

『成唯識論』における執著の根源について

坂 井 祐 円

はじめに

仏教の根幹は無我の教説にある。原始仏教以来、無我説は仏教思想史の根底に流れ、更には仏教を他の諸思想から区別する旗印である四法印の一つに数えられる。そして、その真意はあらゆる実体性を排斥することにあるとされる。

しかしながら、試みにわれわれの日常を振り返った時、果して無我説のいわんとしていることは実感として容易に納得のできるものであろうか。特にわれわれは時間的に連続している自我の存在を自明の如くに感じている。自我を感じられないとすれば、むしろ今日では精神病理学的な範疇の問題である。

われわれが無我の真理を容易に感得できないのはわれわれ自身の執著に起因する、と仏教はまた教えている。

釈尊は成道の後、われわれの激しい執著の姿を深慮されて説法を躊躇されたという。われわれは仏説と対峙することがなければ、自身の執著に本当に向き合うことなどないのかもしれない。とはいえ、このことを逆に考えれば、自身の執著を真摯に見つめることによって、真理へと悟入する道程が開かれるということでもあろう。

仏教の諸学派の中で、執著より発する煩惱性、虚妄性を鋭く凝視して精緻に分析し、それによつて修道の実践過程を位置づけて総合的に体系化したのは、おそらく瑜伽行唯識学派においては他にないであろうと思われる。その唯識教学では、われわれの執著の様態を遍計所執性と呼んでいる。そして遍計所執性を空することによつて、真如(円成実性)が見出されるとも説かれている。①といふことは、遍計所執性の具体相を明らかにすることが、返つて真如との接点になりはしないだろうか。

このような問題意識を前提として、本稿では遍計所執性の具体相を究明すること、その方向性として、特に執著が産出される上での根本原因が何であるのかを明らかにすることを目的としたいと思う。

一 遍計所執性の独立

遍計所執性は、唯識教学の体系の中では、あらゆる存在形態を三種の分類に扱った三性説において説かれている。三性説はすでに初期の唯識経論から説かれているので、遍計所執性を論及する際には、普通ならば幾つかの経論を比較検討するという方法が考えられる。しかしながら、ここでは特に法相宗の所依の聖典である『成唯識論』（以下『成論』と略記）を中心に考察を進めたいと思う。というのも、遍計所執性という訳語は玄奘によって初めて成されたものであり、それ以前のいわゆる旧訳では分別性等^②と訳されている。玄奘が何故に旧訳とは異なった訳語を設けたのかについては議論の余地がある。とはいえ、旧訳に比べると、玄奘の訳語の方が、執著としての性格を強調する、という思想的配慮を明瞭に打ち出していることだけは十分に伺えるはずである。玄奘の翻訳における思想的根拠が『成論』の基軸である護法教

学にあることは言うまでもない。それ故、遍計所執性の問題は護法教学の観点に依拠して考えることが妥当であると思われるのである。

では、その護法教学の観点とは何であるのか。『成論』から、護法教学の思想基盤を抽出すると、第一にその立場を理世俗諦に置いていること、第二にその主眼点を染分依他に置いていること、の二点が指摘できる。まず理世俗諦とは、『瑜伽師地論』において四俗一眞の説によって眞俗二諦を分類するのであるが、その中の第二道理世俗諦を指す。これは、世俗的には蘊処界等の諸法がそのまま有体の事法であるという道理があるが、この道理を世俗諦として位置づけているわけである。要するに理世俗諦とは、われわれの普段の認識に則して捉えられた事物の道理を意味している。次の染分依他とは、依他起性の雑染の面を指す。つまりこれは有漏の諸法であり、同時に遍計所執性との関係を意味している。このように見てくると、護法教学の観点とは、実にわれわれの執着の形態に即した虚妄分別（世俗諦）に立つことであり、いわばあらゆる事象をわれわれの日常的な感覚に引き寄せて、その性格をそのままに捉えようとする求道姿勢であるいえよう。

