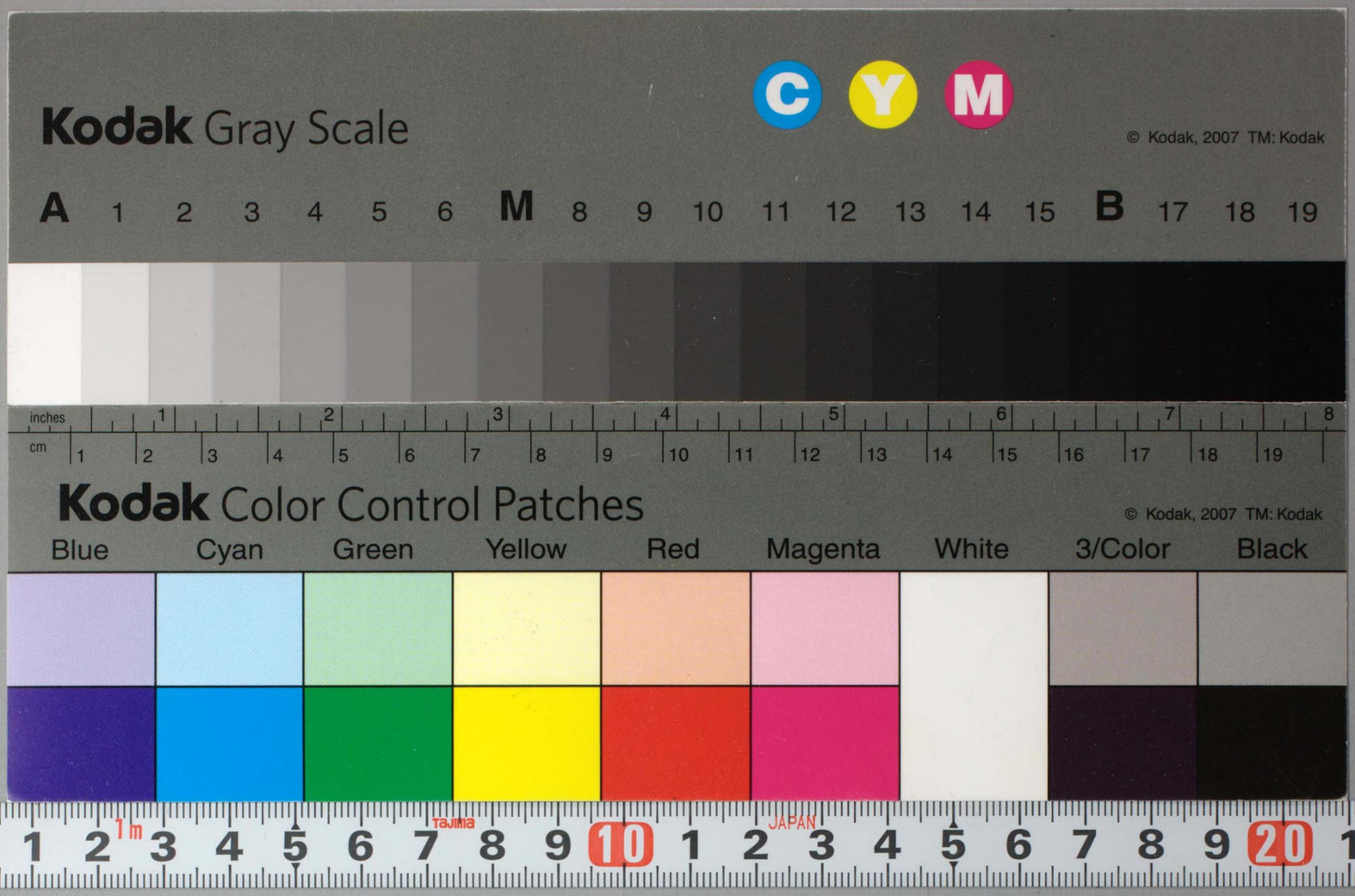

181.4
Su854y2
00443347

文学博士 鈴木宗忠著

唯識哲学研究

東京 株式會社 明治書院

181.4
Su854y2

444347

序

唯識哲学研究は、「新宗教学集成」としては、第三部の「哲学としての大乗」の二であるが、全体を通じては、第十一巻である。

本書の性格を明らかにするために、私はこれを「唯識哲学概説」と比較してみる。

第一　かの概説は、唯識哲学をば、一般的に叙述したもので、その叙述は、歴史的に運ばれ、組織的に行われた。

第一章　唯識哲学総説　一、唯識哲学の称呼　二、唯識の概念　三、唯識哲学大観

第二章　彌勒の唯識哲学　一、史料　二、迷界　三、悟界

第三章　無著の唯識哲学　一、史料　二、迷界　三、悟界

第四章　世親の唯識哲学　一、展開　二、建設　三、体系

しかるにこの研究は、従来唯識哲学に関して、問題とせられたものをとらえ、特殊的にこれを究明しようとする。

第二　かの概説では、その叙述は主として組織期に限定せられた。しかるにこの研究では、その問題はすべての時期にわたる。

インドの唯識哲学は、その歴史の上から、時代を分けると、三期になる。原始期・組織期・発展期がそれである。

イ、原始期哲学としての大乗は、中観哲学から始まる。ゆえに私が東北大学で「哲学としての大乗」に関する講義を始めたときには、中観哲学から出発した。昭和三年度の「宗教哲学の体系としての大乗仏教」もそれであり、

同四年度の「大乗仏教を中心としての宗教哲学」もそれである。中観哲学から、唯識哲学へ移った。私の「哲学としての大乗」の研究も、自らこれに順応して、唯識哲学に関する講義は、ようやく昭和六年度の「唯識哲学における唯識思想の展開」からである。もちろん中観哲学の時代にも、唯識哲学の萌芽は、既に存した。この意味で、私はこの時代をば、唯識哲学の原始期と称する。「唯識哲学研究」の中で、原始期に属するものは、第一の「中観哲学の仏身論と唯識哲学の仏身論」である。

ロ、組織期　これは唯識哲学が体系を組織するに至った時代で、その大立者は、彌勒・無著・世親の三人である。「唯識哲学研究」の中で、組織期に属するものは、第二から、第六に至る五篇である。すなわち第二の「彌勒の唯識哲学の史料としての瑜伽論」と第三の「彌勒の唯識哲学の体系書としての中辺分別論頌」は、彌勒の唯識哲学に関し、第四の「歪曲せられた無著の唯識哲学」、第五の「摂大乗論に関する二三の問題」は、無著の唯識哲学に関し、第六の「倶舎論の心所説と唯識論の心所説」は世親の唯識哲学に関する。

ハ、発展期　これは世親の体系書である「唯識三十頌」の註釈を中心として、唯識哲学の発展した時代である。「唯識哲学研究」の中では、第七の「唯識哲学における因能変果能変の問題」、第八の「唯識哲学における第七識の問題」、の二篇が、これに属する。

第三かの概説は、唯識哲学に関して、私の到着した研究段階から、唯識哲学の一般的叙述として、取り纏めたものである。しかるにこの研究は、唯識哲学に関する問題をば、その時々にとらえて、これを究明し、それぞれの機関に発表したものであるが、ここには大体そのままに収録する。もっとも概説においても、かつて発表したのを取り入れたものも多々あるが、その場合でも、唯識哲学の一般的叙述という目的のために、私の到着した研究段階から、修正増補した。したがってすべてのものは連関している。これに反して、研究では、個々の論文は、いずれも独立している。

このように性格の上から見ると、かの概説とこの研究との間には、注意すべき多くの相違が存する。しかし二者の根底に流れている根本思潮には、同一なもののあることを見逃してはならない。それは従来中国や、日本に行われた旧唯識の研究に対して、新唯識の研究の主張である。新唯識は、フランスの碩学シルァヴン、レヴイ博士が、ネパールから、唯識の梵文原典を将来して、出版し、研究したのに始まるといってもよい。わが国では、高楠博士や、荻原博士が、率先してこれに協同し、私も宇井博士と共に、微力を尽したつもりである。しかし種々の点において、私は宇井博士と所見を異にするところがある。ここにこのことを特に注意して置きたい。

最後に、本研究の各論文の執筆について述べる。第一の「中観哲学の仏身論と唯識哲学の仏身論」は、「仏身論における法身説と報身説」と題し、昭和五年に執筆し、「宗教学紀要」に発表したものである。第二の「彌勒の唯識哲学の史料としての瑜伽論」は、昭和十年に執筆し、「仏誕二千五百年記念論集」に発表したものである。第三の「彌勒の唯識哲学の体系書としての中辺分別論頌」は、昭和十九年に執筆し、哲学雑誌に発表したものである。第四の「歪曲せられた無著の唯識哲学」は、昭和十年に執筆し、「宗教研究」に発表したものである。第五の「摂大乗論に関する二三の問題」は、昭和十九年に執筆し、「仏教研究」に発表したものである。第六の「倶舎論の心所説と唯識論の心所説」は、「倶舎論の心所説に関する研究」と題し、昭和六年に執筆し、「哲学雑誌」に発表したものである。第七の「唯識哲学における第七識の問題」は、昭和十年に執筆し、「日本仏教学協会年報」に発表したものである。第八の「唯識哲学における因能変果能変の問題」は、昭和五年に執筆し、「宗教学論集」に発表

したものである。以上の論文の中で、第三・第五の二篇は、退官後の執筆にかかるが、他の六篇は、いずれも東北大学在職中の執筆にかかる。

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、特に大乗仏教は、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。しかるに大乗仏教になると、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、著者は大乗仏教の研究を以て、新宗教学集成の主要な部分とするのである。

五　大乗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乗、第二部哲学としての大乗、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乗　九冊

一　大乗仏教総論　二　般若仏教　三　華厳仏教　四　法華仏教　五　大乗仏教研究第一（論文集）　六　浄土仏教　七　大乗仏教研究第二（論文集）　八　秘密仏教　九　大乗仏教研究第三（論文集）

第二部　哲学としての大乗　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　四冊

第一部　宗教であると共に、哲学でもある大乗

一　大乗仏教総論

二　般若仏教

三　華厳仏教

四　大乗仏教研究第一（論文集）

第二部　宗教としての大乗　五冊

一　法華仏教

二　浄土仏教

三　秘密仏教

四　大乗仏教研究第二（論文集）

五　大乗仏教研究第三（論文集）　二冊

第三部　哲学としての大乗

一　唯識哲学概説

二　唯識哲学研究　二冊

第四部　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）　一部　二冊

五部　十三冊

一　唯識哲学　哲学としての大乗　一部　二冊

一　唯識哲学概説

新宗教学集成—趣旨と内容

新宗教学集成―趣旨と内容

二　唯識哲学研究

二　基本大乗

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　根本大乗

一　大乗仏教総論

二　般若仏教

三　華厳仏教

五　大乗仏教研究（論文集）

一　根本大乗に関するもの

二
三　基本大乗に関するもの

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　中観哲学の仏身論と唯識哲学の仏身論……一

第二　彌勒の唯識哲学の史料としての瑜伽論……一四

第三　彌勒の唯識哲学の体系書としての中辺分別論頌……四〇

イ　中辺分別論頌の原形について……四〇

ロ　中辺分別論頌の原文並びに国訳とその世親註両漢訳との対照……七六

第四　歪曲せられた無著の唯識哲学……一一七

第五　摂大乗論に関する二三の問題……一四一

第六　倶舎論の心所説と唯識論の心所説……一六九

一　問題になる倶舎の通説七十五法説と通説心所六位説……一六九

二　倶舎の心所説の真相、疑問の不定法……一七四

三　倶舎の心所説と唯識の心所説、不定法の問題……一八八

四　通説心所六位四十六法説の発生……二〇三

第七　唯識哲学における第七識の問題……二〇九

目　次

第八　唯識哲学における因能変果能変の問題……二三三
一　問題の所在……二三三
二　因能変果能変に関する慈恩説の誤……二三六
三　因能変に関する安慧説と護法説……二三三
四　果転変に関する安慧説と護法説……二三七
抜　唯識哲学の研究について

唯識哲学研究

第一　中観哲学の仏身論と唯識哲学の仏身論

一

仏身論は、多くの仏教学者によって、仏陀観と同一視せられるように思われる。けれども私は、この二つの思想は、厳密にいうと区別して見る必要があると考える。仏陀観は意味が甚だ漠然としており、したがってその範囲もかなり広いと思うのであるが、仏身論はこれに比較すると、意味もやや確定し、したがってその範囲も甚だ狭いように考える。どうしてそう考えるかというと、仏陀観は仏教興起の初めから存在したのであるが、仏身論はそれを基礎にして、ある時期に発生したものであると思うからである。換言すれば、仏身論が起る前に、その前階梯として、仏陀観は多くの階段を経たように考えるのである。私はこれをざっと四期に分けて見ることにしたい。

第一、教祖の宗教体験においては、仏陀は確かにその宗教理想であった。苦のなくなった状態が涅槃であり、この涅槃に入ったものが仏陀である。なぜなれば、仏陀とは智者・覚者の意味であるが、その智慧とか菩提とかいうのは、理論的なものでなく、実践的なものであるがゆえに、智者とか覚者とかいうのは、苦のない状態を獲得したものに外ならないからである。したがってそれは宗教としての仏教の理想であるから、独り教祖の実現したものであるに止まらないで、万人の共に実現すべき平等の理想である。ゆえにこの場合においては、仏陀は決して歴史上の教祖そのものを指し

ていたのではないのである。

第二、この理想は、かように万人の平等に実現すべきものではあるが、しかし弟子の側から見ると、事実においては、これを実現したものは、独り教祖のみである。したがって弟子に取っては、仏陀は教祖と同一であるといってもよい。ゆえにこの場合においては、仏陀はもはや万人の共に実現すべき理想ではなくして、唯一人の師主となるのである。しかし師主としての仏陀は、教祖であるといっても、弟子たちの宗教意識においては、歴史上の教祖そのものではなく、既にその間に多少理想化せられ、宇井氏もいったように、いわば一般化せられているのである（印度哲学研究第四、「阿含に現われた仏陀観」）。教祖の宗教体験においては、仏陀は万人平等の理想で、いわば不定なものであるが、弟子たちの宗教意識から見ると、それは師主として仰ぐ教祖で、確定した一人である。

第三、しかし弟子の側から見た師主としての仏陀も、教祖の在世と滅後とでは、その性質に相違がある。在世の時においては、弟子は教祖の偉大な人格に包容せられて、なんらの不満も感じなかったのであろうが、一旦入滅になると、あり教祖を追憶して、これに絶大な慰安を認めながらも、その宗教意識には、自ら欠陥の生ずるのを免れなかったであろうと思われる。この欠陥は時を経るに連れて、次第に大となり、彼らはいつしか逝きし教祖に代るべき具体的な理想的仏陀を求めるに至ったのではなかろうか。私はここに現われて来たのが、将来仏の思想であると考える。既に現実の教祖を基点として、その将来に仏陀があるとすれば、またその過去にも、仏陀があったに違いないと考えるに至るのは当然のことであろう。これが過去仏の思想であると思う。かくして三世諸仏の思想が現われて来たのであろう。この思想は、もちろん原始仏教時代に起ったものであるが、小乗仏教時代には、かなりに広く行われたのであろうと思われる。この思想においては、三世を通ずると、諸仏すなわち多仏を認めるのであるが、しかし現在の仏陀としては、ただ教祖一人のみを認めるのである。すなわち現在一仏の思想である。

第四、しかるに時が経過するに連れて、現在にも、過去や将来と同様に、多くの仏陀を認める思想が現われて来た。いわゆる十方諸仏の思想がそれである、十方とは、上下四維に、さらに四維の中間に四所を加えるので、すべてで十方となるのである。この十の方処の一々に、仏陀が存在すると考えるのが、十方諸仏の思想である。しかし十方諸仏というのは、何も十に限ったわけではなく、どこにも仏陀は存在するという意味である。空間的にいえば十方諸仏であるが、時間的にいえば、三世諸仏である。ゆえに十方諸仏の思想は、自ら三世十方一切諸仏の思想となるのである。仏陀観もここまで来ると、初めに教祖の宗教体験において、万人平等の理想とせられたものとまったく同一であるといわなければならない。さて現在に多仏を認める十方諸仏の思想は、いつごろ起って来たかというと、既に小乗仏教時代においても、その進歩派と称せられる大衆部の中には、この思想は、多少存在したように思われるが、大乗仏教時代の初期には、これはほとんど一般的の潮流となったように見える。このことは、それが大乗仏教においては、華厳経の最も古い部分にあるのみでなく、大乗経典の最も早いものと考えられる般若経の古い部分にも存するのを見ても明らかである。

二

以上に述べたように、私の考えでは、仏陀観は仏教初発の時から、大乗仏教の興起に至るまでに、およそ四階段を経たと思うのであるが、仏身論は、この最後の時期になって、始めて興って来たように考える。それは既に初期の大乗経典にも存するのであるが、これを纏めて、仏身論の形に整えたのは、龍樹であろう。龍樹はその大著大智度論にこれを述べている。彼の仏身論は、一口にいえば、二身説である。しかし彼の二身説は、普通に考えられるように、生法二身説のみではない。生法二身説の外に、今一つの二身説がある。それは法化二身説である。この二個の二身説は、名前は等しく二身説であるが、その内容は根本的に異なっている。

まず生法二身説から述べると、それは仏身には生身・法身の二種があるが、真の仏は生身ではなくして、法身であるというのである。この思想は、漢訳増一阿含の序分にある釈師出世寿極短、肉体雖逝法身在という有名な文句に現われた思想などから、漸次に部派の進歩思想を経て、開展したと思われる般若経の思想を纏めたものではなかろうかと考える。般若経には、その最も古い形のものに、二箇所までも、この思想が現われている。一は賞讃功徳品の文であり、他は法上品の文である。生身は大智度論でいうと、父母生身を略したものに違いない。そして父母生身の梵語が、Mātā-pitṛnirvṛttakāya であるとすれば、生身は Nirvṛttakāya となるべきである。般若経では、Satkāya（有身）、Rūpakaya（色身）といっている。いずれにしても、それは肉体の仏、肉身の仏であって、教祖の現身を指したものである。けれどもこれは真の仏陀ではない、真の仏陀は法身（Dharmakāya）である。法身は般若経においても、大智度論においても、結局は空である。この空はあるいは諸法実相（Dharmatā）といわれ、あるいは真如（Tathatā）といわれるが、それは実在ではなくして、般若であり、菩提であり、理想である。つまりそれは教祖によって実現せられた宗教としての仏教の理想である。

以上に述べた龍樹の生法二身説は、現実から理想へ向かうものであるがゆえに、これはいわば向上的仏身論である。しかるに法化二身説は、これに反して、理想から現実に向かうもので、それはいわば向下的仏身論である。それは理想である法身が、衆生救済のために、権化して教祖となったというのである。生法二身説においては、生身仏が真の仏陀と見えるのは、われわれの側から起る迷いに因るのであるが、法化二身説においては、化身仏が仏陀として存在するのは、仏陀の側の方便に基くのである。生身仏が法身仏となるには、進んで行くことが必要であるが、化身仏はいながらにして既に法身仏を予想する。換言すれば、法身が権化して化身となったのである。生法二身説は、龍樹が般若経に基いて纏めた仏身論であることは、私の前に述べた所であるが、法化二身説は、これに対して、法華経に基いて纏めたものではなかろうかと考える。法華経寿量品の仏陀は、確かに久遠実成の法身仏が、衆生救済のために、教祖として現われた応化仏である。法化二身説においても、法身の梵語は、生法二身説におけると等しく、無論 Dharmakāya であろう。しかし化身の梵語は、それほどに確かではないが、恐らくは Nirmāṇakāya であろう。かように龍樹には、二種の二身説が並び存することは事実であるが、そのいずれが彼の真意であったかという点になると、資料の上からは、これを決定することは困難であろう。しかしいずれにしても、彼の仏身論が、法身説を中心としたものであることは疑われない。今これを基点として考えると、彼はこの法身思想に到達するために、まず般若経に基いて、生身思想から出発したのであろうと思われるが、一旦法身思想に到達すると、もはや生身思想は、その必要がなくなる。そこでこれを捨てると共に、彼はさらに法身思想から進んで、法華経に基き、化身思想に到達したのであろう。かように思想発展の上から見ると、龍樹の仏身論は、初めは生法二身説であったものが、後には法化二身説となったものではなかろうか。少なくとも彼の以後においては、生法二身説はもはやなくなり、独り法化二身説のみが行われたのではなかろうかと思われる。私の考えでは、ここに報身思想の起る機縁が存する。

三

従来報身の梵語は、一般に Saṃbhoga-kāya であろうと考えられていたが、大谷大学の西尾京雄氏が三身の原語について研究せられ、その結果を「宗教研究」（新第六巻第三号）並びに「大谷学報」（第十一巻第二号）に出している。氏のいうことには、首肯し難い点も多く存するが、しかし報身の梵語は、Vipāka-kāya であり Saṃbhoga-kāya の訳語は受用身であるという主張には、私も語義の上から見て賛成する。私はこのことを基点として、いろいろと研究してみたが、報身思想が仏身論の中に取り入れられ、いかにして二身説から三身説が生ずるに至ったかという経過に関し

ては、資料の上からは、これを明らかにすることはできなかった。しかしこの点を何とか説明しないと、後の三身説に移ることが困難であるから、私はここに一つの臆測を提出する。

Vipāka-kāya という語は、――漠然ではあるが、その思想も共に、――華厳経の中に出ているが、それが果して最も古いものであるかどうかは明らかでない。しかし私はこの思想が現われてから、仏身論に取り入れられるまでには、およそ三時期を経過したのではなかろうかと考える。仮にこれを生身時代・化身時代・報身時代と名づける。私はこれを説明するために、報身に二種類を分けて見るのである。一は業報身 (Karmavipāka-kāya) であり、他は、行報身 (Bodhicaryāvipāka-kāya) である。前者は華厳経に出ている。後者については、私はその用語例を発見することはできないが、しかしいずれかに存したろうと考える。

業報身というのは、善悪の業によって受けた果報身のことであるから、元来は衆生身のことをいったものである。ゆえにこれを仏陀にあてはめると、それは生身もしくは色身に外ならない。すなわち現実の教祖を指したものである。この点から見て、私は報身がかかる意味に用いられた時代を生身時代と称する。それならばなぜ生身もしくは色身という語を捨てて、故意に報身というような語を用いたかというと、教祖の入滅に対する弟子たちの心持を表わしたものであると思う。弟子たちから見ると、教祖は成道して仏陀となり、一切の苦を解脱した。その意味において、教祖は本質としては、法身仏である。しかし現われた所からいえば、教祖も肉身を持っている。この肉身はわれわれの場合に於けると等しく、業報によって受けたものであるから、その意味において、教祖は報身仏である。したがって教祖にも、われわれと等しく、死の存することは当然である。ゆえにこの場合においては、報身思想に二つの意味があることを知らなければならない。すなわち一方において、弟子たちは教祖の入滅を悲しむと共に、他方においては、それは業報であるから止むを得ないと、自ら諦め、自ら慰めるのである。

次に私は行報身ということで、化身時代と報身時代とを説明しようと思う。果である報身の因が世間業であるとすれば、その報身は、既に述べたように、業報身であるが、その因が出世間業、すなわち菩提行であるとすれば、それは行報身である。この場合においては、本地の仏陀は法身で、不動なものであるが、この法身が菩提行によって動き出た所が報身であるから、それは化身である。やはりそれは現実の教祖を指しているのである。この点から見て、私は報身がかかる意味に用いられた時代を化身時代と称する。生身時代の報身思想は、仏身論でいえば、生法二身説の時代に相応し、化身時代の報身思想は、法化二身説の時代に相応すると考える。

けれどもこの二時代においては、報身思想は、まだ仏身論の中へは取り入れられなかった。もちろん化身時代の報身思想は、生身時代に比較すると、一転化を示している。しかし果報の因となる菩提行は、生身時代の世間業と等しく、仏陀自身の行業である。その行業に報いられて、現われて来たものが報身仏である。これがさらに一歩を進めると、現化の報身仏は、仏陀自身の行業の結果ではなくして、その対機の行業に報いられて現われて来るのである。それが真の意味の報身仏であると考える。私はこの時代を名づけて、報身時代と称する。

化身仏である教祖は、その対機として、声聞を有する。声聞は偶然の関係によって、凡夫が化身仏である教祖の弟子となったままであって、決して自己の菩提行によって、そこに化身仏を将来したわけではない。化身仏の現われて来たのは、その対機の行業に報いられた結果ではなく、法身仏としての仏陀が、衆生救済の勝方便、すなわち自己の菩提行の結果によるのである。しかるに真の意味に於ける報身仏は、その対機として、菩薩を有する。菩薩は初めは教祖の出家以後成道以前のことをいったものであるが、後にはその出家以前も、また溯ってはその前生までも含むようになり、終りには大乗仏教時代になると、修行者の理想となったものである。修行者の理想としての菩薩は、報身仏に対して必然的な関係を有するので、決して声聞の化身仏に対するようなものではない。すなわち菩薩はいずれも皆ある程度の菩

提行を積み、それによって報身仏を将来するのである。報身仏はまたこの菩薩の菩提行に報いられた結果として現われて来るのである。ゆえに報身仏も、化身仏の一種には違いないが、二者の間には自ら差別が存する。第一、化身仏は普通には現実の教祖を指したもので、少なくとも初めは教祖一人に限られていたように思われる。しかるに報身仏は理想の仏陀で、多く存するのである。第二、化身仏は穢土に現われて、凡夫を対機とするが、報身仏は常に浄土を有し、菩薩を対機とする。しからば報身思想の現われたのは、どういう動機に基くかというと、私の考えによると、これには二つの意図があったように思われる。一は当時の大乗仏教において、一般的潮流となったと思われる現在多方仏の思想を説明しようとするがためである。二は当時修行者の理想として確定したと思われる菩薩思想をば、凡夫と対比して解明しようとしたためである。

四

報身思想を仏身論の中に取り入れ、法報化の三身説を立てたのは、世親であると考える。もちろん龍樹も報身思想を知っていたには違いないが、これをその仏身論に取り入れたとは思われない。彼の仏身論は、既に述べたように、法身を中心とする二身説である。もっとも宇井氏によると（印度哲学研究第四、「竜樹の法身説」）、彼の法身思想には、理法身と智法身との二種類がある。ゆえに開応合真説から見ると、彼の法身説は唯法身思想のみを含むのであるが、開真合応説から見ると、それは報身思想も含むことになるというのである。しかし私はかかる考え方には賛成することはできない。私の考えによると、龍樹の法身思想は、既に述べたように、般若経のそれと等しく、その根本義においては、どこまでも、智法身であり、理想であると信ずる。

さて龍樹の二身説から、どういう経過を経て、世親の三身説になったかというと、われわれは文献の上からこれを跡付けることは困難であるが、世親になって三身説の確定したことは疑われない。世親はその著「金剛般若波羅密経論」菩提流支訳巻上（往六、二五左）に、

仏有三種。一者法身仏。二者報仏。三者化仏。

といい、また「妙法蓮華経優波提舎」菩提流支訳巻下（往六、六四左）に仏は三種菩提を示現するとし、

一者化仏。二者報仏。三法仏。

といっている。これで見ても、世親が報身思想を法化二身説の中に入れて、法報化三身説を立てたことは明らかである。ゆえにこの仏身論は、報身中心の三身説である。したがってこれは法身説に対して、報身説と称することができる。この場合において、報身の原語は Vipāka-kaya であり、法身は Dharmakāya、化身は Nirmāṇakāya であったろう。真諦訳の金光明経三身品（黄六、六六右）には、三身を法身・応身・化身といっているけれども、その原語は、前の二論と同一であったろうと思われる。なぜなれば、応と報とは、応報とも熟字するので、その意味が相通ずるからである。したがって報身と応身とは、まったく同一となるわけである。

従来の仏教学者は、三身の訳語には二種あって、その思想も異なっていると考える。すなわち一は法報応三身であり、二は法応化三身である。法報応三身説は、真如を理と智との二に分け、理は法身、智は報身とする、慧遠のいわゆる開真合応説（大乗義章）である。これに反して法応化三身説は、真如はこれをそのままに不分になし置き、その顕現の方を二となし、勝れた化身を応身とし、劣った化身を化身とするいわゆる開応合真説である。――私はこの考え方には、直ちに賛成することはできない。なるほど三身の原語には、大体二種類あったように思われるが、その普通に用いられたものは、Dharmakāya, Vipākakāya, Nirmāṇakāya であろう。菩提流支の金剛般若論や法華論の訳語がすなわちそれで、しかもそれは最も正しい訳語であった身としたのであろう。そしてこれを初めて漢訳したときには、法身・報身・化

と考える。真諦はこれを法身・応身・化身に変えたと思われるが、これもあながち不当ではなかったろう。この二訳語は、その語においては異なるが、その思想においては、まったく同一である。すなわち第二身および第三身は、共に化身である。そして第一の法身は真如であるが、それは龍樹の場合におけるように、理ではなくして、智であり、菩提である。それは実在ではなくして、理想である。しかし菩提流支は十地経論（晝九、一三右）においては、明らかに三身をば法身・報身・応身と訳している。これも語としては、あながち不当ではないと考える。なぜなれば、応と化とは応化とも熟字するので、化身をば応身といっても、その意味は相通ずるからである。そしてその思想内容も、前と同一であって、法身は理ではなくして智である。したがってそれは開真合応説ではなく、どこまでもいわゆる開応合真説である。起信論も、十地経論とまったく等しく、三身に対して法報応の訳語を用いると共に、その思想内容も、やはり開応合真説である。因みに一言するが、私が訳語の上から、起信論は真諦系統のものでなく、菩提流支系統のものであると主張することは、これがために、ますます力を添えるのである。

五

それならば三身に対して、法報応の訳語を用い、その思想内容として開真合応説を主張したものはなかったかというと、それは中国においては存在したのは無論のこと、インドにおいても、また存在したのである。中国においては、法相宗等の思想がそれであり、インドにおいては、唯識系統の思想がそれである。無著の撰大乗論に三身を説いているのが、いわゆる開真合応説の起って来る根本ではないかと考える。その最も古い訳（A. D. 531）である仏陀扇多の撰大乗論（来九、七四左）には、三身を真身・報身・応身といっているが、その原本は確かに真諦や玄奘のものと同一で、この二訳は共に自性身・受用身・変化身といっているから、その梵語は、前に述べた Dharmakāya, Vipākakāya, Nirmāṇakāya であったろうと思われる。すなわちそれは三身の梵語に二種類ある中の他の一種であると考える。この中で、変化身は現実の教祖を指しているのであるから、前の三身の場合と同一である。ゆえに今ここで特に論ずるほどのことはない。ここで問題になるのは、受用身と自性身とである。

自性身は、また他の場所では、法身ともいっているから、二者は同一内容であったに違いない。いずれの訳を見ても、それは一切法の自在に転ずる依止となるものであるから、法性であり、理である。それは真如ではあるが、智慧としての真如ではなくして、理としての真如である、理想ではなくして、実在である。これを前に述べた開応合真説に比較すると、確かに法身の概念は根本的に変化している。彼は智慧であったが、此は法性である、彼は理想であったが、此は実在である。

次に受用身について考えると、受用は享楽受用の意味であるから、それは法性を体得した諸仏を指したものであろう。この諸仏は浄土を持っているのが、その特色であると考えられる。無論この仏身は、理に対する点からいえば、智であるが、しかし撰大乗論では、この点は明らかでない。いずれかといえば、開応合真説のように、この仏身は、むしろ化身に近いものではないかと思われる。

撰大乗論の思想を継承したと考えられる後の成唯識論（第十巻）では、法身と変化身とについては、大体変りはないといってよいが、受用身については、これを二種となし、一を自受用身——これは Svasaṃbhoga-kāya ではなかろうかと思うが——といい、他を他受用身——これは Parasaṃbhoga-kāya ではなかろうかと考えるが——といっている。他受用身はいわゆる勝応身で、開応合真説に於ける化身の一種であるが、自受用身は確かに自受法楽の智慧である。ゆえにこの思想を徹底させて、他受用身を応身となし、自受用身のみを報身とすると、法身は理、報身は智となる開真合応の三身説となるわけである。

六

以上で報身を中心とする二種の三身説について大略論述したが、ここに注意すべきは、この二種の三身説における世親の位置である。そこで最後にこのことを論じて、この講演を終ることにする。

既に述べたように、開真合応の三身説は、世親によって確定せられたものであるが、それと共に、世親はまた開真合応の三身説にも、大いに関係する所がある。開応合真説は報身を化身とするのが、その特色であるが、その根底には、法身を智慧とし、理想とする思想が存在すると考える。それは如来蔵思想であるということができる。これに対して開真合応説は、結局報身を智慧とするものであるが、その根底には、法身を理とし、実在とする思想が存在すると考える。それは唯識思想である。世親には確かにこの二つの思想がある。

従来の仏教学者の考えでは、世親は唯識思想の完成者であるとせられ、この方面ばかりを重く見て、彼が如来蔵思想に関係あることは、余りに顧みられない傾向がある。しかし事実においては、彼は如来蔵思想を関説し、唯識思想よりは、むしろこの方が彼の真意ではなかったかと思われるほどである。単に世親のみでなく、無著も彌勒も大いにこれに関係があったように思われる。世親には如来蔵思想を説いた仏性論があるのみでなく、摂論釈にも、これを論じている。無著にはこれというほどの明らかな著述はないが、漢訳に一乗究畢宝性論というものがある。これは中国では著者不明となっているが、西蔵の伝説では、頌は彌勒、釈は無著となっている。無論これについては、議すべき点はあるが、相当の理由はあると考える。そうして見ると、無著にも如来蔵思想があったわけになる。如来蔵を関説する大乗荘厳経論は、普通には無著菩薩造となっているが、これは宇井氏も論証したように、頌は彌勒、釈は世親である。そうすると彌勒にも如来蔵思想があったことになる。単にそれのみではない。普通には彌勒の瑜伽論は、唯識思想を説いたものといわれるが、よく調べて見ると、これにも如来蔵思想はある。かように考えると、彌勒・無著・世親には、唯識思想と共に、如来蔵思想も存したといわなければならない。

前にもいったように、唯識思想は法性の理を中心とする実在論であり、如来蔵思想は真如の智慧を主張する理想主義である。果してそうであるならば、二者はまったく正反対の思想ともいうべきものであるが、かかる正反対の二思想が、同時に同一人に存在したとは考えられない。しかし事実においては、彌勒・無著・世親に、このことが存在するとすれば、それはいかに解釈せらるべきものであろうか。この問題の解決は独り三身説の解明に資するのみでなく、さらに大乗仏教哲学全体の研究に至大の光明を与えるものであると考える。ゆえに私は仏身論に関する未熟な攻究の結末として、敢えてこの大問題を仏教学界に提出して置くのである。（昭和五年五月十一日講演、同七月三日草案訂正）

第二　彌勒の唯識哲学の史料としての瑜伽論

一

唯識哲学の歴史において、瑜伽論が該哲学の根本所依とせられるようになったのは、厳密にいえば、中国の法相宗の初祖慈恩に始まると称してよかろう。彼はその師玄奘と共に、成唯識論を糅訳して、これに基いて法相宗を建てたが、その著成唯識論述記第一本（大正蔵四三、二二九―二三〇）において、成唯識論の所依として、華厳以下の六経、瑜伽以下の十一論を挙げた。しかしこの中で、彼が法相宗義の正所依としたものは、経にあっては解深密経であり、論にあっては瑜伽論であった。この意味において、私は慈恩が初めて瑜伽論を唯識哲学の根本所依としたというのである。

けれどもこれは慈恩の創意に出たのではなく、まったくその師玄奘の意見に基いたと考えるべきである。慈恩伝・続高僧伝・玄奘法師行状等によると、玄奘の入竺の目的は、瑜伽論を求めるためであったといわれる。入竺以前に、彼は遍く衆師に謁し、諸種の宗義を究めたが、しかし最も心を傾けたのは、僧弁から承けた摂大乗論であったらしい。けれども彼はこれにも疑惑を懐き、その解決を真諦の十七地論に求めたと思われるが、何分にもそれが不完全であったので、その完本である瑜伽大論を求めることになったのであろう。西域を経て、インドに入る前にも、彼は常に瑜伽を求め、瑜伽を念じていたが、終りに摩掲陀国に行き、那爛陀寺において、宿昔の希望を達することができた。そこで戒賢から諸種論部の講授を受けたが、瑜伽論だけでも、三遍も聴受した。ことにその最初の一遍には、十五月も費したというから、いかに彼がこの論に力を注いでいたかがわかる。瑜伽の会得と共に、その原本をも得て、唐に帰り、貞観二十二年（A. D. 648）に、瑜伽師地論百巻を完訳した。この論の筆受をしたのは、普光であるといわれるが、玄奘の意を承け

て、瑜伽の趣旨を宣明したのは、わが慈恩の瑜伽略纂十六巻であった。この意味において、私は慈恩が瑜伽論を唯識哲学の根本所依としたのは、師承に基いたというのである。

それならば玄奘およびその系統によって、唯識哲学の根本所依とせられた瑜伽論は、果してどういう性質を有するものであろうか。普通に考えられる所では、その思想内容は頼耶縁起説を中心とするものであり、その作者は彌勒菩薩とせられたもので、常に兜率天に住するが、唯識哲学の組織者である無著の請いに応じ、あるいはその在処である兜率天において、あるいは無著の居処である阿瑜陀国の講堂に降下して、唯識瑜伽の教義を説いたというのが、瑜伽師地論彌勒菩薩説の意味である。ゆえにこの彌勒菩薩は、事実の上から見ると、無著の心上の影であるといってよい。したがって瑜伽師地論は彌勒菩薩説というも、実は無著造となるわけである。これが古来中国やわが国において、一般に仏教学者の間に信ぜられた伝説である。

しかるに宇井氏は、ハラプラサード、シャーストリー氏の暗示に基き、彌勒が歴史的人物であることを主張した。梵文大品般若の初めに、二七二頌から成る偈文があるが、これが現観荘厳論（Abhisamayālaṃkāra）といわれるもので、大品般若の撮要である。シャーストリー氏はこれが彌勒作であることを確定して、彌勒は歴史的人物であると述べたが、宇井氏はこれから推して、瑜伽論・中辺分別論等におよぼし、著書の上から、その歴史的人物であることを主張するのである（印度哲学研究第一及第六）。ゆえに氏の考えによると、われわれの今問題とする瑜伽論は、歴史的人物である彌勒の作となるわけである。私も唯識哲学史上の彌勒が歴史的人物であるという説には賛成する。しかし中辺分別論等の作者である彌勒と瑜伽論の説者である彌勒とは、意味が異なると考える。さらに詳しく述べると、中辺分別論等の著者は確かに歴史的人物としての彌勒であるが、玄奘系統の考えるような瑜伽論は、歴史的人物としての彌勒の作ではないと思う。

二

私は玄奘系統の考えるような現存の瑜伽師地論が、歴史的人物としての彌勒の作でないことを明らかにするために、二つの方面から考察したい。一は伝承の上に現われた瑜伽論の性質を吟味することであり、二は思想内容の上からその性質を吟味することである。

まず伝承の上から瑜伽論を吟味すると、瑜伽論が現存の形態に達するまでには、およそ三回の段階を経て来たように思われる。現存の瑜伽論は、玄奘系統の伝承に基くものがあり、さらに溯ると求那跋摩や曇無讖の伝承に基くものがある。

第一に、玄奘系統の伝承について考えると、瑜伽論の題号は、玄奘訳では、瑜伽師地論となっているから、その梵語は Yaga-ācarya-bhūmi-śāstra であったに違いない。しかるに西蔵本には、Yoga-caryābhūmi とある。私は他の機会において述べたように（宗教研究新第十巻第二号）、瑜伽論の題号は、初めは Yogācārabhūmi であったものが、次に Yoga-caryā-bhūmi となり、最後に Yaga-ācarya-bhūmi になったものであろうと考える。そして最後の題号であったと思われるこの瑜伽師地は、玄奘訳の瑜伽論ばかりでなく、同様に玄奘の訳した瑜伽師地論釈の著者最勝子も、これに従ってその題号を釈しているから、この題号は、玄奘よりも相当以前に行われていたものであると推測することができる。そうして見ると、瑜伽師地よりも以前であると考えられる瑜伽行地（Yoga-caryābhūmi, Yogācāra-bhūmi）は、かなりに古くから存していたものであるとしなければならない。

それならばこの瑜伽という題号を有する玄奘系統の瑜伽論の年代は、どこまで溯ることができるかというと、瑜伽論を予想するものと思われる文献は、玄奘の訳したものに、二種存する。顕揚聖教論と大乗阿毘達磨集論とが、それであ

