

哲學研究

第百五十六號

第十四卷
第三冊

梵文唯識二十論和譯並びに註解

稻津紀三

はしがき

一、一九二二年レヅイ氏再度ネパール訪問の際、世親の唯識三十頌に關する安慧の釋論と共に、殆ど偶然に世親の唯識二十論梵文原典が發見された。越えて二五年同氏によつて兩書合して整理出版され、茲に初めて世親の唯識說原典が世に出ることになつた。殊に二十論の方には唯識說の最も基礎的な問題が取り扱はれて居て、此の書の問題の内容が明かになると、世親の思想的立場から延いて佛教唯識說の哲學的基礎が明かになつて來るので、之の原典の與へられたことは非常な幸ひであつた。從來二十論には三種の漢譯があつて殊に眞諦玄奘の二譯は立派なものであるが、論本がもとゞ嚴密な論證から成り立つて居るので、さう云ふ論本の性質上、漢譯では何うしても原意が充分に再現されないのである。それで色々考へても理解でき

ないところが多かつたのであるが、原典を得てから其れ等の點が可成り明瞭に理解されるやうになつた。それで問題の内容を明かにすることに視點を置いて翻譯を企て、居たが、一と先づ完結したので未定稿として發表しようと思ふ。安慧の釋論の方は既に高楠、荻原兩博士によつて和譯が發表されて研究者を裨益すること甚大であつたが、二十論はまだ翻譯されて居ないやうである。數度稿を改めたが未熟のことで誤解の箇所などもあらうと思ふ。それ等の點に就いては先輩の示教是正を得たいと思ふ。

一、原典と漢譯との對照研究から得られた最も重要な結果は、二十唯識論にあらはれる『識』と『境』との漢譯語に各二種の原語の別があつて、其れが梵文では嚴密な概念上の違ひを以て取り扱はれて居る事實の見出されたことである。唯識說の中心問題が『識』に對して『境』を否定するに在ることは漢譯からも見出せるのであるが、其の『識』と『境』との概念そのものが充分明かでなかつたのは、各、に於ける二種の原語が區別なく『識』と譯され『境』と譯されたことによるのである。此の各、の概念内容が明かになれば、隨つて『識』に對して『境』が實在すると考へるのは如何なる立場であり、又それを否定するのは如何なる意味であるか、明かになつて來る。殊に『識』

に對する二種の原語の別は問題の理解に取つて非常に重要な意味を持つて居る。それに就いて詳しくは拙稿『世親の唯識説に於ける識の概念』及び『境の概念』(宗教研究)に於て考察したが、茲には其の結果を簡單に述べて併せて問題の所在を指示して置き度いと思ふ。

一、『識』に對する二種の原語はヱイジニャーナ(vijāna)とヱイジニャブチ(vijāpūti)で、此の二語の概念上の相違は本論に於ける取り扱ひ方から充分に見出される。それによれば、ヱイジニャブチは色とか音とかの或る特殊な内容を含むで具體的に存在する意識現象を指示し、ヱイジニャーナは主觀としての又は作用そのものとしての意識を指示する概念である。二語の斯かる概念上の違ひは文法上にも典據をもつて居て、ヱイジニャーナは「識する作用」から轉じて「識する作用をもつもの」を意味し、ヱイジニャブチは其の作用によつて引き起された状態又は出來事を意味する語である。そしてヱイジニャブチは問題上二つの重要な性質に於て考へられ第一は似現(avabhāsi, pratidhāsi)第二は「生ずる (utpadyate)」と云ふことである。世親の立場では色とか音とか又空間的事物は其のまゝがヱイジニャブチであつて、ヱイジニャブチは自己自身は意識でありながら、さう云ふ物象心象のすがたに似現して存在する如き

意識なのである。色に似現して存在すれば、色ヰイジニャブチである。それは色を内容とする意識(ヰイジニャブチ)と言ひ替へても同じ意味であつて、此の『似現』の性質の與へられて居ることで、ヰイジニャブチが個々特殊な内容を含むで具體的に存在する經驗的意識を指示する概念であることが明かになる。そして第二に、ヰイジニャブチには必ず「生ずる」と云ふ賓辭が結び付けられて居るが、之によつて、ヰイジニャブチは縁に隨つて生じ滅する如きものであることが明かになる。之に對してヰイジニャーナの方は生じも滅しもしないで唯だ不斷に相續する。此の『相續(santana)』がヰイジニャーナに與へられて居る最も重要な屬性で、『識相續』と云ふ特殊な概念が屢現れる。我々の立場からはヰイジニャーナに主觀とか作用そのものとか云ふ性質を與へて考へることが出来るが、世親では主觀客觀能取所取の對立を否定した立場から問題が始められて居るので、主觀性作用性は問題にされて居ない。然しさう云ふ性質を補つて考へることは我々の理解を助けるであらう。そして此のヰイジニャーナに對しては漢譯をそのまま取つて『識』の譯語を當て、ヰイジニャブチに對しては新たに『表識』の譯語を取ることにした。『表識』の語には、第一に自己の上に物象心象のすがたを表はすと云ふ意味を含蓄せしめ、第二に、主觀の内奥にある識

そのものが自己自身を表示したものと云ふ意味を含蓄せしめれば、恰度ヱイジニヤブチに與へられて居る『似現』と『生起』との二性質をあらはすに適切になる。第一の點は明かである。第二の『表識が生ずる』と云ふことに就いては、『表識は、識相續中にある自己の種子から、識相續上に於て生ずる』ものと云はれ、且つ斯く表識が生ずるのは相續識そのものゝ轉變(Darimna)であると云はれて居る。之によつて識と表識との關係が示されて居て、表識は識が自己自身を對象化し表示したものと解釋することが出來、又此の解釋は唯識説の理解には必要になるのである。尙ヱイジニヤブチに『表』と云ふ譯語を當てることは漢譯中にも典籍があり、又ヱイジニヤブチは西洋哲學の表象の概念にも接近して居るので、之を『表識』とすることは色々な意味で適切になると思はれる。

一『境』に對する二種の原語はアルトハ(artta)とヱイシヤヤ(viśaya)で、本論の取り扱ひから見ると、アルトハは識と表識外に自存して或る表識内容に對應しつゝ、其の表識成立の原因になる如き或るものを指示し、ヱイシヤヤはさう云ふアルトハの存在する識外の領域一般を指示する概念として理解される。之を『對象』『對象界』と言ひあらはし度いと思ふ。アルトハ(對象)の方は或る特殊な表識内容に對する或る特

殊な性質を與へて考へられて居る點に於て、ヱイシヤヤ(對象界)との概念の違ひがあるのである。此の違ひは言語上にも典據を持つて居て、アルトハは最も普通には「目的物」を意味し、ヱイシヤヤは「國土」等の意味に用ひられ、本來領域性をあらはす語のやうに思はれる。漢譯は兩語概して區別なく「境」と譯すが、ヱイシヤヤを「境界」として居る例があり、之は適切である。そして漢譯の「境」の用語は既に傳統的なものであるから、之はそのまゝ採つて、對象の語によつて意味を補ひ、和譯は「境^{アルトハ}」「境^{ヱイシヤヤ}」「對象界」と云ふ形式を用ひることにした。尙二十論中にはゴーチヤラ(*gocara*)の概念が五語ほど現れ、或る場合にはヱイシヤヤと同義に用ひられ、或る場合には單に「力の範圍」と云ふ意味に用ひられて、漢譯では同じく「境」と譯されて居るが、之は此の場合問題外に置いて差支ない。又對象概念としてのアルトハとヱイシヤヤ及び意識概念としてのヱイジニヤーナとヱイジニヤブチが、斯かる明瞭な區別を以て取り扱はれて居るのは世親に於て初めて見られることのやうである。他のものは梵文が無いので確かなことは言はれないが、世親のものほど概念が明晰になつて居ないやうである。随つて二十論に見出された斯かる例を他の論家の書に惟し及ぼすことは出来ない。唯だ世親の用語例として世親の思想を理解するに非常に役立つの

である。世親では特に思索が論理的に嚴密になつて居て、其の點で特別な研究が必要である。從來の教理研究の難點は、漠然と、『唯識』と云ふ廣い範圍を包括する名稱を前面に置いて、その中の個人を充分明かにしなかつたところにあるやうに思はれる。

一、二十論に於ける世親唯識説の根本的立場は『表識は境アルトハ對象ハ無くして境アルトハ對象ハに似現して生じ、境アルトハ對象ハから生ずるのではない』と云ふ命題で纏めて言ひあらはされて居る。此の場合『表識が境アルトハ對象ハから生ずる』と云ふのが世親によつて否定される考へであつて、それは、境アルトハ對象ハなるものが表識外に自在的に實在して表識成立の原因になると考へるものである。之を對象實在説と名づけるならば、其の立場では如何なるものからが境アルトハ對象ハと云ふ意味を持つて實在するかを説明しなければならぬ。それに對して最初に、素朴實在論的に空間的事物そのまゝを表識外の境アルトハ對象ハと考へる考へ方を批評し、次に知覺的表識に對應するものとしての色そのもの音そのもの等を境アルトハ對象ハとする考へ方を批評し、結局對象實在説が、表識成立の原因と考へるやうな境アルトハ對象ハは、實は表識自身の似現であつて、アルトハと云ふ意味を持ち得ないこと、及びアルトハと云ふ意味を持ち得るやうな如何なる超越的な實在物——例へば

極微——も經驗界には存在しないこと、斯くして全存在界が唯だ、表識内容であることを論證するのが二十論の問題である。其の他に二三の附隨的な問題があるが中心問題は茲に來る。そして實有の境アレトハ（對象）を否定して『表識は境アレトハ（對象）無くして生ずる』と云ふのが世親の立場をあらはす命題になるが、此の命題には二つの内容が含まれて居る。一つは『表識に境アレトハが無い』と云ふこと、一つは『表識が生ずる』と云ふことである。此の二つの内容に對應して唯識説の根本問題は二つになり、第一は前述の如く表識に對して境アレトハを否定することである。此の場合に注意すべきは、境アレトハ否定の問題にあらはれるのは必ず『表識』の概念であることである。漢譯に『唯識無境』とある場合の『識』の原語は必ず表識であつて識ではない。此の點は唯識説を理解する上に非常に重要である。そして特殊な表識に對應する特殊な對象アレトハ（アルトハ）が否定され、ば隨つて識外の對象界ヅイシヤヤ（一般）も否定される。それで境否定の問題には主としてアルトハの概念が用ひられる。第二に斯く對象を否定された表識が、何うして對象に關係せずして表識として生じ得るかを説明しなければならぬ。此の問題に至つて初めて『識』の概念があらはれ、『表識は境アレトハ（對象）無くして境アレトハ（對象）に似現して自の種子より生じ』種子は識相續中にあつて業と分別の熏習が種子を成

