

## 仮設(prajnapṭi)と識転変(vijñānaparīnāma)について

著者	竹村 牧男
雑誌名	哲学・思想論集
巻	14
ページ	35-57
発行年	1989-03
URL	<a href="http://doi.org/10.15068/00157474">http://doi.org/10.15068/00157474</a>

# 仮設 (prajñapti) と識転変 (vijñānapariṇāma) について

竹 村 牧 男

## はじめに

世親の『唯識三十頌』は、それまでに追究されてきた唯識教学の全体系を、僅々三十の詩頌の中に集約・組織したものである。そこには、唯識の重要な教理のすべてが、簡潔な表現の中に盛り込まれている。

その三十の詩頌の中でも、とりわけ初の一頌半に、その最も根本となる思想が表明されている。すなわち、次のようである。

実に種々の我・法の仮設 (ātmadharmopacāra) が生起するが、それは識転変 (vijñānapariṇāma) においてである。その転変は三種である。異熟と、思量と呼ばれるものと、境の了別とである。

由仮説我法、有種種相転

彼依識所変、此能変唯三

謂異熟思量、及了別境識<sup>(1)</sup>

ここには、三種の識転変において、(於格)、種々の我・法の仮設 (upacāra || prajñapti) があるということが示されている。世親が主張するこの簡潔な命題が、一体どのような事理を含撰しているのか、以下、仮設ということと識転変ということについてその意味を究明し、一方、法相宗のこの偈頌に対する解釈の内容を解明しつつその妥当性について検討してみたい。識転変については、すでに数多くの研究が提出されているが、ここでは特に仮設の所依としての識転変を考察していく中で、また異なる角度からの照射を試みたいと思うのである。

一 仮設ということ

『唯識三十頌』に *śūnyātmadharmopacāra* の *upacāra* は *prajñapti* と同じ意の語である。<sup>(3)</sup> *prajñapti* は 元來 *saṃkhyā*, *śālistambā*, *vyavahāra*, *nāman*, *nāmakarman*, *nāmadhēya*, *nirukti*, *vyāñjana*, *abhihāpa* 等と同義<sup>(4)</sup> *saṃvṛti*, *saṃketa*, *saṃjñā* 等と同義である。<sup>(5)</sup> つまり、名称・呼称・言語などを意味する。

しかもこれらの言語は、しばしば部分の集合に対し一つの全体を想定せしめるものである。たとえば、車輪の部品の集合に対して、一つの車輪なるものを想定せしめ、髪や爪や歯や皮膚等の集合に対して、一人の人を想定せしめる。ここで一つの全体として設定されたもの *prajñapti* されたものは、実物として存在することはありえず、仮有である。故に *prajñapti* を私は仮設と訳しておく。

説一切有部では、我は諸蘊の和合の上の仮設にすぎないと考えられていた。一方、事物に關しても、瓶・衣・車乘等々は仮有である。<sup>(6)</sup> 実有といえるものは、分割されても、分析されても自身の本質を維持するものでなければならぬ。そういう実有は、蘊・処・界や、七十五法などに見出されるべきものであった。

ところが、大乘仏教では、たとえば『八千頌般若經』には、蘊・処・界は空に他ならず、一切法に關する *saṃjñā*, *śālistambā*, *prajñapti*, *vyavahāra* が存在しないとき、般若波羅蜜がある、と説いている。<sup>(6)</sup> ここでは、説一切有部などで実有と見なした法もまた、*prajñapti* にすぎないと説いていることになる。『二万五千頌般若經』の「三仮品」(漢訳)にも、色等の一切が、*prajñaptimatra* であり、その仮設法には生も滅もなく、ただし名と言語のみによって (*nāmasamketamātreṇa*) 説かれる (*vyavahṛyate*) にすぎないとしている。<sup>(7)</sup> このように、我と一群の事物は仮有であるが、それらを構成する実有の法があるという考え方に対し、大乘では、我も法も一切は名言において施設せられたにすぎず、仮設有であるとしたのである。

ところで、言語表現は、日常の場にもあれば、やや日常言語の反省をふまえた學術の場にもありえ、かつ仏教の教えとしての言語もある。このとき、『唯識三十頌』のいう種々の *ātmadharmopacāra* は、どの場での言語表現なのであろうか。世親の原意がどこにあったかを直接確認するわけにはいかないが、『安慧釈』も『成唯識論』も、『成唯識論』も、それは世間 (*loka*) と聖教 (*śāstra*) の両方だといっている。<sup>(8)</sup> 經典には如是我聞と

あったり、預流・一來等、主体的な存在を表現する言葉がある。また、五蘊・十二処・十八界や、七十五法、百法等の事物的な存在を表現する言葉がある。確かに言語には、世間と聖教との二つの事例がある。そうである以上、世親が ātmadharṃnopacāra にその一切を含めて考えていたであろうことは充分、推察しうる。

では、世間の仮設と聖教の仮設との差違は、どのように考えられるべきであろうか。この中、特に聖教における仮設の意義について述べた書に、陳那の『取因仮設論』がある。その最初には、「一性と異性と非有との辺を遮せんが為の故に、大師は但だ仮に依りてのみ事を施設して法要を宣説し、有情をして方便して如理作意に趣入し、邪宗を遠離して、永く煩惱を断せしめんと欲す。……」<sup>(9)</sup>とあることから明らかなように、この論はどこまでも聖教の仮設を扱うものである。

では、その仮設にはどのようなものがあろうか。『取因仮設論』は、仮設に、①総聚、②相統、③分位差別の三種があることを説いている。

①の総聚は、複数の要素的存在から成るものに、一つのもとと表現することである。②の相統は、時間的に関係相統する複数の存在（個々の存在は刹那滅）に、一つものと表現することである。③の分位差別は、ある一つの存在に対して、その多様な側面を別々に表現することである（その多様な表現に対応して多の実体があるわけではない）。こうした三種の仮設による言語表現がありうるが、その指し示す事について全く非有と否定することはできないし、一方、その構成要素相互の間に、あるいは構成要素と仮設されたものとの間に、一とも異とも執してはならないことを論証する。こうして陳那は、「世尊は世間を利益せんと欲するが為に、方便し宣説する」ところに成立する仮設の独自の意義を強調している。<sup>(10)</sup>

『成唯識論』は、この仮設の意義を深く採り入れている。たとえば、依他起性の地平に仮と実とがあるとして、仮設法としての依他起性を認めている。「依他起性、有実有仮。聚集・相統・分位性故、説為仮有。心心所色、從縁性故、説為実有。若無実法、仮法亦無。仮依実因、而施設故」<sup>(11)</sup>とあるようである。聚集・相統・分位性故の仮有は、あきらかに『取因仮設論』と軌を一にしている。

依他起性としての仮設法は、おそらく聖教の仮設においてであるであろう。この聖教の仮設と世間の仮設との区別に関し、『成唯識論述記』（以下『述記』）は、次のように説いている。

仮に二種有り。一には、無体随情仮。多分の世間と外道との所執なり。彼の所執の如き我・法無しと雖も、執心の縁するに随って亦た我・



法と名づく。故に説いて假と為す。

二には、有体施設假。聖教の所説なり。法体有りと雖も、而も我・法には非ず。本体は無名なり。強て我・法と名づく。法体に称わず。縁に随て施設す。故に説いて假と為す。<sup>(12)</sup>

