

三性説の変遷における世親の位置 —上田・長尾論争をめぐる—

北野新太郎

問題の所在

初期唯識思想における三性（遍計所執性、依他起性、円成実性）はある時期、すなわち、『大乘莊嚴經論』・『中辺分別論¹⁾』の段階以降、認識の主観・客観とのかかわりの上から説明されるようになる²⁾。たとえば、上記の『中辺分別論』のいうところを文字通りにとるならば、縁起したもの（依他起性）であるところの虚妄分別（*abhūtaparikalpa*、上の意味における“主観”）によって構想された非存在のものが遍計所執性（*parikalpita-svabhāva*、同じく“客観”）であり、依他起性としてのその虚妄分別が遍計所執性を構想することを離れているとき、その状態（*rahitatā*）が円成実性（*pariṇiṣpanna-svabhāva*³⁾）であることになる。ここにおいて改めてでてくるのが、認識の対象、すなわち、“客観”はそのように遍計所執性に位置づけ得るのか、それとも、それは依他起性に位置づけられねばならないものなのかという問題である。

単純に考えるなら、虚妄分別によって分別されたものは遍計所執性（*parikalpita-svabhāva*）である。しかし *vijñapti-mātra*（唯識）ということとは識（*vijñāna*、あるいは *vijñapti*）以外のものは存在しないということであるから、認識が起こっているときのその認識の対象も、その“唯識”ということにしたがえば識（すなわち心）でなければならないことになる。識（心）は唯識派の考えからするならば、縁起したものであり、有、すなわち、存在的なものとしての依他起性に位置づけられねばならない。したがって、その識（心）以外のものではあり得ない筈の“客観”もまた依他起性に位置づけられねばならない、ということになるであろう。このような意味において、認識における“客観”を三性の中の遍計所執性に位置づけるか、あるいは依他起性に位置づけるかという問題が必然的に生じてくることになる。このように認識の対象に遍計所執性と依他起性との二重の

存在性格が付与される点に三性説を理解する上での難しさがあるといえる。上田義文博士と長尾雅人博士との間でたたかわされたよく知られた論争⁴⁾の争点も、実は、そこ、すなわち、認識における“客観”は遍計所執性が依他起性かということにあったのである。因みに上田博士は認識対象、あるいは“客観”を遍計所執性に属せしめるのであり、長尾博士はそれを依他起性とするのである。そして、その両説は共に文献の上にそれぞれの根拠を有しているのである。たとえば、この場合の長尾博士のように“客観”、すなわち「顕現」(pratibhāsa, 識からのあらわれ)の結果としての形象(ākāra)を依他起性とする立場にたつ場合の有力な根拠は、『撰大乘論』において無着が「依他起性が所遍計(kun tu brtag par bya=parikalpya)である」と規定していることにある。しかし他方、世親は、『唯識三十頌』第17偈において、「構想されるもの(yad vikalpyate)は(遍計所執性であって)存在しない(nāsti)」としているのである。では、何故そのような解釈上の相違が生じてきたのかというなら、筆者はその理由を、上田博士と長尾博士との論争の段階では基本的に“弥勒”、無着、世親の思想に一貫性があるということが共通の前提とされていたという点に認めるのである。勝呂信静博士⁵⁾あるいは菅原泰典氏⁶⁾によってすでに指摘されている如く、初期の瑜伽行派の思想の中にも徐々に変遷した跡があるのである。本稿の目標は、この、初期の瑜伽行派の思想の中にもそれが徐々に変遷した結果としていくつかの段階が存在するという立場に立って、後代、安慧と護法とによってそれぞれ代表される瑜伽行派における二つの思想的系譜⁷⁾を形成することになるところの最初の分岐点が“弥勒”と無着との間にあったのではないかという一つの仮説⁸⁾を想定し、さらに“弥勒”と無着によるそれら二つの三性説理解を統合したものとみられる(『唯識三十頌』の)世親の三性説の特徴と、それ(世親の三性説)の思想史全体の中での位置づけについて考察することにある。

上田・長尾論争に解決がみられないことの最大の要因は、両博士がともにその存在を認めるところの「古説」・「古唯識」というものの時間的幅が大きくとられ過ぎたという点にある。筆者のみるところ、それ(「古説」・「古唯識」)の当体は、『瑜伽論』より後、『撰大乘論』より前の時点で一度、

思想を反転させた“弥勒”の説の中に存在するところのものなのである⁹⁾。

竹村牧男教授は『唯識三性説の研究』（1995年）において、初期瑜伽行唯識派における三性説を一貫した構造のものとして理解するという立場を示されたのであるが、筆者は、そのようなみかたには無理があるとみるものであり、したがって本稿においては先に触れた勝呂博士や菅原氏の立場を継承することにする¹⁰⁾。

（『大乘莊嚴經論釈』の）世親¹¹⁾の三性説については、兵藤一夫氏による『大乘莊嚴經論』世親釈、同安慧釈を中心とした考察があり、兵藤氏はそこにおいて「…こと三性説に関しては、世親と安慧には解釈に相違があり、世親のそれはむしろ護法へとつながる」とされている¹²⁾。しかし『唯識三十頌』第17偈において表明されているかぎりでの世親の三性説は、筆者のみるところ、「護法へとつながる」というよりは、むしろ、その護法への展開の可能性は当然のこととして、同時に安慧への展開の可能性をも内に含むもののごとくに思われるのである。筆者のみるところ、護法は世親を通して無着をみていたのである。それに対して、安慧は世親を通して“弥勒”をみていたのである。

1 “弥勒”の三性説

先にも触れたように、上田・長尾論争に解決がみられないことの大きな要因として、所謂「古説」・「古唯識」というものを、初期唯識思想史の全体像の中にどう位置づけるかという問題がある。長尾博士は次のようにいっておられる。

以上のように、われわれは安慧と護法との間の所取・能取に関する三性的な解釈の相違を見て来た。前者安慧の解釈には、有力な文献的な支持が得られる。それに対して後者護法の解釈には、文献的な支持が認められると共に、その解釈が論理的に当然な帰結であることを見た。安慧は古説により忠実であり、護法はむしろ新機軸を生み出したものともいえるであろう。しからばわれわれは、この両者のいずれがより正しいかの決断に迫られるかの如くである¹³⁾。（下線北野）

ここで長尾博士は「安慧は古説により忠実であり、…」といわれているのであるが、三性説の思想的変遷を正しく理解するためには、「古説」というものの時間的幅を正確に画定する必要がある。上田・長尾両博士はいずれも「古説」というものの時間的幅を大きくとり過ぎているのである。もう一つ問題なのは「この両者のいずれが正しいか」という「正しさ」に判断基準が置かれていることである。最初は個々に成立した三性説と唯識説とが『撰大乘論』の段階で統合されたということは、そのような『撰大乘論』の完成された唯識三性説における「正しさ」を基準としてそれ以前の思想を会通したのでは、思想変遷過程の途中に存在した異質な要素を隠蔽してしまうことになるということの意味する¹⁴⁾。三性説は『撰大乘論』の段階で大きく発展しており、その意味で“弥勒”と無着との表現の間には思想的な断層があるのである。そのことを確認するために、まず『中辺分別論』の偈文の中に含まれる“弥勒”による三性説の説明をみてみよう。

abhūta-parikalpo 'sti dvayan tatra na vidyate /
 śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate //1・1//¹⁵⁾

訳：虚妄分別はある。そこに二つのものは存在しない。しかしそこに空性が存在し、また、その同じところにそれ（虚妄分別）が存在する。

kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca /
 arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ // 1・5 //¹⁶⁾

訳：構想されたものと、他によるものと、完成されたものとは、対象であるから、虚妄分別であるから、二つのもの¹⁷⁾が存在しないから（各々）示されたのである。

ここで“弥勒”は構想されたもの（遍計所執性）を対象（artha¹⁸⁾）とし、他によるもの（依他起性）を虚妄分別として位置づけている。このような、依他起性と遍計所執性との間に認識の主観、客観の関係を認める「単純構造」が『中辺分別論』の一部に含まれているということについては既に指摘されている¹⁹⁾。ここで「単純構造」というのは、依他起性＝能取、遍計所執性＝所取というように依他起性と遍計所執性とがそれぞれ、主観、客観の関係に対応する構造のことをさす。（なお「単純構造」については註19を参照されたい。）

『中辺分別論』の三性説は虚妄分別、所取・能取という概念をとおして説明されるところにその特徴があるが、この場合、

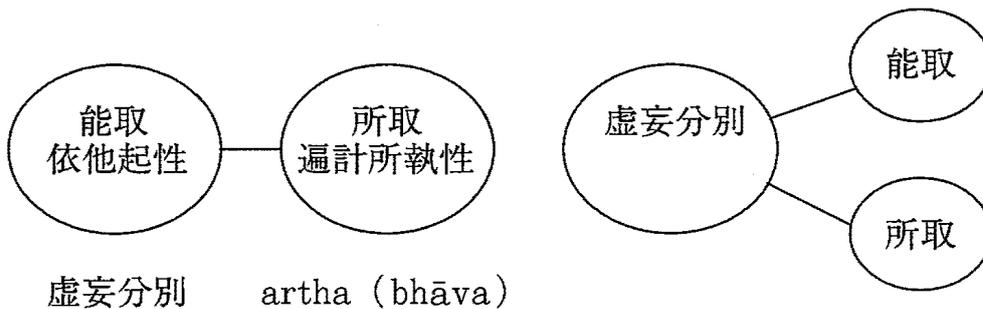
- ① 依他起性であるところの虚妄分別を能取と同一視し、それに対する客観の側を所取とするのか、
- ② 依他起性としての虚妄分別とは別に遍計所執性としての所取・能取をたてているものとみるのか、