熟せしめ『其の種子より表識が識相續上に於て生じ』『斯く表識の生ずることが識そのものゝ轉變である』と云ふ關係が説かれるのである。そして二十論は主として第一の問題を取り扱ふので第二の問題には結論として簡單に觸れてあるに止まる。然し、斯く境アレヤを否定された表識が自己の種子より起つて識相續上に於て生滅し、それによつて全經驗界の成立する方式を設定するに至つて唯識説の體系は完成されるのである。二十論は其處まで行かないで其の前の基礎的な問題を取り扱つて居る。勿論唯識説の體系の建立は豫想し暗示されて居るが、一つの作品としての問題の範圍が限定されて居る。随つて二十論中の識ヱイジニャーナの概念にはアラヤ識マナ識の意味も内含されて居るが、又其れ等が特に概念として開き出されて居ない點に注意しなければならぬ。

大體以上のやうな點に中心問題があるのであるが詳しいことは本文と註解とに依つて見て頂き度い。

翻譯 凡 例

一、レウヰ氏の發見せられた梵本は惜しいことに其の第一枚目を散佚して居て、其の部分に當る梵文は、西藏漢譯を參酌してレウヰ氏の補はれたものである。それが何の程度まで原形に近いかは自分の言ひ得ないことであるが、漢譯の意味を明かにする上には其れは充分に役立つた、それで此の和譯はレウヰ氏所補の梵文を其のままに取つた。第二節最後の句の半ば『處々時々の』までが其の部

分に屬する。

一、其他の箇所て漢譯二種と梵文とは殆どびつたり一致する。それは幾分は梵文寫本を整理されるに就いて漢譯を對照されたことにもよるのであらうが、それよりも尙論本そのものの保存が充分であつたからと想像される。寫本整理に就いての勞は恐らくは想像以上であつて、それに就いて批評される人は別に有るであらう。此の和譯は、明らかな誤植竝入と思はれるものを訂正した他は、出版梵文を嚴密に譯すことに努めた。

一、論證の仕方が特殊且つ簡決で兎もすれば問題の所在が不明になるので、註解を多く附した。註解は本文中に挿入したものは凡て「」で括んだ、其の中文意を補つたものは六號二行にして一句の切れ目に置き、語意を補つたものは其の語の右肩に挿入した。又梵文には代名詞が多く用ひられて居て、其の場合には和譯は代名詞のまま譯してその指示する實名詞を右側に附した。又特色ある漢譯語を變更した場合は、もとの漢譯語を「漢、〇」として附した。又梵文で或る動詞などの略されて居て當然これを補つて讀むべき場合には、譯文中に「」を附して補つた。之は本文の一部として續けて讀んで頂きたい。

一、全文を内容上十七節に分つた、此の章節の切り方は全く私見であるが、幾分問題を見る助けにならばと思ふ。そして最後の註解は、各節の本文に即して其の問題の所在を概観することを主にした。又梵文の讀み方譯し方等に就いて疑問のあるところ、疑問の起りさうなところは、本文中に(一)、(二)と云ふ註の記號を附し、その箇所は註解中の各節の終りに別註として記した。又個々の概念の特殊なものは大部分註解中の問題概観の中で説明するやうにした。

一、漢譯の方の批評に入るときは此の稿では避けるやうにした、從來漢譯の讀み方で不明な箇所が多くあつて、それ等の點を梵文を參照して決定し、又玄奘眞諦二譯の譯語例を明かにして梵文の無い漢譯論書を整理する基礎を作る。こゝなどが殘された研究になる。

一、二十論は頌と其の註の長行文とから成つて居る、之は大抵の論書に共通の形式であつて、そして大抵は頌が先に出來て長行文が後に挿入された形跡の明かなもので、頌は頌で完結して居るのが普通であるが、二十論は頌と長行とが引き離せない關係になつて居る。一見すると頌は獨立した形を持たないやうにも思はれるが、然しよく見るとやはり頌だけの形で先に論の骨子が出來たものも考へてよいやうである。それで色々な點で便宜であるから、最後に頌だけをまゝめて、二種漢譯と梵文を對照した、梵文と眞諦譯は

共に二十二頌、玄奘譯は他本の第一頌に相當するものを長行の形で譯出して二十一頌になつて居る。之は當然頌の形で存在すべきものである。

一、二十論は梵文出版以前西藏文からの和譯が、寺本純雅、明石惠達兩氏に依つて發表されて居る。此の譯にはそれを參照する機會を得なかつたが、參考すべきところ多いものと思ふ。

二十の唯表識成就論

茲に註あり

第一節 大乘に於ては三界は唯だ表識なるのみと定立せらる。『諸の佛子よ、かの三界たる、唯だこれ心なるのみ』と經にあるが故に。心と意と識と表識とはこれ相通ふ語なり。茲に心と云ふは相應をもてるものを意味したり。

唯だレと云ふは境アレルヤ〔對象〕を否定せんがためなり

(一) 此れは實に唯だ表識なるのみ〔宗〕

實有ならぬ境アレルヤ〔對象〕に似現するが故に〔因〕

譬ふれば眇目者に、實有ならぬ

毛月等の見ゆるが如くなり。〔喩〕

第二節 さて茲に説かれん。〔以下は境實有説の立場より世親の境非實有説に對して提用される問難。然し實は境實有説の論據の吟味である。〕

(二) 若し表識にして無境的〔無對象的〕なりせば、

場所と時との限定と

相續の不限定と

及び作用とは可能ならず。

何の所意なりや。〔右の類は何の意味であるか〕

〔そして以下類意の敷衍。〕

若し色等の表識は色等の境〔對象〕なくして生じ、色等の境〔對象〕から〔生ずる〕には非ず

とならば、〔最初に境非實有説の内容を簡單な命題に經めて問難の前提とする。此の命題は重要。〕

何故に〔色等の表識は〕或る場所に於て生じ、一切處に〔生ずる〕には非ざるか。また其

の場所に於て、或る時に生じ一切時に〔生ずる〕には非ざるか。〔以上は處時。〕

其の場所と時とに住せる一切人の相續上に於て生じ、唯だ一人のみに〔生ずること〕

恰も眇目の人々の相續上に於て毛髮等の假現あつて諸他の人々には無きが如くな

るに非ざるか。〔眇目者の識相續上に毛髮等の假現あるも諸他の人々には無いやうに〕〔以上は相續〕

何故に、眇目の人々に見ゆるところの毛髮虵蠅等のもの、それによつては毛髮等の

作用の作さるゝことなきも、然らざるものによつては作さるゝことなきに非ざるか

〔眇目者ならぬ人に見える毛髮等には、その物の作用があるのは何故か〕の意。 夢中に見ゆるところの食物、飲物、衣服、毒藥、武器等のもの、

それによつては食物等の作用の作さるゝことなきも、然らざるものによつては作さるゝことなきに非ざるか〔覺醒時に見ゆる食物等には「の物の作用あるは何故か」の意〕。乾闥婆城によつては、實在性なきが故に、城の作用の作さるゝことなきも、然らざるものによつては作さるゝことなきに非ざるか〔實在性ある事物には「その物の作用があるは何故か」以上三種は事物〕

それ故に、境〔對象〕にして實在せざるときは、場所と時との限定、相續の不限定、及び作用とは可能ならず。

〔此の一句は表面は境實有説の立場より境非實有説に對して提出される問難の命題であるが、内實は境實有説が境の實有を立てる論據の吟味である。即ち處時限定と相續不限定と事物の作用との論據として境の實有を立てるやうな、さう云ふ境實有説が茲に問題にされるのである。〕〔註參照〕

第三節 必ずしも可能ならざるに非ず。何となれば、

(三) 場所等の限定は成立す

夢の如し。

夢の如しとは夢に於けるが如しとなり。

然らば如何にして、〔如何にして成立するかの意〕

夢に於ては境〔對象〕なくしても亦、或る蜂園、女人、男子等のもの、まさに或る場所に於て見え、一切處に見ゆるに非ず。また其の場所に於て、或る時に見え、一切時に見ゆるに非ず。

斯くて境〔對象〕なくしても亦場所と時との限定は成立せり。

猶しまた餓鬼の如くなり

相續の不限定なる。(第三頌の内)

(相續の不限定は)成立せりとの謂ひなり。餓鬼の如くとは諸の餓鬼に取つての如くとなり。

如何にして成立せるか。

一切の者

〔濃河等を見るにぞ〔第三頌〕〕

皆同じなる。

膿の満ちたる河が「濃河なり」酥瓶と云ふが如し〔酥の満ちたる瓶を〕

謂く等しき業の異熟の状態にある諸の餓鬼は、皆々膿の満ちたる河を見て、たゞ一人

でのみ(見る)に非ず。膿の満ちたる(河)を見る(が)如くに、その如くに尿糞等の満ちた

る(河)又鞭杖、刀劍を握れる丈夫等に遮られたる(河)を見ること皆一様なり。(三)

是の如くにして境〔對象〕は實有ならずとも諸表識の相續不限定は成立せり。

(四) 作用は、夢傷害の

如くなり。

(作用は)成立すと知らるべきなり。

恰も夢に於て、二人のまぐあひ無くして、失精するの相をもてる夢傷害(ゆめいたがひ)のあるが如し。

是の如くに、姑く各別の譬喩を以てして、處時限定等の四種のことは成立せり。

すべては

猶しまた地獄の如し。〔第四頌の中〕

(すべては)成立すと知らるべきなり。地獄じごくの如しとは諸地獄しよじごくに於けるが如しとなり。

如何にして成立せるか。

獄卒等を見るに於て、

また彼等による迫害ぼくがいに於て。〔第四頌〕

謂く、恰も諸地獄に於て、諸の地獄人の場所と時との限定を以て獄卒等を見ること成立し、又獄卒等は實有ならざるも等しき自業(業、増上)の影響えいごうによるが故に、狗や鳥や

