

三性説における唯識無境の意義(2)

兵 藤 一 夫

1 はじめに

拙論(1)において、『解深密経』及び『般若経』「弥勒請問章」に見える三性説が唯識無境の考え方を前提としていないことを論じた。ここではそれに引き続いて『瑜伽論』(特に「撰決択分」)『大乘莊嚴經論』に説かれる三性説を唯識思想との関わりに留意しながら検討する。それに先立って、拙論(1)で明らかにできたと思われる事項をまとめておく^①。

『解深密経』の三性説は、

- (i) 三性は言語表現とその対象の関わりの中で考えられたもので、唯識無境と結びついたものではない^②。
- (ii) 一切の法は縁起するものであり、不可言説なものとして実在する。このような法が言語表現の所依(対象)とされる時^③、その本来の不可言説なものから変質させられるが、その変質させられた法が「行の因相(samskāranimitta)」と呼ばれ、それが依他起相である。従って、ここでは、依他起相は必ず言語表現により遍計所執相が附加されることになるので、雑染なものと考えられており、否定されるべきものである。これは、言語表現の所依(対象)に変質させられたそのままのものとしては有ではないが、全くの無でもない^④。
- (iii) その依他起相に対して言語表現がなされる時、言葉によって自性や属性が確定されるが、その確定された自性や属性が遍計所執相である^⑤。従って、遍計所執相は無である。
- (iv) 依他起相に対して言語表現をすることを離れる時、依他起相は本来の不可言説な法となる(言語表現の所依ではなくなる、即ち雑染な依他起相ではなくなる)が、その本来のあり方をした法が円成実相である。即ち、雑染な依他起相から清浄な円成実相になるのである。従って、円成

2 (兵藤)

実相は有である。

2 『瑜伽論』「撰決択分」における三性説

『瑜伽論』(特に「撰決択分」と『解深密経』の親密性は、既に指摘されているように、前者が後者のほぼ全文を引用していることから知られる。三性説に関しては、以下に考察するように、『解深密経』に比べて『瑜伽論』「撰決択分」の方がやや発展したものとなっているが、基本的には『解深密経』の説明の仕方を踏襲している。三性説と唯識思想との結びつきにおいても、後で述べる『大乘莊嚴経論』や『中辺分別論』などのように緊密ではないが、所々に結びつきを読取ることは出来るようである。ところで、『瑜伽論』「撰決択分」における三性説については、既に勝呂博士のすぐれた論文がある^⑦ので、ここでは最小限の言及にとどめることにする。

さて、『瑜伽論』「菩薩地撰決択分」には

三性とは何か？ 遍計所執性と依他起性と円成実性である。遍計所執性とは何か？ 言語習慣にしたがって仮説する為に、名前と記号により生じた自性であるもの全てである。依他起性とは何か？ 縁起性である。円成実性とは何か？ 諸法の真如である。〔それは〕清淨にさせるから、一切の相縛と籠重縛から解放させるから、一切の功德を成就させるから、聖者の智の所行であり、聖者の智の対境であり、聖者の智の所縁である。

遍計所執性は何によって知られるのか？ 答える。因相(nimitta)と名前の結合によって知られる。依他起性は何によって知られるのか？ 答える。遍計所執性として執着することによって知られる。円成実性は何によって知られるのか？ 答える。依他起性においてその遍計所執性が全く実現しないことによって知られる。^⑧

ここで、「因相(nimitta)」について少し触れておきたい。既に指摘されているように、^⑩因相は『瑜伽論』「撰決択分」の五事(因相・名・分別・真如・正智)の一つとして論じられている。

因相(nimitta)とは何か？ 要約すれば、言語表現する言葉の所依となっている事物(vastu)なるものである。名前(nāman)とは何か？ その因相に対して付託された言葉なるものである。分別(vikalpa)とは何か？ 三界において働く心・心所法である。真如(tathatā)とは何か？ 法無我

として顕われ、聖智の対境であり、一切の言説の具象的な所依とならない事物なるものである。正智(samyagjñāna)とは何か？ 要約すれば、二つの観点において理解されるべきである。即ち、全く出世間的なものと世間・出世間的なものとのである。¹²

これによれば、「因相(nimitta)」とは言語表現する言葉の所依となっている事物(vastu)である。それに対して、真如は言葉の所依とならない事物、即ち不可言説な諸法そのものであり、無相である。従って、因相となっているかどうか、その事物が言語表現の所依となったものかどうかを表わすことになる。言い換えれば、本来不可言説な事物が言葉の所依に変質させられると、因相となるのである。¹³

このことを念頭に置いて、上述の三性説を考えてみる。遍計所執性は因相に対して言語表現することによって生じた自性や属性である。依他起性は、遍計所執性に対する執着を伴った縁起性であって、雑染なものである。即ち、依他起性は言語表現の所依となった事物であり、因相である。円成実性は真如である。即ち、遍計所執性を離れた、言語表現の所依ではなくなった事物、本来の不可言説なあり方をした事物である。この三性のそれぞれは、『解深密経』のそれと同じものである。このほか、三性と三無自性の関係もほぼ同じことが説かれている。従って、三性に関しては、『瑜伽論』「撰決択分」は基本的には『解深密経』の説明の仕方を踏襲しており、その意味では同じ段階にあると考えられる。ただ、唯識無境との関わりについては、『解深密経』の場合と違って、所々にその片鱗を伺うことが出来る。¹⁴

ところで、「撰決択分」では、三性それぞれが細かく分類されたり、分析されたりする中で、『解深密経』と比べて新たに展開した面も見受けられるので、その事に関して少し言及しておきたい。先ず、遍計所執性に関しては、相当多くの展開が見られるようであるが、すでに詳しく論じられているのでここでは省略する。¹⁵

次に、依他起性に関して幾分の展開が見られる。既に勝呂教授によって指摘されているように、五事と三性の相摂関係において、依他起性は真如を除く四つ(因相・名・分別・正智)に摂せられるとした後で、次のような議論が見られる。¹⁶

もし、依他起性が正智によって摂せられるならば、そうすると、「依他起性は遍計所執性として執着することによって知られるであろう」と説

4 (兵藤)

かれたそのことはどうなるのか？ 答える。その場合は、雑染となっている依他起性について考えているのであって、清浄となっている〔依他起性〕についてではない。清浄となっている〔依他起性〕は、その〔遍計所執性〕として執着しないことによって知られるであろう、と考えるべきである。¹⁸

また、次のようにも述べられている。

依他起性には幾種類あるのか？ 答える。その種類は因相(nimitta)と同様に〔無数であると〕理解すべきである。或いはまた、依他起性は二種である。即ち、遍計所執性として執着することによって捉えられているものと、その〔遍計所執性〕として執着しないことによって捉えられているもの¹⁹とである。

依他起性に関するこれらの議論は、依他起性が雑染なものとしてだけでなく、清浄なものとしても考えられていることを示している。これは、正智として出世間智ばかりでなく、世間出世間智(後得清浄世間智)が加えられたためであろう。しかし、その他の部分では全体としては、依他起性を雑染なものとして捉えた上で議論がなされている。

