論三四頁三五頁）。時には客観を色識というのに対して、主観は非色識といわれることもある（同上三二頁）。もっともこれは大乘莊嚴經論を引いたものであるから、この思想は無著に属するというよりは、むしろ彌勒に属するという方が適當かも知れない。少なくともその創始者は彌勒である。それはいずれにしても、客観は相といわれ、色といわれても、それは主観の見もしくは非色と同様に、いずれも識であることには変りはない。そこで主観が見識もしくは非色識といわれるように、客観が相識もしくは色識といわれる。この意味において、迷界は唯識であると称するのである。

迷界が唯識であることを説明し、もしくは証明するために、無著は種々の方面から論述する。その第一は三相説である。迷界は諸識から成るが、境なきがゆえに、唯識である（一、唯識）。諸識の中には、相と見とが現われるが、それは識の外には存しないがゆえに、唯識である（二、相見）。見の上に現われる相は種々であるが、それは識の外には存しないが故に、唯識である（三、種々）（対訳撰大乘論三三頁）。その第二は一意識説である。一意識から境が現われ、分別が現われるが、いずれも意識の外には存しない。同様に十八界も、十二処も、意識に帰する。この点から見ても、迷界は唯識である。（同上三三頁—三四頁）。その第三は三識説である。阿頼耶識の識用は境了別（Artha-vijñapti）である。これに反して他の一切（識の）の識用は相了別である。したがってこの客観の相に対する主観の一切の識は見である。そしてこの一切識の見相の二は、阿頼耶識の境に外ならない。この点から見ても、迷界は唯識である（同上三四頁）。その第四



は四智説である。一は相違識相智で、それは同一な境に対しても、見によって異なるがゆえに、境は存在しないというのである。二は無所縁識智で、それは境のない識が存するという事である。三は自心無倒智で、それは境が実有ならば、功用なきも、無顛倒智が現われるわけであるから、境は存在しないというのである。四は随三智転智で、それは境は自在者智等のいわゆる三智に随順することによって現われるがゆえに、境は存在しないというのである。かように四智の上から見ても、迷界は唯識である（同上三四―三五頁）。

それならば無著のこの迷界唯識説は、いずれかに由来したところがあるであろうか、もしくはまったく彼の創意に出たものであろうか。私はこのことを明らかにするために、無著の先蹤者である彌勒について吟味しようと思う。

彌勒の唯識哲学は、私が既に論じたように、その中心思想を表わすのに、唯識という語を用いない。この中には唯識相もしくは唯識という語もなければ、唯識性という語もない。前者は虚妄分別によって表わされ、後者は空性によって表わされる。したがって彌勒の悟界が空性説であるように、われわれがここで問題とする彼の迷界論は虚妄分別説である。この説は、私が彌勒の唯識哲学の中心史料の一であると考え、中辺分別論においては、第一相品の第一頌から第十頌に至るまでに説かれている。かように見て来ると、無著の迷界唯識説は、その先蹤者である彌勒から由来したといわれない。もっともこの点に関して問題となるのは、中辺分別論第一相品の第六頌である。その両漢訳を挙げると、

真諦	玄奘
由依唯識故	依識有所得
境無体義成	境無所得生
以塵無有体	依境無所得
本識即不生	識即所得生

となつてゐる。安慧の梵文註疏の上から考えると、玄奘訳の第一句にある識有所得は *Vijñaptimatratva-upalabdhi* であり、第四句に在る識無所得は *Vijñāna-anupalabdhi* であるから、前の識は唯識義であり、後の識は阿頼耶識を意味するものであったに違いない。この点から見ると、真諦が前者を唯識と訳したのは、それは直訳として正当であり、後者を本識と訳したのは、それは意識として正当であると首肯せられる。しかるに不思議なことには、この偈頌の蔵訳を見ると、

蔵訳(池田氏)
有所得によつて
無所得は生じ、
無所得によつて
無所得は生ず、

とあつて、唯識義という語もなければ、本識に当る語もない。そうするとこれは彌勒が唯識という語を用いたという証拠にはならないわけである。

彌勒が唯識という語を用いなかったことは、中辺分別論と同様に、私がその唯識哲学の中心史料の一であると考え、大乗莊嚴経論を見ても疑うの余地はなからう。この書には、そのいずれの所を捜しても、唯識という語は出て来ない。それがために大乗莊嚴経論(*Sūtrālamkāra*)はシルヴァン、レヴィ氏によって発見せられ、その原本も比較的早く、既に1907年に、出版せられると共に、その仏訳も1911年に出版にも拘らず、唯識の原語が *Vijñaptimatratva* であることはまだ東西洋の仏教学者の間に知られなかつたようである。これが初めて学界の問題となつた機縁をなしたものは、世親の唯識論であるといつてよからう。世親の唯識論には、唯識二十論と唯識三十論頌との二種が存するが、この問題の解



決に機縁となったものは前者である。もっとも二十論が三十論頌と共に、その原本がシルヴァン、レヴィ氏によって出版されたのは、1925年であるから、そんなに古いことではない。しかしこれによって唯識の語が *Vijñapti-mātra* であることの知られたのは、それよりも相当以前である。今その事情を述べると、唯識二十論の初頌には、

*Vijñaptimātram eva-etaḍ asad-artha-avabhāsanāt I*

*Yatha 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、たとえば眩疾あるものが存在しない髮月等を見るように。

とある。ハリハドラ (*Haribhadra*) はその著 *Lokātattvanirṇaya* にこれを引いている。もっともこの *Candra* が *Kita* となつてはいるが、同一な偈頌であることは申すまでもない。この書はスアリ (*L. Suali*) が1905年に出版した。プーサンは1912年に唯識二十論の藏訳に仏訳を添えて出版したが、その註に、この書の中からこの偈頌を引いた。その後英国に留学中の宇井氏は、プーサン氏の指示を受けて、唯識の原語が *Vijñaptimātra* であることを提案した。これが大正五年 (1916) のことである (宇井氏「印度哲学研究第一」『唯識』の原語について) 参照)。これが両唯識論の出版によって、確定せられることになったわけである。

しかしここに注意すべきことがある。それは唯識の原語が、今日の学界において、確定せられたのは、かように世親の著書によるが、唯識哲学の歴史において、唯識の語を始めて用いたのは、世親ではなくして、無著であるということである。既に述べたように、無著はその主著撰大乘論において、唯識という語を用いて、その中心思想を表わしている。もっとも撰大乘論の原典は、まだ発見せられないが、その藏訳から見ると、この書に出て来る唯識の原語が *Vijñaptimātra* であることは疑われない。これも既に私の述べた通りである。そしてそれがその先蹤者である彌勒に由来し

ないとすれば、唯識哲学上における唯識の語の創始者という名譽を担うものは、無著であるといわなければならない。けれども無著以前においても、唯識という語は仏教界に行われていなかったわけではない。彼は撰大乘論において、その唯識説の教証を求めるに際し、十地經と解深密經とを挙げている (対訳撰大乘論三〇頁—三一頁)。まず十地經について考えると、この經は華嚴經としては、最も古い部分で、漢訳においては、新旧両訳の華嚴經には、共に十地品となっているが、その外に単独の訳も、新旧併せて三本も存し、更にその原本も存する。撰大乘論に引用せられた文を挙げると、隋訳では (対訳撰大乘論三〇頁)。

如十地經中世尊説、三界唯心故。

となつてゐる。ここに問題となる唯心の語は、十地を説く中で、第六現前地の所に出て来るのであるが、原本には、

*Cittamātram-idaṃ yadidaṃ traidhatukam*

これはすなわちこの三界は唯心である。

とある。撰大乘論の陳訳には、「三界唯有識」とあるが、これは決して *Vijñapti-mātra* でなくして、正しく *Cittamātra* である。ゆえに無著が唯識哲学において創始した唯識の語は、この華嚴經から出て来たとは、いうことはできない。

次に解深密經について考えると、この經には菩提流支訳に深密解脫經五卷 (大正藏一六 No. 676) があり、玄奘訳に解深密經五卷 (同 No. 676) がある。その外に真諦に解節經一卷 (同 No. 677) があり、求那跋陀羅に相續解脫地波羅蜜了義經一卷 (同 No. 678) および相續解脫如来所作隨順処了義經一卷 (同 No. 679) がある。撰大乘論に引用せられた文は、二部の一巻本にはなくして、二部の五巻本にある。すなわち玄奘本では、分別瑜伽品にあり、菩提流支本では、聖者彌勒菩薩問品にある。撰大乘論隋訳を挙げると、(対訳撰大乘論三一頁)、



定心所縁唯識所現、我説為識、

となつてゐる。これはいわゆる影像門の唯識を説いたもので、唯識哲学としては、境行果の科釈で見ると、その教理を説いた境の部分ではなくして、その修行を説いた行の部分に属する。この経には原典は現存しないから、ここに出る唯識の原語を確実に指摘することはできないが、文の関係から見ても、またその蔵訳（東北目録 No. 106）の上から見ても、それが *Vijñapti-mātra* であることは、明瞭にこれを推定することができる。そうすると、無著が唯識哲学において創始した唯識の語は、解深密経にその淵源が存したと見るべきであろう。

ここで問題になるのは、解深密経の成立年代である。私は今これについて詳論するの違はないが、撰大乘論に引用せられるところから考えて、それが無著以前であることには論はない。しかし唯識の語が彌勒の著書にないというだけの理由で、この語を用いた解深密経が、彌勒以後に成立したと、速断することはできないであろう。なぜならば、唯識の語を用いた解深密経が、彌勒の当時に存在したとしても、彼がその著書にこの語を採用したとは限らないからである。私見によれば、解深密経は恐らくは彌勒の時代に存在したのであるが、彼は自己の唯識哲学を表現するために、その中にある唯識の語を採用することはしなかつたのであろうと考える。それがために、この語を唯識哲学の上に創始したという名譽が無著が担うようになったものであろう。それはいづれにしても、無著が唯識の語を用いて、その教学を表現したことは、唯識哲学史上において、特筆すべき事実である。

### 三 迷界の現相

そこで進んで私は無著の迷界唯識説の内容に突入するであろう。無著の迷界論には、他の唯識哲学におけると等しく、二の問題がある。一は迷界の現相に関するもので、二はその展開に関するものである。