という問題がある。このことは基本的なことであるにもかかわらず、はっきりしていないようである。そのことは『中辺分別論』の偈文の中に二種類の認識の構造が混在していることによるものとみられる。すなわち、

- ① [虚妄分別（識の自体）＝能取、それによって構想されるもの＝所取] という単純構造と、
- ② [識の自体から二分（所取・能取）があらわれる] という三分説的構造²⁰⁾とである。

このような二つの構造は図にすると以下のようなになる。

図① 単純構造（“弥勒”型） 図② 三分説的構造²¹⁾（無着混入型？）



菅原氏は「単純構造」を次のように図式化している。

遍＝所取＝法＝境＝無（＝邪）

依＝能取＝人＝心＝有（＝正）

円＝遍依両性の無²²⁾

このような構造は、説一切有部の外界实在論と、中観派における主体の

側の存在性をも否定する存在観とをともに批判しようとしたときに必然的に生じてくる存在論であるとみられるが、それは未だ整合性のある形で唯識説との統合を果たしていない形態である。

言葉の意味の上から考えると、abhūta-parikalpaとparikalpita-svabhāvaとの関係はkalpa \longleftrightarrow kalpitaという能動・受動の関係であるから虚妄分別（依他起性）によって構想されるものが遍計所執性であるという対応関係が考えられても不思議ではない。

そしてもう一つ注意すべき点は、『解深密経』・『瑜伽論』「撰決択分」の三性説の段階では単に（十二支縁起、そして「これあればかれあり…」といういわゆる此縁性としての）縁起のこととされていた依他起性が『中辺分別論』の段階では虚妄分別（abhūta-parikalpa）とされるようになったということである。後に『撰大乘論』において遍計所執性は単に対象とされるのではなく顕現（pratibhāsa）という概念と結びつくことによって「依他起性としての識（vijñapti）が対象として顕現すること」と説明されるようになるのであるが、その前段階として依他起性＝能取、遍計所執性＝所取という（存在と非存在との間に主観、客観の関係をみる）単純構造が存在した可能性は充分にあるとあってよいであろう。

また、虚妄分別ということば自体が本来、非存在のものを構想する性質のものをさすのである²³⁾から、依他起性が単に縁起のこととされた（『解深密経』・『瑜伽論』「撰決択分」の）段階から、その次の（『中辺分別論』の）段階へと進んだばかりの時点、すなわち依他起性が虚妄分別のこととされた時点では、言葉のもつ本来の意味（先述のabhūta-parikalpaとparikalpita-svabhāvaとの対応関係、また、虚妄分別は非存在のものを構想するということ）からしても、依他起性（存在）と遍計所執性（非存在）との間に認識の主観、客観の関係を認める形の三性説が（まず最初に）考えられたということは、思想の発達の順序からみても妥当なものと思われる。

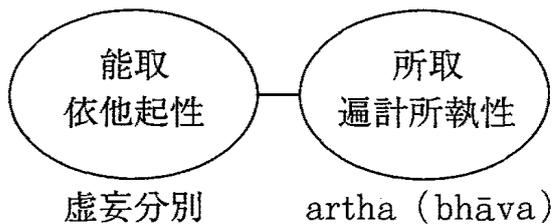
これを図式化すると〔依他起性（主観） \longleftrightarrow 遍計所執性（客観）〕となる。そして安慧は『唯識三十頌 安慧釈』においてこれとほぼ同じ²⁴⁾構図の三性説理解を示しているのである。

evam ca sarvaṃ vijñeyaṃ parikalpitasvabhāvatvād vastuto na
vidyate vijñānaṃ punaḥ pratīyasamutpannatvād dravyato
'stīty abhyupeyaṃ /²⁵⁾

訳：そしてこのようにあらゆる所識（vijñeya）は、構想された存在（遍計所執性）であるから、事物（vastu）として存在するのではない。しかし（認識する）識（vijñāna）は縁起したものであるから実在（dravya）として存在すると認められるべきである。

ひとつの作業仮説としてこのような〔依他起性（主観）←→遍計所執性（客観）〕という構造を“弥勒”・安慧型と名づけておく。

再掲図① 単純構造（“弥勒”型）



2 無着の三性説

『撰大乘論』には依他起性を中心として三性を再構成しようとする無着の意図をみることができる。ふつう、三性は遍計所執性、依他起性、円成実性の順で示されるのであるが『撰大乘論』においては依他起性、遍計所執性、円成実性の順で示される。このことから無着の三性説は依他起性を中心としたものであることが窺える。また『撰大乘論』では依他起の十一識によってわれわれにとってのあらゆるもの（=十八界）を包摂し²⁶⁾、依他起性の「上に」認識の主観・客観としての見識・相識を認め、所遍計（parikalpya）は依他起性であるとする。また、護法は『成唯識論』において認識の主観・客観としての依他起の見分・相分が八識のそれぞれにあるという。ただ、無着の唯識思想がはっきりと二分説であるといえるかどうか

かはわからないのであるが、少なくとも後代、護法の系統においてそれが重要な思想的根拠となったことは確かであろう。このような無着の三性説の特徴についてみていくときに無着の思想の段階で唯識（vijñaptimātra）ということと三性説との統合がなされたということは看過されてはならない。“弥勒”の段階の三性説では認識されるものは単なる遍計所執性としての対象（artha）そのものであるから無であるとされた。しかし唯識ということといえば外界の対象は否定するが識らしめられたもの（vijñapti）の存在性は認めることになるから認識の対象は依他起性（識）の上にあると認めなければならない。『撰大乘論』「所知相分」における遍計所執性の規定の仕方を『中辺分別論』1・5と比べてみよう。

『中辺分別論』

kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca /
arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ // 1・5 //²⁷⁾

訳：構想されたものと、他によるものと、完成されたものとは、対象であるから、虚妄分別であるから、二つのものが存在しないから（各々）示されたのである。

『撰大乘論』

de la kun brtags pa'i mtshan nyid gang zhe na / gang don med
kyang rnam par rig pa tsam de don nyid du snang ba'o //²⁸⁾

訳：そこにおいて、構想された相（遍計所執相）とは何かというならば、[外界の]対象は存在しないにもかかわらず、ただ識のみであるものが対象そのものであるかのように顕現することである。

『撰大乘論』における遍計所執性の規定を『中辺分別論』1・5と比べてみると、artha (don) という言葉以外に、vijñapti (rnam par rig pa) と顕現 (snang ba) という言葉が加わっていることがわかる。単に「対象 (artha)」といえは (外界に) あるとして増益 (samāropa; ないものをあるとして措定・定立すること) された、非存在の遍計所執性そのものをさ

すことになるのに対して、「対象として顕現する」といえば「顕現するもの」は（依他起性としての）識に他ならないから、これはいわば“対象”の内在化である。そして直前に依他起性の説明として十一識が示されることからわかるように、vijñaptiとは依他起性のものである。このように無着の三性説理解は認識対象を依他起性の上にあらわれたもの、すなわち識に内在するものとして位置づけるものであることがわかる。このことは無着が三性説と唯識説とを統合するために工夫した跡であるとみるべきであろう。そして「三性説と唯識説とが統合される²⁹⁾」ということは、すなわち、顕現の結果としての形象も識（vijñapti=依他起性）であることになり、（“弥勒”の段階では依他起性と遍計所執性との間に主・客関係がみとめられていたのに対して）遍計所執性が依他起性としての識の上にあられる（snang ba=pratibhāsa）ものであるとされることによって認識対象の三性における位置づけが変化する（遍計所執性→依他起性）という意味において、非常に大きな変化であるといわねばならない。そして『中辺分別論』において所取・能取=遍計所執性（非存在）とされるのに対して、『撰大乘論』では依他起性の見識・相識（この場合、識はvijñapti）ということを行うから、認識の主・客を依他起性としての識に内在するものとして示していることになる。このことは換言すれば「対象を識の内部に取り込む」ということである。よく知られているように、護法は依他起性としての見分・相分というものを認めている。

次に『撰大乘論』「所知相分」における所遍計（parikalpya）についての説明をみてみよう。

gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ni kun tu brtag par bya'o //³⁰⁾

訳：依他起性が所遍計（構想されるべきもの）である。

ここでkun tu brtag par bya (=parikalpya) すなわち所遍計は、依他起性であるとされている。このことはどう考えるべきであろうか。たとえば眼前にある白い机を赤い色眼鏡をかけてみるとする³¹⁾。そうしたときに見える「赤い机」という形象は遍計所執性（非存在）である。しかし、