る。いずれも無著の著書となっているが、共に瑜伽論の特色を示す綱目ともいうべき本地分、摂決択分の順序に従って、議論の歩を進めている。もしこの二書が真に無著の著作であるとすれば、彼は玄奘系統の伝えるような彌勒説瑜伽論――少なくとも本地摂決択両分を含むもの――を認めていたことになるわけである。しかし考えて見ると、さように無造作に断定することはできない。なぜなれば、無著作とせられるこの二書も、彌勒説瑜伽論と同様に、共に玄奘の伝えた同一のインドの伝承に基いて成立したものであると考えられる余地が存するゆえに、前者を以て後者を立証することは不可能であるとせられ得るからである。

けれども顕揚聖教論については、特に注意すべきものがある。それはその帰敬偈は三頌から成っているが、その第二頌および第三頌に（大正蔵三一、四八〇）、

稽首次敬大慈尊　将紹種智法王位　無依世間所帰趣　宣説瑜伽師地者
昔我無著従彼聞　今当錯綜地中要　顕揚聖敬慈悲故　文約義周而易暁

とあるからである。もしこれが信ずべきものであるならば、既に無著の時に瑜伽師地論の題号が存在したことになるわけである。しかしこの顕揚聖教論は、瑜伽論の枢要を述べたものであるといわれるが、それが果して無著の作であるか否かに就ては、玄奘系統の伝承という点を離れて、他の方面から考えて見ても、随分疑わしいところがある。一、大乗阿毘達磨集論には、これに相応する西蔵訳があるが、この顕揚聖教論には、西蔵訳はない。これがこの書の疑わるべき第一の点である。二、玄奘訳の顕揚聖教論には、二部存する。一は顕揚聖教論頌で、これは頌のみのものであるが、他は顕揚聖教論である。この後のものがわれわれの問題とするいわゆる顕揚聖教論であるが、頌と長行とから成立する。これについて疑わしいのは、その摂決択品第十一の第一頌、およびその長行と第二頌およびその長行とが、瑜伽師地論第五十一巻とほとんど同一であることである。従って決定蔵論の上巻にも、これに全然相応するものがある。以上の二

点において、私は顕揚聖教論が無著作であることを疑う。したがって瑜伽師地の題号が、既に無著の時に存在したという事実を肯定することはできない。

もっともこの顕揚聖教論成無性品第七には、真諦の旧訳三無性論というのがある（宇井氏「印度哲学研究」第六参照）。しかし三無性論には、頌はなく、長行だけであるが、それに真諦自身に帰せらるべき釈が付加する。そしてこの論の初めに

（大正蔵三一、八六七）

論曰。立空品中。人空已成。未立法空。為顕法空故。説諸法無自性品。

とあって、この論の前に立空品の存在したことを示すから、既に真諦の時に、玄奘所伝の顕揚聖教論に似たものが存在したことは明らかである。けれども三無性論に頌文のないのは、それが存在したのを省いたからではなく、初めから存在しなかったがためであるようにも思われる所があるから、私は当時の原本は散文ばかりであったろうと推測したい。換言すれば、顕揚聖教論の原形は、散文であったろうと思うのである。たとえその各品に偈文があったにしても、現存の玄奘本顕揚聖教論の初めにあるかの帰敬偈は、原形に存在したものではなく、玄奘本の成立したときに、新しく付加せられたものではなかろうか。かように考えて、私は玄奘本瑜伽論は、無著の当時から存在したものではなく、玄奘系統の伝承が生じた時に、彌勒説として成立したものであろうと想像するのである。

ここで玄奘本瑜伽論の結構内容を吟味すると、それは本地・摂決択・摂釈・摂異門・摂事の五分から成立する。しかしこの中で後の三分は、全体から見て、前の二分に対する付属的なものであると見ることができる。このことは、その内容を検すると、明らかになる。第一本地分は、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たもので、これが瑜伽論の中心問題であることは、いうまでもない。次の第二摂決択分は、この本地分の十七地の意義を明らかにするために、分別決択したものである。玄奘系統において、普通に瑜伽論の中心思想とせられる頼耶縁起説は、第一本地分にも存在しないわけではないが、それが鮮明な姿を現わすのは、第二摂決択分であることは、争われない事実である。この点から考えると、唯識哲学の根本所依としての瑜伽論は、その第一分というよりは、むしろその第二分において、その重要部分を発見するであろう。いずれにしても、瑜伽論所説の義理は、以上の二分で、まったく尽きていると称して差支えない。これに比較すると、第三以下の三分は、その重要さにおいて、非常な相違がある。すなわち第三摂釈分は、所説の義理を説いたものではなく、能説の諸経の儀則を説いたものであるから、これは義理を説いた第一および第二の両分を予想すると考えなければならない。第四摂異門分は、所説の義理の差別を説いたものであるから、これも第三分と同様に、第一および第二の両分に対する関係は、第三分と同様であるといってよい。

かように瑜伽論の内容を吟味すると、その所説の義理は、初二分で尽き、後三分はあってもなくてもよいものであると考えることができるから、単にこの点から見ても、現存の玄奘本にあるように五分全体が同時に成立したとは思われないのである。既にその成立に前後があったとすれば、前に存在していた初二分に対して、その体裁を整備するために、後三分が後から付加せられて、現存の玄奘本瑜伽論が成立したと考えられないこともない。このことは、その価値においても、初二分は、漢訳とそれほど相違しているわけではないが、後三分になると、順序の上でも、又その内容の上でも、二者はかなりに相違する。すなわち漢訳の第三摂釈分は、西蔵訳では第三分として、第二摂決択分に続き、この次に第四摂異門分があるので、第三および第五の両分の位置が、二者においては、まったく顚倒しているのである。次にその内容相違の一端をいうと、漢訳においては、経律論の三蔵を

説く撰事分が、西蔵訳では、単に二蔵を説くのみで、しかもこれが二に分かれ、一は撰事で、契経のみを含み、二は撰調伏事で、これは律を含んでいる。かような点から見ても、現存瑜伽論の後三分は、初めから存在したものではなく、後に玄奘系統本の成立した際に、初二分に付加せられたものであると推測すべきであろう。

三

進んで玄奘以前の伝承を吟味すると、第二に真諦には、玄奘本の瑜伽論に相応するものとしては、十七地論五巻および決定蔵論三巻の翻訳があったといわれる。まず十七地論に関しては、続高僧伝の真諦伝によると（大正蔵五〇、四二九下）、彼は梁の大清二年（A. D. 548）に、その都建業に入ったが、侯景の乱のために、仏教弘通の目的を果さなかったとして、

乃歩入東土。又往富春。令陸元哲創奉問津将事伝訳。招延英秀沙門宝瓊等二十余人。翻十七地論。適得五巻。而国難未静。側附通伝。

とあるから、彼がこの論を訳したことは、疑いを容れない。これがその全部であったかどうかについては、今日では知ることはできないが、その題号を十七地論と称する所から見ると、玄奘本瑜伽論の本地分に相当するものであったことは明らかである。この論は疾に失われたが、しかしそれが玄奘の頃まで存したことは、彼の入竺の目的である瑜伽論の尋求が、この論の究明に基いたと考える外には、考えようがないからである。慈恩伝（大正蔵五〇、二二二下）に、

法師既遍謁衆師。備噉其説。詳究其理。各檀宗途。験之聖典。亦隠顕有異。莫知適従。乃誓遊西方。以問所惑。并取十七地論。以釈衆疑。即今之瑜伽師地論也。

とあるは、このことを証するものであろう。しかしこの際不思議に堪えないのは、慈恩の瑜伽師地論略纂巻第一（大正蔵四三、一下）に、

自正法東漸。年載極遥。雖聞十七地論之名。不知十七者何也。

とあることである。これで見ると、玄奘時代には、既にこの論は失われていたことになるのではなかろうか。しばらく疑いを記して、偏えに博雅の士の示教を希う次第である。

次に決定蔵論に関しては、その真諦訳であることが、真諦伝にないのみでなく、その書名も古い経録にはない。それが経録に現われたのは、玄奘没後の大周録（A. D. 595）が初めであって、その第六巻（大正蔵五五、四〇七下）に、

決定蔵論一部二巻

とあるが、失訳とせられて、真諦訳とはなっていない。もっとも高麗本以外の他の宋元明三本によると、二巻は三巻となり、梁天竺三蔵真諦訳であるとせられる。しかしその後にできた開元録（A. D. 730）が、その第十二巻（大正蔵五五、六〇八下）において、

決定蔵論三巻　梁天竺三蔵真諦訳単本

と記し、これに付加して、右此決定蔵論大周録中乃云失訳。而不指言何代翻出といっているのみでなく、進んで今詳此論文勢。乃是真諦所翻。論中子注乃言梁言。前代録家遺之不上。今為真諦所訳。編於梁代録中と断定する所から見ると、この論を真諦訳としたのは、少なくとも経録の上では、かなりに新しい開元録に始まるといってよかろう。次に十七地論に心を注ぎ、その結果瑜伽論尋究を入竺の目的とするに至った玄奘が、伝記の上から見ても、また著述においても、瑜伽論の中心思想を含むとしては、かの十七地論に勝るとも決して劣ることのない、この決定蔵論に、少しも言及することがなかったように思われるのも、怪しむべきである。さらにその訳語を見るに、誰でも直ちに気の付く事は、瑜伽論の中心術語の阿頼耶識に対して、真諦は常に阿梨耶識を用いるのに、この論では阿羅耶識を用いていること

である。かように考えると、決定蔵論の真諦訳に対しては、多少の疑問が起らないわけではない。

けれどもさらに翻って考えると、既に玄奘の弟子慈恩（A. D. 632—682）は、私が前に挙げた瑜伽論纂第一の文の次に、

決定蔵論是決択分初。自余漢土皆未之有。大師以貞観二十二年。於北闕弘法院。方始翻之。

といっているところから見ると、この決定蔵論の真諦訳であることは認めなかったにしても、その瑜伽論決択分の初めに相当するものであることを認めたのは明らかである。次に同じく玄奘の弟子である円測（A. D. 613—696）は、その著解深密経疏第三巻（続蔵第三四套第四、三六〇）に、

真諦三蔵。依決定蔵論。立九識義。如九識品説。

といっているから、彼は明らかにこの決定蔵論の真諦訳を認めていたのである。さらに訳語であるが、なるほど阿黎耶識が阿羅耶識とはなっているが、それと同時に、この決定蔵論には、真諦特有の訳語ともいうべき阿摩羅識の語が出ている。かように考えて来ると、決定蔵論は、真諦訳、もしくは少なくとも真諦系統の所訳であるとしなければならない。

そこで真諦系統の瑜伽論の結構内容を吟味すると、その十七地論は玄奘本の本地分に相応し、決定蔵論は摂決択分に相応するから、それは玄奘本のように、本地・摂決択・摂釈・摂異門・摂事の五分から成るものではなくして、その内容は本地摂決択の二分であったと見なければならない。しかし真諦系統の瑜伽論にあっては、この本地摂決択の二分が、玄奘本におけるように、堅く結合して、まったく一体をなしていたようには思われない。もっとも決定蔵論の初めを見ると（大正蔵三〇、一〇一八下）、玄奘本の摂決択分と同様に（同、五七九上）、これが本地分を予想することは明らかである。すなわち二者を比較すると、

玄奘本	真諦本
如是已説本地。次説諸地決択善巧。由此決択善巧為依。於一切地善能問答。	本已説地。今広分別。解此地義善答問難。

とある。けれども玄奘本にあっては、本地分も、摂決択分も、共に瑜伽論の一部分をなすものであるが、真諦本においては、本地分は十七地論として独立の一本をなすと共に、摂決択分も決定蔵論として独立の一本をなしていたように思われる。したがって真諦の時代においては、二者を結合した、いわゆる瑜伽論というようなものは存在していなかったのであろう。そして成立の上からいうと、十七地論が前に存在して、決定蔵論は、その義理を分別し決択するために、後になってできたものであろう。

しからばこの二本の作者はいかに考えられたかというと、経録を見ても、また真諦の伝記を見ても、いずれも無名であって、特に彌勒に帰せられたような形跡はないのである。しかし真諦の訳した婆藪槃豆法師伝を見ると、この中に（大正蔵五〇、一八八下）、

無著法師即自発願。我今欲令衆生信解大乗。唯願大師下閻浮提。放大光明広集有縁衆。於説法堂誦出十七地経。随所誦出随解其義。経四月夜解十七地経方竟。

とあって、ここに十七地経とあるのは、無論十七地論のことであるから、それが当時においては、彌勒に帰せられていたことは明らかであろう。もっともここに注意すべきは、それが彌勒説であるといっても、この彌勒は決して歴史的人物ではなく、無著の心上の彌勒菩薩であったということである。けれども決定蔵論に関しては、それが同様に彌勒に帰せられていたというような形跡は、真諦の伝えたインドの伝承においては、これをどこにも発見することはできない。

四

さらに溯って真諦以前になると、玄奘本瑜伽論に相応するものとしては、第三に求那跋摩に菩薩善戒経九巻があり、曇無讖に菩薩地持経十巻、菩薩戒本一巻がある。まず求那跋摩の善戒経に関しては、出三蔵記集巻第十四の求那跋摩伝によると（大正蔵五五、一〇四中）、それは彼が宋の文帝の元嘉八年（A. D. 431）に、都に着き、祇洹寺において、翻訳したものである。これを玄奘本瑜伽論に求めると、菩薩善戒経は正しくその本地分の菩薩地に相当する。しかしここでは、かの瑜伽論におけるように、それは彌勒所説とはなっていないで、普通の経典のように、単に仏説となっているのである。

次に曇無讖の地持経および菩薩戒本に関しては、出三蔵記集巻第十四の曇無讖伝によると（大正蔵五五、一〇二―三）、彼は中天竺の人で、大涅槃経と共に、菩薩戒経および菩薩戒本を持して、亀玆に行き、さらに姑臧に到った。姑臧で北涼王となった沮渠蒙遜の帰依を受け、学語三年で、菩薩戒経および菩薩戒本を訳し、さらに他の諸経と共に、菩薩地持経を訳した。これで見ると、菩薩地持経の外に、菩薩戒経があったように思われるが、事実においては、二者はまったく同一であったろうと考える。なぜなれば、後にも示すように、曇無讖本の菩薩地持経は、求那跋摩本の菩薩戒経とまったく同一内容であるから、菩薩地持経が同時に菩薩戒経と称せられていたと思われるからである。このことを経録の上から立証すると、出三蔵記集第二の新集経論録第一には（大正蔵五五、一一中）、曇無讖が晉の安帝の時に、西涼州に至り、北涼王沮渠蒙遜のために訳したという十一部の中に、菩薩地持経八巻および菩薩戒本一巻を録すると共に、菩薩戒経八巻をも録するが、菩薩地持経八巻の下に、或云菩薩戒経或云菩薩地持経とあるから、菩薩地持経と菩薩戒経とは、共に八巻で、まったく同一なものであると見なければならない。その翻訳年代は、北涼王沮渠蒙遜の姑臧に遷った義熙八年から安帝の弑せられた同十四年に至る間であろうと考えて、普通に A. D. 412―418 であるとせられるのである。しかし高麗本以外の他の三本によると、菩薩地持経八巻の下に、玄始七年十月初一日出とあるから、私はこれに伝の記事をも考えて、従前から曇無讖本地持経の翻訳年代は正確に A. D. 418 であるとしている。もっとも菩薩戒本については、何も書いてないが、恐らくは地持経と同時の訳であったろう。この二者を玄奘本瑜伽論に求めると、菩薩地持経は求那跋摩の菩薩善戒経と同様に、その本地分の菩薩地に相当し、菩薩戒本はその菩薩地中の戒品に相当する。しかし菩薩地持経は菩薩戒経のように、仏説ともなっていないが、そうかといって彌勒所説ともなっていない。けれども菩薩戒本になると、これは明らかに慈氏菩薩説となっていたのであろう。そうするとそれは玄奘訳の単行本である菩薩戒本一巻彌勒菩薩説というのに一致するわけである。

そこで求那跋摩や曇無讖の伝えた瑜伽論相当本の結構内容を吟味すると、それは玄奘本のように、五分から成っているものでないのは無論のこと、真諦本のように、初二分から成っているものでもない。ここで瑜伽論の面影を有するのは、単に玄奘本瑜伽論の第一本地分に十七地ある中の第十五菩薩地に相当するものだけである。そしてこれが求那跋摩訳の菩薩善戒経九巻の全部でもあれば、又曇無讖訳の菩薩地持経十巻の全部でもある。この菩薩地の三本は、大体において、互に相一致するのみでなく、現存する梵本 Bodhisattvabhūmi とも一致するように思われる。今四本の各品を比較し、対照して見ると、次のようである。

瑜伽論	Bodhisattvabhūmi Yogasthāna	地持経	善戒経
一 菩薩地	一 初方便処	一 初方便品	一 菩薩地
1 序 2 善行性品	1 adhāra	1 種姓品	1 種姓品 2 発菩提心品
3 発菩提心品	1 gotra	2 発菩提心	2 発心品
4 利益内外品	2 cittotpāda	3 自他利品	3 自他利品
	3 svaparārtha		

5 真実義品	4 真実義品	4 真実義品	4 tattvārtha
6 不可思議品	5 力品	5 威力品	5 prabhāva
7 調伏品	6 成熟品	6 成熟品	6 paripāka
8 菩提品	7 無上菩提品	7 菩提品	7 bodhi
9 菩提力性品	8 力種姓品	8 力種姓品	8 balagotra
10 施品	9 施品	9 施品	9 dāna
11 戒品	10 戒品	10 戒品	10 śīla
12 忍品	11 忍品	11 忍品	11 kṣānti
13 精進品	12 精進品	12 精進品	12 vīrya
14 禅品	13 禅品	13 静慮品	13 dhyāna
15 慧品	14 慧品	14 慧品	14 prajñā
16 軟語品	15 四摂品	15 摂事品	15 saṁgrahavastu
17 供養三宝品	16 供養習根無量品	16 供養親近無量品	16 pūjāsevāpramāṇa
18 三十七助道品 19 助菩提数法余品	17 菩提品	17 菩提分品	17 bodhipakṣa
20 功徳品	18 菩薩功徳品	18 菩薩功徳品	18 bodhisattvaguṇa
二 如法住	二 次法方便処	二 第二持随法瑜伽処	II ādhārānudharma
1 菩薩相品	1 菩薩相品	1 菩薩相品	1 bodhisattvaliṅga
2 禅品	2 翼品	2 分品	2 pakṣa
3 定心品	3 浄心品	3 増上意楽品	3 adhyāśaya
4 生菩提地品	4 住品	4 住品	4 vihāra
三 畢竟地	三 畢竟方便処	三 第三持究竟瑜伽処	III ādhāraniṣthā
1 生品	1 生品	1 生品	1 upapatti
2 摂取品	2 摂品	2 摂受品	2 parigraha
3 畢竟品	3 地品	3 地品	3 bhūmi
4 行品	4 行品	4 行品	4 caryā
5 三十二相八十八種好品			5 lakṣaṇānuvyañjana
6 住品	5 建立品	5 建立品	6 pratiṣṭhā
		四 第四持次第瑜伽処	
		1 発生菩提心品	

求那跋摩の善戒経や、曇無讖の地持経では、既に述べたように、これを積極的に彌勒の作としたような形跡はないが、曇無讖が地持経の一部分である菩薩戒本を彌勒に帰しているように思われる所から見ると、曇無讖と同様に、また求那跋摩も、事実においては、その全体を菩薩地として彌勒作としたものではなかろうか。

五

瑜伽論は、伝承の上から見ると、以上に述べたように、時代によって、その題号も、その説者も、またその内容も、決して同一ではなかったのである。すなわち第一、六百年代の玄奘およびその系統の伝承によると、それは瑜伽師地論

ないし瑜伽行地論の題号を有し、明らかに彌勒所説とせられたと共に、その内容も、本地・摂決択・摂釈・摂異門・摂事の五分から成っていた。しかるに第二、五百年代の真諦の伝承によると、それは瑜伽論というような纏まった称呼はなく、単に十七地論および決定蔵論の別称を有していたに止まる。したがってその内容も、玄奘伝承のように、五分ではなく、本地および摂決択の二分であった。そしてその作者も、十七地論は彌勒所説とせられたが、決定蔵論には作者は明記せられなかった。さらに第三、四百年代の求那跋摩および曇無讖の伝承によると、それに瑜伽論のような全称きは無論のこと、十七地論又は決定蔵論のような別称もなく、単に持地経もしくは善戒経といわれたに過ぎない。したがってその内容も、玄奘伝承の上から見ると、本地分中の菩薩地に収縮せられたのである。しかしその説者は、彌勒菩薩に帰せられていたといってよかろう。

かように彌勒に帰せられる瑜伽論は、玄奘の比較的新しい伝承では、その内容は豊富なものであるが、伝承の古くなるにつれて、それは次第に貧弱となり、初めには五分であったものが、終りには一分となり、しかもその一分の中でも、最後はわずかに菩薩地となって終ったのである。しからばそのいずれが瑜伽論の原形ともいうべきものであろうか。私見によると、それは新しい伝承に現われたものよりも、むしろ古い伝承に現われたものに近いであろうと思うが、しかしこれを究極的に確定するものは、時代の上において、彌勒に最も近接すると思われる無著の著書であると考える。無著には幾多の著書があったと伝えられるが、いずれの点から見ても、疑うことのできないものは、摂大乗論である。この論の題号は Mahāyānasaṃgraha であるが、その梵本はまだ発見せられない。漢訳には四種ある。最も古いのは A. D. 531 に仏陀扇多の訳した魏訳二巻で、次は 563 に真諦の訳した陳訳三巻である。第三は 605 に達磨笈多行矩等の訳した隋訳であるが、これは本論だけ独立したものではなく、釈論の中に含まれたものである。最後は 648—9 に玄奘の訳した唐訳三巻である。この外に世親の釈論に対し、真諦・達磨笈多等・玄奘の三訳が存し、無性の釈論に対し、玄奘の一訳が存する。蔵訳には、九世紀の人といわれる Jinamitra, Śīlendrabodhi および Ye-śes sde の共訳がある。外に無性の釈論に対し、Dīpaṃkarśrijñāna および Tshul-khrims rgyal-ba の共訳が存する。これら諸訳の異同を考えると、釈論の上では、真諦訳は十五巻もしくは十八巻と称せられるが、他訳とは非常に異り、分量も増大している。これに反し、他のものは、玄奘訳も、達磨笈多等の訳も、共に十巻となっており、蔵訳は八巻となっているが、その内容は大体同一である。ある意味においては、これは玄奘訳では十巻、蔵訳では七巻の無性釈論に近いともいえるだろう。しかしその本論になると、その二極をなすともいうべき真諦訳と玄奘訳とでは、まったく同一であるといえないが、大体においては諸本はそれほどに相違していると思われない。精密に比較して行くと、その相違はきわめて僅少になるのである。それも多くは翻訳の相違で、原本の相違ではないように思われる。近ごろの学者には、摂論の諸訳は、訳文のみでなく、内容の上でも、相違があるといい、ことに唐訳と陳訳とは、思想の上において、非常に異ると主張しているものもあるが、私見によると、思想の上からいえば、摂大乗論本はまったく同一なものである。もっとも釈論の上からいうと、諸本一致するとはいえないが、しかし釈論においても、異なるのは独り陳訳だけのことであって、他は大同小異であると考える。そこで私は今この摂大乗論に彌勒の瑜伽論がいかに現われているかを検しようと思う。

摂大乗論には、彌勒の著作論として引証せられると考えられるものが、少なくとも三部は存在する。中辺分別論・大乗荘厳経論・分別瑜伽論がそれである。まず中辺分別論に関しては、玄奘訳でいうと、

(一)、その第二所知依分（大正蔵三一、一三五中）に、

復次其余転識。普於一切自体諸趣。応知説名能受用者。如中辺分別論中説伽他曰。

一則名縁識　第二名受者　此中能受用　分別推心法

とあり、同様のことが、魏訳（大正蔵三一、九九上）にも、陳訳（同、一五五下）にも、また隋訳（同、二七八中）にも存する。

（二）、その第六彼修差別分（同、一四五下）に、

此中有三頌。

偏行最勝義　及与勝流義　如是無撰義　相続無別義　無雑染浄義
種種無別義　不増不減義　四自在依義　法界中有十　不染汙無明
治此所治障　故安立十地

とあり、ほとんど同様のことが、隋訳（同、三〇二中）にも、やはり三頌で説かれる。魏訳（同、一〇七上）も、意味は異る所はないが、

上義及因上義故　不撰義及身相続　無煩悩染浄義故
乃至不異義　不勝無劣義　依第四自在　法界中無明　二種及以十
十地有障故　対治説諸地

とあって、頌形が整っていない。しかし以上の三訳は、この偈頌が中辺分別論にあると明記しない点においては、同一である。しかるに独り真諦の陳訳（同、一二六上）は、これを二頌に短縮し、

遍満最勝義　勝流及無撰　無異無染浄　種種法無別　不増減四種　自在依止義
業自在依止　総持三摩提

如此二偈依中辺分別論。応当了知。

と明記している。そうしてみると、この偈頌も、前の場合におけると同様に、中辺分別論の中にあるものであることがわかる。しかし無著は、そのいずれの場合においても、この中辺分別論が彌勒作であるとはいっていない。けれども彼が自説を重からしめるために、その証権として引用するものが、自著であるとは考えられない。既にそれが自著でないとすれば、彌勒作とするの外はないであろう。われわれはこの意味において、無著は中辺分別論を彌勒作としたとするのである。

なお中辺分別論が彌勒作であることは、その現存諸本について見ると、疑いの余地はない。中辺分別論は、Madhyānta-vibhāga-śāstra で、直訳すれば、中辺弁別論ともいうべきであろう。これに対しては、最近梵文安慧註が発見せられ、既にその一部分は出版せられたが、全部はまだ出版せられるに至らない。しかし山口益氏が初めの部分を大谷学報（XI. 3, XII, 1. 2.）に和訳と共に出した。漢訳には二本ある。一は真諦の旧訳中辺分別論二巻で、二は玄奘の新訳弁中辺論三巻である。玄奘はこの外に論頌一巻を別出した。蔵訳には、論頌・論、および安慧註がある。池田澄達氏は、既に論の和訳二品を出した（聖語研究一および二）。この論は、頌と長行とから成立するが、真諦訳では、単に天親菩薩造としてあるに過ぎないから、この点から見ると、頌も長行も、共に世親作であるように思われる。しかるに玄奘訳でも、頌と長行とを含む論には、真諦訳と同様に、世親菩薩造としてあるが、別出の論頌には、彌勒菩薩説としてあるから、この点から見ると、頌は彌勒、釈は彌勒となるわけである。釈が世親造であることは、多く論ずるまでもないが、真諦訳の終りの所に（大正蔵三一、四六四上）、

此中辺分別論。無上品究竟。婆藪槃豆釈迦道人大乗学所造。

とあるので、疑いの余地はない。頌が彌勒作であることは、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	梵文
恭敬善行子	稽首造比論	Śastrasyāsya praṇetāram

能造此正論　善逝体所生　sugatātmajanyasya I
為我等宣説　及教我等師　Vaktāram asmādādibhya ca
今当顕此義　当勒顕斯義　abhyarhya yatisyértha vivecane II

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釈を作るようになったことがわかるのである。撰大乗論において、無著が引証した中辺分別論というのは、この彌勒作の論頌を指したものに外ならない。

そこでこの論頌について、問題の偈頌を求めると、前の第二所知依分に引いたものは、中辺論第一相分の九頌であり、後の第六彼修差別分に引いたものは、その第二障品の十四―十六の三頌である。前の一偈は、本識・転識、および心所を説いたもので、撰大乗論に引かれたものが、中辺分別論にそのまま存する。このことは、中辺分別論の両漢訳についても、蔵訳について見ても、また現存の梵文について見ても、異なる所はないから、別に問題はない。しかるに後の三偈になると、これは菩薩十地を安立するために、無明障礙の十法界の義を説いたものであるが、漢訳で見ると、玄奘訳の撰大乗論にあるものは、その弁中辺論に異なり、真諦訳の撰大乗論にあるものは、その中辺分別論に異なる。今両中辺論のものを挙げると、

玄奘　真諦

遍行与最勝　勝流及無撰　遍満最勝義　勝流第一義
相続無差別　無雑染清浄　無所繋属義　身無差別義
種種法無別　及不増不減　無染清浄義　法門無異義
幷無分別等　四自在依義　不滅不増義　四自在依義
於斯十法界　有不染無明　此法界無明　此染是十障

障十地功徳　故説為十障　非十地埵助　諸地是対治

とあって、玄奘訳は撰大乗論も、弁中辺論も、共に三偈となってはいるが、その内容が少しく相違し、真諦訳は、撰大乗論では二偈であったものが、中辺分別論で三偈となっている。しかし玄奘訳の撰大乗論と真諦訳の中辺分別論とは、まったく一致しているから、これが恐らくは原典の形であったろうと思われる。蔵訳も同様になっているから、現存梵文も同様であろう。それはいずれにしても、無著が撰大乗論において、中辺分別論の彌勒作を認めたことは明らかである。

次に大乗荘厳経論に関しては、玄奘訳撰大乗論でいうと、その第四入所知相分（大正蔵三一、一四三下）に、

後有別五現観伽他。如大乗経荘厳論説。

福徳智慧二資糧　菩薩善備無辺際　於法思量善決已　故了義趣唯言類。
若知諸義唯是言　即住似彼唯心理　便能現証真法界　是故二相悉蠲除。
体知離心無別物　由此即会心非有　智者了達二皆無　等住二無真法界。
慧者無分別智力　周遍平等常順行　滅依榛梗過失聚　如大良薬銷衆毒。
仏説妙法善成立　安慧幷根法界中　了知念趣唯分別　勇猛疾帰徳海岸。

とあり、同様のことが、魏訳（同一〇五下）にも、また陳訳（同二二四下）にも、また隋訳（同二九八）にも存する。ここでも中辺分別論の場合と同様に、大乗荘厳経論は彌勒作とはなっていないが、前と同様の理由によって、無著はそれを彌勒作としたものであると考えることができる。なお大乗荘厳経論の彌勒作であることは、その現存諸本について見ると明らかになる。それは Mahāyānasūtrālaṁkāra であるが、梵文も発見せられ、とくに出版せられた（Sylvain Lévi; Mahāyānasūtrālaṁkāra 1907）。その訳としては、蔵訳もあれば、漢訳には波羅頗蜜多羅の大乗荘厳経論十三巻がある。蔵文には、その偈頌は彌勒作としてあるが、梵文には著者名はない。そこで漢訳を見ると、この論は無著菩薩造とし

てあるから、シルヴァン、レヴイ氏の考えたように、その頌も、長行と同様に、無著作ではないかとも思われる。しかしこれは宇井氏の論証したように、長行は世親作であり、頌は彌勒作であるとすべきである（印度哲学研究第一、特に斎藤報恩会時報第三号、「大乗荘厳経論の著者」参照）。そこで撰大乗論に引用せられた例の五頌を、大乗荘厳経論に求めると、それは梵文では、6, Tattva (Sūtrālaṁkāra. p. 23—4) であり、漢訳では、真実品第七の最後の五頌である（大正蔵三一、五九九）。撰大乗論では、七言頌となっており、波羅頗蜜多羅訳では、五言頌となっているが、その内容は少しも異なる所はない。これで見ると、無著は撰大乗論において、中辺分別論の場合と同様に、この大乗荘厳経論をも彌勒作であるとしたことは明らかであろう。

最後に分別瑜伽論に関しては、玄奘訳撰大乗論でいうと、その第四入所知相分（大正蔵三一、一四三下）に、

復有教授二頌。如分別瑜伽論説。

菩薩於定位　観影唯是心　義相既滅除　審観唯自想
如是住内心　知所取非有　次能取亦無　後触無所得

とある。この論は、前の二論と異なり、どこにも存在しないが、前の二論の場合におけると同様に、無著がこれを彌勒作であるとしたと考えることができる。

それならばわれわれの問題とする瑜伽論は、撰大乗論においては、どうなっているかというと、それには玄奘系統の伝承に存するような瑜伽論でもなければ、また真諦系統の伝承に存するような本地撰決択二分のようなものでもない。ここに存するのは、玄奘訳でいうと、ただその増上戒学文第七（大正蔵三一、一四六中）に、

此中増上戒殊勝云何可見。如菩薩地正受菩薩律儀中説。

とあるだけである。もちろん同様のことは、魏訳（同一〇七中）にも、陳訳（同一二六下）にも、また隋訳（同三〇四下）にも存する。これは正しく求那跋摩および曇無讖の伝承に存するような瑜伽論の内容とまったく同一なものである。これには、既述のように、求那跋摩訳の菩薩善戒経のような、また曇無讖訳の菩薩地持経のような単行本が現存するのみでなく、これにまったく相応する梵本 Bodhisattvabhūmi があって、既に荻原氏が前年その一巻を出した。もっともこの菩薩地も、撰大乗論の上で見ると、前の三論の場合におけると同様に、彌勒作とはなってはいない。しかし前と同様の理由によって、われわれは無著がこれを彌勒作としたものであると見ることができる。かように考えて、私は歴史的人物としての彌勒の作の瑜伽論の原形は、この菩薩地であったろうとするのである。

六

瑜伽論が、果して歴史的人物としての彌勒の作であるや否やを明らかにするためには、その伝承の上からこれを吟味することが必要であって、これは従来私の述べて来た所である。しかしこれと共に、その思想内容の上からも、これを吟味することが、同様に必要である。伝承の上から吟味した結果は、既に述べたように、玄奘系統の瑜伽論は彌勒の作でないのは無論のこと、真諦の十七地論や決定蔵論もまた彌勒の作ではなく、真に歴史的人物としての彌勒の作と認むべきものは、求那跋摩や曇無讖の伝えた菩薩地であるということになった。思想内容の上からこれを吟味しても、われわれはやはり同様の結果に到達することができると考える。

従来の考えでは、彌勒の唯識思想は、直ちに瑜伽論に現われているとなした結果、それは頼耶妄識説であるとせられた。なるほど瑜伽論を無造作に彌勒説とすれば、彼の唯識説が頼耶妄識説となるのは当然である。頼耶妄識説は、確かに瑜伽論の中心思想であると共に、大体において無著の撰大乗論や世親の唯識論に一貫せる思想であるといってよかろう。この点から見ると、玄奘系統の瑜伽論も、真諦系統の十七地論や決定蔵論も、まったく異なる所はない。もちろん構

造形式の上からいえば、既に述べたように、玄奘本は五分から成立し、真諦本は二分から成立する。しかし真諦本にない後三分は、瑜伽論としては、付属的なものであって、その思想内容には関係する所がない。頼耶妄識説の現われて来るのは、初二分であって、特にその第二摂決択分、——真諦本でいうと、決定蔵論に、その委しい論釈の存すること は、周知の事実である。かように瑜伽論を初めから彌勒説と定めてかかると、その唯識説は頼耶妄識説となるわけであるが、既に伝承の上から吟味したように、われわれは瑜伽論を問題とするのであるから、彌勒の唯識説を確定するには、これを他の方面の史料に求めなければならない。

彌勒の唯識説に関する著書として、疑うことのできないものに、中辺分別論・大乗荘厳経論、および分別瑜伽論の三種あることは、既に前節において、私が無著の撰大乗論から論証した所である。しかしこの中で、最後の一論は、原本もなく、訳もないのであるから、われわれは今彌勒の思想内容を明らかにするには、前の二論によるべきである。まず中辺分別論について考えると、その中心思想が唯識説であるという点においては、瑜伽論と異なる所はない。すなわち二者は共に阿頼耶識によって迷界が生じ、阿頼耶識によって悟界が起るとするのである。けれども、阿頼耶識そのものの性質に関しては、二者の主張は決して同一ではない。瑜伽論においては、阿頼耶識は妄識であるが、中辺分別論にあっては、それは浄識であり、清浄心性である。清浄心性はいわば絶対主観ともいうべきもので、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。無染無浄という点においては、それは静寂であるから、この意味においては、絶対無といってもよかろう。けれどもこの絶対無は、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、絶対無であればこそ、機縁に遇うと、動き出すのである。たとえば静寂な深淵の水が、風に遇って動き出すようなものである。清浄心性の動き出した所が、阿頼耶識である。ゆえに中辺分別論にあっては、阿頼耶識は如来蔵に外ならない。主観としては、清浄心性も、阿頼耶識も別々に存するものではない。しかし前者は絶

対主観で、その対境は真如であるが、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かというに、それは客塵煩悩に染められるがためである。客塵煩悩に染められるがゆえに、清浄心性はここに阿頼耶識となり、阿頼耶識から雑染の世界が出現する。あた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。けれども風がなければ、波も収まり、元の水に帰するように、客塵煩悩がなくなると、阿頼耶識は動きを止めて、元の清浄心性へ還帰する。そこに悟の世界が露呈する。——これが中辺分別論の中心思想であると信ずる。等しく唯識説であっても、瑜伽論のそれは妄識説であるがゆえに、それはいわゆる中辺分別論のそれは浄識説であるがゆえに、それはいわゆる如来蔵説である。このことは、大乗荘厳経論について考えても、ほとんど同様であると思う。

かように見て来ると、歴史的人物としての彌勒の唯識説は、頼耶浄識説であり、如来蔵説であるから、それは無著の唯識説に異なり、世親の唯識説に異なると共に、したがってまた瑜伽論の唯識説にも異なるといわなければならない。この意味においても、私は瑜伽論は玄奘系統のものも、また真諦系統のものも、共にそれは歴史的人物としての彌勒の作ではないと主張するのである。ここに付説して置きたいのは、菩薩地のことである。この書も、中辺分別論や、大乗荘厳経論と等しく、確かに彌勒の作ではあるが、唯識哲学の史料としては、かの二論ほどに色彩鮮明ではない。けれども大乗荘厳経論がこの書に基いて作られたものであることは、その品目を対照して見ると、次のように明らかになる（Sylvain Lévi; Mahāyānasūtrālaṁkāra. Introdudtion p. 10-11）。

Bodhisattvabhūmi	Mahāyānasūtrālaṁkāra
1. ādhāra	
1 gotra	3 gotra

2	cittotpāda	4	cittopāda
3	svaparārtha	5	pratipatti
4	tattvārtha	6	tattva
5	prabhāva	7	prabhāva
6	paripāka	8	paripāka
7	bodhi	9	bodhi
8	balagotra		
9	dāna		
10	śīla		
11	kṣānti		
12	vīrya	16	pāramitā (1--17)
13	dhyāna		
14	prajñā		
15	saṁgrahavastu	16	—— (72—79)
16	pūjāsevāpramāṇa	17	pūjāsevāpramāṇa
17	bodhipakksa	18	bodhipakṣa
18	bodhisattvaguṇa	19	guṇa
II.	ādhāranudharma		
1	bodhisattvaliṅga	20	caryāpratiṣṭhā (1—2)
2	pakṣa		—— (3—5)
3	adhyāśaya		—— (6)
4	vihāra		—— (9—32)
III.	ādhāraniṣṭhā		
1	upapatti	20	—— (8)
2	parigraha		—— (7)
3	bhūmi		—— (32—41)
4	caryā		—— (42)
5	lakṣanānuvyañjana		—— (49)
6	pratiṣṭhā		—— (43—62)

以上で私は瑜伽論を一方伝承の上から吟味し、他方思想の上から吟味して、それが歴史的人物としての彌勒の作でないことを明らかにしたと考える。それならば瑜伽論はいかにして成立し、いかなる性質を有するものであろうか。これが次の問題となる。もっともその大体の見透しは、以上の所論からも、多少は推測し得られないこともないが、しかしその詳細の吟味になると、決して容易な業ではない。私の研究も、まだそこまでに至らない。ゆえにこれは他の機会に譲らなければならない。

第三　彌勒の唯識哲学の体系書としての中辺分別論頌

イ　中辺分別論頌の原形について

一

唯識哲学の体系書といえば、古来世親の唯識三十論頌や、無著の撰大乗論と共に、彌勒の瑜伽論を指すようである。この中で、唯識三十論頌が体系書であることは、特に論ずるまでもなかろう。また撰大乗論も、同様に立派な体系書であるということができる。しかし瑜伽論を体系書とすることには、私は賛成することはできない。

第一、唯識哲学の体系書といえば、無論それは理論的なものでなければならない。唯識三十論頌や、撰大乗論においては、その中心になるものは、阿頼耶識に基く唯識思想であって、唯識といえば、理論的とも見えるから、それは哲学の原理として、ふさわしい感じがする。しかるに瑜伽論の中心になるものは、瑜伽行思想であって、瑜伽行といえば、実践的であるから、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。

