

竹村牧男著

『唯識三性説の研究』

兵藤 一夫

ことによつて、三性説の意味を説明しようとしたものである。即ち、著者の言を借りれば、本書は、三性説に関する古来の様々な異説を取り上げそれらを思想的に分析するだけではなく、そこに流れる基本構造や最大公約的な思想を明かにし、それらの論理性を哲学的に考察していこうとするのである。このことは三性説による世界了解の意味を開示することにつながる。このような意図の下にかかれた本書は、次のような内容を持っている。著者の「はしがき」の言葉を用いてそれぞれを概説すれば、

序章—三性説の研究史と本書の方法論を述べる。

第一部 三性説の種々相—種々の唯識文献に説かれている三性説の基本的了解を述べる。

第一章 三性説の起源—『般若経』『成実論』『菩薩地』『真実義品』の所説と三性説の関連を探るが、起源を指摘するのではない。ただ、『菩薩地』『真実義品』にその萌芽が見いだされる、とする。

第二章 三性説の基本構造—『解深密経』『瑜伽師地論』（撰決択分）に説かれる最初の三性説と『撰大乘論』に説かれる三性説が基本的には同じであることを述べる。

第三章 弥勒論書の三性説—『大乘莊嚴経論』『弁中辺論』の三性説も『瑜伽師地論』などのそれと論理構造は異なるらないことを述べる。

第四章 世親の三性説—『唯識三十頌』の三性説として護

瑜伽行派の教説の中で、三性説はアーラヤ識説と共に重要な部分を占めている。しかし、アーラヤ識説と比べて、三性説は、古来、瑜伽行派の中でも異論のあるものであり、多くの議論が費やされてきたようである。『成唯識論』に見られる安慧等の異説や、七世紀頃から明かになってくる有相と無相の議論などは三性についての解釈の相違、ひいては唯識ということの捉え方の相違とも関係している。このあたりの事情は現代においても、そのまま引き継がれているようである。現代においても、三性説の研究は数多くあるが、その理解や解釈は一定していないのである。また、古来の解釈の相違に関して、文献を辿りながらその根拠を明かにしようとする研究もなされてきたが、十分の成果をあげているとは言えない。

本書は、そのような三性説研究の状況の中にあつて、唯識哲学全体の中で三性説の論理を明かにしその論理的妥当性を示す

法の解釈は極めて妥当であり、それは『瑜伽師地論』のそれとも通底することを述べる。

第五章 『成唯識論』の伝える安慧の三性説—ステイラマティの『唯識三十頌釈』とも異なる安慧の三性説が論理的妥当性に欠けることを述べる。

第二部 三性説の哲学的解明—第一部の三性説の基本的理路をふまえて、三性をめぐる個々の問題を掘り下げる。

第一編 遍計所執性の周辺

第一章 言語の存在論的性格—唯識では言語を実在と見ないが、心不相応法とする点では経量部とは異なり、説一切有部とも親しいことを述べる。

第二章 言語と意味論—遍計所執性が名言所計であることから、言語の表示対象は共相であり、他の否定（アニヤアポーハ）に帰着することを述べる。

第三章 五感と意識—能遍計が意識であること、前五識は現量にて自相しか認識しないこと、遍計所執性が言語（共相）と不可分なことから、五感の地平には遍計所執性があり得ないことを述べる。

第四章 認識過程と言語—能遍計の意識が遍計所執性を産出する過程を述べる。

第二編 依他起性の周辺

第一章 現象世界の存在論的性格—依他起性が形相（形象）としてはあるが存在としてはないという規定の存在論的意味を検証する。

第二章 存在の多元論的解釈—唯識ということが唯心王・心所という多元的なダルマの縁起・相統によつて世界を説明する、いわば要素還元主義的理論の側面もあることを述べる。

第三章 多元論と縁起説—唯識教学の中にある十八界の理解が自在神等を否定する縁起の世界観の根幹をなすこと、阿頼耶識としての「界」は多元的な種子であることを述べる。

第四章 認識理論の展開—説一切有部が有形象知識論と伝えられていることの妥当性を検証するとともに、唯識の識理論の二分説と三分説の間の共通点相違点を分析し、唯識のいう行相は依他起性とは別ものでないことを述べる。

第三編 円成実性の周辺

第一章 現象世界の實在—各唯識経論の円成実性の定義を収集分析し、自性円成実・自性清浄の視点が円成実性の理解に欠かせないことを述べる。

第二章 存在と普遍—依他起性は自相（究極の特殊、個物）の方向に自相を超えたもの、円成実性は共相（普遍、一般者）の方向に共相を超えたもので、両者は不一・不異の関係にあることを述べる。