円成実性に関しては、特に新たな展開はないようである。

以上のことから見て、『瑜伽論』「撰決択分」における三性説は、前述のように、基本的には『解深密経』のそれと同じものと考えられる。ただ、依他起性の分析の中で、これまでほとんど雑染とされてきた依他起性に対して、清浄な側面を明確にさせていることは注意すべきである。

3 『大乘莊嚴經論』における三性説²⁰

『大乘莊嚴經論』が『瑜伽論』(特に「菩薩地」と密接な関係を有していることは既によく知られている。三性説に関しても、大筋の傾向としてそのことは当てはまるように思われる。『大乘莊嚴經論』では、世親の注釈(bhāṣya)によれば、三性説が根本的な思想の一つとして捉えられているため、多くの箇所而言及されているが、論自体(本偈)において直接言及されるのは一箇所すぎない。このことは、直ちに論自体において三性説がそれほど考慮されていなかったことにはならないが、注釈者が本来の意図とは異なって無理に三性説を適用することもあり得るので、注意を要するであろう²¹。そこで、ここでは先ず、本偈において三性説が言及されている箇所を取上げ、その後

で、世親の注釈が三性説と関係づけている中で重要と思われる箇所を検討する。

本偈において三性説が直接言及されるのは、第11章「法の探求（述求品）」の中の相 (lakṣaṇa) の探求においてである。そこでは、相は所相 (lakṣya)・能相 (lakṣaṇa)・示相 (lakṣaṇā) の三つの点から論じられている。所相とは、一切法のことである。能相とは三性のことである。示相とは五種の瑜伽行の階位である。従って、そこでは能相の三種として三性が説かれている。それによれば、先ず、遍計所執相は、

言語表現のままに対象を構想することの因相(nimitta)と、その〔言語表現のままに対象を構想することの〕習気と、その習気から対象が顕現することが、遍計所執相である。(XI-38)

(以下、偈の意味を検討するに際して、世親や安慧の注釈を参照するが、可能な限り偈そのものの文脈に沿って解釈しておく。後述するように、三性説の理解の仕方が注釈者によって微妙に異なっていると思われる場合もあるからである。)遍計所執相は三種類に分けられる。(1)「言語表現のままに対象を構想すること (saṃjñā) の因相 (nimitta)」である。因相とは所縁 (ālambana) であり、“これは壺である、これは布である”などの言語表現のままに壺や布などの対象を構想 (概念付託) する場合に、その所縁となっている、即ち対象として顕れている“壺”や“布”などが、遍計所執相である。これは言語習慣に熟達した者に関してである。(2)「その〔言語表現のままに対象を構想することの〕習気」である。言語表現のままに対象を構想することが生じる原因となるから、習気に対しても遍計所執相と言われるのである。(3)「その習気から対象が顕現すること」である。世親の注釈では、それは顕現そのものではなく、顕現する対象を意味している。言語習慣に熟達しない者は、例えば、壺の姿をした対象が顕現してもその名前を知らないから名前と結びつけて構想 (概念付託) することができないが、それを何かのものとして構想するはずである。その場合、そこに顕現した壺の姿を持った対象は遍計所執相である。従って、これら三種は、結局は、構想 (概念付託) すること即ち言葉によって考察すること (分別) の対象となっているもの (所遍計) と、その原因である習気とにまとめられ、それら二つが遍計所執相であるということになる。ところが安慧は、「この偈の意味を要約すれば、遍計することとそれが生じる因との二つが遍計所執相であることが説かれている。遍計す

ることとは何か？ 言語表現に熟達した者が“これは壺である”と分別し、言語表現に熟達しない者が壺を見る時、“これは何かである”と分別することである。遍計が生じる因とはその習気から遍計が「生じるので」ある」と語り、世親のように遍計所執相を分別の対象に限定せずに言葉によって考察すること（分別）のあり方そのものと見ているようである。

続いて、遍計所執相の別な定義が示されている。

名前と対象のままに〔実なるものとして〕対象と名前が顕現することと、虚妄分別の因相が、遍計所執相である。(XI-39)

壺や布などの名前のままに壺や布などの対象も存在すると分別することと、逆に、対象のままに名前も存在すると分別することが遍計所執相である。そして、名前によって対象の存在を分別する場合の虚妄分別の因相である名前と、対象によって名前を分別する場合の因相である対象とが遍計所執相である。世親によれば、いずれにしても凡夫達が分別する場合はこの名前と対象との二つだけであって、これら二つが遍計所執相である。即ち虚妄分別の所縁が遍計所執相である。これに対して安慧は、前の偈の場合と同様に、分別することが遍計所執相であると解釈する。

次に、依他起相については、

三種と三種の顕現である所取・能取の相を有する虚妄分別が、実に依他起の相である。(XI-40)

三種と三種の顕現とは、処（器世間）・対象（六境）・身体（六根）と染汚意・五識身・意識としての顕現である。前の三種の顕現が所取の相であり、後の三種が能取の相である。これらの三種と三種の顕現を有したのも、即ち、所取と能取の相を有した全体としての虚妄分別が依他起相なのであって、虚妄分別の一部分だけ取り出した顕現や顕現したものがそうなのではない。顕現（ābhāsa）と相（lakṣaṇa）という語は、ここでは虚妄分別にかかる bahuvrihi であることに注意する必要がある。従って、ここでの虚妄分別は所取と能取の両者を有したものであり、どちらか一方のみを取り出して言っているのではない。このように、必ず所取・能取を有した虚妄分別は、現象とその認識（分別）を合せた全体であり、それは縁起するものであるから依他起相である。

次に、円成実相については、

無と有であること、有と無の等しいこと、不寂静と寂静、そして無分別

とが円成実の相である。(XI-41)^⑩

円成実相は一言で言えば真如（空性・法界）であるが、それを四つの観点から述べる。「無と有であること」とは、遍計されたものが無であることとその無としては有であることである。安慧によれば、所取・能取が無であることとその二を離れた空性は有であること、とされる。「有と無の等しいこと」とは、前述の有と無には差別がないことである。「不寂靜と寂靜」とは、遇来的な煩惱によって不寂靜であり、本性清淨であるから寂靜である。「無分別」とは、所取・能取を離れているから分別の対境ではないのである。この偈は、真如に関する三種の相、即ち、自相・煩惱と清淨の相・無分別相、を示している。

以上のことから、『大乘莊嚴經論』の本偈自体に見える三性説を『解深密經』などのそれと比較しながら検討して見よう。まず、ここに説かれた三性説では、依他起相は所取・能取の顯現を有する虚妄分別であるとされ、明らかに唯識無境を前提にしたものとなっている。次に、遍計所執相は言葉（名前）とその対象であり、言語表現との関わりの中で考えられている。円成実相は真如である。従って、この三性の定義は、唯識無境を前提としていることを除けば、『解深密經』などのそれと基本的には変わっていないように思われる。しかし、唯識無境を前提とすることが三性説の内容を変えていることも事実である。まず、『解深密經』などでは依他起性を示す特徴的な語である「因相(nimitta)」が、ここでは遍計所執相を示すものとして用いられていることである。^⑪『解深密經』などにおいては、依他起相である言葉の所依(対象)は不可言説な法が変質したものであり、変質ということに限れば心の作りだした妄想であるが、その妄想の根拠となる法自体は心の作りだしたのではなく、しかも全く無ではない。一方、虚妄分別が依他起相であるとされる時、そこに顯現する言葉の対象は心の作りだした全くの妄想であり、決して実在するものではない。従って、言葉の対象は何らかの形で実在と結びつく依他起相と見なすことは出来ないで、遍計所執相とされるのである。『解深密經』などのいうこの依他起相の特質、即ち不可言説な法が変質して雑染となり、そのままの形では実在しないが、全く存在しないのではないという特質は、顯現する対象にではなく、その対象を有した虚妄分別にこそ適合するのである。後述するように、幻術の譬喩におけると同様、虚妄分別は迷乱としてではあるが、存在するのである。^⑫次は、円成実相に関してである。虚