一の無体随情假は、日常言語等における仮設において、本来それに対応する実体は存在しないのに、そこに実体を執著する心に基づく仮設である。一方、二の有体施設假は、聖教の仮設で、依他起の法体に基づき、その自相に合致するのではないが化縁に従ってあえて施設した仮設である。さらに『述記』は、次のような解釈も示している。

又は第二解は、世間所執の我法は体、無なり。識所変に依つて、妄情を縁と為して而も執を起す。妄情所執は、是れ世の我・法なり。然も体、無なるが故に、無い有に依るを以つて、内の妄情に依つて説いて我・法と為す。

聖教所説の我・法の二種は、識体の上に我・法の義有るに依つて、義を体に依せ、別を総に依せて、有体の法に依つて説いて我・法と為す。

即ち、所執能計の情と、及び所詮の法とは、皆識所変にして、以つて我・法と為すと説く。<sup>(13)</sup>

世間の仮設は妄情による仮設である。聖教の仮設は実際にその義の有る識体に依拠しての仮設である。どちらにしても、識所変のうちに我・法があることは等しいという。

第一の仮設の説明は、仮設の言語表現の意義に着目し、第二の仮設の説明は、仮設の所依及び仮設の成り立ちに着目しているであろう。『述記』は、「第一解は……我・法の二假は乃ち説に属せり。……第二解は……所説を以つて、若しは我・法と為す（つまり、仮の我・法は、言に在らず。）とその違いを説明している。いずれにせよ、*upacāra* || *prajñapti* は、名称・言語等と等しいものであり、しかも世俗と聖教の一切の言語表現を含むものである。故に『成唯識論』は、假説（仮に由りて説く）と訳している。よく *prajñapti* と *vijñapti* とが同一視される。しかし *vijñapti* は八識に通じ、言語を介在させた認識とは異なる感覚（五識）等をもそこに含むので、両者を直ちに同一視することはできないはずである。

## 二 仮設の所依としての識転変

仏教では、古くから、我は五蘊の上の仮設であると見なされてきた。さらに法もまた仮設のみであるとき、我に対しての五蘊のような、法に對してのその拠り所がなければならぬであろう。所依のない仮設はありえない。<sup>(15)</sup>

一般には、言語は対応する実体的存在に依拠していると考えられている。しかし大乘仏教は一切の実体的存在を否定した。とともに、しかし仮設の所依は確保されなければならない。『俱舍論』破我品では、特に我が仮設される所依を、蘊の相統 (skandhasantana) としていた。<sup>(16)</sup>。そして『唯識三十頌』は、我・法ともの言語の拠り所について、識転変の語を与えたのであった。では、この識転変とは、(五蘊の相統とかなり近いことも予想されるが) どのようなことなのであろうか。

この中、まず転変ということについて考えてみよう。『安慧釈』は、「この転変というのは何か。変異性 (anyathatva) である。(すなわち) 果が、因の刹那の滅と同時に、因の刹那と異なる相の自体を得ることである」<sup>(17)</sup>と述べている。第一八頌に出る転変の説明にも、「前の位から異って存在することが転変である (pūrvasthato 'nyathābhāvah parināmah)」<sup>(18)</sup>とある。これらの転変の説明は、「刹那滅の相統の中で変化すること」を示しているよう。たとえば『大毘婆沙論』三九には、「彼の執すらく、諸行相統して転ずる時、前位滅せずして転変して後と為ると。薪、灰と成り、乳、酪と為る等の如し。今は、諸行相統して転ずる時、前滅して後生じ、而して転変有りと説く。謂く、有為法、生時勢盛んなり、滅時勢衰えり、……生時功能を得、滅時機能を失す……故に転変と名づく。外道と同じきに非ず」<sup>(19)</sup>と説いている。仏教はおよそ現象的存在を刹那滅で見るのであり、このことは説一切有部においても例外ではない。このとき、変化は刹那滅の相統の中にあるとされるのは当然であった。『大乘莊嚴經論』の長行にも、「転変とは、正に変異性である」<sup>(20)</sup>(parināmo hi namanyathatvam) とあるが、それは、刹那滅においてこそ変化があることの説明に用いられているのである。

このような刹那滅の中の転変として、經量部が業の説明の際に用いた相統転変差別 (samtatiparināma viśeṣa) は有名である。<sup>(21)</sup> この中、相統とは因果をもつてつらなる三世の諸行で、この因果とは過去の業による果の生起を意味する。転変とは、この相統における変異性 (anyathatva) であり、過去に異なる生起を意味する。こうして、相統転変とは、因果の連鎖において不断に相統する中の変化を意味することになる。もちろん

このことは、刹那滅においてなされるであろう。

差別というのは他と区別されるものを意味する。つまり、相続転変するものは種々あっても、その中、特に他と区別された特別な相続転変が、相続転変差別である。ではどのような点において特別なのか。それは「無間に果を生じる機能」(anantarām phalotpādanasamarthah) をもつことである。とすれば、刻々変化しながら相続し来って、すぐ次の刹那には果を生み出すような力を具えたものが、業の正体だといっていることになる。『成業論』に至って、それは阿頼耶識の中に見出されることになる。ともかく、この samītatīparīṇāmaṅvīśa においても、その中 parīṇāma の意味は、刹那滅の相続における変化のことなのである。

ところで、『唯識三十頌』の識転変は、この経量部の相続転変差別と、転変という語を共有していることから、関係の深いものと考えられている。ただし、唯識では世親以前にすでに『瑜伽論』、『撰大乘論』において、種子の規定が綿密に考えられており、たとえば「果俱有」として、因(種子)果(現行)同時と見ている。<sup>(22)</sup> この果俱有の説は、経量部等を批判するものと伝えられている。<sup>(23)</sup> 相続転変差別が「無間に果を生ずる機能」をもつ相続転変であり、そこで「前刹那の種子が次刹那の現行を産むこと」が考えられるならば、それを唯識の説く種子と直ちに同一視することはできない。世親自身、『唯識三十頌』等で parīṇāma を用いたのは、いうまでもなく唯識の立場から把え直してのことであろう。

また、『唯識三十頌』の識転変は、あくまでも識にかかわる転変である。すなわち、一つの相続転変ではありえても、『俱舍論』に見た特別な相続転変(Ⅱ種子)ではない。たとえば『唯識二十論』は、色(視覚の対象)乃至触(触覚の対象)として顕現する識が、自の種子Ⅱ特別な転変を得たものから生じる、ということ<sup>(24)</sup>を説いている。この特別な転変を得たもの(parīṇāmaṅvīśasapīṇāma)は、明らかに種子である(ただし、唯識の立場であれば、果俱有のあり方において解釈されるべきであろう)。また、別処に、元素(bhūta)の生起と転変、及び識のそのことが説かれている。この場合の転変は、正しく眼に見える世界の運動や変化について述べたものである。地獄では、獄卒がいて、手を伸ばすなど様々に作用する。そこでその作用は転変に他ならないが、それは実在の元素の転変でなく、識の転変でよいのではないかとされる。さらに次の表現がある。