鐵山等の去來するを見ること一切者に一樣にして唯一人のみに非ざること、及び

〔獄卒等〕 彼等による迫害との成立せるが如くに、その如くに餘處に於ても亦處時限定等の此の四種のことは、凡て成立したり、と斯くは當に知らるべきなり。

第四節 然らば何の根據にて彼等獄卒や犬や鳥は存在者〔發有情〕とは許されざるや。

〔答〕 不合理なるが故なり。何となれば、かしこの苦を感受せざるてふ正しく其の故に

〔獄卒等〕 彼等は地獄人たること成立せざるなり。

相互に迫害すべしとせんか、此れ等は地獄人、此れ等は獄卒等との區別あらざるべし。

また、等しき形態、重量、力能をもつならば、相互に迫害すべしとするも斯くしも恐怖あることなかるべし。また、鐵地の灼熱せるが上に焦熱の苦を堪へ難く憶ふ者等〔地獄人〕

が、如何にして其處で他の者等を迫害し得ん。

〔問者への反難〕 或はまた〔獄卒を存在者〕地獄人にあらざる者の、地獄に生現するは云何ぞ。

〔問者よりの反難〕 然らば如何にして諸畜生の天上生現ありや。その如くに〔畜生の天上生現〕地獄にも、特

殊なる畜生餓鬼の、獄卒等としての生現はあらん。

(五) 〔答〕 諸畜生の天上に生現するが如くには、

地獄には其の如くならず、

諸の餓鬼も爾ならず。そは彼等〔獄卒等〕

〔地獄〕
かしこの苦を覺受せざればなり。

謂く、天上に生現するところの諸の畜生、彼等はかしこの器世間の樂を完成すべき業によつて彼處に生現したるにて、そこに出づる樂を覺受す。而して獄卒等は其の如くに地獄中の苦を覺受するにはあらず。

それ故に諸畜生の地獄に生現するは妥當ならず。餓鬼も亦妥當ならず。

第五節 然らば、彼等地獄人の業によつて其處に大種の特殊なるもの生現して、色貌、形態、重量、力能の殊勝になりて獄卒等の名を克ち得るところの者が〔生現し〕而して斯く斯くに轉變して怖畏を生ぜしめんがために手を振り動かす等の作用を作すものゝ見ゆること、恰も羊形山の來りつ去りつし又鐵樹林中に棘刺の下向きつ上向きつする〔見ゆる〕が如くならん。

〔獄卒等〕
斯くて、彼等は實に生現せざるに非ず。

〔答〕 〔地獄人〕
〔六〕 若し、彼等の業によつて、其處に

諸大種の生現あり、また斯く斯くに

轉變あり、と許さるゝなら、

何ぞ識には許されざるか。

識にこそ、かれ等の業によつて斯く斯くに轉變あれとは何故に許されずして、何ぞ更に諸大種が假立せらるゝや。

そしてまた、

(七) 業の熏習あるとは別なる處、

その別なる處に果ありと立てらる。

熏習のある處、其處にこそ果あれと

許されぬは、そも何の所以^{ゆゑ}ぞ。

謂く、諸の地獄人の業——それによつて其處にしかじかの諸大種の生現と、及び其の轉變とありと立てらるゝところの——その業の熏習は、彼等^{〔地獄人〕}に取つて、識相續上に加はるものにして、餘處には非ず。

而して熏習のある處、其處にこそ其れの果(即ち)識轉變が何ぞ許されざるか。

第六節 ^{〔問者への反難〕} 熏習の在らざる處、其處に果の立てらるゝは、茲に何の根據ありや。

^{〔問者の反答〕} 阿含^{〔傳承の教義〕}が根據なり。

若し識そのものが色等に似現するものにして、色等の境^{〔対象〕}は有らずとならば、然るときは、色等の處^{〔處所〕}の存在性は世尊によつて説かれざりしならん。

〔答者反難並に正立〕
此れは根據にあらず。何となれば、

(八) 色等の處しよの存在性は

〔其の教説〕
其れによつて教化せらるべき人に對して

密意の趣旨にて説かれしもの、

猶し化生の存在者〔漢、有情〕の如きなり。

譬ふれば存在者にして化生するもの有り〔漢、有情〕と世尊によつて説かれしが如きは密意

の趣旨によれるにて、心相續の未來にわたつて不斷なるを意味して説かれしなり。

茲〔漢、有情〕に存在者も我も有ることなし

されど諸の法、これは有因のものなり。〔有因のものとは「果」と云ふことである。諸法は果であつて因縁をもつ、其の限りに於てそれは存在するものである〕

〔漢、有情〕

と斯く佛語にあるが故なり。

色等の處の存在性も亦是〔化生の存在者の如く〕の如くに世尊によつて説かれしにて、その佛語は、其の教

説〔色處存在性の説〕にて教化せらるべきの人に對して、當に得入せらるべき密意をもてるなり。

然らば何の密意ありや。

(九) それ自身の種子よりして

似現としての表識は現行す。

〔種子と似現〕
かの二つを、其れの

〔眼處色處〕

二種の處として世尊は説き給ひしなり。

何の所意なりや。〔右の頌は何の意味であるか〕
〔として以下頌意の敷衍。〕

色に似現するの表識は、特殊轉變性の成熟したる自己自身の種子より生じ、其れは、〔表識〕

〔色に〕似現せるところのものにして又並びに是れ種子なり〔表識は一方では似現であ〕。この二二

つを、かの表識に對して、順次に眼色處として世尊は説き給へるなり。

是の如くにして乃至、感觸に似現するの表識は、特殊轉變性の成熟したる自己自身

の種子より生じ、其れは〔表識〕感觸に似現せるところのものにして又並びに是れ種子なり。

〔表識は一方では似現であ〕。この二二つを、彼の表識に對して、順次に身觸處として世尊は説き給

へるなり。

斯くて之が密意なり。

第七節 更に、是の如くに、密意の趣旨にて説きて何の利益かある。〔徳〕

〔十〕 斯様にしては、實に

個人無我性の得入あり。

謂く、斯かく様に説かるゝときに、個人無我性に人々は得入す。〔斯様とは「色處有り」と云ふ説の密意の方面を隠して其の表面の説相をさす〕
 一 双〔根と境〕より六つの識は現行し、而も一の見者有ることなく、乃至思惟者も〔意者〕有ることなしと、是の如くに了知して、個人無我説によりて教化せらるべきところの人々は個人無我性に得入す。

更に殊こゝろ様の教説にて

法無我性の得入あり。

殊こゝろ様とは唯表識説なり。〔殊様とは「色處有り」と云ふ説に密意として含まれる唯識説をさす。〕

如何にして法無我性の得入ありや。

唯謂くだ表識のみあつて之が色等の法に似現して生じ、而も色等の相をもてる如何なる法も存在することなしと知りて得入するなり。

第八節 然問らば、若〔淺、一切種に〕しあらゆる意味にて法は存在せずとならば、唯だそれのみある表

識も亦存在せざらん。然るときは如何にして唯だ表識のみなることが定立せらるゝや。

法〔答〕はあらゆる意味にて存在せずと云ふ、斯の如きが決して法無我性得入たるには非ず。しかし、

所分別の我についてなり。〔第十頌〕

諸の凡夫によつて分別せられたる諸法の自性、所取〔把握されるもの〕能取〔把握するもの〕等、
その所分別の我體について諸法の無我性あり。されど諸佛の境界〔對象界〕たる不可
説の我體については非ず。

斯くて是の如くに、唯だそれのみある表識にも亦別の表識にて分別せられたる我

體について無我性得入あるが故に、唯表識との定立を以て、一切諸法の無我性得入は

おこるなり。而して其れの存在性を撥無するが故には非ず。〔法無我とは一切法の存在性を否定

を否定すること、そして法無我とは唯表識の成立を危くするものではなく、却つて唯表識の定立によつて法無我は成立すること、此の邊の意味は註参照。〕

何となれば、若し然らずして〔所分別の表識の自體〕一表識にも亦別の表識が境〔對象〕たるな

らば、斯くては諸表識の有境性の故に〔諸表識が境をもつ〕唯表識性〔唯だ表識の〕は成立せざるべ

ければなり。

第九節 色等の處の存在性は、此の密意を以て世尊によつて説かれしにて、而も其れ

等は色等の諸表識に對して各々に境界〔對象界〕となるどころのものとしては、實に存

在するに非ずと云ふ、此のことは復た如何にして信せらるべきか。

〔答〕 所以云何とならば、

(十二)

境界〔對象界〕は極微に關して

〔極微の〕其の一つにも非ず、また數多にも非ず、

また其れ等〔諸極微〕の聚和にも非ず。何となれば

一極微は成立せざればなり。

是れ何の所意なりや。

色等の諸表識に對して各々に境界〔對象界〕たるべきところの彼の色等の處は、是れ

——恰も勝論師等によつて分別せらるゝ有分色〔部分をもてる色〕の如くに——一つの極微な

るか、或は是れ數多の極微なるか、或はかの諸極微の聚和なるかなるべし。

その中、一つ〔の極微〕が境界〔對象界〕となるには非ず。諸の部分より別異なる有分色

は何處に於ても不可得なるが故なり。また數多〔の極微〕が境界となるにも非ず。諸

極微の一方に就いて不可得なるが故なり。

また其れ等〔對象界〕の聚和が境界〔對象界〕となるにも非ず。何となれば極微は單一なる實

體として成立せざればなり。

如何にして成立せざるか。謂く、

(十二) 六つ〔の極微と〕のもの、同時に結合するが故に

一極微に六部分性あり。

六つの方向に、六つの極微と同時に結合すること有るによつて、一極微の六部分性はおこり来る〔中央の一極微に六部分があることになる。〕一つの極微の場所たるどころ、其處が他の〔極微の場所〕たることはおこらざるが故なり。

