

三性説における唯識無境の意義(1)

兵 藤 一 夫

1 はじめに

「アーラヤ識説」と「三性説」は瑜伽行派の根本的な二学説であり、これらはいずれも完成された形では「唯識」というこの学派独自の教義の上に展開されている。瑜伽行派の体系は、アサンガ(無着)の『撰大乘論』とヴァスバンドゥ(世親)の『三十論』によって完成されるのであるが、アーラヤ識・三性・唯識の三つの考え方は、既にそれ以前のこの学派の所依の經典や論典に見られる。その中、最も先行するものは『解深密経』であろう。しかし、そこに説かれる三つの考え方は、それぞれ別な主題の下で扱われており、それぞれが充分に発展したものでもなく、相互に関連し合うことも少ないように思われる。我々は、アーラヤ識や三性の思想が見られると、盲目的に唯識思想と結びつけてしまう傾向があるが、これには慎重でなければならないであろう。アーラヤ識や三性の思想は、本来、唯識思想と無条件に結びつくものではない。それぞれに独自の意義が認められるのである。その中、アーラヤ識は、最近の研究により、その独自の意義や思想が明らかにされてきている。アーラヤ識は、それを一切種子識と規定することによって、初めて唯識の考え方と結びつくのである。一方、三性に関しては、これまで既に様々な角度から論じられ、研究され尽くした感もあるが、いつも唯識思想を前提とする中で考察されてきた為、その独自の意義が不鮮明のままであるように思われる。従って、三性の独自の意義を唯識思想との関わりの薄いと思われる『解深密経』などで検討した上で、三性説をあらためて唯識〔無境〕という考え方との関わりの中でそれぞれの典籍において細かく吟味し、考察しなおすことは意味のないことではないであろう。

そこで先ず、『解深密経』と『般若経』の「弥勒請問章」に説かれる三性

説を検討する。後者は一部の註釈を除いて瑜伽行派の所依の經典とはされないが、その三性説が『解深密經』のものと酷似している為、ここで取り上げておく。^④

2 『解深密經』における三性説

序文でも触れたように、三性説は『解深密經』に於いて初めて説かれる。^⑤『解深密經』は瑜伽行派の所依の經典であり、その成立に関して『瑜伽論』との前後関係など未決定の部分もあるが、この学派の最初期の典籍と考えられる。先ず、三性説に関して第六章「徳本菩薩の章」に次の様に説かれている。

徳本菩薩よ、諸法の相は次の三つである。三つとは何か。遍計所執相と依他起相と円成実相である。

このうち、徳本菩薩よ、諸法の遍計所執相とは何か。言語習慣に従って仮説するために、諸法の自性あるいは属性として名前や記号(samketa)を確定するもの全てである。

徳本菩薩よ、諸法の依他起相とは何か。諸法の縁起性である。即ち、「これある故に彼あり、これ生じる故に彼生ず」即ち、「無明の縁に依って行あり、乃至、その場合この大苦蘊だけ生じる」というものである。

徳本菩薩よ、諸法の円成実相とは何か。諸法の真如なるものである。即ち、諸菩薩は精進と優れた如理作意の因によってそれを証得して、その証得の修習を成就する、乃至、無上正等菩提を成就するものである。

徳本菩薩よ、たとえば、眼病人の目に生じた眼病の過患のように遍計所執相は考えられるべきである。

徳本菩薩よ、たとえば、その同じ目に顕れる眼病の症状、即ち毛の網・蜂・胡椒の実・青の相・黄の相・赤の相・白の相のように依他起相は理解されるべきである。徳本菩薩よ、たとえば、その同じ人の目が清浄になり、目に生じた眼病の過患が除かれた時、その同じ目の本来の行境である無迷乱の行境のように円成実相は理解されるべきである。

徳本菩薩よ、たとえば、非常に純粋な水晶は、青色に染るとサファイアや藍石の宝石のように見えるが、[有情達はそれを本物の]サファイアや藍石の宝石であると誤って捉えるので、有情達を惑わすのである。また、赤色に染るとルビーの宝石のように見えるが、[有情達はそれを本

物の] ルビーの宝石であると誤って捉えるので、有情達を惑わすのである。また、緑色に染ると……エメラルドの宝石……。また、黄色に染ると……黄金であると誤って捉えるので、有情達を惑わすのである。

