

Vijñānapariṇāma—その自己矛盾的二重構造

—三性説との関係を中心として—

北野 新太郎

目次

- 0 問題の所在
- 1 ‘vijñānapariṇāme’ とは何か？
- 2 顕現 (pratibhāsa)
- 3 アーラヤ識説との結合

結論

0 問題の所在

識転変 (vijñānapariṇāma) という語は、いうまでもなく世親唯識の体系の基礎部分を構成しているところの key term であり、それは『唯識三十頌』第1偈において次のごとくに提示されている。

ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate /
vijñānapariṇāme 'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā // 1¹⁾//

因みに、それに対する玄奘訳は次のごとくである。

由仮説我法 有種種相転
彼依識所変 此能変唯三²⁾

筆者は、この玄奘による漢訳を次のように読んでおくことにする。

我法を仮説³⁾するに由りて 種種の相転ずること有り
彼は識の所変に依る 此の能変は唯三のみなり

最近、立川武蔵教授は、この第1偈に示された vijñānapariṇāma という言葉と、それが locative の形において提示されていることの意味に関して、詳細な考察をなしつつあり、われわれは、唯識説研究の本来の立脚点を改めて教示せられた思いがするのである⁴⁾。

立川教授は、この偈に関連して、先行するところの諸研究者、すなわち宇井伯寿、山口益・野澤静證、上田義文、渡辺照宏、長尾雅人、荒牧典俊、Mahesh Tiwary、Sylvain Lévi、Stefan Anacker、Thomas E. Wood、および北川秀則各氏の訳を対照し、殊に宇井伯寿博士の訳をとりあげて、その問題点を指摘しておられる。宇井博士の訳（上田博士はこの宇井博士の訳にそのまま従っている）は次のごとくである。

「どんな種々なる我法の仮説が行われるにしても、実に、それは識転変に於てである。そして、その転変は三種である⁵⁾。」

立川教授はいわれる。

「以上の三つの訳に共通して現われる「～に於て」とはどのような意味で用いられているのであろうか。「～に於て」とは pariṇāme という於格を訳したものであるが、第三句 (vijñānapariṇāme 'sau) を「それ（仮説）は識転変に於てである」と読むことがはたして正しいのであろうか、とも思わざるを得ない。というのは、「仮説は識転変に於てである」というような曖昧なことを世親が短い『三十頌』の中で果していうだろうか、と思われるからだ。「地上に瓶がある」(bhūtale ghaṭaḥ) というように、ある物体がある場に置かれてあることを意味する文章であれば「主格＋於格」という構造の文章はサンスクリットでよく用いられる。確かにこの種のサンスクリット文章では「～が存する」を意味する動詞は省略されるのが一般的である。しかし、世界を認識する場面が問題となっているときに、「主格＋於格」という文章構造はそぐわないと思われる⁶⁾。」（下線北野）

まず、どのような理由から立川教授は宇井博士の「仮説は識転変に於てである」という訳に対して、それを「曖昧なこと」と感じたのであろうか。そのことは、立川教授が示された「地上に瓶がある (bhūtaḥ ghaṭaḥ)」という例、あるいはより卑近な例を考えるなら、テーブルの上に (on the table ; locative) コップがある、というような、何か根底となる基盤をなすものがあって、その上に⁹⁾何か別なものがのっている (存在している) という意味における単純な事態では、立川教授自身が満足し得なかった、ということであろう。

では、「世界を認識する場面が問題となっているときに」といわれるとき、立川教授は、いかなる (より単純ならざる) ことがらを念頭に置いておられるのであろうか。

「世界の認識」が、その「場面」において行われるというとき、その「場面」が識転変であることは当然である。そして識転変において我・法の仮説が行われるというとき、識転変と、我・法との関係を地面と瓶、あるいはテーブルとコップのような関係と見做すことに立川教授は満足できなかったということである。では、われわれは、その識転変というものを、どのように考えるべきなのであろうか。

vijñānapariṇāma という言葉は、第17偈において、あらゆるものが唯識の所現にすぎない、ということを説明する文脈で再びあらわれるのであるが、それは以下のごとくである。

vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo yad vikalpyate /
tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakaṃ //17⁹⁾//

訳：この識転変は分別である。それによって分別されるものは存在しないのである。それゆえに、このあらゆるものはただ識別作用のみのものである⁹⁾。

この第17偈における 'vikalpa (=vijñānapariṇāma)' は、第21偈にお

いて依他起性である（*paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ*）と説明されている。そして、（第17偈で）その‘*vikalpa*’によって対象化されたものとして示されていた‘*yad vikalpyate*’は第20偈において遍計所執性に他ならない（*parikalpita evāsau svabhāvo*）といわれている¹⁰⁾のである。

このような表現に従えば、依他起性としての識転変の全体が認識主観であり、それによって分別された認識対象が遍計所執性であるとも考えられる。

ところで、『中辺分別論』第I章第1偈においては、虚妄分別と所取・能取との関係について、次のように説明している。

abhūta-parikalpo 'sti dvayan tatra na vidyate /
sūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate // I · 1¹¹⁾//

訳：虚妄分別はある。そこに二つのものは存在しない。

しかしそこに空性は存在し、その同じところにまたそれ（虚妄分別）が存在する。

ここでの‘*dvaya*’とは Vasubandhu の *bhāṣya* によれば、*grāhya-grāhaka-bhāva*（所取・能取の実体¹²⁾ [として増益されたもの]）である。そして、それ（*dvaya*）はTK第1偈における *ātma-dharma* に対応するものであるから、MV第I章第1偈で「*tatra*（虚妄分別のあるところ）に *dvaya*（=*grāhya-grāhaka-bhāva*）は存在しない（*na vidyate*）」といているのであるから、その場合の *dvaya* と同じものであるはずの、TK第1偈の *ātmadharma* が識転変（≡*abhūtaparikalpa*）の内部にある（*vijñānapariṇāme*）とは考えにくい。

それゆえ筆者は、MV第I章第1偈との論理的整合性からみて、TK第1偈は「[識転変とは別に存在するものとして増益されたところの] 我・法（=*grāhya-grāhaka-bhāva*）に対する仮説 [の作用] が識転変において起こる」と読むべきものであると考えるのである。

ところが、玄奘訳においてみられるように、第1偈の‘*vijñānapariṇāme*’

