

安慧の唯識説についての一考察

—upacāra の定義を中心に—

伊藤 康裕

1. 問題の所在

瑜伽行派の学説である唯識思想においては、われわれが日常的に経験しているこの現実世界は、ただ識のみ (vijñaptimātra) であると主張される¹。この主張の意味するところは、その識がなんらかのはたらきをなすことによって、この世界のすべて (三界) が成立するというものであると解釈されよう。その三界は主観的な要素と客観的な要素からなるので、上述のような解釈をするならば、それら二つの要素は同一の識の異なった側面として理解されることとなる。その場合、識がそのような二つの要素をもつこと (二つの側面として機能すること) は、どのようにして可能になるのかが問題となろう。

その解決策の一つとして瑜伽行派は、識が認識するものと認識されるものという二つの対象に似た表象を帯びて生じる²というはたらき (「顕現」・「似現」などと漢訳される) をもつから可能であると説明する。つまり、主客二分された認識する主観的存在と認識される客観的对象 (= 二取) は、日常的な認識においては実在すると見なされているが、それらは、識がそれらの対象に似て顕現しているに過ぎず、真実には存在しない、と主張するのである。

換言すれば、真実には様々な対象に似て顕現している識のみが存在しているのみにもかかわらず、われわれ凡夫には実在の日常的現実世界が存在しているように思われている、ということであり、それが唯識説における三界の現出である。

以上のごとく主観的存在と客観的对象からなる三界が識に顕現するという、識の作用において問題となるのは、いかにして二取が存在しないにもかかわらず実在のごとくに顕れるのかという点であろう。本稿ではその点に関する安慧 (Sthiramati, ca. 510–570) の解釈のひとつについて考察を加えたい。

¹ たとえば以下の記述などを参照。See Tr 17cd (TrBh 35, 9): *idaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam* //.

² See MAV I-3 (MAVBh 18, 21f.): *arthasattvātmavijñaptipratibhāsam prajāyate / vijñānam nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat* // (境・有情・自我・了別の顕現をもった識が生起する。しかし、この (識の) 対象は存在しない。それ (四通りの対象) が存在しない故に、それ (識) もまた存在しない)。

2. 本論

2.1. 唯識説による現象的世界の成立

安慧の理解を確認するに先だって、前提として、唯識説による日常的な現実世界の成立の概要を確認する必要がある。

われわれは常識的には、この世界は主観的存在と客観的対象から構成されていると見なしている。このことを瑜伽行派は、「所取」(grāhya)「能取」(grāhaka)という概念をもって説明している。

すなわち、所取とは認識される客観的なもの、たとえば色蘊の中の色彩と形態としての色(目で見られる対象)である。一方、能取とはそれらを認識する主観的なもの、たとえば眼で見られる色などを捉える(知覚する)眼識などである³。これらがこの世界に存在すると見なされている主観的存在と客観的対象に対応する。そして、それらはあわせて二取といわれ、その二取は実際には存在しないと唯識説では主張される⁴。

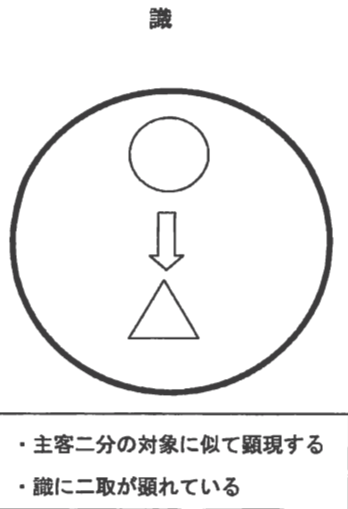
しかしながら、現実には二取が経験されていることは否定できない。したがって、なにもないのではなく、あたかも実在するものであるがごとくに二取が顕れている、と瑜伽行派は解釈する。そして、二取はどこに顕れているのかといえ、唯識説であれば識の上以外にはありえない。したがって唯識説による日常的な現実世界の成立とは、識に二取が顕れていることにほかならない。

以上のごとく、瑜伽行派においては、二取は実際には存在しないが、顕れとしては存在することは可能であると理解されている。そして、主観的存在と客観的対象とが実在しないにもかかわらず、実在のごとくに顕れている状態、すなわち、識に二取が顕れている状態こそが、この日常の現実世界があるということであると主張されるのである。それは図示すれば以下のごとくである。

