

# 唯識説における仏の世界

## — 〈四種清浄法〉の構造 —

袴 谷 憲 昭

仏教 (buddha-deśnā) は、いうまでもなく、Gotama Siddhattha が真理 (dharma) を覚って仏 (buddha) となり、その内的体験を教説 (dharma = deśanā) として説いたという事実が始まる。その後の仏教史は、教説をとおして、仏の内的体験 (仏の世界) をいかに自らのうちに実現するかという歴史であったといつてよい。これを図式化していうならば、仏教のそもそもの発端において、仏の世界 → 教説という方向であったものが、その後の歴史においては、教説 → 仏の世界という方向をとらざるをえなかったということである。

しかるに、言語が内的体験をあるがまま表現することが不可能であるかぎり、教説という言語を介した仏の世界はかなり屈折した<sup>1)</sup>ものとなる。そこで言語に関して否定的な立場がとられる。真実は言語表現を超えたもの (nirabhilāpya) である、あるいは、内的体験は、仏の世界 → 仏の世界 (唯仏与仏、乃能究尽) として伝えられなければならない<sup>2)</sup>、などというのがそれである。しかしあくまでも、教説 → 仏の世界という方向が後世の仏教徒に与えられた客観的事実である。この方向を、仏の世界 → 仏の世界という内的保証を得て再び、仏の世界 → 教説という方向へ逆転しなければならないという主体的運動が仏教の内的歴史を形成するのである。この内的過程で、教説 → 仏の世界という方向に見合った日常の言語活動である、言語 → 理解という方向が反省され、直観 → 言語という方向へ<sup>3)</sup>転換がなされる。唯識説の形成期には、おそらくかような内的思想背景があったと思われる。

本稿は、唯識説における仏そのものの構造を解明するのではなく、上述の観点より、唯識説の根本構造である三性説を基点に、仏の世界を〈四種清浄法〉の構造において考察するものである。考察の要点は以下の四とする。

- i) 教説解釈上にあらわれた仏の世界
- ii) 教説としての言語表現と行為主体
- iii) 仏の世界と日常言語主体との関係
- iv) 言語主体の転換としての仏の世界

術語を用いてこれを言えば、i) では〈四種清浄法〉の解釈、ii) では〈所縁清浄〉と〈道清浄〉の関係、iii) では〈本性清浄〉と〈依他起〉の関係を中心に論じ、iv) において〈無垢清浄〉の構造を考察して結びとする。

唯識説は、『般若経 (*Prajñāpāramitā*)』を中心とする過去の聖典の新たな意味の自覚のうちで形成された。特に、三性説はその自覚と切り離して考えることはできない<sup>4)</sup>。それゆえ、Asaṅga は『摂大乘論 (*\*Mahāyānasamgraha*)』第2章第26節において、過去の般若経系大乘経典 (vaipulya) の所説に照らして改めて三性説の意義を問い質している。この一節については、筆者も既に多少言及し<sup>5)</sup>、またごく最近、Asvabhāva 註をともなったこの章の和訳も公刊された<sup>6)</sup>ので、新たな資料紹介の意味はないが、まず教説解釈上にあらわれた仏の世界を考察の出発点とし、この一節を中心に論を進めんがために、あえて長文の引用を試みることを許されたい。

仏世尊たちによって大乘である vaipulya<sup>8)</sup> が説かれたが、その教説において、〈所分別性〉 (parikalpita-svabhāva) はどのように知られるべきか。(1) 〈無〉 (nāsti) の同義語<sup>9)</sup> (paryāya) が説かれたことによって知られるべきである。(2) 〈依他起性〉 (paratantra-svabhāva) はどのように知られるべきか。〈幻〉 (māyā)・〈陽焰〉 (marīci)・〈夢〉 (svapna)・〈光影〉 (pratibhāsa)・〈影像〉 (pratibimba)・〈谷響〉 (pratiśrutkā)・〈水月〉 (udakacandra)・〈変化〉 (nirmita) に類似したもの (upama) と知られるべきである。(3) 〈円成実性〉 (pariniṣpanna-svabhāva) はどのように知られるべきか。〈四種清浄法〉 (caturvidho vyavadāna-dharmaḥ) が説かれたことによって知られるべきである。〈四種清浄法〉のうち、① 〈本性清浄〉 (prakṛti-vyavadāna<sup>10)</sup>) とは、すなわち、〈真如〉 (tathatā)・〈空性〉 (śūnyatā)・〈實際〉 (bhūtaakoṭi)・〈無相〉 (animitta)・〈勝義〉 (paramārtha) であり、〈法界〉 (dharmadhātu) もまたそうである。② 〈無垢清浄〉 (vaimalya-vyavadāna<sup>11)</sup>) とは、すなわち、同じそれ (= prakṛti-vyavadāna) がすべての〈障〉を伴っていないことである。③それを獲得する〈道清浄〉 (mārga-vyavadāna) とは、すなわち、〈菩提分〉 (bodhyaṅga) と相応する〈一切法〉や〈波羅蜜〉 (pāramitā) などである。④それ (= mārga) を起すための〈所縁清浄〉 (ālambana-vyavadāna) とは、すなわち、〈大乘正法〉 (mahāyāna-saddharma) の教説である。というのも、それは、〈清浄〉の〈因〉となるものである (vyavadāna-hetutva) から〈所分別〉 (parikalpita) ではなく、〈清浄法界〉の〈等流〉である (viśuddha-dharmadhātu-niṣyandatva) から〈依他起〉 (paratantra) ではない。これら四種によってすべての〈清浄法〉は包括されるのである。

これについて偈がある。

〈生〉 (bhūta = paratantra) によって〈幻〉などが説かれ、〈所分別〉によって〈無〉が説かれ、〈四種清浄〉によって〈円成実〉が説かれる。

その〈清浄〉とは〈本性〉と〈無垢〉と〈道〉と〈所縁〉とであって、〔すべての〕<sup>13)</sup>〈清浄法〉は四種によって包括されるのである。

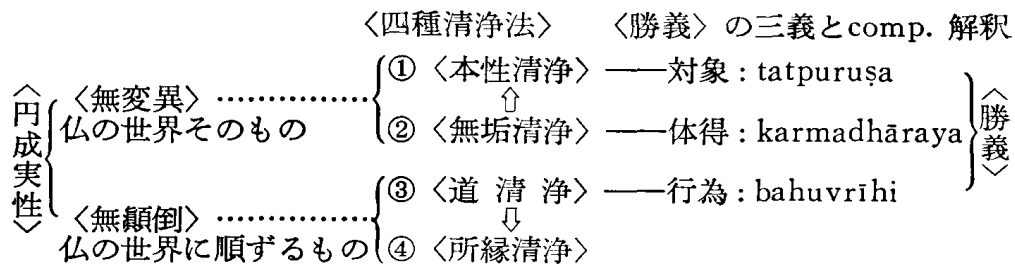
この一節は、過去の大乘経典 (vaipulya) を三性説によって解釈した箇所として重要なものであるが、<sup>14)</sup>ここでは、〈円成実性〉として解釈される〈四種清浄法〉を採り挙げて考察してみたい。この解釈のうちに、唯識説の仏の世界に対する立場

が示されていると思うからである。

Vasubandhu は、この〈四種清浄法〉について「また、どこにおいてであれ、それら四種のうちのいずれかが説かれていれば、それが大乘であって、〔これは三性中の〕〈円成実性〉を教示するものであるというように知るべきである」と註しているから、この〈四種清浄法〉は、ある特定の經典に一括して説かれていたものと解するよりは、大乘の複数の經典に散説されていた〈清浄法〉(広義の仏の世界)に関する教説を四種に整理し〈円成実性〉下に収めたものと考えの方がより適当であろう。Vasubandhu は更に続けて、この〈四種清浄法〉のうち「最初の二つは〈無変異〉(nirvikāra)として〈円成実〉なる〈円成実〉<sup>16)</sup>であり、最後〔の二つ〕は〈無顛倒〉(aviparyāsa)として〈円成実〉である<sup>17)</sup>」と註す。この解釈は重要で、『中辺分別論(Madhyāntavibhāga)』第3章第11偈に、〈円成実〉は「〈無変異〉と〈無顛倒〉として〈円成実〉であるゆえに二種である<sup>18)</sup>」と説かれているものと全く符合する。ここでしばらく、『摂大乘論』を離れ『中辺分別論』についてその所論を探った後、再び両者の解釈を突合せてみることにしよう。

先の『中辺分別論』の偈は、〈有為法〉(saṃskṛta)に属す〈道〉(mārga)がなぜ〈円成実〉といわれるのかという問に答える形で提示されているものであるが、〈道〉が〈円成実性〉に含まれることは、〈勝義〉(paramārtha)の三義とそれに見合った compound 解釈とに密接な関係がある。〈勝義〉は対象(artha)と体得(prāpti)<sup>19)</sup>と行為(pratipatti)の三義を包含することによって三種に区別されるが、それぞれが順次に tatpuruṣa, karmadhāraya, bahuvrīhi という〈勝義〉の compound 解釈に依っている。対象とは〈真如〉(tathatā)<sup>20)</sup>、すなわち勝れた智の対象(paramasya jñānasyārthaḥ)としての〈勝義〉であり、体得とは〈涅槃〉(nirvāna)、すなわちそれ自体勝れたる対象(paramo'rthaḥ)そのものになっている〈勝義〉であり、問題の〈道〉(mārga)は、それが〈勝義〉をもつ(paramo'syārthaḥ)という<sup>21)</sup>意味で〈勝義〉である。〈道〉は〈勝義〉そのものではないが、〈勝義〉をもつ、あるいは〈勝義〉に順ずるという意味で、〈無顛倒〉としての〈円成実性〉に属するのである。自覚しようとするがままである〈真如〉、および自覚してそれと同化してしまった〈涅槃〉は、不動なものとして〈無変異〉なる仏の世界そのものであるが、それに順じようとする自覚的行為(pratipatti-paramārtha)は動的であって〈無変異〉ではない。しかし、その自覚は仏の世界を目指しているからそれと逆の方向を向いているのではなく(aviparyāsa)、〈無顛倒〉として広義の仏の世界に含まれる。