実に、地獄の人々には、業によりそこでそのような元素の生起と転変が分別される、その業の習気は、彼らの識の相続に依附するのであり、別のところではない。習気があるそこにこそ、その果であるそのような識転変があると、どうして許されないのか。<sup>(25)</sup>

ここには、識転変は業の習気の果であることがはっきりいわれている。故に識転変は、特別な相続転変（相続転変差別||種子）よりは、むしろその種子が現行した、結果の世界のことである。

そうすると、唯識的な世界観の中にあつて、転変そのものには、種子としての転変差別と、現行した識の世界の転変の二種があることになる。『唯識三十頌』の識転変は、いうまでもなく後者の転変であつて、それは相続転変差別に直結する、というよりは、現象界の変化（蘊の相続）を利那滅における転変と見る思想を、唯だ識のみの立場から捉え直したものであるといふべきであろう。

もちろん、果としての識転変は、習気||種子としての相続転変差別に拠るのであり、vijñānaparīṇāma は santatiparīṇāma visesa と無関係ではありえない。『安慧釈』は、「その転変は三種ある」との句に対する注釈に、

そこにおいて、我等の仮説と法の仮説とがなされるところのその（識転変）は、さらに因のあり方としてと果のあり方としてとが認められる。その中、因転変 (hetuparīṇāma) は、阿頼耶識において、異熟と等流の習気が増長することである。また果転変 (phalaparīṇāma) は、前の業の引く（力）が完全に満足されたとき、異熟の習気の生起を得て、阿頼耶識が別の衆同分において生じることと、等流習気(26)の生起を得て、阿頼耶識から、転識と染汚意とが生じることである。

といっている。要は因転変は名言種子と業種子、果転変は八識の現行の世界のことである。安慧は、仮説の所依としての識転変にこの二つをあげる。確かに果転変は因転変なしにありえない。したがって仮説の所依となるべきものが、本来、現行した識の世界の転変であるべきだとしても、それ自身、因転変に基づく故に、仮説は果転変・因転変の両者に依拠するとはいふべきであろう。しかし言語表現にも他ならない仮設が、直接、潜在的な因転変に依拠するとは思えない。やはり直接的には果転変に基づくと見るべきであろう。

この時、世親が仮説の所依として考えた vijñānaparīṇāma は、あくまでも果転変の事であつて、santatiparīṇāma visesa としての因転変を念頭においていたのではなかったと考えられる。『安慧釈』に対する調伏天の注釈（複注）は、種々の仮設が識転変においてなされるというのは、「識の所取分」(nam par ses pahī gzuñ bahi cha, vijñānagrāhyamśa) においてであるといつて(27)いる。このことは、仮説の所依としての識転変が、識が現行した現場に他ならないことを当然のことながら確認しているであろう。

さて、これに対し、『成唯識論』は、仮説の所依としての識転変が、安慧のいう果転変のみと見るべきことをはっきり打ち出している。もつ

とも、『成唯識論』は、同じ parīṇāma の語を「彼依識所変、此能変唯三」というように、所変と能変に區別して訳すだけでなく、転変を常に利那滅の相統の中の変異性とは解さないなど、論独得の転変理解を見せている。

『成唯識論』は、その所変・能変の変について、「変謂識体転似二分<sup>(28)</sup>」と説明する。また第一七頌原文に、「識転変は分別 (vikāpa) である」とあるのに対し、『成唯識論』は、「是諸識者、謂前所説三能変識、及彼心所。皆能変似見相二分、立転変名<sup>(29)</sup>」といている。『述記』は、この転変に対する安慧と護法の解釈を次のように解説する。

安慧の解して云く、何んが転変と名づく。謂く是の三識の自体は、皆な転変して見相二分に似たり。識自体分、名づけて転変と為す。転変と云うは、変現の義なり。即ち識の自体の現して二の相に似たり。実に二相に非ず。其の實の二相は、即ち所執なるが故に。即ち遍計所執は、依他の有に似たり、理実に無也。或は転変といはは是れ変異の義なり。謂く、一つの識体変異して見相二分の用と為って起るを以って也。護法菩薩は解して云く、又た転変といはは、是れ改転の義なり。謂く一の識体改転して二の相と為って起て自体に異なるを以ってなり。即ち見は能取の用有り、相は質礙の用有るが等きなり。識の自体の転じて能取及び有礙を起すに由るが故に。或は変といはは是れ現の義なり。初巻に解するが如し。今は自体を能転変ととる。<sup>(30)</sup>

ここには、相・見二分をどう見るかに差はあるものの、変現・変異・改転・変即現いずれも自体分がさらに相見二分を産むことの中に転変とすることがあるのだという理解がある。特に護法にあっては、すでにある自体分が転じて二分になる(時間を要するのではない)ことが転変なのであり(安慧も似ているが)、確かに種子から相・見二分の識が生じることが転変なのではない。ここには、利那滅の相統の中の変化を転変と見る理解とはおよそ異なる転変理解がある。

しかし『成唯識論』は、第一八頌原文に、種子が転変するの意を説くその転変に対しては、「此の識の中の種い、余の縁に助けらるるが故に、即便ち是の如く是の如く転変す。謂く、生の位従り転じて熟の時に至る。変ぜらるる種い多なりということ<sup>(31)</sup>を顕さんとして、重ねて如是と言えり」という。この転変は、あの「無間に果を生じる功能」を持つに至るような転変と等しい。『述記』も、「謂く、先に未だ熟さざるをば生と名づく。索引の位に在るが如し。此従り転変して熟時に至る。生起因の中に在りて、愛の水の為に潤されて、転易して変熟するの相有るが如くなり、名づけて転変と為り。……<sup>(32)</sup>」といている。このように、『成唯識論』は、同じ parīṇāma についても、第一・第一七頌のそれこ

は、改転（又は変即現）と解し、第一八頌のそれには、転易変熟と解す。このことは、一体、どう評価されるべきであろうか。

まず、この解釈及至翻訳によれば、少くとも仮設の所依が何かをはっきりさせる効果があったといえる。たとえば『成唯識論』は、第一頌の転変解釈の前提に、因の転変と果の転変を考える。『安慧釈』と同様であるが、訳語として、因能変と果能変とである。すなわち因能変は、「第八識の中の等流と異熟との二因の習気」をいうのであり、果能変は、「前の二種の習気の力の故に、八識の生じることをもって種々の相を現<sup>(33)</sup>する」をいう。そしてさらにこの果の能変に対しては所変がある。それは自証分（自体分）によっておこされた相分―見分の二分を意味するとされる（護法の場合）。したがって、『成唯識論』第一頌の「彼依識所変」は、種々の我・法の仮設が、識の相分・見分という二分を抛りどころとして行われるのだということを明確にさせた訳し方なのである。さらに「此能変唯三」と、その所変に対する此の能変はとっているのは、能変に因能変と果能変との二つある中、因能変ではない果能変（自体分）こそを指示しようとするからである。<sup>(34)</sup>

つまり『成唯識論』は、仮設の所依としての識転変を、識所変と此能変とに訳し分けつつ、安慧のいう因転変（護法の因能変）はここにはひとまず主題とはなっていないことを分明にさせているのである。したがって護法によれば、第一頌の vijñānaparīṇāma の parīṇāma は、saṃtati-parīṇāma-visesa とは異なるものであることが確認される。