そのような構想は依他起性としての白い机の上においてなされるということであろう。とすれば、無着がここでいう parikalpya とは依他起性としての白い机を指示するのであり、現に見えている赤い机の形象をさすものではないということになる。

また『撰大乘論』においては parikalpya 以外に parikalpita という言葉を使っており、所遍計と遍計所執性とを区別していることが確認できる³²⁾。先の例でいえば赤い色眼鏡が言葉による意識の構想作用（能遍計）、構想されるべきものが白い机（所遍計）、そして実在するとしてみられている形象が赤い机（遍計所執性）ということになる。無着はこのような複雑な二重構造の認識の形を示すことによって三性説と唯識説とを整合性のある形で説明するのであるが、ここまで複雑な構造を1でみた「単純構造」を示す“弥勒”が考えていたとは考えにくい。その間に思想の発展があったとみるのが自然なみかたであろう。

以上の「依他起性内に主観・客観を認め、遍計所執性はそれ（依他起性）の上に増益される」という構造を無着・護法型と名づけておく。このような認識の形を図にすると以下のようなになる。



『撰大乘論』において唯識思想の体系化が大きく進んだことは間違いないが、そのことは同時に無着以前から存在した無着説よりは単純・素朴な説と無着説との間のズレを生ぜしめることになった。そして比較的古い段階の説を継承するのが安慧、新しい段階の説を継承するのが護法とみられるが、護法の特徴的な思想である依他起性の見分・相分は無着のいう依他起の見識・相識の継承である³³⁾し、また、能遍計の問題にしても“弥勒”→

安慧、無着→護法という継承関係が確認される³⁴⁾。その意味で初期瑜伽行唯識派における二つの思想的系譜の最初の分岐点は“弥勒”と無着との間にあったとみて間違いないであろう。

3 世親の三性説

『唯識三十頌』第17偈において世親は次のようにいっている。

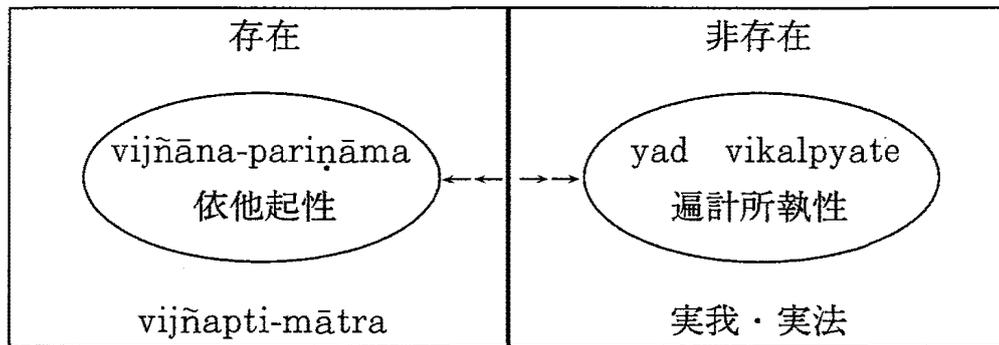
vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo yad vikalpyate /
tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam // 17³⁵⁾ //

訳：この識転変は構想（分別）である。それによって構想（分別）されるものは、存在しないのである。←（遍計所執性）それゆえに、このあらゆるものは、ただ識のみのものである。（『唯識三十頌』17abcd）

ここで世親は「この識転変は分別である (vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo)」といっている。ここでの分別 (vikalpa) とは能分別、すなわち構想作用における主観の側を示すものとみてよいであろう。そして c 句の最初の tena の内容は vijñānapariṇāma であるから、それ（識転変）によって分別されるもの (yad vikalpyate) は存在しない (tan nāsti) ということになる。そうすると、ここで世親は依他起性と遍計所執性との間に認識の主・客の関係を認めている³⁶⁾ ことになる。また安慧はこの第17偈についての注釈で『中辺分別論』1・8abの「虚妄分別は三界の心・心所である³⁷⁾」という言葉を用いて説明する。このことは識転変の全体が能分別であるとみていうことであるから、「それによって分別されるもの」とは依他起性としての識より外に³⁸⁾（あるとして）増益されたもののことであろう。このことは識より外に何かがあるというのではなく、識外にあるとして増益されるということである。われわれはふつうの意識状態において眼前の机、本などという対象を唯識の所現であるとしてみるということとはしない。どこまでも外界の対象としてみているのである。赤い色眼鏡をかけている限りにおいて、赤い机という非存在の形象しかみえていない。しかし顕現して

いるという限りにおいてその認識は起こっている³⁹⁾ともいえるのである。そして2でみた無着のいうparikalpyaは（依他起性としての）白い机をさすものでなければならないが、ここで世親のいうyad vikalpyateとは（非存在の）赤い机という形象（遍計所執性）そのものをさすものとみられる。このような認識の形を図にすると以下のようなになる。

図④ 〈世親型三性説〉



次に『唯識三十頌』第17偈の玄奘訳を『成唯識論』にしたがって読んでみよう。

玄奘訳 是諸識轉變 分別所分別（←依他起性）
由此彼皆無 故一切唯識⁴⁰⁾

『成唯識論』

論に曰く、是の諸識とは謂く、前に説く所の三能変の識と及び彼の心所とぞ。皆、能く変じて見・相二分に似れり。轉變という名を立つ。所変の見分を説きて分別と名づく。能く相を取るが故に。所変の相分を所分別と名づく。見に取らるるが故に。此の正理に由りて彼の実の我・法は識が所変に離れては皆、定んで有るに非ず。能・所取に離れては別の物無きが故に。実物の二の相に離れたること有るに非ざるが故に⁴¹⁾。

梵文ではvikalpa (=vijñāna-pariṇāma) のみが依他起性（存在）であるのに対して、玄奘訳を『成唯識論』にしたがって読むと「分別、所分別」は見分・相分であるからともに依他起性（存在）という位置づけになる。梵文だけから解釈すると、虚妄分別としての自体分のみが存在し、所取・

能取（遍計所執性）は存在しないという安慧の一分説に近い理解となる。この箇所について『成唯識論述記』では安慧と護法とのそれぞれの解釈を示している⁴²⁾。

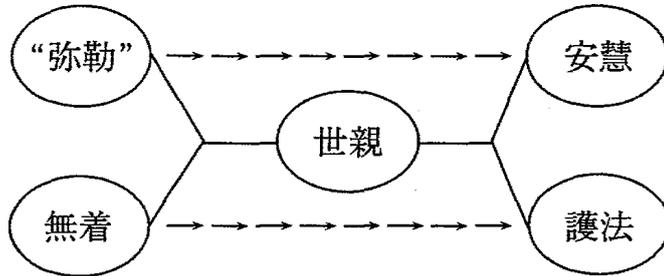
安慧は解して云く。何を転変と名づくるや。謂く是の三〔能変〕の識の自体は皆、転変して見・相二分に似る。識の自体分を名づけて転変と為す。転変とは変現の義なり。即ち識の自体が現じて二の相に似るなり。実には二相に非ず。其の實の二相は即ち所執なるが故に。即ち遍計所執は依他の有に似る。理実には無なり。或は転変とは是、変異の義なり。謂く一の識体が変異して見・相二分の用と為りて起るなり。

護法菩薩は解して謂く。又、転変とは是、改転の義なり。謂く一の識体改転して二相と為る。自体とは異なるなり。即ち見には能取の用有り、相には質礙の用有る等なり。識の自体が転じて能取と及び有礙とを起すに由るが故に。或は変とは是、現の義なり。

pariṇāma（転変）を安慧は「変現」と解釈し、護法は「改転」としている。そして顕現の結果としての形象を安慧は遍計所執性に、護法は依他起性に位置づけているから、（安慧の）「変現」とは「存在性そのものの変化」、（護法の）「改転」とは「等質な存在性をもったものの展開」とみるべきであろう。

以上のことから、世親は弥勒型の〔依他起性と遍計所執性との間に主・客関係を認める三性説〕と無着型の〔認識の主・客を依他起性としての識に内在するものとみる三性説〕とを折衷する形で統合したということがわかる。また、世親の『唯識三十頌』を“弥勒”に近い形で理解したのが安慧、無着に近い形で理解したのが護法ではないかという想定がなされる⁴³⁾。このような思想史上の動きを図に示すと以下のようなになる。

