



15 世親論集

長尾雅人 訳  
梶山雄一 訳  
荒牧典俊 訳

동국대학교출판부



213-E00256484

引世論集

監修

長尾雅人

梶山雄一

原野典對

梶山雄一

長尾雅人

装幀

熊谷博人



弥勒立像 アヒチャトラー出土(3世紀)



世親論集



目次

唯識二十論

唯識三十論

三性論

中辺分別論

訳注

解説

口絵 弥勒立像

410 359 215 191 31 5





唯識二十論

梶山雄一訳

## 凡例

一 本書 *Vimśatikā vijñāpimātrāsiddhiḥ* 『唯識二十論』(原題は「世界は」表象のみのものであると証明する二十詩頌論)の意は、ヴァンヌンドゥ ヴァサバンダ (世親) の著、唯識学派 *Vijñānavāda* または瑜伽行派 *Yogācāra* の基本的哲学書の一つである。

約二十の詩頌とそれに対する著者自身の注釈からなる。詩頌の数え方には問題があるが、レヴィ刊本では実数二十二頌になっている。漢訳には玄奘訳の『唯識二十論』など三訳がある。「西藏大藏經」中には、本書のテキスト訳(丁本と略称)のほか、ヴィニータデーヴァ *Vinitadeva* (調伏天) による注釈のテキスト訳も存在する。

二 翻訳にあたっては *Sylvain Lévi, Vijñāpimātra-tāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Vimśatikā et Trimsikā, Paris, 1925* 所収のものを底本とし、レヴィ自身のサンスクリット本訂正表(後述の仏訳とともに発表)、丁本、漢訳、また従来の諸研究者の行なったテキスト訂正を参照し、最善と思われる読み方を採用

したが、語形上の問題に関する注記は省略した。翻訳、研究は数多く発表されているが、E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, 1958, S. 366~383 所収の独訳、Sylvain Lévi, *Matériaux pour l'étude du système Vijñāpimātra* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences historiques et philologiques), Paris, 1932 所収の仏訳、山口益『唯識二十論の原典解釈』(山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』所収)などを参照した。

三 分節は訳者が便宜上つけたものである。なお、対照の便宜のため、底本のページ数を訳文の上欄に示した。

四 内容を理解しやすくするために、漢訳の慣用語をやや小さい活字で、また訳者の補訳を本文活字と同じ大きさで、それぞれ訳文中に( )で囲んで示した。

## 一 世界は観念である

大乘においては、三種の領域からなるこの世界はただ心（の表象）にすぎないものである、と教えられる。經典に、

勝者の子息たちよ、実に、この三界は心のみのものである

といわれているからである。心、意、認識、表象というのはみな同義異語である。ここに「心」といわれているのは、（それに伴って起こる心作用と）連合している心のことである。「のみ」というのは、外界の対象の存在を否定するためである。

このすべてのものは表象のみのものである。あたかも眼病者が、実在しない網のような毛を見るように、実在しない対象が（そこに）あらわれるがゆえに。

これに対し、人は反論する。

（反論）「もし表象が（外界の）対象によって起こるのでなければ、（それが）空間的、時間的に限定されることも、（認識する人の）心には限定されないことも、また効用をはたすこともありえないはずである。

（三）

何がここに意味されているのか。すなわち、もしある色形いろかたちなどの表象が、色形などの対象によって起こされるのでなく、それらの対象なくして起こるのであるならば、なぜその表象はある特定の場所に起こって、すべての場所において起こらないのか。しかもその場所においても、ある特定のときのみ起こり、なぜ常に起こらないのか。(さらに、実在しない) 髪の毛など(の幻覚)は、眼病者には起こるが、そうでない人々には起こらない。(しかし、ある色形の認識は) そのようにただ一人に起こるのではなく、その場所にそのとき居合わせるすべての人々の心にかかるのはなぜか。また、眼病者が(幻覚で) 見る髪の毛や蜂などは、髪の毛などの効用をはたしはしないのに、ふつうに認識されるものはまさしく(効用を) はたす。それはなぜか。

夢のなかで、食べ物、飲み物、衣服、毒、武器などをわれわれは見る可能性があるが、それらは食べ物などの効用を実際にはたしはしない。けれども、夢のなかでなく、(目ざめているとき) 認識されるものは、その効用をはたさないわけではない。ガンダルヴァの都城みやこは実在しないのであるから、都城の効用をはたすことはない。けれども、実在(する都城)はその効用をまさしくはたすのである。だから、これら(の表象)が対象なくして(生じ、その意味で) 実在しないものと同じであるならば、空間的、時間的ときな限定も、(特定の) 人に限定されないことも、また効用がはたされることも説明できない。」

(答論) それらが説明できないことはない。なぜならば、

空間的限定その他は、夢と同じように証明される。

(三 a b)

「夢と同じように」というのは、夢におけるように、ということである。どのようにして(証明されるの)か。夢のなかでは(実在する)対象はないけれども、すべての場所にはなく、ある特定の場所にだけ、村、園、女、男などというものが見られる。しかもその場所においても、いつでも見られるというのではなく、あるばあいだけにだけ見られる。だから、対象が(外界に)実在しなくても、空間的、時間的限定はありうるのである。

また、特定の人に限定されないということは、餓鬼のように

(三 b c)

4 なりたつ、と続くのである。「餓鬼のように」というのは、餓鬼たちにとってのようには、ということである。どのようにしてなりたつか。(それはこうである。)等しく、

みな濃河<sup>のうが</sup>などを見るばあい。

(三 c d)

「濃河」とは、濃<sup>うみ</sup>に満ちた河のことで、(酥油<sup>そゆ</sup>つまり液化バターに満ちた瓶<sup>びん</sup>のことを合成語として)酥瓶<sup>そびん</sup>というようなものである。というのは、餓鬼たちは(前世で行なった悪い)共通の行為(業<sup>ごう</sup>)が成熟した結果として(餓鬼という)状態に陥っているため、そのすべてのものが、(濃<sup>うみ</sup>が)ありもしない河を)濃に満ちた河だと見てしまうのであって、一人だけが見るのではない。(河<sup>が</sup>)濃に満ちているのと同じように、尿や汚物などで満ちていたり、棍棒や剣をもった守衛たちによって監視されていたりする(のをすべての餓鬼たちが見る)ということも、(詩頌<sup>しじゆ</sup>のなかの)

「など」という語で含意されている。このように、対象が（外界に）実在しなくても、表象というものが一人の心に限って生じるのではないということになりたつのである。

効用をはたすことは、たとえば夢のなかのあやまちのように

(四 a b)

証明される、と知らねばならない。夢のなかで、実際に性交することはないのでに精子の漏出という形の夢のあやまちがありうるように。このように、まず、（先に質問された）空間的、時間的限定をはじめとする四種の事柄は、それぞれの比喩ひゆをとおして証明されるのである。

さらに、すべては地獄のように

(四 b c)

なりたつ、と知らねばならない。「地獄のように」というのは、諸地獄におけるように、ということである。どのようになりたつのかというと、

地獄の守衛などを見、また彼らによって悩まされるばあい。

(四 c d)

たとえば、地獄で地獄の罪人たちが、特定の時と場所とにおいて、地獄の守衛などを見ること  
が認められるように、である。「など」という語によって、犬や鳥や鉄の山が行ったりきたりするのを見ることも含意されている。しかも、一人だけでなくすべてのものが見るのである。また、地獄の守衛などは、事実としては存在しないのであるが、彼ら（罪人たちが前世で行なった）共通の、自分たちの行為が成熟（して、悪い報いもたらされること）によって、これらの守衛たちに迫害されることが認められる。このように、別のばあいにも、空間的、時間的限定をはじめ

とする四種の事柄も証明される、と知らねばならない。

(説一切有部の反論)「どういうわけで、地獄の守衛や、かの犬や鳥が(実在する)生き物であるとは認められないのか」<sup>(9)</sup>

(答論)それは不合理であるからである。というのは、彼ら(地獄の守衛など)は(地獄の罪人と)同じようには、その苦しみを感じているのではないから、地獄に属するものというわけにはいかない。また、もし互いに苦しめ合うとするならば、これらは地獄の罪人であり、それらは地獄の守衛であると区別することができなくなろう。また、両者が形と大きさと力を等しくしており、また互いに苦しめ合うならば、あのように(地獄の罪人が守衛を)おそれるといふこともあるまい。第一、鉄でできた大地が燃えあがっているさい、焦熱の苦しみに耐えることができないような(守衛)たちが、同じところで他のものをどうして苦しめることができようか。あるいは、地獄の住人でもないのに、彼らがどうして実際に地獄に生まれようか。

(反論)「それなら、動物たちが天上界に生まれるのはどうしてなのか。(それが認められる以上は)同じように、ある種の動物や餓鬼などが地獄の守衛として生まれることも認められよう」

(答論)動物たちは、天上界に生まれるようには地獄に生まれない。餓鬼たちも生まれない。彼らは地獄にある苦しみを感受しないから。

(五)

天上界に生まれる動物たちは、その環境の与える快樂を感じるにいたるような(善い)行為に

よって、そこに生まれ、そこに存在する快樂を経験するのである。けれども、地獄の守衛などは、このように地獄の苦しみをなめはしない。だから、動物にせよ餓鬼にせよ、(地獄に)生まれることはありえない。<sup>⑩</sup>

5 (経量部の反論)「むしろ、彼ら地獄の罪人たちの行為によって、特殊な色、形、量、力を伴ったある種の物質要素が生じ、それが『地獄の守衛』というような名称を得るにいたるのだ(といふべきであろう)。そして、この諸要素が転変して、手を振りあげるなどのいろいろな動作をしているように見え、(地獄の罪人に)おそれをいだかせるにいたるのである。また、羊のような形をした山々が飛んできたり飛び去ったりし、鉄でできたシャルマリー樹の林では、そのとげが上を向いたり下を向いたりして(地獄の住人を苦しめ)るように見える。しかし、それらはまったく実在しないというのではない」<sup>⑪</sup>

(唯識派の答論)もし君が、彼ら(地獄の罪人)の行為によって、そこ(地獄)に物質要素が生じ、またそのように変化すると認めるのなら、何ゆえに(それは)心のせいだと認めないのか。<sup>(六)</sup>

彼らの行為によって、ただ心がそのように転変するのだとなぜ認めないのか。なぜことさらに、諸物質要素などを考え出すのか。

さらに、



君は、行為の潜在余力（熏習<sup>くんじゆ</sup>）とその果報とが別々の場所にあると考えている。いかなる理  
由によって、潜在余力のあるその同じところに（果報もあると）認めないのか。 （七）

地獄の罪人が（かつて）行なったある行為によって、上述したように物質要素がそこに生じ、  
転変すると君は考えている。しかし、行為の潜在余力は彼らの認識の流れ（心相統）に浸みこんで  
いるのであって、ほかの場所にあるのではない。とすれば、潜在余力のあるその同じ場所（すな  
わち心）に、その果報として、上述のような形をとる認識の転変が起こるのだとなぜ考えないの  
か。それと反対に、潜在余力のないところに、その果報の存在を想定する（君の考え）にはどん  
な根拠があるというのか。

## 二 認識の主観と客観

（反論）「その根拠は經典の証言にある。もし心識だけが色形など（の表象）としてあらわれる  
のであって、色形などの対象は（外界に）実在しないのであれば、世尊は、色形をはじめとする  
十二部門<sup>じふにぶもん</sup>の实在性を説きはしなかったであろう」

（答論）それは根拠にはならない。というのは、

色形などの部門の存在することは、化生の有情<sup>けしじやう</sup>の（存在の）ように、それによって教化され

るべき人に対し、特殊な意図をもって説かれたのである。

(八)

世尊が「化生の有情がいる」と説かれたのは、心の流れは未来において断絶することはないということをとくに意味してのことである。ちょうど、それは（經典に）、

この世には有情もなく、自我もない。しかし、すべてのものは原因によって生じる

といわれているのに対応する。このように、色形などの諸部門の存在性も、その（實在論的な）教えによって教化されるべき人々のことを顧慮して、世尊は説かれたのである。だから、その教えも特殊な意図によるものである。そのばあいの特殊な意図とはなんであるかというところ、

ある対象としてあらわれる表象と、それが生じるもとである種子しゅごとのこの二つを、賢者（世尊）はその（認識の）二部門（すなわち主観と客観）として示された。

(九)

これは何を意味するのか。色形としてあらわれる表象は、それ自身の種子がその転変の特殊な状態に達したときに、そこから生じるのである。<sup>14</sup> その種子と、そ（ういう色形）としてあらわれる表象との二つを順序どおりに、その認識にかかわる眼（すなわち視覚機能）と色形というその

6 (認識の二) 部門として、世尊は示されたのである。

同じようにして、触覚にいたるまで（のすべての認識が説明されるのである。）可触物ふれものとしてあらわれる表象は、それ自身の種子が転変して特殊な状態に達したときに、そこから生じてくる。その種子と、そ（ういう可触物）としてあらわれる表象との二つを順序どおりに、皮膚（すなわ

ち触覚機能」と可触物というその（認識の）二部門として、世尊は説かれたのである。これがいまの問題における特殊な意図である。

けれども、このように（十二部門の理論を）特殊な意図に従って教示してなんの益があるのかというのと、

このようにして、人には自我がないこと（人無我）についてのさとりがあるからである。

(10 a b)

すなわち、このように教えられるときに、人々は人間存在には自我がないということに悟入するからである。六種（すなわち眼・耳・鼻・舌・身・意）の認識はそれぞれ二つの部門から生じるのであるが、唯一の見者、（聴者）ないし思惟者（といった主体）は何もありはしないのだと知って、人には自我がないという教えによって教化されるべき人々は、その、人には自我がないという（真理）に悟入するのである。

また、教説が別な形態で説かれるとき、人は事物には実体がないこと（法無我）に悟入する。

(10 b c d)

「別な形態で」というのは、すべては表象のみであると説くことを意味する。（そのとき、）どうして人は、事物に実体がないということに悟入するのか。それは、ここに見られる（すべての）ものは表象にすぎず、（表象が）色形などの事物の形をとって生じるのであるが、けっして色形

などの特徴をもったならかの事物が（外界に）あるのではないと知って（人は事物に実体がないということに悟入するの）である。

（中観派の反論）「もし総じてものが存在しないというならば、この『表象のみであること』というものも存在しないわけだから、どうして君はそれを主張しえようか<sup>15</sup>」

（答論）事物に実体がないということへの悟入は、総じてものは存在しないと考えて到達しうるのではない。そうではなくて、

構想された形としては（実体がないのだと知って、到達する）。

（110d）

愚か者たちは、主観・客観というような（ありもしない）ものの本体（自性）を仮構（へんぐ遍計）している。この構想された形としてはものは存在しないのである。けれども、仏陀たちの（認識の）対象であるような、表現を超えた本性としては、ものがないというわけではない。そのように、「表象のみであること」についても、人は、それが（主観という）もう一つの表象によって仮構され（対象化された客観としての）形としては存在しないとさとするのである。

だから、「表象のみであること」を（正しく）確立することをおして、すべてのものに実体のないことをさとするのであるが、けっしてその（仏陀たちの認識の対象としての）存在（まで）を総じて否認することによってではない。というのは、もしそれと反対（に）、ものが主観・客観として仮構されている）とすれば、一つの表象に対してもう一つの表象が対象となっていること

になろうし、それならば、表象には対象があることになるから、「表象のみであること」はなりたないであろう。

### 三 認識の対象は何か

(反論)「しかし、君の言うような意味で、世尊が色形などの諸部門の存在を説いたとしても、けっして、(色形などの諸部門が外界に)実在していて、色形の認識をはじめとする個々の認識の対象となるのではない、ということはどうして知りうるのか」

(答論) 次のようにして知りうる。

それは単一なものとしても対象とならず、多数の原子としても対象とならず、またこれら原子の集結したものとしても対象となりえない。原子は証明されないものなのだから。(二)  
何が意味されているのか。すなわち、色形などの部門が、色形の認識などにとってそれぞれ対象となるとすれば、それは、(1)ヴァイシエーシカ(勝論)学派が想像している全体性のように単一なものであるか、(2)原子のままで多数のものであるか、あるいは、(3)原子の集結したものであるかのいずれかであろう。

そのうち、(1)単一なものは(認識の)対象とならない。というのは、(対象の)諸部分と別に、

7 単一な全体性などどこにも認識されはしないからである。(2)原子の一つ一つは、(対象としての形象をもつものとして)認識されはしないのであるから、多数の原子が(対象としての形象をもつてあらわれる)こともない。さらに、(3)それらが集結したのもも認識の対象とはならない。というのは、(集結体の部分としての)原子が一つの実体であるとは証明されないから(それらが集結して実体を構成することもまたありえないことになるから)である。<sup>(16)</sup>

どうして(原子が一つの実体であると)証明されないのかという、

同時に六個と結合するゆえに、原子は六部分をもつことになる。

(二 a b)

(一つの原子がその上・下と四方の)六方で、六個の原子と一時に結合するばあいには、原子には六部分があることになる。<sup>(17)</sup>というのは、一つの原子があるところには他の原子は存在しえないから。

(逆に、)六個が同一の位置にあるとすれば、(可視的な大きい)固体も一原子の大きさと(同じ大きさに)なってしまう。

(二 c d)

もし一つの原子のある位置がそのまま六個の原子の位置であるならば、結局すべての原子は同じ位置にあることになるから、(原子の集結体である)すべての(可視的な大きい)固体も一原子の大きさとなるであろう。というのは、原子が互いに他(の原子)を越えてひろがることがないからである。<sup>(18)</sup> そういうわけで、知覚されるべき(大きさをもち)固体は何もないことになるは

ずである。

カシュニミールのヴァイバーシカ（説一切有部）たちは反論する。「諸原子は部分をもたないものであるから、互いに結合することはない。だから、上述のような誤りがつきまとうはずはない。けれども、（原子の）集結したものは互いに結合するのだ」と。

（答論）彼らは次のように問われねばならない。

この諸原子の集結体はそれら諸原子と別なものではないのだから、

諸原子は互いに結合しないのに、それらが集結したばあいには何が結合するといふのか。だから、原子の無部分性によって原子の結合がないわけではない。

（二三）

こうして、（原子が結合しないのだから、）集結したのも互いに結合しないと（認めざるをえないと）すれば、君は、原子は部分がないから互いに結合しえないのだといって（結合しえない理由を原子の無部分性に帰す）べきではない。というのは、部分をもっている集結体ですら、結合するとは認められないのだから。したがって、原子が単一な実体としては証明されないのである。

さらに、原子の結合が認められようと認められまいと、

空間的部分に分割されうるものには単一性はありえない。

（二四 a b）

すなわち、原子の東側の部分は、（西側、南側……などと）別であり、下方の部分は、（上方な

どと) 別であるというように、空間的部分に分割されるばあいには、そのような(諸部分から)できている原子にどうして単一性がありえようか。

(それと反対に、原子に部分がなければ) 影と抵抗はどうしてありうるのか。 (二四c)

もし(逆に)、個々の原子が空間的部分に分割されえない(無部分の極小単位である)とすれば、太陽が昇ってきたときに(ものの)一方の側に光があたり、他方の側に影ができるのはどうしてか。というのは、原子には(部分がないのだから)光があたらないようなもう一方の側などあるはずがないのである。また、原子が空間的部分に分割されると認めないならば、一つの原子が他の原子の存在によって妨げられることがどうしてありえようか。なぜなら、原子には一方の部分といえるものはなんらないのだから、一つ(他の原子)がそこへやってきたばあいに、他の原子と互いにぶつかり合うこともないはずである。そして、このような抵抗がないばあいに、<sup>8</sup>は、すべての原子は同一の場所を占めるから、先に指摘したように、原子の集結体はみな一原子の大きさ(と同じ)であることになろう。

(反論)「その影と抵抗とは原子にあるのではなくて、(可視的な)固体にあるのだとなぜ認めないのか」

(答論)それら(影と抵抗と)が属する大きな固体は、いったい、諸原子とは別なものであると認められるのか。そうではない。<sup>(2)</sup>だから言う。



固体がもし（諸原子と）別でないならば、それらはこれ（固体）に属さない。（二四c d）

もし固体が（その構成部分である）諸原子と別なものではないと（君が）認めるならば、それら（影と抵抗という現象）が固体に属さないことは明らかである。

〔反論〕「原子とか集結体とかいうことは、要するに様態の区別にすぎない。色形などの性質が否定されないかぎり、このような（二次的なことの）考察をしてもなんの役にたとうか」

〔答論〕それではこれらの性質は何なのか。

〔反論〕「（色形の性質は）視覚の対象であること、および青など（の色）であることである」

〔答論〕それこそが目下の研究の主題である。すなわち、視覚などの対象であり、青とか黄とかの色であると考えられているその（色形）が、単一の実体であるのか、あるいは複数のものであるのか、ということが。

〔反論〕「それでどうなるというのか」

〔答論〕複数のもののおぼあいについてはその誤りをすでに指摘したが、

単一であるときには、(1)次第に進むこと、(2)同時に把握と非把握のあること、(3)別々な多くのものの共存すること、(4)微細なものが見えないことは起こりえないであろう。（二五）

(1)もし、青や黄などの視覚の対象は、それが中間で断ち切られて（二つ以上になって）いないかぎりには単一な実体であると考ええるならば、（視覚の対象でもある）地上を一步一步進む、すな

わち行くことはありえないであろう。というのは、いちど足をおろせば、(単一な実体であるはずの) 全体を行き越してしまはずであるから。

(2) また、(ものの) こちら側の部分をつかみ、あちら側の部分をつかんでいないという事態は、同時には起こらないであろう。同一(で単一)なものも同一時につかみ、かつつかまないとすることはありえないからである。

(3) さらに、別々な多くのもの、たとえば象や馬などが、一つの場所(2)にいるということではなくなるであろう。一つのものがあるその同じ場所に別なものもいるはずであるから、どうして二つを区別することが許されようか。あるいは逆に、(象や馬のその) 中間に、それらのいないところも認められるわけだが、そのように、それら(象と馬が同時に) 存在し、かつ存在しないような場所が単一なものであるとどうしていえようか。<sup>(2)</sup>

(4) もし(君のように) 実体の個別性をただ性質の区別のみにもとづいて規定し、それ以外の(様態、数量、時間などの区別) を考慮しないならば、微細な水棲物も、大きなものと同じ性質をもつのであるから、それが知覚されないということはないであろう。

そういうわけで、われわれは、(対象の研究にあたっては) 原子的な(集結の様態の) 区別を考慮せねばならないのである。しかも、この(原子) は単一な存在としては証明されないし、それが証明されない以上、色彩などが視覚などの対象であることも証明されない。それゆえ、「(す

べては) 表象のみにすぎない」とわかるのである。

#### 四 表象主義的外界实在論の批判

(経量部の反論) 「(対象が) 存在するか存在しないかは確実な認識方法によって確かめられる。しかも、すべての認識方法のうちで感官知が最も重要なものである。したがって、対象が存在しないときには、『(私はこれを) 知覚している』というこの認識がどうしてありうるのか」

(答論) 感官知による認識は夢におけるように起こる。

(二六 a b)

たとえ(外界の) 対象がなくても、ということ、それはすでに(第三頌、第四頌において) 説明した。

また、この(感官知による認識) が生じているときにはその対象を見ることはできない。どうしてその対象が(感覺器官によって) 知覚されているのだとみなしえようか。

(二六 b c d)

「私はこれを知覚している」という感官知による認識が生じている瞬間には、その対象は見られない。というのは、このような確認は(当の感官知による知覚の次の瞬間に起こる) 意識によってなされているのであり、そのときには(当の) 視覚そのものは滅してしまっているからである。

だから、どうしてその（対象）が知覚されているとみなしえようか。とくに、対象は各瞬間に滅するものであって、その（対象についての意識の起こっている）ときには、その色も、また味その他（の対象）も滅してしまっていると（認める刹那滅論者にとっては）なおさらである。<sup>(26)</sup>

（反論）「われわれは、知覚したことのないものを意識によって思い出すことはない。だから、必ず対象の知覚というものはなければならぬ。そして、この（知覚）が『見ることにほかならない。このようなわけで、その対象である色形その他は感覚器官によって知覚されるのだと（推理によって）認めうるのである』」

（答論）われわれが知覚された対象を記憶するのだ、ということには証拠はない。なぜかという

と、  
対象としての形をもった表象がどのようにして生じるかはすでに説明した。 (一七 a b)

対象は実在しなくても、対象としての形をもった、視覚その他の認識の表象が、どうして生じるかはすでに（第九頌で）述べた。

それから記憶は生じる。 (一七 b)

その（実在する対象をもたない）表象から、記憶と結びつき、同一の形象<sup>ちわれかた</sup>をもち、色形などを概念的に構想する意識が生じてくるのである。だから、記憶が生じるからといって、対象の知覚（の存在）を証明することはできない。

(反論)「もし夢のなかでと同じように、目ざめているときにも、認識がなんら(外界に)実在するものを対象としないならば、世間の人々はそのとおり(外界の対象の)存在しないことを自分でさとするであろう。けれども、実際にはそうではない。だから、すべての対象についての認識が、夢のなかでと同じように、(外界にそれに対応する)対象をもっていない、というわけにはいかない」

(答論) この議論にも証明する力はない。というのは、

目ざめないかぎり、人は夢で見た対象が実際には存在しないということ(を)さ(と)らない。

(七c d)

まさしくこのように、世間の人々は、(実在しない対象についての)虚偽の概念的構想(分別)をくりかえすこと(を)よ(つ)つて浸みこんだ、潜在余力(習気)の眠りに深く陥り、夢のなかでと同じように、実在しない対象を見ながらも、いまだ目ざめていないために、真実のままにその(対象)が実在しないことを(と)らないのである。

けれども、その(潜在余力と)對抗するもの、すなわち、概念的構想をもたない超世間的知識を得て、ひとたび目ざめたときには、その(超世間的知識に)続いて得られる清浄な世間的知識(智)があらわれるために、真実のままに対象の存在しないことを(と)るのである。それは(夢から目ざめるばあいと)同じである。

## 五 他者の心の存在について

(反論)「もし人々にとって、自分の心の流れの特殊な変化(相続転変差別)だけから、対象としてのある形をもった表象が生じるのであって、特定の対象(が外界に実在すること)によるのではないとするならば、そのばあいには悪友や善友と交わったり、正しい教えや悪い教えを聞いたりすることによって、人々の認識が(善くあるいは悪く)規定されるということがどうしてありうるのか。(外界に対象がないとするならば)善友や悪友との交際も、彼らの教えというものも、実在しないはずであるから」

(答論) 交互に影響を及ぼすことによって相互に認識を限定し合う。

(一八 a b)

すべての人々の認識が交互に影響し合うことに応じて相互の間に認識の限定が、適宜に起こるのである。「相互に」というのは、互いに、という意味である。したがって、ある一人の人の心の流れに属する特殊な表象によって、他の人の心の流れの上に特殊な表象が生じるといふべきであって、特殊な対象によってそうなるのではない。<sup>(29)</sup>

(反論)「もし目ざめているばあいにも、夢のなかでと同じように、表象はその(外界における)対象をもたないものであるならば、善い品行や悪い品行をなしたとき、人がそれを目ざめてなし

たか睡眠中になしたかにかかわらず、未来において等しく好ましい結果や好ましくない結果が起ころうにどうしてならないのか」

(答論) なぜかというと、

睡眠中には心が眠けによって鈍っている。ゆえに(目ざめているばあいと)等しい結果は生じない。  
(一八c d)

これがその理由であって、対象が(外界に)実在するからではない。

(反論)「もしこれらすべてが単なる表象にすぎず、だれも(実在する)身体や言語をもたないとするならば、羊などが屠殺者などに追いかけて殺されるということがどうして起ころのかあるいは、その死が彼によってなされたのでないとするならば、どうしてその屠殺者は殺生の罪に問われるのか」

(答論) その死は、ある人の特殊な表象にもとづいて起ころ異変である。あたかも鬼霊などの心力によって、他の人々に記憶の喪失など(の異変)が起ころるように。  
(一九)

ちょうど、鬼霊などの心力によって、他の人々に記憶の喪失、夢見、悪霊にとりつかれることなどの異変が起ころ、また、聖者マハー・カーティヤーヤナの統御力により、サーラナ王が夢を見たり、林のなかに住む仙人の心の憤怒のために、ヴェーマチトラ王が戦に敗れた(という史伝のばあいのように)神通力をもつ人の心力によっても(そのような異変が起ころの)である。

ちようどこのように、ある人の特殊な表象の影響力によって、他の人々に命根を害するようならんらかの異変が生じ、そのために、死、すなわち（一生にわたる）同質の心の流れが断絶するという現象が起こるのであると知らねばならない。

そうでなければ、どうして仙人の怒りによってダンダカ林が空虚になったのか。(二〇 a b)

もしある人の特殊な表象の影響力によって、人々が死ぬということを君が認めないとしても、（次の史伝はそれを明らかにする。すなわち）世尊は、心の暴力が大きな罪であることを例証しようとして、ウパーリという資産家に質問された。「資産家よ、お前は、どうしてダンダカ林、マータンガ林、カリンガ林が空虚になり、（なぜ林のなかの人々が）きれいに消えてしまったのか、聞いたことがあるか」。家長は答えた。「ガウタマよ、実に仙人の心の憤怒によって（そうだったのだ）と聞いております」と。<sup>(33)</sup>

そうでなければ、これによって、心の暴力が大罪であることがどうして証明されようか。

(二〇 c d)

すなわち、人は、「その（仙人）に好意をもっている超人間的な生き物によって、その林に住んでいた人々は消されてしまったのであって、仙人たちの心の憤怒によって死んだわけではない」と考えるかもしれない。けれども、もしそうであるならば、その（仙人の）行為によって、心の暴力が、身体的、言語的な暴力よりもっと大きな罪であるとして証明されようか。彼



の心の憤怒だけの力で、それほど大ぜいの人々が死んだ、ということであってはじめてそれは証明されるのである。

(反論)「もしこれらすべてが単なる表象にすぎないものであるならば、他人の心を知る行者は(実際に)他人の心を知るのか、あるいはそうではないのか。それによってどういうことになるかという、もし(実際に他人の心を知る)のでないとすれば、どうして彼らは他人の心を知る行者といえようか。あるいは、もし実際に知るのだとすれば、(他人の心という外界の存在がある)ことになって、『表象のみであること』という君の真理にそむくことになる。しかし」

他人の心を知る行者の知識がどうして真実にそぐわないものといえようか」。(答論) 自分の心を知る知識が(真実でないのと同じ)ように、である。(三 a b c)

それにしても、その(自分の心を知る知識)がどうして真実のものでないのかという、  
仏陀がその認識領域を知るような仕方では、(彼は自分の心を知る)知りえないからである。

(三 c d)

(自分および他人の)心は、表現を超えたものとして仏陀たちの認識領域となっている。しかし、そのような仕方では、(行者の知識は自他の)心を知ることができない。したがって、(行者の自心知も他心知も)二つながら真実に合っていない。というのは、(行者の知識は実在しない)虚偽の形をあらわすものであって、主観・客観への分岐をまだ超越していないからである。

量り知れないほどの多様な（理論的）確立をもち、かつ底知れぬほどに深い、この「ただ表象のみである」という教えに対して、

この「すべては表象にすぎない」との証明を、私（ヴァスバンドゥ）は自分の才能に応じて著わした。しかし、完全な形としてはそれは思惟を超えている。（三 a b c d）

11 すべての形態をそなえたものとしてのこの教えは、論理的思惟の対象ではないから、私のようなもののよく思いはかることのできないものである。では、この教えは完全な形としてはだれの認識領域であるかというと、

仏陀たちの認識領域である。

（三 d）

完全な形態としては、この教えは世に尊き仏陀たちの認識領域である。（仏陀たちの知識こそは）すべての知らねばならぬものをあらゆる形で知り、いかなる制限も知らないからである。

「（世界は）表象のみのものである」と証明する『唯識二十論』、これはアーチャーリヤ<sup>(83)</sup>・ヴァスバンドゥの著作である。

唯識三十論

荒牧典俊 訳

## 凡例

一 ここに訳出したのは、瑜伽行唯識思想の最もすぐれた綱要書とされるヴァスバンダウ Vasubandhu (世親) の『唯識三十論』〔Trisikāvijñaptiprakaraṇa (三十の詩頌よりなる唯現象識論) とそれに対するステイラマテイ Schiramati (安慧) の注』唯識三十論釈〕〔Trisikāvijñaptibhāṣya である。この『唯識三十論』に対しては多くの注がつくられたが、ステイラマテイの注のみがサンスクリット原典の形態で現存する。他には、玄奘によって将来されたダルマパール(護法)の注『成唯識論』が法相唯識宗の根本聖典として漢訳に伝承されている。

二 ネパールで発見されたただ一種類の写本にもとづいて、次のテキストが公刊されている。

Sylvain Lévi, *Vijñāpinātrāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Vinśatikā accompagnée d'une explication en prose et Trisikā avec le commentaire de Schiramati*, Paris, 1925.

本訳は、このレヴィ刊本を底本とする。対照の便宜

のため訳文の上欄に、レヴィ刊本のページ数を記した。なお「西藏大藏經」には、ステイラマテイの注とともに、それに対するヴィニターデーヴァ(調伏天)の復注『三十論細注』〔Trisikāṭīkā のチベット訳が伝えられる。それぞれ、寺本婉雅氏と武田義雄氏によって校訂出版されている。これら諸訳にもとづいて底本を改めた部分もあるが、それについては注記することはしなかった。これまでに発表された独・仏訳、および数種の和訳のうち、参照してとくに益をうけたのは、山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』所収の訳注であった。

三 他のサンスクリット綱要書と同様に、本書も最小限のことばによって、最大限の思想内容を表現しようとする傾向が強い。現代語訳するにあたって、かなり詳しい補訳が必要であったが、読者には、補訳部分とばして原文の訳のみを読むことも試みていただきたい。

四 全体をいくつかの節に分け、それぞれにゴチック活字の小見出しを設けたが、これは訳者の理解にもとづくものであって、原文にあるものではない。

五 主要な仏教語の漢訳語を、主として『成唯識論』によって訳文中にやや小さい活字で ( ) に囲んで示した。

ここに「三十の詩頌よりなる唯現象識論」の注釈をはじめよう。

人間存在には自我がなく、諸存在には自体がない

人間存在には自我がない（という真理）（人無我）と諸存在には自体がない（という真理）（法無我）について理解しない人々、あるいは誤って理解する人々に、人間存在には自我がない（という真理）と諸存在には自体がない（という真理）を教えるために、「三十の詩頌よりなる唯現象識論」を説きはじめる。

ところで、人間存在には自我がない（という真理）と諸存在には自体がない（という真理）を教える目的は、煩惱という障害（煩惱障）と（菩薩道において）知られるべき真理を覆う障害（所知障）とをすっかり滅してしまふためである。その理由を説明すればこうである。欲望などのさまざまな煩惱は、自我をとらえる根本観念（我見）があることにもとづいて、（そのときそのときに）生じてくる。ところが、人間存在には自我がない（という真理）をさとる知は、（この自我をとらえる根本観念、すなわち）身体がいまここに実在する（自我である）ととらえる根本観念（有身見）を滅してしまふ修行（対治）である。それゆえに、それをさとる知が現実存在しており、その（身体がいまここに実在する自我である）ととらえる根本観念）がすっかり滅してしま

うときには、（それとともに）あらゆる煩惱もすっかり滅してしまふのである。他方、諸存在には自体がない（という真理）をさとする知は、（菩薩道において）知られるべき真理を覆う障害を滅してしまふ対治である。それゆえに、その知があるならば、（菩薩道において）知られるべき真理を覆う障害はすっかり滅してしまふのである。さらに、煩惱という障害と（菩薩道において）知られるべき真理を覆う障害とをすっかり滅してしまふ目的は、（それぞれ、そのことによつて）さとの自由（解脱）を体得し、すべてを知る知者であること（一切知者性）を体得するためである。その理由はこうである。煩惱はさとの自由を体得することに対する障害であるから、それゆえにそれら（の煩惱）がすっかり滅してしまふならば、さとの自由を体得するからである。他方、（菩薩道において）知られるべき真理を覆う障害とは、（煩惱によつて）汚染されてゐるのではないけれども、無知であることである。（その無知が）あらゆる知られるべき真理について知が生ずることを妨害している。したがつて、その（無知）がすっかり滅してしまふならば、ありとあらゆる仕方で知られるべき真理について、とらわれることのない無礙自在な知がはたらいていく。そのことによつて、すべてを知る知者であることを体得するのである。（以上、第一説）

あるいはまた、（次のような解釈もある。）諸存在に（自体があり、また）人間存在に（自我があると）執着する人々は、唯心のみがある（という真理）を、あるがままに如実には知らないか

ら、それゆえに（彼らに対して）諸存在には自体がない（という真理）と人間存在には自我がない（という真理）とを説き教えるのである。そうすれば、唯現象識があるにすぎない（という真理）を（菩薩道の）階位に従って体得し、ついには仏であることをも体得するであろう。そのようにするために、（この）論を説きはじめる。（以上、第二説）

あるいはまた、（次のような解釈もある。）ある人々の意見では、認識する識と同様、認識される対象も実在するという。また、ある人々の意見では、認識される対象と同様、認識する識もまた、まったくの世俗的存在であるにすぎず、最もすぐれた真理（勝義）としては存在しないという。（この）論を説きはじめる目的は、これら二種類の極端論（二辺）を二つながら否定するためである。（以上、第三説）

変化しつつ生成する識のみがある

ところで、人間存在についても、諸存在についても、さまざまな（言語表現にもとづく）仮構存在（仮説、仮施設）が存在している。<sup>(2)</sup>

「世間においても、もろもろの学問分野においても」というように（本論の詩頌に）補足される。

これらは、（そのときそのときに）変化しつつ生成する識（識転変）において（根拠づけられている）。<sup>(3)</sup>

(1c)

(すなわち)「人間存在と諸存在についての(言語表現にもとづく)仮構存在は、(そのときそのときに変化しつつ生成する識において根拠づけられている)」というように文章がつづく。

人間存在と諸存在についての(言語表現にもとづく)仮構存在とは、人間存在と諸存在とがさまざまな言語表現の対象になっている、ということである。これはまた、人間存在についての仮象(仮立)と諸存在についての仮象といってもよい。「さまざまな」というのは、多くの種類の、ということである。人間存在についての(言語表現にもとづく)仮構存在とは、自我、生命あるもの、生き物、人類、人間などである。諸存在についての(言語表現にもとづく)仮構存在とは、迷いの個体存在(纏)、認識する存在(界)、知覚する存在(処)、物質(色)、感情(受)、概念作用(想)、行為(行)、識などである。これら二種類の(言語表現にもとづく)仮構存在は、二つながら、「(そのときそのときに)変化しつつ生成する識において(根拠づけられている)」にすぎない。第一義的な(物自体としての)人間存在と諸存在とに(もとづいている)ではない。このことの論拠はなんであるか。諸存在と人間存在とが、変化しつつ生成する識と無関係に存在することはないからである。

それでは、いったい、この変化しつつ生成するということは、どのようなことであるか。(次に)変化していくことである。変化しつつ生成するということは、因の瞬間(の存在)が減すると同時に、因の瞬間(の存在)とは異なった本質相をもって、果(の瞬間の存在)が果(の瞬



間の存在」として生成することである。この（ように、変化しつつ生成してゆく）ときには、（まずはじめに、自我などをはからう構想をくりかえすことよって）、自我などをはからう構想（分別）をあらしめる潜勢力（習気）が勢力を増大させ、（物質などをはからう構想をくりかえすことよって）、物質などをはからう構想をあらしめる潜勢力が勢力を増大させる。（のちになつて）その（ように勢力が増大していること）にもとづいて、（そのようなあらゆる迷いの諸存在をあらしめる潜勢力もしくは可能性を内蔵する基体である）アーラヤ識（阿頼耶識）から、自我などであるかのごとくに顕現する構想と、物質であるかのごとくに顕現する構想とが生成する。（そのときそこに）顕現している自我などと、（そのときそこに）顕現している物質などは、あたかもその構想とは別にあるかのごとくである。（そこで）その（ように顕現している自我などと物質などと）をよりどころとして、自我などについての（言語表現にもとづく）仮構存在と、物質などについての（言語表現にもとづく）仮構存在とが存在することになるのである。（それらの言語表現にもとづく仮構存在は）無始の時代以来存在しつづけている。しかし、（このような構想とは）別に（物自体として実在するような）人間存在や諸存在は（けっして）ないのである。あたかも眼病の人に見えている、ちらちらして網目のようにひろがった毛髪（状のもの）などというような仮構存在と同様に（存在しないの）である。

いったい、あるものについて何々であるというように（比喩的に）言語表現されるときに

は、そのものにおいて、そのようなものが実在するわけではない。たとえば、愚鈍なパーヒーカー人について、「のろま牛だ」と（比喩的に）言うばあいのごとくにである。それと同様に、識それ自体においても、その外においても、人間存在と諸存在とは存在しないのであるから、人間存在と諸存在とは構想されているにすぎない。最もすぐれた真理としては、けっして存在しないのである。したがって、「認識する識と同様、認識される対象も実在する」というこの極端論は、とうてい承認することができない。他方また、（言語表現にもとづく）仮構存在であって、存在根拠なきものは存在しないのであるから、変化しつつ生成する識が（存在根拠として）実在することを、どうしても承認しなくてはならない。その（変化しつつ生成する識）に根拠づけられて、人間存在についても、諸存在についても、（言語表現にもとづく）仮構存在が存在しているのである。したがって、「認識される対象と同様、認識する識もまた、まったくの世俗的存在であるにすぎず、最もすぐれた真理としては存在しない」というこのような学説は、理論（的な批判と証明）にたええない。（なぜなら、もしそうだとすると、その認識される対象は）世俗的存在としても存在しない（という誤った結論）が帰結するからである。その理由はこうである。「世俗的存在といえども、存在根拠のないものはない。（もし最もすぐれた真理として、かかる存在根拠が存在しないとすると、それにもとづく世俗的存在も存在しないことになる。）それゆえに、これら二種の極端論は、二つながら放棄すべきである。（それらは）理論的に（証明でき）ない

のであるから」と、いにしえの先師たちはいうのである。かくして、次のことが承認されねばならない。「あらゆる認識される対象は自体として存在するのではない。構想された存在であるからである。しかしそれに反して、認識する識は実在する。さまざまに条件づけられて生成する(存在) (縁起、縁已生) であるからである」と。ところで、(上述の)「そのときそのときに変化しつつ生成する」ということばは、そのような識がさまざまな条件に条件づけられて生成する(存在)であることを言いあらわしていたのである。

### その識の対象は存在しない

さて、次のことはどのように論証されるか。すなわち、外的な対象がないにもかかわらず、識がただそれだけで、対象のすがたをもって顕現しつつ生成するということは(どのように論証されるのか)。そのことを説明すればこうである。外的な対象が識にとっての対象的条件(所縁縁)であると認められるのは、みずからに似て顕現する識を生起させることによってである。ただ単に、最も広い意味での原因であることによってではない。(ただ単に原因であることによってであれば)直前(の識の存在)と呼ばれる条件(等無間縁)などとの相違がなくなるといふ(誤った結論)が帰結するからである。ところで、(眼・耳・鼻・舌・身の)五種の知覚する識の流れ(五識身)は、(ある大きさのある)物体を対象的条件としている。それらは(ある大きさのある

物体の)すがたをもつて顕現しているからである。しかし、(ある大きさのある)物体とは、諸部分の集合以外の何者でもない。それら諸部分について判断停止してしまうならば、(ある大きさのある)物体のすがたをもつて顕現する識は存在しないことになるからである。(このような諸部分よりなる物体は実在するものではない。したがって、識を生ずる原因ではない。)それゆえに、外的な対象が存在しなくとも、識は(ある大きさのある)物体のすがたをもつて顕現しつつ生成することになるのである。

さて、諸原子(極微)が集まって物体を形成しているとしても、(諸原子そのものは)その(識)の対象的条件ではない。一つ一つの原子がその(物体の)すがたをもつて存在しているのではないからである。というのは、集まって物体を形成していない状態に比べて、集まって物体を形成している状態において、諸原子はなんらかの付加的属性をもつというわけではないからである。それゆえに、集まって物体を形成していないばあいと同様、集まって物体を形成しているばあいも、諸原子は、(識にとつての)対象的条件ではない。

ところで、他の人の意見はこうである。「一つ一つの原子が相互に無関係でばらばらであるならば、(人間の)認識能力を超えている。しかしながら、多くの原子が相互に関係し合っているときには、(人間の)認識能力によって認識することができる」と。(この意見について反論しよう。)その(ような原子)についても、相互に関係している状態と相互に無関係である状態にお

いて、(それぞれのばあいには、なんらかの) 付加的属性があるわけではないから、(人間の) 認識能力によって認識することができる(のであれば、いずれのばあいにおいても認識できるのであり)、あるいは(人間の) 認識能力を超越している(のであれば、いずれのばあいにおいても超越している)のであって、(認識できるかできないかの) どちらか一方だけであるのである。

さらにまた、もし諸原子そのものが相互に関係しているばあいには、識の対象になるというのであるならば、そのようなばあいには、いまここに識にあらわれている壺であるとか壁であるなどのさまざまなすがたはないであろう。諸原子が、そのような(壺とか壁の) すがたをもっているわけではないからである。そうして、識がある(すがた) をもって顕現しているにもかかわらず、対象が(それとは) まったく別なすがたをもつということは、理論的にありえない。(いかなるすがたをもった対象を認識しているときにも、それとは無関係にいかなるすがたをもつて顕現する識も、ありうるといふ) 無制限の誤謬が帰結するからである。

さらにまた、(そのような) 諸原子は、棒杭と同様、最もすぐれた真理においては存在しない。あるいは近い、あるいは中間の、あるいは遠い諸部分が存在するからである。あるいは、もしそのように諸部分が存在することを承認しないのであれば、東・南・西・北などのさまざまな方位が原子には存在しないこととなるであろう。したがって、識と同様に原子もまた、物質でもなければ、位置を占めることもない(という誤った結論) が帰結するのである。

以上（に論証した）ように、外的な対象は存在しないのであるから、「識はただそれだけで、対象のすがたをもって顕現しつつ生成する。夢中における識（が、対象のすがたをもって顕現しつつ生成するの）」と同様である」ということが承認されなくてはならない。（ここでとくに思考する識の対象が存在しないことについていえば、思考する識のみの対象になる）感情など（の心理的諸存在）も、それが過去もしくは未来のものであるならば、その（感情などの）すがたをもって顕現する（思考する）識を生じさせる（原因）ではない。（過去のものは）滅しているからであり、（未来のものは）まだ生じていないからである。また、現在のものも、現在（の思考する識）を生じさせる（原因）とはならない。現に生じつつある段階においてはまだ存在していないからである。（それが）すでに生じた段階においては、（それと一体になっている思考する）識もまた、そのすがたをもって生成してしまっているのであるから、それ以上に何をするところがある。というわけで、思考する識もまた、対象的条件が存在しないままに生成するのである。

#### 文法学者の修辞論的批判とそれに対する答論——傍論

ところで、他（の文法学者たち）は（次のように）反論する。<sup>7</sup>「外界に物自体として存在する（第一義的な対象である人間存在と諸存在とが存在しないならば、比喩的な言語表現は成立しない。その理由はこうである。比喩的な言語表現は、三つ（の条件）があるときに成立するので

あつて、いずれか一つでも存在しないならば成立しない。(二つの条件とは) すなわち、(1) (あることばの) 第一義的な対象、(2) それに類似しているけれども、他なる (比喩的な言語表現の) 対象、(3) それら両者のあいだの類似性。例示してみると、(1) 火は第一義的な対象である。(2) 少年はそれに類似した対象である。(3) 赤いこと、活発であることは、それらに共通する性質である。これら (三つの条件) があるときに、「少年は火だ」という比喩的な言語表現が成立するのである」と。

この (反論) に (答えるならば、次のごとくである。) 「少年は火だ」というばあいには、この比喩的な言語表現によっていわれているのは、(火の火性という普遍的) 類であるか、あるいは (個々の具体的な火という) 個物であるか (のいずれか) であろう。(しかし、その) いずれのばあいにおいても、比喩的な言語表現は成立しないのである。そのうちで、まずはじめに (普遍的類のばあいについていうならば、火の火性という) 類に、(少年の赤さ、あるいは活発さに) 共通する赤さ、あるいは活発さが存在するわけではない。(もし存在するとすれば、それらは個々の具体的な火においてのみ、存在するはずだからである。) したがって、(少年と) 共通する性質が存在しないにもかかわらず、(火のように赤くて活発な) 少年という意味で「(火の火性という) 類だ」と比喩的に言語表現することは、正しい道理ではない。(いかなるものについても、どのような) 比喩的に言語表現することができるという) 無制限の誤謬が帰結するからである。

(それに対して反論者が次のように説明するとしよう。)  
「(火の火性という)類には(具体的な赤さ、活発さという)この性質が存在しなくとも、(無制限の誤謬にならない。具体的な)活発さと赤さは、(火の火性という)類と理論的に相互に等しい関係にあるゆえに、(火のように赤くて活発な)少年という意味で『(火の火性という)類だ』というように比喩的に言語表現するとは成立するであろう」と。

(この反論に答える。少年においては、火の火性という)類が存在しないにもかかわらず、(具体的な)活発さも赤さも(存在することは)現に経験されることであるゆえに、理論的に相互に等しい関係は成立してはいないのである。

さらにまた、理論的に相互に等しい関係が成立しているとすると、比喩的な言語表現ということとそれ自体が成立しなくなる。火におけると同様、少年においても(火の火性という)類が実在することになってしまうからである。(そうなれば、そこにある火の火性という類の意味で「火の火性という類だ」と、直接的に言語表現するにすぎないことになる。)それゆえに、(火のように赤くて活発な)少年という意味で「(火の火性という)類だ」と比喩的に言語表現することは成立しないのである。次にまた、「個々の具体的な火という)個物だ」というように、比喩的に言語表現することも成立しない。(赤くて活発な少年と個々の具体的な火とのあいだに)共通する性質が存在しないからである。その理由はこうである。火における赤いという性質、あるいは



活発なという性質が、そのまま少年における（性質）であるわけではない。そうではなくして、（少年の）それとは別物である。（そういう）属性なるものは、それぞれの基体（となる個物）と一体になってゐるからである。（少年に）火そのものの属性が存在しないにもかかわらず、（火のように赤くて活発な）少年という意味で「火だ」というように比喩的に言語表現することは正しい道理ではない。

もし火における性質に類似してゐるから、（このように比喩的に言語表現することは）正しい、というように反論するのであれば、（答えよう。）かりにそのよう（に類似してゐる）としても、（そのような）類似によってであれば、火の性質としての活発さ、あるいは赤さと、少年の性質としての活発さ、あるいは赤さとのあいだに比喩的な言語表現が成り立つにすぎない。（火のよりに赤くて活発な）少年という意味で「火だ」というように比喩的に言語表現することはできない。性質が類似してゐるとしても、それは（個々の具体的な）個物とは無関係だからである。したがって、「（少年は個々の具体的な火という）個物だ」というように比喩的に言語表現することも、けつして正しい道理ではない。

次には（さきに反論者がいうような）ことばの第一義的な対象なるものは存在しない。（そのことばの第一義的な対象がなんであるにせよ）その自体は、あらゆる知が知り、言語表現が言いあらわすところを超越してゐるからである。その理由を説明すると、(1)ことばの第一義的

な対象が個物、すなわち基体存在であるばあい。) 知が知り、言語表現が言いあらわしているのは、(ある一つの個物の自体ではなくして、白いなどの) 属性をもったものとしての(個物、すなわちそれらの性質の) 基体としての存在のみである。その(個物、すなわち基体存在の) 自体を直接に経験することはないからである。もしそうではなく(して、それらの自体を直接に経験する) とすれば、そもそも属性なるものが無意味であるという誤謬が帰結するであろう。かくいうことができる根本の理由は、もし知と言語表現を除外してしまえば、それ以外にことばの対象の自体を概念的に把握する認識手段が存在しないというところにある。したがって、次のことをどうしても承認しなくてはならない。(個物、すなわち) 基体存在の自体を直接的に知る知も、それを直接的に言いあらわす言語表現も存在しないゆえに、(そのような個物、すなわち基体存在としての) ことばの第一義的な対象は存在しない、と。

(2) ことばの第一義的な対象が類、属性、作用、ないしことばであるばあい。前の三者はことばを介してはじめて認識されるのであるから、ここではことばであるばあいだけを論ずるならば) 同様にしてことばにいたるまでのものを、(直接的に) 知る知も、それを(直接的に) 言いあらわす言語表現も存在しない。(反論者の理論によれば、知は言語表現で言いあらわされないものを知ることがなく、言語表現はことば自体であるゆえに、言語表現とことばのあいだに、彼らのいわゆる) 「関係」がない(ことになり、したがって言語表現が成り立たない) からである。そ

うして、このように言いあらわす言語表現と言いあらわされる対象とが存在しないことによって、(ことばであるところの) ことばの第一義的な対象も、けっして存在しないのである。

さらにまた、これら(の類、属性、作用、ないしことば)は、いずれもすべて、(言語表現にもとづいて仮構された) 第二義的なるものであって、第一義的なるものではない。その理由はこうである。あるものがある物体にもとづいて存在するときに、(そのあるものが) 実在するわけではないならば、それは(その物体における) 第二義的なるものであると定義される。ところで、あらゆることばは(個物、すなわち) 基体存在にもとづいて存在するけれども、それは(その個物の) 属性であるにすぎず、実在するわけではない。それゆえに、(あらゆることばは) けっして第一義的なるものではない。

かくのごとくであれば、(反論者が)「第一義的なる(物自体としての) 人間存在と諸存在とが存在しないならば、(比喩的な) 言語表現は成立しない」と述べたところの反論は、正しい道理ではないのである。

### 変化しつつ生成する識とは何か

(さて、ここにいうところの「そのときそのときに) 変化しつつ生成する識」は、いくつの層よりなるかということが知られていない。そこで、その(変化しつつ生成する識の) 層を教えるた

めに、(本論の詩頌に) いう。

そして、かの変化しつつ生成する識は、三重の層よりなる(構造をもつのである)。(二d) (すなわち、上述したように) そこにおいて、人間存在についての(言語表現にもとづく) 仮構存在も、諸存在についての(言語表現にもとづく) 仮構存在も(根拠づけられて) いるところの(その変化しつつ生成する識) は、(三重の層よりなる構造をもつ) というのである。

ところで、この(変化しつつ生成するはたらき) は、原因としてはたらき(因相)と結果としてのはたらき(果相)とに分析される。<sup>⑤</sup> そのうちで、(1)原因としての変化しつつ生成するはたらきとは、(次のごとくである。すなわち、あらゆる迷いの諸存在をあらしめる潜勢力もしくは可能性を内蔵する基体である) アーヤ識において、(六種の知覚し思考する現前識と汚染された自我意識とがはたらいていること) によって、二種類の) 潜勢力が勢力を増大(増長)させることである。(「二種類の」とは、すなわち、いまはたらいている現前識が倫理的に善性、あるいは悪性であるときには、それらとは異なつて倫理的に無性なるアーヤ識、すなわち衆生の世界内存在の) 根本に成熟する果報をあらしめる(潜勢力)(異熟習気)と、(いまはたらいている現前識が倫理的に善性・悪性・無性のいずれであるにしても、それぞれに従つてそれらと倫理的に同性な、また自我意識が倫理的に無性であることに従つてそれと倫理的に同性にしてかつ) 同種の果をあらしめる(潜勢力)(等流習気)とである。

次に、(2)結果としての変化しつつ生成するはたらきとは、(次のごとくである。すなわち)過去世において(倫理的に善性・悪性の現前識とともに)はたらいていた行為(善業、悪業)の(残した潜勢力が、現在世における衆生の世界内存在の根本に成熟する果報を生成させつづけてきたのであるが、そのような衆生の世界内存在の根本に成熟する果報を生成させる)活動可能状態(牽引)が終了(してしまつて死)するときに、(これまでに蓄積された、倫理的に無性なる衆生の世界内存在の)根本に成熟する果報をあらしめる潜勢力が(次の瞬間に新たな果報を生ずるべく)現勢化しはじめる、というそのことによつて、(新たな衆生の世界内存在の根本に成熟する果報として)アーラヤ識が、(いままでとは)別なる衆生類型(衆同分)のもとに生成することである。そうして、(このようにアーラヤ識が新たに生成しはじめるや、倫理的に同性にかつ)同種の果をあらしめる潜勢力が(次々の瞬間に新たな果を生ずるべく)現勢化しはじめる、というそのことによつて、(その新たな同種の果として、六種の知覚し思考する)現前識(六転識)と(自我への愛着などによつて)汚染された自我意識(染汚意)とが、アーラヤ識を根拠として生成していくことである。

しかも、このように(生成しつつ)あるときに、(六種の、知覚し思考する)現前識と(自我への愛着などによつて)汚染された自我意識は、アーラヤ識のうちに、(二種類の)潜勢力を蓄積して(その勢力を増大させて)いるのである。(すなわち、倫理的に)善性もしくは悪性なる

現前識（のばあい）は、（それらとは異なって倫理的に無性なる衆生の世界内存在の）根本に成熟する果報をあらしめる潜勢力と、（それと同時に、それらと倫理的に同性にしてかつ）同種の果をあらしめる潜勢力とを（アーラヤ識のうちに蓄積して、その勢力を増大させているの）である。そしてまた、（倫理的に）無性なる現前識と（本性からして倫理的に無性なる）汚染された自我意識（のばあい）は、（それらと倫理的に同性にしてかつ）同種の果をあらしめる潜勢力のみを（アーラヤ識のうちに蓄積して、その勢力を増大させているの）である。

### 三層の構造をもった識

さてさきに、「かの変化しつつ生成する（識）は、三重の層よりなる（構造をもつ）」と説いたのであるが、そもそもいまだその（ような構造をもった識）が知られていない。そこで、その（ような構造をもった識の）それぞれの層を教えるために、（本論の詩頌に）いう。

(1)（無始の時以来の過去世において、衆生の世界内存在が、倫理的に善性・悪性の現前識を現前させつつ行為をなしてきたのであるが、それらの行為の蓄積してきた潜勢力にもとづく、衆生の世界内存在の）根本に成熟する果報（異熟）と、(2)（自我および自体を）構想する意（思量）と呼ばれるものと、(3)（いまここに）対象を現象させている（知覚し思考する識）

（了別境識）とである。

(三 a b)

さきにいう三重の層よりなる（構造をもった）変化しつつ生成する（識）とは、

(1)（無始の時以来の倫理的に善性・悪性の行為にもとづいて、それらの果報として、衆生の世界内存在の）根本に成熟する果報と呼ばれるもの、

(2)（自我および自体を）構想する意と呼ばれるもの、

(3)（いまここに）対象を現象させている（知覚し思考する識）と呼ばれるもの、

である。それらのうちで、(1)（無始の時以来の過去世において）倫理的に善性・悪性の行為の（蓄積してきた）潜勢力が成熟して、（それらの行為の潜勢力が）活動可能になっていることによって生成していく果報が、（衆生の世界内存在の）根本に成熟する果報である。

(2)（自我への愛着などによって）汚染された自我意識が、（自我および自体を）構想する意である。（それは）常に不断に（自我および自体を）構想するという本質をもっているからである。

(3)眼などの六種（の認識能力）にもとづく（知覚し思考する）識が、いずれも（いまここに）対象を現象させている（識）である。（それらは、それぞれ（の認識能力）に従って、色と形などの対象を現前させているからである。

#### ア—ラヤ識とは何か

ところで、それら（三重の層よりなる識それぞれ）の本質的構造を詳論しなければ、それらは

理解されない。そこでどの（層の識）がどのような本質的構造をもつか、ということを経次に説かんとして（本論の詩頌に）論ずる。

それらのうちで（衆生の世界内存在の）根本に成熟する果報とは、アーラヤと呼ばれる識であつて、あらゆる（迷いの諸存在をあらしめる）可能性（種子）をふくんでいるのである。

(二 c d)

（この本論の詩頌について説明しよう。）「それらのうちで」とは、ここに直前に述べた三重の層よりなる変化しつつ生成する（識なるもの、それらのうちで）ということである。

「アーラヤと呼ばれる」とは、「アーラヤ識」という名をもったということであつて、ここにいう（衆生の世界内存在の）根本に成熟する変化しつつ生成する（識）とは、その（ような名をもつた）識にほかならないのである。この（本論の詩頌）において「アーラヤ」というのは、あらゆる迷いの諸存在をあらしめる可能性が存在している場所という意味である。アーラヤ、（すなわち、あるものを）内蔵する基体（という語）と、（あるものが）存在している場所（という語）とは同義異語である。あるいは（次のように説明してもよい。）あらゆる（迷いの）諸存在は、結果なる存在として、この（アーラヤ識の）うちにおいて、アーラヤ（内蔵）されている、すなわち一つの依存関係をもっている。また、その（アーラヤ識）は、原因なる存在として、あらゆる（迷いの）諸存在のうちにおいて、アーラヤ（内蔵）されている、すなわち一つの依存関係を



もっている。この（ように、あらゆる迷いの諸存在と相互にアーラヤし合っているという）意味においても、（この識は）アーラヤであるのである。

（次に）「識」とは、認識のはたらきをなしているということである。

「（衆生の世界内存在の）根本に成熟する果報」というのは、（衆生の世界内存在の三種の）存在類型（三界）であれ、（衆生の世界内存在の六種の）衆生類型（六趣）であれ、（衆生の世界内存在の四種の）出生類型（四生）であれ、（衆生の世界内存在の多種の）階級類型（種姓<sup>しゅじやう</sup>）であれ、（それらの）いずれ（の類型の衆生の世界内存在の根本）においてであるにしても、ともかく（過去世において）倫理的に善性・悪性の（現前識とともに）はたらいていた）行為（の蓄積した潜勢力）にもとづいて成熟するところの果報という意味である。

「あらゆる（迷いの諸存在をあらゆる）可能性をふくんでいる」とは、あらゆる（迷いの）諸存在をあらゆる可能性がそこにおいて存在している根拠であるという意味である。

アーラヤ識ははっきりとは認知されない対象のすがたをもって顕現する

もし（六種の知覚し思考する）現前識とは別に、アーラヤ識が存在するのであるならば、そうであるとするれば、その（アーラヤ識）が（どのような）対象（所縁）をもっている（か）、あるいは（どのような対象の）すがたをもって顕現している（か）（行相）、ということの説かなくては

ならない。その理由は、(いかなる識であれ) 識であるかぎり、対象がない、あるいは(対象の) すがたをもって顕現していない、ということとは、正しい道理ではないからである。(われわれも) けっして、その(ア－ラヤ識) が対象をもっていないとか、あるいは(対象の) すがたをもつて顕現していないとかと承認しているわけではない。そうではなくして、(そのア－ラヤ識は) はっきりと個々別々のものとしては判断されない(不可知) ような対象のすがたをもって顕現しているのである。そう(定義) する理由はこうである。ア－ラヤ識が現実に存在しているときには、二面をもっている。すなわち、(1) 主体的には、統合するはたらき(執受) として現象している。(2) 客体的には、はっきりと個々別々のものとしては判断されないようなすがたをもつて顕現する世界(器世間) として現象している。それらのうちで、主体的な統合するはたらきとは、(人間存在についてであれ、諸存在についてであれ、さまざまに) 構想された自体に執着することをあらしめる潜勢力(を介して、それらをはからう諸構想を統合するはたらき) と、(身体に) 分布している認識能力(有根身) という物質存在(色) と心理的諸存在(名) (を統合するはたらき) とである。

(このように) この(ア－ラヤ識) の対象は、きわめて微細で(はっきりとは認知しがたいの) あるから、(次のように本論の詩風に論ずる。)

そうして、この(ア－ラヤ識) は、はっきりとは認知されない統一するはたらきと地平とし

て現象しているのである。<sup>(10)</sup>

(三 a b)

(この本論の詩頌について説明しよう。) はっきりとは認知されない統一するはたらき(がはたらき)、そして、はっきりとは認知されない地平が現象しているのは、その(アーラヤ識という深い層)においてである。したがって、そのようなアーラヤ識が、(本論において)「はっきりとは認知されない統一するはたらきと地平として現象している」(といわれている)のである。

(1)「統一するはたらき」とは、統合するはたらきである。ところで、その(統合するはたらき)とは、人間存在などをはからう構想をあらしめる潜勢力と物質などの諸存在をはからう構想をあらしめる潜勢力とである。(そのような潜勢力が、まさしく統合するはたらきと呼ばれる理由は、こうである。アーラヤ識において)それら(の潜勢力)が(たしかに)存在しているからこそ、アーラヤ識が(それらの潜勢力を介して)人間存在などをはからう構想と物質などをはからう構想とを統合しているのである。しかも(そのような統合するはたらきが原因なる存在であること)によって、それらの構想を)結果なる存在として(統合して)いるのである。その意味において、それらの(構想をあらしめる)潜勢力が、(さまざまに)人間存在などをはからう構想と物質などをはからう構想とを統合するはたらきである、と説かれるのである。(そして、このアーラヤ識にもとづく統合するはたらきは)「そのものは、ここなるこれである」というように、個々別々にはっきりと認知するような(認知)によって(はっきりと認知されるわけではなくし

て、「はっきりとは認知されない」。したがって、その意味において、その（アーラヤ識）は、はっきりとは認知されない統一するはたらきをもっていると説かれるのである。

さらにまた、（アーラヤ識にもとづく）統合するはたらきとは、（いまここにある存在の）基体になつてゐる存在を統合するはたらきでもある。（いまここにある存在の）基体になつてゐる存在とは、迷いの自己存在のことであつて、（身体に）分布してゐる認識能力という物質存在と、心理的諸存在とのことである。したがつて、（ここにいう）統一するはたらきとは、その（よくな身体に分布してゐる認識能力という物質存在と、心理的諸存在と）を統合するはたらきであつて、（その身体に分布してゐる認識能力という物質存在と、心理的諸存在とが）いつも一緒に活動したり安息したりするという意味で共在してゐるといふことである。しかし、そのばあい欲望（があり、欲望の対象）のある世界内存在（欲界）と、（欲望がなくなつて純粹に）物質のみのある（禪定の）世界内存在（色界）においては、（身体に分布してゐる認識能力という）物質存在と、心理的諸存在との両者を統合するはたらきがあるが、（限りなく広い）物質もなくなった（禪定の）世界内存在（無色界）においては、心理的諸存在を統合するはたらきのみがある。物質を（物質として）とらえる（根本的な）欲望（色欲）がなくなつてしまつてゐることによつて、物質的な果報を成熟させるはたらきが生起しないからである。その（限りなく広い物質もなくなつた禪定の世界内存在）において、物質は（まづたくないのでは無いが）まさしく潜勢力の状態に

あるのであって、果報として成熟した状態にあるのではないのである。

そうして、この（身体に分布している認識能力という物質存在と、心理的諸存在とを）統合するはたらきも、「（そのものは）いまこなるこれである」というように、個々別々にはっきりと認知することはできない。したがって、その意味で（この統一するはたらきも）「はっきりとは認知されない」と説かれるのである。

(2) 「地平として現象している」とは、世界という（あらゆるものが共在している）場所として現象していることである。その（地平としての現象）も、はっきりと個々別々のものとしては判断されないような対象のすがたをもって顕現しつつ存在している。それゆえに、「はっきりとは認知されない」と説かれるのである。

「いったいどうして、はっきりと個々別々のものとしては判断されないような対象のすがたをもって顕現するような識が存在するのであろうか」という（ように論難するのである）ならば、（次のように）答えよう。（われわれの理論とは）異なった理論を主張する（彼ら経量学派の）人にとって、（次のようなばあいについては）この（ように論難されるの）は同じことである。（すなわち、識のきわめて深い層にある楽・苦などの感情や、概念を構想するはたらきもふくめて）すべてが滅し尽きてしまった定心（滅尽定）などの諸段階にあるばあいについては、「いったいどうして、はっきりと個々別々のものとしては判断されないような対象のすがたをもって顕

現するような識が存在するのであるか」と論難されるのは、同じなのである。実際、(識のきわめて深い層にある樂・苦などの感情や、概念を構想するはたらきもふくめて)すべてが滅し尽きてしまった定心などの諸段階においても、識がまったく存在しないと理解することはできないのである。(そのようなことは)理論的にも矛盾しているし、經典の教えるところとも矛盾しているからである。

#### アーラヤ識と一体になっている心理的諸存在

(上に二c dにおいて)「それらのうちで(衆生の世界内存在の根本に成熟する果報とは)アーラヤと呼ばれる識であつて」と説かれたのであるが、(それがこのようにアーラヤと呼ばれる識であるとすれば)識なるものは、必ずや(さまざまな)心理的諸存在(心所)と一体になつてはたらいっている(相應)のである。したがつて、(次のことが)どうしても説かれなくてはならない。「その(アーラヤ識)は、どのような心理的諸存在と、また何種類の心理的諸存在と一体になつてはたらいっているのであるか。しかも(そのアーラヤ識は)それら(の心理的諸存在)と常に恒常的に一体になつてはたらいっているのであるか。それとも(そうでは)ないのであるか」と。そこで、それについて(本論の詩頌に)いう。

(そのアーラヤ識には)常に恒常的に、(1)様相把握(触)、(2)思惟(作意)、(3)情(受)、(4)概

念的構想(想)、(5)意思(思)(という、あらゆる識のあらゆる対象においてはたらいっている心理的諸存在)が随伴している。(三c d)

(この本論の詩頌について説明しよう)。「常に恒常的に」というのは、アーヤ識が存在するかぎり、そのかぎり(そのアーヤ識には)、これら(1)様相把握、(2)思惟、(3)感情、(4)概念的構想、(5)意思と呼ばれる五種類の、あらゆる識のあらゆる対象においてはたらいっている(心理的)諸存在(遍行法)が随伴している、というのである。

(本論において)「情」というのは、感情のことである。

さて、それら(あらゆる識のあらゆる対象においてはたらいっている心理的諸存在)のうちで、(1)「様相把握」とは、(認識される対象と、認識能力と、認識する識という)三つ(の条件)が共在しているときに、(いまここにある対象が樂なる感情によって感ぜられる様相をもつか、苦なる感情によって感ぜられる様相をもつか、などに対応して)認識能力(も、それぞれの感情を生ぜしめる様相をもつか、いまここにおいて、それ)がどのような様相をもつかを確定することである。(様相把握は)感情が生ずるための根拠になるという機能あるものである。

(この定義を少しく説明しよう。ここで(三つ(の条件)というのは、認識される対象と、認識能力と、認識する識の三つのことである。

三つ(の条件)が共在しているとは、(認識される対象と、認識能力という)原因によって

(認識する識という)結果が生じているという関係にありつつ、それら(三つの条件)が一緒に存在していることである。

このような(三つの条件が共存する)ことがあるときには、まったくそれと同時に楽なる感情(が生ずるか)、苦なる感情(が生ずるか)などに従って、認識能力がそれぞれの(感情を生ぜしめる)様相をもつのであるが、その(認識能力のもつそれぞれの様相)に対応して、認識される対象についても、楽なる感情によって感ぜられる様相をもつか、苦なる感情によって感ぜられる様相をもつかなどということが確定される。その(ような認識される対象の様相について確定すること)が様相把握なのである。

ところで、その(認識能力)がもつ様相とは、認識能力に起こっているある状態のことであるが、その(ような状態がある)ことによって、(いまここにある認識能力が)楽なる感情を生ぜしめるはたらきをなしていたり、あるいは苦なる感情を生ぜしめるはたらきをなしていたりなどすることになっているのである。

さて、(そのような認識される対象の様相についての確定が)様相把握と呼ばれる理由は、こうである。(すなわち、認識される対象の様相について確定することである)様相把握は、(それが)認識能力にある様相に対応していることによって、(なんらかの)認識能力を把握している、あるいはその(対象についての様相把握)を認識能力が把握している(といえるところがある)



からである。したがって、(様相把握はこのように) 認識される対象の様相について確定することを本性とするものであるにもかかわらず、(上の定義においては) 認識能力がどのような様相をもつかを確定することであると説かれたのである。

この(様相把握に固有の)機能は、感情が生ずるための根拠になるということである。その理由は、次のように經典に説かれているからである。「樂なる感情によって感じられる(対象についての)様相把握が条件となつて、樂なる感情(を感ずること)が生ずるのである……」と。

