

二十論の唯識義

富貴原章信

目次

一 緒言	一六九
二 唯識無境の定立	一七六
三 四事の論難とその會釋	一九五
四 小乗の辯明とその破斥	二〇一
五 無我論の解釋	二〇六
六 極微實在論の破斥	二二三
七 量論の批判	二二九
八 業論の批判	二三三
九 他心智	二三九
一〇 結嘆	二四二

一 緒 言

唯識二十論は唯識無境といふことを明かすにある。これはその最初にある立宗偈において、唯識無境界（流支譯）とあることに徴しても知られるのである。そして唯識といふは即ち無境といふことに他ならぬ。唯識即無境である。唯識なるが故に非無であり、また無境なるが故に非有であつて、これが非有非無の中道である。中邊論の彌勒の本頌に説かれるのも、やはりこの中道に他ならぬ。そして二十論の立宗偈には、眼翳者の喩がみられる。これは深密經の一切法相品において、遍計所執などの三性が説かれるところに、その遍計所執相の喩として出されるのである。眼翳ある者には毛輪などの相が現はれるであらうが、しかしその相は實に無である。かくの如く一切法は實有ではなく、たゞ妄情に隨つて、實我なり實法なりと假立されたものにすぎない。これが遍計所執相であるといふ。

攝大乘論においては、第三の所知相分に遍計所執などの三性が説かれ、その依他起相を明すところに、唯識無境といふことが、理證と教證とをもつて安立される。外境は實有なる如く顯現するが、それは決して實有ではなく、夢の中の境のやうに實に無であるといひ、さらにこの夢と同じく幻事、鹿渴、翳眼などの喩をあげるのである。こゝに深密經に見られる翳眼の喩が攝論に引用されることが知られる。たゞし攝論においては三性の中の遍計所執の喩としてではなく、唯識無境といふことを明すところに引かれるのである。もとより無境とさることが遍計所執を遠離したことであり、そして遍計所執を遠離すれば、そのとき依他起において圓成實性が成就されたことであり、また圓成實性が成就すれば、そこに清淨なる唯識性が實證されたことになつて、結局は深密經と攝論と、その趣旨において變る

ところはないと考へられるが、しかし眼翳者の喩の取扱ひにおいて、攝論では唯識無境を明すところに用ひられ、三性を明すところではない。二十論の立宗偈は全くこの攝論を承けるのである。

そして二十論にとかれる唯識は遺境存識の唯識である。またこの唯識は三界唯識といはれるから有漏虚妄の唯識である。一般に對境が實在するやうに考へるが、しかしこの對境は實在しない。それは識の現はれたものである。このことを二十論は説くのであるが、しかしそれが虚妄なることは、虚妄であるうちは知られぬ。夢の中の境界は、夢よりさめて初めて實在しないことを悟るのである。迷ひの夢にあるうちは、外境が實有であるといふ迷執を離れられぬ。無分別智（根本智）が起るとき、初めて唯識性に悟入し、そしてその後に起る清淨世間智（後得智）によつて、外境が無所有なること（無境）を悟入する。これが二十論所説の唯識義である。そしてこゝに根本智の境といふは三性でいふならば、圓成實性であり、後得智の境といふは依他起性であつて、これをそのまゝ後の成唯識論は承けるのである。故に成唯識論（八、三三）には、この圓成實を證せずして、しかもよく依他起性を見るものにはあらず、遍計所執性の空なることを達せざるときには、如實に依他の有を知らざる故に。無分別智、眞如を證し已つて、後得智の方によく依他起性は幻事等の如しと了得すといふのである。この點、三十頌の安慧釋も變るところはない（三十頌原典解釋三六八頁）。また二十論の調伏天疏にも、この解釋は見られるのである（原典解釋六二頁一〇六頁）。

そしてこの依他法は、清淨なる世間智により了得されるのであるから、清淨分の依他であつて、雜染分のそれではない。もし依他法を雜染分にかぎるとすれば、それは遮遣されなくてはならぬ。流支譯の二十論は、また破色心論とも名けるといふ。破色心論とは破色破心の論といふ意である。そして破色といふは、唯識無境の無境にあたるのであるが、破心といふは、心を破するといふのであるから、その心は清淨分ではなく、雜染分であり、有漏虚妄の識心で

なければならぬ。これを二十論の流支譯には相應心となし、これに對してさらに不相應心をたて、これは第一義諦、常住不變、自性清淨心であるといふ。相應心は有漏虛妄のものであるから、もとより破せらるべきであるが、しかし唯識無境といふは、一應はこの相應心において安立されるといふのである。これは虛妄唯識であるが、しかし更にいへば、虛妄が虛妄であるうちは、虛妄なることを知らない。夢の中ではそれが夢であることを知らないのである。夢からさめて、初めて夢の境界が實有ではないことを知る如く、虛妄を離れて眞實を悟るとき、初めて虛妄なることを了知する。故に虛妄唯識は當然に眞實唯識に證入すべきである。

そして流支譯にある不相應心、即ち第一義諦、常住不變、自性清淨心とあるは、他の場所には、眞識といひ、また佛性實識とするのである。そしてこの眞識といふは、他の諸本に唯識性、唯識、唯記識、vijñāpimātra とあるもので、これは眞實唯識をあらはす。そしてこの唯識が常住不變であるといふ、この不變に注目すれば、それは不變異の眞如であり、圓成實性をさすのである。また自性清淨心であり、佛性實識であるといふに留意すれば、これは如來藏心に結びつくとも考へられる。菩提流支は地論宗の鼻祖とされるが、しかしこの佛性實識、自性清淨心などの文句は、二十論の玄舛譯、或は調伏天疏などには見へない。また眞諦譯にも見出されぬが、しかし眞諦譯には他の諸本に見えぬ三性二諦、同無性性、名非安立の文が見られる。この一文は注目に價する。これは前に立宗偈において安立された唯識無境は不淨品唯識であり、もし淨品唯識となるならば非安立の同一無性性であるといふ（轉識論）。

こゝに不淨品唯識とは虛妄唯識であつて、虛妄唯識はさらに眞實唯識、即ち淨品唯識に證入しなくてはならぬ。そしてこの淨品唯識といふは三性においては、分別性の無相と依他性の無生に悟入し、そのとき初めて眞實性の無性性に悟入する。これが非安立の第一義諦であるといふのである。この虛妄唯識より眞實唯識に轉入する點においては、

前の調伏天疏、玄舛譯、流支譯に變るところはない。然らばこの非安立の第一義諦は、流支譯に見えるところの佛性、自性清淨心を指すか、どうかといふに、これは眞諦譯の二十論には明かには出てゐない。然るにこの二十論には眞諦の弟子、慧愷の前序が附せられ、その前序の中に見えるのである。即ち前の淨品唯識は眞如法空であり、佛性清淨心であるとする。これは前の流支譯にみえる不相應心に相通するのである。加之、この不相應心は慧愷の前序の中にも引用されてゐるが、しかしそこに常住不變の不變はなく、古今一相といはれるのである。こゝに多少の發展があるやうにも考へられるが、委しいことは解らない。しかしそれは兎に角、眞諦の攝論宗においても、その唯識といふことの解釋では、大體、流支の地論宗に變らないと見られる。然るにこの自性清淨心、佛性、實識、眞識をもつて唯識を明すことは玄舛譯の二十論にも、また慈恩の述記にも見えないのである。この點、調伏天疏も玄舛に同である。

佛教は諸法無我をとるにある。それ故に世親菩薩は俱舍論の破我品において、勝論、數論、或は犢子部などの有我論を破斥されたのである。小乗、殊に薩婆多部などにおいて五蘊などの三科の法が委細にわたつて説かれるのも、一にはかかる有我論を破斥して、もつて諸法無我のさとりを開くにあつた。そしてこれは人無我 (pudgala-nairātmya) の説である。有部は、この無我論において諸法無我をみとめるけれども、しかしその諸法において實有 (dravyasat) の説をたてたのである。この諸法實有の説はまた外境實有の説に結びつくが、しかしこの實有の説には誤謬がある。故に世親菩薩は俱舍論において、この實有の説をも重々に破斥されたのである。そしてこれらの破斥は、小乗の經量部の立場においてなされたが、さらにこれを徹底したのは、大乘の般若空觀であつた。これは般若經をみれば一目瞭然である。世親は龍樹におくれること、およそ三百年にして出世せられた。世親が俱舍論において支持されたるは經部

の立場であるが、しかしこれを全面的に支持されたのではない。俱舍論が理長爲宗とされる所以はこゝにあるが、またこゝに世親が大乘に轉向される可能性も充分に見られるのである。

唯識とさすることは即ち無境とさることに他ならぬ。そして無境といふことは對境の實在性を遮遣することである。それではなぜに對境は實在しないか。それは因縁生 (hetupratyayodbhava) なる故である。因縁生なるものは無自性 (niḥsvabhāva) なる故である。これは般若空觀において、すでに唱道される通りであるが、また瑜伽唯識においても、これをうけて諸法の實有を否定するのである。これが法無我 (dharma-nairātmya) の説であるが、しかもその因縁生といふことを解釋して、識心が顯現するとき、色等の法 (外境) に似て生ずる。それ故に色等の諸法は無自性であり、實在性はみとめられぬと云ふのである。こゝに空觀より唯識への發展がある。そして諸法は識のアラハレであるといふのが即ち唯識といふことに他ならぬ。それ故に唯識とさするならば、人無我はもとより法無我をも悟るのである。かくの如く二十論には唯識無境のさとりが、人法二無我のさとりなることを明すのである。

それでは何故に有我論の如く、また有境論も誤謬であらうか。二十論にはこれが重々に指摘される。およそ境界が識心の外に實在するといふことは、世間的な常識論としても是認せられる。故に二十論においては、四ケの事例について、これを破斥するのである。また學問的な知識として、對境の實在性は定立せられる。勝論、有部、經部などの極微實有の説の如きはそれである。故にこれも重々に論難されるのである。その他に量論、業論などについても、外境實有の説が成立しないことを明すのであるが、かくの如く二十論においては、唯識無境を明すといつても、その無境といふことに重點が置かれるのである。それは無境といふことが明かにならなければ、唯識といふことも亦明かとならぬからである。こゝに二十論が破邪の論とされる所以がある。

しかし破邪の他に別に顯正はあり得ない。無境は即ち唯識である。戲論が寂滅するところ、そこに眞實が顯現するのである。それ故に、二十論には外境の實有はみとめられぬと遮遣して、それは内識が色等の外境に似て顯現 (prati-bhīsa) したものである。これが唯識といふことである。そしてこの顯現をまた轉變 (pariṇāma) ともいふが、この識轉變の説は更に唯識三十頌において委しく説かれるであらう。三十頌においては、唯識無境の唯識といふことに重點が置かれるのである。こゝに三十頌は顯正の論といはれる所以がある。また二十論において、唯識に悟入するとき人法二無我を了得すると説かれるが、三十頌においては、こゝに結びついて、由假説我法、有種種相轉、彼依識所變、此能變唯三と初められるのである。故に二十論と三十頌とは表裏一體をなし、相依相資の關係において、もつて唯識無境を明すといへよう。

そして世親は三十頌に長行釋を作られなかつた爲に、その後、印度において多くの學者によつて註釋書が制作せられ、それがやがて支那の方に傳へられて成唯識論などとなつた。それ故に成唯識論には隨所に二十論が引かれるのである。殊に二十論の極微に關する部分は破法段に、その他の部分は唯識九難義を破する所に、殆んど全部が引かれるのである。こゝに二十論と唯識論との結びつきが知られる。但し二十論は成唯識論に直ちに結びつくのではなく、その中間に清辨の中觀心論があることは看過されない。中觀心論には空觀の立場において唯識説を批評し論難するところがある。故に成唯識論はこれを反難するである。この點、二十論は中觀心論を媒介として、成唯識論に結びつくといへよう。

そして二十論には成唯識論のやうに造論の意趣をあかす文はない。但し眞諦譯に限つて歸敬序がある。そしてその

末尾にはまた慧愷の後序が附せられ、その中に前の流支譯について、論初無歸敬といふのである。これは眞諦譯に歸敬序が増加されてゐることをあらはす。他の諸本に比較するに、恐らくこれは後世釋家の文であらう。調伏天疏の初めには

もしその人の心が悲愍に隨處するによつては、

常に他人を利益することに悅豫して

無知を征禦する、私はかゝる能人に稽首禮して

唯識二十論を分別しよう。

とある。思ふに眞諦譯にみえる歸敬序もまたこれに類するものであらう。その序に云く、

道を修せること他に共ならずして、

よく無等の義を説けると

大乘の理とに頂禮し

當に立と破とを説くべし」

無量の佛の所修と

障を除けると及び根本の

唯識自性靜とは

昧劣の人は信せず

こゝに立と破とを説くべしといふ、その立とは大乘の（唯識無境の）理であり、破といふは外道小乗の（外境實有の）

執である。然らばこゝに破せらるべき妄執は何かといふに、それはこゝに説かれてゐない。二十論の慈恩疏には、この論の造論意趣について三説を出すのである。

- (一) 令法久住、利樂有情のため、
- (二) 第三時教を知つて中道に契會せんがため、
- (三) 無智邪智のものをして唯識の理を了達せしめんがためである。

この中、第三の無智邪智のものと云ふに十あり、

- (1) 外境は心の如く有なりと執す (薩婆多部)
- (2) 内心は境の如く無なりと執す (空見外道)
- (3) 諸識は用は別なれども體は同なりと執す (一意識計)
- (4) 心を離れて別に心所なしと執す (經部)
- (5) 獄卒等は實の有情なりと執す (大衆部)
- (6) 獄卒等は實の有情ではないが、業生の大種であり大種は相異ると執す (薩婆多部)
- (7) 獄卒等は實の有情ではないが、熏習の所起であり識變にあらずと執す (經部)
- (8) 外境は一物なりと執す (勝論)
- (9) 外境は多念、心は唯一剎那と執す (正量部)
- (10) 極微に相資の相あり、五識の境となると執す (衆賢師)

とある。この中、1より4までは三十論の初めに三説をもつて彼論の造論意趣をあかす中、その第三説に全く同

じ。但し2を空見外道といふが（顯揚論卷十、大正三一、五二九）、唯識論においては清辨等とする。三十頌の調伏天釋疏には空觀派の人々といふ（一切無論）。また5より10までは、二十論に説かれる内容について、その中の重要な項目を選び出したものであらう。二十論にはこれらの諸説が難破されるのであるが、いまこれを一言にしていへば、外道や小乗の外境は實有なりといふ説である。

然らば二十論と三十論との相違はどうかといふに、二十論の慈恩疏にはこれに就て次の諸點をあげるのである。

（一）二論ともに唯識の理をあかすが、二十論はひろく外難を破し、三十論は主として自宗をあらはす。

（二）二十論はひろく外計を釋し、三十論はひろく正義をあらはす。

（三）二十論は天親菩薩が前に作り、頌文と長行釋とあり、三十論は後に作り、頌文のみあり釋文はないといふ。

いま二十論の支那譯三本、即ち流支譯、眞諦譯、及び玄奘譯を比較するに、偈文に増減があるのみではなく、また長行釋にも長短が見られる。果して何れがよいかに就ては、率かに決定されないが、今回、山口先生は調伏天造、二十論釋疏の和譯を發表せられ、これに依て新しい資料をもつて前三譯の再検討が行へるやうになつたのである。まづ慈恩疏によつて一論の大科を示せば左の如し。

（一）唯識無境の定立

（二）四事の論難とその會釋（一、二、三）

（三）小乗の辯明とその破斥（四、五、六）

（四）無我論の解釋（七、八、九）

（五）極微實在論の破斥（一〇、一一、一二、一三、一四）

- (六) 量論の批判(一五、一六)
- (七) 業論の批判(一七、一八、一九)
- (八) 他心智(二〇)
- (九) 結嘆(二一)

二 唯識無境の定立

流支譯の初めに、

唯識にして境界なし 塵なくして妄に見るを以てなり

人の目に翳あるとき 毛月等の事を見るが如し

とある。これは唯識無境をとく立宗偈といふべきもので、眞諦譯には、

實には外塵あることなし 塵に似て識は生ずるが故に

なほ翳眼の人 毛と二月等とを見るが如し

といふが、しかしこれは最初になくして次下にあり、そのある場所が變るのである。また玄奘譯にこの一偈は見えない。西藏譯の二十論と調伏天疏に引用される本論、或は二十論の護法釋にも、この一偈は見出されぬから、この點、玄奘譯に一致する。慈恩疏に立宗偈は舊の二論にあり、たゞ新論になし、三の梵本と及び題目とを勘ふるに、すべてあるべからず。唯識二十と名くれば、何ぞあることを得んといひ、流支譯、眞諦譯にみえる最初の一偈は二十論の本