まず前者から始めると、無著が迷界は唯識であるとしたのは、すなわち迷界現相論である。その際彼が分別を識と同一としたことも、私の既に述べた通りである。少なくともその範囲の上からいえば、迷界の現相は、識というも、また分別というも、まったく同一である。迷界は分別であるという場合には、一方に能分別の面が現われ、他方に所分別の面が現われる。これと同様に、それが識であるという場合にも、一方に見識が現われ、他方に相識が現われる。いずれの場合においても、前者は主観であり、後者は客観である。かように考えると、迷界現相論に関しては、無著の立場は、彌勒のそれとまったく同一であるといわなければならない。なぜならば、彌勒は迷界の現相に関しては、無著のよううに、これを識といわないで、単に分別というに止まるけれども、その指示する迷界現相の範圍は、まったく同一であるからである。

しかし迷界の現相を分類するの段になると、無著はさすがに彌勒よりも進んでいるところがある。すなわち彌勒は迷界の現相を四種となすのに対して、無著はこれを十一種となしている。無著の分類が十一識説といわれるところから、彌勒のそれも四識説といわれる。けれどもむしろ適切に言えば、無著の十一識説は、彌勒の四識説から出たものであるとすべきである。故に私はまず四識説から吟味を始めて、次に十一識説におよぶであろう。いわゆる四識説とは、中辺分別論第一相品第三頌の前半に、

*Artha-sattva-ātma-vijñapti-pratibhasam prajāyate* I

境有情我丁別を变现するものが生ずる。

とあるのがそれである。丁別と我とは、主観としての能分別である。境と有情とは、客観としての所分別である。丁別は *Vijñapti* で、識である。これは広義に解すると、迷界の現相の全体を含むもので、我は無論のこと、境も有情も、その中に入るわけであるが、狭義に解すると、主観としての能分別の中心をなすもので、現実主観であり、六識のことで



ある。現実意識としての六識が、分別作用を生ずるためには、その対境となる客観がなければならぬ。その客観が Artha で、境である。インドの考え方は、主観が客観と交渉するためには、その媒介として、根 (Indriya) という感官が必要とせられる。ここにある有情 (Sattva) は根である。さらにここには我 (Atman) が挙げられるのは、迷界の現相としての識の内容が、単なる分別ではなくして、虚妄分別であるのによるのである。そうすると彌勒の考えでは、迷界の現相としての識の内容は、主観としての能分別と客観としての所分別の二部類に分れるが、前者は了別と我を含み、後者は境と有情を含むことになるわけである。

迷界の現相としての識の分類をば、彌勒説の四識から十一識に拡大したものが、無著の十一識説である。十一識とは、身識・身者識・受者識・所受識・能受識・世識・数識・処識・言説識・差別識・生死識である。撰大乘論では、隋訳によると (対訳撰大乘論二九頁)、

何者是諸識、謂身識、身者識、受者識、応受識、正受識、世識、数識、処識、言説識、自他差別識、善惡両道生死識、とあるのがそれである。これを彌勒説の四識に比較すると、能受識 (Upahogin-vijñapti) は了別に当り、身者識 (Sāri-vijñapti) は我に当り、身識 (Kaya-vijñapti) 及び受者識 (Bhokti-vijñapti) は有情に当り、所受識 (Upahogya-vijñapti) は境に当る。無著はこの前の五識を十八界に配当する。撰大乘論の隋訳 (対訳撰大乘論三〇頁) に、

此中身識、身者識、受者識、応<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>是眼等六内界、応<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>識者、応<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>是色等六外界。正受識者、応<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>是眼等六識界、とあるのがそれである。分類の仕方からいへば、彌勒の四識と無著の前の五識とは相違するけれども、範圍の上からいへば、二者はまったく同一である。それは一面に主観として現われ、他面に客観として現われる。ただ撰大乘論にある世識以下生死識に至る六識は、中辺分別論には存しないが、これとても決して内容の相違という程のものではない。後の六識は、単に前の五識の差別に止まる。故に撰大乘論にも、前記の文の続きに、

其餘識即是此等諸識差別。

とある。それならば彌勒が四識としたものをば、どうして無著はこれを十一識に増加したかというに、無著にあっては、前の五識は、彌勒の四識と同様に、いずれの有身においても、受生の具足するためには、同処に同時に生起しなければならぬ。このことがなければ、迷界は展開しない。しかるに後の六識は、その生起するのに、処によって異り、時によって異なる。第六の世識とは、時識 (Kala-vijñapti) のことである。衆生は無始以来生死に流転するとせられるが故に、識もこの無限の時間に応じて、無限に生起しなければならない。これが世識である。第七の数識 (Sankhya-vijñapti) とは、無数の識のことである。衆生は無数であるが故に、識もこの無数の衆生に依りて、無数に生起しなければならない。これが数識である。第八の処識 (Visaya-vijñapti) は無量の識のことである。衆生の住する器世間は、無量であるが故に、識もこの無量の器世間に依りて、無量に生起しなければならない。これが処識である。第九の言説識 (Vyavahara-vijñapti) とは行為の識のことである。衆生の言説所作は無量であるが故に、識もこの言説の量に依りて、無量に生起しなければならない。これが言説識である。第十の差別識とは、自他の差別をなす識のことである。衆生は我執のために、無数無量に自他の差別をなすが故に、識もこの差別の無量に依りて、無量に生起しなければならない。これが差別識である。第十一の生死識とは、業果の異なるによって生ずる識のことである。衆生はその作る業によって、これが差別識である。第十一の生死識とは、業果の異なるによって生ずる識のことである。衆生はその作る業によって、無数無量の果報を受けるが故に、識もこの無量の果に依りて、無量に生起しなければならない。これが生死識である。かように考えて来ると、彌勒が四識を立てたのは、単に同時同処の識を考えたのに対し、無著が十一識を立てたのは、同時同処の識と共に、異時異処の識をも考えたのに基くことは明らかである。しかし迷界の現相に関しては、無著も彌勒と等しく、識の中に、一方主観としての能分別を認めたと共に、他方客観としての所分別を認めた。換言すれば、迷界の現相の範圍の上から見れば、無著は彌勒とまったく同一であるといわなければならない。



しかるに無著の世親に対する関係は、ここで問題とする迷界論に関する限りにおいても、彼の彌勒に対する関係とは、大いに異なるものがある。既に述べたように、彌勒は迷界の現相の表辞として、単に分別の語を用いたに止まるが、無著は分別の語と共に、初めて識の語を用い、迷界は唯識であると主張した。しかしその範圍の上からいえば、二者はまったく同一である。すなわち迷界は一方能分別として現われ、見識として現われると共に、他方所分別として現われ、相識として現われる。換言すれば、それは一方主観の面を持つと共に、他方客観の面を持つ。もっとも迷界を狭義に解する場合には、彌勒も無著もそれは客観であるとするところもあるが、普通にはこれを広義に解し、それは客観を含むと共に、主観をも含むと考えたのである。それならば世親はどうかというに、彼は迷界の現相の表辞として、彌勒や無著のように、分別の語や識の語を用いたと共に、さらに転変の語を用いた。実に彼にあっては、分別(Vikalpa)・識(Vijñapti)・転変(Pariñāma)の三語は、少なくとも迷界に関しては、まったく同義語である。このことを示すものは、唯識三十論頌第十七頌である。すなわちこれには、

Vijñāna-pariñāmo'yaṃ vikalpo yad vikalpyate I

Yena tan nāsti tena idam sarvaṃ vijñaptimātrakaṃ II

識転変は分別である、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。

とある。この頌を吟味すると、世親の考える迷界の現相は、全面的に露呈せられる。第一、世親にあっては、迷界の現相は、彌勒や無著のように、主観と客観との二部類ではなくして、単に客観の一部類である。分別で表わすと、それは能分別ではなくして、所分別であり、識で表わすと、それは見識ではなくして、相識である。第二、しかし世親の考える迷界の現相は、適切に言えば、客観としての所転変である。彌勒や無著では、転変は阿頼耶識にのみ用いられるが故に、所

転変は阿頼耶識の境である分別を意味し、識を意味する。もちろんこの際分別の中には、所分別と共に、能分別が含まれ、識の中には、相識と共に、見識が含まれる。しかるに世親にあっては、転変は分別や識と同義語であるが故に、所転変は、分別でいえば、能分別ではなくして、所分別であり、識でいえば、見識ではなくして、相識である。第三、さらに世親の考える識界の現相のこの所転変の性質を見ると、それは阿頼耶識によって転変せられると同時に、転識によっても、転変せられる。彼によれば、周知のように、転変には三種ある。異熟転変・末那転変・境了別転変がそれである。この三転変は同時に起るが故に、その所転変である境は、互に交錯することを免れない。もちろんこの場合に、迷界の現相としての境の当体をなすものは、境了別の所転変であろう。しかしこの境は、一方異熟転変の境に基き、他方末那転変の境に基く。かように世親にあっては、迷界の現相としての識の内容は、単に客観としての所転変の一部類に限られるのである。

#### 四 迷界の展開

次に無著の迷界展開論に移る。

無著によるも、迷界の現相は、無論阿頼耶識から展開する。この点においては、いずれの唯識哲学も、まったく同様である。ただ迷界の現相を一部類とすると二部類とするとでは、その展開の仕方に、相違の出て来るのは当然である。ゆえに迷界の現相を二部類とする無著の迷界展開論は、これと同一の条件を有する彌勒のそれとは一致するが、迷界の現相を一部類とする世親のそれとは相違するわけである。そこで私は無著の迷界展開論を理解するために、前に迷界現相論を述べた場合と順序は逆になるが、便宜上まずその反対の立場に在る世親から始めて、次にそれと同一の立場に在る彌勒に行き、最後に問題とする無著におよぶであろう。