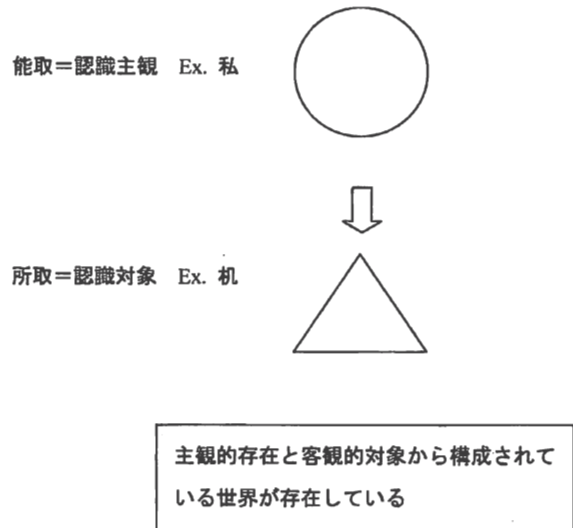
³ たとえば以下の例などを参照。MAVṬ 14, 3f: *dvayaṃ grāhyaṃ grāhakaṃ ceti tatra grāhyaṃ rūpādi. grāhakaṃ cakṣurvijñānādi* (二つのものとは所取と能取であることと〔言われるの〕は、そのうち所取は色等である。能取は眼識等である)。ここでいう「眼識等」が日常の世界の認識における主観的存在のことであり、「色等」が客観的対象のことである。

⁴ See MAV I-1ab (MAVBh 17, 16): *abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate* / (虚妄分別はある。そこに二つのもの(二取)は存在しない); MAVṬ 13, 5-6: *dvayaṃ tatra na vidyate. svātmāny avidyamānena grāhyagrāhākākāreṇa prakhyānād bhrāntisvarūpeṇa jñāyate* (そこ(虚妄分別)に二つのものは、存在しない。自体としては存在しない所取と能取との行相をもって顕現するが故に、〔虚妄分別は〕迷乱を本性としてもつと知られる); MAVṬ 46, 19-22: *dvayābhāvo hy abhāvasya bhāvas ca śūnyalakṣaṇam ity vijñeyam. dvayasya grāhyasya grāhakaṃ ca. abhūtaparikalpe 'bhūtaparikalpena vā parikalpitātmakatvād vasturūpeṇābhāvaḥ* (実に二〔取〕が存在しないことと、〔その〕「存在しないこと」が有ることが、空の相である。と、知られるべきである。「所取と能取という二が」、虚妄分別において、もしくは虚妄分別によって、誤って分別された(遍計執された)という性質を有するが故に、事物の本性を有するものとしては「存在しない」); etc.

A. 瑜伽行派の主張する存り方



B. 日常的な現実世界の成立



以上、唯識説による日常的な現実世界の成立の概要を確認した。識のみが真実に存在し、二取が顕れた状態は真実ではない、というこの瑜伽行派の理解について厳密に考察するならば、次のような疑問が生じよう。すなわち、「顕れとしてのみ存在することが可能である」という二取の存在性とはいったいどのように理解すべきか、という問題である。安慧は二取の在り方を「実体としては存在しないが、言説としては有である」⁵と表現するが、明瞭に説明されているとは言い難い。そして、二取についての解釈は、実は瑜伽行派においては重要な問題⁶であり、識より三界が現出するという理論を具体的に構築する際の大きなポイントである。

したがって、安慧の唯識説の考察の前提としては、次に二取の在り方が確認されなくてはならないだろう。よって以下、その概要と問題点を確認しよう。

2.2. 二取の在り方と問題点

2.1 で確認したように、二取は実際には存在しないが顕れとしては存在することは可能である、と瑜伽行派では理解されるが、その在り方についての解釈は瑜伽行派における重要な問題であった。よって以下に順を追って確認していこう。

⁵ See MAVT 22, 12f: sa punar dravyato 'sann api vyavahārate 'stīti svabhāva ucyate (またそれ(遍計所執性=二取)は、実体としては存在しないが、言説としては有なので自性と言われる)。