〔六極微の〕
六つのものゝ同一場所性の故に

總和は一極微の大いさに過ぎざるべし。

若し一つの極微の場所たる其處が正に是れ六つの〔極微の場所〕たるならば、然るときは、一切の〔極微の〕同一場所性の故に、總和は凡て一極微の大いさに過ぎざるべし。互に互を超過するが故なり。斯くては如何なる總和も可見のものたるべきことなし。

〔實に、諸極微が結合するにはあらず、諸極微は無部分性なるが故に。それ故決して此の誤れる結論はおこらざるべし。たゞ聚和が相互に結合するなり〕と斯く迦濕彌羅の毘婆娑師は謂はんが、彼等は此の〔次のこと〕を問はるべきなり。

諸極微の聚和、其れはかの諸極微より別異なるものには非ずと。

(十三) 極微にして結合せざるべきに

〔極微の〕
其れの聚和に於て、何者の其れが有らん。

註して謂ふ(其れとは)結合なり。

また「無部分性の故に

〔極微の〕
其れの結合は成立せずとは非なり。

若し聚和も亦相互に結合せざるならば、然らば「無部分性の故に諸極微の結合は成立せず」てふは非なりと言はるべきなり。何となれば、聚和の有部分なるに拘らず結合を承認せざるが故なり。

それ故に、極微の結合が若しくは許さるゝにしても若しくは許されざるにしても、極微は單一なる實體として成立せざるなり。

(十四) 方向部分の差別あるところのもの

其のものには單一性は妥當せず。

謂く、一極微の東方の部分、乃至下方の部分は相異なる。斯くて、方向部分の差別有る

ときは如何にして彼の實體的なる極微の單一性は妥當せん。〔以上は方分の別が有ることを單云ふ困難が起るかを云ふ。〕
〔一性が成立しないことを云ひ、次にば

或はまた、影と障とは如何にしてかある。〔第十四頌の中〕

若し一々の極微に方向部分の差別あらざれば、太陽の上昇するとき如何にして一方に光あり他方に影おこるや。〔さう云ふことはあり得ない〕「であらう。何故ならば」其の極微に取つて、他の場所……其處には光りの至らぬ如き——は存在せざればなり。

また若し方向部分の差別が許されずば、一極微の他極微との覆障は如何にして起らん。何故ならば、一極微に取つて、或る別の部分——其處に他極微の來ることによつて相互の障微の有るべきやうなる——は存在することなければなり。

又障微にして有らざるときは、一切極微の同一場所性の故に聚和が凡て一極微の大いさに過ぎざるべきことは已に言はれたり。

何ぞ是の如くには許されるか、總和に取つて影と障との二つあり、極微には非すと。〔問〕
〔答〕豈に總和——其れに彼の二つの有るべきやうなる——が諸極微より別異なりと許されんや。

若し總和は極微より別異なるに非すとすれば、
〔影と障〕彼の二つは其れに屬すること無けん。〔總和〕〔四〕〔第十四頌〕

若し總和にして諸極微より別異なりと許さるゝことなくば、彼の二つは其れに屬さざること成立し來る。〔總和〕此のものは形相の分別なるのみ。〔五〕

或は極微と云ひ或は聚和と云ふと雖も、若し色等の相にして否定せられずんば、何ぞ此の思惟を用ひん。〔若し色等の相が否定されなければ、極微さか聚和さか云ふ議論も用に立たない。〕

然らば彼の(色等)の相は何ぞ。〔何が色等の相であるか〕

眼等の境界性（對象界たること）と、青等のものたることとなり。

此のことこそ審議せられん。

青黄等のものとして許さるゝ眼等の境界（對象界）は、是れ單一なる實體なるか數多なる實體なるかの孰れかなり。（六）

そしてそれ故に云何ぞ。

數多なるときは誤りは已に説かれたり。

(十五) 單一なるときは次第行なし、

同時に握と不握とあることなし、

また間斷ある數多なる状態と

微細(物)不可見とはおこらざるべし。

若し今、眼の境界（對象界）が間斷あるにも非ず數多なるにも非ずして是れ單一なる實體と分別せらるゝならば、大地上に於て次第に行くことなかるべし。(行くとは)即

ち歩行することなり。一度び足を動かさば一切の歩行が歩行せらるゝが故なり。

また、此の部分の把握と他の部分の不把握との同時にあることなかるべし。何となれば把握と不把握とが同時に同一のものに可能なることなければなり。〔一つの物を握るとき他方を握つて居ないと云ふことが何うして起るか云ふ問題〕

また、間斷あり數多なる象馬等のものゝ數多なる場所に於けるの状態は無かるべし。何となれば、一のあるところ其處に他があるべければなり。斯くては如何にして其の二つの間斷が許されん。或は又〔間斷のないと云ふ〕彼の二つによつて至られたると至られざるのとこのものが、如何にして同一ならんや。〔七〕中間に空處の把握せらるゝが故なり。

また、微細なる水中諸生物にして大なるものと同一形色なりとせんか〔其のもの〕見えざることなかるべし。

若し、實體の別異性は相の差別によるが故に立てられ其の他の故によるに非ずとならば、然るときは必ず極微間の差別は立てらるべく、而して彼の單一なる極微は成立せず。彼の單一なる極微の不成立るときは、色等の眼境界性〔色等が眼の對象界たること〕は不成立なり。斯くて「唯だ表識のみ」なることは成立したり。

第十節 量〔判斷〕の力によつて存在性か非存在性か〔色等の處の存在性が非存在性か〕は決定せらる。而して凡ての量の

の中現量〔直證的判斷〕は最も重要なり。斯くて境〔對象〕にして若し實在せざるときは、如何にして直接なるなり〔境が直證される〕との此の認知〔認識〕はおこらん。

(十六) 直證的認知〔直證的認識〕は夢等に於けるが如し。

境〔對象〕無くしても亦成立すと云ふこと前に已に知られたり。

また其れのおこる其の時には

かの境〔對象〕は見らるることなし。其れの直證性が如何にして考へらるゝや。

而して之は私に取つて直接的なりとの此の直證的認知〔直證的認識〕のおこる其の時には、かの境〔對象〕は見らるることなし。實に思惟識による分析あるが故に、又其の時

には眼識の已に謝滅せるが故なり。斯くて如何にして其れ〔境〕の直證性は許されん。

而も特に境界〔對象界〕にして刹那的なりせば其の時に彼の色又は味等のもの已に謝

滅せり。〔それ故さう云ふ境界に就いての直證性は考へられない〕

第十一節 未だ知覺せられざるものが思惟識によつて記憶さるることなし。斯くて

必ず境〔對象〕の知覺によつて彼の視覺はおこるべきなり。斯くて是の如くにして其

れの境界〔對象界〕たる色等の直證性は考へらるゝなり。

〔答〕既に知覺せられし境〔對象〕に就いて記憶のおこると云ふ、此のことは成立せず。

〔境が先に知覺されて其の境に就いて記憶がおこると云ふことは成立しない。〕

〔十七〕 恰も彼れに似現する表識の如しと 説かる。

恰も眼識に屬する表識が境〔對象〕に似現して生ずるが如く、その如くに〔記憶は境〔對象〕無くしても亦〔生ず〕と説かるゝなり。〕

〔表識〕
記憶は其れよりあり。〔第十七頌の中〕

謂く、其の表識よりして、まさに其れに似現しつゝ、色等を分別する思惟表識が、憶念〔色等の表識〕

と結合して生ずるなり。斯くて、記憶の生ずるが故に境〔對象〕の知覺が成立すとは非なり。〔記憶が生ずると云ふ理由で、其の前に境の〕
〔知覺が成立すると云ふことは出来ない。〕

第十二節 若し、恰も夢に於て表識が實在せざる境〔對象〕を境界〔對象界〕とするが如くに、

目醒めたるものも亦爾りとすれば、實に是の如くなりせば、其れの非實在を世人は自らに了解すべきなり。而も〔實には〕爾るに非ず。それ故に境〔對象〕の認知が凡て夢に

於けるが如くに無境的〔無對象的〕なるには非ず。

〔答〕これは證明にならず〔覺醒時の境實在に就いての證明にならない。〕 何となれば、

夢に於ける視覺の境界（對象界）の非實在を

未だ醒めざるものは了解せず。（第十七頌）

是の如く、虚妄なる分別の反覆熏習の眠りによつて眠りたる世人は夢に於けるが如くに、非實在の境（對象）を見つゝあり、覺醒せるものは其れ（境）の非實在を如實に了解せざるに非ず。さに非ずして、彼の（分別）を對治する出世間的なる無分別智の獲得によつて覺醒せる者となる其の時には、其の（無分別智）の後に得らるゝ清淨世間智の現前するが故に境界（對象界）の非實在を如實に了解す。斯くて此のことは等しきなり。

〔此のことは眠れる者が非實在の境を實在に見、醒めたる者が如實に非實在を見るそのことが、夢覺と迷悟に於て等しいと云ふ意味。〕

第十三節 若し諸の存在者の諸表識は、實に自己自身の相續（識相續）の特殊轉變より境（對象）に

似現して生じ、特殊境より生ずる（三）に非ずとならば、然るときは、善惡の友との交際より

又正不正法の聽聞より（生ずる）とところの、諸の存在者の是の『表識限定』は如何にして

成立するや。正不正の交際と、其の教説との實在せざる（正法の）ときに。

〔答〕 相互の影響によつて

表識限定は交互にあり。

謂く、相互の表識によるの影響にて、一切の存在者（六）に、交互に表識の限定が適宜にお

こる。交互とは「かたみ替り」の意なり。それ故に、他の相續上の特殊表識よりして別の相續上に於て特殊表識が生じ、特殊境より生ずるには非ず。

第十四節 若し、恰も夢に於て表識が無境的〔無對象的〕なるが如くに、醒めたるものも亦

爾りとすれば、何故に善と不善の實行に就き、眠れると眠らざるとに於て、等しき愛非愛の果はおこらざるか。〔愛非愛は「好ましきこと」、好ましからぬ「この意」〕

所以云何となれば、

夢に於ては心は睡眠によつて

傷害せられたり。それ故に果は不等なり。〔第十八頌〕

茲に、是のことが理由にして、境〔對象〕の實在の故には非ず。〔夢覺の行爲の果の不等なるは境の實在の如何が理由ではなく睡眠が心を

害するから
て非ぶ。〕

第十五節 若し〔問〕此れは實に唯だ表識なるのみ〔一〕ならば誰にも身體の有ることなく、言語

の有ることなし。〔然らば如何にして、羊飼等によつて追はるゝ羊等の死はおこるや。〕

〔身體が無ければ羊が羊飼によつて殺されることはなからう。〕 或は〔或は羊等の死があり得るとしてもそれら彼等の死が彼等によつ

て作されたるに非ざるときは、如何にして羊飼等に取つて、殺生罪による繫縛はおこるや。〕

(十九) 死は、他人の特特殊表識よりして

變異作用の(三)おこるによる。譬へば

諸人の憶念喪失等が

鬼神等の意の力によるが如し。

謂く、譬ふれば鬼神等の意の力によるが故に諸人に憶念喪失夢見魅きもの等の諸(四)變異事の起り、又神通者の意の力によるが故に(それ等の諸變異事の起る)が如く、譬ふれば大迦旃延の心願によるが故にサラナに夢見あり、又ア(五)アーラニヤカ仙人の意憤によるが故にヅエーマチトラの壓服ありしが如くに、恰もその如くに、他人の特特殊表識(六)の影響によるが故に、諸他のものに、命根を遮断する或る變異作用——それによつて同分相續の斷滅と呼べる、死がおこるところの——が生ずるなり、と斯く當に知らるべきなり。