頌でないとするのである。但し梵文、或は西藏譯の別行本頌には、いまの一頌が見られるといふから、つまり二十論には初めに立宗偈があるものと、ないものとの二類があるとみられる（二十論原典解釋二七頁、細註二四參照）。そしてこの立宗偈は攝論による。攝論の所知相分の中、依他起相を明して身等の十一識となし、そしてこれ等の諸識に就て、かくの如きの衆識は唯識なり。塵等なきをもつての故に。譬へば夢等のごとし。夢の中においては、諸の外塵をはなれて一向に唯識なり。種々の色香味觸、舍林地山等の諸塵、實の如く顯現するとも、これが中、一塵としてこれ實有なるものなし。この譬の如く一切の處において、唯有識なりと知るべし。この（夢等の）等の言は幻事、鹿渴、翳眼等の喩を知るべし（眞諦譯）。

とある。二十論の立宗偈は全く之によるのである。そして立宗偈の翳眼者（*taimirika*）の喩は解深密經（一切法相品）の三性をあかすところに、遍計所執の喩として見られる。そして攝論には今の文に續いて、聖言量として、十地經の三界唯心の文と深密經の識所緣唯識所現の文をひくが、二十論は次にこの中の十地經の文を引證するのである。そしてこの立宗偈は三十論の唯識疏（一本六七左）には覺愛（菩提流支）論云として引用せられ、こゝに二十論と三十論との結びつきが知られるのである。

次に流支譯にはこの初偈は何の義をあかすやと問ひ、これに答へて、

およそ論を作るにはみな三の義あり。何らをか三となす。一には立義、二には引證、三には譬喩なり。立義とは偈に言ふが如し。唯識にして境界なしといふが故に。引證とは偈に言ふが如し。塵なくして妄に見るを以てといふが故に。譬喩とは偈に言ふが如し。人の目に翳あるときは毛月等の事を見るが如しといふが故に。

とある。この一文は眞諦譯にも玄奘譯にも西藏譯にも見えない。そしてこの論文は偈文の字句を解釋するといふよ

り、むしろ立論する場合の規則を明すものであつて（因明）、これは次下の論文にもかゝるのである。恐らく後世釋家の文であらう。

次に總じて唯識無境を標して、

大乘において三界唯識を安立す

といひ、さらに流支譯には次の一文がある。唯この心とは但内心のみあつて、色香等の外の諸の境界なしとする。これも他の諸本にはない。そして茲に流支譯のみ唯心と譯される。蓋しこれは前の立宗偈において唯識無境とあつたので、その唯識とは大乘經所説の唯心に同義なりと示すためであらう。

慈恩疏を見るに、いまの一句を釋するに三義ありといふ。その一は大乘の中の唯識の教を安立すといふ。大乘は佛説なりと信じないものがある。そのために大乘の中の唯識の教をあかすのである。但しこの解釋は非此（二十論）所明といふから、二十論としてはとらないであらう。その二は大乘の中に説くところの三界唯識の理を安立すといふ。外境ありとするものは唯識無境の理を信ぜず、そのために大乘の中に説くところの三界唯識の理を安立するのである。調伏天疏に二釋あり、その第一釋に、大乘を獲得するために、三界が唯記識なる義がとかれるといふが（因の義）、これは慈恩疏の第二釋に同であらう。但しこゝに大乘のためにといふは、大乘を獲せしむるがための意であり、唯識の理を了達することが、即ち大乘の法界にいたる因なることを表すのである。故にこの意味においては流支譯に大乘經の中といひ、また眞諦譯に大乘の中に於てとするのも、同じ意味において理解されよう。その三は大乘の教と及び唯識の理とを安立すといふ。これは前の二説を併用したのである。調伏天疏の第二釋に、大乘といふ教説においては三界が唯記識なる義を安立するといひ（場所の義）、これは慈恩疏の第三釋に一致するであらう。そして調伏天疏の二

釋は、また二十論の護法釋にも見られる。然らば慈恩疏の三釋の中、何れを取るべきかといふに、それは記されてゐない。慈恩疏の後の二釋はまた調伏天疏にもみられ、これは印度傳來の解釋とすべきである。以上は總釋である。そしてこの一文は論全體の綱要を示すところの重要な部分であるから、さらに詳しく別釋されるのである。

まづ大乘について慈恩疏に三釋あり、第一釋は辨中邊論(卷下、大正三一、四七三)の無上乘品をひいて、三義によつて大乘を無上乘と名ける所以をあかし、第二釋には雜集論卷十一(大正三一、七四三)をひき(莊嚴論十二、大正三一、六五四、顯揚論八、大正三一、五二〇)七大性相應をもつて大乘を釋するが、これと同じ解釋は調伏天疏にもみられる。第三釋は攝大乘論による(無性釋卷一、大正三一、三八〇)。或乘大性是有財釋とあり、これは調伏天疏に菩薩の道にして果を具有するのが大乘であるといふのに一致し、さらに亦乘亦大是持業釋とあり、これは調伏天疏の乗でもあり、また大でもあるのが、大乘であるといふに同じであらう。

次に三界について慈恩疏に欲とは貪なり、欲所屬の界であるから欲界となづくといふが、これは調伏天疏に欲の貪を離れないのが欲界であるといふに一致する。次に色界について慈恩疏には變礙示現を色となし、色所屬の界を色界となづくといふ。調伏天疏には色の貪を離れざるが色界であるとなし、これは少しく相違する。また無色界は慈恩疏には、かの界において色が非有なるが故に無色となづけ、無色所屬の界を無色界となづくといふ。調伏天疏には無色の貪を離れぬのが無色界であるとなし、これも少しく變るのである。

次に唯識といふについて、まづ慈恩疏には瞿波の三說をあげる。思ふにこれは世親の弟子、瞿波(Gopa)の二十唯識論疏に見られるであらう。一に本有德、本性淨故、意識識性とある。釋文が簡單であるために委しいことは解らないが、こゝに本性清淨の識性とは即ち自性清淨心である。自性清淨心は攝論では如來藏であつて、これは唯識論にみ

える自性清淨の解釋に異なるのである。この點、注意を要する。二に中有德、唯識によつて萬行を修し、三劫によく皮膚骨、所有の龜重を斷するのである。三に末有德、即ち佛位である。福智圓明にして遇ひがたきに獨り出でたまふとある。この中、第二の皮煩惱（凡夫障）は貪愛の所生であり、また肉煩惱（二乘障）は我見の所生であるが（顯識論、さらにこれに心煩惱（菩薩障）を加へるのである（世親攝論、眞諦譯、大正三一、二四一、三無性論、大正三一、八七八）。また瑜伽論四八（大正三〇、五六二）には所知障の龜重に三あり、一に皮にあり、極喜住（初地見道）にみな已に斷ず、二に膚にあり、無加行、無功用、無相住（八地以上）にみな永に斷ず、三に肉にあり、如來位にみな永に斷ずとある。瞿波の皮膚骨、攝論の皮肉心、瑜伽論の皮膚肉の三煩惱、その名は少しく異なるが、同じ思想の系統に屬するであらう。この皮膚骨の三煩惱は玄奘系の唯識ではなく、眞諦系にみられる。して見ると世親の弟子といはれる瞿波は、眞諦と同じ系統に屬することが知られる。

次に慈恩疏には、三性において唯識をあかすことが説かれる。一に虚妄唯識、遍計所執性は體性都無である。二に因緣唯識、依他起性は非有似有であり因緣所生の識相である。三に眞實唯識、圓成實性である。依他起性において遍計所執は空無なりと悟るのである。凡夫は圓成實性にまよひ、依他起性のうへに、これは一なり、これは異なり等と執する。これが遍計所執である。外境が實有であるといふ迷執は、こゝに生ずるのである。この執心は無明におほはれ、また無明におほはれてゐる限りそこに正智はあり得ない。故に心外の實法、即ち遍計所執は實有ではなく、唯そこに虚妄に識が顯現してゐるにすぎない。これを虚妄唯識といふ。但し依他起の識相（有爲）、即ち因緣唯識と圓成實の識性（無爲）、即ち眞實唯識とは實にあり、これが大乘の唯識無境の理である。以上は性用別論の立場において論ぜられるのであるが、さらに攝境從心の立場においては唯識實性、即ち眞如において唯識無境の理は説かれるのであ

る。

眞諦譯、唯識論の前序には、この論の始末に三種の空をあかすといひ、一に人無我空、二に因緣法體空、三に眞歸佛性空（眞如法空）とする。この人無我空と因緣諸法體空と佛性實識（眞識）とは二十論の流支譯（第十頌）にも見られるが、そのうちまづ我空とは、我は本より自ら無であるのに、凡夫は愚癡なるをもつて、顛倒して五陰（因緣法）の中において、妄計して有とするのである。二に因緣法體空とは、色等の因緣法は俗の因緣に隨つて起るのみで、能成（薪）と所成（火）とは相待して成立するから、また實に無である。これが法空である。故に前の我空と次の法空と合すれば我法二空となり、これは虛妄唯識となるのである。こゝに色法等の外境は破せられるが、それでは心は破せられぬかといふに、無常の妄識、即ち相應心は煩惱と相應する心であつて、これは破せられるのであるが、不相應心即ち常住、第一義諦、古今一相、自性清淨心は破せられぬといふ。こゝに依他法（因緣法）といふは有漏雜染の諸法であつて、無漏清淨の依他（有爲）ではない。それ故に前の慈恩疏にみえる因緣唯識とは相違するが、しかし佛性清淨心において眞實唯識をみとめる點は、慈恩疏に圓成實の眞如において眞實唯識をたてるに變らない。ただし嚴密にいへば、慧愷の眞如佛性是有漏無漏相對であり、慈恩の眞如是有爲無爲相對であつて、この點は相違するが、しかしこゝに慧愷の序文において三性門の唯識義が説かれることに間違なく、この點は慈恩疏に一致するのである。

そして慈恩疏には攝境從心の場合では、眞如において唯識義が説かれるといふが、これは究極において攝相歸性の唯識となるのである。そしてこれは佛性清淨心ともなり、また第一義空ともみられるから、慧愷の不相應心に通ずるであらう。そしてこの不相應心は、後記の如く、流支譯の二十論に見られ（一八八頁參照）、これはまた瞿波の三説の中、本有徳にも一致するであらう。

前に攝論においては十種勝相の中、第三の所知相分において遍計、依他、圓成の三相をあかし、その下に唯識無境の理が説かれたのである。いま慈恩疏、或は慧愷の序文に、三性によつて唯識の理を明すことは、この攝論を承けるのである。但し慈恩の釋の中、遍計は無なるも依他と圓成とは有なりといふは、攝論の無性釋、或ひは成唯識論による説であり、もし眞諦譯の攝論によるならば、遍計のみではなく、また依他をも空する境識俱泯の唯識となるであらう。これは慧愷の序文にみられる通りである。玄奘の三性は常無常門により、眞諦のそれは漏無漏門によるのである。そしていま慈恩疏には三性において唯識無境の理をあかすが、しかし二十論においては三性について何も説かれてゐない。これは後に三十頌、或は成唯識論において三性とは別に唯識無境の理が説かれる前提となるのである。こゝに二十論は攝論より唯識論に發展する媒介的な意義を有するとみられる。

次に慈恩疏には二諦において唯識をとくに四重あり、一に空有識、二に事理識、三に別總識、四に詮旨識なりといふ。これは唯識樞要（上本二九左）にとかれる次の四重に全く一致するのである。

- (一) 空有識——心境性 初俗爲境、初眞爲心
- (二) 事理識——事理性 第二眞爲事、第三眞爲理
- (三) 別總識——別總性 第三俗爲別、理四諦故
第三眞爲總、理二空故
- (四) 詮旨識——詮旨性 第四俗爲詮、依空門故
第四眞爲旨、廢詮論故

そしてこゝに詮旨識とあるは遣相證性の唯識であつて、眞諦のいはゆる境識俱泯の淨品唯識（眞實唯識）に一致する

のである。これが非安立の同一無性性である（一九四頁）。

また前の依他の唯識を安立するについて、慈恩疏に二説をいだす。第一説は、こゝに唯識といふは、たゞ識自體分（依他）のみあり、相分見分（遍計）はない。聖教に所取能取は所執の無と説かれるからである。有漏の八識、有學の菩薩、及び二乗の無漏心には法執あり、法執あるが故に相分見分は所執の無であるといふ。これは安慧の説である。調伏天疏には唯記識といふは所縁を捨離して獨り記識のみありとの意である。能取所取を捨離したる心心所の義であるとする。こゝに所取能取は捨せらるべきもの、即ち遍計所執とするから、これは安慧の説に一致するのである。次に第二説は、識自證分と見分と相分とあり、この相分見分において、妄つて執せられた所執の二取は無である。有漏の八識といへども、第五八識に執はなく、第六七識に我執法執があるといふ。これは護法の説である。然らば世親はどうであらうか。これは率かに決定されぬであらうが、安慧は傳統的な説をとるといふから、恐らく安慧の説に通ずるであらう。次に唯識無境の理を安立するため經を引いて證する。

「契經に説けるを以てなり、三界は唯心なりと」（玄奘譯）

この引證の文は諸本が殆んど一致する。およそ唯識無境の理を安立する場合には、この十地經の一文は必ず引證せられる。前記の攝論においても、また唯識論の卷七においても、唯識の理を安立する所に必ず引かれるのである。然るに清辨の中觀心論（無と有との對論二二三）によれば、經に唯心とくは他の外道が識より別に受者、作者ありとするその分別を遮せんがため、強ちに外境なしと云ふのではないとあり、また月稱の入中論（對論二一九）にも、三界唯心といふは、色等が主となることを斥けることであり、心のみあつて色はないと、色の實有を否定することではないといふ。これは唯識論者と全く反對の説であるから、後に護法によつて反駁されるであらう。

また今の一文は起信論（義記中十七左）にも引用せられる。是故三界虚偽唯心所作、離心則無六塵境界とある。さらに論には之をあかして、一切法はみな心より起り妄念より生ずるを以て、一切の分別は即ち自心を分別す。心は心を見ず、相として取るべきなしといふのである。これを義記に釋して、無明、眞如を動じて生滅の縁起を生じ、無明の風滅すれば識浪即ち止む。唯これ眞如平等々なりとするが、これは前の唯識論の解釋とは可なり相違するであらう。また大乘義章三末（大正四四、五二七）にも眞心變異して妄法となる、眞心の外に別に妄法はありえないから、一切虚妄唯一心作と説く。こゝに唯一心作とは唯一眞心作の意味であるといふから、これも起信論の所説をうけるのである。

そして更に探玄記（十三、十七右）によれば、いまの三界唯心の文を十門において解釋する。

- (一) 相見俱存（攝論、唯識論）
- (二) 攝相歸見（深密、二十論、觀所縁）
- (三) 攝數歸王（莊嚴）
- (四) 以末歸本（楞伽）
- (五) 攝相歸性（同）
- (六) 轉眞成事（密嚴、勝鬘、寶性、起信）
- (七) 理事俱融（勝鬘、起信）
- (八) 融事相入（舍那品）
- (九) 全事相即（華嚴）

(十) 帝網無礙(同)

この中、前五は義林章の五重の唯識觀に殆んど一致する。探玄記の以末歸本は義林章の攝末歸本に相當するが、しかしその意味するところが少しく異なる。前者の末は七轉識であるが、後者の末は相分見分であり、また前者の本は根本識であるが、後者の本は識自體分であつて、この點、少しく異なるのである。またその順序も三と四と反對になつてゐるが、しかし大體一致するとみられる。そして一二三の三門は始教、四五六七の四門は終教頃教、八九十の三門は圓中別教において說かれるといふ。これは華嚴宗の解釋を示すのである。また五教章(下一、十右)にも今の一文について二釋をあげ、攝論等の始教において一心は賴耶識等であり、十地論の終教に約すれば第一義眞心であるといひ、こゝには圓教の釋を擧げてゐない。

また法華玄義(二上八左)には、一法に一切法を攝すといひ、三界無別法、唯是一心作とする。こゝには華嚴經とも十地經とも云はれないが、これは今の經文によることは明かである。そしてこの心法に二妙を具するといひ(二上五五左)、さらにこの二妙とは、有門においては法界の他に法なしと悟り、空門においては、法なしと悟るところの絶もまた絶なりと悟るのである。これが天台における三界唯心の解釋である。また一切法を出すといふに就て(二下十三)、この心は阿梨耶であり、しかもこの阿梨耶には眞識とする説と無沒識とする説と二ありとするが、しかもこの阿梨耶識が即ち佛性であるともいふのである。かくの如く華嚴にしても天台にしても、眞心と妄心との融卽を認める點に變りはない。そしてこの融卽が徹底すれば禪宗の唯心説となるのである。

臨濟錄に云く(岩波本六三頁)、十方の諸佛現前すとも一念心の喜なく、三塗の地獄頃に現すとも、一念心の怖なし、何によつて、かくの如くなるや。我は諸法の空相なるを見る。變ずれば即ち有、變ぜざれば即ち無、三界唯心萬法唯