さて、『成論』卷八に説かれる遍計所執性についての釈論^④は、護法説とは対極的な安慧説との相違点が非常に明確化する箇所でもあるので、このような虚妄分別に立つ護法教学の特徴が実によく表れているといえる。ここでは、『唯識三十頌』（以下『三十頌』）の偈頌における遍計所執性についての記述である「彼の彼の遍計に由つて、種種の物を遍計す。此の遍計所執の自性は所有無し。」について、能遍計の自性、所遍計の自性、遍計所執の相という三つの観点に分けて二人の論師の論議が展開している。

この中、まず能遍計の自性について見ると、安慧は「八識と及び諸の心所との有漏に摂めらるるもの、皆能遍計なり。」と述べている。そして護法は「第六と第七との心品の、我法と執するものいい、是れ能遍計なり。」と述べている。安慧が有漏の心・心所をすべて能遍計に摂めてしまうのは、これらが皆虚妄分別として、すなわち所収・能取の分別性に似て、現行するからであるといふ。これに対し、護法は八識の中でも特に第六識及び第七識を取り上げ、しかもその二識の我法を執する作用に限定している。つまり護法は、識と執作用とを明確に區別しているのである。

両者の相違を端的にまとめてみると、安慧ではいわば「虚妄分別は執著である」という構図が成立していることがわかる。他方、護法は「虚妄分別は必ずしも執著とはいえない」ということになる。要するに護法は、遍計所執の働きが分別作用にあるのではなく執作用にあるということを主張しているのである。

この執作用が何を対象とするかは、次に所遍計の自性において、依他起性であると説かれる。そして更に所遍計である依他起性と如何なる区別が成立するのか、という問いを契機として、遍計所執の相が論議されている。

ここでも、二論師の見解が対比されるのであるが、安慧は、遍計所執とは相見二分であり、それは体が無いからであるとし、自証分のみが有体であるから依他起であるとする。これに対し、護法は相見二分が縁生であるから依他起であるとして安慧説を否定し、遍計所執とはこの依他起の二分に依拠して実であると妄執することであるとしている。

このように安慧との比較によって、護法教学では、遍計所執性は依他起性に依拠しながらも、執作用をその本質とする独立した様態であることを厳密に位置付けているということが明らかになるのである。

二 識転変と仮説

遍計所執性の構造である能遍計、所遍計、遍計所執の相、を護法教学に沿って整理してみると、第六識及び第七識の執作用が依他起である見相二分に依拠して妄執する、という図式が見えてくる。この図式は、『成論』巻一に説かれる『三十頌』の最初の一頌半の釈論にある、識転変と仮説の關係を見ていくことで、その具体相が究明されると思われる。

『三十頌』の一頌半の中、初めの三句である「仮に由つて我法ありと説く、種種の相転ずること有り。彼は識が所変に依る」について、『成論』は次のように釈論している。

是の如きの諸相をば若し仮に由つて説くと云わば、
何に依つてか成ずることを得るや。

①彼（我法）の相をば皆識が所転変に依つて而も仮に施設す。

②識と云わば謂く了別ぞ。此れが中の言には亦心所をも撰む。定んで相応するが故に。

③変と云わば謂く、識体いい転じて二分に似る。相と見と俱に自証に依つて起こるが故に、斯の二分に

依つて我法を施設す。彼の二ついい此れに離れて所依無きが故に。（中略）

④我法と分別しつゝ熏習せし力の故に、諸識の生ずる時に變じて我法に似れり。此の我法の相は内識に在りと雖も、而も外境に似て現ず。

⑤諸の有情の類は、無始の時より来た此れを縁じて執して実我実法と為す、患夢の者の患夢の力の故に。心いい種種の外境の相に似て現ず、此れを縁じて執して実に外境有りと為るが如し。

（『新導本』巻一・二頁―三頁、大正31・1a―b）

ここでは、世界のあらゆる存在が我と法という語によって包括されている。①では、我法は実在しているわけではなく、識が転変した内容に依拠して仮りに設定されたものであると述べている。この①を承けて、②で識とは何かを、③で転変と仮説の構造を説明し、更に加えて④と⑤では執著の形成を説明している。