世親によれば、迷界の現相は、既に述べたように、客観としての所転変であるが、それは無論阿頼耶識によって展開せられると共に、また転識によっても展開せられる。転変・異熟転変・末那転変・境了別転変の三種があると考えたのは、それがためである。この三種の転変は、いずれも阿頼耶識を根本とするが、同様に他の諸識も、相互に関係する。約言すれば、世親の迷界展開論は、諸識転変説である。そしてこの場合には、諸識の転変は、同時に俱起する。既に迷界の現相も、ただ客観としての所転変の一部類であり、その展開も同時俱起の転変によるとすれば、この場合においては、迷界の展開が一段に生ずることは、容易にこれを推定することができる。私が世親の迷界展開論を一段展開説と称するのは、これがためである。それならばこの一段展開説の原理は何であるかというに、それは種子熏習説である。しかしここに注意すべきは、この種子熏習説が二様に働いているということである。世親によれば、習気には三種がある。言説習気・我見習気・業習気がそれである。けれども三種の習気は、結局二部類になる。業習気が単独で一部類をなし、言説習気と我見習気が合して一部類をなす。この後の部類が、いわゆる分別習気もしくは等流習気である。これを迷界の展開にあてはめると、世親によれば、迷界は一段に展開するが、その間に二層の状態が区別せられる。一は現相そのものの展開で、これは分別展開ともいわれるべきものである。これに働く種子熏習は、分別習気もしくは等流習気である。二は現相の地盤に関するもので、これは相続展開である。これに働く種子熏習は、主として業習気であるが、分別習気もしくは等流習気もまったく関係しないわけではない。

これに比較すると、彌勒の迷界展開論は、大いに異なるものがある。彌勒によれば、既に述べたように、迷界の現相は、これを広義に解すると、それは分別であるが、その展開は阿頼耶識の転変による。この展開は転変といわれるもので、彌勒の迷界展開論の第一段である。次に狭義に解すると、迷界の現相は所分別であるが、その展開は転識の分別による。この展開は分別といわれるもので、彌勒の迷界展開論の第二段である。私はこれを論証するために、まずその第一

段展開から始めると、前に引いた中辺分別論第一相品第三頌の第一句および第二句に、

Artha-sattva-ātma-vijñapti-pratibhāsam prajāyate I

境有情我了別を变现するものが生ずる。

とある中で、「境、有情、我、了別」は所転変の分別であり、したがってそれは彌勒の考えた広義の迷界の現相である。これに対して「变现するもの」は能転変の阿頼耶識である。このことはこの頌の第三句に、

Vijñānam nāsti cāsyārthas

識はあるがその境はない。

とあるので明らかである。すなわち「識」とあるのは「变现するもの」を指し、それは阿頼耶識のことであり、「境」とあるのは「境、有情、我、了別」を指し、それは分別のことである。もっともここには「境」に対し、分別の語もなく、「識」に対し、阿頼耶識の語もない。しかし「境」が分別であることは、中辺分別論第一相品初頌に、

Abhūta parikalpo'sti dvayam tatra na vidyate I

虚妄分別はある、その中に二はない。

とあるので判るし、また「識」が阿頼耶識であることは、同上第九頌に、

Ekam pratyavijñānam dvitīyam aupahogikam I

一は縁識であり、第二は受用識である。

とあるので判る。阿頼耶識が縁識といわれるのは、転識がこれを縁として生ずるからであろう。もちろんこの場合の縁は、因と同意味である。またこの縁識を原因として生ずる転識が、受用識といわれるのは、転識の特色がその客観に対する関係に存するので、それは受用を主とするからであろう。それは分別であり、迷界の現相である。かくして彌勒の



迷界展開論の第一段は、分別である迷界の現相が、阿頼耶識の転変によって、展開せられたことが明らかとなった。次にその第二段展開について述べると、彌勒は迷界は分別であると考えたと同時に、分別を能分別と所分別に分け、所分別だけが迷界であるとも考えたようである。これは迷界の現相を狭義に解したものに外ならない。このことは前に引いた中辺分別論第一相品第三頌に、

境有情我丁別を变现するものが生ずる。

とあるところから知ることができる。なぜならば、既に述べたように「变现するもの」すなわち識に対し、「境、有情、我、了別」は境で、それは彌勒が広義に解した迷界の現相であるが、さらにこれを識と境とに分けるところから見ると、分別を能分別と所分別に分け、所分別を狭義の迷界としたと考えられるからである。なおこのことは、同様に前に引いた中辺分別論第一相品初頌に、

Abhūtaparikalpoṣṭi dvayam tatra na vidyate I

虚妄分別はある、その中に二はない。

とあるところからも反証することができる。ここに二というのは、能執所執のことで、能執は能分別であり、所執は所分別である。今この句の潜んだ意味を付度すると、それは世間では能分別の外に、所分別を立て、これを迷界とするが、そのような迷界は、能分別を離れては、外に存するものではないというのではなからうか。そうすると彌勒は所分別を迷界としたと同時に、それは転識の分別によって展開するのと見なければならぬ。かように彌勒は、一方迷界を広義に解して、それは分別であるとなし、その展開は阿頼耶識の転変によると考えたと同時に、他方迷界を狭義に解して、それは所分別であるとなし、その展開は転識の分別によると考えたようである。私が彼の迷界展開論を二段展開説というのは、これがためである。

それならばこの二段展開説の原理は何であるかというに、第二段の展開では、転識の根本性質は虚妄分別であるから、この虚妄分別によって、所分別の迷界が展開する。故にこの場合においては、迷界展開の原理は虚妄分別である。これについては、恐らくは問題はないであろう。ここで問題になるのは、第一段の展開原理である。中辺分別論によれば、阿頼耶識としての縁識は、転識としての受用識を变现するところだけで、それがどういう原理に基づくかは明らかでない。しかし彌勒は阿頼耶識はその当相としては、妄識であるが、その本性としては、淨識であると考えたようである（中辺分別論第一相品第二十二頌）。故に迷界の展開は、直接には妄識としての阿頼耶識の転変によるが、ここで問題になるのは、どうして本性としての淨識が、当相としての妄識となるかということである。私はかつてこの問題を尋究して、彌勒の考えは、阿頼耶識の本性としての心性が、客塵煩惱によって、当相としての阿頼耶識となるのではなからうかと論証した。（本書第二章「彌勒の唯識哲学」第三節参照）。そうすると彌勒の迷界展開論の第一段展開の原理は、客塵煩惱説となるわけである。

無著の迷界展開論は、彌勒の思想を継承して、二段展開説である。しかしその展開の原理になると、彌勒のそれとは異り、少なくともその第一段展開の原理は、世親と等しく、種子熏習説である。むしろ種子熏習説は無著が創始者であって、世親は単にこれを継承したのに止まるというべきであらう。

無著の迷界展開論が二段展開説であることは、彼が撰大乘論所知依品に於て（対訳撰大乘論一五頁）、彌勒の二段展開説の根柢となる中辺分別論第一相品第九頌を援用するところからも、間接にこれを察知することができる。なぜならば、これによると、縁識から受用識の生ずるのが、第一段の展開で、第二段においては、所分別としての迷界が、能分別としての受用識から展開すると考えられるからである。しかしこのことを直接に明示するものは、無著の三識説である。三識とは義識・相識・見識のことで、この説は無著が迷界は唯識であることを証明するために用いたものである。私も前



にはその意味で述べたが、今はこれを無著の二段展開説の証拠として論じようと思う。そのためにまずその文を挙げ、ここに断つて置きたいのは、私はこの論文において、撰大乘論を引く場合には、常に隋訳に拠つたが、今は意義の透徹を考えて、特に陳訳を用いたということである。すなわちこれによると（対訳撰大乘論三四頁）、

是処安立本識<sup>ヲ</sup>為義識<sup>ト</sup>此中一切識說名相識<sup>ト</sup>意識及依止識<sup>ニ</sup>知<sup>ル</sup>名見識<sup>ト</sup>何以故、此相識由是見生因<sup>ニ</sup>顯現似塵故、作見生依止事<sup>ト</sup>。

とある。この文で注意すべきことは、ここに現われる識の意味である。西蔵訳によると、本識の識と意識の識とは、nam-par-ses-pa すなわち Vijnana 識体であるが、他の識はいずれも皆 nam-par rig-pa すなわち Vijñapti 識用である。そうするとこの文には二の識体が現われる。一は本識であるが、これはいうまでもなく阿頼耶識である。二は意識および依止であるが、意識は第六識であり、依止はここでは前五識であるから、これは転識である。既に識体としての識が、無著にあつては、二種あるとせられたとすれば、その客観としての境も、それに応じて二種あるとせられたのは当然であろう。そしてこの境は迷界であるから、無著は迷界に二種があると考えたことになるわけである。阿頼耶識に対しては、了別せられるところの義がある。ここに「義識」とあるのがそれである。識は Artha 境である。これが第一の迷界で、広義の迷界である。その内容をいえば、私が前に述べた十一識がそれである。更にこの境の十一識は、一方に主観としての識が現われると共に、他方に客観としての境が現われる。その識は転識で、十一識でいえば、能受識であるが、ここでは見といわれる。見としての転識が、相を了別するのが「見識」である。その境は、十一識でいえば、能受識を除いた他の十識であるが、ここでは相といわれる。この相が、見としての転識によって、了別せられるのが「相識」である。この相が第二の迷界で、狭義の迷界である。ここに断つて置きたいのは、この文では、識と境との関係が、私が今述べたとは逆に考えられていることである。すなわちここでは狭義の迷界は、まず相があつて、そ

れが因となり、依止となつて、見が生じ、迷界の境が顯現するとせられる。それはいづれにしても、無著の迷界論が二段展開説であることが、この文によって、立証せられたと信ずる。

なおこのことは彌勒の迷界展開論と比較すると、さらに明らかになる。私は前に彌勒のその二段展開説は、中辺分別論第一相品の第三頌に現われることを述べた。この頌を再びここに繰り返すと、それは

境有能我了別を實現するものが生ずる。 識あるがその境はない。

であるが、能實現者の識は阿頼耶識で、その境は境有情我了別のいわゆる四識である。これが迷界の第一段展開で、無著説で見ると、本識がその義として十一識を展開するのに相当する。次にこの境である四識が、能分別としての識我と、所分別の境としての根有情とに分れる。これが迷界の第二段展開で、無著説で見ると、意識およびその依止の転識が能受識として、他の十識を展開するのに相当する。

次に無著の迷界展開論の原理について考えると、その第一段展開の原理は、彌勒の客塵煩惱説とは異り、世親と等しく、種子熏習説である。このことは彼が撰大乘論所知依品に於て、中辺分別論の縁識と受用識とに関する頌を引き、