識なり、所以に夢幻空華なり。何ぞ勞しく把握せんやといふ。これは禪宗的な三界唯心の解釋である。

それではこの十地經の文の他に、これに類する文はないかといふに、慈恩疏によれば、深密經の唯識所現の文、楞伽經の諸法皆不離心の文、維摩經の有情隨心垢淨の文、また阿毘達磨經の唯識四智の文などがあるといふ。これ等はいづれも攝論、或は唯識論に引證される如くである。いま二十論はこの中、最も有名な一文をとつたのである。然らば唯識の識と唯心の心と一致するか、どうかと云ふに、これに答へて、

心と意と識と了とは名の差別なり。これが中、心とくは、こゝろ心所を兼ねたり。唯といふは外境を遮し相應を遣らず（玄奘譯）

流支譯にはこれに相當する長行釋の次に、相應心と不相應心とをあかす文あり、これは他の諸本にみえない。まず相應心を明して、一切煩惱の結使と受想行識とは心に相應する。この故に心意識了別は同義異名なりといひ、この點は他の諸本と變らない。次に不相應心を明して、それは第一義諦、常住不變、自性清淨心であり、三界唯心といふ場合、その心に含まれぬといふのである。この説は攝論の無性釋（卷四、大正三一、四〇〇）に三界唯心を明して、三界の能緣心（有漏）は横計する。この横計の執着を遮せんがために唯心とくは、無漏法（眞如）を遣らんがためではないといふに一致するであらう。

そして茲に自性清淨心とあるは注目に價する。前記の如く瞿波は自性清淨心においても、唯識無境の理が安立されるところとくが、この瞿波の清淨心と流支譯の清淨心とは同じであるか、どうか。流支譯ではこの清淨心を常住不變とする。これは眞如不變異の説である。西明の深密疏三（續藏三四、三六〇）には、流支譯の二十論には法性心と相應心とをたて、この中、法性心は能緣心ではなく眞如心であるとなし、また普寂の攝論略疏（大正六八、一二二）には、これ

を空理であるといふ。またいまの流支譯にみえる文が、殆んどそのまゝ、眞諦譯二十論（大乘唯識論、大正三一、七〇）の前序にみられる。不相應心、即ち眞如心は攝論宗の人にも亦認められてゐたのである。但し攝論宗においてこの清淨心は常住不變ではない。それ故に今の序文においても不變の二字は見えず、それにかはつて古今一相とある。これは瞿波の清淨心に一致する見方であつて、眞如心を漏無漏門において解釋するのである。然るに眞如を常無常門において解釋すれば、それは常住不變でなければならぬ。これは流支譯に見える通りである。流支は地論宗の中、北道派の鼻祖といはれる。北道派は賴耶を妄心とするが、賴耶を妄心とすれば、それは直ちに自性清淨心、或は如來藏とならない。これは後に玄奘が傳へたところの唯識說に類似する點がある。流支は六世紀初頃の人である。この當時すでにかゝる思想があつたことは注目に値する。

次に心と意識と了別とを同とみるか、どうか。これは既に小乘において問題となつたところである。婆娑論、俱舍論などには心意識の三を同とするのと異とするのと二説がある。大乘唯識においても、同すると異すると二説があり、いまは一向に異とするに對して同義異名なりといふ。但し心に積集、意に思量、識に了別の義あり、その顯なる點において別なりとも見られるが、もし通じて論ずるなれば、同義異名となるのである。そしてこゝに同義異名といつても、それは攝論の一意識計と同類ではない。一意識計においては、それが一體一物であるといふが、いまはそれに同ではない。心と意識と了別とは非一非異と見るべきである。唯識論（七、一九）には、八識の自性は定めて一といふべからず、行相と所依と所縁と相應と相異なるが故に、また一が滅するときに餘は滅せざるが故に、能所熏等の相各異なるが故に、また定めて異にもあらず、八識は水波等の如く差別なしと説けるが故に、定めて異らば因果性にあらざるべきが故に、幻事等の如く定まれる性なきが故に、理世俗によつて八の別ありと説く。眞勝義にはあら

す。眞勝義の中には心言絶するが故に、此は八識の體の非即非離をあらはすといふ。この唯識論の所説は今の二十論に同であらう。

かくて三界は唯心なりと説かれるが、さりとて心所なしと云ふのではない。もし心所なしといへば、それは小乗經部の説に隨同することになる。尤も經部において分無の説、全無の説あり、分無の説は心所の一部分において、その實有を認めてゐるが、しかし有部や唯識論者の如く多くの心所において、それらが實有なることを認めない。故にいま唯識といふときには心所を含むといふのである。慈恩疏には、こゝに攝論無性釋と瞿波釋とを引用する。然らば心と心所とは一とすべきか異とすべきか。慈恩疏によれば、まづ小乗において有部は異となし經部は一なりといひ、唯識論者は非一非異とするのである。故に唯識論(七、九)に、世俗によるが故に差別ありととき、勝義によるが故に非異なりといふのである。

次に三界唯心ととかれるのに、その心の中に心所が含まれるとすれば、それでは唯といはれなくなるではないか。これに答へて二十論には唯といふは外境を遮して相應を遣らずといふ。慈恩疏には、こゝに心所を遮せずとすれば、さらに眞如はどうかと問ひ、唯識論(七、二七)を引いて、眞如は識が實性であるから不離識であり、不離識なるが故に唯識なりといふのである。

以上、唯識無境の理を安立するについて、立宗と引證と釋難をおはる。かくて唯識無境の理は成立するのであるが、さらに論にはこれを結んで、重ねてあかす文がある。そして眞諦譯にはこれに續けて、

實に外塵あることなし 塵に似て識生ずるが故に

なほ翳眼の人 毛と二月等とを見るが如し

といふ一偈をいれる。この一偈は流支譯では前記の如く一論の最初にあり、玄奘譯には見えぬのである。慈恩疏には理に違せずといへども、三の梵本を勘ふるに並にこの頌なし。但し譯家の増するのみといふ。梵本及び西藏譯にもこの一偈のあるものと、ないものと二類あり、従つて二十論にはかゝる二種の原本が、あつたものと見るべきであらう。これは既に前記の如くである（一七九頁）。

また流支譯においては以上の論文をもつて立義を明し、以下の論文を以て引證を辨ずといふ。これは論の初に立宗偈をいだし、この第一句を立義、第二句を引證となし、それを釋するからであるが、眞諦譯、玄奘譯、および西藏譯などにおいて今の科段はみえない。また眞諦譯において茲に一偈を入れてゐるのは、前來所說の唯識無塵の理を證成し、重て明すものと見られる。この點、玄奘譯も理において相違するところはない。次に二十論の長行釋に

内識生ずるとき外境に似て現ず（玄奘譯）

といふ。慈恩疏にはこゝに唯識論（一、二）の内識轉じて外境に似るといふ文、及び第七卷（二一）の諸の内識轉じて我法の外境の相に似て現ずといふ文をひき、相分見分は所執の無であり唯、自體分のみ依他の有である。識自體分は虛妄熏習を因縁とするが故に、識體が生ずるとき能取所取の外境に似て現するのである。この中、二取に少分の實義もない。中邊論には、所取能取はみな所執なりと説かれる。安慧等以前の聖者はこの説をとるといふ。然るに唯識論の今の文は、唯識疏によれば安慧ではなく難陀等の文とせられ、むしろ安慧は次に説かれる護法等と合説されるといふ。これは今の解釋に相違するのである。

およそ安慧と難陀と異るところは、識作用を三分とするか二分とするかといふにある。安慧は識體の他に所取能取をみとめるが、この中、識自體分は依他の有であり、所取能取は所執の無とする。然るに難陀は識自體の他に能

取分をみとめず、この點、安慧に相違するが、しかし遍計の所取分がなくなれば、これを妄執するところの能取分もなくなるわけで、この點、安慧も難陀も變るところはない。但しこゝに能取分がなくなると云つても、それは識體が減することではなく、識體のうへの妄執がなくなること、それだけ識は無漏となり清淨となるのである。それ故にいま茲に安慧以前といふは、その中に難陀もまた含まれると見られる。安慧の説をうけると云はれる調伏天の二十論疏にも、所取が遮遣されたときには、それによつて能取も亦遮遣せられるといふのも同じ意である。

次に慈恩疏には第二説をいだして、まづ唯識論（一、二）の識體轉じて二分に似る。相と見とは俱に自證によつて起るが故に、この二分によつて我法を施設す。かの二はこれに離れて所依なきが故にといふ文、及び第七卷（二〇）の三能變の識と及び諸の心所とは、みなよく變じて見相二分に似れりといふ文とをひき、自證分、見分、相分は依他の有であり、この三分は不離識なるが故に名けて唯識とする。凡夫はこの不離識の法において、妄て實有の境相ありと執するが、かゝる所取能取は所執の無であるといひ、これは護法等以後の聖者の説とするのである。然るに今こゝに引用される唯識論の文は、唯識疏によれば安慧と護法と合説される文であつて、今こゝに護法以後の聖者の説とするに異るのである。

およそ安慧の説は總無の相見、別無の我法であるといふ（義燈）。相分見分（所取能取）も無であり、我法二執も無であるが、そこに總と別との差をたてるのである。然るに護法において相分見分は依他の有であり、この見分が相分を妄分別して我法二執を起すのである。それ故に識自體分、見分、相分をたてる點においては安慧も護法も同である。唯識論において安慧護法が合説されるといふのも之によるのである。然るに安慧の相分見分（所取能取）は、所執の無であり遮遣されねばならぬ。この點、安慧と護法とは截然と區別されるのである。いま慈恩疏において安慧以

前、護法以後といふのは、この區別をあらはすと考へられる。但し安慧以前であつても陳那、無性などは護法の如く依他の三分をたて、また護法以後であつても眞諦、調伏天の如きは安慧の説をうけるのである。それでは世親はどうかといふに、世親は識變においては二分の説をとると見られる（太賢學記、分量決、因明明燈抄六末、大正六八、四二五）。次に流支譯においては今の論文の前に、問て曰く、何の事をもつて驗して色等の外の境界はなく、但、内心のみあり、よく虚妄に見ることを知り得るやといふ文あり、また眞諦譯にも、もし爾らば云何が外塵あるを見るやといふ文が見られる。然るに玄奘譯、西藏譯、梵本などにはこれに相當する文はない。調伏天疏を見るに、もし所取能取の相ある對境なくば、然らば青等として顯現して見らるゝものは、これ何ものであるか。何がそう顯現し見ゆるのであるかといふ生起の文あり、前の流支譯、眞諦譯に存する文はこれに類する後世釋家の文であつて、二十論の本文ではないであらう。

また玄奘譯の本文に、眩翳あるとき髮蠅等を見るが如し。此が中、少分の實義なしの文あり、この文は他の諸本とも大體一致するが、流支譯にはその前に、問て曰く、もし色等の外の境界なくんば、但、言説のみありとせんや、また譬況もありとせんやといふ一文あり、また眞諦譯には、この識を顯はすための故にこの譬をたつといふ文が見られる。これも玄奘譯、西藏譯、梵本などに、その類文が見えないのである。調伏天疏を見るに、かくの如き義のために喩を示さんといふ文がある。恐らく流支譯、眞諦譯の文もこれに類する後世釋家の文であらう。

次に慈恩疏をみるに、今の論文について二釋をいだす。護法の六七能遍計の釋と安慧の諸識有執の釋である。初めに護法の説は眼に病があるときは、その病眼を門として第六識（同緣意識）が髮等を見るのであつて眼識が見るのではない。眼識に慧の執はないからである。前五識、第八識は無執なりといふのである。次に安慧の説は、眼は即ち能

見であつてその見分相分は所執の無である。たゞ意識のみ能遍計であると云へない。諸八識は有執なりといふのである。慈恩疏には更に瞿波の説は護法に同じといひ、大乘阿毘達磨經の

無有限等識 不緣實境起

意識有二種 緣實不實境

といふ一偈をひくが、調伏天疏にこの釋はみえない。

また流支譯には今の論文を重釋して、此は何義を明すや、譬へば人の目に或は膚翳熱氣病等あれば、この故に妄に種々の諸事を見る。虛空の中において毛と炎等とを覩見し、第二月とおよび夢と幻と乾闥婆城とを見る。これ等の法は實に前の事なく、たゞ虛妄に見て而も受用すること有るが如く、色香味等の外の諸の境界もみな亦かくの如しといふ。これも論の本文ではなく後世釋家の文であらう。次に前來所說の唯識無境の理を結んで、これが中に少分の實義なし（玄奘譯）といふ。流支譯、眞諦譯においては、これに相當する論文も増加してゐる。そして茲に全く對境が否定されたことに就て、次に反對論者の色々の疑難が起るであらう。

なほこの論文の次にたゞ眞諦譯のみに左の一文が見られる。三性と二諦とは同じく無性性なり。非安立と名くといふのである。前來の所說において唯識無塵（境）の義は安立されたのであるが、しかしこゝに安立せられ施設された唯識義は境無識有の方便唯識（俗諦）であつて竟極のもの（眞諦）ではない。三性についていへば、たとへ分別（遍計所執）性の無相に悟入したとしても、未だ依他性の無生に悟入しないときは充分ではない。分別性の無相と依他性の無生に悟入するとき、初めて眞實性の無性性に悟入するのである。これが境識俱泯の眞實唯識である。非安立の眞諦、即ち同一無性性はこゝに顯はれるのである（轉識論）。これは眞諦の唯識が無相唯識といはれる所以であつて、こ

の點、いまの一文はその特色を表すものとして注目し、但しこの一文は他の諸本には見えず、恐らく論の本文ではないであらう。

なほ慈恩疏には次に清辨等が依他起性と圓成實性とを撥無するは不可なりといひ、中邊論の虛妄分別有、於此二都無^{云々}の一頌を引證し、さらに掌珍論の眞性有爲空の立場は似比量なりと批難するのである。清辨の中觀心論（對論五八五頁）には、瑜伽行派は圓成實性と依他起性との二ありと許し、その二が不一不異なりとくが、しかしそれは自らの仕方の過失を隱蔽し收藏するのみに終るから、それによつて圓成實性なる眞性が一性異性より離脱することにならないといひ、こゝに唯識論者の依圓の二性を破するのである。この問題は前の眞諦所説の非安立の無性性に結びつけて考ふべきであつて、清辨の立場、眞諦の立場、慈恩（玄奘）の立場とそれ／＼變るに従つて解釋が異なることも止むを得ない。なほ慈恩疏にはさらに外境は非有なりとしても、内境（相分）は實有であるか、どうかという問題をいだし、これに答へて、唯識論第十卷の終にある識變の三説を出すのである。この三説は護法の二説と安慧の一説であるが、これは前記の識變における安慧と護法の説に一致するのである。以上、大乘において唯識無境の理を安立することをおはる。

三 四事の論難とその會釋

唯識論者は外境の實有 (dāṛśyatā) を否定する。果して然らば、そこには次のやうな色々の疑難が起るであらう。その中、まづ四事についての疑難がある。これは後に出される極微についての論難が、哲學的、道理的なるに對し、

いまの疑難は世間的、常識的なものである。

もし唯識のみにして實の境なしといはゞ

則ち處と時との決定と

相續の不決定と

作用とは成すべからず（玄奘譯、以下同）

いまの流支譯においては離外境妄見といふ一句を入れてゐるので、他の諸本にみえる不成の句を入れられぬやうになつた。この一偈には四事不成の難あり、一に處決定、二に時決定、三に相續不決定、四に作用不決定である。初めに處決定が成立しないことに就て、もし實有の色等（外法）を緣せず、しかも色識等が生ずると云ふならば、なぜその識は一定の處には生ずるが、一切の處に生じないのか、生じてもよいではないか。これは處決定が成立しないであらうといふ批難である。慈恩疏はこゝに次のやうな立量をあげる。終南山を緣ぜざる處に於て、これを緣する識が生ずべし（宗）。境は實に無なれども識生ずることを得と執する故に（因）。終南山を緣する處の如し（喩）。

何故にある場所において、ある時に識は起るが、一切の時に起らないのか。これは第二に時の決定が成立しないであらうといふ批難である。慈恩疏に立量して、終南を緣するにあらざる時にも、これを緣する識は起るべし（宗）。境は實に無なるに、この識生ずと執するが故に（因）。終南を緣する時の如し（喩）といふ。なほ流支譯には次に又復有難……處時定不定故といふ重釋の文あり、これは恐らく本文ではなく後世の釋文であらう。

同一の時に、同一の場所において多數の人々がゐるとき、なぜある人が見るものを他の人々も見るのであるか。見ないことにはならないのか。例するならば、眼に翳がある人は髮蠅等を見るのに、ない人々はそれを見ない如くであ