⁶ この問題は具体的には、三性説においては二取と遍計所執性の位置づけの問題となり、また後の時代には、顕れた形象が真実であるか否か、という有相唯識派と無相唯識派の対立という形で問題となる。「形象」についての解説は後述の註8を参照。

まず第一に確認すべき点は、顕れた二取は「この現実世界において実有として存在する」と誤って構想されたかぎりにおいては、概念的・構想作用の類でしかなく、その存在性は全くの非有とされるという点である。たとえば、Tr 第 20 偈において、世親は次のように述べる。

yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate/

parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate // 20 // (TrBh 14,11f.).

また、いかなる構想作用 (vikalpa, 分別) によって、いかなる事物が構想されたとしても、それは構想されたということを本質とするもの (遍計所執性) に他ならない。〔したがって〕それは存在しない。

ここで世親がいう vikalpa は、主客を概念的に構想する作用、ないし判断作用を含むような分別の作用であろう。そのような構想作用によって生み出されたものは存在しないと説かれる。「構想されたということを本質とするもの」は二取であり、それはどんなものであっても⁷存在しない。したがって二取とはまず、「実体としてはまったく存在しない」というのが大前提である。

しかし、認識として顕れた形象⁸ (ākāra, 形相) がそのまま、二取という全く非存在のものであるかどうかと言えば、厳密にはさらに考察が加えられなくてはならない。すなわち、瑜伽行派の中において理解が分かれた⁹のが、その形象が真実に存在すると見るか否かという点である。

言うまでもなく、現実世界において実際に存在する、と誤って構想されることによって顕れた形象は非真実であって、この点については瑜伽行派における基本的見解である (2.1 の図 B)。

しかし、識 (知識) の中に形象が顕現した状態 (2.1 の図 A) において、そこに顕れている形象は、果たして実有なのかそうでないのかということは、実は簡単には結論できない。すなわち、その形象が真実に存在するとみなす有相唯識派 (Sākāravijñānavādin) という立場と、非真実であって存在しないとみなす無相唯識派 (Nirākāravijñānavādin)

⁷ 安慧はこの点について、「内的な、あるいは、外的な、ないし仏の徳にいたるまでも (TrBh 39,11f.: ādhyātmikam bāhyaṃ vāntaśo yāvad buddhadharmā api.)」と注釈を加え、ありとあらゆるものが、実際には存在しなくても構想され得るということを示す。

⁸ ākāra は構造や形状、姿・外観という意味であり、「相」・「形相」・「行相」などと漢訳される。コンテキストにより、その語の指す内容は異なることもあるが、小稿においては、認識において現象的世界の物質的存在として知覚されている像、顕れている相貌としての形相を意味するものとして「形象」と訳した。なお、ākāra の訳出における留意点については沖和史「無相唯識と有相唯識」(『講座大乘仏教 8 唯識思想』春秋社、1982 所収) が詳しく、小稿においても参考にさせていただいた。

⁹ この点は瑜伽行派の中における問題となったのみならず、他学派からの批判の際の焦点ともなる。また瑜伽行派における区分については次註参照。

という立場という、異なった見解が生じてくるのである¹⁰。

無相唯識派の理論では、識に顕れている形象は虚偽であり実在しないと見なされる。なぜならば、そこに顕れている二取は虚妄なものであり、その存在が否定される以上、それらは非真実であり、実在するのはそれらが見られているという事実、すなわち純粹な知るはたらきとしての自己認識のみであるとする。

一方、識の中に顕現した形象に対して、たとえば「実有である」というような判断を下す概念知こそが虚偽であり、形象自体は真実であるとみなすという立場が有相唯識派である。すなわち、認識として顕れた形象自体は識の一部であって真実であるが、その形象に対してなんらかの構想作用を加えた結果、虚偽の形象が顕れるとする理解である。

この理解は、現象的世界の生起の原因であるところの識の顕現についての安慧の解釈と考え合わせると興味深い。すなわち安慧は、識がもつはたらきである二取の顕現という作用について、それは識に本来的にそなわるものであると以下のように述べるのである。

na ca viṣayapratibhāsātmanotpattiyā muktvā vijñānasyānyā kriyāsti, yāṃ kriyāṃ kurvat vijñānam viṣayam ālambata ity ucyate (MAVṬ 24, 14ff.)¹¹. [1]