(2)「思惟」とは、心の動きを(ある対象に向かつて)専一ならしめること(心一境性)である。(ある対象に向かつて)専一ならしめるとは、(その対象に向かつて)ひたすら集中させることであつて、そのようにするからこそ、(その)対象が心にありありと現前してくるのである。

ところで、この(思惟)は、(ある)対象において心を固定させるという機能あるものである。ここで、心を固定させるというのは、その同一の対象に向かつて、常にくりかえしくりかえし心をひきつけていくことである。ただし、このように(思惟の)機能を定義するのは、(禪定には)いつている人々の思惟、すなわちその世界内存在においては)同様な心が次々に相續して生成していつて、(一つの)定まった対象をもちつづけているということによって特徴づけられた思惟に關してであつて、(いかなる衆生にも存在する)一瞬一瞬に(心とともに)はたらいいてところの(思惟)に關してではない。というのは、その(ような一瞬一瞬に心とともに)はたらいいて

いるような思惟)は、そのときそのときの瞬間においてのみ機能をなしているのであって、次の瞬間には(もはや同じ機能を)なしていないから(上述のように定義することができない)である。

(3)「感情」とは、(樂・苦などを)經驗すること(領納)を本性としている。そうしてそれは、いまここにある対象が歡喜をもたらずものであることをこの身体において經驗しているか、苦惱をもたらずものであることをこの身体において經驗しているか、これらのいずれの様相とも無關係なものであることをこの身体において經驗しているかという區別に従って、三種類である。(すなわち、それぞれ)樂なる(感情)と、苦なる(感情)と、樂でもなく苦でもない(感情)の三種類)である。

しかしながら、次のように考える人々がある。「經驗するというのは、人々が(過去世において)淨らかな行為、あるいは淨らかでない行為をなしたことにともづいて成熟する果報をそれぞれ經驗することである。そのばあいには、淨らかな行為をなしたことにともづいて成熟する果報が樂なる感情であり、淨らかでない(行為をなしたことにともづいて成熟する果報)が苦なる(感情)であり、(淨らかであると淨らかでないとの)両方(の行為をなしたことにともづいて成熟する果報)が樂でもなく苦でもない(感情)である」と。

これについて(反論するならば、こうである。)淨らかな行為、あるいは淨らかでない行為を

なしたことにともづいて成熟する果報とは、アーラヤ識にほかならない。(したがって) 真実の意味においては、淨らかな行為、あるいは淨らかでない行為をなしたことにともづいて成熟する果報(といえるの)は、その(アーラヤ識)と一体になってはたらいっている平静なる(樂でもなく苦でもない感情)のみである。しかしながら、日常的な言語表現によっていうのであれば、樂なる(感情)と苦なる(感情)が、(善業、あるいは悪業をなしたことにともづいて) 成熟する果報であるともいえるのである。(それら樂なる感情と苦なる感情も) 善業、あるいは悪業をなしたことにともづいて成熟する果報(であるアーラヤ識)からこそ生ずるからである。

さて、ここにおいて樂なる經驗とは、それが生じているときには、終わってほしくないという欲求が起り、(それが) なくなったときには、もう一度そうなってほしいという欲求が起るところのものである。苦なる經驗とは、それが生じているときには、終わってほしいという欲求が起り、(それが) なくなったときには、もう二度とそうなってほしくないという欲求が起るところのものである。樂でもなく苦でもない(經驗)とは、それが生じているときにも、それがなくなったときにも、いずれ(の欲求)も起らないところのものである。

(4) 「概念的構想」とは、いまここにある対象のそれぞれをそれぞれとして理解させる概念を構成することである。(この定義について説明すると、) いまここにある対象とは、いまここに知覚され思考されている対象のことである。(そのような、いまここにある対象の) それぞれをそれ

それとして理解させる概念とは、その（いまここに有る対象）に特徴的な性質のことであつて、（これは）青いものであるとか、（これは）黄色いものであるとかというように、いまここに知覚され思考されている対象のそれぞれを、それぞれとして確定するような要素のことである。その（ような、それぞれをそれぞれとして理解させる概念）を構成することとは、これは青いものであつて、黄色いものではないというようにはつきりと（概念を）確定することである。

(5)「意思」とは、心をはたらかせる行為のことであつて、心のはたらきをして運動させることである。その（ような意思）があるときにこそ、心のはたらきは、知覚され思考される対象の方向へと運動するかのように見える。あたかも磁石があることによって、鉄が運動するがごとくである。

アーラヤ識にはどのような感情があり、どのような倫理的性格があるか

ところで、感情といつても、三種類（の感情）がある。(1)樂なる（感情）と、(2)苦なる（感情）と、(3)樂でもなく苦でもない（感情）とである。また、（心理的）諸存在も四種類である。

(1)（倫理的に）善性なる（心理的諸存在）と、(2)（倫理的に）悪性なる（心理的諸存在）と、(3)（倫理的に）無性であつてかつ（根本無知などにも）覆われていない（心理的諸存在）（無覆無記）と、(4)（倫理的に）無性でありながら、（根本無知などには）覆われている（心理的諸存在）

(有覆無記)とである。

さて、アーラヤ識については、「常に恒常的に」情(が随伴している)「というように、(どの感情であるかを限定することなく、感情)一般について説いたのであるが、(それが)三つの感情のうちどの感情であるかが知られていない。そして、さらに同様に、その(アーラヤ識そのもの)が(倫理的に)善性であるのか、(倫理的に)悪性であるのか、(倫理的に)無性であってかつ(根本無知などにも)覆われていないのか、それとも(倫理的に)無性でありながら、(根本無知などには)覆われているのか、ということも知られていない。そこで、それについて(本論の詩頌に)いう。

その(アーラヤ識)と一体になって存在している感情は、まったく平静(なる感情)(捨)であって(楽でもなく苦でもなく)、そうしてその(アーラヤ識そのもの)は(倫理的に)無性であってかつ(根本無知などにも)覆われていないのである。(四 a b)

(この本論の詩頌について説明しよう。」「その(アーラヤ識)と一体になって存在している」というのは、ほかならぬアーラヤ識であることが、文脈からして理解される。(そのアーラヤ識こそが、この本論の)主題になっているからである。

「(その)アーラヤ識と一体になって存在している感情」は、まったく平静(なる感情)のみであって、楽(なる感情)でもなければ、苦(なる感情)でもない。これら(楽なる感情と苦なる

感情と)は個々別々のものとして判断されるような対象のすがたをもって顕現している(のに対して、アーラヤ識は個々別々のものとしては判断されないような対象のすがたをもって顕現している)からである。そしてまた、(ある人々は、次のような理由をも述べている。「これら樂なる感情と苦なる感情は、それぞれ)欲望(貪)と憎悪(瞋)(という根本の煩惱と一体になってはたらくこと)によって、それら)の潜勢力を次々に蓄積して(その勢力を増大させて)いる(が、アーラヤ識は、それらの潜勢力をひたすら受容して内蔵しているのみである)からである」と。

そうして、それ、すなわちアーラヤ識は、「(倫理的に)無性であつてかつ(根本無知などにも)覆われていない」というように、(アーラヤ識が)主題になつてゐる(こと)によって、この文脈が理解される)のである。この(定義)において、「(根本無知などにも)覆われていない」ということばは、(根本無知などに)覆われているのではないというように限定する意味をもつ。「(倫理的に)無性であつて」ということばは、(倫理的に)善性であるのでもなく悪性であるのでもないというように限定する意味をもつ。(そのうち)「(根本無知などにも)覆われていない」というのは、(こうである。すなわちアーラヤ識は、たしかにあらゆる迷いの諸存在をあらゆる根拠ではあるが、それがあつてのままにアーラヤ識として明らかになるのは、まさしく根本無知などがなくなつてしまつて、あるがままの如性をさとしたところにおいてである。したがつて、アーラヤ識そのものは、自我および自体を)構想する自我意識に存在する、非本来的に(偶来)

付着した諸煩惱によって覆われていないことによって（根本無知などにも覆われていないというの）である。また、「（倫理的に）無性であつて」というのは、（こうである。すなわち、アーラヤ識とは、過去世に善業、あるいは悪業をなしたことにともづいて）成熟する果報にほかならない。したがつて、（そのように）成熟する果報については、（倫理的に）善性であるとも（倫理的に）悪性であるとも性格づけることがないからである。

様相把握などについても、同様である。

（四c）

（これまで述べてきたように）アーラヤ識は、（過去世において善業、あるいは悪業をなしたことにともづいて）成熟する果報であつて、それ以外の何者でもない。それは、はっきりと個々別別のものとしては判断されないような対象のすがたをもつて顕現しているし、常に恒常的に様相把握など（の心理的諸存在）が随伴している。そうして、それと一体になって存在している感情はまったく平静であつて、（樂でもなければ苦でもなく、それは倫理的に）無性であつてかつ（根本無知などにも）覆われていない。それと同様に、（そのアーラヤ識と一体になってはたらいている）様相把握など（の心理的諸存在）も、（過去世において善業、あるいは悪業をなしたことにともづいて）成熟する果報であつて、それ以外の何者でもない。それは、はっきりと個々別別のものとしては判断されないような対象のすがたをもつて顕現しているし、常に恒常的にそれ自身を除外して、他の四種（の心理的諸存在）、およびアーラヤ識が随伴している。そうして、

それらと一体になって存在している感情はまったく平静であつて、（樂でもなければ苦でもなく、それらは倫理的に）無性であつてかつ（根本無知などにも）覆われていないのである。それは、アーラヤ識そのものと同様に、そうであるのである。そうである理由は、（いうまでもなく、こうである。すなわち、過去世において善業、あるいは悪業をなしたことにともづいて）成熟する果報（であるアーラヤ識）と一体になってはたらいっている（心理的諸存在）が（そのように）成熟する果報以外のものであることはありえないからである。また、はっきりと個々別々のものとしては判断されないような対象のすがたをもつて顕現している（アーラヤ識と一体になってはたらいっている心理的諸存在）が、はっきりと個々別々のものとして判断されるような対象のすがたをもつて顕現することもありえないのである。これら以外（の諸特徴）についても、同様に説明することができる。

### アーラヤ識の生々流転と止滅

ではいったい、そのアーラヤ識は、一元的なる存在にして（そのときそのときに）個々別々の存在として存在することもなく、迷いの存在が生々流転して存在するかぎり、（それらの根底に）存在しつづけているのであるか、それとも（それ自身も瞬間瞬間に、生じては滅し生じては滅しつづ、次から次へと）同類の存在が相続して生成していくのであるか（ということが問われるで



あるうが)、いうまでもなく、その(アーラヤ識)は、一元的なる存在にして(そのときそのとき)個々別々の存在として存在することもなく、存在しつづけているのでもない。(そのアーラヤ識は)瞬間瞬間に、生じては滅し生じては滅する存在であるからである。その(ように存在しつづけているの)ではなくして、

そうして、その(アーラヤ識)は、生々流転しつづ存在する。あたかも河川(暴流ばうりゅう)のごとくである。  
(四c d)

22 「そうして、その(アーラヤ識)は」とは、ほかならぬアーラヤ識であることが、文脈からして理解される。

さて、ここ(の本論の詩頌)において、「生々流転しつづ」とは、因(の瞬間の存在が滅する)と(同時に)果(の瞬間の存在)が相続して断絶することなく生起していくことである。「河川」と一般にいわれるものは、ある大きさの水量の水が流れていく流水を意味するが、そこにおいて(一瞬)前にあった(流水)と(一瞬)あとにある(流水)とが、まったく区別がつかないのである。そもそも河川なるものは、藁草や棒きれや牛糞などを漂流させつづ流れていくのであるが、まさしくそのように、アーラヤ識も、(不定数の未来生の迷いの存在に)福果をもたらす行為(福業)と、(不定数の未来生の迷いの存在に)禍果をもたらす行為(非福業)と、(どの迷いの存在における果であるかが)定まった果をもたらす行為(不動業)とにもとづく諸潜勢力によって

さまざまに濁ったまま、様相把握や思惟など（の心理的諸存在）を漂流させつつ、生々流転しつづけて中斷することもなく、迷いの存在が生々流転して存在するかぎり、存在しつづけるのである。

このように、かく生々流転しつづ存在しつづけるその（アーヤ識）は、いかなる修行道の位において止滅してしまうのであるか、という（ように問うのである）ならば、答える。

その（アーヤ識）が止滅してしまうのは、阿羅漢という最高の聖者の存在においてである。

(五a)

では、「阿羅漢という最高の聖者の存在」とは、そもそもなんであるか。その存在を体得していることによって、阿羅漢という最高の聖者と呼ばれるところのものである。では、何を体得していることによって、阿羅漢という最高の聖者と呼ばれるのであるか。（阿羅漢という最高の聖者と呼ばれるのは、(1)あらゆる迷いの存在が苦であることを知り、(2)あらゆる迷いの存在を生成するはたらきがなくなり、(3)あらゆる迷いの存在が滅してしまっていることをいまここにさとり、(4)あらゆる迷いの存在を滅しゆく修行道をあますところなく実践してきたことによって、いまやあらゆる迷いの存在の潜勢力も）滅し尽きていることをさとる知（滅尽智）と、(1)もはやこれより以上に、あらゆる迷いの存在が苦であることを知らなければならぬこともなく、ないし(4)もはやこれより以上に、あらゆる迷いの存在を滅しゆく修行道をあますところなく実践せねばなら

ないこともないとさとることによって、もはやいかなる迷いの存在も生じないことをさとする知（無生智）、（このような二知）を体得していることよってである。（そうしてさらに、そのような二知を体得している存在が、阿羅漢という最高の聖者の存在であるゆえんは、こうである。）すなわち、そのような（二知を体得している）修行道の位において、アーラヤ識を根拠として存在しつづけていた、迷いの存在の有限性（そとじゆう 鈍重）があますところなくなってしまうことよって、アーラヤ識（そのもの）が止滅してしまうのである。そうして、まさしくその（ように、アーラヤ識が止滅してしまったところ）こそが、（古来の阿毘達磨の哲学者たちのいう）阿羅漢という最高の聖者の位にほかならないのである。

以上において、（衆生の世界内存在の）根本に成熟するところの、変化しつづ生成する（識）をば、詳細に分析して論じたのである。

### 自我意識とは何か

ところで、つづいて、（自我および自体を）構想する意と呼ばれる第二の変化しつづ生成する（識）について、（本論の詩頌に）論ずる。「その（アーラヤ識）がはたらきの根本条件（しよえ 所依）に（なり、対象に）なることよって、（自我意識と名づけられる識が）存在している」と。

ところで、眼よって知覚する識などのばあいであれば、眼という知覚能力などがはたらきの

根本条件であり、色や形などがいまここに知覚されている対象であることが、広く一般的に承認されている。しかしながら、(自我への愛着などによって)汚染された自我意識については、何がたらしきの根本条件であつて、何がいまここに構想されている対象であるか、ということが、それら(眼によって知覚する識など)と同様に、広く一般的に承認されているというわけにはいかない。しかも、(その汚染された自我意識が、ともかく)識であるかぎり、はたらきの根本条件をも、いまここに構想されている対象をも必要としないということは、ありえないのである。それゆえに、汚染された自我意識について、(何が)はたらきの根本条件(であり)、(何が)いまここに構想されている対象(であるか)を理解させるために、そしてまた、(自我意識ということばの)語義解的語源論を理解させるために、(本論の詩頌に)いう。

その(アーラヤ識)がはたらきの根本条件になり、その(アーラヤ識)がいまここに構想されている対象になることによつて、自我意識と名づけられる識が存在している。(それは、自我および自体を)構想する意という本質あるものである。(五 b c d)

(この本論の詩頌について説明しよう。)[その(アーラヤ識)がはたらきの根本条件となることによつて、存在している]といううちで、「その(アーラヤ識)が」ということばがアーラヤ識を意味していることは、文脈からして明らかである。(そこで、この句をさらに説明すれば、)アーラヤ識は、その(汚染された自我意識)をあらしめる潜勢力を蓄積している存在根拠である。

したがって、（その意味で）その（アーラヤ識）がはたらきの根本条件となつて、（その汚染された自我意識が）存在しているのであるが、（ここで存在しているということは）、同類（の汚染された自我意識）が（瞬間から瞬間へと）相續して生成していくという意味である。あるいはまた、（次のように理解してもよい。衆生の世界内存在の三種の）存在類型のうちのいずれに、そして（衆生の世界内存在の九段階の）禪定段階（九住）のうちのいずれにおいて、アーラヤ識が（過去世における善業、あるいは悪業の果報として）成熟するかに従つて、その汚染された自我意識も、まったく同じ存在類型において存在し、まったく同じ禪定段階において存在するのである。したがって、その（アーラヤ識という存在根拠）と常に一体に合体して存在しているという意味で、その（アーラヤ識）がはたらきの根本条件となる（のであり、そうである）ことによつて、（その汚染された自我意識が）存在しているのである。

「その（アーラヤ識）がいまここに構想されている対象になる」とは、アーラヤ識がいまここに構想されている対象になる、ということにはかならない。（汚染された自我意識は、）身体がいまここに実在する（自我である）ととらえる根本觀念などと一体になつてはたらいっていることによつて、（そのアーラヤ識こそが）私（という自我）である、（そのアーラヤ識こそが）私（という自我）の所有する（存在）であるというように、アーラヤ識をこそ、いまここの対象として構想しているからである。

そうだとすれば、(その同じアーヤ識は、汚染された自我意識が) 生ずるためのはたらきの根本条件である心(でもあり)、そして(その同じアーヤ識が) その(汚染された自我意識) によっていまここに構想されている対象(でもあるということになるが、それらはたらきの根本条件と、いまここに構想されている対象と) がまったく同一であるというようなことが、いったいどうしてあるのか。(この論難に反論するならば、こうである。) ある人々は、その(汚染された自我意識が存在すること) を承認しようとしな(からこそ、このように反論する)のであるが、(しかし、それは) 彼らにとつて(次のことが容認されているの)と同様である。(すなわち) ある特定のばあい(たとえばそのときそのときの直前に滅した識を觀じつつ修行するばあい)には、その(直前に滅した識がはたらきの根本条件となり、それ)にもとづいて思考する(現前)識が生ずるのであるが、まさしくその(同じ直前に滅した識)が、いまここに思考されている対象にもなることによつて、その(思考する現前識)は生じているのである。(したがつて、このばあいにも、その直前に滅した識がはたらきの根本条件でもあり、またいまここに思考されている対象でもあつて、アーヤ識のばあいと同一である。)

「自我意識と名づけられる識」というのは、自我意識という名前、すなわち名称をこの識がもつているということであるが、その(ような自我意識と名づけられる識)は、アーヤ識がはたらきの根本条件となり、その同じ(アーヤ識)がいまここに構想されている対象となることによ

って存在しているのである。「自我意識と名づけられる」というこの（ことば）によって、アーヤ意識でもなく、知覚し思考する現前識でもないというように限定するのである。

ところで、その（汚染された自我意識）はいかなる本質をもつか、という（ように問うのである）ならば、（次のように本論の詩頌に）論じている。「それは、自我および自体を）構想する意という本質あるものである」と。このように（それは、自我および自体を）構想する意（マナナ）という本質あるものであるゆえに、自我意識（マナス）であるというように語義解釈的語源論を述べているのである。

### 自我意識にともなう心理的諸存在

（このように汚染された自我意識は）識（の一種）であるのであるから、当然のこととして、その（汚染された自我意識）は、さまざまな心理的諸存在と一体になってはたらいっているのではなくてはならない。ところが、次のようなことがいまだ知られていない。すなわち、このような心理的諸存在のうちのどのような本性のものと一体になってはたらいっているのであるか、どれだけの種類のものと（一体になってはたらいっている）であるか、あるいはどれだけの時間のあいだ（一体になってはたらいっている）であるか。そこで、そのことについて（本論の詩頌に）論ずる。

(その汚染された自我意識は) 四種類の (倫理的に) 無性でありながら、(根本無知などに) 覆われている諸煩惱とこそ、一体になって存在している。しかも、常に恒常的である。

(六 a b)

(この本論の詩頌についていささか説明すれば、こうである。) 心理的諸存在なるものは、二種類である。諸煩惱であるものと、そうではない他のものである。(この本論の詩頌に) 「諸煩惱」というのは、そうではない他のものではないというように限定するためにいうのである。

さらにまた、諸煩惱というのにも六種類があるが、それらすべてと一体になってはたらいっているのではない。それゆえに、「四種類の」というのである。

「一体になって存在している」というのは、一体になってはたらいっているということである。さらにまた他方で、諸煩惱は二種類にも分類される。(倫理的に) 悪性なる (諸煩惱) と、(倫理的に) 無性でありながら、(根本無知などには) 覆われている (諸煩惱) とである。(この本論の詩頌に) 「(倫理的) に無性でありながら、(根本無知などには) 覆われている」というのは、(倫理的に) 悪性なる (諸煩惱) ではないというように区別するためにいうのである。というのは、(倫理的に) 悪性なる (諸煩惱という表層の心理的諸存在) が、(根本無知などのみに) 覆われている (深層の自我意) 識と一体になってはたらく、ということとはありえないのである。

「(根本無知などには) 覆われている」というのは、(根本無知などによって) 汚染されているか



らである。

「(倫理的に) 無性でありながら」というのは、(倫理的に) 善性であるとも(倫理的に) 悪性であるとも性格づけることがないからである。

「常に恒常的に」というのは、あらゆるときにおいて、ということである。(その汚染された自我意識が) 存在しているかぎり、そのかぎり、それら(四種類の倫理的に無性でありながら、根本無知などには覆われている諸煩惱)と一体になってはたらいっているからである。(以上においては、「四種類の倫理的に無性でありながら、根本無知などには覆われている諸煩惱」というように、それらの諸煩惱) 一般について論じたのであるから、個々別々には(それぞれがなんであるか) 知られていない。というわけで、個々別々に(それぞれがなんであるかを) 論ずる。

(それら四種類の諸煩惱とは、それぞれ) (1)自我をとらえる根本観念と、(2)自我をとらえる無知蒙昧(我癡)と、(3)自我についてあれこれ思いつづける高慢(我慢)と、(4)自我をとらえて離さない愛着(我愛)という名称で呼ばれる。

(a c d)

(1)「自我をとらえる根本観念」とは、根本的な所有(欲の対象)である迷いの個体存在(を、あるがままに移ろいゆく存在、苦悩に満ちた存在などとしてさとらないこと)によって、それら) 対して、(それは) 自我そのものである、(あるいは自我に所有されたものである、など) というようにとらえる根本観念である。(広く一般に承認されていることばでいえば) 身体がいまこ

ここに実在する（自我である）ととらえる根本観念ということである。

(2) 「無知蒙昧」とは、（真理をさとる知がないことによって）知らないということである。（したがって）「自我をとらえる無知蒙昧」とは、（自我が存在するのではなく、移ろいゆき、苦悩に満ちた迷いの存在が存在するのみであることなどをさとる知がないことによって）自我（のあるがままの真理）について知らないということである。

(3) 「自我についてあれこれ思いつづける高慢」とは、自我をこそ、いまここにある対象としてあれこれと構想する高慢である。（広く一般に承認されていることばでいえば）いつも自我があると思いつづける高慢ということである。

(4) 「自我をとらえて離さない愛着」とは、自我を対象としてどこまでも執拗に求めていく愛着である。（広く一般に承認されていることばでいえば）自我を愛してやまない愛情ということである。

さて、人が、(2)ア－ラヤ識そのもの（が、移ろいゆき、苦悩に満ちている等々であって、さきに論じたような構造をもっているというあるがままの眞実）についてまったく無知蒙昧であるときには、(1)ア－ラヤ識について、（それが）自我であることとらえる根本観念を起こしている。

(3)いつも自我があると思いつづける高慢とは、（そのように）自我をとらえる根本観念があることとによって、心が（いつのばあいにも）「私は……」「私は……」というように）慢心すること

ある。そうして、(4)自我をとらえて離さない愛着とは、以上のような三種（の自我をとらえる心理的諸存在）があるときに、このように自我であるとかたくなに構想されている存在をあくことなく求めていく愛執である。さらに（次のような詩頌によって、要約して）論じてもいる。

いったいに自我意識なるものは、（自我および自体を）構想する意という本質をもつものであって、次のような四種類（の心理的諸存在）によってすっかり汚染されている。(2)（自我および自体をとらえる）根本無知と、(1)自我をとらえる根本觀念と、(3)いつも自我があると思いつづける高慢と、(4)（衆生の世界内存在をあらしめる根本の）愛着とである。

ところで、（このような）汚染された自我意識（が、そもそも存在するということは、次のような事実によって論証される。すなわち、自我意識）こそが、（倫理的に）善性なる心があるときにも（倫理的に）無性なる心があるときにも、常に恒常的に「私は……」ととらえる意識があることの存在根拠であり、常に恒常的に、（このような、もともとなしものがある）と倒錯して構想する（日常の認識（顛倒））にもとづくさまざまな表象をあらしめるはたらきであるのである。<sup>(1)</sup>

ところで、（さらにつづけて説明しよう。）これら（四種類の）自我をとらえる無知蒙昧などの諸煩惱は、自我意識（そのものがそうであるの）と同様に、九段階の禅定段階（のいかなるところ）において（も）存在する。（そして、それぞれの段階において固有の様相をもつ。）しかしな

がら、ここ（の本論の詩頌）においては、（これらの諸煩惱）一般について論述しているゆえに、次のことが知られていない。（自我意識が、これら四種類の諸煩惱と一体になってはたらいいてるとき）それ自身（と同じ）禅定段階の様相ある（諸煩惱）とのみ一体になってはたらいいてるのであるか、それともそれ以外の禅定段階の様相ある（諸煩惱）とも（一体になってはたらいいてるの）であるか。そこで、それについて（本論の詩頌に）論ずる。

（自我意識は）どの段階に生まれるかに従って、それぞれの段階に固有の様相ある（これら四種類の諸煩惱）と（のみ、一体になってはたらいいてるの）である。 (七a)

「どの段階に生まれるかに従って」とは、どの段階に生まれるかに従って、ということである。

「それぞれの段階に固有の様相ある」というのは、（衆生の世界内存在の三種の存在類型のうち（の）どの存在類型に生まれているか、あるいは（九段階の禅定段階のうち（の）どの禅定段階に生まれているかに従って、それぞれの存在類型の様相ある、またそれぞれの禅定段階の様相ある（諸煩惱）とのみ、（自我意識は）一体になってはたらくのであって、それ以外の存在類型の様相ある（諸煩惱）、あるいはそれ以外の禅定段階の様相ある（諸煩惱）と（一体になってはたらく（の）ではない。

それでは、（いったい自我意識と一体になってはたらく心理的諸存在としては、これら）四種

類の諸煩惱のみがあるのであるか（と問うのであれば）、そうではない、と答えて（次のように）論ずる。

そして、（自我意識は）それら以外の様相把握なども（一体になってはたらくの）である。

（七b）

（ここの本論の詩頌に「自我意識はそれら以外の様相把握なども」というのは）「一体になってはたらくのである」というように文脈がつづいていくのである。

「そして」ということばは、（ここでは二つ以上の事物を）並列する意味である。

「様相把握など」というのは、様相把握と思惟と感情と概念的構想と意思と、ということである。このようにいう理由は、これら五種の（心理的）諸存在は、あらゆる識のあらゆる対象においてはたらくしていることによって、あらゆる識と一体になってはたらくからである。（自我意識は）これら（の心理的諸存在と一体になってはたらくしているばあいにも、（自我意識が）どの存在類型や禅定段階に生まれているかに従って、それぞれに固有の様相ある（心理的諸存在）のみと一体になってはたらくのであって、それ以外の存在類型や禅定段階の様相ある（心理的諸存在）と（一体になってはたらくの）ではない。

あるいはまた、「それら以外の」という語は、（以上に述べたように、四種の諸煩惱以外のという意味に解釈するのではなく）根本の（アーラヤ）識と一体になってはたらく（様相把握など）

ではない、(したがって、それら以外の) というように限定する意味である(と解釈してもよい)。その理由はこうである。根本の(アークヤ)識において(一体になつてはたらきつつ)存在する様相把握などは、(倫理的に)無性であつてかつ(根本無知などによつて)覆われてもいない。しかし、それに対して(この)汚染された自我意識において(一体になつてはたらきつつ)存在する(様相把握など)は、自我意識(そのもの)と同様に、(倫理的に)無性でありながら、(根本無知などによつては)覆われているからである。

### 自我意識の止滅

ところで、もし(このように)その汚染された自我意識が、(倫理的に)善性なる心の状態においてであれ、(煩惱で)汚染された心の状態においてであれ、あるいは(倫理的に)無性なる心の状態においてであれ、いささかも変異することなく、(まったく一様に)存在しつづけるとするならば、そうだとすると、その(汚染された自我意識)がすっかり止滅してしまうことはない。そうして、その(汚染された自我意識)がすっかり止滅してしまふこととはなうして解脱して自由になることがあるうか。したがって、どうしても、解脱して自由になることすらも存在しない、という誤つた結論が帰結せざるをえないことになる。

(このように反論するのであるならば、答える。)そのような誤つた結論が帰結することはない。

このようにいう理由はどうしてもであるか。(それは、次のごとくである。)

その(汚染された自我意識なるもの)は、(1)阿羅漢と呼ばれる最高の聖者には存在しない。そうして、(2)識のきわめて深い層にあるまったく平静なる感情や、概念的構想もふくめて)すべてが滅し尽きてしまった定心においても、また、(3)世間的存在を超越した修行道(出世問道)においても、存在しないのである。(七b c d)

(この本論の詩頌について説明しよう。)はじめにまず、(1)阿羅漢と呼ばれる最高の聖者には、汚染された自我意識はまったく存在しない。あますところなく煩惱が放棄(断)されてしまっているからである。そのことを説明すればこうである。その(汚染された自我意識)が(完全に)放棄されてしまうのは、いままさに阿羅漢と呼ばれる最高の聖者の存在を体得しようとする、無障害になっていくような実践道においてであって、(それより以前においてではない。)その(汚染された自我意識)生々流転する存在の最高段階において禅定を修行実践することによって、(その段階においても残存している)諸煩惱が放棄される(とともに、それら)と同様に、(放棄されるの)である。(かくして、その汚染された自我意識は、)阿羅漢と呼ばれる最高の聖者の位においては、その他の諸煩惱(がまったく存在しないの)と同様に、まったく存在しないのである。

次には、(2)いかなる(知覚し思考する現前識)もない禅定世界(の安らぎ)を喜ぶ欲望をも超

脱してしまつて、もはや迷いの存在に再生することもなくなった聖者（不還）が、（識のきわめて深い層にあるまったく平静なる感情や、概念的構想もふくめて）すべてが滅し尽きてしまつた定心を体得するとき、（この）すべてが滅し尽きてしまつた定心の段階においてもまた、（汚染された自我意識は）止滅してしまふのである。というのは、（世間的存在を超越した）修行道によつてこそ、（その）すべてが滅し尽きてしまつた定心を体得するのであるから、（その世間的存在を超越した）修行道（において、汚染された自我意識が止滅してしまふの）と同様に、（この定心においても、それが止滅してしまふの）である。しかしながら、（その）すべてが滅し尽きてしまつた定心から出定するときには、ふたたびアーラヤ識が存在根拠となつて、（汚染された自我意識は）存在するようになるのである。

（ここの本論の詩頌に）「また、(3)世間的存在を超越した修行道においても、存在しないのである」といううちで、「世間的存在を超越した」ということは、世間的存在ではないというように限定する意味をもっている。世間的存在であるかぎり、いかに修行道を実践していようと、もとのとおり、汚染された自我意識は存在しつづけているのである。（人間存在には）自我がないという真理を直観（して世間的存在を超越）することこそ、自我をとらえる根本觀念を滅亡させる対治であるから、世間的存在を超越した修行道において、（汚染された自我意識が）存在することはありえない。滅亡すべき障害と滅亡させる対治とが（同一のところ）同時に存在する



ことはありえないから、世間的存在を超越した修行道においては、その（汚染された自我意識）は止滅してしまうのである。しかしながら、（このばあいにおいても）、その（世間的存在を超越した修行道から）離れ（て世間的存在に帰）るときには、ふたたびアーラヤ識が存在根拠となつて、（汚染された自我意識は）生起してくるのである。

以上のごときが、第二の（層の）変化しつつ生成する（識）である。 (六a)

（これについてこそ、はじめに二において）総論し、そうして（いまここにおいて）詳細に各論したのである、と述べて結論とする。

六種の対象を認識する識とは何か

第二の（層の）変化しつつ生成する（識）につづいては、第三の（層の）変化しつつ生成する（識）を説明しなくてはならない。したがって、つづいて（本論の詩頌に）論ずる。

第三の（層の変化しつつ生成する識）とは、六種類のいまここにある対象を認識するはたらくきである。 (六bc)

25 (この本論の詩頌について説明すれば)「第三の」(と本論にあるが、第三の)「(層の)変化しつつ生成する識は」というように文章が補足される。

「六種類」というのは、六種に分類される(1)色と形(色)、(2)音声(声)、(3)香、(4)味、(5)感触(触)、

(6) (思考の対象としての) 存在(法)という本性のある、いまここにある対象、ということであつて、(それを)「認識するはたらき」とは、認知するはたらき、了知するはたらきという意味である。

では、その(六種のいまここにある対象を認識するはたらき)は、はたして(倫理的に)善性であるのか、(倫理的に)悪性であるのか、(倫理的に)無性であるのか、という(ように問う)のであるならば、それについて(本論の詩頌に)論ずる。

(それは倫理的に)善性なるものと、(倫理的に)悪性なるものと、(倫理的に)いずれでもないものである。

(すなわち、倫理的に)善性なるものもあり、(倫理的に)悪性なるものもあり、(倫理的に)いずれでもないもの、ということは無性なるものもあるというのである。欲望が減し、憎悪が減し、無知蒙昧が減した(心理的諸存在)と一体になってはたらいているかぎり、(そのいまここにある対象を認識するはたらきは、倫理的に)善性である。欲望と憎悪と無知蒙昧とのある(心理的諸存在)と一体になってはたらいているかぎり、(それは倫理的に)悪性である。(倫理的に)善性、あるいは悪性なる(心理的諸存在のいずれ)と(も)一体になってはたらいていないばあいには、(それは)いずれでもないのである。すなわち、(倫理的に)善性でもなければ、(倫理的に)悪性でもないという意味である。

### 六種の対象を認識するはたらきと心理的諸存在

では、その（六種類のいまここにある対象を認識するはたらき）は、どのような（本性ある）心理的諸存在と一体になってはたらいっているのであるか、あるいはその（ような六種類のいまここにある対象を認識するはたらき）と一体になってはたらいっている心理的諸存在には、どれだけの種類があるのであるか。そこで、（このような論難に答えるべく、本論の詩頌において）論ずる。

(A)あらゆる（三層よりなる識のあらゆる対象）においてはたらいっている心理的諸存在（遍行心所）と、(B)限定された（対象についてはたらいっている）心理的諸存在（別境心所）と、(C)（倫理的に）善性なる心理的諸存在（善心所）、そうして同様に、(D)（倫理的に悪性なる根本）煩惱の心理的諸存在（煩惱心所）と、(E)副次的煩惱の心理的諸存在（随煩惱心所）とこそ、かの（六種のいまここにある対象を認識するはたらき）は一体になってはたらいっているものであり、（かくして楽と苦と不苦不楽という）三つの感情（三受）（のいずれ）とも（一体になつてはたらいっているの）である。

(九 a b c d)

さてここには、(A)「あらゆる（三層よりなる識のあらゆる対象）においてはたらいっている心理的諸存在」などが（はじめに）総論として述べられているのであるが、これらが、（それぞれな

んであるかは)知られていない。したがって、それを説明するために(本論の詩頌において)論ずる。

(A)最初(の、あらゆる三層よりなる識のあらゆる対象においてはたらいっている心理的諸存在)は、様相把握などである。(10a)

(この本論の詩頌について説明しよう。)まず最初に各論されていたという理由で、「最初」というのであるが、本論の詩頌に「最初(の、あらゆる三層よりなる識のあらゆる対象においてはたらいっている心理的諸存在)」は「というの、あらゆる(三層よりなる識のあらゆる対象)においてはたらいっている(心理的諸存在)は、という意味である。すなわち、まず第一に(すでに三において、次のように)各論されていたからである。

(そのアーヤ識には)常に恒常的に、(1)様相把握、(2)思惟、(3)情、(4)概念的構想、(5)意思(という、あらゆる三層よりなる識のあらゆる対象においてはたらいっている心理的諸存在)が随伴している。

(こここの10aにおいて)「(1)様相把握など」というのは、様相把握がこれら(の心理的諸存在)のはじめになっているということである。

ところで、「あらゆる(三層よりなる識のあらゆる対象)においてはたらいっている」と呼ばれるのは、これら(1)様相把握、(2)思惟などの五種の(心理的)諸存在は、あらゆる(三層の)心に

おいて一体になって（はたらいて）いるからである。それはこうである。これら（の心理的諸存在）は、アーラヤ識においても、汚染された自我意識においても、（六種の知覚し思考する）現前識においても、まったく同様に存在しているからである。

限定された対象についてはたらいっている心理的諸存在

(B) 「限定された（対象についてはたらいっている心理的諸存在）」について（本論の詩頌において）論ずる。

限定された（対象についてはたらいっている心理的諸存在）とは、(1)願求（欲）と、(2)確信（勝解、信解）と、(3)深まりゆく思念（念）であって、（それらに加うるに）(4)三昧（定）と、(5)叡知（慧）も一緒である。  
(10bc)

（この本論の詩頌について説明しよう。）「限定された（対象についてはたらいっている心理的諸存在）」というのは、とくに限定された対象について（はたらいて）いる（心理的諸存在）ということである。すなわち、これら（の心理的諸存在）がはたらいている対象は、とくに限定された（対象）のみであって、あらゆる（対象）ではないのである。

それらのうちで、(1)「願求」とは、（未来にあるであろうと）目標にされている存在をやみがたく希求する、ということである。（このように未来にあるであろうと）目標にされている存在

を希求するということによって、（それが）とくに限定された対象について（はたらいて）いることを言いあらわしているのである。すなわち（未来にあるであろうと）目標にされていない（存在）を願求することはないからである。（未来にあるであろうと）目標にされている（存在）というのは、（未来において）見るとか聞くなどの動作の対象となることが意図されている存在のことである。その（ような存在）を願求するとは、どうかして見たい、どうかして聞きたいなどというように求道していくことである。そうして、この（願求すること）は、勇猛に努力（して修行実践）することの根拠になるという機能をもつものである。

(2)「確信」とは、あらかじめ確実になっている存在について、たしかにそうであると信ずることである。「あらかじめ確実になっている」ということは、不確実なるものではないというように否定する意味をもっている。あらかじめ確実になっている（存在）というのは、理論的に、あるいは信頼しうる先師の教えにもとづいて疑問の余地のなくなった存在のことである。諸存在が移ろいゆくものであるとか、苦悩に満ちたものであるなどというようなすがたをもつことが確実になっているときに、それらの諸存在はまさしくそのようなすがたをもっているというように心に定めてしまうこと、まさしくそのようであって、それ以外ではないというように信ずること、それが確信である。そうして、この（確信）は、いかにしても信仰を失わないことの根拠になるという機能をもつものである。というのは、確信に満ちた人であれば、他学派の教理によって彼

自身の信仰から転向させることができないからである。

(3)「深まりゆく思念」とは、いままでに習熟してきた存在について忘失してしまわないことであり、心のなかで再現しつづけることである。いままでに習熟してきた存在とは、すでに過去に経験してきたものである。忘失してしまわないことは、(この深まりゆく思念が、いままでにあった)対象の認識を消滅させてしまわないための原因になるからである。再現しつづけることは、すでに過去に認識した存在を、くりかえしくりかえし対象としていまここに顕現させて、そのすがたを想起することである。再現しつづけることは、再現することにはかならない。ところで、その(深まりゆく思念)は、定心に深まるという機能あるものである。定心に深まるという機能あるものであるとは、対象を(くりかえしくりかえし)再現することがあるならば、心が他の対象へ、あるいは他の(対象のすがたがいまここに)あらわれるようにと散乱していくことがないからである。

(4)「三昧」とは、さどりの知によってさとられるべき存在において、心が定まって統一されていることである。さどりの知によってさとられるべき存在とは、(それがどのような)徳性あるものであるか、あるいは(どのような迷いの)悪性あるものであるか、ということ(がさとられる存在)である。定まって統一されていることは、(いつまでも)ただ一つの対象に定まっていることである。(そうしてその三昧は、)さどりの知の基礎になるという機能あるものである。

心が三昧にはいつて定まるときのみに、あるがまま、真実なるがままにさどりの知によつてあますところなくさとりからである。

(5) 「般若」とは、般若の知恵である。この（般若）もまた、（上述の三昧と）同じくさどりの知によつてさとられるべき存在について（のそれであるが、そのような存在について）明らかに知ることであつて、正しい認識（量）によつて行なわれるもの、誤つた認識によつて行なわれるもの、あるいは（そのいずれでもない）他の（認識によつて行なわれる）ものがある。「明らかに知ること」（という名詞）は、明らかに知るといふ（動詞的な意味内容をもっている）のである。すなわち、（それぞれの存在に）独自の存在相（自相）と（あらゆる存在に一般的な）普遍的な存在相（共相）とがさまざまに混在しているかのごとき諸存在について、あるいは正しく、あるいは誤つて、明晰に弁別して理解することである。正しい認識とは、正しい理論（的認識）である。さて、正しい認識とは、信頼しうる先師の教え（聖言葉）と推論（による認識）（比重）と知覚と思考（による認識）（現量）とである。正しい認識によつて行なわれるものとは、これら三種の正しい認識によつて生じたものである。それはさらに、教えについての聴聞によつて成立するもの（聞所成）と、教えについての思惟によつて成立するもの（思所成）と、修行実践（における体得）によつて成立するもの（修所成）とである。それらのうちで、教えについての聴聞によつて成立する（明知）とは、信頼しうる先師の教えという正しい認識が存在していることにもとづ



いて明らかに理解することである。教えについての思惟によって成立する（明知）とは、正しい理論にもとづいて思惟し、究明していくところから生ずる（明らかな理解）である。修行実践（における体得）によって成立する（明知）とは、三昧から生ずる（明らかな理解）である。

（次に）誤った認識とは、信頼することのできない先師の教えと、見せかけだけの推論と、誤った仕方で行なわれた三昧とである。誤った認識によって行なわれるものとは、そのような誤った認識によって生ずるものである。

（また）正しい認識によって行なわれるものでもなければ、誤った認識によって行なわれるものでもないものとは、生まれたときからある本能的な（明らかな理解）と、世間的な言語習慣による明らかな理解とである。

そうして、この（叡知）は、（さとられるべき真理についての）疑惑を止滅させるという機能あるものである。（ここに）疑惑を止滅させるといふのは、般若の知恵によってさまざまな存在について明らかに知りつつあるときにこそ、（たしかにそうだという）確固不動（の知）が体得されるからである。

（では、これら五種の心理的諸存在は、同時に存在するのであるか、それとも一つ一つ別々に存在するのであるか、というのであれば）これら五種の心理的諸存在は、相互に独立して別々にも現前してくるのである。したがって、いまここに確信があるからといって、必ずしもそこに他

の（四種の心理的諸存在）がなくてはならないというわけではないのである。同様に、（これら五種の心理的諸存在の）それぞれについても、（必ずしもそこに他の四種の心理的諸存在があるわけではない）説明しなくてはならない。

#### 倫理的に善性なる心理的諸存在

以上において、限定された（対象についてはたらいっている心理的諸存在）について論じたのであるが、(0)これにつづいて、総論（において列挙）されていたのであるから、次には「（倫理的に）善性なる（心理的諸存在）」について論じなくてはならない。そこで、（本論の詩頌において）論ずる。

（倫理的に）善性なる（心理的諸存在）とは、(1)信仰（信）、それから(2)慚愧（慚）、(3)羞恥心（愧）、(4)、(5)、(6)欲望のないこと（無貪）などの三つのもの、(7)勇猛心（勤、精進）、(8)安らかにしてやすやすとはたらくこと（輕安、きやうあん）、(9)、(10)専一にして無雑であること（不放逸）とともにある（平靜さなる）もの、(11)不殺生（不害）である。

(10 d、二 a b c)

（この本論の詩頌において、「倫理的に善性なる心理的諸存在」とは、(1)信仰ないし(11)不殺生）というような「これら十一種の心理的諸存在である」というように文章を補足するがよい。さて、これらのうちで、(1)「信仰」とは、（仏教に説かれる）業（には必ず果）報（があるという因果）

律と、(さとられるべき苦・集・滅・道の四種の聖なる) 真理と、(尊敬されるべき仏・法・僧の三種の) 宝物について、正しく知ることであり、心に浄らかな信があることであり、希求することである。すなわち、信仰なるものは三つの様相あるものとして存在するのである。徳性ある、あるいは徳性なき存在があるときには、(それについて) 正しく知るといふ様相があり、徳性ある存在があるときには、(それについて) 浄らかな信があるといふ様相があり、徳性ある存在があつて、かつ体得することができる、あるいは生ぜしむることができるときには、(それについて) 希求するといふ様相があるのである。

心に浄らかな信があるといふのは、こうである。(いまここに問題にしている) 信仰は、心の混濁に対立するものである。したがつて、(心が) その(信仰) と一体になっているときに、根本煩惱や副次的煩惱の汚染による混濁が消滅し、そのことによつて心は信仰にもとづいて、浄らかに澄んでくる。それゆえに、心に浄らかな信がある、といふのである。

ところで、この(信仰) は、願求の根拠になるといふ機能あるものである。

(2) 「慚愧」とは、みずからの心、あるいは仏教の真理にかんがみて、罪過についてはじらうことである。罪過とは悪行にほかならない。(そうである理由は) 賢者たちが悪であると批判して27 いるからであり、(それを犯すことによつて) 望ましくない果報が成熟するからである。慚愧とは、(実際に) 犯しているにもせよ、犯していないにもせよ、そのような罪過について心が重く

沈んではじらうことである。そうして、この（慚愧）は、悪行を抑制することの根拠になるといふ機能あるものである。

(3)「羞恥心」とは、世間の人々にかんがみて、罪過についてはじらうことである。それは、説明すればこうである。「世間においてこのことは悪であると批判されている。もしも私がそのような行為をなしたことが明らかになるならば、世間の人々は、（私を）悪人であると批判するであろう」というように悪い評判がひろまるかもしれないという不安から、罪過についてはじらうのである。この（羞恥心）もまた、悪行を抑制することの根拠になるといふ機能あるものである。

(4)「欲望のないこと」とは、欲望を滅してしまふ対治である。欲望とは、本質において迷いの存在と迷いの存在に就いての生活必需品に愛着することであり、それらを欲求することである。（したがって、）それを滅してしまふ対治である欲望のないこととは、迷いの存在と迷いの存在に就いての生活必需品に愛着することなく、厭い捨てていることである。そうして、この（欲望のないこと）は、悪行が存在しなくなることの根拠になるといふ機能あるものである。

(5)「憎悪のないこと」とは、憎悪を滅してしまふ対治であり、慈愛深いことである。ということは、説明すればこうである。憎悪とは、（危害をもたらす）衆生とか、苦惱そのものとか、苦惱のもとになる諸原因に対して心がいらだつことである。（したがって、）憎悪のないことは、憎悪に対立するものであるから、（危害をもたらす）衆生にも、苦惱そのものにも、苦惱のもとに

なる諸原因に対しても、心がいらだたないことである。この（憎悪のないこと）もまた、悪行が存在しなくなることの根拠になるという機能あるものである。

(6) 「無知蒙昧がないこと」とは、無知蒙昧を滅してしまふ対治である。無知蒙昧とは、あるがまま、真実なるがままには理解しないことであり、業（には必ず果）報（があるという因果）律と、（さとられるべき苦・集・滅・道の四種の聖なる）真理と、（尊敬されるべき仏・法・僧の三種の）宝物とについて知らないことである。（このような）無知蒙昧を滅してしまふ対治であるゆえに、無知蒙昧のないこととは、まさしくそれら業（には必ず果）報（があるという因果）律と、（さとられるべき苦・集・滅・道の四種の）真理と、（尊敬されるべき仏・法・僧の三種）の宝物とについて正しく理解することである。この（無知蒙昧のないこと）もまた、悪行が存在しなくなることの根拠になるという機能あるものである。

(7) 「勇猛心」とは、懈怠心を滅してしまふ対治である。すなわち（倫理的に）善性なる（行為）において、いよいよ向上していこうとする気力である。しかし、煩惱で汚染された（行為）においてはではない。煩惱で汚染された（行為）においていよいよ向上していこうとする気力であれば、悪として批判されることであるから、まさしく懈怠心にほかならない。そうして、この（勇猛心）は、（倫理的に）善性なる諸修行を完全にし完成させるといふ機能あるものである。

(8) 「安らかにしてやすやすとはたらくこと」とは、限りなく深い迷いの有限性（モトヤウ鹿重）を滅し

てしまふ対治であつて、身体と心が柔軟にはたらくこと（身心堪任性）である。限りなく深い迷いの有限性とは、身体と心がさまざまに制約されていて柔軟にはたらかないことであり、（あらゆる）迷いの存在をあらゆる可能性（雑染法種子）でもある。というのは、これら（あらゆる迷いの存在をあらゆる可能性）が消滅するときにこそ、安らかにしてやすやすとはたらくことがたしかに存在するからである。これらのうちで、身体が柔軟にはたらくこととは、それがあつることによって、身体がさまざまな固有のはたらしきにおいて、いとも軽やかに運動していくところのものである。心が柔軟にはたらくこととは、正しい思惟を修行実践した（瑜伽行者）に起こつてくるあふれる喜びと軽やかさにもとづく一つの心理的存在である。その（心理的存在）を、心が柔軟にはたらくことというのは、そのとき心がその（心理的存在）と一体になつて、対象においてはたらいていくからである。（このように安らかにしてやすやすとはたらくことは、一つの心理的存在であり、したがつて身体が安らかにしてやすやすとはたらくことはここにふくまれないはずであるが）しかしながら、身体が安らかにしてやすやすとはたらくことについては、喜びによつて身体に起こつてくる絶妙なる感觸（という心理的存在）であると理解するがよい。「喜びの心ある人の身体は、安らかにしてやすやすとはたらいていく」という經典のことばがあるからである。この（安らかにしてやすやすとはたらくこと）は、それによつてこそ、（迷いの存在の）存在根拠が転換し、（新たななるさとり）の存在の存在根拠として）現成していく（転依）のであるか

ら、あますところなく煩惱の障害を根絶するという機能あるものである。

(9) (本論の詩頌においては韻数の関係で)「專一にして無雜であることとともにある(平静さなる)もの」というのであるが、それが專一にして無雜であることと相並んで存在しているという意味において、「專一にして無雜であることとともにある(平静さなる)もの」というのである。では、それはなんであるか。平静さ(捨)である。どうしてそうなのか。(それが)まさしく平静さであることが理解される理由は、(次のごとくである。まず第一に、平静さなるものは)まったく純粹なる善であるからである。(次に第二に)ここではあらゆる善をそれぞれ各論することが主題になっているにもかかわらず、信仰などのようには、この(詩頌)には各論されていないからである。(そうして、第三に)その(平静さ)をほかにしては(ここに各論されていない)他の善はないからである。

さて、それらのうちで、專一にして無雜であることとは、散慢な心を滅してしまふ対治である。專一にして無雜であることとは、欲望のないことからはじめて勇猛心にいたるまで(のすべて)である。(このように)專一にして無雜であることとは、欲望のないことなどであるのであるが、それら(欲望のないことなど)があることによって、欲望のないことなどが根拠になって、(欲望などの倫理的に)悪性なる心理的諸存在を放棄し、そして、それらを滅してしまふ対治である善性の心理的諸存在を修行実践して(体得して)いくのである。このような意味において、(こ

れが) 散慢な心を滅してしまふ対治なのである。(その) 散慢な心は、まさしくこの(專一にして無雜なることの) 反対だからである。ところで、その(專一にして無雜であること)は、世間的なる富であれ、世間を超越した富であれ、あらゆる富を完全にしていくという機能あるものである。

(10) 「平静さ」とは、心がいつまでも平等であることであり、心が静寂なるままに定まっていることであり、心が無為にして自然であることである。これら三様の定義によって、平静さの第一段階、第二段階、第三段階を表現しているのである。さて、(それらについて説明すればこうである。) 心のはたらきが高低して不平等であるのは、沈んで鈍重になったり(惛沈)、あるいは高ぶって不安定になったり(掉挙)することである。第一に心がいつまでも平等であることとは、その(ように沈んで鈍重になったり、高ぶって不安定になったりすること)がないことによるのである。

それにつづいて、(第二に) 心が静寂なるままに定まっていることとは、もはや迷いの存在の行為をなすことがなく、なんらかの努力をするということもなくなつて、三昧にはいった心のはたらきが、あるべきに従つて、まったく平等なるままに存在していくことである。しかしながら、この段階はまだ、沈んで鈍重になったり、高ぶって不安定になるかもしれないという不安が残っているのである。いまだ(このような平静さを) 修行実践(によつて体得)してから、あまり久



しくないからである。

それにつづいて、(第三に)心が無為にして自然であることは、(こうである。この平静さの)修行実践(による体得)がよいよ向上していつて、それによって滅せられる対治である(沈んで鈍重になるとか、高ぶって不安定になるとかの)心のはたらきがいよいよ遠くに放棄されていく。したがって、上述したような不安がなくなる。そのときには沈んで鈍重になったり、高ぶって不安定になったりすることを滅してしまふ対治(である平静さ)の諸実践のために意思的な努力をすることがなくなり、無為にして自然なる(第三の)段階に達するのである。

そうして、この(平静さ)は、あらゆる根本煩惱と副次的煩惱の存在する余地がなくなることの根拠になるという機能あるものである。

(1)「不殺生」とは、殺生することを滅してしまふ対治である。不殺生とは、殺害したり束縛したりすることによって、さまざまな生き物を懊惱させないことであり、生きとし生けるものに慈悲深いことである。慈悲深い(カルナー)とは、(土着文典の語義解釈によれば)安樂(カ)を抑制すること(ルナディ)である。安樂(カ)とは安樂(スカ)を意味する符牒であるから、(カルナーといえは)安樂(スカ)を抑制するという意味である。すなわち、慈悲深い人は、他者の苦惱によって苦惱するからである。そうして、この(不殺生)は、(いかなる生き物をも)懊惱させないという機能あるものである。

## 根本煩惱の心理的諸存在

以上において、十一種の（倫理的に）善性なる（心理的諸存在）について論じたのであるが、(D)これにつづいて総論（において列挙）されていたのは、「（倫理的に悪性なる根本）煩惱（の心理的諸存在）」である。そこでこれらに関して（本論の詩頌において）論ずる。

（根本）煩惱とは、(1)欲望（貪）、(2)憎悪（瞋）、(3)無知蒙昧（癡）であり、そうして、(4)高慢（慢）、(5)根本観念（見）、(6)疑惑（疑）である。 (二d、三a)

（この本論の詩頌について説明しよう。）「(1)欲望、(2)憎悪、(3)無知蒙昧」（という複合語）は、欲望と憎悪と無知蒙昧（というように分解されるの）である。それらのうちで、(1)「欲望」とは、迷いの存在と（それによって）経験される享樂を固定化してとらえ、（そのまま固執していこうと）希求することである。ところで、その（欲望）は、苦惱ある存在を生ぜしめるといふ機能あるものである。（この定義についていささか説明しよう。）この（定義）において「苦惱ある存在」とは、（五種の構成要素よりなる）統合された迷いの個体存在（五取蘊）である。さて、これら（五種の構成要素よりなる統合された迷いの個体存在）が現前していくのは、愛欲のあると物質のみのある（禪定における）と、物質もなくなった（禪定における）との三類型の衆生の世界内在のいずれかに固執していこうとする（欲望への）愛着があることによつてである。それゆえ

にこそ、「欲望は、苦悩ある存在を生ぜしめるという機能あるものである」というように論ぜられているのである。

(2)「憎悪」とは、人間とか生き物にいらだつことであり、人間とか生き物に無慈悲な心のあることである。その(よゆうな心)が起こつてくるとき、人間とか生き物に対して、殺してやろうとか、束縛してやろうとかと無意味なことを思うのである。ところで、その(憎悪)は、不愉快な生と悪行の根拠になるという機能あるものである。(この定義についていささか説明しよう。)愉快とは、安樂である。愉快な生とは、その(安樂)をともなつた生である。不愉快な生とは、愉快なる生ではないということであり、苦痛をともなつていふという意味である。いらだつていふときには、必ず憂惱する気分が起こつてくるから、心は苦痛にさいなまれる。そして、心のままに従つていふのであるから、身体もまた苦痛にさいなまれることを免れない。かくして、どのようにも(居ても立っても、坐っても横になつても)、苦悩は尽きず、災難ははてしなく、不愉快な生があることになるのである。また、憎悪していふときには、どんな悪行をもなしかねない。そういう理由で、「憎悪は、不愉快な生と悪行の根拠になるといふ機能あるものである」と説いていふのである。

(3)「無知蒙昧」とは、どうすれば苦悩の多い衆生の世界内存在に生まれ、どうすれば苦悩の少ない衆生の世界内存在に生まれるか、何が涅槃であり、何がそれを達成させる因(となる修行実

踐)であるか、そして、それらのあいだの因果関係はあるがままにはどのようなようになっていくか、というようなことについて知らないことである。そうして、この(無知蒙昧)は、はてしない迷いの存在(雑染)が生成するための根拠になるといふ機能あるものである。(この定義についてはささか説明しよう。)この(定義)において、はてしない迷いの存在とは、三種(に分析されるの)であつて、煩惱と、(善・悪)業と、(果報としての迷いの存在の)生という本質あるものである。それが生成するとは、以前の迷いの存在が因となつて、新たな迷いの存在が迷いの存在として生成して、次から次へとつづいていくことである。(無知蒙昧は、このような)生成のための根拠になるといふ機能あるものである。その理由は、無知蒙昧な人においてのみ、誤つた知が起きて(仏教の真理についての)疑問をいただき、欲望などの煩惱があつて(善・悪)業をなしては、くりかえしくりかえし迷いの存在なる果報を再生させていくということが現前するのであつて、無知蒙昧でない人においては、(それらのことが)ないからである。

(4)「高慢」について。いかなるものであれ、およそ高慢なるものが現前するとき(必ず)根拠として存在しているのは、身体がいまここに実在する(自我である)ととらえる根本觀念である。ところで、その(高慢)は、心が(自我を)高ぶらせているといふ本質相をもつものである。すなわち、こうである。(いつまでも存続する)自我および自我の所有(とかは存在しないにもかかわらず、その)の存在を(移ろいゆく)迷いの個体存在を根拠として虚構(増益)しておいて

から、「私はかくかくである」「私の所有はこうである」というように、そのばあいそのばあいにすぐれた特性をもつものとして自我を高ぶらせているのである。かくして他の人々よりも（自我が）上にあると考えているのである。そうして、この（高慢）は、尊敬の心がなくことと苦惱が生ずることとの根柢になるという機能あるものである。（この定義において）尊敬の心がなくことは、先師とかすぐれた徳ある人々に対して傲慢であることであり、身体の動作やことばづかいが謙虚でないことである。また、苦惱が生ずることは、このばあいにはくりかえしくりかえし再生する迷いの存在が生ずることである。

ところで、この（高慢）は、心が（自我を）高ぶらせているという本質においては同一であるけれども、心が（自我を）高ぶらせている理由が多種多様であることによって、七種類に分析される。①高慢（慢）、②過度の高慢（過慢）などである。①高慢とは、（こうである。）家柄・能力・財産などにおいて劣った人に対して、私は家柄・能力・財産などにおいてすぐれていると思つて心が（自我を）高ぶらせること、あるいは家柄・能力・財産などにおいて同等なる人に対して、私は同等であると思つて心が（自我を）高ぶらせることである。②過度の高慢とは、（こうである。）家柄・能力・財産などにおいて同等なる人に対して、私は喜捨・戒律・勇氣などにおいてはすぐれているとか、あるいは家柄・学問などにおいてすぐれた人に対して、私は能力・財産などにおいて同等であるというように思うことが、過度の高慢である。③高慢にしてかつ過度の

高慢（慢過慢）とは、（こうである。）家柄・能力・財産などにおいてすぐれた人に対して、私のほうが家柄・能力・財産などにおいてすぐれているというように思つて心が（自我を）高ぶらせることである。④私があると思う高慢（我慢）。私があると思う高慢とは、いかなる自我も自我の所有もないところの統合された迷いの個体存在において、自我があるとか、（それが）自我の所有であるというように実体視して執着することによって、心が（自我を）高ぶらせることである。⑤すぐれているとする高慢（増上慢）。すぐれているとする高慢とは、さらに上なるよりすぐれた（菩薩道の位の）証得をいまだ体得していないにもかかわらず、私は体得したと思つて、心が（自我を）高ぶらせることである。⑥劣っているとする高慢（卑慢）。劣っているとする高慢とは、家柄・学問などにおいてはるかにすぐれている人に対して、家柄・学問などにおいてやや劣っていると思つて心が（自我を）高ぶらせることである。⑦邪悪な高慢（邪慢）。邪悪な高慢とは、（わが身が）不徳であるにもかかわらず、私にはすぐれた徳があると思つて心が（自我を）高ぶらせることである。不徳であるとは、悪行などの不徳がある人のことである。それゆえに、（こういうことになる。）私にはすぐれた徳があると思うときには、布施をしたり戒律を守ったりすることがないにもかかわらず、（そのような）すぐれた徳があると思ひ込んでいるのである。したがつて、（そのように思うことにはなんら）實在する根拠がないのであるから、邪悪な高慢と呼ばれるのである。

(5) 「根本観念」というように一般的に論じているのではあるが、(ここでは) 煩惱(の心理的諸存在) が主題になっているのであるから、五種類の煩惱の本性ある根本観念——身体がいまここに実在する(自我である) ととらえるものなど——だけであることが文脈から理解される。衆生の世界内存在にある正しい根本観念とか、もはや迷いの力のなくなった(根本観念がここで理解されるわけ) ではないのである。

ところで、この(ような根本観念) は、いまここに煩惱で汚染されていて、かつ思念しているところにおいては同一であるけれども、どのようなすがたをもって対象があらわれているかという点においては相互に区別される。それらのうちで、①身体がいまここに実在する(自我である) ととらえる根本観念とは、五種の構成要素よりなる統合された迷いの個体存在について、(そこに) 自我が存在するとか、(それが) 自我の所有であるとかというような観念をもつことである。②極端論に執着する根本観念(辺執見)とは、同じく五種の構成要素よりなる統合された迷いの個体存在について、自我が存在するとか、自我の所有であるとかと認識されているときに、あるいは虚無論(断)的に(未来世においては個体存在が存在しないと)か、あるいは恒常論(常)的に(未来世においても恒常不変に個体存在が存在しないと)かという(ような)観念をもつことである。③邪悪な根本観念(邪見)とは、そのような邪悪な根本観念があるときには、(煩惱にともなわれた業が因となって、迷いの存在の果報が生ずると)いう業の因果律において) 因が

存在することを虚無論的に否定し、果報や作用が存在することを、実在する存在をも虚無論的に壊滅させるのである。この（根本観念）は、あらゆる根本観念のうちでも（最も）悪しきものであるゆえに、邪悪な根本観念と呼ばれるのである。④根本観念についての偏執（見取）とは、（みずからの）五種の構成要素よりなる統合された迷いの個体存在について、第一である、とくにすぐれている、最もすばらしい、最高であるというような観念をもつことである。⑤戒律と禁欲生活についての偏執（戒禁取）とは、（みずからの）五種の構成要素よりなる統合された迷いの個体存在について、浄らかになつてゐる、解脱して自由になつてゐる、もはや超越してしまつてゐるといふような観念をもつことである。

(6)「疑惑」とは、（仏教に説かれる）業（には必ず果）報（があるという因果）律と、（さとられるべき苦・集・滅・道の四種の聖なる）真理と、（尊敬されるべき仏・法・僧の三種の）宝物とについて、あれこれと思案することである。あれこれと思案することとは、さまざま考え（が入り乱れている）ということである。この（疑惑）は、（たださまざま考えがあるというだけであつて、明らかに弁別する）般若の知恵とはまったく別の種類のものであるといわれている。

### 副次的煩悩の心理的諸存在

以上において六種の根本煩悩（の心理的諸存在）について各論したのであるが、(四)これにつづ



いて総論（において列挙）されていたのであるから、次には「副次的煩惱（の心理的諸存在）」について論じなくてはならない。そこで（本論の詩頌において）論ずる。

ところで、(1) 憤怒すること（忿）、(2) 怨念があること（恨）、(3) しらばくれること（覆）、(4) 罵詈雑倒すること（惱）、(5) 嫉妬すること（嫉）、それから、(6) 愒嗇であること（慳）、それとともに、(7) 見せかけること（誑）、

(一三 b c d)

(8) 欺瞞すること（諂）、(9) いい気になること（橋）、(10) 殺生すること（害）、(11) 慚愧しないこと（無慚）、(12) 恥知らずであること（無愧）、(13) ぼうっとして鈍重であること（惰沈）、(14) 高ぶって不安定であること（掉挙）、(15) 信仰のないこと（不信）、それから、(16) 懈怠心のあること（懈怠）、(17) 散慢な心のあること（放逸）、(18) 思念を忘失してしまうこと（失念）、(一三 a b c d)

(19)（三昧にはいっていた心が）散乱すること（散乱）、(20) 正しい知がないこと（不正知）、(21) 悪いことをしたと後悔すること（悔）、(22) 睡気にとらわれること（眠）、(23) 理論的に思索すること（尋）、(24) より深く思索すること（伺）、という（これら）が副次的煩惱である。（ただし、最後の）二組（の四つの心理的諸存在）は、（煩惱で汚染されたものとそうでないものがあつて、善・悪）二性にわたるのである。

(二四 a b c d)

（これらの本論の詩頌について説明しよう。）それらのうちで、(1) 「憤怒すること」とは、いまここに生じつつある損害にもとづいて心がいらだつことである。さて、この（憤怒すること）は、

いらだつことを本質とするものであるから、憎悪と区別がないのであって、この（憤怒すること）は、特定の状態の憎悪についてかりそめに概念設定されているのであるゆえに、憎悪の一部にふくまれる。憤怒とは、いまここに生じつつある損害にもとづいて心がいらだつことであり、生き物を対象にしているものと無生物を対象にしているものとがあり、笞杖ちじょうを加えることの根拠になるといふ機能あるものである、というようにかりそめに概念設定されるのである。

(2)「怨念があること」とは、いつまでも敵意ある状態がつづくことである。怨念があることとは、憤怒してから以後ずっと、「あいつは俺にこんな損害を与えたのだ」というような敵意に満ちた気分が、いつまでも解消することなく継続して存在することである。そうして、この（怨念があること）は、忍耐できないことの根拠になるといふ機能あるものである。忍耐できないこととは、（与えられた）損害を許容することができずに、同等の損害によって報復したいと機会をねらうことである。この（怨念があること）も憤怒と同様に、特定の状態の憎悪についてかりそめに概念設定されているのである。したがって、かりそめに概念設定された存在であるにすぎないと理解しなくてはならない。

(3)「しらばくれること」とは、（自分自身にある）罪過を隠蔽することである。しらばくれることとは、戒律上の師匠が、何か欲求するところがあるとか、憎悪するところがあるとか、怖畏するところがあるなどということはまったくなくて、ふさわしいときにその人のためを思って、

「汝はかくかくのことをしたではないか」というように詰問したときに、(自分自身にある) 罪過を隠蔽することであり、無知蒙昧の一部にふくまれる。(このように) しらばくれることが無知蒙昧の一部にふくまれるのは、(それが真実の存在を) 隠蔽するものとしてあらわれているからである。そうして、この(しらばくれること)は、後悔することと不愉快な生をすごすこととの根拠になるといふ機能あるものである。次のようになることは当然の理法であるからである。すなわち、(自分自身にある) 罪過を隠蔽するときには、やがて後悔が生じ、後悔することによって必ず憂悩する気持にとらわれて不愉快な生をすごすことになるのである。

(4) 「罵詈罵倒すること」とは、激越なことばで罵詈罵倒する人であることである。激越なことばとは、極度に荒々しいことばである。罵詈罵倒する人とは、人の痛いところを衝くという仕方で罵詈罵倒ばかりしている人である。罵詈罵倒する人であることとは、そのような存在であることである。ここにおいて、「あること」という) 存在をあらわす接尾語(語尾)は、もとの動詞の意味にいかなる意味をも付与しない。すなわち、激越なことばで罵詈罵倒する人であることとは、激越なことばで罵詈罵倒していることである。この(罵詈罵倒すること)も、憤怒すること、怨念があることにつづいて、心がいらだつことを本質とするから、まさしく憎悪の一部にふくまれるのであって、実体として区別されるのではない。そうして、この(罵詈罵倒すること)は、ことばによる悪行を生ずるといふ機能あるものであり、不愉快な生をすごすことになる

という機能あるものでもある。そのように（罵詈罵倒ばかり）している人は、（他の人々と）共同生活をしていくことが至難であるからである。

(5) 「嫉妬すること」とは、他者がすぐれていることに対して心に苦々しく思うことである。嫉妬することとは、（自分自身）布施をうけたり尊敬されたりすることに固執していることによつて、他者が布施をうけるとか、尊敬されるとか、よい家柄であるとか、宗教的実践がすぐれているとか、よく教えを聴聞しているなどのすぐれた徳をもつことを知っては、心に苦々しく思うことであつて、（それは）憎悪の一部にふくまれ、我慢のならない気持から起こってくるものである。苦々しく思うこととは、一人一人自分自身の身体においていやに思うことである。（それが）憂悩する気持と一体になつてはたらいっていることによつて、そして、その（憂悩する気持）があれば不愉快な生をすごすのであるから、（その嫉妬することは）憂悩する気持と不愉快な生をあらしめるといふ機能あるものであると説かれているのである。

(6) 「愍嗇であること」とは、布施することに対立する心の所有欲である。布施することとは、仏教の教えであるとか、財物であるとか、熟練した技術とかというような、その人に所属するものを、福德を積みみたい、あるいは人々を善導教化したいと願う人が、（他人が）求めていないにかかわらず、布施することである。（その愍嗇であることが）布施することに対立するといわれるのは、そのように（愍嗇で）あるときには布施が存在しないからである。愍嗇であること

とは、(自分自身が)布施をうけたり尊敬されたりすることに固執していることによって、さまざまな(喜捨される)生活必需品について心に所有欲があることであり、放棄したくないと欲求することであって、(それは)欲望の一部にふくまれる。そうして、この(悋嗇であること)は、いささかも損失しないように貯めこむことの根柢になるという機能あるものである。ところで、いささかも損失しないように貯めこむことは、悋嗇であることによって、使用していないにもかかわらず、品物を貯めこむことであると理解しなくてはならない。

(7)「見せかけること」とは、他人を欺くために、ありもしない虚妄のことごとを外見にあらわすことである。布施をうけたり尊敬されたりすることに固執していることによって、他人を欺かうという意図をもって、宗教的実践などを実際にあるのとはちがったふうに外見にあらわすことである。そうして、この(見せかけること)は、欲望と無知蒙昧が一緒に存在していることよって、ありもしない虚妄の諸徳を外見にあらわしているのであって、その(ような欲望と無知蒙昧との)共在についてかりそめに概念設定されているのであるから、憤怒することなどと同様、かりそめに概念設定されたものとしてあるにすぎず、実体としてあるのではない。そうして、(この見せかけることは)、邪悪な生活をすごすことの根柢になるという機能あるものである。

(8)「欺瞞すること」とは、自分自身の罪過を隠蔽するための方便(を弄する)という本性あるものであって、心が不正直なことである。自分自身の欠点を隠蔽するための方便とは、他人に気

づかせないようにするものである。ところで、このばあい、(他人は)次から次へと心が移って  
いって不注意になるか、あるいはまったく不明瞭にしか理解しないのである。この点において、  
欺瞞することは、しらばくれることから区別されるのである。すなわち、この(しらばくれるこ  
と)は、あからさまに隠蔽することであって、あれこれの方便を使ってするのはない。この  
(欺瞞すること)を現実になすのは、布施をうけたり尊敬されたりすることに固執していること  
によって、欲望と無知蒙昧にもとづいて、自分自身の欠点を隠蔽すべく、他人に気づかせないよ  
うにするためである。したがって、(その欺瞞することは、)その(ように)共在している(欲望  
と無知蒙昧)についてかりそめに概念設定されているのである。そうして、この(欺瞞するこ  
と)は、正しく教えられる真理を体得することの障害になるといふ機能あるものである。正しく  
教えられる真理を体得することとは、あるがままに如実なるままに思惟することであるが、その  
ことを妨害するのである。