第三章 実存の転換—転依の所依を法性に見る立場と依他起性に見る立場を對比させ、そこにある三性の重層的転換の構造を明かにする。

第四章 覺の世界―無分別智と真如の關係を、主として見道の情景をもとに解明する。無分別智は相分・見分がない智であると考えられがちであるが、護法は見分のみありとしていることに注意を向ける。

このように、本書は大部でその内容も多岐にわたっているが、その重点は、本書の構成からも知られるように、第二部「三性説の哲学的究明」にあるであろう。著者は、第一部において三性説に対する基本的な理解を示したうえで、第二部においてその哲学的な意味を論究している。その論究は言語に関する広範で深い考察を伴い、しかも現代の哲学的関心や言語観をも視野に入れたものであるため、仏教学の内部だけではなく広く仏教思想に関心のある人たちにとって有益であろうと思われる。ただ、ここでは紙幅の都合もあって全体を言及することはできないので、第一部の三性説に対する著者の基本的な立場に関する事柄を中心に論ずることにし、第二部は関連する部分を言及するとどめる。

二

序章において本研究の基本的立場が表明される。まず、三性それぞれの基本的内容について、著者は次のように要約する。―遍計所執性とは、言語世界にその基盤を置き、それ自体としては一切存在せず、ある種の主観のうちに構成されたものである。依他起性とは、縁起的存在であり事(thing)の世界である。それ自身に自体(本体)を持つものではないといえ、何ら

か現象し、言語をその上に立てるべき所依(いわゆる referent)となるものであって、その限り有なるものであり、いかなる意味でも無である遍計所執性とは区別される。唯識教では識の世界、虚妄分別としての顕現全体が依他起性である。円成実性とは、既に完成しているもので、現象そのものの中に見い出される不変の本性・本質のことである。現象は縁起的存在であるから、そこにおける不変の本性とは、無自性性、空性にほかならない―この表現の限りにおいて、評者にも大きな異論はない。ただ、後に言及することになるが、三性説は虚妄分別(唯識無境を含む)、依他起性の雑染・清浄性などを考慮していく中で相当大きな変遷をしたことに留意すべきであると思われる。

次に本書の方法論について見てみよう。先にも紹介したように、著者は、文献の実証的な研究に基づいて、三性説の考え方や古来の異説を思想史的に分析することを通して、そこに流れる三性説の基本構造や最大公約的な思想を明かにした上で、その内容を哲学的に考察しようとする。この立場は、結果的に、無著・世親によって体系化された唯識思想の中の三性説をその基本的な最大公約的なものと見做すことにつながっているようであるが、看過できないところもあるように思われる。例えば、著者は、弥勒の作と伝えられる『大乘莊嚴經論頌』『弁中辺論頌』は、無著・世親によって編集され、長行のように解されるべきものとして確定されたのであり、そこに瑜伽行派の教義が確立されたというべきであって瑜伽行派の思想を追求する

という立場からすれば、それら頌だけを切り離して考察することは無意味である、と述べる。確かに、両論とも無著が頌を書きとめ、それに世親が注釈（長行）を書き加えて、頌と長行が不可分のものとして伝承されてきたことは事実である。しかし他方で、両論に複注を著した安慧は、まず頌のみに対して世親とは独立して注釈し、その後世親をさらに注釈するという形式を取っている。しかも、頌に対する安慧自身の注釈が世親のそれと異なる場合も見られる。（この傾向は特に『大乘莊嚴經論』において顕著である。）このことは、少なくとも、安慧は『大乘莊嚴經論』と『弁中辺論』の頌と長行は別な著作であり、世親の注釈を最大限尊重するとしてもそれが全てではないと考えていたことを示している。したがって、自注でない限り、頌とその注釈は基本的には区別すべきであろう。また、瑜伽行派の思想というものが無著・世親によって体系化されたことは事実であるとしても、体系化される以前の論書には無著・世親の見解を一義的に適用できないものもあり、無著・世親以後の注釈者や翻訳者たちの間には異論があつたことも明かであろう。このため、全ての瑜伽行派の文献に対して、無著・世親の体系