妄分別が依他起相であるとすれば、真如である円成実相は、虚妄分別が妄想でないあり方をした状態、言語表現を伴わないあり方をした（無分別な）状態で、しかも清浄な状態ということになる。ところで、雑染である虚妄分別が二取を離れた状態が清浄な円成実性であるならば、論理的には虚妄分別自体その本性として清浄であることになるが、ここではまだそのことは明確にされていない。従って、三性の中の依他起相が清浄な面をも持つという明確な主張にまでいたっていない^③。

このように、『大乘莊嚴經論』では、所取・能取としての顕現を有する総体としての虚妄分別が依他起相であり、それは雑染なものである。そして、その虚妄分別における言語を伴う顕現そのもの、顕現する対象(所取・能取)とそれを言語表現するための言葉とが遍計所執相である^④。そして、虚妄分別において遍計所執相が無くなること、即ち、言語表現を離れる(分別がない)ことが円成実相である。雑染な虚妄分別(依他起相)が清浄なもの(円成実相)に変わるのである。

次に、本偈には三性としては直接明言されていないが、世親が注釈で三性と関連づけている中、重要と思われるものを取上げる。先ず、同じ第11章「法の探求」を見てみよう。法の真実を探求する二偈の前半で、

真実 (tattva) とは、常に二を離れていること、迷乱の所依、全く言語表現できないこと・無戯論である。また、[その真実は]遍智されるべきものの、断ぜられるべきもの、本性として無垢で浄化されるべきものであり、その[本性として無垢な]ものには虚空や黄金や水のように、煩惱から清浄となることが考えられる。(XI-13)^⑤

世親によれば、ここでの真実とは三性である。遍計所執性は常に二を離れていること、即ち所取・能取としては完全に無であることである。安慧は、常に二を離れていても所取・能取の如きに顕現するこれが遍計所執性である、と言う。依他起性は迷乱の所依である。安慧は、綱を蛇と分別するように、その依他起性が所取・能取として分別する因となるからである、と言う。円成実性は言語表現できず無戯論を特質とするものである。それは所取・能取の二が無いから無戯論であり、名・句・文によって“それはこうである”と言語表現できないのである。また、遍計所執性は遍智されるべきもの、依他起性は断ぜられるべきもの、円成実性は浄化されるべきものとされる。これらのことから、本偈そのものには三性が明言されていないが、内容の上で三

性を適用することは妥当であろう。その場合、ここで説かれる三性は『解深密経』や『瑜伽論』『摂決択分』のそれと類似していることは注意される^⑦。

次に、周知のように、この第11章では、前述の真実に対する譬喩として「幻術(māyā)」の譬喩が説かれている。世親はそれを三性の譬喩として解釈する。この幻術の譬喩がいつごろ三性と結びつけられるようになったのかは不明であるが、『大乘莊嚴經論』においてこの譬喩が三性を念頭に置いたものであると考えることは無理な解釈ではないであろう。さて、それによれば、

幻術の如くに虚妄分別は説明される。幻術によって作られたものの如くに二の迷乱は説明される。(XI-15)

そこにおいてその〔象などの〕存在はない如くに勝義は考えられる。一方、その〔象などの〕認識がある如くに世俗諦は考えられる。(XI-16)

その〔象など〕が無い時に、その〔象などの〕因相(nimitta)の正体が認識される如くに、転依の時に、虚妄分別の〔真の姿が〕認識される。(XI-17)

その因相に対して世間は迷乱なく思いどおりに行動する如くに、すぐれた者は転依において不顛倒に思いどおりに行動する。(XI-18)

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。(XI-19)

そこにおいて有は無ではない、無は有そのものではない。そして、有と無の無差別が幻術などにおいて定められる。(XI-20)

そのように、そこ〔の虚妄分別〕において二の顕現があり、その〔二の〕実体は存在しない。それゆえ、有と無であることが色などにおいて定められる。(XI-21)

そこ〔の虚妄分別〕において有は無ではなく、無は有そのものではない。そして、有と無の無差別が色などにおいて定められる。(XI-22)^⑧

この幻術の譬喩に示される三性は次のようである。

- (i) 依他起性は虚妄分別であり、それは幻術、すなわち象などの迷乱の因相となる木片や石ころなどが幻術の呪文を掛けられて象などとして顕現することに喩えられる。
- (ii) 遍計所執性は所取・能取として顕現した迷乱であり、それは幻術によって作られた象などに喩えられる。

- (iii) 円成実性は勝義であり、それは幻術において象などが存在しないことに喩えられる。
- (iv) 転依の時に虚妄分別の真の姿が認識されることは、幻術によって作られた象などが消えた時に幻術の正体である木片や石ころが認識されることに喩えられる。
- (v) 依他性である虚妄分別において二取としての顕現の有と二取の実体の無とそのことによる有と無の無差別は、幻術において象などの形相の有と象などの実体(自性)の無とそのことによる有と無の無差別に喩えられる。

この幻術の譬喩によって示される三性に関しては、世親と安慧の解釈が微妙に異なっているように思われる。先ず、依他起性である虚妄分別は幻術に喩えられる(XI-15ab)が、この偈の部分に関する限りは、両者に大きな違いはない。ただ、安慧は、象などの迷乱の顕現の因相である木片や石ころが虚妄分別に対応することを明言している。次に、遍計所執性は幻術によって作られたもの(mayākṛta)に喩えられている。世親は、「幻術によって作られたもの」を基本的には「幻術における象などの形相(ākṛti)」とするが、その際必ず「象などの実体(hastyādibhāva)として顕現した」という限定を加える。この解釈は XI-19ab 句の“tadākṛti”と“tadbhāva”という語に基づくものであろう。これに対して、安慧は、何ら限定を加えずに「呪文や薬の力^⑪によって木片や石ころなどから顕現する象などの幻術の様々な姿」としている。特に、世親の「象などの実体」という重要な注釈の言葉を無視していることは注目される。この違いは、次の勝義(円成実性)と世俗諦を説いた偈(XI-16)の解釈の中は明白な形で顕れてくる。

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^⑫。これに対して安慧は、“tasmin”を「木片や石ころなどにおいて^⑬」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、依他起相にお