(9)「いい気になること」とは、自分自身が順境にあることに愛着することによって有頂天にな  
ることであり、心がわれを忘れてしまうことである。自分自身が順境にあることとは、家柄が高  
貴である、健康である、若い、力が強い、美しい、王である、知恵がある、叡知があるというよ  
うに、とくにりっぱであることである。有頂天になることとは、非常なる歓喜である。非常なる  
歓喜があることによって、心がいかんともしがたく節度を失ってしまうのであって、それ(ほど

の非常なる歓喜)があることによって、それはたらくままになって、われを忘れてしまうのである。したがって、この(いい気になること)は、われを忘れてしまうことといわれる。そうして、この(いい気になること)は、あらゆる(根本)煩惱と副次的煩惱の根拠になるという機能あるものである。

(10)「殺生すること」とは、生き物を懊惱させることである。殺生することとは、殺害したり、束縛したり、殴打したり、威嚇したりとさまざまなことをなしては、生き物に危害を加えることである。生き物を懊惱させることとは、殺害したり、束縛したりなどすることによって、苦惱と憂惱とを生ぜしめるゆえに、それが生き物を懊惱させるということである。ところで、その殺生することとは、憎悪の一部にふくまれるものであって、無慈悲であることであり、生き物に対して心が残忍なことであり、生き物を懊惱させるといふ機能あるものであると説かれている。

(11)「慚愧しないこと」とは、(自分自身にある)罪過について、自分自身に恥ずかしく思わないことである。慚愧しないこととは、そのような行為をなすのは自分にふさわしいことではないと思いつながら、それ(があること)によって、最後まで恥ずかしいと思わないところのものである。慚愧することによって対治されるべき悪行である。

(12)「恥知らずであること」とは、(自分自身にある)罪過について、他者に対して恥ずかしく思わないことである。恥知らずであることとは、世間の慣行とも書物に書かれていることも相

違したことを、私はなしているというように理解していながら、しかもその悪行について恥ずかしいとは思わないことであり、羞恥心のあることよって対治されるべき悪行である。そうして、これら（慚愧しないことと恥知らずであることとの）両者は、どちらもあらゆる（根本）煩惱と副次的煩惱を助長するという機能あるものである。あらゆる不善の行為がなされるときには、欲望と憎悪と無知蒙昧とが原因になっているのであるが、ただし欲望と憎悪とは同時には存在しないゆえに、そのばあいそのばあいにふさわしく（欲望と無知蒙昧、もしくは憎悪と無知蒙昧にも）ついで、これら慚愧しないことと恥知らずであることとが）かりそめに概念設定されるのであるが、しかし、（これら両者が）独立して存在しているわけではない。

(13) 「ぼうっとして鈍重であること」とは、心が自由自在にして柔軟にははたらかないことであり、ぼんやりして鈍感であることである。ぼんやりして鈍感であることは、そのように鈍感である状態のことである。それと一体になってはたらくことによって、心は無理解になり、鈍感になって、対象を理解することができなくなるのである。そうして、この（ぼうっとして鈍重であること）は、あらゆる（根本）煩惱と副次的煩惱を助長するという機能あるものである。（このぼうっとして鈍重であることは、）無知蒙昧の一部についてかりそめに概念設定されているのであるから、無知蒙昧の一部にふくまれるにすぎないのであり、別個に存在するわけではない。



(14) 「高ぶって不安定であること」とは、心の静寂が乱れていることである。すなわち、心の静寂とは、(定にはいって心)が静止している修行である。静寂が乱れていることは、それに矛盾対立するものである。ところで、この(高ぶって不安定であること)は、欲望がはたらくことにつづいて、過去において笑ったり、愉快になったり、遊び戯れたりしたことなどを想起して心の静寂が乱れることを原因とし、(定にはいって心)が静止している修行を妨害するという機能あるものである。

(15) 「信仰のないこと」とは、(仏教に説かれる)業(には必ず果)報(があると)いう因果)律と、(さとられるべき苦・集・滅・道の四種の聖なる)真理と、(尊敬されるべき仏・法・僧の三種の)宝物とについて正しく知らないことであり、信仰によって対治されるべき悪行である。すなわち、こうである。信仰とは、(上述の業報の因果律と、四種の聖なる真理と、三種の宝物と)が存在することを正しく知り、すぐれた徳性あるものに対して浄らかな信心があり、(それらが)可能であることにもとづいて希求することであるが、信仰のないこととはその反対であつて、(それらが)存在することを正しく知らず、すぐれた徳性あるものに対して浄らかな信心がなく、(それらが)可能であるにもかかわらず、希求しないことである。(この信仰のないことは)懈怠心の根拠になるといふ機能あるものである。信仰のない人は、修行実践の努力をしようという願求がないことによつて、懈怠心の根拠になるといふ機能をもつのである。

(16) 「懈怠心のあること」とは、(倫理的に)善性なることをなすにあたって心に氣力のないこととであり、勇猛な努力によって対治されるべき悪行である。(倫理的に)善性なる身体とことばと意思の行為をなすにも、居眠りしたり横臥したりする安樂にはしってしまつて、心に氣力のないこととあり、無知蒙昧の一部にふくまれるものである。そうして、この(懈怠心のあること)は、(倫理的に)善性なる対治の修行実践に努力することを妨害するという機能あるものである。

(17) 「散慢な心のあること」とは、欲望と憎悪と無知蒙昧と懈怠心があることによつて、欲望と憎悪と無知蒙昧などの諸煩惱(の心のはたらき)から心を防止せず、そうして、それらを滅してしまふ対治たる(諸修行)を、修行実践すること(によつて体得すること)がなくなるのであるが、そのような欲望と憎悪と無知蒙昧と懈怠心にもとづいて、散慢な心のあることがかりそめに概念設定されるのである。そうして、この(散慢な心のあること)は、(倫理的に)悪性(なる諸行為)が増大し、善性(なる諸行為)が放棄されていくことの根拠になるといふ機能あるものである。

(18) 「思念を忘失してしまふこと」とは、煩惱で汚染された思念のことである。煩惱で汚染されているとは、煩惱と一体になつてはたらいいていくことである。そうして、この(思念を忘失してしまふこと)は、(三昧にはいっていた心が)散乱することの根拠になるといふ機能あるものである。

(19) 「(三昧にはいつていた心が) 散乱すること」とは、(その) 心が流散していくことであり、欲望と憎悪と無知蒙昧の一部にふくまれるものである。散乱することとは、それがあるときには心がさまざまに乱れるということである。欲望と憎悪と無知蒙昧があることによって、心が三昧の対象から外へと乱れていくのであるが、それら(の欲望と憎悪と無知蒙昧)にもとづいて、(三昧にはいつていた心が) 散乱することが、かりそめに概念設定されるのである。(ただし、それらのうちのどれとどれがあるかは) そのばあいそのばあいに応じてである。そうして、この(三昧にはいつていた心が散乱すること) は、欲望から超脱することを妨害するという機能あるものである。

(20) 「正しい知がないこと」とは、知恵が煩惱と一体になってはたらいっていることである。それがあることによって、身体とことばと心による諸修行を正しく知らないままに、(ある修行に) 到達しようとしたり、(新たななる修行を) はじめたりするのである。(修行) しなくてはならないことと(修行) してはならないことを知らないからである。そうして、この(正しい知がないこと) は、(修行実践上の) 罪過を犯すことの根拠になるという機能あるものである。

(21) 「悪いことをしたと後悔すること」とは、心に悔やむことである。悪いことをしたとは、軽蔑されるようなことをしたということである。悪いことをしたと後悔することとは、そのような(ことをしてしまった) 状態である。ただしここでは、悪いことをした(と後悔する) ことは、

悪いことをしたと、思つて心がかき乱されることである。心理的諸存在（について論ずること）が主題になつてゐるからである。そうして、この（悪いことをしたと後悔すること）は、（定にはいるべく）心が安定することを妨害するという機能あるものである。

(22) 「睡氣にとらわれること」とは、心が自分の自由なるままにはたらかなくなることであり、心内に小さく収斂することである。（このばあい）はたらくこととは、対象に向かつてはたらいていくことである。睡氣にとらわれることとは、それがあつることによつて、心のその（ようなはたらき）が自分の自由なるままにならなくなるところのものである。あるいは、（こついてもよい）睡氣にとらわれることとは、それがあつることによつて、心のはたらきが身体の態勢を維持していくことができなくなり、（かくして）自分の自由なるままにならなくなるところのものである。心内に小さく収斂することとは、心が眼などの認識能力の通路を介してはたらいていかなくなることである。そうして、この（睡氣にとらわれること）は、無知蒙昧の一部についてかゝりために概念設定するのであるから、無知蒙昧の一部にふくまれるものであり、（修行実践）すべきことをしないで放置してしまふことの根柢になるといふ機能あるものである。

(23) 「理論的に思索すること」とは、求道し究明しつつ思惟においてことばを話すことであり、ある特定の般若の知恵と意思のことである。求道し究明しつつ（思惟においてことばを話すこと）、これはなんであるかというならば、観察し吟味しつつあるはたらきとしてあらわれてゐる

状態である。思惟においてことばを話すこととは、思惟しつつことばを話すことである。ことばを話すこととは、ことばを話しているかのごとくであることである。ことばを話すこととは、意味（された真理）を（ことばで）語ることである。ある特定の意思と般若の知恵のことであるとは、意思なるものは心が動くことを本質とするものであり、般若の知恵なるものは、よき徳あるものと悪しき性質あるものとを明晰に弁別しつつあるはたらきとしてあらわれているのであって、それらによってこそ、心は（そのように理論的に思索しつつ）存在するからである。ある段階においては、心と意思とにもとづいて（この）理論的に思索することがかりそめに概念設定され、またある段階においては、般若の知恵と心とにもとづいて（この理論的に思索することがかりそめに概念設定されるの）である。それぞれ順次に、（前者は菩薩道におけるはたらきが）あらわれていない段階においてであり、（後者はそのはたらきが）あらわれている段階においてである。あるいは、（別の解釈によれば）意思と般若の知恵のみにもとづいて、（この）理論的に思索することがかりそめに概念設定されるのである。それら（意思と般若の知恵）によってこそ、心はそのように（理論的に思索しつつあるはたらきとして）あらわれているからである。この（理論的に思索すること）は、心がまだ形にとらわれて浅い状態（鈍大<sup>かた</sup>）である。いまだ形にとらわれて浅い状態とは、粗雑なる状態のことである。具体的なる存在についてのみ求道し究明しつつあるものとしてあらわれているからである。

②4 上述と同じ主旨が、「より深く思索すること」についても考えられるべきである。というのは、より深く思索することも、(同じく) ある特定の意思と般若の知恵という本質あるものであるが、ただしそれは、さとのりの知によって達観しながら、思惟においてことばを話すことなのである。「それはこうだ」というように、かつてすでに理解したことを観察し吟味するからである。まさしくそれゆえに、心が玄妙にして深い状態(微細)であると説かれているのである。そうして、これら(理論的に思索することと、より深く思索することとの両者)は、愉快な生と不愉快な生をすごすことの根拠になるといふ機能あるものである。そして、これら(理論的に思索することと、より深く思索することの両者)を区別するのは、(それぞれを)形にとらわれて浅いもの、あるいは玄妙にして深いものとして定義することにもとづくのである。

(ところで、本論の詩頌において)「(ただし、最後の)二組(の四つの心理的諸存在)は、(煩惱で汚染されたものとそうでないもの)とがあって、善・悪)二性にわたるのである」とあるのは、(説明すれば)こうである。「二組」とは、一組二つと一組二つということである。ところで、それらは、②1「悪いことをしたと後悔すること」と、②2「睡気にとられること」との一組と、②3「理論的に思索すること」と、②4「より深く思索すること」との一組である。これら四種の(心理的)諸存在は、二性にわたるのであって、煩惱で汚染されているもの(染汚)と煩惱で汚染されていないもの(不染汚)とがあるのである。それらのうちで、②1—(a)煩惱で汚染されている「後

悔すること」とは、悪性なる（行為）をなさずして善性なる（行為）をなしてから、心がかき乱されることである。21—(b) 煩惱で汚染されていない「後悔すること」とは、善性なる（行為）をなさずして（悪性なる行為をなしてから、心がかき乱されること）である。

22—(a) 「睡気にとらわれること」についてもまた、煩惱で汚染されているものとは、煩惱で汚染された心によって根本的に性格づけられているものであり、煩惱で汚染された心と一体になつてはたらいっているものである。22—(b) 煩惱で汚染されていないものとは、煩惱で汚染されていない心によって根本的に性格づけられているものであり、煩惱で汚染されていない心と一体になつてはたらいっているものである。

23—(a) 煩惱で汚染されている（理論的に思索すること）とは、愛欲があつたり、悪意があつたり、殺生をしようとしたりして、「理論的に思索すること」である。23—(b) 煩惱で汚染されていない（理論的に思索すること）とは、出家することなどについて「理論的に思索すること」である。24—(a) 同様に、煩惱で汚染されている（より深く思索すること）とは、他者に危害を加える方法について、「より深く思索すること」である。24—(b) 煩惱で汚染されていない（より深く思索すること）とは、他者を善導教化する方法について、「より深く思索すること」である。

それらのうちで副次的煩惱であるのは、煩惱で汚染されている「後悔すること」、「睡気にとらわれること」、「理論的に思索すること」、「より深く思索すること」のみであつて、他方の（煩惱

で汚染されていないものは、そう)ではないのである。

ところで、六種類の(いまここに有る対象である)色と形・音声などを認識するはたらきは、(このように)そのときそのときに(どれだけの心理的諸存在が)生成するため(の条件が存在している)かに従つてではあるが、あらゆる心理的諸存在と一体になつてはたらいいてるのである。すなわち、(A)あらゆる(三層よりなる識のあらゆる対象)においてはたらいいて(心理的諸存在)と、(B)限定された(対象についてはたらいいて(心理的諸存在)と、(C)(倫理的に)善性なる(心理的諸存在)と、(D)(倫理的に悪性なる根本)煩惱(の心理的諸存在)と、(E)副次的煩惱(の心理的諸存在)とである。(そうであるのと)同様に、(これら六種類のいまここにある対象を認識するはたらきは)「(樂と苦と不苦不樂という)三つの感情(のいずれ)とも(一体になつてはたらいいて(九d)である)」(九d)。すなわち、樂と苦と不苦不樂という三種の感情とも一体になつてはたらいいてるのである。安樂でうれしい氣持、憂惱して苦しい氣持、平静なる氣持がもとづく基礎となるような色と形など(の六種類のいまここにある対象)についてこそ、それら(を認識するはたらき)が生成するからである。(そうして、それらは、倫理的には)善性なるものもあり、悪性なるものもあり、無性なるものもあるのである。この(ような六種類のいまここにある対象を認識するはたらき)に對していうならば、アーヤ識は、あらゆる(三層よりなる識のあらゆる対象)においてはたらいいて五種(の心理的諸存在)とのみ一体になつ



てはたらいっているのであって、他（の心理的諸存在）と（一体になつてはたらくの）ではない。そして、そこにある感情は平静なる（感情）のみであり、（それは、倫理的には）無性であつてかつ（根本無知などにも）覆われていないのである。また、汚染された自我意識についていえば、あらゆる（三層よりなる識のあらゆる対象）においてはたらいっている五種（の心理的諸存在）、および自我をとらえる無知蒙昧など四種の煩惱と（一体になつてはたらいっているの）であり、そこにある感情は平静なる（感情）のみであり、（そして、それは倫理的には）無性でありながら、（根本無知などには）覆われているのである。

#### 多種の識は同一時にも生起する

さて、（いよいよ、新たな主題について論じよう。）ここに次のようなことが甲論乙駁の争点になつてゐる。(1) いったい、アーラヤ識が存在根拠となつて、眼によつて知覚する（現前）識など五種（の現前識）が（生起しようとするとき）同一時に生起するのは、（それらのうちの）ただ一種（の現前識）のみであつて、二種（の現前識）でもなければ、多種（の現前識）でもないのであるか。（もちろん、そのばあいに）いまここに知覚される対象的条件（所縁縁）が（それぞれ現前識について存在してはなくてはならないが、その条件は）いまここに存在しているとしても、（それにもかかわらず、そうであるの）であるか。（このような主張命題を主張する）具体例

として、(経量学派など) 一部の人は、次のように考える。「同一時に生起するのは、二種(の現前識) でもなければ、多種(の現前識) でもなくして、ただ一種の(現前) 識のみである。(その理由は、二種あるいは多種の現前識が同一時に生起するには、) 直前の瞬間の識(の存在) という(認識成立の) 条件(等無間縁) が(満たされてい) ないからである。実際のところ、ただ一種の(現前) 識が、直前の瞬間の識(の存在) という(認識成立の) 条件になり、しかも、(次の瞬間には) 多種の(現前識) が生起するというようなことは、理解しがたいのである」

(2) それとも、(そうではなくして、同一時に生起するのは、そのときそのときの条件に従って、一種であったり、多種であったり) 一定していかないものであって、もしもただ一種の(現前識が生起するための) 条件がいまここに存在しているならば、ただ一種(の現前識) のみが生起するのであり、そして同様に、(その) 条件さえいまここに存在しているならば、二種あるいは多種(の現前識) も生起するのであるか。そこで、そのことについて(本論の詩頌に) 論ずる。

(アーラヤ識と呼ばれる) 根本識(なる存在根拠) にもとづいて、五種の(知覚する現前) 識が生成するのは、(そのときそのときの) 諸条件(縁) に従ってであって、(それら相異なつた識が) 同一時に(生成したり)、あるいはそうではなくして(次の瞬間につづいて生成したりするの) である。あたかも、いくつもの波浪が(河川の流) 水面において(生ずるば

あい) のごとくにである。

(一五 a b c d)

(ここの本論の詩頌について説明しよう)。「五種の」というのは、眼によって知覚する(現前)識など、ということであるが、(それらは)それらにつづいて機能する(第六の)思考する(現前)識と一体になって存在している。(したがって、第六の思考する現前識も、第七の汚染された自我意識も、この五種にふくまれていると考えてよい)。

アーラヤ識が「根本識」と呼ばれる理由は、(二つある。(1)アーラヤ識が)眼によって知覚する(現前)識など五種(の現前識)をあらしめる可能性の存在根拠であることによって、その(アーラヤ識)にもとづいてこそ、(それら眼によって知覚する現前識などが)生起するからである。そして、(2)(現在世に死して、未来世において六種の衆生の世界内存在の)衆生類型(のいずれか)に(生まれようとするにさいしては、アーラヤ識こそが)新たに生まれつつある迷いの存在を統合するからである)。

「(それら眼によって知覚する現前識など五種の現前識が)生成するのは、(そのときそのとき)の諸条件に従ってであって」とは、(こうである。眼によって知覚する現前識などの)いずれでもあれ、いくつでもあれ、(それらが生成するための)諸条件がいまここに現前しているとき、そのときにはそれらのみが生成するのであり、(そのさい、いずれの現前識が生成するかは)確定している(のであって、いかなる混乱もない。ここにおいて生成するとは、それらの現前識が、もはや可能力としてではなく、)自己自身としていまここに存在するようになることである)。

「同一時に（生成したり）、あるいはそうではなくして（次の瞬間につづいて生成したりするの）である」とは、同一の瞬間に（生成したり）、あるいは次の瞬間につづいて（生成したりするの）である。

「あたかも、いくつもの波浪が（河川の流）水面において（生ずるばあい）のごとくにある」とは、アーラヤ識にもとづいて、（眼によって知覚する現前識など五種の）現前識が、あるいは同一の瞬間に、あるいは相異なった瞬間に生起することについての比喩である。（次のように、『解深密経』に）説かれているごとくである。

「広慧菩薩よ、たとえば次のごとくである。広大な河川の流水が流れていくときに、もしも（ただ）一つの波浪が生起するための条件がいまここに存在しているならば、ただ一つの波浪だけが現前に生起する。もしも二つあるいは三つ、あるいは多数の波浪が生起するための条件がいまここに存在しているならば、（それぞれのばあいに二つあるいは三つ）ないし多数にいたるまでの波浪が現前に生起する。しかも、そうであるからといって、その河川の流れつつある流水が断絶するわけでもなければ、消滅してしまふということも現実にはない。

広慧菩薩よ、それと同様に、その河川の流水にも比せられるべきアーラヤ識が存在根拠となり、存在の基礎となつて、もしも（ただ）一種の眼によって知覚する（現前）識だけが生起するため条件がいまここに存在しているならば、ただ一種の眼によって知覚する（現前）識だけが現前

に生起する。もしも二種あるいは三種ないし五種の（現前）識が生起するための条件がいまここに存在しているならば、同一時に（二種あるいは三種）ないし五種（の現前識）が現前に生起するのである」

このことについて、次のような詩頌がある。

最も幽深にして玄妙なる根本の統合する識（阿陀那識、執持識）は、あらゆる（迷いの存在をあらゆる）可能力をふくんでいるままに、河川の流水のように生々流転しつつ存在する。愚鈍のやからには、この（識）について私は説かないことにする。どんなことがあるうと、（これこそが）自我であるというように構想してしまつてはならないからである。

さて、以上のような理由を説明すれば、こうである。（眼によって知覚する現前識などが生起するときに、色と形などという）対象的条件（は、いずれがどの現前識の条件であるか確定している。たとえば、色と形という対象的条件は、眼によって知覚する現前識の条件であつて、それ以外の現前識の条件ではない、というように。しかしながら、そ）のようには、直前の瞬間の識の存在条件は、いずれがどの現前識の条件であるか確定しているとは考えられていない。いかなる（現前）識が生起するばあいであっても、すべての（現前）識は、その直前の瞬間の識の存在条件でありうる事が承認されているからである。したがつて、ただ一種（の現前識）が直前の瞬間の識の存在条件になっているばあいにも、（二種あるいは多種の現前識の）対象的条件

がいまここに現前してくるのであれば、二種あるいは多種の（現前）識が生起するのであって、そこにはいかなる矛盾もない。そうしてまた、（同一時に生起するのはただ一種の現前識のみである）と固執するのであれば、次のように反論される。いま）直前の瞬間の識の存在条件は、（いずれがいずれの現前識の条件であるか、ということも）確定していない。ところが、五種の（現前識の）対象的条件が同時にいまここに現前しているとしよう。そのようなばあいには、いかなる理由（もしくは根拠）があつて、（ある）ただ一種（の現前識）だけが生起するということが必然的であり、五種（の現前識）すべてが生起するということには必然性がないのであろうか。（そのような理由もしくは根拠は、どこにも存在しないのである。）それゆえに、（ただ一種の現前識が直前の瞬間の識の存在条件であるばあいにおいても）それだけの対象（的條件）さえ実際に存在しているならば、五種（の現前識）であろうと、すべてが生起するのである。あるいは（そうではなくして、対象的条件が存在していないとなると、いかなる現前識も）生起しないのである。このように承認しなくてはならないのである。

#### 第六の思考する識は恒常的に現前する

さて、いよいよ、次のことを論じなくてはならない。いったい、（第六の）思考する（現前）識（意識）なるものは、眼によつて知覚する（現前）識などと一体になつてはたらいっているとき

にも、あるいは（それらが）なくなってしまう（それだけで単独にはたらいで）いるときにも、（ともかく、常に恒常的に）現前するのであるか、それともまったく現前しないばあいもあるのであるか。そのことについて、（本論の詩頌において）論じている。

（第六の）思考する（現前）識が生成してくるのは、常に恒常的にである。ただし、（次のような状態にあるあいだを除外してである。すなわち）(1)（過去世において蓄積してきた行為の果報が）、概念的構想もなくなった（神々の）世界内存在（無想天）に（成熟しつつ）あるあいだ、(2)、(3)（識のきわめて深い層にある概念的構想もなくなった定心、および識のきわめて深い層にある平静なる感情や、概念的構想もふくめて、すべてが滅し尽きてしまった定心の）二種類の定心にあるあいだ、さらにまた、心のはたらきがなくなってしまうた、(4)睡眠にあるあいだ、(5)無意識状態にはいつているあいだを除外してである。 (一 a b c d)

（この本論の詩頌について説明しよう。）「常に恒常的に」というのは、あらゆるときにおいて、眼によって知覚する（現前）識などと一体になってはたらいでいるときにも、あるいは（それらが）なくなってしまう（それだけで単独にはたらいで）いるときにも、という意味である。

ところで、ここで、このような総論的な定義に対して、例外となるばあいを設定する定義を述べる。「ただし、（次のような状態にあるあいだを除外してである。すなわち、(1)過去世において蓄積してきた行為の果報が）、概念的構想もなくなった（神々の）世界内存在に（成熟しつつ）

あるあいだ、(2) (識のきわめて深い層にある概念的構想もなくなった定心、および識のきわめて深い層にある平静なる感情や、概念的構想もふくめて、すべてが滅し尽きてしまった定心の) 二種類の定心にあるあいだ、さらにまた、(3) 心のはたらきがなくなってしまうた睡眠にあるあいだ、(4) 無意識状態にはいつているあいだを除外してである」と。

さて、それらのうちで、(1) 「(過去世において蓄積してきた行為の果報が、) 概念的構想もなくなった(神々の) 世界内存在に(成熟しつつ) ある」とは、(こうである。) 概念的構想もなくなった神々の世界内存在のうち生まれるときに、あらゆる心、および心理的諸存在が滅してしまっている(状態) にあることである。

(2)、(3) 「二種類の定心にある」とは、(識のきわめて深い層にある) 概念的構想もなくなった定心(無想定)、および(識のきわめて深い層にあるまったく平静なる感情や、概念的構想もふくめて、すべてが) 滅し尽きてしまった定心(滅尽定) にあることである。さて、これらのうちで、(識のきわめて深い層にある) 概念的構想もなくなった定心とは、(こうである。すなわち、) 第三位の禪定に愛着する欲心は消滅しているが、それよりも上位の禪定に愛着する欲心は消滅していない修行者が、まずはじめには(それらの欲心を) 超越したあとの解脱の自由を構想しつつ思惟することによって、思考する(現前) 識、およびそれと一体になってはたらいっている心理的諸存在が滅してしまっている(状態) である。その(ような状態) が、われわれ(の仏教經典) に



において、「(識のきわめて深い層にある)概念的構想もなくなった定心」と呼ばれているのである。(このばあい、このようにこの定心について、思考する現前識、およびそれと一体になってはたらいっている心理的諸存在が)滅してしまっている(状態)であるといわれるのは、その(定心)にあることよってこそ、(それら思考する現前識、および心理的諸存在が)滅する、という意味においてである。ところで、このような思考する(現前)識、およびそこにはたらく心理的諸存在が現前にはたらくことをやめて滅してしまっている(状態)なるものは、(衆生の世界内存在の)存在根拠(としてのアーラヤ識)の特定の状態である(にすぎない)。(説一切有学派などがいうように、この概念的構想もなくなった定心を、一つの独立した範疇の存在であると考える必要はないのである。)そうして、その(ような滅してしまっている状態)が定心と呼ばれるゆえんは、(次のことにある。すなわち、先行する)定心にある心(が滅してしまいうやいなや、それ)にそのままつづいて、その他の心が現前しないように抑制されてしまっている(衆生の世界内存在の)存在根拠(としてのアーラヤ識)が体得されるからである。

(第二に、「識のきわめて深い層にあるまったく平静なる感情や、概念的構想もふくめて、すべてが)滅し尽きてしまった定心」とは、(こうである。すなわち、)いかなる迷いの存在もなくなってしまう禅定の世界内存在(無所有処)に愛着する欲心すらも消滅した修行者が、「さあ、静寂のきわみなる禅定を体得しよう」というようにはじめに構想しつつ思惟していくことよって、

思考する（現前）識、およびそれと一体になってはたらく心理的諸存在のみならず、（第七の）汚染された自我意識までも、滅してしまふ（状態）である。（さきの）概念的構想もなくなった定心（のばあい）と同様に、この（すべてが滅し尽きてしまった定心）も、（衆生の世界内存在の）存在根拠（としてのアーヤ識）の特定の状態について、かりそめに概念設定されている（にすぎない）。説一切有学派などがいうように、独立した範疇の存在であるのではない。

（4）「心のはたらきがなくなってしまうた睡眠にある」とは、（こうである。すなわち、衆生の世界内存在の）存在根拠（としてのアーヤ識）が、深く熟睡する睡眠によって抑制されていることによって、思考する（現前）識が現前しないゆえに、「心のはたらきがなくなってしまう」というのである。

（5）「心のはたらきがなくなってしまうた無意識状態にはいつている」とは、（こうである。すなわち）偶然に襲ってくる（身体的および精神的）衝撃によって、あるいは（重病にかかって）体風・胆汁・粘液（の三種の生理原質）が不調和になることによって、（衆生の世界内存在の）存在根拠（としてのアーヤ識）が不調和になり、思考する（現前）識を現前させないように抑制された（状態）になることである。その（ような状態）を「心のはたらきがなくなってしまうた無意識状態にはいつている」とかりそめ（の言語表現）に（よって）いうのである。

以上のような五種の状態にあるあいだを除外すれば、それら以外のあらゆる状態にあるあいだ

において、思考する（現前）識は現前していると理解しなくてはならない。

（それでは）概念的構想もなくなった（神々の）世界内存在など（の状態）において、思考する（現前）識が減してしまうのであるならば、（そのような状態が）解消したときに、その（思考する現前識）は、どこからふたたび生起するのであるか。そのよう（に、思考する現前識がふたたび生起するの）であるからこそ、その人が死んでしまうことがないのであるが。（このように反論するのであるならば、答える。）その（思考する現前識）がふたたび生起してくるのは、まさしくアーラヤ識からであるにほかならない。その理由は、その（アーラヤ識）こそが、あらゆる現前識の可能性をふくんでいるからである。

あらゆる存在は唯現象識であるにすぎない

（さて、本論のはじめに）総論として述べたところは、（こうである。すなわち）「人間存在についても、諸存在についても、（言語表現にもとづく）仮構存在が存在するのは、変化しつつ生成する識において（根拠づけられて）であるが、その（変化しつつ生成する識）は、三重の層よりなる（構造をもつのである）」と。そうして、つづいて詳細に（その）三重の（層よりなる構造）について、それぞれすべて各論したのである。いよいよ、ここに（論証しなくてはならない主張命題は、次のごとくである。）「人間存在についても、諸存在についても、（言語表現にもと

づく) 仮構存在が広く世間において存在しているが、それらが存在しているのは、変化しつつ生成する識において(根拠づけられている)にすぎないのであって、変化しつつ生成する識のほかに、人間存在なる(物自体)、あるいは諸存在なる(物自体)が存在しているのではない。このように提言された主張命題を論証するために、(本論の詩頌に)論じている。

以上の(ように論じてきたところの)変化しつつ生成する識は、(いかなる自体もないところに自体を)はからう構想(分別)である。その(変化しつつ生成する識としての構想)によつて構想されている(自体)は、存在しないのである。そうであるゆえに、(衆生の世界内存在の)いまここ(の世界)にある(かぎりの)あらゆる存在は、唯現象識であるにすぎないものである(一切唯識)。

(一七 a b c d)

(この本論の詩頌について説明しよう。)ここにこれまでに論述してきたところの三重の層よりなる「変化しつつ生成する識」なるものは、(いかなる自体もないところに自体を)はからう構想である。「(いかなる自体もないところに自体を)はからう構想」とは、次のように定義されているのである。すなわち、(衆生の世界内存在の)三種の存在類型のあいだを次から次へと流転しつつ生成する心および心理的諸存在であつて、(自体がないにもかかわらず、自体があるかのごとくに)虚構された対象のすがたをもつて顕現している、と。次のように(『中辺分別論』に)説かれているごとくである。

ところで、(衆生の世界内存在の)三種の存在類型のあいだを次から次へと流転しつつ生成する心および心理的諸存在(三界心及心所)こそが、(認識される客体と認識する主体という、あるがままには存在しない)非真実なるものをはからう構想(虚妄分別)である。

(このように)その(変化しつつ生成する識)とは、(いかなる自体もないところに自体を)はからう構想であつて、三重の層よりなり、アーラヤ識、汚染された自我意識、(六種の)現前識という本質構造をもち、それらと一体になってはたらく心理的諸存在をともなっているのであるが、それによって構想される(自体)とは、(たとえば次のごとくである。衆生の世界内存在にあらわれている)客観世界(器世間)なるものと、(彼らそれぞれの)個体存在(蘊)、認識する存在(界)、知覚する存在(処)、色と形・音声などである。ところが、そのような(さまざま)自体は存在しないのである。それゆえにこそ、ここに論じてきた変化しつつ生成する識が、(いかなる自体もないところに自体を)はからう構想であると定義されるのである。(その識によって構想されている自体としての)対象が存在しないからである。

それでは、この(変化しつつ生成する識によって構想されているところの自体としての)対象が存在しない、というこのことは、どのようにして理解されるか。このことを論証する理由は、次のごとくである。(1)(ここに)一つの存在をあらしめる条件なるものがすべて現前していて、いささかも反対条件がないばあいのみ、その存在は生起する。そうでないかぎり、(生起する

ことは)ない。しかるに、幻術や蜃気楼にあらわれる都城、夢、ある種の眼病などにおいては、識は、(いかなる)対象も存在しないままに生起するのである。もしも識が生起するにあたって、対象がどうしても必要な条件であるとすれば、そうだとすれば、幻術などにおいて識が生起することはないはずである。(それらにおいては)対象となる物が存在していないからである。それゆえに、(次のように結論しなくてはならない。ある対象のすがたをもって顕現するところのある)識が生起するのは、それと(同一の対象のすがたをもって顕現するところの)同一種類の識が、すでに過去において(存在していて)滅した(のちも潜勢力が蓄積されている)ことにもとづくのである。けっして、心の外に実在する対象にもとづいて(生起するの)ではないのである。その(ような心の外に実在する対象)がなくても、(対象のすがたをもって顕現する識が)生成するからである。

(2)個々別々の対象物を見ているわけではないにもかかわらず、理解する人々によって、相互に矛盾した理解をするということは、われわれの経験においてよく知られている。しかしながら、ただ一つ(の対象物)が相互に矛盾した性質をもつということは正しくない。それゆえに、(次のように結論される。このようなばあいには、そのはからう構想は、自体がないにもかかわらず、自体があるかのごとくに)虚構された対象のすがたをもって(顕現して)いるのであるから、(その)対象は存在しない、と理解しなくてはならない。

以上によつてはじめにまず、(自体がないにもかかわらず、自体を)虚構し、(それに)固執する極端論(増益辺)を排斥したのであるが、つづいて虚無に固執する極端論(損減辺)を排斥しようとして、(本論の詩頌において)論じている。

そうであるから、(衆生の世界内存在という)いまここ(の世界)にある(かぎりの)あらゆる存在は、唯現象識であるにすぎないものである。(一七c d)

「そうであるから」というのは、それゆえに、ということである。すなわち、かの変化しつつ生成する(識)という本性ある、はからう構想なるものによつて構想されているところのものは存在しないゆえに、それゆえにいまここに構想されている対象が存在しないのであれば、あらゆる存在は唯現象識であるにすぎないのである。「あらゆる存在」というのは、三種の(衆生の世界内存在の)存在類型のあいだを次から次へと流転しつつ生成する存在(三界有為)と絶対に生成することのない存在(無為)とである。「唯現象識であるにすぎない」ということばは、それ以上のものを含意することがないと否定する意味をもつ。「ものである」という語は、韻(の数)を満たすためのものである。

アーラヤ識と現前識は相互に因果となつてはたらき合う

もしも、あらゆる存在が唯現象識であるにすぎないのであって、それ以外には創造する神(作

者しや)もなければ、創造するための手段(作具)もないとするならば、(このように創造する神が、アーラヤと呼ばれる)根本識を運動させていることもなく、そうするための手段もないにもかかわらず、どのようにして(そのアーラヤ識から、さまざまな自体を)はからう構想が現前しているのであるか、というならば、(それについて本論の詩頌において)論じている。

というのは、こうである。あらゆる(迷いの存在をあらしめる)可能性をもつ(そのアーラヤ)識が存在する。(アーラヤ識と七種の現前識は)変化しつつ生成していくときに、相互に(因となると同時に果ともなりつつ)はたらき合って展開していくのである。(このように展開していくことによって)そのときそのときに、次のことがある。(すなわち)そのときそのときの(いかなる自体もないところに自体を)はからう構想が生成するのである。

(一八abcd)

(この本論の詩頌について説明しよう。)ここにおいて「あらゆる(迷いの存在をあらしめる)可能性をもつ」とは、あらゆる(迷いの)存在を生成させる根本力が、(このアーラヤ識に)依拠して存在しつづけていくから(あらゆる迷いの存在をあらしめる可能性をもつというの)である。

「識」というのは、アーラヤ識のことである。

(「あらゆる迷いの存在をあらしめる可能性をもつアーラヤ識」という修飾・被修飾関係が成立



するゆえんは、次のように説明される。)すなわち、識ではあっても、あらゆる(迷いの存在を  
あらしめる)可能性をもつものでないものも存在するから、したがって、「あらゆる(迷いの存  
在をあらしめる)可能性をもつ(アーヤ識)」というように(限定して)述べるのである。(そ  
うして)他(学派)の人々が構想するところでは、識ならざる他のものであっても、(サーンキ  
ヤ学派のいう)根本原質などは、あらゆる(迷いの存在をあらしめる)可能性をもつとされてい  
るから、(それではなくして)「識(である)」というように(限定して)述べるのである。ある  
いはまた、(次のように説明してもよい。「あらゆる迷いの存在をあらしめる可能性をもつ」とい  
えば、すでに識であることが明確に限定されている。したがって、あらためて「あらゆる迷いの  
存在をあらしめる可能性をもつアーヤ識」などという必要はない。しかし、識にはあらゆる迷  
いの存在をあらしめる可能性をもつものもあれば、そうでないものもあって、「識」という語は、  
いまだ明確には限定されていない。このように、「識」という被修飾語)一語だけにおいて明確  
に限定されていないばあいにも、限定する修飾語と限定される被修飾語という関係が(成立する  
ことは)実際に知られている。(たとえば、水なる元素、火なる元素などというばあいにおいて  
のごとくである。)それゆえに、ここには論難されるべき誤謬は存在しないのである。

「(アーヤ識と七種の現前識は)変化しつっ生成していくときに、相互に(因となると同時に  
果ともなりつっ)はたらき合って展開していくのである。(このように展開していくことによっ

て) そのときそのときに、次のことがある」という(文章)において、「変化しつつ生成して行く」とは、(そのときそのときにおいて、一瞬間) 前の状態とは変化していることである。

「(このように展開していくことによって) そのときそのときに、次のことがある」とは、つづいてその次その次の瞬間に(いかなる自体もないところに自体を) はからう構想を生成させるだけの現勢力ある状態に達するという意味である。

「相互に(因となると同時に果ともなりつつ) はたらき合って」ということを説明すれば、こうである。(1) 眼によって知覚する識など(の七種の現前識) は、(現前しつつあるときに、それぞれ) みずから(に類似した果をあらしめるところ) の根本力を増大させるようにはたらきをなしている。したがって、(それら七種の現前識は、そのような) 根本力によって条件づけられることによつて、変化しつつ生成するアーヤ識にとつての因であるのである。(このばあいには、七種の現前識が因であり、アーヤ識が果である。) そして、(2) そのように変化しつつ生成するアーヤ識は、眼によつて知覚する識など(の七種の現前識) を生成させる因でもあるのである。(このばあいには、アーヤ識が因であり、七種の現前識が果である。) このように「相互に(因となると同時に果ともなりつつ) はたらき合つて」、(アーヤ識と七種の現前識との) 両者は存在しているゆえに、それゆえに、(創造する神が) 運動させていることがなくても、アーヤ識から、そのときそのときに多種多様な(自体を) はからう構想が生成するのである。

未來の生においてもまずアーラヤ識が成熟する

さて、以上において説明したことは、(衆生の世界内存在の三種の存在類型のあいだを次から次へと流転しつつ生成して、いずれかの衆生の世界内存在に生まれているあいだの、その)現在の生において、どのようにアーラヤ識から(眼によって知覚する識などの七種の)現前識が生成していくか、ということであった。いよいよ次には、(あらゆる存在が)唯現象識であるにすぎないとすれば、(現在の生における迷いの存在をあらしめてきた活動作用が終了して)現在の生(における迷いの存在)が滅したときに、どのように未來の生(における迷いの存在)がふたたびはじめから形成(結生<sup>けつじやう</sup>)されていくか、ということを説明するために、(本論の詩頌に)論ずる。

過去(の生における諸行為が蓄積してきた潜勢力)にもとづいて(現在の生において活動可能になっていた、迷いの存在の)根本に成熟する果報(としてのアーラヤ識)が滅し尽きたときには、(次のごとくに、未來の生における迷いの存在の根本に成熟する果報としてのアーラヤ識が生成するのである。すなわち、福なる果報をもたらす、あるいは禍なる果報をもたらす、あるいはどこか定まった禪定の段階の果報をもたらす)行為の(蓄積してきた)潜勢力(諸業習氣)は、(認識される客体と認識する主体とをとらえる)二種の執着の(蓄積してきた)潜勢力(二取習氣)と協同して(はたらくことによって)、新たなる(未來の生にお

ける迷いの存在の) 根本に成熟する果報としてのその (アーヤ識) を生成させるのである。  
(一九abcd)

(この本論の詩頌について説明しよう)。「行為」とは、(最も本質的には) 福なる果報(福)をもたらず、あるいは禍なる果報(非福)をもたらず、あるいはどこか定まった禅定の段階の果報(不動)をもたらず意思(による行為のこと)である。

「行為の(蓄積してきた) 潜勢力」とは、そのような(本質ある) 行為が、アーヤ識において蓄積してきたところの生成力であるが、(その生成力によってこそ) 未来(の生)における迷いの身体的存在が生成することになるのである。

「二種の執着」とは、認識される客体をとらえる執着(所取執)と、認識する主体をとらえる執着(能取執)とである。それらのうちで、(1)認識される客体をとらえる執着とは、認識される客体がそれ自身でありつつ、いつまでも相続して生成しつづけ、独立に存在しつづける、(かくして認識する) 識とはまったく別に存在する、というように判断することである。(2)認識する主体をとらえる執着とは、(認識する) 識が、その(ような認識される客体)を、理解する、認知する、把握するというように断定することである。

「二種の執着の(蓄積してきた) 潜勢力」とは、過去において(くりかえしくりかえし) 生じてきた、認識される客体と認識する主体とをとらえる執着が活動させてきた可能能力にほかならない

が、(その可能性によってこそ) 未来においても(過去における) それに類似した、認識される客体と認識する主体とをとらえる執着が生ずることになるのである。

さて、ここにおいて迷いの身体的存在に(地獄、餓鬼、ないし人間、神々の身体的存在といつた) さまざまな種類があるのは、(過去における) 行為の(蓄積した) 潜勢力に(倫理的に善性・悪性・無性なる行為にもとづくという) 種類があることによって、(衆生の世界内存在の) 衆生類型に(地獄、餓鬼、ないし人間、神々といった六種の) 種類があるからである。あたかも(草木の) 芽にさまざまな種類があるのは、種子にさまざまな種類があることによってであるようにである。この(ようにはたらきをなす善性・悪性・無性の行為の蓄積した潜勢力) に対して、二種の執着の(蓄積した) 潜勢力は、(次のようにはたらきをなすのである。すなわち、その潜勢力は) あらゆる(善性・悪性・無性の) 行為の(蓄積した) 潜勢力が、それはそれなりに現勢化のはたらきをなして、すでに活動可能になっていた迷いの身体的存在を生成させつつあるときに、協同してはたらく状態(自力) に達するのである。たとえば水などは、芽などの生じつつあるとき(に、協同してはたらく状態に達する) ごとくにである。かくして(ここに) 説かれたことは、(以下のごとくである。すなわち、) 二種の執着の(蓄積した) 潜勢力が相もなつてはたらいていないばあいには、ただ単なる(倫理的に善性・悪性・無性の) 行為の(蓄積した) 潜勢力だけが、(それだけで、迷いの存在の) 根本に成熟する果報を生成させるのではないということ

である。それゆえにこそ、(本論の詩頌において) 説かれているのである。「認識される客体と認識する主体とをとらえる」二種の執着の(蓄積してきた) 潜勢力と協同して(はたらくことによつて)」と。

「過去(の生における諸行為が蓄積してきた潜勢力)にもとづいて(現在の生において活動可能になつていた、迷いの存在の) 根本に成熟する果報(としてのアーラヤ識)が滅し尽きたときには、……新たなる(未来の生における迷いの存在の) 根本に成熟する果報としてのその(アーラヤ識)を生成させるのである」とは、(説明すればこうである。)過去の生において積み重ねられてきた(善性・悪性・無性の)行為にもとづいて、いまこの(現在の)生において現前しつづけてきた(迷いの存在の)根本に成熟する果報が滅し尽きたときということは、(すなわち、それらの行為によつて、その根本に成熟する果報が)活動可能になつていた期間が終了する段階にあるときに(ということである。そのときに別の善性・悪性・無性の)行為の(蓄積してきた) 潜勢力は、(認識される客体と認識する主体とをとらえる)二種の執着の(蓄積してきた) 潜勢力と協同して(はたらくことによつて)、これまでを経験してきた(迷いの存在の)根本に成熟する果報とは別の、新たなる(迷いの存在の)根本に成熟する果報としての、そのアーラヤ識をこそ生成させるのである。その力がどの(迷いの存在を生成させるもの)であるかに従つて、である。(ここにアーラヤ識というのは、)アーラヤ識を除外しては、それ以外の(迷いの存在

の) 根本に成熟する果報は存在しないからである。

(このように本論の詩頌において)「過去(の生における諸行為が蓄積してきた諸勢力)にもとづいて(現在の生において活動可能になっていた、迷いの存在の) 根本に成熟する果報(としてのアーラヤ識) が滅し尽きたときには」というこの(ことば)によって、(このような根本に成熟する果報としてのアーラヤ識が) 永遠不変に存在するという極端論(常辺)(に墮すること)を免れているのであり、「新たな生(未来の生における迷いの存在の) 根本に成熟する果報を生成させる」という(このことば)によって、断滅して虚無になるという極端論(断辺)(に墮すること)をも免れているのである。

#### アーラヤ識の存在論証(1)——傍論

(さて、経量学派の人々が論難する。) 眼によって知覚する識など(の六種の知覚し思考する識)とは別に独立して、アーラヤ識が存在する。そうして、まさしくその(アーラヤ識)のみが、あらゆる(迷いの存在をあらしめる) 可能性をもっているものであって、眼によって知覚する識などは(そうでは)ないということはこのことは、いかなる論拠にもとづいているのであるか。(それに對して、われわれ瑜伽行唯識学派の学説の論者が答える。それは、一つには) 聖典にもとづいてるのであり、(二つには) 理論(的証明)にもとづいてるのである。すなわち、(第一に聖典に

もとづいているとは、こうである。) さいわいなる仏は、『大乘阿毘達磨經』において説いておられる。

無始の時より以来、生々流転しつづけてきた根源(無始時來界)が、あらゆる(迷いの)存在をすべてあらしめる存在根拠である。それがあるからこそ、あらゆる衆生類型(の迷いの存在)があるのである。あるいはまた、涅槃(という迷いの存在の寂滅した存在)を体得することもするのである。

さらに、(第二に、理論的証明にもとづいているとは、こうである。) もしもアーラヤ識がないとすれば、無限に再生をくりかえす迷いの存在の生々流転(輪廻)が(くりかえし)現前しはじめることも、あるいは滅してしまふことも、理論的に証明できなくなるのである。(それらについて説明しよう。) その(二つのばあいの)うちで、「無限に再生をくりかえす迷いの存在の生々流転が(くりかえし)現前しはじめること」とは、「これまでの生とは)別なる衆生類型のもとに、再生する(迷いの存在を)形成しはじめて、(かくして、これまでの生より)相續して(生成して)いくこと(結生相續)である。(また、「滅してしまふこと」とは、いまだ身体的存在が余っている(もの)(有余依)と、もはや身体的存在も余っていない(もの)(無余依)と(があるが、その二種)の涅槃という(迷いの存在の寂滅した)根源界(涅槃界)のことである。

さて、(それらは、次のようにして理論的に証明できなくなるのである。はじめに「くりかえ



し現前すること」について説明すれば、こうである。古来、無限に再生をくりかえす迷いの存在の生々流転は、十二の条件に条件づけられた生成——十二支縁起<sup>①</sup>——として説明されてきたが、そこにおいて）アーラヤ識を他にしては、（第二の条件たる、倫理的に善性・悪性・無性なる）「迷いの行為」に条件づけられた（第三の条件たる）「識」なるものは、理論的に存在しえない。そうして、（倫理的に善性・悪性・無性なる）「迷いの行為」に条件づけられた「識」が存在しないとなると、無限に再生をくりかえす迷いの存在の生々流転が（くりかえし）現前しはじめることも存在しなくなるのである。（どうしてであるか。）もしもアーラヤ識を承認しないのであれば、（説一切有学派の人々のように、いまの生が終わったときに）再生する（迷いの存在を）形成していく識（結生識）こそが、「迷いの行為」に条件づけられた（「識」）であると構想するでもあろう。あるいは（経量学派の人々のように、それらの）「迷いの行為」（が潜勢力を蓄積すること）によって勢力を生ぜしめられた六種の（現前）識の流れ（六識身）こそが、「迷いの行為」に条件づけられた「識」であると構想する）でもあろう。

それらのうちで、（まず前者について反論しよう。）いま（過去世におけるさまざまな）「迷いの行為」が、（現在世において）再生する（迷いの存在を）形成していく識に対する条件になっていると考えているのであるが、それら（の迷いの行為）は、久しい過去に滅してしまっているものである。そうして、滅してしまつたものは存在しないのである。存在しないものが条件になる

ことはないのである。それゆえに、(現在世において)再生する(迷いの存在を)形成していく識が、(過去世における)「迷いの行為」に条件づけられているということは、理論的にありえないのである。

(さらに別の観点から反論しよう。現在世において)再生する(迷いの存在を)形成していくときは、(第四の条件たる、主体存在と物質存在よりなる)「個体存在」(名色)もまた存在しているのであって、(迷いの存在を形成していく)「識」だけが存在しているのではない。そのばあいにおいて、「識」だけが「迷いの行為」によって条件づけられているのであって、「個体存在」(が、それらによって条件づけられているの)ではないというこの(主張命題)には、いかなる理論的根拠があるのであるか。(いかなる理論的根拠もないのである。)それゆえに、「個体存在」は「迷いの行為」によって条件づけられているといわなくてはならないのであって、「識」のみが(「迷いの行為」によって条件づけられているとはいいいえ)ない。では、(この「迷いの行為」に条件づけられた「個体存在」とは別に)それ以外に「識」に条件づけられた「個体存在」(がなくてはならないが、それ)はなんであるか。もしも後時の(個体存在が、「識」に条件づけられた「個体存在」)であるというのであれば、(次のように反論しなくてはならない。)その(「識」に条件づけられた「個体存在」)は、(それより以前の「迷いの行為」に条件づけられて)再生するものとして形成されていく個体存在に対して、いかなる付加的な特性をもっているのであるか。

その（ような付加的特性）があるならば、その（個体存在）こそが「識」に条件づけられているのであり、それより以前の（個体存在は、そう）ではないし、またそれより以前の（個体存在）が「迷いの行為」に条件づけられているのであり、後時の（個体存在は、そう）ではないということになるであろう。（しかし、そのような付加的特性はないのである。）したがって、「迷いの行為」に条件づけられた「個体存在」のみがあればよいことになり、再生する（迷いの存在を）形成する識を、その（「個体存在」とは独立した条件として構想する必要はさらさらないことになる。（しかし、さいわいなる仏は、「識」と「個体存在」とをそれぞれ独立した条件として説いておられる。）それゆえに、（次のように結論しなくてはならない。現在世において）再生する（迷いの存在を）形成していく識が、（過去世における）「迷いの行為」に条件づけられているということは、理論的にありえない、と。

さらに、（もう一つの経量学派のばあいについて反論しよう。過去世において、倫理的に善性・悪性・無性なる）「迷いの行為」（が潜勢力を蓄積すること）によって勢力を生ぜしめられた六種の（現前）識の流れこそが、「迷いの行為」に条件づけられた「識」であるということもまた、理論的にありえないのである。いかなる理由によってであるか。その理由とはこうである。（六種の現前）識なるものは、（倫理的に善性あるいは悪性あるいは無性であることによって、迷いの存在の）根本に成熟する果報をあらしめる潜勢力、あるいは同種の果をあらしめる潜勢力を

(どこかに蓄積するのであるが、その識)それ自身に蓄積することはできない。(いかなるものであれ、それ自身が)それ自身に対して作用をなすことは矛盾だからである。また、未来の(識)に(蓄積すること)も(でき)ない。その(未来の識)は、かの(識が蓄積しつつある)ときには、いまだ生じていないからである。そして、いまだ生じていないものは存在しないからである。また、すでに生じてしまった(識)に(蓄積すること)も(でき)ない。(そのような)過去の(識)は、かの(識が蓄積しつつある)ときにはすでに滅してしまっているからである。

ところでまた、(次の点からも反論される。)いかなる心のはたらきもなくなった、(したがって、深い層の心のはたらきも)滅し尽きた定心などの段階においては、(倫理的に善性・悪性・無性の)「迷いの行為」によって勢力を生ぜしめられた心(すなわち六種の現前識)そのものが存在することがありえない。それゆえに、(その心、すなわち)「識」に条件づけられた「個体存在」が存在しないことになる。〔「個体存在」に条件づけられた〕「六種の認識能力」が存在しないことになる。同様にして、ついには「生まれること」に条件づけられた「老いゆき死ぬこと」が存在しないことになる。したがって、まさしく無限に再生をくりかえす迷いの存在の生流転が(くりかえし)現前することそれ自体が存在しないことになる。

以上のごとくであるゆえに、(次のように結論しなくてはならない。仏教の真理についての)「無知」に条件づけられて、(倫理的に善性・悪性・無性の)「迷いの行為」がある。(その)「迷

いの行為」に条件づけられた「識」とは、それら（の「迷いの行為」が潜勢力を蓄積すること）によって勢力を生ぜしめられたアーラヤ識である。その（アーラヤ識）に条件づけられて、（次の生において）再生するものとして形成されていく（迷いの）「個体存在」があるのである。このような解釈原理のみが、論難されるべきところがないのである。

#### アーラヤ識の存在論証(2)——傍論

次に、無限に再生をくりかえす迷いの存在の生々流転が減してしまうこともまた、アーラヤ識が存在しないときには、理論的にありえないのである。その理由を説明すればこうである。無限に再生をくりかえす迷いの存在の生々流転にとって原因であるのは、（倫理的に善性・悪性・無性の）行為とさまざまな煩惱（の心理的諸存在）とであるが、それら両者のうちで基本原因であるのは、さまざまな煩惱（の心理的諸存在のほう）である。すなわち、説明すればこうである。さまざまな煩惱（の心理的諸存在）が中心になって機能することによってのみ、（倫理的に善性・悪性・無性の）行為は、（未来世において）くりかえし再生する迷いの存在（が生ずるべく、それ）を活動可能にすることができるのであって、そうでないならば、（それを活動可能にすることは）できないのである。同様に、再生する迷いの存在（を結果させるべく、過去世において）すでに（それを）活動可能にした行為もまた、さまざまな煩惱（の心理的諸存在）が中心に

なつて機能することによつてのみ、まさしく再生する迷いの存在（を結果させること）になるのであつて、そうでないならば、（再生する迷いの存在を結果させることには）ならないのである。このようにしてまた、さまざまな煩惱（の心理的諸存在）こそが、無限に再生をくりかえす迷いの存在の生々流転の根本である。（それらこそが、その）基本原因であるからである。したがつて、それら（さまざまな煩惱の心理的諸存在）が放棄されるときこそ、無限に再生をくりかえす迷いの存在の生々流転は滅してしまふのであつて、そうでないならば、（滅してしまふこと）はない。

ところで、アーラヤ識が存在しないときには、それら（さまざまな煩惱の心理的諸存在）を放棄することは、理論的にありえないのである。では、いかにして（それが）理論的にありえないのであるか。

いま煩惱（の心理的諸存在）が放棄されるとすれば、（それは）いまここに現前している（煩惱の心理的諸存在）であるか、あるいは（そうではなくして）可能力の状態にある（煩惱の心理的諸存在である）か（のいずれか）である。それらのうちで、いまここに現前している（煩惱の心理的諸存在）が（いまここに現前しているにもかかわらず、そのまま）放棄され（てい）るといふこ（のような命題）は、まったく考えられないことである。

あるいはまた、その（煩惱の心理的諸存在）を放棄するような修行道にあつて定心にはいつて

いる（瑜伽行者たち）にある（ところの）能力の状態の（煩惱の心理的諸存在）もまた、けっして放棄されることがない。その理由はこうである。その（ように修行道にあって定心にはいつている）ときには、その（煩惱の心理的諸存在）を滅してしまふ対治たる修行実践（をする心）のほかには、いかなる（心）も、（それが同時に存在するということを汝、すなわち経量学派が）承認していないからである。（そのような他の心が同時に存在するのであれば）そこに存続しつづけている煩惱（の心理的諸存在）をあらしめる能力が、それを滅してしまふ対治たる修行実践によつて放棄されることにもなるであらう。（しかし、そのような他の心が同時に存在することを、汝は承認していないのである。）

さもなければ、それを滅してしまふ対治たる修行実践をする心が、そのまま、煩惱（の心理的諸存在）をあらしめる能力を付着させているとでも考えなくてはなるまい。（しかし、そのようには考えられないのである。）というのは、まさしくその同じ煩惱（の心理的諸存在）をあらしめる能力を付着させている（心）が、そのまま、その（煩惱の心理的諸存在）を滅してしまふ対治たる修行実践（をする心）であるということ、ありえないからである。そうして、他方、煩惱（の心理的諸存在）をあらしめる能力が放棄されていないにもかかわらず、（そのような瑜伽行者たちにおいて）無限に再生をくりかえす迷いの存在の生々流転が滅するということがありえない。それゆえに、必ず、（次のように）承認されなくてはならないのである。（すなわ

ち)アーヤ識(こそが同時に存在していて、それ)が、それ以外の(七種の)識と一体になつてはたらいっている根本煩惱および副次的煩惱(の心理的諸存在)によって勢力を生ぜしめられる、(換言すれば、アーヤ識こそが)それぞれの(煩惱の心理的諸存在)をあらしめる能力が勢力を増大させているときに、(それらを全体として)統合していると(いうように承認されなくてはならないのである)。

そうしてさらに、次のように承認されなくてはならないのである。その(アーヤなる)心は、(そのときそのときの瞬間に生滅して)存続しながら、変化しつつ生成していき、(ある煩惱をあらしめる)潜勢力が(次の瞬間にその煩惱を生ずるべく)現勢化しはじめることによって、(いよいよその煩惱を生ずる)特定の状態に達するが、(それがどの煩惱の潜勢)力(であるか)に従つて、(そのときそのときにあるべき)根本煩惱および副次的煩惱が、まさしくその(よゆうなアーヤなる)心からこそ現前するのである。このようにそれら(煩惱の心理的諸存在)をあらしめる能力(すなわち潜勢力)は、アーヤ識において確固として存在しつづけているのである、その(よゆうな能力)こそが、それと同時にあるところの、煩惱(の心理的諸存在)を滅してしまふ対治たる修行実践道によって除去されていくのである。そうして、その(煩惱の心理的諸存在をあらしめる能力)が除去されてしまったときには、その身体的存在においては、もはやふたたび煩惱の心理的諸存在が生ずるといふことはない。かくして、いまだ身体的存在が余



っている涅槃という（迷いの存在の寂滅した）根源界を体得するのである。そうして、過去世における（倫理的に善性・悪性・無性の）行為によって活動可能になっていた（現在世における身体的存在の）生が滅してしまったときには、それにつづく他の（身体的存在の）生が、再生するものとして形成されていくということはないから、もはや身体的存在も余っていない涅槃という（迷いの存在の寂滅した）根源界を（体得するの）である。すなわち、説明すればこうである。（過去世においてなしてきた）行為（の残した潜勢力）は、たしかに存在しているのではあるけれども、さまざまな煩惱が放棄されてしまっているばあいには、協同してはたらく原因が存在しないゆえに、くりかえし再生する迷いの存在を現前させることができないのである。

以上のごとくにして、（次のように結論することができる。）アーラヤ識が存在するならば、無限に再生をくりかえす迷いの存在の生々流転が（くりかえし）現前しはじめることも、（それが）滅することも存在する。そうでは（なくて、アーラヤ識が存在し）ないときには、（いずれのことも存在しえ）ない。それゆえに、どうしても眼によって知覚する識などはまったく独立に、アーラヤ識が存在するのでなくてはならない。そうして、まさしくその（アーラヤ識）こそが、あらゆる（迷いの）存在をあらしめる可能性をともなって存在しているのであって、眼によって知覚する識などが（それらをともなって存在しているの）ではない。このように承認しなくてはならないのである。ただし、さらにいっそう広範な議論をというのであれば、（私、ステイラマ

ティの)『五蘊論』によって知っていただきたい。

### 三種の實在——(1)構想されている實在

(以上に論証してきたように)もしも(衆生の世界内存在の)いまここ(の世界)にある(かぎりのあらゆる存在)が唯現象識であるにすぎないのだとすると、どうして經典と矛盾することにならないのか。というのは、さまざまな經典においては三種の實在(三性、三自性)が説かれているからである。<sup>(16)</sup>すなわち、(1) (自体がないにもかかわらず、自体があると)構想されている實在(遍計所執性)と、(2)他(なる条件)のままに生成する實在(依他起性)と、(3) (菩薩道において実現されていく)完全な實在(円成実性)とが説かれているからである。(このような論難に対して答えよう。經典と)矛盾することはないのである。その理由は、(いまここのあらゆる存在が)唯現象識であるにすぎないところにおいてこそ、三種の實在(のそれぞれ)が(それぞれとして)定義されるからである。では、いかにしてであるか。それについて(本論の詩頌に)論ずる。

(1) (上述の三層の変化しつつ生成する識としての)ありとあらゆる構想(遍計)によって、ありとあらゆる実体(種々物)が構想されているのであるが、それ(らの実体)は、まったく(自体がないにもかかわらず、自体があると)構想されている實在であるにすぎない。(あるがままに見られるときには)それ(ら)は存在しないのである。

(三) a b c d)

(この本論の詩頌について説明しよう。) 心内にあるものであれ、心外にあるものであれ、構想される対象としての実体はさまざまに個々別々であって、構想される対象が無限に多種多様であることを説明するために、「(上述の三層の変化しつつ生成する識としての) ありとあらゆる構想によって」というように(構想そのものも多種多様であるかのごとくに) いうのである。

ところで、「ありとあらゆる実体が構想されている」。心内にあるものであれ、あるいは心外にあるものであれ、ないしは究極的にはさまざまな仏の功德にいたるまでのものが(構想されている) である。それ(ら)は、まったく(自体がないにもかかわらず、自体があると) 構想されている実在であるにすぎない。

この(主張命題の) 理由を論じて、「それ(ら)は存在しないのである」というのである。いかなる実体であれ、(自体がないにもかかわらず、自体があると) はからう構想の対象(として) 構想されている(の) であるかぎり、(そのままの実体としての) 存在性がないのであるから、存在しない。それゆえに、そのような実体は、「(自体がないにもかかわらず、自体があると) 構想されている実在であるにすぎない」のであって、さまざまな原因と条件のままに条件づけられて(生成して) いる実在ではないのである。このこと(を) 論証するところ(の) 理由は、次のごとくである。ただ一つの実体、あるいはその非存在について、相互に矛盾するさまざまな(屬性をもつというようにはからう) 構想が存在することは、経験によってよく知られている。しかしな

がら、その同じ実体、あるいはその非存在が、相互に矛盾するさまざまな属性をもつということとは、理論的にありえない。それゆえに、(次のように結論される。)いまここ(にある世界)にあるかぎりのあらゆる存在は、まったく(自体がないにもかかわらず、自体があるとはからう)構想であるにすぎない。その(構想)の対象存在とはいえば、(自体がないにもかかわらず、自体があると)構想されているという性質あるものである(にすぎず、存在しない)からである。そうして、『(般若)経』にも(次のように)説かれている。「ところでまた、スプーティ(須菩提)よ、さまざまな存在なるものは、愚かな凡夫たちが(かくかくの自体があるというように)執着しているようには、そのようには存在しないのである」と。

### 三種の実在——(2)他なる条件のままに生成する実在

(次に、自体がないにもかかわらず、自体があると)構想されている(実在)につづいては、(2)他(なる条件)のままに生成する実在について論じなくてはならない。そこで、(本論の詩頌において)論ずる。

ところで、他(なる条件)のままに生成する実在とは、(上述の三層の変化しつつ生成する識であるところの、諸実体を)はからう構想にほかならないが、(それは、さまざまな)条件に(条件づけられることに)もつづいて生成する(縁所生)のである。

(この本論の詩頌について説明しよう。)この(本論の詩頌)において、「(上述の三層の変化しつつ生成する識であるところの、諸実体を)はからう構想にほかならない」とは、他(なる条件)のままに生成する(實在)の本質を論じているのである。そうしてまた、「(それは、さまざま)条件に(条件づけられることに)もとづいて生成する」というこの(定義)によって、「他(なる条件)のままに生成する」という名称が由来する理由を論じているのである。

さて、(自体がないにもかかわらず、自体があると諸実体を)はからう構想とは、すなわち(倫理的に)善性であるか、悪性であるか、無性であるかによって、さまざま、(衆生の世界内存在の)三種の存在類型のあいだを次から次へと流転しつつ生成する心および心理的諸存在である。『中辺分別論』において、次のように)説かれているごとくである。

ところで、(衆生の世界内存在の)三種の存在類型のあいだを次から次へと流転しつつ生成する心および心理的諸存在こそが、(認識される客体と認識する主体という、あるがままには存在しない)非眞実なるものをはからう構想である。

「他(なる条件)のままに生成する」とは、他なるさまざま原因と条件のままに従って生成するということであり、(すなわち換言すれば、それらの原因と条件のはたらくままに)生成せしめられるという意味である。ここにいわれていることは、それ自体ではない他なる原因と条件に制約されてのみ、それがそれとして生成するといふかぎりのことである。

三種の實在——(3)完全な實在

(以上において)他(なる条件)のままに生成する(實在)を説明した。(3)(それでは次に、菩薩道において實現されていく)完全な(實在)は、どのようなものである(と考えられるべきである)か。そこで、(本論の詩頌に)論ずる。

ところで、(菩薩道において實現されていく)完全な(實在)とは、この(後者の他なる条件のままに生成する實在)が永遠に(いついかなるところにおいても)前者(の構想されている實在)から離脱しているという、あるがままの如性(常遠離性)である。(三c d)

40 (この本論の詩頌について説明しよう。)この(ような離脱しているという、あるがままの如性)が「(菩薩道において實現されていく)完全な(實在)」であるのは、(それがいついかなるところにおいても)変化することがないという意味で完全であることよってである。

「この(他なる条件のままに生成する實在)が」というのは、他(なる条件)のままに生成する(實在)が、ということである。

「前者(の構想されている實在)から」というのは、(自体がないにもかかわらず、自体があると)構想されている(實在)から、ということである。

この(他なる条件のままに生成する實在であるところの諸實體を)はからう構想において構想

されているのは、(最も基本的な範疇としては) 認識される客体と認識する主体という存在である。すなわち、こうである。この(他なる条件のままに生成する実在であるところの諸実体を) はからう構想において、認識される客体と認識する主体との相対関係は、まったく存在しないにもかかわらず、(あたかも自体として存在するかのごとくに) 構想されている。したがって、(その認識される客体と認識する主体こそが、自体がないにもかかわらず、自体があると) 構想されている(実在である)と説かれるのである。(ゆえに、「菩薩道において実現されていく) 完全な実在」とは、(次のように定義されるのである。) 他なる(条件)のままに生成する(実在であるところの諸実体をはからう構想)が、永遠に、すなわちあらゆるときにおいて、(いついかなるところにおいても) このような認識される客体と認識する主体とから絶対的に離脱しているという、あるがままの如性(畢竟遠離性)である(と)。(以上のように説明してくるならば、あらゆる存在が唯現象識であるにすぎないところにおいてこそ、三種の実在があるといわなくてはならない。すなわち、(2)唯現象識であるにすぎないという現象識こそが、他なる条件のままに生成する実在である。(1)その現象識において構想されている認識される客体と認識する主体とが、すなわち構想されている実在である。(3)その現象識が、その認識される客体と認識する主体とから絶対的に離脱しているという、あるがままの如性こそが、すなわち菩薩道において実現されていく完全な実在であるのである。)

他なる条件のままに生成する実在と完全な実在

まさしくそれゆえに、その（菩薩道において実現されていく完全な実在）は、他（なる条件）のままに生成する（実在）と別異でもなければ、別異でもないものである。

(三 a b)

（この本論の詩頌について説明しよう。）「まさしくそれゆえに、その（菩薩道において実現されていく完全な実在）は」というのは、他（なる条件）のままに生成する（実在）が、永遠に（いつかなるところにおいても）構想された実在から離脱しているという、あるがままの如性、すなわち（菩薩道において実現されていく）完全な（実在）は、ということである。そうして、（このように）離脱しているというあるがままの如性とは、（あらゆる）存在のあるがままの如性（法性）（にほかならないの）であるが、（そのあらゆる存在のあるがままの如性が、あらゆる）存在（法）と別異であることも、別異でないことも、理論的にありえないのである。そこで、（菩薩道において実現されていく）完全な（実在）とは、他（なる条件）のままに生成するところの（あらゆる）存在のあるがままの如性なのである。それゆえに、（菩薩道において実現されていく）完全な（実在）は、他（なる条件）のままに生成する（実在）と別異でもなければ、別異でもないのと明らかに理解されなくてはならないのである。このようにいうゆえんは、こう



である。もしも（菩薩道において実現されていく）完全な（実在）が、他（なる条件）のままに生成する（実在）と別異であるとすれば、そのようであるときには、他（なる条件）のままに生成する（実在）が、構想された（実在）について空ではないことになるであろう。（しかし、このような結論は承認しがたいのである。）これに反して、もしも（菩薩道において実現されていく）完全な実在が、他なる条件のままに生成する実在と）別異でないとすれば、そのようであるときはまた、（菩薩道において実現されていく）完全な（実在）が、清浄（なる菩薩道）においてさとられていく対象ではないことになる。他（なる条件）のままに生成する（実在がそうであるの）と同様に、はてしなく生成していく迷いの存在（雜染ぞうぜん）であるという本性をもつことになるからである。同様にまた、他（なる条件）のままに生成する（実在）も、はてしなく生成していく迷いの存在であるという本性をもたないことにもなる。菩薩道において実現されていく）完全な（実在）と別異ではないからである。（菩薩道において実現されていく）完全な（実在が、そのような本性をもたないの）と同様である。（しかし、そのようないずれの結論も承認しがたいのである。）

（かくして菩薩道において実現されていく完全な実在は、あらゆる存在が）移ろいゆくといふあるがままの如性（無常性）などと同様（に、あらゆる存在と別異でもなければ、別異でないでもない）というように説かなくてはならない。

（三三）

(この本論の詩頌において省略されていて) 補足されるべき文章は、こうである。(あらゆる存在が移ろいゆくというあるがままの如性などと同様に、あらゆる存在と)「別異でもなければ、別異でないでもない」というようにである。すなわち、(原始仏教以来説かれてきた、あらゆる存在が) 移ろいゆくというあるがままの如性とか、(あらゆる存在が) 苦悩に満ちているというあるがままの如性(苦性)とか、(あらゆる存在が) 自我もしくは自体なきものであるというあるがままの如性(無我性)とかが、迷いの生々流転する諸存在(諸行)などと別異でもなければ、別異でないでもないのと同様にある。もしも(あらゆる存在が) 移ろいゆくというあるがままの如性が、迷いの生々流転する諸存在と別異であるとすれば、そうだとすると、迷いの生々流転する諸存在は恒常不変であるということになるであろう。これに反して、もしも(それが、それらと) 別異でないとすれば、そうだとするとまた、迷いの生々流転する諸存在は壊滅して無くなるという本質(のみ)があることになるであろう。(あらゆる存在が) 移ろいゆくというあるがままの如性(が、そうであるの)と同様である。まったく同様に、(あらゆる存在が) 苦悩に満ちているというあるがままの如性などについても、説かなくてはならない。