ここで、『摂大乘論』・『中辺分別論』両者にみられた所説の相互関係を図示してみることにしよう。



(◁印はそれによって指示されたものを対象としていることを表わす)

上図のような相互関係は両論の説明よりほぼ首肯されうらと思うが、多少の補足を必要とするであろう。〈道清浄〉が行為 (pratipatti) に対応することは、両者がともに〈道〉を意味するので問題はない。また、〈無垢清浄〉と体得 (prāpti) とはともに行為の結果としての〈涅槃<sup>22)</sup>〉を意味し、Sthiramati も後者に対して〈無垢真如〉 (nirmala-tathatā) と註するから両者は同じい。ただし、〈本性清浄〉と対象 (artha) としての〈円成実〉とが対応することはかならずしも明確ではない。両者がともに〈真如〉 (tathatā) であるといわれている点より、両者の対応はある程度推測できるが、その内容の記述よりみると前者の方がより豊かに見えるからである。特に、前者に対する Vasubandhu, Asvabhāva 註において、それが〈如来蔵〉 (tathāgata-garbha) と解されている点<sup>23)</sup>に、その原因があると思われる。しかし、これは外見上の相違であって、人の自覚するとせぬとにかかわらず、あるがままの世界 (〈真如〉) の遍満していることが〈如来蔵〉であり、それは聖者のみの知る世界 (paramasya jñānasyārthaḥ = tatpuruṣa) であるという点で両者は同質のものである。〈本性清浄〉に対する Asvabhāva 註は、〈真如〉などの同義語をそれぞれ解釈しているが、〈勝義〉を、彼も恐らくは知っていたにちがいない三義中の tatpuruṣa のみによって解釈した<sup>24)</sup>のはこの点を意識したためかと思われる。

さて、〈四種清浄法〉中の三が〈勝義〉の三義と上述のごとく対応するとすれば、残りの〈所縁清浄〉は『中辺分別論』で説かれる勝義のうちはその対応を見出すことができないのであろうか。この教説としての〈所縁清浄〉は、あたかも〈道〉が〈有為法〉でありつつ〈円成実性=勝義〉であったと同性質の問題を抱えている。教説は言語表現されたものであるが、言語表現されたものはもはや〈勝義〉ではなく〈世俗〉 (saṃvṛti)<sup>25)</sup>でしかない。しかも、教説は「〈清浄法界〉の〈等流〉 (viśuddha-dharmadhātu-niṣyanda)」として〈円成実性=勝義〉のうちに含まれる。このような教説の矛盾的性格こそ『摂大乘論』に説く〈所縁清浄〉が『中辺分別論』の〈勝義〉の説明中に求められないことと密接に繋っている。しかも、ここで注意しておきたいことは、〈道清浄〉と〈所縁清浄〉とは、自覚的行為主体とその対象とであって、両者がともに矛盾的性格を有するのは、この行為主体にかかわる問題であるということである。そして、〈道清浄〉と〈所縁清浄〉とが唯識説にとって決定的な意味をもつのは、行為主体である〈依他起性〉を中心とした三性説の構造によるのである。

## II

先の『中辺分別論』における〈勝義〉の説明は、〈世俗〉のそれと対になって説かれているもの、すなわち『般若経』および中観説において宣揚された二諦説<sup>26)</sup>を三性説で解釈する箇所において見出されるものである。それによると、〈勝義〉に三義があったように〈世俗〉にも三義がある。すなわち、概念 (prajñapti) と行為 (pratipatti)<sup>27)</sup> と表出 (udbhāvanā) としての〈世俗〉であって、それらは順次に、〈所分別〉、〈依他起〉、〈円成実〉の三性と対応すると説明される<sup>28)</sup>。この点、〈勝義〉の三義がどれも〈円成実〉であったのとは異なる。そこで、〈世俗〉の第三である表出は〈世俗〉であって〈円成実〉であることになる。しからば、この〈世俗〉の第三義の説明が〈四種清浄法〉中の第四〈所縁清浄〉の説明と内容的に符合することが十分考えうる。『中辺分別論』中には上記以上の説明はないので、今は Sthiramati 註によってその点を検討しよう。

表出としての〈世俗〉 (udbhāvanā-saṃvṛti) とは、たとえ〈円成実〉が分析的理解 (vikalpa) や言語表現 (abhiḥāpa) を超越しているとしても、それを〈空性〉 (śūnyatā) ・〈真如〉 (tathatā) ・〈有垢〉 (samala)<sup>29)</sup> ・〈無垢〉 (nirmala) などの同義語によって教示すること (saṃdarśana) である。

言語表現を越えた (nirabhiḥāpya) 〈法界〉を〈真如〉などの語によって指示 (saṃsūcāna) すれば、それが表出 (udbhāvanā) であって、それにもとづく〈法界〉<sup>30)</sup>に関する言語活動 (vyavahāra) が表出としての〈世俗〉である。

「〈法界〉に関する言語活動 (dharmadhātor vyavahārah)」としての表出とは、〈所縁清浄〉が「〈清浄法界〉の〈等流〉」として〈大乘正法〉の教説といわれたのと内容的にはほぼ同じことを語っている。ただし、最も重要な差異は、前者が〈世俗〉であってしかも〈円成実〉であるのに対し、後者は〈無顛倒〉としてであれとにかく〈円成実〉としてのみ規定されている点にある。これは、後者が、自覚的行為 (pratipatti-paramārtha) としての〈道〉において、言語 → 理解という日常の言語活動が反省されて、直観 → 言語という流れに順じた、仏の世界 → 教説という方向が回復されている内的体験に主眼を置いているのに対して、前者は、表出された言語の意味が〈円成実〉の範疇に属することを指摘するにすぎず、その限りにおいて〈円成実〉も言語としての〈世俗〉のレベルで処理されているため<sup>31)</sup>といえよう。このレベルにおいては、言語活動に無自覚な行為主体 (pratipatti-saṃvṛti = paratantra) が、言語 → 理解という方向において、たとえ〈円成実〉なる教説であろうとも、それを概念 (prajñapti) として対象的に理解する (prajñapti-saṃvṛti = parikalpita) 危険性が考えうる。

〈所縁清浄〉とてその危険性は同じい。それゆえ、Asaṅga はそれが〈所分別〉 (parikalpita) でも〈依他起〉 (paratantra) でもないことを強調するのである。〈所

縁清浄〉に関する Asvabhāva 註はさほど詳しくはないが、<sup>32)</sup> Vasubandhu 註は Asaṅga の上述の意を帯する。

「それ(〈道〉)を起す〈所縁清浄〉<sup>34)</sup>」というのは、かの〈菩提分法〉(bodhyaṅga-dharma)が〈現観〉(abhisamaya)を起すものでもあり、〈所縁〉でもあるから、「起す所縁」であり、それはまた〈清浄〉でもあるから、「それを起す〈所縁清浄〉」というのである。それはまた〈契経〉(sūtra)などの〈十二分教〉<sup>35)</sup>に属する(dvādaśāṅgo-vacogata)教説である。というのも、どんな教説であろうと、それが〈所分別〉(parikalpita)ならば、〈雑染〉(saṃkleśa)の〈因〉より生じたものとなるであろうし、あるいは、〈依他起〉(paratantra)ならば、真実ならざる意味のものとなるであろうから。[しかるにそれは]〈清浄法界〉の〈等流〉として両者を脱しているから非真実ではなく、〈円成実〉(pariniṣpanna)そのものより生じたものなのである。

〈所分別〉と〈依他起〉が肯定的な仮定法の条件にたち、主節においてそれらが否定的性格で描かれている点、上述の危険性は更に強く意識されているであろう。教説が、言語 → 理解という方向で概念的に理解される(parikalpita)なら、それは言語活動に無自覚な行為(pratipatti-saṃvṛti = paratantra)の結果であろうし、更に教説がこの〈虚妄分別〉(abhūta-parikalpa)の主体(paratantra)によって言語表現されたものなら、それは非真実といわざるをえないであろう。教説は常にこの危険性と直面している。しかし、それは言語に対する行為主体(pratipatti)が自覚的であるか(paramārtha)否か(saṃvṛti)にかかわる問題<sup>36)</sup>であって、教説自体は〈清浄法界〉の〈等流〉である性格を変えてはいない。これが Vasubandhu 註の意図するところである。

ここで、「〈清浄法界〉の〈等流〉」としての教説の性格を考察することにしよう。〈清浄法界〉の〈法界〉とは、その一群の同義語を含む〈本性清浄〉と同義であるが、〈清浄〉という限定語により、〈清浄法界〉全体はむしろ〈無垢清浄〉に属すと考えられる。<sup>37)</sup>〈等流〉(niṣyanda)とは、「同性質の流れ(sadṛśaḥ syandaḥ)」であり、「それと一致した結果(tad-anurūpaṃ phalam)」<sup>38)</sup>である。そこで、「〈清浄法界〉の〈等流〉」の語義解釈を〈四種清浄法〉に関連づけて試みると次のごとくになる。〈本性清浄〉を対象とする〈無垢清浄〉の〈法界〉より、それと同性質の流れ、あるいはそれと一致した結果としての教説が、〈所縁清浄〉として、〈道清浄〉なる自覚的行為主体者(pratipatti-paramārtha)の前に現われる。しかるに、〈法界〉と同性質のものが教説としての言語表現をとるのは、〈本性清浄〉を対象としそれと同化した〈無垢清浄〉なる智者によるのである。この智の内的体験を〈無分別智〉(nirvikalpa-jñāna)という。しかし、それは思考も言語もない世界<sup>39)</sup>ではない。この内的体験が言語表現を越えたもの(nirabhilāpya)と言われるのは、言語表現の難しさに関する異常に強い意識を表明するものであって、思考や言語そのものを否定しているわけではない。強度の内的体験は、言語表現の困難