とはいえ、saṃtati-parīṇāma-visesa は、saṃtati-parīṇāma の特別なものであり、他の saṃtati-parīṇāma の中には vijñānaparīṇāma が含まれるから、その vijñānaparīṇāma の parīṇāma を anyathatva で解してさしつかえないはずだし、あえて改転の義と理解すべきなのか疑問である。護法は改転の義と解したと『述記』が伝える以上、そういう解釈がインドにありえなかつたとも思えず、そうであれば世親もその説だった可能性をまったく否定しきることは難かしいかもしれない。特に第一七頌に、「識転変は分別である」とあることから、転変の理解として時間的変化を排除すべきだと考えられたのかもしれない。さらに五識や意識など間断ある識には、相統を前提とした転変は用いたいという考えがあったかもしれない。しかし元来は、vijñānaparīṇāma は元素の変化に匹敵する現象世界の変化をいうものであったと解するのが妥当であろうから、改転の義で捉えるのではあまりに時間的経緯の意義を無視したことになるであろう。

ちなみに、安慧のいう「果が、因の刹那の滅と同時に、因の刹那と異なる相の自体を得る」ことが転変であるとの定義において、同時のとはいえずあくまでも因の滅と同時に異なる果であって、滅する因と果との間に、種子―現行の同時的な因果（果俱有）を読むことはやはりできない。し

たがってこの因と果とは、ある刹那とその次の刹那との関係と見るべきであろう。たとえば『成唯識論』は、阿頼耶識が断でもなく常でもなく、無始時来、一類相續して常に間断することが無いのに対し、「転」というのは、謂く、此の識は無始の時より来た、念々に生滅して前後変異すといわんとぞ。因滅すれば果生ずるをもって、常・一に非るが故に」といったり、「此の識性は無始の時より来た、刹那刹那に果生ずれば因滅す。果の生ずるが故に断に非ず。因滅するが故に常に非ず。断にも非ず、常にも非ずといえること、是れ縁起の理なり」といったりする場合の因・果の用法と同じであろう。この場合、なるほど前刹那と後刹那とは異時であるが、しかも「前の因が滅する位に後の果も即ち生ずること、称の両頭の、低り昇る時等しきが如し」なのであって、因滅と果生は同時 (samakālam) なのである。

この因果不断の解釈に関し、『了義灯』は、三解をあげている。

① 等無間の前の因果滅するとき、後念の識の因果が生ずるに約すという。

② 種子の前種が減する位に、後種の果が正しく生ずるに約すという。

③ 前念の現種の因果が減する位に、後念の現種の因果が生ずるに約すという。諸の種子は、第八識と俱に生滅するを以っての故に。秤の両頭の如し。影略して説くを以って、前には俱だ因滅のみをいい、後には但だ果の生ずるを挙ぐという。<sup>(38)</sup>

『了義灯』は第三解を正解としており、「前因滅位、後果即生」の因と果とは、実はともに種子—現行(同時俱有)の総体と解すべきものとしてゐる。

安慧の転変に関する因滅・果生もこれに準じて解釈することができよう。少くとも、その因・果の関係は、種子と現行の関係ではない。因の刹那に、因転変(種子)に基づく果転変(現行)があり、その滅と同時の果にも因転変に基づく果転変がある。その刹那滅の相続の中、因にも果にも変異性がある、しかして仮設の所依としての識転変は、直接的には、あくまでも果転変の世界でなければならぬのである。

### 三 識転変と分別及び三性

識転変は、変化のうちに相續し来たった識の世界と考えられるが、それは一方で分別(vikalpa)といわれている(第一七頌)。その分別とは、どのような事態を意味するのか考察してみよう。

『唯識三十頌』第一七頌に対し、『安慧釈』は、「今、我・法の仮設は識転変においてこそであり、我・法が識転変とは別に存在するわけではない、という主張を確立するために説いた<sup>(39)</sup>」と説明する。故に、種々の我・法にかかわる言語表現に対応する実体がなくとも、識転変という世界があるからこそ、我・法の仮設がありうることを証明するのが第一七頌である。換言すれば、識のみにあってそこに世界が現じうるのであり、かつ実体的存在はありえないことを論証しなければならないのが、第一七頌である。その第一七頌には、次のようにある。

この識転変は、分別 (vikalpa) である。それにより、分別された (vikalpyate) ものは存在しない<sup>(40)</sup>。それ故、この一切は、唯だ識のみのものである。

まず、識転変は分別であると明確に規定されている。したがって、少くとも vijñānaparīṅama に、潜在的な種子のようなものは直接的には含められないであろう。そしてこの分別という事態が、仮設の所依に他ならない道理である。

この分別について、『安慧釈』は、「虚妄に映し出された (adhyarōpita) 義 (artha) の行相 (ākāra) をもつ三界の心・心所が分別といわれる」とし、さらに『弁中辺論』の「三界の心・心所は虚妄分別 (abhūtaparikalpa) である」の句を教証にあげている<sup>(41)</sup>。識転変は、『唯識三十頌』の整理の仕方では三種であったが、それも八識にvariなく、識は必ず何らかの心所と相應俱起する。したがって識転変Ⅱ八識Ⅱ三界の心・心所とおさえることは何等問題なく、その総体が虚妄分別といわれるその意味が問題である。それはどのように仮設の所依となるのであろうか。

安慧は、分別に対し、「虚妄に映し出された義の行相」をもつといていた。さらにその三界の心・心所なる虚妄分別に対し、「相應を有する (心所を伴うということ) 阿頼耶識と染汚意と転識を自性とする三種の分別によって器と、我と、蘊・処・界と、色・声等の事 (vastu) が分別されるが、それは、存在しない。この故に、その識転変は分別といわれる。非有の所縁の故である<sup>(42)</sup>」と説明している。したがって、各識において、存在することのない対象が分別されていることが、分別なのである。ここに存在しない (na asti)、非有 (asat) というのは、それが自体あるものとして存在するのではない、ということであり、分別の現場に、器や、色・声等が現じていないわけではないであろう。外界の実体等を認識するのではなく、実体としては存在しないものを認識するが故に、その事態を表わす語が vikalpa であり、さらに abhūtaparikalpa なのだと言われる。



『安慧釈』は、三界の心・心所の認識対象が何故、実体的有でないかについて、幻を認識することなどもあることから、識は必ず実体的有に基づいて生じるとはいえないこと、もし実の対象があってそれに対し認識がおきるのであれば、諸の人々の間で一つの対象に相互に矛盾する多の認識があることは合理でないことなどを理由にあげ、しかして分別の所縁 (vikalpasyālambanam) は、虚妄に映し出された性質のもの故に (abhyāropitarūpatvā) 非有であると了解さるべきだとしている<sup>(43)</sup>。

このように、各識が実体としては存在しない対象を現じている(認識している)ことがあるからこそ、それが仮設の所依となる。すなわち仮設は実体的有に対してなされるのではない。ここに一切唯識が論じられたのである。

以上、識転変が分別だということは、その各識の内に対象面が現じかつ認識されるということの意味する。実体ではない、そういう非有の対象を認識している世界こそが、仮設の所依となるのであって、この事理は明瞭であろう。