図⑤ 〈『唯識三十頌』の世親の思想史における位置づけ〉



4 結論

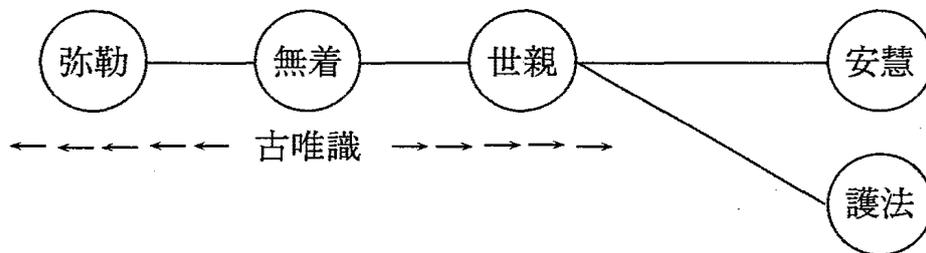
図の①、③、④を比べてみると、図①と図④とは何れも二つの楕円（依他起性と遍計所執性）がそれぞれ認識における主・客に対応しているのに対して、図の③のみが依他起性としての一つの楕円を認識の主・客としての見識・相識が二分している点に気づくと思う。このことには次のような思想史における必然性があると考えられる。

唯識説と三性説とは別々に成立したものと考えられる⁴⁰が、唯識 (vijñapti-mātra) ということを使えば、vijñaptiは依他起性であるから顕現の結果としての形象としてみられているものも識の上にあるとしなければならなくなる。それに対して『中辺分別論』においては、雑染の主観と非存在の対象との関係、すなわちabhūtaparikalpaとarthaという有と無との間の主・客関係が考えられている。このことは三性の中の依他起性が虚妄分別とされるようになったために、認識の問題とのかかわりの上から三性説の説明がなされるようになったが、未だ唯識 (vijñapti-mātra) 説とは結合していないことを示している。

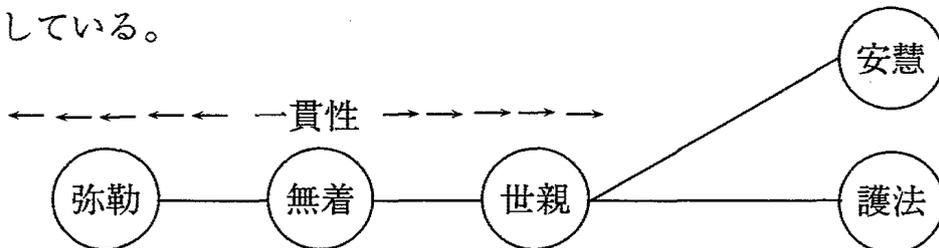
初期瑜伽行唯識派の文献において唯識ということが最初にいわれるのは『解深密経』の所謂「影像門の唯識説」として説かれる「識所縁唯識所現⁴⁵」という表現であるが、そこでは対象としてみられている影像 (pratibimba=vijñapti) そのものの存在性は否定していない点に注意すべきであろう。その意味で『中辺分別論』の三性説において対象とされているものと、『解深密経』の（影像門の）唯識説において対象とされているものとは存在論的な位置づけが異なっている。そして対象を遍計所執性として否定するとい

うことが瑜伽行派における空ということであるから、『中辺分別論』におけるabhūtaparikalpa=依他起性、artha=遍計所執性という表現は「瑜伽行派における空ということの表現が認識とのかかわりにおいて最初になされた形態」であるとみるべきであろう。そして認識の問題についての理論的な反省がなされ、唯識説とのかかわりから依他起性としての識の上に顕現(pratibhāsa)するものが対象としての形象であるとされるようになったのが無着の『撰大乘論』の段階であるとみられるのである。次に世親が『唯識三十頌』第17偈においてそのような無着型を部分的に修正し(半分)弥勒型に戻しているのではないかとみられる表現をするのはなぜかという問題があるが、このことについては世親以前に存在した無着説とは異質な形態の三性説、すなわち“弥勒”型が三性説としては基本の形であると世親がみていた⁴⁶⁾ことを示しているのではないか。ここでこれまでに示された三性説の変遷過程についての解釈の例を図にしてみよう⁴⁷⁾。

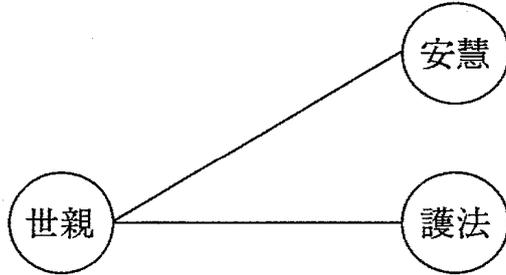
図⑥〈上田型解釈〉「古唯識」というものの時代的幅を大きくとり過ぎている。少なくとも無着は「古唯識」の枠にはまらない。



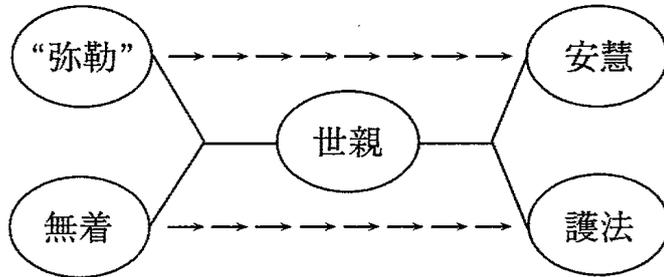
図⑦〈長尾・竹村型解釈〉完成された唯識説からみた「正しさ」を基準としてしまったため、思想史の変遷過程の途中に存在した異質な要素を見落としている。



図⑧〈兵藤型解釈：『大乘莊嚴經論釈』の世親〉依他起性としての何らかの形相を認めている。兵藤型解釈については（註47）の(3)を参照されたい。



再掲図⑤〈『唯識三十頌』の世親の思想史における位置づけ〉



三性説についての最新の研究成果である竹村牧男著『唯識三性説の研究』は『撰大乘論』・『成唯識論』における比較的完成された唯識思想の方から、それ以前の思想を「会通する」立場をとるため、上田博士の所謂「能縁が有で所縁が無である認識」を排除する性質のものとなっている。

しかし、上田博士の強調される「古説」・「古唯識」というものは、それを“弥勒”・無着・世親に共通の思想としてみるのではなく、“弥勒”、それも『瑜伽論』を除く、『大乘莊嚴經論』・『中辺分別論』の原作者で、おそらくは無着とは別人の“弥勒”において起こった思想の反転ということに限定すれば、その（「古説」というものの）存在は認め得る。そしてそのようにみると、上田・長尾論争は起こるべき必然性のもとに起こったのであり、その必然性とは、“弥勒”と無着との間の思想的断層にあるとみるべきであろう。そしてそれ（“弥勒”と無着との間の思想的断層）を知りつつ隠蔽しようとする意図が世親にあったことをみなければ、その後の安慧と護法へのそれぞれの展開の意味をも見失うことになるのではないであろうか。

註

1) 横山紘一教授は「五思想よりみた弥勒の著作」（『宗教研究』208号、1971年、pp. 27—52.）において①虚妄分別、②所取・能取、③顕現、④空性、⑤三自性、という五つの思想を通して従来弥勒論書とされていたものにおける使用例を分析し、その結果として次のような結論を示しておられる。

「以上、五思想を通して考察する限りでは、『中辺分別論』と『大乘莊嚴經論』と『法法性分別論』との三書は、いずれも同一人物の作即ち弥勒の作と結論出来る。そして、この三書と『瑜伽論』とを明白に区別する思想は、虚妄分別・所取能取・顕現の三概念及びそれらに基づく空性説・三自性説であり、また、この五思想が、この三論を即ち弥勒作論書の特徴づけるものである。したがって、右記した相違点を考慮する時、『瑜伽論』を弥勒作と見做すには多大な疑問が存すると考えられ得るであろう。」（下線北野）

また『瑜伽論』には他の弥勒論書に対する先在性が認められるということについては、L. Schmithausen教授によっても指摘されている。‘Zur Literaturgeschichte der ältern Yogācāra-Schule’, Zeitschrift der D. M. G. Supplementa I, 1969.

また、最近の研究によって『法法性分別論』はその成立が新しく、初期唯識文献とはいえないという主旨の研究が発表されている（松田和信「Nirvikalpapraveśa再考——特に『法法性分別論』との関係について——」『印仏研』45—1, 1996年, pp. (154) — (160)。それ故、本稿では横山教授の説に、さらに上記松田論文による指摘を踏まえて『大乘莊嚴經論』・『中辺分別論』の偈文の原作者としての（無着とは別人の）“弥勒”というものを想定することにする。弥勒と無着の問題については他に、向井亮「アサンガにおける大乘思想の形成と空観——ヨーガーチャーラ派の始祖の問題として——」（『宗教研究』227号、1976年, pp. 23—44.）、袴谷憲昭「初期唯識文献研究に関する方法論的覚え書」（『三蔵』147, 1977年）が重要である。本稿で無着とは別人の“弥勒”を想定することには以下のような二つの理由がある。①無着作の『撰大乘論』と、『大乘莊嚴經論』・『中辺分別論』の偈文との間には思想的断層がある。②無着が『大乘莊嚴經論』・『中辺分別論』の“編纂者”であるならば、編纂者の前には何らかの（編纂者に先行する）素材が存在しなければならないし、その素材が存在

するからには（仮に無名の一論師で「弥勒」という名前でもなくとも、歴史上に存在した）作者が存在しなければならない。本稿ではその原作者を（無着とは別人であるから）“弥勒”と呼ぶのである。なお、向井論文では弥勒を「天上の弥勒」として位置づけるのであるが、本稿における“弥勒”は先の②で触れたように、向井論文における「天上の弥勒」とは全くその概念規定が異なるものであるため、向井説とは矛盾しないのである。

2) それより早い段階、すなわち『解深密経』『一切法相品』、『瑜伽論』『撰決択分』に説かれる三性説は、遍計所執性は名言施設、依他起性は衆縁所生、そして、円成実性は真如、というものであり、認識における主観・客観との関わりの上から説明するという形態をはっきりとした形では示していない。

3) *Triṃśikākārikā* 21cd (Lévi ed. p. 39, l. 29)

niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā // 21 //

訳：完成したもの（円成実性）はそれ（依他起性）に、常に前のもの（遍計所執性）を離れていること（常遠離性）があることである。

4) 三性説についての上田博士と長尾博士の論争に関係する論文には次のようなものがある。

上田義文「識に関する二つの見解——能変と能縁」『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』, 1964年, pp. 211—222.