（『撰大乘論』・『唯識三十頌』など）やその発展的形態である護法の立場（『成唯識論』）を適用して会通することは、瑜伽行派の思想の重要な側面を明かにするものではあつても、それが全てというわけではない。そして、結果的にこの方法論は、『成唯識論』を所依とする伝統的な法相宗の立場を追認することになり、瑜伽行派の思想が体系化され緻密化され現実の説明

のために理論化されていく中で、重要な変化を蒙っていることを見落とす恐れがある。瑜伽行派の思想の展開を考察する場合、評者には、唯識無境の捉え方との関わりが無視できないように思われる。特に三性説に関してはその感が深い。この点からすれば、重要な転換点は無著の『撰大乘論』であろう。それ以前の文献、『解深密経』『瑜伽論』『大乘莊嚴經論』『弁中辺論』等も無著の関わりが認められるとしても、それらと『撰大乘論』の間には明かに違いが認められるように思われる。

三

三性説の起源を明確な形で示すことは困難であろう。そういう中で、著者が般若経など幾つかの文献を辿つた後、『菩薩地』『真實義品』の中に三性説の淵源を見ようとすることは首肯し得るであろう。著者は、善取空の立場が説かれる中で、仮設の言語の所依となる事（*vyavahāra*）は存在する、仮設の言語を自体とするものは存在しない、そのことを如実に知ることが離言を自性とする真如（法性）を知ることである、という三つを区別しつつ関連して捉える仕方は、『解深密経』や『瑜伽論』『撰決択分』等の三性説のそれと軌を一にしていると指摘する。その際、著者は仮設の所依と真如・法性との区別がややあいまいであることに注意して、「要するに、『真實義品』では、仮設された法と仮設の所依の区別は自覚したもの、仮設の所依と法性そのものの区別はさほど明確ではなく、したがって、三種の存在論的範疇を明瞭に主張するには至っていない」（五八頁）と

述べる。しかし、評者には、このことは却って『菩薩地』『真実義品』から『解深密經』へと展開していく端緒となつたのではないかと思われるが、それは後に言及することにしよう。

本書は、基本的な三性説を『解深密經』『瑜伽論』『撰決択分』『撰大乘論』の中に見ようとする。三性説の基本構造を見ていくにあたり、著者は、有相（形象真実論）と無相（形象虚偽論）の区別を念頭に置くことの必要性を述べる。有相・無相とは、識において顕現する形象（ākāra、行相）は無分別智においても存在するか否か、あるいは形象は実有か非実かということに起因するものである。しかし、著者はこの有相と無相を識の行相が依他起性と見るか遍計所執性と見るかということと連動させること、つまり有相唯識・無相唯識に三性説を適用することには疑問を提示する。例えば、護法のように、識の行相は依他起性とするが、無分別智においては相分はなく見分のみとしている場合もある。従来、無著や世親を有相唯識家としたり無相唯識家とする諸説があり、これら諸説に惑わされることなく彼らの三性説を正しく理解することが必要であるとする。この指摘は傾聴すべきではあるが、無分別智において形象（行相）が存在するか否かは、依他起性や円成実性と密接な関係があり、三性説と無関係ということにはならないであろう。

四

『解深密經』の三性説について、著者は「遍計所執性は名言所詮のものであってしかも無相のものであり、依他起性はその

名言が立てられ、実物と執着される所依であり、円成実性は依他起性中に遍計所執性の無いこと」（七一―七二頁）とまとめる。この表現の限りにおいては評者も異論はない。しかしこの三性説がどういう前提の下に説かれているかということは考慮しておかなければならないように思われる。著者は、『解深密經』の三性説は未だ識との関連は示されていないと言いながら、そのことを余り重視していないようである。本書全体としても感じるところであるが、著者は唯識ということを当然の前提として議論を進めており、三性説における唯識の重要性を考慮していないように見られる。しかし、評者には唯識ということの関わりの有無は留意しておかなければならない重要なことのように思われる。このことを考慮してはじめて瑜伽行派における三性説の展開や異論が明確になると考えられるからである。

このことに関しては既に論じたことがある。評者は『解深密經』の三性説は唯識を前提にしては説かれていないと考えている。参考のために論拠を幾つかあげておく。(1)『解深密經』では、依他起相は、諸法の縁起性であると言われ、また、行の因相 (samskāra-nimitta)、即ち因縁所生法であつてしかも言語表現の所依となつていゝる事物 (vastu)、とも言われるが、虚妄分別や識とは言われていない。一方、『大乘莊嚴經論』や『弁中辺論』では、依他起相ははっきりと虚妄分別であるとされ、『撰大乘論』や『唯識三十頌』では、識や分別とされ、明かに唯識ということを前提としている。このことは、『弁中辺論』『撰大乘論』『唯識三十頌』では、三性説が具体的に論じられ

