

『転識論』における三性説について

岩 田 諦 静

一、

一般に唯識説というと玄奘（六〇〇—六六四）によって中国へ伝えられた、ナーランダ学問寺を中心にさかえた護法・戒賢から玄奘へと継承された法相唯識説のことと考えられているように思われる。しかし、玄奘以前に南海路を経由して中国へ来て、法性唯識説を伝えた、ワラビー出身の真諦（しんだい、*paramattha*、四九九—五四六入中国—五六九）がいた。その真諦によって『撰大乘論』及び『世親釈』、『決定藏論』『転識論』など多くの瑜伽行唯識学関係の論書が翻訳されている。

この『転識論』は、世親（四〇〇—四八〇）の『唯識三十頌』の異訳と称されているものである。それは、『唯識三十頌』の偈頌を自由に散文体で翻訳しており、その注釈の中に、訳者真諦の学説である阿摩羅識を説くという特徴などがある。以下に、その『転識論』の三性三無性説について少しく考察する次第である。

二、

『転識論』の三性三無性説について、『成唯識論』と梵文の安慧の『唯識三十頌釈』を参照しながら考察する次第

『転識論』における三性説について（岩田）

『転識論』における三性説について(岩田)

である。初めに、三性説について考察しよう。

『転識論』は次のように説く。

第二十、 如_レ是如_レ是分別、若_レ分_レ別如_レ是類_二、此類名_二分別性_一。

此但唯有_レ名、名所_レ顯体実無。

第二十一、 此所_レ顯体実無、此分別者因_レ他故起、立名_二依他性_一

此前後_二兩性未_二曾相離_一即是真實性。

梵文『安戀釈唯識二十頌』による。

yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate /

parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate // (20)

paratantra-svabhāvas tu vikalpah pratyayodbhavaḥ /

nīṣpannas tasya pūrveṇa sada rahitata tu ya // (21)

それぞれの分別によつて、それぞれの対象物が分別される。

その自性はただ遍計されたものであり、それは存在しないものである。(20頌)

しかして、依他の自性は分別であり、縁により生ずるものである。

何んとなれば、眞実なるものとは、すなわち、それ(依他性)が前のもの(分別性)を常に遠離することである。(21頌)

『成唯識論』による。

(20) 由彼彼遍計 遍計種種物

此遍計所執 自性無所有。

(21) 依他起自性 分別緣所生

円成実於彼 常遠離前性。

この対照から明らかかなように、『転識論』は、偈頌(詩)を長行(散文体)で訳出している。『成論』の訳と梵文の『三十頌』は同一の文章でよく一致している。しかし、『成論』の「此遍計所執、自性無所有」に対して、『転識論』は「此但唯有名、名所顯体実無」と訳されて具体的であり、また「分別縁所生」に対して、「此分別者因他故起」と訳されて説明的であるといえよう。

そして、この所で最も特徴的な点は「円成実於彼、常遠離前性」に対して、「此前後両性未曾相離即是真实性」の訳出であろう。この個所は、梵文では、*nispannas tasya pūrvena, sada rahitata tu ya* (21c,d) である。それを玄奘は「円成実(性)は彼が於に常に前のを遠離せる性なり」と訳する。この偈頌は安慧 *Shrīamati* (五一〇—五七〇) の釈によれば「真实性は依他性が分別性を常に遠離することである」と理解されるものであり、またこれは『その所取と能取とを依他(性)が常に、すべての時に、完全に「遠離すること」、即ち、それが真实性である』(*tena grāhya-grāhakeṇa paratantrasya sadā sarvakālam atyanta rahitā yā sa parinispanna-svabhāvaḥ*) と註釈されている。しかるに真諦は「前後の両性(分別性・依他性)がいまだ曾て相離れざるもの」が真实性であると訳出している。分別性とはただ名称としてのみ顯わされ、その所顯の体は無であるが、分別するはたらきは、他を

『転識論』における三性説について(岩田)

『転識論』における三性説について(岩田)

縁として起るといふのが依他性であると説いている。そして真实性の「前後両性未曾離」について『転識論』は二十一頌の釈に、

若相離者唯識義不成有境識異故。由不相離故唯識無境界。無境界故識亦成無。由境無識無故立唯識義是乃成立。

と解釈する。この解釈から三自性は各々別々に相離れて存在するものではなく一体のもの(一体性・不相離)であると説かれている。それは境(分別性)と識(依他性)が相対的に離れて、対立して存在することが無くなった時、また、境と識とに対してそれぞれが独立したものととして存在するかのごときあやまった見解を離れて、それはまったく一体的存在(不二)であると認識した時に境無識無と説かれるものであり、それが唯識義であると説かれている。この境無識無によって成立する唯識義は真实性を意味するものである。また、境無識無であるもの(rahitā)は中観における空性(sūnyatā)に通ずるものであるように思われる。また、境無識無であるもの(rahitā)は中観実(性)は彼が於に常に前のを遠離せる性なり」と訳されるが、真諦は分別・依他両性と「いまだ曾て相離れないもの」が真实性であると訳出している。この遠離 rahitā はチベット訳においても同じく med-par gyur-pa とある。然るに真諦は sada rahitā を sadarahitā (sada-arahitā) と看做したのであろうか、或は彼独自の三性説即ち唯識を表明したものであろうか、真实性と分別・依他両性の関係は相離れないものであると説いている。この分別・依他両性が不相離とは、真实性に対して両性が同じ次元にあるものとして結びつくと言う意であるのではないだろうかと考えられる。このことは真实性と共に依他性を勝義とする思想の反対であると考えられる。このことはこれから本論文の主要な問題点であり、それは次第に明らかになるであろう。この考え方は『三無性論』にも現われている。