徳本菩薩よ、たとえば、非常に純粋な水晶が色に染った、そのように依他起相における遍計所執相の言語習慣の習気は理解されるべきである。たとえば、非常に純粋な水晶に対して、サファイアや藍石やルビーやエメラルドの宝石や黄金であると誤って捉える、そのように依他起相に対して遍計所執相として捉えることが理解されるべきである。

徳本菩薩よ、たとえば、非常に純粋な水晶それ自身のように依他起相は理解されるべきである。

たとえば、非常に純粋な水晶自身は、かのサファイアや藍石やルビーやエメラルドの宝石や黄金としては常に恒に成立せず、無自性なものである、そのように依他起相自身は、かの遍計所執相としては常に恒に成立せず、無自性であることによって円成実相が理解されるべきである。

徳本菩薩よ、その中、相 (nimitta)^⑥と結合した名前に依って遍計所執相が了知される。依他起相に対して遍計所執相として執着することに依って依他起相が了知される。依他起相に対して遍計所執相として執着することがないことに依って円成実相が了知される。

徳本菩薩よ、その中、菩薩が諸法の依他起相において遍計所執相を如実に知るならば、無相の法を如実に知るのである。菩薩が依他起相を如実に知るならば、雑染相の法を如実に知るのである。菩薩が円成実相を如実に知るならば、清浄相の法を如実に知るのである。菩薩が依他起相において無相の法を如実に知るならば、雑染相の法を断じる。雑染相の法を断じるならば、清浄相の法を獲得するであろう。菩薩がそのように諸法の遍計所執相と依他起相と円成実相を如実に知り、無相と雑染相と清浄相を如実に知ると、無相の法を如実に知ってから雑染相の法を断じ、雑染相の法を断じると清浄相の法を獲得するであろうから、このことだけが、諸法の相に善巧な菩薩なのである。如来が「諸法の相に善巧な菩薩」^⑦というのはこのことだけなのである。

次に、第七章「勝義生菩薩の章」では、無自性性という点から三性に言及している。それに続いて、勝義生菩薩の三性に関する了解が示される。世尊はこれを是認するので、ここに示される三性の考え方も『解深密経』のそれ

と認めてよいであろう。

勝義生菩薩よ、諸法の三種の無自性性、即ち、相無自性性と生無自性性と勝義無自性性を密意して一切無自性を説く。

勝義生菩薩よ、その中、諸法の相無自性性とは何か？遍計所執相である。それはどうしてか？なぜなら、それ（遍計所執相）は名前や記号として設定された相であるが、自相として設定されていないので、それは相無自性性と言われる。

勝義生菩薩よ、諸法の生無自性性とは何か？諸法の依他起相である。それはどうしてか？なぜなら、それ（依他起相）は他の縁力によって生じるが、自らによってではないので、生無自性性と言われる。

勝義生菩薩よ、諸法の勝義無自性性とは何か？縁生法、即ち生無自性性によって無自性であるもの、それが勝義無自性性によって無自性でもある。それはどうしてか？諸法に於ける清浄な所縁を私は勝義であると説き、この依他起相は清浄な所縁ではないので、[勝義ではない、即ち勝義の自性が無であるから]勝義無自性性と言われる。又、諸法の円成実相が勝義無自性性と言われる。それはどうしてか？諸法の法無我がそれらの無自性性と言われる。それ（法無我）は勝義であり、勝義は一切法の無自性性と区別されないので、勝義無自性性と言われる。

〈中 略〉

世尊よ、世尊が説かれた意味を私（勝義生菩薩）は次のように了解しました。分別の行境であり遍計所執相の所依である行の相（samskāranimitta）に対して、色蘊という自性の相や差別相として名前や記号を確定すること、或いは色蘊の生や色蘊の滅や色蘊の断や遍智という自性の相や差別相として名前や記号を確定すること、それが遍計所執相である。それによって、諸法の相無自性性が仮説されるのである。

分別の行境であり遍計所執相の所依である行の相、それが依他起相である。それによって、諸法の生無自性性と勝義無自性性の一部が仮説されるのである。

世尊よ、世尊が説かれた意味を私は次のように了解しました。その同じ分別の行境であり遍計所執相の所依である行の相がその遍計所執相として実現せず、自性無自性性、法無我、真如、清浄の所縁であるもの、それが円成実相である。それによって、諸法の勝義無自性性の一部が仮