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。また、XI-16c 句の“tasya”を、世親は「幻術によって作られたもの(象などの形相)」としてそれを虚妄分別と対応させており、「それ(幻術によって作られた象など)の認識がある」という解釈では、わざわざ“hastyādibhāvena”(象などの実体として)という語を加えて彼の意図する遍計所執性の意味としている。これに対して安慧は、“tasya upalabdhi”を「幻術の木片や石ころから馬や象などのさまざまな姿が顕現すること(認識されること)^⑬」と解釈し、幻術の木片や石ころを依他起性の虚妄分別と、馬や象などの姿を遍計所執性の二取に対応させている。このように、XI-15 偈では充分に顕在化しなかった三性に関する世親と安慧の解釈の違いが、XI-16 偈の円成実性の解釈において明らかとなる。ただ、XI-15, 16 偈を素直に読めば、三性と幻術の譬喩との関係は、幻術、即ち呪文などがかけられた木片や石ころ(それは象などの形相として顕現する迷乱の因となるもの)が虚妄分別である依他起性と、そして幻術によって作られたもの即ち象などが二の迷乱である遍計所執性と、幻術において象などがいないこと(幻術が消えること)が虚妄分別において二取がないことである円成実性と対応しているであろう。このような中で、世親が「そこにおいて」を「幻術によって作られたものにおいて」と解釈し、その作られたものを象などの形相と規定して遍計所執性ではなく依他起性であると見なすならば、新たに遍計所執性の定義が必要となる。そこで彼は、その形相としての象などを実体として執することを遍計所執性とするのである^⑭。従って、世親においては「象などの形相(hastyādyākṛti)」と「象などの実体(hastyādibhāva)」の違いが重要なものとなるのである。この解釈は、後述するように、世親の『三性論』においても示されている^⑮。

また、XI-17 偈の解釈の違いに関しても興味を引かれる。世親は、幻術によって作られたものがない時、その原因である木片などの正体が認識されるように、「転依の時、二の迷乱がないから虚妄分別の真実の姿が認識される」と注釈する。これに対して安慧は、偈を直接注釈して、幻術の馬や象が見えなくなった時に木片や石ころが見えるように、「依他起相が転依する時、二取を離れた円成実相を把握することになる^⑯」と言う。そして、世親の注釈を複積して、「転依の時、依他起における所取・能取の二の迷乱が無くなる。所取・能取を離れるその時、後得清浄世間智によって虚妄分別である依他起の意味を迷乱なく証得することになる。そのように証得する時、二を離れた

相として証得して見ることになるという意味である^{④7}」と言う。安慧は、自らはこの偈を無分別智による円成実相の証得と理解し、世親は後得智による依他起相の実相の証得と理解していた、と見るのである。

XI-19～22 偈によって、依他起性である虚妄分別における有・無・有無は、幻術におけるそれらに喩えられる。ここでは世親・安慧の両者とも、象などの形相を二取としての顕現と対応させて有とし、象などの実体を二取の実体と対応させて無としている。安慧も二取としての顕現のみは有であるということを知っているが、この二取としての顕現は迷乱であり、木片から象の形相が顕われたり繩に対して蛇の形相を認めたりするように、顕現自体は本来の姿とは異なった虚偽なものである、と見ていることは確かである。これに対して世親は、XI～16 偈からも明らかなように、象などの形相自体を虚偽なものとは見ていない。

従って、両者の三性の捉え方の違いは、顕現する形相自体は何等かの形で有であるとしても、それが虚妄（虚偽）であるのかないのかということに起因するのである^{④8}。安慧の考えでは、形相自体が虚妄であるので形相が顕現することと形相を実体（自性）として執することに質的な違いはなく、形相も含めた顕現（分別）そのものを遍計所執性とする。そして、その形相を有した全体としての虚妄分別を依他起性（これは必然的に雑染なものとなる）とし、その依他起性において虚妄な虚偽なる形相の顕現（遍計所執性）がなくなった状態を円成実性とする。これに対して世親の考えでは、形相自体は虚妄でなく、依他起性であり、それが実体（自性）として執されると遍計所執性となり、それが実体として執されない状態が円成実性である。

第14章「教誡・教授」に、三種の空性を知るとということが説かれている。

無という空性を知り、その様には存在しないことの空性を知り、本性としての空性を知ると、空を知る者と言われる。（XIV-34）

世親によれば、この三種の空性が順次、遍計所執性・依他起性・円成実性の三性に配当される。遍計所執性は、自相として存在しないから、「無という空性」である。依他起性は、凡夫によって分別されるようには存在しないが、依他起という自相としては存在するから、「そのようには存在しないことの空性」である。円成実性は、所取・能取の自性としての空を本性とするから、「本性としての空性」である。安慧によれば、さらに次のことが補足されている。遍計所執性が空であること（無という空性）は、清浄世間智によって

知られる。依他起性が空であることは、幻術に於いて幻の馬や牛などは自性としては存在しないから空であるが、石や木片は実体として存在するように、依他起性に於いて所取・能取の自性としては存在しないが、依他起性（虚妄分別）は存在するということである。円成実性が空であることは、真如を相とすることであり、遍計所執性を離れた、即ち二取を離れた自性という点で空であるということである。これは仏・菩薩によって自内証智されるべきものである。

ここでは前述の様な世親と安慧の考え方の違いは特に見出せない。しかし、安慧によって遍計所執性（二取）が空であると知るのは後得清浄世間智であるとされること、円成実性は真如を相とし二取を離れたものであるとされることは、円成実性に於いては形相がないことが示唆されているであろう。

以上が『大乘莊嚴經論』において三性説が関連するところである。当該論書の三性説は、虚妄分別である依他起相を中心に展開されているが、論全体にわたる核としての教説にはなっていない。そのことに留意した上で、『大乘莊嚴經論』に説かれる三性説を一応次にまとめておく。

- (i) 遍計所執相は、虚妄分別において言語表現の対象とされるものと、言語表現の対象が顕現することと、言語表現することの習気とである。言語表現との関わりの中で遍計所執相が捉えられているが、言語表現の対象とされるもの（因相）と対象が顕現する（分別する）ことが異なったものとして列挙されていることは注意される。この場合主として、世親は前者の意味で、安慧は後者の意味で遍計所執相を理解しているようである。また、習気を遍計所執相に含めていることも本論書の特徴である。幻術の譬喩で言えば、遍計所執相は幻術によって作られた象などの顕現である。
- (ii) 依他起相は、所取・能取の相（顕現）、即ち遍計所執相を有した全体としての虚妄分別であり、それは雑染なものである。ここに言われる虚妄分別は、必ず言語表現と結びついた遍計所執相を含んでおり、その意味で、遍計所執相の所依となっているとも考えられるであろう。従って、世親と安慧では、安慧の解釈の方が本偈の意味（原義）に忠実のように思われる。幻術の譬喩で言えば、依他起相（虚妄分別）は、象などとして顕現している石や木片などである。
- (iii) 円成実相は、真如・無分別である。心が虚妄分別のあり方を止めるこ