識転変とは、識体が転変して、相見二分を起すことであるという。これは、識自体が力動的な存在であることを示している。この識体より起こった相見二分に依拠して我法が仮説されるのであるが、この仮説の所依は、より厳密には、熏習の力によって見相二分が我法として

分別され、外境に似て現行した似我似法の相であるという。更に、この似我似法の相を所縁として執して実我実法とする、という執著の形成が説かれている。

この一連の過程を先の遍計所執性の図式と合わせて考へると、識体が転変して、相見二分を起すことは、所遍計であり、仮説された似我似法の相を執して実我実法とするのは、能遍計ということになる。ところで、能遍計である執作用は依他起の二分に依拠して起ころうということであった。とすると、依他起の相見二分に依拠して仮説された似我似法は、能遍計に属するだろうか。仮説された我法の似相は「内識に在る」のだから、所遍計であろう。では、仮説すること自体は能遍計、所遍計のどちらであろうか。というのも、『成論』に引き続き説かれる文を見ると、

⑥愚夫の所計の実我実法は都て所有無し。但妄情に随つて施設せるが故に之を説いて仮と為す。

⑦内識が所変の似我似法は有なりと雖も而も実の我法の性には非ず。然も彼に似て現ぜり、故に説いて仮と為す。〔新尊本〕卷一・三頁、大正31・一b)

と述べており、実我実法として施設される仮(⑥)と似我似法として施設される仮(⑦)の二種の仮を設定して

いるのであるが、これを見ると、仮説とは依他起性と遍計所執性との二性を繋ぐ中間的な働きのようにも見える。先ずもつて、仮説とはどのような働きを指すのであろうか。そこで、『成唯識論述記』(以下「述記」)を見ると、仮説を仮と説とに分けて次のように解釈している。

仮というは二種有り。一には無体随情仮なり。多分は世間と外道との所執なり。彼の執する所の我法は無しと雖も、執心の縁に随つて亦我法と名づく。故に説いて仮とす。二には有体施設仮なり。聖教の所説なり。法体は有なりと雖も而も我法に非ず。本体は名無けれども強いて我法と名づく。法体に称わざれども縁に随つて施設せり。故に説いて仮とす。二に因つて言を起す。之を称して説とす。

(大正43・三三八a)

ここでは仮を二種に分けているが、この文脈と『成論』の記述とを合わせると、一の無体随情仮は⑥に、二の有体施設仮は⑦にそれぞれ対応することがわかる。ところで、この仮の特徴を捉える表現として「縁に随つて、我法と名づく」という共通した文句が述べられている。

つまり仮とは、名を与えることであるといえる。そして説とはこの仮によって「言を起す」ことであるという。

こうした『述記』の説明を合わせると、仮説とは即ち名言を立てること（言語表現）であると定義できるようなのである。

このように仮説とは名言を立てることであり、名言自体は、世間外道の所執と聖教の所説との両方を産出する因となるようである。前者は無自覚な執著された名言であり、後者は自覚化された名言であるといえよう。こうして見ると、仮説それ自体は、所遍計にはなるが、決して能遍計にはなりえないことは明らかである。しかしまた、名言を立てることが直接的に執作用の因になるわけだから、識の転変に依拠して仮説する（名言を立てる）という過程の内に執作用を産出する何らかの構造があるのではないかとも思われる。そこで次より、仮説と執作用とがいかなる繋がりをもっているのかを考えてみたいと思う。

三 共相と自相

まず、仮説（言語表現）が具体的にどのようなように成立するのかを見てみよう。『成論』卷二の「猛赤の段」において、仮説は実在の事物（真事）に依拠しなければ成立しないとすゝる外道の論難に答えて、

又仮をば必ず真事に依つて立つと云わば、理に応ぜず。真とは謂く自相なり。仮智と及び詮とにおいて俱に境に非ざるが故に。謂く仮智と詮とは自相をば得ず、唯諸法の共相の於うへのみに転ず。