を超えて、必ずや与えられた直観の調べをそのまま言語の調べへ移そうと試みられるものである。この時始めて、<sup>40)</sup>〈無垢清浄〉なる智に与えられた対象 (paramasya jñānasyārthaḥ = nirvikalpa-jñānasyārthaḥ), すなわち〈本性清浄〉なる〈法界〉が智と不二なる教説として流れでる (niṣyanda)。これが「〈清浄法界〉の〈等流〉」としての教説である。これこそ、仏の世界 → 教説という方向にほかならない。

この教説が、自覚的行為主体 (pratipatti-paramārtha) においてはそのままの方向で与えられる。すなわち、言語 → 理解という方向をとらずに、まず直観が与えられ、直観 → 言語という方向で、仏の世界 → 教説という過程が追体験される。『八千頌般若 (Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā)』ではその間の事情が生き生きと描写される。

実に、如来 (tathāgata) によって教説 (dharma = deśanā) が説かれる場合、その説法 (dharma-deśanā) を学ぶものたちは、かの〈法性〉 (dharmatā) を直観し (sākṣāt-kurvanti), 記憶する (dhārayanti)。その〈法性〉を直観し記憶したうえて、彼らはなにかを話し、なにかを説き、なにかを述べ、なにかを語り、なにかを説明し、なにかを解説するが、それらすべてはかの〈法性〉と相違しない。シャーリプトラ (Śāriputra) 長老よ、そのような善男子 (kulaputra) たちが、かの〈法性〉を述べる時、〈法性〉と食違わないのは、これがまさしく如来の説法 (tathāgata-dharma-deśanā) からの〈等流〉 (niṣyanda) <sup>41)</sup>だからである。

Haribhadra は、表現された教説を〈順決択分〉 (nirvedhabhāgiya) の段階で学び、それを〈見道〉 (darśana-mārga) <sup>42)</sup>によって直観し、〈修道〉 (bhāvanā-mārga) によって記憶すると解するが、經典作者の意図はもう少し素朴なものであったろう。教説を理解するには、まず〈法性〉 (= 〈法界〉) が直観として与えられていなければならない。それでこそ、言語 → 理解という日常の言語習慣を変えて、直観 → 言語という流れにおいて、仏の世界 → 教説という方向を追体験できる。語る言葉はもはや仏の世界と食違わない。ここで、〈法性〉を直観して語る彼らと、經典作者たちの内的体験は重なり合っている。それを支えに、彼らの詩的創造のエネルギー <sup>43)</sup>は、さっそく、言語 → 理解という日常の言語習慣を切り崩しにかかる。その結果、多くの全体的『般若経』の冒頭において、〈菩薩〉の〈般若波羅蜜〉における実践が強調されると同時に、〈菩薩〉や〈般若波羅蜜〉を見ずという否定的表現が現われることとなる。この後者の否定的表現が、ある一定の段階まで展開したものが、唯識説において、〈依他起性〉の〈分別〉下に〈菩薩十種分別〉として援用されたものである。これは、唯識説が、<sup>44)</sup>『般若経』思想のもとで育った、言語 → 理解から直観 → 言語へという方向転換を、明確に〈依依起〉という主体 (āśraya) のうちに求めたこと、さらにその主体を〈アーラヤ識〉 (ālaya-vijñāna) という構造において徹底的に分析したことと無縁ではない。次に、この行為主体 (pratipatti, āśraya) の問題を、〈本性清浄〉としての〈真如〉・〈法界〉

などとの関係において考察してみよう。

### III

唯識説の体系でいえば、すべてはこの〈本性清浄〉なる〈法界〉のうちに包み込まれている。唯識説に関しては、特にこの点を強調する価値があると思われる。確かに、唯識説の根本構造は三性説において示され、それと内的に結合された〈アーラヤ識〉の分析において際立った特徴をみせているが、かかる構造分析は、まず〈法界〉が直観された上で行われていることを忘れてはならないからである。〈唯識〉(vijñapti-mātra)という言葉自体、直観の上に立った極めて自覚的な表現である。〈唯識〉と同義である〈唯分別〉(kalpanā-mātra)の用例として、『大乘莊嚴經論(Mahāyānasūtrālamkāra)』第9章第81偈に次のような興味深い表現がみられる。

先に説かれたこのすべてが、〈分別〉にすぎぬ(kalpanā-mātra)と見つつある  
無分別な(akalpa)〈菩薩〉たちにとって、〈菩提〉はすでに体得された(prāpta)と  
いわれる。<sup>45)</sup>

註釈によれば、「先に説かれた」とは前偈でいわれる〈菩提〉に対する〈有所得心〉(aupalambhika)を指し、<sup>46)</sup>しかもこれが〈菩薩〉についていわれている点より、一般性はないかもしれないが、心理的段階の差こそあれ、それは〈唯識〉・〈唯分別〉を徹底的に自覚することこそ、すでに〈無分別〉の直観が与えられているにほかならないことを示唆している。自覚者は、このような過程で自分が〈法界〉に包まれていることを知る。かくして、彼は〈本性清浄〉なる〈法界〉のうちで自覚し、〈所縁清浄〉→〈道清浄〉→〈無垢清浄〉という道を歩くことになる。唯識説の論書がとる〈境〉・〈行〉・〈果〉という体系はこれに見合ったものである。<sup>47)</sup>

しからば、無自覚な行為主体(pratipatti-samvṛti)はどうか。やはり〈本性清浄〉なる〈法界〉に包まれているのである。これを〈如来蔵〉と呼んでいいことは既に触れた。注意すべきことは、〈如来蔵〉が過去の大乗經典(vaipulya)に説かれる一説として、まさに〈本性清浄〉を意味する代表格として紹介されているにすぎないこと、Vasubandhu自身の説明を借りていえば、「〈如来蔵〉は、それによって〈四種清浄法〉中の〈本性清浄〉を説いたものであるから大乘である<sup>48)</sup>」という意味以上ではないこと、である。それゆえ、『宝性論(Ratnagotravibhāga)』のように体系づけられた〈如来蔵〉思想によって唯識説を解釈することも誤りであるし、逆に〈如来蔵〉思想を斥けることによって唯識説からそれと一緒に〈本性清浄〉的側面を除去することも誤りである。現在の学会で、前者の傾向は見られなくなったと思うが、後者の傾向は払拭しきれていないように見える。しかし、〈本性清浄〉と唯識説が矛盾するのではない。自覚するものもしないものも、あるがまま包み込んだ〈本性清浄〉は常に遍満している。ところが、このあるがま



まに包まれる動きに矛盾が存する。それゆえ、動く主体をその根本構造に据えた唯識説自体が矛盾をあるがまま認めているのだといわねばならない。Asaṅga が〈依他起〉を全くの無ではないというのはこの意味である。<sup>49)</sup> しかも興味深いことに、Asaṅga がその理由として〈依他起〉がなければ〈円成実〉もないからというのを、Asvabhāva が註して、その両者がない場合に、〈本性清浄〉としての〈円成実〉は成立するかもしれないが、〈無垢清浄〉としての〈円成実〉は成立しないと言っている点である。<sup>50)</sup> このように、行為主体としての〈依他起〉を認めないことには、そこで自覚しその結果体得される〈無垢清浄〉はないといわねばならぬ。しかも、〈本性清浄〉はその場合でも遍満している文字どおりの〈無変異〉である。矛盾もなにもあるはずがない。人がすべて無自覚のままならむしろこの状態に近いといえる。しかし、実際はそうではない。無自覚者が自覚者になるのであり、その結果〈無垢清浄〉となった智が (paramasya jñānasya) この無自覚な状態 (arthah), すなわち〈本性清浄〉 (prakṛti-vyavadāna = paramasya jñānasyārthah) をあるがままみているのである。無自覚な主体の根本である〈アーラヤ識〉は、かくみられた智によって始めて、三性説という構造をもった教説として我々の前に提示されているとみななければならない。この主体と教説の関係が自覚的なものとなれば、〈道清浄〉と〈所縁清浄〉の関係が生じ、無自覚的なままであれば、〈依他起〉と〈所分別〉の関係として〈有垢〉 (samala) のまま〈本性清浄〉に包まれているといえる。自覚的であるかないかは同一の主体 (āśraya) で演じられるが、ここに矛盾が潜んでいるのである。

この矛盾をあるがまま認めるのが唯識説であって、その矛盾的構造は、有名な「〈無始時来界〉 (anādikāliko dhātuḥ)<sup>51)</sup>」の偈を〈アーラヤ識〉と解した点に端的に示されている。これに対する Asvabhāva 註は、同一主体における矛盾的あり方を適切に指摘したものと思われるが、一度異論が提せられて以来今日までその正統性が評価されなかったのではないかと思う。よってここでは異論の提せられた Asvabhāva 註を引用して弁護の側に立ってみたい。