(二十) 或はまた、ダンダカ森林の空しさは

如何にして仙人の怒りによれるや。

若し他人の特特殊表識の影響によるが故に諸(七)存在者の死あり許されざるならば。

〔此の句は頌の「或は」と云ふ語の内容を敷衍したもの「或はまた以上の如く許されぬならはダンダカ森林の空しさは如何にして」云々を頌にかかす。〕

謂く〔頸意の〕意の處罰〔意(こころ)にて或る他人を罰するこゝ、即ち意業のこゝ。〕の大有罪性を説き明したまはんとする世尊によつてウバリ長者は問はれぬ。『長者よ汝聞きたるや云何に彼のダンダカ森林、マタンガ森林、カリンガ森林は何故に空しくして清淨になしりやを』。被れ〔長者〕によつて語られぬ。『御身ゴータマよ、我聞きぬ、諸仙の意の憤りによつてなりと』。〔仙人の意憤によつて生物が居なくなつた云ふ物語りを以て世尊は意業の罪の深さ(意罰大有罪性)を説明し給ふつもりであつた云ふ解釋する。そして此の物語りが意業の大有罪性を説くものとして成立するためには、殺生が身業によらず意業によつて起ると云ふ前提を取らねばならぬ云ふのが此の場合の論旨である。〕

或はまた意の處罰の大罪なることが

如何にして其れ〔其の業〕によつて成立せん。〔第十九頌〕

彼れ〔仙人〕を愛敬せる超人間的なる者共によつて、其處に住める諸〔漢、有情〕の存在者は絶滅せら

れたるにて、諸仙人の意憤によるが故に死せるには非すと、若し斯くの如くに分別せらるゝならば〔此處までは頌の「或は」と云ふ語の内容を敷衍したものが、「仙人の」意業によつて生物が絶滅したとの見解を取らないと云ふ意。〕是の如くなりせば、其の業

〔生物を絶滅したと云ふ行爲、〕によつて、意の處罰が身語二つの處罰より大いなる罪なること、如何にし

て成立し來るや。唯だ彼れの意憤によつてのみ、それ〔仙人〕の諸存在者の死あるが故に意罰の大有罪性は成立するなり。

第十六節 若し〔冊〕此れは實に唯だ表識なるのみ〔一〕ならば、他心通人は如何なる他心を知る〔二〕

や、將た又知るに非ざるや。

〔答〕
そしてそれ故に云何。〔それだからどうしたと云ふのか、何な言はんとするのかと云ふ反問〕

若し〔他心〕を知るに非ざれば如何にして他心通はおこるや。若し〔他心〕を知るならば、

(二十二) 諸の他心通人の智が

如實ならぬは云何ぞ、

〔答〕
恰も自心智の如くなるなり。

其れ〔自心〕智も亦如何にして如實ならざるか。

不可知の故なり。〔三三〕

恰も佛の境界〔對象界〕の如し。

恰も諸佛の境界が不可説の我體を以てあるが如く、その如くに、其れは不可知なる

が故に、彼の二つは如實ならず。〔自心〕智も他心智も虚妄なる假現性の故に、所取能取

の分別の未だ斷せざるが故に。〔自心〕智他心智と云ふもその内容は意識の似現であり、所取能取分別の未

第十七節 無邊なる決擇の種別ありて不可測甚深なる唯表識理に於て、

(二十二) 唯だ表識のみなることの證明が、

我れには、自の能の限りなり。

されど、一切の仕方（證明）に作さるゝ其れは、思議せらるべきに非ず。

されど一切種類になす其れ（證明）は我が諸の能力を以てするも思議すること能はず。（漢、譯思）反省の境界（ケ、シヤ）に非ざるが故なり。然らば一切の仕方にてする其れ（證明）は誰の境界（カ、ノ、範、圍）なるかと云はゞ、即ち

佛の境界（ブツ、ノ、ケイ、ガイ）なり。（第二十二頌）

謂く、一切種になす其れ（證明）は諸佛世尊の境界（ブツ、ノ、ケイ、ガイ）なり。一切の顯現と一切の所知に、智無碍なるが故なり。

斯くて二十の唯表識成就論あり

是れ大師世親の作なり。

註 解

第一節

「大乘では三界は唯だ表識であると定立される」と云ふ一句から論を起して居る。茲で「三界は唯だ表識である」と云ふのが世親唯識説の根本的立場をあらはす命題になつて、二十論全體は此の命題を成立させるための論證である。此の場合「三界」と

云ふのは我々の言葉で「世界」と云ふのと等しく存在するもの、世界一般を言ひあらはして居て特に所謂「欲色無色」の三界を意味するのではない。此の事は論の内容から明かである。三界は「此のもの」「彼のもの」と云ふ個々特殊な存在から成り立つて居て、それ等の存在から離れて別に三界と云ふものがあるのではない。用語例の上からも「三界は唯だ表識である *traiśāhukam viñāpī-nātram*」と云ふ命題は後の方では「これは實に唯だ表識である *viñāpī-nātram eva-etaṭ (od. eva-idaṃ)*」と置き替へられ、此の場合「三界」の語と「此れ(此のもの)」とは全く等しい意味に取り扱はれるのである。「三界は唯だ表識である」と云ふのは「此のもの」「彼のもの」と云ふ個々特殊な存在は凡て表識であると云ふ意味に他ならない。そして其れ等の存在には空間的事物と色音等の感覺内容と及び意識現象とが考へられて居て、それは後に次第に明かになる。茲では尙「三界は唯表識である」と云ふ命題を分析して問題の所在を指示し度いと思ふ。此の命題は玄奘譯では「三界唯識」となつて居るが、此の場合の「識」の原語は *viñāpī* で「表識」である。そして「唯識」の厚語の形 *viñāpī-nātra* は形容詞になるので必ず「三界」の賓辭として理解されねばならない。「三界が唯識唯だ表識である」ので、此の語が賓辭である點は注意しなければならぬ。眞諦譯は「三界

唯、有、識」となつて居るが、さうすると「三、界、に、は、唯、だ、表、識、の、み、が、有、る」と云ふ意味になつて來る。「三、界、が、唯、だ、表、識、で、あ、る、な、ら、ば、三、界、全、體、は、表、識、以、外、の、何、も、の、で、も、な、く、な、る、か、ら、三、界、に、は、唯、だ、表、識、だ、け、が、有、る」と云つても結局の意味は同じになるが、尙嚴密には問題に對して適切でない。

「大、乘、で、は、三、界、は、唯、だ、表、識、で、あ、る、と、定、立、さ、れ、る」と云ふ最初の一句は、一方で「三、界、は、唯、だ、表、識、で、あ、る」と云ふ命題が、大乘特殊な思想的立場をあらはすものだこの意味を含むで居る。そして二十論の論議は此の命題の論理的證明をすることにかゝるのであるが、その本論に入る前に、此の命題が大乘特殊な思想的立場をあらはすと云ふ點に就いて一つの經證を引く。それが次に出る「三、界、は、唯、心、で、あ、る」と經にあるが故に」と云ふ一句である。此の經文は慈恩の註によると十地經第六現前地にあるものとなつて居る。十地經は世親の思想には特に影響を及ぼして居るので、此處に十地經の文が引用されることは自然である。勿論三界唯心と云ふ思想なり又は命題なりは十地經ばかりに出るのではないが、此の箇所の引文は十地經現前地のものど考へてよいであらう。現存十地經梵文で之に相當する句は次の如くなつて居る。citta-mātram idam yad idam traidhātukam (ラーデル氏刊本第六地E)

最初の句では「三界は唯だ表識である」と云ふ形で「表識」の概念が取られて居るに對し、經證の文には「三界は唯だ心である」となつて「心」の概念が取られて居る。それで「唯表識」と云ふも「唯心」と云ふも同じ意味であることを注意しなければならなくなる。それを注意するのが次の「心と意と識と表識とは相通ふ語である」「茲に心と云ふ中には相應も含まれて居ると云ふ二句である。最初に「表識」の概念を取り次に「心」の概念が出たので、或る根本的な精神體を指示するところの類似の四概念「心」「意」「識」「表識」を纏めて出して、其れ等は「相通ふ語である」と注意したのである。「相通ふ語」の原語は *paryāya* となつて居て、之は場合によつては「同義語」とも譯せるが、二十論の論議は「識」と「表識」の概念に特に重要な區別を與へて居るので、此の場合には「同義語」と譯することは適切でない。元來 *paryāya* (|| *pari + te + i + ta*) は言語上「廻り歩く」と云ふのが本の意味であるから、其の語意を取つて「相通ふ語」と和譯した。次に「心の語には相應も含まれて居ると云ふ一句であるが、此の場合「相應 *samprayoga*」は「心所」のことである。若し「唯心の心」の語が、心所(心的現象)を離れた心王(心的本體)のみを意味するなら、それは「表識」と同義にはならなくなる。それで此の注意が加へられて居るのであらう。以上の二句「心と意と識と表識」とは相通ふ語である。茲に