また、境としての顕現を自体として生ずることを除いて、およそ作用を為して識が境を捉えるといわれるような、そのような他の作用は、識にはない。

識には、境すなわち対象として顕現 (pratibhāsa) するという作用がある。そして、「除いて」という言葉により、その作用（「対象の顕現を本性として生ずること」）が、識が本来的に持つ作用とされていることがわかる。「他の作用」とは、すなわち「境として顕現するという自体として生ずること」以外の作用であろう。そしてそれは、実際は存在しない二取が構想されて顕れているという概念的・構想作用の類である可能性がある。

以上より、「他の作用」については [1] のみから確定できないが、少なくとも、識が主観的存在と客観的对象に似て顕現すること、すなわち、識の中に形象が顕現した状態とは、識にそなわる本来的な性質であると安慧は見なしていることは確認できよう。したがって、安慧は有相唯識派に近い立場でもって、二取の在り方を理解している可能性がある。

以上、二取の在り方と問題点について確認し、それについての安慧の理解を示唆した。これらをふまえて、三界の現出過程における安慧の理解を考察していくが、以下では仮説 (upacāra, 仮設) というのはたらきについて確認する。というのも、以上確認したよ

¹⁰ 有相唯識派と無相唯識派の解説については、上掲沖論文（註8参照）・梶山雄一「インド仏教哲学史撮要」（『仏教における存在と知識』紀伊国屋書店、1983所収）などを参照。

¹¹ Tib. 201a1f. (=P 33b1f.): yul du snang ba'i bdag nyid du skye ba ma gtogs par / gang byed na rnam par shes pa yul la dmigs pa'o zhes bya'o zhes bya ba'i rnam par shes pa'i bya ba gzhan med do //

うに、およそ認識というはたらきにおいて認識・把持されたものは、実際は存在しない二取が構想されて顕れていると理解され、それは概念的・構想作用の類であって非有とされるわけであるが、安慧はそのような構図を仮説 (upacāra) というはたらきによって理解しているからである。よって、以下に確認していこう。

2.3. 安慧の理解する upacāra について

Tr の第一偈では、識転変において我と法との種々の仮説が行われていると説かれる¹²。その注釈において安慧は、仮説が起こる次第を以下のように説明する。

tatrātmādivikalpavāsanāpariṣoṣād rūpādivikalpavāsanāpariṣoṣāc cālayavijñānād
 ātmādinirbhāso vikalpo rūpādinirbhāsaś cotpadyate. tam ātmādinirbhāsaṃ rūpādi-
 nirbhāsaṃ ca tasmād vikalpād bahirbhūtam ivopādāyātmādyupacāro
 rūpādīdharmopacāraś cānādikālikāḥ pravartate vināpi bāhyenātmanā dharmaiś ca. tad
 yathā taimirikasya keṣoṇḍukādyupacāra itī (TrBh 16, 2-7). [2]

この〔転変の〕中で、我等を分別 (vikalpa) することによって〔経験的に蓄えられた〕習気が増長する¹³故に、また、色等を分別 (vikalpa) することによって〔蓄えられた〕習気が増長する故に、阿頼耶識から、我等の似現をもつ (ātmādinirbhāsa) 分別 (vikalpa) と、色等の似現をもつ (rūpādinirbhāsa) 分別 (vikalpa) とが、生ずる。その我等の似現と色等の似現を、かの分別より外のものであるかのごとくに捉えて¹⁴、〔実は〕外界の我も諸法も無いにもかかわらず、無始時以来の我等の仮説と色等の〔諸法の〕仮説とが行われている。たとえば、眼病者が〔外界にないにもかかわらず〕毛の網などを仮説するようなものである。

我等と色等、すなわち我法の仮説は、以下のように生ずると説明されている。まず、我や色などの分別を重ねて行うことによって作り上げられた潜在的な習慣力 (vāsanā, 習気) が増すことによって、阿頼耶識から我や色などの顕現をもった分別 (vikalpa) が