を「依識所変」と読んだ場合には、依他起性としての「識所変」を〈対象的な依りどころ〉すなわち〈仮説の所依〉として、それ（識所変）に対して仮説がなされることによって依他起性から遍計所執性への転換が起こる、という図式が示されていることになる。そしてこの場合、玄奘訳における「識所変」は、先の〈何か根底となる基盤をなすもの〉に対応しているのである。

それゆえ、ともに vijñānapariṇāma という言葉に言及しているという意味において第17偈と密接な関係にある第1偈は、それ自体、われわれが三性説について考察しようとするときにも重要な意味をもつものであるといえる。

筆者は本稿において、この三性説との連関から、より詳しくいうならば、唯識思想史における三性説の形成とその変遷の過程の中にそれを置いて、この（第1偈における vijñānapariṇāme という表現においてその於格が提示する）意味を考察してみようと思うのである¹³⁾。

1 ‘vijñānapariṇāme’ とは何か？

ところで、三性説との連関においてこの vijñānapariṇāma という言葉を検討するときにはまず参照すべきは『唯識三性説の研究』における竹村牧男教授の説であろう。竹村教授はまず件の第1偈に対して、一旦、

「実に種々の我・法の仮設（ātmadharmopacāra）が生起するが、それは識転変（vijñānapariṇāma）においてである。その転変は三種である¹⁴⁾。」

という訳を示され、その直後に、それを説明して、

「ここには、三種の識転変に対して（於格）、種々の我・法の仮設（upacāra=prajñapti）があるということが示されている¹⁵⁾。」（下線北野）

といわれている。「～において」という日本語は、非常に意味の広い言葉であるため、このように「～に対して」の意味でそれ（「～において」という訳語）が使われる場合もあるようである。竹村教授は非常に良心的に、それが「～に対して」という読み¹⁶⁾に基づくものである、ということを明示されている。

問題を一般化して、「Aに対してBの仮説がある」という場合、Aとは、その upacāra という概念化のはたらきによって志向される対象 (parikalpya) として、それに先行して、その存在が予定されているところの、存在論的にいうならば、より根源的な、事態・事物を意味するものでなければならぬはずであろう¹⁷⁾。

しかし、唯識三性説について考察することの難しさは、vijñānapariṇāma (=vijñāna) 以外には質料因的な〈仮説の所依〉に相当するものは見出されないにもかかわらず、それ (vijñānapariṇāma=依他起性) 自体が、vijñeya¹⁸⁾ (=ātmadharmā=遍計所執性) に対する認識主観としての対象志向性を有するところのものとしてテキストに示されている、という点にある。

「～に対して」という読みは、先にみた玄奘訳における「依識所変」という考え方と共通するもののようである。「所変」といえば、それは何らかの〈すでに顕現したところの（依他起性の）形象〉としての状態を示すものであることになるからである。

ところが、Vasubandhu 自身が vijñānapariṇāma という一つの言葉に、認識主観的な意味と、質料因的な意味との両方を付与して考えていたとみることも実は可能なのである。

例えば『唯識二十論』では、地獄の衆生にとっての〈認識対象〉としての、羊の形をした山々や、鉄でできたシャルマリー樹の林を、まず敵者 (経量部) が、[或る種の] 物質要素 (bhūta) の転変 (pariṇāma) であるとするのであるが、それに対して唯識派が反論する箇所 (第6偈) においては物質要素に替わるものとして 'vijñānasya pariṇāmaś (識の転変)' という概念が提示され、また、その後の散文部分においても 'vijñānapariṇāma'

という言葉が使用されている。

その場合、「羊の形をした山々」などといった地獄の衆生からみて〈認識対象〉に相当するものを、経量部が或る種の物質要素（＝質料因）からなるものであるとみたのに対して、唯識派はそれに替わるものとして識転変（vijñānapariṇāma）という概念を示しているということになる。それゆえ、Vasubandhu自身がvijñānapariṇāmaという概念に認識対象として顕現したところのものとしての意味をも含めて考えていた可能性もあるとあってよいであろう¹⁹⁾。

しかし、その同じVasubandhuの『唯識三十頌』第17偈では、先述したように、‘vijñānapariṇāma’が‘yad vikalpyate（＝遍計所執性）’に対する認識主観（vikalpa）として示されているのである。それゆえ、同一のものが認識対象であると同時に認識主観でもある、という構造がそこにおいて示されているということになる。

このような構造は、同一のものが認識対象（parikalpya）であると同時に認識主観でもあるという意味において〈自己矛盾的な二重構造〉とでもいうべきものであろう。

2 顕現（pratibhāsa）

われわれは、識転変の意味について考察する前に、顕現（pratibhāsa）について検討しておくべきではないだろうか。

abhūtaparikalpa（虚妄分別）は、それ自体、grāhya・grāhaka（所取・能取）の顕現を有するところのものなのであるが、初期瑜伽行唯識派の論書においてはgrāhya-grāhakākāraという言葉との対応関係で、grāhya-grāhaka-bhāvaという言葉が使われる場合があり、その場合のbhāvaとは、虚妄分別によって〈実体として増益されたところのもの〉という意味になる²⁰⁾。

例えば、『大乘莊嚴經論』第XI章第19偈においてはākṛti（＝ākāra）とbhāvaとの違いを次のように説明している。

tadākṛtiś ca tatrāsti tadbhāvaś ca na vidyate /
tasmād astitvanāstitvaṃ māyādiṣu vidhīyate //19²¹//

訳：その〔馬や象の〕形象 (ākṛti/ākāra) はそこにある。しかし
そ〔の馬や象〕の実体 (bhāva) は存在しない。それゆえに、あ
ることとないこととは幻術などにおいていわれるのである。

漢訳は以下のごとくである。

是事彼処有 彼有体亦無
有体無有故 是故說是幻²²⁾

是の事は彼の処に有り 彼の有の体は亦、無し
有の体有ること無きが故に 是の故に是を幻と説く

ここでは幻術のたとえについての説明がなされているのであるが、石や木に呪文や薬の力が加わることによって〔実には存在しないところの〕馬や象の形象の顕現が起こる、というたとえにおいて、石や木は依他起性 (= 円成実性²³⁾) なのであるが、そこから顕現したところの所取・能取の二つの迷乱については、それが遍計所執性なのか、あるいは依他起性なのかということがはっきりとしていない²⁴⁾。