ここでさらに問題となるのは、分別されたものが各識の相分だとしたとき、それは三性説の中で、遍計所執性か、依他起性か、ということである。この問題の検討のためにも、その前に、『成唯識論』の第一七頌の理解を見ておこう。『成唯識論』は、この第一七頌を、

是諸識転変 分別所分別

由此彼皆無 故一切唯識

(是の諸識は、転変して分別たり、所分別たり。此れに由って、彼れは皆な無し。故に一切は唯識のみなり<sup>(44)</sup>。)と訳している。この解釈に、少くとも三つの立場があると伝えるが、その中、難陀等と護法とを対照させると、次のようである<sup>(45)</sup>。

難陀等

護法

分別 || 三界心 心所 (相・見二分を含む)

見分

所分別 || 所執の境 (実の我法)

相分

此 || 仮の我法 (識の変現)

正理 (一切は相見二分を離れずということ)

彼 || 実我・実法

実我・実法

難陀等の立場では、いわゆる相分は分別の語の中であって依他起であり、分別されたものは、特に実我・実法と執されたものである。護法の立場では、分別に見分、分別されたものに相分を見る。この二つの立場は、語句の解釈が異っているが、実はいずれも三界の心・心所には依他起性の相分が含まれていて、その識の世界に対し、実我・実法が執されると見ているのである。これに対し、『成唯識論』の伝える安慧は、相・見二分をすでに遍計所執性と見て、その遍計所執性の相・見二分の上に、さらに実我・実法が仮設されるとの説であった。

梵文の『安慧釈』は、分別されたものに、器、我、蘊・処・界、色・声等を見ているので、それは阿頼耶識・末那識・意識・前五識の相分（識内の対象）にあたると考えられる。これに対する分別は見分が予想されるが、事実上は相分も含む識の総体であろう。漢訳の此にあたるものを梵文『安慧釈』の中でどう見るべきか明瞭ではないが、「所分別は分別の中にあるもので実我・実法ではないこと」と見たい。否定される彼は、その所分別がさらに実体視されたもの（いわゆる実我・実法）となろう。とすると、難陀の立場とは近いものと考えられる。

このように、『成唯識論』の伝えるところによれば、第一七頌の解釈は、識の立分説に対する立場ともからんで、いくつかありうる、それにして、『成唯識論』の伝える安慧以外では、識の相分にあたるものは直ちに無いと否定されるのではなく、それが自体あるものとして考えられたものが否定されるのであって、そういう非有の所縁（仮の我法）を含む分別の上に、実の我・法が仮設されるのである。そして護法はもちろん、難陀も相分は依他起性と見るのであり、梵文『安慧釈』の立場がこれに準ずるのなら、やはりそのように解釈されるべきであろう。

この考え方が、『唯識三十頌』の中で妥当かどうか、さらにその三性説と照らして考えてみたい。

第二一頌は、縁生の分別 (vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ) は依他起性であると規定する<sup>(46)</sup>。この vikalpa は、『安慧釈』によれば、あの『弁中辺論』にもいう三界の心・心所と同一視されている<sup>(47)</sup>。すなわち、八識（及び心所）の総体である。「諸識所縁、唯識所現」（『解深密経』）であるとき、すでにその所縁（相分）は識の中に含まれてあるはずである。一つの識に相・見の二の契機のあることは、（相分・見分と分の語はないにしても）すでに『攝大乘論』にいわれていることである。

一方、第二〇頌には、次のようにある。

どんな分別によってどんな事が分別されても、それはすべて、遍計所執性に他ならない。それは存在しない<sup>(49)</sup>。ここには、分別されたものは遍計所執性だとの主張があるかのようなのである。あたかも、

vikalpa || 分別 || 依他起性

vikalpita || 所分別 || 遍計所執性

の関係があるかのようなのである。第一七頌に対しては、八識の分別によって、器、我、蘊・処・界、色・声等の事が分別されるといわれていた。それらいわゆる識の相分は、自体有るものではないものとして直ちに遍計所執性なのであろうか。それとも、それらが、さらに実体的有と見なされたものが、ここでも無いとして否定され、かつ遍計所執性だといふのであろうか。

存在しないことが遍計所執性であることの理由なのであるが、『安慧釈』は、分別の境 (vikalpa-visaya) は実在性あるもの (sat-tāvā) ではないとし、故に因縁において存在するものではないとする。というのも、「一つの事、またその無において、互いに異なる非一の分別が見られるが、その一つの事或はその無が(その分別のとおり)互いに異なる非一の自性をもつことは理に合わない<sup>(50)</sup>」からとしている。これに似た説明は、第一七頌に対しても用いられていたが、我々はここでは、分別が外界の対象を認識するのではなく、分別の中にある対象を認識していることの説明とうけとめた。そのことを考え合わせれば、識の相分にあたるものは、実在性のないものであって、その故に、分別されたものという(遍計所執性)という性質のものだと説いていると解するのが妥当かと一応は考えられる。

しかし、安慧はここで、それを因・縁によらないもの (na hetu-pratyayapratipadyasyābhāvam) としていた。識の相分が、識自身に他ならないとき、同じ識の一部分は因縁により、一部分は因縁によらないというのには、私には全く考えにくいことである。それに実際のところ、一つの事(又は無)に対し互いに異なる分別が見られるのは、同じものと考えられるものを前にして、「私はこれを何々と見た」と発言されてであろうし、その分別は意識レベルのものであろう。同じものがある人は青といい、ある人は赤といったとする。このとき意識レベルが異っているかどうかは検証できない。そうするとその分別とは、「内・外乃至弘法にいたるまで」の分別としても、正にそういう意識の分別に限定されると考えられはしないだろうか。

さらにたとえば『唯識三十頌』の第二一頌の後半には、「円成実性は、それ(依他起性)が、前の(遍計所執性)を、常に離れていること

(sada rahitā) である<sup>(51)</sup>とある。これに対し『安慧釈』は、「その分別における所取・能取の有 (grāhyagrāhakahāva) が、遍計所執されたもの」とし、「その分別 (三界の心・心所) において、現に存在しない所取・能取なるもの (grāhyagrāhakatvam avidyamānam) が分別されたのが、遍計所執性である<sup>(52)</sup>」ともいって、その遍計所執性としての所取・能取なるものが、一切時に (sarvakālam) 全く離れていること (atyantarāhātā) が円成実性だと説明している。もし、識の相分が遍計所執性だとすると、それを離れた見分のみの存在というものが一切時につき因位にも考えられねばならないが、それはありえないことだし、離れているものはあくまでも実体視されたものでなければならぬ。このことからすれば、第二〇頌にどんな所分別も遍計所執性だといわれているようで、実は遍計所執性としての所分別は、所取・能取なるものとして実体視されたものに限定されると見るべきとなる。

また、三無性説に關し、『唯識三十頌』は第二四頌に遍計所執性について相無自性 (lakṣaṇena niḥsvabhāvaḥ) と指摘するが、これに対し『安慧釈』は次のようにいう。

その相は、共通のもの (utprekṣitātva) の故に。色は変壞の相であり、受は領納の相である、等というように。この故に、自態 (svatūpa) がないので、空華のように、自態によってこそ無自性である<sup>(53)</sup>。