と、即ち遍計所執相を離れることである。幻術の譬喩で言えば、円成実相は、象などの顕現が消えることである。

注

- ① 拙論(1)「三性説における唯識無境の意義(1)」(『大谷学報』No. 69-4, 1990)では、事柄を結論としてまとめていなかったの、ここで要約しておく。
- ② ここで言う「唯識無境」とは、心的な現象(顕現)以外にも何等かの事物が外界に実在するというを否定して、一切のものは心的な現象であると見なすことである。周知のように、『解深密経』では禪定における影像が心の作りだしたものにはすぎないことを述べており、いわゆる「唯識無境」の考え方が示されているが、これが經典全体にわたって前提にされているのではない。注⑥参照。
- ③ 後述するように、この、本来不可言説な諸法が言語表現の所依に変質することが、『瑜伽論』『撰決択分』では「因相(nimitta)」と言われるのである。注⑩参照。
- ④ 依他起相と円成実相は有であり、遍計所執相は無であるとされるが、拙論(1)ではその典拠を示していないので、ここに示しておく。「……これらの理由で彼らは一切法は無であるとの見解と無相であるとの見解を得るであろう。無であるとの見解と無相であるとの見解を得て後に、さらに、一切をあらゆる形で損滅する、即ち、諸法の遍計所執相を損滅し、諸法の依他起相と円成実相をも損滅する。それはどうしてか 勝義生菩薩よ、何故なら、依他起相と円成実相が有である時、遍計所執相もまた知られるであろう。ところが、依他起相と円成実相を無相であると見る者達は遍計所執相をも損滅するからである。それゆえ、彼らは相を三つとも損滅すると言われるのである」(E. Lamotte éd. et tr., *Samdhinirmocana-sūtra, L'Explication des Mysteres*, 1935, p. 80; Pek. No. 774, Ū, 22b7-23a3; 大正 16, p. 695c)
- ⑤ 遍計所執相の所依である依他起相は無ではないので、遍計所執相は全く根拠のないものではない。そのあたりのことが、注④に引用した「遍計所執相をも損滅する」と言う表現となっているのであろう。
- ⑥ 勝呂信静『初期唯識思想の研究』, 1989, pp. 289-290 など。拙論(1)注⑤参照。
- ⑦ 勝呂信静(1985)『『瑜伽論』撰決択分における五事・三性説』(『立正大学大学院紀要』No. 1, 1985), 勝呂信静(1987)『『瑜伽論』撰決択分における五事・三性説(統編)』(『野村耀昌博士古稀記念論集 仏教史仏教学論集』1987, 所収)には、『瑜伽論』『撰決択分』の三性説が五事との関わりの中で詳しく論じられている。特に、後者の勝呂信静(1987)は『瑜伽論』『撰決択分』と関係の深い『解深密経』の三性説が言及されており、拙論(1)との関連が深いにもかかわらず拙論(1)において参照していなかったので、ここで取上げておきたい。また、この論文によって筆者は多くを教えられたことを申し添えておきたい。勝呂信静(1987)は、

『解深密経』『瑜伽論』『撰決択分』とそれ以後の唯識文献では三性説の説相が異なると言い、三性説の構造を知るためにはその原初形態を理解する必要があると述べ、最後に結論として『解深密経』『瑜伽論』『撰決択分』の三性説の特徴をまとめている。ここに示される問題意識に関しては筆者も全く同感であり、拙論(1)も基本的にはその同じ意識の中で論じたものである。また、結論も大方において首肯し得るものである。特に、この三性説では因相 (nimitta) が重要概念であることや依他起性が全体としては雑染と見なされていることを指摘していることは意義深いことである。ただ、その場合、唯識無境との関わりには直接言及されおらず、『解深密経』などの三性説と後の三性説の違いを「存在論的視点」と「認識論視点」の違いとして捉えている。この二つの視点の違いは唯識無境を前提にした上で考えられているのかどうか明確ではないが、筆者にはこれを前提とするかしないかが三性説の説相に大きく関わっているように思われる。

- ⑧ 勝呂信静(1987)も相縛 (nimitta-bandhana) と麁重縛 (dauṣṭhulya-bandhana) に注目している。『顕揚聖教論』(大正 31, 558c)『三無性論』(大正 31, 870c)によれば、相縛は遍計所執性、麁重縛は依他起性であるとするが、これはもっと後代の考え方であろう。
- ⑨ Pek. No. 5539, Ħi, 1967-20a5, 大正 30, p. 703a-b. ここでは、遍計・依他起・円成実の三つはそれぞれ「自性 (svabhāva)」と呼ばれ、『解深密経』では「相 (lakṣaṇa)」と呼ばれている。しかし、両語には実質的な差異は認められない。
- ⑩ 拙論(1)では nimitta を「相」と訳していたが、lakṣaṇa も同じ「相」と訳しているので混乱を避けるために、ここでは「因相」と訳しておく。これによって拙論(1)との意味上の違いを表わしているのではないことを断っておきたい。
- ⑪ 横山紘一(1976)「nimitta (相)について」(『仏教学』No. 1, 1976)、勝呂信静(1985)、(1987)参照。横山紘一(1976)は唯識における nimitta の意味を広範囲に取扱っており、示唆に富むものである。しかし、『瑜伽論』『撰決択分』における nimitta に関しては、『解深密経』との関わりが考慮されるべきであろう。「撰決択分」の所説は『解深密経』のそれを受けたものであり、ここに論じられる依他起性としての nimitta も雑染なものとして扱うべきであると思われる。そうであれば、『楞伽經』において nimitta が認識された形相で遍計所執性とされていることと特に対比させる必要もないのではないか。相分を依他起性とする護法などの見解を生みだすもとは、『大乘莊嚴經論』のところで後述するように、nimitta が単に依他起性であるというのではなく、それが虚偽か真実かということに基づくのである。勝呂信静(1985)は、五事における因相 (nimitta) は真如と「事」の概念を媒介にして、相互否定的、矛盾的關係において対応しており、一切法・諸行を意味するであろう、と言う。
- ⑫ Pek. No. 5539, Zi, 302b3-5; 大正 30, 696a.
- ⑬ nimitta をこの意味にとれば、拙論(1)、特に注⑩、で曖昧なままであった『解

深密経』の「行の相(saṃskāra-nimitta)」の意味は、より明確に理解されるであろう。即ち、saṃskāra-nimitta は「行である相(karmadhāraya)」であり、因縁所生法であって、しかも言語表現の所依となっている事物(vastu)である。

- ⑭ 例えば、一切法の不可言説であることが五事との関連で述べられる箇所(Pek. No. 5539, Hi, 12a5-12b1; 大正 30, 700a-b)では、著者は唯識無境を念頭に置いているようにも思われるが、少なくとも、文脈の上では、あるいは議論の上では唯識無境ということを積極的に示そうとはしていない。そこでは、諸法は何らの自性も有しないものであり、その場合にのみ、仮説もあり得ることを示しているのである。しかし、逆な見方をすれば、これら『瑜伽論』『撰決択分』や『解深密経』の三性説の説明の仕方は、特に唯識無境を明言しないままに前提にしていると考えられるかも知れないが、そうではないであろう。「撰決択分」の成立に密接に関わったと思われる無着は、『顯揚聖教論』のこの箇所に対応するところでは、唯識たることを積極的に示している。また、『撰大乘論』や世親の『三十論』などでも、唯識の論証は三性説が論じられる直前に置かれており、直後に説かれる三性説の前提として重要視されているからである。
- ⑮ 勝呂信静(1987)に詳しく論じられているので参照願いたい。ただ、「凡夫が事物を如何にして遍計所執するか」という説明は、因相(nimitta)を考える上でも重要であるので紹介しておく。