<sup>53)</sup> 「〈無始時来界〉」などというのは、発端 (dañ poḥi mu, pūrva-koṭi) がないから「無始時来 (anādikālika)」である。「〈界〉 (dhātu)」とは〈因〉 (hetu) であり、〈種子〉 (bija) である。なんの〔〈因〉〕か。一切の〈雑染法〉 (saṃkleśa-dharma) の〔〈因〉〕であって、〈清浄〔法〕〉 (vyavadāna) の〔〈因〉〕ではない。というのも、後に、「〈多聞〉 (bahu-śruta) に熏じられた〈依止〉 (āśraya) は、〈アーラヤ識〉によって包括されるのではなく、ちょうど〈アーラヤ識〉〔によって〈種子〉が包括される〕ように、〈如理作意〉 (yoniso-manasikāra) によって包括される諸法の種子である<sup>54)</sup>」と出ているからである。保持するもの (rten, dhṛti) であるから、「〈一切法〉の〈依止〉 (sarvadharmasamāśraya)」なのであって、〈因〉 (hetu) であるからではない。保持するもの (dhṛti) という意味が〈依止〉 (āśraya) の意味であって、〈因〉 (hetu) の意味ではないから、〈依止〉が他方で言

われるのである。そうでなければ〈界〉(dhātu)の語だけで十分であろう。

宇井博士は、この註釈に対し次のような論評を与えている。すなわち、Asvabhāvaが、〈界〉なる〈アーラヤ識〉を〈雑染〉のみの〈因〉と解し、その根拠を「〈多聞〉に熏じられた〈依止〉は、〈アーラヤ識〉によって包括されるのではなく、……」という文に求めた点を、Dharmapāla(護法)の唯妄説の起源とみなして批判し、逆に〈アーラヤ識〉を真妄和合識と解することを穏当な立場とされた。<sup>55)</sup>しかし、その根拠となった文はAsaṅga自身のものであり、〈アーラヤ識〉を〈雑染〉のみの〈因〉(=妄)と解したればこそAsaṅgaもしばしば〈アーラヤ識〉と〈聞熏習〉との同一主体内における矛盾を指摘するのであるから、むしろ真妄和合識と理解する方が不適切といわねばならないであろう。もっとも偈本来の意味としては、〈界〉が〈一切法〉の根源(aśraya)となり、それに基づいて真的な面(=〈涅槃〉)も妄的な面(=〈趣〉)もあるということであったかもしれないが、すでに〈アーラヤ識〉として解された〈界〉の意味は、唯識説の構造においては〈雑染〉のみの〈因〉でなければならなかったであろう。

この〈界〉を〈如来蔵〉(tathāgata-garbha)と解する他の流れの展開があったことはもとより別問題である。唯識説は“sarva-sattvās tathāgata-garbhāḥ”と説く過去の大乗經典を〈本性清浄〉と解するのみであって、そこから論を展開したわけではない。〈アーラヤ識〉を根本とする主体(sattva)は妄のみとして〈本性清浄〉に包まれている。それを自覚して教説を聞く(śruta-vāsanā)行為(pratipatti)は、同じ主体であっても、〈道清浄〉である。同一主体において方向転換がなされることが矛盾であって、唯識説はそれを解消してしまっただけではない。矛盾的主体の実存をあるがまま知って(paramasya jñānasya)それ(arthaḥ)を説く(viśuddha-dharmadhātu-niṣyanda)のである。その場合、無自覚な行為主体に対してその根本である〈アーラヤ識〉を説くことの困難が強調されるのは理由のないことではない。<sup>56)</sup>〈アーラヤ識〉の本質的かつ包括的な特質は言語習慣(abhilāpa-vāsanā)であって、<sup>59)</sup>言語 → 理解という方向性をとる。しかるに、それをあるがまま知るには直観 → 言語という方向性をとらなければならない。この方向が言語の意味性によって妨げられるのである。言語はその本来の機能からして本質的に直観とはそぐわない。言語の原始的機能は、伝達し描写することであって、行動を喚起し事物を指摘するために生まれた。言語が表現する事物は、そうした目的のために、知覚が現実から切抜いたものである。<sup>60)</sup>その切抜きが常に同じ効果をもたらす場合、それは同じ概念、同じ単語の下に集められる。これが言語の起源であって、我々が事物を理解するという場合の認識能力(分別, vikalpa)は言語のこのような起源に依拠している。すなわち、通常我々の理解(vikalpa)とは、長い言語の歴史の中で保存されてきた(abhilāpa-vāsanā)既知の概念である単語という要素によって、新たな事実を分解することである。しかし、既知の概念(言語)から新たな

事実をあるがままとらえること（直観）は不可能である。<sup>61)</sup>この流れをいかにして変えるかは既に前節中で論じた。その徹底的な転換こそ、〈アーラヤ識〉からなる主体を転換すること、すなわち〈転依〉(āśraya-parāvṛtti)であって、〈四種清浄法〉中の〈無垢清浄〉にほかならない。それがつまり仏の世界そのものであるが、次にこの〈無垢清浄〉を考察してみよう。

## IV

〈無垢清浄〉に対し、Asvabhāva は「その語句自体で説明しつくされている」<sup>62)</sup>と自明のものとして扱っているが、Vasubandhu は少しく説明を加えているので参照したい。

〈無垢清浄〉というのは、かの同じ〈真如〉が〈煩惱〉(kleśa)と〈所知〉(jñeya)の〈障〉(āvaraṇa)といわれる〈垢〉(mala)を離れてしまったために、清浄なる〈真如〉として特徴づけられる (prabhāvita) 仏そのもの (仏性, buddhatā, -tva) <sup>63)</sup>である。

「かの同じ〈真如〉」とは、いうまでもなく〈本性清浄〉のことであり、〈本性清浄〉と〈無垢清浄〉とはともに同じ〈真如〉である。ただし、後者が、自覚的行為 (pratipatti-paramārtha) の結果として、〈煩惱障〉・〈所知障〉を断ち (prahāna), 〈真如〉と同化した勝れた智 (paramasya jñānasya) を体得した (prāptiḥ) 仏そのもの (buddhatva) である点に最も大きな相違が認められる。これに対応する『中辺分別論』の体得としての〈勝義〉(prāpti-paramārtha) を Sthiramati 註が「決定的に無垢なる〈真如〉で、〈転依〉を特質とするもの」<sup>64)</sup>というのも、全く同じところに相違の力点が置かれたものである。

この〈無垢清浄〉は結果として同じ一つの内的体験であって、〈障〉を断つことと〈智〉を体得することとは異なるものではないが、唯識説においては、否定的側面を強調する場合に前者を〈断〉といい、肯定的側面を強調する場合に後者を〈智〉と違って区別する。この両側面を包括する語が〈菩提〉(bodhi) である。『菩薩地 (Bodhisattvabhūmi)』「菩提品 (Bodhipāṭala)」において、〈菩提〉が〈煩惱〉・〈所知〉の〈二障〉を断つものとしての二種の〈断〉と、それに応ずる二種の〈智〉と規定されているのは、〈菩提〉のかような両側面を明示するものである。<sup>65)</sup>この『菩薩地』と各主題の配列を同じくする『大乘莊嚴經論 (Mahāyānasūtrālamkāra)』「菩提品 (Bodhyadhikāra)」では、やはり〈菩提〉が中心主題とされ、特にその第56偈から第76偈では肯定的側面が強調される。この第56偈—76偈については、Sthiramati も Asvabhāva も共にその内的関連性を認め、一群として扱った上でほぼ同様の註釈を与えている。ここでは、スペースの都合から、多少とも簡潔な Asvabhāva 註によって、その紹介を試みよう。

〔〈有情〉を〕〈成熟〉する ([sattva-] paripāka) 〔という主題 (adhikāra)〕の後に、〈清浄法界〉(dharmadhātu-viśuddhi) という主題がある。この結合関係 (sambandhana)

はなにか。これこそ〈菩提〉という主題である。先に、

「百にもおよぶ労苦によって、希有な難行をなし、一切の善を集め、最上の〈劫〉と長い時を経て、一切の〈障〉を滅したから、

諸地に存する微細な〈障〉を破ったから、仏そのもの (buddhatā) である。それは、<sup>68)</sup> あたかも大威力を有する諸の宝の篋が開かれたかのごとくである。」

などと様相によって〈菩提〉が一般的に考察された。その次に、仏そのもの (buddhatā) を得た状態 (avasthā) において、〈有情〉を〈成熟〉することが考察された。今や、〈自性〉 (svabhāva) と〈因〉 (hetu) と〈果〉 (phala) と〈業〉 (karman) と〈相応〉 (yoga) と〈起行〉 (vṛtti)<sup>69)</sup> とによって〔〈菩提〉が〕考察される。また、これこそが〈菩提〉という主題である。先に、「〈菩薩〉はなにを学ぶのか。〈七処〉 (gnas bdun po) を、自他の利益に始まって〈菩提〉に至るまで学ぶのである。」と説かれた。また、先に、〈菩提〉は、<sup>71)</sup> 諸経に出ている多くの〈菩提〉によって考察されたが、〔ここでは、その点が、それ以外の〕他の経に出ているように考察される。それゆえ、これを主題として、〈清浄法界〉という主題があるのである。これに関しては次の順序こそが正しい。『仏地経 (\*Buddhabhūmisūtra)』には「〈仏地〉 (buddha-bhūmi) は、〈五法〉、〔すなわち〕、〈〔清浄〕法界〉と〈大円鏡智〉 (ādarśa-jñāna) と〈平等性智〉 (samatā°) と〈妙觀察智〉 (pratyavekṣa°) と〈成所作智〉 (kṛtyānuṣṭhāna°) とによって包括される。」と出ているので〈仏地〉を主題として〈五法〉が順次に決択される。また、そこ(『仏地経』)で〈法界〉が最初に説かれるから、それゆえ、〔この論でも〕最初に〈清浄法界〉という主題があるのである。その後〈四智〉が考察されるであろう。これら〈五法〉によって決択し区別することは『大乘なる仏地経』において詳しく考察されるべきである。