る直前に唯識が論証されていることも関係があるであろう。(2)『弁中辺論』や『唯識三十頌安慧釈』には、一切は唯識であるならば諸經典(『解深密經』など)と思われる)に説かれる三性と矛盾するのではないかとの疑問が出されるが、このことは經典に説かれる三性説が唯識を前提にしていないことを示唆する。(3)『般若經』「弥勒請問章」に説かれる三性説は、行の因相(samskara-nimitta)である事物が分別された行相(依他起相)とされ、『解深密經』のそれとほぼ同じ内容を持っているが、ここ(『弥勒請問章』)では唯識は前提されていない。これらのことから、『解深密經』の三性説は唯識と結び付けられないべきであろう。『解深密經』の三性説のもう一つの重要な点は、本書では余り言及されていないが、依他起相が雑染と見做されていることである。凡夫にとって依他起相が雑染であることは言を俟たないが、後に瑜伽行派の中で後得清淨世間智が確立されるにつれ、依他起相の清淨たる側面が主張されるようになる。(これは既に『瑜伽論』「撰決択分」で見られる。)このことを考慮することによって、『菩薩地』から『解深密經』(『瑜伽論』「撰決択分」)へと三性説が展開することが見通せるように思われる。即ち、前述の『菩薩地』「真実義品」の三つの区別の中では、仮設の所依(依他起相)と法性の区別はさほど明確ではなかったが、前者を雑染とすることではつきりと区別することができるのである。

したがって、『解深密經』の三性説は、著者も述べるように、言語世界Ⅱ遍計所執相、その所依となる縁起(有為)の世界Ⅱ

依他起相、それが言語上の有を離れている真如Ⅱ円成実相と考えることができるが、「依他起相が言語表現の所依となる」ことの意味が注意されなければならない。事物(thing)に即して言い換えてみると、縁起の実相である不可言説法性に基づく事物、即ち言語表現の対象となっていない事物(因相となっていない事物、言語的分節化されていない事物)が内外界に存在するが、それが円成実相である。その事物が言語表現の所依となる時、即ち言語表現の対象となる(因相となる、分節化される)時、依他起相と言われ、雑染とされるのである。第二部において、著者が「仮設の所依とは、厳密に言えば、依他起の自相をふまえた共相に求めらるべきである」(三〇三頁)などと述べていることは、同じことを別な視点から語っているようにも思われる。縁起する事物が言説の所依となるとは、事物が本来の不可言説なもの(清淨相)から言説の対象(雑染相)へと変えられること、言語を伴った認識の世界に組み入れられることである。このように不可言説な事物が変化したということは、変化したという意味ではそのままの形で実在しないものであるが、不可言説な事物に依拠しているという意味ではまったく無なるものではない。この変化した事物に対して、我々は言語表現をすることによって自性や属性などを付加するのである。このときの自性や属性が遍計所執相である。また、この限りでは唯識ということは不必要であり、前提にもされていない。

『瑜伽論』「撰決択分」の三性説は、著者も指摘するように、

『解深密經』のそれとほとんど同様である。ただ、この箇所では著者の言及は見られないが、依他起相は基本的には雑染とされながらも、一部、清浄ともされていることは看過できないことと思われる。これは、『瑜伽論』「撰決択分」において後得清浄世間智の所依としての依他起相に思い至つたためであろう。その場合、円成実相と依他起相の清浄性の相違には注意して置かなければならない。前者は言語を離れた不可言説な法性で本来の清浄性（無分別智の世界）であるが、後者は執着を離れた清浄なあり方とはいえ、あくまでも言語（分別）の所依となり言語による認識の世界に組み入れられたものである。したがって、瑜伽行派の立場では、この清浄な依他起相もまた円成実相そのものとは異なっており、そのままの姿としては存在しない虚妄なものである。

五

次に著者は『撰大乘論』の三性説を取り上げている。文献の歴史的な展開と異なり、ここで『撰大乘論』を取り上げる理由は明かにされていないが、ある面では『解深密經』『瑜伽論』『撰決択分』と『撰大乘論』の三性説は内容的に強いつながりを持つていると思われるのでその限りでは妥当であろう。しかし、その意味は、『撰大乘論』が唯識ということを前提として『解深密經』や『瑜伽論』『撰決択分』の三性説を捉え直しているということであって、このことは『大乘莊嚴經論』や『弁中辺論』（特に『大乘莊嚴經論』）の三性説を経た上でないと充