此二種識亦更互為縁<sup>ト</sup>、

といっているので明らかである（対訳撰大乘論一五頁）。なぜならば、既に述べたように、縁識は阿頼耶識であり、受用識は広義の迷界であるから、これは迷界の第一段展開に外ならないが、この間に相互因果の關係の存することは、種子熏習に基くことを意味するからである。それならばこの種子熏習の原理は、どういふふうに通かかというに、無著は習気には三種があるとした。三種とは、既に私が世親の場合に述べたように、言説習気・我見習気・業習気がそれである。世親にあつては、この三種の習気は、二部類に統合せられ、二様に働いて、一方は分別展開となり、他方は相統展開となつたが、無著においては、この三種の習気は、広義の迷界の展開に対して、三様に働くのである。すなわち撰大乘論



隋訳には（対訳撰大乘論二九頁）、これに関して、

此中身識、身者識、受者識、応受識、正受識、世識、数識、処識、言説識、此等從<sub>レ</sub>言説熏習種子<sub>二</sub>生、自他差別識、從<sub>レ</sub>我見熏習種子<sub>二</sub>生、善惡両道生死識從<sub>レ</sub>有分熏習種子<sub>二</sub>生。

とある。これによって見ても、迷界の展開原理としての種子熏習説は、無著にあっては、なお原始的であるが、それが世親になると、既に相当の発展をなしたことが知られるのである。さらに無著の迷界展開論の第二段展開の原理について考えると、それは彌勒の場合におけると等しく、虚妄分別説ではないかと思う。撰大乘論所知依分によると、迷界の展開には、二種の縁生があるとせられる。一は分別自性縁起であり、二は十一支縁起である。隋訳に（対訳撰大乘論一三頁）。

縁性於<sub>レ</sub>大乘中<sub>二</sub>微細最深、略説有<sub>三</sub>二種縁生、一識体分、二愛非愛分、

とある。ここに自体分とあるは、分別自性縁起のことであり、愛非愛分とあるは十二支縁起のことである。分別自性縁起に関しては、

於<sub>レ</sub>中由<sub>三</sub>阿梨耶識<sub>二</sub>故、諸法<sub>レ</sub>生起、此是自体分縁生、与<sub>三</sub>種々自体分<sub>二</sub>為<sub>レ</sub>縁故。

とあるから、これは確に迷界展開の第一段を指したもので、その展開原理が種子識習であることは疑われない。また十支縁起に関しては、

復有<sub>三</sub>十二縁生、是愛非愛分、為<sub>三</sub>善趣惡趣可愛不可愛種々身分縁<sub>二</sub>故。

とあるが、これは虚妄分別を原理として、迷界の第二段の展開を述べたものではなからうかと考える。

### 五 悟界論概説

無著の悟界論は、これを唯識思想で表示すると、既に述べたように、それは単に唯識性となっている。この点におい

ては、世親の悟界論が、一面唯識性で表示せられると共に、他面唯識義で表示せられるとは相違する。もちろんその内容からいえば、無著の悟界論も、世親のそれと異るところはない。すなわちそれは世親が唯識性で表示する所観の唯識境の面を有すると共に、その唯識義で表示する能観の唯識智の面をも有する。ただここで注意すべきは、無著の悟界論において、唯識性の用いられるのは、その包容する範囲が、前者の所観の唯識境の面を除き、単に後者の能観の唯識智の面に限られているということである。それならばここでは所観の唯識境を表示するのに、どういう語が用いられるかというに、それは真实性である。この点においても、無著の唯識哲学は、彌勒のそれに近いところがある。それはいづれにしても、私がここで無著の悟界論を明らかにするには、単に唯識性で表示せられる能観の唯識智を述べるに止まらないで、同様に真实性で表示せられる所観の唯識境も述べなければならぬ。

無著の所観の唯識境が、真实性で表示せられることは、彼にあっては、真实性が真如と同一視せられることから、これを知ることが出来る。撰大乘論には、隋訳によると（対訳撰大乘論四一頁）、

云何<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>知<sub>三</sub>成就性<sub>二</sub>、若説<sub>三</sub>四種清浄法<sub>二</sub>、應<sub>レ</sub>知<sub>三</sub>四種清浄法者、一本性清浄、所謂<sub>レ</sub>真如空實際無相第一義法界等。

とある。これを解釈すると、無著によれば、真实性に就いては、四種の清浄法を説くことができる。彼がこれを説くようになった事情に関しては、後に述べることにするが、ともかくこの四種の清浄法の第一が本性清浄で、この点からいえば、真实性は多種の称呼を有するが、その随一が真如である。今の目的のために、この際特に強調すれば、無著にあっては、真实性は真如である。既に真实性が真如であるとすれば、無著は所観の唯識境としての唯識性を表示するのに、真实性の語を用いたことになる。なぜなれば、唯識哲学の中心思想を表示するのに、標準的に唯識の語を用いた世親によると、真如は所観の唯識境としての唯識性であるからである。唯識三十論頌の第二十五頌に、

Dharmāṅgāṃ paramārthas-ca sa yatas tathatāpi sah |



## Sarvākālam tathābhāvat 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。とある。

ここで考えたいことは、無著が真实性について、四種の清浄法を説くようになった事情である。彼によれば、真实性には二種がある。一は本覚真实性ともいべきもので、彼はこれを本性成就と称し、二は始覚真实性ともいべきもので、彼はこれを清浄成就と称する。撰大乘論には、隋訳によると(対訳撰大乘論三七頁)、

成就性亦二種、本性成就故、清浄成就故、是名成就性。

とある。二種の真实性は、さらに分けると、四種となる。それが四種の清浄法である。撰大乘論には、隋訳によると(対訳撰大乘論四一頁)、

四種清浄法者、一本性清浄、所謂真如空實際無相第一義法界等、二離垢清浄、謂即是離二切障垢、三至得道清浄、謂一切菩提分法波羅蜜等、四道生境界清浄、謂所説大乘正法。

とあるのがそれである。これをか二種の真实性に対比すると、第一の本性清浄は、本性成就に当り、後の三清浄は、清浄成就に当る。本覚真实性については、ここでは特に述べるの要はないが、始覚真实性については、少しく説いて置かねばならない。始覚真实性に当る三清浄の中で、始めの離垢清浄は、始覚修証の結果を示したもので、始覚が本覚に一致したところである。中の至得道清浄は、始覚に至るべき道であり、終りの道生境界清浄は、この道を説いたものである。かくして無著にあっては、唯識性としての真如が得られることになる。

それならば無著のこの唯識性としての真如は、いずれに由来したかという、それは確に彌勒の思想を継承したもの

である。中辺分別論第一相品第十四頌に、空性の異門として、所観の唯識境としての唯識性の称呼が列挙せられる。すなわちこれに、

Tathatā bhūtakoti ca-animittam paramārthata I

Dharmadhātus ca paryāyāḥ śūnyatāyāḥ samāsataḥ II

真如と實際と無相と勝義と

法界と空性の異門が略説せられる。

とあるのがそれである。彌勒の空性というのは、既に述べたように、世親の唯識性のことで、無著の所観の唯識境としての真实性に当る。もっとも彌勒も三性を説き(中辺分別論第一相品第五頌)、真实性を考えてはいるが、彼が果して無著のように、これを所観の唯識境としての唯識性としたか否かは明らかでない。それはしばらく措き、今この彌勒の空性の異門をば、私が前に述べた無著の本性清浄の上から見た真如等の真实性の称呼と比較すると、二者は次のように一致する。

彌勒 真如、實際、無相、勝義、法界。

無著 真如、空、實際、無相、勝義、法界。

ただ異なる所をいえば、無著においては、真如の次に、彌勒にない、空という称呼のあることである。しかしこれも彌勒がこれらの総称として空性を挙げたことを顧慮すると、二者は完全に一致することになる。かように考えると、無著の所観の唯識境としての真实性という称呼が、彌勒から出たことは疑われない。このことはさらに無著のこの真实性に関する性質をば、彌勒の空性異門義に比較すると、一層明らかになる。中辺分別論第一相品第十五頌に、

Ananyathā-viparyāsa-tannirodha-āryagocaraiḥ I



## Heitvāc-ca-āryadharmāṅgān-paryārtho yathākramam II

不変異と不顛倒とその滅と聖行境との故に、

また正法の因の故に、異門の義は次第の如くである。

とある。これに対して、撰大乘論には、隋訳によると(対訳撰大乘論三六頁)、

若成就性分別性畢竟無三所有為相、云何成成就、何因縁説名成就、体無変異故得成就、清浄境界故、一切善法中最勝義故、説名成就。

とある。二者を比較すると、無変異と勝義とは一致するから、もとより論はないが、無著の清浄境界は彌勒の法界に当るであろう。そうすると無著では、彌勒にある不顛倒と相滅とがないことになるが、これは省略したもので、彼も彌勒と同様に、空性異門義を考えていたものであると推定しても、決して不当ではないであろう。

しかしここに無著の所観の唯識境としての真实性に関し、注意すべき一の問題がある。それは無著のこの真实性の思想は、かように彌勒の空性のそれから由来したものであるが、その性質は、彼と此との間に、著しい相違の存するということである。まず彌勒の空性から述べると、彼にあっては、空性の性質は、一般にいえば、無(Abhava)であるが(中辺分別論第一相品第十三頌)、その特殊性の現われるのは、空性と迷界との関係である。既に述べたように、彌勒は迷界を表示するのに、分別という語を用いるが、他の唯識哲学におけると等しく、これを具体的に表示する場合には、雑染という語を用いる。雑染に対しては、空性と称した悟界をば、清浄と称することもある。彼によれば、悟界と迷界との関係は、分位の差別に過ぎない。中辺分別論第一相品第十六頌に、