ここには、遍計所執性は、共相によって把握されたもので、自相をもつ存在ではないことが説かれている。svatūpa としての lakṣaṇa = svalakṣaṇa を欠いていることが、相無自性なのである。ということは、遍計所執性は、すでに何らか概念的に把握されたものに限られることにならう。

これらを考え合わせるとき、梵文『安慧釈』に現われる安慧の立場は、依他起性の分別は八識のすべて (三界の心・心所) とするも、遍計所執性としての所分別は、言語などを媒介として実体視されたものに限るといふ立場であったと考えられる。このとき、遍計所執性を産み出す分別 (能遍計) は、限定されてくるであろうし、識の相分が直ちに遍計所執性ではないであろう。おそらく、『成唯識論』の伝える難陀の立場に近いものであったはずである。

では、世親そのものはどうであったか。我々が遍計所執性と訳す parikalpitasvabhāva は、単に分別されたものの意であって、識の相分をただすべてそう思ったまでと思えなくもない。しかし世親はすでに無著を經過していたし、『瑜伽論』とも親しい<sup>(54)</sup>し、単純に識の相分を parikalpita-

svabhāva の語で呼ぶとは、私には到底思えない。詩頌というこの制約をうけた言語は、そこにどのような意味を持たせようとしていたかを充分に汲むべきであり、表面的な語意をそのまま受けとめてよしとすべきではないであろう。その他、前にあげた理由及び後に見る理由等から、世親も識の相分にあたるものは、依他起性とし、特に実有と見なされたものについて遍計所執性と見ていたと考えるのである。すなわち第二〇頌の分別は、意識の能遍計（さらには末那識を含めてよい）に限定されると解すべきである。

ともあれ、識転変は分別であり、その分別には、対象界も映現されている。そういう世界の上に、仮設が行われ、時に実我・実法が執著される。また方便としての聖教が施設されるのである。仮に識の相分を遍計所執性とするなら、仮設は調伏天によれば、「識の所取分」において行われるのであるから、遍計所執性の上さらに行われることになろう。しかし仮設に世間と聖教とがあるとき、世間もそうだがさらに聖教の仮設がなお遍計所執性の上に行われるとは、私には考えられないことである。

#### 四 仮設の認識論的諸問題

識転変が仮設の所依となるということが、具体的にどのような仕方においてなのか、さらに究明してみたい。すでに紙数もないので、要点のみ留記しておきたい。

識転変そのものは、八識が刻々変化していく世界であり、依他起の現象世界である。問題はそういう現象世界に直接依拠して仮設がなされるのかどうかである。というのも、仮設は言語表現にも他ならなかったが、言語は直接、自相（特殊の極限）には届かないと考えられるからである。

このことについて、『安慧釈』は、実体的存在 (mukhyapadārtha) または物自体 (pradhāna) の自態そのもの (svarūpa) は、知 (jñāna) と言語 (abhidhāna) を超越しているが故に、それは存在しないと認めるべきだと説き、一切の言語 (śabda) は、存在論的には決して有とない性質 (guṇa, 属性) によってのみ起るのだと説いている。<sup>(55)</sup> これと全く同じことが『成唯識論』にも説かれており、「仮智と詮とは、自相をば得ず。唯だ諸法の共相の於にのみ転ず<sup>(56)</sup>」<sup>(56)</sup> といっている。言語は必ず共相（普遍または一般者）に拠り、すなわち仮設は必ず共相に拠るのであれば、仮設が識転変に拠るといっても、その個々の自相に直接、拠るのではないことが知られる。

では、その共相は、どこに成立するのであろうか。眼識等にも共相はあるのか、それともたとえば意識のみにか、という問題である。我々はこので、仮設をめぐる認識論上の機構を究明していかなければならない。そこでまず、事実上、通常の認識の大体を占める前五識と意識とが、どのような性格をもっているのか調べてみよう。

このことについての資料として、『瑜伽論』本地分の五識身相応地には、前五識について次の説明がある。前五識の各々について、自性・彼所依・彼所縁・彼助伴・彼作業（作用）が説明されるが、その作用に関し、次のようにある。

作用 (karma) とは何か。それは六種であると見られるべきである。第一に、自の境の限りを所縁として了別するという働きである。また自相 (svakṣana) のみを了別するのと、また現在の時のみを了別するのと、また一刹那を了別するのと、また二種によって意識に随つておきる (つまり) 善と雑染に随つておきるのと、発業に随つておきるのとであり、さらに可愛と非愛の果を取るのが第六の作用である。<sup>(57)</sup>

一方、意識に関しても、同じく意地に説明があり、その中の作用については次のようにある。

作用とは何か。自と他の境を所縁として了別することが第一の作用である。また、自と共の相 (svasāmanyalakṣaṇa) を了別するのと、また過去・未来・現在の時を了別するのと、また刹那と相続とを了別するのと、また淨・不淨の諸法と諸業において転じ、かつ随轉せしめるのと、またその他の諸の識身の、可愛と非愛の果を取るのとである。(最後のはたらきは) それを因とする等流を発生せしめるからである。<sup>(58)</sup>

これらに、前五識は自相のみしか了別しないが、意識は自相・共相を了別することが説かれている。したがって、共相は前五識の認識内容の中には存在しえず、ただ意識においてのみ有ると考えられる。

さらに意識に関し、次の説もある。

また、その他の一切の識身より全く區別される作用は、所縁を分別するのと、所縁を考察するのと、酔うのと、狂うのと、眠るのと、覚めるのと、氣絶に陥るのと、氣絶から戻るのと、身と語の業をおこすのと、世間的欲望を捨てるのと、世間的欲望を捨てることから退くのと、諸善根を断絶せしめるのと、諸善根を相続せしめるのと、死ぬのと、生れるのとである。<sup>(59)</sup>

ここに、他識にはない、意識独自の作用として、所縁を分別し、考察することがあげられている。逆にいえば、意識には分別作用があるが、前五識には分別作用がないということである。このことは、すでに『俱舍論』にも説かれていた。<sup>(60)</sup> あるいは『攝大乘論』は、前五識と異つて意

識のみに分別があることを指摘する。<sup>(61)</sup> その『攝大乘論』は、能遍計を意識と規定するのである。

さて認識の機構に関し、『瑜伽論』はさらに、いわゆる五心の説をあげている。①率爾心、②尋求心、③決定心、④染淨心、⑤等流心の五つである。このことにつき、『瑜伽論』は、次のように説く。

そこで、眼識が生じたとき、率爾 (upanipātika) と、尋求 (paryesaka) と、決定 (niscita) の三種の心が順に得られる。その中、初は、眼識である。二は意識である。その中、決定の心のとから、雑染と清淨とになると見らるべきである。それから、その等流の眼識がまた、善・不善なるものとして生じることになるのであって、自の分別の力によってではない。その意が、他に転じない限り、意識と眼識との二者は、善性のものか雑染性のものかとなる。眼識が生じたときと同じく、身識までもまたそのように知らるべきである。<sup>(62)</sup>

このように、前五識は、意識に先導されて善・染が定まるのであり、そして意識がその性格を他に転じない限り、等流するのである。しかも前五識には、尋求の働きもない。ここにも前五識の無分別の性格を見ることができよう。