分に理解することはできないように思われるが、それは後に検討しよう。

『撰大乘論』は『成唯識論』とともに著者の三性説理解の依処となつているものである。著者は『撰大乘論』の三性の定義を、「依他起性とは、虚妄分別に撰せられる十一識である。これはあくまでも唯だ識のみの世界で、義（実体、もの）が構想される以前の世界である。これに対し、遍計所執性は、この依他起性が、義として顕現したものである。この際、依他起性は、遍計所執性が現じる所依となつている。円成実性は、依他起性において、それが義を現じる所依となり、義が顕現しているとしても、その義がいかなる意味でも存在しないというあり方のことである」（八〇頁）とまとめた上で、「依他起性が、義が顕現する所依であることとは、能遍計の意識の対象としての所遍計となることとわけとめるべきだし、ただ識のみで義としてはありえない依他起性が義として顕現するとは、特に能遍計の意識の活動の中で、依他起性の世界が義（実体的存在）なるものとして認識されていくことを意味すると解すべきである。そして、意識によつて依他起性十八界は実体視されつつも、実は依他起性は依他起性のままであり、無自性のままであって、その義（対象の実体）の存在を離れたあり方が円成実性なのである」（八二頁）と述べる。ここでは依他起性なる虚妄分別の上に顕現した形象が遍計所執性と同一なのか否かということが問題とされている。著者の立場は、依他起性は無自性な事（*anatta*）として顕現したもの（形象）である、遍計所執性はそ

の依他起性が意識によって所依とされ、言葉で分別され実体視（執着）されたものである、ということであって、それは本書においてほぼ一貫している。『撰大乘論』において無着は、(1) 遍計所執性は能遍計である意識と所遍計である依他起性によって成立すること、(2) 意識は名によって対象を縁じ依他起性の上にそれ（名）を因相として捉え、それ（因相）を執し、考察を巡らして言葉を起こし、四言説（見・聞・覚・知）によって言説を立て、存在しない義を有であると増益するあり方で遍計執すること、と語っているから、無著自身、意識が依他起性を分別するとき、遍計所執性が生じると考えて、依他起性と遍計所執性の間に認識段階での区別を設定しようとしているように思われる。したがって、著者の理解は、その方向に沿ったものとはなっているが、やや極端なようにも思われる。『撰大乘論』の表現そのものは、著者も苦闘しているように、微妙であるからである。特に、「遍計所執相とは、無であつても、ただ識なるものが義として顕現することである」「それ（依他起相）を所依として無なる義が顕現することが遍計所執相ならば、どうして遍計所執といわれるのか。無量の行相をもって遍計する意識の因相であるから遍計所執である」「意識は名によって対象を縁じ依他起性の上にそれ（名）を因相として捉え、それ（因相）を執する」などの『撰大乘論』（第二章）の表現は、虚妄分別（依他起性）において顕現したものは遍計所執性であると理解することができる。また、著者も注意しているように、因相（nimitta）は遍計所執相とされているようであるが、これ

は言語との関わりを考慮するとしても虚妄分別において顕現したものであって、『解深密経』や『瑜伽論』『撰決択分』では雑染なる依他起性とされていたものである。なぜこのような表現がなされるのかは、『解深密経』や『瑜伽論』からは見えてこないであろう。『大乘莊嚴経論』や『弁中辺論』を考慮しなければならぬのである。

六

著者は『大乘莊嚴経論』と『弁中辺論』の三性説を弥勒論書の三性説として捉えている。その際、著者は、頌と長行は一組のものであり、無著・世親の教説と大きく異なることなく、それを瑜伽行派の説として受け止めるべきであろう、と述べる。しかし、評者は、前述したように、それとは異なつた視点で『大乘莊嚴経論』の三性説をすでに論じたことがあるので、ここではそれに基づきながら論を進めたい。『大乘莊嚴経論』の三性説は『解深密経』や『瑜伽論』のそれと比べて二つの点で異なっているように思われる。(1)『解深密経』などでは、因相（nimitta）は雑染な依他起相を示した語であつたが、『大乘莊嚴経論』では、遍計所執相を示すものである。(2)『解深密経』などでは、円成実相と依他起相の事（vācya）は唯識であると考えられていないが、『大乘莊嚴経論』では、依他起相は二取（所取・能取）としての顕現を有する虚妄分別であるとされて唯識無境であることが明言される。著者も(1)には留意して、次のように述べる。「相（nimitta）が遍計所執性だというとき、