説される^⑨。

以上が『解深密経』の三性説である。ここでは、三性説が主張されるべきものとして明確に意図された上で定義され説明されている。それによれば、遍計所執相は言葉との関係で考えられている。諸法の自性と属性を名前などに依って言語表現として実体として捉え執着することが遍計所執相である。依他起相は縁起性である。言語表現の所依となっている諸法自身は縁起するものであるから、依他起なるものである。勝義生菩薩の了解では、それは分別の行境であり、遍計所執相の所依となるものである。「行の相(samskāranimitta)」とは、縁起性と同義であろう。ところが、この依他起相は雑染相であるから、言語表現の所依であるといっても不可言説の法性としてのものではなく、それ自体言語表現される対象に変質したものとなっている。そしてそのような依他起相を持つ諸法は、言語表現を伴って実体として執着されたあり方即ち遍計所執相としては成立せず、無自性である、それが円成実相である。このような諸法の真の姿は言語表現の所依とされず、言語表現を離れた(不可言説な)^⑩もので、真如である。

ここに述べられている三性説では三つの点が留意されるべきであろう。一つは、既に指摘されているように^⑪、『般若経』等によって説かれた「無自性」「空性」「不可言説性」等を本性とする諸法に対して、言語表現や分別の所依としてはその諸法は全く無ではない、即ち縁起する諸法の有的な、ポジティブな提示である。この場合、言語表現や分別することが遍計所執性と見なされ、言葉との関わりの中で三性が捉えられている。ところで、この言語表現の所依に関しては第一章「解甚深義密意菩薩の章」に次のように説かれている。

言語表現は事物(vastu)を有しないのではない。この事物とは何であるか？ 聖者達が聖智と聖見によって不可言説として等覚するものであり、その同じ不可言説の法性を(他者に)等覚させる為に「事物を」^⑫「有為」という名前で仮説するのである。

これによれば、事物即ち諸法は本性としては不可言説なものであるが、言語表現の所依となるものであり、無なるものではない。即ち、言語表現は所依なしでは行なわれないのであるが、いったんその不可言説なる事物を所依として言語表現すると、その事物は言語表現に伴う自性や属性(遍計所執相)が付加されたものになってしまう。このように不可言説なる事物が言語表現

の所依とされる時、それは依他起相と言われ、雑染相となるのである。ここにはそれまでのネガティブな側面の強かった『般若経』などを意識した『解深密経』独自の意義が認められる。そして、この立場は『解深密経』の最初から一貫しているように思われる。

二つ目は、これも既に指摘されているが、¹⁵ここでの三性説は直接的には唯識無境の考え方と結びついていないということである。言語表現の所依となる縁起する諸法(事物)が識或いは識として顕現したものであるとは言われておらず、むしろ所依(対象)は常識的に外界のものと考えられているように思われる。¹⁶後の『中辺分別論』「虚妄分別だけが存在する時、如何にして三種の自性をそこに取入れるのか？」(Nagao ed., p. 19), 『三十論安慧釈』「もしこ[の一切]がまさに唯識ならば、どうして經典と矛盾しないのか？なぜなら諸經典の中に、遍計所執・依他起・円成実の三種の自性が説かれているのではないか？」(S. Lévi ed., p. 39)の問題提起は、『解深密経』などの經典に説かれる三性説が元来、唯識とは結びついていないことを示しているであろう。先の眼病者(taimirika)の譬喩も、一見したところでは唯識無境を意図したようであるが、¹⁷そうではないであろう。眼病の過患は実在しないものを見ることであり、それは遍計所執相、即ち本性としては不可言説なものを言語表現すること(本来無自性なものを有とすること)に対応する。そして眼病の症状は実際にその時に見られる(対象となっている)毛の網・蜂などであり真実としては存在しないものである、それは依他起相、即ち言語表現する際の対象となったものに対応する。眼病の過患が無くなった時の目の本来の対象は無迷乱のものであり、それは円成実相、即ち不可言説の法性・真如に対応する。従って、ここではその前後の三性の説明との一貫性からしても対象の無(唯識)を意図したものではないであろう。また、水晶の譬喩もここでは心の本性清浄を意図したものではなく、¹⁸分別の所依(対象)となる諸法の無自性を示したのものであろう。¹⁹それは、依他起相である本来無自性な諸法(水晶)が遍計所執相である言語習慣の習気(青色など)によって染められることによって、誤って本来のものとは別な実在するもの(サファイアなど)として執着されることを示していると考えられる。

三つ目は、遍計所執相が無相と、依他起相が雑染相と、円成実相が清浄相と関係づけられていることである。無相の法(遍計所執相)を如実に知ることにより雑染相の法(依他起相)を断じ、雑染相の法を断じることにより清