瑜伽論は玄奘の漢訳でいえば、瑜伽師地論といい、百巻から成り（大正蔵三〇 No. 1579）、蔵訳デルゲ版では、Rnal-hbyor spyod-pahi-sa 瑜伽行地といい、八帙に収められる（東北目録 No. 4035—4042）。その内容は、漢訳の順序でいうと、本地・撰決択・撰釈・撰異門・撰事の五分に分れているが、後の三分は、いわば付属的なもので、瑜伽論の重要なものは、初めの二分である。そして唯識哲学の中心思想である唯識も、この第二分に現われてはいるが、この思想は瑜伽論の本義ではなく、瑜伽論の本義ともいうべき中心思想は、第一本地分に現われている瑜伽行であると考える。もちろんこの本地分にも、唯識哲学の中心思想である唯識が予想せられないことはないが、その表面に現われ、瑜伽論の中心思想をなすものは、どこまでも瑜伽行であるといわなければならない。

もっともここで注意したいのは、唯識哲学の体系書は理論的なものであるとはいっても、それは仏教哲学として、本来の性質上純粋理論的なものでなくして、実践理論的なものである。換言すれば、それは理論哲学ではなくして、実践哲学である。ゆえにそれが行を中心とすることは当然である。しかしこの際唯識哲学の体系において、その中心となるべき行は、行は行でも、体験のままの行ではなくして、いわば理論の上に立てられた行である。唯識三十論頌や、撰大乗論のような、唯識哲学の体系書において、その中心となっている行は、唯識という理論的原理の上に立てられた行であるから、それは唯識行といわれる。この唯識行は、唯識智を離れては存在しない。能観の唯識智は、所観の唯識境に対する。唯識境は、一方迷界としては唯識相であり、他方悟界としては唯識性である。能観の唯識智が、唯識相を排棄して、唯識性を獲得するのが、唯識行である。唯識行が現われて、唯識果となる。ゆえに唯識哲学の体系は、境行果で表示せられる。それはしばらく措き、唯識三十論頌や、撰大乗論において、その中心となるものは、唯識行である。しかるに瑜伽論の中心思想である瑜伽行は、唯識という理論的原理の上に立てられた行ではなくして、体験のままの行である。この点から見ると、私は瑜伽論を以て、唯識哲学の体系書とすることはできない。

第二、瑜伽論においても、唯識三十論頌や、撰大乗論と同様に、唯識哲学の体系を表示する境行果が説かれていると見られないことはない。唯識三十論頌においては、慈恩は相性位・初中後・境行果の三釈を挙げているが、従来の考えでは、第一の相性位の科文が、一般に採用せられていたようである。しかし私見では、唯識哲学の体系を表示するものとして、この場合にも、境行果の科釈が適切であると考える。撰大乗論においても、同様に境行果の科釈を立てることができる。

すなわち第一所知依分および第二所知相分が境であり、第三入所知相分ないし第八増上慧学分が行であり、第九果断分および第十得果智分が果である。これも唯識哲学の体系を表示するものとして、摂大乗論の適切な科釈であると考える。

そこで問題とする瑜伽論について見ると、境行果の科釈の現われているのは、付属的な後の三分ではなくして、重要な初めの二分である。初めの二分の中では、第二摂決択分においても、それが考えられないことはないが、私が今ここで問題とするのは、第一本地分である。本地分に境行果の科釈を立てたのは、最勝子が初め、遁倫（これは新しい史料によれば、道倫が正しいといわれるが、恐らくはそうであろう）が完成したといわれる。これによれば、十七地の中では、第一五識身相応地ないし第九無心地が境であり、第十聞所成地ないし第十五菩薩地が行であり、第十六有余依地第十七無余依地が果である。

かように唯識哲学の体系を表示する境行果の科釈は、唯識三十論頌や、摂大乗論におけると同様に、瑜伽論においても、説かれていることは事実である。しかし唯識三十論頌や、摂大乗論の境行果は、大乗の境行果であり、したがって正しく唯識哲学の体系を表示する境行果である。しかるに瑜伽論になると、本地分においては無論のこと、摂決択分においても、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、大乗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摂決択分は、もっぱら阿頼耶識の解釈であるから、これだけは大乗特有の境であるといってもよかろう。しかし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、いずれも特に大乗に限られた境ではない。次に行について考えると、菩薩地のみが大乗に特有な行で、声聞地や、独覚地は、無論非大乗の行であり、聞思修の三地も、また三乗共通の行である。最後に果について考えると、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、大乗の果ではないのである。したがってそれは唯識哲学の体系を表示する境行果ではない。この点から見ても、私は瑜伽論を以て唯識哲学の体系書とすることはできない。

第三、瑜伽論は、従来の仏教学者の考えでは、普通に彌勒説といわれる。ここに彌勒というのは、無著の心上の影である。西蔵訳では、その作者が無著(Thog-med)となっているのは、それがためであろう。しかるに宇井氏は彌勒を歴史的人物となし、この瑜伽論も、他の現観荘厳論・中辺分別論・大乗荘厳経論・分別瑜伽論の四書と共に、その作者であるとした。私も彌勒が歴史的人物であるとすることには賛成する。しかし現観荘厳論等の四書の作者である彌勒と瑜伽論の説者である彌勒とは、その意味が異なると考えるのである。換言すれば、現観荘厳論等の作者である彌勒は、確かに歴史的人物であるが、玄奘訳や西蔵訳の瑜伽論は、歴史的人物としての彌勒の作ではないと思う。

私見によれば、瑜伽論は、伝承の上から見れば、時代によって、その題号も、その説者も、またその内容も異なっていた。第一、西紀六百年代の玄奘およびその系統の伝承によれば、それは瑜伽師地論もしくは瑜伽行地論の題号を有し、明らかに彌勒所説とせられたと共に、その内容も、本地・摂決択・摂釈・摂異門・摂事の五分から成っていた。第二、西紀五百年代の真諦の伝承によれば、そこには瑜伽論という纏まった称呼はなく、単に十七地論および決定蔵論の別称を有していたに止まる。したがってその内容も、玄奘伝承のように、五分ではなく、本地および摂決択の二分であった。その作者も、十七地論は彌勒説とせられたが、決定蔵論には、作者は明記せられなかった。第三、西紀四百年代の求那跋摩および曇無讖の伝承によれば、それに瑜伽論のような全称なきは無論のこと、十七地論または決定蔵論のような別称もなく、単に持地経もしくは善戒経といわれたに過ぎない。したがってその内容も、玄奘伝承の上から見ると、本地分の菩薩地に収縮せられたのである。しかしその説者は、彌勒菩薩に帰せられていたといってよかろう。結局歴史的人物として彌勒の作った瑜伽論は、今日その原文の現存する菩薩地であったことになるわけである。このことはそれが無著の著書である摂大乗論に引用せられている所からも、論証することができる。次に問題になるのは、現存の

瑜伽論がいかにして成立したかということであるが、これについては、私はまだ研究を纏めるまでに至らないが、大体の予想はつけている。すなわち初めに菩薩地分ともいうべき原型が存在して、これが幾多の変遷を経て、十七地論となった頃には、これを修補する決定蔵論ができ、遂に後三分が付加して、現存の瑜伽論となったものであろう。この点から見ても、私は現存の瑜伽論を以て、唯識哲学の組織者としての彌勒の体系書とすることはできない。

それならば世親の唯識三十論頌や、無著の撰大乗論に比較すべき体系書は、彌勒には存在しないかというと、決して存在しないわけではない。私見によれば、ここに論じようとする中辺分別論頌が、正しく唯識哲学の組織者としての彌勒の体系書であると信ずる。

中辺分別論頌は、これをそのまま梵語にかえすと、Madhyānta-vibhāga-kārikā となるべきで、現に西蔵訳デルゲ版の中辺分別論頌の梵名には、Madhyānta-vibhaṅga-kārikā とある。しかし蔵訳ナルタン版では、それは単に Dbus daṅ mthaḥ rnam-par ḥbyed-pa となっており、梵名は Madhyānta-vibhaṅga であるし、その性質から見ても、この論頌の原名は恐らくMadhyāntavibhāga であったろうと思われる。これに関する資料として現存するものは、原頌に漢訳として玄奘訳辯中辺論頌一巻（大正蔵三一 No. 1601）蔵訳として中辺分別頌（東北目録 No. 4021）があり、世親註に漢訳として真諦訳中辺分別論二巻（同上 No. 1599）玄奘訳辯中辺論三巻（同上 No. 1600）があり、蔵訳として中辺分別註（同上 No. 4027）があり、安慧疏に原文 Madhyānta-vibhāga-tikā があり、蔵訳として中辺分別註疏（同上 No. 4032）がある。玄奘訳は経録によると、頌は唐の竜朔元年（A. D. 661）五月一日に訳し、論は同年五月十日に訳したとあるから、これで見ると、前者は前であり、後者は後であって、したがってこの両訳の原本は当時に別存していたように思われる。しかるに玄奘伝によると、彼は顕慶五年（A. D. 660）から竜朔三年（A. D. 663）に至る間に、他の諸論と共に、単に辯中辺論のみを訳したとあるから、これで見ると、論の外に頌はなく、したがって

頌は論から別出したように思われる。蔵訳に別存する所から考えると、前者が事実であったようにも思われるが、真諦が単に論のみを訳した所から考えると、後者が事実であったようにも思われる。しかし今の私としては、いずれとも決定し兼ねる。真諦訳は陳の永定二年から大建元年に至る間に出たと思われるから、西紀にすると、その訳出年代は A. D. 558—569 である。西蔵訳は三本共に、訳者はいずれも Jinamitra, Silendrabodhi, Yeśessde の三人で、その訳出年代は西紀九世紀頃である。原文安慧疏はシルヴァン・レヴイが一九二八年第三回目にネパールに行った時に発見したもので、山口益氏が昭和九年（1934）に名古屋で出版した。

これらの現存する諸資料に現われた中辺分別論頌を見ると、それは大体において同一である。その作者に関しては、玄奘訳の頌や、西蔵訳の頌は、共にこれを彌勒作としているから、この二資料については問題はない。世親註については、西蔵訳はこれを中辺分別註といい、安慧疏については、西蔵訳も原文も、これを中辺分別註疏といっているから、この三資料も前の二資料と同様に、頌を彌勒作としたと見るべきである。ただここで問題になるのは、両漢訳の論である。真諦訳では、単にこれを天親菩薩造といい、玄奘訳でも同様に、それは世親菩薩造となっているから、この点から見ると、頌も長行も、共に世親作であるように思われる。長行が世親造であることには、特に論ずるまでもないが、真諦訳の終りの所にも、

此中辺分別論無上乗品究竟、婆藪槃豆釈伽道人大乗学所造。

我今造二此論一
為二世福慧行一云々

とある。しかし真諦訳も玄奘訳と共に、頌は彌勒作であるとした。すなわちこの両資料には、その初めに次のような帰敬頌がある。

真諦　　玄奘

恭敬善行子　　稽首造二此論一
能造二此正論一　　善逝体所生
為二我等一宣説上　　及教二我等一師上
今当レ顕二此義一　　当二勤顕一斯義一

安慧の梵文疏にも、この頌は出ている。

Śāstrasyāsya praṇetāram　　如来の体から生じた
sugatātmajanyasya I　　この論の作者と
Vaktāraṁ asmādadibhya ca　　わたくしたちのための説者とに恭敬して
abhyarhya yatisye' rtha vivacane II　　この義を顕すに勤めるであろう。

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、註を作るようになったことがわかるのである。かように論じて来ると、中辺分別論頌は、瑜伽論のように、長い間に、いわば自然的に成立したものではなくして、ある時に、ある人によって、いわば人為的に作製せられたものであることは明らかである。その作者も、瑜伽論のそれのように、時代によって動くようなことはなく、初めから確定して、それは唯識哲学の組織者としての彌勒である。

次に中辺分別論頌の内容はどうかというと、それは瑜伽行ではなく述べたものではなくして、唯識という理論的原理に基き、この宗教体験を基礎づけたものである。もちろんここでも宗教体験の表辞としての行は、その中心となっている。しかしそれは体験のままの行ではなくして、理論の上に立てられた行である。この中辺分別論における行は、唯識三十論頌や、摂大乗論のような、唯識哲学の体系書において、その中心となっている行と等しく、阿頼耶識に基く唯識思想の上に立てられた行である。換言すれば、それは瑜伽行ではなくして、唯識行である。もっとも中辺分別論頌には、阿頼耶識という語もなければ、唯識という語も、はっきりとは現われていない。けれどもこの論頌に盛られた思想内容の中心原理が、阿頼耶識に基く唯識であることは、争われない事実といわなければならない。なぜなれば、それは摂大乗論や、唯識三十論頌と等しく、唯識思想と一体不二の関係にある三性を重要な契機として説くからである。中辺分別論頌においては、阿頼耶識の代りに、縁識という語を用いると共に、唯識思想に関しては、一方虚妄分別を唯識相とし、他方空性を唯識性とする。三性でいえば、虚妄分別は依他性であり、空性は真実性である。そして依他性の虚妄分別から、、その所分別として現われたものが、分別性である。いうまでもなく唯識相としての虚妄分別は、その所分別と共に、迷界であり、唯識性としての空性は、悟界であるが、能観の唯識智から見ると、二者は共に唯識境である。阿頼耶識としての縁識は、中辺分別論頌においては、当相と本性とに分れる。それは相当としては、迷界の虚妄分別を展開し、本性としては、悟界の空性を顕現する。阿頼耶識は本性としては、本来清浄なもので、それが偶然に生ずる煩悩に染められるときは、当相として迷界を展開するが、この煩悩がなくなり、元の清浄に還るときは、本性としての阿頼耶識が露呈する。それが悟界の顕現である。この際迷界の展開を止め、悟界の顕現を促すものが、唯識行であり、悟界の顕現した所が唯識果である。そうすると中辺分別論頌の思想内容は、唯識哲学の体系を表示する境行果に外ならないことになる。この意味において、それは彌勒の唯識哲学の体系書であるということができる。

それならばこの境行果は中辺分別論頌にいかに現われているかというと、このことを明らかにするには、われわれはその内容をなす七義について述べなければならない。七義というのは相・障・真実・対治修習・修分位・得果・無上乗がそれである。そこで世親の中辺分別註の両漢訳は、この七義にしたがつて、論頌を次のように七品とした。

真諦	玄奘	原文
第一相品	第一辯相品	Lakṣaṇa-parijccheda
第二障品	第二辯障品	Āvaraṇa-p.
第三真実品	第三辯真実品	Tattva-p.
第四対治修住品	第四辯修対治品	Pratipakṣabhāvanā-p.
第五修住品	第五辯修分位品	Avasthā-p.
第六得果品	第六辯得果品	Phalasyalabha-p.
第七無上乗品	第七辯無上乗品	Yānānuttarya-p.

慈恩はこれに対して境行果の科釈を立てた（大正蔵四四弁中辺論述記 No. 1835 1上）。それによれば、初めの二品が境、次の三品が行、後の二品が果である。この意味に於て、私は彌勒の作である中辺分別論頌は、唯識哲学の体系書として、実に彼の代表作であると考えるのである。

II

ここで問題になるのは、彌勒の唯識哲学の体系書としてのこの中辺分別論頌は、どういう形態を持っているかということである。既に述べたように、この論頌は、諸種の資料――梵文資料・蔵訳資料・漢訳資料に現われている。これらの資料に現われた中辺分別論頌は大同ではあるが、その中に小異が存在しないわけではない。そこでそのいずれに現われているものが、後にできた新しい形であるか、またそのいずれに現われているものが、初めから存在した古い形であるかということが問題になる。中辺分別論頌の形態としては、前者は新形であり、後者は原形である。この論頌がどういう形態を持っているかを明らかにするためには、もちろんわれわれはこの際その新形を捨てて、その原形を取らなければならない。換言すれば、中辺分別論頌の形態論は、その原形論である。

これにつき、まず考えられるのは、梵文資料に現われた中辺分別論頌が、その原形であるということである。梵文資料の中に、この論頌が全文現われているとすれば、それは経ではなく、論であるから、性質上これを以て直ちにその原形であるとしても、大体において、誤りはないであろう。ところがこの梵文資料は、既に述べたように、安慧疏であって、その中には彌勒の論頌は、全文は現われていない。もっとも論頌の語句は、この註疏に全部現われているが、偈頌の形のままでは、この中に出て来ないのも、相当に存するのである。そこでここに偈頌の形として現われているものを基礎にして、蔵訳の偈頌と比較すると、二者は完全に一致する。もとより蔵訳も、それ自身だけでは、漢訳などと等しく、その性質上この論頌の原形を正確に定めることは不可能である。しかしそれが梵文に現存する偈頌と完全に一致するところから見て、梵文に現存しないものも、蔵訳によって、その大体の原形を定めることは、決して不可能ではない。この意味において、中辺分別論頌の蔵訳資料は重要である。われわれは梵文と蔵訳との一致を標準として、中辺分別論頌の原形を定め、これから両漢訳を吟味すると、真諦訳は大体これと一致するが、玄奘訳は一致しない部分も相当に存在する。かくして中辺分別論頌の原形論は、梵文資料を中心として、これに蔵訳資料を参照し、これから漢訳資料を批判することになるわけである。

中辺分別論頌の原形論の吟味は、これを遂行するためには、当然われわれはその各品に入って、一々の偈頌に当らなければならない。しかしその前に、この論頌全体について、一往通観して置くの必要がある。そうすると、ここに解決すべき一つの問題に遭遇する。それはこの論頌が、原形としては、その全体を幾品に分節していたかということである。両漢訳によると、それは七品に分節せられるが、蔵訳および梵文によると、それは五品に分節せられる。漢訳の七品分節

は、既に述べたように、この論頌の内容をなす七義に由来する。七義というのは、相・障・真実・対治修習・修分位・得果無上乗であるが、この論頌がこの七義を内容とすることは、次のように、初頭の偈頌、すなわちいわゆる論体の頌に現われている。

梵文	国訳
Lakṣanam hy āvṛttis tattvaṁ	相と障と真実と
pratipakṣabhāvanā I	対治修習と
Tatrāvasthāphala-	修分位と得果と
prāptiḥyānānuttaryaṁ II	無上乗とである

玄奘	真諦
唯相障真実	相障及真実
及修二諸対治一	研二習対治道一
即此修分位	修住而得果
得果無上乗	無上乗唯爾

これによって、第一相品・第二障品・第三真実品・第四対治修習品・第五修分位品・第六得果品・第七無上乗品と分節する。しかるに蔵訳および梵文は、この七品の中で、対治修習・修分位・得果の三品を一品に纏めて、第四対治修習品となし、無上乗品を第五とする。かように中辺分別論頌の分節には、五品および七品の二種類存するが、そのいずれが原形であるかというと、無論五品分節がその原形である。なぜならば、この五品分節は、梵文並びに梵文と一致する蔵訳に現われているのみでなく、偈頌の数から見ても、得果品は、玄奘が二頌あるとし、真諦が三頌半あるとするのも、同様に一品としては少一品としては少なく、また修分位品には、玄奘が四頌あるとし、真諦が十二頌半あるとするのを加えると、三品合しておよそ二十頌となり、大体において、他の諸品と匹敵することになるからである。なおその内容から見ても、修分位や、得果は、対治修習の中に入れて、決して不似合ではないであろう。さらに漢訳について考えると、真諦訳は七品分節であるとはいっても、それには明らかに五品分節の傾向がある。なぜならば、世親の中辺分別註には、各品を釈した終りに総義

(Piṇḍartha) があるが、真諦の中辺分別論は、これを集議と訳し、対治修習・修分位・得果の三義に対するそれは、梵文の安慧疏や、蔵訳の世親註と等しく、纏めてこれを得果品の終りに出しているからである。ことにその集議の次に、「此処有二四三品一、一対治品、二修住品、三得果品、已広説究竟(ス)」とあるのは、山口益氏もいうように(中辺分別論釈琉序論)その無上乗品の終りに、無上乗品究竟とあると等しく、この「究竟」は、いずれも各品の終りにある完結語であるから、真諦はこの三品を事実上一品としたと見るべきであろう。これに反して玄奘訳は、明らかに七品分節で、例の三品にも、別々に総義を付するのみでなく、その説を奉ずる慈恩は、弁中辺論述記において(大正蔵四四、二八中)、真諦訳の五品的傾向を非難している。もっとも慈恩も、梵文にかかる説のあることを認めているが、それと同時に、七品分節は好梵本によったといっている。しかし私見によれば、これは慈恩の強弁であって、当時の梵本にも、七品分節は決してなかったと考える。それはただ玄奘が意義の透徹を主として、七義から七品分節を作りあげたものであろう。

三

いよいよ中辺分別論頌の各品に入り、その一々の偈頌につき、この論頌が、原形としては、どういう形態を持っていたかを吟味すべき順序となった。

まず第一相品からはじめる。この品に関して、特に注意すべきは、これを他の四品に比較すると、その偈頌がそのままの形で、梵文資料に最も多く現われているということである。梵文や蔵訳で見ると、この品は二十一頌半から成っているが、両漢訳で見ると、二十二頌から成っている。しかし偈頌の形を見ると、梵文資料に現われるものが、そのまま蔵訳資料にも現われると共に、漢訳資料にもほとんど同様に現われている。もっともこれは大体のことで、少しく仔細に検討すると、この品にも、梵文には偈頌の形で現われないものも若干はあるから、われわれはその原形を定めるため

に、梵文の註疏を吟味すると共に、蔵訳を参照しなければならない。この点から見ると、漢訳ことに玄奘訳は、その原形から離れている所もないではないから、厳密に批判するの必要がある。私はこの過程を遂行するために、この品に含まれた全部の偈頌の一々に当るであろう。思想内容の上から、この全部の偈頌を分類すると、相品は二部に分れる。一は虚妄分別に関するもので、二は空性に関するものである。虚妄分別は唯識相であって、換言すればそれは迷界である。空性は唯識性であって、換言すればそれは悟界である。世親の中辺分別註によれば、前者はさらに九種に細分せられ、後者はさらに二種に細分せられる。

虚妄分別が九種に細分せられるとは、それが九種の相を有することで、いわゆる九種相とは、一に有相、二に無相、三に自相、四に摂相、五に入無相方便相、六に差別相、七に衆名相、八に生起相、九に雑染相というのがそれである。第一、有相無相は、一、二の両頌に説かれるが、形の上から見ると、一は梵文に現われ、蔵訳に現われると共に、両漢訳にも同様に現われるから、別に問題はない。しかし二は梵文には偈頌の形では現われていないから、私は詩形を度外視して、単に意味を表わすために、梵文註疏を吟味し、蔵訳を参照して、試みに原文を作ったが（以下同様、これは本書第三ロ「中辺分別論頌の原文並びに国訳とその世親註両漢訳との対照」に掲げることにした）、形としては両漢訳も同様である。第二、自相は三、四の両頌に説かれるが、形の上から見ると、この両頌はいずれも梵文に現われ、蔵訳にも現われると共に、両漢訳にも同様に現われている。第三、摂相は五の一頌に説かれるが、形の上から見ると、一や、三、四と同様で、別に問題はない。第四、入無相方便相は六、七の両頌に説かれるが、形の上から見ると、七は前に述べた趣旨によって、これには問題はない。六は梵文註疏では、その当該場所に、偈頌の形で出ているのは、第一句だけであるが、後に虚妄分別の総義を説いた所に、全頌が纏めて現われている。蔵訳はもちろんのこと、両漢訳もこれに一致する。第五、差別相と衆名相は、八の一頌に説かれる。形の上から見ると、この頌は梵文註疏では、その当該場所に、偈頌の形で出ているのは、前半だけであるが、六と同様に、後に虚妄分別の総義を説いた所に、その後半の分が現われている。形としては蔵訳はもちろんのこと、漢訳も同様である。第六、生起相は九の一頌に説かれるが、形としては前に述べた趣旨によって問題はない。第七、雑染相は一〇、一一の両頌に説かれる。梵文に偈頌の形で現われるのは、一〇頌は前半だけであり、一一頌は後半だけであるから、私は梵文註疏や、蔵訳を参照して、原文を作ったが、形の上から見ると、両漢訳も同様である。

空性が二種に細分せられるというのは、相と安立とである。初めに空性全体の綱目が、一二頌に説かれる。これが梵文に偈頌の形で現われるのは、その第一句に過ぎないので、前に述べた過程によって、原文を作った。しかし形としては、両漢訳も同様であるから、別に問題はない。第一の相は一三の一頌に説かれるが、形の上から見ると、それは梵文に現われ、蔵訳に現われているから、これにも問題はない。第二の安立に関しては、さらに衆名・其義・差別および成立に小分せられる。衆名は一四の一頌に説かれ、其義は一五の一頌に説かれるが、形の上から見ると、前に述べた趣旨によって、この二頌には別に問題はない。差別は次の成立と共に、思想内容の上から見ると、中辺分別論頌としては、最も重要な意義を含有するものであると考えるが、それは一六から二〇に至る五頌に説かれる。一六の一頌は、雑染と清浄との二大差別を説いたもので、それは思想内容としては実に重要であるが、形としては別に問題はない。一七から二〇に至る四頌は、世親註によると、いわゆる十六空を説いたものであるといわれる。一七の一頌は内空・外空・内外空・空空・勝義空の六空を説いたものであるといわれるが、梵文に偈頌の形で現われるのは、その前半だけである。私は例によって、原形としての梵文を作ったが、これには落ちつかない所がある。両漢訳を見ると、共に三句に包容せられ、第四句は、真諦では「所求至得空」とあって、次の頌の第一句と混雑し、玄奘では、この句は次の頌の第一句に入れられている。しかし形としては、私の作ったものが、その原形であろうと考える。一八の一頌は有為空・無為空・畢

竟空・無際空・無散空の五空を説いたものであるといわれるが、形を見ると、梵文に現われたものが、そのまま蔵訳に現われているから、これがその原形であったに違いない。しかるに漢訳を見ると、真諦訳は頌としてではなく、これを長行の中に出している。しかしこれは梵文には一致する。玄奘訳は前の頌の一句がこれに含まれるがゆえに、その第四句「故観此為空」は、まったく彼の加えたもので、原形に存したものとは思われない。一九の一頌は、性空・相空・一切法空の三空を説いたものであるが、形の上から見ると、それは梵文に現われるものが、蔵訳にも現われると共に、両漢訳にも現われているから、その原形であったに違いない。但し真諦訳は、前の頌と等しく、それは頌としてでなく、長行の中にある。二〇の一頌は、非有空・非空性空の二空を説いたものであるといわれるが、梵文には偈頌の形では現われていないから、私は例によって、原形としての梵文を作った。両漢訳も、大体において、これに一致するから、それが原形であろうと考える。最後に成立について述べると、これは二一、二二の両頌に説かれる。この二頌は一六頌と共に、思想内容としては重要な意義を有する。しかし形の上から見ると、二一頌には問題はない。二二頌は梵文や蔵訳には、その前半が現われているだけで、その後半は存在しない。その現われているのは、両漢訳である。ゆえにその原形としては、この頌は前半のみであったとしなければならない。しかしその後半の意味は、梵文註疏には出ているし、また彌勒の唯識思想を徹底させると、ここに至るべきであろうと考える。私は梵文註疏により、漢訳を参照して、梵文を作って見た。これで第一相品の吟味は終ったが、要するにこの品は、その偈頌の形を見ると、細かい点は別として、大体においては、梵文資料に現われたものが、そのまま蔵訳資料に現われると共に、漢訳資料にもほとんど同様に現われているから、ここには中辺分別論頌の原形が、そのままに保持せられて来たと見るべきであろう。

次に第二障品について吟味する。この品は十七頌から成り、頌の数では、いずれの資料も一致する。この点から見ると、第一相品に比較して、それは吟味し易い感がする。しかしこの十七頌の中で、偈頌の形で、梵文資料に現われているものは、わずかに一〇、一三の二頌だけである。その他の偈頌は、ここに出ているものは、一句もしくは二句に止まり、その大半は梵文資料には現われない。そこで私はその大部分に対しては、前に述べた過程に従って、原形としての梵文を作製することにしたのである。

思想内容の上から、障品の偈頌を分類すると、世親によれば、それは十一種となる。大障・小障・加行障・至得障・殊勝障・正行障・因障・入真実障・無上善障・差別趣障・摂障がそれである。第四は覚度地障で、第一は偏行等の五障で、第一大障から第五殊勝章に至るまでの五障をこれに入れる。第二は加行九結障で、第六正行障がそれである。第三は慈恩は因障といい、安慧は菩薩障と称したが、第一因障がそれである。第四は覚度地障で、第八入真実障から第十差別趣障に至るまでの三障をこれに入れる。第五は略説で、第十一摂障がそれである。

今この五種の分類に従って、障品の原形を吟味すると、第一、偏行等の五障は、蔵訳で見ると、一の一頌の前三句に現われている。この一頌は、梵文資料には、偈頌の形では現われていないから、私は原形としての梵文を作った。それが蔵訳の通りであるのは無論である。漢訳を見ると、真諦訳では、形としては、それはこの原形に一致するが、玄奘訳では、この三句は一頌となり、その第四句は、次の二の第一句となっている。

第二、加行九結障は、蔵訳で見ると、一の第四句から三の第三句に至るまでに説かれる。この中で、梵文資料に、偈頌の形で、初めて現われて来るのは、二の第一句の初めだけで、その他には存しないから、私はこれに対して、原形としての梵文を作った。それが蔵訳の通りであるのは無論である。漢訳で見ると、真諦訳では、二の一頌には、第一句はない。これは一の第四句と二の第一句とを併せて、一の第四句にしたからである。ここの所は、原形で見ると、

九種の煩悩相は（一の第四句）、
諸結の障で（二の第一句）、

であると思うが、真諦はこれを併せて、

九結名二惑障一

としたのである。三の一障は、原形の通りで、加行九結障は、その第三句までに入れられる。しかるに玄奘訳では、二の第一句は、原形の一の第四句、その第一句は、原形の二の第一句に相当するから、その第三句および第四句には、原形の第二句と第三句の前半としか這入らない。そこでその三の一頌には、原形でいえば、二の第三句の後半から、三の第三句までを入れることになったのである。

第三、因障もしくは菩薩障は、蔵訳で見ると、三の第四句から、十の前半までに説かれている。この中で、梵文資料に、偈頌の形で現われているものは、三の第四句、四の前半、九の第一句から第三句まで、並びに一〇の前半である。それは無論蔵訳の通りである。漢訳を見ると、真諦から、私はその他の部分に対して、原形としての梵文を作った。漢訳は形の上では、三の第四句から一〇の前半に至るまで、原形と完全に一致する。但し一〇の前半は、第一句で原形の二句の意味を尽しているから、第二句は、形を整えるために、真諦がこれを付加したものであろう。しかるに玄奘訳では、原形にある三の第四句は存しないが、その他の部分は、形の上では、真諦訳と同様に、完全に原形と一致する。

第四、覚度地障は、梵文や蔵訳で見ると、一〇の後半から、一六に至るまでの六頌半に説かれている。この中で、梵文資料に、偈頌の形で現われているものは、一〇の後半、一一の第一句、一二の前半、並びに一六の第二句であるから、私はその他の部分に対して、原形としての梵文を作った。漢訳を見ると、真諦訳では、形の上では、一〇の後半から、一六に至るまで、悉く完全に原形に一致する。しかるに玄奘訳では、これを原形に比較すると、その間に多少の出入がある。すなわち玄奘訳では、一二の第四句に「解脱」が入れられているが、原形では、これは一三の第一句に入

り、それは「解脱」と「善無尽」とを含んで居る。したがってその第二句は「善無間」となっているのに、玄奘訳では、この第一句と第二句とに、「善無尽」と「善無間」とが含まれている。また原形では、一五にあるべき「無雑染清浄」が、玄奘訳では、一四の第三句に入れられたがために、その一五が「法無別」と「無分別」とが重複するようになったと思われる。

第五、略説は一七の一頌に説かれている。これは撰障で、それに煩悩所知の二障あることを述べたものであるが、形の上から見ると、梵文に偈頌の形で現われたものが、蔵訳に現われていると共に、両漢訳にもほとんど同様に現われているから、別に問題はない。

次に第三真実品に就いて吟味する。この品は、いずれの資料から見ても、二十三頌から成る。この点においては、それは第二障品と同一な関係にある。しかし両漢訳は、互に出入があるのみでなく、梵文や蔵訳とも、一致しない所がある。偈頌の形で、梵文に現われた分量から見ると、この品は、第二障品に比較すると、その部分がはるかに多いが、第一相品に比較すると、それは相当に少ない。そこで私は、この梵文の存しない部分に対し、例によって梵文註疏や、蔵訳・漢訳、特に真諦訳を参照して、原形としての梵文を作製したのである。

思想内容の上から見ると、この品は十真実を説いたものである。慈恩が境行果の科釈において、この品と次の対治修習品とを併せて、行としたように、この十真実は、彌勒の唯識哲学としては、行の基礎になると見るべきであろう。いわゆる十真実とは、一に根本真実、二に相真実、三に無顚倒真実、四に果因真実、五に麤細真実、六に極成真実、七に浄境真実、八に摂受真実、九に差別真実、十に善巧真実がそれである。初めの二頌は、その列名を挙げ、後の二十一頌は、その義を述べる。列名を挙げた一、二の両頌の中で、梵文に現われたものは、当該場所としては、わずかに一の第一句に過ぎないが、二の後半は一五の前半に存するので、私はその他の部分に対して、原形としての梵文

を作った。それが蔵訳の通りであるのは無論である。漢訳を見ると、真諦訳では、二頌は共にこの原形に完全に一致する。しかるに玄奘訳では、二は原形に一致するが、一の方は、その第一句は彼の付加したもので、原形の意味は、これを除いた他の三句で尽きる。

真実の義を説いたものの中で、第一は根本真実である。これは分別・依他・真実の三性を説いたものである。それが根本真実といわれるのは、これを基礎として、他の九真実が建立せられるからである。この根本真実は、いずれの資料を見ても、三の一頌に説かれている。この頌の中で、偈頌の形で、梵文資料に現われているものは、その第一句だけであるから、私はその他の部分に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは無論である。漢訳を見ると、形の上では、両訳共にこの原形に一致するから、別に問題はない。第二、相真実は三性の相を説いたもので、いずれの資料を見るも、四と五の前半との一頌半に出ている。この一頌半の中で、偈頌の形で、梵文資料に現われているものは、四の前半であるから、私はその他の部分に対して原形としての梵文を作った。漢訳を見ると、形の上では、両訳共にこの原形に一致するから、別に問題はない。第三、無顚倒真実は、無常・苦・空・無我を三性の上から、換言すれば、根本真実によって建立したものである。以下の諸真実も、この点においては、同様である。それはともかく、この無顚倒真実は、梵文や蔵訳では、五の後半から八の第一句に至るまでに述べられている。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われているものは、五の第三句、六の第三句、および七の前三句であるから、私はその他の部分に対して、原形としての梵文を作った。漢訳を見ると、真諦訳では、無常を説くのに、五の後半と六の前半の一頌を用い、苦に六の後半、空に七の前半、無我に七の後半を用いる。したがってそれは完全に原形に一致する。しかるに玄奘訳では、無常を説くのに、五の後半を用い、苦に六の前半、空に六の後半、無我に七の前半を用いる。したがって七の後半は残るわけであるから、原形や真諦訳にない「如次四三種、依根本真実」という二句が挿入せられることになった。これは玄奘が意味を到徹せしめるために、付加したものである。ここで問題になるのは、八の第三句である。私はこれを Duḥkhalakṣaṇāni-uktaṁ　苦の相が説かれた。としたが、真諦は「苦相等已説」と訳し、玄奘は「苦三相已説」と訳する。これは安慧釈では、無顚倒真実の中に入れられているが、実をいえば、それは無顚倒真実から次の果因真実に至る、いわばつなぎの文句であるから、慈恩釈のように、果因真実の中に入れた方が適当であろう。

第四、果因真実は、苦集滅道の四諦をば、三性の上から説いたもので、梵文や蔵訳では、八の第二句から、九に至るまでに、述べられている。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、八の後三句、九の前三句であるから、私は九の第四句に対し、原形としての梵文を作った。漢訳を見ると、真諦訳では、八も九も、この原形に一致する。但し蔵経では、八の第三句として「集諦亦有三」という一句があるが、これは長行の中に入れられるべきである。しかるに玄奘訳では、八の第二句はなく、そのかわりに「集亦有三種」とあるが、これは訳者の付加したもので、原形には一致しない。

第五、麤細真実は、三性の上から、真俗二諦を説いたもので、いずれの資料を見ても、十、十一の二頌に述べられている。この中では、その大部分が、偈頌の形で、梵文資料に現われており、その現われていないものは、わずかに十の第一句だけである。私が原形としての梵文を作ったのも、この一句に止まる。漢訳を見ると、真諦訳では、まったく原形に一致する。しかるに玄奘訳では、原形に比較して、大分の出入がある。すなわち原形や真諦訳では、俗諦に対して、十の前三句を用い、真諦に対して、十一の一を用いる。ゆえにその間に自ら省略したものもあれば、付加したものもあるわけである。

第六、極成真実には二つがある。一は世間極成で、これは分別性によって建立せられ、二は道理極成で、これは三性

によって建立せられる。いずれの資料を見ても、この真実は十二の前半に説かれている。ここは偈頌の形で、梵文資料に現われ、蔵訳に現われると共に、漢訳にもほとんど同様に現われているから、別に問題はない。但し真諦訳を見ると、蔵経では「安立成就者」、「離名無体故」という二句が、偈頌の中に入れられているが、これは長行の中に入れられるべきである。第七、浄境真実は、二障浄智の所行が、真実性によって建立せられることを説いたもので、いずれの資料を見ても、それは十二の後半に収められている。ここは偈頌の形で、梵文資料に現われていないから、私はこれに対し原形としての梵文を作った。それが蔵訳に一致すべきはもちろんである。漢訳を見ると、両訳共にこの原形に一致するから、別に問題はない。第八、摂受真実は、相名分別真如正智のいわゆる五法が、いかに三性に摂在せられるかを説いたもので、いずれの資料を見ても、それは十三の一頌に収められている。この一頌の中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、前の三句であるから、私はその第四句に対して、原形としての梵文を作った。漢訳を見ると、真諦訳では、原形と等しく、相・分別・名の三は二性に摂せられ、真如・正智の二は、一性に摂せられる。しかるに玄奘訳では、独り名を遍化所執に配し、相、分別の二を依他に配し、真如・正智の二を円成実に配する。第九、差別真実は、生走真実・相真実・識真実・依処真実・邪行真実・清浄真実・正行真実のいわゆる七真実を列挙し、それがいかに三性に摂在せられるかを説いたものである。いずれの資料を見ても、それは十四の一頌に収められる。この一頌は、偈頌の形で、梵文資料に現われ、蔵訳に現われると共に、漢訳にも、ほとんど同様に現われているから別に問題はない。

第十、善巧真実は、十種の我見を対治するために説かれたものである。十種の我見はいかにして生ずるかというに、彌勒によれば、十法において、十執を起すがためである。いわゆる十法とは、一に編、二に界、三に処、四に縁起、五に処非処、六に根、七に世、八に四諦、九に乗、十に有為無為である。またいわゆる十執とは、この十法に応じて、一に一執、二に因執、三に受者執、四に作者執、五に自在執、六に増上執、七に常住執、八に染浄所依執、九に観者執、十に縛解者執である。これは梵文や蔵訳で見ると、十五から二十三に至るまでの九頌に述べられている。初めに善巧真実の全体について説き、後に十法の一々について個別的に説く。

まずその全体の説明を見ると、それは十五から十七の前半に至るまでの二頌半に収められる。ここはその全文が、偈頌の形で、梵文資料に現われると共に、蔵訳にも現われる。しかし漢訳を見ると、両訳は共に十五の前半を欠いている。これは次のような諸真実の列名を挙げた、二の後半とまったく同一である。

善巧真実は十種で我見対治のためである。

Dośādākāuśalya tattvamātmadṛṣṭipratipakṣatā I　讃

真諦	玄奘
勝智実十種　為レ対二治我見一	十善巧真実　皆為レ除二我見一

したがって両訳は、重複を避けるために、ここではこれを省略したものであろう。ゆえに漢訳ではここは十五、十六の二頌となるわけである。但し真諦訳では、ここに省いた十五の前半を除くと、他の部分はまったく原形に一致するのに、玄奘訳には多少の出入がある。すなわち十五の第一句にある「於蘊等我見」は、原形や、真諦訳にはなく、原形で見ると、これは真諦訳の十六の第二句にある「此処生我見」に相当する。