それは、本来、自相をもつと考えられる依他起性とはやはり區別された、すでに共相化された領域のものとしての相であろう。同じ *nimita* が、*mishama* と訳されるときの相である。その限り、それは、主として意識内に何らかの形でとりこまれたものと思われる。もつとも、そうした共相としてのある観念像さえ、実際のところ直ちに遍計所執性なのかどうかは、なお慎重に吟味しなければならない。世親（長行）は、この *nimita* に対して、所縁の語をもって説明している。所縁縁は、本来、有なるものでなければならぬだろうが、ここは遍計所執性に対して用いられた所縁であり、第二の説明に出る名と義としての虚妄分別の所縁と同じであると考えられる。結局、この *nimita* は、例えば言語の指示対象すなわち何らかの現象世界の全体ではなく、言語の表示内容（あるいは、心の心所の対象としての共相。それも特に意識相応の想の対象としての共相像）を意味する言葉として用いられているのであろう。『大乘莊嚴經論』の三性説の全体から、そして『撰大乘論』との連絡や他の唯識論書との関係から、総合的に判断して、今はそのように読んでおく（九五―九六頁）と。これによれば、因相（*nimita*）とは共相であり、言語の指示対象ではなく、言語の表示内容である。ここで、著者のいう言語の「指示対象」と「表示内容」の違いは評者には充分には理解できない。外界の具象的な個物に対しては両者の区別はある程度可能であるとしても、それ以外のものに対しては不可能であろう。外界に対象を認めない唯識の立場においては、その区別は困難となる。こ

こに『大乘莊嚴經論』と『解深密經』『瑜伽論』『撰決択分』のあいだの因相の捉え方の違いが生ずるのである。評者の考えでは、『解深密經』『瑜伽論』『撰決択分』の三性説は唯識無境の立場ではないから、言語表現の所依（著者の言い方では「指示対象」か）となった事物、すなわち因相は、縁起したものであるから依他起性であって実在するが、言語の所依となつていくということでは雑染である。遍計所執性は言語によって付託された自性や属性（著者の言い方では「表示内容」か）であり、実在しない。それに対し、『大乘莊嚴經論』では、対象を構想すること（*samjñā*、想）の因相（*nimita*）、あるいは虚妄分別の因相（*nimita*）が遍計所執相とされる。『俱舍論』では想（*samjñā*）は対境の因相（*nimita*）を捉えると定義されており、『大乘莊嚴經論』でも世親はその方向で注釈しているようである。したがって、ここでの因相とは言葉を用いて把握される対象であつて、言語を伴わない認識対象を意味してはいないであろう。一方、虚妄分別は、所取・能取の顕現を有したものであり、それは縁起するものであるから依他起性であつて、実在するものである。所取・能取の顕現を有した虚妄分別とは、所取と能取を不可分のものとして、すなわち対象の顕現とそれを認識することを一つの全体的な事象として捉えた言い方である。このような虚妄分別において顕現している因相（あるいは所取・能取）は全く実在しない虚妄なものである。『弁中辺論積』において、安慧は、虚妄分別について、「虚妄な（*abhūta*）二取がそこにおいて分別される（*parikalpayate*）」あるいはそれに

よって分別されるから「虚妄分別 (abhūtaparikāpa)」である。「虚妄 (abhūta)」という語によってそれ (虚妄分別) が所取・能取として分別されるままには存在しないことを示し、「分別」という語によって義 (artha、対象) が分別されるままには存在しないことを示す」(S. Yamaguchi ed. *Mahāyāna-vibhāṅga* p. 13) と述べる。このように『大乘莊嚴經論』や『弁中辺論』では、「因相」「所取・能取」「義」がほぼ同義語として用いられており、それらはいずれも遍計所執性を示していると考えられる。したがって、虚妄分別において顕現したものは全て実在しない虚妄なものであり、しかもそれらは必ず言語と結びついている、すなわち遍計所執性なのである。

『大乘莊嚴經論』などのこのような三性説の定義 (虚妄分別を基礎にしたもの) を踏襲しながら、『撰大乘論』において、無着は、唯識の立場で分別の生じ方や後得清淨世間智の問題等を考察することを通して、言語の所依 (形象) は依他起性であった遍計所執性とは区別される、その所依を实体として執着することが遍計所執性である、という新たな解釈を示唆しているように思われる。世親も基本的にはこれに沿っている。ただ、この場合、依他起性 (言語の所依) そのものが虚妄性を免れていると見做しているかどうかは明かでない。この解釈は、唯識無境を前提にしていることを除いては、『解深密經』などの三性説によく似たものとなっている。結果的にそうなったのか、あるいは意図したことかは別にして、言語の所依として虚妄性を離れたある種の純粋な事物の世界を想定して三性説を考えるの