同「弥勒・無着・世親におけるpratibhāsaの意味」『干潟博士古希記念論文集』, 1964年, 第五部, pp. 41—52.

同「Vijñānapariṇāmaの意味」『鈴木学術財団研究年報』2, 1965年, pp. 1—14.
長尾雅人「唯識義の基盤としての三性説」『鈴木学術財団研究年報』4, 1968年, pp. 1—22.

上田義文「長尾雅人教授に対するお答え」京都女子学園仏教文化研究所『研究紀要』1, 1971年, pp. 138—146.

5) 勝呂信静「二取・二分論——唯識説の基本的思想——」『法華文化研究』8, 1982年, pp. 15—57.

また、勝呂博士は『初期唯識思想の研究』（1989年, p. 7）において次のようにいっておられる。

「それゆえ、瑜伽行派を本流の「聖典に随う唯識学派」の範囲に限定することには

根拠があると考え、この本流の瑜伽行派において、すでに最初期に著わされた弥勒・無着・世親の諸論の中に複雑多岐な教義が内蔵されているのである。公平に見て、世親以後の諸学匠の間における学説の相違点よりも、これら初期唯識文献の間における学説の相違点の方が大きいというべきであろう。さきの『成唯識論』は多くの異説を挙げている点において唯識諸論の中で特異な性格を持っており、本書の存在を瑜伽行派の教理史の上にどう位置づけるべきかは一つの問題であるが、本書の所説内容から見ると、異説の生じた大きな理由は、ある教理問題について、この学派の根本典籍である弥勒・無着・世親等の諸論の間に説相の相違が見られるので、そのうち何を自説の典拠に採用するか、またその相違をどのように会通・解釈すべきかということにあった。すなわち初期唯識文献の教理は決して統一的ではないのである。」（下線北野）

6) 菅原泰典「初期唯識思想に於ける三性説の展開 1」『東北印度学宗教学会論集』第10号, 1983年, pp. 128—130.

同「弥勒の原意と世親の改変」『印仏研』33—1, 1984年, pp. (66) — (68).

同「初期唯識思想に於ける三性説の展開 2—Mūla-tattvaに関して—」『東北印度学宗教学会論集』11号, 1984年, pp. 164—165.

同「初期唯識思想に於ける三性説の展開」『文化』48—3・4, 1985年, pp. 37—60.

7) 勝呂信静博士は前出『初期唯識思想の研究』(pp. 15—16)においてこのような二つの思想的系譜の存在という点については批判的なみかたを示しておられる。勝呂博士のいわれる通り、確かに二つの学統というほどはっきりしたものは存在しなかったのかも知れない。しかし、安慧と護法との間に唯識ということの理解に関していかにほどかの相違があったことは確かであり、また、勝呂博士のいわれるように“弥勒”・無着・世親の段階においてすでに思想的な変遷の跡が認められるということは、そのような思想的なズレのどの部分を継承するかによって安慧なり護法なりの解釈が生じてくることになるということの意味するものともみられる。その意味で二通りの解釈の分かれる萌芽は世親より前の段階、要するに“弥勒”と無着との間にあったと想定することができるのである。

8) 三性説の一つの転換点がある『摂大乘論』にあるのではないかということに関して、兵藤一夫氏は上記、竹村牧男著『唯識三性説の研究』に対する書評において次のように述べておられる（『仏教学セミナー』第62号, 1995年, p. 37下段）。

「…瑜伽行派の思想の展開を考察する場合、評者には、唯識無境の捉え方との関わ

りが無視できないように思われる。特に三性説に関してはその感が深い。この点からすれば、重要な転換点は、無着の『撰大乘論』であろう。それ以前の文献、『解深密経』『瑜伽論』『大乘莊嚴経論』『弁中辺論』等も無着の関わりが認められるとしても、それらと『撰大乘論』の間には明かに違いが認められるように思われる。」（下線北野）

また勝呂信静博士はかなり早い時期に「三性説と唯識説との結合は無着の撰大乘論において確立された」ということを指摘しておられる（『弁中辺論 (Madhyāntavibhāga) における玄奘訳と真谛訳との思想的相違について』『大崎学報』第119号，1965年，pp. 20—59.）。なお、筆者は「三性説と唯識説との結合」というこのことが、それまで非存在の遍計所執性とされていた所取・能取が、その後、識に内在する依他起性の見識・相識という概念へと移行することのその契機をなしたものであるとみる。

9) 無着の『撰大乘論』の段階で対象の内在化ということが（完全な形で）なされたということからみると、思想の分岐点は“弥勒”と無着との間にあったといわねばならない。ここにおいてわれわれは上田博士の示された所謂「古説」の特徴、すなわち「能縁が有で所縁が無である」構造と（後出の、菅原氏のいわれるところの）“弥勒”の「単純構造」とがほぼ同じ構造を示していることに気づくはずである。

上田・長尾両博士の所謂「古説」・「古唯識」の当体は、『瑜伽論』より後、無着の『撰大乘論』より前の段階で、abhūtaparikalpaという言葉が三性説の説明にとりいれられたときに起った思想の反転の中に位置づけられるべきものであろう。時間的な前後関係をもう少し厳密に言えば（一つの仮説に過ぎないが）『瑜伽論』と並行する（『瑜伽論』を正系とするならば）瑜伽行派内の傍系のグループの手になるところの（無着に先行する）偈文が『大乘莊嚴経論』、『中辺分別論』のもとになるものなのであり、そこに含まれる思想が「古唯識」であるということになるであろう。

10) 例えば竹村教授は次のようにいっておられる。

「以上のようにであれば、初期唯識説には、たとえば識の相分を遍計所執性としたり、安慧のように、識の相分・見分を遍計所執性とすることはなかったことになる。とすると、後世、無相唯識・有相唯識がいわれたが、その区別の基準を、識の相分を遍計所執性と見るか依他起性と見るかに求め、かつこのことを初期唯識に遡らせて根拠づけることは、適切ではないということになる。」（『唯識三性説の研究』p. 119, ll. 15—18.）

竹村教授は「初期唯識説」について考えるときにすでに「識の相分」という『成唯

識論』における護法を前提としていることが筆者には不思議に思われる。確かに『撰大乘論』には依他起性の見識・相識というものが説かれるが、それが護法のたてる見分・相分と全く同じものかどうかはわからない。まして『撰大乘論』よりもさらに成立の古い『大乘莊嚴經論』・『中辺分別論』の思想について考察するときそのような「識の相分」を前提として考察をすすめるということは、最初からある結論を予定して、その結論をそのまま論理の前提として用いているということの意味するのではないか。

11) 世親について言及する関係上、Vasubandhu二人説についても触れないわけにはいかないであろう。本稿ではそのことについて考察すること自体が目的ではないので、特に三性説研究との関係から簡単に述べておく。L. Schmithausen教授の‘Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśika’ (WZKSO Band XI, 1967) が非常にすぐれた論考であることは、いうまでもないことであろう。しかしヴァスバンドゥ二人説自体は依然、仮説としての域をでないものである。例えば梶山雄一博士は「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。」としておられる（『大乘仏典15世親論集』中央公論社、1976年、p. 421, 1. 16—p. 422, 1. 1）。また、加治洋一氏はSchmithausen教授の論文の翻訳の末尾に「しかし、saṃtati-pariṇāmaviśeṣātという表現が『大乘莊嚴經論世親釈』中にあることは、例えば宇井伯寿『大乘莊嚴經論研究』や長尾雅人のこのテキストへのIndexによって、日本の学界では広く知られていたことには触れておかねばならないだろう。」とっておられる（『仏教学セミナー』第37号、1983年、p. 79, 11. 17—20）。一箇所ではあっても、saṃtatipariṇāmaviśeṣaという言葉が『大乘莊嚴經論世親釈』において用いられているということは、Schmithausen教授による卓越した分析が、逆にヴァスバンドゥ一人説の有力な根拠となるというみかたもできる。たとえば兵藤一夫氏は「唯識三性説——世親と安慧——」（『大谷学報』71—1, 1992年、p. 45, 上段）において次のようにいっておられる。「三性説は、アーラヤ識説と並んで瑜伽行派（唯識学派）の根本的な学説であるが、『成唯識論』などに示されているように、学派内でも解釈の相違が見られる。その中で安慧と護法の相違は著名であろう。この両者はいずれも世親の『唯識三十頌』に対して注釈をしているが、当の世親自身の考え方はどうであったのか？『唯識三十頌』の安慧の注釈の梵本が刊行され