¹² Tr 1abc (TrBh 15, 17-19): ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate / vijñānapariṣāme 'sau (/) (実に様々な我と法との仮説が行われているが、それは識転変においてである)。

¹³ ここでは、ātmādivikalpavāsanāpariṣoṣa という複合語を「我等を分別することによって〔蓄えられた〕習気が増長する」との解釈したが、それは以下のヴィニーターデーヴァの復註を参照した。Trṭ 6a1(=P 6b6): bdag la sogs par rnam par rtog pas bag chags gang skyed pa de gang gi tshe yongs su brtas (D; rtas P) par gyur pa de'i tshe kun gzhi rnam par shes pa las bdag la sogs pa'i rnam pa'i rnam par rtog pa skye'o // (我等を分別することにより、ある習気が生じて、その習気が増長するその時に、阿頼耶識から我等の形相をもつ分別が生起する)。rūpādivikalpavāsanāpariṣoṣa の解釈についても同様である。なお、de gang gi tshe は、D, P ともに、de dag gi tshe であるが、直後の同じ構文の箇所 (D 6a2; P 6b8: bag chags gang skyed pa de yang gang gi tshe...) により、de gang gi tshe と訂正して訳出した。

¹⁴ Tib. 147b1(=P 171a7): rgyur byas nas; Trṭ 6a2(=P 6b7): rtogs nas.

生じる。そしてその分別にある顕現 (nirbhāsa、似現) を、あたかも外的な実在物のように捉える (みなす、upādāya) ことによって我法の仮説が生じるのである。

その仮説は、無始よりこのかた絶えることなく行われているものである、とさらに説明され、譬喩として眼病者の目に存在しない毛の網のようなものがちらつく、という例が挙げられる。

それでは、この仮説とはどのように定義されるのかといえ、以下のような定型句が示される。

yac ca yatra nāsti tat tatropacaryate. tad yathā bāhike gauḥ (TrBh 16, 7f). [2a]

また、あるもの (X) があるもの (Y) に存在しない場合に、それ (Y) に対して、それ (X) が仮説される。たとえば、バーヒーカ人に対して、[そこに存在しない] 牛が [仮説される] ごとし。

仮説とは、"yat_(X)yatra_(Y) nāsti, tat_(X)tatra_(Y) upacaryate" と規定される。たとえば、バーヒーカ人 (Y) に対して、そこには本来存在しない牛 (X) が、仮に設定されている。ここでは、バーヒーカ人は喩えられる基体であり、その基体に、あたかも牛の如くである、と牛が付託すなわち増益される¹⁵。また、付託される方の牛は、喩えられる基体には実際には存在していない。

このことは、我法の仮説においても同様に成り立つ。すなわち、我法の顕現を有する識 (Y) に、我法 (X) が存在しない場合に、その顕現のある識 (Y) に我法 (X) が仮説される。その意味で、我法の顕現をもつ識 (Y) に基づいて、我法 (X) を実在するかのごとくに見るのである。

以上 [2]・[2a] をまとめれば、以下のような図式となる。

・仮説とは、あるもの (X) があるもの (Y) に存在しない場合に、それ (Y) に対して、本当は無いはずのそれ (X) が有ると見なされることである。

X = 仮説されたもの、すなわち、実在しない我等・色等。

Y = 仮説の拠り所 (基体)、すなわち、我等の顕現をもつ分別・色等の顕現をもつ分別。

・我法の顕現をもつ分別 (Y) に対して、存在しない我法 (X) が、仮説されている。[2b]

そしてさらにまた、我法が実在しないということと、その場合の仮説の拠り所が識転変であることが、以下のように示される。

¹⁵ ヴィニータデーヴァは、以下のごとく仮説を増益 (sgro 'dogs pa, samāropa) と言い換える。TrT 6b1(=P 7a7): nye bar 'dogs pa zhes bya ba ni sgro 'dogs pa yin na de ji ltar dngos su dngos po yul du 'gyur / (仮説とは増益であれば、どうしてそれ (仮説) は、実物たる物を対象とするのであろうか)。

ayaṃ dviprakāro 'py upacāro vijñānapariṇāma eva na mukhye ātmani dharmeṣu ceti.
kuta etat. dharmāṇām ātmanas ca vijñānapariṇāmād bahir abhāvāt (TrBh 15,
24-16, 1).