いる。さらに三性のそれぞれの功用・作用について、『摂大乘論』に説かれる異門説によって眞実性は分別・依他兩性を遠離・捨遣しないで異門 (pariyāya) としての性質により世界は唯一絶対的の眞実性であると説かれることによつても、彼の三性の一体性としての不二性の特質が理解できるのである。

この二十・二十一頌を理解するために、『転識論』の十七・十八頌を参照するのが便利である。ここでも、彼の訳出は散文で説明的である。その十七頌に「識が転ずる」(vijñāna-pariṇāna) のに能分別 (vikalpa) と所分別 (vikalpa) とがあり、所分別は境を、能分別は識を意味し、所分別の境が無くなれば能分別の識も生ずることが無くなるものであり(境無識無)、これを唯識義が成じ得たものと説いている。この識の能分別と所分別について、

起種種分別等者一一識中皆具能所。能分別即是識、所分別即是境。能即依他性、所即分別性、故云起種種分別及所分別也。

と説き、さらにこの能分別としての依他性と所分別としての分別性との相互關係について二種の熏習を説く中に次のように言つ。

一宿業熏習二宿業熏習執。宿業熏習即是所分別為分別性。宿業熏習執即是能分別為依他性。所即為境、能即為識。此二種業名相似集諦能得五陰生。

と説き、また二種の習気を説く中でも

一相習氣二蟲重習氣。相即煩惱體、是依他性、能撰前相貌、蟲重即煩惱境、是分別性、境界顯頭故也。此二煩惱名眞 (集) 諦能集令未來五陰。

と説いている。二種の熏習は分別を中心に置いて相似集諦とし、二種の習気は煩惱を中心に置いて眞集諦としている。

『転識論』における三性説について(岩田)

『転識論』における三性説について（岩田）

これを表示すると次のようになる。¹⁶⁾



このように両性の相互関係とその相異点を明白にしている。進んで、唯識義を解釈する。¹⁷⁾

何者立「唯識義」。意本為「遣」境遣「心、今境界既無、唯識又泯、即是說「唯識義成」也。此即淨品煩惱及境界並皆無故。と説いている。境を遣り、心（識）を遣ったところの境無識無が唯識義（眞実性）であり、淨品である。これに對する不淨品について¹⁸⁾

由「如レ此義「離レ識之外無二別境」、但唯有識義成。既未明「遣」識、惑乱未レ除故名「不淨品」也。

と説いている。この識は所分別の境の根柢（*astaya*）としての識であり、能分別の識であり、依他性のもので惑乱の世界である。その惑乱をいまだ除かない世界は不淨品であると説く。それは境と識の世界、即ち阿羅耶識の世界（境界）はいまだ不淨品の世界であることを明白にしたものと考えられるのである。さらに、単に境無による識がただちに唯識義を意味しない事を示している。このことは境無による識（阿羅耶識）と境無識無による識（阿摩羅識）との相違点を明らかにするものである。眞諦の説く淨品不淨品と及び三性との關係をみると、それは『撰大乘論』などの説とは異なっている。『解深密經』では、三性の中心は依他性であるが、染汚分が無くなることによつて清淨分が生ずると説く所までに至っていない。¹⁹⁾しかし『撰論』では、依他性が中心である。²⁰⁾それによれば依他性は（一）熏習せる種子に繫属すると、（二）淨品不淨品に繫属するとの二性質があることを説いている。これは金藏土の譬喩によつて明らかである。さらに、『撰論』には虚妄分別の依他性を中心にした三性説も有ると説かれている。然るに

『転識論』のそれは少しく異っている。それは次の問答によって明確に語られる。²¹⁾

問遣_レ境存_レ識乃可_レ称_レ唯識義既境識俱遣何識可_レ成。答立_レ唯識、乃一往遣_レ境留_レ心、卒終為_レ論、遣_レ境為_レ欲_レ空_レ心、是其止意。是故境識俱泯是其義成。此境識俱泯即是実性、実性即是阿摩羅識、亦可_二卒終為_レ論是阿摩羅識也。