次にその個別的の説明を見ると、第一、蘊は梵文や蔵訳では、十七の前半に説かれているが、漢訳では、その前半である。ここは偈頌の形で、梵文に現われ、蔵訳に現われると共に、漢訳にもほとんど同様に現われているから、別に問題はない。第二、界は梵文や蔵訳では、十八の前半に説かれているが、漢訳では、十七の後半である。ここも偈頌の形で、梵文に現われ、蔵訳に現われると共に、漢訳にもほとんど同様に現われているから、別に問題はない。第三、処は梵文や蔵訳では、十八の後半に説かれているが、漢訳では、その前半である。ここも前の二者と同様に、問題はない。第四、縁起は梵文や蔵訳では、十九の前半に説かれているが、漢訳では、十八の後半である。ここにも問題のないこと

は、前と同様である。第五、処非処は梵文や蔵訳では、十九の後半と二十の前半との一頌に説かれているが、漢訳では十九の一頌である。ここは偈頌の形で、梵文資料に現われているものは、十九の第三句だけであるから、私はその他の部分に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、真諦訳では、この原形に一致するが、玄奘訳では、前三句で、原形の意味は尽きているから、第四句は訳者の付加したものである。第六、根は梵文や蔵訳では、二十の後半に説かれているが、漢訳では、その前半である。ここは偈頌の形で、梵文資料に現われ、蔵訳に現われると共に、漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳では、第三の一句で、原形の意味は尽きているから、第四句は訳者の付加したものである。

第八、四諦は梵文や蔵訳では、二十一の後半と二十二の前半との一頌に説かれるが、漢訳では、二十一の一頌である。ここでは偈頌の形で、梵文資料に現われているものは、二十一の後半であるから、私は二十二の前半に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、玄奘訳では、前三句で、原形の意味は尽きているから、第四句は訳者の付加したものである。これは玄奘の常例であるが、この際不思議に思われるのは、常に原形に一致する真諦訳が、ここでは明らかにそれと相違し、第四句を「為此不浄浄」となすことである。第九、乗は梵文や蔵訳では、二十二の後半と二十三の第一句に説かれているが、漢訳では、真諦は二十二の前三句に収め、玄奘はこの一頌に収めた。ここで偈頌の形で、梵文資料に現われているものは、二十二の第三句および第四句の初めであるから、私はその他の部分に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、真諦訳では、この原形に一致し、玄奘訳では、前三句で、原形の意味は尽きているから、第四句は訳者の付加したものである。第十、有為無為は梵文や蔵訳では、二十三の後三句に説かれているが、漢訳では、真諦は二十二の第四句と二十三の一頌とをこれにあて、玄奘は二十三の一頌をこれにあてた。ここでは偈頌の形で、全文が梵文資料に現われ、蔵訳もこれに一致する。漢訳を見ると、真諦訳では、原形にない有為法と無為法との語句が挿入せられるが故に、三句が一頌となると共に、最後の一句として、これも原形にない「此十名真実」の一句が付加せられている。玄奘は自由に意訳したが、大体において、それは原形を離れないといってよかろう。

四

次に第四対治修習品について吟味する。この品には、対治修習の義が説かれると共に、修分位および得果の両義が、これに併せて説かれている。これが全体として見た中辺分別論の原形であることは、私の既に述べた通りであるが、それがために、漢訳が一義に一品をあて、これを三品としたことは、後の形態であると考えなければならない。このことは各品の個別的吟味に入って、今この対治修習品を問題とするに際しては、特に注意して置くの必要がある。

まず対治修習の義から始める。梵文や蔵訳では、この義は十二頌半に述べられ、真諦訳もこれに一致するが、玄奘訳では十四頌である。偈頌の形で、梵文資料に現われた分量から見ると、それはほとんど第三真実品に匹敵する。ゆえに私はその梵文資料に現われない部分に対しては、真実品におけると同様に、梵文註疏や、蔵訳、漢訳、特に真諦訳を参照して、原文としての梵文を作製したのである。

思想内容の上から見ると、これは唯識哲学の修行を説いたものであると考えられるが、その綱目は小乗仏教の三十七道品で、これを唯識義の上から述べたものである。いわゆる三十七道品とは、四念住・四勤・四神足・五根・五力・七覚支・八正道の七分である。そこでこの順序に従って、その形態を吟味すると、第一は四念住である。これは念の対象として、身（麤重）受（受因）心（我事）法（不迷）を説いたものである。いずれの資料を見ても、ここでは一の一頌に収められる。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、第一句だけであるから、私は他の三句に対して、

原形としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳共にこの原形にほとんど一致するから、別に問題はない。第二、四勤は悪と善に対して、未生と已生の上から、遠離と生起を説いたものである。いずれの資料を見ても、二の一頌に収められる。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、一と同様に、第一句だけであるから、私は他の三句に対し、原形としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、一と同様である。第三、四神足は欲勤心思であるが、これを説くために、ここでは五失を断じて、八断行を修することが述べられている。梵文や蔵訳では、三から六の前半に至るまでの三頌半に収められるが、漢訳では、真諦訳はこれに一致し、玄奘訳では四頌である。初めに三の一頌は、一般的に五失を断じて、八断行を修することを説く。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、第一句だけであるから、私は他の三句に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳共にこれにほとんど一致するから、別に問題はない。次に四の一頌は、五失として懈怠・聖言忘失・惛沈掉挙・不作為・作為を列挙する。偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、その前半であるから、私はその後半に対して、原文としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳共にほとんどこれに一致するから、別に問題はない。終りに五と六の前半の一頌半に、八断行を説く。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、五の前半であるから、私はその他の部分に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、真諦訳ではこれに一致する。しかるに玄奘訳では、五の前半を延ばして、五の一頌となし、したがって「為断除懈怠」、「修欲勤信妄」の二句を付加し、さらに五の後半と六の前半を併せて、六の一頌としたが、ここでは四句を三句に纏め、「為除余四失」と云う一句が付加せられている。第四、五根は信勤念定慧で、梵文や蔵訳では、六の後半と七の前半の一頌に説かれるが、真諦訳ではこれに一致する。しかるに玄奘訳では、七の一頌に収められる。

この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、六の後半であるから、私はその他の三句に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳共にこの原形に一致するから、別に問題はない。第五、五力は五根に勝れた勢用のある所をいったもので、それは因果によって次第が立てられるが、五根の外に五力があるわけではない。これは梵文や蔵訳では、七の後半に説かれるが、真諦訳もこれに一致する。しかるに玄奘訳では、八の前半である。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、その前半であるから、私はその後半に対して、原形としての梵文を作った。漢訳を見ると、両訳共にこれに一致するから、別に問題はない。ここに五根および五力に対して、順決択分の摂在が説かれている。彌勒によれば、上来述べた四神足までが、いわゆる順解脱分で、五根および五力は順決択分に属し、後に説く七覚支が見道に属し、八正道が修道に属するとしたようである。そこで順決択分の中で、燸頂の二は五根の位にあり、忍世第一の二は五力の位にあるとする。これを説いたものが、梵文や蔵訳では、八の前半で、真諦訳もこれに一致するが、玄奘訳では八の後半である。ここは偈頌の形で、梵文資料に現われ、蔵訳にも現われると共に、同様に漢訳にも現われるから、別に問題はない。第六、七覚支は念・択法・勤・喜・安・定・捨であるが、ここではこれを覚の上から説き、所依（念）・自性（択法）・出離（勤）・利益（喜）・無染の三（安・定・捨）とした。これは梵文や蔵訳では、八の後半と九の一頌半に説かれ、真諦訳もこれに一致するが、玄奘訳では九、十の二頌である。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、八の第三句と九の後半であるから、私はその他の部分に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、真諦訳はこれに一致する。しかるに玄奘訳では、三無染の説明として「故軽安定捨」「説為無染支」の二句が付加せられる。第七、八正道は正見・正思・正語・正業・正命・正勤・正念・正定である。これを分別（正見）と、得せしめる（正思）と、他を信ぜしめる三種（正語・正業・正命）と、対治の三種（正勤・正・念正定）とで説いたものが、十の一頌であ

り、更に他を信ぜしめる三種を見(正語)・戒(正業)・知足(正命)で説き、対治の三種を煩悩(正勤)・随煩悩(正念)・自在(正定)で説いたものが、十一の一頌である。但し玄奘訳では、前者を十一の一頌に収め、後者を十二の一頌に収めた。十の一頌の中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、第一句だけであるから、私は他の三句に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳共にこれに一致するから、別に問題はない。十一の一頌は、偈頌の形で、梵文資料に現われ、蔵訳に現われると共に、漢訳にも同様に現われているから、別に問題はない。かように三十七道品を説いた後に、これを総摂したものが、第八の修習略説である。この中で、顚倒と随応とに関して、対治修習に三種を分けたものが、十二の一頌であり、菩薩の対治と二乗のそれとが異なることの三種を挙げたものが、十三の前半頌である。但し玄奘訳では、前者を十三の一頌に収め、後者を十四の一頌に収めた。十二の一頌の中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、第一句だけであるから、私は他の三句に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳共にこれに一致するから、別に問題はない。十三の前半は、偈頌の形で、梵文資料に現われたものが蔵訳にも現われ、真諦訳にも一致する。しかるに玄奘訳はこれを一頌とするが、原形の意味は第一句と第三句で尽きているから、第一句と第四句は訳者の付加したものである。

次に修分位の義について吟味すると、これは梵文や蔵訳では、十三の後半から十六に至るまでの三頌半に説かれる。しかるに漢訳を見ると、真諦訳では、それは修位品の一から四の後半に至るまでの三頌半に収め、玄奘訳では、弁修分位品の一から四に至るまでの四頌に収めた。これは対治修習の分位を述べたもので、初めに十八位を列挙し、次にこれを三種に分け、終りに人の建立を説いた。初めに十八位とは、一には因位、二に入位、三に加行位、四に果位、五に有作位、六に無作位、七に殊勝位、八に上位、九に無上位、十に勝解行位、十一に証入位、十二に出離位、十三に受記位、十四に説者位、十五に摧頂位、十六に証得位、十七に勝利位、十八に成所作位である。これは梵文や蔵訳では、十三の後半から十五の第三句に至るまでに説かれている。漢訳では、真諦訳は修住品の一から三の第一句に至るまでに収め、玄奘訳は弁修分位品の一・二の二頌に収めた。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、一三の第三句だけであるから、私はその他の部分に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、真諦訳では、十三の後半は、一の第二句「因八行至得」に入れ、その第一句「修住有四種」は訳者の付加したものである。十四は一の後半と二の前半の一頌に一致し、十五の前三句は、二の後半と三の第一句に一致する。しかるに玄奘訳では、十三の後半は、一の第三句でその意味を尽し、第一および第二の「所説修対治」「分位有十八」という二句は、訳者の付加したものである。十四は一の第四句と二の前半に、十五の前三句は、二の後半に収められた。次の三種の分類は、一に不浄位、二に浄不浄位、三に清浄位である。これは梵文や蔵訳では、十五の第四句から十六の前半に説かれるが、漢訳では、真諦訳は三の一頌に延ばした。これは偈頌の形で、梵文資料に現われ、蔵訳もこれに一致する。漢訳を見ると、真諦訳はこれに一致し、玄奘訳は三句を四句の一頌に延ばした。終りに人の建立は、梵文や蔵訳では、十六の後半に説かれるが、漢訳では、真諦訳は四の前半であり、玄奘訳は四の一頌である。これは偈頌の形で、梵文資料に現われ、蔵訳もこれに一致する。漢訳では、真諦訳はこれに一致し、玄奘訳はこれを一頌に延ばした。

終りに得果の義について吟味すると、これは梵文や蔵訳では、十七から十九の前半に至るまでの二頌半に説かれるが、漢訳では、真諦訳は得果品の一から三の前半に至るまでの二頌半であり、玄奘訳は弁得果品の一と二の二頌である。これは初めに五果を説き、後に十果を説く。初めの五果は迷悟の果で、後の十果は発菩提心から如来地に至るまでの修行果である。初めの五果は、一に異熟果、二に増上果、三に等流果、四に士用果、五に離繋果である。これは梵文

や蔵訳では、十七の一頌であり、真諦訳は得果品の一の一頌である。この由で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、十七の第一句だけであるから、私は他の三句に対しては、原形としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳共にこれに一致するから、別に問題はない。次の十果は、一に上々果、二に初果、三に数習果、四に究竟果、五に随順果、六に対治果、七に離繫果、八に殊勝果、九に上果、十に無上果である。これは梵文や蔵訳では、十八から十九の前半に至るまでの一頌半に説かれる。漢訳では、真諦訳は得果品の二から三の前半に至るまでの一頌半であり、玄奘訳は弁得果品の二の一頌である。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、十八の第一句だけであるから、私は他の部分に対しては、原形としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、真諦訳はこれに一致する。しかるに玄奘訳はこれを一頌に縮少した。

最後に第五無上乗品について吟味する。この品は、梵文や蔵訳では、三十頌から成るが、漢訳では真諦訳は大体これに一致する。しかるに玄奘訳は、これを二十九頌となし、他本と比較すると、その間に相当な出入がある。偈頌の形で、梵文資料に現われた分量から見ると、この品は、第四対治修習品や、第三真実品に匹敵する。ゆえに私はその梵文資料に現われない部分に対しては、前と同様に、梵文註疏や、蔵訳・漢訳、特に真諦訳を参照して、原文としての梵文を作製することにしたのである。

思想内容の上から見ると、この品は、第四対治修習品と等しく、唯識哲学の行に関係する。第四品が、行（Pratipatti）、境（Ālambana）、果（Samudāgama）を述べたように、この第五品も、行（Pratipatti）、境（Ālambana）、果（Phalaprāpti）を述べている。しかし二者の間には、差異がないわけではない。一、前者では、位は行果の中に入れることができるから、境行果の科釈からいえば、行果の二だけを説いたことになるが、後者では、明らかに境行果の三を説いている。但し唯識哲学の境といえば、それは能観の智に対する所観の境であるから、一方に迷界としての唯識相が考えられると共に、他方に悟界としての唯識性が考えられる。しかるにここに説かれる境は、安立・法界・所立・能立・任持・印持・内持・通達・増長・分証・等運・最勝の十二種であるから、いずれも迷界としての唯識相ではなくして、悟界としての唯識性である。もっとも中辺分別論頌としては、すでに第一相品において、迷界としての虚妄分別と、悟界としての空性とが述べられたから、能観の唯識智に対する所観の唯識境は、完全に説かれていることになるわけである。二、さらに二者の甚だしい差異を述べると、第四品の行は、唯識義を基礎とするとはいっても、その内容をなすものは、小乗仏教の三十七道品である。しかるにこの第五品の行は純粋に大乗行であり、その内容は、主として十波羅蜜である。それはいわゆる無上の行である。

この品によれば、無上乗には三種がある。行無乗・境無乗・証得（果）無乗がそれである。無上乗に三種あることは、梵文や蔵訳では、真諦訳はこれに一致する。しかるに玄奘訳はこれを延ばして、一の一頌とした。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、第一句だけであるが、山口益氏が、他の二句も、蔵訳から梵文に還元したから、私はこれによった。漢訳を見ると、真諦訳はこれに一致し、玄奘訳も、形は別として、意味はこれに一致する。

三無上乗の中で、まず行無上乗から吟味すると、梵文や蔵訳では、それは一の第四句から二十七に至るまでに説かれるが、漢訳では、真諦訳は大体これに一致する。しかるに玄奘訳は、二から二十七までに至る二十六頌となし、その間に相当な出入がある。一に最勝行、二に作為行、三に随法行、四に離二辺行、五に差別行、六に無差別行がそれである。行に六種があることは、梵文や蔵訳では、一の第四句から、二の前三句に至るまでに説かれるが、漢訳では、真諦訳はこれに一致する。しかるに玄奘訳は、これを二の一頌とした。この中で、偈頌の

形で、梵文資料に現われたものは、一の第四句だけであるから、私はその他の三句に対して、原文としての梵文を作った。蔵訳がこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳は共にこれに一致するから、別に問題はない。そこで行の内容に入ると、第一、最勝行には、十二種があるとせられる。一に広大、二に長時、三に所為、四に無尽、五に無間、六に無難、七に自在、八に摂受、九に発起、十に至得、十一に等流、十二に究竟がそれである。このことは梵文や蔵訳では、二の第四句から四の前半に至るまでに説かれるが、漢訳では、真諦訳はこれに一致する。しかるに玄奘訳は三と四の前半の一頌半に収めた。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、二の第四句と三の第一句だけであるから、私はその他の部分に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、真諦訳はこれに一致する。しかるに玄奘訳は、二の第四句を三の第一句に入れ、三と四の前半の六句をば、三の第二句から四の前半の五句に縮少した。しかしそれも形は別として、意味は原形に一致する。この最勝行は、その内容をいえば、十波羅蜜であるが、それは梵文や蔵訳では、四の後半から七の前半に至るまでの三頌に説かれる。漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳はこれを四の後半から六に至るまでの二頌半に縮少した。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、四の後半、および六の前半であるから、私はその他の四句に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳では、真諦訳はこれに一致する。玄奘訳も形は別として、意味は原形に一致する。第二、作為行とは聞思修の三慧によって、大乗を思惟することで、これには善根の界を増長するの功徳があると共に、十法行が相応し、それに無量の功徳が伴うとせられる。これは梵文や蔵訳では、七の後半から十に至るまでの三頌半に説かれる。漢訳では、真諦訳はこれに一致し、玄奘訳では、七から十の前半に至るまでの三頌半に収めた。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、七の後半、八の後半、九の前三句、および十の後半であるが、八の前半は山口氏が蔵訳から梵文に還元したから、私はその他の三句に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳は共にほとんどこれに一致するから、別に問題はない。

第三、随法行に関しては、梵文や蔵訳では、十一から二十七に至るまでの十七頌に説かれる。漢訳では真諦訳はここに二句を欠いているが、その他の部分では、梵文や蔵訳に一致する。しかるに玄奘訳は、これを十の後半から二十七に至るまでの十七頌半に収めているが、これは梵文や蔵訳では、十一の前半に収められる。

初めに随法行には二縁によって大果を得ることが説かれているが、その間に相当に出入がある。

漢訳では、真諦訳はこれに一致し、玄奘訳は十頌の後半に収めた。ここは偈頌の形で、梵文資料に現われ、蔵訳に現われると共に、漢訳も両訳共にこれに一致するから、別に問題はない。次に随法行に無散転変と無倒転変とが説かれているが、これは梵文や蔵訳では、十一の後半頌に収められる。漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳はこれを延ばして、十一の一頌とした。ここは偈頌の形で梵文資料に現われると共に、蔵訳にも現われる。漢訳では、真諦訳はこれに一致すると共に、玄奘訳も形は別として、意味は原形に一致するから、別に問題は存しない。次に無散転変と無倒転変の中で、前者に自性（起）、外（境に於ける流）、内（味著と悟沈掉挙）、相（他を信ぜしめること）、麤重（我執ある作為）、作為（下劣心）の六種あることが説かれるが、これは梵文や蔵訳では、十二と十三の前半の一頌半に収められる。漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳は十二の一頌に縮少した。この中で、偈頌の形で梵文資料に現われたものは、十二の第一句だけであるから、私はその他の五句に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは無論のことである。漢訳を見ると、真諦訳はこれに一致する。玄奘訳も、形は縮少したが、意味は原形に一致する。次に無倒転変に十種あることが説かれる。一に文無倒、二に義無倒、三に作為無倒、四に不動無倒、五に自相無倒、六に通相無倒、七に染浄無倒、八に客無倒、九に無怖無倒、十に無高無倒がそれである。これは梵文や蔵訳では、十三の

後半と十四の前半の一頌に収められる。漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳は十三の一頌に収めた。ここで偈頌の形で梵文資料に現われたものは、十三の後半頌であるから、私は十四の前半頌に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、もちろんのことである。漢訳を見ると、両訳共にこの原形に一致するから、別に問題はない。

進んで随法行の十無倒転変の内容に入る。㈠は文無倒であるが、これは梵文や蔵訳では、十四の後半と十五の前半の一頌に収められる。漢訳では、真諦訳はここに十四の第四句の一句を欠いているから、三句となり、玄奘訳は十四の一頌に収めた。ここは偈頌の形で、梵文資料に現われたものが、蔵訳にも現われると共に、漢訳も両訳共にこれに一致するから、別に問題はない。㈡は義無倒であるが、これは梵文や蔵訳では、十五の後半と十六の前半の一頌に収められる。漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳は十五の一頌に収めた。ここでも、前の文無倒の場合に於けると等しく、偈頌の形で、梵文資料に現われたものが、蔵訳にも現われると共に、漢訳も両訳共にこれに一致するから、別に問題はない。㈢は作為無倒であるが、これは梵文や蔵訳では、十六の後半と十七の前半の一頌に収められる。漢訳では、真諦訳はここに十七の第二句の一句を欠いているから、三句となり玄奘訳は十六の一頌に収めた。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、十六の後半頌であるから、私は十七の前半頌に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両漢訳共にこれに一致するから、別に問題はない。㈣は不動無倒であるが、梵文や蔵訳では、十七の後半と十八の前半の一頌に収められる。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、十七の後半頌であるから、私は十八の前半頌に対して、原文としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両漢訳共にほとんどこれに一致するから、別に問題はない。㈤は自相無倒であるが、これは梵文や蔵訳では、十八の後半と、十九の前半の一頌に収められる。漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳は十八の後半頌と十九の第二句であるから、私は十九の第一句に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳はほとんどこれに一致するから、別に問題はない。㈥は通相無倒であるが、これは梵文や蔵訳では、十九の後半と二十の前半の一頌に収められる。漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳は十九の一頌に収めた。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、十九の後半頌であるから、私は二十の前半頌に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳をみると、真諦訳は申すまでもなく、玄奘訳もほとんど一致するから別に問題はない。㈦は染浄無倒であるが、これは梵文や蔵訳では、二十の後半と二十一の前半の一頌に収められる。漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳は二十の一頌に収めた。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、二十の後半頌であるから、私は二十一の前半頌に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳共にこれに一致するから、別に問題はない。㈧は客無倒であるが、これは梵文や蔵訳では、二十一の後半と二十二の前半頌の一頌に収められる。漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳は二十一の一頌に収めた。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、二十一の後半頌であるから、私は二十二の前半頌に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳共にこれに一致するから、別に問題はない。㈨は無怖高無倒であるが、これは梵文や蔵訳では、二十二の後半と二十三の前半の一頌に収められる。漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳は二十二の一頌に収めた。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、二十二の後半頌であるから、私は二十三の前半頌に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳は共にこれに一致するから、別に問題はない。

第四、離二辺行は二辺を離れて、中道を修習することを説いたもので、一異の二辺から始めて、染浄の二辺におよび、さらに分別の七種の二辺に終っている。この部分は、中辺分別論頌としては、その書名に最も関係のある所であることは、申すまでもない。それは梵文や蔵訳では、二十三の後半から二十七の前半に至るまでの四頌に収められる。漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳では二十三から二十六に至るまでの四頌に収めた。初めに一異二辺から染浄二辺に至るまでは、梵文や蔵訳では、二十三の後半から二十五の前半に至るまでの二頌に収められる。漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳は二十三と二十四の二頌に収めた。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、二十三の後半頌だけであるから、私はその他の部分に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両漢訳は共にこれに一致するから、別に問題はない。次に分別の七種の二辺は、梵文や蔵訳では、二十五の後半から二十七の前半に至るまでの二頌に収められる。漢訳では、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳は二十五と二十六の二頌に収めた。ここは偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、少しも存しないから、私はその全文に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、両訳共にこれに一致するから、別に問題はない。第五、差別無差別行は、十波羅蜜について、差別無差別を説いたもので、これは梵文や蔵訳では、二十七の後半頌に収められる。漢訳では真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳はこれを四句に延ばして、二十七の一頌とした。前半の二句で原形の意味は尽きているから、後半の二句は訳者玄奘の付加したものである。ここは偈頌の形で、梵文資料に現われ、蔵訳に現われると共に、漢訳も、真諦はこれに一致し、玄奘も形は別として、意味は一致する。

次に境無上乗について吟味する。その十二種の境無上は、梵文や蔵訳では、二十八と二十九の前半の一頌半に収められる。漢訳では、真諦訳は二十八の一頌に縮少した。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、二十八の前半頌だけであるから、私は三十の一頌に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、真諦訳はこれに一致し、玄奘訳は別として、意味はこの原形にほとんど一致する。

終りに証得無上乗について吟味する。これには不欠から無息に至るまでの十二の証得無上があるとせられるが、梵文や蔵訳では、二十九の後半と三十の一頌半に収められる。漢訳では、真諦訳はこれに一致し、玄奘訳は二十九の一頌に縮少した。この中で、偈頌の形で、梵文資料に現われたものは、二十九の後半頌だけであるから、私は三十の一頌に対して、原形としての梵文を作った。蔵訳のこれに一致するのは、無論のことである。漢訳を見ると、真諦訳はこれに一致するが、玄奘訳は形は別として、意味はこの原形にほとんど一致する。

彌勒の中辺分別頌には、初めに総頌があると共に、終りに結頌がある。前者はこの論頌の内容である七義を説いたもので、後者はこの論頌を作製した理由を述べたものである。後者も前者と同じく、偈頌の形では、梵文資料には現われないが、山口氏はこれに対して、蔵訳から梵文に還元した。今これを国訳し、両漢訳を対照すると、次のようである。

Śāstraṁ madhyavibhāgasyadurgamasārtatārthakaṁ I　中を分別する論は深密と堅実の義があり。
Mahārtham evaṁ sarvārthaṁ sarvānarthanivartakaṁ II　大義と一切義があり、一切の無義を滅除する。

	真諦	玄奘
此論分別中辺	甚深真実義	此論辯中辺深密堅実義
大義一切義	除諸不吉祥	広大一切義除諸不吉祥

ここに注意すべきは Madhyavibhāga の句である。意義の到徹という点からいえば、玄奘訳のように、辯中辺(Madhyantavibhāga)とするのが、確かに適切であるが、しかし音韻などの関係から考えて、原形としては、蔵訳や真諦訳のように、中分別(Madhyavibhāga)となっていたものであろう。

ロ　中辺分別論頌の原文並びに国訳とその世親註両漢訳との対照

I

中辺分別論頌の原形は、私は二つの方面からこれを検討した。一は全体的考察で、それはこの論頌が幾品から成るかを考察することであり、二は個別的吟味で、それは各品の頌を一々について吟味することである。全体的に考察すると、この論頌の原形は、漢訳資料に現われたように、七品から成るものではなくして、梵文資料や蔵訳資料に現われたように、五品から成るものである。しかしここに問題がある。それはこの五品の前に総頌があり、その後に結頌があることである。私は初めにこの二頌は、世親註にある帰敬頌や結釈頌と共に、彌勒の原作ではなくして、世親作ではないかと疑ったが、羽田野文学士を煩わして、東北大学所蔵の蔵訳中辺分別頌を調べて頂いた結果、これにも玄奘訳辯中辺論頌と同様に、二頌共に存することを明らかにして、それは彌勒の原作であることを確かめた。

個別的に吟味すると、まず各品の頌の数は、第一相品二二、第二障品一七、第三真実品二三、第四対治修習品一四、第五修分位品四、第六得果品二、第七無上乗品二九の計一一一頌ではなくして、梵文や蔵訳のように、第一相品二一半、第二障品一七、第三真実品二三、第四対治修習品一八半、第五乗上品三〇の計一一〇であり、真諦訳も大体これに一致する。

次に各品の頌の一々について吟味すると、既に述べたように、私はこれを頌の原形とした。(ロ)梵文資料には現われないが、山口氏が蔵訳から梵文に還元したものも、大体これを原形とした。(ハ)それ以外のものは、私は梵文註疏や、蔵訳漢訳特に真諦訳を参照して、原形としての梵文を作った。これにつき注意して置くのは、(イ)詩形には顧慮することなく、(ニ)まったく内容のみを各頌の中に取り入れたことである。その形は今後の学者の研究によって改められなければならないが、しかしその内容は決して変らないと信ずる。私としては、この点に関して、梵語や西蔵語の専門家の研究を待つの外はない。山口氏はこのような研究を企てているように思われるが、私の試作が多少なりとも、氏の参考ともなれば幸いである。なお私は梵語や西蔵語、特に後者に関して、学友池田澄達氏の示教を得た所が少なくない。ここに記して深厚の謝意を表する。こうして私は中辺分別論頌の全文をまとめて、原形としての梵文を得、これに国訳を作ると共に、それと世親註の両漢訳とを対照した。これは両漢訳の批判と吟味とを目的としたものであるが、同時にこれによって彌勒自身の唯識哲学を研究しようとする方々に対して、その理解に資しようとするがためでもある。

総　頌

II

Madhyanta-vibhāga

I Lakṣaṇa-pariccheda

Lakṣaṇam hy āvṛttis tattvaṁ [pratipakṣabhāvaṇā

Tatrāvastha phalaprāptiḥ yānānuttaryaṁ]‖

相と障と真実と対治修習と

修習位と得果と無上乗とである。

辯中辺論

世親菩薩造玄奘訳

辯相品第一

此中最初安立論体、頌曰、

唯相障真実　及修諸対治、
即此修分位　得果無上乗、

第一頌

Abhūtaparikalpo' sti dvayaṁ tatra na vidyate |

虚妄分別はある、その中には二はない、

Śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate ‖1‖

然しその中で空性がある、その中でもまた彼はある。

今於此中、先辯真相、頌曰、

1 虚妄分別有、於此二都無、
此中唯有空、於彼亦有此

Na śūnyaṁ nāpi vāśūnyaṁ [sarvaṁ tatra vidhīyate |

故で空でもない、不空でもないと、一切は

Sattvād-asattvāc ca sattvād sāhi madhyamā pratipad] ‖2‖

説かれる、
有の故で無の故で、また有の故で、それは
実で中道である。

復次頌曰、

2 故説一切法、非空非不空、

有無及有故　是則契中道、
如是已顯示虚妄分別有相無相、

境有情我了別を変現するものが生ずる、

Arthasattvātmavijñaptipratibhāsaṁ prajāyate |

Vijñānaṁ nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tadapyasat ‖3‖

識はあるがその境はない、此がないから彼も
ない。

此自相、今当辯、

3 識生変似義　有情我及了、
此境実非有　境無故識無

Abhūtaparikalptvaṁ siddham asya bhavaty ataḥ |

その(識)虚妄分別はそれから成就する、

Na tathā sarvathābhāvāt takṣepān muktir iṣyate ‖4‖

実有でもなく一切無でもないから、それを滅す
るが故に解脱が許される。

復次頌曰、

4 虚妄分別性　由此義得成
非実有全無　許滅解脱故
已顯示虚妄分別自相、

分別依他及び真実は、已で

Kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpannaeva ca |

Arthādabhūtakalpāc cadvayābāvāc ca deśitaḥ ‖5‖

境の故に虚妄の故に空で二無の故に説かれる。

中辺分別論

天親菩薩造真諦訳

相品第一

相障及真実　研習対治道、
修住而得果　無上乗唯爾、

初立論体、

Abhūtaparikalpo' sti dvayaṁ tatra na vidyate |

虚妄分別はある、その中には二はない、

Śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate ‖1‖

然しその中で空性がある、その中でもまた彼はある。

今依此相説、頌曰、

1 虚妄分別有、彼処無有二、
彼中唯有空、於此亦有彼

Na śūnyaṁ nāpi vāśūnyaṁ [sarvaṁ tatra vidhīyate |

故で空でもない、不空でもないと、一切は

Sattvād-asattvāc ca sattvād sāhi madhyamā pratipad] ‖2‖

説かれる、
有の故で無の故で、また有の故で、それは
実で中道である。

次説頌言、

2 故説一切法、非空非不空、

有無及有故　是名中道義、
如是已説虚妄分別有相無相、

境有情我了別を変現するものが生ずる、

Arthasattvātmavijñaptipratibhāsaṁ prajāyate |

Vijñānaṁ nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tadapyasat ‖3‖

識はあるがその境はない、此がないから彼も
ない。

今当次説其自体相、故説頌曰、

3 塵根我及識、本識生似彼、
但識有無彼、彼無故識無、
如是説体相已、

Abhūtaparikalptvaṁ siddham asya bhavaty ataḥ |

その(識)虚妄分別はそれから成就する、

Na tathā sarvathābhāvāt takṣepān muktir iṣyate ‖4‖

実有でもなく一切無でもないから、それを滅す
るが故に解説が許される。

今当顯名義、故説頌言、

4 乱識虚妄性　由此義得成、
非実有無故　滅彼故解脱、
如是説虚妄体相已、

分別依他及び真実は、已で

Kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpannaeva ca |

Arthādabhūtakalpāc cadvayābāvāc ca deśitaḥ ‖5‖

境の故に虚妄の故に空で二無の故に説かれる。

今当次説虚妄摂相、若言唯是
虚妄、云何能摂三性、故説偈言、

5 分別及依他　真実唯三性
由塵与乱識　及二無故説
説虚妄摂相已、

Upalabdhiṁ samāśritya nupalabdhiḥ prajāyate |
Anupalabdhiṁ samāśrityānupalabdhiḥ prajāyate ‖6‖

今当説入虚妄無所有方便
相、故説偈言、

6 由依唯識故　境無体義成
以塵無有体　本識即不生

Upalabdhes tataḥ siddhā nopalabdhisvabhāvatā |
Tasmāc ca samatā jñeyā nopolambhopalambhayoḥ ‖7‖

7 是故識成就　非識為自性
不識及与識　由是義平等
説入虚妄無所有方便相已、

Abhūtaparikalpastu citta caittās tridhātukāḥ |

此摂相今当説、但有如是虚妄分
別、即能具摂三種自性、頌曰、

5 唯所執依他　及円成実性
境故分別故　及二空故説
已顕虚妄分別摂相、

有所得によって無所得が生じ、
無所得によって無所得が生ずる。

当説即於虚妄分別入無
相方便相、頌曰、

6 依識有所得　境無所得生
依境無所得　識無所得生

その有所得から無所得性が成就せられる、
故に有得と無得とは平等と知られる。

復次頌曰、

7 由識有得性　亦成無所得
故知二有得　無得性平等
顕入虚妄分別無相方便相已、

しかし虚妄分別は三界の心々所である、

Tatrārthadṛṣṭirvijñānaṁ tadviśeṣe cāitasāḥ ‖8‖

今当顕虚妄総相、故説偈言、

8 虚妄総類者　三界心心法
説総相已、別相今当説、
唯塵智名心　差別名心法
説総別相已、

Ekaṁ pratyayavijñānaṁ dvitīyam āupabhogikam |
Upabhogaparicchedaprerakās tatra caittasāḥ ‖9‖

次顕生起相、

9 第一名縁識　第二是用識
於塵受分別　引行謂心法
説生起相已、

Chādānād ropaṇāc caiva nayanāt saṁparigrahāt |
[Pūraṇāt trayaparichedāt upabhogāt karṣaṇāt] ‖10‖

当説虚妄染汚相、故説偈言、

10 覆蔵及安立　将導与摂持
円満三分成　領触并牽引

[Vibandhanāt abhimukhyāt duḥkhyāt jagat kliśyate] |

ここで境を見るのは識、その差別は心所である。

此差別異門相、今次当説、頌曰、

8 三界心心所　是虚妄分別
唯了境名心　亦別名心所

一は縁識で、第二は受用である、
この中で受用分別起作は心心所である。

今次当説此生起相、頌曰、

9 一則名縁識　第二名受者
此中能受用　分別推心所

覆の故に安立の故に導の故に摂の故に、
円満の故に三分別の故に受用の故に引起の故に、

今次当説此雑染相、頌曰、

10 覆障及安立　将導摂円満
三分別受用　引起并連縛

縛の故に現前の故に苦の故に世間は惑される、

Tridhā dvidhā ca saṁkleśaḥ saptadh ābhūtakalpanāt ‖11‖　三種か二種の雑染が七種は虚妄分別から

ず(起こる)。

11 執着及現前　苦故悩世間
三種二種雑　亦七由虚妄

集虚妄義有九種相、所謂有相、無相、自相、摂相、入無相、方便相、差別相、衆名相、生縁相、染相、義、現於前、説虚妄已、

11 現前苦果　唯此悩世間
三七雑染　由虚妄分別

此前総顕虚妄分別有九種相、一有相、二無相、三自相、四摂相、五入無相方便相、六差別相、七異門相、八生起相、九雑染相、如是已顕虚妄分別、

Lakṣaṇam atha paryāya [artha bheda sādhanaṁ　次に衆名と義の成立を、

Yathāśūnyatā vijñeyā tathā khyāpayati] ‖12‖　空性が宣べられる如くに、かくの如くに略説せられる。

12 体相及衆名　其義与分別
成立応知　略解如是

当説方便為顕空我、由此相応故説偈言、

12 諸相及異門　義差別成立
応知空性　略説唯由此

Dvayābhāvohy abhāvasya bhāvaś ca śūnyalakṣaṇaṁ　二の無と無の有とは空性である、

Na bhāvo nāpi vābhāvaḥ na pṛthaktvāikalakṣaṇaṁ ‖13‖　有でもなく無でもなく、一異の性でもない。

13 無非一有此無　是名空相
故非有非無　不異亦不一

云何応知空相、偈曰、

13 無非一有無故　非有亦非無
非異亦非一　是説為空相

Tathatābhūtakotiś cānimittaṁ para [mārthatā]　真如と実際と無相と勝義と

Dharmadhātuś ca paryāyāḥ śūnyatāyaḥ samāsataḥ ‖14‖　法界と空性の衆名が略説せられる。

14 如如及実際　無相与真実
法界法身等　略説空衆名

云何衆名応知、所知空性異門、云何、頌曰、

14 略説空異門　謂真如実際
無相勝義性　法界等応知

Ananyathāviparyāsatannirodhāryagocaraiḥ　不変異と不顛倒とその滅と聖行境との故に、

Hetutvāccāryadharmāṇāṁparyāyārtho athākramaṁ ‖15‖　また聖法の因の故に衆名の義は次第のごとくである。

15 非変異不倒　相滅聖境界
聖法因及依　是衆名義次

云何衆名義応知、異門義、頌曰、

15 由無変無倒　相滅聖智境
及諸聖法因　異門義如次

Saṁkliṣṭā caviśuddhā ca sā samalā nimalā ca　雑染と清浄とはそれは有垢と無垢とである、

Abdhātukakanakākāśaśuddhivac chudhir iṣyate ‖16‖　水界金空の浄のように浄と許される。

16 亦染亦清浄　有垢亦無垢
水界金空浄　法界浄如是

云何空分別応知、

16 此雑染清浄　由有垢無垢
如水界金空　浄故許為浄

Bhoktṛbhojanataddehapratiṣṭhāvastuśūnyatā　食者所食その身依処の空

[Kim kāraṇaṁ paramārthaḥ kiṁarthaṁ ca pratipadyate] ‖17‖　なんのためで勝義であるか、またなんのために行ずるか。

復有分別、此空有十六、一内空、二外空、
三内外空、四大空、五空空、六第一義空、七
有為空、八無為空、九畢竟空、十無前後空、
十一不捨空、十二性空、十三相空、十四一切
法空、十五非有空、十六非有性空、
如是略説空心知、假言、

此空差別復有十六、謂内空、外空、内外空、
大空、空空、勝義空、有為空、無為空、畢竟
空、無際空、無散空、本性空、相空、一切法
空、無性空、無性自性空、
此等略義云何応知、頌曰、

17
能見及如理　所求至得空
食者所食空　身及依処空

17
能食及所食　此依身所住

Śubhadvayasya prāptyarthaṁ sadā sattvahitāya ca |　二浄を得るためにまた常に衆生を利するために

Saṁsārātyajanārthaṁ ca akṣayāya śubhāya ca ‖18‖　輪廻を捨てないために善を尽くしないために

18
為不捨生死　為善無窮尽
為常利益他　為善無窮尽

18
所求二浄空　為不捨生死　為善無窮尽
為常益有情　為善無窮尽
故観此為空

Gotrasya ca viśuddhyarthaṁ lakṣaṇavyañjanāptaye |　種姓の清浄のために相好を得るために

śuddhayebuddhadharmāṇāṁ bodhisattvaḥ prapadyate ‖19‖　仏法の清浄のために菩薩は行ずる。

19
為清浄界性　為得大相好

19
為種性清浄　為得諸相好

為清浄仏法　故菩薩行彼
如是十四種空、已安立、応知分別此相、

為浄諸仏法　故菩薩観空
是十四空、随別安立、

Pudgalasya ca dharmāṇām asad bhāvo 'tra śūnyatā |　人と諸法の無はそこでは空性である、

Yad abhāvasya sadabhāvas tadanyā tatra śūnyatā ‖20‖　無が有であるのはそれが余の空性である。

20
人法二皆無　此中名為空
彼無非是無　此中有別空
如是空分別　応知、

是十四中、何法名為空、頌曰、

20
補特伽羅法　実性倶非有
此無性有性　故別立二空
如是已顕空性差別、

Yadi na syāt sa saṁkleśo muktāḥ sarvadehinaḥ |　もしその雑染がないならば一切有身は解脱

Yadi na sā viśudhiḥ syāt prayatnam aphalaṁ bhavet ‖21‖　もしその清浄がないならば功用は無果であろう。

云何空、成立義、応知、假言、

此成立義、云何応知、頌曰、

21
若言無不浄者　衆生無解脱
若言無垢者　功用無所施

21
此若無雑染　一切応自脱
此若無清浄　功用応無果

Na kliṣṭā nāpi cakliṣṭā śuddhāśuddhāpi nāiva sa |　染でもなくまた不染でもない、それはまた浄不浄でもない、

[Prakṛtyāiva prabhāsvaratvāt tac cāgantuka kleśena kliṣṭā] ‖22‖　性は清浄の故に、それは偶然な煩悩

頌曰、

22 不レ染非二不染一　非レ浄非二不浄一
心本清浄故　煩悩客塵故

如レ是空分別略説已、
安二立空一衆義者、応レ知レ有二二種一、一為二体相一、
二為二安立一、何者為二体相一、為二有相一故、無有
相故、是有相者、離レ有離レ無相、離レ一離レ異
相、安立者衆名等四義応レ知、
分二別中辺分別論相品一為レ解二釈偈一已究竟、