この二種の仮説はともに、識転変においてのみ〔なされるの〕であり、実在の¹⁶ (mukhya) 我と法とにおいて〔仮説されるの〕ではない。これは何故か。〔何故ならば〕諸法と我とは、識転変より外には、存在しないからである。 [2c]

以上のように、仮説の拠り所である Y は識転変のみである、つまり外界には存在しない。このことから、仮説とは、「外界に実在する我法 (Y^A) に対して、存在しない我法 (X) が仮説されること」ではない、ということが導かれる。この [2c] において説かれた仮説についての内容をまとめれば以下ようになる。

- ・ 仮説の拠り所である、我法の顕現を有する分別 (Y) は、識転変と言い換えられる。
- ・ 我法の顕現をもつ分別 (Y) に対して、存在しない我法 (X) が仮説されており、実在の我法に、我法が仮説されるというのではない。 [2d]

以上のように、仮説されるどころの我等と色等とは、実在するものではないと理解されている¹⁷。しかしながら、それらが仮説されるための拠り所 (ādhāra) ままで存在しないというわけではない。このことは以下のように説かれる。

upacārasya ca nirādhārasya sambhavād avaśyaṃ vijñānapariṇāmo vastuto 'stīty
upagantavyo yatra ātmadharmopacāraḥ pravartate (TrBh 16, 10ff.). [2e]

しかし、拠り所のない仮説はあり得ないので、必然的に、我と法の仮説が行われるところである識転変は実質的に (vastutas) 存在する、と認められるべきである。

以上の [2e] より、次のことが確認できる。まず、「拠り所のない仮説はあり得ない」

¹⁶ mukhya (dngos po) は「実義の・第一の・最上の・卓越した」などという意味であり、「正・尊」などと漢訳される。ヴィニータデーヴァは「実義とは勝義〔の意味〕である」(TrT 5b3 (=P 6a6): dngos zhes bya ba ni don dam pa'o //) と釈する。この箇所は存在性について述べている文脈であるので、仮の世間的な存在性を超えている存在、そのような意味で実際に存在するもの、というニュアンスを含めて「実在」と訳した。

¹⁷ 安慧は仮説された我法について、具体的には以下のような説明を加える。See TrBh 16, 8-10: evaṃ vijñānasvarūpe bahiḥ cātmadharmābhāvāt parikalpita evātmā dharmās ca na tu paramārthataḥ santīti vijñānavad vijñeyam api dravyata evety ayam ekāntavādo nābhyupeyaḥ (このように、我と法とは、識自体においても〔識の〕外部にも存在しない故に、我も諸法も、遍計所執〔という在り方〕に他ならず、勝義としては決して存在しない。故に「識のごとくに、認識されるものもまた、必ず実物として〔存在する〕」というこの極端説は許容されるべきではない。

ということは、仮説があれば、その拠り所は必ず存在するということである。そして [2d] と同様、この [2e] においても、仮説の拠り所は、識転変であると表現されているが、[2d] で確認したごとく、それは我・法の顕現を有する分別と言い換えられる。つまり、我・法の顕現を有する分別は、仮説の拠り所であるが故に存在する、ということが成立する。

以上をまとめると、我と法との仮説が生じているので、その拠り所は必ず存在し、また、拠り所である識転変は我・法の顕現を有する分別であるので、それは存在する、ということが導かれる。図示すれば以下のごとくである。

- | | |
|---|-----|
| <p>1) 仮説がある→拠り所が必ず存在する</p> <p>2) 仮説の拠り所＝識転変＝我・法の顕現をもつ分別</p> <p>1)・2) より</p> <p>我・法の顕現を有する分別は実質的に存在する。</p> | [3] |
|---|-----|

以上 [3] において確認できるように、我・法の顕現を有する分別は「実質的に存在する (vastuto 'sti)」と説明されるが、そのように存在するものとそうでないものに関して他にも安慧の言及があり、それは以下のごとくである。

evam ca sarvaṃ vijñeyaṃ parikalpitasvabhāvatvād vastuto na vidyate vijñānaṃ punaḥ
pratīyasamutpannatvād dravyato astity abhyupeyaṃ (TrBh 16, 15f.). [4]