この問答において、彼は識有説に立つ唯識説との相違を明確にしている。また、それは玄奘によって伝来された三性説とも異っている。一般に三性説は二分依他性に依り、分別性の境を捨遣することによって染汚分の依他性が除去されて、清淨分の依他性が顕現する。この清淨分の依他性が眞実性であると説かれているが、分別性を遮遣することは彼によれば「境を遣つて心（識）を留める」ものとして理解される学説であつて、それは完全な唯識義（眞実性）でない。故に右の引用のごとく「遣境存_レ識乃可_レ称_レ唯識義」と論駁している。これに対して、彼の探求する唯識義とは「境を遣るは心を空せんと欲する」ことであると説き、それは境識俱泯によって成ずるものであると説いている。この「空心」とは境無によって成立する心（識）が直ちに眞実性に連なるのではなく、境無によって成立する識は相対的に成立している境識の分別性の境を遮遣したものであるから、依他性の識のみが残ることになり、その識は直ちに眞実性へと連なると考えられていたものを、彼はそのように捉えないで、それはやはり依他性の識であると看做し、それを「心を留める」としている。「留心」としての依他性から眞実性へ悟入するには、その「留心」（識）をさらに遮遣する・無にすることが必要であり、それを行つて始めて「空心」と成るもので、それが境無識無によつて成ずる眞実性（唯識義）であると説くのである。それ故に、境無識無・境識俱泯なる識が説かれるに至つたのであるかと考えられる。その識は縁起するものを縁起によつて生起するものと認めた上で、さらにその縁起による生起を

『転識論』における三性説について（岩田）

も否定するところの智慧 (jñāna) の世界であり、それは清浄なる智 (amala-jñāna) であり、阿摩羅識なのである。このように考えられた阿摩羅識は仏教の理論としての悟りの状態であり、それが「空心」 (sunyata-citta) と説かれている。それは縁起としての依他性を超越した存在として有るものである。それは境無識無・境識俱泯として表現されているが、仏教の原始から説かれる yatha-bhūta へあるがまま、如実の世界であり、真如・真実の世界なのである。

この真諦の真实性、即ち阿摩羅識と説くことについて、以下に少しく考察しよう。初めに、『楞伽経』を見ることにする。

四卷『楞伽経』巻第一に

云何成自性。謂離二名相事相妄想。聖智所得及自覺聖智趣三所行境界。是名二成自性如来藏心。(大正蔵十六、

四八七c)

とあり、十卷『楞伽経』巻第三に

大慧。何者第一義諦法体相。謂諸仏如来、離二名字相境界相事相相、聖智修行境界行处。大慧。是名第一義諦相諸仏如来藏心。(大正蔵十六、五二七c)

とある。この楞伽経は共に真諦が中国に来る以前に漢訳されているものである。真諦の後に訳出された七卷『楞伽経』巻第二にも

何者円成自性。謂離名相事相一切分別、自証聖智所行真如。大慧。此是円成自性如来藏心。(大正蔵十六、五

九八a)

とある。これによって真諦入中国約一〇〇年以前に漢訳された『楞伽經』も以後に訳されたものも変化のない事がわかる。これを現存するサンスクリット本に見ると次のようになる。

tatra Mahamate pariniṣpaṇṣavabhavaḥ katamo yaduta nimita-nāma-vastu-lakṣaṇa-vikalpavirahitaḥ ta-
thāryajñāna-gatigamana-pratyakmāryajñāna-gatigocara eṣa Mahamate pariniṣpaṇṣavabhāvas tathāgat-
agarbha-hrdayam ||

マハーマティよ、このうちで、円成の自性とは何か。すなわち、相と名との事物の相を妄分別することをはなれた真如たる聖智の境界を証得することであり、自内証の聖智の境界である。マハーマティよ、この円成の自性こそ如来藏心である。

これは明らかに真諦が説いているものと一致する。「この円成の自性こそ如来藏心 (tathāgata-garbha-hrdayam) である」とは「真実性即阿摩羅識」に相応する。故に阿摩羅識には如来藏心の意味があるようである。このことは彼の三性説の淵源をインドに求め得ることを示しているように思われるのである。

この阿摩羅識と阿梨耶識の關係について『十八空論』で七種眞実を明す第三唯識眞実ニに次のように説いている。

第三、明ニ唯識眞実ニ、并ニ一切諸法唯有ニ淨識ニ無ニ有ニ能疑ニ亦無ニ所疑ニ。……但唯識義有ニ兩。

一者方便ニ、謂ニ先觀ニ、唯有ニ阿梨耶識ニ、無ニ余境界ニ、現得ニ境智兩空ニ、除ニ妄識ニ已ニ、名ニ為ニ方便唯識ニ也。

二、明ニ正觀唯識ニ。遣ニ蕩生死虛妄識ニ、及ニ以境界ニ、一切皆淨ニ、唯有ニ阿摩羅清淨心ニ也。

一切の諸法は唯識性 (vijñaptimātrata) であり、唯識であるが、眞諦は「一切の諸法はただ淨識のみであつて能疑も有ること無く、所疑も無いものである」と説くことと、さらに方便唯識と正觀唯識と説くのは眞諦独自の説であ