る。これは第三に相續不定が成ぜずといふ難であり。こゝに相續 (caṭṭhāra) とは心心所の流れであり (調伏天疏)、また有情 (流支譯に人とある) の異名である。前蘊始盡、後蘊即生なる故に相續ともいふ。これは非斷非常である (慈恩疏)。また唯識疏 (七末二〇左) には相續を身とする。調伏天疏には、もし外境なくして了別 (識の作用) が起るならば青等の對境が顯現する彼了別が起るところの、まさしくその人にこそ青等の對境を見るとの増上慢は起るけれども餘處には起らないといふ。慈恩疏に立量して、多の相續あり、同一の時に、同一の處において、定めて一は見、餘は見ること能はざるべし (宗)。唯識と執するが故に (因)。多の相續の同一の時に髮等において見と不見とあるが如し (喻) と云ふ。

(一) また何故に眼翳あるものゝ見る髮等には實用がないであらうか。(二) また何故に夢の中に見る飲食、刀杖、毒藥、衣等には、それゝ實用がないであらうか。(三) また尋香城 (乾闥婆城) 等には、その城としての實用がないであらうか。これは第四に作用成ぜずといふ難である。調伏天疏にはこの中 (一) を眼翳の迷亂、(二) を眼の迷亂、(三) を遠方の迷亂といふ。慈恩疏には (一) を眼翳の人の髮等は實用なしといふ難、(二) を夢の飲等には實用なしといふ難、(三) 乾闥婆城等の作用は成ぜずといふ難とする。また慈恩疏には、餘の髮等の物云々とあるを明して、こゝには餘の飲等の用、餘の城等の用を等取し、前二においては略されるが、舊論には一々の難の下にこれを出すといふのである。梵本、西藏譯ともに舊論に同じ。以上、三の喩をもつて作用は成ぜずと難する一段を終る。なほ流支譯においては、この一段において、又復有難、若等無有色香味等外諸境界皆妄見者、以何義故といふ文が八回ほど繰返へされる。これに相當する文は他の諸本においては、この一段の初めに見えるのみである。繰返へされるときには一文の段落が明かとなるであらうが、しかし煩瑣となるのである。これも恐らく後世の釋文であらう。次に以上

の四難を結んで、もし實に色等の外境はなく唯内識のみあり、外境に似て生ずるといふならば、處の決定と時の決定と相續の不決定と作用の不定と成立しないであらうと難ずるのである。これは調伏天疏によれば、有外境論者が世間極成 (loka-prasiddhi) の害を示すものとされる。即ちこれ等の四難は世間の常識論として生ずるところの疑難である。次にこの疑難を破して (第二頌)。

處と時との決定は夢の如し 身 (相續) の不 (決) 定は鬼の

同じく濃河等を見るが如し 夢に損する用あるが如し

眞諦譯と西藏譯とはこの一頌を三段に句切つてあげるが、流支譯と玄奘譯とは初にこれを一連の偈文として出すのである。また流支譯の第二句は他の諸本に見られず、そして全體の文が難解である。また玄奘譯の第四句は他の諸本においては次の一頌の第一句となる。長行釋の釋意より考ふれば玄奘譯が正しいと見られるが、しかし他の諸本においては、この一句が次の偈に入れられる。かゝる相違は三十頌の初能變、第二能變の中にも見られるのである。

そして有外境論者の四事不成の難を破するに五頌 (二、三、四、五、六) あり、この中、初の二頌において難を破し、後の三頌において救を破する。初に難を破する中に二あり、前に別破、後に總破である。

長行釋の中、玄奘譯には如夢意說如夢所見の一句あり、梵本、西藏譯はこれに同じ。流支譯、眞諦譯にこれは見えない。それ故に慈恩疏には然舊譯家不閑此義、遂略不翻といふのである。また流支譯には此偈明何義……不見色故といふ一文がある。これは他の諸本に見られぬ。恐らく後世の釋文であらう。

もし實有の外境がないとすれば、處の決定といふことが成立しないと批難するが、實は然らず、それは夢の中において實有の外境はなくとも、識が起り、村園男女等をみる如くである。これは第一難を破する。また夢の中において

ある時には村園等ありと見るにしても、一切の時に於いてそれを見ない如くである。これは第二難を破する。またこの一段においても流支譯には、可なり後世の釋文が加へられてゐるであらう。次に唯識無境といふも、處の決定と時の決定とは成立することを結んで、これに由つて識を離れて實有の外境なくとも、しかも處の決定と時の決定は成することができるといふ。こゝの流支譯にも、その直前に前掲の偈文を再びいだし、さらに此明何義……何以故の文あり、これは他の諸本にはなく、恐くは後世の釋文であらう。

次に第三難、即ち相續の不定が成立しないといふ難を破して、餓鬼はその惡業（共業）所感の異熟身が同じであるから、みな齊しく膿河を見たり、糞等の河を見たり、人が刀杖を持して河を遮り守るのを見るのであつて、これは決してその中の一人だけ見るのではないといふ。こゝに玄奘譯において如鬼を釋する文があり、これは流支譯、眞諦譯にはみえない。そして流支譯においては、この文の前に又汝言……何以故といふ一文あり、これもまた後世の釋文であらう。また慈恩疏によれば、餓鬼が同じく膿河を見るといふことは、外道も小乘も齊しくみとめる所であるから、こゝに喩とするといひ、さらに攝論（増上慧學分第九、大正三一、一四八）に、

鬼傍生人天 各隨其所應

等事心異故 許義非眞實

とあるは同じ意味であるとする。これは一處四見をいふのである。以上、流支譯、眞諦譯、梵本、西藏譯などは第二偈を終り、次に第三偈にうつるが、しかし玄奘譯においてはこれが第二偈の第四句である。これは前記の如くであるが、なほこれは二十論の護法釋に、上來且隨如所說事、將別夢喩及別鬼等、如彼所陳四種之難、各爲喩訖とあり、第四の作用不成の難を、前の頌文に合せて答釋するに一致するであらう。

そして第四難、即ち作用が成ぜずといふ難を破して、夢の中の境は實有ではない。然るに精血等を損失する作用が起るやうに、識に離れて實の境はないにしても、しかも虚妄の作用は起るのである。流支譯には今の偈文の前にも可なり長い生起の文が見られるが、これも他の諸本にないから、恐くは後世の釋文であらう。

また玄奘譯には、こゝに由此雖無……作用義成の文あり、これは他の諸本に見えない。調伏天疏に、餘の事用をなすことも、對境なくして成立するといふ。玄奘譯のいまの文はこれに類するのである。以上、三喩をもつて四事の難を別破することをおはる。次に一喩をもつて四事の難を總破する（第三頌）。

一切は地獄において 同じく獄卒等の

よく逼害の事をなす如し 故に四義は皆成ず

この一頌は梵本、西藏譯、眞諦譯においては三節に分けて別出されるが、流支譯、玄奘譯においては一まとめにして出される。また玄奘譯においては他の諸本の第一句が前の第二頌に入れられるため、いまの第三頌においてはさらに故四義皆成といふ一句が見られる。そして茲に一喩といふのは地獄の喩である。地獄には獄卒等は實在しない。然るに地獄に生れた有情は、自らの惡業所感の異熟が増上縁となり、同一の時と處において、そこに鐵山等があり、また獄卒や狗や鳥が來つて、いろ／＼と迫害するのを皆ひとしく見るのである。かくの如く實有の外境はなくとも、處決定等の四事はよく成立するのである。流支譯ではこの一段においても可なり釋文が増加してゐる。そして茲に獄卒等は實の有情でないといふ、この説はすでに俱舍論（十一、七左）にも見られる。小乗でも有部や經部はこの説をみとめるが、大衆部、正量部はこれを許さず、それ故に次には大衆部等の難が起るのである。これは慈恩疏に見える通である。

そして唯識論（七、二四）には、九難を會釋することにおいて唯識無境の理をたてる一段あり、その中の第二難に、もし唯内識のみにして外境に似て起るといはず、なんぞ世間の情と非情とのものを見るに、處と時と身と用とにおいて、定、不定にして轉ずるやと難じ、これを釋して、夢境等の如くこの疑を釋すといふ。唯識疏（七末二〇右）には、二十唯識論を引いてこれを委しくあかし、こゝに夢境の如しといふは、別喩の中の餘の二喩（餓鬼、失精血）と總の一喩（地獄）とを略したものとといふのである。そしてこの夢の喩が、前記の如く攝論によることは繰返すまでもない。して見ると唯識論の第二難は、二十論の四事の難をそのまゝうけるのである。また清辨の中觀心論（對論二二頁）には、唯識無境の立宗は色等を取らないことであるから、世間において色等の對境なくして、眼等の識生ぜずと極成せられる世間極成に相違するとあるが、これも同じく今の所破となるであらう。

四 小乗の辯明とその破斥

然るにこれに就て有外境論者の轉救あり。これが二十論の以下の三頌をもつて破斥されるのである。慈恩疏にはこの三頌について二釋をいだし、

第一說（此義爲勝）

第四頌——破大衆部犢子部（正量部）

第五頌——破薩婆多部

第六頌——破經部

二十論の唯識義

第二説

第四頌——破救

第五頌——正破有部兼破經部

第六頌——正破經部兼破有部

とする。これに就て調伏天疏には

第四頌——破毘婆沙師

第五頌——破經量部

第六頌——……

とあり、その所傳を異にする。また慈恩疏によれば獄卒を實の有情とするか、どうかに就て、大乘と小乗、及び小乗の諸派において異説があることを記す。

(一) 大衆部、正量部——獄卒等は地獄にあつて有情の用あるが故に實の有情なりといふ。

(二) 薩婆多部——實の有情ではないといふ。但しそれは心外の惡業所感であつて、増上の大種より轉變して生じたところの造色であり、種々の形色、顯色、量、力等より成立するのである。

(三) 經量部——實の有情ではないといふ。然るに心外の業を造るとき内識に熏じその果を感じる。即ち心外の大種は轉變して形色、顯色などを生ずるのである。

(四) 大乘——實の有情にあらずといふ。造業のとき既に内識にあつて果をうけ餘にあらずといふのである。

俱舍論(十一、七左)にも、獄卒等を實の有情とする説と、實の有情にあらずといふ説をいだす。いま二十論におい

ては、實の有情なりといふ説について、四節をもつて破斥が加へられるのである。但し流支譯にはこの一段を五義をもつて破すといふが、(Levi, La Vinçaine p. 47 同)、しかしその第五義は慈恩疏によれば、次節を生起する文であつて、前の四義とは別なりとする。調伏天疏も慈恩疏に同である。そして今の第一義では、かの獄卒等は地獄の苦をうけないから地獄の人に攝せられないといふ。第二義は、もし獄卒と地獄の人と互に逼害しあふならば、兩者の區別はなくなるといふ。第三義は、形と量と力において兩者が互に等しいならば、地獄の人が獄卒等を怖れなくなるのである。第四義は、獄卒と地獄の人と兩者が互に等しいならば、獄卒もまた熱鐵の燃焼する苦しみを忍受することができない。もし出来ないならば、そこでよく他の者を逼害することもできないといふ。かくて以上の四義をもつて獄卒等は實の有情ではないといふのである。次に餘趣(餓鬼、畜生)のものが地獄に生じ得ないことを明して、獄卒は餓鬼や畜生などの餘趣のものが地獄に生れたのでもないといふ。かくの如く獄卒は地獄の有情に攝せられず、また餘趣のものが地獄に生じたのでもない。それ故に實在しないと破斥せられるのである。

これに就て大衆部、正量部は次の如き救を出すであらう。

天上界には餘趣の畜生等が生ずるといふことあり、して見ると地獄にも餘趣より生ずることが認められよう。獄卒は餓鬼であり、狗鳥等は畜生であるといふ。次に論主はこの救然らずと否定するが、この一句は梵本、西藏譯、流支譯にはない。次に頌をもつて答へ(第四頌)、

天上の傍生の如く　地獄の中には爾らず

所執の傍生と鬼とは　彼の苦をうけざるが故に

慈恩疏によれば、上一句は喩の不成をあらはし、下二句は不成の理をあらはすといふ。畜生が天上に生れたときに

は、かの器世間の樂を受くべき業によつて、そこに生れたのであるから、よく天上の樂をうけるであらう。然るに獄卒は地獄の中で苦をうけない。それ故に畜生や餓鬼が地獄に生れたとしても獄卒等とならないのである。慈恩疏には龍麟等が天上に生れるならば、たゞ欲界の地居天の中に生れ、鸞鳳等は欲界の空居天にも通じて生れるのであるが、彼らは何れも天上の器世間の樂をうくべき善の共業によつて、かの天上の果報をうけるといふのである。調伏天疏はこゝに象、鵝、鶴、鸚鵡、水鶏などをも出す。また慈恩疏にはこゝに俱舍論所引（十一、七左）の善現の一頌、（護法寶生論亦引）

心常懷忿毒 好集諸惡業

見他苦欣悅 死作琰魔卒

といふを引き、これは諸の有情を擲て地獄におくものであつて、地獄の中において有情を害するものではない。それ故に琰魔の卒はたとへ實の有情であつても、さりとて獄卒等は實の有情ではないといふ。以上、大衆部、正量部の救を破しをはり、次に薩婆多部の説を破するのである。

かの地獄に生れたものは前世に造れる惡業が増上縁となつて、そこに特殊の大種を生じ、しかもそれがいろ／＼の勝れたる形色や顯色や量や力などを起すために、それに獄卒といふ名をあたへる。しかも彼等において恐怖を生ぜしめんがために、例へば羝羊山が離れたり合したりする如く、また剛鐵林が低くなつたり昂つたりする如く、種々に手足を運動せしめるのである。慈恩疏にはこれを薩婆多の救義とするが、調伏天疏には經量部の反駁といふ。また眞諦譯ではこの一文の前に次の頌文をいれるが、他の諸本は何れも後に置くのである。後にあるのがよいであらう。また羝羊山は七那落迦の中、第五の衆合地獄にあり（俱舍十一、六右）、剛鐵林は鋒刃増の中、第三の鐵刺林である（俱舍十

一、六左)。これ等は何れも惡業の所生であり大種の差別轉變せるものとする。次にこの大種を識に歸して(第五頌)、もし業力によつて 異の大種生ずることあり

かくの如き轉變 (parinama) を起すと許さば 識において何ぞ許さざるや

すでに地獄人の惡業所感よつて異熟の大種がかくの如き形と顯と量と力等とを起し、怖畏を生ぜしめんがために、種々に手足を動かす作用を起すといはゞ、なぜに識において之を認めないのか。慈恩疏に立量あり。この獄卒等の物は識等に離れざるべし。所知と許すが故に。心々所の如し。上來は有部の救義を破しをはる。次に經部の救義を破す(第六頌)。

業の熏習 (vasana) は餘處にあり その餘處に果ありと執するならば

所熏の識に果あるべし 許さざるに何の因かある

慈恩疏にはこれを經部の救義を破するとする。調伏天疏にはこの頌を前の一頌とともに經部の反難を破するといふから、この一頌については一致する。およそ經部は種子熏習の説をたてるが、しかしその熏習は六識相互の間に、または前念の六識と後念の六識の間に、或は心識と色根との間に起るといふ。これは俱舍論の卷四(十六左)、同卷五(七左)、卷六(十二右)、卷十三(八左)等に散見するし、また攝論、唯識論などにも見られるのであるが、いま論主はこの説を否定する。業の習氣が大種の中(異處、餘處)にあり、またそれが轉變するといふならば、かの識相續の中に習氣あり、それが轉變するのであると何故に許さないのか。大種所造の色根は熏習處とならぬのである。こゝに經部の説は理として破せられたのである。なほ流支譯には、こゝにも重釋の文あり、これも他の諸本には見られぬから後世の釋文とすべきであらう。そしてこゝに轉變と熏習とが出されることは注目し價する。こゝには未だこれ等について

充分に解釋されぬのであるが、これは二十論においては次下の識從自種生の一頌において更に明かにされるであらう。そしてこの轉變と熏習とは唯識思想の中心問題であつて、すでに攝論において明かにせられたのである。二十論がこれを基盤にすることは言ふまでもない。また二十論において、未だ充分に説きつくされぬ轉變や熏習の説が、唯識三十頌において更に委しく説かれることになるであらう。

以上、四事の難について外の救を破することをおはる。

五 無我論の解釋

次に小乗は聖教 (āgama) をもつて量 (pramāṇa) となし、色等の外境は實有なりといふのである。清辨の中觀心論 (對論二二頁) にも、もし唯識無境といはざ、眼と色とに縁つて眼識生ずといふ聖教に相違するといふのも同じ疑難であらう。論主は以下の三頌をもつて、この疑難を會するのである。阿含經に色等の五境ありと説かれたるは、別意と密意と勝利との三義によつて説かれたのである。この中まづ別意といふは (第七頌、