一切の凡夫達は因相(nimitta)に対して言説によって束縛されるから、名前のままにそして言説のままに事物を自性として執着するのであると知られるべきである。どうして因相に対して言説によって束縛されることが知られるのか? 答える。理と聖教によって知られる。理とは何か? 答える。言説が無ければ事物に対して喜樂を覚えないが、言説と結びつけば喜樂を覚えるからである。これが一つの理由である。又、相互に相依りて生じるからである。即ち、事物に依って言説が生じるのが認識され、言説に依って事物が生じるのが認識されるからである。たとえば、世間の者達は事物が存在する時、名前や言葉に依って分別をするが、事物が無い時には分別することが出来ないで、事物に依って名前や言説が生じることが認識されるのである。たとえば、静慮者が自内で静慮する時、意のままに言葉を作意する者達は作意するそのままに心相続に属する所知の事物と同分の影像が顕現するという仕方では生じているので、その場合、言説に依って事物が生じることが認識されるのである。また、言説の能対治である無相界に安住した〔心には〕一切の因相(nimitta)が顕現しないであろうし、〔そこに〕安住しない心には思いとは違って諸因相が次々に顕現するであろうから、この道理によっても因相が言説によって束縛されるものであることが知られるべきである。聖教とは何か? 世尊によって、⁸「愚かな思いを持った凡夫は因相に対して言説によって束縛され、牟尼は言説の束縛から解脱し、因相に関して自在である。真実

の見る瑜伽者は真実の智に住し、自性も認識せず、その〔自性〕の所依をも見ないであろう。真実の智は清浄である。それゆえ、真実の明と言われ、二の執を離れている。それゆえ、二としては無であると言われる”と語られている如くである。たとえば、諸蘊に対して無我であることを熟知している凡夫は、蘊にすぎないものを我として仮説しているだけであると了解しても、その随眠は断じられていないから、その〔蘊〕に対して我としての執着は生じないことはないように、この場合もそれと同じ仕方理解すべきである。(Pek. No. 5539, Īi, 23b3-24a7; 大正 30, 704b-c)

ところで、この説明では、言説に依って事物が生じることの事例としてのみ、静慮における体験(唯識無境)が用いられている。このことは、唯識無境が全般的には前提とされていないことを示唆しているであろう。

- ⑬ 勝呂信静(1987), pp. 455-456 参照。
- ⑭ 三性と五事の相摂関係について異説があることが、古来注意されている。『成唯識論』新導本, 巻八 pp. 35-36 によれば、四つの説が上げられている。1. 『瑜伽論』等では、相・名・分別・正智は依他起性、真如は円成実性に摂せられ、遍計所執性は何にも摂せられない。2. 『中辺分別論』では、相・分別は依他起性、名は遍計所執性、真如・正智は円成実性に摂せられる。3. 『楞伽經』では、分別は依他起性、相・名は遍計所執性、真如・正智は円成実性に摂せられる。4. 『撰大乘論』世親釈では、義(相・分別)は遍計所執性、名は依他起性に摂せられる。正智が依他起性に摂せられるとするのは『瑜伽論』だけであるが、世親の『三十論』や『中辺分別論』の安慧釈において、依他起性が後得清浄世間智の対境として捉えられていることからして、特異な説でもないであろう。また、この『瑜伽論』「撰決沢分」の説は、『撰大乘論』以降に説かれるいわゆる「二分依他」説へと結びつくものであり、無着との関わりが推測される。
- ⑮ Pek. No. 5539, Īi, 24b2-4; 大正 30, 704c.
- ⑯ Pek. No. 5539, Īi, 25b6-8; 大正 30, 705b.
- ⑰ 『大乘莊嚴經論』と『中辺分別論』の先後は明確ではないが、三性説としては、後者の方が虚妄分別を中心によく組織化されている。従って、ここでは先ず、『大乘莊嚴經論』を取上げる。また、この論書は『瑜伽論』(特に「菩薩地」との関係も密接であるので、『瑜伽論』の後に考察するのが良いであろう。これまで『大乘莊嚴經論』の三性説を論じたものは多い。その中で古くは、野沢静証(1938)「梵文大乘莊嚴經論にあらわれたる三性説管見一求法品(Dharmaparyeṣṭy-adhikāraḥ) 第九を中心として一」(『大谷学報』No. 19-3, 1938)、最近では、竹村牧男(1990)「弥勒論書の三性説一識の相分等との関連において一」(『哲学思想論集』No. 15, 1990)などが注目される。
- ⑱ 早島理「菩薩道の哲学—『大乘莊嚴經論』を中心として—」(『南都仏教』No. 30, 1973): 小谷信千代『大乘莊嚴經論の研究』(文栄堂, 1984) pp. 15-84; 勝呂

信静, 前掲書 pp. 329-398 など参照。

- ⑳ 後でも言及するが, 本論の V-1 偈などを三性に関連づけることはいささか無理なように思われる。注㉔参照。また, 菅原泰典 (1984) 「弥勒の原意と世親の改変」(『印仏研』No. 33-1) と同 (1985) 「初期唯識思想に於ける三性説の展開」(『文化』No. 48-3・4, 1985) は, 作偈者・編纂者・施釈者がそれぞれ異なる可能性を示唆し, 作偈者 (弥勒) と編纂者 (無着) ・施釈者 (世親) の間には三性に対する理解の相違がある, といい, 世親の注釈が本偈の文意と相容れない箇所を具体的に指摘している。三者の関係をどう見るかは未だ断定できないが, 世親釈がさまざまな問題を有していることの指摘は重要である。そのことは, 安慧釈を考慮に入れるとより一層明らかとなると思われる。ただ, 菅原泰典 (1985) の弥勒と無着・世親の三性説理解には同意できない部分があるので後で言及したい。(注㉔参照) とここで, 以前に『大乘莊嚴經論』の注釈 (bhāṣya) を世親に帰することが議論されたことがあるが, ここでは世親の著作と見なしておく。(小谷信千代, 前掲書 pp. 9-14 参照)
- ㉑ 本偈と世親釈に関しては, Sylvain Lévi ed., *Mahāyāna-sūtrālamkāra* Tome I, Paris, 1907, rep. Kyoto, 1983. 安慧釈に関しては, Pek. No. 5531, Toh. No. 4034. さらに, Osamu Hayashima ed., *Dharmaparyeṣṭi, The XIth Chapter of the Sūtrālamkāravṛttibhāṣya, Subcommentary on the Mahāyāna-sūtrālamkāra, Part I-V*, (『長崎大学教育学部人文科学研究報告』No. 26, 27, 28, 31, 32, 1977-1983) も参照した。Lévi ed., p. 64; Hayashima ed., Part II, pp. 102-104.
- ㉒ これまでに瑜伽行派の三性説に関する研究は多い。ただ, そのほとんどは, 注釈も含めて各論書間の共通部分に着目し会通する形で全体としての三性説を構築しようとしていたようである。しかし, 古来から議論されているように, 三性説に関しては相当古くから異説があったことは明白である。従って, 各論書の間, さらには同じ論書でもその注釈者の間において解釈や意見の違いに注意しておくことは重要であろう。
- ㉓ Pek. No. 5531, 206a7-206b1; Hayashima ed., II, Part p. 103. 一方, 世親釈を複釈する時は, 「因である習気と遍計されたものとの二つに対して遍計所執相と言われる」と述べる。
- ㉔ Lévi ed., p. 64; Hayashima ed., Part II, pp. 104-105.
- ㉕ 安慧は「虚妄分別の因相が遍計所執相である」(39cd) という中, 名前によって対象が有ると分別する時, 名前は虚妄分別の因である。対象によって名前が有ると分別する時, 対象は虚妄分別の因である。そのように, 名前が有ると分別すること, 対象が有ると分別することは遍計所執相であるという意味である」(Pek. ibid. 207a6-8) と注釈する。
- ㉖ Levi ed., pp. 64-65; Hayashima ed., Part II, pp. 105-106.