る。その方便唯識とは「唯有阿梨耶識」の世界だけが有って、他の境界の無いことを観じるものである。それは境智両空、すなわち阿摩羅識である淨識を得ることによって除去される阿梨耶識なる妄識の世界であるとする。これは唯識説の論理面を説くものと考えられる。それに対して、正観唯識とは生死虚妄の識心と境界とを遺蕩して一切の諸法が淨尽と成って、ただ阿摩羅淨淨心 (amala-suddha-citta) あるだけになった状態であると説いている。この生死虚妄の識心とは『転識論』の第十九頌の註釈に「依他性は正しく、これ煩惱の体にして、能く生死の報を得るが故に塵重と名づける」とあることから依他性を意味することが解かる。そして境界とは明らかに分別性としての所分別の境である。故に正観唯識は依他性と分別性との両性を遺蕩した阿摩羅淨淨心であるということになる。それは唯識説の実践面を説くものと考えられる。そして、この正観唯識に説かれる三性説は分別性・依他性の二性を遮遣するということから、『転識論』の境識俱泯の眞実性を説く三性説と異っている。

その阿摩羅淨淨心は『大乘莊嚴經論』・『十八空論』に「阿摩羅識はこれ自性淨淨心なり」と説かれるものと一致する。そして、それは眞興(九三四—一〇〇四)によって如来蔵の意味と理解されている。

『転識論』に「此の義に由るが故に、一乗を立てて皆菩薩道を学せ令むるなり」と説かれ、『勝鬘經』が引用されていることから、この阿摩羅淨淨心は如来蔵心を意味するものであり、眞諦の唯識説は玄奘の伝えた法相唯識説と相違することを示している。

三、

三性説はその基盤として存在性を認めたものであり、自性 (svabhava) として存在するものである。それは三つ

の方法によって個別的に認識する立場である。『唯識三十頌』では三自性の基盤としての同一性を強調するために三性の不一不異を説いて、次の三無自性を説くので、いまはその順序に従って、不一不異説を、『転識論』『唯識三十頌』『成論』の順序にしたがって見よう。

『転識論』は、次のように説く。

第二十二、是故前性於後性不_レ不_レ異、

如_レ無常与_レ有為法亦不得_レ定説_二一異_一。

若不_レ見_二分別性_一則不_レ見_二依他性_一是故不_レ不_レ異。

梵文『安慧釈唯識三十頌』による。

ata eva sa naivānyo, nānanyaḥ paratantrataḥ /

anīyatadivād vācya, nādīṣṭe 'smin sa dr̥syate // (22)

この故に、それ〔真实性〕は依他〔性〕と一でなく、不異でもないのである。

無常性等の如くに説かれるべきである。これ〔真实性〕が見られない時、それ〔依他性〕は見られない。(22頌)

『成唯識論』による。

(22) 故此与_二依他_一 非_レ異非_二不_レ異_一

如_レ無常等_レ性、非_二不_レ見_レ此_レ彼_一

それについて安慧は依他性を三性の中心においている。安慧は「眞実は依他の法性と言われる、それ故に眞実は依他より異なるでもなく、異ならぬいのも無い」と説き、また「眞実が依他を離れて異って有るとするならば、実に依

『転識論』における三性説について(岩田)

他は分別から離れて独立に存在しないことになる」と説き、また、「[真実の自性が依他の自性に]異なら無いのも無いならば、また真実の「自性」は清浄を縁とすることが存在しなくなる」と説いていることから明らかのように、依他性を中心としながら、真実性の側から不二不異が説かれている。そして、安慧によれば「これが見られない時」の「これ」(asmin)とは真実性のことであり、「それ」(sa)とは依他性を示すと説いている。『成唯識論』第八において円成実性と依他起性とは非一非異であり、法(依他起性)と法性(円成実性)とは世俗と勝義との相對として有るものであり、円成実性を証見しなければ、依他起性を見ないと説いている。それに対して、真諦は分別性と依他性の不二不異が問題なのである。安慧釈または『成唯識論』が円成実性を証見しないから依他起性を見ないのであると説くのに對して、真諦は分別性を見ないならば依他性を見ないのであると説いて、その相違を示している。その両性の不二不異を三方面から次のように積している。

- (一) 分別与依他一定一者分別性決定永無、不為五法感所撰、依他性亦必永無、若爾便無生死解脱善惡律戒法、此為不可。既不如此、故分別性与依他性不得定一。
- (二) 若定異者則分別性、便不能遣依他性、既由觀分別性は無所有、方見依他性亦無所有故不得定異。
- (三) 又若分別性定異依他性者分別性体必定是有非謂永無、有可異無、何所論異。

このように真諦の不二不異説は分別・依他両性の不二不異であって、依他性を中心に置いていない。また naddr'ste smin sa dr'syate⁽⁸⁾ の理解について、安慧釈と『成論』は asmin を真実性に、sa を依他性にするのに対して異なり、真諦は asmin を分別性に、sa を依他性の意味に解している。その両性と真実性の關係についてなんの説明もない