虚妄分別からある形象 (ākṛti/ākāra) が顕現するということと、虚妄分別が対象を実体 (bhāva) として認識 (upalabdhi) するということとを異時的なはたらきであるとみれば、一旦、依他起性としての〈仮説の所依〉に相当するものが顕現し、それに対して概念化がなされることを通して依他起性から遍計所執性への〈転換〉が起こるといふ、いわば〈二段階的な転換〉の図式が示されている、ということになるのであるが、それに対して、虚妄分別において対象を実体 (bhāva) として識別する〈はたらき〉が起こることが、とりもなおさずその対象の ākāra が顕現することに他ならない、とみた場合には、〈顕現〉という〈一つの動き〉によっ

て依他起性から遍計所執性への〈転換〉がいわば〈流動的に〉起こっている、ということになる。

筆者は‘弥勒’の段階では〈顕現〉ということが後者の意味で考えられていたのではないかとみている。そして前者、すなわち〈二段階的な転換〉は、唯識説がアーラヤ識説と結合することによって可能となった考え方なのではないだろうか。

例えば、Vasubandhuは『撰大乘論』「所知相分」に対する *bhāṣya* において〈顕現〉について次のように説明している。

snang ba zhes bya ba ni don du dmigs pa'o²⁵⁾/

訳：「顕現」というのは、[外界の] 対象 [そのもの] として認識する
[はたらきが起こる] ことである。

ここでのVasubandhu²⁶⁾による〈顕現〉の概念規定によれば、「顕現」とは「don (=artha) として認識する」ことに他ならないのであるが、筆者はこの場合のarthaというものは、Vasubandhuが *Viṃśatikā* において ‘mātram ity arthapraṭiṣedhārtham²⁷⁾ (「ただ~のみ」というのは、[外界の] 対象を否定するためである)’ というときの artha、すなわち *bāhyārtha* [として虚妄分別によって増益されたところのもの (=遍計所執性)] であると考えている。それは、三性のそれぞれを概念規定する『中辺分別論』第I章第5偈において、遍計所執性が artha であるとして示されていることに対応しているようである²⁸⁾。そして、その場合の artha とは、(遍計所執性としての) *grāhya-grāhaka-bhāva* に対応するものであるから、〈顕現〉したときには、すでに‘対象’は(依他起性から)遍計所執性への転換を終えている、と考えられるのである²⁹⁾。

3 アーラヤ識説との結合

先に筆者は「〈二段階的な転換〉は、唯識説がアーラヤ識説と結合する

ことによって可能となった考え方なのではないだろうか」という仮説を立ててみたのであるが、そのことについて以下に検討してみよう。

『成唯識論』では、アーラヤ識の「所変」について次のように説明している。

執受と及び処とは俱に是、所縁なり。阿頼耶識は因と縁との力の故に、自体の生ずる時に、内には種と及び有根身とを変為し、外には器を変為す。即ち所変を以て自らの所縁と為す。行相は之に杖して起こることを得るが故に。此の中に了とは謂く、異熟識い、自らの所縁に於て了別の用有るぞ。此の了別の用は見分に摂めらる³⁰⁾。

『解深密経』「分別瑜伽品」における「識所縁唯識所現」という表現の段階では vijñapti (=ākāra=行相) と所縁 (ālambana) とを同じものであると説明していた³¹⁾のであるが、『成唯識論』では、「所変を以て自らの所縁 (ālambana) と為す。行相 (ākāra=vijñapti) は之に杖して起こることを得るが故に」といっているから、(アーラヤ識の所変としての) ālambana (所縁) を、vijñapti (=ākāra=行相) よりも先行的な存在であるとみている、すなわちアーラヤ識の「所変」を〈仮説の所依〉として、それについての識別 (=vijñapti=ākāra) が起こると考えているのである。

『撰大乘論』における義識 (artha-vijñapti=ālayavijñāna) についての説明箇所では、アーラヤ識の見識を意識であるといっているようである³²⁾。それに従えば、アーラヤ識の〈所変〉としての器世間 (bhājanaloka) を (アーラヤ識の見識としての) 第六意識が〈異時的に〉対象化することによって「(見識における) 了別の用」が起こる、ということがいわれていることになる³³⁾。

すなわち、アーラヤ識と第六意識との識別作用の異時性によって、一旦、〈消失³⁴⁾〉したはずの〈(対象的な) 仮説の所依〉としての所遍計 (parikalpya) というものをもう一度たてる可能性が生じてくるのである。

そうすると、(依他起性としての) 識の〈所変〉という考え方は、唯識説にアーラヤ識説が結合した『瑜伽論』「撰決択分」における〈アーラヤ

識の所縁・行相〉の理論を前提として、それに『摂大乘論』的な解釈を加えることによって初めて成立し得る考え方であるということになる。

以上のようなことから、アーラヤ識の〈所変〉としての所縁（＝依他起性）がvijñapti（＝ākāra＝行相）とは別に、それ（vijñapti）に対して先行的な〈仮説の所依〉として存在する、と考えるところに『成唯識論』の思想の独自性があるといえるであろう。

しかし、このようなアーラヤ識の〈所変〉を〈仮説の所依〉とする考え方は、〈アーラヤ識の所縁・行相〉の理論を知っている論師でなければ構成し得ないものである。それゆえ、そのような考え方は、Asaṅga以前には遡り得ないものであるとみられるのである。

そして、『中辺分別論』・『大乘莊嚴經論』の偈文の中には、ālayavijñāna、vijñapti-mātraという言葉は見出されないから、‘弥勒’の段階からそのようなアーラヤ識の〈所変〉というものを前提とする考え方が存在したとは筆者には考えにくい³⁵⁾。

なお、筆者は『中辺分別論』第I章第3偈は『中辺分別論』の編纂者としてのAsaṅgaが混入させた（Asaṅga自身の）自作偈³⁶⁾であるとみているのであるが、そのことについては別な機会に論じたい。

結 論

「菩薩地・真実義品」の前三性説的思想の段階においては「仮説の所依」というものが、認識主観に対して外在的な所遍計（parikalpya）として位置づけられていた。それゆえこの段階においては、構想作用を離れた意識状態に入っても、所遍計（parikalpya）としてのvastuがそれ自身の存在性を解消し得ない構造になっている。それに対して『中辺分別論』の段階においては、「仮説の所依」というものが、遍計所執性に対する認識主観としての意味を有するところの虚妄分別（abhūtaparikalpa）の対象志向性の〈はたらき〉に同一化されるという構造を示している。このような認識の構造は、いわば〈A地点（依他起性＝abhūtaparikalpa）に立ってB地点（遍計所執性＝artha＝grāhya-grāhaka-bhāva）を見ている構造〉