心と云ふ中には相應も含まれて居るは全く挿入文であつて問題の本筋には關係がない。經典には「三界は唯心」と云ふ形で言ひあらはされて居る命題を茲に「三界は唯表識」と云ふ形に置き替へて問題を考察するに就いて「心」と云ふも「表識」と云ふも意味に變りのないことを注意するために挿入した文に過ぎない。唯だ茲で我々の注意すべき點は、何故に「唯心」と經にあつたのを「唯表識」と置き替へたかと云ふことである。それは經典に「唯心」と言ひあらはされて居る如き大乘の根本思想に哲學的な基礎を與へることが二十唯識論の主題になるので、論理的に問題を考察するに就いて「心」と云ふ漠然とした語の代りに「表識」と云ふ特に嚴密な概念が取られたものと考へてよいであらう。

「三界は唯だ表識である」と云ふ最初の命題は問題上すぐに「唯だ」と云ふはアルトハ境對象を否定せんがためである」と云ふ第五句に結び付く。そして此の二命題によつて本論で考察すべき問題の内容が示される。三界は唯だ表識である」と云ふのが世親の根本的立場であるならば、その反對の立場は、三界中に表識以外の何ものかの存在を考へる立場である。其の何ものかは即ちアルトハ境對象である。アルトハは、表識内容に對應しつゝ表識を超えてそれ自身に實在し且つ表識成立

の原因になる如き或るものを意味する概念として取り扱はれて居る。そして斯かるアルトハ(境対象)の實在を主張する立場では「表識はアルトハから生ずる」と考へるのである。之に對して世親の唯表識説は「表識はそれ自身の種子より生ずる」ものと考へ、表識の成立に就いて如何なる意味に於てもアルトハの實在を否定し、三界全體を表識内容として見るのである。それで「三界は唯だ表識である」「唯だ」と云ふはアルトハ(境対象)を否定せんがためである」と云ふ二句によつて、本論の主題が、對象實在説で考へられて居るアルトハの實在を否定して唯表識説を成立させる點にあるのだと云ふことが示される。それで我々も一つの作品としての二十唯識論の内容を理解するに就いては、此處に示されて居る問題の所在に注意の焦點を向けることが必要になる。即ち表識とは如何なる概念であり、アルトハは如何なる概念であり、そしてアルトハが表識に對して實在するとは如何なる考へであり、其れを否定するのは如何なる意味であるか等の點を考察の中心にするのである。そして之等のことは論の進むに隨つて次第に明かになつて來る。

右の如く問題の所在を示して後に、頌の形で唯表識説の立場を一つの論證の形で定立して居る。此の頌は明かに「宗、因、喻」の論理的形式を備へて居るもので、頌意

は次の如くである。「凡てのものは唯だ表識である。恰も眇目者の錯覺に現れる毛月等の事物が對象的實在性をもたない様に、一切の存在は唯だ表識内容であつて對象的實在ではない。それ等の存在は表識そのものが對象的なる物象のすがたに似現して居るのである」と。此の頌の内容は後の方に行つて「夢に於ては表識はアルトハ無くしてアルトハに似現して生じアルトハから生ずるのでない如く、醒めたるものもさうである」と云ふ形で更に明瞭に言ひあらはされて居る。

頌の第一句「此れは實に唯だ表識である」の「此れ」は漠然と或る任意の存在を指示するものと考へてよいであらう。そして此の箇所の梵文の形（レヅイ氏所補）は、*vijñapti-mātram eva-ekat* となつて居るが、後の方では *eva-idam* と云ふ形で一定した表現のやうに取り扱はれて居る。 *ekat* も *idam* も同義で、之等は、最初の「三界は唯表識」の命題と同じ内容が更に具象的に言ひ替へられたものと考へてよいであらう。斯かる場合の *idam* が漢譯で「一切」と譯されるのは適切である。それは存在するもの一般を指示して、存在するものゝ世界一般を指示する「三界」の語と同じ内容をもつて來るのである。此の意味の *idam* の用法は龍樹の中論中にもあり、又印度哲學の方にもあるやうである。

此の頌の漢譯は眞諦譯は頌の形で譯出されて居るが、玄奘では長行の中に這入つて居る。何う云ふ事情かは判らないが當然頌の形で存在すべきものである。又唯識二十論中此の頌のみは斷片として他の方面に出て居たのが十數年前宇井伯壽氏によつて初めて紹介された。その梵文を擧げて置き度い。レヅイ氏の補つたものとは幾分違つて居るが意味は同じである。 *vijñāpī-nāṭram evaivādī asanarthā-
valbhasantī | yathā taimirākasyeha kecakatādirarjanam* (宇井博士印度哲學研究第一卷論文第一)

第二節

前節で定立された「唯だ表識のみでアルトハは實在しないと云ふ世親の立場に對して、アルトハ境對象が實在すると考へる立場から一つの根本的な問難が出る。勿論世親自身が假りに對象實在説の立場に立つての自問であつて、此の自問は内實には對象實在説そのものゝ論理的根據を吟味して居るのである。隨つて此の自問の一節で、却つて世親によつて批評される對象實在説なるものが如何なるものであるか、明かにされる。文面は「表識がアルトハ對象無くして生じ、アルトハから生ずるのでない」とすると、處時の限定と、相續の不限定と、事物の作用とが不可

能になる。然るに處時限定等は事實として存在するのであるから、アルトハ(對象)は實在しなければならぬと云ふのである。即ち茲で問題にされて居る對象實在説は、處時限定と相續不限定と事物の作用とを根據にして對象の實在を考へるやうな、さう云ふ對象實在説である。それが如何なる性質のものであるかは此の三つの根據を分析して見れば明かになる。それは宗教研究の方の拙稿に詳述したが、結論だけを云ふならば、此の場合の對象實在説は、表識を個人的精神現象と見て、空間的事物をそのまゝ對象的實在と見る全くの素朴實在論である。随つて世親の第一の問題は斯かる素朴實在論的な對象の考へ方を否定する事にある。事物は表識内容であつて對象(アルトハ)と云ふ意味を持ち得ないことを第一に指摘して、更に斯かる表識内容に對應する如何なる對象的な原因も否定すると云ふ論議に進むのである。此の一節の叙述には尙注意すべき多くの問題が含まれて居る。例へば(一)表識の成立には必ず處時限定と相續不限定と事物の作用とが事實として伴ふと云ふこと。(二)「表識はアルトハ無くして生ずる」と云ふ言ひあらはしど「表識はアルトハから生ずる」と云ふ言ひあらはしの對立して現れること。(三)「表識は相續上に於て生ずる」と云ふ命題。相續とは「識相續」の識(ヴィジニャーナ)を

略した形で、此の命題によつて表識と識との關係が示される。(四)事物の作用の有無によつて夢と現實とを區別する。これで「作用」の概念が明かになる。夢に見える物には作用が無いと言はれるとき、作用の概念は觸覺を根據にして考へられて居ることがわかり、茲に視覺と觸覺との相違が前提されて居ることがわかる。以上の諸點を注意して置き度いと思ふ。

第三節

(X1) *vin-Tapy-ardhona* は「境を離れても」も譯し得るが問題上から「境無くしても」と譯すやうにした。以下同例。

前節の問難に對する答へで、答への趣意は「唯だ表識のみでアルトハが無いとしても、處時限定等は成立する」と云ふのである。其の爲に「アルトハの無い表識」であることが一般に認められて居るやうな、さう云ふ表識を例に取つて、その表識にも處時限定等が成立すると云ふ比喩的な答へ方をする。最初には夢の表識と、餓鬼の表識と、夢中遺精の比喩によつて、各別に夫々、處時限定と相續不限定と作用との成立することを證明し、次に地獄罪人の表識の一喩で、全部の成立を纏めて證明する。

(二) 夢中表識の比喩——此處で夢中經驗も現實經驗も、經驗せられる事物が對

的象實在性をもたない點で同一性質のものであると云ふ世親の特殊な見方が出る。現實の事物は夢中の事物と同じく對象的實在性を持たず、反對に夢中の事物は現實の事物と同じく處時限定を以て表識される。即ち或る意味に於ては現實を夢幻化し、或る意味に於ては夢を現實化する。此の點に重要な問題が含まれて来る。そして對象實在説の立場ではアルトハの有無によつて夢の表識と現實の表識を區別するのである。

(二) 餓鬼表識の比喻——相續不限定と云ふのは、現實の場合には一人が或る物を或る時處に於て見るとき、同時同處に居る一切の人も同じ物を見る。即ち其の物に就いての表識が一人の識相續上にのみ限定されて生じないで、一切人の識相續上に不限定的に生ずる。斯く一切の人の相續上に不限定的に同一表識の生ずるのは、其處に事物が客觀的に對象として實在するからであらうと云ふのである。之に對して餓鬼表識を喩に取る此の場合の答への趣意は、相續不限定的に諸人に同一表識の生ずること、即ち同一の物が見えるのは、事物が對象的に實在するからではなく、同業異熟の状態にあるから同じ物を見ると云ふのである。此の問答では明かに一人の識相續に對して他人の識相續が考へられて居る。又相續不限定

の難そのものには、表識内容に就いての容觀性の要求が含まれて居る。そして又同業異熟と云ふ考へが導き入れられて居る。これ等は考ふべき問題である。

(三) 夢中遺精の喩——智度論卷七に出る龍樹の同じ比喻を擧げる。それによつて此の箇所の意味が明かになるかと思ふ。

佛在時三人、爲伯仲季聞毗耶離國淫女人名奄羅婆利、舍婆提有淫女人名須蔓那、王舍城淫女人名優鉢羅槃那有。三人各々聞人讚三女人端正無比、晝夜專念心著不捨、便於夢中、夢與從事覺已、心念彼女不來、我亦不往、而淫事得辨、因是而悟一切諸法、皆如是耶……諸法實爾、皆從念生。