他なる条件のままに生成する実在はのちに体得される知によってさとられる

ところで、もしも他(なる条件)のままに生成する(実在)が、認識される客体と認識する主

体という相対関係からまったく離脱しているとすれば、どのようにして、それは認識されるのであるか。あるいは（認識されないのであれば）認識されないにもかかわらず、どのようにして存在することが確認されるのであるか。そこで、（このような論難に答えるべく、本論の詩頌において）論ずる。

この（菩薩道において実現されていく完全な実在）が、（さとり）の知によってあるがままに見られるのでないかぎり、かの（他なる条件のままに生成する実在）も（あるがままに）見られることはないのである。

(三d)

（この本論の詩頌について説明しよう。）「この（菩薩道において実現されていく完全な実在）が、（さとり）の知によってあるがままに）見られるのでないかぎり」というのは、（菩薩道において実現されていく）完全な実在が（さとり）の知によってあるがままに見られるのでないかぎり」ということである。

「かの（他なる条件のままに生成する実在）も（あるがままに）見られることはないのである」というのは、他（なる条件）のままに生成する実在が（あるがままに見られることはない）ということである。

（このことを、さらに詳しく説明しよう。菩薩道において実現されていく完全な実在とは、いかなるものをはからうこともなく）構想もない、（衆生の世界内存在を）超越した（さとり）の知

(無分別出世間智)によつて(あるがままに)見られる(あるがままの真理であるが、そのような菩薩道において実現されていく)完全な実在が(あるがままに)見られるのでないかぎり、ということは、あますところなく徹見されるのではないかぎりということであり、いまここにありありと直観されるのでないかぎりということである。(そのかぎりで、他なる条件のままに生成する実在は)その(いかなる構想もない、衆生の世界内存在を超越したさとの知)につづいて、そののちに体得される、清浄でありながら衆生の世界内存在にはたらく知(後得清浄世間智)によつてのみさとられるのであるゆえに、他(なる条件)のままに生成する(実在)が(それ以外の)他の知によつて認識されることはないのである。それゆえにこそ、(この主張命題が立てられたのである。すなわち菩薩道において実現されていく)完全な(実在)が(あるがままに)見られるのでないかぎり、他(なる条件)のままに生成する(実在)が(あるがままに)見られることはないのである、と。しかし、(だからといって)衆生の世界内存在を超越した(さとの)知につづいて、そののちに体得される、(清浄でありながら衆生の世界内存在にはたらく)知によつても見られない、というのではないのである。『いかなる構想もない(さとの)知を体得させるための陀羅尼』(という名の經典)に次のように説かれていくごとくである。「その(いかなる構想もない、衆生の世界内存在を超越したさとの知)につづいて、そののちに体得される、(清浄でありながら衆生の世界内存在にはたらく)知によつて(あるがままに)さとられるとき、

あらゆる存在は、幻にも等しく、陽炎かげろうにも等しく、夢にも等しく、反響こだまにも等しく、水に映った月にも等しく、変化術によって化作けさされたものにも等しい」と。この（経典）において「（あらゆる）存在は」というとき、他（なる条件）のままに生成するという本質ある（諸存在）をこそ意味しているのである。

そうして、（菩薩道において実現されていく）完全な（実在）は（そもそも認識されるのであるか、認識されないのであるか）といえは、（それは）空間と同様であって、（したがって、いついかなるところにおいても）まったく同一の本質ある知によってさとられている。（上述の経典に）次のように説かれているごとくである。「いかなる構想もない（衆生の世界内存在を超越したさとの）知によってさとられるとき、あらゆる存在は、空間のように（いついかなるところにおいても）平等であるところのあるがままの如性において見られている」と。（この知がこのように見ているのは、）他（なる条件）のままに生成する諸存在を（個々別々なる諸存在としてではなく、）まったく純一にしてあるがままの如性（真如）において見ているからである。

### 三種の自体的実在がないという如性

ところで、もしも他（なる条件）のままに生成する（実在）が、まさしく（ほんとうに実在する）実体だとすると、経典において、どうして次のように論ぜられているのであるか。「あらゆる

る存在は、(いついかなるところにおいてもあるがままにあるのであり、自体的) 実在がない(無自性)のであり、(自体としてどこかの時点で) 生成することもなく(不生)、(自体としてどこかの時点で) 滅することもない(不滅)」と。(この論難に答える。) ここに(いささかも) 矛盾はないのである。そうである理由は、(いかにというのであれば、本論の詩頌において論ずる。)

(以上に論じてきた) 三種の実在は、三種のあり方によって(自体的) 実在がないというあるがままの如性(三無自性性)をもつのであって、このことを秘められた真理として(暗黙のうち)に考慮(密意趣)してこそ、あらゆる存在は(あるがままの如性においては自体的) 実在がないと(經典に) 説かれているのである。

(三 a b c d)

(この本論の詩頌について説明しよう。「三種の実在」というように) 数をはっきりと説くのは、実在なるものは三種に尽きるのであって、第四(の実在)はないということを教えるためである。(他なる条件のままに生成する実在は、そのように実在する実体であることによって、「実在」と呼ばれるにしても、他の二つのものは、いかなる意味で「実在」と呼ばれるのであるか。それらが「実在」であるのは、(次のような意味においてである。すなわち、構想されているものは) 一つ一つに固有の本質相(自相)をもって存在しているかのごとくであることによって(実在)であり、(菩薩道において実現されていく完全な実在は、まさしく) そのような固有の本質相をもって実在していることによって(実在) であるのである。

「三種のあり方によって（自体的）実在がないというあるがままの如性」とは、（次のごとくである。）(1)（構想されている実在については）、一つ一つに固有の本質相（がないこと）によって（自体的）実在がないという、あるがままの如性（相無自性性）、(2)（他なる条件のままに生成する実在については、認識される客体と認識する主体という自体のすがたをもって顕現しているごとくに、そのようには）生成（しないこと）によって（自体的）実在がないという、あるがままの如性（生無自性性）、(3)（菩薩道において実現されていく完全な実在については、他なる条件のままに生成する実在において、構想されている実在がないという、あるがままの如性そのものであるから、そのような）最もすぐれた真理であるところの、（自体的）実在がないという、あるがままの如性（勝義無自性性）があるのである。

「あらゆる存在は」とは、構想されているという本質ある（存在）と、他（なる条件）のままに生成するという本質ある（存在）と、（菩薩道において実現されていく）完全なという本質ある（存在）は、（このような三種のあり方によって、自体的実在がないというあるがままの如性をもつ）というのである。

では次に、三種の実在のうちのどれが、どのようなあり方の（自体的）実在がないというあるがままの如性をもつのであるか。このことを説明するために（本論の詩頌において）論ずる。

最初の（構想されている実在）は、まさしく（それぞれに固有の）本質相（がないこと）に

よって、(自体的) 実在がない。さらにもう一つの(他なる条件のままに生成する実在)も、(自体的実在がないの)であるが、それが(まったく他なる条件のままに生成するのであって)自然にそれ自身からして生成するのではないということによって、(自体的実在がないの)である。もう一つの(菩薩道において実現されていく完全な実在)は、(自体的)実在がないというあるがままの如性(そのもの)である。(二四abcd)

このようにいう理由は、こうである。その(菩薩道において実現されていく完全な実在)は、(自体的実在がないという)諸存在にとつての最もすぐれた真理であると同時に、それは(あらゆる存在が)あるがままにあるという如性でもあるのである。(二五ab)

(この本論の詩頌について説明しよう。)「最初の(構想されている実在)は」とは、(自体がないにもかかわらず、自体があると)構想されている実在は、ということである。この(構想されている実在)は、まさしく(それぞれに固有の)本質相(がないこと)によって、(自体的)実在がないのである。その(ような構想されている実在の)本質相は、(日常的な言語表現を可能にすべく、類概念を表示するものとして)かりそめに概念設定されている(にすぎない)からである。すなわち、「物質なるものは、質量があるという本質相をもっている。感情なるものは、(この身体において)経験するという本質相をもっている……」というようである。したがって、(このような構想されている実在は)それぞれに固有の自体が存在しないのであるから、ま



さしくそれぞれに固有の自体（がないこと）によって、（自体的）実在がないのである。

「さらにもう一つの（他なる条件のままに生成する実在）も」というのは、他（なる条件）のままに生成する実在も、ということである。「それが（まったく他なる条件のままに生成するのであって）自然にそれ自身として生成するのではない」のである。幻（が幻術師、呪文、木片などの諸条件にもとづいて生成するばあい）のように、他なる諸条件にもとづいて（のみ）生成するからである。したがって、（この他なる条件にもとづいて生成する実在が、認識される客体と認識する主体という自体の）すがたをもつて顕現しているように、そのようには、この（他なる条件のままに生成する実在）が生成することがないというこ（のような意味）において、この（他なる条件のままに生成する実在）については、（そのようには）生成（しないこと）によって（自体的）実在がないというあるがままの如性があると説かれているのである。

「このようにいう理由は、こうである。その（菩薩道において実現されていく完全な実在）は、（自体的実在がないという）諸存在にとつての最もすぐれた真理であると同時に、それは（あらゆる存在が）あるがままにあるという如性でもあるのである」ということは、説明すればこうである。（衆生の世界内存在を）超越した（さとり）の知こそ、最もすぐれたもの（勝）である。（この知）より上（なる知）がないからである。「最もすぐれた真理」とは、その（ような最もすぐれた知）によってさとられる真理（勝義）である。あるいは（次のようにも解釈される。）空間

のように、いついかなるところにおいても同一の実質ある真理（であるという意味）と、まったく清浄無垢にしていかなる変化もない真理（であるという意味をもつもの）であることによって、（菩薩道において実現されていく）完全な実在が、最もすぐれた真理であるのである、と。

その（菩薩道において実現されていく）完全な実在こそが、あらゆる他（なる条件）のままに生成するという本質ある存在にとつての最もすぐれた真理である、（すなわち上述の二通りの意味において、最もすぐれた真理である。それらの）存在にとつての（自体がないという）あるがままの如性そのものであるということである。それゆえに、（菩薩道において実現されていく）完全な実在は、そのまま、最もすぐれた真理（であること）によって、（自体的）実在がないというあるがままの如性なのである。（この菩薩道において実現されていく）完全な（実在）とは、（まさしく構想されている実在には自体的）実在がないという如性の実在であるからである。

### 完全な実在のさまざまな名称

では次に、（菩薩道において実現されていく）完全な（実在）は、「最もすぐれた真理」という名称だけによって言いあらわされる必然性があるのであるか。（このように問われるのであれば）答える。そうではない。そうではなくして、「最もすぐれた真理」からはじめて、「あらゆる存在をあらゆる根源界」（法界）という同義異語にいたるまで（のあまたの同義異語）が列

挙されているが、それらすべて（の同義異語）によっても言いあらわされなくてはならないのである。

（かく菩薩道において実現されていく完全な実在は、あらゆる存在があるがままにあるという如性でもあるのであるが、その理由はといえば）あらゆる段階においてあるがままに存在しているからである。 (三五)

（そのようであるから）あるがままにあるという如性であるのである。このことは、説明すればこうである。一人一人個々別々な凡夫の段階においてであれ、修行道を学道する段階においてであれ、もはや学道することのない段階においてであれ、あらゆる段階において、まったくあるがままに存在しているのであって、変化することがない。このような意味において、（それが）「あるがままにあるという如性」と呼ばれるのである。

#### 唯現象識であるにすぎないという如性——瑜伽行者の菩薩道

では次に、（それが）あるがままにあるという如性（でもあるの）と同様に、（菩薩道において実現されていく）完全な（実在）は、そのまま、（あらゆる存在が）唯現象識であるにすぎないという如性（唯識性）で（も）あるのであるか。それともそれではない他のものが、唯現象識であるにすぎないという如性であるのであるか。そこで、（本論の詩頌において）論ずる。

その（菩薩道において実現されていく完全な実在）こそが、そのまま、（あらゆる存在が）唯現象識であるにすぎないという如性なのである。

（三五d）

（その菩薩道において実現されていく完全な実在があるがままにさとるということは、そのまま、瑜伽行者たちの菩薩道において、唯現象識であるにすぎないという如性を思惟してきてあるがままにさとって）清浄さのきわみなる真相（極清浄相）があるがままにさとることにほかならないからである。次のように（瑜伽行者たちの菩薩道について）説かれているごとくである。

かの心は、（彼みずからの）現象心（名）（の中心）に定まっている。いまやこの段階においては、（いかなる認識される客体もなくなってしまうって）唯その（現象心）であるにすぎないこと（唯量）を体得しているからである。そして、（このように）現象心（の中心）に定まっていることにつづいて、「現象識である」というように（現象識を表象すること（取得）（すら）を（も）放棄する。

そのときその段階において、いかなるものも表象しない根源界（無取得界）（という清浄さのきわみなる真相）をあるがままに、ありありといまここに体得する。（いよいよ向上して）菩薩道の修行実践をきわめていくことによって、そのときその段階において、あらゆる障害から解脱して自由になり、まったく無礙にして自由自在なる存在（自在性）を体得するのである。

(かくして)「その(菩薩道において実現されていく完全な実在)こそが、そのまま、(あらゆる存在が)唯現象識であるにすぎないという如性なのである」という、この(本論の詩頌の)ことは、(瑜伽行者たちの菩薩道において次第に向上してゆく)真理の直観(現観)について説いているのである。

### 瑜伽行者の菩薩道の第一段階

さて、もしも(衆生の世界内存在の)いまここ(なる世界)にある(かぎりのあらゆる存在)が、唯現象識であるにすぎないのだとすれば、いったい、いかにして眼・耳・鼻・舌・身(という物質的な認識能力)によって、(それぞれ)色と形・音声・香・味・感触(という物質的な対象)を認識するのであるか。そこで、(このような論難に答えるべく、本論の詩頌において)論ずる。

(あらゆる存在が)唯現象識であるにすぎないという如性(の中心)に、(瑜伽行者の諸)識が定まっているのでないかぎり、そのかぎりにおいて(その段階に達するまでは、認識される客体と認識する主体とを別々にとらえる)二種の執着の潜在形態(随眠ずいめん)が減することはないのである。

(T a b c d)

あるいはまた、(次のようにこの本論の詩頌についての序論をはじめてもよい。さきに一九にお

いて) 次のように説かれていた。「過去(の生における諸行為が蓄積してきた潜勢力)にもとづいて(現在の生において活動可能になっていた、迷いの存在の)根本に成熟する果報(としてのアーラヤ識)が滅し尽きたときには、(次のごとくに、未来の生における迷いの存在の根本に成熟する果報としてのアーラヤ識が生成するのである。すなわち、福なる果報をもたらす、あるいは禍なる果報をもたらす、あるいはどこか定まった禪定の段階の果報をもたらす)行為の(蓄積してきた)潜勢力は、(認識される客体と認識する主体をとらえる)二種の執着の(蓄積してきた)潜勢力と協同して(はたらくことによって)、新たな(未来の生における迷いの存在の)根本に成熟する果報としてのその(アーラヤ識)を生成させるのである」と。この(ように説かれていたさまざまな行為の潜勢力)は、どのようなことによつて放棄されていたり、放棄されていなかったりするのか。そこで、(このような論難に答えるべく、本論の詩頌において)論ずる。

(あらゆる存在が)唯現象識であるにすぎないという如性(の中心)に、(瑜伽行者の諸)識が定まって定まっているのでないかぎり、……。

(この本論の詩頌について説明しよう。)(あらゆる存在が)唯現象識であるにすぎない(という如性)と名づけられる心の存在するがままの如性(の中心)に、(瑜伽行者の諸)識が定まっているのでないかぎり」ということは、すなわちそうではなくして、認識される客体と認識する主体をとらえる表象のうちにおいて、(瑜伽行者の諸識が)はたらきつつけているのであるか

ぎり、ということである。

「二種の執着」とは、認識される客体をとらえる執着と、認識する主体をとらえる執着とである。その（二種の執着の）「潜在形態」とは、その（二種の執着がくりかえしくりかえし現前すること）によって蓄積されてきたところの、未来において（同類の）二種の執着を生成させるための能力であって、アーラヤ識において存在しているものである。

もうすでに、（認識される客体と認識する主体という）二原理の対立関係がなくなってしまうている、唯現象識であるにすぎないという如性（の中心）に、瑜伽行者の心があって定まっているのでないかぎり、そのかぎりにおいて（その段階に達するまでは）認識される客体と認識する主体と（をとらえる表象）の潜在形態が減することはないのである。（すなわち、その潜在形態が）放棄されることがないという意味である。

そうして、さらにこの（本論の詩頌）において説かれていた（もう一つの）真実は、こうである。外的なる（対象）をとらえる表象が放棄されていないときには、内的なる（認識能力）をとらえる表象も放棄されることがない。だからこそ、さきの（ように論難する）人は、次のように考えていたのである。「私は、眼など（の物質的な認識能力）によって、色と形など（の物質的な対象）を認識する」と。

ここで、次に論ぜられなくてはならない問題は、こうである。(それではいったい、あらゆる存在が) 対象(として実在する物自体)にかかわりなく、唯心であるにすぎないことを表象しているからといって、(識が) 心の存在するがままの如性(の中心)にあって定まっている(といえる)のであるか。(このような疑問に) 答えるべく論ずる。そうではない。そうではなくして、すなわち、こうである。(衆生の世界内存在の) いまここ(なる世界)にある(かぎりのあらゆる存在)は唯現象識であるにすぎない、というようにであろうとも、表象することによって、なんらかのものを現前に固執しているのならば、(識は) 唯その(現象識)であるにすぎない(という如性の中心)にあって定まっているのではないのである。(七 a b c d)

あるいはまた、(次のようにこの本論の詩頌についての序論をはじめてもよい。) それにもかかわらず、高慢な人があって、教えを聴聞しただけで、「私は、唯現象識であるにすぎないという如性——浄らかな如性——(の中心)にあって定まっているのだ」というように了解するかもしれない。このような人のとらわれを断ち切るために(本論の詩頌において) 論ずる。

(衆生の世界内存在の) いまここ(なる世界)にある(かぎりのあらゆる存在)は唯現象識であるにすぎない、というようにであろうとも、表象することによって、……。

(この本論の詩頌について説明しよう。)(衆生の世界内存在の) いまここ(なる世界)にある



(かぎりのあらゆる存在)は唯現象識であるにすぎない」のであって、対象(として実在する物自体)にはかかわりなく、(そのような)外にある対象は存在しないのである、とこのように「表象することによって」ということは、理解することによって、(あるいは)観念的に描くことによつて、という意味である。

「現前に」ということは、いまここにまのあたりに、ということである。

「固執しているのであれば」というのは、聴聞した教えをことば通りに存在すると思考することによつて(固執するの)である。

瑜伽行者たちが瞑想において観察する対象は多種多様であるゆえに、「なんらかのものを」というのである。(たとえば、この世界が屍体に満ち満ちていることを瞑想において観察するばあいであれば)あるいは骸骨になったものであれ、あるいは青黒く変色したものであれ、あるいは腐爛したものであれ、あるいは蛆虫に食われているものであれ、あるいはぶよぶよに膨張したものであれ、(なんらかのものを)というのである。

(そのように固執しているのであれば)「唯その(現象識)であるにすぎない(という如性の中心)にあつて定まっているのではないのである。(いまだ)識を表象することを放棄してはいないからである。

### 瑜伽行者の菩薩道の第三段階

では、いったい、いかなる段階にあるときに、（識もしくは心が、認識する）識によって認識される客体を放棄するのであるか。そうして、唯心であるにすぎないという如性（唯心性）（の中心）にあって定まっている（といえる）のであるか。そこで、（このような論難に答えるべく、本論の詩頌において）論ずる。

それに対して、もし（認識される）対象を（認識する）識（もしくは心）がけっして表象しないのであれば、そのときには唯（現象）識であるにすぎないという如性（の中心）にあって、（識もしくは心が）定まっているのである。認識される客体がないときには、その（認識される客体）を認識する（主体）もないからである。

（三 a b c d）

（この本論の詩頌について説明しよう。）ある段階にあるときに、あるいは説法された経説であれ、あるいは教訓された戒律であれ、あるいははもともから存在していた色と形・音声などであれ、（認識する）識が（これらの）対象を心の外にあるものとして表象しないのであれば、すなわち見ず、認識せず、自体として執着しないのであれば、といっても、もとよりあるがままに真理を見ているからであって、生来の盲目であるからではないのであるが、そのような段階にあるときには、認識される客体を放棄して、みずからの心の存在するがままの如性（の中心）にあって定まっているのである。

まさしくそうであることの理由を論じていう。「認識される客体がないときには、その（認識される客体）を認識する（主体）もないからである」。認識される客体があるときには、認識する主体がある。しかし、認識される客体がないときには、（認識する主体は）ないのである。したがって、認識される客体がないときには認識する主体がないことをも体得するのであって、ただ単に認識される客体がないことだけ（を体得するの）ではないのである。

かくのごとくにして、知られる対象も知るはたらしきも、まったく平等にして、いかなる構想もなく、衆生の世界内存在を超越した知が生ずるのである。（かくして）認識される客体と認識する主体とをとらえるという自体への執着の潜在形態は放棄されてしまい、みずからの心の存在するがままの如性（の中心）にその心そのものがあって定まるのである。

#### 瑜伽行者の菩薩道の最高段階

かくのごとくにして、もしも唯現象識であるにすぎないという如性（の中心）に、その心そのものがあって定まっているのであるならば、そのような段階にあるときに、（このような衆生の世界内存在を超越している心については）どのようなであると説明されるべきであるか。このことについて、（本論の詩頌において）論ずる。

かの（心）は、（認識する主体としての）心がなくなっているもの（無心）であり、（認識さ

れる客体としての対象をとらえる)表象ではないもの(無取得)である。そして、その(心)は、衆生の世界内存在を超越した知である。(かつそれは)二種の限りなく深い迷いの有限性(匱重)を放棄していることによって、(迷いの存在の)存在根拠が転換し、(新たなさとり)の存在の存在根拠として)現成していくはたらき(転依)である。(二九 a b c d)

まさしくその同じ(迷いの存在の存在根拠が転換し、新たなさとり)の存在の存在根拠として現成していくはたらきであるところの心)が、すなわち、不可思議きわまりなく、美妙にして、確固不動であり、安樂であるところの、いかなる迷いの力もなくなくなった根源界(無漏界)なのである。それは、(ある種の限りなく深い迷いの有限性を放棄しているときには)解脱して自由になった身体(解脱身)でもあり、それは、(もう一種の限りなく深い迷いの有限性をも放棄しているときには)大いなる沈黙の聖者(大牟尼) (たるさいわいなる仏)の(あまねくゆきわたり、あますところなく清浄なる)真理そのものと呼ばれる(身体)(法身)でもあるのである。(三〇 a b c d)

44 さて、これら二つの詩頌が明らかにしているところは、こうである。(あらゆる存在は)唯現象識であるにすぎないという如性を体得した瑜伽行者は、(1) (このようにして初地にあって) いまはじめて(最も根本の真理である諸仏・諸菩薩・衆生のもとにあまねく平等にゆきわたっている如性をさとり) さとりの直観の道(見道)にある。そうして、そこからはじめて、(2) (第二地

ないし第十地の修道において) 上へ上へと向上してますます完全になっていくことによって、  
(3) (仏地の究竟道くわいぎょうだうにおいて) 仏であるという果を円満に成就するのである。(以下、この本論の詩頌について説明しよう。)

この(本論の詩頌)において、「かの(心)は、(認識する主体としての)心がなくなっているものであり、(認識される客体としての対象をとらえる)表象ではないものである」というのは、それぞれ、認識する主体としての心が存在しなくなっているものだからであり、そして、認識される客体としての対象をとらえる表象ではないものだからである。

「そして、その(心)は、衆生の世界内存在を超越した知である」とは、衆生の世界内存在をはるかに上へ超越している知のことであるが、(そうである理由は三つある。すなわち、その知は)衆生の世界内存在(の生々流転の過程)においてますます多く蓄積されてきた知ではないからである。(衆生の世界内存在のうちにおいて)現前してはたらくことがないからである。そして、(衆生の世界内存在とは構想する存在にほかならないが、そのような構想は)いかなるものもなくなっているからである。

そのような(衆生の世界内存在を超越した)知があることにそのままつづいて、(迷いの存在の)存在根拠が転換し、(新たなるさとり)の存在の存在根拠として)現成していくはたらきがあることを教えるために、(本論の詩頌において)「(迷いの存在の)存在根拠が転換し、(新たなる

さどりの存在の存在根拠として）現成していくはたらきである」と論ずるのである。ここにおいて、「存在根拠」（所依）とは、あらゆる（迷いの存在をあらゆる）可能性をもつアーラヤ識のことである。

その（ような存在根拠）が「転換し、（新たなるさどりの存在の存在根拠として）現成していくはたらき」とは、こうである。（そのような存在根拠が）(1)限りなく深い迷いの有限性、(2)（迷いの存在の）根本に成熟する果報、(3)（認識される客体と認識する主体という）二（つの自体としての顕現）とをあらゆる潜勢力（ある存在根拠）としては滅してしまうことがあるときに、（新たに）(1)融通無礙にはたらいていく無限定性（堪能性）、(2)（あまねくゆきわたり、あますところなく清浄なる）真理そのものである身体、(3)もはや二（なる認識される客体と認識する主体との相対関係）がなくなつた知（無二智）（をもつ存在根拠）として転換して現成することである。それでは、このような（迷いの存在の）存在根拠が転換し、（新たなるさどりの存在の存在根拠として）現成していくはたらきは、何を放棄することによって体得されるのであるか。そこで、（このような問いに答えるべく）論ずる。「二種の限りなく深い迷いの有限性を放棄していることによつて」と。「二種の」というのは、煩惱（の心理的諸存在）なる障害をあらゆる限りなく深い迷いの有限性と、（菩薩道においてあるがままに）知られるべき真理を覆う障害をあらゆる限りなく深い迷いの有限性とである。「限りなく深い迷いの有限性」とは、（あらゆる迷いの存

在をあらしめる) 存在根拠がさまざまに限定されていて、融通無礙にはたらしめたいことである。それはまた(換言すれば) 煩惱(の心理的諸存在) なる障害と(菩薩道においてあるがままに) 知られるべき真理を覆う障害とをあらしめる可能性なのである。

ところで、この(迷いの存在の) 存在根拠が転換し、(新たなさとり)の存在の存在根拠として) 現成していくはたらしめ、教えを聴聞してさとりを弟子(声聞) などにある、限りなく深い迷いの有限性を放棄することによつても、体得される。それを、「解脱して自由になった身体」というのである。そしてまた、菩薩にある、限りなく深い迷いの有限性を放棄することによつても、体得される。それを、「大いなる沈黙の聖者(たるさいわいなる仏)の(あまねくゆきわた

り、あますところなく清浄なる) 真理そのものと呼ばれる(身体) でもある」というのである。(このように修行道の) 障害に二種の区別があることによつて、(迷いの存在の) 存在根拠が転換し、(新たなさとり)の存在の存在根拠として) 現成していくはたらしめ(二種である。すなわち) 上から二番目なるものと無上なるものとであると説かれているのである。この(よような二種の障害) について、(次のごとき) 詩頌がある。

根本にあつて統合する識は、二種の障害(をあらしめる存在根拠) であるという本質相をもつ。あらゆる(障害) をあらしめる可能性のあるものでもあり、煩惱(の心理的諸存在) をあらしめる可能性のあるものでもあるのである。この(よような根本にあつて統合する識) に

ある二種（の障害の可能力）が、それぞれ（教えを聴聞してさとる仏弟子と菩薩という）二類型（の人々）にとつての束縛であるのである。

（二）二類型の人々にとつての「というの」は、教えを聴聞してさとる仏弟子と菩薩にとつての、（ということ）である。すなわち、煩惱（の心理的諸存在）をあらしめる可能力が前者にとつての（束縛）であり、二種の障害（のすべて）をあらしめる可能力が後者にとつての（束縛）である。それら（二種の障害）を壊滅させるときにこそ、すべてを知る知者（たる仏）であることを体得する、ということによつて（それが菩薩にとつての束縛であるの）である。

「まさしくその同じ（迷いの存在の存在根拠が転換し、新たなさとり存在の存在根拠として現成していくはたらきであるところの心）が、……いかなる迷いの力もなくなった根源界なのである」とは、まさしくその（迷いの存在の）存在根拠が転換し、（新たなさとり存在の存在根拠として）現成していくはたらきであるところの（心）こそが、いかなる迷いの力もなくなった根源界であるというのである。

「いかなる迷いの力もなくなった」とは、限りなく深い迷いの有限性がなくなっていることによつて、あらゆる迷いの力から自由になつてゐるということである。

「根源界」とは、（あらゆる）聖なる諸存在をあらしめる根本原因であるからである。というの  
は、ここにおいて、「根源界」ということは、根本原因という意味なのである。



「不可思議きわまりなく」とは、理論的思考の対象領域ではないからであり、（仏・菩薩など、聖なる人々の）みずからの心のうちに直証されるよりほかないからであり、比喩のしようがないからである。

「美妙にして」とは、淨らかなる（さとりの知の）対象であるからであり、平安であるからであり、迷いの力なき諸存在よりなっているからである。

「確固不動であり」とは、無尽であるという意味で、永遠にあるからである。

「安樂である」とは、同様に永遠にあるからである。無常にして移ろいゆくものは苦惱であるが、これは永遠にあるという理由で安樂であるのである。

その（迷いの存在の）存在根拠が転換し、（新たなるさとりの存在の存在根拠として）現成するはたらきという本質相ある（心）が、煩惱という障害を放棄していることによって、教えを聴聞してさとする仏弟子たちにとっての「解脱して自由になった身体でもあり」、また「大いなる沈黙の聖者（たるさいわいなる仏）の（あまねくゆきわたり、あますところなく清浄なる）真理そのものと呼ばれる（身体）でもある」と説かれる。（このように）「大いなる沈黙の聖者（たるさいわいなる仏）の（あまねくゆきわたり、あますところなく清浄なる）真理そのものであるところの身体」といわれる（理由）は、（こうである。十の菩薩の）地における諸菩薩行や（十種の）最もすぐれた菩薩行（十波羅蜜行）などを修行実践してきたことによって、煩惱という障害も、

〔菩薩道においてあるがままに〕知られるべき真理を覆う障害も（二つながら）放棄している、したがって、（迷いの存在の）存在根拠が転換し、（新たなるさどりの存在の存在根拠として）現成するはたらきを完全に体得しているからである。

「（あまねくゆきわたり、あますところなく清浄なる）真理そのものである身体」といわれる（理由）は、（またこうでもある。）無限に再生をくりかえす迷いの存在の生々流転を捨ててしまつて（いるからといって、涅槃の静寂に安住し、限りない慈悲のはたらきすらをも滅してしまつて）いるのではなくして、このように（迷いの存在の生々流転のなかにあるので）あるが、迷いの存在になつてしまうこともなく、ありとあらゆる存在において不可思議にはたらいていく自由自在さを体得しているからである。

「大いなる沈黙の聖者（たるさいわいなる仏）の」というのは、さいわいなる仏（世尊）をこそ、「大いなる沈黙の聖者」と呼ぶからである。最もすぐれた沈黙の聖者の諸徳を体得しているからである。

「三十の詩頌よりなる唯現象識論」の注釈は完了した。ステイラマティ（安慧）論師の作である。

三性論

長尾雅人訳

一 ヴアスバンドゥ *Vasubandhu* (世親) の真作と信じられる本書『三性論』*Trisvabhava* には、サンスクリット本が現存し、チベット訳も二種存在するが、漢訳はまったくない。これは三十八(チベット訳の一本は四十)の詩頌からなる小さな論であるが、これに対する注釈は、著者自身のものも、他の論師たちによるものもまったく存在しない。ここでは、チベット訳を参照しながら、そのサンスクリット本からの和訳を試みた。

二 右のサンスクリット本は、一九二八年、レヴィ教授 (*Srivain Lévi*) がネパールにおいて発見したもので、同教授のすすめにより、山口益教授が研究校訂して、チベット訳、和訳、および詳細な注解考証とともに発表した『宗教研究』新第八巻、一九三一年三月、五月)。さらに、ブサン教授 (*Louis de La Vallée Poussin*) は、チベット訳のなかに異訳の別本——ただし、著者がナーガールジュナ *Nāgārjuna* (龍樹) に帰せられている——のあることを発見し、右のとは別にサ

ンスクリット本を校訂して、二種のチベット訳、およびみずからのフランス語訳とともに出版した (*Mélanges chinois et bouddhiques*, 2, Bruxelles, 1933)。前記山口教授の研究は、近年、多くの改訂を加えて『山口益仏教学文集』上(春秋社、一九七二年)に再録されている。今回の和訳は、これら両者に見られるテキストを底本とするものであるが、テキストに相異のある箇所では、一々ことわらず、より妥当と思われる読みに従った。別にムコーパドイヤーヤ教授 (*S. Mukhopadhyāya*) のテキストと英訳の出版 (*Calcutta*, 1939) があるが、これは参照しえなかつた。

三 訳者の理解に従って、全体を八節に分類し、表題を付した。詩頌のみのこの種の論は、量的には小さくとも内容が圧縮された形になっているので、しばしば( ) のなかに多くの語句を補った。また同じく( ) のなかに、やや小さな活字で術語の漢訳を挿入したが、本書そのものの漢訳はないのであるから、それらは最も一般的な少数のものに限られている。

四 詩頌の本文は二字下がりであるが、そのあとへ8ポ活字で随時に付記したものは、訳を進めるにあたってノットした訳者の注記にほかならない。きわめて難解な箇所が少なくないが、これらの注記が少しでも読者の理解に役立てば幸いである。

(この)『三自性』の詩頌(本)は、アーチャーリヤ・ヴァスバンドウ(世親阿闍梨)によって述べられたもの。ネヴァール文字で記され、古い棕櫚の葉(貝葉)に上されている。

マンジュ(文珠)主に帰命する。

右は写本作製者のメモ、およびその帰敬の語で、写本の表紙に記されているものと思われる。メモの最後が十分明らかではないが、「ネパール文字で記すが、古貝葉に見られたもの、それにもとづく」の意か。

### 一 三性の名称

妄想されたもの(遍計所執)、他によるもの(依他起)、および完全に成就されたもの(円成実)、まさしくこれら三つの自性がある。それは剛毅なる人々(菩薩)にとって、学問の対象としてきわめて深いものといわれる。

(一)

最初に、玄奘訳では遍計所執性、依他起性、円成実性といわれるところの「三性」、あるいは「三自性」の名称をあげる。それは菩薩の学の対象であり、菩薩が知らねばならないものであり、またきわめて深い意味をたたえるものである。「きわめて深いもの」(甚深)は、一般に、有・無などの矛盾的对立の統一を意味し、第(二)頌以下にその内容が説かれている。

## 二 三性の一般的説明

(何かの認識において) あらわれるもの、それが「他によるもの」であり、いかにあらわれるか(という様態)が、「妄想されたもの」である。(前者は、他の)原因にもとづいて起るから(「他によるもの」)であり、(後者は)分別のみとしてあるから(「妄想されたもの」)である。

(三)

そのあらわれる主体(依他起性)にとつて、かのあらわれた様態(遍計所執性)が、常に(まったく)存在しなくなった状態、これが「完全に成就されたもの」(円成実性)であるとするべきである。それは(もともと)変化するという性質のないものだからである。(三)

三性の概略の説明が、「あらわれる」(顕現)という動詞を中軸にして行なわれている。ものがあらわれるとは、ものを分別し、ものを認識していることにほかならない。依他起性は、そのあらわれることそのものをいい、遍計所執性は、そのあらわれた様態であり、円成実性は、前者によつて後者がまったくかなぐり捨てられ、無となっていることである。それらは順次に、他の原因にもとづくこと、分別されたものとしてあること、およびものが分別され、あらわれるにもかかわらず、もともと不変であることを特色とするという。すなわち、何ものがあらわれ、見られ、認識されていることが根底となつて、その上に分別され、固定され、執

着された遍計所執の世界がくりひろげられるが、その分別や執着が払拭されたとき、「あらわれる」ことがそのままに、不変に、円成実である、というものである。この認識・分別を「あらわれる」*khyaü*という文字で統一し、のちの第(三七)頌の「幻術の喩え」に対応させていることは、この書の一つの特色とも言えるであろう。また、とくに依他起を「あらわれるもの(あらわれることの主語)」*yat khyaü*と云い、あるいは「あらわれる主体(顕現者)」*kyäyati*という点は、注意されるべきである。それに対して、遍計所執性を「あらわれることの様態」*yathä khyaü*, *yathäkhyaanam* というとき、それがあらわれたすがたにおいて固定され、執着されている、という気持をそこに汲みとることができると思う。依他起も遍計所執も、その実質はともに「認識」あるいは「あらわれる」にほかならないが、そこには右のような区別が見られる。

そのばあい、何があらわれるのか。真実ならざる分別が(あらわれるの)である。いかなる様態であらわれるのか。(主観と客観との)二つのものとして(あらわれるの)である。それ(真実ならざる分別)に実在性がないとはどういうことか。それ(主観・客観の二つのもの)として(実在するのではないこと)である。そのことはまた、かれ(真実ならざる分別)の本来のあり方(法性)、すなわち二つのものがないという(法性)にほかならない。(四)

同じく三性の説明である。「真実ならざる分別」が依他起であり、その分別において、所取と能取、すなわち客観と主観の「二つのもの」が実在的に考えられていることが遍計所執であり、その実在性への執着が払

拭かれて非存在となるとき、円成実性である。この主観・客観の二者対立の無なること、それが法性として円成実なのであるが、その法性は、眞実ならざる分別そのものなかに見出される法性（本来のあり方）である、と述べている。「眞実ならざる分別」*asahi-kalpa, asat-kalpa*（「非有なるものを分別する」とも訳しうる）は、次の第（丑）頌にもあるが、第（己）頌に「虚妄なる分別」*abhūta-kalpa* というに等しい。それはまた、『中辺分別論』の中心的概念である「虚妄分別」*abhūta-parikalpa* のことだ、したがって、一般に「識」というものと同じである。このわれわれの識・認識は、依他起的にあるが、根本的に誤謬をふくむゆえに、「眞実ならざる分別」という。右の第（二）（一）（四）頌の三性の説明を要約すれば、次のごとくである。

- (1) あらわれるもの、他の因によるもの、眞実ならざる分別……依他起性
- (2) あらわれた様態、ただ分別されたあり方、所取・能取の二者の實在……遍計所執性
- (3) あらわれるものが、あらわれた様態から離脱すること、不変なること、所取・能取の二者のないこと

……円成実性

### 三 虚妄なる分別Ⅱ識

ここにいう「眞実ならざる分別」とは何か。心である。なんとすれば、それ（心）は、それが分別されたり、対象を分別したりするが、そのようには（客観としても主観としても心



は) けっして実在しないから、(これが真実ならざる分別、非存在の分別といわれるの) である。(五)

その心は、因であることと果であることとによって、二種に考えられる。すなわち、(一は) アーラヤ(阿頼耶)と名づけられる識であり、(二は) 起こっている(識)(転識)と名づけられる七種のものである。(六)

もろもろの汚染の種子となる(過去の行為の) 習慣性(習気)が積み重なっているから、心というのであるが、最初のもの(すなわち、アーラヤという識)は、(その意味において) 心である。それに対して、第二のもの(すなわち、起こっている識)は、種々の形相をもつて起こるから、(心というの) である。(七)

以下、真実ならざる虚妄の分別を説明する。すなわち、『唯識三十論』が詳細に説く「識論」の概略である。その識を「心」といいかえ、その虚妄なるゆえんを説くとともに、因・果の二面をもつて考えている。この因・果の両面として識を分つことは、次の第(九)頌とともに、『中辺分別論』(一・九)(本書二二七ページ)において、「縁識」と「受用識」とが分けられることに関係させることができる。また、この因・果の二面の考え方は、ステイラマティ(安慧)の『唯識三十論釈』に見られる「因転変・果転変」の思想や、『成唯識論』の「因能変・果能変」の思想とも関連するであろう。ここにまた、「識」や「アーラヤ」の文字が用いられている。すなわち、アーラヤ識は世界全体の因としてあり、これに対して、その果として現象的な世界

において起こり、はたらいっている識は七種であり、すなわち「七転識」といわれる。七転識とは、眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の識と、第七にとくに我意識としてのマナス（染汚の末那）を加えた七種である。七転識にアーラヤ識を加えて八種となるが、識を八種に分類するという考え方は、この詩頌によってすでにヴァスバンドゥにあったことが知られる。第七頌は、「心」citta の教義的な語源説を述べている。その一は、citta を「積み重ね」citta と考えるものであり、他の一つは「種々の形相」cittatara となすものである。前者はアーラヤ識としての心に適用される。アーラヤは「蔵」の意味で、過去の行為の習慣性をしまいこむ意味での心の一面である。この習慣性は同時にまた、未来の行為の種子となる意味を担っている。アーラヤ識は意識の底にある心の動きであるが、意識の上に入り、現実の現象的な世界にはたらく心は、この種子から生じ、「種々の形相をもって起こる」ところの七転識である。右の語源説は、言語学的には誤りである。しかし、あえてこのような語源説を説くことによって、この学派の中心的な思想の解明に役立てている。

要約していえば、この虚妄なる分別は、次の三種として考えられる。すなわち、異熟的なものと、また原因的なものと、さらに顕現的なものとである。(八)

その第一のものは根本識である。なんとすれば、その本性が異熟だからである。それ以外(の二者)は、現に起こってはたらいっている識(転識)である。見られるものと見るものとの認識としてはたらいっているからである。(九)

先の第(六)頌とあいまって、八識の分類とその性格を述べている。「異熟的なもの」以下の三種が、順次に第八アーラヤ識と、第七マナス(末那識、我意識)と、眼識から第六意識にいたる六識とを指すものと考えられる。ただし、この「原因的なもの」*naimitika* という語(「原因」*namitta*を原型とする)ははなはだ理解困難である。この語は「原因」の抽象名詞とも考えられ、また原因を有するもの、すなわち「結果」を意味するとも考えられるが、いずれにしても第七マナス、すなわち「考えるもの」(自我が実在すると考える)という意味からはほど遠いものがある。むしろ「原因」は、第八アーラヤが種子として原因となる点を指すのがふつうである。第七マナスにも原因としての性質がいろいろ考えられないわけではないが、それは別に、この語の原型 *namitta* には、「原因」とともに「相」の意味が強い。それゆえ、第七マナスが「自我の相」をとらえ、それが「あらゆる誤謬や汚染の原因となる」ことを、ここに「原因的なもの」と名づけたと解すべきであろうか。この個所のチベット訳は、単に「自我の執着」とのみ訳している。次に「異熟」という語は、「果報」とも訳され、過去の行為・業が変化し(異)、成熟(熟)して、現在が結果として成立していることを意味する。それが同時に未来への原因ともなることは、第(七)頌の「種子」の語からも知られる。このようにあらゆる過去を担い、未来への起点となることが、アーラヤ識が「根本識」と名づけられるゆえんである。第(六)頌の「見られるものと見るものとの認識」は、*disya-dṛṣṭi-vitti* であって、「客観」と主観との対立による認識」と解した。この二者の対立は、アーラヤ識についても考えられないわけではないが、それは意識下に属するから、なお未分明である。それに対して、前七識においては、客観・主観の対立が分明であるから、「顕現的なもの」という。前七識は、意識下の領域から抜け出し、はっきり意識され

るものとして現実の世界にはたらく識であるから、「転識」といい、「現行識」という。「見られるものと見られるものとの認識」の語を、山口益教授は「所見を能見する、及び思量」と訳して、「所見を能見する」が六識のこと、「思量」が第七識のこととされる。また、これとは別に、「見られるものと見るものと、およびその認識」というように読むこともできる。このばあい、「認識」*vitti*は「自己認識」*svasamvitti*の略とも考えることができよう。もしそうであるならば、相分（見られるもの）・見分（見るもの）・自証分（自己認識）の三分の考え方が、すでにヴァスバンドゥのなかにも見出されることとなって、思想史の上で重要な意味をもつことになる。

#### 四 三性の種々なる意味

(三つの) 自性にあるところのきわめて深い意味は、有と無ということにより、二と一ということにより、および汚れていること（雑染）と清浄なることとの両者における本質的な無差別ということによって、考えることができる。

(10)

「有・無」などの種々の形而上学的な概念を通じて、世界のあり方（その根本は右の虚妄分別である）を、三性的に説明しようとする。そのことがおのずから、三性の性格を明らかにするものである。この第(10)頌は、以下の第(三)頌にいたるまでの十一頌の内容を総括して述べるものである。すなわち、三性の甚深じんじん

の意味（第一頌参照）を、「有と無」——第（二二）〜（二三）頌、「二と一」——第（二四）〜（二六）頌、「染と浄」——第（二七）頌、「無差別」——第（二八）〜（三〇）頌の四項目で考えようとするものである。これは大体ブサンの読み方に従うが、山口益教授は、第（二七）頌までを総括したものとし、第（二八）頌以下の「無差別相」は別個に考えている。

有なるものとしてとらえられているから、しかもまた、絶対にそれは非存在なのであるから、それゆえに妄想されたもの（遍計所執性）は、有であると同時に無であるというすがたを有するものとして考えられる。

（二一）

迷乱としてはあるが、あらわれているようには実在しないから、それゆえ、他によるもの（依他起性）は、有であると同時に無であるとのすがたのあるものと考えられる。

（二二）

二ならざるものとしてあり、かつ二の無なることにほかならないから、それゆえ、完全に成就されたもの（円成実性）は、有であると同時に無であるとのすがたのあるものと考えられる。

（二三）

三性の一つ一つについて、有相と無相とを丁寧に考察している。それは、世界が三性のどの面から考えても、有であると同時に無であるとの性格を有することを明らかにするものである。世界の有と無とについては、諸論書に種々に説かれているが、概括的なものとしては、『中辺分別論』（三・三）（本書二六六、二六七〜

ジ)や、『大乘莊嚴經論』(二・三)などを参照すべきであろう。第(三)頌の「迷乱」*bhraṇṭi* という語には、「迷い出ること」「混乱」などの意味がある。識がはたらいっていること、すなわち直後にいう「あらわれ」ている」ことが、そのまま「迷乱」なのである。それは誤った認識を指すのではなく、正・誤のいかんを問わず、認識することそれ自体を迷乱という。次の第(二五)頌にも見られるように、この書では「迷乱」の語を依他起性の性格として用いているが、他の論書では同時に遍計所執性についていうばあいもある。第(二三)頌の「二」は、前述の主観・客観の二者である。第(四)頌後半を参照のこと。

対象が妄想されたとき、それは(主観・客観の)二種としてあるから、またそれ(二種)の無という点では一なるものであるから、愚者たちによる妄想された自性は、その本体は二にして一であると考えられる。(一四)

二つのものとしてあらわれるから、またただ迷乱のみという点では一なるものであるから、他によることと呼ばれる自性は、その本体は二にして一であると考えられる。(一五)

二つのものの自性であるから、また二ならざる一なるものとしてあるから、完全に成就された自性は、その本性は二にして一であると考えられる。(一六)

以上の三頌は、「二と一」という観点において、三性がすべて、二にして同時に一なることを述べる。その「二」は、前来と同じく、主観・客観の二者のことである。しかし、同時に、この「二と一」は、多と一の

対立の意味もふくんでいると思われる。なお、第(二六)頌の最初の「二つのものの自性」は、「二つがないことの自性」というように、否定詞をつけて解する学者もあり、それでも意味は通じる。

妄想されたものと他によるものとは、汚染を本質とするもの(雑染相)と知らねばならない。それに反して、完全に成就されたものは、清浄を本質とするもの(清浄相)と考えられる。

(一七)

迷いの世界、雑染の世界と、さどりの世界、清浄の世界との対立が、三性の立場から考察される。ここでは雑染のあり方に遍計所執と依他起が配され、清浄のあり方に円成実が配されている。依他起が雑染とされるのは、それが虚妄分別・識のあり方によって代表され、他によるという因果的・縁起的な性格のものであり、識のはたらく世界、ただ迷乱のみの世界だからであろう。しかし、『撰大乘論』所知相分(大正、三十一卷、一四〇c)に説かれるように、依他起を「二分依他」と呼ぶこと、すなわち依他起が雑染と清浄との二面を有するという考え方は、より論理的であるといえることができる。

(妄想されたものは)無なる二をその自性とするから、また(完全に成就されたものは)その(二の)非存在を自性とするから、成就されたものは、妄想された自性と別の本質あるものではないと知るべきである。

(一八)

(完全に成就されたものは) 二ならざることを自性とするから、また(妄想されたものの)  
二は非存在を自性とするから、妄想されたものは、成就されたものと別の本質あるものでは  
ないと知るべきである。

(二九)

(依他起性は) あらわれているようには実在しないから、また(円成実性は) そのようには  
非実在であることを自性とするから、成就されたものは、他によると呼ばれるものと別の本  
質あるものではない。

(三〇)

(成就されたものは) 二の無なるを自性とするから、また(他によれるものも) あらわれて  
いるような(二)を自性とするのではないから、他によれるものもまた、成就されたものと  
別の本質あるものではないと知るべきである。

(三一)

前の二頌では円成と遍計のあいだの、またあとの二頌では円成と依他のあいだの無差別の意味を説いている。  
直前の第(二七)頌において、遍計・依他を雑染とし、円成を清浄として區別したことは逆に、これら雑染  
と清浄とのあいだに即一性・無差別性があることを示すものであろう。依他と遍計とのあいだの無差別がと  
くに説かれていないのも、そのためであると思われる。ここに見られるように、ほとんど同じ意味を裏返し  
て別なことばで述べながら、これらの無差別なることを説いている。とくに第(二八)頌の初句と第(三二)頌  
の初句とは、原文がまったく同じであるが、前者は遍計の意味を述べ、後者は円成に関係したものであるか  
ら、訳文を少し変えた形にした。前述の「有と無」「二と一」の即一性、およびいまの四頌における「無差



別性」などによって、三性のあいだが融通無碍ゆうつうむびげになり、あたかも一性のように感じられさえする。それは、世界はただ一つであり、唯一なる世界（すなわち依他起の世界）が転換して三つの側面を露呈しているのが、三性にほかならないからである。しかし、三性の区別は、あくまで厳然として存在するのはいうまでもない。そのことはあとの第(三七)頌以下の「幻術の喩え」によって明瞭となるであろう。

## 五 三性の順序

(三つの自性に) 通曉するために、言語的表示ということに関連して、またそれ(三性)への悟入ということに関連して、(三つの) 自性の順序のちがいが(次に) 述べられる。

(三)

この詩頌は、以下の第(三三)頌までの三頌の総括と考えられるが、難解な語が種々ある。「通曉する」と訳した *vyutpathi* は、ふつうは「語根から導き出す」意味に用いられるが、別に *proficiency, comprehensive learning* などの意味が辞書にあるので、それに従った。チベット訳も *togs pa* 「理解する」、*slob pa* 「学ぶ」と訳している。「言語的表示」*vyavahāra* は、漢訳に「言説」といい、概念的に表現すること。「悟入」*praveśa* は、さることである。「通曉」も「悟入」も、三性を対象とすると解した。最もわかりにくいのは、三性の「順序」*krama* とらうことば、いかなる意味の順序なのか、またその「ちがい」とは何を指すの

か。「順序」といえば、ふつう三性の叙述の順序は「遍計・依他・円成」であって、先の第(一)頌、および第(二)々(二七)頌などは、この順序で三性を説明している。これに対して、『撰大乘論』に見えるような、論理的順序ともいふべきものは、「依他・遍計・円成」であって、先の第(三)々(四)頌は、この順序である。次の「言語的表示」を説いた第(三)頌は前者に属し、「悟入」に関する第(四)々(五)頌は後者に属する。「順序のちがひ」とは、このことを指すのであろうか。しかし、この語 *krma* にはまた、「あり方」(*course, way, manner, etc.; Tib. tshul*) という意味も見られ、その方向で理解ができないのでもない。いずれにしても、十分に納得のいく理解が得られない。

言語的表示は、妄想されたもの(遍計所執)の本質であり、言語的に表示する主体が、他のもの(すなわち、他によるもの、依他起性)の本質であり、言語的表示の除去されていることが、もう一つの他の自性(すなわち、完全に成就されたもの、円成実性)であると考えられる。(三三)

第(三)々(四)頌において、「あらわれる」を中心にしたのが、ここでは「言語的表示」を中心にして三性が説明される。「言語的に表示する主体(言説者)」も、かしの「あらわれる主体(顕現者)」に相当する。

最初に(主観・客観の)二つのものを本質として、他によるもの(すなわち、依他起性がある)

らわれること)への悟入がある。次に、そこ(悟入)において、(妄想された遍計所執性と  
しては)その二は無であり、ただ分別されたものにほかならないことが悟入される。(二四)  
次いで、(同じく)そこにおいて、成就されたもの(円成実性)が、一二の非存在のあり方と  
して悟入される。このようにして、実にこれ(円成実性)こそは、そのばあい、有であり同  
時に無であると語られる。

(二五)

「悟入」を説くものであるが、依他起性が主観・客観の二者の依他・縁起的にあることが根底となり、その  
上に遍計所執された二者の無なること、その無において円成実性が見られることを示している。「悟入」の  
順序としてのいわゆる「入無相方便相」は、あとの第(三五)頌以下に別に説かれる。

## 六 三性の幻術の喩え

これら三つの自性はすべて、一なく知覚されない本質あるものである。(妄想されたものは、  
まったく)非存在だから、(他によるものは)そのようには存在しないから、また(成就さ  
れたものは)その非存在を自性とするからである。

(二六)

再び三性をとくに非存在を中心として総説し、次の第(二七)〜(三〇)頌の「幻術の喩え」の総括の詩頌とな

すものと考えられる。「二なく知覚されない」の「二」は、いままでの主観・客観の「二」と見るよりも、一般に矛盾的对立の二者とすべきであろう。すなわち、経などによく見られる「不二・不可得」の謂で、これが三性のすべてに見られるとする。詩頌の後半の「非存在」などの三つの理由句は、『中辺分別論』(三・三)(本書二六六、二六七ページ)に近い表現である。「その非存在を自性とする」は、いわゆる「無の有」(本書二六八ページ)である。

あたかも、呪文の力によって幻術がつくり出され、象の姿としてあらわれているようなものである。そこには(象の)形相があるだけであって、けっして象が実在するのではない。

(二七)

(そのばあい、実在するかのように考えられた)象は妄想された自性であり、その形相が他による(依他起性)である。そこに象が非実在であること、これが完全に成就された(円成実性)であるといわれる。

(二八)

それと同じく、根本心(根本識)から、真実ならざる分別が(主観・客観の)二つのものとしてあらわれる。その二つのものはいかなる意味でも実在せず、そこにはただ(この)形相があるだけである。

(二九)

根本識は呪文のようなもの、(成就された)真如は(幻術の材料としての)木片のようなもの

のと考えられる。また、(真実ならざる)分別は象の形相のようなもの、(その上に執着されている主観・客観の)二者は、象(が実在すると考える執着)のようなものと考えられるべきである。(三〇)

三性を幻術に喩えることは著名である。幻術とは奇術のことで、木片などの材料を用い、呪文を唱え、薬をかけるなどして、舞台の上に象などの姿を現出して、観客を驚かせることである。この奇術の比喩によって三性のあり方を説き、さらに根本識(すなわちアーラヤ識)から分別(依他起性)が起り、遍計所執の世界が展開することを説明している。

#### 七 三性における修道の意味

ものの真実性が理解されたとき、三つの相において順次に、あまねく知ること、断ずること、得ることが同時にあると考えられる。(三一)

ここに(妄想されたものを)あまねく知るとは、(執着された主観・客観の二者を)見ないことであり、(他によるものを)断ずるとは、(その二者が)あらわれ出ないことであるといわれる。それに対して、(成就されたものを)得るとは、二ならざるものとして見ることであり、またそれはさとり直証である。(三二)

(妄想された) 二を見ないことによって、(他によるものとしての) 二の形相は消滅する。それが消滅することによって、成就されたものが二の非存在として理解される。(三)

あたかも、幻術において(妄想された)象を見ないこと、また(他によるものとしての)その形相も消滅すること、および木片を見ること(すなわち、成就されたこと)が同時にあるようなものである。(三四)

三性を順次に、あまねく知り(遍知)、断じ(断)、さとする(証得)こと、すなわち三性に関連しての修道の意味が説かれる。古くから四諦について、「苦は遍知すべく、集(煩惱)は断すべく、滅(涅槃)は証得すべく、道は修行すべし」ということがあったが、その前三者が三性に適用され、第四の修道の内容となる。このことは瑜伽行派の諸論書に多く説かれている。第(三)頌にその知・断・証の名をあげ、第(三)頌以下にその内容づけを行なっているが、最後には前述の「幻術の喩え」と関連させて説いている。誤謬を「見ない」ことが、ただちに真実を「見る」ことであり、「見る」と「見ない」とは同時である。三性への悟入もかくして、一つ一つが時間的に前後するのではなく、遍計所執の無に徹することが、そのまま円成実性の証得にほかならない。第(三)頌において、「三つの相」というのは、「三つの自性」のことである。「性」と「相」とは、中国の漢字としてはときに嚴重に区別されることもあるが、インドのサンスクリット原本としてはかなり通じて用いられる。もちろん文字が異なり、語義も異なっているが。

## 八 唯識無境と仏陀のさとり

(世界はただ識のみで、外界は実在しない。なんとすれば、互いに矛盾した知が引き起こされるから、また知は外界がなくてもそれを見るから、また三種の知に従って(対象は異なつて)起こるから、さらに(外界がもし実在するとすれば)努力なしに解脱があることになつてしまふであらうから。

(三五)

この詩頌は、ただ識のみで外界は実在しない、すなわち「唯識無境」ということを、四つの理由によって述べている。この四種の理由は、『攝大乘論』所知相分(大正、三十一卷、一三九a 12~25行)に詳しく説かれていゝる。すなわち、「互いに矛盾した知が引き起こされる」とは、外界が実在し、それが知識の原因となり、知識を引き起こすと仮定しても、実際には各人の意識内容は相互に矛盾し異なつてゐるから、外界が実在するとはいえない。「知は外界がなくてもそれを見る」とは、過去を追憶したり、夢のなかで何かを認識するばあい、現に対象はなくてもそれらを認識するのであつて、知は外界の実在を必要としない。「三種の知に従つて(対象は異なつて)起こる」といふ、その「三種」とは、(1)心の自在を得た聖者たちにとっては、意欲のままに、汚れた国土も清浄な国土としてあらわれるし、(2)深い止観を得たものには、意志に従つて対象はあらわれるし、(3)また最高の無分別智が得られたばあいは、いかなる対象もあらわれないことである。

「努力なしに解脱があることになってしまふ」とは、もし外界が真実に存在するとすれば、それを見るだけで、真実を見ることとなる、すなわち解脱を得ることとなり、他になんの努力も不要となってしまふ。このようにして、「唯識無境」であるが、この理論が根拠となつて、直接次の第(三三)頌があり、さらに円成実性のあり方を通じて、最後に第(三六)頌において、仏陀の眞のさとりが言及される。

(それゆえに、)ただ心のみと見ることによって、知の対象(の實在)を見ないということがある。知の対象を見ないことによつては、心(の實在)もまた見ないこととなるであらう。

(三六)

(主観・客観、あるいは心と対象の)両者を見ないことによって、法界が見られるのである。法界が見られることによつては、(あらゆるものに対する)自在が得られるであらう。

(三七)

自在を得た賢者は、自利・利他とともに完成し、したがつて、(仏陀の)三身を本質とする最高のさとりを獲得するのである。

(三八)

第(三三)頌以来の「見る」(可得)、「見ない」(不可得)の語が、ここでも踏襲されている。ただ、第(三七)、(三八)頌の「自在」のばあいは、同じ語を「得る」と訳した。第(三六)頌は、「心のみと見る」ことから「対象を見ない」ことを通じて、「心もまた見ない」という。「唯識にして無境、無境の故に識もまた無」という



もので、『中辺分別論』(一・六)(本書二二五ページ)のいわゆる「入無相方便相」というものと同趣である。それは心の肯定からはじまり、対象の否定へ進み、そして最後に心もまた否定されている。しかるに次の第(三七)頌においては、この心と対象の否定から出発して、そのなかに法界が見られ、自在が見られる。前者においては肯定―否定―否定の順序をとり、それが翻って後者においては、否定―肯定―肯定の順序となる。三性の立場からいえば、第(三六)頌最初の「ただ心のみ」は依他起性を見るのであり、それが遍計所執のあり方としては対象も心もともに否定され、その否定がそのままに法界・自在という円成実性の世界の展開となる、といつてよいであろう。最後の第(三八)頌は、右のような瑜伽行の「現觀」、すなわち真理を順次直觀的に把握することを経て、最後に仏陀の最高の知があることをもって結びとする。

以上、アーチャーリヤ・ヴァスバンドゥ師の作なる『三自性』は完了した。

『解深密經』(げじんみつぎょう)をはじめとして、ふつう諸論には「三自性」とともに「三無性」が説かれる。ヴァスバンドゥみずから、その『唯識三十論』にも説いている、その「三無性」について、この書が一言も触れていないのは、やや異とすべきではないであろうか。あるいは別に、『三無性論』を著わそうとしたのでもであろうか。なお、凡例に述べたように、チベット訳の一本(ナーガールジュナに帰せられている)は、四十の詩頌を有するが、それは第(三六)頌の次に二頌が付せられているからである。この二頌は、何か注釈的なものが紛れこんだものと想像されるが、現在のところではまったく解説しえず、意味内容が不明である。



中辺分別論

長尾雅人訳

## 凡例

一 『中正と両極端との弁別』*Madhyantavibhaga* すなわち『中辺分別論』とは、マイトレーヤ *Maitreya* (弥勒菩薩) の作と信じられている本頌(約百十の詩頌)と、それに対するヴァスバンドウ *Vasubandhu* (世親) の注釈とからなる。これにはサンスクリット原本が現存し、またチベット訳(『東北目録』四〇二七番)、『大谷目録』五五二八番)と、二種の漢訳(真諦訳と玄奘訳、『大正大藏經』一五九九番、一六〇〇番)がある。本書はそのサンスクリット本の全訳である。

二 右のサンスクリット本は、インドのサンタクリトヤーヤナ師 (*Rahula Sankrityana*) が一九三四年、チベットのゴル寺において発見し、写真にして将来したものである。その出版については、いまの訳者長尾がまずこれを行ない (*Gadjin M. Nagao, Madhyantavibhaga-bhāṣya, Tokyo, 1964*) のちにタティヤ教授の出版(訳者未見)、パンディヤ教授の出版 (*Ramchandra Pandeya, Madhyānta-vibhāṣa-śāstra, Delhi, 1971*) があつた。別に本書には、ステイラマティ

(安慧) による復注 (*Tib.*) があり、その漢訳は存在しないが、サンスクリット本が現存し、チベット訳もある。つとに山口益教授がこのサンスクリット本を出版し(一九三四年)、次いで和訳した(一九三五年)。前記パンディヤ本には、この復注もふくまれている。

三 訳出にあたっては、右の長尾本をパンディヤ本で訂正しながら底本とし、チベット訳、二種の漢訳はもとより、右の復注も常に参照した。また、底本のページ数を訳文の上欄に示した。

四 本頌は二字下がりとし、番号を与えた。たとえば、(二・三 a b) とあるのは、第一章第十三頌の第一と二句の意味である。注釈の散文の部分に、詩頌からの句を引用しているばあいには、しばしばその句を「」で包んで、詩頌との關係を明らかにした。

五 本頌はもとより世親の注釈の文もきわめて簡潔で圧縮されている。これを理解しやすくするために、煩雑に( )を用いてことばを補った。また、同じく理解を助けるために、やや小さな活字で( )のなかに漢訳の術語を挿入したが、それらはほとんどが玄奘訳であり、ときに真諦訳を併記した。

六 全五章にわたって細目が設けられているが、それらは山口本をほとんどそのまま踏襲した長尾本に見られるもので、原本にあるわけではない。

オーム。仏陀に帰命す。

〔帰敬の詩頌〕

善逝<sup>①</sup>の身体から生まれ出たこの論の作者（すなわちマイトレーヤ菩薩）と、それをわれわれその他のものに伝えた語り手（すなわちアサンガ菩薩）とに礼拝して、（この論の）意味を明らかにするため、私（ヴァスバンドゥ）は、（注釈を施すことに）力を傾けよう<sup>②</sup>。

〔本論の綱要〕

そのうち、まずはじめに論の綱要が立てられる。

相と、障害と、真実と、対治<sup>③</sup>を修習することと、その（修習の）段階と、果を得ることと、およびこの上ない乗り物とがある。

と、真実と、(障害の) 対治を修習することと、その同じ対治の修習における段階と、(修習によつて) 果を得ることと、および第七の意味としてこの上ない乗り物とである。

## 第一章 相

### 一 虚妄なる分別

(a) 有の相と無の相

そのうち、<sup>内</sup>相について次のように説く。

虚妄<sup>こもろ</sup>なる分別はある。そこに二つのものは存在しない。しかし、そこ(すなわち虚妄なる分別のなか)に空性<sup>くうじょう</sup>が存在し、その(空性の)なかにまた、かれ(すなわち虚妄なる分別)が存在する。

(一・二)

18 ここで「虚妄なる分別」というのは、知られるもの(所取)と知るもの(能取)と(の二者の対立)を分別することである。「二つのもの」とは、この知られるものと知るものである。(それ

ら二つのものは究極的には実在しない。したがって「空性」とは、この虚妄なる分別が、知られるものと知るものとの両者を離脱し（両者が否定され）ている状態である。「そのなかにまた、かれが存在する」とは、（空性のなかに）虚妄なる分別が（存在すること）である。

このようにして、或るものが或る場所がないとき、後者（すなわち或る場所）は、前者（すなわち或るもの）としては空である、というように如実に観察する。他方また、（右のように空であると否定されたのちに）なお（否定されえないで）なんらかあまったものがここにあるならば、それこそはいまや実在なのであると如実に知る”という（ように述べられている）空性の正しい相が（この詩頌によって）明らかに述べられた。

それゆえに、<sup>として</sup>すべてのものは空でもなく、空でないのでもないといわれる。それは有であるから、また無であるから、さらにまた有であるからである。そしてそれが中道である。

(一・三)

「空でもなく」というのは、空性（がある）という点で、および虚妄なる分別（がある）という点で（空でもないということ）である。「空でないのでもない」とは、知られるものと知るものとの両者については（空であるから）である。「すべてのもの」とは、つくられたもの（有為）



——（ここでは）虚妄なる分別と呼ばれているもの——と、つくられることのないもの（無為）——空性と名づけられたもの——と（の両者をふくんで、「すべてのもの」というの）である。「いわれる」とは、説明される（という意味）である。「有であるから」とは、虚妄なる分別が（有であるから）であり、「また無であるから」とは、（知るものと知られるものとの）二つのものが（無であるから）であり、「さらにまた有であるから」とは、虚妄なる分別のなかに空性が（有であるから）、またその（空性の）なかに虚妄なる分別が（有であるから）である。「そしてそれが中道である」とは、すなわち、すべてのものが一方的に空なのでもなく、一方的に空でないでもないこと（が中道）である。このようにして（ここに述べられたことは）、『般若波羅蜜多經』などのなかに、「この一切のものは空でもなく、また空でないでもない」と述べられているこのことに一致するものである。

（b）虚妄なる分別そのものの相

以上のように、虚妄なる分別の有の相と無の相とを説きおわって、次にその（虚妄なる分別）そのものの相（自相）を説明する。

識（7）が生起するとき、それは対境として、有情として、自我として、および表識として（四通

りに) 顕現する。しかし、その(識の顕現としての四通りの) 対象は実在しない。それが存在しないから、かれ(すなわち識) もまた存在しない。

(一・三)

そのうちで、「対境<sup>8</sup>として顕現する」とは、(識が) 色形<sup>いろかたち</sup>などのあり方をもって顕現することである。「有情<sup>9</sup>として顕現する」とは、自分や他人の身体(相續)において、(識が) 五種の感覺器官(五根)として(顕現すること)である。「自我として顕現する」とは、(自我の觀念を構成する) 汚れた意<sup>イナス<sup>10</sup>ぜんま</sup>(染汚末那)(としての顕現)である。(汚れたとは、それが常に) 自我に関する愚かさなど(の四種の心作用)をとともなうからである。「表識<sup>11</sup>として顕現する」とは、(眼識などの現象面ではたらいっている) 六種の識(としての顕現)である。

「しかし、その(識の顕現としての四通りの) 対象は実在しない」とは、対境と有情としての顕現には、(知る主観としての) 形成作用(行)がないから(すなわち、それらには対象としての真の形相がないから、実在しないの) であり、また自我と表識としての顕現は、(知る主観としての) 形成作用はあるが、(真実でない顕現(すなわち、形成された自我や表識は真実ではないもの)だからである。

「それが存在しないから、かれ(すなわち識) もまた存在しない」とは、かの知られるもの(すなわち四通りの顕現)は、色形など(の対境)と、五種の感覺器官(としての身体)と、汚れた

意と、六種の識と名づけられるものとの四種であるが、この知られるものとしての対象が存在しないから、それに対応する知るものとしての識もまた存在しないのである。

それゆえに、それ（すなわち識）が虚妄なる分別であることが成立した。なんとすれば、（識は）そのままに（真実として）あるのでもなく、またあらゆる点でないというのでもないからである。

(一・四 a b c)

（識は虚妄である。）なんとすれば、そのあり方は、顕現が起こっているのと同じように「そのままに（真実として）あるのでもない」からである。かといって、「あらゆる点でないというのでもない」。迷乱<sup>13</sup>といわれるかぎりのものは起こっているからである。

では、それは存在しないのみ、何ゆえに言わないのか。（そうは言えない。）なんとすれば、それ（すなわち識）が滅尽することによって、解脱のあることが認められるからである。

(一・四 d)

もしそうでないならば、（迷いに）束縛されること、またそれからの解脱ということ（など、

これらの事実)が成り立たないであろう。したがって、汚染の存在と清浄な世界と(の事実)を否定するといふあやまちを犯すことにもなるであろう。

(c) 虚妄なる分別の總撰の相

虚妄なる分別そのものの相を以上のように説きおわって、次にその總撰の相(撰相)を説明する。すなわち、ただ虚妄なる分別のみがあるのであるならば、いかにして三種の自性をそのなかにとりいれうるか(といふことを説明する)。

妄想されたもの(遍計所執性)、他によるもの(依他起性)、完全に成就されたもの(円成実性)(という三種の自性)が説かれたのは、(順次に)対象であるから、虚妄なる分別であるから、また二つのものが存在しないからである。

(一・五)

(四種に顕現する識としての虚妄なる分別において)対象は、妄想された自性である。虚妄なる分別といふこと(それ自体)が、他によることの自性である。(虚妄なる分別における)知られるものと知るものとが(いかなる意味においても)存在しないといふことが、完全に成就された自性である。

(d) 虚妄なる分別における無相に悟入する方便としての相

いまや、その同じ虚妄なる分別の、無相に悟入する方便としての相（入無相方便相）を説明する。

20

得られることにもとづいて、得られないことが生じ、得られないことにもとづいて、さらにもた得られないことが生じる。

(一・六)

唯識（すなわち、実在するものはただ迷乱の虚妄なる分別のみである）ということが「得られる」、その「ことにもとづいて」、（識のみであって外界は存在しないから）、対象の「得られないことが生じる」。（すなわち、対象は非存在である。）対象が「得られないことにもとづいて」、唯識ということについてもまた、「得られないことが生じる」。このようにして、知るもの（識）と知られるもの（対象）との二者は、無の性質のものであることを理解（し、悟入）するのである。<sup>(15)</sup>

それゆえに、得ることは得ないことを本性とするものであることが証明された。

(一・七 a b)

得られる対象が存在しないときは、得る（という認識）はありえないからである。

それゆえにまた、得ないことと得ることとは等しいことが知られる。

(一・七c d)