三

II　Āvaraṇa-pariccheda

Vyāpiprādeśikodriktaṁ sancaṁ cādaparityajaḥ |
Āvaraṇaṁ dvayasyoktaṁ navadhākleśalakṣaṇaṁ ‖1‖

障品第二

1 徧及一方重　平等及取捨

偈言、

22 非レ染非二不染一　非レ浄非二不浄一
心性本浄故　由二客塵所一レ染
是名下成二立空差別一義上、
此前空義総有二二種一、謂相安立、相復有レ二、
謂無及有、空性有相離レ有離レ無離レ異離レ一以
為二其相一、応レ知二安立即異門等一、
已辯二其相一。

第二障品

徧と一分と増盛と平等と取捨とは
二の障と説かれる。九種の煩悩相は

辯障品第二

障今当レ説、頌曰、

1 具分及一分　増盛与二平等一
今説二二種障一
於二生死取捨一　説レ障二二種性一
諸結の障で、厭離と捨と
Saṁyojanāny āvaraṇam udvejana upekṣaṇe |
Tattvasya darśaṇe cāiva satkāyadṛk tadāśrayaḥ ‖2‖
真実をみる、すなわち身見とその所依と
復有二煩悩相九種一、偈曰、
後次頌曰、
九結名二惑障一
2 九種煩悩相　謂愛等九結
初二障二厭捨一　余七障二真見一
2 厭離及除捨　実見及身見
身見引依法
3 謂能障二身見
滅と道と三宝と利養恭敬等と
[Nirodha mārga ratnatraya lābha satkārādi |
Saṁlekha parijñāna] anyaddaśaśubhādisu ‖3‖
倹約との遍知である。善等の十に余がある。
3 滅道三宝障　利養恭敬等
彼事滅道宝　利養恭敬等
軽財知止足　善法障後十
遠離徧知一故
Aprayogo' nāyatane' yogavihitaś ca yaḥ |
無加行と非処と不如理行と
[Anutpatti amanasi (karaṇa) aparipūrṇasaṁbhāratā] ‖4‖
不生と不作為と資糧不具足と
後有三別障二十種善法等処一、応レ知何者為二十処一、
復有二別障一、能障二善等十種浄法一、其相云何、
偈言、
頌曰、
4 不行非二処所一　所行不如理
4 無加行非処　不如理不生
不生不思量　資糧不具足
不レ起二正思惟一　資糧未円満
[Gotra-mitra-vaidhurya citta parikheda |
種姓と友とを欠くと心の疲厭と

Pratipatter vaidhurya kujana-duṣṭajanaḥ] ‖5‖

正行を欠くと悪人と怨人との共住と

5 闕二種姓善友一　心極疲厭　性
及闕二於正行一　鄙悪　者同居

[Dauṣṭhulya trayānāṁ anyatā parijñāyā paripaktva

Sahajasvabhāva dauṣṭhulya kausīdya pramādaḥ] ‖6‖　自性の麤重と懈怠と放逸と

6 麤惑三随一　般若不成就
自性重煩悩　懈怠与二放逸一

[Bhānasakti bhogasakti līnacitta-api punaḥ |

Asaṁbhāvanā anadhimukti yathāśabdaṁ vicaraṇāḥ] ‖7‖ 信重しないと信解しないと声のように思量すると

7 著レ有及欲塵一　下劣心亦爾
不レ信無二願欲一　如レ言思二量義一

[Agaurava gaurava sattveṣvakāruṇikaḥ |

Śrutavyasana saṁvartaniya samādheś cāparikarmitatvaṁ] ‖8‖　聞厭しきと減少すると三昧の修せられ

ないとである。

8 軽レ法重二名利一　於二有情一無レ悲
賢聞及小聞　不レ修二治妙定一
論曰、如レ是名　為二善等法障一

Śubhaṁ bodhiḥ samādānaṁ dhīmattā 'bhrāntyanāvṛthau |　善と菩提と摂受と有悲と無乱と無障と

Natyatraso' matsaritvaṁ ca vibhuktvaṁ [daśaśubhādi] ‖9‖　廻向と不怖と不慳と自在とが善等の十で

ある。

何者為二善法一　偈言、
所障善等其相云何、頌曰、

9 善菩提摂取　有智無二迷障一
廻向不二怖悋一　自在善等十
Triṇi triṇi vijñeyāni eṣāṁāvaraṇānihi |

9 善菩提摂受　有慧無二乱障一
廻向不二怖慳一　自在名二善等一

それ等には各の三の障があると知られる。

如レ是善等諸法中、何者被障、何者為障応レ知、
答、偈言、

10 如レ是等十種浄法、誰有二幾種障耶一　頌曰、

10 此十各三障　十事中応レ知

如レ是善等十　各有二前三障一

善法有三障一一者不修行、二者非処修行、三
者修行不如理、菩提有三種障一一者不レ生レ善、
二不レ生二正思量一、三資糧不円満、摂取菩提発
菩提心　是名二摂取菩提一、此心有三種一一与レ性
不二相応一行、二朋友不二相応一、三心疲極厭離、
有智是菩薩体性　為レ知二此性一有三障一一修行
不二相称一、二悪友人共住、三与二悪怨人一共住、
此中悪人者愚癡凡人、悪怨人者礙二菩薩功徳一
観二菩薩過失一、無迷者心不散乱　有三障一一顕

善有二三障一、一無加行、二非処加行、三不如理
加行、菩提有三障一、一不レ生二善法一、二不レ起二
正思惟一、三資糧未円満、発菩提心名二摂受一、此
有三障一、一闕二種姓一、二闕二善友一、三心極疲厭
性、有慧者謂菩薩於レ了二此法一有三種障一、一
闕二正行一、二鄙者共住、三悪者共住、此中鄙者
謂愚癡類、楽レ毀二壊他一名為二悪者一、無乱有三
三障一、一顕倒麤重、二煩悩等三障中随一有余
性、三能成二熟一解脱一慧未成熟性、障断滅名二

倒麤失、二煩悩等三障中随一有余、三令レ成二
熟解脱一般若未熟未満、無障滅二離諸障一是名二
無障一、此有二三障一、一自性麤惑、二懈怠、三放
逸、菩提廻向有二三障一、令下心廻二向余処一不上
レ得二一向廻二向無上菩提一、一貪二著法有一、二貪二
著有資糧法一、三下劣品心、無怖畏有二三障一、一
於レ人不レ生二信重心一、二於二正法中一不レ生二願
欲一、三如二名字言語一思二量諸義一、嫉妬者有二三
障一、一不レ尊二重正法一、二尊二重利養恭敬一、三於二
衆生中一不レ起二大悲心一、自在者有二三障一因二此
三一不レ得二自在一、一無聞慧、無聞者生二起業惑一
正法災故、二聞慧少弱、三者三昧事不成熟、

Pakṣapāramitābhūmiṣvanyadāvaraṇaṁ punaḥ ‖10‖

偈言、

助道十度地　復有二余別障一

Vastvakauśalyakauśidya [samādherdvayahīnatā |

Aropaṇadaurbalya dṛṣṭi dauṣṭhulya doṣaḥ ‖11‖

また分と波羅蜜と地とに別の障がある。

雖二善等法即是覚分波羅蜜多諸地功徳一、而諸別
異、今応レ顕二彼菩提分等諸障差別一、頌曰、

於二覚分度地一　有二別障一応レ知

事に於ける不善行と懈怠と定の二劣性と
不植と劣弱と見および麤重の過失とである。

助道品法処者、偈言、

11処不明懈怠　三昧少二種
不種及羸弱　諸見麤悪過

Aiśvaryasya sugatyās ca sattvātyāgasya cāvṛtiḥ |

[Dośa guṇa hānivṛddhi vineyāvatāranaḥ] ‖12‖

波羅蜜障者、偈言、

12富貴及善道　不レ捨二衆生一障
増二減功徳失一　令二諸衆生一入一

[Vimocana akṣaya kuśalanairantaryaḥ |

Tasyaiva kuśalaiya niścaya saṁbhoga paripācanāḥ] ‖13‖ その善の決定と受用と成熟とである。

13解脱無尽量　令二善無レ有レ間
所作常決定　同用令二他熟一

Sarvatragārtho' grārthaś ca [tanniṣyandāgrārtha |

Aparigrahārtha santānābhinnārthaḥ] ‖14‖

於二十種地中一、復有二次第障一、偈曰、

14遍満最勝義　勝流第一義
無所繋属義　身無差別義

[Niḥsaṁkleśaviśuddhyartha dharmadhāto' nānātvartha |

於二菩提分一有二別障一者、頌曰、

11於レ事不二善巧一、懈怠定減二
不植羸劣性　見麤重過失

12富貴善趣　不レ捨二衆生一障
於二失徳一増減　令二趣入一解脱一

解脱と無尽と善の無間と

13障下施等諸善　無尽亦無間
所作善決定　受二用法一成熟一

遍行と最勝との義とその等流最勝の義と

無雑の義と相続無差別の義と

於二十地功徳一有二別障一者、頌曰、

14遍行与二最勝一　勝流及無撰
相続無差別　無二雑染清浄一

雑染も清浄もない義と法界無差別の義と

Anapakarṣanutkarṣartha caturdhāvaśitāsrayāḥ ‖15‖

15無二染清浄一義　法門無異義　　15　不滅不増の義と四の自在の所依と
不滅不増義　四自在依義　　15種々法差別　及不増不滅
並無分別等　四自在依義

[Dharmadhatusvajñāna] akliṣṭā daśadhāvṛttir |
[Yad daśadhāvipakṣatvāh bhūmayaḥ tadpratipakṣāḥ] ‖16‖

法界に無知不染の十障がある、
それは十所対治で、その対治はすなわち
地である。

16此法界無明　此染是十障　　16　於二斯十法界一　有二不染無明一
非二十地扶助一　諸地是対治　　障二十地功徳一　故説為二十障一

Kleśāvaraṇam akhyātaṁ jñeyāvaraṇam eva ca |
Sarvānyāvaraṇāniha tatkṣayād muktiriṣyate ‖17‖

煩悩障もまた所知障も説かれる、
そこに一切の障がある、これが尽くるによって解脱
が許される。

復有二略説一、偈言、　　復略頌曰、
17已説二煩悩障　及一切智障一　　17　已説二諸煩悩　及諸所知障一
是撰二一切障一　尽レ彼得二解脱一　　許二此二尽故　一切障解脱一

障総義者、一大障、是遍満故、二小障者、一方障故、三修行障者重惑、四至得障平等煩悩障、五至得勝負障取捨障、六正行障者是九種煩悩結、七因障善等処、由二十種因義一故、八

入真実障者是助道障、九無上善障者十波羅蜜障、十勝負捨離障十地障、撰集障略説有二二種一、一解脱障二一切智障、
二種一、一解脱障二一切智障、
中辺分別論障品第二竟、

善等十能作一障、八入真実障、謂覚分障、九無上浄障、謂到彼岸障、十此差別超障、謂十地障、十一撰障、謂略二二障、
已辯二其障一、

四

第三真実品

三 Tattva-pariccheda

Mūlalakṣaṇatattvam [aviparyāsatattvaṁ |
Phalahetutattvaś cāudārika-sūkṣmatattvaṁ] ‖1‖

根本と相との真実と無倒真実と
果因真実と麤細真実と

真実品第三

辯真実品第三

此品真実応レ説、何者真実、偈言、

当レ説二真実一、頌曰、

1根本相真実　無顚倒真実

1真実唯有レ十　謂根本与レ相
無顚倒因果　及麤細真実

[Prasiddha viśuddhigocara saṁgraha prabhedatattvaṁ]

Daśadhā kauśalyatattvam ātmadṛṣṭipratipakṣatā ‖2‖

善巧真実は十種で我見対治のためである。

2成就清浄境　撰取分破実

2極成浄所行　撰受幷差別

勝智実十種　為レ対二治我見一

十善巧真実　皆為レ除二我見一

Trisvabhāvo hyasannityaṁ [sattvacate tattvataḥ |

三性は常に無である、それは有であるが真実性では

ない、

Sadasattattvatāḥ te ca tattrayaḥmūlatattvatāḥ] ‖3‖ それは有と無との真実性である、この三は根本真実である。

此中何者根本真実、偈言、
3 性三一恒無　二有不真実
三有無真実　此三本真実

此中云何根本真実、頌曰、
3 許於三自性　唯一常非有
一有而不真　一有無真実

Samāropāpavādasya dharmapudgalayor iha |
[Grāhyagrāhakayoḥ ca bhāvābhāvayordarśanaṁ] ‖4‖ ここに法と人との増益と損減と能取引取と有と無との見がある。

何者相真実、偈言、
4 増益損減謗　於法於人中
所取及能取　有無中諸見

云何相真実、頌曰、
4 於法数取趣　及所取能取
有非有性中　増益損減見

[Yajjñānaṁ na pravartate tad tattvalakṣanamuktaṁ] | 智が転じないときはそれは真実相といわれる。

5 知常見不生　是真実家相

5 知此故不転　是名真実相

Trividho hy anityārthaḥ [asadarthāutpādavyayarthaḥ] ‖5‖ 無常の義は三種である、無義と生滅義と

無顚倒真実、偈言、
無常義有三　無義生滅義

無顚倒真実者、頌曰、
無性与生滅　垢浄三無常

[Samalāmalārthaś ca mūlatattve yathākramaṁ] | 有垢無垢の義とである。本実中の次第のように、

Duḥkhamādānalakṣmākhyam [duḥkhasaṁbandhāt] ‖6‖ 苦の取相といわれる、苦と相応するが故に。

6 有垢無垢義　本実中次第
苦三一取苦　二相三相応

6 所取及事相　和合苦三種
空亦有三種　謂無異自性

Abhāvaś cāpyatadbhāvaḥ prakṛtiḥ śūnyatā matā |
Alakṣanād hi nairātmyam [vilakṣaṇāt svalakṣaṇāt ca] ‖7‖ 無相の故に無我と異相の故にまた自相の故に。

7 無空不如空　性空合三種
無相及異相　自相三無我

7 無相及異相　自相三無我
如次四三種　依根本真実

[Duḥkhalakṣaṇāni uktam] duḥkhasatyam tato mataṁ | 苦相は既に説かれた故に苦諦といわれる、

Vāsanātha samutthānam avisaṁyoga eva ca ‖8‖ 熏習と発起とおよび不相離とである。

果因真実、偈言、
8 苦相等已説　苦諦如前説
熏習与発起　及不相離等

因果真実、頌曰、
8 苦三相已説　集亦有三種
謂習気等起　及相未離繋

Svabhāvadvayanotpattir malaśāntidvayam mataṁ |
Parijñānaṁ prahāṇaṁ ca [prāptisākṣātkaraṇa tritīyaṁ] ‖9‖ 自性と二の不生と垢寂滅の二といわれる。遍知と断と証得が第三である。

9 体滅二種滅　垢浄前後滅
観智及除滅　証至道有三

9 自性二不生　垢寂二一三滅
徧知及永断　証得三道諦

[Audārikaṁ sūkṣmaṁ ca] prājñaptiḥ pratipattitā |
Udāramudbhāvanāivam paramārthan tu ekataḥ ‖10‖ 麤と細とは立名と取行と、顕了もまた麤である、しかし真諦は一。

10 麤義有三種　立名及取行

10 応知世俗諦　差別有三種

顕了、名俗諦　真諦三中一
Arthaprāptiprayatyahi paramārthaḥ tridhāmataḥ |
Ananyathāviparyāsapariniṣpattito dvayaṁ ‖11‖

11 一義二正修　三至得真実
無変異無倒　成就二真実
Lokaprasidham ekasyād trayād yuktiprasiddhakaṁ |

成就真実者、偈言、
12 一処世俗成　三処道理成
Viśuddhi gocaraṁ dvidaṁ ekasmāt pariṇiṣpannāt ‖12‖

清浄境真実、偈言、
清浄境二種　摂在於一処
Nimittasya vikalpasya nāmnaś ca dvayasaṁgrahaḥ |
Saṁyagjñānasatattvasya [pariṇiṣpannasaṁgrahaḥ] ‖13‖

五、摂真実、偈言、
13 相及於分別　名字二性摂
聖智与如々　此二性摂
Pravṛttitattvaṁ dviddhaṁ sanniveśaḥ kapannatā |
Ekaṁ lakṣaṇavijñāptiśudhiḥ saṁpratipannatā ‖14‖

謂仮行顕了　如次依本三
義と得と正行とで真諦は三といわれる。
不変異と不顚倒とは真実の故に二種である。

11 勝義諦亦三　謂義得正行
依本一無変　無倒二円実
一で世間極成、三で道理極成である。

極成真実、頌曰、
12 世極成依一　理極成依三
浄境は二である、一の真実による。

浄引行真実、頌曰、
浄所行有一　依一円成実
相と分別と名とは二に摂められる、
正智と真如とは真実に摂められる。

(摂受真実)頌曰、
13 名偏計所執　相分別依他
真如及正智　円成実所摂
起の真実は二種、依止と邪行も、
相と識と清浄と正行とは一である。

分破真実、偈言、
14 生実二性摂　処邪行亦爾
相識及清浄　正行真実摂
Daśadhā kāuśalya tattvamātmadṛṣṭipratipakṣatā |
Ekahetutva bhoktṛtve kartṛtvavaśavartane ‖15‖

勝智真実者、偈言、
15 一因及食者　作者及自在
Adhipatyarthanityatvekleśaviṣuddhiniṣraye |
Yogyamuktavimuktatve eteṣu hy ātmadarśanaṁ ‖16‖

増上義及常　垢染清浄依
16 観者及縛解　此処生我見
Vikalpakalpitārthena dharmatārthenatatrate |
Anekatvābhisaṁkṣepa paricchedārthādıtaḥ ‖17‖

分別種類色　法然色等三
17 不一及総挙　差別是陰義
Grāhakagrāhya tadgrāha bījārthaś cāparo mataḥ |
Vedārthaparicchede bhogāyadvāsatā paraṁ ‖18‖

能取所取取　種子是界義

差別真実、頌曰、
14 流転与安立　邪行依初二
実相唯識浄　正行依後一
著巧真実、頌曰、
15 於蘊等我見　執一因受者
増上義と常と染汚および清浄の依と
観行者と縛解と、これらに我見は生ずる。

作者自在転　増上義及常
16 雑染清浄依　観縛解者性
分別と所分別との義と法性とで、それらはそこにある。
初めに非一と総略と分段との義である。

此所執分別　法性義在彼
17 非一及総略　分段義名蘊
能取と所取と彼取との種子の義は余といわれる。
受と境を分別するとの受用の起る門は余である。

能所取彼取　種子義名界

18受塵分別用　入門故名レ入

Punar hetuphalāyāsānāropānapavadataḥ |

Aniṣṭeṣṭaviśuddhīnāṁ [samotpattyādhipatīnāṁ] ‖19‖

因果及作事　不二増損一為レ義

19不欲欲清浄　同生及増上

[Saṁprāpti samudācārāṇāṁ pāratantryārthato' paraṁ] |

得及起行　繋二属他一為レ義

20取住及相接　受用二清浄一

Phalahetūpayogatvāt anābhogāt tathāparaṁ |

Grahaṇasthānasaṁbhāna bhoge śuddhidvayārthataḥ ‖20‖

至得及起行　繋二属他一為レ義

20取住及相接　受用二清浄一

Vedanāsanimitārtha tannimitta pratipattitaḥ ‖21‖

果因已受用　有レ用及未レ用

21受及受資糧　為レ生レ彼行因

[Tayoḥ śamapratipakṣāt tadarthena tathā paraṁ] |

18能受所了境　用門義名レ処

また因と果と作とに於て増益なく損減ないからである。

Aniṣṭeṣṭaviśuddhīnāṁ [samotpattyādhipatīnāṁ] ‖19‖　愛と非愛と清浄と同生と勝主と

因果及作事　不二増損一為レ義

19不欲欲清浄　同生及増上

[Saṁprāpti samudācārāṇāṁ pāratantryārthato' paraṁ] |　得と起行との他に繋属する義の故に余がある。

Grahaṇasthānasaṁbhāna bhoge śuddhidvayārthataḥ ‖20‖　取と住と相続と受用とのために、二浄の義のために。

得行不二自在一　是処非処義

根於二取住続　用二浄一増上

Phalahetūpayogatvāt anābhogāt tathāparaṁ |

果と因との受用の故に、未受用の故に、そこに余がある。

Vedanāsanimitārtha tannimitta pratipattitaḥ ‖21‖

受とその資糧とその因の行とによって、

因果已未用　是世義応レ知

21受及受資糧　彼所因諸行

[Tayoḥ śamapratipakṣāt tadarthena tathā paraṁ] |　二の寂滅と対治との故に、そこに余がある。

Guṇadoṣāvikalpena jñānena [paraniryāṇaṁ] ‖22‖

減レ彼及対治　為二此不浄浄一

22得失無分別　智依レ他出離

[Jñānena svayanniryāṇaṁ] saprijñaptisahetukaṁ |

Nimittaṁ praśamaḥ sārthaḥ paścādeva prakāśitaṁ ‖23‖

因レ智自出離　有言説有因

23有相有為法　寂静義及境

後説無為法　此十名二真実一

功徳と過失と無分別との智によって他による出離がある。

二寂滅対治　是諦義応レ知

由二功徳過失　及無分別智一

智に依って自の出離がある。有施設と有因との

相と寂静と境とは後に顕説せられる。

依レ他自出離　是乗義応レ知

23有為無為義　謂若仮若因

若相若寂静　若彼所観義

真実総義略　有二三種一　謂即能顕所顕　真実、

能顕真実謂即最初三種根本、能顕レ余故、所顕真実謂後九種、是初根本所顕示故、所顕九者、一離増上慢所顕真実、二対二治顚倒一所顕真実、三声聞乗出離所顕真実、四無上乗出離所顕真実、由二巘能成熟細能解脱一故、五能伏二他論一所顕真実、依二喩道理一降二伏他一故、六顕二了大乗一所顕真実、七入二一切種所知一所顕真実、八顕二不虚妄真如一所顕真実、九入我

処ニ、七ニ顕ニ了ス大乗ノ所顕真実、八ニ一切種、所
一切法ノ所顕真実、九ニ顕ニ了ス不如及如ノ所顕真
実、十ニ我執依処法一切義意ニ入ル所顕真実、
中辺分別大乗論真実品説竟ル。

五

IV Pratipakṣa bhāvanā-paricheda

Dauṣṭhulyatṛṣṇāhetutvād ⌈ātmavastvasaṁmohāt ⌋

Catuḥsatyāvatārāya smṛtyupasthānabhāvanāḥ⌋ ‖1‖

対治修住品第四

修ニ習スル、対治ノ者三十七道品修習、今当レ説ク。

此論、中初説、偈ニ言ク、

1 麤行貪因ノ故、種故ニ不迷故ニ
為レ入ニ四諦ニ故ニ 修ス四念処ヲ、

Parijñātevipakṣe ca ⌈sarva prakārapratipakṣe ⌋

Apagamāgamāya ca prahānasaṁkārabhāvanāḥ⌋ ‖2‖

次ニ修ニ習正勤ヲ、偈ニ言ク、

2 已ニ知ル非助道ノ一切種対治ヲ、

執事一切秘密所顕真実、

已ニ辯ニ真実品ヲ、

第四対治修習品

麤重と愛因との故に、我事と不迷との故に、
四諦に入るために念住の修習がある。

辯修対治品第四

今次ニ当レ辯レ修スルヲ諸対治ヲ、即チ修ニス一切菩提分法ヲ、
此中先ヅ応レ説ク修スルヲ念住ヲ、頌ニ曰ク、

1 以ニ麤重愛因ノ 我事ノ無迷ヲ、故
為レ入ニ四聖諦ニ 修ス念住ヲ、応レ知ル

所対治と一切の対治の遍知せられたときに
遠離と生起のために正断の修習がある。

当レ説ク修スルヲ正断ヲ、頌ニ曰ク、

2 已ニ偏ニ知レル障治ノ一切種差別ニ、

4443447

為ニ上ニ二種ニ故ニ 修ス四正勤ヲ、

Sthitikarmanyatā tatra ⌈sarvārthasaṁṛddhyā ⌋

Pañca doṣaprahānāya prahānasaṁkārabhāvanāḥ⌋ ‖3‖

3 随レ事住ニ於彼ニ 為ニ成ニ就スル所須ヲ、
捨ニ離スルガ五失ヲ故ニ 修ニ習ス八資糧ヲ、

Kausīdyamavavādasya saṁmoso layaudbhāvaḥ ⌋

⌈Anabhisaṁkāro daṣaḥ abhisaṁkāro pañcamaḥ⌋ ‖4‖

4 懈怠忘ニ尊教ヲ、及ニ下劣掉起ト
不作為作為ト、此五失ヲ応レ知ル。

Āśrayo' thaśritas tasya nimittaṁ phalaṁ evaca ⌋

⌈Ālambane' saṁmoṣa layaudhatyāvabodhaḥ⌋ ‖5‖

5 依処及能依ト 此因縁及果ト
縁ニ境界ヲ不レルト迷ヒ、高下ヲ能ク覚知スルト

⌈Pratipakṣāt praśathatā avigamāc copekṣāḥ⌋ ⌋

6 滅スル彼ヲ心功用ト 寂静ノ時ニ放捨ト

為ニ遠離ト修集ノ、勤ニ修ス四正断ヲ、

その住の堪任性は一切義成就によって、
五失を断つために断行の修習がある。

当ニ説ク修スルヲ四神定ヲ、頌ニ曰ク、

3 依レ住堪能性ハ 為ニ一切事成ニ、
滅ニ除スル五過失ヲ、勤ニ修ス八断行ヲ、

懈怠と堕罪の妄失と昏沈掉挙と
不作為の失と第五の作為と

4 懈怠ト忘ニ聖言ヲ、及ビ惛沈掉挙ト
不作行ト作行ト 是レ五失ナリト 応レ知ル。

所依とその能依と因と果と
境を忘れないと沈挙を覚知すると

5 為レ断ニ除スルガ懈怠ヲ、修ニ欲ト勤ト信ト安ニヲ、
即チ所依ト能依ト 及ビ所因ト能果ト

対治の故に平等離の故に捨。

6 為レ除ニクレ、ル余ノ四失ヲ、修ス念ト智ト思捨ヲ、
記スルト覚スルト沈掉ヲ、伏行ト滅等流ト

解脱分の植えられた時に、欲と加行の増上との故に、

説修習五根、此五根云何得立、偈言、
已下解脱種　欲事増上故

[Alaṁbanāsaṁmoṣa avisāra pravicaya]|

7 境界不迷没　不散及思択

Vipakṣasya hi saṁlekhād [hetu phale yathākramaṁ] ‖7‖

説力損惑故　前因後是果

Dvau dvau nirvedha bhāgīyāvindriyāni balāṇi ca |

8 二二通達分　五根及五力

Aśrayāñgaṁ svabāvāñgaṁ [niryānāñgaṁ tritīyaṁ ca] ‖8‖

説覚分、此云何安立、偈言、
依分自体分　第三出離分

[Anuśaṁsāṅgaṁ caturtam asaṁkleśāñgaṁ trivedhā]|

Nidānenāśrayeṇeha svabhāvena ca deśitaṁ ‖9‖

9 第四功徳分　三種減惑分
因縁依処故　自性故言説

当説修五根、所修五根云何安立、頌言、
7 已植順解脱　復修五増上

境を忘れないと不散と思択と。

謂欲行不忘　不散乱思択

所対治の損減の故に因と果が次第のように説かれる。

当説修五力、何者五力、次第云何、頌曰、
8 即損障名力　因果立次第

諸根と諸力とは順決択分の各の二である。

順決択二二　在五根五力

所依支と自性支と第三の出離と

当説修覚支、所修覚支云何安立、頌曰、
9 覚支略有五　謂所依自性

功徳支は第四、不雑染支は三種、
ここに因縁と所依と自性とによって説かれた。

出離并利益　及三無染支
10 由因縁所依　自性義差別
故軽安定捨　説為無染支

Paricchedaḥ prāpaṇaṁ ca [paravijñaptikā trīdhā |

Vipakṣapratipakṣa tridhā aṣṭamargañgāni te] ‖10‖

次説道分、此法云何安立、偈言、
10 分決及令至　令他信三種
対治不助法　説道有三分

Dṛṣṭauśīle' thasaṁlekhe paravijñaptikāmatā |

Kleśopakleśavaibhūtvavipakṣa pratipakṣatā ‖11‖

11 見戒及知足　応知令他信
大惑及小惑　自在障対治

Anukūlā viparyastā [viparyastānubamdhā |

Aviparyāsanirbaṁdhā pratipakṣabāvanā tridhā] ‖12‖

此修習対治若略説有三種応知、偈言、
12 随不倒有倒　随顚倒不倒
無倒無随倒　修対治三種

Ālaṁbanādviśiṣṭāsā manaskārāc ca prāptitaḥ |

菩薩修対治有別異、何者別、偈言、
13 境界及思惟　至得有差別

分別と得せしめると他を信ぜしめる三種と
所対治対治の三種、これが八道支である。

当説修道支、所修道支云何安立、頌曰、
11 分別及誨示　令他信有三
対治障亦三　故道支成八

見と戒と軽財とに於て、他に信ぜしめるといわれる。
煩惑と随煩惑と自在とは所対治の対治である。

12 表見戒遠離　令他深信受
対治本随惑　及自在障故

随応の顚倒と随応の不顚倒と
不顚倒の不随応とが対治修習の三種である。

修治差別云何応知、頌曰、
13 有倒順無倒　無倒有倒随
無倒無倒随　是修治差別

彼は境と作為と証得とによって、差異がある。

菩薩二乗所修、対治有差別相、云何応知、頌曰、
14 菩薩所修習　由所縁作為
証得殊勝故　与二乗差別

修習対治已説、

Hetvavasthā' vatārākhyā prayoga phalaprāptiḥ ‖13‖ 因の分位と入とが説かれる。行と果得と

修住品第五

修住者何者、

修住有二四種一 因入行至得

[Sakaraṇiya akaraṇiya viśeṣa uttarānuttarā | Adhiumktya praneśa niryāṇa vyākaraṇa] ‖14‖ 勝解行と証入と出離と授記と

14有作不作意 有上亦無上

願楽位入位 出位受記位

[Kaṭhika abhiṣeka prāpti anusaṁsa | Kṛtyānuṣṭhāna deṣitaḥ] dharmadhātau tridha punaḥ ‖15‖ 成所作が説かれた。法界にまた三種がある。

15説者位潅位 至位功徳位

作事位已説 法界復有レ三

Aśuddhāśuddhaśuddhā ca viśudhā ca yathocitaṁ | 不浄と不浄の浄と清浄とが所応の如くである。

一〇四

修対治総義者、謂開覚修損滅修荘飾修発上修

隣近修謂隣二近 見道一故、 証入修増勝修初位

修中位修後位修有上修無上修謂所縁作為至得

殊勝、

已説レ修二対治一

因の分位と入とが説かれる。行と果得と

辯修分位品第五

修分位云何、頌曰、

1所説修対治 分位有二十八一

有作と無作と殊勝と上と無上と

勝解行と証入と出離と授記と

謂因入行果 作無作殊勝

2上無上解行 入出離記説

説者と潅頂と証得と勝利と

潅頂及証得 勝利成所作

一切諸住無量、今但略説、偈言

16不浄不浄浄 清浄如二次第一

Pudgalasya vyavasthānaṁ yathāyogamatomataṁ ‖16‖ 人の安立がこれによって所応のように考えられる。

此中安二立 人一 応レ知レ如二道理一

云何応レ知下依二前諸位差別一建中立 補特伽羅上頌曰、

此諸分位差別雖レ多、応レ知略説 但有二三種一、

其三者何、頌曰、

3応レ知法界中 略有二三分位一

不浄浄不浄 清浄 随二所応一

4依二前諸位中 所有差別相一

随二所応一建二立 諸補特伽羅一

修分位総義者、謂堪能位即種姓位、発趣位即入加行位、不浄位、浄不浄位、清浄位、有荘厳位、偏満位、謂偏満十地故、無上位、

已辯二修位一

器の異熟といわれるものとその増上と

得果云何、頌曰、

1器説為二異熟一 力是彼増上

辯得果品第六

得果品第六

17器果及報果 此是増上果

第三 彌勒の唯識哲学の体系書としての中辺分別論頌

一〇五

愛楽及増長　清浄果次第

Uttarottaramādiś ca [abhyāsa samāptiḥ |
Ānukulya vipakṣa vissaṁyoga viśesaḥ] ‖18‖

18 上上及初果　数習究竟果
随順及対治　相離及勝位

[Uttara anuttara etad samāsanirdeśataḥ]
19 有上無上故　略説果如是

此中修習対治合集衆義、覚悟修習、令薄修習、熟治修習、上事修習、密合修習、智到境一家故、上品修、勝品得修、初発修、中行修、最後修、有上修、無上修者、境界無勝、思量無集、至得無勝故、修住合集衆義、応成修住、住者此人住自中性、作事修住者従発心乃至修行位、各最浄住、最浄位住、有荘厳位住、徧満十地故、無上位住、果合集衆義、一摂持果、二最勝果、三宿習果、四上上引出果、五略果、六広果、此中摂持果者五種果、余果是五種果別異、宿世所集故、名果報果、上上引果総義者、謂摂受故、差別故、宿習故、後後引発故、標故釈故、此中摂受者謂五果、差別者謂余果、宿習者謂異熟果、後後引発者謂余

愛楽増長浄　如次即五果
上々と初と数習と究竟と
随順と対治と離繋と殊勝と

2 復略説余果　後後初数習
究竟順障滅　離勝上無上
上と無上と、これは略説による。

出故、有四種余果、若略説上上果有四種、若広説随順果有六、是四種果分別広説故、

中辺分別論中、此処有四三品、一対治品、二修住品、三得果品、已広説究竟。

四果、標者謂後後等四果、釈者謂随須等六果、分別前四果故、

已辯得果。

六

V Yānānuttarya-paricccheda

Pratipatter ānuttaryaṁ viṣaye samudgāme |
Pratipāditam eveṣṭaṁ pratipatis tu ṣaḍviddhā ‖1‖

第五無上乗品

無上が行、境、証得において、
かようにそれが説かれた、しかし行は六種である。

辯無上乗品第七

無上乗今当説、頌曰、

1 無上乗三処　修行及境界

亦説聚集起

[Paramā manasikāra anudharma antadvaya varjana |
Viśeṣṭāviśeṣṭā ca] paramā dvādaśātmikā ‖2‖

1 総由三無上　説為三無上乗
謂正行所縁　及修証無上

最勝と作為と随法と二辺を離れると
差別と無差別とである。最勝は十二から成る。

修行中応知、

此正行相云何応知、頌曰、

2 無比及思択　随法与離辺
別及通六修　無比十二種

Audāryam āyattvaṁ ca [adhihāra akśaya |
Nairantarya akṛcchratva vittatva parigraha] ‖3‖

此中無比何者為十二

3 広大及長時　増上体無尽
無長及無難　自在及摂治

[Aṛaṁbha pratilaṁbha niṣyanda niṣpatti] |
Tataś ca paramārthena daśapāramitā matā ‖4‖

4 極作至得流　究竟無比知
此処無比義　知十波羅蜜

Dānaṁ śilaṁ kṣamā vīryaṁ dhyānaṁ prajñā upāyatā |
Praṇidhānaṁ balaṁ jñānam etāḥ paramitā daśa ‖5‖

何者名十波羅蜜、為顕此十法別名故、説偈言、

5 施戒忍精進　定般若方便
願力及闍那　此十無比度

Anugraho' vighātaś ca karma tasya camarṣaṇaṁ |

2 正行有六種　謂最勝作為
随法離二辺　差別無差別

広大と長時と所為と無尽と
無間と無難と自在と摂受と
最勝正行其相云何、頌曰、

3 最勝有十二　謂広大長時
依処及無尽　無間無難性

発起と至得と等流と究竟と
それ故に最勝義によって十波羅蜜が説かれる。

4 自在摂発起　得等流究竟
由斯説十度　名波羅蜜多

施と戒と忍と精進と定と慧と方便と
願と力と智と、それらが十波羅蜜である。

何等名為十到彼岸、頌曰、

5 十波羅蜜多　謂施戒安忍
精進定般若　方便願力智

饒益と不害と業の安受と

[Vṛddhi avatāra vimukti akṣaya] ‖6

此十波羅蜜別事云何、偈言、

6 財利不損害　安受増功徳
除悪及令入　解脱与無尽

[Pravṛtti nitya saṁbhogam paripācaya |

7 常起及決定　楽法成就事
無比修行已説

Yathā prajñaptito dharmo mahāyānamanaskriyā] ‖7‖

何者思量修行、
如言説正法　思量大乗義

Sadāpi bodhisatvasya triprajñāya manaskriyā |
Dhātupuṣtyai praveśāya cārthasiddhyās bhavaty asau ‖8‖