のである。

四、

一般に三性説を論ずると三無性説はその理解に準ずるものとして考えられたものか、あまり顧みられないようである。しかし、三無性説が重要な説であることは『唯識三十頌』が二十三、二十四、二十五の三偈頌を当てていることから理解できる。三性と三無性説が一体に成った時に、その意味が浮かび上るものであり、三性と三無性説とは表裏一体のものである。前者は性 svabhava と説かれ、後者は無性 niḥsvabhava と説かれる。svabhava はすでに説いたように自性・自然法爾としてのありのままの存在性を意味し實在の肯定を意味するものであるのに対して niḥsvabhava は無自性、自然法爾としてのありのままの存在性を否定するもので、實在の否定を意味するものである。しかし、この場合の實在の否定とは単に事物、例えば、机や器物などのような事物・対象物 (vastu) の存在の否定を意味することもそうであるが、ここでいう實在の否定とは svabhava (自性) として一切の世界を三つの形・相 (三自性) として捕らえて説いたのに対して、自然法爾 (yathābhūta) ・悟りの姿・解脱であっても、そこに停滞したのでは、正しい悟りの姿・在り方ではなくなるから、それをも否定・超越して行く努力が必要になってくる。それが niḥsvabhava (無自性) のもつ否定の意味である。svabhava (肯定) の三自性では平面的で停滞したものと成りがちであるから、それを三無性観によって否定 (niḥsvabhava) して、からだに三性観によって肯定 (svabhavata) して行く、このように限り無く自口の心を深め、浄めて行く姿 (amala-citta) を造り出すのが、この無自性 niḥsvabhava のもつ意味であり、三性と表裏一体の関係にある。これは svabhava から niḥsvabhava へ至り、それからま

『転識論』における三性説について(岩田)

また svabhāva に達する一体性(不二不異性)にあって、真实性に執着しないように真実無性が説かれ、さらにそこに停滞しないように、しかも人間の実存世界を svabhāva として真実に理解する真实性が説かれる。そしてこれは真实性・真実無性(空)に停滞しないように、空用の行(pati-patti)が限りなく行せられるべきである⁽⁸²⁾と言う意味を持つものと考ええる。

このようなことを念頭において三無性を説く、『転識論』『唯識三十頌』『成唯識論』の第二十三、二十四、二十五頌について見てみよう。『転識論』は次のように説く⁽⁸³⁾。

然一切諸法但有⁽⁸⁴⁾三性⁽⁸⁵⁾。撰⁽⁸⁶⁾法皆⁽⁸⁷⁾空。如来為⁽⁸⁸⁾衆生⁽⁸⁹⁾説諸法無性⁽⁹⁰⁾、亦有⁽⁹¹⁾三種⁽⁹²⁾。三無性者即不⁽⁹³⁾離⁽⁹⁴⁾前三性⁽⁹⁵⁾。(二十三頌)

分別性名⁽⁹⁶⁾無相性⁽⁹⁷⁾。無⁽⁹⁸⁾体相⁽⁹⁹⁾故。依他性名⁽¹⁰⁰⁾無生性⁽¹⁰¹⁾。体及因果無所有。真实性名⁽¹⁰²⁾無性性⁽¹⁰³⁾。(二十四頌)

此三無性是一切法真実。以其⁽¹⁰⁴⁾離⁽¹⁰⁵⁾有⁽¹⁰⁶⁾故名⁽¹⁰⁷⁾常⁽¹⁰⁸⁾。欲⁽¹⁰⁹⁾顯⁽¹¹⁰⁾此三無性⁽¹¹¹⁾故。明⁽¹¹²⁾唯識義⁽¹¹³⁾也。(二十五頌)

梵文『安慧釈唯識三十頌』による⁽⁸²⁾。

trividhasya svabhāvasya, trividham niḥsvabhāvatam |

saṃdhāya sarvadharmāṇām, deśitā niḥsvabhāvata || (23)

prathamam lakṣaṇenaiva, niḥsvabhāvo' parah punah |

na svayambhāva etasyety, aparā niḥsvabhāvata || (24)

dharmāṇām paramārthaś ca, sa yatas tathatāpi sah |

sarvakālam tathābhāvāt, saiva vijñaptimātrata || (25)

三種の自性に依って三種の無自性の性がある。(それ故に三性と)同一場所における一切の諸法は無自性の性であると説かれる。(二十三頌)

第一の〔分別性〕は単に相としての無自性である。また、次の〔依他性〕はその無自然性である。かくして、次の〔真实性〕は無自性の性である。(二十四頌)

そして、それは諸法の第一義であり、それ故に、それは真如でもある。一切の時に是の如く存在することから〔真如である〕。それは実に唯記識性である。(二十五頌)

『成唯識論』は次のように訳出している。

即依此三性、立彼三無性。

故仏密意説、一切法無性。(二十三偈)

初即相無性、次無自然性

後由遠離前、所執我法性。(二十四頌)

此諸法勝義、亦即是真如。

常如其性故、即唯識実性。(二十五頌)

真諦は三性説を分別・依他両性と真实性という二諦の立場に立って解釈しているのであるが、この三無性においても同様に「前の二〔無性〕は是れ俗諦にして、後の一〔無性〕は是れ真諦なり。真俗の二諦が一切法を撰して皆尽く」と説いて同じ立場に立って説かれている。真諦の三性三無性説に関して、三無性に依って三性を説いているとされるが『転識論』にはそのように説かれていない。かえって、「三無性は三性を離れない」と説いている。

『転識論』における三性説について(岩田)