てからは、それによって『唯識』、ひいては世親の思想を研究しようとする姿勢が学会の趨勢である。しかし、こと三性説に関しては、世親と安慧には解釈に相違があり、世親のそれはむしろ護法へとつながると思われる。ここでは、両者が注釈を残している『大乘莊嚴經論』を手掛かりにして、三性説に関する世親と安慧の解釈の違いの一端を示してみたい。」この部分を最初に読んだとき、引用者（北野）は「ヴァスバンドゥ二人説との関係はどうなるのであろうか？」と思い、少し違和感を覚えたのであるが、先に触れたような状況を考慮に入れるならば、兵藤氏のこのような姿勢はむしろ適切な態度とみるべきではないか。本稿ではヴァスバンドゥ二人説については一旦、判断を保留して「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」という梶山博士の立場に従いたい。なお、ヴァスバンドゥについては近年、加藤純章博士がアビダルマ文献の分析を通して350—430という年代を設定しておられる。加藤純章「アビダルマ文献からみた世親等諸論師の年代について」『高崎直道博士還暦記念論集 インド学仏教学論集』1987年、pp. 215—239.

12) 兵藤一夫「唯識三性説——世親と安慧——」『大谷学報』71—1, 1992年, p. 45, 上段ll. 8—10. なお、兵藤氏はこの論文以前に、次のような二つの論文において三性説についての詳しい分析をなしている。「三性説における唯識無境の意義1」『大谷学報』69—4, 1990年, pp. 25—38. 「三性説における唯識無境の意義2」『大谷学報』70—4, 1991年, pp. 1—23.

13) 長尾雅人「唯識義の基盤としての三性説」『鈴木学術財団研究年報』4, 1968年, p. 10, a, ll. 16—25.

14) 完成された唯識三性説における「正しさ」を基準にして思想史の途中に存在したであろう異質な要素を会通してしまうという方法は、長尾博士から竹村博士へと継承されている。

15) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed. p. 17, ll. 16—17. 菅原氏はこの『中辺分別論』1・1偈を「単純構造」を示すものとはみておられない。しかし「二つのものは存在しない」ということを「一つのもの (=abhūtaparikalpa) のみが存在する」という意味にとると、この偈文も「単純構造」を示すものであるとみることができるとはではないか。

16) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed. p. 19, ll. 17—18.

17) 世親釈に従って読むと、ここでの「二つのもの (dvaya)」は（遍計所執性とし

ての) 所取・能取のことであることになるが、偈文のみから判断するとdvayaのうちの一方が依他起性、他方が遍計所執性に対応する可能性がある。このことについては菅原泰典氏が指摘されている。後出、註19を参照されたい。

18) 初期唯識においてふつうにarthaというときにはその実体的な存在性が否定されるべき外界の対象をさすから、それは三性にあてはめると非存在の遍計所執性に相当する。例えば『唯識二十論』で世親は次のようにいっている。

mātram ity arthapratīṣedhārtham / *Vimāṣṭikā*, Lévi ed. p. 3, l. 4.

訳：「ただ～のみ」というのは（外界の）対象を否定するためである。

arthaが外界の対象をさす言葉であるということについては、横山紘一『唯識の哲学』1979年, p. 35, ll. 1—5参照。

19) 菅原泰典「初期唯識思想に於ける三性説の展開」『文化』48—3・4, 1985年, pp. 37—60. 以下、菅原氏のいわれる「単純構造」というものの存在について確認してみよう。本稿における“弥勒”とは菅原氏の所謂「単純構造」を示す（無着に先行する実在の論師とみられる）弥勒のことである。それゆえここでそれ（単純構造）について確認するということは後述する無着型、世親型的前提となる弥勒型三性説の位置づけを明確化するという意味をもつことになる。「単純構造」とは厳密にいうと「依他起性と遍計所執性とがそれぞれ認識の主観、客観に対応し、なおかつその場合の主観がgrāhaka、客観がgrāhyaに対応する」構造である。そしてこの構造は「主観としてのabhūtaparikalpaがgrāhya、grāhakaを構想する」構造とは区別されなければならない。菅原氏は次のようにいっておられる。（遍計所執性＝遍、依他起性＝依、円成実性＝円という略号が使われている。）

「1 そもそもMAVⅢ真実品は、冒頭に十種真実名を列挙し、その初めに挙げるmūla-tattva三性説によって他の真実を捉え直すことをその目的としている。それ故原理的にも、この周辺では数字が言われていれば、それは三性の中のどれかを指すことになっている。この論述大綱を忘れるか無視でもしない限り、svabhāva-dvayaをsvabhāvaとdvayaとに分解してしまう処置が可能であるはずはないのである。

2 直前のⅢ—3にはsvabhāva-trayaが見える。（資料ix）これは「三性」である。それならsvabhāva-dvayaはどう考えても「二性」であろう。

以上により9aのsvabhāva-dvayaが「二性」であること明らかである。svabhāva-dvaya-notpattiとは、二性の生じないこと・消滅していることの意である。つまり、

滅諦は三性で言うなら円に相当し、遍依二性の滅として捉えられるという内容である。」

以上の菅原氏の説について検討してみよう。まず『中辺分別論』第三章「真実品」の第3偈は次の如くである。

svabhāvas trividho 'sac ca nityam sac cāpy atatvataḥ /
sad-asat-tatvataś ceti svabhāva-traya iṣyate // 3・3 //
(*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed. p. 37, l. 18, p. 38, ll. 1—2.)

訳：三種の自性は、常に存在しないもの（遍計所執性）と、存在するけれども真実ではないもの（依他起性）と、真実として存在し（同時に）非存在でもあるもの（円成実性）という三つの自性であると考えられる。

確かにここでのsvabhāva-trayaは三性（遍計所執性、依他起性、円成実性）を指している。次に、世親が「svabhāva-dvayaをsvabhāvaとdvayaとに分解してしまう処置」をした、というのはどういうことであろうか。『中辺分別論』第三章「真実品」第9偈ab句は次のようになっている。

svabhāva-dvaya-notpattir mala-sānti-dvayam matam / (3・9ab)
(*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed. p. 40, l. 16.)

菅原氏の指摘を参考にして、①第9偈ab句の本来の意味とみられる訳と、②世親釈と、③世親釈に従った場合の訳とを順に示すと、次のようになる。

①第9偈ab句の本来の意味とみられる訳

訳：二つの自性（依他起性と遍計所執性）が生じないことが二つの垢れの寂靜であると考えられる。

②世親釈

svabhāvānutpattir grāhya-grāhakayor anutpattir mala-sānti-dvayaṃ
ca pratisamkhyā-nirodha-tathatākhyam ity eṣa trividho nirodho yad
uta svabhāva-nirodho dvaya-nirodhaḥ / prakṛti-nirodhaś ca /
(*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed. p. 40, ll. 17—20.)

訳：（遍計所執性は非存在であるから）「自体が生じない」のであり、所取と能取との「(二つのものが) 生じない」のであり、（円成実性）は「二様に垢れが寂靜にされている」のである。（二様に寂靜にされているとは）択滅と真如と呼ばれるものとである。これら三種類の滅は、自体の滅と二つのものの

滅と本性としての滅とである。

③世親釈に従った場合の訳

訳：自体が生じないことと、二つのもの（所取・能取）が生じないことと、二様に垢れが寂靜にされていることと考えられる。

svabhava-trayaが三性を指すのであれば、第9偈ab句のsvabhava-dvayaは「二性（依他起性と遍計所執性）」でなければおかしいというのが菅原氏の説であるが、この部分の世親釈には確かに無理があるようである。また、菅原氏は先にみたⅢ—3に続くⅢ—4・5abについても弥勒本来の意図が世親によって変容されているという。

「世親がこの4・5abの意味を変容させねばならなかった理由は直前Ⅲ—3を見れば理解できる。そこでは、遍は無、依は有と規定されている。それ故、Ⅲ—3・4・5abをそのまま続けて読まれたのでは、遍＝無＝所取＝法、依＝有＝能取＝人という構造が衆目に曝されてしまうことになる。これは「依に於いて」の無着・世親構造と噛み合わず、回転軸としての依を言う彼としては、迷に二種並べる弥勒構造を隠蔽する必要に迫られたのであろう。それ故、3と4の間で科段を切り、4・5abの読みを変えてまで変容させる必要があったと考えられる。」

菅原氏は「Ⅲ—3・4・5abをそのまま続けて読まれたのでは、遍＝無＝所取＝法、依＝有＝能取＝人という構造が衆目に曝されてしまうことになる。」とっておられる。そのことを確かめるために、Ⅲ—4・5abを（偈文本来の意味とみられる読み方で）Ⅲ—3に続けて読んでみよう。

svabhāvas trividho 'sac ca nityaṃ sac cāpy atatvataḥ /
 sad-asat-tatvataś ceti svabhāva-traya isyate // 3・3 //
 samālopāpavādasya dharmma-pudgalayor iha /
 grāhya-grāhakayoś cāpi bhāvābhāve ca darśanaṃ // 3・4 //
 yaj-jñānān na pravartteta tad dhi tatvasya lakṣaṇaṃ /
 (Madhyāntavibhāga-bhāṣya, Nagao ed. p. 37, l. 18, p. 38, ll. 1—2, 10—12.)