trividhatrividhābhāso grāhyagrāhakalakṣaṇaḥ/
abhūtaparikalpo hi paratantrasya lakṣaṇam//40//

- ⑳ これまでの研究では、この trividhatrividhābhāso と grāhyagrāhakalakṣaṇaḥ の解釈が曖昧であったように思われる。後者が bahuvrīhi であることは形の上で明らかであるし、前者は世親が trividhas trividhāś cābhāso 'syeti trividhāt-rividhābhāsaḥ というように虚妄分別にかかる bahuvrīhi として解釈している。竹村牧男 (1990) p. 165 は「虚妄分別は、単なる主観ではない。色などの顕現をそこに含み、実体がないにもかかわらず顕現している世界全体を意味する」とも言うが、別な箇所 (p. 164 など) では、顕現を依他起性 (虚妄分別) と見なしている。しかし、ここでは三種と三種の顕現 (或いは顕現したもの) それぞれが依他起性であると言われているのではないであろう。
- ㉑ Lévi ed., p. 65; Hayashima ed., Part II, pp. 106-108.
- ㉒ 野沢静証 (1938)、竹村牧男 (1990) などいずれもこの因相 (nimitta) の重要さに注意していないように思われる。『大乘莊嚴經論』の三性説の特徴の一つは、この因相を遍計所執性とすることにある。
- ㉓ 後述するように、ここでは、顕現する形相そのものが遍計所執性か依他起性かは明確に示されていない。しかし、それが虚妄であり虚偽であると考えられていることは確かである。
- ㉔ 『大乘莊嚴經論』にも「本性として清浄である」(XI-14) という表現が見られるが、これは円成実性の説明としてのものであり、依他起性である虚妄分別に対するものではない。また、この『大乘莊嚴經論』ではまだ明確に説かれていないが、後得清浄世間智を考慮に入れることによって三性の内容が変化してくると思われる。前述したように、『瑜伽論』『撰決撰分』には既に依他起性の清浄な面が認められている。注㉗参照。
- ㉕ 先に述べたように、遍計所執相に関して、世親と安慧に視点の違いが見られる。安慧は言葉を伴った顕現 (分別) そのものを、世親は対象と言葉を主として遍計所執相としている。このことは、後述するような、顕現する形相を真実とするか虚偽とするかという世親と安慧の違いと大いに関係するであろうが、この箇所では表面化していない。顕現する対象 (因相) を言語表現の対象と捉える限りでは両者に違いはないからである。
- ㉖ Lévi ed., p. 58; Hayashima ed., Part I, pp. 59-60.
- ㉗ 菅原泰典 (1984) は、本偈はもともと三性説を述べたものではなく、tattva (究極真理)、三性で言えば円成実性のみを述べたものである、と言う。しかし、三性はそれぞれ別のものでなく (同時に三無性が説かれ)、同じ一つの tattva (一切の法は不可言説で無自性であること、不二であること) を別な観点から表現したものであるので、tattva に対して三性を適用することは誤りではない。しかも、この「法の真実の探求」の2偈に続いて、その「真実に対する幻術の譬喩」の

15偈が述べられ、その後さらに能相として三性が述べられているという展開からして、ここの一連の議論の中の背景として三性説があると見なすことは妥当であろう。ただ、第6章のように、特に三性を前提にせず *tattva* を表現しているような時に、それらの表現に機械的に三性を配当することは無意味であるばかりか、かえって三性の理解を混乱させるので、前後の文脈から三性が前提されているかどうかを見極めることは重要である。注②参照。

③⑦ 遍計所執性が二取と関連づけられる以外は、よく似ている。

③⑧ 注③参照。

③⑨ Lévi ed., pp. 59-60; Hayashima ed., Part II, pp. 74-81.

yathā māyā tathābhūtaparikalpo nirucyate /
 yathā māyākṛtaṃ tadvat dvayabhrāntir nirucyate // 15 //
 yathā tasmin na tadbhāvaḥ paramārthas tatheṣyate /
 yathā tsyopalabdhis tu tathā samvṛtisatyatā / 16 //
 tadabhāve yathā vyaktis tannimitasya labhyate /
 tathāśrayaparāvṛttāv asatkalpasya labhyate // 17 //
 tannimittē yathā loko hy abhrāntaḥ kāmataḥ caret /
 parāvṛttāv aparyastaḥ kāmācārī tathā patiḥ // 18 //
 tadākṛtīś ca tatrāsti tadbhāvaś ca na vidyate /
 tasmād astitvanāstivaṃ māyādiṣu vidhiyate // 19 //
 na bhāvas tatra cābhāvo nābhāvo bhāva eva ca /
 bhāvābhāvaviśeṣaś ca māyādiṣu vidhiyate // 20 //
 tathā dvayābhatātrāsti tadbhāvaś ca na vidyate /
 tasmād astitvanāstitvaṃ rūpādiṣu vidhiyate // 21 //
 na bhāvas tatra cābhāvo nābhāvo bhāva eva ca /
 bhāvābhāvaviśeṣaś ca rūpādiṣu vidhiyate // 22 //

④⑩ Pek. No. 5531, Mi, 195a3-4; Hayashima ed., Part II p. 75.

④⑪ 無性は世親の「そこにおいてそれがない、即ちその幻術によって作られたものにおいて……」を注釈して、「繩において蛇は無であると見るように、依他起性において二取としては無であると見る。二取を離れることを見ることによって二取としての迷乱を離れる。二取としての迷乱を離れる相をもっていることから円成実性を見ることになる。出世間の後に得られる清浄世間智によって誤りなく依他起を見る時、まさに二取としての迷乱は生じない」(Pek. No. 5530,)と語る。特に *tasmin* に関しては言及していないが、本偈そのものは注釈せずに世親釈を複製していることから、世親に従っていると思われる。ただ、繩と蛇の譬喩を用いていることは注意される。

④⑫ Pek. No. 5531, Mi, 195a7.

④⑬ Pek. 5531, Mi, 195b1.