である。その場合、われわれは虚妄分別における対象志向性が遍計所執性の領域（B地点）にまで達しているということに注意しなければならない。

〈唯識無境〉の考え方と結合した後の三性説においては、遍計所執性は〈場所的には〉[外界の対象としての] 識外に位置づけられるものであり³⁷⁾、唯識無境であるから、そこ（外界としてのB地点）には‘実は’何も存在しない。しかし、虚妄な認識における認識主観は‘対象’を外界に存在するもの〈として〉増益（samāropa）しているのであり、そのことによってA（vijñāna）がB（vijñeya）を欠いていること、すなわち空であることが成立するのである。

そして、唯識説がアーラヤ識説と結合することを通して、アーラヤ識の〈所変〉を意識が二重に〈仮説の所依〉となすことによって、一旦、〈消失〉したはずの〈(対象的な) 仮説の所依〉としての所遍計（parikalpya）というものをもう一度たてる可能性が生じたようである。

そして Vasubandhu 自身は唯識三性説というものについて、以上に考察したような‘弥勒’的な考え方と、Asaṅga 的な解釈とがともに可能であるということを知っていながらそれを隠蔽しようとする意図の下に、あえてどちらともとれる表現をなしたのではないだろうか。

以上のような考察の結果として『唯識三十頌』第1偈について、とりあえず以下のような試訳を示しておくことにする。

ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate /
vijñānapariṇāme 'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā // 1³⁸⁾ //

訳：実にさまざまな〔虚妄な認識における認識主観としての識によって識より外にあるとして増益されたところの〕我・法に対する仮説〔の作用〕が起こるのであるが、それ（仮説の作用）は〔それ自体が遍計所執性（=vijñeya）に対する認識主観としての対象志向性のはたらきを有するところの〕識転変〔という場〕において〔対象の形象（ākāra）の顕現として起こっているの〕である。そして、その転変は三種類である。

（未完）

略号表

Madhyāntavibhāga = MV

Triṃśikākārikā = TK

註

1) *Triṃśikākārikā*, Lévi ed., p.13, ll.3—4.

2) 大正31, p.60, a, ll.24—25.

3) この箇所は、法相宗の伝統においては「仮に由りて我・法ありと説く～」と読むようであるが、サンスクリット原語が ‘*upacāra*’ であるということがわかってるので、ここでは「我・法を仮説するに由りて～」と読んだ。

4) 立川教授は、仮説と識転変との関係について、次のようにいっておられる。

「以上、『唯識三十頌』第一偈のさまざまな訳を見てきたが、第一偈第一～三句の読み方には、(A) 第一～二句を一文章、第三句を一文章と読むか、(B) *pravartate* を *pariṇāme* にかけて、第一～三句を一文章と読むかの二種類がある。第一偈の意味内容としては、(C) 仮説は言語表現およびその対象であり、識転変はその言語表現の根拠となる働きであるという考え方と、(D) 仮説がとりもなおさず識転変の働きに他ならないという考え方が代表的である。これらの解釈の内、どれが世親の『唯識三十頌』の原意なのかは、第一偈の解釈のみでは結論づけることはできない。それは、『三十頌』およびそれに対する諸註から判断されるべきことであろう。

ただ、今後の考察の展望のためにわたし自身の解釈をここに述べておきたい。すなわち、第一偈の読み方としては (B) がより自然であろうし、少なくとも世親の『唯識三十頌』に関しては、意味上からは (D) であるべきだと思われる。おそらく、仮説と仮説の所依の関係は、唯識思想史の中で一様ではないであろう。世親以前の古い唯識思想と世親の考え方にも相違があったと考えられる。世親と護法の間に大きな相違のあることは周知のごとくだ。」(下線北野)

(立川武蔵「『唯識三十頌』における仮説と識について(1)」『今西順吉教授還暦記念論集インド思想と仏教文化』p.355, 1.18—p.356, 1.8.)

筆者（北野）には、立川教授が示された（C）の考え方は長尾博士や竹村教授の解釈に近く、（D）の考え方は上田博士の解釈に近いものなのではないかと思われるのであるが、別な表現をすれば、（C）はAsaṅgaに近く、（D）は‘弥勒’に近い考え方であるといえるのではないだろうか。また、「仮説と仮説の所依の関係は、唯識思想史の中で一様ではないであろう」という指摘も重要なものであると思われる。

5) 宇井伯寿『安慧護法唯識三十頌釈論』p.182, ll.3—4.

6) 立川武蔵「『唯識三十頌』における仮説と識について(1)」『今西順吉教授還暦記念論集インド思想と仏教文化』1996年, p.351, ll.7—14.

7) 例えば上田義文博士はこの『唯識三十頌』第1偈の‘vijñāpariṇāme’について、次のようにいっておられる。

「成唯識論では三十頌の第一頌において、識の所変に依って我・法が仮説せられると述べているように、識の所変すなわち相分・見分の上に、遍計所執性の我・法が仮説せられるから、これらの我・法が空ぜられ遠離せられても、識の相分と見分は空ぜられず、この見分が相分を見るから、遍計所執性の空によって依他起性そのものも空ぜられるということはない。」（下線北野）（上田義文『『梵文 唯識三十頌』の解明』1987年, p. 78, ll. 1—4.）

ここで、上田博士は識の所変（としての依他起性の見分・相分）の「上に」我・法が仮説される場所に『成唯識論』における唯識理解の特徴があるということを示されているのであるが、この「上に」という考え方は、後述する（竹村牧男教授の示される）「対して」という読みに対応するところのものであるとみてよいのではないだろうか。例えば、壁に（象や馬の）絵がかかっている（on the wall）ときに、そのような象や馬の実体（bhāva）の存在性がそこに増益（samāropa）される以前に、すでにそこには依他起性としてのākāra（＝仮説の所依）が存在している、という考え方である。

8) *Triṃśikākārikā*, Lévi ed., p.14, ll.5—6.