(なんとなれば)「得ること」(すなわち認識すること)が認識のはたらきとしては成り立たないからである。しかしながら、「得ないことを本性とするもの」ではあるにしても、虚妄なる対象として顕現するということがあるかぎりでは、それは得ること(すなわち認識)である、といわれる。

(e) 虚妄なる分別の分類の相

いま次に、同じ虚妄なる分別にある分類の相(差別相)を説明する。

さらに虚妄なる分別は、三界に属する心・心作用(心・心所)である。

(一・八a b)

(ものはすべて)欲・色・無色(の三界のいずれか)に属するものとして区別されるという観点からして、(虚妄なる分別は、三界のすべてに属する心・心作用であると言ったの)である。

(f) 虚妄なる分別の同義語の相

また、その同義語の相(異門相)を説く。

そのばあい、識(すなわち心)は対象(そのもの)を見ることであり、それに対して、もろもろの心作用は<sup>(18)</sup>それのさまざまな属性を見ることである。  
(一・八c d)

それらのなかで、識(すなわち心)は、純粹に対象そのもの(総相、通相)を見ることであり、感受すること(受)その他の心作用(心所)は、その対象の属性(差別、別相)を見ることである。

(g) 虚妄なる分別の生起する相

また、その生起する相を説く。

21 一つは縁(因)としての識であり、(現象的な面において)享受に関係するものが第二(の識)である。そこ(第二の識)には、享受すること、判別すること、および動かすものとしてのもろもろの心作用がある。  
(一・九)

(識は、一方では潜勢的な原因の識として生起し、他方ではその結果としての顕勢的・現象的な識として生起する。) アーラヤ識<sup>19</sup>は(その前者であり)、それ以外の(七つの)諸識に対して原因となるものであるから、「縁(因)としての識」である。それを縁として(顕勢的に)はたらいっている(七つの)識(転識)が、「享受に係するもの」である。「享受」とは感受(受)のことであり、「判別」とは観念(想)のことである。識を「動かすもの」とは形成力(行)のことであり、すなわち思考(思)、心の集中(作意)など(の諸種の心作用)である。

(h) 虚妄なる分別に由来する汚染の相

さらに、(虚妄なる分別に由来して)汚染の相(雜染相<sup>ぞうぜんそう</sup>)のあることを説く。

覆いさえぎるから、成長させるから、導くから、統一させるから、完備させるから、三つのものの判別があるから、享受するから、引き起こすから、  
(一・10)  
結びつけるから、現前のものとするから、苦しませるから、生あるものは苦悩する。

(一・11 a b)



(ここには、虚妄なる分別の結果として、十二支の縁起<sup>20</sup>が汚染として生起するすがたが説かれる。)そのなかで、「覆いさえぎるから」とは、如実に見ることを、(1)無明<sup>びんみ</sup>が(覆い)さえぎるからである。「成長させるから」とは、(2)形成力(諸行)が(過去の)行為の習慣性(熏習)を(次の)識のなかに置き(成長させる)からである。「導くから」とは、(新しく)生まれ変わる場所へ、(3)識が(導き)到達させるからである。「統一させるから」とは、(4)心的・物的存在<sup>21</sup>(名色)が、自己の存在を(他と区別された個体的存在として統一し、維持するから)である。「完備させるから」とは、(5)六種の知覚の場<sup>22</sup>(六内処)が、(個別の身体的存在を完備させるから)である。「三つのものの判別があるから」とは、(六根・六境・六識の三つのものの)(6)接触(触)が、(楽・苦・不苦不楽の三種の感受に相応した感覺器官の変化を判別するから)である。「享受するから」とは、(7)(この三種の)感受(受)が(過去の善・悪の行為の結果を享受するから)である。「引き起こすから」とは、(過去の)行為(業)によって(その結果として)予定されている(のちの世への)再生を、(8)愛欲(愛)が(引き起こすから)である。「結びつけるから」とは、(のちの世への再生の)起こることを助長する愛欲などへ、(9)執着(取)が識を(結びつけるから)である。「現前のもとのするから」とは、再生したとき、(10)生存(有)なるものが、かつてなされた行為の結果を成熟させるために、(その過去の行為を)現実の場にもちきたらすからである。「苦しませるから」とは、(11)生まれること(生)が、また、(12)老や死(老死)が(苦しませる

から)である。(以上、これら十二のあり方によって)「生あるものは苦惱する」のである。

これ(すなわち十二支の縁起)はまた、

三種、二種、および七種の汚染の存在であり、(それらはいずれも)虚妄なる分別に由来する。  
(一・二・c・d)

「三種の汚染」とは、煩惱の汚染と行為(業)の汚染と生の汚染とである。そのなかで、煩惱の汚染とは、(十二支のなかの)無明と愛欲(愛)と執着(取)とであり、行為の汚染とは、形成力(諸行)と生存(有)とであり、生の汚染とはその他の諸支である。

22 「二種の汚染」とは、原因としての汚染と結果としての汚染とである。そのうち、原因としての汚染は、(先の三種の汚染のうちの)煩惱と行為との性質のある諸支(が生への汚染への原因となること)によって(名づけられたの)であり、また結果としての汚染は、それ以外のもの(すなわち生の汚染)によってである。

「七種の汚染」とは、(これらが)七種の原因である(ことを言う)。すなわち、倒錯の因、予定の因、導く因、統攝の因、享受の因、引き起こす因、および(この世を)いとう因である。それらのうち、倒錯の因は無明である。予定の因は諸行、導く因は識、統攝の因は名色と六処、享受

の因は触と感受、引き起こす因は愛と取と生存、いとう因は生と老死とである。そして、すべてこれら汚染の存在は、虚妄なる分別から生起するということなのである。

### 〔虚妄なる分別の要約〕

虚妄なる分別についての意味を要約すれば、次の九種の相が述べられたのである。すなわち、有相、無相、自相、総摂の相、無相に悟入する方便としての相、分類の相、同義語の相、生起する相、汚染の相である。

### 二 空 性

以上のように虚妄なる分別を説きおわって、次に空性がどのように理解されるべきであるかを説く。

要約して言えば、相と同義語とその意味と、また分類と、および論証と（の諸項）が、空性に関して知られるべきである。

(1・13)

(a) 空性の相

どのように(空性の)相は知られるべきか。

実に(主観・客観の)二つのものが無であることと、(その)無が有であることとが、空(性)の相である。<sup>23</sup>

(一・三 a b)

知られるもの(客観)と、知るもの(主観)との「二つのものが無であること」と、その「無が有であること」とが、「空性の相である」。このように述べて、空性が無を本質としてあることを特性とするものなることが明らかにされた。しかしながら、かの無を本質としてあるという、このことは、

有ということでもなく、また無ということでもない。

(一・三 c)

何ゆえに「有ということでもない」のか。(主観・客観の)二つのものが無だからである。何ゆえに「無ということでもない」のか。二つのものの無が有であるからである。そして空性にあ

るこの相は、かの虚妄なる分別とは

別である、あるいは同一である、というような相ではない。

(一・三d)

もし(空性が虚妄なる分別と)「別である」ならば、法性が法とは別なものであることになる。これは不合理である。あたかも無常性や苦性(などの普遍的な性質が、無常な存在や苦の存在から離れて別にあるのではないの)と同様である。もし(それらが)「同一である」ならば、(修行道における)浄化することを対象とする知もなくなり、普遍相もないことになるであろう。この(句)によって、同一性と別異性とを超越した(空性の)相が明らかにされた。

(b) 空性の同義語

どのように(空性の)同義語(異門)を知るべきか。

そのままにあること(真如)、實在の極限(實際)、(因果の)相のないこと(無相)、最高の真理(勝義)、法の根源(法界)——要約すれば、これらが空性の同義語である。(一・一四)

(c) 空性の同義語の意味

(それら) 同義語の意味は、どのように知られるべきか。

変わらないこと、倒錯でないこと、それが滅していること、聖者の(知の)対象領域であることによって、また聖なる法の原因であることによって、順次に同義語の意味が(知られるべきで)ある。／

(一・一五)

常にそのまゝ(如)にあるという理由から、「変わらない」という意味によって、(空性は)「そのままにあること」「(真如)である。(分別という)倒錯の根底にある事物のようなものではないということから、「倒錯でない」という意味によって、「実在の極限」(實際)である。(有為とか無為とかの)あらゆる(因果的に考えられる)相がないということから、「相が滅している」という意味によって、「無相」<sup>(28)</sup>である。最高の知の対象であるから、「聖者の知の対象領域である」という意味によって、「最高の真理」(勝義)である。それをよりどころとして聖なる教えが生起するから、それが「聖なる法の原因である」という意味によって、「法の根源」<sup>(29)</sup>(法界)<sup>(法界)</sup>である。このばあい、(法界の)界は原因、という意味である。

(d) 空性の分類

空性の分類は、どのように知られるべきか。

汚染された（空性）があり、また清浄にされた（空性）がある

(一・二六 a)

というのがその分類である。いかなるばあいに「汚染された（空性）」であり、いかなるばあいに「清浄にされた（空性）」であるのか。

それはまた垢けがれをとまなうものであり、また垢れを離れたものである。

(一・二六 b)

垢れをとまなうとき、そのときそれが「汚染された（空性）」である。垢れが断たれているときは、「清浄にされた（空性）」である。

もし（空性が）かつては「垢れをとまなうたもの」であり、のちに「垢れを離れたもの」となるとすれば、それは変化するという性質のあるものであるから、どうして（空性は）無常なものとならないのか。（それはそうではない。）なんとなれば、それ（空性）は、

水界や黄金や虚空が清浄であるのと同じく、(その意味においても)清浄であると考えられるからである。

(一・一六c d)

(水界や黄金や虚空にとつての)偶然的・外来的な垢れが除かれることによって(それらのもの本来の清浄さが回復されると考えられる。それと同様)であつて、それ(空性)の本質の上に変化があるのではないからである。

[十六種の空性]

また別な分類として、ここに十六種の空性<sup>(9)</sup>がある。すなわち、(1)内の空性、(2)外の空性、(3)内と外との空性、(4)大なる空性、(5)空性の空性、(6)勝義の空性、(7)有為の空性、(8)無為の空性、(9)究極の空性、(10)無始無終の空性、(11)無消散の空性、(12)本性の空性、(13)相の空性、(14)(仏陀の)あらゆる特性の空性、(15)無という空性、(16)無を本質としてあることの空性である。要約して、それはまた次のよう(な空性)であると知らねばならない。

享受者と、享受と、その身体と、場所としての物体と(の四者)の空性がある。また、それ



(四者の空であること)が、あるもの(知)によって、ある様態をもって、またあることを目標として見られるとき、これら(ある知、ある様態など)もまた空性である。(一・二七)

そのなかで、「享受者の空性」とは、(眼などの)内の(六種の)知覚の場(処)に関して(の空性、すなわち、(1)内の空性)である。「享受の空性」とは、(享受される色形など)外の(六種の知覚の場)に関しての空性、すなわち、(2)外の空性)である。「その身体」とは、それら享受者と享受のよりどころである身体をいう。その空性が、(3)内と外との空性と呼ばれる。「場所としての物体」とは、器世界である。それはひろがって大であるから、その空性が、(4)大なる空性と呼ばれる。

「また、それ」すなわち内の(六種の)知覚の場など(の四者)が、「あるものによって」すなわち空性(を見る)知によって空であると「見られるとき」、それ(空性を見る知)「もまた空性である」ことが、(5)空性の空性である。「ある様態をもって」すなわち勝義という様相をもって「見られるとき」、それ(勝義の様相)「もまた空性である」ことが、(6)勝義の空性である。また、「あることを目標として」菩薩が(空を見ることを)修行するとき、それ(目標)「もまた空性である」。

それでは、いかなる目標をもって(菩薩は)修行をするのか。

二つの善を得ることを目標として、

(二・一六a)

すなわち、有為の善(すなわち道)と、無為の善(すなわち涅槃)と、(この二つの善を得ることを目標として)である。(それらが空であることが、(7)有為の空性と、(8)無為の空性とである。)

また、常に人々に利益をもたらすために、

(二・一六b)

すなわち、人々に利益を与えることが究極(的であり、徹底的)であることを目標とする。(この目標が空であることが、(9)究極の空性である。)

また、輪廻りんねを捨て去らないことを目標として、

(二・一六c)

実に、輪廻にははじめもなくおわりもないとき、その空性を見ないならば、(無限に続く輪廻に)疲れはてて、輪廻を捨て去るにいたるでもあろう。(それは菩薩の道ではない。この輪廻が

空であるということが、(10)無始無終の空性である。

かつ、善をして不滅なものとするために、

(一・一八d)

身体的にも残るところのない涅槃(無余依涅槃)を得たときにも、(菩薩は善を)消散させず、捨て去らないのであるが、このことが空であるということが、(11)無消散の空性と呼ばれる。

また、家系が浄らかとなるために、

(一・一九a)

家系とは実に、自己の本質に属するものであるから、本性である。(それが空であることが、(12)本性の空性である。)

相と好とを得るために、

(一・一九b)

すなわち、大人(仏陀)の(三十二の)相と、(八十種の)好とを獲得するためにである。(それが空であることが、(13)相の空性である。)

また、仏陀にふさわしい多くの特性を淨らかにするために、菩薩は修行に従う。

(一・一九c d)

(「仏陀にふさわしい多くの特性」とは) 能力(十力)や、おそれのないこと(四無畏)や、他とは共通性がない徳(十八不共法)などである。(それが空であることが、(14)仏陀のあらゆる特性の空性である。)

以上のように、ともかく、十四種の空性が定立されることを知るべきである。それではそれら(十四種のもの)における空性(の本質的な意味)は何か。

個我の無(人空)と、もろもろの存在の無(法空)とが、ここにおける空性であり、またその無の實在することが、このばあいのもう一つの空性である。

(一・二〇)

個我と存在との無が空性であり、また、その無の實在することが(空性)である。(これら二種の空性が)「このばあいの」すなわち上述の「享受者」以下の(十四種のもの)における、別の(本質的な意味での)空性である。こうして、空性の相をあらわすために、最後に二種類の空

性——すなわち、(15)無という空性と、(16)無を本質としてあることの空性と——が定立された。それらは順次に、(真実には無である) 個我と存在(法)とを有であると誤認し(増益)、逆にまた、それらにある空性を無であると誤認する(損滅)ことを排除するためである。

空性の分類は、以上のように知られるべきである。

(e) 空性の論証

(空性の) 論証についてはいかに知られるべきか。<sup>(40)</sup>

もしそれ(空性)が汚染されたものでないならば、あらゆる肉体あるもの(有情)は、(そのまま)解脱したものとなるであろう。もしそれ(空性)が清浄にされないならば、(人々の)努力は成果のないものとなるであろう。

(一・三二)

(諸煩惱に対する) 対治(の道)がまだ起こされていないときに、もし諸法の空性が偶然的・外来的な煩惱によって「汚染されたものでないならば」、汚染がないのであるから、あらゆる衆生はまさに努力することなしに、(すべて)「解脱したものとなるであろう」。また、対治(の道)がすでに起こされたのちにも、もし(空性が)「清浄にされないならば」、解脱を求めて(努力し、

修行に) 励むことは、「成果のないものとなるであろう」。以上のようにあるから、

それ(空性)は、汚染されたものでもなく、汚染されていないものでもない。また、清浄でもなく、清浄にされていないものでもない。

(一・三 a b)

どうして「汚染されたものでもなく」、また「清浄にされていないものでもない」のか。それは本性として、

心は輝き浄らかなものであるからである。

(一・三 c)

どうして「汚染されていないものでもなく」、また「清浄でもない」のか。

また、(心にひそむ) 煩惱は偶然的・外来的なものだからである。

(一・三 d)

以上のようにして、先に述べられた空性の(汚染と清浄との)分類が(妥当であることが)論証された。

〔空性の要約〕

さて、空性を要約する。それは相と定立と（の両面）から知られるべきである。そのうち、相の面からとは、無の相（一・二三a）と有の相（一・二三ab）の両面からである。その有の相はまた、有と無とを超越した相（一・二三c）と、同一性と別異性とを超越した相（一・二三d）と（の両面）から（知られるべき）である。また、定立というのは、（空性の）同義語以下（の諸項）によって定立されたことであると知るべきである。そのうちで、これら（同義語、その意味、分類、論証）の四種の説明によって、（順次に）空性そのものの相、はたらきとしての相、汚染と清浄との相、および道理の相が明らか<sup>(4)</sup>にされた。（それらはまた、順次に）分別とおそれと怠惰と疑惑<sup>(4)</sup>とをしずめるためである。

『中正と兩極端との弁別』（の釈論）における、「相の章」第一（終わる）。

## 第二章 障害

## 一 あまねきものなどの五つの障害

障害に関して言う。

あまねきもの、一部分のもの、過度に重きもの、平均的なもの、(輪廻のなかに生を)とり、また捨てるもの、これら(五つのもの)が(声聞と菩薩の)両者の障害であると説かれた。

(三・一 a b c)

そのうち、「あまねきもの」(と呼ばれる障害)は、煩惱という障害(煩惱障)と知に對する障害(所知障)とであって、菩薩の家系(種性)に属するものにとつて(これが大きな障害)である。(これを「あまねきもの」と呼ぶのは、自利についても利他についても)あらゆるものに対して障



害となるからである。「一部分のもの」というのは、煩惱という障害のことで、声聞などの家系に属するものにとっては（これだけが障害だから）である。「過度に重きもの」とは、彼ら（菩薩にせよ、声聞などにせよ）貪りなどの行ないの激しいものにとって（貪りなどが強い障害となつてゐることをいうの）である。「平均的なもの」とは、（貪りなどがあまりに強くもなく、あまりに弱くもなく、それらを）平均的に行なつてゐるものにとって（それらが障害となつてゐること）である。「輪廻のなかに（生を）とり、また捨てる」という障害は、菩薩の家系に属するものにとつて（の障害であり、煩惱によつて輪廻のなかに生まれたり、また慈悲なくして輪廻を捨てて涅槃に赴いたりすることが障害）である。それは（菩薩の目標として）涅槃のなかにはとどまらないこと（不住処涅槃）への障害となるからである。

以上、このように、菩薩の家系に属するものと、声聞などの家系に属するものとの両者の障害が、そのばあいに応じて（すなわち、第一と第五は菩薩の障害、第二は声聞などのそれ、第三と第四はその両者のそれとして）説かれたのである。

## 二 迷いの世界に結びつけるものとしての九つの障害

また、

煩惱の相は九種に分かれる。

(三・一d)

すなわち、迷いに結びつける<sup>(48)</sup>(九種の)もの(九結)が障害である。

(三・二a)

迷いに結びつける九つのもの(すなわち、以下に述べられる愛着、憤り、慢心、無明、誤った見解、誤謬への執着、疑い、嫉み、物惜しみの九つ)<sup>(49)</sup>は、煩惱という障害に属する。何に對してそれらが障害となるのか。

(世を)いとうこと(厭)と、心が平靜(捨)であることとの二つに對して、また眞実を見ることに對して(それらが障害となるの)である。

(三・二bc)

29 (1) (自分の生命や家族などへの)愛着という結(愛結)は、「(この世を)いとうこと」に對する障害となる。(2)憤りという結(恚結)は、「心の平靜」に對して(の障害)である。なんとなれば、それ(憤り)によって、憤りの源となるような、心に染まない事物に對してさえ、心が平靜(無關心)になることができないからである。<sup>(50)</sup>それ以外の(七つの)結は、「眞実を見ること」に對する障害である。いかにしてかといえは、それらは順次、

身体において我を見る謬想に対して、また、そのもととなる事物に対して、(三・二c d)  
また、(涅槃という)滅、そこに導く道、(仏・法・僧の三つの)宝に対して、さらに利得と  
尊敬とを求めることに対して、および少欲知足を十分に知ることに対して(障害)である。

(三・三abc)

(これらに対して七つの)結が障害となるのである。(3)実に慢心という結(慢結)は、「身体において我を見る謬想」(偽身見)をあまねく知(り断ず)ることに対して障害となる。(修行において真理を)考察証悟する(現觀)とき、われありとの慢心が断続的に、また永続的に起こるならば、それによって、それ(身体において我を見る謬想)が断ぜられないからである。(4)無明という結(無明結)は、身体において我を見る謬想の「もととなる事物」についてあまねく知ることへの(障害)である。それ(無明)によっては、(我見の)執着の基底となっている(五つの)群れ(五取蘊)についてあまねく知り尽くすようなことがありえないからである。(5)誤った見解という結(見結)は、「(涅槃という)滅」の真理をあまねく知ることへの(障害)である。それは個我を実在と見る謬想(身見)と極端論の謬想(辺執見)との両者があることによって、それ(滅)を恐怖するからであり、また(因果を否定する)誤謬の見解(邪見)によっては、それ(滅)

の眞理性を否定するからである。(6) 誤謬への執着という結(取結)は、「(滅に導く)道」の眞理をあまねく知ることへ(の障害)である。(仏教の修行道)以外の仕方で最高の清浄が得られるとの誤謬に執着しているからである。(7) 疑いという結(疑結)は、「(仏・法・僧の)三つの宝」についてあまねく知ることへ(の障害)である。それ(三宝)の徳を(疑って)信ずることがないからである。(8) 嫉みという結(嫉結)は、「利得を求め、(他人から)尊敬されることを求めること」(の過失)をあまねく知ることへ(の障害)である。(それがあらゆる害悪の根本であるという)そののあやまちが、(嫉みによって)見られないからである。(9) 物惜しみの結(慳結)は、「あらゆる徳の根本である」「少欲知足」をあまねく知ることへ(の障害)である。生活の資具を貪り、執着するからである。

### 三 菩薩の障害

(a) 善などの十種に対する障害

善などに対して、十種(の障害)が別にある。

(二・三d)

善などの十種(の徳)に対して、また別の障害があることを知るべきである。その障害とは何

か。また、善などとは何を指すのか。

修行（加行）のないこと、（修行が）そのところにあらざること、適切に行なわれないこと、また（善が）生じないこと、思考を傾注（作意）しないこと、（さとりへの）資料が満たされないこと、

（二・四）

また、家系を欠くこと、（善き）友を欠くこと、心がいと疲れること、また（正しい）修行を欠くこと、悪しき人、邪悪の人とともにいること、

（二・五）

また、（煩惱の習慣性としての）粗悪<sup>（四）</sup>があること（麤重<sup>（五）</sup>）、三つ（の汚染<sup>（六）</sup>）のなかから（いずれか一つが）残存していること、知恵が成熟していないこと、また本性として粗悪であること、怠惰であること、放縱であること（放逸）、

（二・六）

また、存在（有）に執着すること、享受に執着すること、心が卑下していること、また信がないこと、信順の傾向に欠けること、文言通りに思弁すること、

（二・七）

また、正しい教えを尊敬しないこと、利得を重んずること、慈悲心のないこと、また（正しい教えを）聞くことが破壊されること、（聞くことが）少ないこと、三昧が修められ磨かれていないこと。

（二・八）

以上（の三十）が障害である。（では）善など（の十種）とは何か。

- (1)善と、(2)菩提と、(3)（誓ってみずからに）ひきうけることと、(4)知をそなえることと、
- (5)迷乱のないことと、(6)障害のないことと、(7)（心をさとりに）振り向けることと、(8)おそれのないことと、(9)物惜しみしないことと、(10)自在なることとが、善など（の十種）である。

（三・九）

これらの善などのなかで、何にどれだけの障害があると知るべきかと問うならば、次のごとく言う。

それらには（前に述べた三十の障害が）おのおの三つずつの障害としてであると知るべきである。  
（三・一〇a b）

(1)「善（の行ない）」に対する三つの障害とは、修行がなき（に等しい）ことと、修行が（善をもたらすような適当な）場面についてなされないこと、および修行が正しく根本的ではないことである。(2)「菩提」に対する三つ（の障害）とは、（右の）善が生じないこと、（善を行なつて

も、正しく) 思考を傾注しないこと、(さとりへの資料となる徳と知の) 資料が十分に満たされな  
いことである。(3) 「誓って衆生を救うという仕事をみずからに) ひきうけること」(摂受)とは、  
さとりを求める心を起こすこと(発菩提心)である。それに対する三つ(の障害)とは、(仏陀の)  
家系(に属さず、それ)を欠くこと、(家系に属していても) 善き友を欠くこと、および(衆生  
を救うことに) 心が疲れはてていることである。(4) 「知をそなえること」(有慧)とは、菩薩とし  
てあることである。その知恵に対する三つの障害とは、(波羅蜜多、すなわち完成行などの) 正  
しい修行を欠くこと、悪しき人とともにいること、邪悪の人とともにいることである。そのばあ  
い、悪しき人とは(菩薩であることに気がつかない) 愚かな人であり、邪悪の人とは(菩薩を)  
非難するものである。(5) 「迷乱のないこと」(無乱)に対する三つ(の障害)とは、(主観・客観を)  
分別し執着するなどの習慣性として) 倒錯した粗悪があること、煩惱などの三つ(の汚染)の障  
害のなかのいずれか一つが残存していること、解脱を成熟させるはずの知恵がまだ(機能を發揮  
するまで) 熟していないことである。(6) 「障害のないこと」(無障)とは、障害がすでに断たれて  
いることで、それに対する三つ(の障害)とは、生まれつき粗悪であること、怠惰であること、  
放縱であることである。(7) 「最高の菩提に心を) 振り向けること」(廻向)に対する三つ(の障  
害)とは、心を別なところへ向けさせ、この上もない正しいさとりに向かわせないものである。  
31 すなわち、(五蘊としての) 存在(有)に執着すること、(物質などの) 享受に執着すること、(最

高のさとりは自分などには得られないと思つて）心が卑下していることである。(8)「おそれのないこと」(不怖)に對する三つ(の障害)とは、(大乘の)人を尊信しないこと、(正しい)教えに對して信順する傾向がないこと、意味を文言通りに思弁して(そこに文字以上の深い意味のあるのがわからないこと)である。(9)「(法を人々に説いて)物惜しみしないこと」(不慳)に對する三つ(の障害)とは、正しい教えを尊敬しない(すなわち、ほめ讃えない)こと、利得を重んじ他から敬われ供養されることを重んずること、人々に對する慈悲心のないこと(すなわち、物惜しみして法を説かないこと)である。(10)「(仏陀として)自在なること」(自在)に對する三つ(の障害)とは、(それが障害となつて)自在を得させないものである。すなわち、(第一には教えを)聞き学ぶことが破壊されることであつて、それは、教えが破壊され失われる状態を引き起こすような行為がなされたからである。また、(第二には)聞き学ぶことの少ないことであり、(第三に)三昧が修められ磨かれていないことである。

#### (b) 十種の作因

さらにまた、ある(別な)意味において、善など(の十のこと)には十種の作因(十能作<sup>じゅうにんさく</sup>) (すなわち、はたらく因)といふことがある。その(別な)意味との関連において、この障害を理解すべきである。<sup>(55)</sup>



十種の作因とは、(1) (善を) 生ずるといふ作因 (生起能作) は、たとえば眼 (根) などが眼識 (など) の (生ずる作因となる) ようなものである。(2) (菩提を) 存続するといふ作因 (安住能作) は、たとえば四種類の食事<sup>(6)</sup>が、人々の (存続する作因となる) ようなものである。(3) (あらゆる善の) 根底となるといふ作因 (任持能作) は、それがあつても対して支えの根底となるのであつて、たとえば器世間が有情世間の (支えとなる) ようなものである。(4) (知をそなへ) 明らかにするといふ作因 (照了能作) は、たとえば光明がものを (照らし明らかにする) ようなものである。(5) (迷乱を) 変化させ (消滅させ) る作因 (変壞能作) は、たとえば火などが煮られ料理されるものの (すがたを変える) ようなものである。(6) (障害を) 分離するといふ作因 (分離能作) は、たとえば鎌などが切りとられるものへの (分離のはたらきをする) ようなものである。(7) (最高のさとのほうへ善を) 向け変える作因 (転変能作) は、たとえば (金が) 腕輪などにつくり変えられたとき、金工師などが金などを (つくり変える) ようなものである。(8) (おそれなきことにおいて) 信ずるといふ作因 (信解能作) は、たとえば煙などが火などの (存在を知らせる) ようなものである。(9) (物惜しみしないことにおける) 信ぜしむる作因 (顯了能作) は、たとえば理由の句が主張の句の (内容を明らかにする) ようなものである。(10) (自在なることを) 得るといふ作因 (至得能作) は、たとえば (正しい) 道などが涅槃などの (得られる因である) ようなものである。

このようにして、(1)生ずることへの障害は、善に対して(の障害)であると知るべきである。それ(善)は、生ぜしめられるべきものだからである。(2)存続することへの障害は、菩提に対して(の障害)であって、それ(菩提)は、不動なるもの(すなわち、消滅しないで存続すべきもの)だからである。(3)根底となることへの障害は、(誓ってみずからに)ひきうけるということ(授受)に対して(の障害)であって、(みずからに衆生の済度ということをひきうけるところの)菩提心は、(あらゆる善の)基盤・根底となるからである。(4)(知を)明らかにすることへの障害は、知をそなえること(有慧)に対して(の障害)であって、それ(知をそなえること)は、輝かされ明らかにされるべきものだからである。(5)変化させることへの障害は、迷乱のないこと(無乱)に対して(の障害)であって、それは、迷乱の転回(転滅)として変化したものである。(6)分離することへの障害は、障害のないこと(無障)に対して(の障害)であって、それ(障害のないこと)は、障害との結合を離れたものだからである。(7)向け変えることへの障害は、(心を)振り向けること(廻向)に対して(の障害)であって、それは菩提に向かつて心に向け変えるという相のあるものだからである。(8)信ずることへの障害は、おそれのないこと(不怖)に対して(の障害)である。信ずることがないとき、(空性や大乘の教えに対して)恐怖をいなくからである。(9)信ぜしむることへの障害は、物惜しみのないこと(不慳)に対して(の障害)である。法(を説くこと)において物惜しみにないからこそ、他人を信ぜしめるからである。(10)得

ることへの障害は、自在なることに對して（の障害）であつて、それ（自在なること）は、威力ある状態を得るといふ相があるからである。

（ここに以上の意味をまとめた二つの詩頌がある。<sup>(88)</sup>）

作因は十種。(1)生ずること、(2)存続すること、(3)根底となること、(4)輝かせ明らかにすること、(5)変化させること、(6)分離すること、(7)（心を）向けること、(8)信ずること、(9)（他に）得させること、(10)（みずから）得ることにおいて（はたらく因）である。(一)

眼、食事、地、ともし火、火などはその喩えであり、また別に鎌、工芸についての知、煙、理由句、道などが（喩えとして）ある。(二)

（次に、これら十種の作因が述べられるとき、その順序にどのような意味があるかを述べる。<sup>(89)</sup>）  
(1)さとりを得ようと求めるものは、まず最初に善根を生ぜしめるべきである。(2)次いで、善根の力を所持することによって、（究極的には）菩提が得られるべきである。(3)また、その善根が生起するとき、菩提を求める心（を起こすこと）（発起大菩提心）が、（すべての自利・利他の行ないの根底となる）場所である。(4)その菩提心は、菩薩にとって（六つの完成行、波羅蜜多を行なうため）のよりどころである。(5)さらに、菩薩は、この菩提心を起こしたことによって、また善根

の力を所持することを得たことによって、倒錯（の迷い）を断ち、倒錯のないこと（すなわち、迷乱のない見道<sup>30</sup>）を生ずべきである。(6)次いで、見道において倒錯がないとき、修道において（くりかえし修行を重ねて）あらゆる障害が断じ尽くされるべきである。(7)障害が断じ尽くされた彼は、（おのれの）すべての善根を、最高の正しいさとりに向かつて振り向ける（廻向）べきである。(8)次いで、その廻向の力を所持する彼は、深く広い（大乘の）教えが説かれたとき、（それに対して）おそれをいだかぬものとなるべきである。(9)このようにして心におそれのない彼は、（もろもろの大乘の）教えにおいて徳を見るから、他の人々に向かつてそれらの教えを詳しく説き明かすべきである。(10)次いで、右のように種々の徳の力を所持することを得たかの菩薩は、速やかに最高の正しい菩提を獲得し、あらゆるものに対して自在なることを得るのである。

以上、これが善などの（十種が説かれる意味の）順序である。

#### 四 菩提分、波羅蜜多、十地に対する障害

また、さとりへの適切な手段（覚分、菩提分）と、（六つの）完成行（度、波羅蜜多）と、（十の）位（地）とに対して、別な障害がある。

(三・10c d)

(a) 菩提分に対する障害

さとりにへの適切な手段に対しては、まず、

基本的な事物に通暁しないこと、怠惰であること、三昧が二通りに減退すること、(善根を)植えないこと、力の劣弱なること、見ることと粗悪との過失があること、(これらが障害)である。  
(三・一一)

「基本的な事物<sup>(82)</sup>(事)に通暁しないこと」は、正しく心を配ること(四念処、四念住)に対して障害である。「怠惰であること」は、正しい精励<sup>(83)</sup>(四正断、四正勤)に対して(障害)である。「三昧が二通りに減退すること」は、神通の基礎(四神足)に対して(障害)である。(二通りの三昧の減退とは)一つには、完全に満たすという点からすれば、欲願・努力・心・觀察<sup>(84)</sup>(四つによって三昧が起こる、すなわち四神足がある、その)いずれか一つが欠けることによって(三昧の減退があるというのであり)、また修習を行なうという点からすれば、(八種の)断の修練<sup>(85)</sup>(八断行)(のいずれか一つ)を欠くから(減退があるの)である。解脱をもたらすべき善根(順解脱分)を「植えないこと」は、(五つの)機能(五根)に対して(障害)である。その同じ機能の「力の劣

弱なること」は、(五つの)能力(五力)に対して(障害)であつて、(力が弱いのは)退治せらるべきもの(所治)がまだ混入しているからである。「見ることの過失」は、さとりへの(七つの)支分(七覚支、七等覚支)に対して(障害)である。それら(さとりへの、すなわち見道への七つの支分)は、見道によって明らかにされ(定立され)るからである。「粗悪の過失」は、道としての(八つの)支分(八正道支)に対して(障害)である。それら(道としての八つの支分)は、修道によって明らかにされ(定立され)るからである。

(b) 波羅蜜多に対する障害

(十種の)完成行(波羅蜜多)に対する障害は、

富貴であること、善きところへ生まれること、衆生を見捨てないことに対する障害、またもろもろの過失を減じ、もろもろの功德を高めること、(人々を教えに)導き入れること、

(二・一三)

また、(人々を)解脱させること、(善が)不滅なものとなること、善が間断なく起こること、(その善を)決定的なものにすること、教えを享受し(また人々を)成熟させること、(これらに対する障害)である。

(二・一三)

ここに、十種の完成行については、それら完成行の結果があり、それが妨げられるという点から、その（完成行の）障害を説くものである。そのなかで、(1)「富貴であり」権力高きものとなることを妨げるものが、布施の完成行に対する障害である。(2)「善きところへ生まれること」(善趣)を妨げるものが、戒の完成行に対する(障害)である。(3)「衆生を見捨てないこと」を妨げるものが、忍の完成行に対する(障害)である。(4)「過失を減じ、功德を高めること」を妨げるものが、精進の完成行に対する(障害)である。(5)教化されるべき人々を(教えのなかに)「導き入れること」を妨げるものが、禪定の完成行に対する(障害)である。(6)「それらの人々を」「解脱させること」を妨げるものが、知恵の完成行に対する(障害)である。(7)布施などが「不滅なものとなること」を妨げるものが、巧みな方便の完成行に対する(障害)である。それ(布施などの善の行為)は、菩提に向かつて振り向けられることによって、不滅なものとなるからである。(8)どこへ生まれ変わろうと、そのあらゆるところで「善が間断なく起こること」、それを妨げるものが、願の完成行に対する(障害)である。願を起こすことによって、その(善が間断なく起こるのに)ふさわしいような生をとるからである。(9)その同じ善を「決定的なものにすること」を妨げるものが、力の完成行に対する(障害)である。鋭い思考力(思<sup>し</sup><sub>ち</sub><sup>ま</sup><sub>ぐ<sup>く</sup>)と修習力の二つの力をそなえることによって、対治されるべきもの(すなわち、物惜しみなどの煩惱)に</sub>

征服されるようなことがないから（善が決定的なものとなるの）である。(10)みずから（大乘の）「教えを享受し」、また他を「成熟させること」を妨げるものが、知の完成行に対する障害である。

聞いたことの意味を文言通りに理解するのではない（すなわち、そこにより深い意味を汲みとることが、法の享受であり、人を成熟させることだ）からである。

(c) 十地に対する障害

(十の)位<sup>(68)</sup>(十地)についてはまた、その順序に従って、

35

(法界は)あまねくゆきわたるとの意味、(すべてのものなかで)最高であるとの意味、最高の流出があるとの意味、(なんぴとによっても)捕捉されるべきものではないとの意味、<sup>(69)</sup>相統として差別がない(との意味)、

(二・一四)

汚染もなく清浄となるのでもないとの意味、(相が)別々でないとの意味、減ずることもなく増すこともないとの意味、四種類の自在性のよりどころである(との意味)、

(二・一五)

(これらの意味のある)法界<sup>(70)</sup>に対して、ここなる汚染のない無明が、十の位における対治されるべきものとして、十種に障害をなす。それに対して(十の)位そのものは、その対治者である。

(二・一六)



「あまねくゆきわたること」などの十種の意味のある「法界に對して」、かの汚染のない無知(智)というものは、菩薩の十の地において順次妨げをする。(汚染のない無知は)それら(おのおのの地)にとつての對治されるべきものだからである。すなわち(詩頌に)、

あまねくゆきわたるとの意味のある

(などといううち、)(1)実に第一の地によつては、法界にある「あまねくゆきわたるとの意味」に(菩薩は)通曉する。それ(通曉)によつて、(空性たることにおいて)自と他とが平等であることが知られるのである。(2)第二(地)によつては、「最高であるとの意味」に(通曉する)。それによつて、彼は次のように考える。「それゆえに、実にだれにしても(なんらかのさとりを)實現することは等しいけれども、われわれはあらゆる意味での清淨を實現することにこそ、修行をなすべきである」と。(3)第三(地)によつては、それ(法界)に「最高の流出があるとの意味」があることに(通曉する)。それによつて、(教えを)聞くことが法界からの流出として最高のものであることを知つて、それ(教え)を求めるためには、(菩薩は)三千大千世界の大きさほどもある火の坑(あな)のなかにさえ、みずからを投げ入れ(耐え忍ぶで)あろう(と経に説かれている)。(4)第四(地)によつては、(法界はなんびとによつても)「捕捉されるべきものではないとの意味」に(通曉するの)であつて、このようにしてまことに、教えに愛着(し、それをとらえるこ

と)もまた、しりぞけられるのである。(5)第五(地)によつては、(仏や菩薩とみずからとが)「相統として差別がないとの意味」に(通暁する)。(経にいうように)清浄な心の願いが(仏陀や菩薩と)十種に平等であること(十意樂平等淨心)(の体得)によつてである。(6)第六(地)によつては、「汚染もなく清浄となるのでもないとの意味」に(通暁する)。(そこでは世界は縁起するものとして觀察されるが、その)縁起することにおいては、汚染されたり、あるいは清浄にされたりするようないかなる存在(法)もないということに通暁するからである。(7)第七(地)によつては、「(相が)別々ではないとの意味」に(通暁する)。(法界は)無相であることによつて、経などに説かれる教えの相が別々であるということはありえない(すなわち一味である)からである。(8)第八(地)によつては、「減することもなく増すこともないとの意味」に(通暁する)。(ここでは)ものは本来生ずることがないと認容する知(無生法忍)が得られるのであるから、何が汚染され、何が清浄であろうと(もともと生じないのであるから)、いかなるものも減じたり(すなわち悪化したり)、増したり(すなわち浄化したり)することはないと見るからである。

「四種類の自在性」というのは、無分別(智)の自在性と、国土を清浄にする自在性と、知の自在性と、行為(業)の自在性とである。そのうち、法界が第一と第二の「自在性のよりどころである」ことを、同じく第八地によつて通暁する。(9)第九(地)においては、(法界が)「知の自在

性(知)のよりどころであること」に（通曉する）。ここでは明察力のある知（無礙解）が得られるからである。(10)第十（地）においては、「行為の自在性(知)のよりどころであること」に（通曉する）。（知の力によって仏陀と同じように）種々の変化(へんげ)身(しん)をもって、思いのままに衆生に対する利益のはたらきをなすからである。

## 五 障害の要略

また、要約していえば、（障害は）

すでに述べられたところの煩惱という障害と、知に対する障害と（の二つ）のみであって、そのなかにすべての障害が収められる。それを滅することによって、解脱があるといふのである。  
(三・一七)

実に、この二種類の障害を「滅することによって」、あらゆる障害からの「解脱があるといふのである」。

## 〔障害の要約〕

障害の要約は、(1)大なる障害、すなわちあまねきもの(二・一a)である。(2)小なる障害、すなわち一部分のもの(二・一a)である。(3)修行への障害は、すなわち過度に重きもの(二・一a)である。(4)得ることへの障害は、すなわち平均的なもの(二・一b)である。(5)すぐれたものを得ることへの障害は、すなわち(輪廻のなかに生を)とり、また捨てるもの(二・一b)である。(6)正しい修行への障害は、すなわち九種の煩惱という障害(九結)(二・一d)と二・三abc)である。(7)因に対する障害は、すなわち善など(十種)における(障害)であつて、それは十種類の因の意味と関連する(障害だから、因への障害という)のである(二・三d)と二・一aab)。(8)真実へ悟入することへの障害は、(二・三十七の)さとりへの適切な手段に対する(障害)である(二・二)。(9)この上もない淨福への障害は、(十種の)完成行に対する(障害)である(二・三)と二・三)。(10)それがよりすぐれたものとなりゆくことへの障害は、(十の)地に対する(障害)である(二・一四)と二・一六)。(11)すべてを収めとる障害は、すなわち要約して二種(の障害)である(二・一七)。

『中正と両極端との弁別』(の釈論)における、「障害の章」第二(終わる)。

## 第三章 眞実

眞実に関して、次のように言う。

根本と相との眞実、倒錯がないという性格（の眞実）、結果と原因とからなる眞実、および  
 細妙と粗大と（の眞実）、  
 (三・一)

一般に承認された（眞実）、清浄（にする知）の対象（としての眞実）、総撰する（眞実）、  
 差別分類の性格（のある眞実）、また熟練知の眞実があつて、自我の（十種の）<sup>(78)</sup> 謬見に對蹠  
 的なものとして十種に分かれる。  
 (三・二)

すなわち、眞実は次の十種である。(1)根本の眞実、(2)相としての眞実、(3)倒錯のない眞実、  
 (4)結果と原因の眞実、(5)粗大と細妙との眞実、(6)一般に承認された眞実、(7)清浄（にする知）の  
 対象領域としての眞実、(8)総撰する眞実、(9)差別分類の眞実、(10)熟練知（善巧<sup>ぜんぎょう</sup>）の眞実である。

その（最後の眞実）はさらに十種に分けられ、十種の自我への執着を対治するものとして知られねばならない。すなわちそれらは、五つの群れ（五蘊）についての熟練知、認識の構成要素（界）についての熟練知、知覚の場（処）についての熟練知、縁起についての熟練知、理があると理がないことについての熟練知、（二十二の）根こんについての熟練知、時間についての熟練知、（四つの）眞理（四聖諦しようたいてい）についての熟練知、（大乘、小乗などの）乗についての熟練知、つくられたもの（有為）とつくられることのないもの（無為）についての熟練知である。

### 一 根本の眞実

そのうちで、根本の眞実こんぽんしんじつとは、

三種の自性は、

(三・三a)

であって、妄想されたもの（遍計所執性へんぜいしよしゆじやう）と、他によるもの（依他起性いたきしやう）と、完成されたもの（円成実性えんじやうじつしやう）と（の三種の自性）である。（これらの三種の自性が根本の眞実といわれるのは）それにもとづいて他の（もろもろの）眞実が定立されうるからである。

それではこの三つの自性において、どういふ点が眞実であると考えられるのか。

(三種の自性は順次に、)いかなるときにも存在しないもの、存在はするが眞実としてではないもの、眞実として存在し同時に非存在であるものである。こうして、(眞実性が)三つの自性において考えられる。

(三・三 b c d)

「いかなるときにも存在しない」ことが、妄想されたものの特徴(遍計所執相)であり、このことが、妄想された自性(遍計所執性)において見出される眞実である。(このばあい、眞実性というのは)その(いかなるときにも存在しない)ことに転倒性がないから(であって、実在するかどうかが問題になっているのではない)である。「存在はするが眞実としてではない」ことは、他によるものの特徴(依他起相)であって、それは迷乱したものとしてあるからである。こうして、このことが、他によることの自性(依他起性)に見出される眞実である。(このばあいも、眞実性とは転倒性のないことを意味する)。「眞実として存在し同時に非存在である」ことが、完成されたものの特徴(円成実相)である。こうして、このことが、完成された自性(円成実性)に見出される眞実である。<sup>(8)</sup>

## 二 相としての真実

相としての真実とは何か。

存在（法）と個我とについて、また知られるもの（客観）と知るもの（主観）とについて、さらに存在することと存在しないことについて、有と誤認したり、無と誤認したりする観念が起ころ。

あるものを知ることによって、それら（二種の誤認）が止滅するならば、（その知られた）あるものこそ、（三自性の）真実が有する相である。

（三・五 a b）

個我と法とについて、無なるものを有と誤認（増益）したり、有なるものを無と誤認（損減）したりする観念が、あるもの（相）を知ることによって起ころないならば、そのあるものこそが、妄想された自性に関しての真実の相である。また、知られるものと知るものについて、同じく有と誤認したり、無と誤認したりする観念が、あるものを知ることによって起ころないならば、そのあるものこそが、他によることの自性に関しての真実の相である。存在することと存在しな



いことについて、有と誤認したり、あるいは無と誤認したりする觀念が、あるものを知ることによって起こらないならば、そのあるものこそが、完成された自性に関しての眞実の相である。根本の眞実（である三自性）に関して、これら転倒の相のないことが、相としての眞実と呼ばれる。<sup>(註)</sup>

### 三 倒錯のない眞実

倒錯のない眞実とは、（世界は）常住であるなどの倒錯（した觀念）を対治するものとしての、無常なること、苦なること、空なること、無我なること（の四種<sup>(註)</sup>）が、順次、根本の眞実の上に（理解されること）である。それでは、無常なることなどが、その（根本の眞実の）上に、どのように理解されるべきか。

無常の意味は、まことに實在でないという意味であり、生じては滅する相のあるものであり、

(三・五c d)

また、垢れをとまなうと垢れがないとのあり方をもつものとして、根本の眞実の上に順次見られる。

(三・六a b)

根本の真実とは、いうまでもなく三つの自性であるが、それらにもとづいて、順次、「無常の意味は」(三種で)ある。すなわち、(第一に妄想された自性に関しては)「実在でない」という意味であり、(第二に他によることの自性に関しては、刹那刹那に)「生じては滅する」という意味であり、(第三に完成された自性に関しては、みずからが無常なのではなく、外からの夾雑物によって)「垢れをとまなう」ものでもあり、(それ自身は)「垢れがない」ものでもあるという意味である。

(苦なることについては)

うけとることと相があることが、苦と名づけられ、さらにまた、関係によって(苦は)考えられている。

(三・六c,d)

苦は順次、根本の真実(の三自性)に依じて、(三種である。すなわち第一に)「うけとること」によって(苦)である。(無知のゆえに、妄想された)個我と法とに執着し、それを(実在として)うけとる(こと)によって、苦が常につきまとう(から)である。(第二には)「相があること」によって(苦)である。(他によることの自性は)三つの苦性<sup>(88)</sup>をそのまま相としているからであ

る。(第三には)「関係」によって(苦)である。(完成された自性は、他によることの)「苦との関係において(さとられ、完成されるもの)だからである。(このように苦は)かの同じ根本の真実にもとづいて、順次に(三種であると)理解されるべきである。

(空なることについては)

また空性は、無なることであり、(妄想された)そのようには無なることであり、本性(として無なること)であると考えられる。

(三・七 a b)

いかなるあり方でも存在しないことが、妄想されたものの特徴であり、したがってこのばあいの空性は、まさに「無なること」にほかならない。他によるものの特徴は、妄想されたようには存在しないが、しかし、それがあらゆる意味で存在しないのではないことである。したがって、そのばあいの空性は、「(妄想された)そのようには無なること」である。完成されたものの特徴は、まさに空性それ自体ということである。したがって、このばあいの空性は、「本性(として無なること)」である。

(無我なることについては)

さらに、無我とは、相のないこと、(妄想された)それとは異なった相であること、

(三・七c・d)

それみずからの相であることとして説かれた。

(三・八a)

妄想された自性には、(それ自体が非存在であるから)相そのものが存在しない。したがって、このばあいの無我は、「相のないこと」にほかならない。<sup>84</sup>他によることの自性には、(ものがらとして)相はあるが、しかし、妄想されたようにあるのではない。したがって、「(妄想された)それとは異なった相であること」が、このばあいの無我の相である。これに反して、完成された自性は、無我そのものである。したがって、このばあいの無我は、(その)本性そのものである。以上のようにして、三種の根本の真実の上に、三種の無常ということが明らかにされた。すなわち、実在ではないという意味の無常性と、生じては滅するという無常性と、垢れをとまうと垢れがないことの無常性とである。また、三種の苦なることが説かれた。すなわち、うけとることにによる苦性、相としての苦性、関係による苦性である。三種の空性も説かれた。すなわち、無なることという空性、(妄想された)そのようには無なることという空性、自性としての空性である。三種の無我もまた説かれた。すなわち、相のないことを意味する無我、(妄想された)それとは異なった相であるという無我、それみずからの相としての無我である。

#### 四 結果と原因とからなる真実

その同じ根本の真実の上に、苦・集・滅・道の四つの真理<sup>(85)</sup>の考えられることが、結果と原因とからなる真実(因果真実)である。では、どのようにして、苦などの真理が三種の根本の真実でありうるのか。

(まず苦の真理については)かの無常などの相(が前節に述べられたこと)によって、

それゆえ、苦の真理(が根本の真実の上にあること)が考えられる。<sup>(86)</sup> (三・八b)

次に集<sup>(87)</sup>の真理は、集に三種の意味があることによって(根本の真実の上に)ある。集の三種の意味とは、

習慣性と、起こることと、束縛から相離れないこととである。 (三・八c d)

「習慣性」(習気)としての集とは、妄想された自性に対する執着の習慣性が(積み重ねられるこ

と)である。「起ること」「(等起)の集とは、(他によって起ることの自性である)業ごうと煩惱と(が起ること)である。「束縛から相離れない」(未離繫みりかけ)集とは、(完成された自性である)真如が、障害の束縛から離れないままであることである。

滅は三種であり、それによって滅の真理が(根本の真実の上に)ある。滅の三種とは、

自体が生じないこと、二つのものが生じないこと、二様に垢あかれが寂靜じやくじやうにされていることとして考えられる。

(三・九 a b)

(妄想された自性は非存在であるから、その)「自体が生じない」のであり、(他によることの自性は、妄想された主観・客観を離れているから)知られるものと知るものとの「二つのものが」生じない」のであり、(完成された自性のもは)「二様に垢あかれが寂靜じやくじやうにされている」のである。(二様に寂靜とは)すなわち鋭い思考力によって(煩惱が)滅めつせられていること(折滅ちやくめつ)と、真如と呼ばれる(本来の寂靜)とである。こうして、これら三種の滅、すなわち自体の滅、二つのものの滅、本性としての滅が(三種の自性にもとづいて順次考えられるので)ある。

道の真理は、三種の根本の真実において、いかに定立されるべきか。

あまねく知り尽くすこと、断滅すること、体得して直観的に見ること（の三者）にもとづいて、

道の真理が説かれた。

(三・九c d)  
(三・一〇a)

妄想された（自性）については、それを「あまねく知り尽くすこと」（遍知）、他によること（自性）は、それをあまねく知り尽くし、かつ「断滅すること」（永断）、完成された（自性）は、それをあまねく知り尽くし、かつ「体得して直観的に見ること」（証得）。——このように（三種の根本の真実を）あまねく知り尽くし、断滅し、体得して直観的に見るといふ、このことにもとづいて、道の真理が定立されると知るべきである。

##### 五 粗大と細妙との真実

粗大と細妙との真実は、（順次に）世俗と勝義の真理<sup>(89)</sup>（すなわち二諦<sup>た</sup>の真理）である。それが根本の真実の上に、いかに理解されるべきか。

概念の設定（仮<sup>け</sup>、立名<sup>りつめい</sup>）と、知るはたらき（行、取行）と、あらわにすること（顕了）とによっ

て、粗大（すなわち世俗の真理）がある。

（三・二〇b c）

世俗は実に、（言語的な表示である）「概念の設定」として世俗であり、（分別し）「知るはたらしき」（すなわち、識がものとしてあらわれること）として世俗であり、また（概念を超えた、完成された自性を種々に概念をもって）「あらわにすること」として世俗であって、これが（世俗の）三種である。これによって、順次、（三種の）根本の眞実の上に世俗の眞理が理解されねばならない。

これに反して、勝義は、（根本眞実の三自性のなかの）一つにもとづく。

（三・二〇d）

勝義の眞理は、ただ完成された自性の「一つ」にのみもとづくと思ふべきである。それはまた、どのように勝義なのか。

対象（義）と、体得（得）と、行為（正行）と（の三点）によって、実に勝義は三種として考へられる。

（三・二一a b）



(1) 真如は、「対象」としての勝義である。それ(真如)は、最も勝れた知の義(すなわち、すぐれた世間を超えた無分別智の対象)だからである。(2) 涅槃は、「体得」される勝義である。それ(涅槃)は、(あらゆる存在のなかで)最も勝れたものであり、また同時に(体得の目標としての)義(すなわち最高の徳性)だからである。(3) 道は、「行為」としての勝義である。それ(すなわち道)は、最も勝れたもの(すなわち真如と涅槃と)をその義(すなわち対象・目標)とするからである。(このようにして勝義は、完成された自性において、真如・涅槃・道として考えられる。)

いかにして(真如と涅槃という)無為なるもの(すなわちつくられることのないもの)と、(菩薩の行為・道という)有為なるもの(すなわち作為されるもの)とが、ともに完成された自性といわれるのか。

変異することがないという意味での完成態と、倒錯がないという意味での完成態とによって、(完成されたものは)二種である。 (三・二c d)

無為なるもの(すなわち、つくられることのない真如と涅槃)は、「変異することがない」という意味での完成」であるから、完成されたものである。道の真理のなかに包含される有為なるも

42  
のは、「倒錯がない」という意味で完成」しているから（同じく完成されたもの）である。知られるべき対象物に関して、そこには倒錯がないからである。

## 六 一般に承認された真実

一般に承認されている真実（極成真実）が、根本の真実の上でどのように説明されるのか。一般に承認されている真実とは二種類であつて、すなわち、世間に一般に承認されたもの（世間極成）と、道理によつて一般に承認されているもの（道理極成）とである。そのなかで、

世間に一般に承認されている（真実）は、一つ（の自性）に由来する。（三・三a）

すなわち、妄想された自性に由来する。たとえばある事物について、言語的契約に慣習づけられて理解するという知識によつて、「これは土であつて火ではない」とか、「これは色形いろかたちであつて音声ではない」というような、世間の人々すべてに共通な理解が成り立っているならば（それが「世間に一般に承認された真実」）である。

道理<sup>90</sup>によって一般に承認されている（真実）は、三つ（の自性）に由来する。（三・二b）

道理のある所論に通暁した賢人や学者のあいだで、三種の認識手段<sup>91</sup>にもとづき、合理的な論証を行なう道理によって、ある事物が一般に承認されているならば、（それが「道理によって承認された真実」なの）である。（このばあいの真実は、根本の真実の三自性のいずれとしても考えられる。）

#### 七 清浄にする知の対象としての真実

清浄（にする知）の対象領域としての真実（淨所行真実）は、二種である。すなわち、煩惱という障害（煩惱障）を清浄にする知の対象領域（行境）としてと、知に対する障害（所知障）を清浄にする知の対象領域としてとである。ところで、その

清浄（にする知）の対象領域の二種は、ただ一つ（の自性）に由来して説かれた。

（三・二c d）

すなわち、ただ完成された自性のみ由来して説かれている。なぜならば、それ以外の（妄想されたと、他によることとの）自性は、二つの清浄にする知の対象領域ではありえないからである。

## 八 総摂する真実

三種の根本の真実の上に、（因相・概念・分別・正知・真如の五つの範疇からなる）総摂の真実<sup>43</sup>が、どのように知られるべきか。

（そのなかで）因相<sup>43</sup>と分別と概念とは、二つ（の自性）に包含される。 （三・三 a b）

五つの範疇をとりあげるとき、適宜それぞれに応じて、（それらは三つの自性に包含される。そのなかで、八識の全体として考えられる）「因相」と、（その因相によって具体的にものを）<sup>43</sup>「分別」することは、他によること（の自性）に包含される。（その因相をことばとして表現する）「概念」は、妄想された（自性）に包含される。

正しい知と、真実をそなえたもの（すなわち真如）とは、ただ一つ（の自性）に包含される。

(三・三c d)

「真如」と「正しい知」との二つは、（順次に、変異することがないという意味と、倒錯がないという意味において）完成された自性に包含される。

## 九 差別分類の真実

差別分類の真実（差別真実）は、根本真実の上にとどのように知られるべきか。差別分類の真実というものは七種<sup>(94)</sup>であって、(1)（輪廻）生起の真実、(2)相の真実、(3)表象の真実、(4)（執着の）あり場所の真実、(5)まちがった行ないの真実、(6)清浄の真実、(7)正しい行ないの真実である。それは『解深密経』<sup>(95)</sup>で、「七種の真如」として説かれたところのものである。それらのなかで、

(1)（輪廻し）生起する（流転）<sup>(96)</sup>という真実は、二種である。

(三・一四a)

(二種の) 根本の真実、すなわち、妄想された相と他によることの相と（の二種の根本の真実）

であると知るべきである。生起の真実と同じように、

(4) (衆生の執着の) あり場所 (安立<sup>あんりつ</sup>) と、(5) 悪い行ない (邪行) がなされたこと (の真実)

(三・一四b)

も同様である。すなわち、(4) (衆生がそれに執着して苦が生じる) あり場所<sup>(9)</sup>の真実と、(5) (その苦を引き起こす煩惱による) まちがった行ないの真実の両者も、同様に二種の根本の真実である。

(2) 相 (実相) と、(3) 表象 (唯識) と、(6) 清浄 (清浄) と、(7) 正しい行ない (正行) と (の四つの真実) は、一つ (の自性) である。  
(三・一四c, d)

相の真実などの四つは、一つの根本の真実、すなわち完成された相である。

#### 十 熟練知の真実

熟練知の真実 (善巧真実) は、(自我の) 謬見に對蹠的なもの (対治) としてであると (先に三・

二c dにおいて) 語られたが、その自我に対する十種の謬見が、これら(次に順次述べられる)群れ(蘊)などにおいて起こるのは、どのようにしてであるのか。

(自我は) (1) 一であること、(2) 因であること、(3) 享受する主体であること、(4) はたらく主体であること、(5) 自在であること、(6) 支配するということの意味のあること、(7) 恒常的であること、(8) 汚染と清浄との基体であること、

(三・一五)

(9) ヨーガ行者であること、(10) 解脱のない状態から解脱へということ——実に以上のことにおいて、これら(五蘊など)に関して自我の謬見がある。

(三・一六 a b)

これら十種の実在ではない自我の誤認(執)が、(五) 蘊などを対象として生じるのであり、十種の熟練知(の真実)はそれを対治するものとしてある。(十種の自我の誤認とは) すなわち、(1) (自我は、実在する統一体として) 一であるという誤認、(2) (自我は、種々の結果に対する) 因であるという誤認、(3) (自我は、考える主体であり、種々の結果を) 享受する主体であるという誤認、(4) (自我は、種々の業の) はたらく主体であるという誤認、(5) (自我は、思いのままに力をふるって自在であり) 自由であるという誤認、(6) (自我は、原因として結果を) 支配するものであるという誤認、(7) (自我は、時間的に) 恒常的(な存在) であるという誤認、(8) (自我が

基体となつて)汚染と清浄とがあるという誤認、(9) (自我があればこそ、それが) ヨーガを行なうものであるという誤認、(10) (自我は) 解脱していない状態から解脱の状態へ行くという誤認<sup>(註)</sup>である。

これら(十種の誤認に対する)十種の熟練知の眞実は、いかにして根本の眞実のなかに包括されるのか。それは(熟練知そのものが包括されるのではなく、熟練知の対象である)それら五蘊などが、三つの自性に包括されているからである。どのように包括されているのか。

妄想するとの意味、分別するとの意味、法性<sup>(註)</sup>という意味によつて、これら(五蘊など)は、それらの(三つの自性の)うちに(包括されている)。

(三・一六c,d)

(たとえば)物(色)は三種である。すなわち、妄想された物とは、妄想された自性(遍計所執性)が物にあることである。分別された物とは、他によることの自性(依他起性)が物にあることである。それ(他によること)において、物を分別するといふことがなされるから(他によるという性格を、分別されたものといったの)である。法性としての物とは、完成された自性(円成実性)なるものが物にあることである。

物が(三つの自性として見られる)ように、感受などの(他の四)蘊や、認識の構成要素(十



（八界）や、知覚の場（十二処）なども、同様に考えられるべきである。このように、五蘊など（熟練知の対象としての十種のもの）が三つの自性のうちに包括されるから、熟練知の十種の真実も、まさしく根本の真実にもとづくものとして見られるべきである。

五蘊などに対して知が熟練すること（の真実）が、十種の自我の謬見への対治としてあることは、（右のように）すでに説かれた。しかし、五蘊などの意味そのものはまだ説かれていない。それがいまや次に説かれる。

（a）五蘊の意味

（自我の实在性は否定される。人間は五蘊(99)から成り立つ存在にすぎないからである。その蘊の意味について、）

最初に、多であるとの意味、総括の意味、区別の意味が（蘊の意味で）ある。

（三）一七 a b

最初に、ともかく（五つの）蘊があるのであるが、それらは三種の意味によって知られるべきである。（すなわち、第一には）「多である（非一）との意味」であって、いかなる物（色）であ

ろうと、それが過去であろうと未来であろうと現在であろうと、(内であろうと外であろうと、……)と種々に(経典に)説かれているのは、この意味によってである。(第二には)「総括(総略)の意味」であり、(右の経典がつづいて)「それらすべてを一つのものに総括して(色蘊と名づける)」というのは、この意味によってである。(第三に)また、「区別(分段)の意味」によってとは、物の相などが個々別々に(他の感受などと区別して、経典に)説明されているからである。

(以上、三つの意味をまとめて)蘊の意味は、実に集積(聚)を意味する。世間においても、集積したものにはそのような(多と、総括と、区別との)意味があると見られているからである。

#### (b) 十八界の意味

次のものは、認識するもの、認識されるもの、その認識のはたらき(の三者)における種子の意味のあるものとして考えられる。

(三・一七c,d)

「次のもの」とは何かといえは、(十八の)認識の構成要素(界)<sup>(10)</sup>である。それらのなかで、眼という構成要素など(眼等六内界)が、「認識するもの」の「種子」という意味である。色形という構成要素など(色等六外界)(というとき)、それは「認識されるもの」の「種子」という意味であ

る。眼識という構成要素など（六識界）（というとき、それ）は、かれ（色形など）を「認識するはたらき」の「種子」の意味である。（このようにして、これらの構成要素の種子が認識を成立させる因であって、自我が認識の原因となるのではない。）

(c) 十二処の意味

また、次のものは、感受されたものを享受することと、対象の判断を享受（し経験）することとは違ってくる門であるということによる。

(三・一八 a b)

「次のもの」とは何かといえは、(十二の) 知覚の場(処)<sup>(10)</sup>である。そのばあい、「感受されたものを享受すること」が「はいつてくる門」という意味で、内の六つの知覚の場(六内処)がある。また、「対象の判断の享受」が「はいつてくる門」という意味で、外の六つの知覚の場(六外処)がある。(これら外と内との知覚の場が、享受とその享受者としてあるのであって、そのほかに自我が享受者として実在するのではない。)

(d) 縁起の意味

縁起<sup>(10)</sup>の意味は、

また、因と果とはたらきと（の三者）について、無なるものを有と誤認したり、有なるものを無と誤認したりすることがないことよってある。

（三・一八c d）

縁起の意味は、因と果と作用と（の三者）に関して、「無なるものを有と誤認する」こともなく、「有なるものを無と誤認する」こともないという、このことにその意味がある。（以下の叙述では、十二支縁起をその最初の二支、すなわち「無明によって行あり」ということで代表させ例示するが）そのばあい、因について無なるものを有と誤認するというのは、行（の因）について、（無明という適正な因を考えないで、個我とか神々とかという）不適正な因を設けるからである。因について有なるものを無と誤認することとは、（行には）因は存在しないと考えることによる。（同様にして）果について有とする誤認とは、無明が縁となつて（果としての）行が実体をそなえて生じると考えることによる。果について無とする誤認は、無明が縁となつて（果としての）行があるのではないと考えることによる。作用について有とする誤認とは、行が生ずることに対して、無明がはたらきを及ぼすと考えることによる。作用について無とする誤認は、（無明には行を生成する）能力がないと考えることによる。

しかし、（縁起するということの意味には）右のようなことがないから、無なるものを有と誤

認することもなく、有なるものを無と誤認することもないと知らねばならない。(このようにして、すべては縁起するというあり方において成立しているのであって、そこにはたらく主体としての自我は否定される。)

(e) 理があると理がないとの意味

また、別に(理がある、理がないという教えは)、願わしくないこと、願わしいこと、清淨にすること、併存して生まれること、支配すること、体得すること、行為が起ること、これら(七つの事柄)が、他からの制約をうけているという意味に由来する。(三・一九)

理<sup>(108)</sup>があること(処)と、理がないこと(非処)とは、「他からの制約をうける」こと(不得自在、繫属他)が七通りあるという意味で知るべきである。そのうちで、(1)「願わしくないこと」が他からの制約のもとにあるとは、悪い行ないがあれば、自分では欲しくなくても、(理の当然として、願わしくない地獄などの)悪趣<sup>(109)</sup>に堕ちていくからである。(2)「願わしいこと」が他の制約のもとにあるとは、善い行ないがあれば、(理の当然として、人間や神々などの)善趣に生まれるからである。(3)「清淨にすること」に対する他からの制約とは、五つの障害(五蓋<sup>(109)</sup>)を断滅しないかぎり、あるいはそのほか、さとりへの七つの支分(七覚支<sup>(109)</sup>)を修行しないかぎり、(当然)苦

の尽きることではないからである。(4)「併存して生まれること」に対する他からの制約とは、二人の如来<sup>(107)</sup>、あるいは二人の転輪王が相前後しないで同一の世界に併存することは、(道理として)ありえないからである。(5)「支配すること」に対する他からの制約とは、転輪王<sup>(108)</sup>その他(権勢あるもの)になることが、女性には(道理として)ありえないからである。(6)「体得すること」に対する他からの制約とは、女性には独覚のさとoryや(仏陀の)無上のさとoryを完成することが、(道理として)ありえないからである。(7)「行為が起ること」に対する他からの制約とは、すでに(真理を)見て完成したのものには、殺害などの破壊行為は(当然)ありえないが、ふつうの凡人にはそれがありうるからである。(理と無理については)詳しくは『多界経』に従って理解すべきである。(このようにして、これらの道理によって、自我もまた他からの制約のもとにあつて自由ではないのである。)

(f) 二十二根の意味

根<sup>(109)</sup>はまた二十二種であるが、それらは、

認識のため、存続のため、継続のため、享受のため、二種の浄化のためにあるからである。

47 「認識のため」というのをはじめとし、「二種の浄化のため」というまで、それらの（六つの）事柄に対して、かれ（二十二根）が（原因となり）支配的である（増上）からである。実に、色形などの対象の「認識」においては、眼などの六（根）が支配的である。（生命の）「存続」に対しては、生命根が（支配的）であって、その支配によって死がもたらされないからである。家を「継続」させることに對しては、男女兩根が（支配的）であり、それらが子孫を生むことを支配しているからである。「享受」においては、感受する（五つの）諸根が（支配的）である。それによって、善悪の行為の果報を享受するからである。世間的な「浄化」に対しては、信など（の五根）が（支配的）であり、世間を超えた「浄化」においては、未知のことを知ろうとする根など（の三根）が（支配的）である。（このようにして、二十二根が支配的なのであって、自我にはそのような支配力はない。）

（g）時間の意味

同様に、次のものは、結果と原因とが経験されおわったという意味と、経験されていないこととによってある。

（三・三〇c d）

「次のもの」とは何か。三種の時間（三世）である。結果と原因とがともに経験（受用）されおわったという意味によって過去時があり、結果と原因がともにまだ経験されていないという意味によって未来時があり、原因は経験されたが結果はまだ経験されていないという意味によって現在時があると、道理に應じて知るべきである。（このような三時を別にして自我はないのであるから、自我もまた恒常ではありえない。）

（h）四聖諦の意味

感受と（その）原因である対象物（資糧）とによって、またその（感受の）原因としてのほたらき（行）によって、またそれら（両者）がしずめられ、対治されるという意味と結びつくことによって、次のものが考えられる

（三・三）

「次のもの」とは何か。（苦・集・滅・道の）四つからなる真理<sup>(四)</sup>（四聖諦<sup>しようたき</sup>）である。そのうち、苦の真理は、「感受と（その）原因である対象物とによって」ある。それは「いかなるものである」と感受されたものは、ここ（世間）においては苦に属するものである」（と經典に説かれている）からである。また、（右の）感受の原因とは、感受がそれに依存するような（すなわち、感受の対象物であるような）諸存在（法）をいうと知るべきである。集の真理は、「その（感受の）



原因としてのはたらき」によってある。すなわち、(愛欲などの煩惱の) はたらくことが苦の原因となる。滅の真理は、それら(苦と集の真理)が「しずめられるという意味」によってあり、また道の真理は、(同じくそれら両者が修道によって)「対治されるといいう意味」によってある。(汚染と清浄とは、このような四つの真理において考えられるのであって、自我がその基体となつてゐるのではない。)

(i) 三つの乗の意味

功德(を知る知)と、過失(を知る知)と、分別を絶した知(無分別智)とにより、他に従つて、あるいは自分みずからで(輪廻から)出離することによって、次のものが知られるべきである。

(三・三abc)

48 「次のもの」、すなわち(三つの乗が、それぞれあいに応じて(知られるべき)である。そのうち、涅槃の「功德」と輪廻の「過失」とを知る知により、(仏陀や菩薩などの)「他に従つて」聞き(教えられて)「出離する」という意味によって、しやうもんじやう声聞乗がある。その同じ(知)により、他から聞くことなく「自分みずからで出離する」という意味によって、ぶつぜんじやう独覺乗がある。「分別を絶した知」により「みずから(他によらないで)出離する」という意味によって、大乘があると

知るべきである。

(これら二つの乗において、ヨーガ行が成り立つのであって、自我があればこそヨーガ行があるというべきではない。)

(j) 有為と無為との意味

概念の設定をともない、原因をともない、原因をともない、また寂静とその内容(である真如)とからして、最後のものが説かれた。

(三・三 d e f)

すなわち、つくられたもの(有為)と、つくられることのないもの(無為)とが(説かれたのである。そのうちで、「概念の設定」とは、名前(や語句や文字)などの集合体をいう。「原因」とは、種子(すなわち潜勢的な因)として考えられるときのアーラヤ識である。「徴相」といったのは、一方では場所(器)、身体、享受されるもの(受用具)として考えられるときの(アーラヤ識)であり、他方では(現象的な世界として、顕勢的に)起こりつつある識(転識)に包括されるところの、考えること(意)、とること(取)、分別すること(思惟)である。このように概念の設定と原因をともなった徴相(としてのもろもろの識)であり、(したがって)それに相応

する心的活動（相応法）をともなっている（徴相）が、因果の上につくられたもの（すなわち有為の世界）であると知るべきである。そのうちで、考えることとは、常にたえまなく（われありわがものあり、と）みだりに考えるすがたのあるもの（すなわち第七識の意）である。とることとは、五つの識類（すなわち眼識などの前五識）をいう。分別することとは、意識（すなわち第六識）のことで、それが（あらゆるものを）分別するからである。