こうして、分別はすぐれて意識のはたらしきであり、共相は意識の対象でしかないとき、仮設は識転変に拠るとしても、より精確には意識の相分に現じた共相に拠ると見るべきである。前五識は刻々変化しつつ色・声等を認識している。その内容を意識は共相において捉える、その上に、言語をたてることになる。前の「仮智と詮とは自相を得ず、唯だ諸法の共相に於てのみ転ず」とあるのに対し、『述記』は次のように説明している。「色法等の如き、礙をもつて自性と為す。火は煖を以つて性と為す。水は湿を以つて性と為す。但だ証知すべし。言説は及ばず。第六意識、五識の後に随て、此を縁する智を起し、言語等を発す。但だ是の縁・説する所は、法の共相にして、彼の自相には非ず。<sup>(63)</sup>」

さらに、次のようにもいう。

今、青を縁じて青の解を作す者は、此れ比量して知る。前法に称わず。眼識の色を縁するが如き、自相に称うが故に、色の解を作らず。後に起る意識、色の共相を縁す。色に著せざるが故に、遂に青の解を作す。余の青に非る物を遮して、遂に青の解を作す。青の解即ち青の事に称うと謂うに非ず。<sup>(64)</sup>

ここにはアポーハ理論の導入も見られて興味深いが、ともかく、前五識は自相に称うものの、共相の認識はない。ただ後の意識が、他の否定としての共相を縁するのであり、その認識(解)を得るのである。故に共相は意識においてのみ現われると見るのが順当であろう。

とすれば、仮設は識転変に拠るといふのも、精確には、その識転変を意識において共相において捉えたものにおいてといふことになる。このとき、意識が共相として捉える対象の中に、各識の見分もありうるとするのが、護法の考えである。確かに、「所取分」のみとするのは、狭いと私にも思われるのである。

### まとめ

以上、仮設とその所依の識転変をめぐって、『成唯識論』を参考としつつ少しく考察した。『唯識三十頌』の冒頭の一頌半に、我・法の仮設は識転変を所依とすることが示される。第一七頌にその識転変は分別であることが示される。したがって、分別という識活動を抛り所として、五縊の仮和合の上に我が仮設されるように、部品の集合の上に車輪が仮設されるように、種々の我・法が仮設されるのでなければならぬ。この分別は、第一九頌にいうように、種子という因転変に基づく。換言すれば、それは果転変の世界である。

しかし、仮説は、果転変としての八識の現行にただちに依拠するのではない。それは直接的には、意識が捉えた共相に基づくのである。この中で、三性説をどう見るかについては、議論の余地がある。しかし遍計所執性を『瑜伽論』以来と等しく言語とかわるものだと見るなら、その所依としての三種の識転変<sup>11</sup>八識<sup>12</sup>三界の心・心所<sup>13</sup>虚妄分別は、その中に映現している相分も含めて、依他起性と見るべきである。このことは、『成唯識論』の伝える難陀の説でも明白であり、梵文『安慧釈』はほぼそれに順じていると理解されるであろう。そして世親の『唯識三十頌』自身も、そうした枠組の中で了解されるのが最も合理的だ、と私は考えるのである。

### 注

- (1) Shiranati, *Trisikaviṅśatībhāṣyam*, ed. by S. Lévi, Paris, 1925 (以下 TVBh), p. 15, ll. 18~20, p. 18, l. 4, l. 14. 新導本一〜二頁。
- (2) 代表的なものとして、上田義文『Vijñānaparīkṣāの意味』(鈴木学術財団研究年報)2、長尾雅人「安慧の識転変説について」、『中観と唯識』所収、横山紘一「世親の識転変」、『講座大乘仏教』唯識思想<sup>8</sup>等々がある。なお、横山氏は、上田博士の所説に同稿で言及したが、上田博士は、『梵文唯識三十頌』の解明(第三文明社)において、それに反論している。また、同書中、私が旧稿(「地論宗・撰論宗・法相宗」、『講座大乘仏教』唯識思想)所収で *pariśrama* に展開という言葉を使ったことをも批判されている。確かに展開は(時間的な変化を含めたつもりであったが)あいまいであったので、本稿においてその不備を補訂させて頂くこととする。

(3) TVBh, p. 15, l. 22. 宇井伯壽『安慧護法唯識三十頌釈論』(岩波書店、昭和二七年)巻末五四頁の梵文正誤訂正表参照。この訂正は、チベット訳からも



支持される。

- (4) 安井広済『中觀思想の研究』(法藏館、昭和三十六年)一六四～一七頁、その他の箇所参照。なお、Vinītadeva. *Trinśīkaiḥkā* (以下TT) 29<sup>o</sup> upacāra-prajñapti-vyavahāra-jñāna-abhidhāna 21<sup>o</sup> 22<sup>o</sup> (東京 No. 5571, 6a<sup>o</sup> 3, 3a<sup>o</sup> 2, No. 4070, 5a<sup>o</sup> 1~5b<sup>o</sup> 1.
- (5) 吉元信行『マハヤナ思想』(法藏館、昭和五十七年)一三〇頁以下参照。なお、『俱舍論』*Abhidharmakośabhāṣya*, ed. by P. Pradhan, Patna, 1967 (以下AKBh), p. 461, ll. 12~13 2<sup>o</sup> 'rūpādīvat bhāvānaran cet dravyatah, kṣīrādīvat samudāyās cet prajñaptītaḥ' 29<sup>o</sup> 和合有は prajñapti に他ならぬか。大正二九<sup>o</sup> 一五二<sup>o</sup> 上。prajñapti ś dravya 22<sup>o</sup> 29<sup>o</sup> のひかり、存在するのよくな視点から分析して行くのは仏教全体を通じてのことがあつて、經量部の専用ではなつてもあつた。
- (6) Buddhist Sanskrit Texts-No. 4, *Aśīasāstrīkā Prajñāpāramitā*, ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960, p. 89, l. 15f.
- (7) Calcutta Oriental Series, No. 28, *Pāricarivātsīkāsāstrīkā Prajñāpāramitā*, ed. by N. Dutt, London, 1934, p. 100, l. 4f.
- (8) TVBh, p. 15, l. 19. 新導本巻一<sup>o</sup> 二頁(会本(仏教大系本)第一<sup>o</sup> 一二二頁。
- (9) 大正三二<sup>o</sup> 八八五<sup>o</sup> 上。宇井伯壽『陳那著作の研究』(岩波書店、昭和三年)<sup>o</sup> 一六九頁。
- (10) 前注参照。
- (11) 新導本巻八、四〇頁。会本第四<sup>o</sup> 三四八頁。
- (12) 大正四三<sup>o</sup> 三三八<sup>o</sup> 上。会本第一<sup>o</sup> 一一二~一二三頁。
- (13) 大正四三<sup>o</sup> 三三八<sup>o</sup> 中。会本第一<sup>o</sup> 一一三頁。
- (14) 前注参照。
- (15) TVBh, p. 16, ll. 10~12, 'upacārasya ca nirādātārasyaśaṅkabhāvād avāśyam vijñānaparīṇāmo yasuto'styupaganatavo yatrāmādharmopacārān pravavtate.'
- (16) AKBh, p. 461, l. 2. '.....skandhasantāna evāmnaprajñaptim.....', l. 4 'skandhasantāna evedamātmābhīdhanam vartate.' 大正二九<sup>o</sup> 一五二<sup>o</sup> 中。
- (17) TVBh, p. 16, ll. 1~2.
- (18) TVBh, p. 36, ll. 11~12.
- (19) 大正二七<sup>o</sup> 一〇一<sup>o</sup> 上~一〇二<sup>o</sup> 上。
- (20) *Mahāyānasūtrālamkāra*, ed. by S. Lévi, Paris, 1907, p. 150, l. 23. 宇井伯壽『大乘莊嚴經論研究』(岩波書店、昭和三十六年)四六五頁。
- (21) AKBh, p. 64, ll. 4~6, p. 477, ll. 14~18. 大正二九<sup>o</sup> 二二<sup>o</sup> 下、一五九<sup>o</sup> 上。
- (22) 長尾雅人『攝大乘論 和訳と注解 上』(講談社、昭和五十七年)<sup>o</sup> 一五七頁、巻末二九頁参照。
- (23) 『述記』下、「此遮経部等因果異時。上座部等、亦爾」とある。大正四三<sup>o</sup> 三三〇<sup>o</sup> 上。会本第二<sup>o</sup> 六五頁。
- (24) *Vimśatikā vijñāpimātrāśāsthi-vyūhi*, ed. by S. Lévi, Paris, 1925 (以下VV), p. 5, ll. 27~28. 宇井伯壽『四訳対照唯識二十論研究』(岩波