引用として長きに失するかもしれぬが、いわば〈清浄法界〉と〈四智〉に対する総論の役割を果す箇所であり註釈の意も自から明了であるゆえ、あえて長文を引用するのみで補足は加えまい。

ただし、ここでは、本稿の論点に搦めて、〈清浄法界〉と〈四智〉の関係を問題とする。外形的に両者の関係をみると、前者は後者の対象 (paramasya jñānas-yārthaḥ) と解せなくもない。とすれば、〈清浄法界〉は対象として〈本性清浄〉<sup>73)</sup> に属すであろうか。これが問題である。しかし、答はおそらく否であろう。〈四智〉はいうまでもなく、〈清浄法界〉もやはり〈無垢清浄〉である。理由は、〈清浄法界〉の〈自性〉 (svabhāva) を説く第56偈が、<sup>74)</sup> 〈煩惱障〉・〈所知障〉の〈垢〉を離れた〈真如〉、すなわち〈転依〉をその特質として指摘し、さらに〈事智〉 (vastu-jñāna) ・〈縁智〉 (tad-ālambana-jñāna) という〈後得智〉 (prṣṭha-labdha-jñāna) ・〈無分別智〉 (nirvikalpa-jñāna) をその第二の特質としているからである。これは、〈断〉と〈智〉とを両側面とする〈菩提〉と全く同じ内容を示すから、〈清浄法界〉は〈四種清浄法〉中の〈無垢清浄〉に属すとみなさねばならない。この意味で、〈清浄法界〉と〈法界〉とは同義ではない。〈本性清浄〉の同義語といわれる〈法界〉が、〈清浄法界〉の〈無分別智〉=〈縁智〉 (tad-ālambana-jñāna) の対象

となるのである。それゆえ、〈清浄〉は単なる修飾語ではなく、〈無垢〉と同等の内容的限定の意義をもつといわなければならない。〈清浄法界〉の〈自性〉としての特質がそうであるように、〈因〉以下〈起行〉までの五方面から指摘される性格も、自覚的行為たる〈道清浄〉の結果としての〈断〉や〈智〉を抜きにしては考えられぬものである。〈清浄法界〉は断じて〈本性清浄〉ではない。ここで、最後の〈起行〉たる〈清浄法界〉の働きがいわゆる仏の〈三身〉であることを書き加えておこう。

〈断〉や〈智〉を〈道清浄〉の結果としての面で強調すると〈果なる断〉、〈果なる智〉といわれる。それらが順次に『摂大乘論』の第9章、第10章の主題に選ばれているのもその意味においてである。<sup>76)</sup>『摂大摂論』においては〈果なる断〉が〈転依〉、〈果なる智〉が〈三身〉と定義されて論が展開されている。<sup>77)</sup>先において、〈無垢清浄〉と〈本性清浄〉とを峻別せんとしたのは、もとより筆者の私意ではなく、このような〈果〉の側面を重視しようとしたためである。もし、〈果〉としての〈清浄法界〉が〈智〉の対象としての〈本性清浄〉的な方向に近づけば、それだけ〈果〉の本質をなす〈転依〉の強調度合が薄すまる。〈本性清浄〉は〈転依〉を特質とするものではないからである。〈本性清浄〉に包まれている無自覚な主体（〈アーラヤ識〉・〈依他起〉）に〈転依〉が起れば、〈道清浄〉を介して〈無垢清浄〉になったことであり、もはや〈本性清浄〉とはいえない。しかも、無自覚はそれ自体では自覚的な方向をとれないから、この場合には、すでに、教説としての〈所縁清浄〉による〈聞熏習〉が予想されていなければならない。本稿は、このような意味で、すべてを包含する〈本性清浄〉の中で、無自覚な主体が自覚の方向に転じ、〈所縁清浄〉→〈道清浄〉→〈無垢清浄〉と結果して〈転依〉を果す仏の世界の構造を、言語というものを中心に考察したのであった。三性説の誕生は、かかる言語に対する反省の中で起りえたというのが筆者の考えであるが、十分な資料がないため、この点は論旨の裏面に隠さざるをえない。ただ、言語に対する無反省な主体が、言語習慣（*abhiḷāpa-vāsanā*）として〈アーラヤ識〉中に本質的かつ包括的な位置を占めていることはまず間違いないと思われる。<sup>78)</sup>

ところで、〈果〉としての〈無垢清浄〉なる仏の世界が〈アーラヤ識〉の〈転依〉だとすれば、〈アーラヤ識〉の主要な役割を演ずる言語習慣と〈転依〉とはいかなる関係にあるであろうか。この問題に関し、筆者は今だこれを文献上に跡づける機会を有しないので、ここでは推測以上のことを述べることができない。しかし、本稿の性質上これを避けては通れないので、推測のいささかを記して論を結びたい。〈転依〉は要するに〈煩惱障〉と〈所知障〉を断つことである。唯識説においては、前者のみを断つのが〈解脱身〉、両者ともに断つのが〈法身〉であり、<sup>79)</sup>〈解脱身〉は〈二乗〉のものとして価値的に低くみなされている。それゆえ、〈所知障〉を断つことが、たとえ困難を伴うとはいえ、〈大乘〉においては最

大の課題とされる。しかも、〈所知障<sup>80)</sup>〉が〈煩惱障〉と対で使用されるようになったのはさほど古いことではない。言語習慣 (abhilāpa-vāsanā) に〈ア-ラヤ識<sup>81)</sup>〉の主要な役割を演じさせたことにも同様の歴史的新しさが感じられる。両者の誕生は内的に結合してほぼ同時だったかもしれない。とすれば、〈所知障〉を断つとは、〈ア-ラヤ識〉の言語習慣を転換することだという推測が成りたつ。筆者が気づかぬせいかもしれないが、この〈所知障〉と言語習慣との関係を明示した文献を指摘できないのを遺憾とする。 (1975, 11, 22)

- 1) 梵天 Sahampati の勸請 (āyācana) の場面における仏の躊躇は既にこの間の事情を語っている。“adhigato myāyaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacarō nipuṇo paṇḍita-vedanīyo.” (SN, I, p. 136).
- 2) “tathāgata eva Śāriputra tathāgatasya dharmāṃ deśayed yān dharmāṃs tathāgato jānāti.” (*Saddharmapuṇḍarīka*, Nanjio ed., p. 30, ll. 2-3). なお、仏智が知り難いものであることを示す文, “gambhīraṃ Śāriputra durdṛśam duranubodham buddha-jñānaṃ” (*ibid.*, p. 29, l. 2) に使用される語句は、語順ともに、前註のものと同じであることに注意。
- 3) この両方向は言語の二面性に応ずる。Ferdinand de Saussure は “Un système linguistique est une série de différences de sons combinées avec une série de différences d'idées;” (*Cours de linguistique générale*, p. 166) と言う。筆者は、言語学上の厳密な定義には不案内であるが、本稿では、一連の観念に応ずるものを言語の意味性、一連の音に応ずるものを言語の音調性、あるいは単に調べとして、言語の二面性を区別する。この区別は重要であるが困難なものではない。我々は通常言語の意味性によってものごとを理解するが、これが言語→理解の方向である。これに反し、詩などのように、まず一つの全体が調べとして直観に与えられ、直観のうちで言語の強弱を辿る場合には、直観→言語の方向となっていると考えてよい。一般に前者は大人の言語理解、後者は子供の言語習得においてみられる。しかし、この両者が事実問題として明確に区分されるものでないことは、子供は既に大人であり、大人は常に子供の面影を残しているのと同様である。

なお、本稿で「直観」という言葉を使用するのは、H. Bergson が厳密に考察した意味での「直観 (intuition)」としてである。“Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable.” (“La pensée et le mouvant”, *Œuvres*, p. 1395 : 和訳, 『岩波文庫』, 4437, p. 14).

- 4) 三性説と密接な関係がある parikalpita, vikalpita, dharmatā を扱った般若文献については拙稿「弥勒請問章和訳」(『駒沢大学仏教学部論集』第6号, pp. 210-190) を参照のこと。なお、この章の成立年代等を歴史的観点から論じた拙稿, “A Consideration on the *Byams sus kyi lehu* from the historical point of view” は『印仏研』24-1 に公表予定なので同時に参照されたい。少なくとも Asaṅga はこの章に類似する般若文献の存在を知っていたものと思われる。補遺1参照。