であれば、必ずしも唯識を前提にする必要はないばかりか、逆に唯識の意義を見失わせる恐れがあるように思われる。この問題についてはいずれ別稿を期したいと思っている。

第五章では、『成唯識論』に基づきながら、安慧と護法の見解の違いが論じられている。ここでの重要な争点の一つは、後得清淨世間智に関するものであろう。後得智は執着を伴わない分別智であり、依他起性を所縁とするとも言われる。『瑜伽論』「撰決拈分」で初めて依他起性の清淨の面が言及されるのも、この後得智のためである。著者によれば、安慧の三性説は識の相・見二分が遍計所執性で、自体分 || 自証分が依他起性である。安慧においては、二分が現われること自体、執着のためである。この立場では、後得智が成立しないことになる、とされる。

『成唯識論』に伝えられる安慧説がそのまま彼自身の説と認められるかどうかは論証の余地があるが、『大乘莊嚴經論』の安慧の注釈から見ても、彼が識の二分が遍計所執性であると見做していたことは事実であらう。この場合、確かに後得智のことが問題となる。ただ、後得智においては、顕現した対象に対して執着はないにしても、その顕現したものは虚妄な幻であるとすることは可能である。したがって、ここにはやはり、唯識、虚妄、雑染ということを如何に考えるかという基本的な立場の違いが反映されてくるであらう。

第一部を通して得られる、三性説に対する著者の基本的立場は、幾分の揺れを示しているが、次のようにまとめることができるであらう。依他起性とは言語表現の所依 (対象) とされ

る縁起する事物 (vācya) あるいは現象であるが、その事物あるいは現象自身は固有の利那的あり方 (自相) を有しており言語表現できない (不可言説) ものである。遍計所執性は言語によって表示される共相のままに対象 (事物) を実体として捉え執することであり、それは決して実在しないものである。円成実性は依他起性に対して遍計所執性 (実体として執すること) がないことであり、それは無自性性・不可言説法性でもある。ただ、依他起性 (自相) と円成実性 (共相) の関わり、特に根本無分別智における行相、の問題については明確でないように思われる。いずれにしても、著者においては、「自相」と「共相」ということが重要な意味を持っているように思われる。実際、第二部 (特に、第一篇第二・四章、第三篇第二章) ではこの「自相」「共相」に対して広範な分析考察が行なわれ、本書の核の一つをなしており、我々を裨益することも大である。

七

第二部における興味深い箇所を幾つかを取り上げてみよう。第一篇第二章「言語と意味論」の中で、著者は自相と共相という語が様々なレヴエールで使用され、両者は転換し得る関係にあることを明かにしている。例えば「色蘊」は共相で「色・声・香・味・触処」は自相であるが、「青・赤などの顕色」を自相とすれば、「色処」は共相である。このように、中間項では絶対の自相、絶対の共相は存在しない。ただし、その極限として、共相の方向には空・無我性が、自相の方向には不可説の法体が

考えられるとする。また、『成唯識論述記』に基づいて、「言葉は、究極的には自相を所依とするが、直接、自相に触れるのではなく、その自相を現に踏まえた共相に基づく。(中略) たとえ自相の施設とあつたとしても、この自相は、すでに共相と互換的な地平での自相のみであつて、究極の自相ではありえない」(二三〇—二三二頁)とも述べる。一方、同じことが別な角度から、『成唯識論演秘』に基づいて、「仮設の所依としての共相は、単なる概念・観念的一般者ではなく、依他起性の自相を内実として伴える共相と認められている」(三〇二頁)、『成唯識論述記』に基づいて、「共相中の有体法 (青・黄の色法や心・心所等の実法) を仮設の所依と認める。この有体法は、実際に依他の自相を伴えるものの謂に他ならない。こうしてみると、仮設の所依とは、厳密にいえば、依他起の自相をふまえた共相に求めらるべきである。(中略) 前五識は、刻々と変化しつつ色・声等を認識している。その内容を意識は共相において捉える、その上に言語をたてるのである」(三〇二—三〇三頁)と述べる。これらの指摘は、究極的な自相 (無自性性・不可言性) を有する事物 (vācya) を前提とするならば、妥当であろう。事物が言語表現の対象、すなわち因相 (nimitta) となるとは、まさにそのことを言っているからである。以上の例でも明らかのように、全体を通して、著者は、「自相とは固有独自の相ということで、共相の概念等による把握を離れており、無分別な前五識の対象となるもの」「共相は言語の表示する内容である」と考えているようである。そして、最終的には、