8 是菩薩常事　依三種般若
為長養界入　為得事究竟

Sādharma paritairjñeyā samyuktā daśabhiḥ punaḥ |

Lekhanaṁ pūjanaṁ dānaṁ [śrāvanaṁ vācanam udgrahanaṁ] ‖9‖

増長と入と解脱と無尽と
此顕施等十度別名、施等云何各別作業、頌曰、

6 饒益不害受　増徳能入脱
無尽常起定　受用成熟他

常起と決定と受用して成就するとである。

如是已説最勝正行、
法の施設せられるように、大乗が思惟せられる。
作意正行其相云何、頌曰、

7 菩薩以三慧　恒思惟大乗

常に菩薩の三慧によって
界長養と入と事究竟のためである。

如所施設法　名作意正行

8 此増長善界　入義及事成

それはまた十法行と相応すると知られる。
書写と供養と施と聴聞と披読と受持

此修行思惟ニ有ッ伴応シ知ル、

9 十種正行法ト共相応心ヲト知ル。

書写ト供養ト施ト聴読ト及ビ受持ト

[Prakāśanā svādhyāyana cinta bhāvanā] —

10 広説ト及ビ読誦ト思惟ト及ビ修習ト

Ameyapuṇyaskandhaṁ hi caritaṁ tad daśātmakaṁ ‖10‖ 菩薩の福聚あんのごとくの十法の行である。

無量ノ功徳聚ト、是十種正行

声聞乗等ノ法ニハ不ニ如ノ是説ヲ、云何ト如ヘ此ニ有ッ三種ノ因ニ、

Viśeṣādakṣayatvāc ca parānugrahato śmā — 最勝の故で菩薩の故で自を捨てるが故で止息なきが故で。

11 最勝ト無尽ノ故ニ、利スルヲ他ノ不息ノ故ニ

思惟修行已ニ説ク、

Avikṣiptāviparyāsapariṇātāv ānudharmikī ‖11‖ 以上の随法は無散で菩提への転変である。

随法ニ有ッ三種ノ不散動ト顚倒ト

何者ヲ随法修行ト、ナッ偈ニ言ク、

随法正行ト、其相云何、頌ニ曰ク、

11 随法行ハ三種ノ謂ク諸無散乱ト

無顚倒ト転変ト諸菩薩ハ心ヲ知ル

作意正行ニ有ッ何ト助伴ト、頌ニ曰ク、

9 此ノ助伴ハ心ヲ知ル。即チ十種法行ニ

謂ク書写ト供養ト施スト他ニ聴披読ト

開演ト諷誦ト思惟ト修習トである。

受持ト開演ト諷誦ト及ビ思ト修ト

10 行ズレバ十法行ヲ、獲ル所ノ福ヲ、頌ニ曰ク、

行ズレバ十法行ヲ、獲ルコト福聚ヲ無量ノ

於ニ声聞乗ニ不ニ如ノ是説ヲト、頌ニ曰ク、

最勝の故で菩薩の故で自を捨てるが故で止息なきが故で。

勝ノ故ニ無尽ノ故ニ由ル捨スルト他ノ不息トニ、

如ノ是已説ニ作意正行ト、

以上の随法は無散で菩提への転変である。

随法正行ハ、其相云何、頌ニ曰ク、

11 随法行ハ二種ト謂ク諸無散乱ト

無顚倒ト転変ト諸菩薩ハ心ヲ知ル

Vyutthānaṁ viṣaye sāraḥ [āsvādanā layauddhatyaṁ

起ト境ニ流ルヲ味沈掉ト繋ト

Saṁbhāvanābhisandhiḥ sāhaṁkāramanaskāratā] ‖12‖ 他を信ぜしめるようにすると我執ある作為と

此六散動ハ、何者為レ相ト応ル知ル、故ニ説レ偈ヲ言ク、

12 起ルヲ観ヲ行ニ六塵ヲ、貪味下掉起ト

無ニ決意ニ於ル定ニ思量処ヲ我慢ト

此六種相云何応レ知ル、頌ニ曰ク、

12 出定ト於ヲ境ニ流ルヲ味沈掉ト繋ト

我執心下劣ト諸智者ハ心ヲ知ル

Hīnacittatvaṁ vikṣepaḥ dhīmatā veditavyāḥ —

13 下劣心ト、散乱ト智者ハ心ニ当ニ知ル

下劣心散乱と智者は当るべきである。

Vyañjanārthamanaskārāvisāre lakṣaṇadvaye ‖13‖

此中無倒ハ十種処ヲ応レ知ル、何者ヲ十ト、偈ニ言ク、

言辞ト義ト思惟ト不動ト二相ト処ト

如ノ是已説ニ無散乱ト転変ト、

文と義と作意と不動と二相とにおいて、

無顚倒転変云何応レ知ル、頌ニ曰ク、

13 智見ハ於ニ文ト義ト作意ト及ビ不動ト、

[Aviśudhiviśudhiś ca āgantuka atrāsānunnabhāvā] —

14 不浄及ビ浄ト客ト無及ビ及ト無高ト

不浄の浄と客と無恐と無高とである。

二相ト二染ト浄ト客ト無ヲ怖ト高ト、二無倒ト

Saṁyogāt saṁbhavāc caiva viyogādapy asaṁbhavāt ‖14‖ 相応の故で、串習の故で、また不相応の故で、

不串習の故で、

聚集ト数習ノ故ニ何者ヲ義無倒ト、偈ニ言ク、

於レ義ニ無倒ハ、其相云何、頌ニ曰ク、

14 知ル但ヲ由ニ相応ト串習ト或ハ翻ズルトニ此ニ

Arthasattvamasattvaṁ ca vyañjaneso' viparyāsaḥ —

15 有義ト及ビ無義ト是レ言辞ノ無倒

有義ト及ビ非有ト是レ於ル文ニ無倒

有義と無義とそれぞれその文においての無倒である。

Dvayena pratibhāsattvaṁ tathā cāvidyamānatā ‖15‖ 二によって変現するも、そのように実有ではない。

何者義無倒、偈言、
顕現似二種　如顕不実有

於義無倒其相云何、頌曰、
15 似二性顕現　如現実非有

Ayamarthe' viparyāsaḥ sadasattvena varjitaḥ | これは義に於ける不倒で、有無を遠離する。

16 是名義無倒　遠離有無辺

知離有非有　是於義無倒

Tajjalpabhāvito jalpamanaskāras tadāśrayaḥ ‖16‖ この言で熏習せられたのは言の作意で、その所依である。

何者思惟無倒、偈言、
此言熏　言思　彼依思無倒

於作為無倒者、頌曰、
16 於作意無倒　知彼言熏習

[Grāhyagrāhaka-saṁprakhyāna kāraṇe tadaviparyāsaḥ] 所取能取の顕現する因に於て、その無倒はある。

17 為顕二種因

言作為彼依　現似二因故

Māyādivad asattvaṁ ca sattvaṁ cārthasya tanmataṁ ‖17‖ 幻のようだと、義の無性と有性とは、それはいわれる。

何者不動無倒、偈言、
如幻等不有　亦有義応知

於不動無倒者、頌曰、
17 於不動無倒　謂知義非有

[So' visāre' viparyāsaḥ bhāvābhāvayoravikṣepatvāt] | それは不動の無倒である、有と無とに不散であるが故に。

18 是不動無倒　有無不散故

非無如幻等　有無不動故

Sarvasya nāmamātratvaṁ sarvakalpāpravarthanāt ‖18‖ 一切は唯名である、一切の分別は起らないが故に。

[So svalakṣaṇe' viparyāsaḥ] paramarthe ṣvalakṣaṇe | それは自相無倒である、勝義の自相による。

一切唯有名　為分別不起

18 於自相無倒　知一切唯名

19 是別相無倒　真実別相中

離一切分別　依勝義自相

Dharmadhātor vinirmukto yaṣmād dharmonavidyate ‖19‖ 法界を離れては法はないが故に、

[Tato dharmadhātuḥ sāmānyaṁ jñānamayam aviparyāsaḥ] | 故に法界は通相である、この智は無倒である。

何者通相無倒、偈言、
出離於法界　更無有一法

於共相無倒者、頌曰、
以離真法界　無別有一法

20 故法界通相　此智是無倒

故通達此者　於共相無倒

何者浄不浄無倒、偈言、

於染浄無倒者、頌曰、

Viparyastumanaskārāvihāniparihānitaḥ ‖20‖ 顚倒の作為は未滅と已滅とによる。

[Saṁkleśaś ca viśudhiś ca yajjñānaṁ so' viparyāsaḥ] | 雑染と清浄と、これを知るのがかの無倒である。

顚倒邪思惟　未滅及已滅

20 知顚倒作為　未滅及已滅

21 此不浄及浄　是彼不顚倒

於法界雑染　清浄無顚倒

何者客無倒、偈言、

於客無倒真相云何、頌曰、

Dharmadhātor viśuddhatvāt prakṛtyā vyogavat punaḥ ‖21‖ 法界はまた虚空のように、性として清浄である。

[Dvayam etad āgantukaṁ yajjñānaṁ so'viparyāsaḥ] | この二は客である、その智はかの無倒である。

法界性浄故譬之如虚空

22 此二種是客　是彼不顚倒

何者無怖及無高無倒偈言

Saṁkleśaś ca viśudhiś ca dharmapudgalayor nahi ‖22‖

[Yadatrase' nunnatau ca tad dvaye' viparyāsatā] |

染汚及清浄　法人二俱無

23 無故無怖慢　是二処無倒

已説随法修行何者遠離二辺修行何者二

辺為遠離此故此中道応知偈言

Pṛthaktvāikatvam antaś ca tīrthyaśrāvakayor api ‖23‖

別異辺一辺　外道及声聞

[Samāropa-apavādana-tayor pudgala dharmayoḥ |

Vipakṣa-pratipakṣa ca śāśvatanta ucchedāntaḥ] ‖24‖

24 増益与損減　二種人及法

非助対治辺　断常名有辺

[Grāhyagrāhaka cetyantaḥ saṁkleśa viśudhiś ca tridhā |

Vikalpadvayāntaś ca saptavidho veditavyaḥ] ‖25‖

21 知法界本性　清浄如虚空

故染浄非主　是於客無倒

於無怖無高俱無顚倒者頌曰

雑染と清浄とは法人に共にない。

無怖と無高との故に、その二は無倒である。

22 有情法無故　染浄性俱無

知此無怖高　是於二無倒

如是已説随法正行離二辺正行云何応知

此行遠離何等二辺頌曰

異と一とは辺である、外道と声聞もまたそうである。

23 異性与一性　外道及声聞

増益と損減とは人と法とにある、

所対治と対治も常と断も辺である。

増益損減辺　有情法各二

24 所治及能治　常住与断滅

所取と能取もまた辺、染と浄には三種がある。

分別の辺にもまた七種があると知られる。

25 能取及所取　染浄有二三

分別二種辺　応知有七種

[Bhāva-abhāva vikalpo'ntaḥ śāmya śamana trāsya trāsaḥ |

Grāhya-grahaka samyaktva-mithyātva vyāpṛti-avyāpṛti ‖26‖

26 有無及応止　能止可畏畏

能取所取辺　正邪事無事

[Ajanmatva samākālatva te vikalpāntāḥ] |

27 不生及俱時　有無分別辺

離十四二辺修行已説云何勝有等修行偈

言

Viśiṣṭā cāviśiṣṭā ca jñeyā daśasu bhūmiṣu ‖27‖

勝有等修行　応知於十地

修行無上已説何者境界無上偈言

Vyavasthānaṁ tathā dhātuḥ [sādhya-sādhana-dhāraṇa |

Avadhāraṇa-pradhāraṇa-prativedha-pratinātā] ‖28‖

28 安立及法界　所成能成就

所取能取辺　染浄二三種

25 分別二辺性　応知復有七

有と無とは分別の辺、能寂と所寂、所畏と畏、

所取と能取、正と邪、作用と無作用、

謂有非有辺　所能寂怖畏

26 所能取正邪　有用並無用

不生と等持と、それ等が分別の二辺である。

不起及時等　是分別二辺

如是已説離二辺正行差別無差別正行云何

頌曰

差別と無差別とは十地におけると知られる。

27 差別無差別　応知於十地

十波羅蜜多　増上等諸集

如是已説正行無上所縁無上其相云何頌曰

安立のように、界と所立と能立と任持と

所持と別持と通達と増益と

28 所縁謂安界　所能立任持

持決定依止　通達及広大

Pragama-praśaṭha-prakarṣa eṣaḥālaṁbananâmāḥ ‖
29品行及生界　最勝等応レ知ル
　境界已説、何者習起、偈言、

Avāikalyāpratikṣepo' vikṣepaś ca prapūrṇā ‖29‖
具足及不毀　避難令二円満一
[Utpāda-nirūḍhi-capi-karmanyatā-apratiṣṭhā ‖
Anāvaraṇa-avyuparama-te daśa samudāgamāḥ ‖30‖
30生起及堅固　随事無住処
無障及不捨　十習起応レ知ル
　無上衆義者、略説無上有二三種一、一正行、二
正依持、三正行果、
如レ是此論名二中辺分別一、

Śāstraṁ madhyavibhāgasya durgamasāratārthakaṁ ‖
Mahārtham evaṁ sarvārthaṁ sarvānarthanivartakaṁ ‖
此論分二別中一　甚深真実義
大義一切義　除二諸不吉祥一

所内持通達　増証運最勝
　勝得と等運と最勝と、これらが境の名である。

如レ是已説二所縁無上一、修証無上其相云何。頌曰、
　無欠と不毀と不散と円満と
29修証謂無闕　不毀動円満
　生起と堅固と調柔と不住と
　無障と止息ないと、これが十証得である。
起堅固調柔　不住無障息

　無上乗総義者、略有二三種無上乗義一。謂正行
無上故、正行持無上故、正行果無上故、
何故此論名二辯中辺一、頌曰、

　結頌

　中を分別する論は深密と堅実の義があり、
　大義と一切義があり、一切の無義を滅除する。
此論辯二中辺一　深密堅実義
広大一切義　除二諸不吉祥一

第四　歪曲せられた無著の唯識哲学

無著の唯識哲学は、周知のように、摂大乗論によって、体系的に表示せられていると考えられる。無論私もこれに異議を挟むものではない。しかしこの通途の考えには、摂大乗論の性質に関しても、またしたがって無著の唯識哲学の内容に関しても、異なった二種の解釈が存するように思われる。一は三乗家の見方ともいうべきもので、それによると、摂大乗論の性質は、世親の唯識論に近いものとなり、したがって無著の唯識哲学は、その内容においては、ほとんど中国の法相宗と同一になる。これに反して、二は一乗家の見方というべきもので、それによると、摂大乗論の性質は、世親の十地経論に近いものとなり、したがって無著の唯識哲学は、その内容においては、ほとんど中国の摂論宗と同一になり、ある意味においては、華厳宗に近いともいえる。この二種の解釈は、古来中国や日本の唯識研究者の間に行われたものであるが、現今の学者の中でも、この二傾向が存在しないわけではない。一般にいえば、古い学者は、大体第一の解釈を採用しているが、新しい学者は、第二の解釈に傾いているのではなかろうか。私もその方法の上からいえば、古い学者を斥けて、新しい学者に与みするのはもちろんのことである。しかしその結果からいえば、一見奇怪に考えられるかも知れないが、むしろ第二の解釈を離れて、第一の解釈に近づくのを避けることができない。私見によると、一乗家の見方にしたがって、摂大乗論の性質を解釈し、無著の唯識哲学が摂論宗と同一であるとするのは、彼の哲学を歪曲するのである。この歪曲せられた無著の唯識哲学を復形させて、その真の姿に引き戻そうとするのが、本論文の意図である。

一

無著の唯識哲学がほとんど法相宗と同一であるとする三乗家の見方は、おおまかにいえば、摂大乗論の思想が、頼耶妄識説に基く有相の唯識哲学であるという意味になるように思われる。摂大乗論の性質をこのように解釈するのは、おそらくは無性釈論がその初めであろう。摂大乗論には既にインドにおいて、世親および無性の二註釈が行われていたが、世親釈論については、後に述べることとし、今は無性釈論に簡単に触れて置く。それは梵語で表わすと Mahāyāna-saṁgrahopanibandhana であろうが、原本は存在しない。蔵訳には九世紀頃の Jina-mitra, Śiendrbodhi, Yeśes sde の共訳した Theg-pa chenpo bsdus-pahi bśad sbyar（摂大乗会釈）七巻があり（東北大学編、西蔵大蔵経総目録 No. 4051）漢訳には A. D. 648 に玄奘の訳した摂大乗論釈十巻がある（大正蔵三一 No. 1598）。この論釈は確かに世親の唯識論の立場に立って、摂大乗論を解釈したもので、唯識哲学の歴史においては、護法系の先駆をなしたものではなかろうかと思う。護法も摂大乗論に関しては、無性と同一な立場に立っていたものであろうが、しかし現今においては、これを確定し得るの史料はない。現今において、かかる立場を採っていたことの確定し得られるものは、護法ないし戒賢の継承者といわれる玄奘ないし慈恩である。実にこの慈恩が、いうまでもなく、中国の唯識哲学である法相宗の初祖である。もっとも摂大乗論は思想の上では唯識論と同一であると解釈せられるにしても、頼耶妄識説に基く有相の唯識哲学が、この両論において、全然同様な色彩で現われているわけではない。この思想が最も鮮明に出ているのは、唯識論、ことに唯識三十論頌をば護法の思想を中心として解釈した成唯識論である。これに比較すると、摂大乗論においては、頼耶妄識説も、有相の唯識思想も、その色彩が多少稀薄になっているのを見逃すことはできない。この点においては、二論同一の立場を採るものも、摂大乗論は唯識論のいわば先駆者である位に考えていたのであろう。

この立場に反して、無著の唯識哲学が摂論宗と同一であるとする一乗家の見方は、摂大乗論の思想が、唯識論のように、頼耶妄識説に基く有相の唯識ではなくして、いずれかといえば、それは十地経論に近く、如来蔵浄識説に基く無相の唯識であるというのである。摂大乗論の性質をかように解釈するのは、おそらくは真諦訳の世親釈論がその初めであろう。真諦訳世親釈論は、真諦訳といっても、後に述べるように、実をいえばそれは真諦釈である。故に摂大乗論に関する三乗家の見方が、無性に始まるといえるならば、その一乗家の見方は、真諦に始まるということができよう。それならばこの真諦の思想は、いずれに由来するかというと、私見によると、それは彌勒の唯識哲学に基くように思われる。彌勒の唯識哲学については、私が他の機会において述べたように、（拙稿「彌勒の唯識哲学への新解釈」、「文化」第二巻第四号）その特色は、中辺分別論によって表示せられると考えるが、つづめていえば、如来蔵浄識説に基く無相の唯識である。真諦はこの思想によって摂大乗論を解釈するがゆえに、それは私のいわゆる一乗家の見方となるわけである。もっとも私が真諦の摂大乗論に関する解釈を一乗家の見方と称するのは、中国仏教の思想史的関係に基くともいえないことはない。

摂大乗論の漢訳は、真諦の陳訳がその初訳ではなくして、その前に仏陀扇多の魏訳が存在した。陳訳の出たのは A. D. 563 であり、魏訳の現われたのは A. D. 531 であるから、後者の方が、前者よりも三十年余も古いのである。しかし魏訳の摂大乗論は、その当時に行われていたという形跡はない。当時の中国仏教界を支配していたものは、魏訳摂論よりも二十年ばかり前に、すなわち A. D. 508 に出た十地経論であったように思われる。この十地経論は、十地経すなわち華厳経の十地品に関する世親の註釈であるが、その漢訳者は菩提流支および勒那摩提の二人であった。ここに注意すべきは、魏訳摂論の訳者である仏陀扇多が、その伝語者として、この魏訳に関係していたことである。十地経論から地論宗が起った。地論宗も、ある意味においては、法相宗と等しく、唯識哲学ではあるが、しかしその本識に関する思想は、彼のように、妄識説ではなくして、浄識説である。もっとも地論宗は、興起後間もなく、南道北道の二派に分かれ、北道地論の方は、多少妄識説に傾いたように思われるが、しかし地論宗本来の思想をいえば、もちろん浄識説であった。こ

の意味においては、どこまでも浄識説を固守したと思われる南道地論が地論宗の正統派であって、後にこれから智儼法蔵の華厳宗が出て来たのである（拙著「原始華厳哲学の研究」pp. 12—16参照）。それはしばらく措き、摂大乗論は、真諦の陳訳が現われ、その世親釈論、適切にいえば、真諦釈論が出て、それから摂論宗が起り、初めて中国の仏教界において、十地経論、したがって地論宗に対抗する勢力となり得たように思われる。摂大乗論はその思想の上からいえば、元来頼耶妄識説であり、有相の唯識であるがゆえに、地論宗に対すると、それ自身では北道地論に近く、南道地論に反するものであることは、推測するに難くはない。しかしそれから出た摂論宗は、一方において、彌勒の中辺分別論による真諦の思想に基き、他方において、地論宗の形響もまったくなかったとは考えられないから、それは後の法相宗のように、頼耶妄識説に基く有相の唯識ではなくして、むしろ後の華厳宗のように、如来蔵浄識説に基く無相の唯識であったろうと思われる。私が摂大乗論に関する真諦の解釈を一乗家の見方というのは、この意味も存するのである。真諦以後彼の思想に基いて世親釈論を研究し、その註疏を造ったものも、相当に多く存したように思われるが、現存するものは一もない。今日真諦訳世親釈論の註疏として、その全体を窺うことのできるものは、比較的近世の著作であるが、普寂の摂大乗論釈疏疏五巻だけである（大正蔵六八 No. 2269）。しかしこの摂大乗論に関する一乗家の見方というのは、果して正しいものであろうか。私はこれを疑うのである。

二

そこでこのいわゆる一乗家の見方の根拠について考えると、私見によれば、その根底には、その奉ずる摂大乗論の真諦本は、三乗家の奉ずる玄奘本とは、初めからその原本が異なっていたという考えがあるようである。換言すれば無著の摂大乗論は、既にインドにおいて、原本に変化が行はれていたというのである。摂大乗論は、これを梵語で表示すると、Mahāyānasaṁgrahaśāstra というべきものであろうが、その原本は未だに発見せられない。蔵訳には、九世紀頃の Jina-mitra, Śīlendrabodhi, および Yeśes sde の共訳した Theg-pa chen-po bsdus-pa（摂大乗）がある（東北大学編西蔵大蔵経総目録 No. 4048）。漢訳には四本ある。最も古いものは、A. D. 531 に仏陀扇多の訳した摂大乗論一巻で、これは普通に魏訳といわれる（大正蔵三一 No. 1592）。次は A. D. 563 に真諦の訳した摂大乗論三巻で、これは陳訳といわれる（大正蔵三一 No. 1593）。第三は A. D. 609 に達磨笈多行矩等の訳したもので、これは隋訳といわれる（大正蔵三一 No. 1596）。最後のものは、A. D. 648 に玄奘の訳した摂大乗論三巻で、これは唐訳といわれる（大正蔵三一 No. 1594）。もっともこの中で、第三の隋訳は、本論だけ独立したものではなく、その釈論十巻の中に含まれている。ゆえに中国や日本では、古来本論三訳と称せられるのである。

普寂の摂大乗論釈略疏第一に、

> 世称三論同本異訳矣。寂窮謂此非必同本也。所以知者。前訳有之而後訳無之者多。是従始入終之奇説也。蓋印度已有両本流行而伝訳不同乎。

とある。ここに両本というのは、無論唐訳と陳訳とを指したものである。そして始めは大乗始教のことであるから、これは唐訳に現われた唯識思想が、法相宗と同一であることを意味し、また終りは大乗終教のことであるから、それは陳訳に現われた唯識思想が、摂論宗と同一であることを意味するものであろう。約言すれば、無著の摂大乗論は、既にインドにおいて変化を受け、一は大乗終教系の陳訳原本となり、二は一乗始教系の唐訳原本となったというのである。私はこれに賛成することができない。私見によると、これは真諦訳と称する世親の摂大乗論釈に迷わされた錯覚に基くもので、摂大乗論そのものの上においては、いずれの訳を見ても、その原本は同一であったと信ずるのである。

このことを明らかにするために、私はまず世親摂論釈の諸訳を吟味しなければならない。世親の摂論釈は、これを梵語

で表示すると Mahāyānasaṁgraha-bhāṣya であろうが、その原本は現存しない。漢訳には、その本論とほとんど同時に訳せられたものに、真諦の陳訳、達磨笈多等の隋訳、玄奘の唐訳が存する（大正蔵三一 No. 1592, 1593, 1596）。故にこれも本論と同様に、中国や日本では、古来釈論三訳と称せられる。蔵訳には、Dipaṅkarasrijñāna および Tshul-khrims rgyol-ba の共訳した Theg-pa chen-po bsdus-pahi hgrel-pa（摂大乗註）がある（東北大学編、西蔵大蔵経総目録 No. 4050）。これらの諸訳の異同を考えると、真諦の陳訳は、十五巻もしくは十八巻と称せられるが、他訳とは非常に異なり、内容も相違し、分量も増大している。これに反し、他の諸訳は、玄奘の唐訳も、達磨笈多等の隋訳も、共に十巻であり、蔵訳は八巻であって、大差はないと共に、その内容も、大体において同一であるといってよい。ある意味においては、これは玄奘訳では十巻、蔵訳では七巻の無性釈論にも近いのである。真諦訳の世親摂論釈については、経録を見ると、摂大乗論三巻の外に、釈論として十二巻と十五巻とが挙げられている。慧愷の摂大乗論序によると、本論三巻、釈論十二巻、義疏八巻、合二十三巻とがある（大正蔵三一、一一三上）が、今義疏を除いて考えると、十二巻本は註釈のみのものを指し、十五巻本は本論と註釈とを併せた現存のような釈論を指したとすれば、一往の説明はつくわけである。しかしさらに義疏を入れて考えると、十五巻本は現存の真諦訳摂大乗論釈十五巻であって、これは世親の註釈に真諦の義疏を加えたものではなかろうか。その理由を挙げると、第一、現存の諸本を見ると、本論のない釈論は存在しないから、十二巻本は本論と世親釈とを併せた真諦訳摂論釈であって、これに真諦の義疏を加えたものが、十五巻本であると考えることができる。もっとも十二巻本に義疏八巻を加えると、二十巻本になるべきであるが、義疏の中には、本論も存したものであろうから、義疏を釈論に合糅する際に、これを除き、一纏めにして十五巻としたものではなかろうか。第二、その分量から見ると、世親釈論の諸本の中で、達摩笈多等の隋訳は十巻、大正蔵経で六十一頁、玄奘の唐訳も十巻六十頁であるのに、独り真諦の陳訳は十五巻百十八頁である。故に陳訳は巻数では二十巻にはならないが、頁数からいうと、他の二訳の約二倍にもなるから、それは世親釈論をそのままに訳したとは思われない。これ私が現存の十五巻本は、世親釈論に真諦自身の義疏を加えたものであるという第二の理由である。第三、さらにその内容から見ても、唐訳はもちろんのこと、隋訳も同様に、頼耶妄識に基く有相の唯識であって、大体において、それは本論の思想と一致するといってよいが、これに反して真諦の陳訳は、如来蔵浄識説に基く無相の唯識であって、それは本論の思想とはまったく異なるのである。しかもこの如来蔵浄識説に基く無相の唯識思想は、真諦訳の釈論においては、多く他の二訳にない部分に現われている。そしてさらに注意すべきは、この真諦訳も、他の二訳と共通する部分は、本来の世妄識説に基く有相の唯識であることである。この理由によっても、私は他の二訳と異なる真諦訳の部分は、本来の世親釈論ではなくして、真諦の義疏であったろうと考えるのである。

しかるに摂大乗本論になると、その両極ともいうべき真諦訳と玄奘訳とでは、全然同一であるとはいえないが、大体においては、他の二訳と共に、この両訳もそれほど相違しているとは思われない。精密に比較して行くと、その相違が極めて僅少なものになるのである。普寂は「前訳有之而後訳無之者。豈三五数也」といっているが、陳訳と唐訳とを比較すると、単に翻訳の相違ではなくして、真に内容の相違であると認められるべきのは、私の検査した所によれば、ただ四箇所存するのみである。

第一、唐訳所知相分第三の三性の異不異を論じた所に（大正蔵三一、一三九中一下）、陳訳では、

復有二何義一由二此一識一成二一切種種識相貌一。本識識所余生起識種種相貌故。復因レ此相貌生故。

とある（大正蔵三一、一一九下）。もちろんこの一節は、唐訳にはないが、最も古い魏訳にもない。陳訳の釈論を見ると、この一節は前に三性の異を述べた所を承けて、その不異を明らかにしたものであるとせられる。果してそうであるならば、三性の異不異を明らかにするものとしては、この一節は必要で欠くことのできないものであるがゆえに、本論には初

めから存在していたとしなければならない。しかし私見によると、この一節は三性の不異を述べたものではないと同時に、その前の一段で、三性の異と共にその不異も、既に明らかにせられているのである。なぜなれば、前の一段を見ると、それは依他性によって三性の立てられることを述べたものであって、三性がいずれも皆依他性に基くという点から考えると、それは不異であり、別義によって依他性の上に三性の立てられる点から考えると、それは異であることを示したものであるが、この一節は単に非現実意識である成起識の生ずることを表わしたものに過ぎないからである。この意味においては、この一節は三性の異不異に関するものとしては、まったく不要なものであるから、初めから本論にそれが存したと見ることはできない。もっとも隋訳には、この一節は、

何別郎理。於二一識体一。為二一切種種識体相貌一也。阿梨耶識識体為二彼余生起識種種相貌一。応レ知為二彼縁相生起一故

とあって（大正蔵三一、二八上）、ほとんど陳訳と同様である。しかしそれは陳訳から取って来たと解すべきであって、初めからこの一節が本論に存したという証拠にはならないと思う。なぜなれば、もしそれが初めから本論に存していたとすれば、隋訳の世親釈論にも、他の部分におけると同様に、その註釈が存しなければならないはずであるのに、この所は単に本文が存するのみで、その註釈はまったくないからである。かように考えて、私はこの一節は真諦本になって付加せられたものであるとするのである。

第二、唐訳の同じく所知相分第三の十分別を述べた所に（大正蔵三一、一四〇上）、陳訳では、般若経の文句が引用せられる（同、一二〇上―中）。もちろんこの一節も、唐訳にはない。但し隋訳には陳訳とほとんど同様な文句が存するが（同、二八九上）、私は第一の場合における同一の理由によって、これも初めから本論に存したものではなくして、真諦本になって付加せられたものであると考えるのである。

第三、唐訳彼修差別分第六に、十地の安立を説いた結末として、三頌を挙げている所があるが（大正蔵三一、一四五下）、陳訳はこれを二頌にまとめ、その後に

如此二偈依中辺分別論。応当了知。

と断っている（大正蔵三一、一二六上）。これは確かに中辺分別論障品第二の中に在る偈頌である、もっともそこでは撰大乗論の三本のように、それは三頌となってはいるが（同、四五四下）、しかしこの断り書きは、他の三本にはないから、それは真諦本の付加したものであることは明らかである。

第四、唐訳の同じく彼修差別分第六の十地を修する時間を述べた所は（大正蔵三一、一四六上―中）、魏訳（同、一〇七中）も隋訳も（同、三〇四中）、共に五種の修行者が、三阿僧祇劫によって、これを成就するとなすのに、独り陳訳のみは、その上に、あるいは七阿僧祇劫あるいは三十三阿僧祇劫となし、

復次云何七阿僧祇劫。地前有三地。中有四地。前三者。一不定阿僧祇。二定阿僧祇。三授記阿僧祇。地中有四者。一依実諦阿僧祇。二依捨阿僧祇。三依寂静阿僧祇。四依智慧阿僧祇。復次云何三十三阿僧祇。方便地中有三阿僧祇。一信行阿僧祇。二精進行阿僧祇。三趣向行阿僧祇。於十地中。地地各三阿祇。謂入住出。如此阿僧祇修行十地正行円満。

といっている（大正蔵三一、一二六下）。十地修行の通説としては、その時間は三阿僧祇、三十三阿僧祇の説は、特殊的な説であり、したがってそれは真諦本の付加であると見なければならない。

三

以上の四箇所を除くと、撰大乗論の諸本は、その内容の上では、ほとんど同一であるといって差支えない。もっとも翻訳の上からいえば、その間に多少の相違の生ずるのは免れない所であるから、訳者の思想によって、その内容にも幾

分の色彩が付随するのは、当然のことであろう。この点から見て、玄奘の唐訳は法相宗の臭味があり、真諦の陳訳は摂論宗の臭味があるといえないことはない。しかし陳訳および魏訳は、訳者によって影響せられた跟跡はなく、原本を忠実に翻じたように思われる。もっとも魏訳は品も切ってないのみならず、文章も甚だ生硬で、それだけでは意味の通じない所もある。これに比較すると、陳訳は文章は暢達であり、前に述べたような、陳訳に影響せられた部分を除いては、原文に最も近いものであったろうと推測することができる。ゆえにわれわれが摂大乗論の真の姿を知ろうとするには、陳訳を標準本となし、他の諸本をこれに参照するという風にすべきであろう。かくして得られた摂大乗論本は、無著の唯識哲学の真の史料となるべきもので、その思想の内容を示すと、頼耶妄識説に基く有相の唯識であるということができよう。

それならばどうしてそうなるかというと、原本の真の姿に引き戻されたと考えらるべき摂大乗論によれば、その思想の全体系は、依他性を中心とするからである。依他性を中心とするが故に、それは有相の唯識となり、したがって頼耶妄識説となるのである。迷界を転換して、悟界に開入するのが、唯識哲学一般の全体系であって、それはこれを表示するのに、依他性・分別性・真実性のいわゆる三性を以てすることは、周知の事実である。そしてこの三性の中で、いずれをその中心とするかに従って、唯識哲学の内容が定まるわけである。私見によると、真実性を以て中心とする唯識哲学は、無相の唯識となり、如来蔵浄識説の上に立つことになるが、これに反して依他性を以て中心とする唯識唯識哲学は、有相の唯識となり、頼耶妄識説の上に立つことになる。弥勒の唯識哲学は前者であり、無著の唯識哲学は後者である。私は今無著の唯識哲学の特色を明らかにするために、まずそれが依他性を中心とするがゆえに、有相の唯識となることを述べ、次にそれを無相の唯識である弥勒の唯識哲学と比較し、終りに無著と等しく有相の唯識である世親の唯識哲学に言及するであろう。

摂大乗論に現われた無著の唯識哲学が依他性を中心とすることは、その第三所知相分に（原本に引き戻された摂大乗論内の品の切り方は、玄奘本に従うのが適当であると考え、しばらくこれによることとした。大正蔵三一、一三九中）、三性の異同を論じた所から見て明らかである。なぜなれば、三性が同とせられるのは依他性を中心とするからであり、またそれが別義の点から異とせられるのも、依他性を中心とするからである。次に同じく第三所知相品の依他性と生死および涅槃との関係を論じた所に、

此依他性由二分別一分成二生死一。由二真実一分成二涅槃一。

とある（大正蔵三一、一二一上。この処は便宜のために陳訳に依った）。この一句の意味は、依他性が中心であるがゆえに、それが分別性に支配せられる間は、生死の迷界が生ずるが、この分別性の支配が解かれると、依他性の上に真実性が現われ、悟界の涅槃が展開するというのである。依他性を離れては、分別性もなく、真実性もないから、依他性が三性の中心である。さらに同じく第三所知相分の三法を説いた所に、

於二依他性一。分別性為二染汚分一。真実性為二清浄分一。依他性為二染汚清浄分一。

とある（大正蔵三一、一二一上。この処も陳訳に依った）。これも依他性中心説を述べたもので、依他性はそれ自身に染汚分もあれば、清浄分もあるから、それが分別性の故に染汚となり、真実性のゆえに清浄となるというのである。

摂大乗論に現われた無著の唯識哲学は、かように依他性を中心とするがゆえに、それは有相の唯識となるのである。これを明らかにするには、依他性の性質から説いて行くことが適当であると思う。依他性とは、その語義からいえば、自主自存のものではなく、他によって存するものであるということになるが、この他については後に述べることとし、今はその内容の上からいうと、それは分別を生ぜしめるもの、すなわち能分別のことである。そして分別は、了別と同義であり、了別はすなわち識である。もっともこの場合の識は、識体（Vijñana）ではなくして、識用（Vijñapti）である。換

言すれば、それは現実意識である。故に依他性は、現実意識を生ぜしめるものであり、依他性は現実意識そのものである。摂大乗論はその第三所知相分に依他性を定義して、

唯有レ識義顕現依止名二依他性一。

といい（大正蔵三一、二八七中。陳訳）、また依他相を定義して、

何者是依他相。……処妄分別所レ摂諸識。

といっている（大正蔵三一、二八四下）。現実意識を分析すると、ただその主観である能分別が存するに過ぎないというのが、「唯有識」であり、その客観である所分別の生死は、この分別から顕現するものであるから、分別を離れては外に存しないというのが、「義顕現」である。ゆえにこの現実意識の依所依止が依他性となるわけである。さらにその所依止でなく、依他性の相、すなわち現実意識そのものを考えると、それは虚妄分別に摂せられる所の諸識である。虚妄分別は、既述のように了別であり、識用であるが、それが顕現せられるためには、種々の条件を必要とする。中辺分別論は、この条件として、根境我を数え、これに分別すなわち了別を加えて、四識とするのであるが（大正蔵三一、四五一中。拙稿「彌勒の唯識哲学への新解釈」文化第二年第四号参照）、摂大乗論はこれを十一識とした、それが虚妄分別に摂せられる所の諸識もしくは諸識の差別である。唯識哲学の体系として、依他性もしくは依他相が中心とせられる際に、分別せられたもの、了別せられたもの、換言すれば、生死の迷界は、もちろん存在するものではないが、分別そのもの、了別そのもの、換言すれば、現実意識は、それが主観とせられる限りにおいて、存在するのである。この意味において、依他を中心とする唯識哲学は、無相の唯識ではなくして、有相の唯識であるといわなければならない。

進んでこの有相の唯識は、その性質上頼耶妄識説に基くべきものであるということについて考えると、摂大乗論によれば、依他相は阿頼耶識を種子として起るとせられる。阿頼耶識は、依他相に取ってはすなわち他である。依他相はそれ自身に存在するものではなくして、阿頼耶識を種子として、すなわちこの他を因とし縁として起るのである。摂大乗論の第三所知相分（大正蔵三一、二八四下。陳訳）に、

何者是依他相。阿梨耶識為種子。虚妄分別所摂諸識。

とある。ここで問題になるのは、依他性の因となり縁となる阿頼耶識が、妄識であるか、浄識であるかということである。私見によると、この問題を解決するの鍵となるものは、阿頼耶識の識相の吟味である。摂大乗論によれば、その識相には三種があるとせられる。自相・因相・果相がそれである。阿頼耶識の自相に関しては、その第二所知依分に、

立自相者。依一切不浄品法習気。為彼得生。摂持種子依器。是名自相。

とある（大正蔵三一、一一五上。この処は便宜のために陳訳によった）。これは阿頼耶識の自相として、その蔵識であることを述べたものであろう。蔵には二の意味があるとせられる。一は所蔵であり、二は能蔵である。ここに依一切不浄品法習気為彼得生とあるは、所蔵の意味を示したもので、一切不浄品法は虚妄分別を本性とする転識すなわち現実意識を指したものであると解すべきであろう。そうすると非現実意識である転識の熏習を受けて、初めて発生し得る点からいうと、それは転識の中に蓄蔵せられると考えても差支えないから、その意味においては、阿頼耶識は確かに所蔵である。次に摂持種子依器とあるは、能蔵の意味を示したものであろう。そうすると阿頼耶識が、現実意識を転変する種子を摂持して、いわばその器となる点からいうと、それは転識を貯蔵すると考えられるから、その意味においては、阿頼耶識は前の所蔵とは反対に明らかに能蔵である。しかし阿頼耶識の自相は、いわばその体を示したもので、この所からはその識の性質、換言すれば阿頼耶識は浄識であるか、または妄識であるかを決定し得べき資料は得られないように思われる。それならばこの問題を解決するの鍵はどこに伏在するかというと、私見によると、それはいわばその義を示したと考えられる阿頼耶識の因相果相の中にあるのである。この因相果相は、自相の二要素ともいい

うべき能蔵所蔵を開いて、能蔵から因相を引き出し、所蔵から果相を引き出したものであろう。阿頼耶識の果相に関しては、撰大乗論の第二所知依分に、

立果相者。此識因種種不浄品法無始習気方乃至生。是名果相。

とある（大正蔵三一、一一五上。この処も陳訳によった）。ここから阿頼耶識は、果報識もしくは異熟識と称せられる。阿頼耶識が果報もしくは異熟識と名づけられる点からいえば、その性質は善でもなければ、不善でもなくして、無覆無記であると考えられる。第二所知依分に、

由異熟果無覆無記。与善不善互不相違。善与不善互相違故。若異熟果善不善性。雑染還滅応不得成。是故異熟識唯無覆無記。

とある（大正蔵三一、一三七下。この処は便宜のために唐訳によった）。既に阿頼耶識が無覆無記であるとすれば、無論それは妄識であると断言し得られないだろうが、しかし消極的にいえば、それが浄識でないことは疑われない。そこで因相を吟味すると、これに関しては、撰大乗論には、

立因相者。此一切種子識。為生不浄品法恒起為因。是名因相。

とある（大正蔵三一、一一五上。この処は自相果相の場合と同様に陳訳によった）。ここから阿頼耶識は種子識といわれる。阿頼耶識が虚妄分別を本性とする転識を生ずる点からいえば、その性質は確かに妄識であるといわなければならない。もっとも撰大乗論には、阿頼耶識が種子識として妄識であると、明らかには述べてないように思う。しかしここに注意すべきは、該論が阿頼耶識と染汚意とを同一視し、染汚意に関してその第二所知依分に、

此意染汚故。有覆無記。与四煩悩常共相応。

と述べてあることである（大正蔵三一、一三四上。この処は便宜のために唐訳によった）。この点から見て、私は依他性を中心とする大乗論の唯識哲学は、その根原を尋ねると、頼耶妄識説であると考えるのである。

四

撰大乗論に現われた無著の唯識哲学の特色が有相の唯識であることは、これを中辺分別論に現われた彌勒の無相の唯識説と比較することによって、一層明らかなのである。唯識哲学の初祖としての彌勒の唯識説の特色が中辺分別論によって表示せられることは、既に述べた通りであるが、それは一言で尽すと、無相の唯識である。もちろん大乗仏教哲学を大別して有の哲学と無の哲学との二とするならば、竜樹の中観哲学が空の哲学であるのに対して、彌勒の唯識哲学は、無著の唯識哲学と同様に、有の哲学であるには違いない。このことはその総称であり綱要ともいうべき中辺分別論の第一相品の初頌に、

Abhūta parikalpoṣti　　虚妄分別はある、
dvayaṁ tatra na vidyate I　　その中に二はない、
Sūnyatā vidyate tvatra　　しかしその中に空性はある、
tasyām api sa vidyate II　　その中（空性）にまたかれはある。

とあるので明らかである。もっともこれはその第二句を見ると、「その中に二はない」とあり、第三句も「しかしその中に空性がある」とあって、大いに空を説いているように思われるが、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」とあって有に終っている。ゆえに彌勒の唯識哲学は、その体系としては、有の哲学であるといわなければならない。しかしそれは有の哲学であるとはいっても、無著の唯識哲学と比較すると、意味にかなり相違がある。無著の有の思想は、どこまで行っても、有であることを止めないが、彌勒