9) 阿理生氏は、『唯識三十頌』の‘vikalpa’について、「『三十頌』の vikalpa も、かの虚妄分別と同じく、分別の作用や主体ではなく作用の結果としての状態やものがらを示すものと考えられる。」（阿理生「『唯識三十頌』の vikalpa について」『宗教研究』287号, 1991年, p. 208, b, ll. 4—6.）といっておられる。

筆者はこの阿氏の指摘を半分は正しいが、半面においては vikalpa というものの本質を見失ったものではないかとみている。なぜならば、abhūtaparikalpa は（依他起性としての）grāhya-grāhakākāra の顕現を有するものではあっても、（遍計所執性としての）grāhya-grāhaka-bhāva に対する対象志向性のはたらしを未だ、失ってはいないものであるからである。なお、ākāra と bhāva との違いについては、後出註21を参照されたい。

10) このことについては、上田義文博士による指摘がある。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.

『唯識三十頌』第20偈、第21偈ab句は以下のごとくである。

yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate /
parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate //20 //
paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ /
(*Triṃśikākārikā*, Lévi ed., p.14, ll.11—13.)

訳：どのような分別によってどのような事物が分別されるにしても、それは構想されたもの（遍計所執性）に他ならない。それ（構想の対象）は存在しないのである。

ところで、他による自性（依他起性）は構想作用（分別）で、縁から生じたものである。

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

12) ‘bhāva’ を「実体」と訳すことについては、後出註20を参照されたい。

13) 立川教授はインド思想全体との関係から、この第1偈を捉え直そうとしておられるのであるが、本文中でも触れたように、この第1偈は三性説について考察しようとするときにも重要な意味をもつものなので、筆者はここでは三性説との関係を中心として、この『唯識三十頌』第1偈の意味について考察してみることにする。

14) 竹村牧男『唯識三性説の研究』p.129, ll.9—10.

15) 竹村牧男『唯識三性説の研究』p.129, ll.11—12.

16) 立川教授は、北川秀則氏の遺稿における『唯識三十頌』第1偈 a～c 句の訳についても検討されているのであるが、そこにも vijñānapariṇāme を「～に対して」と訳す例がみられる。それは以下のごとくである。

「我法の仮説は様々であるが、これは識の転変に対してなされる。」（下線北野）

（立川武蔵『唯識三十頌』における仮説と識について(1)』『今西順吉教授還暦記念論集インド思想と仏教文化』）1996年，p.355，l.14.

17) 例えば、竹村教授は「仮説とは、何らかの質料（素材・空間的—時間的）を前提として、それに対しある言語表現を与えること、と定義されよう」といっておられる。（竹村牧男「仮説の所依について——唯識三性説との関連において——」『印仏研』24—1，1975年，p. 207，b，ll. 9—11.）

18) Sthiramati の *Triṃśikābhāṣya* においては vi-√jñā の未来受動分詞である vijñeya という言葉が全部で 5 回使われている。そこにおいて Sthiramati は、vijñeya という言葉を三性の中の遍計所執性、すなわち迷乱の認識における客観に対応させ、依他起性としての vijñāna を認識における主観に対応させているようである。それは以下のごとくである。

evam ca sarvaṃ vijñeyaṃ parikalpitasvabhāvatvād vastuto na vidyate vijñānaṃ punaḥ pratītyasamutpannatvād dravyato 'stīty abhyupeyaṃ / (*Triṃśikābhāṣya*, Lévi ed., p.16, ll.15—16.)

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

19) 例えば、横山紘一教授は次のようにいっておられる。

「まずわれわれは、『唯識三十頌』第一頌と第十七頌にある「識転変」（vijñānapariṇāma）と同じ言葉がこの『唯識二十論』の右の二文中に認められることに注目しなければならない。しかも、もっとも重要なことは、転変がたんに潜在的現象のみを意味するだけでなく具体的に知覚される顕在的現象をも含む概念としてはじめて用いられているという点である。」（横山紘一「世親の識転変」『講座・大乘仏教 8——唯識思想』所収，1982年，p.123，ll.12—15.）

20) bhāva には、存在、関係、状態などの意味があるが、唯識派の文献においては、grāhya-grāhaka の顕現について説明するとき、ākāra (ākṛti) との対応関係でこの bhāva という言葉が使われる場合がある。その場合、bhāva は、（所取・能取として顕現したものの）実体（として増益されたもの）を意味しているよ

うである。このことについては、兵藤一夫氏による言及があり、アプテの辞書をも、bhāva には substance の意味がある。

例えば、兵藤氏は、この『大乘莊嚴經論』第 XI 章第 19 偈を次のように和訳されている。

「そこにおいてその〔象などの〕形相は存在し、その〔象などの〕実体は存在しない。それゆえ、幻術などにおいて有と無であることが定められる。」（兵藤一夫「三性説における唯識無境の意義(2)」『大谷学報』70—4, 1991年, p.9, ll.17—19.）

また、兵藤氏は、『中辺分別論』第 I 章第 1 偈に対する世親釈における bhāva も同様に「実体」の意味であるとして、次のようにいっておられる。

「『中辺分別論』(I—1)の注釈でも、世親は「所取・能取の実体 (grāhya-grāhaka-bhāva)」という語を使っているが、これも同じ考え方であろう。詳しくは、『中辺分別論』の三性説を論じる際に言及したい。」（兵藤一夫「三性説における唯識無境の意義(2)」『大谷学報』70—4, 1991年, p.21, ll.1—3.）

21) *Mahāyānasūtrālamkāra*, Lévi ed., p.59, ll.22—23.