訳：三種の自性は、常に存在しないもの（遍計所執性）と存在するけれども真実ではないもの（依他起性）と真実として存在し（同時に）非存在であるもの（円成実性）という三つの自性であると考えられる。真実の相を知るならば、諸存在、すなわち所取（＝遍計所執性）について有であると増益

する見解と、個体存在、すなわち能取（＝依他起性）について無であると損減する見解とは起こらないであろう。

Ⅲ—3で遍計所執性は非存在、依他起性は存在とされている。Ⅲ—4・5abでは dharma=grāhya=無、pudgala=grāhaka=有という構図が示されているから、続けて読めば確かに、依他起性=grāhaka、遍計所執性=grāhyaという構造が「衆目に曝されてしまう」ことになる。

以上の検討の結果、筆者には菅原氏のいわれる「単純構造」というものは確かに存在するものであると考えられる。そうでなければ世親釈における不自然さの説明がつかないからである。それゆえ、本稿では以下の考察において「単純構造」の認識の形を示す偈文の作者を仮に“弥勒”と呼び、以下の考察の前提とすることにする。

20)「三分説的構造」の例をみてみよう。『中辺分別論』5・15と世親釈には次のようにいわれている。

dvayena pratibhāsatvaṃ tathā cāvidyamānatā /
arthe sa cāviparyasaḥ sad-asatvena varjitaḥ // 5・15 //

(*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed. p. 65, ll. 21—22.)

訳：（所取と能取との）二つのものとして顕現するが、そのように（外界の対象が）存在しているのではない。そしてそれが対象において顛倒のないことであって、有と無とを離れているのである。

dvayena grāhya-grāhakatvena pratibhāsate tad-ākārotpattitaḥ / tathā
ca na vidyate / yathā pratibhāsata iti / arthe yad darśanaṃ sa
tatrāviparyāsaḥ / arthasya satvena varjito grāhya-grāhakaḥ bhāvād
asatvena varjitaḥ / tat-pratibhāsa-bhrānti-sadbhāvāt /

(*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed. p. 65, l. 23—p. 66, l. 3.)

訳：所取と能取との「二つのもの」として「顕現する」、すなわちその形象として起こるのである。しかし、顕現しているように、そのように〔外界の対象が〕存在するのではない。対象についてそのように見ることが、すなわちそこ（対象）において顛倒のないことである。対象について所取と能取とがないから「有を離れている」のであり、その顕現は迷乱としては存在するから「無を離れている」のである。

ここでは「所取と能取との二つのものとして顕現する」とされるから依他起性とし

ての虚妄分別から所取・能取が顕現する構造、すなわち「三分説的構造」を示していると思われる。

21) 菅原氏は「現形の弥勒偈は複数人の作を合糅したものと考えることもできる。それを弥勒Ⅰ・ⅡとするならⅡは無着である。つまり、無着が自作偈を編入させたと考えられる可能性がある。」（前掲菅原論文, p. 47, ll. 26—28.）とっておられる。そしてその無着混入型(?)というものを図にすると図②のようになると思われるが、ここから後出〈無着型三性説〉へどのように移行するかを図を通して簡単に説明しよう。図②の「能取」を表す楕円を虚妄分別の楕円の（向かって）左側に移動させ、さらに虚妄分別の楕円上にそれを左右に二分割する線を垂直に引き、左側を見識、右側を相識とすると〈無着型三性説〉へと移行することになる。

22) 菅原泰典「初期唯識思想に於ける三性説の展開」『文化』48—3・4, 1985年, p. 47, ll. 12—14.

23) 例えば『法法性分別論』では虚妄分別を説明して med pa snang ba'i phyir yang dag pa ma yin pa'o // 「存在しないものが顕現するから、虚妄分別である」としている。

J. Nozawa; Dharmadharmatāvibhaṅga and The Dharmadharmatāvibhaṅgavṛtti 『山口博士還暦記念印度学仏教学論叢』 p. 22, ll. 4—5.

24) 安慧における認識の構造の理解の仕方は、依他起性としての識の自体が遍計所執性としての所取・能取（非存在）を構想するという三分説的な形を示しているから、その意味で“弥勒”の単純構造とまったく同じとはいえない。しかし能識 (vijñāna) は依他起性（有）、所識 (vijñeya) は遍計所執性（無）という形は“弥勒”の単純構造の継承とみられる。

25) *Triṃśikā-bhāṣya*, Lvi ed. p. 16, ll. 15—16.

26) 十一識とは①身識、②身者識、③受者識、④彼所受識、⑤彼能受識、⑥世識、⑦数識、⑧処識、⑨言説識、⑩自他差別識、⑪善趣悪趣死生識である。世親釈によると、①の身識は五根、②の身者識は染汚意、③の受者識は意根、④の彼所受識は六境、⑤の彼能受識は六識に対応するものである。根・境・識にあてはめると、①・③（五根と意根）＝根、④（六境）＝境、②・⑤（染汚意と六識）＝識というようになる。他の諸識（⑥～⑪）はそれら五識を別な視点から区別したものに他ならないから、それらによって十八界、すなわち、われわれにとってのあらゆるものが包摂されることに

なる。なお、十一識の「識」は rnam par rig pa (=vijñpti) であり、三性の中の依他起性に位置づけられるものである。ここにも無着による「対象の内在化」への努力の跡が確認される。

27) Madhyāntavibhāga-bhāṣya, Nagao ed. p. 19, ll. 17—18.

28) 『撰大乘論』 D. 13b2, P. 14b7.

29) 前掲註9参照。

30) 『撰大乘論』 D. 16b3, P. 18a8—18b1.

31) 遍計所執性を色眼鏡をかけてものをみたときの形象にたとえることは長尾雅人博士によってなされている。長尾雅人「唯識義の基盤としての三性説」『鈴木学術財団研究年報』4, 1968年, p. 6, a, ll. 26—41.

32) 『撰大乘論』 D. 16b1—4, P. 18a5—18b1.

yang kun tu rtog pa yod cing kun tu brtags par bya ba yod na /
kun brtags pa'i ngo bo nyid do // de la kun tu rtog pa ni gang yin
/ kun tu brtags par bya ba ni ci zhis / kun tu brtags pa'i ngo bo
nyid ni gang zhe na /

yid kyi rnam par shes pa ni kun tu rtog pa ste /… (中略)

gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ni kun tu brtag par bya'o //
rnam pa gang du gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid la kun tu brtag
pa e ni de la kun brtags pa'i ngo bo nyid do // rnam pa gang du
zhes bya ba ni ji lta na zhes bya ba'i tha tshig go //

訳：また、能遍計があり、所遍計があるときに遍計所執性がある。そこにおいて能遍計とは何であり、所遍計とは何であり、遍計所執性とは何かというと、意識が能遍計であって… (中略) 依他起性が所遍計である。依他起性においてある形相 (ākāra) として分別されたところのそれ (ある形相) こそが遍計所執性である。「ある形相として」といったのは、その「外界の対象として顕現している」ようにという意味である。

33) 『撰大乘論』における依他起の見識・相識が『成唯識論』の護法のいう依他起性の見分・相分へと継承されたとみられるということについては横山紘一教授の指摘がある。横山紘一『唯識の哲学』1979年, pp. 89—90.

34) 『新導 成唯識論』 p. 368, l. 7—p. 369, l. 3.

『成唯識論』によると安慧は能遍計を八識のすべてであるとするのであるが、その根拠は『中辺分別論』1・8ab句において「虚妄分別は三界の心・心所である」とされることであり、それに対して護法は能遍計を第六意識と第七マナ識であるとするのであるが、その根拠は『撰大乘論』で無着が能遍計は意識であると規定することによる。

35) *Triṃśikākārikā*, Lévi ed. p. 35, ll. 8—9.