- ④④ 『中辺分別論』(I-1)の注釈でも、世親は「所取・能取の実体(grāhyagrāhaka-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。
- ④⑤ 『三性論』における三性説に関しては別稿を期したいので、ここでは該当箇所だけを紹介しておく。「象が遍計所執性であり、それ(象)の形相が依他起性であり、そこ(象の形相)において象が存在しないことが円成実性であると認められる」(28偈)。
- ④⑥ Pek. No. 5531, Mi, 195b4-5.
- ④⑦ Pek. No. 5531, Mi, 195b6-7.
- ④⑧ 安慧の立場で世親の円成実の理解を解釈すれば、このように迷乱でない形相を有したもの、即ち虚妄分別の真実の姿が見られるのは根本無分別智ではなく、後得智ということになるであろう。『三十論』では、世親自身も、依他起性が後得智の対境であり、それは円成実性の後でしか見られないというように区別して説いているが、ここでは、円成実性に後得智をも含めて考えているようである。
- ④⑨ 三性説の譬喩に関しては既に、長尾雅人「三性説とその譬喩」(『東方学報』京 No. 11-4, 1941, 長尾雅人『中観と唯識』にも所収)のすぐれた論文がある。ただ、安慧は繩と蛇の譬喩をほぼ幻術の譬喩と同じ意味で使用している、即ち麻への言及はなく、いわゆる蛇・繩・麻の譬喩とは違った形で使用していることを注意しておきたい。石や木片が象などとして顕現することや繩が蛇として見えることは、本来のものが虚妄な虚偽なものとして顕われ見えているのである。従って、石に対する象と繩に対する蛇は同じ関係にある。
- ④⑩ このことは、言い換えれば、円成実性の状態を如何に考えるかということなるであろう。世親と安慧の幻術の譬喩の解釈の違いもこのことに関係しているのであって、そこには彼ら自身の立場の違いが反映されている。依他起性である虚妄分別は雑染であり、本来の清浄なあり方からは変質したものであることに関しては、両者の違いはないが、変質の仕方・程度に関して理解が異なっているのである。安慧の考えでは、虚妄分別は言語表現を伴った雑染なもので、そこに顕現する形相も含めてそれは、本来の心の状態(無分別)から全く変質したものとなっている。その変質の仕方・程度は、木片や石ころが象などに、繩が蛇に見えるほどなのである。従って、形相自体も虚妄なのである。そして、そのような変質が無くなった状態、虚妄分別として顕現しなくなった(雑染な依他起性でなくなった)状態が円成実性である。このとらえ方は、『解深密経』の「水晶の譬喩」と非常によく似ている。従って、基本的には、安慧の考え方は依他起性(虚妄分別)は雑染であり、全く無ではないが、本来のあり方とは完全に変質したものであるという『解深密経』の三性説の定義に適っていると見ることが出来る。そして、この定義は虚妄分別の性質に最も妥当するのである。このことは、安慧が幻術の譬喩において象などの因相(呪文のかけられた木片や石ころなど)を依他起である

虚妄分別に対応させていることとも継がっている。一方、世親の考えでは、虚妄分別において顕現する形相は分別の所依となるもので、形相自体は虚妄なものではない。その形相を実体（自性）として分別するのが虚妄なのである。従って、虚妄分別は全体としては言語表現を伴った雑染なものであるが、顕現する形相そのものは雑染ではなくなる。しかも、厳密には、依他起性は、全体としての虚妄分別ではなく、言語表現の直接の所依となる形相だけであり、それは一義的に雑染であることはなくなる。そして、それが実体として分別されたものが遍計所執性とされる。この考え方では、認識の虚妄でない状態（無分別）は前五識の無分別のように見なされて、虚偽でない形相を有したものとなっている。どちらの考え方が『大乘莊嚴經論』の三性説の原義に近いのか判断できないが、偈の言葉の意味からは安慧の方がより原義に近いように思われる。

また、唯識無境の立場での議論が発展するにつれ、この円成実性は根本無分別智と後得智のどちらに含まれるべきかということで異論が生じたようである。安慧は円成実性を根本無分別智に限定するが、世親は、安慧も指摘するように、後得智も含んでいるようである。しかし、世親は、『三十論』では、円成実性を根本無分別智に、依他起性を後得智に対応させて明らかに区別している。このことに関しては未検討な部分もあるので、『三十論』の三性説を論じる際に言及するつもりである。注④参照。

また、後代の有相・無相唯識の違いもこの円成実性の捉え方の違いに起因するものと思われる。後代の唯識学派の中の有相・無相の違いに関しては、沖和史(1982)「無相唯識と有相唯識」(『講座・大乘仏教』Vol. 8, 唯識思想, 1982, 所収)が的確に論点を描写している。それによれば、有相と無相の基本的な違いは、顕現する形相が真実か虚偽かということである。上述のように、『大乘莊嚴經論』の世親と安慧の立場の違いもこの形相の捉え方の違いに起因するのである。ただ、安慧は形相を虚偽であるとするが、それを全く無であるとは見なさないので、有相・無相の違いとして形相の實在・非實在を持込むことは問題があるかも知れない。また、この世親と安慧の立場は、『三十論』の世親やその注釈者護法と安慧の立場とも関連し、検討すべきことは多い。

⑤1 Lévi ed., pp. 94-95; Pek. No. 5531, Mi; 306b1-307a8. なお、小谷信千代、前掲書 pp. 173-176 に当該部分の和訳がある。

⑤2 これら以外にも世親が三性と関連させている箇所は、VI-1, VI-9, XIII-19, などがあるが、文脈上強い関連性が認められないので除外する。たとえば、第6章「真実(tattva)」の最初の、勝義の相(paramārthalakṣaṇa)を分析するところに、「有でもなく無でもない、同様でもなく別様でもない、生じもせず滅しもしない、滅じもせず増大もしない、清浄にもされず清浄にもされる、それが勝義の相である」(VI-1)と勝義が五種の不二によって示される。世親によれば、最初の二種の「有でもなく」と「同様でもなく」が遍計所執相と依他起相としてであり、

「無でもない」と「別様でもない」が円成実相としてであり、後の三種は法界（円成実相）に関してだけであると解釈して、三性と結びつけている。しかし、安慧によれば、勝義とは真如（法界・清浄）と無分別智（二取の無いもの）の二種あって、1～5偈によって真如が、6～10偈によって無分別智が説かれるとされ、しかも、安慧は「勝義である円成実相は遍計・依他起相の如くに有ではないので“有でなく”、勝義である円成実性は無ではないので“無でもない”と言われる」というように、両方とも円成実相が不二なるものの当体であると見なしている。従って、安慧はこの偈の言葉が直接に三性を示していることは考えていないようである。

- ⑤③ 菅原泰典（1985）p. 49 は「弥勒の三性説は特異な形態であり、迷に二種を開くものである。遍＝所取，依＝能取」と言う。しかし、『大乘莊嚴經論』の三性説は、遍計所執相も依他起相も雑染ではあるが、その二つが所取・能取のような形で二種に開かれたものではない。依他起相が遍計所執相（二取としての顕現）を有しているのである。『中辺分別論』に関しては少し異なるところがあり、それは『中辺分別論』の三性説を論じるところで言及したい。

（本学専任講師 仏教学）

（平成3年5月31日受付）