著者は「依他起性が眞の自相であり、円成実性は眞の共相である」(四九七頁等)とも述べ、「自相」「共相」を「個別の法」と「法性」の関係として捉え、ともに言語を超えたものとして
いる。

このように、著者は、「自相」「共相」について広範な分析をし、その意味について考察しているが、その捉え方には少し混乱も見受けられるように思われる。著者も指摘するように、元来、仏教文献において「自相」「共相」は幾つかの意味で用いられている。特に、自相は自性と同義として用いられる場合も多い。その場合、自相は、言語と結びついた何らかの本質(実体)が意味されており、無自性・空の立場からは否定されるべきものであって、著者の言う「自相」(すなわち究極の自相)とは対極にあることが多い。したがって、それらを的確に区別しておかなければならないであろう。例えば、第二章「言語と意味論」において、遍計所執性は自相(自性)がないから相無自性性とされる場合、著者は「自相がない」という意味を依他起性のような自相、著者の言葉では「自相の極限、言語以前の自相」(四九一頁)、がないことと理解しているようであるが(二三八―二四二頁)、そうではないであろう。著者も引用している『唯識三十頌』のスティラマティ釈からも明らかのように、遍計所執のもの(色・受など)は自相として執されているが、その自相は、空華のごとく、存在しないから相無自性性なのである。ここでの「自相」は言語表現によって表示される色・受などであり、不可言性や無自性なものが想定されている

のではないであろう。それに、依他起性は、円成実性のそれとは違って、雑染であって清浄な所縁ではないから、すなわち勝義の自性(無自性性)が無いから、勝義無自性性とされるのである。また、『瑜伽論』「撰決択分思所成慧地」の中、他によることなく自相を仮設するものが実有であり、他によって自相を仮設するものが仮設有である、ということに關して、著者は「このように仮設(有)は、それ自身の自相を持つ実有とは異なつて、ただ概念的・言語表現的の有にすぎないのである」(二九九頁)と述べる。ここでの自相も、言葉によって表示されるような不変な自性を有した「色蘊」「受蘊」などであり、不可言性や無自性なものではない。また、第三章「五感と意識」では、『成唯識論述記』に基づいて、「前五識は、現量であり、自相のみを縁す。その自相は、やはり、共相でもあるような自相ではなく、究極の自相であるべきではないか。このとき、眼識の対象は、青・黄・赤・白等(のしかも独自相)のみであつて、長・短等は含まれないというのは、極めて妥当な結論であろう」(二八〇頁)と語る。この場合、前五識が究極の自相を縁するならば、眼識の対象が青・黄等のみであり、長・短等は含まれないということとは矛盾であろう。この説は顕色の極微を前提とした考え方であつて、眼識が究極の自相の色法を何らかのあり方で識別するとすれば、色と形は同等のレヴェルで識別されているに違いないからである。

以上、紙幅の制限があるとはいえ、評者の浅学のため、紹介

や議論が本書の全てに亘ることができない中途半端で不十分なものとされたことに恐縮している。しかも、著者の真意を誤解していることも多いのではないかと恐れている。評者自身、著者とは幾分異なった立場で三性説を考えているとしても、著者の三性説の基本理解やそれに基づく認識の構造、特に言語を中心にした認識のあり方等、の広範で明晰な論究は、評者に眼をひらかせてくれた部分も多く、非常に有益なものであった。著者に御礼を申し上げつつ、本書を紹介する次第である。

なお、本書は著者が東京大学に提出した学位論文をまとめたものである。

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)、拙論(2)「三性説における唯識無境の意義(2)」(『大谷学報』No. 70-4、1991)特に拙論(1) p.30、拙論(2)注(14)
- ② あるいは縁起した諸法であるとも考えられる。『解深密経』と同様の三性説を説く『瑜伽論』「撰決択分」の中に依他起性は因相のごとくに無数にあると述べられているからである。
- ③ 拙論(2)

平成七年二月二十八日刊 春秋社、菊版

iii 五十六六一六頁、定価二一、〇〇〇円

ISBN4-393-11188-5