浄相の法（円成実相）を獲得すると言われる。三性が実践と結びつけられ、円成実相が実践によって獲得されるものであることを示している¹⁹。又、依他起相が雑染相と関係づけられていることも注意すべきである。先にも述べたように、縁起する諸法は本性としては無自性不可言説であるが、言語習慣の習気によって染められる即ち言語表現の所依とされると、本性とは別な自性を持ったものになってしまう。この時の所依は雑染なものであり、それがここでは依他起相と言われるのである。この段階ではまだ明確に意識されていないが、後に依他起相が雑染なる虚妄分別と規定されることを考え合せると興味深い。

その他、ここには、三性が無自性であることが説かれる。遍計所執相は相無自性性によって、依他起相は生無自性性²⁰と勝義無自性性によって、円成実相は勝義無自性性によって無自性である。ただ、ここでも依他起相が清浄な所縁ではない、即ち雑染であるとされ、そのことを勝義無自性性に関係づけている。このことは、三性の一つである依他起相は、先に述べたように、雑染相ではあるが本性としては清浄相（真如）であることを示唆している。依他起の相の持つ二面性である。

最後に、三性説の譬喩として後の瑜伽行派の論書で重要な役割をすることになる“幻術の譬喩”が、第一章「解甚深義密意菩薩の章」において説かれるので、少し長くなるがそれを紹介しておく。

〔如理請問菩薩が尋ねる〕勝者の子よ、どうして聖者達はこの事物（vastu）を聖智と聖見によって不可言説として等覚してから、その同じ不可言説の法性を等覚させるために、〔事物を〕有為と無為という名前でご説したのですか？

良家の子よ、たとえば次のようなものである。術に巧みな幻術師やその弟子達が四大道の交差点に立って、草や葉や木や小石や石を集めて、様々な幻術の業、即ち象や馬や戦車や歩兵の群、摩尼や真珠やりやほら貝や水晶や珊瑚の集り、財貨や穀物や倉庫や蔵の集りを顕現させる時、愚かで無知で悪慧の本性の者達でこれらの草や葉や木や小石や石に思いが及ばない者達、彼らがそれ（幻術の象など）を見たり聞いたりする時、次のように考えるであろう。顕現している象の群は存在する、顕現している馬や戦車や歩兵の群、……蔵の集りは存在すると了解し、彼らは見たり聞いたりするままに、それを堅く執着し執着してから“これは真実

であるが他は偽である”と言語習慣に従って仮説するが、このことは彼らによって後に吟味されるべき余地がある。又、その際に、愚かでなく無知でなく慧の本性の者達でこれらの草や……石に思い及んだ者達、彼らがそれを見いたり聞いたりする時、次のように考えるであろう。顕現する象の群は存在しない、……蔵の集りは存在しないが、それ(顕現したもの)に対して生じた“象の群”という観念(samjñā)や“象の群”と同義の観念、乃至、財貨や穀物や倉庫や蔵の集りの観念とそれと同義の観念、即ちこの幻術によって作られたもの、それが存在する、即ちその目の幻覚が存在すると了解し、彼らは見たり聞いたりするままにそれを堅く執着し執着してから“これは真実であるが他は偽である”と言語習慣に従って仮説しなくて、そのような[真実の]意味を認識させる為に言語習慣に従って仮説する。このことは彼らによって後に吟味される必要はない。

そのように、愚かで凡夫であり、聖なる出世間智を得ておらず、一切法の不可言説の法性を了得していない者達、彼らはその有為や無為を見たり聞いたりする時、次のように考えるであろう。顕れている有為や無為、それは存在すると了解し、彼らは見たり聞いたりするままに、それを堅く執着し執着してから“これは真実であるが他は偽である”と言語習慣に従って仮説するが、このことは彼らによって後に吟味されるべき余地がある。又その際、愚かでなく真理を見ており聖なる出世間智を獲得し、一切法の不可言説の法性を了得している者達、彼らはその有為や無為を見たり聞いたりする時、次のように考えるであろう。顕れている有為や無為は存在するのではなく、それ(顕れているもの)に対して生じた有為や無為という観念や有為や無為と同義の観念、即ち分別から生じる幻術のごとき行の相(samskāranimitta)、それが存在する、即ちその精神的迷乱が存在すると了解し、彼らは見たり聞いたりするままにそれを堅く執着し執着してから“これは真実であるが他は偽である”と言語習慣に従って仮説しなくて、そのような[真実の]意味を認識させる為に言語習慣^②に従って仮説する。このことは彼らによって後に吟味される必要はない。