かの所化の生によつて 世尊は密意趣をもつて

色等の處ありと説く 化生の有情の如し

こゝに化生の有情 (upapāduka-sattva) とは中有である。世尊が中有ありと説かれたるは斷見 (斷論 uccheḍa-vāda — 調伏天) のものを化導せんがためで、化生の有情は、實有であるとの意味ではない。これは大乘でも經部でも許してゐるから、いまこゝに譬喩として出されるのである。それ故に決定して有情ありと云ふならば、それは常見に墮し、常

住の我があると認めることに變らない。して見ると、法とその因とはあるが、有情、我、命者、壽者（八事）はないと說かれるのに背くであらう。

なほこの論文に、無有情我、俱有法因（玄奘譯）とあるについて、レヴィイの佛譯二十論（四九頁）には、俱舍論（プーサン本二五〇頁）の婆羅門ベダリに對する經にあるとなし、また宇井氏の二十論研究（二四〇）には、俱舍論の破我品に、世尊が雜阿笈摩中、爲婆羅門婆柁梨說として四頌を引用する中、その第二頌の後半に見出されるといひ、また二十論の對譯研究（注記二頁）には、プーサンの指示によつて、月稱論師の中論疏、觀我品第十六、第五頌の註の中に見出されるとある。

實に色處等ありと說かれたことには特別の意趣がある。それは諸法無我なることを知らしめんがためである。それを知らしめんがために、まづ色等の諸法ありと說かれたのである。これは既に俱舍論にも見える所であるが、いま茲に二十論においても、それが說かれるのである。唯識佛敎よりいへば、人我見の無なること、即ち人無我（*pudgalanairātmya*）において、まづ我執が破せられるのである。唯識論（七、二四）の唯識九難義の第三に、何によつて十二處ありと說きたまへるやと問ひ、これに答へて、識が所變による。別に實有なるものにあらず。我空に（*pudgalasūnyatā*）入らしめんがために六二の法を說きたまへり。斷見を遮せんがために續有情（*sattva*）ありと說くが如しといふは、全くいまの二十論によるのである。然らば次の密意とは何か。次の頌文がこれに答へるのである（第八頌）。

識は自種より生じ 境相に似て而も轉ず

内外處を成ぜんがため 佛は彼を説いて十となす

識（*viññāṇa*）は顯現するときに、自種より差別して生ずるが、しかもその差別して生じたるものゝ中には、心外の

色法に似るものもある。佛はかの能變の種子（五根）と所變の色識（五境）とによつて、眼處と色處とあり等と説かれたのである。それ故に實有の色法ありといへない。唯識論の九難義の第三（前引）に、識が所變（parinama）に依てなり。別に實有にはあらずといふは、全くこれを承けるのである。そしてこゝに五根唯種の説がみられる。これは唯識論（四、一六）によれば、難陀等の説であるが、この説をあかすところに今の二十論の一頌と陳那の觀所緣論（大正三一、八八八）の一頌

識上色功能 名五根應理

功能與境色 無始互爲因

とを引證するのである。して見ると五根唯種の説は陳那もまた認めてゐたのであるが、さらに唯識述記、及び了義燈によれば、識從自種生の自種を相分種とみる釋と見分種とみる釋と相見分の種とみる釋と三釋をあげ、この中、前の二釋は別種生の釋、後の一釋は同種生の釋であるが、しかも同種生の釋をもつて正義とする。そして觀所緣論の功能についても同じやうに三釋がつくられるといふが、しかし二十論の調伏天疏をみても、この三釋は見出されない。即ち

色として顯現する眼の了別が異熟習氣といふ自らの種子の成熟せるものから生起するとき、彼種子は世尊によつて、彼の了別の眼處であると説かれるのである。そして顯現が生起せるものを彼了別の色處であると説き給ふといひ、かくの如く且らく十處を安立することが總じて説かれると釋する。これは玄奘譯の頌文に佛說彼爲十とあるに一致するのである。

また唯識論卷四によれば、難陀等の五根唯種の説は、安壽等によつて十箇の理由をあげて破斥せられる。これに對

して護法等はさらに十箇の理由をあげて反駁し、別に二十論の自種といふは業種子なりといふ説をたてるのである。これは前の調伏天疏に異熟習氣といふに相通するであらう。また二十論の護法釋によれば、こゝに種子を藏する阿頼耶識、また種子より轉變されたる異熟識、或は種子を執持する阿陀那識が擧げられるが、こゝにも二十論より三十論への發展がみられる。次に第三の勝利を明して(第九偈)

この教によつて　よく數取趣無我に在る

所執の法無我は　また餘教によつて在る

上の二句は人無我に入ることを、下の二句は法無我(dharma-nairātmya)に入ることを明す。人無我を悟らしめんがために、六根六境ありと説かれるのである。我空を悟入せしめんがため、五蘊、十二處、十八界など三科の法ありと説かれるのである。これは既に俱舍論などにも説かれる通りであるが、して見ると、この我空の説は有我論者に對するところの批判である。小乗、即ち有外境論者は、この説を全面的に支持するが、しかし唯識論者はこれをもつて無我論の一面をとくといひ、さらに法無我の説をたてるのである。

色等の諸法は外境であるが、もしもこの外境において飽くまで有性を認めるならば、これもまた迷謬である。これを法執といふが、しかしこの迷執が除かれなくては、眞に諸法無我に悟入することにならない。こゝに外境といふは實は内識が轉變して色等の諸法に似て生じたのである。故にその體も相も全無なり了知すれば、法空(法無我)をさとするのである。大乘者は、まづ色等の諸法ありと觀じて人空を證し、さらにその諸法もまた皆空なりと觀じて法空を悟るのである。これが唯心説である(citta-mātra-vāda)と調伏天は釋する。唯識論の唯識九難義の第三に、法空(dharmaśūnyatā)に入らしめんがために、また唯識と説かれたり、外法もまた非有なりと知らしめんと故にとあるは同

じ意味である。然らばこの法空の説は諸法皆空をたてる空性論者の説と全く同じであらうか。もし同なりとすれば、唯識といふ識もまた空無となるではないか。

唯識論者の法空説は諸法皆無といふのではない。諸法には自性がないと説かれるけれども、一向無とは説かれない。それ故に一向皆無の説をとれば、それは善分別ではないといへよう。調伏天疏にこれを明して、人無我義が一切種において人の無體なるが如く、法無我義も亦同じく一切種における法の無體なるに非ず。……諸法の無我なることは依他起もまた圓成實なる法において、所取と能取との無であるといふ義である。それ故に所取と能取とを離れたる心心所を無我と説くのであるけれども、唯無は無我ではないのである。人無我といふことも唯人の無であるといふことのみではなく、諸行に對して他の者が遍計執してゐる如き人の無であるといふ。この點、一切法有の阿含有教（初時教）より諸法皆空の般若空教（二時教）が展開し、さらに第二時空教より唯識無境の深密中道教（三時教）が發展するとみる唯識の三時教判が成立するのである（二十論の原典解釋六六頁註參照）。これに對して清辨の中觀心論（對論一八七頁）には法無我とは一切の因相を離れたものであるから、實に無性であつて、無を了得する覺の境たるための法無我性ではない。故にこれは無之有をさとする無の了得ではなく空無性を獨別にさすることであるといひ、唯識論者の見方に反するのである。然らば唯識説においては如何に諸法の空無をとくであらうか。

圓成實性は根本智によつて（諸佛の境 *buddhagocara*）、また依他起性は後得智によつて（離言法性 *anabhilapyenatmanā*）證せられるが、しかしこの二は無ではない。たとへ二性が空無なりと了知しても、それは法無我を證することにならない。故に唯識無境といふのは、初性は無であり後の二性は有であると悟入するのである。こゝに三性において唯識無境の理が明されるのであるが（遺虛存實觀）、これは既に攝論所知相分にも説かれる。然るに清辨の中觀心

論（對論四六九頁）には、汝（唯識論者）は物を損減する。一切種において境を損減するが故に、といひ、唯識論者が外境を所執の無とする説を認めないのである。そして若しかくの如く許すとすれば、それは世俗諦建立の趣旨にそむきまた世俗諦がなければ勝義諦も了得されぬといつて全くこれに反對するのである。

そこで唯識論の九難義の第四には、この論難を反駁して、識變によつて妄つて執する實法は理として不可得なり。説いて法空となす。離言の正智所證の唯識性（依他、圓成）なきが故に説いて法空となすにあらず。この識もし無なれば便ち俗諦なし。俗諦なきが故に眞諦も亦なし。眞と俗とは相依つて建立するが故に、二諦を撥無するは惡取空なり。諸佛は説いて不可治者となすといふ。これは前の清辨の批難を反駁するものであり、こゝに中觀心論を媒介として二十論より三十論に發展する過程が知られるのである。然らばこの清辨護法の對決は水火の如く相容れないものであらうか。これについて華嚴宗の宗密は、この兩者は全く相違するが故に全く相順するといふ。もし相奪つて全く盡くるにあらざれば、もつて舉體全收することなし。故に極違は極順なり。龍樹無着等は極順門につくが故に相成し、清辨護法は極違門につくが故に相破す。違順自在にして成破無礙なり。即ち諸法において和會せざるなきのみといふ（禪源諸詮集都序卷上、岩波本七二頁）。こゝに兩者の一致が見られる。しかしそれは兎に角、右の如き説き方をするならば、これは唯識是有と執することになつて、諸法無我の佛説に背かないであらうか。

たとへ唯識無境と安立しても、それを執するならば遍計所執であつて、法無我を悟入することにならない。されば遍計所執の所取能取は無であると悟入して法無我を證するのである。一切法が皆無なりと了知するから法無我に入るのではない。依他と圓成とは有である。然るにこれ無なりといへば、それは損減の邪執であつて、唯識の中道に悟入することにならぬのである。これは慈恩疏によるが、調伏天疏によるも同である。すなはち諸法が所取能取の體と

して増益されたものは、眞性を見る人々には無であるけれども、それら諸法の依他起と圓成實との性なる如來智の境なるものは無ではないといふのである。

そしてこの淨分依他をたてるのは常無常門によつて三性を明すのである。然るに三性はまた漏無漏門においても説かれる。漏無漏門でいへば依他は有漏であるから、遠離されなければならぬ。眞諦譯の轉識論を見ると、分別性の無相と依他性の無生に悟入するとき、眞實性の無性性に悟入するといふは、依他を染分と見るからである。それ故に、二十論の眞諦譯においては、右の如き意味において解釋するのはこの論の初に、眞諦譯に見られた所である。これは玄奘譯などに異なるであらう。

但し眞諦譯の次下には、

諸塵とは謂く識と及び識法を體となす。能取所取を離るゝ故に増なく、正の因果をたてる故に減なし。無因と不平等因なく、二空とおよび十二緣生と、即ちこれその自性なり。

といふ。この一文は宮内省本の北宋板にはなく、また他の諸譯にも見えない。恐らくこれは眞諦三藏の譯した義疏の文か、或は二十論を譯するときに作つた注記の文であらうと見られるが、この中に、二空と十二緣生とあるは、眞實性と依他性にあたるのである。そしてこの二は増不減の中道（自性）であるといふから、これは玄奘譯、或は調伏天の釋に一致するのである。何れを眞諦三藏の正意とすべきか、委くはなほ考ふべし。

なほ流支譯にはこゝに眞識の二字が見られる。これは他の諸本には唯識性、唯識、唯記識、Vijñaptimātra とあるに相當するが、この眞識を（無であると）謗するならば、佛性實識を否定することになるといふ。これは前にこの論の最初において、流支譯には自性清淨心（不相應心）をあげるに對應するものであつて、注目に價する（一八八頁）。大乘

義章三末（大正四四、五二四）に阿梨耶識の異名をあげ、無沒、藏識（如來藏）、聖識、第一義識、淨識（無垢識）、眞識、家識（宅識）、本識とするが、この中に眞識の名がみられる。この眞識は淨識、眞如識、如來藏ともせられ、玄奘系の唯識に見られぬことはいふまでもない。

そして茲に唯識無境の理を定立するは、我法二空を悟入せんがためである。かくの如く說かれることは、唯識佛教の核心をなすものであつて、後の成唯識論も全くこれに同である。唯識論の初めに造論の意をあかす三説がある。その第二説に、謬つて我法と執して唯識に迷へる者のために、二空を達せしめんがためなり。唯識の理のうへに實の如く知らしめんとするの故なりとある。これは火辨等の説といふ。火辨は世親同時の後輩といはれるから、こゝにも二十論と三十論との結びつきが見られる。それ故に三十頌の第一頌には由假說我法、有種種相轉といふのである。

また世親の百法論（大正三一、八五五）には、五位百法が說かれることは、人法二無我を悟入せんがためであるといふ。五位百法の體系を了達すれば我執法執がなくなり、我法二執がなくなれば二空に證入するのである。この點、二十論も百法論も論旨は全く同じである。そして百法論においては色法について二所現故とする。二所現故とは色法は心と心所との所變現なりといふ意味である。次に二十論では外境、殊に極微について、それは實有にあらずといふ。これは前に四事不成の難を釋することによつて、世俗的な常識論を破斥したのに對し、次には學問的な知識として外境實有の考へ方を論破するともみられる。

六 極微實在論の破斥

前には色等の内外處ありと説かれる經が會釋された。そこに實有と説かれたのは佛の別意（方便）によるのであつて、従つてその本意は唯識無境の理を定立することにあつたが、然らば何故に外境としての色等は實有でないのか。これに對して二十論には、次の五頌をもつて更に外境が實有でないことを明す。その中に三あり、初の一頌は外道小乘を破し、中の三頌は正しく小乘を破し、後の一頌は小乘外道を破す。まづ初の一頌において色等の外境と極微と、兩者は一か異であるかと云ふについて（第十頌）、

彼の境は一にあらす また多の極微にもあらす

また和合等にもあらす 極微は成ぜざるを以ての故に

と破するのである。もし實に色等の外境があつて、色識等のために對境となるならば、その境には次の如き三類があるであらう。

(一) かくの如き外境は或は極微と一體なるべしといふ。勝論者の有分色を執する如し。

(二) 或はこれ多なるべしといふ。衆多の極微あつて各別に境となると執する如し。

(三) 或は多の極微が和合し、及び和集すべしといふ。實有なる衆多の極微がみな共に和合し、或は和集して境となると執する如し。

流支譯には可なり釋文が増加してゐる。まづ(一)より考ふれば、外境、即ち有分色(ayavi-rūpa)は極微(para-manu)と一體なりとある。これは勝論(Vaiśeṣika)の説であつて、有分の色は鹿なる子微、細なる本微がその分であるといふ。唯識論(一、一六)によれば、勝論は地水火風の極微(本)は實有であり常住であつて、結合してよく鹿色を生ずる。そしてこの所生の鹿色(kāryarūpa)は因(父母極微)の量に越えず、また常住のものでもないが、しかし實

有であるといふ。そしてこゝに所生の果色は因の量を越えず、しかも同體なりといふは、宛も水が沙中に渉入するやうであつて、本微が子微に渉入し、一處になつて住することである。二十論に有分色は極微と一なりといふはこれをあらはす。然るに、もしかの如く一體であるならば、所生の果色（有分色）は能生の因（本微）の他に取得されないのである。これを調伏天疏には、瓶等は側の側面等の部分において領取されるやうに、有分なるものは諸分を外にして何處にも領取されないといふ。それ故に所生の果色は因の極微に一であるといへない。これは次の第十四頌においてもまた破斥されるであらうが、さらに唯識論においては果と因とともに質礙ありといはゞ同處にあらざるべし。二の極微の如し。もし因と果とは體渉入すること、沙の水をうけ、藥の鎔銅に入るが如しといはゞ、誰か沙と銅とは體、水と藥とを受くと許すや。或は離れ變じて一にあらざるべしと破するのである。これは所生の果色と因の極微と合して破するのであるが、また唯識論には、所生の龜色と因の極微と別々に破する所もあつて、さらに二十論よりも詳しいのである。

また俱舍論（十三、十七左）にも、かの（勝論の）有分の體は唯これ（分色）と一にして、しかも種々の色類等の業の殊りありと許す。審かにかくの如きことあらば、甚だ靈異となすといつて、これを委しく破するのである。また成業論には有部の形色身表の説を破するに、その色處が極微と通し、一實のものであるならば、それは一々の支分の中にも了得せられるであらう。して見ると、十處は極微所積集なりといふ定説にそむき、また迦那陀（Kāṇāda）宗の有分實論（*avayavi-dravya-vāda*）に隨同することになると破するのである。そしてこゝに迦那陀とは玄奘譯では食米齊と云ひ、これは atom-eater の意味であつて勝論をさすのである（世親の成業論六六頁）