(四) 地獄の喩——此處でも同業異熟によつて、相續不限定と作用とが説明されて居る。

以上で「表識にアルトハが無くても處時限定等は成立する」と云ふ證明が終つて、最初の一問題が濟むことになる。此の證明は、一方では處時限定等の事實がアルトハの實在を立てる根據にならないことを指摘し、同時に、世親の唯識説はアルトハを否定しても表識の處時限定等の事實を否定するものでないことを明かにするのである。そしてそれは又、處時限定等を根據にしてアルトハの實在を考へる

立場では經驗的事物がそのまゝ素朴實在論的にアルトハ(境對象)と考へられて居ることを指摘して、事物は表識内容であつてアルトハ(對象)としての意味を持ち得ないことを明かにするのである。

(註一) 頌の次の「は軽い意味の「何となれば」で、頌意を説明するための冒頭の語である。それで凡て「謂く」と和譯した。

(註二) 此の場合の *satve* は副詞的に用ひられて居て、「皆々」はその意味をあらはすものとする。

(註三) *ivāḍḍjāhānena* の語が全く同じ用法で二回あらはれるが意味が充分に決定できなかった。*ivāḍḍ* は「……等 (etc.)」を意味するので *vāhānena* の附いたものも同義であるとするなら、さう云ふ意味に取つても文意は通ずる。又餓鬼や地獄人が或る物を見るのに一人のみならず「皆」様に「と云ふ意味をあらはす様にも考へられる。和譯は「と先づ後者を取つて置いた。更に確的には如何に譯すべきか示教を得たいと思ふ。又此の語は漢譯でも曖昧に譯されて居るやうに見える。そして曖昧ではあるが尙此の語が原典に存在して居たであらうやうな譯し方がされて居る。

第四節

前節の地獄の比喩に結び付いて起る傍論である。地獄の比喩では、獄卒等は、同業異熟の状態にある地獄罪人の表識の所現であつて對象的實在者ではないと云ふ説話的解釋が前提されて居た。それに對して、何故に獄卒が地獄罪人と同様な存在者とは考へられないかと云ふ問難が起つたのである。之に對する答へは「獄卒等は地獄の苦を受けないから地獄罪人と同様な存在者ではあり得ない」と云ふのである。そしてその次に、或る特殊な畜生は天上に生まれることがあるから、地

獄にも畜生や餓鬼の特殊なものが獄卒等として生まれるのだと答へれば、獄卒等は地獄罪人と異つた意味でも矢張り存在者と考へられよう」と云ふ疑問に對して、「畜生は天上に生まれることはあるが地獄に生まれることはない」と答へる。此の傍論では、天上の鳥獸は存在者であつても、地獄の鳥獸や獄卒は存在者ではないと云ふ説話の解釋が面白い。そして此の傍論は次の重要な問題を引出して來る契機になる。

第五節

獄卒等は其の出生に於ては主觀に屬するもの、即ち地獄罪人の業から變現したものとすも、尙罪人の表識に對しては客觀的實在者と考へようとする立場から一つの見解が出る。即ち「地獄罪人の業によつて或る特殊な大種(物質的な要素)が出來、それがやがて獄卒等の形を得て種々に轉變を起す」と云ふのである。これに對する世親の答へは極めて重要である。即ち「地獄人の業の熏習は必ず彼等の識相續上に加はるべきもので、そして熏習の加はつた場所に熏習の結果はおこるべきものである。即ち業の熏習の結果である變轉は識に於て起らねばならない。大種の如きものを立てる必要もないし、又さう云ふものを立てると、熏習のない場

所に結果があると主張することになる」と云ふのである。此の一節の議論には二三の重要な問題が含まれて居る。

(一) 獄卒等を地獄罪人の表識に對して對象的實在者と考へようとする立場でも、獄卒等をその起源に於ては主觀的なものと考へること。

(二) 業、熏習、果、識、轉變の概念が導き入れられたこと、そして其れ等の概念の取り扱ひ方が非常に重要である。(イ) 識(ヴァイジニヤーナ)と相續(サンターナ)の語が結び付いて識相續なる概念の出ること、之によつて單に「相續」とある場合にもそれは「識相續」の意味として理解し得ることがわかる。そして識に「相續」の屬性の與へられたことは、表識に「似現」の意味と「生ずる」と云ふ賓辭の與へられること、相俟つて識と表識との概念内容を明かにする手掛りになる。(ロ) 「熏習」とは業の熏習であり、「結果」とは業の熏習の結果であること、及び「熏習」の有る場所に「熏習の果」の有ること。(ハ) 業の熏習は識相續上加はつて、熏習の結果は識に於て起り、即ちそれが識轉變であること。そして此の場合識轉變とは獄卒等の現象のおこることであり、獄卒等の現象はそのまゝ表識である。それで識轉變とは表識の生ずることである。そして「表識は識相續上に於て生ずる」と前に言はれて居たが、表識が識相續上に生

ずるのは相續識そのものが業の熏習によつて轉變したことになる。これで表識と識との關係がどう考へられて居るか、又我々がそれをどう考へて行くべきであるかに就いて道が示されることになる。

此の一節の論議には地獄の比喩が用ひられて居るが、實は現實の意識を問題にして居るのであつて、論議の中の「地獄」の語を取り除いてそのまゝ現實に當てはめて考へて差支ない。又さうすることが必要である。即ち現實の經驗的存在の種々相を、其の出生に於ては本來主觀的なもの、即ち業果であるとしても、經驗的表識に對しては客觀的實在と見ようとする立場と、其れ等の存在を先づ全部的に表識内に攝して、かゝる表識の轉變に就いて業の作用を考へようとする立場との對立である。唯識説は有部の業感緣起説に哲學的な基礎を與へる。そして唯識説は業感緣起説の中に含むことによつて非常に深められる。

(註一) 梵文 *prah-vyasa* は後の *parihamanti* までかかるやうにも解し得るが、又其のすぐ次に *sambhavanti* (生現する) を略した形とも解し得る。和譯は後者を取つた。

(註二) 樹に登らうとするに棘刺が下向き、樹を下らうとするに棘刺が上向きこと。

(註三) 頌の *adhi* は *adhi* にかけても讀み得るが、長行の文から見ても、*parinama* (轉變) にかけることが適切と思はれる。

第六節

茲で前からこの比喩的な議論の仕方が棄てられる。そして、表識に對して「色等のアルトハ境對象が實在すると考へるのは有部の立場であるが、それが「色等の處の存在性」を説く阿含傳承的教義を教證として居ることを注意して、其の「色處存在性」の説の意味を唯識的に轉釋することが此の一節の論旨である。それによつて、阿含の「色處存在性」の説は「色等の境」が「色等の表識外に實在すると考へる根據になるものではなく、反對に唯識説の教證になるものと認めようとするのである。即ち「色處存在性」の説は表面には「色等の處の存在性」を語つて居るやうに見えるが、内實には唯識的な密意を持つて居ると轉釋する。其の轉釋の仕方は本文に明かである。此の節で注意すべき問題、

(一) 「色等の境アルトハ」と云ふ語と「色等の處(アヤタナ)」と云ふ語とが現はれる。「色等」とは「色聲香味觸」である。そして「境」と「處」とは如何なる概念の相違をもつか、それに就いての詳しいことは別に考察し度いと思ふが、此の箇所の取り扱ひ方を注意するなら「色等の處」が存在しそれが「色等の表識」に對して「境對象」になると云ふ關係である。そして前にはアルトハ「對象」の概念の下に經驗的事物を考へる素朴實在論が批評されて居たが、茲ではアルトハの概念の下に「色等の處」を考へる考へ方

が批評されて居る。即ち、空間的事物そのまゝは對象的實在ではなくても、見られる色一般聞かれる音一般は「處(アーヤタナ)」として自己存在性を持つて居て、其れが表識に對してアルトハ(對象)になると云ふ考へが批評されるのである。これによつて又「境」と「處」の概念の取り扱ひ方が明かになるであらう。

(二) 「識そのものが色等に似現するもので」と云ふ形で、似現の語が識(ヅイジニヤ)ナ)に結び付いてあらはれる。之は二十論中唯一の異例で他は凡て似現は表識の概念に結び付くことになつて居る。但し此の場合には「生ずる」と云ふ賓辭が出て居ない。

(三) 「表識は自己自身の種子から生じて、その生じた表識は色等に似現して居る」と云ふ命題は世親の立場をあらはすものとして重要である。その「其の表識は一方では種子、一方では似現であり、其の種子と似現とを色處眼處として世尊は説かれた」と云ふ命題が、阿含の「色處存在性の説の唯識的な轉釋であり、之が密意になるのである。最初の世親の立場をあらはす命題の意味は序文及び宗研の拙稿を參照して頂き度い。二十唯識論の問題は、表識に對してアルトハ(對象)を否定することにあるのであるが、其の次にはアルトハの無い表識が何うして表識として成立

し得るかを説明しなければならぬ。その問題が此處で一吋觸れられるのである。そして此處に「種子」の概念が導き入れられ、他の場所の叙述を併せると「色等に似現する表識は自の種子より、識相續上に於て生じ、種子は識相續中にあつて、業と分別の熏習は識相續上に加はり、熏習によつて種子は成熟して、表識となつて現行する。そして其れは相續識そのものゝ轉變である」と云ふことになる。この叙述は簡單であるが、唯識教學の體系は此の點を開いて行くことによつて成立するのである。

(四) 色等の處の、アルトハとして²の存在を否定する場合、色聲香味觸の五處のみを問題にして第六法處に觸れない。此の點は注意すべきである。之によつて二十論で問題にされて居る表識が特に知覺的表識であることが判るのである。基礎的な論義であるから特に知覺的表識が問題になることは當然さうあることと思はれる。

(註一) *pariṇāma-viśeṣa* は「轉變差別」と漢譯され、*viśeṣa* を「差別」とするのは漢譯の譯語例であるが、此の語は元來「或る特殊」の意味し此の場合、「或る特殊なすがたに轉變する性質」を意味するので、「特殊轉變性」と和譯した。此の用例は多い。例へば *anāya-viśeṣa* は「或る特殊なアルトハ」を意味し、*viśvāpūṣa-viśeṣa* は「或る特殊な表識」を意味し、漢譯は夫々「境差別」「識差別」とする如きである。玄奘譯の唯識系の論文には斯かる「差別」の用語が多く出て、此の意味が兎角不明瞭になるのであるが、それ