ここでの幻術の譬喩は三性の譬喩を意図したものではなく、事物(一切法)の不可言説の法性(離言法性)を説明しようとしたものである。しかし、言葉や意味の上から三性ととの関わりを見い出すことはできる。二つの点を指摘

しておく。一つは、本性としては不可言説である事物(一切法)が言語表現されるとはどういうことか、即ち本性としては無自性(清浄)である事物(幻術の木や小石など)に対して言語表現する(幻術の呪文などを掛ける)ことによって本来のもの(木や小石など)とは全く別な自性のもの(象や馬など)となってしまうこと、が譬喩によって分かりやすく説かれていることである。ただ、ここで的事物は識や識から顕現したものではないから、唯識無境という考え方とは結びつかない。もう一つは、先の三性の説明の中の依他起相に関するところで「行の相(samskāranimitta)」という言葉が出ていたが、ここでも同じ言葉が使われていることである。ここでは「行の相」は観念、分別から生じるもの、幻術のごときもの、精神的迷乱などとされている²⁾。「行の相」は先には依他起相とされ、ここでは幻術のごときもの、精神的迷乱とされている。従って、この幻術の譬喩は、三性の語が見られない為、三性の譬喩として意図されたものではないであろうが、内容や説明の仕方は三性に当てはめることが出来る。このことは、『解深密経』の三性説が教義としては不十分だとしても、三性説の基礎となる考え方、即ち本性として無自性・不可言説な縁起する諸法を全く無ではない、とポジティブに捉える考え方が明確に意識されていたことを示している。

以上のことから『解深密経』に説かれる三性説は次のように言えるであろう。本性として無自性・不可言説な縁起する諸法が遍計所執相である言語表現の所依とされることによって雑染な依他起相に変貌する。しかし、この依他起相に対して遍計所執相として執着しない、即ち言語表現を離れるならば、円成実相、即ち本来の諸法の本性である無自性・不可言説の法性が現われる。この三性説では、依他起相を言語表現(分別)の所依や縁起性と規定するが、唯識無境の考え方は明確に示されておらず、前提にもされていない。従って、ここに示された三性説に対して唯識無境という考え方を当然の如くに前提にして解釈することは、三性説の持つ本来の意義を見失う恐れがあるばかりでなく、瑜伽行派に於ける三性説の発展、特に唯識説との結合に関して曖昧な理解に止まってしまうであろう。

3 『般若経』「弥勒請問章」に於ける三性説

「弥勒請問章」は『般若経』の中で成立に関して最も問題の多い章であろう³⁾。しかしその内容は非常に興味深いものである。周知のように、この章は

無着・世親の著作には引用されず、この学派の初期の典籍では『撰大乘論』の無性の註釈（しかも玄奘訳のみ）に引かれているだけである。従って、瑜伽行派の三性説の形成には直接重要な役割をなしていないように思われる²⁴。しかし、その内容は『解深密経』の三性説を考える上で重要であるので、ここに取り上げておく。

「弥勒請問章」では、一切法（色などの五蘊乃至仏法）は名前にすぎない（nāmamātra）仮説にすぎない（prajñaptimātra）ものであること、その際、名前や仮説の対象とされた色などの自性は行の相（saṃskāranimitta）である事物（vastu）に対して付加されたもの、即ち、言語表現は行の相である事物に依って（upādāya）行なわれるがその事物自体は不可言説な法界と不一不異なものであること、が説かれた後、次の様に三種の形相（ākāra）が説かれる。

弥勒よ、その行の相たる事物に対して、“色”という名前・想・記号・仮説・言葉に依って、色の自性としての遍計がある、それが遍計された色（parikalpitam rūpam）である、乃至、それが遍計された仏法（parikalpitā buddhadharmāḥ）である。

又、その行の相たる事物には、分別にすぎないという本性（vikalpa-mātradharmatā）上に位置すること、分別に依拠して言語表現することという性質があるが、そ〔の事物〕に対して色乃至仏法というこの名前・想・記号・仮説・言葉がある。それが分別された色（vikalpitam rūpam）である、乃至、分別された仏法（vikalpitā buddhadharmāḥ）である。