ここで grāhya-grāhaka-bhāva と grāhya-grāhakākāra とがどう違うかということについて説明しておきたい。例えばわれわれが2m先にある白い壁（あるいはスクリーン）に映写機で富士山の映像（=grāhya-grāhakākāra）を映したとする。その場合、われわれの識が未だ転依していないとすると、スクリーンに富士山の映像が映っている（唯識無境）とみるのではなく、遙か数10km先にある（外界の対象そのものとして増益されたところの）‘富士山（=grāhya-grāhaka-bhāva）’をみている、という認識が〈虚妄な認識における認識主観としての志向性を有するところの虚妄分別において〉起こっていなければならない。その場合、われわれの志向性のベクトル、換言すれば虚妄分別によって識より〈外に(prthag)〉増益されたところの志向性のベクトルは、2 m先のスクリーンではなく、遙か数10 km先の〔それ自体が外界の対象そのものとして増益されたところの〕‘富士山’にまで達しているのである。この場合の‘富士山’はいうまでもなく〔実には非存在の〕遍計所執性に相当し、Sthiramati の言葉でいえばそれは‘vijñeya’に対応するものである。

ここでの‘bhāva’とは Vasubandhu が *Viṃśatikā* において ‘mātram ity arthapratiṣedhārtham」（「ただ～のみ」というのは、〔外界の〕対象を否定するた

めである)’ というときの、‘artha’ に対応するものであり、‘ākāra’ とは ‘vijñapti-mātra’ という場合の ‘vijñapti’ に相当するものであるという点に注意すべきであろう。この場合、前者は外界に、後者は認識主観の〈対象を識別するはたらき〉の側に位置づけられているのである。

22) 大正31, p.611, c, ll.20—21.

23) 例えば、『大乘莊嚴經論』第XI章第17偈においては、転依において認識されるところの虚妄分別の真のすがた (vyakti) について次のように説明している。

tadabhāve yathā vyaktis tannimittasya labhyate /
tathāśrayaparāvṛttāv asatkalpasya labhyate //17//

訳：それ（象などの顕現）が存在しない時に、その因相（＝所縁）の真のすがたが認識されるように、そのように転依において虚妄分別の〔真のすがたが〕認識されるのである。（*Mahāyānasūtrālaṃkāra*, Lévi ed., p.59, ll.14—15.）

ここでの ‘vyakti’ は幻術における石や木に相当するものであり、それは、転依において認識されるところの虚妄分別の真のすがたに対応するのであるが、それを三性にあてはめれば依他起性の真のすがたとしての円成実性（＝真如）であるといつてよいであろう。

24) 『大乘莊嚴經論』においては、第XI章の「求法品 (dharma-paryeṣṭy-adhikāra)」において三性説についての言及がなされている。そこにおいてまず注意すべき点は、第XI章の第15偈、第16偈において、石や木に呪文や薬の力が加わることによって馬や象が顕現する、という〈幻術のたとえ〉が示されることである。

この〈幻術のたとえ〉については、兵藤一夫氏による興味深い指摘がある。それは、第16偈の ‘tasmin’ を世親が *bhāṣya* において ‘māyākṛte’ と言い換え、さらにそれを ‘paratantralakṣaṇe’ といっているのに対して、安慧は石や木を依他起性、そこから顕現した馬や象は遍計所執性である、と説明している、ということ根拠として世親の三性説理解は安慧よりも護法へとつながる、というものである。（兵藤一夫「唯識三性説——世親と安慧——」『大谷学報』71—4, 1992年, pp.45—47.）このことは、石や木を〈識の自体分〉と考え、そこから顕現した ‘māyākṛta’ (幻術によって作られたもの) としての所取・能取という二つの迷乱を「(『成唯識論述記』でいわれるところの) 見分・相分」に対応させて考えた場合に、〈石や木

から顕現したところのもの（*māyākṛta*）を依他起であるという世親の考え方）は、識の自体分（幻術のたとえでいえば石や木）のみが依他起性で、「見分・相分（幻作されたもの）」は遍計所執性であるとする‘安慧説’よりも、識の自体分（石や木）も依他起性、そこから顕現したところの「見分・相分（＝幻作されたもの）」も依他起性であるとみる‘護法説’へとつながるものであるという考え方である。

しかし、この兵藤説に対しては少し異論がある。そのことの根拠は、世親が『撰大乘論』に対する *bhāṣya* において、‘snang ba zhes bya ba ni don du dmigs pa’ o（「顕現」というのは、[外界の] 対象 [そのもの] として認識する [はたらきが起こる] ことである。）」（D.ed., No.4050, Ri, 147a, 1.7, P.ed., No.5551, Li, 175b, 1.2.）とあっており、〈Aの形象（*ākāra*）として顕現（*pratibhāsa*）する〉ということと〈Aの実体（*bhāva*）として認識（*upalabdhi*）する〉ということとを同義であるとして説明しているということである。

確かに兵藤氏がいわれるように、顕現の結果としての‘*māyākṛta*’が依他起相であるという世親による説明は、〈顕現の結果としての形象〉を依他起性であると考えることの一つの根拠とはなるであろう。しかし、逆に世親が所取・能取の顕現を識の自体分において起こっている〈はたらき〉にすぎない、と考えていたとすると‘*tasmin*’すなわち幻作されたものは虚妄分別の自体分における〈はたらき〉に他ならないのであるから、「そこにおいて」すなわち「そのはたらきの起こっている〈場〉としての虚妄分別の自体分においては」*bāhyārtha* としての実体（*bhāva*）[として増益されているところのもの] は存在しない、とやっていることになる。そして、そのことは所謂‘安慧説’と矛盾しないものなのである。それゆえ、兵藤氏の思考には最初から *māyākṛta* というものを（識の自体分としての）虚妄分別とは〈別な〉何らかの〈体〉を有するものであるという、いわば護法的な思考の枠組みに従って考えているところがあり、それを半ば無意識的に、論理の前提の部分に入りこませてしまっているという意味において、それ自体、循環論法的なものであるといわねばならないであろう。

25) D.ed., No.4050, Ri, 147a, 1.7, P.ed., No.5551, Li, 175b, 1.2.この一節については、かつて上田義文博士が注目されたことがある。上田義文「弥勒・無着・世親における *Pratibhāsa* の意味」『干潟博士古稀記念論文集』1964年、第五部、p. 43, ll. 9—11.

26) 『俱舍論』、『釈軌論』、『成業論』、『縁起経釈』、『唯識二十論』、『唯識三十頌』は、同一人物の作品であると考えてよいとしても、それらの論書の作者としての Vasubandhu と、『撰大乘論』に施釈した Vasubandhu とが同一人物か、否かというものは一つの問題であるとみられるのであるが、その点については、松田和信教授の「Vasubandhuにおける三帰依の規定とその応用」(『仏教学セミナー』39, 1984年, pp.(1)―(16).) が参照されるべきであろう。そこにおいて、松田教授は『縁起経釈』と『撰大乘論』との帰敬偈における三帰依の表現に類似性がみられるということについて指摘されている。

27) *Viṃśatikā*, Lévi ed., p.3, l.4.