(二) 次に小乘有部の極微をあかし、衆多の極微あつて各別に境となるから、外境は多なりといふのである。有部

は七の極微があつて麤色となる。しかもそれ等は極めて接近してゐるから、一相(阿拏色 *agrupa*)となる如くであるが、實は七の極微がそれ／＼一相を成ずるといふのである。これは中觀心論の第三十一偈(對論三九頁)に、有外境論者が覺の境を極微なりとく場合、そこに諸の極微の一一が單一に境となるといふに一致する。そして二十論にこれを破して、極微は各別に取るべからざるが故に、多にはあらずといふのである。こゝに玄奘譯に取るといふは流支譯、眞諦譯に見るとある。慈恩疏にこれを釋して、各別の極微は眼根等の如く五識には緣ぜられないから、五識の所緣とならないとする。調伏天疏も同である。成業論にも形色身表の説を破するところに、もしその色處は(多の)極微が積聚せるものといはゞ、その各々の支分(極微)にも、長短等が取得されるであらうといふが、これも同じ意である。また中觀心論にも、單一の極微は知覺の中に顯現し、見えるものとならず従つて境の體相とならないとするのも全く同である。

そして陳那の觀所緣論にはこれを次の如く破する。極微は五識において、たとひ緣となつても、かの相は(五)識において眼根の如く無であるから所緣とならないといふ。およそ所緣緣となるべきものは二義を具すべきである。

(一) 能緣の識がかの相を帶して起る。似境義、所慮、所緣 (*ālambana, object*)

(二) 實に體あり、能緣の識をして所緣に託して生ぜしむ。生識義、所託、緣 (*pratyaya, condition*)

この二義は俱舍光記(七、一四左)にも見られるから有部も認めるのであるが、觀所緣論においては、この二義をもつて有部の極微實有の説を破するのである。即ちこの二義において第一の似境の義はないといふが、これは二十論の所說に變らない、中觀心論の第三十四偈(對論四一三頁)には、我々も爾かく許すとあるから、清辨もまた有外境論者に反對の立場にあつたことが知られる。また唯識論には、小乗の所緣緣について四説をあげ、それを一々破斥するが

その第三説において根本の薩婆多部 (Anciens Sarvastivādin) を破するのである (卷一、二二)。即ち諸の極微の和合しぬる位に、五識がために各々所縁となるべきものにあらず。この (五) 識の上には極微の相なきが故に、諸の極微には、和合の相あるべきものにあらず。和合せざるとき、この相なきが故に、和合しぬる位と合せざるときと、この諸の極微は體も相も異なることあるものにあらず、故に和合しぬる位にも合せざるとき極微の如く、五識の境にあらざるべしといふ。三十頌の安慧釋にもこれと同じ意味の文あり、委しくは別記の如し。そしてこれ等の文は全く觀所縁論による。かくて有部の極微所成の外境は實有にあらずと論破せられたのである。

次に經部の極微について、多の極微あつて和合し、それが外境となるといふ。經部においては能成の七極微は實有であるが、しかしそれが和合して生じたところの麁色は假有なりとする。これは有部の説にもまた異なるのである。中觀心論の第三十一偈に、諸の極微が和合せるとき境となるといふは同じ意である。二十論にこれを破して、一實の極微は成立しないから、その和合したものが外境となることではないとする。慈恩疏にこれを釋して、經部の極微は一々に實體あり、これは意識の所縁である。この點、有部に同であるが、これは唯識論者の許さぬ所であるから、極微和合の説は成立しないといふ。調伏天疏も同である。

また中觀心論には、極微の一一の個體は實法として認められるが、それらが和合したときには、軍林の如く實法としてあるのでないから、和合せるものが、たとへ知覺の中に顯現し見ゆることはあつても、それは心の境とはなり得ないと破し、そこに喩として第二月を出すのである。この破斥の仕方は前の二十論と少し異なるであらう。二十論では一實の極微を認めないが、いまは暫らく之をみるとめ、その極微によつて成ぜられた和合の麁色は實有の外境とならないと破するのである。觀所縁論には和合の (色) は、たとへ眼識の所縁 (似境義) となつても縁 (生識義) とならない。

何となれば第一月の如くかの體は實に無であるからといふ。前の中觀心論はこれをうける。然らば清辨はこの唯識論者の破斥をみとめるか、どうかと云ふに、これを認めないのである。清辨において色境とは種々なる同種の極微の體が、そこに積集せられ結合せられたとき、境體として立てられたもので、その境に似て生ずる知は、極微の和合せる形相を内容として生ずる（中觀心論、第三十五偈）。この點、清辨は經部の說に隨同するとみられる。

次に唯識論において經部 (Sautrantika) に對する破斥は、小乗の所縁々を破する第二に出される。眼等の五識が色等を了するときには、但、和合のみを縁ず。かの（和合）相に似るが故にといはゞ、和合相は諸の極微に異にして實の自體あるものにあらず、彼（和合相）を分析するとき、かの相に似る識は定んで生ぜずといふが故にといはゞ、かの和合相は實有にあらず、故にこれ五識が（所縁）縁とは説くべからず。勿、第二月等はよく五識を生じながら故にある。これは觀所縁論をうけて極微所成の外境を破斥するのであるが、この點、二十論に一致するのである。三十頌安慧釋にも經部の極微所成の和合相を破斥する一節あり、その文は唯識論に少しく異なるのであるが、しかしその大旨において變る所はないであらう。

また二十論の玄奘譯では頌文の第三句に又彼和合 (samūhata) 等とあるを明して、その長行釋の中に、和合 (agglomeration) 及和集 (combination) とあり、さらに之を慈恩疏に釋して、和合とは經部の極微和合の說であり、和集とは新薩婆多、即ち衆賢 (Saṃghabhadra) の極微和集の說であつて、今こゝには二說が合して破せられるとするのである。この釋は觀所縁論、唯識論、三十頌安慧釋などに一致する點において、慈恩はこれを二十論の正意とする。しかし二十論の流支譯、眞諦譯には衆賢の和集說は見えないし、また二十論の調伏天疏にも和集說を明してゐない。加之、觀所縁論の後に造られ、また極微破斥の論としては觀所縁論の說をうけると見られる中觀心論において、衆賢の

和集説には何にも觸れないのである。それ故に二十論には和集説が含まれぬとみるのがよいといふ見方もある。たゞし慈恩の解釋も固より一個の私見ではない。この疏の最後に、已隨執筆、敢受指麾、略述斯疏といふから、そこに玄奘三藏の指導があつたことは明かである。恐らく慈恩の解釋は印度相傳の説であらうと考へられる。して見ると今の二十論の和合とあるについては、すでに二の解釋があつたものと見られるのである。衆賢の極微和集の説、及びその唯識論の破斥については委しくは別に記したいと思ふ（ブーサン、唯識論佛譯、四四頁參照）。なほ快道の權衡抄（七、一四左）、及び戒定の帳祕錄（下六右）には、二十論の極微和合の説をもつて經部ではなく有部の轉計であるといふ。この説は唯識論に古薩婆多の極微について和合、不和合とあるによるであらうが、しかし今はこれを取らない。然らばなぜに一實の極微は成立しないか（第十一頌）。

極微六と合すれば 一は六分を成すべし

もし六と同處ならば 聚は極微の如くなるべし

もし中心の一極微が六方（四方上下）の極微と知合し、そこに鹿色、即ち阿拏色を生ずるといふならば、中心となる一の極微は六方を成ずるといふことになる。して見るとこの極微は無方分ではなくなるのである。唯識論（一、二〇）に薩婆多部の極微無方分（*niravayava*）の説を破するに五難をあげるが、その第三に、諸の極微は所住の處に隨つて上下四方の差別あり、爾らずんば便ち共に和し集する義なしといふ。唯識疏（二本六右）にこれを釋して、もし極微は無方分なりといはゞ、和集すること能はざるべしと難じ、次に二十論のいまの一偈をひき、その前二句は唯識論の第三難に相當すると云ふのである。して見ると二十論においていまの一偈の前二句は、無方分の極微は成立しないと破するのである。調伏天疏に、極微は方分を具するによつて、（無方分の）實體として存在しないといふは之をあらは

すのである。

またもし一の極微が同處において六の極微と和合するといはゞ、極微は不可見なるが故に、この極微所成の聚色も不可見となるであらう。唯識論の第四難に、或はもし無方分ならば、その極微は相渉入して麁（色）（*stūta*）とはならざるべし。これに由て極微は定めて有方分なりと破する。唯識疏にこれを明して、もし極微は無方分なりといはゞあらゆる極微は渉入し和合して一體となり、麁色とはならぬであらうと難じ、更にこれは二十論のいまの一偈において、後の二句に相當するといふのである。して見るとこれも無方分の極微は、一實のものとして成立しないことを明すとみられる。調伏天疏に、極微は方分なきによつて積集することありと（麁色）成立しないといふは之をあらはす。かくて一實の極微は無方分なるが故に成立するといへない。なほ唯識論にはいまの二難に、さらに三難を加へ五難をもつて、有部の極微無方分の説を破し、また三十頌の安慧釋にも、極微無方分の説を破する文はあるが、これは唯識論においては後の三難に相當するであらう。

そこで迦濕彌羅（Kāśmīra）國の毘婆沙師（Vaidhāsika）、即ち有部はいまの兩難を避けんがために、無方分の極微には互に和合する義はないが、有方分なる聚色に和合する理ありとする。但しいまの兩難はすでに有部自らの中にあつたと見られ、俱舍論（二、一七左）には、諸の極微は相觸すとせんや、いなやと問ひ、これに答へて、迦濕彌羅國の毘婆沙師は相觸せずと説くといふが、これはいまの相和する義なしとするに同である。そして更に俱舍論にはその所以を明して、もし諸の極微が遍體（合して一體となる）をもつて相觸すといはゞ、即ち實物の體が相雜する失あり、また一分をもつて相觸すといはゞ、有方分の失を成ずといふ。これは今の一偈の兩難に一致するが、しかし兩難の順序が前後する。なほ俱舍論には次に、世友の極微相觸の説と大徳の不相觸の説とをあげ、さらに世親は此大徳（覺天）

意應可愛樂といつて極微不相觸の説をみとめるのであるが（二十論の原典解釋八二頁細註）、二十論では此亦不然といひ、またこの説をもとらぬのである。それはなぜか（第十二頌）。

極微に既に合なしといはゞ 聚に合ありといふ者は誰ぞ

或は相合して成ぜざるは 方分なきに由らず

眞諦譯にはこの偈の前に、則ちこれに問ふべし。汝が所説の隣虛（極微）と聚物との如き、この聚は隣虛に異ならずといはゞといふ一文あり、これは玄奘譯にはない。また流支譯には、微塵和合して四大を成すとせんや。微塵を離れて別に四大を成すとせんやといふ文あり。これは眞諦譯より更に詳しいのである。梵藏本の和譯を見るに、彼の人々に次のことを問はざるべからず。諸の極微の積集せるものは、彼それらの諸の極微より別物なるか、爾らざるか、もし別物にあらざるならばといふ文あり。これは最も流支譯に親しいであらう。

極微の他に聚色はない。極微に相合する義はないが、（極微所成の）聚色には相合する理ありといふやうなことは、一體どうして云はれるのかと、このやうに論主は詰問するのである。俱舍論（二、一八右）に、（諸の極微は互に相觸せずと雖も）和合色（聚色）は有方分と許すが故に、相觸すといふに失なし、この理を許すによつて毘婆沙師の文義（極微不相觸の義）よく成立すといふは、いまこゝに詰問される者の説に同であらう。然るにかく詰問されると、また有部は轉救して、有方分なる聚色にも相合の義はないといふかも知れない。果して然らば、極微は無方分なるが故に相合の義はないといへない。聚色は有方分なる故に和合の義ありと認めないとすれば、極微は無方分なる故に和合の義はないとも認められぬ。この故に一實の極微は成立しないのである。かくて凡そ以上の如く考ふれば、極微に和合の義ありと許しても、また許さなくても、いづれにしても過失があるが、さらに極微は有方分と許しても無方分と許しても

何れも大なる過失がある。それは何故であらうか（第十五頌）

極微は有方分なりといはゞ 理として一を成すべからず

無（方分）ならば影と障となかるべし 聚（色）に異らずといはゞ二なかるべし

阿拏色、即ち聚色において中心の一極微には、これに對する六方の諸分が別々である。して見るとこれは一體ではない。慈恩疏にこれは正しく經部を破し、また設けて有部を破するといふ。經部の極微は有方分であるから、これが今の正所破となる。調伏天疏にはこゝに難破される部派について、小乗の何部であるか記してゐない。そしてそれが東方によつて表示せらるゝものが別異である、乃至下方によつて表示せらるゝものが別異であるといふやうに、方が種々なるとき、その多方分の有る極微が奈邊にして一性たり得るか云ふのである。

また唯識論（一、二〇）にも有方分（*avayava*）の極微を破する文あり、諸の極微はもし有方分なりといはゞ必ず分析すべし。便ち實有にあらざるべしといふ。唯識疏（二本四左）に、これは經部を破すといひ、次に二十唯識云として今の偈文の二句をひくのである。そして二十論の慈恩疏には、有部がこの論難をさげんがために、極微に和合する義はない。但、無間にあるのみであつて、多の方分はないといふかも知れないとする。俱舍論（二、一八）には、法救大徳の説を引いて、一切の極微は相觸（相合）せず、但し無間によつて假に觸の名をたつといふは同じ意味を表すであらう。しかしこの有部の説も成立しないのである。慈恩疏にこれを明して、中間の極微はたとへ和合しなくてもいま假に見れば東處は西等の五處ではなく、六面はすでに別々であつて一を成じないであらうといひ、さらに次下に唯識論の諸の極微は所住の處に隨て必ず上下四方の差別あるべし。爾らずんば便ち和し集する義なしといふ文をひくが、これは有部の極微無方分の説を破する第三難である（前述参照）。

次に二十論には、無方分なる極微を破するに二難あり、まづ第一難は、日輪が柱等を照するとき虚空等の如く、東西等の方分なきが故に、その影も亦なくなるであらうとする。たとへ東を照すとしても、無方分なるが故に東は東でなくなり、また影のあるのは西であつても西でなくなる。慈恩疏にはこれを薩婆多の無方分の義を破するとなし、また次下に唯識論のもし方分なしといはゞ、則ち非色の如く云何ぞ和合（色）（saṃghatārūpa）の光をうけ影を發すべきといふ文をひくが、これは唯識論において、有部の極微無方分の説を破する第一難である。次に第二難は、もし極微は無方分なりといはゞ、或る一の方分に、或る一の極微が來ることによつて、その極微が障礙されることになるが、いまはその方分がないのであるから、障礙されることもなくなる。すでに障礙がなくなれば、諸の極微は同一の場所であり、もし同一の場所であれば、諸の色聚は一の極微と同一の分量になるであらう。この過失は既に前記の如くである。慈恩疏に立量して、手の相撃つ等は相障へざるべし。無方分なるが故に、虚空等の如しといひ、次に唯識論の、もし壁等のものを見、觸るゝとき、唯この邊のみを得てかの分を得ず、既に和合せるものは即ち諸の極微なり、故にこの極微には必ず方分ありといふ文を引用する。これは唯識論において有部の極微無方分の説を破する五難の中、第二難である。また唯識論の第五難に、有對の色は即ち諸の極微なりと執す。もし方分なければ障隔なかるべしといふ。唯識疏にこれを應無障隔の難といひ、さらに次に二十論のいまの一頌の第三句、即ち無應影障無をひき、こゝは影無ではなく障無を明すとするのである。して見ると唯識論の第三難と第五難とは同じ意趣によるとみられる。

次に二十論の第四句について記せば、有外境論者は反駁するであらう。なぜに影と障とは無方分なる極微にはなく、有方分なる色聚にありと許されないのか。これに對して、論主は反問するのである。色聚に影障ありと許すならば、その色聚は極微の他に別にあるのかどうか。これに答へて不爾といふ。不爾とは別にあるにあらずの意である。

慈恩疏にはこれを外人の答とするが、こゝに外人といふは有部である。然るに調伏天疏にはこれを經部とする。經部の極微は有方分であるから（義燈二本四二左）いまこゝに問題とならぬであらう。そしてもし聚色は極微の他に別により得ないとなれば、極微には影も障もないのであるから、また聚色にもあり得ない。慈恩疏には、こゝに唯識論の既に和合の物（麁色）は即ち極微なり、故にこの極微は有方分なりといふ文をひくが、これは唯識論に極微無方分の説を破する第二難の文である。また唯識論の次下に、この故に汝等（有部）が所執の極微は必ず有方分なるべし。有方分なるが故に便ち分析すべし、定めて實有にあらずといふ文あり、これは有部の極微無方分の説を破する總結の文である。唯識疏（二本八右）にこれを釋して、二十頌の聚不異無二の一句をひくが、この一句はいまの一偈の第四句である。して見ると、唯識論における有部の極微を破する五難は、全く二十論の第十二、十三の二偈によるとみられるのである。