書店、昭和二八年）、二七頁以下。

- (25) *ibid.*, p. 5, ll. 12~14. 同前、二〇頁以下参照。
- (26) TVBh, p. 18, ll. 5~10.
- (27) TT 北京 5b<sup>4-5</sup>, デルゲ Sa<sup>2</sup>.
- (28) 新導本卷一、三頁。会本第一、一三六頁。
- (29) 新導本卷七、二〇頁。会本第四、二頁。
- (30) 大正四三、四八七、上。会本第四、二頁。
- (31) 新導本卷七、二八頁。会本第四、四一頁。
- (32) 大正四三、四九五、下。会本第四、四二頁。
- (33) 新導本卷二、一二頁。会本第一、五七〇~四頁。
- (34) 『述記』に「此識所変之能変、有三種」とある。大正四三、二三八、下。会本第一、一一七頁。
- (35) 新導本卷三、八頁。会本第二、二二六頁。
- (36) 新導本卷三、九頁。会本第二、二二九頁。なお、『大乘阿毘達磨集論』の緣起 (pratiyasamutpāda) の義を説く中の「因果相續不斷義」(hetuphala-prabandhanupacchedārtha) に「*śūnyatā*」その注釈に「*kāraṅksanānirōdhasamakālam kārakasānopādāt*」とある。Abhidharmasamuccyabhāṣyam, ed. by N. Tatia, p. 33, l. 23~p. 34, l. 1. 大正三一、六七一、上、七二二、中参照。
- (37) 新導本卷三、九頁。会本第二、二三〇頁。
- (38) 大正四三、七二八、上。会本第二、二三〇頁。
- (39) TVBh, p. 35, ll. 5~7.
- (40) *ibid.*, ll. 8~9. この第一七頌の後半部には、*tena* が二度出るが、前に出る *tena* (*tena tannāsti*) に關し、*vikalpena* とするものが普通である。Vin-  
*itadeva* のその意題で説明している。しかし、護法はとらふ *therefore* の意にとり訳している。チベット訳は '*de yis gañ nam brtags de med*  
*des na hdi/thams cad nam par rig pa tsam*」である。
- (41) TVBh, p. 35, ll. 11~14. *adhyāropita* の語に「*て*」字井博士以来、ほぼ、増益されたの意で訳されている。なぜ、*マニオン*にすれば、'erroneously transferred from one thing to another' とあり、*adhyāropa* に「*て*」(in Vedānta phil) *wrong attribution, erroneous transferring of state-ment from one thing to another* とある。この *adhyāropita* が、無を有と増益し、実体視されたの意とする、そういうものが、すべての識にあるか  
どうか疑問である。このことは本稿の第四節にも論じた。そこで今、本文のように訳してみた。
- (42) *ibid.*, ll. 14~17.
- (43) *ibid.*, ll. 17~25.
- (44) 新導本卷七、二〇頁。会本第四、一頁。

- (45) 新導本卷七、二〇頁八行〜二二頁九行。会本第四、二〜六頁。
- (46) 『述記』「言転変者、即前三能变内見分識、能転依他相分、似外境相現、唯有見相之内識、都無所变之外境。外境通有能取所取。此依撰論等、說唯二義。不説自証分師義。」大正四三、四八七、中〜下。会本第四、四頁。
- (47) TVBh, p. 39, l. 21.
- (48) *ibid.*, p. 39, l. 25.
- (49) *ibid.*, p. 39, ll. 8〜9.
- (50) *ibid.*, p. 39, ll. 13〜17.
- (51) *ibid.*, p. 39, l. 29.
- (52) *ibid.*, p. 40, ll. 1〜5.
- (53) *ibid.*, p. 41, ll. 14〜16. *upreksita* に關して、マニエルによれば、'compared (as in a simile)' とある。
- (54) 宮下晴輝氏は、『俱舍論』における本無今有論の背景——『勝義空性經の解釈』をめぐって』(『仏教学セミナー』四四号)において、世親の『俱舍論』の三世実有を否定する論理が『瑜伽論』に依拠していることを指摘している。
- (55) TVBh, p. 17, ll. 23〜27, etc.
- (56) 新導本卷三、一一頁。会本第一、五五五頁。
- (57) *The Yogācārabhūmi of Asaṅga*, Part, I, ed. by Vidhushekhara Bhattacharya, Calcutta, 1957 (三訂 YBh), p. 5, l. 16〜p. 6, l. 2. 大正三〇、二七九、中。
- (58) *ibid.*, p. 12, ll. 1〜4. 大正三〇、二八〇、中。
- (59) *ibid.*, p. 12, ll. 5〜. 大正三〇、二八〇、下。
- (60) AKBh, p. 22, l. 21. '.....tasmādavikalpaka ityucyante' 大正二九、八、中。p. 144, ll. 2〜3. 'yathoktam cakṣurvijānana nīlam vijānati no tu nīlam manovijānana nīlam vijānati nīlam itī ca vijānati' 大正二九、五二、下。
- (61) 長尾雅人前掲書(22)、三〇三〜四頁、卷末六六〜七頁。
- (62) YBh, p. 10, ll. 1〜6. 大正三〇、二八〇、上。
- (63) 大正四三、二九六、中。会本第一、五五五頁。
- (64) 大正四三、二九六、下。会本第一、五五六頁。

## On 'Prajñapti' and 'Vijñānapariṇāma'

Makio TAKEMURA

"Triṃśikā-vijñaptimātratā-siddhi" is a very small, but most important work in the Yogācāra school, in which all systems of vijñaptimātra philosophy are compressed.

The author's basic assertion is proposed in its first verse and a half, where it is said that various verbal expressions [prajñapti] are founded on the changing flow of senses or of consciousness [vijñānapariṇāma].

In my view, this assertion has not been understood correctly. So in this paper, I attempt to clear up that meaning by referring to the "Cheng wei shi lun" (『成唯識論』) and the doctrine of the Fa xiang sect (法相宗).