28) *Madhyāntavibhāga*の第I章第5偈は以下のごとくである。

kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca /
arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ // I · 5 //

訳：遍計所執〔性〕と、依他起〔性〕と、円成実〔性〕とは、対象であるから、虚妄分別であるから、二つのもの（所取・能取）が存在しないから〔各々〕示されたのである。

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

それに対して、『中辺分別論』第I章第3偈のいわゆる「四識の顕現」における‘artha’は依他起性のものを意味している可能性がある。その第I章第3偈は以下のごとくである。

artha-satvātma-vijñapti-pratibhāsam prajāyate /
vijñānam nāsti cāsyārthas tad-abhāvāt tad apy asat // I · 3 //

訳：識(vijñāna)は対象・有情・自我・識別作用の顕現として生じる。しかし、これ(識)の対象は存在しない。それら(の四通りの対象)が存在しないから、それ(識)もまた存在しない。(*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p.18, ll.21—22.)

ここでの対象(artha)と有情(sattva)とは、それぞれ順次に、『瑜伽論』「撰決択分」における〈アーラヤ識の所縁・行相〉についての説明箇所で見られるところの器世間(bhājana-loka)と有根身(sendriyaḥ kāyaḥ)とに対応し、自我(ātman)はマナ識に、vijñaptiは第六意識に対応するものである。それゆえ、この『中辺分別論』第I章第3偈における認識の構造は〈アーラヤ識の所縁・行相〉

の理論を知っている論師でなければ構成し得ないものである。そして、すでに舟橋尚哉教授によって指摘されているように、『中辺分別論』・『大乘莊嚴經論』の偈文の部分には、（『瑜伽論』系の）‘ālayavijñāna’, ‘vijñapti-mātra’ という言葉はでてこない（括弧内の、『瑜伽論』系の、という言葉は、筆者（北野）による付加）（舟橋尚哉「『大乘莊嚴經論』の諸問題 並びに第11章求法品のテキスト校訂」『大谷大学研究年報』第52集, 2000年, p.19, 1.20—p.20, 1.4.）から、『中辺分別論』の〈古層〉の作者としての‘弥勒’は、〈アーラヤ識の所縁・行相〉の理論を知らなかった論師であるとみるのが妥当であろう。以上のことから考えると『中辺分別論』第I章第3偈は、Asaṅgaが編纂時に混入させた（Asaṅga自身の）自作偈である可能性がかなり大きいといえるのではないだろうか。例えば、この『中辺分別論』第I章第3偈では、先にみたように、対象・有情・自我・識別作用の〈四識の顕現〉が説かれているのであるが、この〈四識の顕現〉が『撰大乘論』において示される〈依他起の十一識〉につながるものである、ということはよくいわれるところである。『撰大乘論』において新たに示された〈依他起の十一識〉というものがAsaṅgaに帰せられるべき理論であるということは確実なことであるといっていよいと思われるが、筆者（北野）には、Asaṅgaが〈依他起の十一識〉という理論を『撰大乘論』の段階で突然に構想したとは考えにくいのである。Asaṅgaは『瑜伽論』の編纂に密接にかかわった後で『中辺分別論』の編纂に移ったとみられるのであるが、その段階において、彼は『瑜伽論』「撰決択分」で扱った〈アーラヤ識の所縁・行相〉の理論を前提とする第I章第3偈（という自作の偈文）を作り、それを『中辺分別論』の〈素材〉としての弥勒偈に混入させる形で『中辺分別論』を完成させ、その上で、自らの著作である『撰大乘論』において、依他起性内で認識の主観と客観の関係を処理する〈依他起の十一識〉という独自の理論を確立したのではないだろうか。そのように考えれば、『中辺分別論』・『大乘莊嚴經論』の‘弥勒偈’とされる偈文の部分に ālayavijñāna, vijñapti-mātra という言葉が全く使用されないということの理由は説明できるであろう。そして、『撰大乘論』における「種子から生じたものは依他起性」という依他起性の概念規定に従って考えた場合、一切種子識としてのアーラヤ識によって縁ぜられた（生ぜしめられた）ところのもの、すなわちアーラヤ識の〈所縁〉としての artha (=bhājana-loka) というものを、依他起性 (=アーラヤ識の〈所変〉) であると解釈することも可能となっ

てくるのである。

29) 例えば、長尾雅人博士は、上田義文博士の三性説についての理解の仕方に対して、次のような反論をなしておられる。

「依他的能縁が、直接に遍計で非存在なる所縁と相對する、とは、果して何を意味することになるのか。その考え方では、何故に論典において対象が遍計と性格づけられ、従って非存在であると説かれたかの理由が考えられていない。ただ論典に記されている表現を文字通りに理解したにとどまる。遍計というものがあり、依他というものがあり、前者が所縁であり、後者が能縁であるというにとどまる。そこには依他起的にある世界が、凡夫の執着の故を以て、拳体遍計的な世界になるという転換は考えられていない。三性の転換的な構造が見られていないから、有なる依他の能縁が直ちに無なる遍計の所縁に直面するのである。その有なる依他与無なる遍計との間の関係は、「pratibhāsa という語によって示される」（論文Ⅲ、p. 8a）というが、pratibhāsa 顕現とは、識のはたらきではなかったか。識のはたらきは、何よりも認識が行われることであるのに、この上田教授の説明では、依他起性から遍計所執性に変現するかの如くである。それでよいのであろうか。」（下線北野）（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.17, a, 1.25—b, 1.2, 『中観と唯識』1978年, p.489, 11.7—15.）

ここで長尾博士は、いわゆる〈転換の論理〉というものを前提として、まず何か依他起的なものが存在し、それを対象的な依りどころ（=仮説の所依）としてそれに対する増益がなされることによって依他起性から遍計所執性への転換が起こる、と考えておられるようである。しかし、上田博士的な「能縁が有で所縁が無である認識」という表現においても、〈転換〉ということは示されているのではないだろうか。すなわち、何らかの依他起的なものが顕現し、然る後に依他起性から遍計所執性への転換が起こる、というのではなく、〈顕現〉という〈一つの動き〉によって依他起性から遍計所執性への転換が流動的に起こっていると考えられるのである。

30) 『新導 成唯識論』p.78, 11.1—4.