次に二十論には唯識論者の極微説を明して、覺慧分析（極微）して安布差別（*samīveśa*）（聚）するを、極微となし、或は聚とするから、何れも一實ではないとする。唯識論（一、二三）には更にこれを委しく明して、しかも識が變するとき、量（相分の形量）の大小に従つて頌に一相（四境實法）を現す。別に衆多の極微を變作して合して一物となるにあらず。麁色に實體ありと執するものゝために、佛は極微と説いて、それを除析せしむ。諸の色に實に極微あるにあらず。諸の瑜伽師は假想の慧をもつて麁色の相の上に漸次に除し析して不可析に至れるを假に極微ととく。この極微はなほ有方分なりと雖も、しかも析すべからず、もし更にこれを析せば便ち空に似て現ぜん。名けて色となさず。故に極微はこれ色の邊際ととくといふ。慈恩疏にはこの一文が引用せられ、さらに委細は瑜伽、顯揚、對法論などに説かれることを指摘し、またこの唯識論者の極微説は經部、有部、勝論などのそれと相違するところがあるから、それ

を列記するのである。

勝論

極微——實句所攝 體常住（空劫） 地水火風

子微——極微所生 體無常（成劫） 其量方丈

（順世は本因の量に同じ）

有部

極微——十色所攝 體實有 五識緣 無和合 無方分

阿拏色——七微所成 體假有 五識不緣 有和合 有方分

經部

極微——隨阿處攝 體實有 意識所緣 有方分

龜色——積小成大 體假有 五識所緣

唯識

極微——法處所攝 體假有 意識緣 有方分

龜色——頓現一相 體實有（世俗） 五識緣

（唯識疏二本三右、燈二本四〇左以下）

但し調伏天疏にはこの一句を下に屬する。權衡抄（八、八右）、帳祕錄（下十三左）には慈恩疏の正義をのべ不成を總結するといふ科段をもつて不可とする。また帳祕錄には安布差別の句は梵本の不正乎とまでいふのであるが、こ

れは現に梵藏本にも見られるから全く憶測にすぎない。また流支譯にこの一段の文はない。委しくは更に考ふべきである。

極微とそれが所成の色聚とは一實ではない。これは既に重々に思擇されたのであるが、しかしそれに由て、外境としての色相等が全く否定されたといへない。勝論等はそう反駁するであらう。然らばその色相等とは何かといふに、眼等の境であり（總）、青等の實色の性（別）であるが、然らばこの實性は多であるか、一であらうか、もし多であると云ふならば、その過失は既に前記の如くであり、また一であると云つても、その過失は免れない（第十四頌）。

もし一ならば次行と 俱時に至ると至らざると

及び多に間事あると 及び細物を見難きことなかるべし

もし青と黄等と隔別せられず、一實の境として眼所行の境となると云へば、大地を次第に行くこともあり得ない。一たび足を下すならば、一切に行き得るからである。これは第一難である。慈恩疏に立量して云く、障隔なき處には此に足を下すとき、未だ至らざるところの時所にも亦すでに至るべし。汝は一と執するが故に、なほ此の如し。

また境は一實なりとすれば、同時に此にも彼には至るであらう。同一のものを同一の時にいて得たり得なかつたりすることもあり得ない。これは第二難である。慈恩疏に立量して云く、汝の宗において世間の隔斷なきものは、一法あつて至と未至とあることなかるべし。これ一と執するが故に、手に珠を握るが如し。

また境は一實なりといはゞ、同一の場所において、多くの象や馬が集り、しかもそれ／＼別々に、そこに存在することはできない。もしそこに象が居れば、その同じ場所に馬が居り、彼此の區別がなくなるであらう。これは第三難である。慈恩疏に立量して云く、この障隔なき一方の處所において多の象馬あり、一の象の住する地に餘の馬等もま

た此の地に住すべし。これ一なりと執するが故に、この象の住する地の如し。

またもし境が一實ならば、象の至れる處と馬の至らざる處と一處とはなり得ないし、また象と馬との中間に空處を見ることもできない。これは第四難である。慈恩疏に立量して、隔なき一處に象と馬との二が居するに、中間の空處あることを得ざるべし。これ一なりと執するが故に。手に珠を握るが如し。慈恩疏にはこの第四難を眞諦譯は攝しないから不充分であるといふが、權衡抄、帳祕錄には第四難は第三難の他に別にたてず、その中に攝すべきであるといふ。二十論の原典解釋（九七頁）には、調伏天疏により後の解釋が用ひられるが、演祕（一末三四左）は前の説をとるのである。委しくはなほ考ふべし。

またもし境が一實ならば、微細なる水中の虫等は見難いといふこともないであらう。細虫も鹿物も同一處にしてその量が等しいからである。これは第五（第四）難である。慈恩疏に立量して云く、小なる水虫等の隔なき水に依るは能依は所依の量に等しくあるべし。所依は一なりと執するが故に、隔なき一の頗昵迦が一の所依の色に依るが如し。また唯識論（一、一八）に、鹿色の果は體もし一なりといはゞ、一分を得るときに一切を得べし。彼と此と一なるが故に、彼も此の如くなるべしといひ、唯識疏（一末八六右）にこれを釋して、勝論の能生（極微）と所生（鹿色）とを合して破する一文となし、また二十論言として、いまの一偈をひくのである。して見ると二十論のいまの一偈は、勝論の所生の果色をも破するとみられる。もし一實の鹿色ありと許すならば、世間の事に違し、右の如き多くの難を生ずるであらう。

しかし或る人（正量部 Samitiyas）は轉救して、相に彼此の差別あり、故に別に一物を成するといふならば、この差別あるものは更に分析することができよう。分析すれば極微となるべきものである。然るに極微は一實のものでは

なく、これは既に破斥された通りである。かくて前來の五頌をもつて、極微所成の外境も實有ではないことが説かれた。それ故に唯識無境の理はよく成立する。かくの如く二十論は結ぶのである。そして以上の五頌は、唯識論においては初の外小破段に引用せられ、更にそれが委しく論ぜられることは注意を要する。なほこゝに眞諦譯には次の一文あり、これは北宋版の宮内省本および他の諸譯にみえない。宇井氏、唯識二十論研究（九四頁）によれば、この一文は義疏か、（眞諦の）註記の竄入であるといふ。

諸塵とは謂く識と及び識法とを體となす。能取所取を離るゝ故に増もなく、正の因果を立てる故に減もなし、無因と及び不平等因とはなく、二空と及び十二緣生とは即ちこれ自性なり。

とある。これは外境といふものに對する唯識論者の結釋の文と見るべきであらう。こゝに外境が能取所取を離れるといふは遍計所執性（分別性）はなく、また無因と不平等因といふは、攝論の世親釋（眞諦譯、大正三一、一六四）によれば、世間の因果を知らず、みな無因となすものと、數論の如く自性をもつて生死の因となし、或は順世派の如く宿作を因となし、或は自在變化を因となし、或は韓世師、那耶修摩（*nayasuna* 正理派）の如く八自在我をもつて因となす如くであるといふ。また二空と十二緣生とを自性となすとは、圓成實性（眞實性）と依他性とを自性となすことである。攝大乘論の應知勝相品（眞諦譯）には、實に塵あることなく唯識體のみあつて顯現して塵となる。これを分別性と名く。唯識のみを體となし、非有虚妄の塵として顯現する（能取所取の）依止を依他性と名く。依他性（十二緣生）において、この塵の相は永に所有なきに由り（二空）、これは實に無にあらざるを眞實性と名くといふが、これは二十論の眞諦譯のみにみえる今の一文に相通するであらう。但しこれは遣境存識の唯識であつて、安立諦のものであるから、更に進んでいへば非安立諦に悟入せねばならぬ。非安立諦の唯識については、二十論の眞諦譯の初めに論ぜられ、これ

は前記の如くであるが（一九四頁）、して見ると前後互に呼應して唯識無塵の理をあかすとするべきである。

また玄奘譯には、こゝに總結の文として、識を離れて眼等と色等と、もしは根もしは境みな成ぜずといふ。眞諦譯流支譯、梵藏本の和譯ともに、こゝに根とは云はないのである。有部では五根五境は極微聚なりといひ（俱舍二、八右）また勝論では眼耳鼻味皮の五根はそれ〴〵火空地水風なりといひ（唯識疏二本、十一左）、また大德覺天（Bhadranta Buddhadewa）は大種の自性となし、中觀派（Madhyamaka）は世俗としての有（samvitya asti）といひ、數論派（Sāṃkhya）は我慢なりとするから（觀所緣論調伏天疏四七四頁）、これらをも含ませたのであらう。唯識論（一、二一）には五根實有の説を破する一節あり、その中に、これ（眼等根）は但し功能のみなり（五根唯種の説）。外の所造の色にはあらずと破するのである。上來、小乗外道の極微説が破せられ、從つて極微所成の外境もまた實有にあらずと遮遣されたのである。次に或る人は現量において外境實有の説をたてようとするが、これもまた成立せずと破するのである。

七 量論の批判

諸法の有無は量によつて決定されるが、しかしその量（pramāṇa）においては現量が最勝である。然るにもし外境が實有でないとするれば、いかにして現にかゝる境のあることが證せられるのか。慈恩疏にはこれを正量部、薩婆多部の問とするが、調伏天疏には經量部の問といふ。但し慈恩疏の次下（二六右九）には、上の一句はまた經部を破すともいふから、こゝに經部が含まれるとも見られる。また慈恩疏には次に量について、陳那（Dignāga）以前は現量（pratyakṣa）、比量（anumāna）、聖言量（apṭuvācya）の三量をとくとし、さらにこの三量を解説し、また次下（二五

左三)には、いまこゝに世親は三量ありととくといふが、しかし流支譯においては四種をあげ現見(現量)、比知(比量)、譬喩(upanāna)、阿含(聖言量)であるとなし、また護法の實性論(卷四、大正三一、九二)にも、別根(現量)、比知、正教等の諸量といひ、こゝには譬喩を等取するとも見られる。そして二十論の中には、しばしば夢の喩を出す點において、こゝに喩量を取るとみて妨はない。果して然らば四量となるが、しかし慈恩の三量といふは、且らく通相によるとすれば、強ち喩量をとらぬとも云へないのである。また慈恩疏には現量の體を出して十一説をあげる。即ち小乗の五と外道の二と大乘の四であるが、この中、大乘の四とは一分、二分、三分、四分の四説であつて、これが委細は別記の如し。現在の境を取り境の自相を證するのが現量である。この現量智を覺といふ。因明で覺といふのは唯慧の心所といふのみではなく、心々所の總名である。

もし外境が實有でなければ、その外境があるといふ現量の覺(pratyakṣa-buddhi)もまた生じないではないか。そのやうに小乗(有外境論者)は問ふのである。唯識論(七、二五)に色等の外境を分明に現證す、現量の所得なり。寧ぞ撥して無とせんやといふ。これは唯識九難義の第六難であるが、同じ意であらう。これに對して論主は然らずと答へ、さらにその所以を明して(第十五頌)、

現覺は夢等の如し 已に現覺を起すとき

見と及び境とは已になし 寧ぞ現量ありと許さんや

たとへ外境は實有でなくとも、夢を見るときの如く、かゝる現覺は生ずるのである。これは既にこの論の最初にも、また攝論にも説かれたる所である。慈恩疏に立量して云く、夢を除く外のあらゆる現覺も、外境を緣じて起るに非るべし。現覺と許すが故に、夢等の現覺の如しとする。これに對して清辨の中觀心論(第十九偈)には、夢中にお

いては肉眼で色等を見るが如くでないにしても、その識は先に領納 (anubhava) したものを、忘れず憶ひ出すところの念の如きものである。故に夢中の所見にも所縁があつて、それは外境なきことの喩とはならない。また色等の境を拒否するならば、それは、我説一切有唯十二處の佛説にも背き、境の損減を來すといふのである。然るに唯識論にはこれを反駁して、現量に證するときには、執して外とはなさず。後の意識が分別して妄つて外想を生ず。故に現量の境は自の相分なり。識の所變なるが故にまた説いて有となす。意識が所執の外の實色等は妄つて有と計せるが故に彼を説いて無となす。また色等の境は非色似色なり、非外似外なり、夢の所縁の如く執してこれ實なり、外の色なりとはすべからずといふ。こゝにも中觀心論を媒介として二十論より三十論への發展が見られる。

また現量の覺が生ずるとき、色等の外境を證知するといふが、實は然らず、眼識は剎那滅 (kṣaṇika) であつてすでに過去に滅し、また色等の外境ありと分別するのは眼識ではなく (五後の) 意識であるから、このときすでに能見の心識はなくなつてゐるであらう。これは慈恩疏によれば、外境の非剎那滅を許す正量部等の説を破斥するのであるが (唯識疏七末三二左同)、しかし外境もまた能見の心の如く、剎那滅なりとする有部においては、色等の現の境もまた能見の心の如く、すでに滅してゐるであらうと破するのである。然らば經部は如何といふに、俱舍論 (卷五、一七右) に、正量部の滅相を難破する一節あり、經部として滅についての解釋は有部と同一ではないが、しかし諸法の剎那滅をみとめる點において有部に變らないであらう。

また小乗が轉救して、前に (五識が) 領受したものを後に意識が憶持する。故に曾受の外境は實有であり、この外境を見ることにおいて、現量もまた成立するといふならば、この義も然らず (第十六頌)。

境に似る識と説けるが如し　　これより憶持生ず

たとへ外境はなくても、眼識等が生ずるとき外境に似て顯現する。これは前記の如くであるが、念の心所が相應するのは、眼識等の後におこる第六識であり、そして會受の境を憶持するのは、いまの念の心所である。して見ると後念の憶持があるから前念の會受あり、前念の會受があるから、實有の外境を現證するといへない。中觀心論（對論二三〇頁）には、夢中の識においては過去に見られたものが、今眼のあたりに表し出されることになるから、夢中の識は先に領受せられたものを忘れず憶ひ出すところの念の如きものである。……由て夢中の所見は外境なきことの喩となり難しとあるは、いまの二十論に對するものであらう。なほ唯識論（二、二九）においては、會受を自ら憶持することにおいて、自體分が立てられるといふが、これは未だ二十論には見えない。上來、現量において外境實有の説をたてることが破斥されたのである。

次には覺時も夢時と同じやうに外境なきことを立論する。夢時の境が非有なることは明かであるが、覺時の境が非有なることは必ずしも明かではない。覺時の境が非有なりと知らなければ、夢時の境もまた非有なりと知られぬではないか。これが有外境論者の疑難である。これは既に攝論に見られ、また後の唯識論の九難義の第七にも出されるのである。二十論にはこれに答へて

未覺のときには夢の所見は 非有なりと知ること能はず

未だ夢より覺めないときは、夢の境が非有なりと知ることとはできない。夢より覺めて初めてそれを知るが如く、世間においては虚妄の熏習力によつて外境は轉變せられ、従つて非有であるのに、些かもそれを知らず、出世間の無分別智（*nirvikalpañāna*）（根本智）が生ずるとき、そこに眞覺は起り（圓成實性に悟入する）、眞覺が起るとき、さらに無漏の後得（*catvāriṣṭhaśabdha*）智が生じ、こゝに初めて外境が非有なることを如實に知るのである（依他起性に悟入する）。

これは攝論にも唯識論にも見られることは、既に前記の如くである。そしてこれは後の三十頌においては、非不見此彼（二二頌）の一句に結びつくであらう。

八 業論の批判

唯識論者は、諸識が生起するときに、自の相續が轉變し差別するから、そこに外境に似るところの相分が生ずる。見分はこれを緣じ、直接、外境を緣するのではないとする。して見ると諸の有情が善知識に近づいて正法を、或は惡友に近づいて邪法を聞き、二識が決定するといふ如き、もし友と教とが實有でなければ、如何にして決定するのか。慈恩疏にこれは小乘外道の難といふが、調伏天疏には經部の難とする。また慈恩疏には轉變差別をあかして二釋を出し、識自體分が轉變して差別の相を生じ、それが外境に似るといひ、また識體は種子より轉變し差別して現行を生じ、それが外境に似るとするのである。調伏天疏には、自らの相續の中にある習氣の轉變差別するに由て云々とあるから、これは慈恩の第二釋に一致するであらう。また二識が決定するといふに就て慈恩疏に二釋あり、能教所教における正識決定と邪識決定となし、或は能聞における正と邪との二識決定であつて、下の釋に准すれば前解を是となし、舊論に准すれば後解を是とするといふ。權衡抄（九、二四右）、帳祕錄（下二七左）などによれば、舊論によるも前解と異らずといひ、新舊同一とするのである。調伏天疏にも、惡友に遇ふことによつて、人々の上に不善なる身の所作の記識が決定すること、善知識に遇ふことによつて善なる身の所作の決定すること（能教所教）、同じく正法を聞くことによつて、罪惡を止息する種類の語の所作の記識の決定すること、及び非正法を聞くことによつて、人々の上に罪惡が起