如来達が出現してもしなくても、この諸法の法性・法住性・法界は定まったものである。その分別された色はかの遍計された色としては常に・常時に、恒に・恒時に無自性であり、〔その無自性であることは〕無我・真如・究極の真実である、それが法性たる色（dharmatārūpam）である、乃至、それが〔法性たる〕仏法²⁵である。

「弥勒請問章」では「行の相たる事物」という表現が擯出し、全体を理解する上で重要なものとなっている。その意味は、因縁によって生じる（縁起する）法たる事物ということであろう。これと全く同じ表現が『解深密経』にもあり、そこでは依他起相のキーワードの一つであった。ここに説かれる三形相は次のように考えられる。因縁生の事物において自性として遍計されたものが「遍計された色など」である。この因縁生の事物には、分別にすぎないという本性即ち本質的には無自性であることと、分別によって言語表現さ

れること、即ち分別の所依(対象)になるという性質がある。この分別の所依とされる事物が「分別された色など」である。この事物(分別された色など)は自性として遍計された色などとしては無自性である。分別された色などの事物において無自性性が顕わになったのが「法性たる色など」である。このように、本性として無自性である因縁生の事物と言語表現(分別)の関係の中で考えられる三種のあり方は、基本的に『解深密経』の三性説と同じである。そして唯識(無境)の考え方もそこには結びついていない^⑤。

注

- ① 『解深密経』に説かれる三性説が唯識説と結びついていないことは既に指摘されている。高崎直道「瑜伽行派の形成」pp. 17-18, や勝呂信静(1982A)「唯識説の体系の成立——とくに『撰大乗論』を中心に——」p. 81, p. 85 (いずれも『講座・大乗仏教』Vol. 8—唯識思想—, 1982, 所収)など。しかし、論証など詳細な説明はされていない。又、アーラヤ識説も本来唯識説と結びついたものでないことが指摘されている。勝呂信静(1983)「アーラヤ識説と唯識無境」(『仏教学』No. 16, 1983)。
- ② 勝呂信静(1982b)「アーラヤ識の語義」(田村芳郎博士還暦記念論集『仏教教理の研究』1982, 所収), 佐々木容道「アーラヤ識成立の一要因」(『東洋学術研究』No. 21-1, 1982), L. Schmithausen, *Ālayavijñāna, On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, 1987, など。又、勝呂信静(1983)は、この拙論とほぼ同じ観点から、アーラヤ識と唯識無境との関係を論じている。同論 p. 5, p. 11 では三性説と唯識無境との関係も言及し、アーラヤ識の場合に比べて両者の密接な関係を指摘している。
- ③ この観点から三性説を考察することにより、唯識説を前提とした三性説における所取・能取が遍計所執性か依他起性かという問題などにも新たな展望が開けるのではないかと期待している。
- ④ 三性説の原意を考察しようとする場合、『般若経』の「弥勒請問章」を看過することは出来ない。後述するが、この「弥勒請問章」は瑜伽行派(特にその三性説)にどれほどの影響を与えたかは不明であるが、そこに説かれる三性説は唯識無境の考え方と結びついておらず『解深密経』の三性説と酷似している。注④参照。
- ⑤ 『解深密経』は『瑜伽論』「撰決択分」にはほぼ全文が引用されているので、前者が先行することは確実である。一方、『瑜伽論』「本地分」との関係は必ずしも明らかではない。勝呂信静『初期唯識思想の研究』, 1989, pp. 289-290 では、『解深密経』は「本地分」と「撰決択分」の間の成立であるとする。さらに同書 pp. 303-304 三性の名称が既に「本地分」の「闡所成地」(巻十三)に出ていることから、これらの名目は既に「本地分」の段階で形成されていたのではないかと、と

言う。しかし、この拙論では、三性の実質的な内容は『解深密経』において初めて説かれているから、それを出発点とする。又、後に詳しく検討するつもりであるが、「撰決撰分」の三性説は『解深密経』のそれとほぼ同じものである。