また、つくられることのないもの（無為）とは、「寂靜」である滅（すなわち涅槃）であり、同時にまた寂靜の「内容」である真如でもある。そのばあい、寂靜は（四聖諦における）滅であるとともに道なのである。すなわち、（滅は）寂靜そのものであり、（道は）その（寂靜が実現される）ゆえんだからである。その寂靜の内容が真如であるといったのは、それ（真如）は寂靜にそなわる意味（<sup>14</sup>）であり、内容であり、目標）であるからである。すなわち、真如は（寂靜なる涅槃を目標とする）道の対象（所縁）だからである。しかしながら、（いかにして有為の性格である）道が寂靜といえるであろうか、というならば、その道（諦）によって寂靜が実現されるからである。（このようにして、有為から無為へということが、解脱のない状態から解脱へということであって、そこに実体的な自我が介入せしめられるべきではない。）

以上、これらの意味によって五蘊などを知ることが、五蘊などについての熟練知であると知るべきである。

〔真実の要約〕

真実の要義は、二種の真実に要約される。すなわち、(鏡のように) 映しあらわす真実(能顕真実)と、(そこに) 映しあらわされた真実(所顕真実)とである。そのうちで、映しあらわす真実とは、(1)根本の真実(すなわち三種の自性)であって、そのなかにそれ以外(の諸真実)があらわれるからである。映しあらわされた真実(すなわち三性の上に見られるという真実)は、次の九種である。(2)(相の真実として) 慢心がなくなることが見られる真実。(3)倒錯のないことが見られる真実。(4)(因果の真実として) 声聞乗によって(輪廻から) 出離することの見られる真実。(5)(粗大と細妙との真実として) 大乘によって出離することの見られる真実。すなわち、粗大(世俗諦)によって人々を成熟させ、細妙(勝義諦)によって解脱させるからである。(6)(一般に承認された真実として) 異論者を論破するということの見られる真実。すなわち、例証の根拠や道理によって論破するからである。(7)(清浄の知の対象としての真実として) 大乘を明らかに輝かすことの見られる真実。(8)(五法がすべてを総撰することの真実として) あらゆる種類の対象に悟入することの見られる真実。(9)(七種の真如に分類する真実として) 虚妄ならざる真如を明らかにすることが見られる真実。(10)我執が起るもとなるような事物について、かくれた

意味を秘めて説かれたすべて（の教説）へ、（十種の熟練知をもって）悟入することの見られる  
真実、である。

『中正と両極端との弁別』の（釈）論における、「真実の章」第三（終わる）。

## 第四章 対治の修習と段階と果

### 一 対治の修習

対治の修習とは、(三十七の)さとりへの適切な手段<sup>(10)</sup>(菩提分法)を修習することである。いまやそれが説かれねばならない。

(a) 四つの正しく心を配ること

そのなかでまず最初に、

(苦のもとである身体は)粗悪であるから、(感受は)愛欲の因となるから、(心は滅せられるべき)基体であるから、(存在の汚染と清浄とについて)迷愚でないから、(これらのことを観察して)四つの真理(四聖諦)に悟入するために、正しく心を配ること<sup>(11)</sup>(四念住)を修習

する。

(四・一)

実に、(煩惱の習慣性としての)「粗惡<sup>(14)</sup>」さは、身体によって顯著となる。(したがって、)それ(身体)を觀察することによって、苦であるとの真理に悟入するのであって、それ(苦ということ)は、粗惡さをともなうて因果生成すること(諸行)を特質とするからである。粗惡さとは、実に、(二つの苦<sup>(15)</sup>のなかの)因果生成という苦性(行苦性)にはかならず、その点から聖者たちは、煩惱をともなえる(有漏<sup>(16)</sup>)事物をすべて苦として觀するわけである。「愛欲の因となる」とは、感受のことで、それを觀察することによって、集の真理に悟入する。自我への執着の「基体」とは、心のことで、それを觀察することによって、滅の真理に悟入する。自我が断絶することへの恐怖は除かれて(心だけが問題となつて)いるからである。汚染と清淨とのあり方(法)に対して「迷愚でないから」、そのあり方を觀察することによって、道の真理に悟入する。このようにして、(三十七のさとりにへの適切な手段のうちで)最初に、「四つの真理に悟入するために、正しく心を配ることを修習する」と述べられた。

(b) 四つの正しい精勵

次に、正しい精勵<sup>(17)</sup>(四正断、四正勤)が修習される。なんとなれば、

対治されるものと対治するものとを、あらゆる点であまねく知ったならば、その（前者からは）遠ざかり、（後者には）近づくと、この努力が四種類に起こされる。

（四・三）

（前段の）正しく心を配ることの修習によって、あらゆる点で「対治されるものも対治するものも、あまねく知ったならば」、対治されるものを遠ざけるために、また対治するものに近づき獲得するために、「努力が四種類に起こされる」のである。『すでに生じている悪しき不善などの法を断ずるために……』と、（經典に）詳細に説かれている。

（c）四つの神通の基礎

そこに（心が）安住するとき、機に応じてはたらく能力（堪能性）がある。それ（能力）は、利益の行ないをすべて成功せしめるものであって、五つのあやまちを断ずるため、八つの修練にいそしむという、このことよって起こされたものである。

（四・三）

（前の詩頌で述べられたように、対治される）それからは遠ざかり、（対治するものには）近く、という努力が修習された、そこにおいて心が「安住するとき、機に応じてはたらく能力があ



る」のであって、これが四つの神通の基礎(四神足)<sup>129</sup>である。それは、あらゆる利益をなすことに成功をもたらす原因だから(基礎)である。ここに「安住」というのは、心が安住することであり、三昧のことであると知るべきである。それゆえ、正しい精励につづいて、神通の基礎が(説かれたので)ある。また、かの「機に応じてはたらきうる能力」は、「五つのあやまち」を断ずるために、八つの断の修練を修習することによって起こされると知るべきである。

〔五つのあやまち〕

その五つのあやまち(五種過失)とはいかなるものか。いわく、

怠惰(懈怠)であることと、教えられたことを忘れること(忘聖言)と、(心が)暗く沈み(昏沈)、また軽く高上りする(掉挙)ことと、修練しないこと(不修行)と、修練すること(修行)と、これらが五つのあやまちとして考えられる。

(四・四)

そのうちで、「(心が)暗く沈んだり、軽く高上りしたりすること」は、(ここでは)同一の(第三の)あやまちであるとされている。沈んだり高上りしたりすることを鎮静せしめるばあいには、「修練を行なわないこと」が(第四の)あやまちであり、すでに鎮静しているばあいに「修

練すること」は、(第五のあやまち)である。

「八つの断の修練」

これら(の五つのあやまち)を断するために八つの断の修練(八断行)が立てられるのは、どのようであるか。(最初の)「怠惰」を断するためには、四つ(の断の修練)がある。すなわち、(心作用としての)欲望(欲)と、努力(正勤)と、信と、軽快なること(軽安)と(の四つを修練すること)であって、それらはまた、順次に、

基底であり、その上に成り立つものであり、その原因であり、また結果である

(四・五 a b)

52  
と知るべきである。すなわち、努力にとって、その「基底」(所依)は欲望であり、努力が「その上に(能依)成り立つ」。信はまた、かの基底としての欲望への「原因」(所因)である。信仰があるとき、(努力しようという)望みを生ずるからである。軽快なることはその上に成り立っている努力の「結果」(能果)である。精進努力に励むものには、すぐれた三昧が得られるからである。

その他の四つの断の修練は、憶念(念)と、正しく自覚すること(正知)と、思考(思)と、心

が片よらないこと(捨)とであつて、それぞれに應じて(他の)四つのあやまちに対する対治となる。それら憶念などはまた、順次、次のように知るべきである。

対象を失念しないこと、(心が)暗く沈み、あるいは軽く高上りすることに目ざめていること、それを除こうと修練すること、それが鎮静されたときは、平静平等に流れるごとくになることである。

(四・五 c d e f)

憶念とは、「(教えられた語である)対象を失念しないこと」である。正しい自覚とは、憶念して忘れないとき、「(心が)暗く沈んだり、軽く高上りしたりすることに目ざめること」である。目ざめて、「それを除こうと修練すること」が、思考である。その沈んだり高上りすることが鎮静されたとき、「平静平等に流れるごとくにある」(平等而流、放流相続)ことが、心が片よらないことである。

(d) 五つの機能

神通の基礎につづいて、信などの五つの機能(五根)がある。それらはいかに説明されるか。

解脱をもたらすべき善<sup>(12)</sup>(順解脱分)が育成されたとき、欲望と修行とが支配的となることによつて、また対象において忘れず、散慢ならず、思察すること、(これらが支配的となることによつて、五つの機能が修習されるの)である。

(四・六)

「支配的となることによつて」との語が、(詩頌の後半に)補われる。神通の基礎によつて心が機敏にはたらく(堪能)ようになったものが、「解脱をもたらすべき善根」を育成したとき、欲望(欲)が支配的となり、修行(加行)が支配的となり、対象を忘れないこと(不忘境)が支配的となり、(心が)散慢にならないこと(不散乱)が支配的となり、思察(思択)が支配的となることによつて、順次に信などの五つの機能(すなわち、信・勤・念・定・慧の五根が修習される)と知るべきである。

(e) 五つの能力

その同じ信などが力をそなえたものとなったとき、(五つの)能力<sup>(13)</sup>(五力)と呼ばれる。また、それらが力をそなえるとは、

対治されるべきものが(それによつて)損傷されるからである。

(四・七a)

すなわち、それら（五根）が、不信など（すなわち、怠惰・失念・散乱・不正如とともに五つ）の対治されるべきものと入り混じるようなことのないとき（五力といわれるの）である。何ゆえに信などのものが、前後（この順序）をもって説かれているのか。なんとすれば、

前のものの結果があとのものである

（四・七b）

からである。すなわち、信あるものは、因果を（信じ、その果を）求めて精進努力を起こす。精進努力するものには、憶念がいつも現前する。憶念が現前しているものには、心が平等に保たれる（すなわち三昧を得る）。心が平等に保たれたとき、物の真相を知るのである。

解脱をもたらすべき善を植えたものにとっては、（信などの五つが五つの）機能であると説かれた。しかし、洞察知をもたらすべき善（順決<sup>じゆんけつ</sup>択分<sup>たくぶん</sup>）（としての信などの五つ）は、機能の位にあると知るべきなのか、それとも能力の位にあるものとすべきなのか。

洞察知をもたらすべき善の二と二とは、（順次に）機能と能力とである。

（四・七c d）

すなわち、暖か味を帯びたもの（煖<sup>ぬく</sup>）と、頂点に達したものの（頂）（という二つの段階にある信などの五つ）は、（五つの）機能である。（また、真理をはっきり認識すること（忍）と、世間的ものの最高なるもの（世第一法）（という二つの段階にある信などの五つ）は、（五つの）能力である。

（f）七つのさとりにへの支分

能力につづいて、さとりにへの支分（七覚支）がある。それらはどのように説明されるか。

根拠としての支分と、それ自体としての支分と、第三のものは出離への支分である。第四は利益する支分であり、汚染がないこととしての支分は三種に考えられる。　（四・八）

見道において、さとりに向かって（助長する）支分が、さとりにへの支分である。そのなかで、(1)憶念（念）は、菩提への「根拠となる」支分である。(2)法の思察（択法）は、（さとりに）「それ自体としての」支分である。(3)精進努力（精進）は、「出離するための」支分である。(4)喜び（喜）は、（さとりによって身心を）「利益する」支分である。「汚染を離れた」支分は三種であって、(5)軽快なること（軽安）と、(6)三昧（定）と、(7)心が片よらないこと（捨）とである。また、何ゆ

えに、汚染を離れた支分が三種として説かれたかといえは、

54

(汚染なきことへの)原因として、よりどころとして、またそれ自体として、ここに(三種として)説かれた。

(四・九 a b)

汚染なきことへの「原因」は、(5)軽快なることである。汚染は、(煩惱の習慣性として内に沈積せる)粗悪なるものを因として生じており、これ(軽快なること)は、その対治としてはたらくからである。(汚染を離れることへの)「よりどころ」は、(6)三昧である。(汚染なきこと)「それ自体」は、(7)心が片よらないことである。

(g) 八つの道としての支分

さとりへの支分について、(八つの)道としての支分<sup>(127)</sup>がある。それらはどのように説明されるか。

分別することであり、(他の人々に)得させることであり、他の人々に信じ重んぜしめることとの三種であり、

(四・九 c d)

対治されるべきものへの対治（としての三種）であって、この道としての支分は（以上の）八種である。

（四・一〇 a b）

修道において、かれ（すなわち、前段の見道の内容）を「分別する」支分が、(1)正しく見ること（正見）であって、世間を超えた（無分別智）のあとに得られた世間的な（知）である。それによってみずから証悟したことを、判然と分別するのである。他の人々に「得させる」（かひ誨示）支分とは、(2)正しい思惟（正思惟）と、(3)正しいことば（正語）とである。（思惟はことばに先行して）起こっているもので、それをともなったことばによって、彼ら（他の人々）に（正見を）得させるからである。「他の人々に信じ重んぜしめる」支分は三種であって、(3)正しいことば（正語）と、(4)正しい行為（正業）と、(5)正しい生活（正命）とである。実にそれらは順次に、

見解において、戒において、また少欲知足において、他の人々を信頼せしめるといわれる。

（四・一〇 c d）

彼は、(3)正しいことばをもって、法を説き、談論し、正しく決着するから、知恵に關して（他の人々が彼を）信じ重んずるようになる。(4)正しい行為によっては、してはならぬことをしない



から、戒に関して（人々は彼を信頼するの）である。(5)正しい生活によっては、少欲知足に関して（人々は彼を信頼するの）である。衣などを（人々に）乞い求めるとき、法に従い、また節度をもってするからである。

対治されるべきものへの対治としての支分は三種であつて、すなわち、(6)正しい努力（正精進）と、(7)正しい憶念（正念）と、(8)正しい三昧（正定）とである。実にこれらは順次に、

煩惱と、付随的煩惱と、自在なることとは反対のもの（の三つ）に対する対治である。

(四・一 a b)

55 対治されるべきものは三種であつて、修道によって断ぜられるべき「煩惱」と、（心が）沈んだり高上りしたりする「付随的煩惱」と、「自在なることとは反対の」（神通などの）すぐれた徳の実現完成を妨げるもののである。そのうちで、第一（の煩惱）に対しては、(6)正しい努力がそれを対治するものである。これによって道が修習されるからである。第二（の付随的煩惱）に対しては、(7)正しい憶念が（対治）である。（その対治の）もととなる心の静止（止）などを十分に体得して憶念するとき、そこには（心の）沈みも高上りもないからである。第三の（自在なることとを妨げる）ものに対しては、(8)正しい三昧が（対治）である。禅定をよりどころとすることに

よって、神通などの（自在の）徳が実現完成されるからである。

（h）対治を修習することの区別

これらの対治をこのように修習することは、要略すれば三種であると知るべきである。

（真実に）従いながら倒錯である（修習）と、（倒錯と）結びつきながら（みずからは）倒錯でない（修習）と、

倒錯でもなく倒錯と結びついてもない修習とである。

（四・二c d）  
（四・三a b）

すなわち、倒錯ならざるものに従いながらも、（みずからは）倒錯であるような（修習）と、倒錯と結びつきながら（みずからは）倒錯ではない（修習）と、倒錯との結びつきもなく（みずからも）倒錯ではない（修習）とである。それらは順次に、凡夫の段階における（四つの正しく心を配ることをはじめとし、五つの機能・能力の修習にいたるまで）と、なお学習を要するもの（有学）の段階における（七つのさとりの支分と八つの道の支分との修習）と、もはや学ぶべきもののない（無学）段階における（修習）とである。それに反して、菩薩たちの（修習）は、（同様の修習ではあるが）

対象と、思考の傾注と、得られた（結果）という（三つの）点で、それよりもすぐれている。

（四・三 c d）

声聞や独覚たちにとっては、自分の存在（自相統）としての身体などが（修習するときの）対象であるが、菩薩たちにとっては、自他両者の存在が（対象）である。声聞や独覚たちは、無常であるなどの様相をもって、身体などに思考を傾注する。それに反して、菩薩たちは、（常住であることも無常であることも）見ない（無所得）というあり方で（思考）する。声聞や独覚たちが、正しく心を配ることなどを修習するときは、身体などから逃れ離れる（離繫）ためである。菩薩たちは、逃れ離れるためでもなく、逃れ離れないためでもない。すなわちまさに、涅槃のなかにはとどまらないこと（不住涅槃）のため（に修習するの）である。

以上、対治の修習を説きおわった。

## 二 その段階

そのばあいの（修習の）段階（分位）はいかなるものか。

(1) 因の段階、(2) (修行に) はいると呼ばれる (段階)、(3) 修行と名づけられ、(4) 結果と名づけられる (段階)、(5) なすべきことがなあり、(6) なすべきことがなくなった (段階)、(7) すぐれた、(8) より上の、また、(9) この上なき (段階) であり、

(四・一三)

(10) 信じ志向することにおける、(11) 悟入における、(12) 出離における、(13) 予言されたことにおける、(14) (法を) 語ることににおける、(15) 灌頂かんじょうにおける、(16) 獲得したことににおける、(17) (自他の) 利益における、

(四・一四)

また、(18) なすべきことの完遂における (段階) が説かれている。

(四・一五a)

そのなかで、(1) 因の段階とは、(仏陀の) 家系に属している (しかし、まだ発心していない) 人のそれである。(2) (修行に) はいる段階とは、さとりに向かって発心したものの (段階) である。(3) 修行の段階とは、発心してからのち、まだ (修行の) 結果が得られていないときである。(4) 結果の段階とは、それが得られたときである。(5) なすべきことをもなった段階とは、なお学習を要するもの (有学) の (段階) である。(6) なすべきことがなくなった段階とは、もはや学習を要しないもの (無学) の (段階) である。(7) すぐれた段階とは、(これらの人が) 神通などのすぐれた徳を身にそなえたときである。(8) より上の段階とは、声聞などであることから脱して、菩

薩として（菩薩の）地にはいつたときである。(9)この上なき段階とは、仏陀のそれであって、それ以上の段階はないからである。(以下、とくに菩薩について) (10)信じ志向する段階とは、菩薩たちにとつての、信をもつて行なう地（勝解行地）のすべてにわたつてである。(11)悟入の段階は、（菩薩の）最初の地（初地）においてある。(12)出離の段階は、それを超えたより高い六つの地（第二地から第七地まで）においてある。(13)予言されることの段階は、（仏陀になるであらうとの予言をうける）第八地においてある。(14)（法を）語ることの段階は、（無礙の弁才を得る）第九地においてある。(15)灌頂の段階は、第十（地）においてある。(16)（究極を）獲得した段階は、もろもろの仏陀の法身である。(17)（自他を）利益する段階とは、（仏陀の）受用身である。(18)なすべきことを完遂する段階とは、変化身<sup>(18)</sup>である。

これら多種類のすべての段階はまた、要略すれば、

法界のなかにあつて三種類であり、すなわち適宜に、不清浄なると、不清浄にして清浄なると、清浄なるとである  
(四・一五 b c d)

と知るべきである。そのなかで、不清浄なる段階とは、因の段階をはじめとして、修行の段階にいたるまでである。不清浄にして清浄なる段階とは、なお学習を要するものの（段階）である。

清浄なる段階とは、もはや学習を要さないもの（段階）である。<sup>(註)</sup>

それゆえ、それぞれに応じて、（修行者としての）個々人の設定が考えられる。

（四・一六 a b）

それゆえ、段階の区別によって、それぞれに応じて、（修行者である）個々人が設定されると知るべきである。すなわち、これは（仏陀の）家系に属するもの、これは（修行に）はいった人などという。

（修習の）段階を説きおわった。

### 三 果を得ること

果を得ることは、どのようなものであるか。

(1) 器となること、すなわち、応報の果と呼ばれるものと、(2) それが勢いを添えることによつて力があることである。

（四・一六 c d）

また、(3)喜びと、(4)増大することと、(5)清浄とがある。これらが順次に(五つの)果である。

(四・一七 a b)

- (1) (善の容れ物としての)「器となること」とは、(さとりへの支分を修習した過去の)善に順じての(現在の)果報である。(2)「力がある」とは、器であることに「勢いを添えることによつて」、善がよりすぐれたものとなることである。(3)「喜び」とは、過去において(善を)くりかえし修めたことからして、(現在にまでそれが流れて)善を喜ぶことである。(4)「増大すること」とは、現在において善の法をくりかえし修めることからして、善根が生長することである。(5)「清浄」とは、障害がすでに断たれ(除かれ)たことである。以上が順次に五種類の果、すなわち、(1)応報としての果(異熟果)、(2)勢いを添えることの果(増上果)、(3)流れ出る果(等流果)、(4)個人の作用の果(土用果)、(5)束縛から離れた果(離繫果)である、と知るべきである。<sup>(13)</sup>
- (先の修習の段階との関係で、別に果の種類を分つならば、次の十種となる。)

- (1)あとのものがより上位なるもの、(2)最初のもの、(3)それをくりかえし習うことによるもの、(4)完成に達したことによるもの、  
(四・一七 c d)
- (5) (因に) 順ずることによるもの、(6)対立することによるもの、(7)束縛から離れることによ

るもの、(8)すぐれたことによるもの、(9)より上位なることによるもの、(10)この上なきによるもの——要略すれば、別に果は(以上のごとく)である。

(四・一八)

- (1)「あとのものがより上位なる果」であるとは、たとえば(仏陀の)家系に属することから、発心が(その果として)あるというように、互いに引きつづいて(あとのものがより上位の果である)と知るべきである。(2)「最初の果」とは、世間を超えた法をはじめて獲得したことである。(3)「くりかえし習う果」とは、それより以後において、なお学習を要する段階において(得られる果)である。(4)「完成に達した果」とは、もはや学ぶべきものがないものにそなわる(十の)特質<sup>(10)</sup>である。(5)「順ずる果」とは、原因としてあるものによって(それに順じて果が生ずること)であって、すなわち(先の(1)の)あとのものがより上位の果となることであると知るべきである。(6)「対立することの果」とは、(煩惱を)断ずる道、すなわちまさに(先の(2)の)最初の果である。(「対立する」という語 vipakṣa は、ここでは対治されるものではなく、)対治するものが意図されている。(7)「束縛から離れた果」とは、(煩惱の)滅がまのあたり実現されたことであって、(先の(3)の)くりかえし習う果と(4)の)完成に達した果とに相当する。それらは順次に、なお学習を要するものと、もはや学習を要さないものとが、煩惱の束縛から離れたことである。(8)「すぐれた果」とは、神通その他のすぐれた徳が(果として得られたこと)である。



(9) 「より上位の果」とは、菩薩のもろもろの地である。それ以外の乗り物に比べて、より高いからである。(10) 「この上なき果」とは、仏陀の地である。これら(最後の)四つは、くりかえし習う果と完成に達した果(先の(3)と(4))の特殊化されたものである。

以上、別の(角度から)果が要略して説かれたのであるが、もし詳しく説くならば、無量(の果)があるであらう。

〔対治の修習、その段階、その果の要約〕

そのなかで、対治の修習の要約を述べるならば、(1) (四つの正しい心を配ることは、四聖諦を) さとらせる修習(開覚修)である。(2) (四つの正しい努力は、悪を) 減退させる修習(損減修)である。(3) (四つの神通の基礎は、三昧を) 飾り磨く修習(瑩飾修)である。(4) (五つの機能の修習は、解脱をもたらすもの、順解脱分であって) より高いものを起こす修習(発上修)である。(5) (五つの能力の修習は) 隣接した修習(隣近修)であって、(次の) 見道に隣接しているからである。(6) (七つのさとりの支分の修習は) 悟入せる修習(証入修)である。(7) (八つの正しい道としての修習は) いよいよすぐれた修習(増勝修)である。(8) (凡夫の修習は) 最初の修習(初位修)であり、(9) (なお学習を要するもの)の修習は) 中の修習(中位修)であり、(10) (もはや学習を

要さないもの（それは）最終の修習（後位修）である。(11)（声聞などの修習は）それ以上のものがあるという修習（有上修）であり、(12)（菩薩たちの修習は）この上なき修習（無上修）であつて、対象にしても、思考を傾注することにしても、（果を）得ることにしても、すぐれたものがあるからである。

段階（階位）の要約<sup>(13)</sup>は、(1)能力をそなえた位（堪能位）とは、（先の十八の段階の(1)因の段階であり）すなわち（仏陀の）家系に属するものである。(2)（行が）起こされる位（発趣位）は、（同じく(3)）修行の段階にいたるまでである。また、(3)不清淨の位（不淨位）（同じく(1)から(3)まで、および(10)をふくむ）があり、(4)不清淨であり清淨である位（淨不淨位）（同じく(4)と(5)、および(11)から(15)）があり、(5)最も清淨な位（清淨位）（同じく(6)）があり、(6)飾りをそなえた位（有莊嚴位）（先の(7)）があり、(7)遍滿の位（遍滿位）（先の(8)）があり、それは（菩薩の）十地にあまねくゆきわたるから（遍滿というの）であり、(8)この上なき位（無上位）（先の(9)、および(16)から(18)）がある。果を要約すれば、(1)總撰して、(2)それを区別して、(3)過去にくりかえし修めたという点で、(4)あとのより高きものを引き出すという点で、(5)名目をあげて、(6)それを解釈して（果が説かれたの）である。そのなかで、(1)總撰してとは、五種の果が（一括して説かれたこと）である。(2)それを区別してとは、その他（先に(1)から(10)として説かれたもの）である。(3)過去にくりかえし修めた点でとは、（五つの果のなかの）応報の果である。(4)あとのより高きものを引き

出すとは、それ以外の四つ（の果）である。(5)名目をあげてとは、（先の十の果を述べたなかの(1)から(4)までの）あとのものがより上位なる果であるなどの四つであり、(6)それを解釈してとは、<sup>59</sup>（同じく先の(5)から(10)の）順ずる果などの他の六つである。それらが右の四つの内容の解釈だからである。

『中正と両極端との弁別』（の釈論）における、「対治の修習と段階と果との章」第四（終わる）。

## 第五章 無上なる乗

## 一 三種の無上なること

この上なき乗(五)(無上乘)がいまや語られねばならない。すなわちいわく、

無上なることは、実に、行に関して、また(学問の)対象に関して、果の集成に関して説かれたと考えられる。

(五・一abc)

大乘においては、三種類の無上なることがあり、それによってこれ(大乘)は、この上なき乗り物なのである。(三種とは)すなわち、行が無上なること(正行無上)と、(学問の)対象が無上なること(所縁無上)と、果の集成が無上なること(修証無上)とである。

二 行が無上なること

そのなかで行が無上なることは、十の完成行（十波羅蜜多）が実践されるからであると知るべきである。

しかるに行は六種である。

(五・一d)

それらの完成行において、（それが無上であるための六種の意味がある。すなわち、）

最高の（行）であり、また思索の傾注における、法に従うことにおける、極端（論）を離れることにおける（行）であり、特殊な、また特殊でない（行）である（五・二a b c）

といて、行はこれら六種である。すなわち、最高の行（最勝正行）と、思索による行（作意正行）と、法に従う行（随法正行）と、二つの極端論を離れるための行（離二辺正行）と、特殊な行（差別正行）と、特殊でない行（無差別正行）とである。

そのなかで、

61 (菩薩の無上乘における行が) 最高であるとは、(次の) 十二種の性質があることである。

(五・二d)

(1) 広大なること、(2) 時間が長いこと、(3) 関心の目標(がすぐれていること)、(4) 不滅を本質としていること、(5) 間断することがないこと、(6) 困難さがないこと、(7) 自在であること、

(8) (知に) 包摂されていること、

(五・三)

(9) (行を) 起こすこと、(10) (はじめて真理を) 獲得すること、(11) (それが) つづいて流れ起こること、(12) 究極の完成であること、(これら十二の特質によって) 最高であることが考えられる。

(五・四a b)

最高であることは、以上のこれらの十二種として考えられる。すなわち、(1) 広大なることの最高性(広大最勝)、(2) 時間が長いことの最高性(長時最勝)、(3) 関心の目標における最高性(依処最勝)、(4) 不滅なるものとしての最高性(無尽最勝)、(5) 間断することのない最高性(無間最勝)、(6) 困

難さがないことの最高性（無難最勝）、(7)自在なるものとしての最高性（自在最勝）、(8)（知に）包摂されていることの最高性（摂受最勝）、(9)（行を）起こすことの最高性（發起最勝）、(10)（はじめて真理を）獲得することの最高性（至得最勝）、(11)つづいて流れ起こることの最高性（等流最勝）、(12)究極的な完成であるとの最高性（究竟最勝）である。

そのなかで、(1)広大なることの最高性とは、（これらの完成行が）あらゆる世間的な繁栄を求めらるるものではないということ、また（その願いが）すこぶる高邁であるということによって知られるべきである。(2)時間的に長いことの最高性とは、（これらの行は）三無数劫(108)ものあいだ、修習が行なわれるからである。(3)関心の目標における最高性とは、あらゆる衆生の利益をなすことが関心の中心となつてゐるからである。(4)不滅なるものとしての最高性とは、大菩提に向かつて（自分の善根を）振り向ける（廻向）ことによつて、（それらの行は）けつして尽きることがないからである。(5)間断することのない最高性とは、自己と他人との平等なることが信じ理解されてゐるから、（他の）衆生が行なつたあらゆる布施（など）によつて、（それを自分のことのように喜び、それによつて）完成行が（間断なく）満たされるからである。(6)困難さがないことの最高性とは、他人の行なつた布施などに対して随喜するといふだけで、（布施などの）完成行が満たされるからである。(7)自在なるものとしての最高性とは、虚空蔵三昧(109)などを得ることによつて（自在に資材に富めるものとなり）、布施など（の行）を満たすことができるからである。(8)（知

に) 包摂されていることの最高性とは、(布施者・施物・受者の三を) 識別することのない知(無分別智)に(その行は) 包摂されているからである。(9)(行を) 起こすことの最高性とは、信をもつて行なう(という世間的な) 地(勝解行地) にありながら、(諸法の無我なることを) 認識するすぐれた知があることに見られる。(10)(はじめて真理を) 獲得することの最高性は、(菩薩がはじめて世間的なものから超出した) 初地においてある。(11)つづいて流れ起こることの最高性は、(その初地のさとりが連続して) それ以外の(第二から第九までの) 八地においても見られることである。(12)究極的な完成であるとの最高性は、第十地および如来地においてある。(そこには) 菩薩としての究極の完成があり、また仏陀としての究極の完成があるからである。

それゆえにまた、(右の) 最高なりとの意味によって、十の完成行があると説かれた。

(五・四c d)

62

この十二種の最高性がこれら(の完成行)にはあるから、それゆえに最高(パラマ)というこの意味によって、十の完成行(パラミター)というのである。<sup>(14)</sup>

(その) 十とは何かという(それを知らない) 一部のものに対して、その名前を明らかにするた  
めに、



(1) 布施と、(2) 戒と、(3) 忍耐と、(4) 精進と、(5) 禅定と、(6) 知恵と、(7) 方便たることと、(8) 願と、(9) 力と、(10) 知と、これらが十の完成行である

(五・五)

という。これら(完成行)の一つ一つのはたらきは何か。

(それらの) はたらきは、(1) 恩恵を与えること、(2) 害を与えないこと、(3) それ(害)を耐え忍ぶこと、(4) 徳を増大させること、(5) (人々を) 導き入れ、(6) 解脱させることにおいて能力のあること、(7) (善が) 不滅なること、(8) 常に起こること、(9) 決定していること、(10) (法を) 享受し(人々を) 成熟させることである

(五・六)

という、これが、順次にそれら(完成行)<sup>(四)</sup>のはたらきである。実に、(1) 布施(の完成行)によって菩薩たちは衆生に恩恵を与える。(2) 戒(を守る完成行)によって、他人に害を与えるようなことをしない。(3) 忍耐(の完成行)によって、他人が害をなしてもそれを耐え忍ぶ。(4) 精進(の完成行)によって、(布施などの) 徳を増大させる。(5) 禅定(の完成行)によって神通などを得て、それによって(人々を) 誘って(教えに) はいらせる。(6) 知恵(の完成行)によっては、正しく

教えを与えることにより、(人々を)解脱させる。(7)方便に巧みなことの完成行によっては、(布施などの善を、種々の巧みな手段を用いて、すべて)大菩提のほうへ振り向ける(廻向)のであるから、布施などを不減なものとする。(8)願の完成行<sup>149</sup>によっては、(行なった善根に)相応した(好ましい)生をとるから、あらゆる生において仏陀の出現に出会うことができ、(思いのままに)常に布施などを行なう。(9)力の完成行によっては、(見道の)鋭い思考力と(修道の)修習力の二つによって、決定的に(すなわち、断絶することなく常に)布施などを行なう。(この二つの力によって)彼は、(悪や汚染などの)対治すべきものによって征服されるようなことがないからである。(10)知の完成行によっては、教えを文言通りにうけとるような無知が除かれているから、布施などに重点がおかれた(説法)によって、(みずからも)法の享受を楽しみ、(他の)人々をも成熟させるのである。

最高なる行を説きおわった。

(b) 思索による行

思索による行(作意正行)とはいかなるものか。

設定された通りに従って、大乘の法を菩薩は常に思索する。それは三種類の知恵による(思

素)である。

(五・七)

思索による行とは、布施その他に関して、大乘において経などの法が(仏陀の)設定された通りにあるとき、それを聞くこと、思惟すること、修習することから成り立つ(三種の)知恵をもって、くりかえし思索することである。(では、)そのように三種の知恵をもって思索することは、いかなる徳をもたらすのか。

それ(思索による行)によって、素質の成長があり、(教えへの)悟入があり、目的が成就される。

(五・八 a b)

聞くことによって成り立つ知恵(聞所成慧)によって思索するものにとつては、(善の)素質<sup>45</sup>(善根界)が成長させられる。思惟することによって成り立つ知恵(思所成慧)によつては、その聞いた意味に、心底から正しく悟入する。修習することから成り立つ知恵(修所成慧)によつては、目的の成就(すなわち真実をさとること)を得る。すなわち、(菩薩の)地に悟入して(さらに修習の知恵によつてその地を)清浄にするからである。

さらにまた、それ（思索による行）は、十種の法行と結びついていると知るべきである。

(五・八c d)

その思索による行はまた、十種の法行によってとりまかれていると知るべきである。十種の法行とはいかなるものか。

それは、書写すること、供養すること、与えること、聴聞すること、誦誦すること、受持すること、解説すること、諷誦ふうじゆすること、思惟すること、修習することである。(五・六)

すなわち、大乘について書写し、供養し、他の人々に与え、他の人々が読むのを聞き、みずからもまた読み、受持し、人々に文章やその意味を説明し、諷誦し、思惟し、修習することである。

この十種を内容とする（法）行は、実に無量の徳の集まりあるものである。(五・一〇a b)

64 (しかし) 經典のなかに何ゆえに、大乘における法行のみがきわめて大きな（福德の）結果を生むものといわれ、声聞乘においてはそうでないのか。それは二つの理由からである。すなわち、

すぐれているから、また不滅であるからである。

(五・一〇c)

「すぐれているから」とは、いかにしてか。また「不滅であるから」とは、いかにしてか。

(それはまた、)他の人々にとって恩恵あるものであり、また止むことがないからである。

(五・一〇d)

すぐれているとは、それが(自利のみの行ではなく)他の人々にとって恩恵あるものとしてあるからである。また、不滅であるとは、完全な涅槃にはいったのちにも止むことがなく、とだえることがないからと知るべきである。

思索による行を説きおわった。

(c) 法に従う行

法に従う行(隨法正行)とは何か。

散乱がなく、倒錯がなく展開したものが、法に従える（行）である

（五・二 a b）

という。法に従う行は、次の二種である。すなわち、散乱なきもの（無散乱転変）と、倒錯なく展開したもの（無顛倒転変）とである。

〔散乱なき行〕

そのなかで、散乱なきもの<sup>(16)</sup>というものは、六種の散乱がないからである。ここに六種の散乱とは、(1)本性としての散乱（自性散乱）、(2)外に向かっている散乱（外散乱）、(3)内に向かっている散乱（内散乱）、(4)相による散乱（相散乱）、(5)粗悪による散乱（麁重散乱）、(6)思素による散乱（作意散乱）である。それはまた、どのような特色あるものと知られるべきかといえは、それゆえにいう。

(1)（禅定から）立ち上がることに、(2)対象界へ流れ出ること、(3)（禅定に）味着したり、（心が）沈んだり高上りしたりすること、

（五・二 c d）

(4)（他人からの）尊信をかちとろうと意図すること、(5)思素において我意識のあること、(6)低級なものを（欲している）心とが散乱であると、知恵あるものは知るべきである

（五・二 d）

と。六種の散乱は、このような特色のあるものであって、菩薩はそれを全面的に知らねばならぬ。そのなかで、(1)立ち上がること(出定)とは、五つの識の総体(いわゆる五官をともなえる)をもって三昧の状態から出ることであって、すなわち本性としての散乱である。(2)(五識に次ぐ第六の意識をもって)対象界に向かって流れ出ることが、外へ向かったの散乱である。(3)三昧に味着したり、(心が)沈んだり高上りしたりするのは、(禅定の)内に向かったの散乱である。(4)(他人からの)尊信をかちとろうと意図すること(矯示)は、すなわち相による散乱である。(禅定の)修行が、そのような動機(相)からなされるからである。(5)我意識(我執)をともなつて思索することは、粗悪<sup>149</sup>による散乱である。粗悪の重圧によって、われありとの思いが起ころうらである。(6)低級なものを(欲している)心は、思索による散乱である。(低級な乗、すなわち)小乗にもとづく思索が行なわれ(大乘の思索から散乱す)るからである。

〔倒錯なく展開した行〕

そのばあい、倒錯のないこと(無顛倒転変)は、十種の事物に関して知られるべきである。すなわち、

(1)文字、(2)対象、(3)思索、(4)不動なること、(5)、(6)二つの相、(7)不清淨と清淨、(8)偶然的なもの、(9)おそれることなく、また、(10)傲慢でないこと(の十種において)である。

(五・三)

そのなかで、(1)文字に関して倒錯がないとは、

結合しているから、習慣になっているから、また結合していないから、習慣になっていないから、意味があることもあり、ないこともある。これが文字に関して倒錯のないことである。

(五・四)

(文章というものは)文字が結合されているとき、それをとだえることなく発音することによって、また「この名前はこうである」というように習慣づけられているから、意味のあるものとなる。それに反対なのが、意味のないものとなる。このように見るならば、それが文字に関して倒錯のないことと知るべきである。

(2)対象に関して倒錯がないこととは、どのようなであるか。



(客観と主観との)二者として(識が)顕現するのであるが、しかもそのように(対象が)実在するのではない。これが対象に関して倒錯のないことであって、有であることと無であることとをともに離れている。

(五・一五)

「二者として」、すなわちとられるもの(所取)ととるもの(能取)として、「(識が)顕現する」、すなわちそのすがたをもって起こる。(しかし)顕現しているように、そのように(外界が)実在するのではない。<sup>(47)</sup>対象に関して以上のように見るならば、それがこれ(対象)に関して倒錯のないことである。(倒錯がないとは)対象について、とられるものもとるものもないから、「有であることを離れており」、またその顕現は迷乱として(のみ)は存在するのであるから、「無であることも離れている」ことである。

(3) 思索に関して倒錯がないとは、

ことばによる思索は、その(主観と客観との分別にもとづく過去の)ことばによって習慣づけられており、(逆にまた、そのような思索が)その(未来のことばへの)根拠である。(これが)思索——すなわち(主観・客観の)両者があらわれてくる原因——に関して倒錯のないことである。

(五・一六)

とられるもの（客観）ととるもの（主観）とを（分別し語る）「ことばによって習慣づけられている」ところの「ことばによる思索」が、（同じく）そのとられるものととるものとを分別することに對する（新たなる）「根拠となる」<sup>149</sup>と、このように（見ること）が思索に関して倒錯のないことである。（ところで、それは）いかなる思索に関してなのかといえ、すなわちとられるものととるものとがあらわれてくる原因（としての思索）に関してなのである。実に、ことばによるこの思索は、ことばを語って生じた觀念が浸みこんで習慣性になっているから、とられるものととるものとを分別することへの根拠であると知るべきである。

（4）不動なることに関して倒錯がないとは、

幻術などにおけると同様に、対象物は非有であり同時に有であると、このようにいわれる。これが、動かないこと（不動）に関して倒錯のないことであって、存在へも非存在へも動き出ることがないからである。

（五・一七）

「対象物は非有であり同時に有である」という、このことは直前に（五・一五頌において）説かれたが、それが「幻術<sup>150</sup>などにおけると同様」であるといわれる。幻術（においてあらわれ見えている

もの)は、象などの存在としてあるのではないが、しかし単にないというだけではない。それが迷乱であるとかぎりにおいてはあるからである。それと同じく、対象(の外界)もまた、それがとられるものとするものとしてあらわれているように実在するのではない。しかしまた、単に実在しないというだけではない。それが迷乱であるとかぎりではあるのだからである。

〔幻術など〕といった)「など」の語によつては、陽炎かげろう、夢、水に映る月かげなどの比喩が(同様に適用されると)適宜知られるべきである。幻術などに喩えられる対象をこのように見るから、心が流れ出ないこと(不動散)を見る。そのことが不動に関して倒錯のないことである。それによつて、存在と非存在とに対して心が散らばるといふことがないからである。

(5)個別の相に関して倒錯がないとは、)

あらゆるものはただ概念のみ(唯名)ということがあり、それによつてすべての分別が起らないようにされる。(これが)個別の相(自相)に関して倒錯のないことである。

(五・一abc)

すなわち、この眼と色形、あるいはその他、心とその対象というにいたるまで(十二の知覚の場が説かれたが)、これはすべて概念のみであるというように知ること、それがあらゆる分別を

対治するものとして、個別の相に関して倒錯のないことである。いかなる個別の相に関してなのか。

勝義としての個別の相に関してである。

(五・一八d)

(それは勝義の場面においていわれる個別の相である。)それに反して、世俗的な場面では、これはただ概念のみである、というように考えられることはない(すなわちいろいろに個別の相を実在的なものとして物の上に設定する)からである。

(6)普遍的な相に関して倒錯がないとは)

存在の法は、法界を離れては存在しえないのであるから、それゆえに(その法界が)ものもの普遍的な相(共相)である。これが、それに関して倒錯がないことである。(五・二九)

実に、法が無実体である(法無我)ということを除いては、いかなる法もけっして存在することはない。それゆえに法界(すなわち、法性としての法無我ということ)が、あらゆる存在に對する普遍的な相(6)なのである。このように知ること、それが普遍的な相に関して倒錯のないことで

ある。

(7) 清浄でないとは清浄であることに關して倒錯がないとは)

倒錯した思索が断ぜられないと断ぜられているに従って、それ(法界)の清浄でないことと清浄であることがある。これが、このばあいにおける倒錯のないことである。

(五・二〇)

倒錯した思索(すなわち、アーヤヤ識の因となる分別)がまだ断ぜられていないことが、かの法界が清浄でないことであり、それが断ぜられたとき、清浄である。このように知ることが、順次に、清浄でないことと清浄であることに關して倒錯のないことである。

(8) 偶然的なものに關して倒錯のないとは)

法界はまた、本性として虚空のように清浄なものであるから、(清浄である、清浄でないという)二つのことは、偶然的なもの(客)にほかならない。これが、このばあいの倒錯のないことである。

(五・二一)

法界はまた、虚空と同じように本来清浄なものであるから、(先に)清浄でなく、のちに清浄となるというようなこの二つのことは、偶然的なもの(是客非主)にほかならない。このように知ること、それが偶然的なものに関して倒錯のないことである。

(9)おそれることもなく、(10)傲慢でもないことに関して倒錯がないとは、)

存在(法)と個我(有情)とは(もともと)非有なるものであるから、それらには汚染もなく、清浄もない。それゆえに、おそれることも高慢になることもない。これが、このばあいの倒錯のないことである。

(五・三)

実に個我には、また存在の法にも、汚染もなく、清浄もない。なんとすれば、個我は有ではなく、法も同様だからである。そして、何ものにも汚染もなく浄められることもないのであるから、それゆえ、汚染という面においても、何かが減損すると思つて、それによつておそれをいだくことがあるべきではない。あるいはまた、浄められるという面においても、何かがすぐれたものとして増大するといつて、それによつて傲慢になるべきでもない。このように(知る)このことが、おそれることもなく、傲慢でもないことに関しての倒錯のないことである。

〔十の金剛句〕

これら十の倒錯のないことは、順次に、（経に説かれていない）十の金剛句に結びつけて考えられるべきである。十の金剛句とは、(1)有であることと無であること、(2)転倒のないこと、(3)根拠であること、(4)幻術に喩えられること、(5)分別がないこと、(6)本性として輝き浄らかなこと、(7)汚染されることと浄められること、(8)虚空に喩えられること、(9)減じることのないこと、(10)すぐれたもの（に増大すること）のないことである。

（これら十の）金剛句の概要を述べるならば、〔第一〕自性という点、〔第二〕（菩薩の知の）対象（所縁）という点、〔第三〕分別がないこと（無分別）という点、〔第四〕難詰に対する答え（釈難）という点によって、まとめられよう。そのなかで、（第一の）自性という点によってとは、三つの自性、すなわち完全に成就された（円成実）と、妄想された（遍計所執）と、他による（依他起）と呼ばれたものとであって、順次、最初の(1)、(2)、(3)の三つの句と結びつけられるべきである。（第二の菩薩の知の）対象という点からというのは、同じくそれら（三つの自性が対象となるの）である。（第三の）分別がないことからというのは、一つにはそれが、すなわち、(5)無分別なる知が分別しないことであり、また一つにはそれを、すなわち、(6)本性として輝き浄らかなこと（本性清浄）を分別しないことである。これによって、知られるべきもの（すなわち

菩薩の知の対象)と知ること(すなわち菩薩の知)とのあり方が、順次、確立されたと理解すべきである。すなわち、(第一、第二に相当する)三種の自性と、(第三の)分別がないことによつて(確立されたの)である。

(第四の)難詰に対する答えという点からとは、それ以外の句(4)、(7)から(10)に關係する。そのばあい、次のような難詰がある。『妄想されたものと他によることとの特徴のあるこれらの存在が、もし実在しないとすれば、いかにしてそれらが認識されるのか。あるいはまた、もし実在するとすれば、それらの存在(法)が本性として輝き浄らかであるというのは、不合理である』と。それに対して、(4)幻術に喩えられることが答えである。あたかも幻術によつてつくり出されたものが、実在ではなく、しかも認識されるようなものである。

(別な難詰がある。『もしもろもろの存在が本性として輝き浄らかであるならば、いかにして、(7)先に汚染があり、のちに浄められる、ということがあるのか』と。それに対する答えは、汚染と清浄とは、(8)虚空に喩えられることによつて知るべきである。すなわち、あたかも虚空は本性として清浄でありながら、(煙や雲によつて)汚染され、また(それがなくなつて)浄められたといわれるようなものである。

(さらに別の難詰はいう。『もし仏陀の出現が無量であるとき、無量の衆生たちの煩惱が除かれるというのであれば、それがどうして輪廻が断絶することとならないのか。また、涅槃(の境地)



が増すこととはならないのか」と。それに対しては、(9)減じることもなく、(10)すぐれたもの(に増大すること)もないことが、答えである。衆生の本質(有情界)は無量であり、また浄められるという面(清浄品)も無量だからである。

(この十の金剛句の)概要を述べる第二のものは、(次の三つの中間偈ちゅうかんげによって示されるのである。)

(1)いずれかの場所(境)において、(3)いずれかの原因により、(2)なんらかの迷乱がある。また、(6)いずれかの場所において、(4)、(5)なんらかの迷乱なきことがある。そのような迷乱と迷乱なきこととの、(7)、(8)二つの果があり、また、(9)、(10)その二者の極限がある。(一)

(1)有なることと無なること、(2)転倒のないこと、(3)根拠であること、(4)幻術に喩えられること、(5)分別がないこと、(6)常に本性として輝き浄らかなこと、(二)

(7)汚染されることと浄められること、(8)虚空に喩えられること、(9)減じることもなく、(10)増大することもないことが、実に、十の金剛句である。(三)

法に従う行を説きおわった。

(d) 二つの極端論を離れるための行

二つの極端論を離れるための行(離二辺正行)とは何か。『宝積經』のなかに、「中」の行(すなわち中道)が説かれているのがそれである。それは、いかなる極端(論)を離れることによって(中道の行である)と知るべきか。

極端(論)とは、(1)別々であることと同一であること、また、(2)外教者と声聞との両者(にある極端論)、(3)個我について、(4)存在(法)について、無を有と誤認し、有を無と誤認する極端(論)が二種あること、  
(五・三三)

(5)対治されるものと対治するものとの極端論、(6)常住を考え断滅を考えることによる(極端論)であり、また、(7)とられるものとするものにおいて、(8)汚染と清浄とにおいて、(順次に)二種と三種(の極端論)がある。  
(五・三四)

さらに極端(論)は、(とくに)両様に分別することとしてあるのであり、これには(次の)七種があると考えられる。すなわち、(9)存在と非存在について、(10)しずめられるべきものとしずめるものについて、(11)恐怖の対象とその恐怖について、  
(五・三五)

(12)とられるものとするものについて、(13)正しいことと誤りについて、(14)作用のあることと

そうでないことについて、(5)生じないことと等しい時間(を要すること)とについて、かれ(極端論)があり、これが分別による二つの極端(論)である。(五・三六)

そのなかで、(1)自我が物質(色)などとは「別々である」というのは、(二つの)極端(辺)であり、「同一である」というのは(他の)極端である。それを離れるために、中道が(説かれた)ので)ある。すなわち、『宝積経』第五二節に)「(存在を)自我としては観察せず、……ない人間としては観察しないならば……」(という)。実に自我ありと見るときは、生命がそのまま身体である(すなわち同一である)とか、生命と身体とは異なる(すなわち別々である)というよう(な(二つの極端な)論があるのである。

(2)物質は常住であるというのは「外教者」の極端論であり、無常であるというのは「声聞」の極端論である。それを離れるために、中道がある。すなわち、物質(などの五蘊や)その他について、常住であると観察するのでもなく、無常であると観察するのでもないことである(『宝積経』第五三から五六節)。

(3)自我があるとなすのは、「無なる個我を有と誤認する」極端論であり、無我となすのは、概念的に設定されているもの(としての自我)であるにもかかわらず、それを無なりと否定するのであるから、「有を無と誤認する」極端論である。それらを離れるために、中道、すなわち自我

あり、自我なしとする両者の「中」を見る無分別智がある（『宝積経』第五七節）。

(4)心は真実にあるものというのは、「存在（法）」について、無を有と誤認する「極端論」であり、真実にあるのではないというのは、「有を無と誤認する」極端論である。それらを離れるために、中道がある。すなわち（『宝積経』第五八節に）「心もなく、思惟もなく、思考もなく、識知もないところ……」という。

(5)不善などの存在（法）が汚れているというのは、「対治されるもの」についての極端論であり、善などが浄らかであるというのは、「対治するもの」に関する極端論である。それを離れるために、中道がある。すなわち（『宝積経』第五九節に）「これら二つの極端論を、容認せず、語らず、弁じたてないならば……」という。

(6)かの個我と法との両者について、あるというのは、「常住」の極端論であり、ないというのは、「断滅」の極端論である。それらを離れるために、中道、すなわちこれら二つの極端論のあいだの「中」（の知）がある（『宝積経』第六〇節）。

(7)迷い（無明）は、「とられるもの」でもあり、「とるもの」でもあるというのが極端論であり、その対治であるさととり（明）や、生成のはたらき（行）と（その対治の）つくられることのないもの（無為）も同様に「とられるもの」である、「とるもの」とするものも極端論である。その他、老死にいたるまでを「とられるもの」であり、「とるもの」であるというのが極端論であ

り、その滅、すなわちある道（の修行）によってそれが滅せられることを「とられるもの」、  
71あるいは「とるもの」であるとするのが極端論である。このようにして、（汚染の）黒の面と  
（清浄の）白の面との区別によって、「とられるもの」「とるもの」という極端論は「二種」とな  
る。それらを離れるために、中道がある。すなわち『宝積経』第六一から六二節に、「さとりと  
迷いとは二つではなく……」と詳しく説かれている。さとりと迷いやその他のものに、「とられ  
ること」「もとること」もないからである。

(8) 「汚染」は「三種」である。煩惱の汚染と、行為（業）の汚染と、生の汚染とである。その  
なかで、煩惱の汚染は三種に分たれ、（五つの）謬想と、貪り・怒り・愚かさという（汚染への）  
原因と、再び生まれたいとの願いとである。それらを対治するものは、（順次に、謬想を否定す  
る）空性の知（空智）と、（汚染の因果を否定する）因相がないとの知（無相智）と、（存在への愛  
着を離れた）願うべきものがないとの知（無願智）である。行為の汚染とは、善や不善の行為に  
よって（輪廻再生を）つくり出すことである。それを対治するものは、（それによって輪廻する  
行為が）つくり出されることのない知（無作智）である。生の汚染は（また三種で）、再生におい  
て生まれること、生まれてから心や心作用が刹那ごとに起こること、および再生がつづいて起  
ることである。それらを対治するものは、ものには生まれることがないと知る知（無生智）と、  
ものは起こることがないとする知（無起智）と、ものには自体がないとする知（無自性智）とであ

る。以上の三種の汚染が除かれたとき、「清浄」となる。

さてそこで、空性の知など（右の七つの知）が、その知の対象である空性などの存在（法）、ないし（自体がないというまでの七つの対象）を、それぞれに応じて、これら三種の汚染としては空である、（ないし自体がない）というようにあらしめるのではない。（それらは）もともと本性として空性である、（ないし自体がない）のである。それは、法界は本性として汚染なきものだからである。それゆえに、もしも法界が汚染されるとか、あるいは清浄にされるとかと分別するならば、それが極端論なのである。本性として汚染なきものには、汚染も清浄もありえないからである。このような極端論を離れるために、中道がある。すなわち（『宝積経』第六三節に）  
「空性というものが、もろもろの存在を空にするのではない。そうではなくて、存在そのものが（本来）空なのである」など、このように述べられている。

また別に、分別による二つの極端論が「七種」ある。すなわち、(9)「存在」すると分別するのが極端論であり、「非存在」であるとするのも（同様）である。個我は存在し、空性はそれを滅するためである、（したがって、個我は実在する）と分別したり、あるいはまた、（個我が実在しないのであるならば、その）無我ということもまたありえない、と分別したりするからである。それゆえ、これらの分別による二つの極端論を離れるために、この中道がある。すなわち（『宝積経』第六四節に）  
「実に個我を否定するために空性があるのではない。そうではなくて、空性

そのものが空であり、過去の極限も空性であり、未来の極限も空性である……”などと、このように詳しく説かれている。

(10) 「しずめられるべきもの」を分別することも極端論であり、「しずめるもの」を分別することもまた極端論である。それは、断ぜられるべきもの（すなわち煩惱）を分別し、断ずるもの（すなわち空性）を分別し、（その煩惱も修行者の空性もともに空なりと聞いて）空性に対して恐怖をいだくからである。この分別による二つの極端論を離れるために、『宝積経』第六六節には）虚空の比喩<sup>(10)</sup>が説かれている。

(11) 「恐怖の対象」を分別するのも極端論であり、その恐怖の対象に由来する「恐怖」について（分別するのも極端論）である。（このように分別するのは）苦はおそれおののかれるものであるが、そのことよって妄想された（にすぎない）物質などを、（その苦の原因として実在するかのごとくに思って）恐怖するからである。この分別による二つの極端論を離れるために、『宝積経』第六七節には）画家の比喩<sup>(11)</sup>がある。前の（虚空の）比喩は（空性をおそれる）声聞たちに關係するが、この（画家の比喩）は（妄想に悩む）菩薩たちに關係する。

(12) 「とられるもの」（客観・外界）を分別するのも、「とるもの」（主観・識知）を分別するのも、ともに極端論である。この分別による二つの極端論を離れるために、『宝積経』第六八節には）幻術師の比喩<sup>(12)</sup>がある。そのばあい、唯識という知によって、（外界の）対象は存在しないと

いう知が起こされ、その対象がないという知が、(かえって) かの唯識という知そのものを止滅させる。対象がないときは(それを見る) 識知もありえないからである。——というこのことが、(この幻術師の比喩において) 喩えられる内容である。

(13) 「正しい」ことと分別するのも、「誤り」であると分別するのも、ともに極端論である。(洞察知をもたらしすべき) 真実在の観察を、正しい(すなわち無漏である) とか、あるいは誤りである(すなわち有漏である) とかと分別しているばあいには、である。この二つの極端論を離れるために、(『宝積経』第六九節には) 二本の木と火の比喩がある。すなわち、あたかも火の性質がまったくない二本の木(をこすり合わせること) によって、やがて火が生じ、生じるとその同じ二本の木を焼き尽くすのである。それと同様に、真実在をありのままに観察するとき、そこに正しさという性質がなくても、そこから正しさの性質のある聖者の知恵の根が生ずるのであり、生じおわってその同じ真実在の観察を除滅する。——というこのことが、このばあいの喩えられる内容である。また、真実在の観察は、正しさという性質がないといっても、それが(単に) 誤った性質のものというのではない。(真実在の観察とは) 正しさに随順しようとするものだからである。

(14) 「作用があること」を分別するのも、「作用がないこと」を分別するのも、ともに極端論である。すなわち、知は(無知を除こうという) 意志が先にあってはたらく(すなわち作用する)



といったり、あるいはそのような能力はないと分別したりするばあいに、である。この分別による二つの極端論を離れるために、『宝積経』第七〇節には、<sup>(10)</sup> 灯火の比喻がある。

(15) 「生じないこと」を分別するのも、「等しい時間（を要する）」と分別するのも、ともに極端論である。もし（汚染への）対治は（いままでと同じように、今後も）起こらないと分別したり、あるいは汚染は長い時間あったので、（その対治もそれに等しいだけの時間を要するであろう）と分別するならば、である。この分別による二つの極端論を離れるために、『宝積経』第七一節に）第二の灯火の比喻<sup>(16)</sup>がある。

二つの極端論を離れるための行を説きおわった。

(e) 特殊的な行と特殊でない行

特殊的な行（差別正行）と特殊でない行（無差別正行）とは、どのようなことか。

(菩薩の) 十地において、特殊的な(行)と特殊でない(行)とがあると知るべきである。

(五・二七 a b)

ある地において（特定の）ある完成行がより主要なものとして行なわれているとき、その完成

行がそこ（の地）において、特殊的な（行）である。すべて（の完成行）にわたって、すべて（の地）において等しくともに修められる、というのが、特殊でない（行）である。<sup>(16)</sup>  
以上、行の無上なることを説きおわった。

### 三 学問の対象が無上なること

対象が無上（所縁無上）であるとは、どのようなことか。<sup>(16)</sup>

- 74
- (大乘における学問の対象は、) (1) 確立されたもの、(2) (法) 界、(3) 成立せしめられるもの、(4) 成立せしめるもの、(5) 受持すること、<sup>(五・三七c, d)</sup>
- (6) 理解し受持すること、(7) 個々に受持すること、(8) 通曉すること、(9) 増長させること、(10) 理解が深められること、(11) 平静平等に流れるごとくにあること、(12) 高度にすぐれた対象（の十  
二項目）であるといわれる。<sup>(五・三六)</sup>

(大乘の菩薩の学習における) 対象は、以上の十二種である。すなわち、(1) 設定され確立されている教えが対象（安立法施設所縁）であり、(2) 法界が対象（法界所縁）である。また、(3) 成立せし

められるものとしての対象（所立所縁）であり、(4) 成立せしめるものとしての対象（能立所縁）である。(5)（聞くことよって）受持することが対象（任持所縁）であり、(6)（思索によつて）理解し受持することが対象（印持所縁）であり、(7) 個々に受持することが対象（内持所縁）であり、(8) 通曉することが対象（通達所縁）であり、(9) それを増長させることが対象（増長所縁）であり、(10) 理解が深められることが対象（分証所縁）であり、(11) 平静平等に流れるごとくにあることが対象（等運所縁）であり、(12) 高度にすぐれたものが対象（最勝所縁）である。

これら（十二種の対象）のなかで、(1) 第一のものは、完成行（到彼岸）やその他（三十七のさとりへの適切な手段、四つの真理など）が教えとして確立されたもの（として対象となること）である。(2) 第二（の法界）は、真如（であつて、学の対象として最高）である。(3) 第三と、(4) 第四は、順次に右の二つのことで、(2) の法界に通曉することによつて、(1) の完成行その他の教えを理解することになるから、(1) を成立せしめられる対象、(2) を成立せしめる対象というのである。(5) 第五のものは、聞いたことが知恵となる（聞所成慧）ばあいの対象である。(6) 第六は、思惟することが知恵である（思所成慧）ばあいの対象であつて、（聞いた教えを思惟することによつて）決定的に理解し受持するようになるからである。(7) 第七は、（くりかえし）修習することからなる知恵（修所成慧）のばあいであつて、（その対象を）個々に内に受持するようになるからである。(8) 第八は、（法界の普遍性にはじめて通曉する）<sup>(10)</sup> 初地における、すなわち見道における

(対象、すなわち普遍性)である。(9)第九は、修道における(対象、すなわち初地における右の通曉の内容が、修道によってさらに増長せしめられるばあいの対象)であって、それは(第二地から)第七地にいたるまでである。(10)第十は、同じくそこ(第七地)における、世間的な、また世間を超えた道の(対象)である。それは(経には多数の法が説かれるが、ここではその種別あるものを一味無差別のものにとさとするから)種別性の点で法の理解が深められることによる(対象)である。(11)第十一(の平静平等に流れるごとくにあること)は、第八地における(学の対象)である。(12)第十二(の高度にすぐれたもの)は、第九地などの三地における(対象)である。(これら十二種の対象のなかで)最初の(1)、(2)の二つが(基本的な無上なる対象であり、それ以下のものは)それぞれの段階に応じて、それぞれの対象としての名が与えられたのである。対象について説きおわった。

#### 四 果の集成が無上であること

果の集成<sup>(17)</sup>(の無上なること)(修証無上)とは何か。

- (1) 欠けていないこと、
- (2) 毀<sup>こぼ</sup>ち謗<sup>そと</sup>ることのないこと、
- (3) 散乱することのないこと、
- (4) 十分に満

たすこと、(5)起こすこと、(6)堅固であること、(7)機に応じたはたらきのあること、(8)（どこにも）とどまることのないこと、(9)障害のないこと、そして、(10)それらが止むことがないこと、これが果の集成である

（五・二九）

75  
といつて、（菩薩の無上乘における）果の集成は、これらの十種である。そのなかで、(1)縁が欠けていないことは、（仏陀の）家系に属するという果の集成があることである。(2)大乗を毀ち謗ることがないことは、信への志向という果の集成があることである。(3)劣った乗り物（小乗）に（心が惹かれ）散乱することがないのは、発心という果の集成があることである。(4)完成行を十分に満たすことは、修行（が長期にわたって行なわれる）という果の集成があることである。(5)聖なる道が起こされるとは、決定的な位にはいる（入離生）<sup>(10)</sup>という果の集成があることである。(6)善根が堅固であることは、（修道の善を）長時にわたって積み重ねることによって、衆生を成熟させるという果の集成があることである。(7)心が機に応じてはたらきうる（心調柔）とは、（心が相にとらわれず、特別の努力もなくして仏国土を現出するという、その）国土が清浄であるという果の集成があることである。(8)輪廻にも涅槃にもとどまらないことは、もはや退転することのない位（不退地）にあって、（仏陀になるとの）予言が与えられるという果の集成があることである。（その位にあっては、心が機に応じてはたらくゆえに）輪廻からも不退転で

あり、涅槃からも不退転だからである。(9)障害のないこととは、(三身として考えられる) 仏陀の位(仏地)という果の集成があることである。(10)その(仏陀のはたらきに)止むことがないとは、(人間として生まれるなどの仏陀の変化身をもって)さとりを人々に示すこと(示現菩提)(が間断なく行なわれる)という果の集成があることである。

〔この論の名〕

以上のようにして、この

論は、“中正を弁別するもの”である。<sup>(註)</sup>

(五・三〇a)

それは、中道を明らかにするものだからである。またこれは、中正と両極端との両者をともに明らかにするのであるから、あるいは最初とか最後とか(の極端)を離れた(真如としての)中正を(明らかにするの)であるから、“中正と極端との弁別”でもある。

それはまさに深く秘められた意味を有し、堅実の意味を有するものである。

(五・三〇b)

(この論は) 順次に、(無分別智の対象であって) 論理的な(知の) 対象とはならないから「深く秘められた意味」を有するもの) であり、また異論者によって破壊されることがないから「堅実の意味」のあるもの) である。

また、大義あるものであり、

(五・三〇c)

自己と他人と(の利益) を目標としているからである。

あらゆる利益をもたらすものであり、

(五・三〇c)

三乗のすべて(の教え) を目標とするからである。

利益に反するものすべてを除滅するものである。

(五・三〇d)

76 すなわち、煩惱という障害と知に対する障害との断滅をもたらすものだからである。

〔無上乘の要約〕

無上なることの要約は、略していえば三種の無上なることがある。すなわち、行と、行を支えるもの（すなわち行の対象）と、行の結果（すなわち果の集成）とである。その行はどのようなものかといえ、最高なる（行）である（五・二〇五・六。何によって（行するか）といえ、

設定された通りに従って、大乘の法を菩薩は常に思索する

など（五・七〇五・一〇）と、このようにいう。また、その様態はといえ、すなわち、心の静止（奢摩他）の修習によって散乱なき展開（五・二〇〇d〜五・二〇三）があり、観察（毘鉢舍那）の修習によって倒錯のない展開（五・二〇三〜五・二〇三）がある、という、このような種類による。その目標はといえ、中道によって分離するため（五・二〇三〜五・二〇六）である。その場所はといえ、十地において、特殊のと特殊的でない（完成行）とがある（五・二〇七a b）のである。

倒錯のないことを要約すれば、(1)文字に関して倒錯がなく、それによって、心の静止（止）の相（すなわち、文字を離れた寂静の相）に通暁する。(2)対象に関して倒錯がないことによっては、観察（観）における相（すなわち、存在は主観・客観を超えたものであること）に通暁する。(3)思索に関して無倒錯なるによっては、倒錯の原因（である主観・客観への執着の種子）を取り除く。



(4)不動なることに關して無倒錯なるによつては、(幻術などのように、無なるにもかかわらず実在なるかのごとくにあらわれている)その相を、十分によく理解し把握する。(5)個別の相に關して無倒錯なるによつては、その(個別の相を分別することへの)対治として、無分別の道を修習する。(6)普遍的な相に關して無倒錯なるによつては、(法界が)清淨を本性としてゐるものなることに通曉する。(7)不清淨と清淨とを思索することに關して無倒錯なるによつては、かの(倒錯した思索という)障害が、すでに断ぜられてゐるか断ぜられてゐないかによつて、(法界が清淨であるか清淨でないかということがあると)知る。(8)(その法界についての)偶然的なものに關して無倒錯なるによつては、汚染と清淨と(の虚空のごときあり方)を如実に知る。(9)、(10)おそれることなく、また傲慢でもないことに關して無倒錯なるによつては、障害なきものとなつて出離する。

「無上なることの章」第五(終わる)。

『中正と兩極端との弁別』は終わった。

この注解をつくつて、なんらかの功德があるとすれば、それは多くの人々の福德を増し、知

恵を増すものであれかし。

また、それによって、人々が遠からずして、大きな盛栄と三種のさとりとを獲得せんことを。<sup>(173)</sup>  
と、然いう。

『中正と両極端との弁別』という詩頌に対する注釈を終わる。アーチャーリヤなる尊者ヴァ  
スバンドウの作。

(1) われわれの生死流転する世界は、欲界、色界、無色界の「三種の領域」(三界)からなる。欲界は姪・食の二欲ある生き物の世界。色界は二欲を離れた人々の住処で、絶妙の物質からなる世界。無色界は精神のみの存在する世界で、人々はみなすぐれたヨーガにはいつている。これは神話的な分類ではあるが、禪定すなわち人々の精神の段階をあらわす。

(2) 『十地経』、『華嚴経』十地品をさす。本全集第八卷『十地経』一七六ページ参照。

(3) 「勝者の子息」(仏子、勝者子)は、仏陀の弟子の呼称。

(4) 「心」citta、「意」manas、「認識」vijñānaは、同一の心をその状態、機能に従って、異なって名づけたもの。「心」と「心作用」(心所)は、同一の感覚器官を媒介として起り、同一の対象、表象、時、本質をもつ。この一致の関係を「連合」(相応)という。したがって、「連合している心」とは、心および心作用の意味となる。心の同義異語のうち、本論では viñāpū (表象、認識) という術語が最も重要な役割をはたす。外界の存在(対境)を否定する観念論である唯識哲学においては、すべての対象はわれわれの意識内容としての観念、表象にすぎない。けれども、この「表象」にはそれと対応する外界の対象(対境、外境)は存在しないということを著者が論じているときには、この表象という語は「認識」と訳したほうがわかりよい。この議論は、認識の対象は外界の存在ではなくて表象である、という意味だからである。本訳においては、viñāpū という語に対しては、文脈に従って、「表象」と「認識」

のいずれかを用いている。

(5) 「眼病者」は、「實在しない網のような毛」などを幻覚する。これは非實在物の比喻。「網のような毛」のかわりに「毛髮や月」と読むテキストもある。このばあいの月とは、幻覚されている、二重の、實在しない月の意味。

(6) ガンダルヴァ（健闥婆）は、天の楽師のこと。「ガンダルヴァの都城」とは、想像されただけの虚妄なものとの喩え。

(7) サンスクリット文写本には最初の一葉（本文のはじめからこの個所まで）は欠けていて、レヴィはその部分をT本、漢訳からサンスクリットに還元した。とくに、「これら（の表象）が……實在しないものと同じであるならば」の個所はT本に従って読む。

(8) ここは、サンスクリット本では「蜂」で、漢訳諸本、T本は「村」である。

(9) ヴァイバーシカ（説一切有部）の学者たちは、地獄の守衛などを實在する生類と考えている。他方、著者は、地獄やその守衛や住人も、外界の實在としてでなく、夢のような、心の表象として考えている。

(10) この答論は、著者がかりに説一切有部の立場に立つて説明したもので、唯識派の立場からの答論ではない。

(11) 経量部は、説一切有部のように、人間の合理的な知識の対象はすべて外界に存在するとする徹底した實在論者ではなく、一種の表象主義の立場をとっているが、しかし、外界の實在を否定するにはいたっていない。いわば「批判的實在論」を説くもので、その立場は説一切有部と唯識派の中間に位する。

(12) 十二部門（十二処）とは、色・声・香・味・触・法の六対象と、眼・耳・鼻・舌・身・意の六認識器官とによって存在を説明する一種の範疇。これに眼識から意識にいたる六識を加えた範疇は、十八界と呼ばれる。以下の議論は、十二処の範疇、すなわち認識を、対象（客観）と認識器官（主観）に二分する方法によって展開される。ただし、眼・耳・鼻・舌・身という感覚器官は、物質としての器官（扶塵根）よりも、むしろ感覚機能（勝義根）をさす。

(13) 「化生の有情」とは、母胎、卵、水などのよりどころをもたずに忽然と生じる生類。地獄の住人、中有(人の死後、次の生存を得るまでの中間をつなぐ生存)、天神などをいう。世尊が「化生の有情」の存在を説いたのは、自我の存在を否定し、因果応報、輪廻をも否定する快樂主義者に、心の流れは一瞬一瞬に生滅しながらも未来にまで続くことを教えるためであった、というのが著者の意味するところである。ただしこのばあい、仏教のいう「刹那滅の心の流れ」は、同一性をもった永遠の実在である「我」(アートルマン)とはまったく異なった概念である。