〔新導本〕卷二・十一頁、大正31・七b

と述べている。ここでは、仮説は諸法の自相には依拠せず、ただ共相にのみ依拠して立てられるのだと主張する。共相とは一般性、抽象性を、自相とは固有性、個別性を意味している。そうすると、言語とは、抽象化されたものを表現するのみで、固有な存在それ自体は表現できないということになる。ところが、『成論』の「名句文の段」では「名は自性を詮ず」として^⑤いる。共相のみを表すはずである名が自性（自相）を表すことになっているのである。これはどういうことであろうか。

このことに答えるために、共相と自相との関係について考えてみたいと思う。『述記』ではこれらの関係を次のように説明している。

如五蘊の中に於て、五蘊の事を以て自相とす。空・無我の理をば共相とす。蘊を分かつて処を成ずる時は色いい十に成んぬ。処をば自相と名け、蘊をば共相と名く。一の色の蘊は十を該ぬが故に。∴是の如

く展転して不可説に至るをば自相とす。可説の極微等をば共相とす。故に理を以て推する時は自相の体無し。且く不可言の法体を説いて自相と名く。可説をば共相とす。
(大正43・二九六b~c)

空・無我等は共相で五蘊が自相、その五蘊が共相で処が自相、その処が共相で：というように、ここでは自相と共相とが厳然と区別されてはいない。このことは普段の言語表現を考えて見ても容易に納得がいく。例えば「このペン」と言った時と「何か書くもの」と言った時とを考えると、個物の表現(自相)である「このペン」が、一般的表現(共相)である「何か書くもの」を含んだ言葉であることがわかる。逆に「何か書くもの」という表現には、ペンをはじめ様々な筆記具が想定されているわけであるから、個物を含んだ言葉であるといえる。すると「このペン」(自相)と「何か書くもの」(共相)とは、実に相依・相待の関係であるということになる。つまり共相は自相を、自相は共相を離れては成立し得ないのである。けれども『述記』では、究極の自相は「不可言の法体である」と述べている。およそ自相を突き詰めていけば、言説では捉えられないわけである。言説で捉えられるもの、即ち可説なるものは、結局は共相ということ

になる。だから、仮説(言語表現)は共相のみに依拠するとされるのである。

とはいえ、共相と自相とは相依・相待の関係であるのだから、共相は決して恣意的な分節によつて捉えられているわけではないということもいえるであろう。例えば、「火」という言葉が、もしも恣意的に表現されたのであれば、「火」が火ではない「水」を指すというような混乱が起こるはずであるが、「火」という言葉が、「燃える」とか「赤い」などの性質(自相)を捉えているので、混乱が生じないわけである。このように、可説なるものがすべて共相であるとしても、共相は必ず何らかの自相を根拠として表現されているということになる。先の「名が自性を詮す」という場合もこのことを言っているのだから、『述記』ではこの自性について「今自性を詮す」と言うは、即ち是れ共相の自性なり。自性とは体の義なり。」と述べ、ここで自性というのは「共相の自性」であるとしている。要するにこれは、何らかの自相を根拠とした共相であるということの意味しているのである。以上のことから、仮説とは「自相を根拠とした共相」に依拠して名言を立てることである、という具体相が導き出されることになる。

四 執作用の形成

では次に執作用の具体相を見てみよう。まず執作用は、我法の仮説に対応して、我執・法執の二執に分類される。『成論』に従って二執をそれぞれ定義すると、我執とは「皆無常の五取蘊の相を縁じて、妄執して我と為す」とであり、法執とは「皆自心に現ずる所の似法を縁じて、執して実有と為す」ことである。我執が縁ずる所の五蘊は、法執が縁ずる自心に現ぜられる似法に包括されるので、「我執は必ず法執に依つて起る」と述べられている。いわば我執の底には、必ず法執があるという関係になる。