その二十三頌の *saṃdhāya* にて「*to put, to place*」とあり、Williams 'Sanskrit-English-Dictionary' によれば動詞 *dha* は *to put, to place* などの意味があり、これより発生した *saṃdhāya* は「不変代詞」*having placed together* の意味を持つとある。故に *saṃdhāya* は同じ場所を持つことを意味するものと、三百性も三無性も共に同一の場所を所依としていふことを意味したものである。その同一場所とは一切諸法である。そのことは衆生には理解が困難であるから、この *saṃdhāya* を「如来為衆生」と訳し、「仏密意」と訳したものであらう。

『唯識三十頌』の第二十四頌によつて三無性を見るに無相性は *lakṣaṇa-niḥsvabhāva* であり、無生性は *na svayambhāva* であり、無性性は *niḥsvabhāvatā* である。それを女装訳に見ると第一は相無性であり、第二は無自然性とあつて、*svayambhāva* を自然性と訳している。この二種の漢訳は妥当な訳であるが、第三は逐語訳をしないでなぜか「前の所執の我・法を遠離するに由る性なり」と達意訳をしている。これは第三の無性の無性性の意味を取つて玄奘が意識をしたものであらう。世親においては第一、第二の無性には共に、*ta* (性) のない形で無性が説かれ、第三無性のみに、*ta* が説かれている。これは前両無性と眞実無性とに明白な相違を説いたものである。これは眞諦の説いた三性説に近いものである。これに対して安慧釈では *niḥsvabhāva* (第一) '*niḥsvabhāvatā* (第二) '*niḥsvabhāvatā* (第三) と理解されて、第一無性を除いて第一・第二無性が同じような無性性 *niḥsvabhāvatā* となつている。これは世親が前両性を一体と見なして後の無性と区別したのに相違している。安慧は第一の無性性 *ta* を用ひながら *lakṣaṇa-niḥsvabhāva* と説いて、第二・三の両無性を同じような *ta* を用ひて *niḥsvabhāvatā* と解釈している。これによつて、安慧にあつては三無性の世界を分別性における無性の世界と依他性・眞実性による無性性の世界とに区別していたように考えられる。これは世親説と護法説と眞諦説とも異なるようである。

『転識論』においては、この無相性と無生性（依他性）について次のように解釈している。

体似_二塵相_一塵即分別性、分別既無、体亦是無也。因亦無者、本由_二分別性為_レ境、能發_二生識果_一。境界既無、二云何生_レ果、如_レ種子能生_レ芽種子既無、芽從_レ何出、是故無_レ生也。

これによれば、体とは能分別としての依他性である。そして、それは分別性としての所分別の境を所依として成り立つものである。故に分別性である境即ち塵相は依他相のための因となる。この因によって能分別の識が起る。その識体を果と名づける。故に識体の成立条件である境（因、対象）が無いならば、それを依り所として成立してくる識体（識の果）は成り立たないものとなる。そして、その境は三性の分別性で説いた如く、それは無なのであるから、その果は成立しなくなる。このように、無相性と無生性は無性のものであると説いている。それを説く譬喩として種子と芽の譬喩が述べられる。それ故に、この二つの無性は因が無いことにより果も無いことになる。この因果の關係が成立しないのであるから、果としての識体も不成立となる。それを両性の無所有と説くのであり、その状態が俗諦における二つの無性を意味していると説いている。次に真实性としての無性性について、

無_二有性_一無_二無性_一。約_二入法_一故無_二有性_一、約_二空_一故無_二無性_一。即是非_二有性_一非_二無性_一故重稱_二無性性_一也。

と説かれている。この文義について、甚だ理解に苦しむもので、真如の非有非空の義を詮すものでは無かるうかと言われている。しかし、これは次のように理解してはどうかと思う。その無有性とは入法に約するから無有性であると言われているが、これは安慧が『唯識三十頌釈』の初めに「法と人々とに執着する人たちは如実に唯心を知らない」(dharma-pudgalabhinivṛstas citamātraṃ yatābhūtaṃ na jñanti)と説くところの人我・法我のことであり、それが有性⁽⁶⁾(svabhava, 自性)なのである。その入法の有性を否定するのが無有性(niḥsvabhava, 無、無性)と説

かれるものとならう。次に無無性とは「二空に約するから無無性である」と説かれているが、この二空は人我・法我の二つが空(否定、*śūnya*)せられたことを意味するのである。故に、これは人我・法我の二空であることから無性(*niḥsvabhāva*)である。この無性の中にはすでに有性としての人法両我は否定されたものである。しかし、それを更に否定して無無性と説くのは人法両我の否定(二空、無性)をも否定(無)することを説いたもので、自性の肯定になる。この無有性・無無性は更に非有性・非無性と言ひ交えられている。「無」も「非」も共に否定または反対の意味を表わす語で同一の意味である。故に、無有性・非有性とは *svabhāva* の否定または反対の意味であり、無無性・非無性とは *niḥsvabhāva* の否定または反対の意味であらう。この無無性・非無性には『唯識三十頌』における二十四頌の *lakṣaṇa-niḥsvabhāva* *va* *na* *svayambhāva* との否定ではないかと考へるのである。そして、この無有性・無無性すなわち非有性・非無性であるものが「重ねて無性の性と称する」と説かれるもので、第三の勝義の無性(*paramārtha-niḥsvabhāvatā*)なのである。この無無性は *lakṣaṇa-niḥsvabhāva* *va* *na* *svayambhāva* を否定したところの *niḥsvabhāvatā* である。そして、この *niḥsvabhāva* の本質として「性」(性)が有ることを意味している。その *-tā* は「—であること」として有である意味で、抽象性・観念・本質などをあらわす接尾辞である。故に *niḥsvabhāvatā* は「無性であること」の「—であること」(*-tā*) としての有であること虚無ではなく *yathābhūta* *va* *niḥsvabhāva* (*-tā*) である。