- ⑥ 「相 (nimitta)」とは、『瑜伽論』「撰決撰分」によれば「言語表現の所依となる事物 (vastu)」である。勝呂信静 (1985) 「『瑜伽論』撰決撰分における五事・三性説」、『立正大学大学院紀要』No. 1, 1985 参照。又、『大乘莊嚴經論』(Lévi ed., p. 64) によれば「所縁, 対象」である。注⑩, ⑭参照。
- ⑦ 『解深密経』からの和訳はチベット訳 (É. Lamotte éd. et tr., *Samdhir-mocanasūtra, L'Explication des Mystères*, 1935) を底本とし、随時漢訳 (菩提留支訳 No. 675, 玄奘訳 No. 676, 大正 Vol. 16) を参照する。又、『解深密経』の当該箇所はツォンカバの『善説心髓』(これに対する和訳, 片野道雄 (1981) 「ツォンカバ造了義未了義論の試解(1)—チベット仏教の唯識受容についての一性格—」, 『大谷大学研究年報』No. 34, 1981) で註釈されているので、適宜それも参照する。Lamotte éd., pp. 60-64 (Pek. No. 774, Āu, 15b8-17a6) 大正 16, pp. 669c-670b, pp. 693a-c.
- ⑧ 勝義無自性性 (paramārtha-niḥsvabhāvatā) が二義に解釈されている。依他起相においては, tatpuruṣa 即ち清浄という勝義の無いこと, 円成実相においては, karmadhāraya 即ち勝義たる無自性であることと解釈されている。
- ⑨ Lamotte éd., pp. 67-68 (Pek. Āu, 18a8-19a1), pp. 80-81 (Pek. Āu, 24b2-25a1), 大正 16, p. 670c, p. 694a, p. 673a-b, p. 696b.
- ⑩ 「行の相 (saṃskāra-nimitta, 'du byed kyi mtshan ma)」は、菩提留支が「行相」(大正 16, p. 666c)と「有為行相」(p. 673a-b), 玄奘は「行相」(大正 16, p. 694a, p. 696b)と訳している。ここでは、「行 (saṃskāra)」は一切の因縁所生法のことで、菩提留支の言うように有為法と同義であろう。「諸行無常」の「行」に当る) 又、「相 (nimitta)」は因の意味も内包した相貌, 特徴という意味である。従って、「行の相」(tatpuruṣa) とは因縁所生法の相である。片野道雄 (1981), pp. 63-64 は「行の兆相」と訳している。ツォンカバは「行の相」によって依他起相の自性が示されている, とする。又, “nimitta” を事物の意味に考えることもできるであろう。注⑥参照。その時は「行である相」(karmadhāraya) となり, 因縁所生法である事物ということになる。後に言及することになるが, この同じ言葉「行の相」が『般若経』の「弥勒請問章」にもでてくる。そこでは vastu と同格と考えられる。注⑭参照。
- ⑪ この『解深密経』の三性説は後の『大乘莊嚴經論』『中辺分別論』などのそれとは異なっていることが指摘されている。勝呂信静前掲書, pp. 305-307 は、『解深密経』の三性説は客観視された法, 即ち修行者によって認識されるべき対象としての存在に関するものであるが, 後の三性説は主観・客観の関係による認識論的な構造に即したものとなっている, と述べる。その他, 注①, ⑭参照。

- ⑫ 勝呂信静 (1976) 「唯識説における真理概念」(『法華文化研究』No. 2, 1976) pp. 36-39 は、三性説が唯識以外の思想、空・縁起の思想に基づく、と述べる。又、長尾雅人「空性に於ける“余れるもの”」(『中観と唯識』, 1978) pp. 547-549 は、主に瑜伽行派の空性の有的な側面を指摘しているが、三性との関わりも言及している。一方、竹村牧男『唯識の構造』, 1985, pp. 48-52, 同 (1986) 「唯識説における言語の問題——三性説をめぐる——」(『仏教学』 No. 20, 1986) pp. 21-26 は、『瑜伽論』『菩薩地』真実義品の悪取空・善取空の議論が三性説の直接的な契機になったことを論じている。そして、『解深密経』『瑜伽論』『顕揚聖教論』などの三性説は識説が言及されていないので、三性説は初めは識説とは独立して考究されてきた、と述べる。この指摘は当を得たものであり筆者もこの限りでは全く同意見である。しかし、序文でも述べたように、本来、唯識無境の考え方は別なところで起こってきた三性説が、唯識無境の考え方と結びつくことによってどのように変質していったのかをもう少し厳密に検討すべきであろう。
- ⑬ 言語表現の所依としての諸法(事物)は無自性・不可言説な本性として実在するから、それが言語表現の対象となり雑染なものに変質した場合でも、それは全く無ではないのである。
- ⑭ Lamotte éd., p. 35 (Pek. Āu, 3b3-b5), 大正 16, p. 666a, p. 689a.
- ⑮ 注①, ⑫参照。ただ、いずれも簡単な言及に止まっている。
- ⑯ 勝呂信静前掲書, p. 306 は「客観視された法」と表現するが、唯識無境との結びつきについては言及していない。『解深密経』の三性説は認識対象である因縁生の諸法の上に立てられている。それら諸法は本性としては無自性・不可言説なものであるが、唯識無境を前提としたものではない。
- ⑰ 眼病者(taimirika)の譬喩は必ずしも唯識無境を意図していない。後代ではあるが、月称は実在しないものの譬喩としてそれを用いている。
- ⑱ 勝呂信静 (1976), pp. 49-51 はこの水晶の譬喩が自性清浄心の観念と関係しているという。しかし、ここでの水晶は心の譬喩として使われているのではなく、言語表現の所依であり本性として無自性・不可言説・清浄である諸法の譬喩として使われている。
- ⑲ 勝呂信静前掲書, pp. 308-309 もこのことに注目し、「依他起相は雑染相であり円成実相は清浄相である」というのを実践的なものと解釈して、「遍計所執相は無相であり円成実相は無自性である」というのを存在論的なものとして対比させているが、むしろここでは無相・雑染・清浄の三つとも実践的観点から説かれたのではないかと思われる。
- ⑳ 勝呂信静前掲書, pp. 304-305 はこの『解深密経』の三無性説が詳細であることに注目している。このことは、『三十論安慧釈』に「もし依他起が実在であるならば、どうして經典に“一切法は無自性・不生不滅である”と説かれるのか?」(Lévi éd., p. 41) とあるように、『解深密経』自身が有的に三性を提示する際に