この二執はそれぞれ俱生起と分別起に類別される。俱生起とは「無始時來の虚妄に熏習せし内因力の故に、恒に身と俱な」る執であり、分別起とは「現在の外縁力（邪教等）に由るが故に、恒に身と俱にしも非ざ」る執である。端的に言えば、俱生起の執とは先天的な執着であり、分別起の執とは後天的な執着ということになる。能遍計は第六と第七の二識にあつたわけだが、これと俱生起・分別起との相応は、俱生起の執が第六、第七の二識に、分別起の報が第六識にのみあるという。また、第

七識の俱生起の執作用は常に働き続けるとしている。

この執作用の内容を見ると、二執にそれぞれ四種づつ、合わせて八種の執作用の内容があることがわかる。そして、これら執作用の共通項を抽出すると、「^①を縁じて、自心の相を起こして、執して実我（或いは実法）と為す」となっている。つまりこの執作用とは、①対象を縁じる、②自心の相を起こす、③執して実となす、という三つの段階を経て成立していることになる。そこで『述記』を見ると、第六識相應の我執についての記述として、此れが中に言う所の、五取蘊の相の或いは総じて或いは別してとは、是れ第六の本質なり。自心の相を起こすとは、是れ影像の相なり。

（大正43・二四九c）

とある。この記述を敷衍すると、①の縁じる対象とは本質相分であり、②の起こす相とは自識の影像相分であることが見えてくる。

本質と影像とは相分の二類の区別である。本質相分は疎所縁といわれ、影像相分は親所縁といわれる。影像相分とは、われわれがある対象を認識する時の直に感覺される主観的な対象のことで、その直接性から親所縁といわれる。そして本質相分とは、直接に認識される影像相

分の根拠または実質であり、いわば法の体であるといえよう。認識対象の背後にあるので、疎所縁といわれる。

こうして見ると「本質相分を根拠とした影像相分」という図式が現れてくる。これは先に見た仮説の依拠する「自相を根拠とした共相」という図式と重なっているように思える。つまり、この執作用の成立において、仮説（言語活動）と同様の構図が見えるのである。ということとは、執作用の三つの段階の中、①と②の段階は未だ執作用とはいえないということになる。いわば③の段階において初めて執作用といえるのである。では、当の執作用とは果してどのような働きを意味するのだろうか。

『述記』の釈述の中、第七識相應の俱生の我執についての記述では、執作用とは何かを明確に次のように述べている。

此の第七識の本質を云わば即ち第八を以て境とす。一常に似り実我の相に似るに由るが故に、第八を縁じて七の我恒に行ず。影像の相の中には亦実我無し。唯第八にのみ似れり。…中略…此の自心の所変の相を執して以て常一とす。境に称わざるが故になづけて執とす。

(大正43・二四九b-c)

第七識の我執は、第八識所変の似我の相を影像相分とし、

この影像相分を執して、常一であると解釈するために起こるとある。つまりは、自識の影像の相は常一ではないはずなのに、これに対して影像の相は常一であるとして、事実とは合致しない（称わない）解釈を持ち続けるために執着が起ることなのである。端的に言えば、執作用とは実体化の働きであるといえる。しかもその実体化とは、事実と合致しない解釈によつて起こるといえる。すると、これまでに見た「本質相分（自相）を根拠とした影像相分（共相）」という図式の中には、実体化される契機はないのだろうか。

このことを考える為に、われわれが対象を認識する際に、どのような心所が働いているのかを思い起こしてみると、遍行の心所である「想」が最初に対象を認識していると思われる。『成論』では、想の定義を「像を取る」という性格であるとしている。具体的には影像相分（共相）の像を取るわけである。要は対象を形体化するのが想の心所の働きということになる。では対象を形体化する根拠は何かといえれば、影像（共相）が本質（自相）を有しているからに他ならない。だとすると、すでに形体化されている相分に対して、実体化（執著）が起こされるのも納得できるように思う。