(14) 表象の種子は、心に浸みこんだ印象で、これは刻々に変化しながら流続し、やがて次の瞬間にその表象を生じうる能力を得るまでに成熟する。

(15) これは「すべてが空であるから、認識そのものも空であるはずだ」という反論である。

(16) ヴアイシェーシカ(勝論)学派は次のように主張する。たとえば、茶碗は原子の集合からなるが、しかも単なる集合とは別に、茶碗という「単一な全体性」*avayavihi*をももっている。この全体性は多くの原子からつくられながら、しかも、それらとは別な実体である。しかし、仏教者は、手は五本の指として見られるだけで、第六番目に実体として手というものがあるわけではないとして、全体性の理論を否認する。第(2)説、第(3)説については、同じ唯識派のディグナーガ(陳那)の理論を補うとよくわかる。彼によれば、認識の対象とは、その認識を生起させる原因であり、かつその認識の表象と同じ形象をもつ、という二条件を満たすものでなければならぬ。ここの第(2)説は説一切有部の見解で、多数の原子が相互に接触することなく、間隙をもつてゆるく集合したものが認識の対象であるというものである。単一な原子は実在するから認識の原因であることはできても、認識の表象と同じ形象をもつてはいない。単一な原子は知覚されはしないからである。だから、前記の二条件を満たさない。第(3)説は第(三c d)類の下でカシュミールのヴァイバーシカ(説一切有部)の説とされているが、経量部にも適用できる。多数の原子が間隙なく結合して、そこに単一の原子には見られなかった一つの大きな形象をあらわすという経量部を含みうる。これは、ディ

グナーガの第二の条件は満たすが、結合したものである形象は、原子のように実在するものではないから、第一の条件を満たしていない。たとえば、月が二重に見えたり、樹木の集合が林という一つの形態に見えたとしても、その二重の月や林という形象は、一つの月、一本一本の樹木のように実在しているわけではないからである。このように、諸説を批判する唯識派は、前述の二条件を満たすものは一刹那前の意識自体のほかにないことを主張しようとする。

(17) 原子は、物質を分析しつづけた極限の、これ以上分割できない最小の実体を意味する。だから、原子になお部分があるということは自己矛盾にほかならない。

(18) この一文は、サンスクリット本を、T本、漢訳で訂正して読んだ。

(19) ヴィニータデーヴァに従えば、この個所は、「彼らに次のように質問しよう。(この)諸原子の集結体はそれら諸原子と別なものであるのか、ないのか、と。もし別なものでないというならば……」と解しうる。しかし、そのさいにはサンスクリット本を訂正せねばならない。

(20) 「何が結合するところのか」は、底本では「何にとつてそれがあるか」とあり、注釈においては、「(その)結合(があるか)と読まれる」と解釈している。翻訳操作のうえで、注釈の意味を詩頌中に折りこんで訳した。

(21) ヴィニータデーヴァに従えば、「そうではない」というのは、経量部の答えである。

(22) ここは、底本では「色形などである性質」とあるが、T本、ヴィニータデーヴァ注などによると「色形などの性質」と読むべきである。

(23) 「(二つ以上に)なつて」の一句は、T本に欠けている。T本のほうが自然に読める。

(24) 「一つの場所に」はT本に従う。ただし、サンスクリット本のように「多くの場所に」と読んでも、必ずしも不適當とは言えない。

(25) 二つの矛盾した属性(ここでは動物の存在とその無存在)をもつものは、単一なものではないという理論は、七

世紀以降の仏教論理学で「全体性」という単一な実体を否定するために大いに発展させられる。

- (26) すべてのものは生じたその瞬間に滅するものの流れである、という仏教の刹那論においては、第一の瞬間にある対象は、同じ瞬間に属する視覚ではなくて、第二刹那の視覚によって認識される。その視覚を確認する意識（これは表象を伴った記憶を本質とする）は、さらに一瞬間おくれた第三の瞬間に属する。だから、「私はこれを知覚している」という意識が生じている第三の瞬間には、当の対象も視覚もすでに過ぎ去ってしまっている。そのときにも、対象はもとより流れとして存在するが、第三の瞬間の対象は、第一の瞬間の対象、すなわち知覚された対象とは別個の存在である。この理論は経量部のものであるが、外界の対象は実在しないという点を認めれば唯識派にも妥当する。
- (27) 対象は直接に知覚されるのではなく、記憶の存在を根拠としてその存在が推理されるのだ、というのも経量部の見解である。

(28) 超世間的知識そのものは、概念的構想を離れている。対象の非存在を確認する知識は、超世間的知識と結びつきながらも、反省と思惟を交えている点で世間的である。

(29) ここで著者は、すべてのものは表象だと主張しながらも、なお他人の心の存在を認めている。他人も外界にほかならないから、この第(28a b)頌における著者の立場は、唯識派の最高の真実（それは第三頌で明らかにされる）ではなく、世間的な真実を語るものである。唯識派は世間的な立場では、他人の心の存在を認めるが、究極的には主観・客観の分岐を断った仏陀にとっては、他人の心も、自分の心も客観として存在することはないという。

(30) サラナ王はアヴァンティ王に辱しめられ、復讐の戦を起こそうとする。サラナ王の師マハー・カーティヤヤーナは、王にみずからが戦で大敗する夢を見させ、復讐の意図を捨てさせ、王国をはじめすべてのものの空しいことをさとらせる（窺基『唯識二十論述記』（大正大藏經）第四十三卷一〇〇三c一〇〇四a参照）。

(31) シャクラ（帝釈天）は森に住む仙人たちに対していんぎんにふるまい、仙人たちに尊敬された。阿修羅王ヴェー

マチトラ（パリー語、ヴェーパチッテイ）はそれを見て自分も神の姿をして森に行つたが、横暴にふるまつたために仙人たちの怒りを買つた。仙人たちはヴェーマチトラを大いに苦しめた。シルヴァン・レヴィは『別訳雜阿含經』にあるこの物語と、パリー相應部經典『サガータヴァツガ』（有偈篇）にある同じ話とを比較研究している（Notes Indiennes, Journal Asiatique CCVI, Janvier-Mars 1925）。また、上掲の『唯識二十論述記』一〇〇四a 参照。

(32) パリー中部經典五六『ウパーリ・スッタタ』にある物語。ニガンタ・ナータブッタ（ジャイナ教祖）は、心や口による悪行よりも身体による悪行を最も重いと教えていた。その信者であつたウパーリ居士は仏陀に会つて討論し、説得され、心による行為が身体や口によるものよりも重い、という仏陀の教えに心服し、仏教に帰依した。「ダンダカ」はもと王名。美しい妻のいる仙人が山に住んでいたが、ダンダカ王は、仙人は欲望を離れている、と思つて、仙人の妻を誘つてたわむれた。怒つた仙人は念力によつて石の雨を降らせ、王と人民をすべて殺したので、国土は林に化した。「マータンガ」も「カリンガ」もともに仙人の名であつた。二人の仙人も国王に辱しめられて怒り、その念力によつて石の雨を降らせ、それぞれの国土は林に化した（シルヴァン・レヴィ前掲論文、上掲の『唯識二十論述記』一〇〇五など参照）。

(33) アーチャーリヤは学者の学位。師、教授の意味でもある。

（梶山雄一）



(1) 最初に列挙されている三説が、本論『三十の詩頌よりなる唯現象識論』に対する総序であることに留意されたい。『三十の詩頌よりなる唯現象識論』とは、一見したところ、いかにも煩瑣な人間存在論にすぎないかのごとくであるが、究極的にはこの第一説に序説として説かれ、第(三〇)頌に結論されるように、人間存在には自我がないことをさとって、あらゆる煩惱から解脱した自由な存在を体得する、さらには諸存在には自体がないことをもさとして、諸仏・諸菩薩・衆生に平等にゆきわたる真理を現成させ、仏の存在を体得するための実践論であるのである。一言にしていえば、われわれ人間がいかにして解脱して自由になるか、仏になるかを説く実践の書であるのである。ところで、瑜伽行唯識学派の思想家たちが、原始仏教以来の瑜伽行を實踐しつつ、『般若経』『十地経』などの菩薩行をもとりいれて、仏になるための菩薩道の実践体系を体系化していったときに、いわばその要になったのが、この「あらゆる存在は唯現象識であるにすぎない」という真理を体得することであった。すなわち、原始仏教以来の瑜伽行においては、衆生の存在がさまざまに条件づけられて生成し流転する存在——「縁起」する存在——であることをリアルに自覚しては、無常・苦の自覚のきわみにおいて転換して解脱の自由を体得していたのであるが、いまや『十地経』がいうように、この「縁起」する存在とは、ただただ生成し流転していく「心」移ろいゆく「識」であるにすぎない、あるいは『般若経』にいうところの「構想」であるにすぎない。しかもこのように衆生の存在が「唯心」「唯識」「唯構想」であるにすぎないことをリアルに自覚することによって、無常・苦の自覚が根底的に移ろう「識」にきまるところ

から転換して、諸仏・諸菩薩・衆生に平等にゆきわたる「空」なる真理を現成させ、菩薩行ないし仏行を体得していくのである。ここにおいて、唯心、唯識、唯構想——唯現象識であるにすぎない——という真理は、いわば二即一なる真理であるといわねばならない。(1)衆生の世界内存在は、地獄・餓鬼・畜生であるにせよ、人間・神々であるにせよ、唯現象識であるにすぎない。これらの迷いの存在は、すべて移ろいゆく「心」「識」「構想」に還元され、これに根拠づけられる。このように迷いの存在のすべてを「意識の流れ」に還元することは、フッサールなどの現象学に通ずるでもあろうか。しかし他方、(2)衆生の世界内存在のみならず、諸菩薩や諸仏の存在も、唯現象識であるにすぎず、唯心である。かくして諸仏・諸菩薩・衆生に平等にゆきわたるところの、まさしく唯心であつていかなる自体もなく空であるという真理が、諸仏・諸菩薩のもとに現成してくることによつて、彼らの心は、客体をとらえる主体としての心ではなくなつて、本源の心そのものになる。それはいかなる構想もなくなつた知であり、不可思議にして美妙、不動にして安樂、迷いの力のなくなつた根源界であり、諸仏・諸菩薩・衆生のあいだの不可思議なはたらき合いにもとづく新たなさとの諸存在の根拠として現成していく。おそらく、諸仏・諸菩薩・衆生に平等にゆきわたる空なる真理が、彼ら諸仏・諸菩薩の実存にリアルに現成してくるからこそ、彼らの心が、かくも限りなく豊かであるのである。ここには、いわゆる後期のハイデガーが問いつづけた「有の真理の人間の本質へのつながり」“*der Bezug des Seins zum Menschenwesen*” というような問題もあるのではないか。このように「唯現象識であるにすぎない」という真理は、一方において、(1)衆生の移ろいゆく苦なる存在の深奥の根拠、「時」そのものでもあり、他方において、(2)諸仏・諸菩薩・衆生に平等にゆきわたつていて、諸仏を諸仏たらしめ、諸菩薩を諸菩薩たらしめる究極の真理、「有」そのものでもあつて、しかも前者は後者に帰属し、後者は前者を活動の場とし、一つにつながりあつてゐる。本論は、この二即一なる真理をこそ論じていくのであるが、その構成は次のごとくである。第(一)頌ないし第(二)頌は、(1)の意味での「唯現象識のみであるにすぎない」——唯識のみがある——という真理を論じ、第(三)頌ない

し第(三c)頌は、(2)の意味での「唯現象識であるにすぎない」——いかなる自体もなく空である——という真理を論じ、第(三d)頌ないし第(三e)頌は、瑜伽行者の菩薩道の実践において、「唯現象識であるにすぎない」という真理が、どのようにして(1)から(2)へと転換していくかを論ずる。

(2) およそ世間的にも学問的にも存在するところの諸存在すべてが、どうして言語表現にもとづく仮構存在であるかということは、それはいうまでもなく、諸存在すべてを仮構化し、幻化し、無化してしまうような、より根源の事実としての「変化しつづ生成する識」が実在するからである。いまや諸存在は、「変化しつづ生成する識」において、うたかたのように現象しては消えていくにすぎない。しからば、その「変化しつづ生成する識」はどのような根本構造をもつか、そこにおいて諸存在はどのように根拠づけられるかということが、以下に論じられるのである。

(3) 原始仏教以来、無常で苦なる迷いの存在において、最も根底的に移ろうのが「識」であった。この世に死すると、いまこの身体から「識と体温と生命」が去っていくことであり、禪定が深まりゆくにつれ、物質的なものが消滅し、心理的諸存在も消滅して、最後に消滅するのが「識」であった。さらには無数の過去の経験を蓄積しつづ、しかもそれらに条件づけられて、そのときそのときに生成していくのが「識」であった。他方、阿毘達磨あびだま仏教において、倫理的に善性・悪性・無性なる行為を積み重ねるとき、それらがどのように果報を生ずるかということが問題になってきたときに、それらの行為(もしくはそれらの残した影響力)が「存続し変化しつづ生成する」*santānāparināma*と考えられたのであった。したがって、「変化しつづ生成する識」という術語は、無数の過去の経験、とくに倫理的に善性・悪性・無性の行為を蓄積しつづ、しかもそれらに条件づけられて生成していく識というような基本的意味をもつであろう。とくに『唯識二十論』第(六)、(七)頌(本書一、一三ページ)参照。

(4) この「変化しつづ生成するはたらき」の定義は、三段よりなるであろう。(1)諸存在すべてを現象させている識は、瞬間ごとに生滅しながら存続していくが、そこには因果関係があって、前の瞬間の識が条件づける原因になり、

あとの瞬間の識が条件づけられる結果になる。そして、前の瞬間が滅すると同時に、あとの瞬間が生じながら連続していく。ここにおいて、無限の過去からの諸瞬間が積み重なって原因となり、そのときそのときに、新たな（これまでのどれとも異なった）瞬間が生成するといつてよい。(2)このように「変化しつつ生成する」識において、諸存在はどのように現象するか。過去においてくりかえしくりかえし、諸存在をはからう構想が経験される。これらの経験は、のちに同類の経験を生ずる潜勢力として、アーヤ識に蓄積されていく。このアーヤ識に蓄積された潜勢力が根本条件になって、また諸存在をはからう構想が生じていく。(3)このばあいに過去の経験の蓄積にもとづいて諸存在をはからう構想が生じていることこそが、あたかも外的なる諸存在にもとづいているかのごとくであるのである。いうなれば、過去の経験の蓄積があるからこそ、外的なる諸存在があるかのごとくである。たとえば、新生児にとっては、母親についての経験をくりかえすことよつてのみ、母親が母親として存在するようになるであろう。さらには、この新生児が成長して大人になったとしても、さまざまな経験を蓄積し記憶していくことよつてのみ、さらに多くの諸存在があるかのごとくになるのである。同様に、鼠であれ猫であれ、彼らに固有の経験をくりかえすことよつて、彼らに固有の諸存在があるかのごとくであろう。

(5) ここに原始仏教以来の根本概念である「縁起」ということばが使われる。この概念は、おそらく、最も古くには、老いゆき死すべきわれわれの存在の根拠が、さまざまに思惟されていたにすぎない。しかし、深奥の根拠として「個体存在」(名色)が思惟され、さらにその根拠として「識」が思惟される。「識」は、すでにこのころから、無数の経験に条件づけられながら根底的に移ろいゆく識であり、この無数の経験の蓄積が「六種の認識能力」(六処)であり、「個体存在」であると考えられる。かくして過去の経験の蓄積としての「個体存在」に条件づけられて、そのときそのときに「識」が生成する。しかし、過去において「識」の経験がくりかえされてきたからこそ、「個体存在」があるのである。このような「識」と「個体存在」の相依性が、縁起の基本構造であろう。しばしば「種子から芽が生ず

るように」と説かれる。種子から芽が生長するばあいのように、「識」の経験の蓄積に条件づけられて「識」が生成するばあい、条件づける因と条件づけられる果とは、一であるとも異であるともいえない。というのは、このように「識」の経験が持続していくからといって、そこに「我」なる一者があるのでもなく、また過去の「識」の蓄積と無関係に現在の「識」があるのでもないからである。訳者は、縁起の根本にある「識」が、このような「時」的本質をもつことを否定しがたいと考える。このような「識」こそが、いま理論的に分析されて「変化しつつ生成する識」と呼ばれるのである。

(6) 阿毘達磨仏教においては、四種の条件に条件づけられて、いまここに知覚し思考する識が生成するという。(1)識そのものをあらしめる根本条件(因縁)、(2)対象的条件(所縁縁)、(3)直前の識が存在しなくてはならないという条件(等無間縁。直前に識があつて、それが滅して現在の識へと導いていかななくてはならないことである)、(4)積極的にも消極的にも現在の識の存在に参与しているかぎりのすべての条件(増上縁。とくに六種の認識能力)。いままで述べてきたように瑜伽行唯識学派は、伝統的に「物質」的であるとされてきた対象的条件をも六種の認識能力をも「識」の経験の蓄積へと還元して、唯識だというのである。

(7) ヴィニータデーヴァ(調伏天)は注釈して、「文法学者たちが反論する」という。「文法学者たち」とは、バルトリハリ Bharthari などをさすのであろうか。バルトリハリの著書『文法論』Vākya-padīya 第二部二五四-二六五、二八三頌などには関連した叙述があるようであるが、この難解な書を精査したわけではない。以下の和訳も討論者の原著にもとづいてではなく、主として調伏天の注釈によって理解したところが多い。なお、M. Bierdeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, 1964, pp. 300f など、K. A. Subrahmanya Iyer, *Bharthari*, 1969, pp. 204f など参照。

(8) 原始仏教や阿毘達磨仏教において「識」を分析するときには、五種の知覚する識とそれらのやや深層に恒常的に

存在しつづける思考する識との六種の識へと分析するにとどまる。ここでは、「識」は主として認識論的に解釈される。しかし、阿毘達磨仏教において、とくに「十二支縁起説」が善・悪業の因果律にもとづく生死輪廻のメカニズム（いわゆる「三世両重の因果」）として解釈されるようになることから、無限の生死輪廻の根底に存続しつづける善・悪業の因果律にもとづいて生成しつづける最深層の「識」が思惟されはじめる。それは、「根本識」「窮生死蘊」などと呼ばれている。ここにおいて「識」は、多分に倫理的性格をもつ。瑜伽行唯識学派は、このような「識」の伝統をうけて、一方では過去の識の経験を蓄積しながら六種の識の最深層に存在して、いわば認識論的な「識」でもあり、他方では無限の過去からの善・悪業のはたらきをうけては、未来世の衆生の世界内存在の根底に成熟していつて、いわば倫理的な識でもある「アーラヤ識」を思惟するようになる。さらにつづいて六種の識よりも深層にあって、それらが善性・悪性・無性のいずれのときにも、常に恒常的に自我を構想し自体を構想しつづけている自我意識の層が見出される。ここに「三層八識」の体系が成立するのであり、それが以下の論述の主題になるのである。

(9) これまでの注で述べてきたことにもとづいて、変化しつづ生成するはたらきを要約してみれば、次のごとくになる。それは無限の過去からの善性・悪性・無性の七識の経験を蓄積してきたアーラヤ識に条件づけられて、そのときそのときにアーラヤ識、および善性・悪性・無性の七識が生成していくことである。(もとよりここにおいて無数の経験を蓄積してきたアーラヤ識こそが、さまざまな対象世界でもあり、認識能力をそなえた身体存在でもあるかのごとくにあらわれる。)無限の過去から生々流転しつづけているのはアーラヤ識であるが、それは善性・悪性・無性の七識と相互に条件づけあうことよってのみ、そのように生成しつづける。ここにおいて、このようなアーラヤ識と善性・悪性・無性の七識の相互の条件づけを媒介しているのが、潜勢力(習気)もしくは可能性(種子)である。七識がアーラヤ識に潜勢力もしくは可能性を蓄積していくことよって、アーラヤ識から七識が生成するというのである。ところでいま、この変化しつづ生成するはたらきを、「原因としてはたらき」と「結果としてはたらき」

に分析する。原因としてはたらきとは、善性・悪性・無性の七識がどのようにアーヤ識を条件づけるかということである。これには二種の仕方がある。まず第一に、善性・悪性の六識は、未来世のどこかの迷いの存在に、果報としてのアーヤ識そのものを成熟させるべき潜勢力（異熟習氣）を蓄積する。これは、倫理的な善・悪の行為を積み重ねることがのちのちの人格全体——といっても、地獄や畜生に生まれることもあるのであるが——を条件づけることであると理解してよい。（なお、ここにおいて果報としてのアーヤ識が倫理的に無性でなくてはならないのは、過去にいかにも悪業を積み重ねてきて苦果をうけているにしても、まだ善業をなす自由があり、いかに善業を積み重ねてきて樂果をうけているにしても、まだ悪業をなす余地があるからである。）第二に、善性・悪性・無性の七識は、それぞれみずからの経験しているところに類似した経験をのちのち生ずべき潜勢力（等流習氣）を蓄積する。これは、過去にくりかえした経験が習慣もしくは記憶となって、のちのちの経験を条件づけることであるといつてよい。次に結果としてはたらきとは、このように過去の善性・悪性・無性の七識に条件づけられてきたアーヤ識が、どのようのちのちのアーヤ識、および善性・悪性・無性の七識を条件づけていくかということである。これにも二種の仕方がある。第一は、善性・悪性の六識が蓄積してきた潜勢力に条件づけられて、それらの果報としてのアーヤ識が生成していくことである。ただし、この果報としてのアーヤ識が生成していくことは、過去世の善性・悪性の六識の蓄積した潜勢力によって、ひとたび現在世に生まれて以後、その潜勢力が活動可能状態にあるあいだ、生成しつづけてから死に、ふたたび同様の過程をくりかえすのである。すなわち、生まれてから生命力もしくは寿命力のあるあいだ、生きつづけては死に、また生まれて生命力もしくは寿命力のあるあいだ、生きつづけては死ぬという過程をくりかえす。あたかも矢が射られて以後、運動エネルギーのあるかぎり飛んで落下することくである、という。したがって、とくに現在世に死んでから、どのように未来世のアーヤ識が生成しはじめるか、ということこそが論じられるのである。第二には、このようにして生成しつづけていくアーヤ識に条件づけられて、畜生に生まれていれば

畜生に、人間に生まれていけば人間にふさわしく、そのときそのときに善性・悪性・無性の七識の経験が生成しつづけていくことである。それは、いかなれば、生まれたときにすでにある遺伝的なものと生まれてからの諸経験の蓄積に条件づけられて、われわれのそのときそのときの経験が成立していくことであるともいえよう。以上のごとくであるとすると、結果としてはたらしきあることが、そのまま原因としてはたらしきをなしているのであり、原因としてはたらしきあることこそが、のちのちに結果としてはたらしきをあらしめていくのであって、このようにして、「変化しつづつ生成する」という一つのはたらしきが展開していくのである。なお、ステイラマティは、以下第(一〇)頌にいたるまでの所論を要約して、ここにはじめに「変化しつづつ生成するはたらしき」を定義していると考えてよい。

(10) インド仏教の伝統においても、識が識であるかぎり、なんらかの対象について、識という志向性があるはずだといふのである。六種の知覚し思考する識が、それぞれどのような対象についての識であるかはよく知られている。第七の自我意識については、次に述べられているごとくである。ところで、もしアーラヤ識が識であるといふのであれば、それはどのような対象についての識であり、どのような対象のすがたをもつて現象しているか。無限の過去からの善性・悪性・無性の七識の潜勢力もしくは可能性を蓄積しているアーラヤ識は、主体的な統合するはたらしきと客体的統合としての世界として現象しているという。多少の解釈を加えていえば、無限の過去からの多種多様な経験の存続、意識の持続が、現在の経験の無意識的深層として存在していて、主体的統合ともなり、客体的統合としての世界ともなる。このようにほとんど移ろわなにかのごとくに存続しつづけて最深層にあるアーラヤ識が、主体についても客体についても最も根本的に統合している——それはカントのいう意味で「純粹」とはいいがたいにしても、彼のいう「純粹統覚」*reine Apperzeption* に近いのではなからうか。ここにおけるアーラヤ識の統合は、三段階よりなっているといえるであろう。最も主体的には、(1)心と心理的諸存在と身体的認識能力よりなる個体存在を統合している。これらからなる個体存在が個体存在として存続しつづけていくところに主体的統合、さらにいえば主体的執着がある。



それは心身の統合といつてよい。次には、(2)さまざまな諸存在を構想するはたらきを統合している。この統合によつては、自我もしくは自体があるかのごとくに構想されている諸存在をも統合してあるであらう。これは経験され構想された諸存在を統合している。経験的世界の統合であるといつてよい。これらの二統合は、一人一人の衆生の存在に固有な統合であり、その意味で主体的な統合である。これらに対して最も広大であるのは、(3)あらゆる衆生の存在に共有されている、あらゆる客体的諸存在の統合である。それらも経験されているといかないとにかかわりなく、なんらかの仕方では世界という統合のもとにある。これが客体的世界の統合である。このようにアーラヤ識は、そのときそのときの現在の経験にとつての最も根本の統合であることによつて、心身の統合でもあり、経験的世界の統合でもあり、客体的世界の統合でもあるのである。それはあたかも油燈が燃焼していくがごとくであるという。燈芯において燃焼しながら炎が燃えつづけ、広く周辺が照らし出されていくように、そのようにアーラヤ識も、心身の統合を中心として存続しながら、さまざまな直接経験の炎を燃え上がらせて、客体的世界を照明しつづけていくといふのであらう。

(11) この二詩頌は、注釈者ステイラマテイが内容を要約するものとして引用しているのであって、本論の詩頌ではない。なお、底本では、次の「自我をとらえる無知蒙昧は……存在する」の一文も詩頌であるかのごとくになっているが、チベット訳および調伏天の復注からしても、そうではあるまい。瑜伽行唯識思想史において、この「汚染された自我意識」は、六種の知覚し思考する識の根拠に、上述のようなアーラヤ識が思惟されるようになったあとに成立するのであらう。六種の知覚し思考する識が、倫理的に善性・悪性・無性のいずれでもありうるとすれば、それらのさらに深層に「自我」と「他我」をわかち、それらに共通する客観としての「自体」を構想する層がなくてはならないが、このような根本無知の「分別」的なたらきが、根源的統合としてのアーラヤ識にはありえないといふのであらう。

(12) 以下のアーラヤ識の存在論証は、いうまでもなく阿毘達磨的に解釈された「十二支縁起説」の「行為」(行)、「識」「個体存在」(名色)をめぐる議論される。その「三世兩重」的解釈において、過去世の善性・悪性・無性の

「行為」に条件づけられて、現在世に生まれるにさいし、まず最初に「識」が生まれ、そこから胎児としての「個体存在」が漸々に成長するとされていることを考えられたい。

(13) おそらくヴァスバンドゥは、『三性論』において詳論するからであろう、この『三十の詩頌よりなる唯現象識論』においては、全体の三分の一にも満たない詩頌によって略論するにすぎないが、疑いもなく、これから論ぜられる三性論——三種実在論——こそが、瑜伽行唯識思想のすべてを集括する単純きわまりない真理である。のみならず、インド仏教思想史の展開のきわみにおいて、精髓として結晶した単純な真理であるとさえいつてよい。しかし、それにしても、そのような三種実在論が、どのようにして發達してきたかということも、どのような単純な本質をもつかということも、必ずしも解明されているとはいえない。ここでは、一つの仮説として要点を注記することができるにすぎない。古来の瑜伽行者たちは、(出る息、引く息を静かに数えながら心の乱れを収めて一つにしていく) 数息観をなし、(人々の身体は不淨物よりなっており、屍となつては腐乱し、ついには白骨になつていくなどと思惟しながら心を内に集中していく) 不淨觀をなすことからはじめて、禪定に深まりつつ、「あらゆる迷いの存在が移ろいゆき苦悩に満ちている」などという真理を観察しては、それをいわば跳躍板にして禪定にいいよ深まる。それがきわまつてあらゆる迷いの存在の究極の根拠である、生成してゆくがままの「縁起の真理」を自覚するとともに、その根拠が消滅して (zu Grunde gehen) そこから超脱し、まったくの静寂のうちに滅亡しゆくがままの「縁起の真理」(おそらくはあらゆる衆生のもとにも聖者たちのもとにも存在している) を体得する。彼らの修行実践は、禪定によって体得される実存に深まりつつ、迷いの存在の根拠をあきらめて、ついには迷いの存在を超脱するという構造をもつてであろう。大乘經典文學を生み出した人々は、おそらく仏塔などのところに集まって、無数の仏徳や、菩薩行をほめりたし、またそれらを象徴する仏像・本生図などを観想しつつ、三味のエクスタシーにきわまって、ついにはいまここに

ありありと仏にまみえるとともに、「不生不滅」とか「空」とか「法界」とかと呼ばれる根源の真理をさとっていたのであった。それがいわゆる「無生法忍」であり、大乘經典の根本の宗教体験であろう。ここにおいては仏そのものともいえる「不生不滅」「空」「法界」などの根源の真理が、むしろそちらからしていまこの仏塔とか仏像などに具現してきていて、さらにほめりたい観想しつつある人々を三昧において体得される実存へと引き入れながら、現成してくるといってよい。ところで、瑜伽行唯識学派の哲人たちが、古来の瑜伽行の伝統に従って修行実践してきて、さらに大乘經典にほめられた菩薩行をも実践すべく、新たな菩薩道の実践体系を發達させていったときに、『般若經』と『十地經』がとくに中心的な役割をはたしたのであった。彼らは、すでにあらゆる迷いの存在の根柢にある「縁起」を自覚する瑜伽行を實踐してきて、迷いの存在がうたかたのごとくであり、幻のごとくであることをさとっている。しかしいまや、いかなるものも「空である」のであれば、「いかなるものも見ない」し、「いかなる名をも見ない」、したがって「名に従って構想する」こともない「般若波羅蜜行」を修行実践しようとする。さらには『十地經』の第六地には、次のように説かれる。そこにおいて菩薩は、衆生の世界内存在が「縁起」していることを思惟する。とくに衆生の世界内存在の「縁起」が「ただただ心のみである」ことを思惟する。かくしてそれが「幻のごとく……夢のごとく」であることを思惟する。まさしくそこにおいて「空であるがままの如性が現前してくる」。かく「縁起」即「空」の転換が起こったことによつて、いよいよ「菩提に導く諸修行を完全に」していき、ついに第八地において「無生法忍」をさとつて「新たなる菩薩行」を体得する。それは、「知の神通力による菩薩行」であり、「無量無辺に身体をわけて実現する」菩薩行であつて、やがてすべてを知る知者へと完成していくであらう、と。彼ら瑜伽行者たちは、このような『十地經』の菩薩行に従つて、「縁起」が「ただただ心である」ことを思惟して、「空であるがままの如性」を現前させようとする。このように瑜伽行者たちが古来の「縁起」を思惟してきて、さらに般若波羅蜜行と十地菩薩行を修行実践しようとするところからこそ、瑜伽行唯識思想の基本概念が成立していくと考へたい。

たとえば、あらゆる迷いの存在の「縁起」が心の生々流転であること、心もしくは識が(『般若経』にいう)「構想」であること、唯識であることを思惟しつつ空であるがままの如性を現前させること、構想された実在と他による実在と完全な実在(「完全な」pariṅspannaの語は『十地経』のほか、『般若経』にも由来する)が三種の実在であることなどである。これらの基本概念は、『菩薩地』『解深密経』などにおいて成立して以後、マイトレーヤの『中辺分別論』『大乘莊嚴経論』、アサンガの『撰大乘論』などにおいてさらに発達してから、本論『唯識三十論』へと伝承される。いま、ごく簡略にこのような観点から以下の本論の内容を説明しておこう。はじめにまず第(三)頌以下の瑜伽行者の菩薩道について。最も古く『菩薩地』において、第八地の「無生法忍」を体得するための修行実践として「四尋思」「四如実遍知」の体系が成立して以後、とくに『中辺分別論』『大乘莊嚴経論』において、それがむしろ初地にはいるための修行実践として解釈しなおされるとともに、次のような構造をもった「唯識観行」の菩薩道へと完成される。彼ら瑜伽行者たちは、はじめにあらゆる迷いの存在が構想されたままにあるのではなく、「縁起」であり、「ただただ心である」こと(したがって、変化しつつ生成する識であること)をいよいよ深く自覚する。このように迷いの存在の根拠をきわめて「唯心」であり、「唯識」であるという自覚がいよいよ深まると、それをいわば跳躍板として、彼らの心はいよいよ内に集中して定まり、実存へと深まっていく。そして、いかなる構想された諸存在もなく、幻のごとく夢のごとくであることがいよいよ自覚されてリアルになってくるとき、それらを根拠づけるべき「唯心」「唯識」ということもなくなる。いわゆる「識亦無」である。それと同時に、このように実存に深まっていた心の転換がはじまる。もはや構想された諸存在はまったくなく、空であるというあるがままの如性が、むしろそちらからして、彼らの心を究極の実存へと引き入れ、「定」に徹底させつつ現成する。ここにおいて空であるがままの如性は、諸仏の仏行、諸菩薩の菩薩行、衆生の聞法求道をあらしめる、いわば彼らの共同体の根源にある真理として、しかも彼ら一人一人を真的菩薩の実存たらしめつつ現成してくる。そうであるからこそ、その空であるがままの如性が

いよいよ完全に実現されていくことが、菩薩行の完成であり、すべてを知る知者（遍知遍在者）になることであるのである。第(三三d)頌以下が、このような瑜伽行者の菩薩道を総説し(三三d)、分析していることは承認されるであろう。はじめに迷いの存在の根本にある二種の執着から「唯識」へと深まり(三三e)、さらに「唯識」の表象をも否定して(三三f)、「識亦無」へときわまったところで(三三g)、これまでの存在根拠が転換して新たな存在根拠が現成しはじめる(三三h)。それはここで「根源界」と呼ばれている(三三i)が、おそらく『十地経』において諸仏・諸菩薩・衆生の共同体をあらしめる「根源界」が説かれていたことにもとづくのである。次に第(三三)頌ないし第(三三abc)頌の三種実在論(三性論)について。この三種実在論が、上述の瑜伽行者の菩薩道と深く関係しながら成立し発達したことは、おそらく確かである。『菩薩地』においては、「四尋思」「四如实遍知」の実践体系とともに、八種の構想とか菩薩行によって実現されていく「真如」などが思惟されているが、まだ三種実在論は見られない。しかし、つづいて『解深密経』において三種実在論がはじめて説かれる。おそらく、彼ら瑜伽行者たちがそのころ新たに確立しつつあった菩薩道の根本構造を説くものとしてである。(1)「構想された実在」とは、名に従って定められた自体もしくは属性である。そのような自体もしくは属性が、構想されているにすぎず存在しないことが、まず最初に菩薩道において体得されるのである。(2)「他なる条件のままに生成する実在」とは、古来の十二支縁起である。彼ら瑜伽行者たちは、あらゆる迷いの存在の根拠が「縁起」であり、「唯心」「唯識」であることを思惟してきたのである。(3)「完全な実在」とは、如々にあるがままの如性である。彼ら瑜伽行者たちは、「勇猛に努力し如実なるがままに思惟することによって」、この如々にあるがままの如性をいよいよ完全に実現していく。このように彼らの菩薩道の根本構造は、(1)が無であって、(2)こそが実在することによって転換し、(3)をいよいよ完全に実現していくことであるといつてよい。ところが、このような三種実在論は、『中辺分別論』と『大乘莊嚴経論』において、新たな展開を遂げる。まず、『中辺分別論』においては、あらゆる迷いの存在の根拠にある「縁起」「唯心」が、「構想」すなわち「非真実

なるものをはからう構想」であると確立された（同論一・八）ことよって、三種の実在が、この「構想」を中心として統一的に再解釈される。彼ら瑜伽行者たちは、あらゆる迷いの存在の根拠にある「縁起」「唯心」「唯識」すなわちその「非真実なるものをはからう構想」についてこそ思惟しているのであるが、その構想は、次のような構造をもつ。「認識される客体」と「認識する主体」が、最も根本の範疇として、その構想によって構想されている。しかし、それら客体と主体は、そのようには存在しないのであって、それらを構想する構想のみが存在する。いまこのように客体と主体とが存在せず、構想のみが存在すると自覚するところから転換して、その構想をいわばよりどころとして、空であるがままの如性が現成する。しかもそれは、諸仏・諸菩薩・衆生をあらゆる根源の共同体的真理として現成してくるのである。いうまでもなくここにおいて、(1)構想された実在とは、そこに構想されている客体と主体とである。(2)他なる条件のままに生成する実在とは、その構想そのものである。(3)完全な実在とは、そこにそのような客体もなく主体もなく空であるというあるがままの如性である。次に『大乘莊嚴經論』は、一言にしていえば、さまざまな大乘經典の限りなく豊かな諸仏行・諸菩薩行を、『菩薩地』に確立された菩薩行体系によって体系化し、さらにそれら諸仏行・諸菩薩行を、「あらゆる存在をあらゆる根源界（法界）」へと集摂しているといえるであろうが、三種の実在も、そのような「あらゆる存在をあらゆる根源界」そのものの構造であって、したがって諸仏行・諸菩薩行の根本構造であると理解されるようになっていく。『撰大乘論』こそ、それまでに展開してきた三種実在論を集大成するであろう。さて、第(三)頌ないし第(三五abc)頌は、このように展開してきた三種実在論を略論している。はじめに「縁起」「唯心」「唯識」すなわち変化しつつ生成する識である「構想」を中心に三種の実在を定義し(三〇)、次に三種の実在が、仏行・菩薩行をあらゆる「空であるがままの如性」「あらゆる存在をあらゆる根源界」そのものの構造であると理解されるようになってきたことをうけて、そこにおいては、他なる条件のままに生成する実在と完全な実在とが「別異でもなければ、別異でないでもない」というようにつながりあっていること(三三abc)

c)、とくに他なる条件のままに生成する実在が、巧みなる方便によって説法し、慈悲に満ちあふれる、のちに体得された知によってこそさとられることを論ずる(三三d)。すでに『解深密經』に説かれていたのであるが、おそらく三種の実在が「無生法忍」において体得される真理であるからではあるまいか、それが、三種の自体的実在がないという如性をもっていて、經典に「……自体がなく不生不滅であり本来寂靜である……」と説かれる真理でもあることを詳説する(三三、三四)。三種の実在のうちでも完全な実在が、大乘經典に「如々であるがままの如性(真如)」「究極の実在(實際)」「個々の実体なき如性(無因相)」「最もすぐれた真理(勝義)」「あらゆる存在をあらゆる根源界」などの名で呼ばれている真理にはかならず、したがって三種の実在も、それらの真理の豊かな内容を集撰していることを説き(三五abc)、さらに瑜伽行者の菩薩道の構造をも集撰することを述べて(三五d)、その瑜伽行者の菩薩道を論じていくのである。以上のように三種実在論の展開を解釈することによって、次のように結論することができるであろう。三種実在論は本来瑜伽行者たちの菩薩道の根本構造であったが、やがて彼らが転換したのちに体得する「空であるがままの如性」「あらゆる存在をあらゆる根源界」そのものの構造ともなり、限りなく豊かな仏行・菩薩行をも集撰するようになった。したがって、三種実在論は、(1)構想された実在と、(2)他なる条件のままに生成する実在とによって、生死流転する迷いの存在の構造を説き、(2)他なる条件のままに生成する実在と、(3)完全な実在とによって、「空であるがままの如性」「あらゆる存在をあらゆる根源界」にもとづく、いわばさとりの存在の構造を説いている。しかも、このように、(2)他なる条件のままに生成する実在を中心にして一つにつながりあった單純な真理を説くことによって、向上する菩薩道をも、向下する仏行・菩薩行をも集撰している。さらにいうなれば、迷いの存在の「虚無(Nichts)とさとりの存在の「実有(Sein)とが一つにつながりあいながら、しかもそこに諸仏・諸菩薩・衆生が不思議にはたらきあう共同体(Menschenwesen)が集撰されているといってもよい。それは、仏教の最も單純な真理ともいふべき「生死すなわち涅槃」にして、かつ「生死を離れる分ある」ことにほかならないであろう。

- (1) 善逝は、彼岸にあるいは涅槃に「善く逝けるもの」の意で、仏陀の尊称である。それゆえ、その「身体から生まれ出た」は、その身体である真如から生まれた無分別智を有するものの意味で、菩薩のことである。
- (2) ヴァスバンドゥ(世親)が注釈を書くにあたって、この論の眞の作者であるマイトレーヤ(弥勒)菩薩と、それを人間に伝えた語り手であるアサンガ(無著)とに礼拝するという婦敬頌である。現在は天上界にあり、はるか未来に仏陀となるといわれるマイトレーヤに会って親しくその教えを聞き、これを人間の言語に写したのがアサンガであるという伝説を、注釈者ヴァスバンドゥはそのまま信じている。マイトレーヤの「論」は簡潔な詩頌の形で記され、以下の本文では二字下がりて記されている。その他の散文の部分はすべてヴァスバンドゥの注釈である。
- (3) 煩惱など障害となるものが「対治されるもの」であり、これを治療し「対治するもの」が道であり修行である。
- (4) 以上の「七つの意味」が本論の内容であり、それらが七章を形成する。しかし本訳の底本においては、第四章から第六章を一章とし、全体を五章としている。
- (5) この「*でくくった部分*」は、この瑜伽行唯識学派においてヴァスバンドゥ以前からしきりに援引される一つの定型化した文章で、それがとくに「空性の正しい相」を説くものとされていることが注意される。その原形は、原始仏典の『小空経』(『中部ニカーヤ』第一二二経)、『中阿含経』(第一九〇経)であると思われる。第(一・二)頌は、この経の意味するところに従って、虚妄なる分別とその空性とを説くもの、というのである。



(6) 以上、虚妄なる分別の有相と無相とを述べる第(一・二)(二・三)両頌は、この第一章の中樞であるばかりでなく、全論の基調となるものである。短い簡潔な文章のあいだに、有から無へ、無から有へと幾変転し、屈折した論理が、究極の立場としての「中道」にまで導いている。有の世界、迷いの世界を構成する「虚妄なる分別」を手がかりとし、それを説明することにおいてさとりの世界に通じる「空性」があらわにされ、ついに空でもなく空でないのでもない「帰結するあたりは、『般若経』をはじめとする大乘思想の風格をよく示している。空性はあとの「空性の相」(二・一三)にひきつがれ、虚妄なる分別と空性とのかわり合う面は、「総摂の相」(二・三)を経て、第三章「真実」につながる。また、中道は第五章「無上なる乗」の「二つの極端論を離れるための行」(五・三以下)において、詳しく取り扱われている。

(7) 識 *viñāna* は心のはたらき、認識するはたらきのこと、唯識学派においては、その唯識の理論との関連において、最も中心的な重要な位置を占める概念である。現代の日本語の「意識」にほぼ相当するであろう。しかし、意識という語は、この「識」が八つの識(眼・耳・鼻・舌・身・意の六識と、第七に汚れた意と<sup>ナス</sup>、第八にアーラヤ識)に分類されるうちの第六番目の用語が採用されたものである。本書は唯識学派に属する論書ではあるが、唯識のこの「識」を分析考察した論述はほとんどなく、八識を総括して識一般を「虚妄なる分別」と呼び、その「自相」を説くいまの第(二・三)頌において、認識論的な面がわずかにふれられているにすぎない。

(8) 次に述べられる「有情」が存在する場所としての外界を「対境」といい、色・声・香・味・触・法の六境からなる。注(33)の「器世界」にあたる。

(9) 先の「対境」、すなわち外界が無機的であるのに対して、有機的な生命のある存在が、「有情」(旧訳では「衆生」という)であり内界である。これを眼・耳・鼻・舌・身の五根をそなえた身体、すなわち有根身をもって代表させる。第六根である意根は、次に述べられる「意」に相当する。上述の対境としての顕現と有情としての顕現は、アーラヤ

識（第八識）の顕現とされる。アーラヤ識（阿頼耶識）とは、他の七識が生じるための根底となり、基盤となるもの（二・六）で、根本識と呼ばれる。非可視的、非現象的で、いわば意識下の意識のようなもの。唯識とは、この根本識であるアーラヤ識のみがすべてである、というに等しい。

(10) 意イテはいわゆる第七識で、あらゆる自我の觀念や煩惱の汚染の根拠であるとされる。それは常に我痴、我慢、我愛、我執の四つの心所（心作用）をともなうから「汚れた意」である。

(11) 表識 *vijāpti* も識にほかならないが、現象的な面において表象され、可視的であって、アーラヤ識が非可視的であるのとは区別される。眼識から意識までの前六識をいう。意も表識も、アーラヤ識における機能あるいはその自己表現であって、その意味でアーラヤ識に属するものであり、またそれゆえに、あらゆるものは唯識である。なお、第三章（j）（三・三 d e f）における、有為の説明を参照。

(12) この「対象」は、上述の対境・有情・自我・表識の四者を一括して「対象」という。そのなかで、前二者は上述のようにアーラヤ識のはたらきにおいて見られるもの、後二者は意以下の七識のそれである。それら四つのものが「存在しないから識もまた存在しない」のは、上述の「虚妄なる分別から空性へ」の道程をたどるものである。このことがまた「唯識」の意味であって、それゆえ「唯識」とは、識の実在を主張することではなく、いわば識の「形成作用」のみがわずかに認められるということ、そこに対象は非存在・非真実であり、したがって、見るものも実在しないというのである。このことが、次に「総撰の相」を通じて「無相に悟入する方便の相」（二・六）においてまとめ述べられる。

(13) 迷乱 *bhramānti* は「混乱」を意味するが、積極的な宗教的悪などを指すのではなく、世間の認識一般、前注にある「形成作用」ということきものが「迷乱」である。『三性論』第（二）頌以下参照。

(14) 『解深密経』などに説かれる三自性あるいは三性（遍計所執性、依他起性、円成実性）の説が、「虚妄なる分別の

み」すなわち唯識ということ、いかに調整されるかという問題。三性の説はむしろ本書の主題であり、のちの第三章において、「根本の真実」として扱われる。

(15) いわゆる「唯識無境」がまず語られ、その無境のゆえに、唯識の識もまた否定されて無相への悟入がある。ただし本論では、現実の識、すなわち虚妄なる分別が出発点となり、その対象は識の顕現にすぎないとして非実在ということが反省された（唯識↓無境。第一・a b、一・三頌参照）。おそらくその同じことを、本巻に収められた『唯識二十論』では、外界の分析とその非実在の証明によって、唯識を定立することになる（無境↓唯識）。その論述の過程と方向とに微妙な相違がある。「得られること」*upalabdhī* は漢訳の「有所得」であって、「認識されること」を意味し、同時に「存在すること」でもある。

(16) 虚妄なる分別は、欲界にある凡人に属するだけでなく、色界や無色界の禪定の世界にある聖者にもあるものとして、三界に分類区別される。

(17) 虚妄なる分別は、単一な心というような存在をいうのではなく、あらゆる心と心作用を同義語・異名とする。

(18) 「識」すなわち心は「心王」と称されて王のごとくであり、これに対して「心作用」は「心所」と称され、臣下のごとく常に心王に従属し、心王と同時に起る。唯識学派では八識を心王とし、心所には五十一種を分類して数えあげている。すなわち「受」などの心所であり、次の第二・九頌では、受・想・思・作意さいなどの名称をあげている。

(19) 「アーラヤ識」とそれに対応する次の「はたらいている（七つの）識」とは、どちらも本頌には見出せず、ヴァ(S)スバンドウ積のこの個所と第(三・三 d e f)頌のあとだけにあらわれる。アーラヤは「阿梨耶ありや」「阿頼耶あちや」と音訳され、「藏識」「宅識」などと義訳される。唯識学派に独自の根本的な識で、その内容は注(9)においてもふれた。

(20) いわゆる原始仏教以来の十二支縁起（無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生・老死）の系列を、虚妄なる分別による汚染の相としてとらえ、十二支の一つ一つを「覆いさえざる」などの語によって説明する。上述

の (g) が識の発生、認識の構造を説くのに対して、この十二支縁起は時間的に虚妄なる分別が流転輪廻する相を説く。なお、十二支縁起そのものが有する意義については、第三章 (d) (三・一六 c d) 参照。

(21) 心的・物的存在とは、個体としての存在のことで、心的なもの (名) と物的なもの (色) との複合体の意味である。五蘊についていえば、その色蘊が物的なもの、受・想・行・識の四蘊が心的なもので、この五蘊が仮りに集まって個体を形成する。

(22) 「六種の知覚の場」は、ここでは六根のこと。注 (9)、および第三章 (c) (三・一六 a b) 参照。

(23) 「二つのもの」とは、六根と六境 (対象) と六識。第三章 (b) (三・一七 c d) 参照。

(24) 空性を定義して「二つの無」というだけでなく、同時に「無の有」ということが本論の特色である。「無の有」は次いで「無を本質としてある」とも言い換えられるが、同じことばを用いて、のちの「十六種の空性」においてはその第十五、第十六の空性 (一・三〇) を「無という空性」と「無を本質としてあることの空性」と呼ぶ。これらは先の第 (一・二) 頌の説くところ、そこに引用された『小空経』に由来する。

(25) 「法」は一般の個物としての存在、「法性」はその本質としての普遍的な性質をいう。「諸行無常」というとき、諸行は法、無常は法性である。「虚妄なる分別は空」というときも同様に、空が虚妄なる分別の法性であるという。

(26) もし空性と虚妄なる分別とが同一ならば、虚妄なる分別は虚妄であり汚染であるから、清浄を対象としてはたらく知は要請されえなくなるし、また虚妄なる分別と同じく空性も個別的なものとなつて、その普遍者としての性格は失われる。

(27) 「空性の同義語」としては多くのものが考えられるが、略して「真如」以下の五つをあげる。いずれも仏教の極致を示す概念である。そのなかで、第一の「真如」は、第 (三・二三 d) 頌において総撰の真実の一つとされ、また第 (三・二四) 頌では七真如が説かれている。第四の「勝義」は、二諦というときの勝義諦であり、第 (三・二 a b) 頌

にその語義解釈が述べられている。

(28) 「無相」の「相」*nimitta*は、「すがた」「しるし」の相でもあるが、同時に因果関係の上にあることでもある。

この「無相」は、その意味で「無因」というに等しい。なお相については、注(93)参照。第(三・三・d e f)頌の「微相」も同じ語である。

(29) 「法の根源」(法界)の「界」は、領域、世界などを意味するとともに、要素、原因でもある。その後者の意味で、「法界」は教えの根源である。

(30) 水界や黄金や虚空は、外からの夾雑物があれば、それによって汚れているように見えるが、本質的には清浄なものと考えられるという比喩。

(31) 『般若経』などに、十四空、十六空、十八空、二十空などの諸説がある。ここでは十六空を基本的なものとして考えている。

(32) 享受とは、外界からの感受を経験し、享受すること。前の第(一・九)(一・一〇)頌など参照。「享受者」は、ここでは六種の感覚器官(六内処、六根)として考えられている。第(三・一五)(三・一六 a b)頌など参照。

(33) 世界を有情世界と器世界とに分ける。「器世界」は山河大地などで、有情を入れる器と考えられている。

(34) 「ある様態をもって見られる」すなわち妄想されたもの(遍計所執性)としては、勝義も空だからである。

(35) 「有為」は、つくられたもの、因果関係の上にあるもの、したがって、条件づけられ制約のあるもの。「無為」は、つくられることのないもの、無条件の絶対なるもの。「有為の善」とは道を修めること、「無為の善」とは涅槃を指す。

第(三・二 e d)(三・三 d e f)頌参照。

(36) 家系 *gotra* は、生まれつきの血統に属すること。したがって、菩薩のばあいは、すでに仏陀の家系に生まれて *śrota*。

(37) 「相」も「好」も仏陀、および転輪王にのみそなわるといわれる身体上の特徴。合わせて仏陀・菩薩などの「相好」という。主たるものに三十二相があり、さらに付随的な八十種相がある。

(38) この表現は、第一・二三a b 頌の所述(注24参照)とまったく軌を一にしている。

(39) 無なるものを有なるかのごとくに思い誤り執着することを、漢訳に「増益」といい、その逆に有なるものを無なりと主張することを「損減」という。この二種の誤認を離れることが「中道」(五・二三)であって、その誤認は、いまここにいうように個我と存在に関して(その他に第三・四、五・三頌など)、縁起に関して(三・二六c d)、また主観と客観や存在と非存在に関して(三・四)などが説かれている。

(40) 先に、空性が汚染と清浄とに分類された(一・二六)が、この考え方の許容されるべきことを、以下に理由をあげて論証する。

(41) 空性の説明では、全五項目中の最初のもののみが相の文字を用いて「空性の相」と呼ばれた(一・三、一・一三)が、それはいわば「有無相」である。他の「同義語」以下の四項目も順次「自相」「業相」「染浄相」「道理相」と呼ぶことができる。

(42) 「分別」以下の四つを「しずめる」ことは、前注の「自相」以下の四つに対応する。そのなかで「分別」は、空性が有であるか無であるかなどについて、誤った分別があることで、それをしずめるために「自相」が説かれた。「おそれ」は、空性をもつ虚無論的な点に恐怖をいだくことであって、それゆえ、空性の同義語として「真如」以下の語が説かれ、空であるにもかかわらずそこに徳のはたらき(「業相」)のあることが示された。また、「怠惰」なからしめるために、空性にも「染浄相」のあることを説き、その染であり浄であることへの「疑惑」を除くために、その「道理」が説かれたのである。

(43) これら「煩惱という障害」と「知に対する障害」とが、最も一般的な障害である。大乘から見れば、小乗の徒に

は前者「煩惱という障害」のみがいつも問題になり、菩薩にとっては両者、とくに後者「知に対する障害」が問題なのである、という。

(44) 家系については、注(36) 参照。

(45) 「貪りなど」とは、貪り、怒り、愚かさなどの煩惱、さらに高慢や議論好きなどもふくまれる。これは次の「平均的なもの」とともに、性格・性向の点から人間を分類するときしばしば用いられる範疇となる。

(46) 「平均的なもの」と訳したのは、原語は「平等」という意の文字で、漢訳に「等分行」といわれる人々の煩惱を指す。「貪りなどの行ないの激しいもの」、漢訳の「貪行等」の煩惱が、強く持続的であるのに対して、この「等分行」のものは、同じ煩惱ではあるが、対象があるばあいにそれが起こるだけで持続的でもないから、その煩惱を断つことも、きわめて困難なのでもなく、また容易なのでもなく、平均的であることをいう。

(47) 「涅槃のなかにはとどまらないこと」(不住涅槃)は、「輪廻のなかにもとどまらないこと」(不住生死)と一具であり、また同じ意味であって、大乘菩薩道における最高の目標である。すなわち、同じく涅槃ではあっても、声聞にとっては「無余依涅槃」が目標であるのに対して、菩薩にとっては「不住涅槃」である。菩薩は、知のゆえに生死の世界を離脱するのはもちろんであるが、慈悲のゆえに涅槃にもとどまらず、生死の世界へたちかえってくる。

(48) 「結」と漢訳される *saṃyojana* は「結びつける」の意味で、縛りつけること、苦に結合すること、毒に結びついていることなどの意味において、煩惱の異名とされる。

(49) これらの「九結」は、漢訳で愛結・恚結・慢結・無明結・見結・取結・疑結・嫉結・慳結・瞋結という。そのなかで愛と悲と無明とは、貪欲(貪り)と瞋恚(怒り)と愚痴(愚かさ)との三毒煩惱に相当する。これに慢と見(取結をふくむ。注52参照)と疑とを加えて六種の根本煩惱という。最後の嫉と慳とは随煩惱(副次的な煩惱)ではあるが、とくにはたらきが強いのでここに加えて、九結を数えるもののようにである。

(50) ここにいう(1)の愛着と、(2)の憤りと、すなわち愛と憎とに対しては、いずれも捨(心が平静、無関心)であるべきである。その捨は三昧によって得られる。しかるに愛着の対象は、愛着のゆえに離れがたいのであるが、憤りの対象は、心に染まないもの、それから離れたがるものであるから、むしろ捨になりやすいはずであるにもかかわらず、三昧を得ていないから、捨・無関心となることができない。それゆえ、とくに憤りを捨への障害とし、愛着は厭離の障害とした。

(51) 「(五つの)群れ」は「五蘊」のこと。すなわち、人間的な存在は、物質(色)・感受(受)・観念(想)・形成力(行)・認識作用(識)の五蘊が仮りに集まって構成されたもの、という。この五蘊の教説は仏教に特有で、とくに自我の観念の否定に向けられている。蘊 skandha (群れ・集まり・束)の意味は、第三章(a)(三・七a b)において考察される。

(52) 五つの謬想(五見)、すなわち身見・辺執見・邪見・見取見・戒禁取見があるなかで、前三者を前ページの(5)において「見結」としてまとめ、後二者をここ(6)において「取結」という。取結のなかの見取見は、その直前の邪見を真理として執着すること。戒禁取見は、仏教以外の異端の戒律や禁制を真実なりと執着していることである。

(53) 粗悪 *dausihūtya* は、漢訳にいわゆる「**鈍重**」のことで、一般に煩惱の異名とされるものである。唯識教義ではこれはもともと煩惱の種子しゆじであり、それが過去の行為によってアーラヤ識のなかに熏じつけられて、一種の抜きがたい傾向性となっている。それは単なる悪ではなく、過去の業の果が種子として滓がのように重く澱み沈積している点というものと思われる。煩惱の他の異名である随眠 *anusaya* とも通ずる概念である。真谛がこの語を「**鈍**」「**鈍惑**」「**鈍失**」「**鈍悪**」などと訳すとともに、「**重**」「**煩惱**」ともいい、玄奘は常に「**鈍重**」と訳して「**重**」の文字を付するのは、右のような意味を示そうとしたものであろう。また、第(四・九a b)頌に、これが「**軽快なること**」*prasaḍḍhi* (軽安)と対蹠させられていることから、これは**鈍重**である。とくにこれは自我意識の滓が意識下に(すなわちア



ーラヤ識において) 澱んでいることであつて、第(四・二)頌に説明されているように、自己の肉体的存在においてその自我意識があらわとなるような粗悪さである。その他、第(五・三)頌など参照。

(54) 「三つ(の汚染)」とは、第(一・二c d)頌において説明された三種の汚染のことで、すなわち煩惱と行為(業)と生の三つである。これを惑・業・苦ともいい、順次に煩惱の惑いによって行為が起こされ、行為の結果として地獄などの悪趣に生まれ、さらに新たな煩惱がそこに生じて、生死輪廻の輪が尽きないことをいう。

(55) 障害が「善を」生ずる」など十種のことへの作因となると述べようとするのではなく、障害の反対が作因となるのである。たとえば善に対する障害として「修行がないこと」などの三つが右に説かれたが、その反対、すなわち修行があることなどの三つを一括して、「善を生ずる作因」というのである。

(56) 「四種類の食事」は、ふつうには段食・触食・思食・識食の四食である。段食は物質的な一般の飲食物のこと。触食は感覺器官を通じて外界と触れ合うことが、肉体の維持となる点をいう。思食は意志的なもの、識食は認識が同じく生命を存続させる点をいう。

(57) 「器世間」と「有情世間」については、注(33)参照。

(58) 次の二つの詩頌は、マイトレーヤの「本偈」ではなく、注釈者が中間に導入したもので、「中間偈」と称される。また、以上の内容が記憶の便のために詩頌の形にまとめられたものであるから、「摂偈」とも呼ばれる。これらが何かの経や論からの引用なのか、注釈者ヴァスバンドウの手になるのか、さらに後人の作頌挿入なのか、すべて不明である。真諦の訳には欠けているが、真諦とほとんど同時代のステイラマティの釈には見えている。このことは、後代の挿入というよりも、むしろ伝承本に差があつたと考えるのが妥当ではなからうか。その内容は、見られるごとく、十種の作因とその比喩とをまとめて述べたもので、直接、障害について説いているのではない。

(59) 順序を述べる以下の一段も、真諦訳にはない。ステイラマティは、これと別なことばで順序について二度述べて

いるが、この一段に対しては注釈していない。ここの順序のなかで、(1)は因として世俗的な段階であり、(2)は果としての究極的なさとりを述べている。したがって、実際の順序は、(3)にはじまり、(4)に終わるものである。

(60) 「見道」は次の「修道」とともに、修行の段階の名として古くから用いられる術語である。一般的にいえば、見道ははじめて真理を体得したさとの瞬間をいい、それ以前は凡夫、それ以後は聖者である。修道は、その見道において獲得した真理を、それ以後、くりかえし修行を重ねて身につけること、いわば悟後の修行である。大乘においては、見道を初地(第一の位)にはいることといい、修道はそれ以後の第二地から第十地に配される。

(61) 「さとりへの適切な手段」と訳したものは、漢訳の「菩提分」あるいは「覚分」「道品」などの語で親しまれ、小乗・大乘に共通な修行方法としてまとめられているものである。これに「三十七」の数を冠して「三十七菩提分」などというのは、以下に順次説かれる四念処・四正勤・四神足・五根・五力・七覚支・八正道の七科目をふくみ、これらの項目を総計すると三十七となるからである。次の「完成行」は「度」「到彼岸」と訳されたり、「波羅蜜多」と音訳されたりして、これに六種あるいは十種(六度、十波羅蜜など)が数えられる。「十の位」は、十地のこと、初地(歓喜地)から第十地(法雲地)にいたる。三十七菩提分が小乗・大乘に共通のものであるのに対して、完成行と十地とは、とくに大乘のもの、菩薩道に属するものといわれる。本章ではこれらの三者は、その「障害」となるものの面から説明されているにすぎないが、三十七菩提分はあとの第四章において実践行として詳説され、完成行(十波羅蜜)は第五章(a)五・五において説かれている。十地については、以下の第四節(c)にその障害が説かれるとともに、第四章、第五章においてもしばしば関説されている。

(62) 「基本的な事物」とは、身(身体)・受(感受)・心・法(汚染と清浄のあり方)の四つの事物のことで、これが正しく心を配ること(四念処)の修行の対象である。なお、四念処以下の三十七菩提分については、第四章第一節

(a) ~ (g) 参照。

(63) 「正しい精励」は、(1)まだ生じていない悪は生ぜしめない、(2)すでに生じた悪は断ずる、(3)まだ生じていない善を生ぜしめる、(4)すでに生じた善は持续增长せしめる、という四箇条で示されるものである。

(64) 「欲願」以下の四つは、漢訳に「欲」「勤」「心」「観」というもので、これらの四つの力で三昧が起こされ、それが神通の基礎となる。この四つの語は、第四章第一節(c)(四・三)でも、直接にはあげられていない。

(65) 「(八種の)断の修練」は、四神足という自在な能力を生み出す修練であって、その内容は第(四・五)頌に詳しい。

(66) 「見ることの過失」とは、先に述べられた「九結」(注49参照)を内容とする。

(67) 十種の完成行、すなわち布施・戒・忍耐・精進・禅定・知恵・方便・願・力・知の実際の障害としてあげられるものは、順次に、物惜しみすること、戒を破ること、怒り、怠惰、心の散乱、愚かなること、方便に巧みでないこと、善の不滅への願いのないこと、思考力と修習力のないこと、および知恵が浅くて文字の当面の意味しか理解できないこと、の十であるが、ここでは完成行による結果の状態が妨げられることを障害として述べている。たとえば布施の完成行の障害は物惜しみであるが、布施の結果として富貴がもたらされる、それが妨げられ実現しないことを述べて、物惜しみをいましめるものである。逆にいえば、物惜しみという障害が除かれ、布施の行が完成されたならば、富貴となり、権力高きものとなることである。完成行・波羅蜜多としては、第一〜六の六つが本来的なものである。第七〜十の四つは、第六の般若波羅蜜多(知恵の完成行)から分出するといわれる。第六の般若が出世間無分別智であるのに対して、他の四つは後得世間智の波羅蜜多である。十種の波羅蜜多は、第(五・五)〜(五・六)頌に説明され、とくに第四の精進の完成行以下については、ほとんど同じ内容がやや詳しく述べられている。

(68) 「位」すなわち漢訳の「地」は、菩薩の修行のよりどころとして大地であるから、あるいは修行者としての菩薩がそれを住处とするから「地」である。ここには、十地の障害という名目のもとに、実は十地の徳、その機能を説いている。

(69) 相統とは、水の流れが連続して不断であるようなあり方。ここでは身体、すなわち個体的な存統ともいうべきものを意味し、仏陀・菩薩についても凡夫についても、同様に(身の)相統という。

(70) 法界は、第一章において空性の同義語として説かれたもので、初地において法界に悟入する、といわれる。注(29)参照。

(71) 他の論書では十地の一つ一つに対して別々の障害を数えるのも多いが、本書では一括して「汚染のない無知」が各地において障害としてはたらくという。それゆえ、ここでは障害よりも右のように法界がもっている十の意味・特質への通暎を述べていることとなる。「汚染された無知」は、いわゆる無明のことで煩惱障に相当する。それに対して、「汚染のない無知」は所知障に相当し、とくに菩薩にとって重要な意味がある。それゆえ、十地の障害としては、煩惱も障害でないわけではないが、菩薩の十地なるがゆえに、とくに「汚染のない無知」をその障害としてあげる。

(72) この箇所は『十地経』第二地の文の引用(本全集第八卷『十地経』七七ページ参照)。

(73) この箇所は『十地経』第三地の文の取意(同上10三ページ参照)。

(74) 「十種に平等であること」とは、自分が過去の諸仏と平等、未来の諸仏と平等、現在の諸仏と平等な存在であること、また、戒律において、心(三昧)において、疑心のないことにおいて、道と道ならざるものとの弁別において、修行と煩惱の断において、さとりの適切な手段を修行し向上することにおいて、衆生を成熟させることにおいて、これら仏陀・菩薩と同じ意欲のあることである。『十地経』第五地(同上14二〜14三ページ)参照。

(75) 自在とは、特別な努力をしないで(無功用に)何事にも自由自在であること。第八地以上の高位の菩薩には「四種類の自在性」がある。そのうち「無分別智の自在」は、相の自在といわれることもあり、あらゆる相をとらえ分別することがないことにおいて自在なること。第二の「国土を清浄にする(浄土の建設の)自在」は、その国土において盛んに説法が行なわれることをふくんでいる。これら四種の自在は、法界が根底となっているからこそ可能である。

(76) 第九地の特色である「知の自在性」は、「明察力のある知」において自在であること。この知は四種あり、漢訳に「四無礙解」または「四無礙智」「四無礙弁」といい、すぐれた理解力・理知であるとともに、その能力は説法におけるすぐれた弁説でもある。その内容となる四種は、法(教え)・義(その意味内容)・詞(言語)・とくに方言・衆説(巧みにとどこおりなく述べること)の四である。

(77) 第十地の「行為の自在性」(業自在)は、煩惱の結果としての業ではなく、欲するままに自在に衆生済度のはたらきをなしうること。次の「変化身」は、いつでもどこにでも種々の身体・あり方をもってあらわれることで、それによって種々に説法教化する。変化身ということが、そのまま行為が自在であることを示している。

(78) 以上の第(三・二) (三・三)の兩煩は、この第三章の網格を目次として述べるもの。次に見られるように、ここに十種の真実の名称が説かれ、その第十の真実はまた十種の意味に分かれる。それら一つ一つの語義などについては、当該個所で注記するであらう。

(79) 「根本の真実」として、以下に述べられる「三種の自性」(略して「三自性」とも「三性」ともいう)をあげる。

三性の思想は、もと『解深密経』にはじまると考えられるが、瑜伽行唯識学派に特色的な世界観を組織づけるものである。ヴァスバンドゥには、本巻に収録したように、『唯識論』のほかに独立の『三性論』の著作がある。本論ではまた、三性をとくに「根本の真実」と名づけ、他の原始仏教以来の種々の教義、種々の真実を、すべてこの三性にもとづくものとするのであって、いかに三性の思想が根幹的なものとみなされていたかを知ることができよう。先の第(一・五)煩においては、虚妄なる分別との関連において三性がなめられたにすぎなかったが、本章ではそれが中心的な主題とされ、種々の角度からその内容が明らかにされる。ちなみに三自性というときの「自性」の語は、中観学派が否定したのと同じ語であり、したがって、三性説そのものも種々に論難されている。しかし、同じ自性ではあるが、使用された意味内容は少し異なるように見え、それは中観学派でいう、否定の対象としての「独立の実」(「絶

対的存在」ではなく、また他性に対する自性でもなく、「もののあり方」「その性格」「その本質」というようなものである。したがって、「性」と「相」とが、相通じて用いられ、「三性」ともい、「三相」ともい。

(80) ここには三性を、純粹に存在・非存在の角度から定義づけている。したがって、それは第(一・五)頌の説明とはややニュアンスが異なる。三性における世界観は、具体的には、一つの世界が、さとした人にとっては「完成された」相においてあり、同じ世界が、迷いのなかにあるふつうの人間には「妄想された」姿において見られ、その迷いの根拠として、したがって逆にさとりが可能になる場面として、「他による」相における世界が根拠としてあるというものである。そのような世界の三側面を、この定義はとくに存在論的に述べたものである。

(81) 「相としての真実」とは、不当に有と考えたり不当に無としたりする二種の誤認(増益と損減。注39参照)がないことであり、そのとき見られている相が真実である。これを三性との関連において、内容的に配当すれば、順次、世界とわれ、主観と客観、存在と非存在について、右の二種の誤認を離れることである。このばあいの三性の考え方は、第(一・五)頌における説明と同じ方向にある。

(82) 無常・苦・無我・不浄(いわゆる四法印)であるものを、常・楽・我・浄であるかのように考える謬想を「倒錯」(顛倒)というのがふつうであるが、ここでは少しちがって、無常・苦・空・無我をあげている。この四種は、苦の内容、苦諦の四相とされるものである。

(83) 「三つの苦性」は、苦の感覚をそのまま苦というばあいの「苦苦性」と、楽の感覚がやがて移ろい破壊されて苦となる「壊苦性」と、一般にものすべてが生成変化する動きそのものが苦である「行苦性」との三苦性。

(84) 無我を説明するのに、「相」のあり方を問題としている。直前の空の説明では、「存在」が中心であった。空と無我とは、無自性、あるいは自性を媒介にしてほとんど似通った意味をもつが、このばあいは、本来の無自性≡無我というのと、自性がまだ完成の域に達していないのを空というのと、説明の相異があるという意味のことを、ステイラマ

テイ釈も述べている。

(85) 「四つの真理」とは、仏陀の根本教説といわれる四聖諦のこと。世界は苦であるとの真理、苦の原因(集)は煩惱であるとの真理、煩惱の滅した涅槃の真理、涅槃に導く道の真理である。のちに第(三・三)頌で説明される。これを「結果と原因とからなる真実」というのは、苦は結果、集はその原因、滅が結果、道がその原因だからである。

(86) 前節の「倒錯のない真実」の全体が、苦の考察である。注(82)参照。

(87) 「集」とは「集起」と熟字され、苦の状態を引き起こす原因の意味である。この原因が以下に三種に分けて考えられるが、そのうちの「習慣性」(習気)というのは、行為などの結果がその行為の余勢として残存していることで、同時にそれが次の新たな行為への原因(種子)となる、すなわち苦を引き起こす原因となることである。「業と煩惱」とが苦の直接の原因であるのはもちろん、「束縛から相離れない」ような「真如」もまた、同じく原因であるという。この最後の点は、あえて生死の世界を離れない菩薩の真如であり、のちの第(四・三c d)頌にいう、(身体などから)逃れ離れないことであろう。

(88) 「鋭い思考力」すなわち漢訳の「思<sup>しよ</sup>折<sup>せ</sup>力」によって「(煩惱が)滅せられた」ことを、「折滅」という。これは涅槃あるいは無為の異名で、知恵の力によって得られた涅槃である。次の「真如」はこれに対して「非折滅」である。

(89) 「世俗と勝義の真理」は世俗諦と勝義諦(第一義諦、真諦)の二諦のことで、原始仏教以来の四聖諦とは別に、中観派の祖師ナーガールジュナ(龍樹)以来、仏教の基本的な考え方の一つとして著名である。その勝義(最高の真理)の語は、すでに第(一・二四)頌に空性の異名としてあげられた。この二諦を三性の立場から解説し、それらの概念規定を与える以下の叙述は、中観・唯識両学派のいずれから見ても、きわめて重要な意味をもつものである。

(90) 道理とは、いわゆる四種の道理をいう。すなわち、正しい思索によって得られた道理(観待道理)と、原因と結果とを正しく見る道理(作用道理)と、三種の認識手段によって合理的に論証する道理(証<sup>しよ</sup>成道理)と、思考を加