のそれには有から無への転移がある。中辺分別論の第一相品の第三頌後半に、

Vijñānaṁ nāsti cāsyārthas　　識はあるが、その境はない、
tadabhāvāt-tadapyasat II　　此がないから、彼もない、

とある。ここにいう識は非現実意識としての阿頼耶識であり、境は現実意識としての転識であり、分別である。ゆえにこの頌の意味は、前に肯定した分別を否定して、一たびはその主観である阿頼耶識を肯定したが、さらに前者の否定から、後者をも否定して、有から無への転移を示したものと解すべきであろう。この点においても、彌勒の唯識哲学は、無著のそれのように、有相の唯識でないことがわかる。

しかし翻って考えると、無著の唯識哲学にも、無を説いた所がないわけではない。無著の唯識哲学が依他性を中心として三性を説いたこと、換言すれば、依他性の上に、一方では染汚分を開き、他方では清浄分を開いたことは、既に述べた通りである。すなわちこれによると、依他性の本質は分別で、その顕現した所分別の上に、染汚分の分別性が立てられる。依他性は無論有であるが、分別性も、それが依他性の展開である限りにおいては、有である。この所に至るまでは、無著の唯識哲学は全然有相の唯識であるといわなければならない。けれどもそれは依他性が染汚分を離れた所に、清浄分の真実性を立てる。この真実性は、それに染汚分の存在しない限りにおいては、無であるといってよかろう。私が無著の唯識哲学も無を説いているというのは、この意味である。もっともここに説かれた真実性は、依他性を離れては、外に存するものではないから、その当然の帰結として、有を離れては無はない。しかるに彌勒の唯識哲学における無は、これとは大いに異なるものがある。もっとも彌勒も既に三性を立てた。依他性と分別性を有とし、真実性を無とする点においては、彌勒も無著と同一である。けれども彌勒の無とする所は、無著のそれとは異なっている。無著は依他性を中心として、その上に真実性を立てるのに対して、彌勒は真実性を中心としてその上に依他性を立てる。換言すれば、前者が有の上に無を立てるのに対して、後者は無の上に有を立てる。したがって等しく無を立てるにしても、両者の間に相違の生ずるのを避けることができない。無著は有を本とし、無を末としたのに対して、彌勒は無を本とし、有を末とした。前者においては、有と無との間に交渉はないが、後者においては、有は無から起るとした。前者は染汚と清浄を依他性の差別であるとしたが、後者は真実性すなわち真如の差別として、雑染と清浄が起ると考えたのである。

中辺分別論の第一相品第十六頌に、

Saṁkliṣṭā ca viśuddhā ca　　雑染と清浄とは
sā samalā nirmalā ca I　　それは有垢と無垢とである、
Abdhātukanakākāśa-　　水界金空の
śuddhivac chuddhir iṣayte II　　浄であるように浄であると許される。

とある。元来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所が雑染であり、この垢の取れた所が元の清浄である。これが第一句および第二句の意味である。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、それは変異無常なものとなり、真如常住の性質と相違するではないかという疑問が起る。この疑問に答えたものが第三句および第四句である。それによると、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、染となる。それと等しく、真如は元来清浄なものであるが、一時煩悩のために覆われるだけであって、性質が変異するのではなく、性質としてはそれはどこまでも清浄であるというのである。かように考えて、私は無著の唯識哲学が有相の唯識であるのに対し、彌

勒のそれは無相の唯識であるとするのである。

有相の唯識である無著の唯識哲学の本識説が、前に述べたように、頼耶妄識説であるのに対して、無相の唯識である彌勒のそれは、私見によると、清浄心性説、換言すれば如来蔵浄識説であるように思われる。本来清浄な真如が、有垢の分位に雑染となることは、既に述べた通りである。それならばこの有垢の分位はどうして起るかというと、この点に関する中辺分別論の思想は明瞭でないが、補って解釈すれば、真如には二義がある。一は所縁の境としての真如であり、二は能縁の識としての清浄心性である。そこで真如が清浄心性として、換言すれば如来蔵浄識として、一たび動き出すと、頼耶妄識となり、頼耶妄識が煩悩に染められて、そこに雑染を展開すると見らるべきではなかろうか。中辺分別論の第一相品第二十二頌に、

Na kliṣṭā nāpi cākliṣṭā　　染でもなく、亦不染でもなく、
śuddhāśuddhā na sā punaḥ I　　それ（清浄心性）は又浄でも不浄でもない。
Prakṛtyāiva prabhāsvaratvāt　　正しく清浄の性の故に、
tac cāgantuka kleśena kliṣṭā II　　その客塵煩悩のために染となる。

とある。ここに清浄心性（Cittasy aprakṛti prabhāsvara）というのは、いわゆる如来蔵浄識であると見て差支えなかろう。それは絶対主観とも称すべきもので、それ自身としては、染でもなく、無垢識であり、本覚である。無染であり、無垢であるという点では、それは静寂であるから、その意味においては、絶対無といってもよかろう。けれどもこの絶対無は、静寂であるがために、機縁に遇うと動き出すのである。たとえば静寂な深淵の水が、風に遇って動き出すようなものである。清浄心性としての如来蔵浄識の動き出した所が、妄識としての阿耶識ではなかろうか。主観としては、如来蔵浄識も頼耶妄識も、同一であろう。けれども如来蔵浄識は絶対主観であって、その対象は真如であ

る。しかるに頼耶妄識は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如来蔵浄識は、どうして動き出して相対主観である頼耶妄識となるかというと、それは煩悩に染められるがゆえに、如来蔵浄識は頼耶妄識となり、迷界としての雑染を展開するのである。前に挙げた譬喩でいうと、水が風のために波を起し、波から諸種の現象を生ずるようなものであろう。かように考えて、私は無著の唯識哲学は、有相の唯識であるがゆえに、その本識説は頼耶妄識説であるとなし、無相の唯識であるがゆえに、如来蔵論識説である彌勒の唯識哲学とは異なるとするのである。

五

既に撰大乗論に現われた無著の唯識哲学が有相の唯識であり、したがってそれは無相の唯識を特色とする中辺分別論に現われた彌勒の唯識哲学に異なるとすれば、撰大乗論、したがって無著の唯識哲学に関する一乗家の見方の正当でないことはおのずから定まるわけである。なぜなれば、いわゆる一乗家の見方は、撰大乗論によって体系的に表示せられた無著の唯識哲学の特色を以て無相の唯識であるとするもので、これは中辺分別論の無の唯識に準拠して、撰大乗論の有の唯識を解釈するに外ならないからである。しかし有の唯識は、どこまでも有の唯識として見なければならない。この点においては、撰大乗論従って無著の唯識哲学に関する三乗家の見方は、一乗家のそれよりも、遥かに優れているというべきである。なぜなれば、いわゆる三乗家の見方は、撰大乗論を解釈するのに、唯識論に準拠するとはいっても、唯識論は中辺分別論とは異なり、それは無の唯識ではなく、撰大乗論と同様に、有の唯識であるからである。そこで私は最後に、唯識論に現われた世親の唯識哲学に一瞥を与え、それを従来論述した無著の唯識哲学に比較して、この論文の結末としようと思う。

第四　歪曲せられた無著の唯識哲学

世親の唯識論には、周知のように、唯識二十論と唯識三十論頌の二種がある。しかし二十論の方は、諸種の外難に答えて、唯識無境の義を説いたものであるから、世親の唯識哲学から見ると、いわば消極的方面である。彼の唯識哲学を積極的に論じたものは、唯識三十論頌である。これによると、世親は無著と等しく、依他性を中心として三性を説いた。依他性は何であるかといえば、摂大乗論においては、それは分別に摂せられる諸識であるとせられたが、唯識論においても、大体同様である。唯識三十論頌の第二十一頌前半にこれを定義して、

Paratantra svabhāvas-tu　　しかし依他性は
Vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ I　　分別であり、縁生である。

といっている。依他性は他である阿頼耶識を縁として生ずるものであるがゆえに、その点においては、縁生であるが、その本質をいえば、分別の外の何物でもない。この依他性を中心として、一方には分別性が説かれ、他方には真実性が説かれる。どうして分別性が依他性から起るかというと、依他性の本質である分別性を説いて、次のようにいっている。

Yena yena vikalpena　　いかなる分別によっても、
Yad-yad vastu vikalpyate I　　いかなる物が分別せられても、
Parikalpita eva-asau　　その分別せられた自性は
Svabhāvo na sa vidyate II　　それは存在しない。

これで見ても、唯識論が分別性を依他性から引き出して来たことは、多く論ずるまでもなかろう。この点において、これは摂大乗論と軌を一にするというべきである。しかし依他性と分別性との関係については、唯識論は摂大乗論と異なる所がないのみでなく、中辺分別論とも、それほどの相違はないのである。摂大乗論が中辺分別論と異なり、そして唯識論と同一である点は、実に依他性と真実性との関係に存する。唯識論も、摂大乗論と共に、真実性を以て、依他性の本質である分別の本性となし、依他性から分別性のなくなった所が真実性であるとした。唯識三十論頌の第二十一頌の後半に、

Nispannas-tasya pūrvena　　その真実（真実性）は
sadā sahitatā tu yā II　　常に前者（分別性）を離れたものである。

とあるのがそれである。ゆえに真実性と依他性との間には、不一不異の関係が出て来るのである。唯識三十論頌の第二十二頌に

Ata eva sa na-eva-anyo　　故にそれ（真実性）は依他と
na-ananyaḥ paratantrataḥ I　　異でもなく、不異でもない。

とある。

かように唯識論は、摂大乗論と等しく、依他性を中心として三性を説くがゆえに、世親の唯識哲学は、無著のそれと共に、その体系としては、有相の唯識である。なぜなれば、唯識論において、依他性を中心とすることは、分別を中心とすることであるが、分別を中心としては、有相の唯識を立てる外に途がないからである。もっともここでは三自性によって、三無性が立てられる。けれどもこの三無性は、少しく吟味して見ると、これは有であって、決して無ではない。第一の相無性とは、分別性は分別によって分別せられた所分別の相の上に名づけられたもので、この相は分別を離れては外に存するものではないから、相の上から無性というのである。しかしその基礎になる分別の存在は、これを否定することはできない。この意味において、相無性は、無ではなくして有である。第二の生無性とは、依他生は縁所生のもので、自然性はないから、生の上から無性というのである。しかし縁所生の分別は存在する。この意味において、生無性は有であって、決して無ではない。第三の真実無性とは、真実性が所分別の相を離れた所から、真実の上から無性と

いうのである。しかし依他分別の本性としての真実性は、常に存在して滅するものではないと考えられるから、それは実有である。かように吟味して来ると、唯識論が三無性を立てるのは、決して世親の唯識哲学が無の唯識であることを表示するものではなくして、かえってそれが有の唯識であることを証明するに役立つというべきであろう。

唯識論に現われた世親の唯識哲学が有の唯識であるというには、二の意味がある。一は相の唯識であり、二は性の唯識である。相の唯識とは、迷界は分別を離れては、外に存在するものではないというのであって、ここから頼耶妄識説が生ずるのである。唯識三十論頌の第十八頌に、

Sarvabījaṁ hi vijñānaṁ　識を一切種として実に、
pariṇāmas-tathā tathā　転変は是の如く是の如く、
yāti-anyonya vaśād　相互の力によって起る、
yena vikalpaḥ sa sa jāyate　故に分別が種々に生ずる。

とある。この頌の意味は複雑であって、これを明らかにするには厳密に攻究しなければならないが、その中心思想が迷界の分別の因として、換言すれば種子識として、阿頼耶識を認めた点に存することは疑われない。それならばこの阿頼耶識は、浄識であるか、または妄識であるかというに、唯識三十論頌の第四頌に、

anivṛtāvyākṛtaṁ ca tat　それ（阿頼耶識）は無覆無記である。

とある。この表現の仕方は、中辺分別論の心性清浄説とはまったく異なり、前に挙げた摂大乗論の表示そのままである。もっとも摂大乗論では、阿頼耶識の異名として染汚意を挙げ、それを有覆無記とする所から、私は無著の唯識哲学における阿頼耶識が妄識であることを論証したが、唯識論においては染汚意を独立の第七末那識となし、これと阿頼耶識とは、少なくとも用の上からは、別種のものとなっているから、私は今ここで前と同様の論法によって、阿頼耶識の妄識であることを立証することはできない。けれども唯識論が阿頼耶識の性質を表現する仕方は、摂大乗論のそれをそのまま継承したと見ることができるから、この点から考えて、私は世親の唯識哲学における本識説は、無著の場合におけると同様に、頼耶妄識説であると信ずるのである。

次に唯識論の性の唯識について考えると、相の唯識が分別を中心とするのに対して、性の唯識は真如を指したものである。相の唯識は迷界で、それを諸法とすれば、性の唯識である真如は、その本性で、したがって諸法の真諦を意味することになる。唯識三十論頌の第二十五頌に、

Dharmāṇāṁ paramārthas-ca sa　次にこれが諸法の真諦である、
yatas-tathāpi saḥ I　故にそれは又真如である、
Sarvakālam tathābhāvāt　一切時に如是であるが故に
sa-eva vijñaptimātratā II　それのみが唯識性である。

とある。もし相の唯識が現象であるといわれることができるならば、性の唯識は確かに実在である。しかしここに注意すべきは、唯識論における相と性との関係は、普通に考えられるような現象と実在とのそれとは異なるということである。普通に考えられる所では、現象は実在から発現する。しかるに唯識論においては、相と性との間に交渉はない。ゆえにここでは現象である相が、阿頼耶識によって実現せられる際に、実在である性も、同時に変現せられるとするのであろう。この点から見ると、相の唯識が有の哲学であると同様に、性の唯識もまた有の哲学であるといわなければならない。したがって唯識論に現われた世親の唯識哲学は、唯識性に関しても、唯識相の場合におけると同様に、摂大乗論に現われた無著の哲学を継承したものであるというべきである。

以上において私は、真の姿を引き戻された無著の唯識哲学の特色を明らかにし得たと考える。それは如来蔵浄識説に基く無相の唯識ではなくして、頼耶妄識説に基く有相の唯識である。この意味において、それはいわゆる一乗家の見方を離れ、いわゆる三乗家の見方に近づくとすべきであろう。（一〇、四、一五）

第五　摂大乗論に関する二三の問題

一

いわゆる一乗家の見方によれば、摂大乗論は、既にインドにおいて、変化を受け、一は終教系の陳訳原本となり、二は始教系の唐訳原本となったといわれる。この意見を主張するものは、徳川時代には普寂があったが、今日でも宇井伯寿氏がある。この一乗家の見方に対しては、いわゆる三乗家の見方がある。これが従来の仏教学者の普通に考えた所である。私は必ずしも三乗家の見方に賛成するものではないが、摂大乗論のいずれの訳を見ても、その原本は同一であったと考える。なるほど摂大乗論の漢訳四本――前述の陳唐二訳に、魏隋二訳を加えて、漢訳四本といわれるが、それには多少の相違がある。ことにその両極ともいうべき真諦訳と玄奘訳とでは、内容はもちろんのこと、その形式においても、一致しない所がないわけではない。しかし精密に比較して行くと、その相違は極めて僅少なものになるのである。そしてこの相違はどこから来るかというと、玄奘にもまったく関係がないではないが、その主なる原因は真諦にある。真諦には玄奘と同様に、摂大乗論本の訳があると共に、摂大乗釈論の訳もある。この真諦訳摂大乗世親釈論には、世親釈と共に、これに真諦釈が付加せられている。真諦訳の摂大乗論本は、このいわゆる真諦訳釈論の影響を受けたために、これを他の漢訳諸本と比較すると、その原本までが、他訳の原本とは相違していたように思われる。しかし真諦訳摂大乗論本からその釈論の影響した部分を除去すると、その論本は隋訳や魏訳とはもちろんのこと、唐訳とも一致するようになる。漢訳四本の中では、隋訳と魏訳とは訳者によって影響せられた跡はなく、原本を忠実に翻じたように思われる。もっとも魏訳は文章も生硬で、それだけでは意味の通じない所もあるが、隋訳は文章も暢達であり、陳訳から受けた影

響を除くと、漢訳の中では、最も原本に近いものではないかと考える。そこで私は摂大乗論本としては、隋訳を標準本とする。これに蔵訳を参照すれば、ほとんどその原本に等しいものが得られるであろう。かくのごときは摂大乗論の原本に関する私見の大要である。

この私見に基いて、無著の唯識哲学の特色を明らかにしたのが、本書第四の「歪曲せられた無著の唯識哲学」であり、その中心思想を明らかにしたのが、「無著の唯識哲学に於ける中心思想」(概説第三章)である。そして第一節には、陳訳のその論釈によって影響せられた箇所が指摘せられ、第二節には、その論述が隋訳によってなされた。しかしその陳訳の訂正には、当時の私の研究が未熟であったために、なお多くの残した箇所があり、またその隋訳の吟味には、その論文の性質によるとはいえ、明らかに不充分な所があったから、これを補足する意味において、ここにこの論文を書くのである。ここに取扱った二の問題は、主として摂大乗論の形式に関するものであるが、これに加えて、その内容に関しても述べたいものがある。それは迷界の二段展開に関する問題である。もっともこのことは既に第二節にも、多少触れて置いたが、今は少しく精しく述べようと思うのである。

二

摂大乗論において、独り陳訳のみに存し、他の漢訳にはないものとして、私は前には(本書第四)四箇所を指摘したが、その後に検討の結果、かような箇所は、その外にも、なお多量に存することを確かめることができた。かの四箇所は、いずれも皆真諦の作為したものであることを明らかにしたが、この数箇所も、かの四箇所と同様に、果して彼の作為したものであるかどうかを吟味するであろう。

第一、第二所知依分に、世間離欲のときに、欲界の煩習は滅し、上界の煩習の増す結果として、転依が得られることを述べた所がある(対訳摂大乗論二三頁)。この際真諦は転依を世間転依、出世間転依の二となし、

> 世間転依義得レ成、出世転依亦爾。

といっている。これは他の漢訳にはまったくない所から見ても、またその性質から考えても、真諦が作為したものに違いない。もし原文のままを訳するとすれば、ここは

> 転依義得レ成。

となるべきである。

第二、第三所知相分に、四智を挙げて、唯識無境を証した後に、陳訳は次のようにいっている(同上三五頁)。すなわち

> 此中有二六偈一、重顕二前義一、此偈後依智学中、当二広分別一説一、謂餓鬼畜生人、如是等。

とあるが、これは魏訳にはなく、唐訳にもない。もっとも隋訳には、

> 此義中応レ説二六偈一、後於二増上慧学勝相中一説、謂餓鬼畜生人等。

とあるが、これは陳訳の影響で、原本には第九増上慧学分に(同上九二頁)、

> 鬼畜人天等　各随二其所一応　一切(境?)意有レ異　故知二義不一成(第二偈以下略)

等とあるをば、真諦が四智の趣旨を説明するために、ここに持って来たに違いない。原本には、魏唐二訳のように、ここにはかような文句はなかったものと見るべきである。

第三、第四入所知相分に、四段の行位を説いた所がある(同上五三頁)。他の諸訳では、初めに行位を列記し、後にその特色を列記する。しかるに陳訳は独り各々の行位の次に、各々の特色を挟み、更に後に再び特色を列記する。たとえば隋訳では、

> 信解行地中、見道中、修道中、究竟道中、一切法唯識、随レ聞信解故、如レ理通達故、対二治一切障一故、無二障礙一故。

とあるのに、陳訳は

於二願行地一入、謂随レ聞二信楽一故、見道謂如レ理通達故、修道謂能対二治一切障一故、究竟道中謂出二離障苦一寂浄故、一切法実唯有レ識、如レ説随レ聞二信楽一故、如レ理通達故、能対二治一切障一故、出二離障垢一最清浄故。

とする。この重複は、文の性質からみても、確かに真諦の作為と見るべきである。

第四、第五入因果分に、諸波羅蜜の次第する理由を説いた後に（対訳摂大乗論六六頁）、独り陳訳のみが、

復次前前波羅蜜由二後後波羅蜜一所二清浄一故。

といっている。これも文の性質から見て、真諦の付加したものと見るべきである。

第五、第十一得果智分に、諸仏法身の五相を説いた所がある（同上九七頁）。諸訳は初めに偈を説き、後にその説明に入る。しかるに陳訳は独りその説き方が混雑する。たとえば隋訳には、

此中有二鬱陀那一隋云二摂持一

相徳及自在　依正与摂持　差別徳甚深　念業等仏身

何者為レ相、諸仏法身略説有二五種相一応知云々

とあるのに、陳訳には

諸仏如来所有法身其相云何、若略説二其相一応レ知レ有二五種一、此中説二鬱陀那偈一、

相証得自在　依止及摂持　差別徳甚深　念業明仏身

五相者云々

とある。これも真諦の改造と見るべきである。その外に、特に相違と称すべきほどでもないにしても、他の諸訳が原本に忠実に翻ずるのに、独り陳訳が多少自由に解釈的な訳を試みた所は、諸所に存する。いずれも皆真諦の改作したもので

あると見なければならない。

三

摂大乗論の隋訳が、その標準本とせられるのは、この訳が、漢訳四本の中で、最も忠実に、その原本を翻訳したと考えられる所に存する。陳訳はその訳者である真諦のいわゆる一乗思想に影響せられる所があり、同様に唐訳もその訳者である玄奘のいわゆる三乗思想に影響せられる所がある。これに比較すると、隋訳はその主なる訳者である笈多に特別な思想上の色彩もなく、したがって論本もその影響を受けたような跡は認められない。この意味において、隋訳はその原本に忠実であったというのである。もっとも魏訳も、その訳者である仏陀扇多から、少しも思想上の影響を受けたようには思われない所から見ると、隋訳と同一な事情にある。しかし魏訳は上下二巻に分けられるのみで、原本に存したような品もしくは分に切られることもなく、その上に文章も極めて生硬で、これだけでは解し難い所が多々ある。ゆえにわれわれはいかに考えても、これを摂大乗論の標準本とすることはできない。しかるに隋訳は、このような欠点はなく、特に文章は暢達である。ゆえに梵文原本の発見せられない今日としては、西蔵訳本はしばらくこれを除外すると、隋訳を以て摂大乗論の標準本とするの外はないのである。

隋訳が摂大乗論の標準本として、その原本に忠実であったことは、この訳本の成立事情を調べて見ると明らかになる。隋訳は他の摂大乗論の三訳とは異なり、単独本ではなく、その注釈書の中にあるいわゆる会本である。精密にいえば、笈多共行矩等訳の摂大乗論はなく、その摂大乗論釈論十巻（大正蔵三一 No. 1596）の中に、論曰として出ているものが、普通に隋訳摂大乗論といわれるものである。この隋訳の出ている摂大乗論釈論は、その成立事情を見ると、真諦訳摂大乗論釈十五巻（あるいは十八巻）（同三一 No. 1595）を基礎とするが、同時にそれは真諦訳を離れて、玄奘訳摂

大乗論釈十巻(大正蔵二一 No. 1597)に近づいているような観がある。私見によれば、このことは隋訳世親釈論、したがってその摂大乗論本が、その原本に忠実であったことを示すものである。

第一、隋訳釈論が陳訳論釈を基礎にしたことは、その章節の切り方から見ても、明らかである。唐訳論釈が、その論本と共に、その全体を十一分に分けるのに対して、隋訳釈論も、また陳訳論釈も、共にこれを十分に分ける。今玄奘の訳語で示すと、その十分というのは、

第一所知依分　第二所知相分　第三入所知相分
第四彼入因果分　第五彼修差別分
第六増上戒学分　第七増上心学分　第八増上慧学分
第九果断分　第十彼果智分

である。さらにこの二訳は、共にこの十分を章に小分けする。第一所知依分は、陳訳では、釈依止勝相分といい、衆名品・相品・釈引証品・釈差別品の四品に分け、さらに品を章に別ける。隋訳では、応知依止勝相勝語という、品に分けることはないが、章に分けることは、次のように陳訳とまったく同様である。

陳訳		隋訳	
第一	釈依止勝相品	第一	応知依止勝相勝語
1	衆名品		
一	無等聖教章	一	無等聖教章
二	十義次第章	二	十義次第章
三	衆名章	三	衆名章
2	釈相品		
一	相章	四	相章
二	熏習章	五	熏習章
三	不一異章	六	不一不異章
四	更互為因果章	七	更互為因果章
五	因果別不別章	八	因果別不別章
六	縁生章	九	縁生章
七	四縁章	一〇	四縁章
3	釈引証品		
一	煩悩不浄章	一一	煩悩染章
二	業不浄章	一二	煩悩染章
三	生不浄章	一三	生染章
四	世間浄章	一四	世間浄章
五	出世間浄章	一五	出世間浄章
六	順道理章	一六	順道理章
4	釈差別品	一七	差別章
一	言説章		
二	有分章		
三	有分章		
四	引生章		

五果報章
六縁相章
七相貌章

もっともここに示すように、陳訳は釈差別品第四として、これを言説章以下の七章に分けるのに、隋訳は単に差別章第十七とするに止まる。しかしこれを除くと、二者の分章の仕方はまったく同様であるから、隋訳が陳訳を基礎として成立したことは疑われない。第二所知相分は、陳訳では、釈応知勝相品といい、隋訳では応知勝相勝語というが、章を分けることは、次のように、二訳まったく同一である。

陳訳	隋訳
第二　応知勝相品	第二　応知勝相勝語
一相　章	一相　章
二差別章	二差別章
三分別章	三分別章
四顕了意依章	四四意四合義章

この点からみても、隋訳が陳訳を基礎にしたことは明らかである。第三入所知相分は、陳訳では、釈応知入勝相品といい、章を分けて、一正入相章、二能入人章、三入境界章、四入位章、五入方便道章、六入資糧章、七入資糧果章、八二智用章、九二智依止章、一〇二智差別章の十章とするが、隋訳では、入応知勝相勝語といい、まったく章を分けないから、今はこれを除外する。第四彼入因果分は、陳訳では、釈入因果勝相品といい、隋訳では、入応知勝相勝語といい、章を分けることは、次のごとく、両訳はまったく同一である。

陳訳	隋訳
第四　釈入因果勝相品	第四　入因果勝相勝語
一因果位章	一因果位章
二成立六数章	二成立六数章
三相　章	三相　章
四次第章	四次第章
五立名章	五立名章
六修習章	六修習章
七差別章	七差別章
八撰　章	八撰　章
九対治章	九対治章
一〇功徳章	一〇功徳章
一一瓦顕章	一一瓦顕章

この点から見ても、隋訳が陳訳を基礎としたことは明らかである。第五彼修差別分は、陳訳では、釈入因果修差別勝相品といい、隋訳では修差別勝相勝語といい、章を分けることは、次のように、両訳はまったく同一である。

陳訳	隋訳
第五　釈入因果修差別勝相品	第五　修差別勝相勝語
一対治章	一対治章

二立名章	二立名章		
三得相章	三得相章		
四修相章	四修相章		
五修時章	五修時章		

この点から見ても、隋訳が陳訳を基礎としたことは明らかである。第六増上戒学分から第十彼果智分に至るまでは、次のように、両訳は同様に章を分けることをしない。

陳訳	隋訳
第六　釈依戒学勝相品	第六　増上戒学勝相勝語
第七　釈依心学処勝相品	第七　増上心学勝相勝語
第八　釈依慧学差別勝相品	第八　増上慧学勝相勝語
第九　釈学果寂滅勝相品	第九　寂滅勝相勝語
第十　釈智差別勝相品	第十　智勝相勝語

ゆえに今の目的からは、特にこれを顧慮するの必要はない。このように陳訳撰大乗論釈と隋訳撰大乗論釈論とは、少なくともその章を分ける部分についてみると、まったく同一といっても過言ではないから、この点において、隋訳は陳訳を基礎にして成立したと論断しても、これには何人も異議のないところであろう。

隋訳釈論は陳訳論釈を基礎にしたけれども、終始それに止住したわけではなく、その成立の結果から見ると、翻訳に関して、独自の立場を展開している。このことは二つの方面から明らかにすることができる。一は分量の上であり、二は内容の上である。分量の上から見ると、陳訳論釈は十五巻から成り、その分量は大正蔵経では百十八頁を占める。しかるに隋訳釈論は十巻から成り、その分量は、前者の約半分で、わずかに六十一頁に過ぎない。これはどういうことを意味するかというに、私の前に論証したように（本書第四「歪曲せられた無著の唯識哲学」）、陳訳論釈は世親釈論とはいっても、現存のものは世親の註釈の外に、確かに真諦自身の註釈が含まれている。もし世親の注釈だけを忠実に翻訳するとすれば、その分量は陳訳論釈よりも、はるかに減少すべきである。それが隋訳釈論の十巻六十一頁である。これが大体世親自身の註釈の分量であることは、唐訳論釈が十巻六十頁であり、蔵訳釈論も八巻で、大差はないことからも、推定することができる。このように考えると、隋訳釈論が分量の上で、陳訳論釈と異なることは、隋訳が陳訳から離れて、独自の立場を展開したことを示すと共に、世親釈論を忠実に翻訳した証拠になると思う。次に内容の上から見ると、現存の陳訳論釈は、唐訳論釈に比較すると、陳訳のみに在る特異な部分と、唐訳と共通に存する部分との二となすことができる。いわゆる一乗家の思想が、著しく現われているのは、特に前の部分であって、私はこれは真諦自身の註釈であるとするのである。しかし後の部分になると、それにも多少このような思想的傾向がないわけではないが、大体はそうではないと思う。今隋訳釈論を陳訳論釈に比較すると、それには陳訳に特異な部分はなく、陳訳と唐訳とに共通な部分のみが存するのであるが、これにはいわゆる一乗家の思想はほとんど見当らぬようである。これが思想的傾向から見て、隋訳釈論は唐訳論釈に近いといわれる所以であろう。それはともかくとして、このことは隋訳釈論が、世親釈論を忠実に翻訳した証拠と見ることができる。

第二、隋訳論本が陳訳論本を基礎にしたことは、隋訳釈論が陳訳論釈を基礎にしたことから、当然帰結せられるべきことであるが、今ここでは更に具体的な事例を挙げて、これを明らかにするであろう。私は陳訳論本のみに存する部分として、第一節には四箇所を指摘し、さらに本節には五箇所の第一、後の五箇所の第二には、これとほとんど同様なものが、隋訳論本にも存することを付記して置いた。このことは確かに隋訳論本が陳

訳論本を基礎にしたことを示すものである。まず前者を挙げると、陳訳には、

復有二何義一、由二此一識一、成二一切種々識相貌一、本識識所余生起識種々相貌故、復因レ此相貌生故。

とあるのに対し、隋訳には、

何別道理、於二一識体一為二一切種々識体相貌一也、阿梨耶識識体為二彼余生起識種々相貌一、応レ知為二彼縁相生起一故。

とある（対訳摂大乗論三七頁）。次に後者を挙げると、陳訳には、

此中有二六偈一、重顕二前義一、此偈後依智学中当二広分別説一、謂餓鬼畜生人、如是等。

とあるのに対し、隋訳には、

此義中応レ説二六偈一、後於二増上慧学勝相中一説、謂餓鬼畜生人等。

とある（同上三五頁）。これから見ても、隋訳論本が陳訳論本を基礎にして成立したことは明らかである。この際特に注意すべきは、この第二例において、問題となる偈は、隋訳にも、陳訳と同様に、「餓鬼畜生人」等となっているが、実際隋訳の第九増上慧学分を見ると、そこには「鬼畜人天等」とあって、「餓鬼畜生人」とはなっていないということである。これは明らかに隋訳が陳訳によったことを不用意の間に示すものではなかろうか。

隋訳論本は陳訳論本を基礎にしたけれども、その現われた結果から推定すると、陳訳を離れて、独自の立場を展開したと見るべきである。なぜなれば、陳訳の影響した部分を除くと、隋訳論本は陳訳とは異なり、いずれかといえば、唐訳に近く、時としては魏訳にも一致するところがあるからである。このことは一々実例を挙げるまでもなく、全体を通覧すると、われわれは随処にこれを指摘することができるのである。反面から見ると、それは一方において、隋訳論本がその基礎とした陳訳を離れて、独自の立場を展開したことを示すと共に、他方において、隋訳論本がその原本に忠実であったことの証拠になると思う。

第三、隋訳論本が陳訳を基礎にすると共に、それを離れて、独自の立場を展開したことは、その訳語の上からも推定することができる。隋訳が陳訳の訳語をそのままに採用した例は、その著しいものを挙げると、十一識および解深密経の名である。十一識の名については、次に示すように隋訳とまったく一致するものは、陳訳のみで、魏訳とは非常に異なると共に、また唐訳とも多少異なる。

原語	魏訳	陳訳	隋訳	唐訳
Kāya-vijñapti.	身識	身識	身識	身識
Sarīrī-v.	所有身	身者	身者	身者
Bhoktṛ-v.	与受用	受者	受者	受者
Upabhogyā-v.	彼所受用	応受	応受	彼所受
Upabhgin-v.	能受用	正受	正受	彼能受
Kāla-v.	時	世	世	世
Saṁkhya-v.	数	数	数	数
Viṣaya-v.	方処	処	処	処
Vyavahāra-v.	仮意	言説	言説	言説
	自他分別	自他分別	自他分別	自他分別
	善道悪道生滅	善悪両道生死	善悪両道生死	善趣悪趣生死

解深密経の名については、次に示すように、隋訳に一致するのは陳訳のみで、魏訳とも異なれば、また唐訳とも異なる。

原語	魏訳	陳訳	隋訳	唐訳
Saṁdhinirmocana-sūtra	相続解脱経	解節経	解節経	解深密経

中には隋訳が陳訳と一致するもので、それが魏訳と一致することがある。たとえば Ālaya を阿黎耶と訳することがそれである。もっとも陳訳は往々これを本識と意訳することもある。唐訳がこれを阿頼耶と訳することは、いまさら申すまでもない。これらの例から見ても、隋訳論本が陳訳を基礎にしたことは明らかである。

しかし隋訳論本は陳訳を基礎にすると共に、それから離れて、それとは異なった訳語を用いることがある。まず隋訳にのみ存する訳語を挙げると、それは Vijñapti を識体と訳することである。他の漢訳では、普通にこれを識と訳するが、識体とするのは、ひとり隋訳に限られている。もっとも隋訳にも、これを識とすることも少なくはないが、識体とすることが、かなりにあって、それは特に人の注意を惹くに価する。私はこれと Vijñāna とを区別するために、前者を識用として、後者を識体とすることがある。しかるに笈多が後者を単に識とし、前者を特に識体というのは、不思議に思われる。なお識量という訳語も、識体と同様にみられることもあるが、しかしこれは他の漢訳にも、その例がある。次に隋訳が陳訳以外のものから採って、これを自己の訳語と定めたものがある。これは魏訳から採ったものであるが、それには（イ）唐訳にも用いられたものと、（ロ）そうでないものとの二種類がある。（イ）魏訳から採って、唐訳にも用いられたものは、たとえば真如のごときがそれである。

原語	魏訳	陳訳	隋訳	唐訳
Tathatā	真如	如々	真如	真如

また義のごときも、この例に入れてよかろう。

原語	魏訳	陳訳	隋訳	唐訳
Artha	塵	塵	義	義

但し義は陳訳にも存すると思うが（たとえば対訳摂大乗論三四頁）、唐はこれを境とも訳する。（ロ）魏訳から採って、唐訳には用いられないものは、たとえば三性の中の成就性のごときがそれである。

原語	魏訳	陳訳	隋訳	唐訳
Niṣpanna-svabhāva	成就性	真実性	成就性	円成実性

他の二性の訳語はこれとは異なる。

原語	魏訳	陳訳	隋訳	唐訳
parikalpita-s.	分別性	分別性	分別性	遍計所執性
Paratantra-s.	依他性	依他性	依他性	依他起性

煩悩障智障の如きも、この例に入れてよかろう。

原語	魏訳	陳訳	隋訳	唐訳
Kleśa-āvaraṇa.	煩悩障	惑障	煩悩障	煩悩障
Jñeya-ā.	智障	智障	智障	所知障

これらの例からみても、隋訳は陳訳を基礎にはしたが、その現われた結果から考えると、同時にそれを離れて、独自の立場を取ったことは明らかである。これはどういうことを意味するかというに、釈論や論本の場合において述べたように、隋訳論本がその原本に忠実であった証拠にならないことはない。なぜなれば、隋訳論本の主なる訳者である笈多が、陳訳以外の訳語を取捨選択したことは、その原本に忠実であることを期した結果であるとも考えられるからである。

このように釈論の上から考え、論本の上から考え、さらに訳語の上から考えると、摂大乗論の陳訳は、その出発点においては、陳訳によったけれども、その到着点においては、独自の立場に立って、忠実にその原本を翻訳したと見ることができる。思想的傾向からいえば、それは真諦の大乗終教を離れて、玄奘の大乗始教に近づいたといわれるが、これは結果から見てのことで、その実相をいえば、陳訳摂大乗論は、無著の原本に忠実であったとすべきである。思想的傾向から見て、陳訳が真諦よりはむしろ玄奘に近いというのは、反面から考えると、唐訳が陳訳に比較して、その原本に近いことを示す証拠になるのである。陳訳の主なる訳者である笈多には、特殊な思想的色彩は認められない。この点においては、魏訳もほとんど同様である。ただ魏訳にはいろいろな欠点があり、陳訳にはそれがないから、私は前者を捨て、後者を採って、摂大乗論の標準本とした。ゆえに無著の唯識哲学を明らかにするには、これを中心とすべきである。しかしそれは原本に忠実であったがために、意味に透徹を欠いた所が少なくない。意味の透徹という点からいえば、何と申しても、思想的傾向の現われている陳訳と唐訳とを推すべきであろう。そこで私も「歪曲せられた無著の唯識哲学」（本書第四節）において、その特色を明らかにした際には、陳訳のことは念頭に持ちながらも、実際には陳訳によったところが多い。これは純理のためにしたのではなく、まったく便宜のためにしたのである。いわば便宜主義を取ったわけである。したがって「無著の唯識哲学」（概説第三章）、においては私もさすがにこの態度を改め、主として陳訳によった。しかしこの訳の欠点である意味の不明を征服するために、その本文を批判しなければならなかったことはもちろんである。とくにその著しいのは、修道を述べた場合と、水乳の譬喩を論じた場合である。もっともかしこではこの二例は、無著の思想を明らかにする立場から、取扱ったものである。今ここでも私は再びこの二例を取上げるであろう。しかしその目的はかしこで取扱ったとは異なり、陳訳摂大乗論の本としての性質を吟味するがためである。それがためには、一方において、陳訳と比較することが必要であると共に、他方において、魏唐二訳とも比較することが必要であると信ずる。

まず第一例から始めると、陳訳には、

通相法為レ縁、出世間及後得奢摩他毗鉢舎那智、無量百千倶胝那由他劫数習故、云々

とある（対訳摂大乗論五九頁）。ここで問題になるのは、修道には二智の中で、単に後得智だけが関係するか、もしくはこれと共に根本智も関係するかということである。この文で見ると、現われているのは後得智だけであるが、しかし「出世間及後得……智」の文に、「及」とあるから、根本智も関係しているのではないかという疑問が起ると共に、「出世間及後得……智」では続きが悪いから、ここに文の欠失があったのではないかという疑問も起る。そこで陳訳を見ると、

由下縁二総法一出世後得止観智上故、経二於無量百千倶胝那庾多劫一数修習故、云々

とあって、陳訳と同様である。さらに唐訳を見ると、

以二離念出世間及藉一レ彼得定慧智一故、無量百千億習故二云々

とあり、確かに根本無分別智も関係すると共に、文章もこれならば完全する。しかるに魏訳をみると、

由下生起縁二極通境一出世無分別智及無分別智後所得奢摩他毗鉢舎那智、由三無量無数百千倶胝大劫中依二数数修習一、云々

とあって、まったく後得智だけとなっている。しかしここは思想の上から見ても、また文の続きから見ても、陳訳が正当である。そこで私は陳訳をば

通相法為レ縁、出世間無分別智及其後得奢摩他毗鉢舎那智、云々

と訂正したのである。

次に第二の例を挙げると、陳訳には

復次非阿梨耶識与阿梨耶識同処而生、猶如水乳、云何一切皆滅、如鵝飲水中乳。

とある。ここでは非阿梨識である無漏の種子と阿梨耶識である有漏の種子とが共存することは、水乳の和合するが如きものであるとすれば、有漏の種子がなくなり、無漏の種子が残って、悟界が顕現するのは、どうして起るかという疑問を出し、その解答として、乳が鵝に飲まれて、水が残るというように、有漏の種子がなくなり、無漏の種子の残ることを述べたものである。そうすると滅するものは阿梨耶識であって、非阿梨耶識は残るべき理である。しかるにこの文では「一切皆滅」とある。故にここは思想の上から見ても、また文章の関係から見ても、不適当であるから、どうしても文章になんらかの欠陥がなければならない。そこで陳訳を見ると、それには