さて、護法教学では、遍計所執性と依他起性とを執作用と分別作用との二つの領域に區別するわけであるが、しかし、ここで明らかにしたように、対象を認識する刹那においては、想と名と執との三法が緊密に結びついているのである。

五 執作用の根源

実体化の契機を相分（所縁）の側から考えたのであるが、では、執作用の側から考えるならどうだろうか。いわば執作用が起こる内的な原因は何であろうか。すでに見たように、執作用が起こるのは、能遍計の心品である第六識と第七識の二識に限定されていた。それ故、この二識を究明することが執作用の内因を探ることになると思われる。

まず、第六の意識と第七の末那識との関係について考えてみよう。末那識の末那とは梵語の *manas* の音写であり、義としては「意」とか「思量」などとなる。だから、末那識も実に「意識なのである。『成論』^⑩では末那識を持業積、意識を依主積としている。末那識が意即識、意をその自性として持っているのに比して、意識とは意を所依として現起する識である。つまり第六の意識

は、末那識を根拠としているのである。ということ、執作用の根源を求めるならば、更に末那識に極限して考えるべきであると思う。

末那識は『三十頌』に「思量するを以て性とも相とも為す」と説かれるように、その特徴は思量することに徹底しているのであるが、しかし、思量すること自体は決して執作用とはならないのである。末那識は歴史的には『三十頌』に至って、初めて識として独立したのであるが、それ以前の『撰大乘論』では「染汚の意」と呼ばれていた。末那識が汚染性を持つていることは、その性が有覆無記であることよって知られる。『成論』には、末那識が有覆無記である理由を、次のように述べる。

此の意は四煩惱の等きと相応す。是れ染法なるが故に、聖道を障礙し自心を隱蔽す。説いて有覆と名づく。善不善に非ず、故に無記と名づく。

（『新導本』巻五・二頁、大正31・二三）

この説明によると、末那識が有覆であり、染法であるのは、四つの煩惱と相応するからであるという。四つの煩惱とは、我癡、我見、我愛、我慢を指す。これらの煩惱が相応して起こると、末那識自体を覆うのである。また「聖道を障礙す」とあるが、聖道とは、無漏の智慧であ

る。四煩惱の働きのよって、無漏智の働きを妨げることになる。無漏智の働きのみであれば、末那識は無我の相を思量することになるはずであるが、これら四煩惱によつて、末那識の思量を我執へと傾向づけるのである。

この四煩惱は、更に次のようにも述べられている。

此の四ついい常に起きて内心を擾濁し外の転識を恒に雑染成らしめ、有情いい此れに由つて生死に輪廻しつづつ出離すること能わず

〔新導本〕卷四・三〇頁、大正31・二二b)

四煩惱のはたらきは、末那識を雑染するだけに止まらず、他の識までも雑染するのであり、実に有情の生死輪廻の根源であるというのである。

こうして、執作用の根源とは、実に末那識や他の識を雑染せしめ、無漏智を妨げ、迷いを形成する四つの煩惱であることが明らかになった。これまで、遍計所執性の本質である執作用の根源を探ってきたわけであるが、ここにきてようやくその根本的な様相が明瞭となったといえよう。そこで次に、この四煩惱の諸相とこれらの関係等を『成論』の記述に従つて究明していこうと思う。

まず、この四つの煩惱の定義をそれぞれ列挙すると、

我癡とは「謂く無明、我の相を愚かにして、無我の理に

迷」うこと、我見とは「謂く我執、我に非ざる法の於に妄計して我と為す」こと、我慢とは「謂く踞傲、所執の我を持つて心をして高挙なら令む」こと、我愛とは「謂く我貪、所執の我の於に深く耽著を生ず」ること、とされている。

これらの定義を見ると、我慢と我愛はともに「所執の我」とあるので、これらは我執即ち我見の後に起きてくる煩惱である。つまりこれら三つは、我見↓我慢・我愛という段階を踏んで起こるのである。