36) 阿理生氏は「『唯識三十頌』のvikalpaについて」（『宗教研究』287号、1991年）において『大乘莊嚴經論』XI13の世親釈におけるtenaの内容が偈文のsaṃniśrayaであることから、『唯識三十頌』第17、20偈の具格の用法も「～に基いて」の意味でとるべきであるとされている。

しかし『唯識三十頌』第17偈においてvijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpoといわれるときの、そのvijñānapariṇāmaとは何かと考えたときに、第1偈から第2偈にかけてpariṇāmaḥ sa ca tridhā. vipāko mananākhyāś ca vijñaptir viṣayasya caといわれているのであるから、世親にとってのvikalpaは“弥勒”が『中辺分別論』1・8ab句でいう「三界の心・心所」と同じものであることになる。そしてこのような能遍計の規定の仕方は、無着が『撰大乘論』「所知相分」で「能遍計＝意識」とすることと矛盾するものである。世親におけるこのような能遍計の規定の仕方は、遡れば「主観＝依他起性、客観＝遍計所執性」という“弥勒”の「単純構造」へと通じるものであろう。阿氏のような解釈を採った場合、無着・護法型の解釈が“弥勒”の段階から存在したということになるが、世親は完成された無着説とは相い容れない“弥勒”の単純構造の存在を明らかに意識していたものとみられるのである。以上のようなことから考えて、結果として世親の第17偈を無着・護法型と同一の構造とみることになる阿説では思想史全体の中での“弥勒”から世親へとつながる思想の継承関係を見失うことになるといわねばならない。

37) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed. p. 20, l. 14.

38) 例えば安慧は『唯識三十頌 安慧釈』において次のようにいっている。

tam ātmādinirbhāsaṃ rūpādinirbhāsaṃ ca tasmād vikalpād bahirbhūtam
ivopādāyātmādyupacāro rūpādidharmopacāraś cānādikālikaḥ
pravartate vināpi bāhyenātmanā dharmaiś ca / *Triṃśikā-bhāṣya*,
Lévi ed. p. 16, ll. 4—7.

訳：その自我などの顕現と色形などの顕現とを、その構想作用とは別にあるかの

ように執着して、外界の自我も諸存在もないにもかかわらず、無始の時以来の自我などの仮説と色形などの仮説とが存在しつづけているのである。

39) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed. p. 19, ll. 7—8.

yasmān na tathā 'sya bhāvo yathā pratibhāsa utpadyate / na ca sarvvathā 'bhāvo bhrānti-mātrasyotpādāt /

訳：なぜならば、顕現が起こっているように「そのようにそれがあるのではない」からである。しかし「全く存在しないのでもない」。ただ迷乱のみのものとして起こっているからである。

40) 大正31, p. 61, a, ll. 2—3.

41) 『新導成唯識論』 p. 314, l. 7—p. 315, l. 1.

42) 大正43, p. 487, a, ll. 6—15.

43) 『成唯識論』で三性の問題について安慧と護法とが論争するとき、安慧は弥勒の『中辺分別論』を自説の根拠とし、護法は無着の『撰大乘論』を自説の根拠とするという例が確認できる。(『新導成唯識論』 p. 370, l. 2—p. 371, l. 1.)

44) 前掲註8の勝呂説を参照。

45) 大正16, p. 698, a, ll. 1—2. この箇所は西蔵語訳は次のようになっている。

byams pa rnam par shes pa'i dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phyed ba yin no zhes ngas bshad do // (*Samdhinirmocana sūtra*, Lamotte ed. p. 91, ll. 4—5.)

訳：弥勒よ「識 (vijñāna) の所縁はただ表象作用のみ (vijñaptimātra) として顕現したものである」と私は説いたのである。

ここでは西蔵語の rnam par shes pa (vijñāna) の所縁 (ālambana) が rnam par rig pa (vijñapti) であるとされている。その意味で vijñāna は認識主観の側、vijñapti は意識内の表象作用として対象化された「識らしめられたもの」ということであろう。そしてこの場合の所縁、すなわち vijñapti は影像 (pratibimba) と同じものをさすのであり、それは三性にあてはめれば依他起性をさすことになる。ただ『解深密経』の段階では三性説と唯識説とが結合されたときに認識における対象の位置づけがどうなるかということを経験した上でこの「識所縁唯識所現」ということをいっているわけではないであろう。そして後の『撰大乘論』では vijñapti を依他起性として位置づけることになる。

46) 世親が『唯識三十頌』第17偈において“弥勒”型に近い表現をする理由は、認識対象そのものの否定をその契機とするところの〈迷→悟の翻り〉を表現するためではないかと考えられる。『撰大乘論』の「vijñapti (=依他起性)のみであるものが対象として顕現する」という認識対象の規定の仕方は、『中辺分別論』の三性説にみられるような非存在のものを対象とみる形と比べて、〈迷→悟の翻り〉の契機となるものが失われた感がある。『蘆束経』的な表現をすると、二本の蘆束（主観・客観）のうち的一本（客観）が倒れ（非存在で）なければ他（主観）も倒れることができない。そしてそのこと（対象が否定されること）によって〈迷→悟の翻り〉があるといえる。図①と図④のような構造においては主観・客観の一方が非存在のものであるから、対象を否定することによって主観としての虚妄分別（=依他起性）もまた否定されることになるが、依他起性としての識に内在する見・相をたてる無着型の三性説はそのような形での〈迷→悟の翻り〉を表現するのに適した形ではないとみて、世親は（半分）“弥勒”型に戻すという修正を加えたのではないか。なお「翻る」という言葉は武内義範博士が「縁起説に於ける相依性の問題」（『京都大学五十周年記念論集』1956年，p. 163, l. 17—p. 164, l. 3.）において次のように使っている。「この譬喩が強調しようとしているのは、むしろ二つの蘆束の相い依って立つという蘆束の存在成立の根拠が、そのままその崩落の根拠でもあると言う点である。故に存在の根拠が一転してただちに根拠の崩落に翻える。この意味で老死の成立する為の最後の根拠としての「識と名色との相依相関」は、その成立の相依が実はただちに翻えてそのままその消滅の相依となり、かくして老死の消滅となるのである。」

47) 以下、図⑥〈上田型解釈〉、図⑦〈長尾・竹村型解釈〉、図⑧〈兵藤型解釈〉という三つの図を作ってみたのであるが、それぞれの解釈がなぜそのような図となるのかを述べておこう。

(1)上田型解釈においては弥勒・無着・世親の思想に一貫性を求め、それを古唯識と規定し、さらにそれを正しく継承したのが安慧、そこから逸脱したのが護法とみている。それゆえ図⑥のような形になる。思想の分岐点とみられる弥勒と無着とが同系統に位置づけられてしまうということが上田型解釈の難点である。そうした場合、護法の説がどこからでてくるのかという説明がつかなくなる。また、厳密に言えば世親の位置づけもおかしい。安慧は（微妙な違いであるが）世親よりも弥勒に近い三性説理解を示す。この点においては全く兵藤氏が指摘された通りである。

(2)長尾博士の三性説理解の問題点は『撰大乘論』におけるかなり完成度の高い唯識三性説をもとに、完成された唯識三性説としての「正しさ」を基準として考察したことである。すなわち、より単純で未完成な「正しくない」三性説が思想史の中の早い段階にあり、それが思想的整備（たとえば三性説と唯識説との統合）が進むにしたがって「正しい」三性説へと変化したとみるべきであろう。そして図⑦をみると解るようにこの図式では安慧説がどこからでてくるのかということの説明がつかなくなる。竹村教授の解釈も『撰大乘論』・『成唯識論』の完成された唯識説の方からそれ以前の思想を会通するという意味において長尾博士と同じ形になる。

(3)兵藤氏は（『大乘莊嚴經論釈』の）世親と安慧の思想には微妙な違いがあるとして次のようにいっておられる。

「それはXI-16a 句の“tasmin”の解釈の違いである。世親は、“tasmin”（そこにおいて）を「幻術によって作られたもの（象などの形相）において」と解釈している。従って、象などの形相において象などの実体は存在しないように、依他起性（虚妄分別）において遍計所執性の二取の相が無いことが勝義（円成実性）であるという場合、幻術によって作られたもの（象などの形相）と虚妄分別を対応させ、象などの実体と遍計所執性の二取を対応させるのである。無性もこの解釈を踏襲しているようである。これに対して安慧は、“tasmin”を「木片や石ころなどにおいて」と解釈している。従って、木片や石ころなどにおいて象などの自性は存在しないように、依他起性において遍計所執性である所取・能取の二は存在しないとする。」（「三性説における唯識無境の意義(2)」『大谷学報』70-4, 1991年, p. 10, 1. 24-p. 11, 1. 1.）

確かに『大乘莊嚴經論』11・16に対する世親釈においては *māyākṛte* という言葉がみられるから、『大乘莊嚴經論釈』の世親は一旦、依他起性としての形相を認め、それに対して増益されたものが馬や象としての外界の实在 (*bhāva*) であると考えていることになる。そのような認識の構造を『唯識三十頌』第17偈にあてはめて考えた場合、「存在しない (*nāsti*)」といわれる “*yad vikalpyate*” が馬や象に対応することは言うまでもないことであるが、依他起性としての *māyākṛte* に相当するものはそこでは明言されていない。ここで問題となるのは、“*idaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam*” の部分における *vijñapti* を①識らしめるはたらき（識別作用）ととるか、あるいは②識らしめられたもの（意識内の対象的側面）ととるかである。①は安慧に通じ、②は護法に通じる解釈である。その意味で『唯識三十頌』の世親の三性説には含みがあ

り、図⑧にみられる兵藤型解釈の世親の位置よりも少し上に、すなわち“弥勒”・安慧よりに移動させることによって再掲図⑤のような形が想定されるのである。