Sankliṣṭā ca visuddhā ca sā samalā nirmalā ca I

Ab-dhātu-kanaka-ākāśa śuddhivac chuddhir iṣyate II

雑染と清浄とはそれは垢と無垢とである。

水界金空の浄の如くに浄と許される。

とある。これを解釈すると、元來空性としての真如は、清浄なものであるが、分位の別によって、雑染となる。すなわちそれに垢の付いたところが雑染であり、この垢の取れたところが元の清浄である。これがこの偈頌の前半の意味であろう。そうすると真如は前には垢と相応し、後には垢を出離することになるから、それは変異であって、無常なものとなり、真如常住の性質と相違するのではないかという疑問が起る。この疑問に対して与えられた回答が、この偈頌の後半であろう。これによると、真如はあるいは雑染となり、あるいは清浄となるからといって、変異性を有するものでもなければ、無常性を有するものでもない、それは飽くまでも常住である。たとえば、水界とか、金とか、空とかのようなものである。水界は浄であるが、これに塵がかかると、染となる。金も浄であるが、これに垢が付くと、染となる。同様に空も浄であるが、雲がこれを覆うと、それは染となる。しかしこれらはいずれも一時染となるだけであって、その性質が変異して染となるわけではない。それと同様に、真如は元來清浄なものであるが、偶然に起る煩惱のために、いわゆる客塵煩惱のために、一時それが覆われて、雑染となるだけであって、性質が変異するのではない。性質としては、それほどこまでも清浄なものとせられるのである。約言すれば、清浄な真如である悟界は、煩惱のために、雑染である迷界となるわけであるから、二者の用には、融通連絡が存する。

次に無著について述べると、彼の悟界とする真实性は、その一般の性質をいえば、彌勒におけると等しく、無ではあるが、その特殊性としての悟界と迷界との関係、すなわち真实性と依他性としての唯識との関係については、無著と彌勒との間には、異なるものがある、無著によれば、悟界と迷界との関係は、性と相との関係である。換言すれば、真实性は唯識である依他性の本性である。



このことは彼が眞実性を以て悟界とすることの当然の帰結であるともいうべきものである。なぜなれば、彼は依他性の上に、この眞実性を立てるからである。撰大乘論によれば、隋訳に（対訳撰大乘論二九頁）、

此中何者是成就相、即此依他相中、彼義相畢竟無所有故、  
とある。これを解釈すると、依他性は唯識であつて、外境はない、外境の無いところに、有るとせられる外境が、分別性である。そこでこの依他性において、無所有の境の無くなったところが眞実性である。換言すれば、依他性の中で、相として外に現われたところが、分別性としての迷界であり、それと同時に、この依他性の中で、性として内に隠れているものが、眞実性としての悟界である。ゆゑに撰大乘論には、隋訳に（対訳撰大乘論四三頁）、

依他性中、分別性は染汚分、成就性は清淨分、

とある。分別性は染汚分であるから、これは迷界で、依他性の中では、これはその外に現われた相であるといふことができる。これに対すると、眞実性は清淨分であるから、これは悟界で、依他性の中では、これはその内に隠れた性に外ならない。撰大乘論では、この関係を地金土にたとえている。その隋訳によると（同上）、

如三金土藏有三三種可見、謂一地界、二土、三金、於三世界中、土非有而可見、金実有而不可見、  
とある。これを三性にあてはめると、地は依他性で、土は分別性、金は眞実性である。分別性は土のように、依他性で

ある地界の仮相で、本来は非有であるが、衆生の上から見ると、迷のために可見となる。これに反して、眞実性は金のように、依他性である地界の本性で、本来は実有であるが、衆生の上から見ると、迷のために不可見となる。

かように依他性を中心として考えると、分別性がその仮相として非有であり、眞実性がその眞性として実有であることには論はない。ここで問題になるのは、依他性そのものの性質である。なるほど依他性は非有の分別性から見ると、確に有である。しかし実有の眞実性から見ると、実ではなくして、仮である。換言すれば、依他性は仮有である。故に

本性の眞実性から見ると、依他性は分別性と共に、仮相の中に入れられる。無著にあつては、迷界を狭義に解すると、それは分別性であるが、普通にはこれを広義に解し、所分別の分別性と共に、能分別の依他性もこれに入れられる。相識と共に、見識もこれに入れられる。むしろ適切にいえば、迷界は分別であり、識である。すなわちそれは唯識としての依他性である。そうすると迷界としての依他性と悟界としての眞実性との関係は、無著によれば、結局相と性との関係となるわけである。

ここになると、無著の思想は、その先蹤者である彌勒から離れて、その後継者である世親と接近するといふべきである。なぜなれば、世親も迷界としての依他性の本性は、悟界としての眞実性であると考えからである。唯識三十論頌の第二十二頌に、

Ata eva sa na-eva-anyo na-ananyah paratantrataḥ I

Anityatādivad vācyo na-adīṣṭe'min sa dīṣyate II

故にそれは（眞実性）依他と異でもなく不異でもない。

無常等の皆きものであるといわれ、此を見なくては彼は見られない。

とある。これによれば、迷界としての依他性と悟界としての眞実性との関係は、不一不異であると共に、それは五蘊と無常性等のようなものであるから、相と性との関係となる。換言すれば、世親にあつても、私の前に述べた無著の場合におけると等しく、悟界としての眞実性は、迷界としての依他性の本性となる。むしろ適切にいえば、この思想は無著に現われ、世親が継承したとすべきである。

しかしここに注意すべきは、この思想は、既に彌勒においても、少なくともその萌芽は存したのではないかといふことである。中辺分別論第一相品第十三頌の末句に、



na prthagekalakṣaṇaṇi II

異一の相でない。

とある。これは彌勒が空性の性質を説いた

Dvayābhāvo hy abhāvasya ca bhavaḥ śūnyalakṣaṇam I

Na bhāvo nāpi vābhavaḥ …………… II

二の無と空の有とは空相である。

有でもなく無でもない。……………

の結末をなすものであるが、その意味は前後の関係から見ても、悟界としての空性と迷界としての虚妄分別とは、不二不異であることを示したものに違いない。それならば悟界と迷界とはどういう関係にあるかというに、その長行の解釈によると、もし空性と虚妄分別とが異なるならば、法性と諸法とが異なることになるが、この義は成立しない。たとえば、五蘊と無常性等とが、異なるなきが如きものである。またもし二者が一であるならば、法性が諸法の共相であるという義も成就することなく、もしくは空性が淨智の境であることも成立しない。かように解釈すると、彌勒も無著や世親と等しく、虚妄分別を相とし、定性を性としたと一往は考えられるのである。

けれども私見によれば、これは世親の彌勒解釈であって、彌勒自身の思想ではない。迷界と悟界との関係が、相と性との関係であるとすれば、相から性へ行くことは、あるいはできるかも知れないが、性から相へ行くことは、絶対にできない。換言すれば、二者の間には、融通連絡はない。このことは世親には確実にあてはまるが、無著にも大体あてはまるのではないかと思う。しかるに彌勒になると、既に述べたように、雑染としての迷界と清淨としての悟界との間には、融通連絡がある。雑染と清淨とは分位の別で、清淨が客塵煩惱のために、一時雑染となるに過ぎないから、その煩

悩がなくなると、再び元の清淨に還るのは当然である。そうすると中辺分別論第一相品第十三頌の「異一の相でない」という句と、唯識三十論頌第二十二頌の「異でもなく不異でもない」という句とは、共に迷界と悟界との関係を示すものとして、形式の上では、同一であるが、内容の上では、相違するといわなければならない。すなわち世親にあっては、それは明らかに相と性との関係を示すことになるが、彌勒にあっては、これと異り、それは少なくとも迷界と悟界との間に、融通連絡のあることを妨げるものではない。それならばこの点に関し、無著の思想はどうかというと、彼は先蹤者である彌勒を離れて、後継者である世親に接近する。むしろ適切に言えば、迷界と悟界との関係は、相と性との関係であるとしたのは、無著に始まり、世親になって展開したというべきであろう。

## 六 悟界顕現の過程

無著の悟界論の中心は、能觀の唯識智で、撰大乘論においては、それが唯識性と呼ばれていることは、私の既に述べた通りである。既に唯識性が唯識智であるとすれば、悟界が、すなわち所觀の唯識境が、これによって顕現せられることは、特に論ずるまでもないであろう。悟界の顕現には、二の問題がある。一は悟界はどのようにして顕現するかということ、これは悟界顕現の過程に関する問題である。二は悟界の顕現はどのようにして可能であるかということで、これは悟界顕現の根拠に関する問題である。この二の問題は、撰大乘論においては、どういうふうに取り扱われているかというに、既に述べたように、撰大乘論は、総標綱要分を除き、十分に別れる。今これを略称で示すと、所知依分・所知相分・入分・因果分・修差別分・戒分・心分・慧分・果分・智分がそれである。この中で、入分以下の八分が、悟界論である。悟界論というも、いずれも皆悟界顕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。それならば悟界顕現の根拠に関するものは、撰大乘論にはまったく存しないかというに、それは所知依分にも、所知相分にも、処々に散在す



る。しかしそれは悟界顕現の過程に関するものとは異なり、それほどに明瞭には現われていない。まず悟界顕現の過程から述べると、撰大乘論においては、既に述べたように、それは入分以下の八分に詳説せられるが、大別すると二となる。行と果とがそれである。行は入分以下の三分に説かれ、果は果分智分の二分に説かれる。この点から見ると、無著の撰大乘論は、彌勒の中辺分別論に一致する。中辺分別論は、漢訳で見ると、相品・障品・眞実品・対治品・分位品・得果品・無上乘品の七品から成る。相品・障品の二品は境で、これは迷界論である。眞実品・対治品・分位品の三品は行であり、得果品・無上乘品の二品は果であって、これは悟界論である。そうするとわれわれが今無著の悟界顕現の過程に関して論ずるに際しては、彌勒の場合と共に、その行果の全体を渉獵するのが、適當であるように思われる。なるほど無著の唯識哲学をば体系的に論述しようとするならば、その悟界論に関しては、そのような方法を取るべきであろう。しかし私のここで目的とする所は、彼の唯識哲学の中心思想を明らかにするがためである。換言すれば、唯識思想を規準として、その悟界論を究めようとするのが、今の目的である。このためには、行果を統合して、悟界顕現の過程をば行位として表示するのが、最も当を得たものではなからうか。行位は表面から形態として見たものであるが、裏面から内容として見ると、それは行方便に外ならない。撰大乘論では、行方便は因果分から慧分に至るまでの五分に詳説せられるが、行位になると、それは果分に関説せられる程度である。しかし行果の大綱が、入分に説かれている。この入分は、いわば無著の悟界論の総説である。これを科釈すると、大体において、それは正入・能入・入位・入方便の四とすることができる。この中で、今の目的に役立つものは、入位と入方便である。私は今入位を經とし、入方便を緯として、悟界顕現の過程に関する無著の思想を明らかにしたいと思う。