しかしながら、すべての認識されるものは、遍計所執性であるが故に、実質的に (vastutas) 存在しない (na vidyate)。しかし一方、識は、縁によって生ずるものであるが故に、実物として (dravyatas) ある (asti) と許容されるべきである。

「認識されるもの (vijñeya)」とは、parikalpitasvabhāva (遍計所執性、構想された在り方のこと) であるとされているが、それは 2.1 で述べたところの二取、すなわち主客二分されて実在視されている対象のことである。そのような対象は実在のごとくに顕れているものの実際には存在しないものであり、上述の仮説の定型句で言えば、仮説された X にあたるものである¹⁸。そのようなものを安慧は「実質的に存在しない」と述べる。

¹⁸ 仮説されたものは、仮説の結果、無いにもかかわらず有ると誤って構想されるものである、ということとは、仮説とは顕現している我等・色等を外的な実在物の「ごとく (iva)」に「捉えて (upādāya)」為されると説明されおり、そこに概念的な構想作用が含まれていることを強く予想させることからもうかがえる。また仮説の同義語としてヴィニーターデーヴァは「仮説と施設 (*prajñapti) と言説 (*vyavahāra) は同義語であり、知ること (*jñāna)、言詮 (*abhidhāna) という意味である」と述べ、仮説というはたらきが概念構想作用の類であることを示唆している。

これに対して、「識は縁によって生ずるという性質をもつものである」というのは、
 瑜伽行派が唯一認める存在である識を、安慧は縁起しているものであると理解している、
 というのである。そして、そのような意味で「実物として (dravyatas) ある」と理解
 しているのであって、決して常住不滅の実体的なものであるとみなしているわけではな
 い。そのことは、識転変を以下のように説明することより明らかである。

ko 'yaṃ pariṇāmo nāma. anyathātvam. kāraṇakṣaṇanīrodhasamakālah kāraṇakṣaṇa-
 vilakṣaṇakāryasyātmalābhah¹⁹ pariṇāmaḥ (TrBh 16, 1f.). [4a]

この転変とは何であるか。異なることである。転変とは、因の刹那が滅した
 と同時に、因の刹那とは異なって、果が生ずることである。

このように、識の転変の在り方は常住不滅の実体的なものではなく、刹那刹那に滅し
 ては生ずるような在り方である。そして、因と果があつて刹那刹那に生滅を繰り返して
 いるということは、縁生という性質を有しているということである。

したがって、識とは識転変のことであり、それは縁起をしているという意味で実物と
 して存在すると理解されていることが確認できよう。以上、[4]・[4a] より、次のよう
 にまとめることができる。

識 (識転変) = 縁生である = 実物として存在する 仮説されたもの = 構想されたものである = 実質的には存在しない [5]
--

すでに [3] において確認したように、仮説の拠り所である識転変は我法の顕現
 (nirbhāsa) をもつ分別 (vikalpa) であり、それは実有であつた。そして 瑜伽行派にお
 いては、実有として存在するのは識のみであり、また識とは識転変のことである。

したがって安慧は、識とは我等もしくは色等の顕現をもつ分別であると理解している
 ことが確認できよう。

安慧の理解する識 (vijñāna) = 我・法の顕現 (nirbhāsa) を有する分別 (vikalpa) [6]
--

安慧の理解する識については、以上 [6] のように確定できるわけであるが、このこと

See Trṭ 5a7 (=P 6a2f.): nye bar 'dogs pa dang btags pa dang tha snyad ces bya ba ni rnam grangs su gtoḡs
 pa ste / shes pa dang brjod pa zhes bya ba'i tha tshig go //。なお、サンスクリットの単語の前に付して
 いる * は、サンスクリットテキストがないので Tib より想定された語であることを示す (以下
 同様)。

¹⁹ TrBh 16, 2 (TrBh_B 40, 12): kāraṇakṣaṇavilakṣaṇaḥ kāryasyātmalābhah pariṇāmaḥ; Tib. 147a6 (=P
 171a5): rgyu'i skad cig dang mi 'dra (P; 'bral D) ba 'bras bu'i bdag nyid thob pa ni gyur pa'o //。