31) 大正16, p.698, a, 11.1—2.この箇所の西藏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, 11.4—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。

32) 『撰大乘論』では、artha-vijñapti（＝アーラヤ識）について説明する箇所において、アーラヤ識の見識を意識と〔その〕依りどころ〔の識〕（＝意根）であるといっている。それは以下のごとくである。

gang du yang kun gzhi rnam par shes pa'i rnam par rig pa ni
 don gyi rnam par rig par rnam par jog pa der yang de las gzhan
 pa'i rnam par rig pa thams cad ni de'i rgyu mtshan gyi rnam par
 rig pa'o//yid kyi rnam par shes pa'i rnam par rig pa rten dang
 bcas pa ni de'i lta ba yin par rig par bya'o//rnam par rig pa
 rgyu mtshan du gyur pa de dag nyid de'i lta ba 'byung ba'i
 rgyu mtshan yin pa'i phyir don bzhin du snang ba na de 'byung
 ba'i rten gyi bya ba byed do//de ltar na rnam par rig pa 'di
 dag ni rnam par rig pa tsam nyid du gnas pa yin no//（長尾雅
 人『撰大乘論』II.13, D.ed., No.4048, Ri, 15b1—3, P.ed., No.5549,
 Li, 17a3—6.）

訳：またある場合には、アーラヤ識の識は対象（artha）の識として立てられるが、その場合にもそれ以外のすべての識は、それ（アーラヤ識）の相としての識である。意識の識と〔その〕依りどころとがそれ（アーラヤ識）の見るはたらきであると知るべきである。相の識として現われたそれらのものは、その見るはたらきを生じさせる相であるから、〔それ（相識）が〕対象のように顕現するとき、それ（見るはたらき）が生じる依りどころとしてのはたらきをするのである。このようにしてこれらの識は、ただ識のみ（唯識）としてあるのである。

33) それに対して、『成唯識論』の段階では八識のそれぞれに見分・相分があると考えるから、その点においてアーラヤ識の見識を意識であるとみる『撰大乘論』と（八識のそれぞれに見分・相分を認める）『成唯識論』との間には微妙な思想構造の違いがある、ということには注意しておく必要があるであろう。

34) 対象的な〈仮説の所依〉が三性説の思想的変遷過程の中で、一旦、〈消失〉したのではないか、ということについては、拙稿「三性説の変遷における「思想の反

転」について——vikalpa の意味の変化を中心として——」（『国際仏教学大学院大学 研究紀要』第3号, 2000年, pp.71—106.）を参照されたい。

35) 前掲註28参照。

36) 菅原泰典氏は、『中辺分別論』の弥勒偈の中には完成された唯識三性説とは異質な構造が存在するというを指摘されている。それは〈単純構造〉とでもいうべきものであり、〈依他起性としての能取が遍計所執性としての所取に直接向かい合う〉という形態を示すものである。菅原氏は『中辺分別論』の中に、このような異質な構造の思想が存在することの理由について以下のような三つの可能性を想定し得るということを示されている。

「これらは如何に考えるべきであろうか。可能性は次の三種の様である。

a) 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。

b) 無着とは異なる二人以上の弥勒がいたと考えることもできる。この場合は、第一構造の弥勒が先、散見されるそれと一致しない方が後で、それは無着に影響を与えた直前の師とも見られる。

c) 弥勒偈は全篇これ一人の作なりとすることもできる。唯識ということは単に境が無というに留まらず、その境とされているものは実は識自身の働きに他ならないということに帰さねばならない。それ故、理論を進めれば、二取は当然識内部で考えられねばならない。初め単に「境は無なり」と論じていた人物が、後に「その境の如きものは識に他ならない」という段階に達したとしてもおかしくはない。以上の三種が考えられる。」（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, 1.25—p.48, 1.5.）

以上のような三つの可能性を示した上で、菅原氏は「筆者としては現段階では a) 無着編入説に傾いている。」（同, p. 48, 1. 7.）とっておられる。

筆者は菅原氏による指摘に沿って『中辺分別論』Ⅲ—4・5ab を Vasubandhu による *bhāṣya* から切り離して読むとどうなるか、ということを試してみた（拙稿「三性説の変遷における世親の位置—上田・長尾論争をめぐって—」『国際仏教学大学院大学 研究紀要』第2号, 1999年, 註19, pp.91—94.）。その結果、確かに菅原氏の指摘される通りであるという結論に達したので、現時点においては、筆者は編

纂者としての無着に先行する何らかの〈素材〉というべきものがすでに存在していた、と考える立場をとることにしている。

37) 例えば、横山絃一教授は、遍計所執性について次のようにいわれている。

「では瑜伽行派の人びとは、なぜ識に有的存在性を付与したのであろうか。その最大の理由は、言葉による概念的思考が行われる場を重視するからである。唯識思想で、その存在性が徹底的に否定されるものは、外的事物である。心内に生ずる観念に言葉を付与し、その観念に対応して、心の外に実在すると考えられた事物である。三自性でいえば、遍計所執自性である。」（下線北野）横山絃一『唯識の哲学』1979年，p.41, ll.3—6.

38) *Triṃśikākārikā*, Lévi ed., p.13, ll.3—4.

Summary

Vijñānapariṇāma of the first verse of the *Triṃśikākārikā*

Shintaro Kitano

This paper will discuss the possible interpretations of the locative meaning of Vijñānapariṇāma as it appears in the *Triṃśikākārikā*. The wording of this first verse, in its Sanskrit original and in its Chinese translation by Xuan Zang, is as follows :

ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate /
vijñānapariname 'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā // 1 //
由仮説我法 有種種相轉
彼依識所變 此能變唯三

The Chinese translation of Vijñānapariṇāme into '依識所變', suggests that Xuan Zang understands it as 'object of cognition'. In the seventeenth verse of the *Triṃśikākārikā*, however, Vasubandhu certainly means 'subject of cognition' by Vijñānapariṇāma when he says 'vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo'.

If we assume that the term Vijñānapariṇāma is employed by Vasubandhu in both cases with the same meaning, in the first verse also, it probably bears the meaning of 'subject of cognition ([能] 分別)'. As an English translation of the Sanskrit original I therefore suggest :

Manifold upacāra (=verbally expressed supposition about the existence of a thing which is not "really") regarding ātman and dharma [= object of cognition (parikalpita-svabhāva)] indeed manifests (itself) in the (flow of) transformation of consciousness [=subject of cognition (paratantra-svabhāva)]. This transformation is threefold.