撰大乘論においては、行位は四段階となっている。信解行地・見道・修道・究竟道がそれである。第一の信解行地を釈して、論には隋訳によると（対訳撰大乘論五三頁）、

一切法唯識隨聞信解故、

とあるから、この行位が唯識観によっていることは無論であるが、その基くところは、追々に明らかにするように、大体において、当時の小乗仏教の思想であったのである。この点から見ると、この行位観は、唯識論における世親のそれと相通するものがある。唯識三十論頌においては、行位は第二十六頌から第三十頌に至るまでの五頌に説かれる。悟界顕現に関する世親の思想は、ここでは唯識義という表辭で示されるが、私は上來無著に対して用いた表辭で示すと、それは能觀の唯識智によって、所觀の唯識境が実現せられることになる。私見によれば、これには三の段階がある。一は唯識相の排棄であって、それは第二十六頌から第二十八頌に至る三頌に説かれる。二は求められるべき唯識性の獲得であって、それは第二十九頌に説かれる。三はかくして得られた唯識果であって、それは第三十頌に説かれる。しかるに護法を思想を中心として、唯識三十論頌を解釈したと思われる成唯識論によれば、それは資糧位・加行位・通達位・修習位・究竟位の五位とせられる。この分位は、ここでは

何謂悟入唯識五位、一資糧位、謂修大乘順解脱分、二加行位、謂修大乘順決択分、三通達位、謂諸菩薩所住見道、四修習位、謂諸菩薩所住修道、五究竟位、謂住無上正等菩薩、

となっているから、それが小乗仏教の行位観に基いたことは明らかである。しかしそれと同時に、それは撰大乘論の行位観に随順したことも疑われない。なぜなれば、成唯識論の五位説は、撰大乘論の四道説の中で、第一の信解行地を分けて、資糧位・加行位の二位となし、第二見道・第三修道・第四究竟道をば、順次に通達位・修習位・究竟位としたものであるからである。ことに成唯識論が見道を通達位となすことは、撰大乘論に見道を解釈して、

如理通達故、

としたのに基いたことは無論である。



進んで無著の行位観そのものについて考えると、撰大乘論においては、まずその入位段に、行位を列挙すると共に、その各の特色を述べ、次に入方便段に入つて、各行位の内容が詳説せられる。そこで第一の信解行地から始めると、これにはその特色として、入位段に、

随二聞信解二故

と掲げられる。そしてその内容として、入方便段に詳説せられるものは、相当に長文に涉っているが、大体これを七節に分けることができる。すなわち一、序説(対訳撰大乘論五三―四頁)、二、三種練磨心(五四頁)、三、滅除四障(五四―五頁)、四、縁法義(九五頁)、五、常修―四尋思(五五頁)、六、正修―四如実智(五五―六頁)、七、無放逸(五七頁)がそれである。成唯識論においては、既に述べたように、この信解行地を分つて、資糧位・加行位の二とする。これは一の序説に、三種練磨心以下の細目を連ねる前に、善根力持故とあるが、この善根力持を資糧位とし、三種練磨心以下を加行位としたものであろう。どうしてそうなるかという点、善根力については、入方便段には、少しも説いてはいないが、これは因力・善知識力・正思惟力・依止力の四善根で、入分の初めに在る能入段には、隋訳によると(対訳撰大乘論五三頁)、

大乘多聞熏習相続已故、得親近無量出世諸仏故、一向信解、善集善根故、善満足福智資糧諸菩薩、

とある。そして大乘多聞熏習相続は因力であり、親近無量出世諸仏は善知識力であり、一向信解は正思惟力であり、善集善根は依止力であるから、成唯識論がこれに基いて、善根力持を資糧位としたことは明らかである。ここに注意すべきは、入分の最後に無著の行位観の教証として引いた、大乘莊嚴経論の五偈である。この五偈は彌勒の行位観を示したものであるが、無著の四位説に対して、それは五位説となっている。これがやがて唯識三十論頌に於ける世親の五位行位観の基礎になったものであろう。それはしばらく措き、その初偈に、

Saṃbhṛtya saṃbhāvam anantapāram jhānasya puṇyasya ca bodhisatvah I

Dharmesu cintasuviniścitatvaj jalpānvayam arthagatim paraiti II (S. A. VI. 6)

菩薩は無辺際の知恵と功德との資糧を集めて、諸法における思の善決断の故に(意)言に随順する義趣を了達する。

とあり、撰大乘論では、隋訳に依ると(対訳撰大乘論六〇頁)、

菩薩具三満無辺際 福德智慧之資糧  
法中思量善決已 則了義類意言生

とあるから、これも成唯識論の資糧位説の根拠となったことは疑われない。撰大乘論に於て、三種練磨心以下を加行位としたことは、六の正修―四如実智を説いた所に、隋訳に依ると、

菩薩如レ是如実為レ入ニ意言唯識二故、修行云々

とあるが、唐訳ではこれを

以下諸菩薩如レ是如実為レ入ニ唯識一勤修中 加行上云々

としているから、ここにその根拠が存するであろう。ただここで少しく解し難いのは、かように資糧位の内容が、善根力持に依る福慧とせられ、加行位のそれが三種練磨心以下の加行とせられるにも拘らず、成唯識論が資糧位の内容として、福慧の外に、

此位二障、雖下未ニ伏除、修ニ勝行ニ時、有レ三退屈、而能三事、練ニ磨其心。

といつて、三種練磨心を述べていることである。

加行位の内容は、加行であるが、さらに刻実していえば、成唯識論によれば、それは二取を伏除することである。すなわちこれに



菩薩先於三初無數劫、善備三福德智慧資糧、順解脫分、既圓滿已、為下入見道住唯識性、後修三加行、伏二取、  
とある。その基礎になる唯識三十論頌の第二十七頌では、

Vijñaptimātram eva-idam iti-api hi upalambhatāḥ I  
Sthāpayann-agratāḥ kincit tannātre 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、唯識性に住しない。

となつてゐるが、これに相應すると思われる彌勒五頌の第二では、

Arthan sa vijñāya ca jalpamātrān santiṣṭhate tannibha cittamātre I  
Pratyakṣatām eti ca dharmadhātus tasmād viyukto dvayalaksanena II (S. A. VI. 7)

彼はまた諸境は唯(意)言のみであると知つてそれに似た唯心に住し、  
そこで法界が証せられ、二相が遠離せられる。

とあり、撰大乘論では、隋訳によると(対訳撰大乘論六〇—六一頁)、

彼知三諸義唯意言、即住三似義唯心中、  
如是正証法界二、是故遠離二種相、

となつてゐる。前者には二取を伏除するの意味は、はっきり現われていないが、二取を伏除するのみでなく、これを遠  
離するというのであるから、それはむしろ見道に相当するもので、加行位の内容としては、多少行き過ぎた感がある。

成唯識論はこの加行位の内容を証明して、二取を伏除するのは、熾頂忍世第一法の四法であるとなし、四尋思と四如实  
智とを述べている。これを撰大乘論に対応すると、それは五の常修—四尋思と六の正修—四如实智に当る。撰大乘論で

は、既に述べたように、信解行地の内容としては、この外に二の三種練磨心を始め、三の滅除四障、四の縁法義、七の  
無放逸がある。もっとも成唯識論においても、これらの修行綱目の代りに、ここに

菩薩於三定位、觀三影唯是心、義想既滅除、審觀三唯自想、  
如是住三內心、知三所取非三有、次能取亦無、後觸三無所得、

の二偈を挙げてゐる。これは撰大乘論が彌勒の分別瑜伽論から引いてゐるものであるが(対訳撰大乘論六〇頁)、その内容  
は明らかに見道に相当する。

第二の見道には、その特色として、  
如理通達故

が掲げられると共に、その内容として、初めに見道一般の性質が述べられ(対訳撰大乘論五七頁)、次にここに働く根本智  
と後得智との二智の作用が述べられる(同上五七—八頁)。初めの見道一般の性質とは、修行の段階からいえば、菩薩十地  
の初地である歓喜地に入ることであり、修行の実質からいえば、法界に通達することである。撰大乘論に、隋訳による

即得入三歡喜地、善通三達法界二故、

とあるのがそれである。そして法界に通達するとは、如来の家に生れ、心が衆生や、菩薩や、仏と平等になることに外  
ならない。成唯識論においては、加行位の内容が、二取を伏除するとせられるのに対して、この通達位のそれは、二取  
を遠離するとせられる。すなわちここには

爾時乃名三実住三唯識真勝義性、即証三真如、智与三真如、平等平等、俱離三能取所取相二故。

とある。その基礎になる唯識三十論頌の第二十八頌では、



Yad-alambanain vijñānain na-eva upalabhate tada I

Sthitani vijñānamātrave grāhya-abhāve tad-agrahāt II

識が所縁を全く得ないときは、

唯識義に住す、所取なく能取なきが故に。

となつてゐるが、これに相應すると思われる彌勒五頌の第三では、

Nāstīti cittat param etya buddhyā cittasya nāstītvam upaiti tasmāt I

Dvayasya nāstītvam upetya dhimān santīṣhate 'tadgati dharmadhātum II

心の外のものは無であると覺つて、心の無であることを知る、

故に二の無であることを知つて、知者はその(二相)達しない法界に住す。

とあり、撰大乘論では、隋訳によると、

以<sup>ヲ</sup>知<sup>ル</sup>心外無<sup>シ</sup>有<sup>レ</sup>他<sup>ル</sup> 故得<sup>ユ</sup>知<sup>ル</sup>心亦非<sup>ズ</sup>有<sup>レ</sup>

知者了<sup>ハ</sup>知<sup>レ</sup>二俱無<sup>ク</sup> 即住<sup>ニ</sup>無<sup>二</sup>法界中<sup>ニ</sup>

となつてゐる。

次にここに働く根本後得の二智の作用について考えると、根本智というのは、止観による出世無漏の無分別智で、三無性を縁じて境となし、その作用によって、われわれは迷界の根本である有漏の種子を滅して、悟界の根本である無漏の種子を生じ、その結果迷界である阿頼耶識を転じて、悟界である仏智を得ることになる。後得智というのは、無分別智の後に得られる有分別智で、一切識の種々相を縁じて境となし、その作用によって、われわれは阿頼耶識から諸識が生じ、諸識から諸相の生じたのが迷界で、それは幻等のように、識を離れては外にないことを了知し、その結果無倒を