更に、安慧は三無性を性として *lakṣaṇa-niḥsvabhāva* (相無性) / *utpatti-niḥsvabhāvatā* (生無無性) / *paramārtha-niḥsvabhāvatā* (最勝無無性) であるを説かなくてはならない。この安慧釈は第一と第二は『唯識三十頌』と同じであるが第三の *na* *svayambhāva* *va* *utpatti-niḥsvabhāvatā* を解釈してあるところが異なっている。安慧の三無性説

は真諦のに比較して明瞭である。すなわち、分別性に依る相無性 (lakṣaṇa-niḥsvabhāva) を「色は外形を特色とする」(rūpa-lakṣaṇa rūpaṃ) や「受は知覚を特色とする」(anubhava-lakṣaṇavedanā) と説く対関係の上に成立するものであるから、「それは実体のないもの (svarūpa-abhāva) で空中の花 (khaṇḍa) のようなものであるから相無性 (svarūpa-niḥsvabhāva) である」(ataś ca svarūpābhāvāt khaṇḍapavat svarūpeṇaiva niḥsvabhāvaḥ) と説いている。依他性に依る無性については真諦は「無生性」と訳し、玄奘は無自然性と訳しているが、これは na svayambhāva である。これについて安慧は「その無自然性は幻像のように他の縁によって生起する。それは実体の無いものであり、それ自体として生起しないものである。故に、それは生無性性 (utpatti-niḥsvabhāvata) である」(na svayambhāva etasya māyavat parapratyayenotpatteḥ ataś ca yathā prakhyāti tathā asyotpa-ttir n āstīti ato'sya utpatti-niḥsvabhāvata ity ucyate) と解説している。更に真実性による無性である無性性について、安慧は「それは諸法の最勝である。またそれは真如であると言われる。またそれは出世間智 (lokottara-jñāna) であり、無上のものであることから、その意味が最勝義である。」(dharmāṇaṃ paramārthaś ca sa yatas tathata pi sa iti | param hi lokottara-jñānaṃ, niruttaratvāt tasyārthaḥ paramārthaḥ p.41, 120) と解説している。更に、真実性と無性について次のように説いている⁽⁹⁾。

athavā ākāśavat sarvataikarasārthena vaimalya-avikārārthena ca pariniṣpaṇṇaḥ svabhāvaḥ paramārtha ucyate | sa yasmāt pariniṣpaṇṇaḥ svabhāvaḥ sarvadharmāṇāṃ paratantrātmakānāṃ paramārthaḥ tad dharmateti kṛtvā tasmāt pariniṣpaṇṇa eva svabhāvaḥ paramārtha-niḥsvabhāvata pariniṣpaṇṇasyābhāva-svabhāvata |

【真諦論】における三性説について (岩田)

『転識論』における三性説について(吉田)

あたかも虚空のようになり、すべてが無差別であるために、離垢の無変異のために真実の自性 (pariniṣpanṇa-svabhava) は最勝 (paramārtha) と説かれる。この故に、その真実の自性は他に依ることを本性とする一切の諸法の最勝であり、それが法性 (dharmatā) と考えられるから、それ故に、実に真実の自性は真実の無自体の自性性であるから最勝の無自性性 (paramārtha-niṣvabhāvata) なのである。

このように三性と三無性における第三性とそれに依る第三無性の関係を明白にしている。このところの安慧の理解は真諦の真実性の理解を想起させるものがある。そして、この真実の無性性が一切諸法の第一義であり、真如である。その真如とは一切の時に(常に)「あるがままに有る」(tathabhāva, 如是有) ことであり、そのように悟ることである。真諦は sarvakāla を以て其離_レ有故名_レ常と解釈している。一切の諸法をそのように観ることが唯識説における智慧であって人法両無我に達した如実の唯心 (yathābhūta-cittamātra) である。それは実に「一切は唯だ表象の識とし顕われたものであること」(vijñāpimātrata) を意味するものであり、それに通達することが唯識説における究極の目的である。この究極の目的に通達する修行の方法として三性三無性説の観法が瑜伽行唯識学派に説かれるのであろう。

〔註〕

- (一) 宇井伯寿『印度哲学研究』六(岩波書店・昭40)では「転識論」は「唯識三十頌」の異訳であると認める。しかし結城令聞『世親唯識の研究』上(p.110)、青山書院・一九五六)では「転識論」は「唯識三十頌」の以前に成立したものであって異訳ではないと説いている。私はこの結城説には無理があるように思うので異訳説を採用する。なお「転識論」はテキストとして『印哲研』六(p.四〇七—四一七)を用いた。