- 5) 拙稿「Asaṅga の聖典観— Abhidharmasamuccaya の dharmaviniścaya 章について—」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第4号, pp. 29-30).
- 6) 片野道雄著『インド仏教における唯識思想の研究—無性造「撰大乘論註」所知相章の解説—』(文栄堂書店, 昭和50年10月)。筆者は、たまたま本稿を草する機会に、著者より上記著書を御寄贈頂くという恩恵に浴した。記して心より感謝申上げたい。ある一定の長さをもった全体を翻訳註記して紹介することは数篇の論文に勝る。特にこの Asvabhāva 註のようにチベット訳と玄奘訳とがしばしば重大な相違点を示す文献についてはなおさらである。なお訳文中には筆者の首肯できない箇所(本稿註記15参照)も散見するが、もとよりこの業績の価値を軽減するものではない。詳しい書評等は機会をみて公表し同氏のお礼に返えたいと思っている。
- 7) É. Lamotte, *La somme du grand véhicule d'Asaṅga (MS)*, Tome. I, pp. 37-38 ; Tome II, pp. 120-122 ; 片野道雄前掲書, pp. 164-166.
- 8) vaipulya については、前掲拙論, pp. 26-30 参照。「大乘經典」というのと同じで個有名詞ではなかろう。片野氏のように「大乘方広〔経〕」と訳せば、次の「梵問〔経〕」と同じ資格で扱われているようで紛わしい。  
なお、vaipulya およびこの一節に関しては、荒牧典俊「撰大乘論の依他起性」(『インド学試論集』IV-V, pp. 49-50) 参照のこと。
- 9) 片野氏は「処置の仕方」と和訳。この訳語については同氏前掲書, p. 135 註①, p. 136 註⑥に詳しい。しかし、ここでは「〈無〉を表現する種々の同義語」という意味であろう。Dignāga も後註14所引の偈中で pada を使用している。
- 10) 片野氏は“rnam par byañ baḥi chos rnam pa bṣi la”に相当する訳語を脱落。
- 11) Tib. は“rañ bṣin gyis rnam par byañ ba”. prakṛti と還元することは問題ないであろうが、それに vyavadāna を付すことには多少説明を要するかもしれない。一般には prakṛti-viśuddhi という方が普通であるから。しかし、後に紹介するように Dignāga も *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha* で〈四種清浄法〉に触れ, caturdhā vyavadāna の語を用い、第37偈では prakṛtivyavadānika という使用例もある。
- 12) vyavadāna については前註。vaimalya は、これと対になる prakṛti と共に *Ratnagoṭravibhāga (RGV)* “tatra viśuddhiḥ samāsato dvividhā / prakṛti-viśuddhis vaimalya-viśuddhiś ca /” (Johnston ed., p. 80, ll. 15-16) 以下の文参照。RGV の場合は、本質的な意味において、この両者の関係ですべてが説明されうらと思う。これに反し唯識説では次の〈道清浄〉, 〈所縁清浄〉に属する範疇の方がむしろ重要な役割を演ずる。
- 13) 既に指摘されているように、*Madhyāntavibhāgaṭkā (MAVṬ)* の引用により *Abhidharmasūtra* の偈として次のサンスクリットが知られる。補遺2参照。  
māyādi-deśanā bhūte kalpitān nāsti-deśanā/  
caturviddha-viśuddhes tu pariniṣpanna-deśanā//  
śuddhiḥ prakṛti-vaimalyam ālambanam ca mārgatā/  
viśuddhānām hi dharmānām caturvidha-gṛhītam// (山口本, p. 112).
- 14) 服部正明「ディグナーガの般若経解釈」(『大阪府立大学紀要(人文・社会科学)』

第9巻, pp. 128-129) 参照。同氏によって注意された Dignāga の *Prajñāpāramitā-āpinḍārtha* (E. Frauwallner ed., WZKO, III, p. 142) の文は次のとおり。前註所引の偈と比較せよ。

prajñāpāramitāyāṃ hi trīn samāsṛitya deśanā/  
kalpitam paratantram ca pariniṣpannam eva ca//  
nāstītyādi-padaih sarvaṃ kalpitam vinivāryate/  
māyōpamādi-drṣṭāntaiḥ paratantrasya deśanā//  
caturdhā vyavadānena pariniṣpanna-kīrtanam/  
prajñāpāramitāyāṃ hi nānyā buddhasya deśanā//

この偈は, Jñānaśrimitra の *Sākārasiddhiśāstra* および *Sākārasaṃgrahasūtra* (A. Thakur ed., *Jñānaśrimitranibandhāvali*, p. 505, p.549) にも引用ないし援用されている。MS の vaipulya にあたる箇所では prajñāpāramitā と言っていることに注意。

- 15) Asvabhāva 註については片野道雄前掲書 (pp. 164-168) を常に参照して頂きたい。ただ次の箇所の訳文については多少疑問を感ずるので、忌憚なくも指摘することをお許願したい。p. 164, l. 9: 「問いが先ず除去されるのであって」の Tib. “dri ba snon du btañ ste” は「まず問が設けられ」の意ではないだろうか。玄奘訳も「先為問」とある。p. 166, l. 8: 「黄金などの出る洞」の Tib. “gser la sogs paḥi ḥbyuñ khuñ” は「金などの鉱石」で ḥbyuñ khuñ<s> は一語とみるべきものであろう。ākara の訳語である。p. 166. ll. 11-12: 「念処などの名としては三十七〔道品〕を、そして、実としては十〔波羅蜜多〕を〔説いていて〕」の Tib. “dran pa ñe bar gṣag pa la sogs pa miñ du sum cu rtsa bdun la / rdsas su bcu dañ /” は「名としては三十七であるが実としては十である念処などと」の意味である。語を補って無理な訳になったのは「十」を「十波羅蜜多」と解したためであらう。Abhidharmakośabhāṣya に “bodher anulomatvād bodhipakṣāḥ saptatṛiṃśad utpadyante / nāmato dravyato daśa //” (Pradhan ed., p. 383. ll. 9-7) とある。
- 16) “yañ gañ du rnam pa bṣi po de dag las gañ yañ ruñ ba ṣig bstan pa ni theg pa chen po ste / yoñs su grub paḥi ño bo ston pa yin no ṣes ḥdi ltar rig par byaḥo //” (P 版, No. 5551, Li, 180b<sup>6</sup>).
- 17) “de la dañ po gñis ni mi ḥgyur bar yoñs su grub pa ñid kyi yoñs su grub paḥo // phi ma ni phyin ci ma logs par yoñs su grub pa yin no //” (*ibid.*, 180b<sup>6-7</sup>).
- 18) “nirvvikārāvipyāsa-pariniṣpattito dvayaṃ” (p. 41, l. 23).
- 19) この行為 (pratipatti) としての〈勝義〉は、〈世俗〉の三義中の行為 (pratipatti) としての〈世俗〉と密接な関係にある。原語を同じくするゆえに、両者を満足しうる「行為」という一語で訳した。その行為は〈勝義〉そのものに対して自覚的であるか否かによって〈勝義〉とも〈世俗〉ともなると解しうる。それゆえ本稿では pratipatti-paramārtha を「自覚的行為」、pratipatti-saṃvṛti を「無自覚的行為」として扱った。
- 20) この〈勝義〉の compound 解釈は Bhāvaviveka にもみられる。江島恵教「Bhāva-



viveka 研究 I」(『東洋文化研究所紀要』第51冊, pp. 116-117, および p. 130) 参照。

- 21) “*artha-paramārthas tathatā paramasya jñānasyārtha iti kṛtvā / prāpti-paramārtho nirvāṇaṃ paramo'rtha iti kṛtvā / pratipatti-paramārtho mārggaḥ paramo'syārtha iti kṛtvā* /” (MAV, 長尾本, p. 41, ll. 18-20).
- 22) “*prāpti-paramārtho nirvāṇaṃ, ekānta-nirmala-tathatāśraya-parāvṛtti-lakṣaṇaṃ* /” (MAVT, 山口本, p. 125, ll. 19-20).
- 23) Vasubandhu 註 : “*de yañ de bñin ñid du yod pa yin na sems can thams cad la spyiñi mtshan ñid kyis de ni yod pa ñid kyi phyir chos thams cad ni de bñin gśegs pañi sñiñ po can řes gsuñs so // (180a<sup>8-7</sup>)*; Asvabhāva 註 : “*de bñin ñid ni gñan du mi ḥgyur bañi phyir chos thams cad kyi spyi mtshan ñid yin te / de ñid la brten nas sems can thams cad ni de bñin gśegs pañi sñiñ poño / řes gsuñ rab las ḥbyuñ ño // (282 b<sup>1-2</sup>)*. Asvabhāva は〈本性清淨〉中の〈真如〉の語義解釈として上述の説明を与えているが、この点前者と異なる。なお、両註については高崎直道『如来藏思想の形成』, pp. 329-330, 註2を参照のこと。
- 24) “*don dam pa ni ye řes mchog gis thob par bya bañi phyir ro //*” (282 b<sup>3-4</sup>). 「勝れた智によって体得さるべきもの」とは対象 (artha) についていうのであって体得 (prāpti) そのものをいうのではない。したがって “*paramasya jñānasyārthaḥ*” に同じい。
- 25) “*saṃvṛtir vyavahāraḥ* /” (MAVT, 山口本, p. 124, l. 16).
- 26) 『般若経』の二諦説については、『放光般若』(大正蔵, 8巻, 140a), 『大品般若』(大正蔵, 8巻, 413c), 『大般若』(大正蔵, 7巻, 422a), チベット訳『二万五千頌』(P版, No. 731, Di, 228b<sup>1-3</sup>), およびこれと相応する『一万八千頌』(P版, No. 732, Phi, 159a<sup>2-5</sup>) 参照。なお後者のチベット訳に対応する *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā II* が Conze によりが出版されているはずであるが、筆者未入手につき参照できない。補遺3参照。
- なお、中観の二諦説については、高橋壯「竜樹の二諦説」『宗教研究』215号, pp. 75-97) 参照。全面的に筆者が賛同しているわけではない(本稿註記39参照)が、言語を考察の基盤に据えた点で共感を覚える。
- 27) *pratipatti-saṃvṛti* については、本稿註記19参照のこと。
- 28) “*trividhā hi saṃvṛtiḥ prajñāpti-saṃvṛtiḥ / pratipatti-saṃvṛtiḥ / udbhāvanā-saṃvṛtiś ca / tayā saṃvṛti-satyatvaṃ mūla-tatve (= svabhāva-traye) yathākramaṃ veditavyam* /” (MAV, 長尾本, p. 41, ll. 11-13).
- 29) MAVT, 山口本, p. 124, ll. 12-14.
- 30) 同上, p. 124, ll. 22-24.
- 31) さらに明確に言えば、〈清淨法界〉の〈等流〉(dharmadhātu-niṣyanda) の教説とは常に仏の側から表現されるもの、すなわち〈無垢清淨〉となった仏により、*paramasya jñānasyārthaḥ* としての〈本性清淨〉が語られたものであるが、表出としての〈世俗〉とは、仏ではない我々が〈円成実〉の範疇に属す言葉を語った場合でもそれ