『般若経』などに説かれを諸法の無自性性を強く意識していたことを示していると思われる。

- ㉑ Lamotte éd., pp. 36-38 (Pek. Āṅg., 4a2-5a6), 大正 No. 16, pp. 666a-666b, pp. 689a-689b.
- ㉒ ここでの「行の相」は観念、精神的迷乱とされ、そこに唯識的傾向を読み取ることが可能である。しかし、その迷乱は不可言説な事物が言語表現の対象に変質したものであり、不可言説な事物自体（外界）の实在は否定されていない。注⑩、㉑参照。
- ㉓ この「弥勒請問章」は後に『般若経』に付加されたものであろうが、いつごろ付加されたのか、又『解深密経』や『瑜伽論』『撰決択分』との先後についてなど不明な点が多い。これらに関しては、長尾雅人『撰大乘論』和訳と注解上 pp. 33-40, にこれまでの研究のビブリオグラフィも含めて詳しい解説がある。
- ㉔ 「弥勒請問章」は直接引かれていないにしても、『中辺分別論』第三章に同じ三性の名前(parikalpitaṃ rūpam, vikalpitaṃ rūpam, dharmatārūpam, Nagao ed., p. 44) が使われていること、『中辺分別論安慧釈』(Yamaguchi ed., p. 22) 『三十論安慧釈』(Lévi éd., p. 39) で三性を説いている経典が複数とされていることなどから、この経典の存在とその影響を推測することは出来るかもしれない。
- ㉕ Skt. テキストは、E. Conze & S. Iida, “Maitreya’s Questions” in the Prajñāpāramitā, (*Melanges d’indianisme a la memoire de Louis Renou*, 1968) による。p. 238.
- ㉖ E. Conze, *The Large Sūtra on Perfect Wisdoms with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, 1975, p. 648 はこれを “that entity which is the sign of something conditioned” と訳し、袴谷憲昭「弥勒請問章和訳」(『駒沢大学仏教学部論集』No. 6, 1975) pp. 197-198 (特に注66) は「形成因たる事物」と訳している。注⑩参照。
- ㉗ ここに説かれる三性説が直ちに唯識説にはならないことは、既に清弁によって述べられていることが知られている。(Shotaro Iida, *Agama (Scripture) and Yukti (Reason) in Bhavaviveka*, 『金倉円照古稀記念印度学仏教学論集』, 1966, pp. 90-91 参照) また、ツォンカバは、『解深密経』の三性説は〔瑜伽行派の〕了義の教説であるが、「弥勒請問章」のそれは〔中観派の〕未了義の教説である、と考えているようである。彼が『解深密経』の三性説を瑜伽行派の了義としていることは、そこに唯識の考え方も含まれていると見ているようである。しかしその理由は説明していない。多分、この『解深密経』が瑜伽行派の所依の経典とされ、『瑜伽論』『撰決択分』において詳しく引用されているからであろう。

(本学専任講師 仏教学)