得ることになる。成唯識論においては、見道に二ありとなし、一を真見道といい、二を相見道と称する。すなわちここに

前<sup>ノ</sup>真見道<sup>ハ</sup>、証<sup>ニ</sup>唯識性<sup>ヲ</sup>、後<sup>ノ</sup>相見道<sup>ハ</sup>、証<sup>ニ</sup>唯識相<sup>ヲ</sup>、

とある。ただ唯識三十論頌の第二十八頌において、前者のみを説いて、後者を述べないのは、それが二の中では勝れているからである。そして真見道が撰大乘論の根本智であり、相見道がその後得智であることはいうまでもない。すなわちここには

前<sup>ノ</sup>真見道<sup>ハ</sup>、根本智<sup>ヲ</sup>撰<sup>テ</sup>、後<sup>ノ</sup>相見道<sup>ハ</sup>、後得智<sup>ヲ</sup>撰<sup>テ</sup>、

とある。なお撰大乘論には、ここに四種の三度地があつて、四種の順決択分の依止となることが述べられているが、私見によれば、これは見道に属するものではなくして、第一の信解行地の後半、すなわち成唯識論のいわゆる加行位に属するものであらうと考える。

第三の修道には、その特色として、

对<sup>ニ</sup>治<sup>ス</sup>一切障<sup>ヲ</sup>故<sup>ニ</sup>

が掲げられるが、その内容に関しては、不明なところがある(対訳撰大乘論五九頁)。今漢訳四本を総合して、修道の内容を考えると、それはその修行の段階からいえば、十地であるが(一)、その能修の智からいえば、三無性を境とし、示観による出世無漏の根本後得の二智である(二)。この二智によって、数々修習して、十地を経て、転依成仏しようとするのが(三)、無著の主張した修道の内容ではなからうか。そこで私はこの内容の三綱目について説明すべき順序であるが、撰大乘論本には、ここに不明なところがあるから、この説明に先だつて、その全文を挙げて、厳密に批判するの必要がある。私見によれば、その標準となるべき隋訳は、次のようになるべきではなからうかと考える。

(序)如<sup>レ</sup>是入地菩薩<sup>ハ</sup>、入<sup>ニ</sup>唯識<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>、得<sup>ニ</sup>見道<sup>ヲ</sup>、云何發<sup>ニ</sup>起修道<sup>ヲ</sup>、(一)随所成立<sup>ニ</sup>説十地<sup>ヲ</sup>、一切修多羅<sup>ヲ</sup>撰<sup>テ</sup>、取<sup>ニ</sup>現住事<sup>ヲ</sup>、(二)通



相法為縁、出世間無分別智及其後得、奢摩他毗鉢舍那智、無量百千俱胝那由他劫數習、故、(三)為下、依止得三種、仏身、故修行。

この文の中で、序段については、いうべきことはないが、第一段の所修の十地の階段に関する部分は、仏が随所に説いた十地は、すべての大乗経を包摂し、いずれの修行者も皆これを履修すべきものであるから、今の修道もこれによるべきであるとの意味であろう。ここで最も問題になるのは、第二段の能修の智に関する部分である。唐訳には、「出世後得止観智」とあるから、それが単に後得智のみを指したことは明らかであるか、陳訳には、明らかに「出世無分別智、及無分別智後所得、奢摩他毗鉢舍那智」とあり、魏訳にも「出世間及藉彼得定慧智」とあるから、二智を含むのが撰大乘論の原意であると考え、私は出世間無分別智及其後得、奢摩他毗鉢舍那智としたのである。ここに「通相法為縁」とあるは、前にも述べたように、それは三無性を境とするものであると見て、私は無著の主張した修道の智は、三無性を境とし、示観による出世無漏の根本後得の二智であると考え、次第である。第三段の転依成仏については、序段と同様に、別に問題はないであろう。

成唯識論においては、修習位に関し、

謂十地中、修三十勝行、断三十重障、証三十真如、二種転依、由斯証得、

とあるから、修道が数々修習の結果、十地を経て転依成仏しようとするものであるという点においては、撰大乘論と異るところはない。ただその能修の智に関しては、

復數修習無分別智、

と云い、更に

數修此故、捨二麤重、

とあるから、成唯識論がその能修の智を単に無分別智に限ったことは明らかである。これはその基礎になる唯識三十論頌の第二十九頌に、

Acitto' nupalambho' sau jñānam lokottaraṃca tat I

Āśrayasya paravrttir dviddha daustulya hanitah 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、二種の麤重を捨てるが故に。

とあるのによるのである。ここに無得不思議を解釈して、

此智遠離所取能取、故説無得及不思議、或離戲論、説為無得、妙用難測名不思議、

というが、これは頌に Acitto とあるから、無心とすべきであるが、漢訳の原本には Acintya とあったから、不思議としたものであろう。また出世間智に関しては、

断世間故、名出世間、二取随眠、是世間本、唯此能断、独得出名、或出世名、依三義立、謂体无漏、及証真如、此智具斯二種義故、独名出世、余智不然、

と解釈する。この唯識三十論頌の第二十九頌に相應すると思われる彌勒五頌の第四では、

Akalpanājñānabalena dhimataḥ samānyātena samantah sadā I

Tadāśrayo gahvaradosasamicayo mahāgadeneva viśam nirasyate II (S. A. VI. 9)

常に遍く平等(性)に随行する無別智力によって、智者にはそれに依止する深い過集が除かれる、恰も毒が大阿伽陀(藥)によって除かれるように。

とあり、撰大乘論では、隋訳によること



智者、無分別智力、平等順行常普徧

所依稠密罪惡聚 如三大伽陀拔三衆毒

となつてゐる。これも唯識論と等しく、修道の智を単に無分別智に限つたものであろう。

第四の究竟道には、その特色として、

無障礙二故、

が掲げられるが、その内容に関する叙述は、まったく見当らない。その性質からいへば、これは三種の仏身であるべきであるが、撰大乘論においては、既に述べたように、修道を説いた終りに、「得三種仏身故修行」とあるだけで、究竟道に関しては、別にこれを説いてはいない。もっとも修道を説いた後に、菩薩の入正位は、声聞のそれに異ると述べ、十種の差別を挙げている。但し漢訳四本の中で、隋訳を除く他の三本は、いずれも皆これを十一種の差別とするが、私

はここでは隋訳に従つて、十種として説くであらう。

ここで問題になるのは、もちろん声聞の正位ではなくして、それから差別せられるべき菩薩の正位である。この中で前の五種は道に関するもので、これは信解行地から修道に至る行位を説いたものと見ることができるようである。これに対すると、後の五種は果に関するもので、これは無障礙を特色とする究竟道の内容に当るものではないか。第一は清浄で、この境地に達すると、煩惱の習気がなくなるから、その得られた仏土が清浄になる。第二は衆生を成熟せしめる行が休息しないから、そのまま心が衆生と平等になる。第三は生に関するもので、如来の家に生れることになる。第四は常に諸仏の大集会の中に撰受せられることになる。第五は最後の果で、十力、無畏不共法等の無量の功徳を成就することになる。

成唯識論においては、究竟位としては、三種の仏身をば、法身三相として説く。これはその基礎になる唯識三十論の第

三十頌に、

Sa eva-anāsravo dhātur acintyaḥ kusalo dhruvaḥ I

Sukho vimukti-kāyo'sau dharmakhyo'yaṁ 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。

とあるのを解釈したものである。この頌に相応すると思われる彌勒五頌の第五では、

Munivihitasudharmasunyavastko matim upadhāya samūladharmaphatau I

Smṛtigatim āvagamyā kalpamātrāṁ vrajati guṇārṇa-vapāramāśu dhīraḥ II (S. A. VI. 10)

牟尼の成就した善法に安住する賢者は、根のある法界に慧を安んじて、

念のおよぶ所は唯分別と解し、速かに功徳海の彼岸に行く。

とあり、撰大乘論では、隋訳による、

牟尼善説三諸正法、安三心有根法界中、

已知三念行唯分別、智者疾至三徳海岸、

となつてゐる。

## 七 悟界顕現の根拠

次に悟界顕現の根拠について考えると、無著によれば、迷界展開の原理が、種子熏習であるとせられたように、悟界顕現の根拠も、同様に種子熏習であるとせられた。撰大乘論の第四入所知相分に於て、根本後得の二智の作用を説いた



ところに、唯識観に入るために、迷界展開の種子を断滅することと、悟界顕現の種子を助長することとが、並べて示されている。ここは隋訳によると（対訳撰大乘論五七一八頁）。

復次何故入二唯識観、……滅二有因相阿黎耶識一切因相種子二故、増下長 得レ触二法身一種子二故、……入二唯識観。

となっている。これは確に迷界展開の原理が、種子熏習であることを示すと共に、悟界顕現の根拠も、同様に種子熏習であることを示すものである。また同分の初めに正入を説いたところに、正入は多聞熏習に基くもので、阿頼耶識が種子となって、迷界が展開せられるように、多聞熏習も種子となって、悟界が顕現せられる旨が述べられている。ここは隋訳によると（同上五三頁）。

多聞所熏習依止、非二阿黎耶識所撰、如二阿黎耶識二成二種子一、正思惟所撰、似レ法似レ義所レ生、似二所取物一有見意言。となつている。これも前文と等しく、迷界展開の原理が、種子熏習であることを示すと共に、悟界顕現の根拠も、同様に種子熏習であることを示すものである。そして悟界顕現の根拠となる熏習が多聞熏習であることは、この正入段の文にも出ているが、撰大乘論に於ては、他の箇所にも現われている。同じく入所知相分の正入段の次に、能入段と称せられるものがある。既に述べたように、これは因力・善知識力・正思惟力・依止力の四力を得た結果、福慧の資糧を積集した菩薩が能入であるというのであるが、その第一の因力が多聞熏習である。隋訳によると（同上五三頁）、この能入段は、

於レ中何人能入二応知相一、大乘多聞熏習相続已故、得レ親二近無量出世諸仏二故、一向信解、善集二諸善根一故、善満二足福智資糧二諸菩薩。

となつている。いうまでもなく能入の菩薩が、悟界を顕現するものであるが故に、ここに挙げた多聞熏習が種子として、悟界顕現の根拠となるわけである。また第二所知依分の引証段に、出世浄は阿頼耶識を離れては、成就しないこと