我見は、「非我を妄計して実我とする」まさしく我執そのものであるから、四煩惱の中心であろうと思える。しかしながら、更に我執を基礎づける我癡が説かれている。ということ、いわば我癡こそが我執の起こる根本原因、遍計所執性を産み出す究極の根源ということになる。我癡とは無明であるという。周知の通り、無明とは阿含の教説に説かれる十二支縁起において、苦の根源因とされている。唯識学派もまた、瑜伽行の實踐において、阿含の教説を再度確認したことになるのである。

おわりに

末那識の無明は、第六識の癡の煩惱と区別するために、

特に「不共無明」といわれる。不共無明は俱生起の煩惱である。繰り返すが、俱生起とは生まれながらにして、經驗に先立つて起るということである。つまり人間は初めから無明を背負って生まれてきたのである。生まれながらある時点で無明存在となったのではない。生まれただけの赤ん坊であっても我の実体化を起こしている。無始時來、任運に恒に無明なのである。

例えば第六意識の地平において、善を行つたとしても、それは無明の上での善である。功利的善、有漏の善なのである。その証拠に善を行えば、善によって縛られていくのが人間である。気づかずに自分の善に酔い、善に愛着していく。更には善行が自己正当化の道具になっていく。このような矛盾した有り様が人間の真実の姿であろう。不共無明とは、要するに人間存在を初めから規定してくる煩惱であり、つまりは人間存在が根本的に悪であることを教えているのである。このことは恐るべきことが提起されている。と同時にまた、最も宗教的な課題であるとも思われる。

はじめに述べたように、唯識教学では、真如は遍計所執性の空じられた所に見出されるのである。遍計所執性の根源が不共無明であるということは、この煩惱を空す

ることが、真如へと到達する道であるということになる。しかしながら、果して不共無明は空することができるのであるか。或いは、無明を空ずるとはどういうことなのだろうか。この問題は更に修道との関わりとも重なるので、稿を改めて考えたいと思う。

註

『成唯識論』を講読するに当たって、特に法相教学の成果の集大成である『新導成唯識論』（佐伯定胤校訂）に依る所が大きかった。そのため、『成論』の引用の際には、新導本の頁数を示し、大正藏を併記することにした。

① 『成論』では、「此れ（円成実性）は即ち彼の依他起の上に於いて、常に前の遍計所執を遠離して、二空に顕ざる真如を以て性と為す」（新導本巻八・三二頁、大正31・四六b）と述べられている。

② 玄奘以前の遍計所執性の訳語例を参考までに幾つか挙げてみると「虚妄分別行相」（菩提流支訳『深密解脱經』大正16・六六六c）、「妄想分別相」（仏陀扇多訳『撰大乘論』大正31・一〇〇c）、「分別性」（真諦訳『転識論』大正31・六三a）などである。

③ 『成唯識論』の思想的立場については、勝又俊教著『仏教における心識説の研究』（昭和三年・山喜房）一九五頁～二〇六頁に詳細に分析している。

④ 遍計所執性についての釈論は、新導本・巻八・二八頁～三一頁、大正31・四五c～四六bを参照。

- ⑤ 新導本・卷二・四頁、大正31・六b
- ⑥ 大正43・二八八a
- ⑦ 我執については、新導本・卷一・七頁、八頁、大正31・二bを、法執については、新導本・卷三・八頁、九頁、大正31・六c、七aを、それぞれ参照。
- ⑧ 新導本・卷五・七頁、大正31・六b
- ⑨ 新導本・卷三・三頁、大正31・十一b。なお、想について全文は次のようである。「想とは謂く境の於に像を取るを以て性と為し、種種の名言を施設するを以て業と為す。謂く、要ず境の分齋の相を安立して、方に能く随つて種種の名言を起こすぞ。」
- ⑩ 新導本・卷四・十三頁、大正31・十九b
- ⑪ 染汚の意については、大正31・一三三c、一三四a（『撰大乘論』女笑訛）に説かれている。
- ⑫ 四煩惱の定義については、新導本・卷四・三十一頁、大正31・二二a、bを参照。