行する種々の語の所作の記識の決定すること（能聞）が如何にして成立するかといふから、これも慈恩疏に一致するであらう。これに對して論主は（第十七頌）、

展轉増上力によつて 二識は決定を成ず

と答へる。能教者の説法が展轉して増上縁となるが故に、所教者の心内に所説の教法に似る相分が生ずる。それ故に、他人所説の教法を親しく取るのではない。自識と他識と互に増上縁となるから、識の正邪が決定するのであつて實有の外境があるからではない。いまの二句は唯識疏の初め（一本七左）に教體を明す下、佛說法家（護法）の證文として引用せられるのである。

夢の中では外境はなくても識が起る如く、覺時の識もまた然りといふならば、夢中につくる善業の可愛の果と、覺時につくる善業の可愛の果と、なぜ兩者に不同があるのか。惡業によつて感ずる不可愛の果も同じである。これは慈恩疏によれば、外人の造業の果に差別なかるべしといふ難である。調伏天疏には有外境論者の難とする。論主はこれに答へて、

心は睡眠に由て壞せらる

夢と覺との果は不同なり

流支譯は今の頌文の二句を前の二句と一まとめに出すが、他の諸本は前後にわけてあげるのである。夢中の心は睡眠によつて壞せられ、覺時の心の如く強盛ではない。それ故に異熟の果を感じないのである。梵藏二本におけるこの二句の長行釋は甚だ簡單である。それ故に漢譯三本はこの下を釋述的に譯すと見られる（二十論の原典解釋一一四頁）。俱舍論業品（十三、二右）、成業論（三右）、唯識論（一、二四）によれば、有部は形色身表の説、經部は非顯非形の色

法身表の説、正量部（または犢子部）は動色身表の説をたてるが、何れにしても色法を業體とする點に變りはない。唯識論者はこれを許さず、身業語業を發する思の心所は造作するところあり、これを業體として、それが苦樂の異熟果を感ずるといふ。故に夢中と覺時と、その感果に不同があるとするのである。

また唯識無境であつて身語業なしとすれば、なぜに羊等は他のために殺されるのか。また他のために殺されると云へないならば、如何にして殺生罪をつくるであらうか。慈恩疏によれば、これは外人の殺生業等なかるべしといふ難である。固よりこの批難の中には、殺生の不律儀戒もなかるべしといふ難も含まれるであらう。調伏天疏には、これを有外境論者の難とする。俱舍論（十三、十一右）によれば、毘婆娑師は實有の無表ありとするから、この有外境論者の中に含まれるであらう。また唯識疏（二本四一左）には、大衆部、法密部は別に無表色をたて（宗輪疏六二左同）、また上座部も無表色をたてるが、それは法處に攝する胸中の色物であるとする。して見るとこれ等の諸部も、また今の有外境論者に含まれるであらう。然らば經部はどうかといふに、暫らく俱舍論（十三、九左）によれば、經部は有部の無表實有の説を認めず、この微細なる相續（身語業を發する思種）の轉變差別するを業道とする（成業論一五九頁同）。これは果（所引、所熏）において因（加行、能熏）の名を假立したもので、非色非心の不相應法とするのである。故にいまの有外境論者の中に含まれない。成實論師はこれに同じ。次に二十論にはこの難を破して（第十八頌）

他の識の轉變するに由て 殺害の事業（死）あり

鬼等の意力によつて 他をして失念等あらしむるが如し

流支譯、頌文の第二句に亦有依自心とあり、これは他の諸本にはない。（一）鬼等の意力によつて他の有情が失念し、或は夢を見ることあり、（二）魅等につかれて變異の事をなし、（三）また神通を具するものゝ意力によつて、夢

の中に種々の事を見ることがある。即ち大迦多衍那 (mahakatyana) の意力によつて、サラナ (Sarana) 王が夢の中に奇怪の事を見、またアラニヤ (Aranya) 仙人の意憤の力によつて、ビマチトラ (Vemacitra) 王が夢の中に怖畏の事を見る如く、加害者の (殺意の) 識 (了別) が轉變生起するによつて、それが増上縁となり、被害者をして自の命根を違害せしめるといふ變異の事が起るのである。死といふのは識體の變異によつて、一の衆同分に攝する心々所の相續が斷滅することである。

流支譯にはいまの (一) に相當する部分が詳細となり、更に三の場合に分けられるが、その中の第一に、鬼とは鬼毘舍闍 (pīṣaṭṭha) といふ。またサラナ王とビマチトラ王との喩の間に、毘尼中に一比丘ありといひ、夜中に瓜皮をふんで蝦蟇を殺したとおもひ、死して惡道に趣くといふ説話をあげるが、これも他の諸本に見えない。

また調伏天疏には (一) の部分において三の場合があげられ、その第二にはダーキニ (dākṇiṇī) (女鬼) の例話を出し、また (二) の部分において二の場合があげられ、その第二にガルダ (garuḍa) の咒術を出すのである。また慈恩疏には (一) の部分において瞿波の釋をひき、天神、龍神、健達縛、夜叉、神仙等と、胎兒が母の愛惱によつて心に變異を生じ、或は生じ或は死することあり、或は胎兒が欲樂を起すことあり、その欲樂によつて母が夢みる如くであるといふ。これは流支譯、或は調伏天疏とも變るのである。また (二) の部分においては猫鬼等の意力といふ。これも調伏天疏に異なる。また慈恩疏にはサラナ王とビマチトラ王の物語について、それ／＼中阿含經云として引用される長文がみられる。

また茲に見られる命根と衆同分とは有外境論者も唯識論者も認めるところであるが、しかしその解釋が異なるのである。まづ命根 (jīvitendriya) についで

(有部) 別法あつてよく煖と識とを持するものを壽といひ、この壽をまた命根ともいふ(俱舍五、九右)。

(經部) 三界の業によつて引れたる同分が住するときの勢力、相續し決定して隨つて住すべきとき、そこばくの時住す。この勢力を壽の體とする。別に實物があるのではない(俱舍五、九左)。

(唯識) 親しくこの(本)識を生ずる種子によつて、業に引かれた(住識の)功能差別の住する時を決定せしむるを假に命根とする(唯識一、二九)。

かくて經部は命根、即ち壽の體を同分の上に假立するが、しかし世親はこの説をとらず、別に實物あつて、よく煖と識とを持つ、名けて壽の體となす、これを善説となすといふから、俱舍論においては有部の説をとるのである。これは俱舍論において餘ほど異例のことであつて、それ故に世親は經部よりも命根を重く見ることが知られる。また唯識論の他の場所(卷三、三三)、即ち賴耶の十理證(第五、壽煖識證)において、よく煖と壽とを持する識をもつて第八識とするのである。かくて命根は唯識においては直接、阿賴耶識に結びつくと見られる。また衆同分(mikāyasabhāga)にひいて

(有部) 別に實物あり、名けて同分となす。諸の有情の展轉して類等しきをいふなり(俱舍五、一右)。

(經部) 相似する種類の諸行が生ずるとき、中において人の同分等を假立する(俱舍五、二右)。

(唯識) 有情の身心の相似する分位差別によつて同分を假立する(唯識一、二八)。

同分においては經部と唯識と殆んど變るところはない。經部は命根を同分のうへに假立するから、別體とは見ないのである。二十論に命根、衆同分をつゞけて出すは、かゝる意味において理解されよう。そして二十論の終りにおいて命根等が出されることは注目に値する。何となれば、それは唯識説の特色とする阿賴耶識に直接に結びつくからで

ある。前に第八頌の識從自種生等を釋するに、二十論の護法釋においては、種子を藏する阿賴耶識が出されることは、既に記したとおりであるが（二〇九頁）、いまこゝにその阿賴耶識に結びつく命根等が出されるのである。これは次に三十頌に發展すべき結前生後の役をなすとも見られる。三十頌では初能變において阿賴耶識が委しく説かれるであらう。

かくて凡そ以上の如く考ふれば、加害者の殺意（意業）が増上縁となつて、そこに被害者の死といふ變異が起るのである。他に身語業はなくても（勿論ある場合もあるが）殺生業がなり立つことは、前の種々なる喩例によつて認められよう。また無表の戒體も實有ではない。それは勝れた身語を發する思の種子が増長する位において假立するのである。（唯識一、二五）

加害者が心外の境界を緣じ、親しくよく被害者を殺すから、そこで彼は方に死すといふならば（第十九頌）

彈宅迦等の空となれるは 云何ぞ仙の念によるや

意罰を大罪となすといふは 此また云何が成ぜんや

仙人の意憤の力によつてダングカ (Dandaka) 林、マータンガ (Matanga) 林、カリンガ (Kalinga) 林等の三國の人々はみな殺害せられ、いまは變じて空林となつたのである。たとへ仙人が憤怒しても、鬼神が仙人の命によつて、かの三國の人々を殺害しなかつたならば、みな死亡することなからうといふならば、なぜ世尊は（優婆塞經に）意罰を大罪となし、身語に過ぎたりと説きたまへるか。これに由て仙人の意憤により、三國の人々が死するといふ理はよく成立するのである（俱舍業品稱友疏、舟橋氏、業の研究三五七）。

流支譯には、こゝに三國の衆生が殺害せられた物語を委しく記すが、これは他の諸本にみえない。また流支譯の長

行釋の終には、

諸法心爲本 諸法心爲勝

離心無諸法 唯心身口名

といふ一偈をあげ、こゝに唯識無境であつて身語業なきことを結ぶのである。これも他の諸本に見えない。なほ慈恩疏には三林の物語を委しくとく文がある。

九 他心智

もし唯識といふならば、他心智を得たものは他心を知りうるか、どうか。もし唯識無境であつて、他心を知りえないとすれば、それは他心智といはれなくなるし、また他心を知るとすれば、唯識といはれなくなるではないか。これは有外境論者の難である。調伏天疏にはこゝに他心智を得た觀行者といふ。觀行者とは修定者であり瑜伽師であらう。またこれを調伏天は定宗論者 (śiddhāntavādin) ともいふ。唯識論者は定宗論者ともなるのである。二十論には、いまの有外境論者の難に答へて (第二十頌)

他心智は云何ぞ 境を知ること如實にあらざるや

自心を知る智の如く 知ること佛の境の如くにあらず

如何にして他心智 (paracittajñāna) は境を如實に知らないのか。それは自心を知る智の如く、無知によるからである。未だ無知 (無明) に覆はれてゐるかぎり、佛の淨智が不可言說の境を如實に知るが如く知ることができない。無

知であれば外境に似て顯現せることを知らず、所取能取の虛妄分別を離れてゐない。唯識論（七、二六）九難義の第八には、識が生ずるときには實の作用なし、手等の親しく外物を取る如くにあらず……但、鏡等の如く外境に似て現するを他心を了すると名く。親しくよく了するものに非ず。親しく了せらるゝものは自の所變の相分なりといふが、これは同じ意味である。故に唯識述記（七末三七右）には、この第八難を釋する下に唯識二十頌云としていまの一頌をひくのである。

なほ二十論の慈恩疏には他心智を委しく明し、まづこれを有漏と無漏とに分ち、さらに有漏において安慧と護法の二説をあげるのである。まづ安慧の説によれば、他心智の識體は轉變して、他心智に似る相分とこれを縁する見分と生ずるが、しかしその相分見分には法執があるために所執の無となる。その自體分のみ依他の有であり、これを他心智といふのである。これは既に二十論の初に於て論ぜられた通りである（一九一頁）。次に護法説について記せば、二十論の護法釋には、これについて別に記す所はないが、しかし唯識論によれば、護法は有漏の心識に三分あり、しかもその三分は依他の有であるとなし、次に唯識論にみへる九難義の第八（前引）の文を引くのである。して見ると他心智の識體（依他）は外境、即ち他心に似て所取能取（依他の相分見分）となつて顯現するが、しかし未だ無漏に至らぬ間はそれに法執があるから、能取は所取を如實に知ることができないとする。これは前の安慧の説と一致しないのである。

次に無漏の他心智について三説をあげる。その第一は相見俱無の説である。これは前の有漏心の第一説、即ち安慧の説であつて、菩薩及び二乗の無漏心にはみな法執があるといふ。安慧の二十唯識釋（唯識疏九本一二右、義燈六末四三所引）にも、佛を除いて、みな他心智には無知がある。故に法執があるといふのである。

その第二は相有見無の説である。佛果以前の諸の無漏心（他心智を含む）は、親しく所縁の境をとるから相分はないのであるが、しかし未だ法執（種子）が斷ぜられてゐないから、不如實といふのである。もし相分を變現せず親しく境をとるなれば、如何にして唯識といはれるか。それは有漏心について云ふのであつて、今の無漏心について云ふのではない。唯識とは但、所執の外境を遮せんがために云ふのである。識が親しく外法をとつても執着を起さなければ、それは何ら妨はない。故に、唯識の理はよく成立するといふのである。その第三は相見俱有の説である。佛果以前の他心智は外境を變じ、未だ執を斷じてはゐないから疎く他心に似るのである。これを不如實といふ。執があるから諸法の離言の體性を如實に知らず、故に佛の如くならずといふのである。

次に右の三説を批評すれば、第一説では無法を緣する心には、所縁縁がなくなるから充分ではない。故に唯識論、佛地論にはこの説を破するといふ。次に第二説も相分なしといふのであるから、第一説に同じく不充分である。また第三説は、佛の無漏心も相分を變ずとすれば、無法を如實に了知することができない。心内の相分は有法なる故である。また無なるべき遍計所執が、有法として相分を生ずるならば、それは凡夫の境ではなくなる。かくて何れの説においても不充分なる點が存する。但し三説の中、何れが勝れるかといへば第三説であるといふ。もし相分がなければ親所縁がなく親所縁がなくなれば、心々所法は四縁より生ずとあるに相違するからである。

凡そ以上の如く考ふれば、他心智について色々の解釋が存することが知られるであらう。然らば二十論の正意は何といふに、まづ論文には虛妄の顯現により所取能取の分別未だ斷ぜざる故にとある。虛妄に顯現することが所取能取の分別を生ずることに他ならぬ。所取は相分、能取は見分であるが、それは虛妄なるが故に遍計所執であるとすれば安慧の説くが如く、直ちに否定されるであらう。しかし相分見分は識體より轉變せる所縁と能縁であつて依他起で

あり、この相分のうへに見分が安つて我なり法なりと執着すれば、そこに所取能取の遍計所執を生ずといへば、これは護法の説である。また識體が轉變するときその體と用とを別々にたてるとすれば、安慧護法の三分を生じ、また別々にたてないならば、難陀の二分となるであらう。かくて二十論のこの一文は何れにも解釋されるのであるが、しかし世親の直後とみられる親勝、火辨などが二分の説であり、また無着世親は二分の説なることは古來認められてゐるから（西明、文軌、善珠）、この二十論の文も二分において解釋すべきであらう。

この論の初めに内識生するとき外境に似て現すとあり、それ故に實有の外境は成立しないことが重々に論ぜられ、また第八頌において識從自種生、似境相而轉といひ、こゝにも外境は内識より轉變したものであつて、實有ではないことが論ぜられたが、しかもいま終りにおいて、再び同じ趣旨のことが繰返へされて、外境に似て虚妄に顯現し、所取能取の分別として生ずるといふのである。こゝに二十論の始中終を一貫する唯識無境の説が如何なるものであるか知ることができよう。

そしてこれは三十頌の第一頌に

由假說我法 有種種相轉

彼依識所變 此能變唯三

といひ、所取能取の分別は識轉變によることを明すものに直ちに結びつくであらう。こゝに二十論より三十頌への發展が見られるのである。

凡そ以上において正宗分をおはる。次に流通分を明して、唯識の理について決擇することは、無邊の差別あるが故に、はかり知ることができない。それは甚深微妙であつて佛でなくては知ることが不可能であらう。

我は已に自の能に隨つて 略して唯識の義を成じたり

このうち一切種(智)は 難思にして佛の所行なり

甚深なる唯識の理について、かくの如く成立したのは、自の能力に隨つて造作したのである。しかしその凡ての品類については、わが如き者の思議の及ぶ所ではない。諸佛は唯識を一切種の理において、よく了知したまふ故に、二障を斷盡し、無礙に圓滿に行じたまふのである。流支譯にはこの一頌の第四句に福德施群生とあり、これは他の諸本に見えない。そしてこゝにわが如き者とあるは注目に價する。俱舍論の結嘆の頌に曰く、既に知りぬ。如來正法の壽は漸次に淪亡して、喉に至れるが如し。これ諸の煩惱の力の増する時なり。解脱を求むべし。放逸なることなかれといふ。こゝに煩惱熾盛なるが故に、凡夫なりとの自覺が世親菩薩に明かに見られる。佛滅後、九百年、正法は漸次に淪亡せんとするとき、世親菩薩は出世せられ、かゝる自覺に達せられてゐたことは注目に價するのである。