を述べたところに、出世心はいずれの種子から生ずるかを問うている。隋訳によると（同上二二頁）、その答は、

善清浄法界所流津液聞熏習、為二種子一得レ生。

となつている。この出世心から悟界が顕現するわけであるから、この文も多聞熏習の種子を以て、悟界顕現の根拠となすものである。

無著にあつては、かように迷界展開の原理が、種子熏習であるとせられたように、悟界顕現の根拠も、同様に種子熏習であるとせられた。それならばこの両種の種子の性質はどうかというと、迷界は雑染といわれ、その性質は染汚であるから、その熏習は煩惱熏習で、染であり、したがってそれが迷界を展開する種子としても、同様に染であることは明らかである。そこで迷界は妄分別所撰であるといわれ、その種子は有漏の種子であるといわれる。しかるに悟界は真如等といわれ、その性質は清浄であるから、その熏習は大乘法聞熏習で、浄であり、したがってそれが悟界を顕現する種子としても、同様に浄でなければならぬ。そこで悟界は正思惟所撰であるといわれ、その種子は無漏の種子であるといわれる。撰大乘論においては、私が前に引いた第二所知依分の引証段の続きに、聞熏習の性質に関して述べている。すなわちここには隋訳によると（対訳撰大乘論二二頁）。

彼聞熏習種子、随二下中上、応レ知二皆是法身種子一、是阿黎耶識対治故、非二阿黎耶識所撰一故、出世善清浄法界所流津液故、雖二是世間一、為二出世心種子一。

とある。これは聞熏習が悟界顕現の種子としては、法身所撰であり、出世善清浄法界から流れ出たものであるから、それは無漏であるという意味に外ならない。

ここで問題になるのは、この両種の種子は、どこに顕現せられ、どこに貯蔵せられるかということである。無著によれば、それが顕現せられるのは、依他性の中であり、それが貯蔵せられるのは、阿頼耶識の中である。まず前者から始



めると、撰大乘論においては、第三所知相分に、梵天問経を引いて、依他性には分別性の分と真实性の分とのあることを述べている。ここは隋訳によると(同上四三頁)、

於<sub>二</sub>依他性中<sub>一</sub>、約<sub>二</sub>分別性成就性<sub>一</sub>故、生死涅槃體無差別義、彼中即此依他性、分別分成<sub>二</sub>生死<sub>一</sub>、成就分成<sub>二</sub>涅槃<sub>一</sub>となつてゐる。また引き続き、阿毗達摩経を引き、同様のことを述べてゐる。すなわち隋訳によると、

依他性中分別性は染汚分、成就性は清淨分、即此依他性は彼二分、由<sub>二</sub>此義<sub>一</sub>故、作<sub>二</sub>如此<sub>一</sub>此説とある。

今これを解釈すると、依他性は所知の世界の総体であつて、その性質からいへば、一方に有漏的なものがあると共に、他方に無漏的なものがある。前者が染汚分であり、後者が清淨分である。染汚分というのは、分別性の分のことで、それが現われると、分別性そのものとなり、生死となる。これは私が上來述べた迷界に外ならない。分別性が迷界であるというのは、無著にあつては、それは狭義の迷界である。分別性はいわゆる相識の現われたもので、主観としてのいわゆる見識に対すれば、それは客観である。分別性は依他性の中の染汚分の現われたものであるから、その性質が有漏であることには論はない。さらに無著にあつては、狭義の迷界の外に、広義の迷界がある。これは単に相識の現われとしての分別性のみを内容とするものではなく、客観としての相識と共に、主観としての見識をも包摂する。換言すれば、それは諸識である。ゆえに分別性に対すると、それは依他性である。しかし広義の迷界は依他性であるとはいつても、それは依他性の全体ではなくして、その染汚分である。既に広義の迷界としての依他性が、その染汚分であるとするれば、その性質が、分別性と等しく、有漏であることは当然である。約言すれば、それは虚妄分別所撰の十一識である。ここに注意すべきは、広義の迷界は識であるといつても、それは識用(vijñapti)であつて、識体(vijñāna)ではないということである。識体としての阿頼耶識から見れば、それは境(Artha)であるに過ぎない。清淨分というのは、真实性の分の

ことで、それが現われると、真实性そのものとなり、涅槃となる。これは私が従上來述べた悟界に外ならない。真实性が悟界であるといふのは、無著にあつては、真实性を以て真如とすることである。

既に依他性には、染淨二分があるために、一方その染汚分が現われると、生死となり、迷界となると共に、他方その清淨分が現われると、涅槃となり、悟界となるとすれば、生死と涅槃、迷界と悟界とは、その体が無差別であるという義の成立することは当然である。このことは分別性や、真实性の性質を吟味すると、一層明らかになる。分別性に関しては、撰論においては、隋訳に依ると(対訳撰大乘論二九頁)、

此中何者是分別相。於<sub>二</sub>唯是識量<sub>一</sub>無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>義中<sub>一</sub>、有義顯現<sub>一</sub>故。

とある。ここに唯是識量無有義中とあるのは、依他性のことである。依他性は唯識で、見識は無論のこと、相識も識で、実有の境はない。これが唯是識量無有義といふのである。識量は Vijñapti であり、無有義は Anartha である。ところが依他性の染汚分のために、われわれは実有の境が存在するとする。これが有義顯現で、有義は実有の境である。この実有の境が、分別性であり、生死であり、迷界である。この意味において、分別性は依他性の染汚分の現われである。また真实性に関しては、

此中何者是成就相。即此依他相中、彼義相畢竟無所有故。

とある(同上)。依他性の染汚分の現われである分別性は、畢竟無所有であるが故に、それはいつかはなくなるべきである。染汚分の現われのなくなったところが、清淨分の現われである。これが真实性であり、涅槃であり、悟界である。この意味において、真实性は依他性の清淨分の現われである。かように考えると、生死と涅槃、迷界と悟界とは、同一の依他性の染淨二分の現われであるが故に、その体は無差別であるといふべきである。

さらに無著はこの関係を地土金の譬喩で説明した。撰大乘論の隋訳によると(対訳撰大乘論四三頁)、



此義以三何譬ニ顯示、以ニ金土蔵ニ為レ譬、如ニ金土蔵有三種可見、謂一地界、一土、三金。

とある。この譬喩では、地界は依他性である。地界に土相のあるのは、虚妄の体で、これが現われて土となるように、依他性にも、染汚分があつて、それが現われて分別性となる。また地界に金体のあるのは、眞実の体で、これが現われて金となるように、依他性にも、清浄分があつて、それが現われて眞実性となる。ゆえに依他性に染浄二分のあるのは、地界に妄眞二分のあるようなものである。撰大乘論に、隋訳によると(同上)、

復次於ニ地界中、土相現時、是虚妄体现、金体现時、是眞実体现、故地界有三二分。

とあるのは、この意味である。

それならばかように依他性に染浄二分のあるのは、どうしたわけであるかというのと、無著によれば、それは有漏無漏の両様の種子が、顕現したものであるとするのではなからうか。換言すれば、彼はこの両様の種子は、依他性の染浄二分の中に顕現すると考えたのではなからうか。撰大乘論においては、隋訳によると(同上)、

於ニ地界中、土非有而可見、金実有而不可見、若以レ火烧、土則不現、金則顯現。

とある。地界には、そのままでは、非有虚妄の土相が現われ、眞実の金体は現われない。しかし火でこれを焼くと、そこには土相は隠れ、金体が現われる。依他性の染浄二分も、また無分別智の火で焼かれなるときには、そこに染汚分の現われである分別性が現われ、清浄分の現われである眞実性は現われない。ところがそれが無分別智の火で焼かれるときは、虚妄の分別性はなくなり、実有の眞実性が現われる。撰大乘論では、前文に続いて、隋訳によると、

如是此識性未下為ニ無分別智火、二所も焼時、於ニ識性中ニ虚妄分別性顯現、成就性不顯現、此識性若為ニ無分別智火、二所も焼於ニ識性中ニ実有成就性顯現、虚妄分別性不顯現。

とある。ここに識性が無分別智の火によって焼かれなれないというのは、依他性の染汚分が、煩惱熏習の種子、すなわち有

漏の種子によって顕現することである。これを裏から示すと、有漏の種子は、依他性の染汚分の中に顕現することである。依他性の染汚分は、虚妄分別の識で、無著によれば、それは十一種に分れる。そしてこの十一種の識は、言説熏習すなわち法執熏習、我執熏習、及び有支熏習の三種の煩惱熏習が、種子となって顕現する。撰大乘論の第三所知相分には、隋訳によると(対訳撰大乘論二九頁)、

此中身識身受者識正受識世識数識処識言説識、此等從ニ言説熏習ニ生、自他差別識從ニ我見熏習種子ニ生、善惡両道生死識從ニ有分熏習種子ニ生。

とある。また識性が無分別智の火によって焼かれるというのは、依他性の清浄分が、聞慧熏習が種子となって、換言すれば、無漏の種子によって、顕現することである。これを裏から示すと、無漏の種子が、依他性の清浄分の中に、顕現することである。依他性の清浄分とは、能觀の唯識智のことで、これによって所觀の唯識境が、換言すれば、眞実性としての悟界が、顕現することになる。無著によれば、能觀の唯識智は、既に述べたように、まず信解行地に現われ、それから順次に見道および修道を経て、終に究竟道に至って完成する(第四入所知相対訳撰大乘論五三一六一頁)。それは始めは世間智であるが、後に出世間智となり、そしてこの出世間智は根本無分別智から後得有分別智へと顕現する。しかしその中心となるものは、飽くまでも根本無分別智である。ゆえに依他性の清浄分は、無分別智の光によって、焼かれた識性であるといわれるのである。依他性の染汚分である虚妄分別の識が、煩惱熏習が種子となって顕現するように、依他性の清浄分であるこの能觀の唯識智は、聞慧熏習が種子となって顕現する。もっともかの染汚分は、煩惱熏習が横の関係によって、三種に分れて顕現するが、この清浄分は、聞慧熏習が縦の関係によって、四位の段階を経て顕現する。

有漏無漏の両様の種子が、依他性の染浄二分の中に顕現せられることは、大体上述の通りであるが、それならばそれが阿頼耶識の中に貯蔵せられるのはどうであるかというに、依他性は染汚分にしても、また清浄分にしても、各が自性