若本識与非本識一共起共滅、猶如水乳和合、云何本識滅、非本識不滅、譬如鵝所飲乳。

とあり、滅するものは本識で、非本識は不滅となっている。これならば思想も透徹し、文章も完全する。しかるに魏訳をみると、それには

彼復云何。阿梨識如乳水、若爾非阿頼耶識同事而行、一切時滅、如鵝水中飲乳。

とある。これは意味も透徹を欠き、文章も不完全であるが、今の問題に関する限りでは、陳訳と同様であるように思われる。しかし唐訳を見ると、それには

復次云何猶如水乳、非阿頼耶識与阿頼耶識一同処倶転、而阿頼耶識一切種尽、非阿頼耶識一切種増、譬如鵝所飲水。

とある。文章の構造からいえば、これは陳訳と多少異なっているが、その思想からいえば、これとかれとは同様である。そこで私は隋訳を

云何阿梨耶識滅、非阿梨耶識不滅、如鵝飲水中乳。

と訂正したのである。

四

撰大乗論の第三所知相分に於て、唯識無境を証明した段に、三識説が述べられている（対訳撰大乗論三四頁）。隋訳によると、

若有安立阿梨耶識識体為義識体、処彼中成立所余一切識体為相識体、意識識体及所依止成立為見、応知彼等為相貌識体、為彼見生因、似義顕現、為彼見生依止事。

とある。三識とは義識・相識・見識であるが、隋訳が識を識体と訳したことは、特に注意すべきである。まず識の原語を調べて見ると、西蔵訳によれば、この識は Rnam-par-rig-pa で Rnam-par-śes-pa とは区別せられているから、その原語が Vijñāna でなくして、Vijñapti であったことは明らかである。すなわちそれは了別作用である。故にそれは識でも、識体(Vijñāna)ではなくして、識用(Vijñapti)である。

次に三識の意味を述べると、義識は Artha-vijñapti で、境を了別する作用であるから、六合釈を用いると、義之識の依主釈である。相識は原語は明らかでないが、今は仮に Lakṣaṇa-vijñapti として置く。いずれにしてもそれは相を了別する作用であるから、義識と同様に、相之識の依主釈である。しかるに見識は、前の二識と比較すると、その性質が少しく異なる。これもその原語は、相識と同様に明らかでないが、今は仮に Dṛṣṭhi-vijñapti として置く。いずれにしても、それは見も識も同一な了別作用であるから、六合釈を用いると、前の二識のように、見之識の依主釈ではなくして、見即識の持業釈である。そうすると見識には、ただ能了別としての主観(Vijñāna)の識のみが存するに過ぎないが、義識と相識は、これを分析すると、そこには一方において、能了別としての主観の識が現われると共に、他方において

は、所了別としての客観の境が現われる。それならばその主観や客観の性質はどうかというと、義識においては、主観は本識であり、阿頼耶識であり、客観は義である。また相識においては、主観は転識であり、客観は相である。この文では転識は意識およびその所依止となっているが、意識は第六識であり、その所依止は前五識である。見識に存する主観は、相識の主観に外ならないから、それは転識である。ゆえに西蔵訳を見ると、阿頼耶識の識と意識の識は、Rnam-par-rig-pa ではなくして、Rnam-par-śes-pa である。すなわちそれは了別作用としての識用ではなくして、能了別者としての識体である。

このように考えると、この文は摂大乗論においては、唯識無境の証明として用いられたものであるが、同時にそこには無著の主客両観に関する思想が現われていることがわかる。そして客観である境は迷界のことで、主観である識は、無著にあっては、迷界の境を離れては、意味を有しないから、その主客両観に関する思想は、つまり迷界論のことである。この文によれば、主観としての識には、一方に阿頼耶識があり、他方には転識があるから、したがって客観としての境にも、阿頼耶識に対して義があり、転識に対して相がある。換言すれば、迷界には二種があるとせられるわけであるから、これをその展開の上から見ると、この文に現われた無著の迷界論は、二段展開説となるのである。ゆえに私は「無著の唯識哲学」（概説第三章二）において、この文を唯識無境の説明にも用いたが、それと同時に、無著の迷界論が二段展開説であるという証拠にも用いた。しかしかしここで取扱った二段展開説は、無著の迷界論一般の上から説いたもので、もとより不十分であったから、ここで再びこれを詳論しようと思うのである。その意味においては、これはかの論述の補足となるでもあろう。

この文によって、無著の迷界論における二段展開説を明らかにするためには、われわれはまず文そのものの性質を吟味しなければならない。それには漢訳四本の比較から始めることが必要であると信ずる。隋訳は摂大乗論の標準本であるとはいっても、それがためにかえって文意に透徹を欠いた所のあることは、私の既に述べた通りである。文意の透徹という点からいえば、何と申しても、われわれは陳訳と唐訳とを推さなければならない。このことは大体において、論本全体に妥当することであるが、特にこの文にはそれが著しく現われている。そこで第一に陳訳を見ようと思うのであるが、それには

是処安立本識為義識、此中一切識説名相識、意識及依止識応知名見識、何以故、此相識由是見生因、顕現似塵故、作見生依止事。

とある。この文に現われているものは、三識説といっても、その主とする所は、既に述べたように、一方に義識を説き、他方に相識を説く、いわば二識説である。第三の見識は、相識を離れて、別に実体があるわけではない。なぜなれば、相識において、その客観としての境が相であると共に、その主観としての識が見に外ならないからである。この点から見ると、陳訳の文の構造はよくできている。すなわち一方に義識があり、他方に相識があるとすれば（是処――名意識）、なぜなれば、相識の中の主観が見で、これはその客観である相識）、その相識から見識が出て来る（意識――名意識）、なぜなれば、相識の中の主観が見で、これはその客観であるというのである。次に唐訳を見ると、それには

若処安立阿頼耶識為義識、応知此中余一切識是其相識、若意識識及所依止是其見識、由彼相識是此見生縁、相故、似義現時、能作見識生依止事。

とある。ここに現われた文の構造は、これを陳訳に比較すると、決して同一ではない。既に述べたように、陳訳はこの文を一段となし、前半と後半とに別ける。前半には、義識があり、相識があるとすれば、見識は相識から出ると述べ、後半には、見識が相識から出る事由を説く。しかるに唐訳はこれを二段に分け、前段には義識があるから、相識もあると述べ（若処――其相識）、後段には見識が相識から生ずる理由を説く（若意識――依止事）。文意の透徹という点か

らいえば、両者には各々その特色はあるが、いずれも不適当であるとはいえない。しかしいずれかといえば、唐訳の方が、陳訳よりも、はるかにわかり易いように思われる。なぜなれば、この文の主旨とする所は、一方に義識を立て、他方に相識を立てることに存し、相識から見の出ることは、相識の説明に過ぎないから、前者を一段とし、後者を別の一段とするのは適当であり、少なくとも曖昧な所がなくなるからである。ただここでわれわれの感ずるのは、真諦も玄奘も、文意の透徹を計るために、原文の構造をば、多少変更したのではなかろうかということである。この点から見ると、原文の構造をそのままに翻訳したのは、隋訳であろうかと思う。なぜなれば、文の構造から見ると、次に示すように、魏訳も隋訳と一致するからである。

魏訳	隋訳
若有下阿梨耶識識塵	若有下安二立阿梨耶一識
識分別安、是中所余	識体一為二義識体一、処二彼
一切識彼念想識、唯	中一成二立所余一切識
意識識同身彼見上、応	体一為二相識体一、意識識
レ知下彼、如レ是唯念想諸	体及所依止成立為上スコト
識彼見生因故、如レ塵	レ見、応レ知下彼等為二相貌一、
現レ相、見彼生同依作	識体一為二彼見生因一、似
事成上。	レ義顕現、為中彼見生依
	止事上。

その構造をみると、この両訳がこの文を一段とする点においては、唐訳と異なり、陳訳に一致する。しかしこの両訳と陳訳とは、その切り方を異にする。既に述べたように、陳訳はこの一段を前半と後半とに分け、前半においては、義識があり、相識があるとすれば、見識があると述べ、後半においては、相識から見識が出る事由を説く。この両訳も、この一段を前半と後半とに分ける点においては、陳訳と同様であるが、両半の内容に関しては、彼と此とは一致しない。すなわち前半において、この両訳は、どういうわけであるかを述べ（隋訳でいえば、若有——為見）、後半において、その理由として、相識から見識が出るからであると説く（同上、応知——依止事）。文意の透徹という点からいえば、この両訳は、かの陳唐両訳に比較すると、もとより同日の論ではない。しかし陳訳により、さらに唐訳によって解釈すれば、隋訳はもちろんのこと、魏訳もその文意は判明するのである。なぜなれば、このようにして解釈すると、その文意は義識があれば、相識があり、相識があれば見識がある、見識は相識から生ずるがゆえにとなるからである。

漢訳四本を比較して、本そのものの性質を吟味した結果、このようにして透徹すると否との別はあるが、その含む意義はまったく、同一であることが明らかになった。すなわちそれによれば、一方に義識があり、他方に相識がある。この二識には、主観が現われると共に、客観が現われる。主観としての識は、阿頼耶識であり、相識においては、転識であると共に、客観としての境も、これに応じて義識には義があり、相識には相がある。唯識哲学としては、義も迷界であれば、相も迷界である。ゆえに無著にあっては、この文による限りにおいても、二種類の迷界が立てられたことになるわけである。ここで問題になるのは、無著のこの二種類の迷界は、どういう関係を持っていたかということである。

この文によれば、相識は義識の中に成立せられる。隋訳によると、

処二此中一成二立所余一切識体一為二相識体一、云々

とあり、魏訳にも、

是中所余一切識彼念想識云々

とある。さらに陳訳には、

此中一切識説名相識云々

とあり、唐訳にも、

応知此中余一切識是其相識

とある。これはどういう意味であるかというと、私見によれば、それは一方において、義識の中の主観としての転識を転変し、相識の中の客観としての相は、義識の中の客観としての義が出現するということである。そこで考えるべきことは、第一、義識の主観としての阿頼耶識が、相識の主観としての転識を転変するとすれば、一体それが転変するのは、唯識哲学としては、義としての境であり、しかもそれに限られているから、転識は義でなければならない。第二、相としての境が義としての境から出現するとすれば、一体客観としての境は、唯識哲学としては、主観としての識から出現するものであるから、相はその主観としての転識から出現するものでなければならない。そうすると主観の識としての阿頼耶識は、客観の境すなわち義として転識を転変し、また義としての転識は、さらに主観の識として、その客観の境としての相を出現することになるわけである。この文には、主観としての阿頼耶識が、客観としての義を転変することについては、特に説かれてはいないが、主観としての転識が、客観としての相を出現することに関するその叙述には、注意すべきものがある。すなわち隋訳に、

彼等為相貌識体、為彼見生因、似義顕現、云々

とあるのがそれである。ここに「彼等」とあるのは、前に出ている「意識及所依止」を受けたものであるから、それは

転識である。この転識は「為相貌識体」とあるから、それは単に主観としての識の能分別に限られるのみでなく、客観としての境の所分別をも含んでいる。一口にいえば、それは分別作用である。それが主観としての識になる所が、「為彼見生因」であり、主観としての能分別が、客観としての相の所分別を出現した所が、「似義顕現」である。魏訳には、

彼如是唯念想諸識彼見生因故、如塵現相、云々

とあるが、意味には変りはない。陳訳には、

此相識由是見生因、顕現似塵故、云々

とあり、唐訳には、

由彼相識是此見生縁相故、似義現時、云々

とあって、この両訳は、共に意義の透徹を計るために、ここの部分を意訳しているから、相識における主観と客観との関係がはっきりしない憾みがある。それはいずれにしても、この文によれば、無著の考えた迷界には二種類があり、一は阿頼耶識によって、転変せられた義であり、二は転識によって出現せられた相である。私は「無著の唯識哲学」（概説第三章）においては、前者を広義の迷界といい、後者を狭義の迷界と称した。転変も展開であり、出現も展開であるから、展開という点から無著の迷界を見ると、それは二段展開説となるわけである。これを図示すると、

第一段展開
……阿頼耶識——義即転識即識（広義の迷界）〈能分別／所分別〉

第二段展開
……相（狭義の迷界）

となるであろう。

上来ここに詳論した摂大乗論の三識説に関する文は、無著の迷界論における二段展開説の典拠として、私は前にも援用したが（概説第三章）、実をいえば、この文はこの目的には完全には副わないものがある。なぜなれば、この文には第一の迷界としての義と、第二の迷界としての相とは現われているが、二段展開説としては、重要な契機をなす二者の発展的関係が、はっきり現われていないからである。この点から見ると、同じく第四分の入所知相分に出ている後得智に関する文は（対訳摂大乗論五八頁）、誠に重要である。前の論文を書いた時には、まだこれに気づかなかったが、その後の検討によって、これを発見したから、ここに論じて置くのである。

この文は、隋訳によると、

復次彼後得智、於二阿梨耶識、所生一切識、性相中一、由レ見レ如二幻等一故、自然不二復顚倒一。

となっている。後得智は根本智に対するもので、この二智は、唯識哲学においては、能観の唯識智として、重要視せられ、見道にも働いているが、修道にも働いている。根本智は無分別智で、主として悟界に関係し、後得智は有分別智で、主として迷界に関係する。しばらく成唯識論の解釈を見ると、それは見道に関して二智の区別をなしている。これによると、

然此見道、略説有レ二、一真見道、二相見道。

とある。この真見道が根本智に属し、相見道が後得智に属する。ゆえにこの論には、

前真見道、根本智摂、後相見道、後得智摂。

とある。それならばその性質はどうであるかというと、真見道である根本智は悟界に関し、相見道である後得智は迷界に関する。ゆえにこの論には、

前真見道、証二唯識性一、後相見道、証二唯識相一。

とある。既に根本智が唯識性に関するとすれば、そこに現われる所観の境が、真如の悟界であるように、後得智が唯識相に関するとすれば、そこに現われる所観の境が、雑染の迷界であることは当然である。ここで摂大乗論の後得智に関する文に立ち帰り、無著の迷界観が、後得智の所観の境として、そこにいかに現われているかと見ると、私見によれば、その二段展開説が典型的に出ているのである。

このことを明らかにするには、前の三識説の場合におけるがごとくに、まず漢訳四本を比較し、この文の本としての性質を吟味すべきであろう。魏訳には、

籍レ彼所得智、一切阿梨耶識・相・処、如二幻等一見故、性不二顚倒一行。

とあって、問題の箇所は少しく明瞭を欠くが、これを隋訳と比較すると、相は識性に当り、処は相に当るのであろう。陳訳には、

無分別智後所得智者、於二本識・及所生一切識識・及相識相中一、由レ観下似二幻化一等譬上、自性無二顚倒一。

とあり、唐訳にも、

又後得智、於二一切阿頼耶識・所生一切了別・相中一、見レ如二幻等一、性無倒転。

とあって、別に問題はない。

この文によれば、第一、初めに阿頼耶識があって、それから一切識性が展開せられる。これが第一の迷界である。まずこの第一の迷界の性質はどうであるかというに、この識性は、魏訳では相といっているようであるが、陳訳では識識といい、唐訳では了別というから、それは虚妄分別所摂の諸識で、三性でいえば、依他性であることは明らかである。次に客観の境としてのこの第一の迷界と主観の識としての阿頼耶識との関係はどうであるかというと、ここには所生とあるから、この第一の迷界がかの阿頼耶識から転変せられることも、同様に明らかである。第二、この識性から相が展

開せられる。これが第二の迷界である。まずこの第二の迷界の性質はどうであるかというと、この相は、魏訳では処といっているようであるが、陳訳は相識の相といい、唐訳は隋訳と同じく相というから、それは識性の虚妄分別から出た所分別で、三性でいえば、分別性であることは明らかである。次に客観の境としてのこの第二の迷界と主観の識としての識性との関係はどうであるかというと、これについてはここでは何も言及する所はないが、文の続きからいえば、識性が阿頼耶識から生じたように、この相としての第二の迷界も、同様に主観としての識性から、生じたと見るべきであろう。そうするとこの文に現われた無著の迷界論は、第一段に阿頼耶識から第一の迷界が展開し、第二段にそれから、第二の迷界が展開したとする二段展開説となるわけである。（一九、二、七）

第六　倶舎論の心所説と唯識論の心所説

一　問題になる倶舎の通説七十五法説と通説心所六位説

従来の仏教学者の普通に考える所によると、世親の倶舎論では、一切法を分類して、五位七十五法となすのである。このことは仏教学者の常識ともいうべきもので、今さららしく述べるの必要もないほどであるが、行論の順序として、通俗の書物から一二の事例を挙げると、凝然の八宗綱要には、

問此宗（倶舎宗のこと）幾種摂諸法乎。答七十五法摂諸法尽。

といい、また七十五法記には、

一切有部所立法。有七十五。略為五位。

とある。五位とは、一に色法、二に心法、三に心所有法、四に心不相応行法、五に無為法で、色法に十一、心法に一、心所有法に四十六、心不相応行法に十四、無為法に三、併せて七十五法となるのである。果してこの通りであろうか。私も久しくこれを信じていたのであるが、先年来この頃の梵漢対照を基礎にして、聊か倶舎論の新研究に従事してから、この通説に対して、ようやく疑問を抱くようになった。その後倶舎論を専門に研究している人人にも尋ねて見たが、特にこのことには気付かなかったとのことであるから、ここにこの疑問を提出して、斯道学者の批判を仰ぐ次第である。

もちろん一切法五位説は、小乗哲学において、原始期ではないにしても、相当古くから行われたもので、倶舎論がこ

れを継承したことには問題はない。小乗仏教に造詣の深かった故木村泰賢博士の主張せられたように、それは世友の品類足論に出ているのが、この最も古いものであろう。爾来それは婆沙に採用せられ、法勝毘曇や、雑心論を経て、倶舎論へ来たものである。倶舎論第四巻（大正蔵、二九、一八b）に、

謂一切法。略有五品。一色。二心。三心所。四心不相応行。五無為。

とある。第五が無為法といわれるのに対して、前四者は有為法といわれる。故に一切法は、この考え方によると、二種に大別せられ、有為法と無為法となるわけである。有為法は原語 Saṃskṛta から見ても、集め作られたものの意味で、西洋哲学の語でいえば、正しく現象界に当り、無為法はこれに反するもので、大体において、本体界に当るとしてよかろう。次に有為法を四種に分けるのは、どういう理由によるかと考えるに、それは実在論的な考え方に基くもので、四大種すなわち地水火風の四元素によって造られるか否かを出発点にしたように思われる。すなわちこれによって造られたものが色法であり、そうでないものが心法である。そしてこの心法には、それに属し、それをして作用をなさしめる性質ありとし、これを心所有法とした。これはいわば一種の心的能力ともいうべきものであろう。さらに色法にも、心法にも、それらをして存在せしめる性質ありとし、これを心不相応行法と名づけた。心所有法も、心不相応行法も、他（心もしくは色）の性質である点においては同一であるが、前者は心に相応し、後者は心に相応しない。心不相応行（citta-viprayukta-saṃskāra）という名称は、それが心に相応しない行である所から出たもので、したがって心所有法は、これに対して、心相応行（citta-prayukta-saṃskāra）ともいわれるのである。

世親が倶舎論において、当時の小乗哲学に伝えられた一切法五位説を採用したことは、上記の引用文に徴して明らかであるが、ここに問題となるのは、この五位の中に盛られた法の数である。換言すれば、一切法五位説が問題となるのではなくして、一切法七十五法説が問題となるのである。もっともこの中でも、倶舎論が、色法に十一、心法に一、心不相応行法に十四、無為法に三があるとしたことについては、われわれは容易にこれを立証することができる。まず第一の色法に十一あるとしたことは、第一界品、九頌に、

Rūpaṃ pañcendriyāṇy-yāny　　色とは五根
arthāḥ pañcāvijñaptir eva ca I　　五境および無表である。

とあるので明らかである。ここに記した頌の番号は、梵文によったもので、漢訳にはない。梵文というのは、称友の阿毘達磨倶舎明義釈（Yaśomitra, Sphuṭārthābhidharmakośa vyākhyā）であるが、これには頌の出て来ないものもあるので、プーサン教授は、西蔵訳に参照して、それから還元したものもかなりある（Louis de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa de Vasubandhu）。漢訳には、人の知るように、普通に倶舎論といわれる玄奘の新訳阿毘達磨倶舎論の外に、真諦の旧訳阿毘達磨倶舎釈論がある。無論両訳共に、大体において、原文と一致するが、真諦訳は直訳であり、玄奘訳は意訳であるということができる。これを頌文について見るも、前者は、一頌を必ず四句となすのであるが、後者は時としては、これを三句に縮めたり、または六句に伸ばしたりすることもある。ここに引いた頌文は、まったく簡単なもので、両訳もほとんど同一であるが、こころみに載録すると、

真諦　　玄奘

色陰謂五根。　　色者唯五根。
五塵及無教。　　五境及無表。

のようなものである。次に第二の心法については、論ずるまでもないことであるから、これを略し、第四の心不相応行法について述べると、それに十四法あるとしたことは、第二根品、三十五頌及び三十六頌に、

35 Viprayuktās tu saṃskārāḥ　　しかし不相応行とは、

Prāptyaprāpti sabhāgatā I　得、非得、同分。
Asaṃjñikaṃ samāpatti　無想果、二定。
Jīvitaṃ lakṣanāny api II　寿命、および諸相。
36 Nāmakāyadayaś ceti　名身等である。

真　諦　玄　奘

不相応諸行。　心不相応行。
至非至同分。　得非得同分。
無想処二定。　無想二定命。
寿命及諸相。　相名身等類。

とあるので明らかである。もっともここに命の次に諸相とあって、それが生住異滅の四相であることは現われていないが、第一界品四十五頌に「相とは有為の生(Jāti)、住(Sthiti)、異(Jarā)、滅(Anityatā)とあるから、疑うことはできない。また名身等とあるも、これらに文身句身を含んでいることは、第二根品四七頌にこれを釈し、その長行に、等者等取句身文身とあるので明らかである。最後に第五の無為法に三があるとしたことは、第一界品五頌に、

Trividhaṃ cāpy asaṃskṛtam I　又三種の無為。
Ākāśaṃ dvav nirodhañ ca　虚空および二滅。

真　諦　玄　奘

及三種無為。　及三種無為。
虚空及二滅。　謂虚空二滅。

とあるので、これまた明らかである。

このように世親は色、心、不相応行、無為の四位に、それぞれ十一、一、十四、三の諸法があるとしたから、それは合せて二十九法となる。ゆえに一切法が五位七十五法となるためには、第三の心所有法に、四十六あればよいわけである。八宗綱要はこれに関して、

三者心所有法。有四十六。分為六位。

といっている。六位というのは、大地法・大善地法・大煩悩地法・大不善地法・小煩悩地法・不定地法のことで、それぞれ順次に十・十・六・二・十・八の諸心所が含まれるとするから、合せて四十六になるのである。けれどもわれわれは、この第三位の心所有法六地四十六法について、他の四位二十九法に於けるように、これを直接倶舎論の上から立証することができるであろうか。私はこれを疑問とするのである。七十五法記は、既に述べたように、八宗綱要と等しく、倶舎の一切法七十五法説を全体の上からは信じながらも、その内容の一部分をなす心所四十六法説には多少の疑問を投げかけている。すなわちそれには、

第三心所有法。束為五地。一大地法。二大善地法。三大煩悩地法。四大不善地法。五小煩悩地法。更有不定法。総為四十六。

とある。心所有法が完全に四十六法となるためには、その区分である六位もしくは六地が、いずれも対等の位置を持たなければならない。八宗綱要の叙述がそれである。しかるに七十五法記によると、倶舎の心所は、「束ねて五地とせられる」。束ねて五地とせられる以上は、それは本来五地であったという意味に違いない。しかし本来五地の心所では、総じて四十六法にはならない。そこで付属的に不定法を入れて四十六とするのである。これが七十五法記の「更有不定法、総為四十六」の意味であろうと思う。そうしてみると、この著者は、倶舎の心所有法は六位四十六法であるという通説

に対しては、多少の疑問を抱いていたといわなければならない。そして倶舎の心所説において、疑問となるのは、ここの文にも現われているように、不定法である。私は七十五法記の著者がこのような有益な疑問を抱いていたことを多とすると共に、その冠註者が、これに対して、「然心所総束為五地者非也。不如言束為六位之勝也」と批評したのを遺憾とするのである。さらにこの際不思議に堪えないのは、倶舎論の新研究をせられた故木村博士が、その心所六位説を無条件的に認めたのみでなく、八心所を内容とする不定法を以て、倶舎論の特色とし、その「大なる手柄」となしたことである（宗教研究、新第二巻第二号六五頁）。

二　倶舎の心所説の真相、疑問の不定法

倶舎論の心所説に関する疑問を述べるために、まずその心所説の真相を直接本文について調べてみる。そうすると、第二根品二十三頌の中に、

Pañcadhā caittā mahābhūmyādibhedataḥ II　心所には五種がある、大地等の差別の故に。

とあることに気が付く。ここに心所に五種があるとして挙げた大地等というのは、前に述べたように、大地法・善地法・不善地法・大煩悩地法・小煩悩地法のことである。これで見ると、倶舎論の心所説は、通説のように、六位説ではなくして、五地説であったことは、疑うの余地はないといってよいであろう。しかるにこの頌文の玄奘訳を見ると、

心所且有五。大地等異。

とあるから、倶舎論の真意は、五地説ではなかったように思われる。しかしこれは玄奘が自己の主張する教義の上から、意訳したものであって、その原文には決して「且らく」というような語はなかったのである。彼がどうしてこのような訳をなすようになったかについては、いずれ後に述べるが、原文にこのような語のなかったことは、真諦の訳をみると、明瞭である。すなわちそれには、

心法五。大地等別故。

とある。一体真諦の訳は、前にも述べたように、いずれの処をみても、まったく直訳であって、それだけでは意味の通じないこともあるが、梵文をそのままに写している所に長所が存する。しかるに玄奘の訳はいつも意訳で、意味はよくわかるが、原文に忠実であったとは思われない。ゆえに今の問題とする心所説に関しても、それは現存の梵文および真諦訳にある通りに、倶舎論の真意は、五地説であったに違いない。

そこでこの五地説の内容について述べると、第一の大地法には十心所がある（第二根品二十四頌）。

原語	真諦	玄奘
1 Vedanā	受	受
2 Cetanā	作意（8）	想（3）
3 Saṁjñā	想	思（2）
4 Chanda	欲	触（5）
5 Sparśa	触	欲（4）
6 Mati	慧	慧
7 Smṛti	念	念
8 Manaskāra	思惟（2）	作意
9 Adhimukti	了	勝解
10 Samādhi	定	三摩地

心所は、既に述べたように、心に従属し、心をして作用せしめる性質であるから、その本領を発揮する舞台は心である。ゆえに心はすなわちその地(Bhūmi)である。そしてこの十心所は、倶舎論の主張によると、一切の心、すなわち善心にも、不善心にも、また無記心にも相応するとせられるから、大地法(Mabābhūmikādbarmā)といわれるのである。次に第二の善地法にも十心所がある（第二根品二十五頌）。

Śraddhā	信	信
Apramāda	不放逸	不放逸
Praśrabdhi	安	軽　安
Upekṣā	捨	捨
Hrī	羞	慚
Apatrapā	慚	愧
Alobha	無　貪	無　貪
Adveṣa	無　瞋	無　瞋
Avihiṁsā	非逼悩	不　害
Vīrya	精　進	勤

この十心所は、すべての善心に相応するとせられる所から、大善地法（Kuśalamahābhūmikā）といわれる。第三の大煩悩地法には六心所がある（同前二十六頌）。

Moha	癡	癡
Pramāda	放　逸	放　逸
Kausīdya	懈　怠	懈　怠
Āśraddhya	無　信	不　信
Styāna	無　安	惛　沈
Uddhati	掉	掉　挙

この六心所は、すべての染心に相応するとせられる所から、大煩悩地法(Kleśamahābhūmikā)といわれる。第四の不善地法には二心所がある（同前）。

Ahrīkya	無　羞	無　慚
Anapatrapā	無　慚	無　愧

この二心所は、すべての不善心に相応せられる所から、大不善地法（Akuśalamahābhūmikā）といわれる。最後に小煩悩地法には十心所がある（同前二十七頌）。

1. Krodha	嫌	忿
2. Upanāha	恨	覆（6）
3. Śāthya	諂	慳（7）
4. Īrṣyā	嫉　妬	嫉
5. Pradāsa	恨（悩？）	悩
6. Mrakṣa	覆	害（10）
7. Mātsarā	慳　惜	恨（2）
8. Māyā	誑	諂（3）

9. Mada　　醉　　誑（8）
10. Vihiṃsā　　逼　　惱（9）

この十心所は、大煩悩地法と等しく、染心に相応するものであるが、しかし大煩悩地法のように、すべての染心に相応するものではなく、単に限られた染心に相応するに過ぎない所から、それは小煩悩地法（Parittakleśabhūmikā）といわれるのである。以上五地で、その中に含まれる心所は、合せて三十八法となる。これが頌文の上から見た倶舎論の心所説で、一口にいえば、それは五地三十八法説である。

ここで私は倶舎の心所五地説の意味を明らかにするために、心所の分類について、少しく述べるの必要を感ずる。仏教哲学においては、心所は、主としてこれに相応する心作用の善悪無記のいわゆる三性に基いて分類せられるのが、古くからの習慣であるように思われる。そして普通に善心（Kuśala）という場合には、解脱の修行に資するような心作用を意味する。悪心もしくは不善心（Akuśala）は、これに反対する心作用であり、無記心（Avyākṛta）は善でもなく、不善でもなき心作用である。しかし無記心は、善心でもなく、不善心でもないとはいっても、それには自ら善心に傾くようなものもあり、また不善心に傾くようなものもある。そこで無記心を二に分け、前者を無覆無記心（Anivṛta-avyākṛta）といい、後者を有覆無記心（Nivṛta-avyākṛta）と称する。そして無覆無記心は善心に傾くような無記心であるから、心所の分類に関しては、普通にこれを善心に入れる。しかるに有覆無記心は、不善に傾くような無記心であるから、無記心とはいっても、それは不善心に類似する所がある。ゆえに不善心と有覆無記心とを合せて、染心もしくは煩悩心（Kleśa）と名づける。そうしてみると、心所は、それに相応する心の三性に基いて、これを分類すると、自ら三種になる。善法・不善法・煩悩法がそれである。

しかし私の考えによると、仏教哲学において、心の三性に基いて心所を分類する場合に、その中心となるものに、二の

標準がある。一は煩悩法を標準とするもので、それは大乗哲学すなわち唯識哲学の心所分類であるが、他は不善法を標準とするもので、それは小乗哲学の心所分類である。この二者は、共に分類の標準として、消極的心所を用いるが、これは仏教哲学における心所分類の目的が、心所そのものの性質を明らかにするがためではなくして、解脱に資するという実践を主とするのによるのである。なぜなれば、心所そのものの性質を明らかにするのを目的とすべき理論哲学の上からいえば、心所を分類するにしても、他の標準を採るでもあろうが、解脱を中心とする実践哲学の上からいえば、煩悩を断ずることがその目的であるから、心所を論ずるにしても、常にこの所断の煩悩に関する不善法もしくは煩悩法を関心事とすべきは、当然であるからである。けれども等しく消極的心所といっても、不善法と煩悩法とでは、その間にかなりの相違があるから、その結果として、心所の分類にも、自ら差別が現われるべきである。倶舎論はもとより小乗哲学に属するものとして、その心所説は、不善法中心主義ではなければならない。煩悩法中心主義でなければならない。煩悩法すなわち染汚心所と不汚汙すなわち浄の心所とが問題になる。不染汚もしくは浄といえば、無論この中には、善の外に無覆無記も存するのであるが、心所分類の標準として、煩悩法すなわち染汚心所を中心とする立場からいえば、染汚心所の対立となるべき不染汚心もしくは浄の心所が、すなわち善法であって、この善法の外に特に無覆無記法を立てることにはならない。ゆえに煩悩法中心主義は、心所分類としては、自ら煩悩法と善法とを立てる二分主義である。しかるに不善法中心主義では、不善法の対立となるべき善法の外に、無論煩悩法も問題となれば、また無記法も問題となる。ゆえにそれは、前の二分主義に対すれば、四分主義である。

さらに考えを進める。第一、二分主義に取っても、また四分主義に取っても、一切心に相応する心所がある。それは二分主義からいうと、染汚心・不染汚心に共に相応する心所であり、四分主義からいうと、善心・不善心・煩悩心・無記心に共に相応する心所である。大地法といわれるものが、すなわちそれである。第二、煩悩法には一の染汚心所が起る

と、同時に他のすべての染汚心所が起るというようなものもあるが、また一の染汚心所が起っても、他の染汚心所は、少しもこれに伴わないというようなものもある。換言すれば、倶起の煩悩法と別起の煩悩法とがある。そこで煩悩法を二種に分け、前者を大煩悩法とし、後者を小煩悩法とすることになるわけである。第三、四分主義の分類のみに出て来る無記の心所には、有覆無記法と無覆無記法との二種が考えられる。ゆえに以上を総合すると、原則からいえば、二分主義においては、心所の分類は、大地法・善法・大煩悩法・小煩悩法の四位説となるべきであり、四分主義においては、それは大地法・善法・無覆無記法・不善法・大煩悩法・小煩悩法もしくは随煩悩法・有覆無記法七位説となるべきである。

これを事実に徴することにする。唯識哲学の方は後に述べることにし、今は倶舎論の属する小乗哲学について考えると、この派の心所説は、世友あたりから始まったと思われるが、界身足論においても、また品類足論においても、まだ不善中心主義の心所説は現われていない。この特色の出て来たのは、恐らくは大毘婆沙論の心所説が、その始めであろう。その第四十二巻（大正蔵二七、二二〇）には、次のように、心所を七位に分類する。

一、大地法十。受、想、思、触、欲、作意、勝解、念、三摩地、慧。
二、大煩悩地法十。不信、懈怠、放逸、掉挙、無明、忘念、不正知、心乱、非理作為、邪勝解。
三、小煩悩地法十。忿、恨、覆、悩、諂、誑、憍、慳、嫉、害。
四、大善地法十。信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、軽安、捨、不放逸、不害。
五、大不善地法五。無明、悟沈、掉挙、無慚、無愧。
六、大有覆無記法三。無明、悟沈、掉挙。
七、大無覆無記法十。大地法受等十。

この中で、大地法十・大煩悩地法十・小煩悩地法十の三位は、多少排列の順序は異なるが、既に界身足論（大正蔵二六、六一四）に現われ、品類足論（同二六、六九八）も、これを継承した。また大善地法十も、品類足論に存する。婆沙になって初めて現われたものは、大不善地法十、大有覆無記法三、大無覆無記法十の三位であるが、この三位は、不善法中心説の心所分類の特色を最もよく表わすものである。実に婆沙の心所七位説は、私が前に述べた四分主義に基く七位説に、正しく該当するものであって、原則の上から形式的に見ると、不善法中心主義の理想的心所分類ともいうべきものであろう。

しかし婆沙の心所七位説は、その内容に立ち入って検査すると、多くの心所が、異位の中に重複するのを発見することができる。第一、無覆無記の十心所は、大地法のそれとまったく同一なものであり、また有覆無記の三心所も、大不善地法の無明・悟沈・掉挙と同一である。第二、さらにこの大不善地法の無明・悟沈・掉挙とは、大煩悩地法の中にも、これを発見することができる。そこでこの重複心所を除去すると婆沙の心所七位説は、変じて心所五位説となるべきである。このような整理の過程を経て、現われて来たものが、大体において、法救の雑阿毘曇心論の心所五地説であるということができよう。すなわちその第二巻（大正蔵二八、八八一）に挙げた心所説を記すと、

一、大地法十。想、欲、触、慧、念、思、解脱（勝解）、憶（作意）、定、受。
二、善大地法十。不貪、不恚、慙、愧、信、猗（軽安）、不放逸、不害、精進、捨。
三、煩悩大地法十。邪解（邪勝解）、不正憶（非理作意）、不順智（不正知）、失念、不信、懈怠、乱（散乱）、無明掉（掉挙）、放逸。
四、不善大地法二。無慙、無愧。
五、小煩悩大地法十。忿、恨、誑、慳、嫉、悩、諂、覆、高（憍）、害。

けれどもこの五地説も、心所分類としては、なお徹底しない所があるといえない。なぜかというと、第一、

この心所説は、大煩悩地法については、婆沙論のそれをそのままに踏襲するけれども、婆沙の説く所によると、この地法の中で、忘念・不正知・心乱・非理作意・邪勝解の五心所は、その体においては、順次に大地法の中の念・慧・三摩地・作為・勝解の五心所と異なる所はないとせられるから、これらを除去すると、大煩悩地法は不信・懈怠・放逸・掉挙・無明の五法となるべきである。第二、この心所説においては、婆沙の大不善地法中の惛沈は、掉挙に関連する重要な心所であるにも拘らず、そのどこにも存在しないから、完全な心所分類を作るためには、これをいずれかの位置に収めなければならない。今これを大煩悩地法の中に入れると、前に整理した五法と合せて、それは結局六法となるべきである。そうすると心所の分類は、一、大地法十、二、大善地法十、三、大煩悩地法六、四、大不善地法二、五、小煩悩地法十の五地三十八法説となる。これは正しく私の前に述べた頌文の上からの倶舎論の心所説ではないか。このように考えると、倶舎の五地三十八法説は、理論と事実との上から、不善法中心主義の心所分類を徹底整理したものというべきであろう。

けれどもさらに考えると、この五地三十八法説の特色は、今も述べたように、大煩悩地法を六法とする所にあるが、この思想の萠芽は、既に法救の雑心論に存するのである。すなわちその第二巻（大正蔵二八、八八一―二）に、貪瞋慢疑を説き、これらの心所の随一を所有する心には、常に二十一心所の相応することを述べたが、その全文を挙げると、

彼貪恚慢疑心。二十一法共生。十大地及懈怠等十法。謂懈怠、無明、不信、放逸、掉、睡、覚、観、無慙、無愧。

とある。ここに注意すべきは、染汚心所として、懈怠等の十法を列記することである。この中で、無慙、無愧は法救によると、不善法であり、覚観すなわち尋伺は、五地以外の心所であるから、この四法を除くと、後の六法、すなわち懈怠・無明・不信・放逸・掉（掉挙のこと）・睡（惛沈のこと）が、染汚心所として、一列に記載せられるのを見るのである。既に法救が、この六法を一部類の心所として、一列に記載する以上は、これに一歩を進めると、世親の大煩悩六法説となるではないか。さらに前に引いた文を倶舎論第四巻（大正蔵二九、二〇b）の

若於不善不共心品。必有二十心所倶生。謂十大地法。六大煩悩地法。二大不善地法。並二不定謂尋与伺。

に比較すれば、世親がその大煩悩六法説を形成するのに法救を基礎にしたことは明瞭となるであろう。

このように世親は、法救の心所説を徹底整理して、五地三十八法説を立てたと思われるが、それと同時に、彼はまた五地以外の心所の関説についても、法救に負う所が多かったように考えられる。世親は五地以外の心所に関し、一方においては、悪作睡眠尋伺を説き、他方においては、貪瞋慢疑を説いている。前者は第二根品の二十八頌から三十一頌に至る四頌において、関説せられるが、特にこの四心所を列記的に述べているのは、三十一頌である。すなわち次のようなものである。

梵文		真諦	玄奘
Kaukṛtyaṁiddhākuśalāny	悪作睡眠不善は	悪作睡諸悪。	初定除不善。
Ādye dhyāne na santyataḥ I	初定にはない。	於初定皆無。	又悪作睡眠。
Dhyānāntare vitarkaś ca	また中定には尋なく。	於中定無覚。	中定又除尋。
Vicāraś cāpy ataḥ paraṁ II	伺もまたそれ以上にはない。	過此又無観。	上兼除伺等。

次に後者については、同二十九頌の中に、

Kleśaiś caturbhiḥ krodhādyaiḥ	四煩悩忿等。	与四惑嫌等。	四煩悩忿等。
Kaukṛtyenaikaviṁśatiḥ II	悪作によって二十一がある。	悪作二十一。	悪作二十一。

とある。この煩悩は、長行で見ると、確かに貪瞋慢疑である。ここに挙げた倶舎論の四頌は、三界における心所が、いかなる心品と倶生するかを述べたもので、二十八より三十に至る三頌は欲界に関し、三十一頌は色無色の上界に関する。