- (2) S. Lévi, *Vijñāpīṭratrasiddhi*, p. 39—40
- (3) 『転識論』(『印哲研』十六)、四二二頁。ただし、二十一頌後半の訓読は『新學成唯識論』八頁(法隆寺、昭47)によった。
- (4) *Vijñāpīṭratrasiddhi*, p. 39—40.
- (5) 『転識論』四二二頁。
- (6) 武内紹晃「唯識思想の中国的屈折序説」(『佐藤博士古稀記念仏教思想論叢』五一九頁・昭47)、この *rahitāta* 「遠離せられたること」について考察されている。
- (7) 『転識論』四二二頁。
- (8) 『世親唯識の研究』上、二〇四頁。
- (9) 大野義正「三性説余論」(『哲学年報』11輯、昭26)一七二頁。なお、上田義文「仏教思想史研究」45—47頁参照。
- (10) 『三無性論』(『印哲研』六)二五七頁。
- (11) 長尾雅人「転換の論理」(『哲学研究』四〇五号、昭27)、同「異門 (*paritana*) といふことば」(『宗教研究』二巻四・昭15)。この異門説による三性説にあっても依他性が中心と成っているから真諦の三性説と異っている。
- (12) 『転識論』四一五頁。第17頌の *vijñāna-pariṇāma* (玄奘は識転変、真諦は識転) について多くの論文がある。その一部を次にあげる。
- 上田義文「識に関する二つの見解—能変と能縁」(『結城教授還暦記念論文集』)
- 上田義文「*vijñānapariṇāma* の意味」(『鈴木学術財団研究年報』2号・一九六五)
- 長尾雅人「唯識義の基盤としての三性説」(『鈴木学術財団研究年報』4号・一九六七)
- (13) 『転識論』四一七頁。
- (14) (3) 同、四一八頁。
- (15) (3) 同、四一八—四一九頁。
- (16) 楠臥竜「真諦三蔵所伝の唯識教理に顕れたる三性三無性論」(『宗学院論輯』2、昭5)、二二二—二二三頁。
- (17) 『転識論』四一五頁。
- 『転識論』における三性説について(岩田)

『転識論』における三性説について(岩田)

- (18) (17) 同、四一七頁。
- (19) 勝呂信静「初期唯識説における三性説の構造」(『金倉博士古稀記念・印度学仏教学論集』、一九六六)、二五三頁。
- (20) 拙稿「撰大乘論と九識説について」(『印仏研』20の2、昭47)、三〇二頁。
- (21) 『転識論』四一七—四一八頁。
- (22) 註(19) 同、二五八頁。
- (23) 『梵文入楞伽經』(南条文雄校訂) p. 67115, p. 6811. 菅沼晃「入楞伽經における五法説の研究」(『東洋学研究』第5号、一九七二)、二二三頁。
- (24) 『十八空論』(『印哲研』六)、一五六頁。
- (25) 『転識論』四二〇頁。
- (26) 宇井伯寿「大乘在藏經論」二八三—二八四頁。「大正」三一、六三a、「十八空論」一四八頁。拙稿「真諦の阿摩羅識説について」(『鈴木学術財団研究年報』8号、一九七二) 四八・五三頁。
- (27) 真興述「梵囀日羅駄親私記」(『日本大藏經』旧第7、五三三頁上、新第33、二五六頁上) 即頭在纏如来藏義。如慈尊云非染不染。非淨非不淨。心性本淨故。由客塵所染。正与此同。
- (28) 『転識論』四二五・四二七頁。
- (29) 『転識論』四二一—四二三頁。
- (30) vijñāpimātrāsiddi, p41.
- (31) 註(29) 同。
- (32) 註(30) 同。
- (33) 『新導成唯識論』第八、三七二頁。
- (34) 『転識論』四二二頁。
- (35) 註(30) 同。
- (36) 山口益「般若思想史」(昭31)、七五頁。
- (37) 『世親唯識の研究』上、九七頁。

- (38) vijñaptimātrāsiddhi, p41.
- (39) 『転識論』四三—四二五頁、『世親唯識の研究』上、九七頁参照。『新導成唯識論』第九、三九—四〇頁。
- (40) 田淵『仁王経疏』（『統蔵』一—四一—五）、四二〇頁上—下。坂本幸男「仏性論開題」（『国訳一切経、瑜伽部』十二）三〇六—三〇七頁。
- (41) 註(36)と同じ。玄奘は *na svayambhava* を無自然性と訳している。
- (42) 『転識論』に依他の「無性性」とあるのは真諦の他の訳例（『撰論釈』）から見て「無生性」の誤りとしなければならぬ。
- (43) 『転識論』四二四頁。
- (44) 『転識論』、四二四—四二五頁。
- (45) 註(16)と同論文、二三九頁。
- (46) vijñaptimātrāsiddhi, p15, 111.
- (47) 武内紹晃「唯識思想の中国的屈折序説」（『佐藤博士古稀記念、仏教思想論叢』、昭47）、五一—八頁。
- (48) 勝呂信幹「唯識と法性」（『平川博士還暦記念、仏教における法の研究』昭五十年十月）vijñaptimātrāsiddhi p.40, 115—20.
- (49) (48) 同、p.40120—24.

『転識論』における三性説について（菅田）