ええない法性として成立している道理（法性道理）とである。

(91) 「三種の認識手段」(三量) は、知覚(現量)と推理(比量)と權威ある人のことば(聖教量)の三量であり、「世俗の知」といわれる。

(92) いわゆる「五法」「五事」と呼ばれる、相(因相)・名(概念名称)・分別・正知・如々(真如)が、あらゆるあり方を総撰するという点で、「総撰の真実」といわれる。

(93) 因相 *nimitta* はふつう動力因といわれるが、相がそのまま因であるようなものである。ステイラマティ釈によれば、相互に因となつてはたつき合う個々の存在で、八識を指す。それに対して、次にある「分別」は、八識の認識の過程であるという。

(94) 「七種」の真実あるいは真如は、漢訳に順次、流転・実相・唯識・安立・邪行・清淨・正行と訳されたもの。それらは四聖諦を説明するものと考えられている。すなわち七種のなかで、(4)「あり場所の真実」は苦諦、(5)「まぢがった行ないの真実」は集諦、(6)「清淨の真実」は滅諦、(7)「正しい行ないの真実」は道諦に相当する。最初の(1)「生起の真実」は苦諦と集諦とに相当し、(2)「相の真実」は人無我と法無我とを明らかにするもので、それが存在の究極的一般的な相であるから相の真実という。(相の真実)は、第三・四類などにも説かれている。(3)「表象の真実」は唯識という意味、世界は表象のみという意味である。四諦との関連では、(2)「相の真実」がとくに滅諦・道諦に関し、(3)「表象の真実」はとくに苦諦・集諦に関係している。しかし、このことによつて知られるように、三性との関連からすれば、(2)、(3)および(6)、(7)の四つの真実は、すべて完成された相であるというものである。

(95) 生起とは、無限の過去以来、生命が継起して中断することのないこと、すなわち無始無終の輪廻をいう。輪廻の生起は真実在ではないから、妄想された自性の性格をもつものである。しかし、生命そのものは他によることの自性として否定されえないから、「生起する」という「真実」は妄想されたと他によることとの「二種」の自性であるという。



(96) 「あり場所」と訳した *sanniveṣa* は、種々に解されたように見える(玄奘訳「安立」、真諦訳「依処」)。直接には「はいりこむこと」という語義であるが、人々が「はいりこんで執着していること」および「その場所」と解した。執着すること、およびその場所が、苦の原因となる。

(97) 以上(1)と(10)の十種の意味によって、「自我」が考えられている。これら「一者」をはじめとする十種は、自我の性格でもある。自我の実在性を否定し、無我を主張する仏教では、その無我を説明する理論として五蘊の説や十八界、十二処などが説かれた。これらのアピダルマ的な哲学も、「我」の観念を対治するものとして本書では一応許容され、それらの意味が、以下(a)と(j)までの対応した各項に説明される。

(98) 三性を「妄想」「分別」「法性」として規定するのは、先の第(一・五)頌や第(三・三)頌の定義づけとやや異なる。

(99) 五蘊については、注(51)参照。

(100) 「(十八の)認識の構成要素」(十八界)は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根、すなわち六内界といわれる「認識するもの」と、色・声・香・味・触・法の六境、すなわち六外界といわれる「認識されるもの」と、眼・耳・鼻・舌・身・意の六識界といわれる「認識するはたらき」との、十八の項目の総称である。これらによって、認識が成り立つ。たとえば見るという認識は、眼根と色境と眼識との三者によって成り立つ。これらを「界」(構成要素)と呼ぶが、界には原因の意味があるから、これを「種子」ともいっているが、種子は(識のなかに貯えられた)潜在的な原因だからである。これらの原因がはたらき合って、認識という結果があるのであって、「自我」が認識の主体として実在するのではない。これが十八界が説かれたゆえんである、というものである。

(101) 「(十二の)知覚の場」(十二処)の「処」*avatāna*を、ここではいわゆる教義的語源説によって「はいってくる門」といっているが、正しくは「場所」の意である(『荻原雲来文集』八〇〇ページ)。「内の六つの知覚の場」は十八界の六内界に相当し、「外の六つの知覚の場」は六外界に相当するが、ここでは前者を「感受」(五蘊のなかの受)

としてまとめ、後者を「観念」(五蘊の想)としている(ステイラマテイ釈による)。また、前者六内処が「享受者」、六外処は「享受されるもの」であって、かくして「自我」が享受者なのではないという意味が述べられている。

(102) 縁起については、注(20)参照。

(103) ここに「理」と訳した *sthana* は、文字通りには「場所」であるが、注釈者は「原因」*hetu* や「ありうること」*sambhava* などの語をもつて理解している。すなわち、原因によって必ず結果があるという「道理」であり、ありうべき可能性としての「道理」である。漢訳の「処」は、原語の「場所」の直訳と思われるが、この文字を日本語では「ことわり」と訓ずるのも、同じく道理の意味あいがあるからであろう。

(104) 「悪趣」は悪い生存状態で、次行の「善趣」は善い状態である。世界の生存形態を地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天(神々)の六趣あるいは六道に分類し、その前三(または前四)を悪趣、後三(または後二)を善趣という。(105) 「五つの障害」は、食りと、怒りと、心が暗く沈み眠ること(昏眠)と、心が軽く高上りし後悔すること(掉悔)と、疑いと五種の煩惱をいう。

(106) 「さとりへの七つの支分」については、第四章(f)(四・心)参照。

(107) 「二人の如来……」は、三千大千世界が一仏国土であり、そこに二仏が併存する道理のないこと。これはむしろ、次の二転輪王併存のありうべからざることからの類推であろう。

(108) 転輪王には七宝がそなわり、そのなかには女宝として妃があるから、女性も転輪王となる道理がない。

(109) 根は(支配的な)力を意味し、各種の機能そのものをいう。最初にあげられる眼・耳・鼻・舌・身・意の六根は、わが国でもよく知られた六種の感覚器官であるが、その他に種々の根が考えられて、すべてで二十二根である。すなわち、右の六根のほかに、生命の一根と、男・女の两根と、楽・苦・喜・憂・捨の感受の五根と、信・勤・念・定・慧の世間的浄化の五根(第四章d参照)と、未知当知、已知、具知の出世間的浄化の三根とがあり、合計して二十二

根である。

(110) 「四つからなる真理」(四聖諦)については、注(85)参照。四聖諦の三性による理解は、第(三・八b)〜(三・c)頌においてすでに述べられた。いまは四諦の一つ一つが解説される。

(111) 「三つの乗」の「乗」は、人を解脱出離に運ぶ「乗り物」の意味。声聞乗、独覺乗の小乗(これを二乗ともいいう)と、菩薩乗あるいは仏乗との三つが区分される。

(112) 「つくられたもの」(有為)と「つくられることのないもの」(無為)の二概念(注35参照)をもって、世界内存在のすべてを尽くす。前者はもろもろの識であり、後者は涅槃であり真如である。第一章の概念からすれば、前者が虚妄なる分別に相当し、後者が空性に相当する。

(113) 「徴相」*nimitta* に<sup>ごう</sup>じつは、注(28)(93)参照。

(114) 直前に「内容」といい、いま「意味」と訳した語は *attha* (義)であって、この語は対象、意味、内容、目標など、多義多含である。

(115) 「さとりへの適切な手段」については、注(61)参照。

(116) 「正しく心を配ること」(四念処)の対象は、身(身体)・受(感受)・心・法(汚染と清浄の存在)の四である。この四を順次、不浄・苦・無常・無我であると観察するというのがふつうであるが、ここではこの四によって四聖諦に悟入するのであるとなし、かつその内容的な意味として、順次に「粗悪である」などの四つのことを説いている。

(117) 「粗悪」については、注(53)参照。

(118) 「三つの苦」については、注(83)参照。

(119) 「正しい精励」については、注(63)参照。

(120) 「神通の基礎」は、注(64)に述べたように、欲・勤・心・観を内容とする三昧が、次に述べられる「八つの断

の修練」をともなうて起こされ、それが神通の基礎となることである。しかし、ここでは、右の四つについては説明がなく、一括して「機に応じてはたらく能力」(堪能性)であることが強調され、「五つのあやまち」と、それに対応する「八つの断の修練」が詳しく解説されている。

(121) 「五つの機能」は、漢訳の信・勤・念・定・慧の五根のこと。これが「根」であるから、第三章の二十二根のなかにふくまれる。注(109)参照。信・勤などの五者は、ここでも内容的に言い換えて「欲望」「修行」などの五項で解説されている。

(122) 「解脱をもちたらずべき善」(順解脱分)は、仏道の修行としては最初の位に属するもので、不浄観その他を修め、また四念処を修習すること。これにつづくより高い位が、注(124)の「洞察知をもちたらずべき善」の修習であるが、これら両者はともに凡夫の修行であり、さとりにはいはいる(初地、すなわち見道にはいる)ための準備的段階にあるものである。

(123) 「(五つの)能力」(五力)は、信・勤・念・定・慧の五者が、より深められ強力になったもの。

(124) 「洞察知をもちたらずべき善」(順決択分)(注122参照)は、「四善根」とも称される。その四つの善を修習する位が、次に述べられる「暖か味を帯びたもの」など、すなわち漢訳に煖位・頂位・忍位・世第一法位というものである。「暖か味を帯びる」とは、さとりを火に喩え、その火の燃え上がる前兆として、こすり合わせた二つの木片がまず暖か味を帯びること、すなわち煖位である。次は、退転あり動揺ある善のなかでは頂点に達した頂位であり、その善が不動不退転となったとき忍位であり、最後に凡夫の有漏の善のなかでは最高なる世第一法位がある。唯識教義ではこの四善根位に、無相への悟入の意味(第一章第一節d)を配する。

(125) 「さとりにへの支分」(七覚支、七菩提分)は、以下に番号を付した七つの心作用をいう。ここではこれが「見道」(注60参照)に配されている。

(126) この七覺支のなかの、(1)、(3)、(5)、(7)は、先の八つの断の修練(四・五)と共通の概念であるが、そのなかでも(5)と(7)とは注意すべき仏教的なものといふべきであらう。(5)の「輕快なること」(輕安)は、本質的には三昧であり、身心ともに機に応じてはたらし出ること、機敏なること(堪能性、注120参照)であり、粗惡への対治であるとされる。(7)の「心が片よらないこと」(捨)は、平静で無關心なることであり、先には第(四・五c d e f)頌に「平静平等に流れるごとくにあること」と説明されている。喜んで心が高上りしたり(掉挙)、逆に心が暗く沈んだり(昏沈)することのないことである。

(127) 「(八つの)道としての支分」(八正道支、八聖道分)は、釈尊の最初の説法において中道が説かれたときの、その内容となるもので、以下に番号を付した八項目である。それがここでは、「修道」の内容として説明されている。

(128) 「涅槃のなかにはとどまらないこと」については、注(47)参照。

(129) 灌頂とは、帝王の即位(あるいは立太子の礼)において、頭から水を注ぎかける儀式をいう。菩薩が仏陀の位につくことに転用する。ステイラマテイの注釈では、水ではなく諸仏の光明によって灌頂されるといっている。

(130) (16)と(18)に「法身」「受用身」「變化身」の仏陀の三身を当てるが、すべて仏地に属するもので、そのあいだに高下の区別はない。仏陀の身については、本論ではこれ以外に闕説している箇所はない。

(131) このヴァスバンドウ積は簡単であるが、ステイラマテイの注釈によつて補うと、次ページの表の下から二段目に示したようになる。この表は、十八種の段階と、その段階の要約に見られる名称と、第(四・二五b c d)頌、および第(四・二六a b)頌に対するステイラマテイ積とを総合したものである。すべて玄奘の漢訳語で示した。

(132) 次ページの表の最下段を参照。

(133) 一般に因果関係を、六因(異熟・能作・同類・遍行・相想・俱有の六因)と五果(すなわち、ここにいう異熟・増上・等流・土用および離繫の五果)の関係で説くことが行なわれるが、ここではその五果の名において善の修習の

〔十八種の段階、そのヴァスバンドウ釈〕

- |           |        |
|-----------|--------|
| (1) 因位    | 住種性    |
| (2) 入位    | 已発心    |
| (3) 加行位   | 未得果証   |
| (4) 果位    | 已得果    |
| (5) 有所作位  | 住有学    |
| (6) 無所作位  | 住無学    |
| (7) 殊勝位   | 成就諸神通等 |
| (8) 有上位   | 入菩薩地   |
| (9) 無上位   | 已成仏    |
| (10) 勝解行位 | 勝解行地   |
| (11) 証入位  | 極喜地    |
| (12) 出離位  | 第六地    |
| (13) 取記位  | 第八地    |
| (14) 弁説位  | 第九地    |
| (15) 灌頂位  | 第十地    |
| (16) 証得位  | 法身     |
| (17) 勝利位  | 受用身    |
| (18) 成所作位 | 變化身    |

〔段階の要約〕

- |          |   |          |   |         |
|----------|---|----------|---|---------|
| (1) 堪能位  | } | (2) 発趣位  | } | (3) 不淨位 |
| (4) 淨不淨位 |   | (4) 淨不淨位 |   |         |
| (5) 清淨位  |   | (5) 清淨位  |   |         |
| (6) 有莊嚴位 | } | (7) 遍滿位  | } | (8) 無上位 |
| (8) 無上位  |   | (8) 無上位  |   |         |
| (3) 不淨位  | } | (8) 無上位  | } | (3) 不淨位 |
| (8) 無上位  |   | (8) 無上位  |   |         |

〔四三二一c b d 対するステイラマテイ釈〕

- |             |   |               |   |           |
|-------------|---|---------------|---|-----------|
| (1) 住種性     | } | (2) (已発心) 已入者 | } | (3) 已加行   |
| (4) 預流      |   | (4) 預流        |   |           |
| (4) 不來      |   | (4) 不來        |   |           |
| (6) 阿羅漢     | } | (7) 有莊嚴       | } | (8) 菩薩    |
| (8) 菩薩      |   | (8) 菩薩        |   |           |
| (9) 如来      | } | (9) 如来        | } | (9) 如来    |
| (10) 勝解行者   |   | (10) 勝解行者     |   |           |
| (11) 清淨意樂行者 | } | (12) 出離者      | } | (13) 說記者  |
| (13) 說記者    |   | (13) 說記者      |   |           |
| (14) 說法者    | } | (15) 受灌頂者     | } | (16) 得菩提者 |
| (16) 得菩提者   |   | (16) 得菩提者     |   |           |
| (17) 受用者    | } | (17) 受用者      | } | (18) 利他行者 |
| (18) 利他行者   |   | (18) 利他行者     |   |           |

〔四二六 a b 対するステイラマテイ釈〕

結果を説いている。とくに五果の最後の離繫果は、ふつうの意味の因果関係ではなく、六因のいずれからも由来することはなく、ただ知による道の修習の結果としてののみ語られるのである。

(134) 「十の」特質」とは、無学の位に達したものが果として得ている「十無学法」のこと。十とは、「無学」のもの八正道支(注127参照)の八種と、煩惱からの解脱と、その解脱にもなり知(尽智と無生智)とである。

(135) 「段階(階位)の要約」については、前ページの表において示した。

(136) 「この上なき乗」(無上乘)とは、大乘のこと。また菩薩乗・仏乗とも称しうる。乗は彼岸にわたるための乗り物のことであるから、道・修習というにほかならないが、第四章に説かれた修習は、三乗(注111参照)に共通の意味で説かれ、それに対してこの第五章は大乘に特有のものであって、二乗と共通なものではないから、無上乘と称する。

(137) 「十の完成行」は、第(五・五)頌において説明される。

(138) 「無数劫」の「劫」は長大な時間の単位、「無数」はそれを形容する大数である。菩薩の修行において、初地にはいる前に無数劫の修習があり、初地から第七地にいたるまでに無数劫を要し、第八地以後にまた無数劫を要するので、合して「三無数劫」であるという。その目標とするさとりはきわめて高く、簡単に得られるものではないから、このような長時を要し、したがってその修行はほとんど永劫の修行であることを示している。

(139) 二乗の人々のように、その菩提すなわち涅槃にはいれば、善は尽きることになるが、大菩提は仏陀の不住涅槃(注47参照)であるから、善は尽きることなく不滅である。

(140) 完成行 (paramita) を、彼岸 (param) に到達せる状態 (i-ta) と解するいわゆる教理的語源解釈も広く行なわれるが、ここでは「最もすぐれていること」parama からの変化 parami → paramita とすべし語源解釈を述べている。

(141) 「十の完成行」については、注(67)参照。

(142) 「不滅なものとする」については、注(139)参照。

(143) 「素質」は dhātu (界) の訳語である。この語は「世界」「法界」「十八界」などというときの「界」で、「領域、状態、本質、要素」などを意味する。また、地質として「原鉱」の意味もあり、肉体的にもあるいは精神的にも「氣質」のことであり、抽象的には「原因」のことでもあるが、最も広くは「要素」「素因」などの意味が考えられる。

ステイラマティは「界は種性 (gotra) であり、種子 (bīja) である」と注しているが、如来藏思想でも同様に、如来藏あるいは仏性が、「種性」(すなわち仏陀の家系)、「種子」(すなわち原因)、「およびこの「界」と同視されている。

いまの玄奘訳が「善根界」、真諦訳が「善根界性」というのは、単に「善の要素」というよりは、衆生が生まれながらにして有する「善への素因」、したがって「仏性」ともいうべきものであろう。その意味において「素質」である。

(144) 「展開したもの」と訳した pariṇata は、「屈曲した」が原意で、それから「変化変相した、熟した、進展した、完全な」などの意味が辞書には見られる。玄奘は「転変」と訳し、真諦は「変異」という。しかし、何が何に「変わった」のか、十分明らかでない。チベット訳の……par gnyur は「……となった」であって、「変わる」の意味はあまり強くない。ステイラマティは pravṛta 「起こる、ある」の文字で言い換えている。

(145) 「散乱なきもの」とは、心の散乱のない行、すなわち禪定であり、止・奢摩他である。第(五・二三)頌以下の「倒錯なき行」が、観・毘鉢舍那の智であるのと対する。

(146) 粗悪については、注(53)参照。

(147) 認識において対象が見られるのは、実は識が主観・客観の二者として顕現することであって、それ以外に対象が外界に実在するのではない、というこの「対象に関する倒錯のない見方」は、第一章第一節(b)(一・三)(一・四)においてより詳細に論じられている。その他、第(一・二)(一・三)頌、および次の第(五・二六)頌など参照。

(148) 「思索」「思考の傾注」などと訳した manaskāra (作意) は、一方では禪定や三昧などというのとほとんど同義



語に用いられるが、他方では単なる思惟、思索、さらに「識」とほとんど同じく、分別の意味で用いられていることもある。いまの第(五・二六)頌に見られるものなどは、その後者である。

(149) 「習慣」づけられている「(pari-)bhavīa は、「浸透している、浸みこんでいる」の意味で、漢訳に「熏習」という。過去からの「熏習」があり、それが未来への種子となり「根拠となる」という、この構造は、アーラヤ識のそれにほかならない。ここにいう「ことばによる思索」は、主観・客観が「あらわれてくる原因」なのであり、それをステイラマティは直ちにアーラヤ識と言ひ換えている。

(150) 幻術は漢訳で「幻」であるが、単に「まぼろし」ではなく、奇術師によって非実在のものを実在らしく見せることである。次にもあげられている「夢」「陽炎かげろう」「水に映る月」や「こだま」などとともに、存在の比喩に用いられることが多く、とくに三性を説明する比喩とされる。『三性論』(三〇三) (本書二〇八と二〇九ページ) 参照。

(151) 上述の「個別の相」(自相)と、この「普遍的な相」(共相)とは、個と普遍として対立的に用いられる術語である。その後者「普遍相」については、第一章第二節(a)(二・三d)、および注(25) 参照。

(152) 「金剛」は、インドラ神の武器としての雷電、あるいはダイヤモンドであるが、いずれも堅く強力なことを意味し、ここでは倒錯を打ち破る堅固な知を指す。その金剛の知を摘要するものが「金剛句」である。十の金剛句は、経に説かれた句であるとされているが、おそらくこの十種が何かの経にまとめて説かれているのではなく、諸経のなかから十の句を拾い集めて、ここに十金剛句としたものであろう。また、次に述べるように、自性・所縁・無分別・釈難という四つのことを原理として、十金剛句が集められ構成されたと解釈されている。

(153) 「金剛句の概要を述べる」以下の文章と、それについて「概要を述べる第二」としてあげられる三つの中間偈は、すべて真諦訳には欠けている。これらの「概要」は、十金剛句を別の角度からまとめるものである。

(154) 「中間偈」の意味については、注(58) 参照。三つの中間偈のうち、第(二)頌と第(三)頌とは十金剛句の名称

を詩頌にしたものにすぎないが、第一の詩頌は迷乱と不迷乱を軸にして語るもので、考え方も叙述の仕方も他とは異なっている。それゆえ、(1)から(10)の番号を付して十の倒錯のないこと（および十金剛句）との対応関係を明らかにした。その意味をステイラマテイの注釈によって簡単に述べるならば、次のごとくである。倒錯のないことが対象とする十項目のなかで、(1)文字、(2)対象、(3)思索は、順次に迷乱の場所（境界）と、迷乱していることそれ自体と、迷乱の原因となるもの、すなわちアーラヤ識とである。(4)不動なること、(5)（勝義としての）個別の相との二つは、迷乱なきことそれ自体であり、(6)普遍的な相は、その迷乱なきことの場合（対象）としての法界であり、本性清浄なることである。(7)不清浄と清浄と、(8)偶然的なるものの両者は、迷乱と迷乱なきこととの果としての汚染と清浄であり、(9)おそれることなく、(10)傲慢ともならないことは、同じくその両者の極限としての輪廻と涅槃に関係するもので、そこに損減もなく増益もないことである。

(155) 『宝積経』は、本全集第九卷『宝積部經典』のなかに収録されている『迦葉品』のことである。以下の叙述は、この經典の中道を説く部分と密接な関係があるので、その節を適宜本文のあいだに注記し、さらにその本文を引用しているときは、*” ”*でくくった。

(156) 「中」の行「はいうまでもなく「中道」のことで、それは二つの極端を明らかにすることでもある。本論を『中正と両極端との弁別』と名づけることから、この以下の叙述が重視されるべきことが知られる。

(157) 「三種の汚染」については、注(54)参照。

(158) 「(五つの) 謬想」については、注(52)参照。「食り(食欲)・怒り(瞋恚)・愚かさ(愚痴)」は、三毒煩惱といふ、最も主要な煩惱である。

(159) 以上の「空」「無相」「無願」は、三種の三昧であり、また三種の解脱への門(三解脱門)と呼ばれる。ここでは、それらがすべて「智」の内容とされている。

(160) 「虚空の比喩」とは、虚空に対して恐怖をいだいて、虚空を取り除いてくれ、と泣き叫ぶこと。これが、人々は虚空に等しい空性のなかに生きておりながら、空性に対して恐怖をいだくことに喩えられる。

(161) 「画家の比喩」とは、ある画家が形相の恐ろしい夜叉の像を描き、みずから描いたその像の恐ろしさに気絶するという話。物質などは、みずからの妄想の所産であるにもかかわらず、それを苦の原因として恐怖することに喩える。

(162) 「幻術師の比喩」は、魔術において、ある幻影の像があらわし出されるとともに、その像がかえって幻術師までも食ってしまうような場景をいう。次に説明されているように、第一章第一節(d)にいう「唯識無境」から「識もまた無」への悟入に対する比喩である。

(163) 「灯火の比喩」は、灯火がともされたとき、たちまち暗黒は消失するが、そのばあい、灯火が暗黒を追放しようと意志するでもなく、暗黒を除去するという作用や能力があるのでない、ということ。作用は、空なるものであり、空性なるがままにはたらいっている。そのことが、知と無知の作用に喩えられる。

(164) 「第二の灯火の比喩」とは、千年の長いばあいだ、一度も灯火のともされたことのない暗黒の室に、はじめて灯火がともされたという話である。そのばあい、暗黒が千年もつづいたのであるから、今後光が生じることはないであろうと考えたり、また暗黒は千年もあつたのであるから、光が生じるにしてもそれと「等しい時間を要する」であろうと考えたりすることは、許されない。それと同じく、幾劫のばあいだ積み重ねられた暗黒の業や煩惱も、一挙にして知恵の光明によって明らかとなることに喩える。

(165) 『十地経』などに従って、十の完成行が十地に順次配当され、初地においては主として布施の完成行が、第二地においては主として戒の完成行が修められる、というようにいわれている。これが「特殊な(行)」である。しかし、そのばあいも、他の完成行がまったく行なわれないわけではないから、そのように、十地のいずれにおいても十の完成行のすべてが平等に修められていることを、「特殊でない(行)」と名づけた。

(166) 「対象が無上である」とは、菩薩の学道において見られている対象が、無上であるのである。そのなかには、たとえば、(1)における三十七菩提分、四聖諦、縁起など、また、(5)から(7)にかけて聞・思・修の三つの知恵の対象があげられるなど、三乗に共通な題目が見られるが、それらが菩薩によってとりあげられるかぎりにおいて、無上という意味を担うのであろう。以下の十二種の対象において、(1)と(2)（すなわち(3)と(4)）は根本的な学の対象であり、次いで聞・思・修という修行の三つの要素について説き、(8)以下は菩薩の十地における内容を説いている。

(167) 以下、菩薩の十地との対応については、第二章第四節(c)参照。「法界の普遍性」とは、初地において通曉される内容として「法界はあまねくゆきわたる」と、第(二・一四)頌初頭にいうもの。また、見道および次の修道については、注(60)参照。

(168) 第六地までは有相の行であり、第七地において無相の行が得られるが、さらに第八地以後においては、無相であるのみならず、とくに努力することなくして(無功用)自然に修道が行なわれる。このことを、「平静平等に流れるごとくにある」と名づける。この語については、第(四・五c d e f)頌参照。また、この意味は「四種類の自在性」ということであって、注(75)参照。

(169) 三地とは、第九地、第十地、仏地の三地をいう。第九地においては、明察力のある知の自在性が得られ(注76参照)、第十地においては行為の自在性が得られ(注77参照)、仏地においては煩惱という障害も知に対する障害もすべて除かれて最高に清浄である。これらの内容を、ここに「高度にすぐれたもの」という。

(170) 学問の対象(本章第三節)があり、それを行じ(同じく本章第二節)て、その結果を得る、すなわち「境↓行↓果」というのが一般の通規である。ここに「果の集成」(修証)というのは、その果を得ることである。すなわち、声聞にとっては「阿羅漢の果」を得ることであり、ここは無上乘を説くのであるから、菩薩にとっては「成仏という果」があることである。しかし、果は、一回限り最後にあるのではなく、進歩の過程の各瞬間が果であり、それが次

の因となるであろう。そのことは、以下に述べられる(1)に、仏陀の家系(種性)のなかに生まれていることを、果として述べていることに明らかである。それは過去世の因縁によって、その結果として仏陀の家系に生まれていることである。次の(2)の信への志向というのと同様であって、それは修行以前のことであり、信ずる傾向性・志向性があるだけの状態が、ここでは果として扱われている。

- (171) 「聖なる道が起こされる」「決定的な位にはいる(正性離生)は、見道、すなわち初地にはいることを意味する。
- (172) これは本論の論の名を解釈し、また本論のもつ中核的な意義を述べる一頌である。その論名は「中正を弁別するもの」すなわち『中分別論』あるいは『弁中論』というべきもので、一般に現在用いられる『中辺分別論』あるいは『弁中辺論』の呼称は、次のヴァスバンドゥの注釈のなかに「中正と極端との弁別」と述べられるのがそれである。
- (173) この末尾の詩頌は、ヴァスバンドゥのいわゆる廻向偈であり結頌であって、マイトレーヤの本偈に属するものではない。「三種のさとり」は、三乗のすべての人々のさとりという意味で、菩薩乗あるいは大乘のさとりのみをいってはいない。

(長尾雅人)

瑜伽行唯識学派の生成 ジャック・メイは、唯識哲学において完成されるような観念論は、その萌芽の形ではすでに原始仏教のなかに存在していたといつて、原始經典から多くの詩頌や文章を引用している (Jacques May, "La philosophie bouddhique idéaliste," *Études asiatiques* XXV, 1971)。「縁起」あるいは十二支縁起のなかの「識」「名色」(「こころ——もの」)などという仏陀の中心思想が、のちの唯識思想の最も重要な概念に発展することはいうまでもないとして、原始經典のなかにちりばめられた多くの詩や短句には、その唯識思想とのつながりにおいて、いまさらのようにわれわれを驚かせるものがある。

「世界は心に導かれ、心によって煩わされる。心なる一つのものに、すべては従う」(「相應部」一・三六、  
「比丘たちよ、心汚れば有情は汚れ、心淨ければ有情は淨し」(同上・三五)、「ものみなは心に支配され、心を主とし、心よりなる。人汚れたる心もて語り、行なわば、苦しみの彼を追うこと車の牽く牛の足を追うごとし。ものみなは心に支配され、心を主とし、心よりなる。人淨き心もて語り、行なわば、樂しみの彼を追うこと影の(形を)離れざるごとし」(《法句經》冒頭の二詩)。なかでも衝撃的でさえあるものは、「比丘たちよ、この心は淨く輝けり (paḥassaram idam bhikkhava cittaṃ)。ただ実に、偶來の煩惱に汚さ

れたり。比丘たちよ、この心は淨く輝けり。しかも実に、偶來の煩惱より解脱せり」(増支部「一・一〇」という一文であろうか)もつとも、「増支部」は四部經典のうち、最後期に成立したものであろう)。

それは『般若經』が「心の淨い輝き」(たとえば、『八千頌般若經』ヴァイディヤ梵本三・一八 Pratyis citiāsyā prabhasvārā、『二万五千頌般若經』ダット梵本三三・三 citiāsyā prabhasvārātā)と云い、『十地經』が「三種の迷いの存在は、ただただ心のみである」(近藤梵本六・八一六・ナ citamātram idam yad idam traidhātukam)と云い、『中辺分別論』(一・二六)があらゆる現象の根源としての識の空性を説いて、「汚染された(空性)があり、また清淨にされた(空性)がある。それはまた汚れをともなうものであり、また汚れを離れたものである。水界や黄金や虚空が清淨であるのと同じく、(その意味においてもとも)清淨であると考えられるからである」というのに通じている。そして、これらの仏典の説く「淨められた心」とは空性であり、そのままにあること(真如)であり、あらゆるものの根源(法界)にほかならない(『中辺分別論』一・四)。

瑜伽行唯識学派の基本經典の一つ『解深密經』(三〇〇年ころ成立)は、仏陀の三度の轉法輪を語っている。世尊は第一時において小乗の仏教者に対して四諦の教えを説いたが、そこでは仏教の真意はまだ隠されたまま(未了義)であった。第二時において大乘の仏教者のために、あらゆるものに本体はないと無自性の教えを転じたが、これもなお隱密の説き方であった。この第三時において大・小乗一切の仏教者のために顯了の説き方をもって(了義、すべてのものは本体を欠き、生もなく滅もなく、もともと静寂で本質的には涅槃にほかならないという、一切法の無自性をこの『解深密經』で説いているのだ、というのである(『大正大藏經』十六卷六九七)。

『八千頌般若経』第九章では、仏陀が「知恵の完成」を説いているのを見た何千何万という神々が、空中で喜び、叫び、笑い、衣をふって、「実にジャムブドゥヴィーパ（インド）において、二度目に教えの輪が転じられるのを見る」と言う。さきの『解深密経』は明らかにこの『八千頌般若経』の叙述を承けて、『般若経』やナーガールジュナ（龍樹、一五〇―二五〇年ころ）の空の思想を第二の転法輪と呼び、みずから瑜伽行唯識思想を第三の転法輪と自負したものである。

六世紀以降の唯識学派は、中観学派へのあまりにも強い対抗意識をもち、己れを彼と区別する論争に明け暮れた。けれども、初期の瑜伽行唯識学派は、むしろ『般若経』や『十地経』の密意を開顕し、ナーガールジュナの空性の思想の本義を顕了にすることをみずからの使命としていたのである。さきの『解深密経』も第三の転法輪を、顕了な説き方で無自性・空性を明かすことと考えていたのである。

それにもかかわらず、第三の転法輪は第一、第二の転法輪に加える多くのものをもっていた。瑜伽行唯識学派（Yogācāra-vijñānavāda）というその名前が示すように、この学派には二つの基本的な特色がある。まず第一に、この学派の初期の担い手たちは、声聞・独覚のさとり、菩薩のさとり、さらに仏陀の無上にして完全なさとりを獲得するための道徳的・宗教的訓練一般、すなわち広義のヨーガを、多くの階梯として総合し、体系化して、それを実践することに専心していた。だから、彼らはヨーガチャーラ（瑜伽行者）と呼ばれた。そして、第二に、彼らは小乗のように自己と世界を複数の実体から成るものと見るのではなく、また般若・中観系の思想のように空性のみを最高の真理と考えるのでもなかった。彼らは、世界を根源的な実在である唯一の心の表象にほかならないとする。空性とは、彼らにとって、この実在がこと



ばや表象でとらえられず、現象した形象としては空である、ということにほかならなかった。あらゆる有情に内在する根源的な心の存在を積極的に主張した。だから、彼らはヴィジュニャーナヴァーダ（唯識学派）でもあったのである。彼らは瑜伽行の体系と実践の根拠として、観念論的・一元論的実在の哲学をもつにいたった。だから、彼らは瑜伽行唯識学派なのである。

この瑜伽行者たちは、おそらく三〜四世紀にかけて、多くの世代にわたって、『瑜伽師地論』*Yogācāra-bhūmi* としう、玄奘の漢訳で百巻にもおよぶ、膨大な論書を編集した。十七の階梯（地）より成るこの書物のうちで、いまはとくにその第十五地にあたる「菩薩地」を手がかりとして、初期の瑜伽行派の思想について記述してみたい。

「菩薩地」の第一章第四節（荻原梵本三七ページ以下）に、ヨーガーチャラたちの提唱した「四種の真実」の分類がある。(1) 世間人一般の常識の対象としての真実 (*lokaprasiddha-tatva*)、(2) 科学的認識の対象としての真実 (*yuktiprasiddha-tatva*)、(3) 煩惱の障害の除かれた人々、つまり声聞・独覚の知の対象としての真実 (*klesāvaraṇāvisuddhijñānagocara-tatva*)、(4) 知らるべき真理に対する障害が除かれた知の対象、つまり菩薩および仏陀の知の対象としての真実 (*jñeyāvaraṇāvisuddhijñānagocara-tatva*) の四つである。

この四種の真実は、原始仏教における苦・集・滅・道の四諦やナーガールジュナの勝義・世俗の二諦の分類を内に含みながら、そのいずれよりもはるかに発展している。第一、第二の真実は、いわばナーガールジュナの世俗諦にあたり、第三、第四は勝義諦にあたろう。しかし、二諦のように純粹に論理的な分類ではなく、第三、第四の真実は瑜伽行の過程において体験される真理の階梯となっている。原始仏教・小

乘仏教の四諦は、ここでは第三の眞実としてとりいれられている。声聞・独覺が、身心の諸要素（五蘊）という複数の實在のほかに自我というものは存在しない、と人無我をさとり、煩惱を断じ尽くして、涅槃という絶対の静寂にはいることが第三の眞実にほかならないからである。それに対して、第四の眞実は、菩薩・仏陀の、自我のみならず、あらゆるものは本体のない空なるものであるという法無我のさとりである。それはすべてが空であるから、涅槃と輪廻りんねに区別はないと知って、輪廻に落ちず涅槃を求めずに利他行に専心する菩薩・仏陀のさとりである。この眞実は煩惱という障害だけでなく、空性という眞理に対する知的な障害をも断ずることを要求する。

あらゆるものは空であって、存在と無存在の二つを離れている（不二）ということとは、ナーガールジュナにとっても、瑜伽行派にとっても、等しく最高の眞理である。しかし、その内容にはかなりの相違がある。ナーガールジュナは、あらゆるものは他のものに依存しているから存在とはいえないし、またまったく現象しないのではなく、幻のごとくにあるのであるから無存在でもない、と言った。瑜伽行派は言う。——われわれの認識がものなかに投げ入れる表象は實在ではなく、虚妄こまうなものであるから、現象は存在とはいえない。しかし、あらゆる表象の基体でありながら、表象を超えている實在自体（*vastu-mātra*）は存在するのであるから、無存在ともいえない、と。われわれの表象は誤っているから、現実の世界は眞実ではない。しかし、その表象の基体でありながら表象されない物自体は眞実である（E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, 267~68）。現実の世界とは心の誤った表象であり、最高の眞実はその虚妄な表象を離脱した心である。

『瑜伽師地論』の編集者たちは、それ以前に『般若経』の形成に貢献した菩薩たちと同種の人々、その後継者たちであったにちがいない。彼らも空性の真理の把握に没頭した。しかも、彼らは『般若経』やナーガールジュナの空性の理解にはなお何か欠けていて、言い尽くされない何ものかがなお「余されている」と感じていた。「菩薩地」(荻原梵本四七、四八ページ)は言う。

「沙門しやもんにせよ、バラモンにせよ、(AなるものがBという性質を欠いているとき)その空であるB(の存在)を認めないとともに、(Bとしては)空であるAそのものをも認めないならば、このような考え方は空性の誤解というものである。なぜかという、それが欠けているというBは存在しないが、Bを欠いているAは存在するから空性がなりたつのである。何もかも存在しないならば、何がどこでどういう性質として空でありうるのか。だから、AがBとして空であることがなりたない。したがって、このようにして、それは誤解された空性ということになる。

逆にどのようにして空性は正しく理解されるか。つまり、BがAに存在しないとき、AはBとして空であるとして見、そこに(残されている)余れるものはあると如実に知る。これを、如実にして不顛倒なる空性への悟入というのである。たとえば、上述したように、色などと名づけられたものにおいて、色というこの仮説されたことばを本質とするものは存在しない。だから、色などといわれるものにおいては、色などという仮説されたことばの本質としては空である。しかも、その色などといわれるものにおいて(残されているもの)余れるものはなんであるか。すなわち、それは色などということばの仮説の基体であるものである。その二つ、つまり、存在する実在自体と実在自体の上に仮説されただけのものを、ありのまま

に知るのである。存在しないものをありと妄想せず、実在するものをなしと否定せず……如実なる真如、言いあらわしえない実体としてありのままに知るならば、これこそ正しく理解され、正しい知恵によってよく通曉された空性というものである。「余れるもの」については、また『中辺分別論』(本書二〇〇ページ)、および長尾雅人「余れるもの」(『印度学仏教学研究』十六卷二号所収)を参照されたい。

あらゆるものが空であることはたしかであるが、なおそこに「余れるもの」(avasīṣṭam)、「言いあらわしえない実体」(nirahilāpya-svabhāva)が、夢幻のごとく空なるものすべての基体 (āśraya) としてある、そしてそれは仏陀の知の対象ではない、と認めるところから唯識思想ははじまる。

歴史の謎 『瑜伽師地論』は中国の伝承ではマイトレーヤ(弥勒)の著作とされ、チベットの伝承ではアサンガ(無着)に帰せられている。マイトレーヤの歴史的存在性は古くから疑われていたから、たとえばウェイマン (A. Wayman, *Analysis of the Svācākhāni Manuscript*, 1961) のような学者たちはこの書物をアサンガの作と考えている。しかし、すでにふれたように、この膨大な書物が一人の手に成ったとは信じがたい点もあり、フラウワルナーは、この書物は幾世代にもわたって成立してきた瑜伽行派という学派の作品と考えている(前掲書二六五ページ)。最近シュミットハウゼンはこの書物の一部の内容を分析し、それが挿入や編集から成るもので、一人物の作品のようには一貫性のないことを指摘して、フラウワルナー説を支持しつつある (L. Schmithausen, "Zur Literaturgeschichte der älteren yogācāra-schule," *Orientalistentag*, 1968, Würzburg, Vorträge. ZDMG—Supplementband)。

このほかマイトレーヤには、『大乘莊嚴經論』Mahāyānasūtrālamkāra、『中辺分別論』、『法法性分別

論』 Dharmadharmatāvibhanga ' 『現觀莊嚴論』 Abhisamayālamkāra ' 『宝性論』 Ratnagotravibhāga-mahāyānoṭtaratantraśāstra としう、いずれも詩頌、あるいは短文（スートラ）より成る、いわゆる弥勒五論（チベット伝による）が帰せられ、最初の三書にはヴァスバンドウの注釈が付けられている。また、古来、アサンガがしばしばトゥシタ（兜率）天に昇って弥勒菩薩の教えをうけ、それを記録したという伝説もある。そのため上記の諸論書は弥勒菩薩に祈念して靈感を得たアサンガが書いたものであるという学説と、上記の書物の著者としてのマイトレーヤをアサンガとは別に歴史的に実在したとする学説とが生まれた。この二つの学説をめぐって今日まで実に多くの学者が論争を続けてきたが、いまだに決着を見ていない。マイトレーヤはまた、マイトレーヤナータ Maitreya-nātha とも呼ばれるが、この複合語は二様に解積できる。「保護者マイトレーヤ」と解すれば、それは現在兜率天において未来にこの世に仏陀として下生すると信じられている弥勒菩薩のこととなり、「マイトレーヤを保護者とするもの」と解すれば、歴史的に実在した人物でありうるし、また見方によっては、マイトレーヤを師としたと伝説されるアサンガの別名とも考えられる（メイ前掲書一九一ページ、A. Bareu, *Die Religionen Indiens* III, *Der indische Buddhismus*, 125）。このことは瑜伽行派の創設者をマイトレーヤナータとするか、アサンガとするかという問題でもある。

最近の有力な学説を二つだけ紹介しておく。フラウワルナーは、少なくとも『現觀莊嚴論』『大乘莊嚴經論』『中辺分別論』の三書を、歴史的に実在したマイトレーヤナータの作品と認め、後代になって彼が弥勒菩薩と混同されるにいたった、と考えている（前掲書、二九六ページ）。ルエグは、五論の著者とされる

マイトレーヤナータはけっしてアサンガの人間としての師ではありえない。しかし、アサンガの諸作品のなかで『撰大乘論』Mahāvāna-saṅgraha や『大乘阿毘達磨集論』Abhidharma-samuccaya のような彼自身の著作と、伝統的に弥勒菩薩に帰せられていたきわめて古い資料をアサンガがただ編集したにすぎないものとを区別する必要があるろう、と言っている (D. S. Ruegg, *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*, Paris 1969, p. 55)。

アサンガ (三一五～三九〇年ころ) はブルシャプラ (ベシャーワル) のバラモンの息子として生まれ、はじめは化地部 (Mahīśāsaka) に属した小乗仏教の学者であったが、のち大乘に転じた。彼が瑜伽行唯識思想を体系化するにあたって、小乗アピダルマ教学の手法と思想を多くとりいれ、自己の学派を優勢な小乗諸派に匹敵するものにまで成長させることができたのも、この彼の経歴に負うところが多い。アサンガはマイトレーヤナータに帰せられている書物を編集し、また『瑜伽師地論』の綱要書である『顯揚聖教論』(漢訳にのみ現存) をつくり、さらに『撰大乘論』『大乘阿毘達磨集論』という重要な、彼自身の著作をもつわけである。『撰大乘論』はアーラヤ識論、三性説、唯識観、六波羅蜜・十地・戒・定・慧などの修道論、菩薩の無住処涅槃、仏身論など、瑜伽行唯識学派の理論と実践と形而上学をあますところなく総合し、整然と体系化した名著である。アサンガにはヴァスバンドゥ (世親、三二〇～三八〇年ころ) という弟があった。はじめ説一切有部に属した小乗仏教者であったが、兄の教化で大乘に転じた。兄とともに主として中インドのアーディヤヤーで活躍したと思われる。マイトレーヤおよびアサンガの著作に対する数多くの注釈 (『中辺分別論釈』、『撰大乘論釈』など)、説一切有部の教義を体系化するとともに経量部の立場からその批

判をも行なつた『阿毘達磨俱舍論』<sup>Abhidharmakośa</sup>、經量部の論書『成業論』<sup>Karmasiddhi</sup>、そらには唯識学派の哲学書である『唯識二十論』、『唯識三十論』、『三性論』、そのほか諸經典の注釈など、多岐にわたる著作が彼に帰せられている。

しかし、これら傾向を異にした多数の書物がすべて同じ一人のヴァスバンドゥの作品であるかどうか、アサンガの弟のほかにもう一人同名の人物がいたのではないか、という問題は、マイトレーヤナータとアサンガの関係以上に現代の学界の論争的となつてゐる。『俱舍論』に注釈を書いたヤシヨミトラ（六世紀）は『俱舍論』の作者とは別に古師ヴァスバンドゥ（*Vydhacārya Vasubandhu* または *Shaviro Vasubandhu*）という名を挙げてゐる（*Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā* ed. U. Wogihara, 35, 20: 289, 6: 347, 9）。このことはヤシヨミトラがすでに二人のヴァスバンドゥを知つていたことを物語る。また、古来の伝統はヴァスバンドゥに対して、二つないし三つの異なつた年代を与へてゐる。

一九五一年、フラウワルナーは *On the Date of the Buddhist Master of Late Vasubandhu*, Serie *Oriente Roma III* において、真諦の『婆數槃豆法師伝』<sup>ほすうばんとうほしでん</sup>を分析し、そこで真諦は、アサンガの弟である古師ヴァスバンドゥと『俱舍論』の作者である新師ヴァスバンドゥの二人を混同して一つの伝記を書いた、と論じた。フラウワルナーはヴァスバンドゥに帰せられる多くの著作を、二人のヴァスバンドゥにそれぞれ割り当てることはしなかつたが、『俱舍論』の作者である新師は大乗仏教の著作は行なわなかつたことを示唆した。しかしその後、フラウワルナーは『二十論』『三十論』の内容が古師ヴァスバンドゥの著作と傾向を異にすることを意識してきたので、一九五八年の彼の著書 *Die Philosophie des Buddhismus*

の初版においては、上記二書を古師ヴァスバンドゥの項下で扱いながら、問題はなお留保しておくが、この二書は新師ヴァスバンドゥの作と思える、という矛盾した記述を行なっている。

これに対し、同じ一九五八年、ジャイニ (P. S. Jaini, "On the Theory of Two Vasubandhus," *BSOAS* XXI) が反論を加えた。ジャイニは *Abhidharmadīpa* とする新発見の『俱舍論』注釈書の著者が、『俱舍論』の作者であるヴァスバンドゥに大乘への偏向のあることを幾度か非難している事実を指摘し、結局、ヴァスバンドゥが二人いたにもせよ、『俱舍論』の作者である新師と大乘唯識家である古師とは同一人でありうると論じた。それ以来約十年、ヴァスバンドゥ二人説と一人説とは対立したままで決着がつかなかった。

西欧の学界においてこの問題の解決に決定的な貢献をしたのは、フラウフルナーの愛弟子の一人である新進の学者シュミットハウゼンである。一九六七年に、彼は「二十論・三十論における経量部的前提」(Schmithausen, "Sautrāntika-Voraussetzungen in *Vīṃśatikā* und *Triṃśikā*," *WZKSÖ* Band XI) とする名論文を書き、『二十論』の観念論は瑜伽行派のアーラヤ識・マナ識・前六識という三層八識説から成長したものであるのではなく、アーラヤ識やマナ識を立てない経量部の一層的認識論の上において発展していることを、具体的な術語の分析によって示し、『三十論』には八識説は出てくるが、『二十論』にあった経量部の要素もなお色濃く残っている、と論じた。そして、この二書は『俱舍論』の作者であるヴァスバンドゥに帰せられるべきであるとし、彼はマイトレレーヤナータとアサンガの書物に注釈を書いた、経量部の色彩をまったくもたない古師ヴァスバンドゥとは別人であるとして、フラウフルナーのヴァスバンドゥ二人説を支持し



た。

フラウワルナーはシュミットハウゼンの意見を全面的にとりいれ、自身のヴァスバンドゥ二人説に自信を深めた。彼の *Die Philosophie des Buddhismus* の第二版には新たに補遺が付けられたが、そのなかで(四二五ページ)、彼は『俱舍論』『成業論』『二十論』『三十論』はこの順序で書かれた新師ヴァスバンドゥ(四〇〇〜四八〇年ころ)の著作であると断定するにいたった。アサンガの弟である古師ヴァスバンドゥ(三二〇〜三八〇年ころ)にはマイトレーヤナータに帰せられる論書や『摂大乘論』に対する注釈類が属することになる。結局、古師も新師もはじめは小乗の学者で、のち大乘に転じたことになる。しかし、一切の問題が解決されたわけではなく、『三性論』『十地経論』など、古来ヴァスバンドゥに帰せられている第三の種類の書物が古師と新師のいずれに配当されるべきかは今後の研究課題として残されている。

ただわが国の学界では『俱舍論』から『成業論』を経て唯識の諸論書へと移っていったヴァスバンドゥの思想の発展は、山口益博士を中心とする学者たちのあいだでは早くから確認されていた(たとえば桜部建『存在の分析(アピタルマン)』「仏教の思想」2、一九六九、一五七〜一五九ページ)。むしろそのためにヴァスバンドゥ二人説への反対が強かったのである。しかし、一人説をとるばあいには、ヴァスバンドゥに帰せられるすべての書物を、古師ではなく、五世紀の新師ヴァスバンドゥの著作とすること、『俱舍論』『成業論』『二十論』『三十論』などと、マイトレーヤ——アサンガへの注釈書類とのあいだに、経量部的要素の有無ないし濃淡という重要な相違がある理由を説明することが必要であろう。ヴァスバンドゥ一人説、二人説のいずれが最終的に正しいかを決定するためには、その多くの著作の内容分析を徹底的に行なう作業がな

お必要であると思われる。

唯識思想の骨組み 初期の瑜伽行派は、無上にして完全なさと、仏陀の全知者性を獲得するための修道論の体系化と実践に専心していたが、その間に次第に、その修道論を根拠づける哲学をも成長させていった。

そのさい、彼らの考え方を支配していたことは、『般若経』やナーガールジュナの「あらゆるものは空である」という言い方のなかになお余されたものとして残る実在を強調することであった。その実在は、唯一でありながらすべての有情に内在する精神であった。そのような観念論的傾向は迷える存在の世界を、本来は絶対的に清浄でありながら、偶発的な汚れに覆われた心のあらわれ、表象であると考えさせた。現象の世界をただ相依性の、その意味で空であると見たナーガールジュナとちがって、それを心の表象にすぎない、それゆえに空であると見たところに、この学派の哲学の出発点があった。表象の世界は空であるにしても、そこに余された心は根源的な実在としてある。

現象の世界が心の表象にすぎないことは、『菩薩地』『摂大乘論』『三性論』などでこう説明される。

(1) 同じ河を見ても、それは人には清流としてあらわれ、地獄の罪人には火の河として、餓鬼には血や膿や汚物の流れとして映るように、同一のものについて有情たちは互いに異なった認識をもつ。もし外界に対象が実在するならば、そのような種々の認識がそれについて起こるわけではない。(2) 外界に対象が存在しなくても、記憶や夢においてわれわれは種々な対象の認識をもつ。(3) ある対象は聖者やヨーガ行者や仏陀にとつてそれぞれ異なったあらわれ方をする。(4) もし外界の対象が実在するならば、人々はかならずその実在

する眞実を見、努力なしにさとしてしまはずだが、そういうことは事実でない。唯識無境という唯識思想の一つの柱は、まず同一の対象について人々のもつ表象の種々性を理由として打ち立てられる。

やがて、外界に対象がないのに、種々の、したがって眞実ではない表象のあらわれる原因が見出された。「虚妄なる分別」の概念がそれである。虚妄なる分別とは誤った表象を表象するもの、われわれの誤った認識の主体である。この虚妄なる分別の構造、あるいはその形式は、『中辺分別論』では対境、有情の身体、自我意識、六種の認識の四とされたり、三界の心・心作用とされたりするし、『攝大乘論』では十一識を数えるが、最も簡潔なものとしては、主観・客観の二つとする。虚妄なる分別は主観と客観を構想する汚れた心なのである。この心はのちに述べるアーラヤ識に根拠づけられ、したがって恒常不変な自我とちがって、刹那刹那に変化しながら相続する因果の流れであり、前刹那に依存して後刹那の存在が生ずるものであるから、「他によるもの」(依他起性)と呼ばれる。その虚妄なる分別によってあらわし出された表象、世界のすべての現象は、ことばによって表示され、外界に存在する対象であるかのごとくに執着される。これを「妄想されたもの」(遍計所執性)と呼ぶ。しかし、「妄想されたもの」はそのような形で実在するものではなく、心の本来のあり方でもない。心の本来のあり方は、虚妄なる分別が妄想された様態を離脱するという形で「完全に成就されたもの」(円成実性)となるときにあらわれる。それは法性であり、言いあらわしえないもの、仏陀のみの認識しうるものである。こうして、「妄想されたもの」「他によるもの」「完全に成就されたもの」からなる三性説が成立する。唯識思想の第二の柱である。

三性説と表裏をなして三無自性が説かれる。「妄想されたもの」は表象された対象としての自体、本質

相をもたないから、その点から「妄想されたもの」は相無自性を真実とするといわれる。「他によるもの」は他なる条件によって生起しているのであって、自身から生成するのではないから、生無自性を真実とする。「完全に成就されたもの」は真如にほかならず、最高の實在（勝義）としてことばや表象を超越しているから、勝義無自性といわれる。

マイトレーヤナータに帰せられる『中辺分別論』においては、アーラヤ識論は展開されていなかった。しかし、新古の層より成り、年代の不明確な『瑜伽師地論』は別として、『解深密経』にはアーラヤ識と六種の認識とが論じられている。アーラヤ識、自我意識（染汚末那）、六種の認識という三層の八識が完成した形ではじめてあらわれるのは『撰大乘論』においてである。われわれの意識は熟睡しているときや無意識状態になる特殊な禅定にはいつているときにはいったん中断し、目覚めたとき、禅定を出たときにまた恢復する。その事實はわれわれの通常の意識の底にある、知覚されない下意識を要請する。また、輪廻説に従えば、ある有情が一つの生存を終えて他の生存をとるときにも、二つの生存を結ぶ下意識があるはずである。そのような下意識は仏教の諸部派でも早くから考察の対象となっていた。唯識派は、『撰大乘論』に引用される『大乘阿毘達磨経』の詩頌、『解深密経』の詩頌（本書二二九ページ）などにあるアーダーナ（阿陀那）識などを典拠にアーラヤ識の理論を形成する。

アーラヤ識は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の認識と自我意識との根底にある根源的認識として、一つの人格を統一する。それは認識ではあるけれども、その認識作用は不可知とされる下意識である。また、仏教では心・心作用はすべて生ずるやいなや滅する瞬間的存在であるから、アーラヤ識も無始の過去から

瞬間的に生滅しながら、前識を原因として後識が結果として生ずる因果の流れとして相続する。このように根源的認識に、おそらく化地部などにおいて発達していた種子しゅうじ (Dhīa)、あるいは熏習 (vāsanā) の理論が結合された。われわれのすべての現勢的な認識や行為は、ちょうど香りが衣に染みこむように、アーヤ識のなかにある種の印象を残す。その印象はアーヤ識のなかで潜在余力(種子)となつて成長し、のちに現勢的な行為や認識を呼び起こす。こうして現勢的な行為・認識とアーヤ識のなかの印象とは相互に影響し合いながら、現象世界の表象を成立させることになる。自我意識はアーヤ識を対象として自我を構想するもので、無我を強調する仏教の立場では汚れの最たるものであるから、とくに設定された。本来はアーダーナ識あるいは第六意識の一作用であつたものが独立させられたものである。アーヤ識・自我意識の二層の上に通常の六種の認識が第三層として重ねられ、この三層八識の認識が一切の現象世界をあらわし出すことになる。このアーヤ識を中心とする八識の理論が唯識思想の第三の柱である。

唯識思想の第四の柱、修道論の膨大な体系について、その概略だけでも説明する余裕はいまはない。修道論の哲学の中核は「根拠の転換」(āśraya-parāvṛtti)にある。自我と諸存在についての誤った表象とその潜在余力が、われわれの迷いの世界における流転の原因である。それはあらゆるものが表象にすぎないと直証することによって消滅する。そのためにはあらゆる対象の表象が否定されなければならない。しかし、われわれの通常の認識の形式によって、「すべては認識にすぎない」と考えているかぎり、なおその考え自体が対象として残っている。対象がないとともに認識そのものも存在しなくなるとき、ヨーガ行者ははじめて唯識ということを、言いあらわしえない形で直証するのである。それは通常の認識によつては認識

されない、表象を離脱した、超越的な知であり、その知とともに煩惱という障害と真実知に対する障害とが消滅している。このとき、われわれの迷いの存在の根拠（アーラヤ識）はひるがえり、自我と諸存在による束縛が消えて、解脱が完成し、最高の実在に悟入する。そして声聞にとつては、「解脱身」が現成し、仏陀にとつては「法身」が現成する。

とくに『二十論』『三十論』について さきに『二十論』『三十論』には経量部的思考の跡が顕著であつて、それに見られる唯識思想には『中辺分別論』『摂大乘論』などに対するヴァスバンドゥの注釈と性格を異にするものがある、といったが、この点についてシュミットハウゼンおよびフラウワルナーの議論の要点のみを紹介しておきたい。それらの議論およびそれに類する諸問題は、今後なお多くの学者によつて再検討され、確認ないし批判されてゆかねばならないであらう。

(1) 『二十論』のはじめ（本書七ページ）において、著者は「心、意、認識、表象というのはみな同義異語である」という。唯識派のアーラヤ・自我意識・六識という識論は、古来から存在した心・意・識という術語にあてはめて、根源的な認識から現象的な認識へという深淺の度に従つて認識を三層化したものである。だから、心・意・識を同義異語とする『二十論』の著者の立場は、三層八識を立てるアサンガの唯識のそれとは異なる。このことは、『二十論』を通じてアーラヤ識・自我意識ということばも、それについての議論もあらわれないことから証明される。『二十論』の唯識思想は、六識という一層の認識の上に展開される。「行為の潜在余力（熏習）は彼らの心の流れ（vijāna-santāna）に浸みこんでいる」のであつて、潜在余力がアーラヤ識のなかにある、とは著者は言わない。ちなみに、ダルマキールティ（法称、七

世紀)以後の有相唯識派でもアーラヤ識の必要性はほとんど失われる。

(2)ある対象の表象が「自分の心の流れの特殊な変化」(相続転変差別。 *viñāna-saṃtāna-pariñāna-viśeṣa*)からあらわれる、という表現は二六ページ、一四ページなどに見られる。自我の存在を否定し、そのかわりに人格的統一と行為の因果関係を種子(熏習)と「認識の流れの特殊な変化」とによって説明するのは、『俱舍論』第九章(「破我品」)において、ヴァスバンドゥが展開している経量部の教義である。この一層の認識の流れの特殊な変化にもとづく行為論は、唯識派的であるよりも経量部的なものである。(ただし、「相続転変差別」の語は一度だけはあるが、『大乘莊嚴經論釈』(レヴィ本一五二ページ二二行)にも言及されるから、この語の存在を新師ヴァスバンドゥのみに帰することはなお検討を要する。)

『三十論』においてはアサンガの三層八識の理論が登場するけれども、その認識の展開は「変化しつつ生成する識」(識転変。 *viñāna-pariñāma*、本書三五ページ、第一頌)という経量部の原理によって整理統一されている。

(3)唯識無境の論証は初期の瑜伽行派では、この解説でもふれたように(四二二〜四二三ページ)、表象とことばの分析によって行なわれた。外界の究極的要素である原子の存在を批判して外界非存在を論証することとは、『二十論』においてははじめてあらわれる(本書一七ページ以下)。インドにおける認識論は『二十論』の当時、長足の発展をしていて、それはアサンガ当時とくらべてかなり時代が下っていることを感じさせる。『三十論』では原子論は存在しないが、それに対するスティラマティ(安慧、五一〇〜五七〇年ころ)の注釈にはあらわれる(本書四〇〜四二ページ)。

唯識思想の歴史はヴァスバンドゥにおいて終わるわけではない。インドにおいてはなお六世紀に、ダルマパーラ（護法、五三〇〜五六一年）、ステイラマティなどの巨匠を生み、七世紀以降、経量瑜伽派と中観瑜伽派という二つの総合学派となつて十二世紀まで発展する。中国においては、唯識思想は菩提留支ぼだいりゅうしの地論学派（ヴァスバンドゥの『十地経論』と唯識論書を研究した）、真谛の摄論学派（『摄大乘論』を研究の中心とした）、玄奘および慈恩の法相宗などとして展開し、日本の仏教にも大きな影響をおよぼした。残念ながら、いまこの解説でそれらの展開にふれる余裕はない。ただ、ヴァスバンドゥが初期瑜伽行唯識学派を大成するとともに、後期唯識思想の出発点を形成した人物であることを強調しておきたい。



「大乘仏典」全十五巻の刊行を終えて

長尾雅人

「大乘仏典」十五巻が、諸家の努力と熱意とによってようやく完成の域に達したことは、監修者・編者としてまことに喜びにたえない。いまここには、一般読者のために、収録された諸経論の全体をかえりみて、それらが占める位置や性質について簡単な概観をしておきたい。

本企画の意図は、現存する仏教のサンスクリット原本を、できるだけ多く和訳するということであつた。現存するサンスクリットの経論の量は、「漢訳大藏経」や「チベット訳大藏経」の膨大なのに比すれば、ほとんどもの数ではない。したがつて、この企画では、最初から大乘仏典の全体にわたるといふことは必ずしも意図されていない。しかし、量こそ多くはないけれども、ほぼ仏典の各分野にわたつて代表的な経論が、サンスクリットの写本として伝わっているということも、事実である。それらの写本のほとんどすべては、前世紀末から今世紀へかけて、ネパールその他の地で発見されたものにほかならない。

そもそも二千五百年前の釈迦牟尼しきあむにに、直接の述作があるわけではない。「仏説」という語が冠せられていても、経典はすべて弟子たちの記憶をもとにして仏陀の滅後に編纂されたものであり、それが最初は口伝により、のちに文字に写されて伝承されたものである。それらがパーリ語という言語で記されているものが、いわゆる「原始経典」であり、「南伝大藏経」と称して、わが国でもすでにその和訳が完成されている。漢訳でそれに相当するものは、「漢訳大藏経」の阿含部、本縁部、律部などに見られる。これに

対して、キリスト紀元前後から勃興した大乘仏教の運動において新たに編纂されはじめた經典群およびその注釈類が、ここにいう「大乘仏典」である。その量はすこぶる多数にのぼり、一經の規模も大きく、かつすべてサンスクリット語によって記されたものであった。

その最初にあらわれたものは、「般若部」として分類されるもろもろの『般若經』であって、般若と名づけられる知恵を説き、「空」の思想を強調するものである。それらのサンスクリット原本は、『十万頌般若經』をはじめ、多量に現存するが、本全集では第一〜三卷に、その代表的なものを収録した。第一卷の『金剛般若經』『三百頌般若經』は、小さくまとめられたものの一つで、中国・日本をはじめアジアの各地ですこぶる愛誦されたもの。また、第二、三卷の『八千頌般若經』は「般若部」のみならず、すべての大乘經典の最初期の成立と考えられ、他の大部の、あるいは小部の、もろもろの『般若經』のもととなったとされている。第一卷に収めた『善勇猛般若經』(『二千五百頌般若經』)は、逆に最後期(五〜六世紀ころ)の編纂に属し、その意味で最も発達した『般若經』である。

大乘經典として最も重要かつ中心的な諸經、すなわち『法華經』『維摩經』『華嚴經』、諸種の浄土教關係の經典などは、右の初期の『般若經』に踵を接して続々と編纂された。およそ紀元二〇〇年ころまでに、それらの原形は成立したと考えられている。そのうちで、第四、五卷の『法華經』は、大乘經典白眉の讚仏文学で、そこに一乗の思想が確立され、また仏陀の常住性が説かれている。そのサンスクリット原本は多数発見されており、かつ発見の地域によって内容的にも新古の差や文字の異同等々が種々にあって問題の多い經であるが、ここには現在までに一応整理されているテキストを中心に訳出した。

第六卷の『浄土三部経』は、阿弥陀仏の極樂、およびそこへの往生を鼓吹する『無量寿経』以下の三経で、他の多少とも哲学的である経典とは異なり、本願という菩薩の精神とその信仰とを説く大乘経典である。それらのうちで、『観無量寿経』にはサンسكريット本もチベット訳も存在せず、インド以外の地で作製されたという疑いも濃厚である。

第七卷の『維摩経』は最も般若経的な風趣に富むもので、一つのドラマのような形式のなかに、その主役、維摩居士を縦横に活躍させる点で、独自の光彩を發揮している。同巻に収めた『首楞嚴三昧経』もこれと親近な関係にあると考えられるが、ともにいまはサンسكريット本がなく、チベット訳から訳出した。大きな叢書としての『華嚴経』のなかでは、『十地経』と『入法界品』とだけがサンسكريット本として現存するが、その前者を第八巻に収めた。これは菩薩の修行の段階を十地として説いて、菩薩道の思想を確立したものであり、『華嚴経』の最古層（一、二世紀の成立）に属するというだけでなく、その根幹となるものである。

第九巻には『迦葉品』『護国尊者所問経』『郁伽長者所問経』の三経を収めて「宝積部經典」と名づけたが、この名称は唐代以後、四十九の經典を一つの叢書にまとめて『大宝積経』と呼ぶようになった慣習に従ったものである。この叢書のなかには、前記の『無量寿経』やあとに記す『勝鬘経』なども含まれるのであるから、それら四十九経のあいだに必ずしも一定の共通な性格が見られるわけではない。右の三経もその点で同様であるが、ただこれら三経はともに二、三世紀ころには成立していた素朴な大乘仏典であり、それらには珠玉のような文章が点在し、光輝を放っている。それがちの大乘經典へ種々の角度から材料

を提供したことであろう。

第十、十一巻に収めた『三昧王経』は、二世紀ころまでに簡単な原形が成立し、現在見る形は少なくとも六世紀以前に成立したものと考えられている。中国やわが国の仏教では、あまり研究されなかったが、ネパールではすこぶる珍重され（おそらく末期のインドにおいてそうであったのであろう）、そのおかげでサンスクリット原本が今日に伝えられている。哲学的な経典というよりも、三昧の実践を中心とし、それを豊富な比喩や物語によって説き示そうとする特異な経典である。ことに中観学派のチャンドラキールティ（月称）などが、しきりにこの経を典拠として引用していることから、学者の注目するところであった。『維摩経』の維摩居士に対して、第十二巻収録の『勝鬘経』では、勝鬘夫人なる女性が主役となるが、ここでは仏性すなわち如来蔵の思想が強調された。この思想は『般若経』から見ればかなり異質な思想であるが、後世の大乗仏教に対しては甚大な影響を与えたものである。この如来蔵思想の成立・発展をうかがわせる『如来蔵経』以下の五経を第十二巻に収録した。それらはチベット訳あるいは漢訳を底本として訳出されたが、多くのサンスクリット原文を他の論書から回収することができる。

以上は本全集に収めた経典類である。しかし、このほかに経典がサンスクリット本として現存するものはかなりの量にのぼる。たとえば、『宝徳蔵般若経』や『華嚴経入法界品』や『楞伽経』などがそれである。たとえば『入法界品』は、『華嚴経』の思想の中核を形成するものとして重要であるが、もし訳出すればこれだけで本全集の三冊分にはなるであろう。また、七世紀ころから流行を見た密教関係の経典や注釈は、とくに多数、サンスクリット本として伝存している。しかし、これらはすべて、準備の都合などか

ら今回は収録することができなかった。

また、仏陀の伝記としての『大事』や『普曜經』なども原本が存在するが、ここには『ブッダ・チャリタ』、『仏所行讀』を新訳して第十三巻とした。これは仏教詩人アシュヴァゴーシャ（馬鳴、大乘の論師馬鳴と同名）の手になる美文学の仏伝である。それゆえ嚴密な意味では經でも論でもなく、また大乘仏典と称しうるか問題であるが、サンسكريット作品なるがゆえにあえてこの全集中に収録した。

論部の典籍については、第十四巻『龍樹論集』と第十五巻『世親論集』とを編纂したにとどまる。龍樹には「龍樹六論」としてまとめられたものがあるが、そのなかの『中論』はわが国でも従来かなり知られている。いまはこれを除いた他の比較的知られていない五論、すなわち『六十頌如理論』『空七十論』『廻諍論』『ヴァイダルヤ論』『宝行王正論』、および小さな作品三篇とを収録した。また、『世親論集』に採録したものは、いずれもサンسكريット本の現存するもので、『唯識二十論』『唯識三十論』『三性論』は、世親の立場を体系的に述べたものであり、『中辺分別論』への注釈は世親の手になる散文として貴重である。不十分ながらこれら両冊によって、中観学派と瑜伽行唯識学派というインド大乘哲学の中心思想にふれることが可能であろう。しかし、論部に関しては、重要な論典のサンسكريット本が右のほかにかなり大量に伝えられている。卒爾にその名をあげても、龍樹『中論』に対する月称の釈論、唯識学派の「菩薩地」や「声聞地」（いずれも『瑜伽師地論』の一部）、また『大乘莊嚴經論』など、さらに『宝性論』や獅子賢による『現觀莊嚴論』への釈論があり、とくに世親の『俱舍論』とそれに対する称友の釈論もある。これらのなかには、中国・日本の過去の仏教がまったく知らなかった重要な典籍が含まれており、もしチベ

ット訳を考慮に入れるならば、その数はさらに倍増するであろう。その他、広くサンスクリット文献を考えるならば、諸種の讚仏文学、戒律に関する諸書、とくに種々の比喻物語（アヴァターナの類）が多数にあり、上記のごとく密教関係の経論はさらにおびただしい数にのぼる。これらはすべて現在では学者の玩弄物であるにとどまっている。それが一般読者の手にとどくためには、次の好機を待つほかはない。

さて、今回の本全集においては、和訳として最初の完訳であるものが少なくない。すなわち『善勇猛般若経』『八千頌般若経』『首楞嚴三昧経』『迦葉品』『護国尊者所問経』『郁伽長者所問経』『三昧王経』『如来藏経』『不増不減経』『華嚴経性起品』『智光明莊嚴経』など、また論典のなかでは龍樹の『六十頌如理論』（チャンドラキールティの釈を含む）『空七十論』『ヴァイダルヤ論』『宝行王正論』、および世親の『中辺分別論』などがそうである。ことにまた、これらのなかで、『郁伽長者所問経』以下の六つの経と、龍樹の四つの論と世親のそれとは、世界的にいってもはじめて現代語に写されたものである。それらのあるものは、まったくはじめての訳であり、あるものは単に部分訳が存在しただけであった。これらの和訳は、なお試訳の範囲にとどまるものが多いであろうが、しかし初訳として世に問うことのできたことを、訳者はいずれも秘かに誇りに感ずるものである。

終わりにあたって、協力を惜しまれなかった訳者の各位と、中央公論社の諸氏、とくにこの刊行を担当して終始細密な注意を重ねられた小野地英忠氏とに、心から感謝の念をささげるものである。

大乘仏典 第十五卷

一九七六年七月三〇日初版発行  
一九八一年四月二〇日新訂版発行  
一九九一年一〇月三〇日新訂四版発行

訳者

長尾雅一人  
梶山雄一  
荒牧典俊

発行者

嶋中鵬二

印刷

株式会社三陽社

製本

小泉製本株式会社

発行所

中央公論社

〒104 東京都中央区京橋二一八一七

振替 東京二一三四

Printed in Japan

ISBN 4-12-401925-4

## 大乘仏典 全15巻

### ①般若部經典

金剛般若經／善勇猛般若經

### ②八千頌般若經 I

### ③八千頌般若經 II

### ④法華經 I

### ⑤法華經 II

### ⑥浄土三部經

無量壽經／觀無量壽經

阿彌陀經

### ⑦維摩經

### ⑧首楞嚴三昧經

### ⑨十地經

### ⑩寶積部經典

迦葉品／護國尊者所問經

郁伽長者所問經

### ⑪三昧王經 I

### ⑫三昧王經 II

### ⑬如來藏系經典

如來藏經／勝鬘經／不增不減經

華嚴經如來性起品／智光明莊嚴經

### ⑭ブツダ・チャリタ (仏陀の生涯)

### ⑮龍樹論集

六十頌如理論／空七十論

廻諍論／ヴァイダルヤ論

宝行王正論／勸誡王頌

大乘二十頌論／因縁心論

### ⑯世親論集

唯識二十論／唯識三十論／三性論

中辺分別論