より、さらに以下のように考察を進めることができよう。

すなわち、唯識説においては、2.1 で確認したように、およそ認識というはたらきにおいて認識・把持されたものは、実際は存在しない二取が構想されて顕れていると理解され、それは概念的作用・構想作用の類であって非有とされる。その点は安慧の理解も同様であり、TrBh ではそのような構図を仮説というはたらきによって理解している。

しかし、一方で実在する識は、[6]のごとく我・法の顕現を有する分別と言い換えられる。顕現とは具体的には、顕れるというはたらきによってなんらかの形象が生じることであって、識の顕現という場合にはその形象まで含めて考えるべきであろう。

したがって、識の方にも構想された二取のもととなる形象のような意味での顕現²⁰が含まれていると、安慧は見なしていると考えられる。すなわち、実有である識の方にも、日常的な認識の成立の拠り所となる、なんらかの形象があると安慧は理解しているのである。このことは、識の顕現においてそのような顕現が実有として存在すると安慧がみなしているということであり、2.2 の [1] で確認した識が本来的に顕現をもつという理解と併せて、安慧の唯識説を理解する上で、大きなポイントとなるといえよう。

3. 小結

唯識説においては、日常的な認識において認識されるものは概念的作用・構想作用の類であって非有とされ、実有であるのは識のみである。しかし安慧はその識において、日常的な認識の成立の拠り所となる顕現ならびにそれによって作り出される形象が存在するとみなしている。

仏教論理学派の考え方においては、認識の成立における認識手段²¹として考えられるものは、把握主体の形象であったり、識が対象の現れをもつことである。このような考え方と、上記の安慧の説とを照らし合わせてみると、安慧は瑜伽行派の枠組みを超えて、

²⁰ 同様の解釈をする例としてヴィニーターデーヴァを挙げることができる。ヴィニーターデーヴァは以下のように、「顕現 (nirbhāsa, snang ba)」を「形相 (rnam pa, *ākāra)」という語に置き換え、「所取分 (gzung ba'i cha, *grāhyāṃśa)」という概念を加えて理解する。TrT 6al.f. (=P 6b6ff.): **bdag la sogs pa'i rnam pa gzung ba'i cha de yang rnam par rtog pa de las phyi rol du gyur pa lta bur rtogs nas // phyi rol na bdag med pa yang / thog ma med pa'i dus nas bdag la sogs par nye bar 'dogs par 'jug go** // (その我等の形相である所取分を、かの分別より外のものであるかのごとくにみなして、〔実は〕外界の我は無いにもかかわらず、無始時以来の我等の仮説が行われている)。

²¹ インドの認識論においては、認識主体・認識対象・認識結果・認識手段をわけて考察するのが一般的であって、認識手段とは、認識を確定する役割を担うものであると理解する学派が多い。仏教論理学派においては、これら四つは一応の区分をなすものの、ひとつの識のはたらきの異なった側面であると理解される。

仏教論理学派の理論へとつながるような解釈へとシフトしつつある可能性があることを指摘できよう。

略語およびテキスト

- D デルゲ版西藏大蔵経
P 北京版西藏大蔵経
Tib チベット訳
MAV *Madhyāntavibhāga* (“Maitreya”/ Asaṅga) See MAVBh
MAVBh *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* (Vasubandhu)
Madhyāntavibhāga-bhāṣya, ed. G. M. Nagao, Tokyo, 1964
MAV† *Madhyāntavibhāga-ḥikā* (Sthiramati)
Madhyāntavibhāgaḥikā: Exposition Systématique du Yogācāravijñaptivāda, ed. by
S. Yamaguchi, Nagoya, 1934; repr. Tokyo, 1966
Tr *Triṃśikā* (Vasubandhu) See TrBh
TrBh *Triṃśikāvijñaptibhāṣya* (Sthiramati)
*Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (La Vingtaine)
accompagnée d’une Explication en Prose et Triṃśikā (La Trentaine) avec le
Commentaire de Sthiramati*, ed. S. Lévi, Paris, 1925
TrBh_B *Sthiramati’s Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and its
Tibetan Translation*, ed. Hartmut Buescher, Wien, 2007
Tr† *Triṃśikā-ḥikā* (Vinītadeva) D 4070; P 5571