に含みうるものである。

- 32) “de skyed paḥi phyir dmigs pa rnam par byañ ba ṣes bya ba la de ṣes bya ba ni lam dañ sbyar te / byañ chub kyi phyogs la sogs paḥo //” (282b<sup>7</sup>).
- 33) P版, No. 5551, Li. 180b<sup>2-6</sup>.
- 34) “de skyed pa ñid kyi dmigs pa rnam par byañ ba” とあり, 本文および Asvabhāva 註と訳者が異なるためか下線部分で異なる。原文が同じであったとすれば, これはおそらく compound であったかもしれない。それゆえ, Vasubandhu は以下において compound の karmadhāraya 的な註釈を与えているのだと解しよう。
- 35) 〈十二分教〉については, 拙稿「唯識説における法と法性」(『駒沢大学仏教学部論集』第5号, p. 157, 註53) 参照。
- 36) MAVT では〈見道〉に至る前の〈凡夫〉の〈修習〉(=〈道清浄〉)について次のようにいわれている。「[凡夫の修習は] どうして顛倒しつつ〈無顛倒〉に順ずるものであるのか。〈極清浄法界〉の〈等流〉である〈聞熏習〉より起ったものであるから。(katham viparyastā satī, aviparyāsānukūlā bhavati / suvisuddha-dharmadhātuniṣyandāyāḥ śruta-vāsanāyā utpannāt /)」(山口本, p. 186, ll. 5-7)。〈無顛倒〉に順ずるといふ自覚的行為が〈道清浄〉を成り立たしめる。
- 37) 本稿註記73を附した前後の本稿の考察を参照されたい。
- 38) Haribhadra, *Abhisamayālamkāra*, Wogihara ed., p. 30, ll. 8-9.
- 39) 唯識説において〈無分別智〉は「五つの様相を離れたもの」という五つの状態の否定による定義を与えられている。*Dharmadharmatavibhāga* (*DhDhV*) (山口益「弥勒造法法性分別論」, 『山口益仏教学文集』上, p. 189, および pp. 195-6, 註17); *Mahāyānasamgraha* (*MS*) (Lamotte ed., Chap. VIII, § 2); *Abhidharmasamuccaya* (*AS*) (D版, No. 4049, 74a<sup>4</sup>) を参照。
- この定義の詳細についてはここで論じないが, 高橋壮氏が〈無分別〉を「無尋無伺の第二静慮以上」という結論を導いている(同氏前掲論文, pp. 80-81)のに鑒み, 唯識説における〈無分別智〉の第二の定義では「有尋有伺地を越えた状態 (rtog pa dañ bcas pa dañ dpyod pa dañ bcas paḥi sa las śin tu ḥdaḥ ba)」, すなわち「無尋無伺の第二静慮以上」をさらに否定したもの (yoñs su spañs pa) が〈無分別智〉とされることを指摘しておこう。〈無分別智〉が本質的に言語を欠いたものであるなら, 教説は不可解なものとなり, 仏の慈悲も単なる説明に終るであろう。
- 40) これが〈後得智〉が〈無分別智〉を縁ずるということである。なお本稿註記75に示した Asvabhāva 註を見よ。
- 41) *Aṣṭādaśasāhasrikā-prajñāpāramitā*, Vaidya ed., p. 2, l. 10 - p. 3, l. 2; Wogihara ed., pp. 29-30; 『道行般若』(大正蔵, 8巻, p. 425c); 『小品般若』(大正蔵, 8巻, p. 537b).
- 42) *Abhisamayālamkāra*, Wogihara ed., p. 30, ll. 4-6.
- 43) Georges Gusdorf, *La parole*, Initiation philosophique, 3, (Presses Universitaires de France, 1971), p. 73, ll. 5-11: 「詩人は, 彼を自己自身に引きもどす苦行のおかげで言葉を再発見する人である。既定の言語は価値の下落した言語である。何と

なれば、社会の特性というのは価値を対象の身分に還元することであるから。それは、単なる共通分母になった、切り詰められた言語であって、その中心が到るところにあり、周辺がどこにもないがゆえに、中心から外れた言語である。詩人は言葉の復元を行なう。」和訳は、みすず書房刊、笹谷・入江共訳『言葉』による。

- 44) この〈十種分別〉と『般若経』については、宇井伯寿『摂大乘論研究』, pp. 76-85; 服部正明前掲論文「ディグナーガの般若経解釈」, pp. 127-128; 片野道雄前掲書, pp. 143-157 参照。特に片野氏は、Sthiramati の MSA 註を紹介し有益である。この場合の『般若経』がどの系統であるが問題とされるが、片野氏は Sthiramati が『十万頌般若』といていることを注意しておられる。それは、玄奘訳『大乘阿毘達磨雜集論』に「如是十種分別依般若波羅蜜多初分説」とある「初分」を『大般若』初分 (=『十万頌』) とみた場合と合致する。しかるに、それと対応するチベット訳 (D版, No. 4053, Li, 102a<sup>7</sup>) では『般若〔経〕』において最初に説かれているものに依って知らるべきである (śes rab kyi pha rol tu phyin pa las thog mar bstan paḥi dbaṅ du byas par rig par bya ste /) とあり、多くの全体的『般若経』の初めの箇所を指すとも考えうる。
- 45) “paśyatām kalpanā-mātram sarvam etad yathōditam/  
akalpa-bodhisatvānām prāptā bodhir nirūpyate//” (p. 49).
- 46) Sthiramati 註 (P版, No. 5531, Mi, 161b<sup>8</sup>-162a<sup>3</sup>) も Asvabhāva 註 (P版, No. 5530, Bi, 846<sup>3-4</sup>) も共に同じ。
- 47) たとえば MS の論構成。世親釈真諦訳では「由此十義，具足三徳。謂，無等境・無等行・無等果。」(大正蔵31卷, 156a)。チベット訳にのみ伝わる *Don gsañ ba rnam par phye ba bsdus te bsad pa* (P版, No. 5553, Li, 359b<sup>3-6</sup>) では「(3)〈入〉(praveśa) と(4)〈因果〉(hetu-phala) と(5)それらの〈修習差別〉(bhāvanā-prabheda) と(6)(7)(8)〈三学〉(śikṣā-traya) といわれる六種は大乗の〈行〉(spyod pa, caryā) を〈自性〉としている。その〈所縁〉(dmigs pa, ālambana) が(1)〈所知依〉(jñeyāśraya) と(2)〈所知相〉(jñeya-lakṣaṇa) とである。〈所知相〉は決定して知らるべきものとして、事実上本質的に (dnos su rañ gi no bos) 〈所縁〉である。〈所知依〉はその依りどころとして〔〈所縁〉である〕。かの〈行〉たるものの〈果〉(phala) は、〈断〉と〈智〉との〈殊勝〉の両種であるから、それゆえ最後に説かれる。以上のゆえに、ここにおいて、大乗の〈所縁〉なるもの、大乗の〔〈行〉]なるもの、大乗の〈果〉なるもの、それらが説かれるのである。」
- 48) 本稿註記16に示した Vasubandhu 註参照。
- 49) MS, Lamotte ed., Chap. II, § 25.
- 50) “gñi ga med na yoñs su grub pa śin tu ḥgrub pa ma yin nam ṣe na / rañ bṣin gyis rnam par byañ ba ni ḥgrub kyi/dri ma med paḥi rnam par byañ ba ni med do ṣes lan ḥdebs so //” (282a<sup>7-8</sup>)。片野氏前掲書, p. 163 参照。
- 51) “anādikāliko dhātuḥ sarva-samāśrayaḥ/  
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo’pi vā//”  
*Triṃśikā* (p. 37) 所引のサンスクリットによる。*Abhidharmasūtra* からの引用偈と

して有名なもの。MS, Chap. I, § 1 参照。

52) 宇井伯寿『撰大乘論研究』, pp. 214-215.

53) P版, No. 5552, Li, 238b<sup>8</sup>-239a<sup>4</sup>. この箇所にはチベット訳・玄奘訳との間に、かつて筆者が指摘したような翻訳上の相違は認められない。従って我々自身の理解が問題である。

54) “mañ du thos pas bsgos pañi gnas kun gñi rnam par śes pas bsdus pa ma yin la / kun gñi rnam par śes pa ltar tshul bñin yid la byed pas bsdus pañi chos rnam kyī sa bon gañ yin paño”. これは MS, Chap. III, § 1 の本文からの引用であって、Asaṅga 自身の語とみなしなければならない。玄奘訳は本文よりさらに補って訳している（大正蔵, 31巻, 383a）のでさらに引用であることが明確である。

55) 前註52で指摘したと同じ箇所を参照。

56) 前註54参照。宇井博士はなにかの引用であることは知っておられたと思うが、その明確な指摘がない。

57) MS, Chap I, § 46, 「〈聞熏習〉なるものは、〈アーラヤ識〉を〈自性〉とするのか、あるいは、そうではないのか。もしも、〈アーラヤ識〉を〈自性〉とするなら、どうしてそれを対治する〈種子〉であることが可能なのか。もしも、それ（〈アーラヤ識〉）を〈自性〉としないなら、その場合、〈聞熏習〉の〈依止〉はいかなるものと考察されるのか。」

58) たとえば、MS, Chap. I, § 4 に引かれる *Samdhinirmocana* の偈は、〈アーラヤ識〉と同義である〈アーダナ識〉について次のごとくいう。

ādāna-vijñāna gambhīra-sūkṣmo ogho yathā vartati sarvavījo/  
bālāna eṣo mayi na prakāśi mā hāiva ātmā parikalpayeyuḥ//

59) MS では〈アーラヤ識〉が三種に区別される場合に、〈名言熏習〉 (abhi-lāpa-vāsanā) ・〈我見熏習〉 (ātma-drṣṭi<sup>o</sup>) ・〈有支熏習〉 (bhavāṅga<sup>o</sup>) の三が数えられる (Chap. I, § 58) が、これが〈十一識〉との関係において、最も根本的主体活動と考えられる前の九識が〈名言熏習〉に依るものとされ、残り二つがそれぞれ〈我見熏習〉・〈有支熏習〉に依るものとされる (Chap. II, § 2)。

60) 〈アーラヤ識〉を知らせることの困難性として MS, Chap. I, § 20 では有名な「群盲と象」の譬話 (*Udāna*, VI, 4, p. 68-69) が示される。群盲は象の部分<sup>を</sup>切抜くのである。したがって、その寄集めでは象の全体<sup>を</sup>を知ることができない。象をあるがまま知るためには、まずあらかじめ象の全体が直観<sup>され</sup>ていなければならない。

61) 以上の記述については、H. Bergson, “La Pensée et le Mouvant”, *Œuvres*, pp. 1320-1323 : 和訳, 岩波文庫, 5349, pp. 94-97参照。

62) “dri ma med pas rnam par byañ ba śes bya ba ni tshig de ñid kyis bśad zin to//”

63) P版, No. 5551, Li, 180a<sup>7-8</sup>.

64) 本稿註記22所引の文を見よ。

65) “tatra bodhiḥ katamā. samāsato dvividhaṃ ca prahāṇaṃ dvividhaṃ ca jñānaṃ bodhir ity ucyate. tatra dvividhaṃ prahāṇaṃ kleśāvaraṇa-prahāṇaṃ jñeyāva-

raṇa-prahāṇaṃ ca. dvividhaṃ punar jñānaṃ yat kleśāvaraṇa-prahāṇāc ca nirmalaṃ sarva-kleśa-niranubaddha-jñānaṃ. jñeyāvaraṇa-prahāṇāc ca yat sarvasmin jñeye apratihataṃ anāvaraṇa-jñānaṃ” (*Bodhisattvabhūmi*, Wogihara ed., p. 88, ll. 1-7).

- 66) この箇所文献上の問題点にはすでに触れたことがある。拙稿 “Asvabhāna’s Commentary on the *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX. 56-76” (『印仏研』20-1, pp. 473-465).
- 67) P版, No. 5530, Bi, 80b<sup>5</sup>-81a<sup>5</sup>.
- 68) *MSA*, IX, 第3偈 (p. 33) の引用。補遺4参照。
- 69) この六義については、高崎直道「法身の一元論」(『平川彰博士還暦記念論集・仏教における法の研究』, pp. 231-234参照)。
- 70) Sthiramati 註は「七種義 (don rnam pa bdun)」とする。「先に」とあるのでこの文は *MSA* のこれ以前の箇所から引かれたものと思うが、今は詳細に検討する余裕がない。
- 71) Sthiramati は「諸経」を具体的に、*Gzuñs kyī dbaṅ phyug go rgyal po, Saddharmapuṇḍarīka* などとする。
- 72) 以下の記述により、Asvabhāva は『仏地経』をもとに *MSA* ができたごとく考えているようである。この点は Sthiramati 註も同じ。しかし、最近逆の見方も提示されている。高崎直道「法身の一元論」(前掲書, p. 239, 註 38) 参照。
- 73) 高崎直道前掲論文 (pp. 235-236) において、「智徳具備の側面を法界自体から切り離す」立場、「理の智からの分離」ということが指摘されている。この御指摘を筆者なりに「法界」と「清浄法界」との分離、すなわち「本性清浄」と「無垢清浄」との分離と解す。補遺5参照。
- 74) “sarva-dharma-dvayāvara-tathatā-śuddhi-lakṣaṇaḥ/vastu-jñāna-tad-ālamba-vaśitākṣaya-lakṣaṇaḥ//” (*MSA*, p. 44).
- 75) Asvabhāva 註：「一切法の〈真如〉であって〈煩惱〉と〈所知〉との〈二障〉より〈清浄〉であることを特質としている、というのは〈煩惱〉と〈所知〉との〈障〉から清浄となることによって〈煩惱〉と〈所知〉との〈障〉の〈清浄〉なることである。なにが〈清浄〉なのか。一切法の〈真如〉であって、これによって〈真如〉(tathtā)の〈転依〉(gnas yoṅs su gyur pa, āśraya-parivṛtti)が説かれるのである。〈事智〉(vastu-jñāna)とは〈後得智〉(pṛṣṭha-labdha-jñāna)である。〈事〉という語によって、〈アーラヤ識〉という〈依他起性〉が意味される。これによって〈麤重〉の〈転依〉(dauṣṭhulyāśraya-parivṛtti)が説かれるのである。〈依他起性〉を転換するならば、[それは]〈無分別後得智〉の領域 (gocara) となるが、他の [智の領域となるの] ではない。〈縁智〉(tad-ālambana-[jñāna], それを縁ずる [智]) の尽きることを知らぬ自在を特質としている、というのは、これによって〈道〉の〈転依〉(mārgāśraya-parivṛtti)が説かれるのである。[縁智]の] それという語によって直前に説かれた〈法界〉が意味される。尽きることを知らぬ自在を特質としている、というのは〈無分別智〉は〈真如〉に尽きることを知らぬ自在を得る。自由自在に平等に働くからである。その〈後得智〉は〈無顛倒〉の対象として〈依他起性〉に対して尽きることを

知らぬ自在を得る。」(81a<sup>5</sup>-6<sup>3</sup>).

- 76) 本稿註記47に所引の文参照。
- 77) *MS*, Chap. IX, § 1, および Chap. X, § 1 を見よ。
- 78) 本稿註記59参照。
- 79) *Samdhinirmocanasūtra* (*SNS*), Lamotte ed., X, § 2 (p.149). *MS*, Chap. I, § 10 では、〈声聞〉に〈アーラヤ識〉・〈アーダーナ識〉を説かない理由として「〔それは〕微細な〈所知〉におさめられるからである。〈声聞〉たちは一切の〈所知〉をあえて知ろうとはしない。それゆえ、彼らはそれが説かれなくとも〈智〉を成就し〈解脱〉を成就するから〔それは〕説かれないのである。〈菩薩〉たちは一切の〈所知〉をすすんで知ろうとする。それゆえ、彼らには〔それが〕説かれるのである。それを知らなければ、〈一切智智〉を体得することは容易ではない。」と説かれている。
- 80) *SNS*, IX, § 28 (p. 145, l. 33) などが初出のものか。しかし詳細に検討したわけではないから、この点はいつか折をみて論じたいと考える。筆者未詳のため思わぬ粗忽があれば御教示願いたい。
- 81) 明確な意識をもって著わされたものは本稿註記59で指摘した *Asaṅga* の *MS* が最初と思われる。

— 補 遺 —

- 1) 初稿を待つ間に、同拙稿は『印仏研』24-1, pp. 499-489 に掲載された。
- 2) この *Sthiramati* の言が信頼できるとすれば、*vaipulya* もしくは *prajñāpāramitā* の教説を三性説によって解釈するに際し、*Abhidharmasūtra* を典拠としたことは充分考えうる。
- 3) 現在入手ずみ。同書, p. 126, ll. 13-18 参照。しかし典拠としては、「菩薩摩訶薩、住二諦中、為衆生説法、世諦第一義諦」(大正蔵, 8 卷, 405a): *ADSP*, “*bodhisattvo mahāsattvaḥ. dvayo satyayo sthitvā sattvānāṃ dharman désayati. yaduta samvṛti-paramārtha-satyayo,*” (Conze, 同書, p.89) を指摘すべきであった。
- 4) 「最上の〈劫〉と長い時を経て」と和訳した *Tib.* は, “*bskal mchog dus riñ ḡgro ba*”. *Skt.* は “*kālenōttama-kalpa-yāna-mahatā*”. *Lévi* 訳は *par la grandeur du temps, des Dons, et du Véhicule,*” 宇井訳は「最後の劫と最上の乗との為に大なる時期を經過して」。 *Asvabhāva* も *Sthiramati* もこの偈の註釈中で、〈大劫〉と〈三無数劫〉を経ることとする。和訳は *Tib.* と両註釈による。
- 5) この分離を唯識思想史上の展開の上でとらえると非常に興味深い問題であることが判明した。分離は〈清浄法界〉の本質を〈無垢清浄〉 = 〈転依〉とみずに〈本性清浄〉とみる立場から〈無垢清浄〉を従とする学系に始まるように思われる。しかし、かような観点からみると、分離というよりはむしろ〈無垢清浄〉が〈本性清浄〉のうちに一元的に吸収されたというべきだったかもしれない。その吸収の結果、〈本性清浄〉である〈真如〉は「真如凝然不作諸法」といわれるような原理に成長し現実と分離するのであろう。勿論、軽々しく論ずることは控えるべきであるが、近々稿を改めてこの問題を採上げたいと考える。