は大抵の場合、「一般的なるもの」に對して、或る特殊なもの」を指示する語として理解されてよいであらう。例へば、青や赤は「色の差別」と云ふ如きである。

第七節

色處存在性の説は、その表面の説相では個人無我性に得人せしめ、唯識的な密意によつては法無我性に得入させると云ふ。人法二無我到得入させるとは、此の場合には人法二無我を哲學的に基礎付けると云ふことで、色處存在性の説をさう云ふ意味のものとして轉釋する。有部の解釋では色處存在性の説は「法有」を立てることによつて「人無我」を基礎づけるものと云ふことになる。そして世親の轉釋では色處存在性説の中に密意として唯表識説が含まれるので、それは「法有」を否定して「法無我」を基礎付けるものになる。斯く唯表識説が「法無我」を基礎づけると云ふこと、之が此の場合の論議の主題になる。色處存在性の説で人無我に入ると云ふのは「根」と境の一双から六識が現行して、見る者、聞く者、乃至思ふ者は無い」と知ることである。即ち人無我とは個人的主觀を否定することである。そして唯表識説によつて法無我に入ると云ふのは、唯だ表識のみあつてそれが色等の法に似現して生じ、色等の相をもてる如何なる法も存在するのではない」と知ることである。

即ち「法無我」とは「色等の相をもてる法」の存在を否定することである。そして「法の存在性を決定するのは法の我體(アトマン)であるから、法の存在を否定すること」は「法の我體を否定すること(即ち法無我)とは等しい。「我體(アトマン)は次節では「自性」の概念と置き替へられて居るから、それは法の自己自身の本質とか實體とか云ふ意味と考へられる。法無我とは、法に就いての斯かる我體(自性)を否定して法の存在性を否定することである。此處に「法」とは如何なる概念として理解されたらよいか、本文には「色等の相をもてる法」と言ひあらはされて居る。法は若し有ると考へれば自性をもつと同時に相をもたねばならない。そして「色相をもつ法」は色法である。そして前には「色境」と「色處」の概念が現れて居た。同一の「色」を「處」として又は「法」として「境」として、或は「表識の似現」として考へるのは何う云ふことを意味するか。「法」の概念を明かにするには之等の點から考へて行かねばならない。その問題は今は後に殘して「法」の概念の取り扱ひ方を其のまゝの形で見て行かうと思ふ。

第八節

唯表識説によつて法無我を基礎づけると云ふのが如何なる意味であるか、明

かにされる。最初に「あらゆる意味で法が存在しないと云ふと、表識も亦存在しないことになるから、唯識と云ふことも言へなくなるだらう」と云ふ問題を出す。之に對して第一に「法無我」とはあらゆる意味で法が存在しないと云ふのではなく、法の所分別の自性(我體)を否定することを意味するのだと云ふことが注意される。所分別の自性(我體)を否定すると云ふことは、やがて、所分別の自性(我體)によつて有るやうな、さう云ふ所分別の法の存在を否定すると云ふことになる。それで「法無我」とは、法の我體(自性)を否定して、さう云ふ我體によつて有るところの「法」の存在を否定することではあるが、それは一切種に法が存在しないと云ふのではなく、所分別の我と所分別の法とを否定することである。そして諸佛の意識對象界になるやうな不可説の我體は許される。即ち不可説の我體(アトマン)によつて有るところの不可説の法の存在は許されることになるのである。

以上のことを先づ前提して最初の問題に歸つて見ると、一切法無我と云ふと、一應は表識も亦存在しないことになつて、唯だ表識のみがある」と云ふ命題が成立しない様に見えるが、此の場合に存在を否定される表識は、實は最早や眞實の意味の表識ではなく、別の表識によつて分別された表識である。斯かる所分別のものと

しての表識は確かに無我であつて存在を否定され得るが、之を否定し得る根據はそれが所分別であるが故である。即ち其れを能分別する別の表識が有ることを根據にしてのみ、所分別の表識の存在は否定される。「法無我と云ふと表識も無くなるだらう」と云ふ疑問は、本來法無我の命題が如何なる根據で基礎付けられて居るかを忘れたものである。そして此の一節の論議で「法無我」と云ふことの意義の限界が明かになる。即ちそれは所分別の自性(我體)によつて考へられる所分別の法の存在を否定すること、それと同時に、一方では表識が立てられ、一方では諸佛の境界としての「不可説の我體」によつて有る不可説の法が立てられて來るのである。

(註一) 此の箇所の梵文の自性 (svabhāva) と所取能取 (grāhya-grāhaka) とは同格的な意味に讀んだが尙多少の疑問がある。又此の箇所で自性と我 (jīvan) の概念が同義に用ひられて居ることがわかる。又所取能取は夫々「把握されるもの」と「把握するもの」の意味で、或る場合の主観客觀の語に相當する。此の概念に就いては宗研の拙稿參照。

(註二) 「或る表識が別の表識によつて表識されるとき、若し後の表識に對して前の表識が對象的實在性をもつとすると、表識がアルトハ(對象)をもつことになるから、唯表識説は成立しなくなる」と云ふ此箇所の敘述によつて、アルトハの概念の下に意識現象も考へられて居ることが明かになる。又此の場合の「或る表識が別の表識によつて表識される」と云ふ關係は、例へば或る色の知覺が記憶表識によつて思ひ浮べられると云ふやうな關係を想像すれば理解できると思ふ。

第九節

色等の處は法として自己自身に存在して色等の表識の對象界(ヰイシヤヤ)を形づくるものではなく、表識の似現、即ち表識内容であるに過ぎないと云ふ論證が前節で爲された。然るに、成るほど現實に與へられた或る視覺形象は表識内容であるかも知れないが、さう云ふ内容をもてる表識がおこるのは、表識外に或る超越的な原因が存在して、それが眼等の根を觸發するからであらうと云ふ考へが茲に問題にされる。此の場合表識外に超越的な原因として假定される或るものは、極微である。そして極微が表識の對象界(ヰイシヤヤ)たるべき色等の處を構成すると云ふ考へが吟味される。そして極微なるものゝ實在を否定することが此の一節の議論の主題であつて、其の否定の仕方は、本來單一な實體たるべきものとして假定された極微は單一な實體として成立しない。さう云ふものゝ存在を立てると論理的な矛盾に陥ると云ふことを指摘するのである。そして極微が表識の對象界を形づくと考へる立場では七微和聚と云ふことが考へられて居る。單一な極微は不可見であつて、又單一な極微が唯一つ分離して存在することはなく、必ず七微和聚して一單位を形成し、その聚和が或る視覺的表識の對象界になると云ふ

のである。それで此の考へを豫想して、議論の最初は、七微の聚和が一單位として對象界を形づくると云ふなら、その場合の形づくり方は(一)其の中の單一な極微が對象界になるか(二)數多の極微が各別に對象界になるか(三)聚和そのものが對象界になるかの三種であると前提して、其の各々に就いて順次に不可能なことを指摘して行く。

第一、單一な極微が對象界になると云ふなら、先づ單一な極微なるものが成立しなければならぬ。そして單一な極微が成立するとすれば、それは勝論の所謂「有分色」の如き有り方をしなければならなくなつて来る。有分色とは「部分をもてる色」の意味である。此處では有分色そのものが何う云ふものかと云ふことは全然問題ではなく、唯だ「有分色」の如き有り方だけが問題である。單一な極微が成立するとすれば有分色の如き有り方をする。それが何う云ふ有り方であるかは第三の批評のところで明かになるが、簡單に云へば、單一な極微も必ず單獨では存在しないで七微聚和して存在する。随つて其の一つを取つても必ず他の六微と結合すべき性質をもち、即ち一極微に六部分があることになる。單一と呼ばれるところのものが實は「六部分をもてるもの」と云ふ形になつて来る。即ち有分色(部

分をもてる色」と云ふ有り方をすることになる。此の場合には『部分を離れて別に單一なる全體』と云ふものは有り得なくなる。それで單一なる極微と云ふものは成立しなくなり、随つてそれが對象を形づくると云ふことも云へなくなる」と云ふのである。斯く單一なる極微が成立しないと云ふことは、更に第三の批評のところで論證される。

第二單一な極微が既に不可得だから、數多なるものが各別に對象界になると云ふことは言へないと云ふ。

第三、聚和そのものが對象界となり得るためには、先づ七極微の聚和が成立しなければならぬ。それが成立するためには、各々の極微が單一なる實體として成立しなければならぬ。然るに「極微は單一なる實體として成立しないから、其れ等の聚和が對象界となることはあり得ない」と云ふのである。そして何故に極微が單一なる實體として成立しないかと云へば、「一極微は他の六極微と同時に結合すべきものなので、一極微には六部性があることになる。部分の有るものには單一性は妥當しない」からである。又反對に部分が無いとすると、七極微が和聚しても皆同じ場所に重なつてしまつて聚和が可見のものとならないだらうと云ふ。

次にカシユミラの毘婆娑師の辯解を擧げてそれを反駁する。その論點は「部分の有無が結合の有無の根據にならない」と云ふところに在る。そして結局世親の言はんとするのは「極微の結合が許さるゝにしても許されないにしても、極微は單一な實體として成立しない」と云ふことである。

「方向部分の差別あるものには單一性は妥當しない」と云ふ第十四頌以下の論議は非常に重要である。其處で極微なるものゝ觀念が明かになる。即ち一極微は他の六極微と東西、南北、上下の六方に結合すべきものとされるが、その六方は實は三方向性である。即ち三次元的方向に結することになり、中央の一極微が六部分をもつことも、三次元性即ち空間性をもつことになつて來る。即ち單一なる極微は本來空間を満たすべきことが假定されて居るのである。そして空間性をもつものは尙可分割的であつて、不可分割的な單一性をもつことが出來ない。反對に不可分割的に單一なるものは空間性をもつことが出來なくなるので、若し極微をさう云ふものとすると、表識に對して超越的原因として假定する議論が成り立たなくなる。此のことが影と障との譬喩で指摘される。

其の次の議論は一見奇異のやうに見えるが最後の結論に結び付けると重要な

意味をもつて来る。色等の相には青黄等の無限に多様な差別がある。若し相の差別によつてのみ實體の別異性が立てられるとすなら、色等の相に無限の差別が有る限り、それを構成する實體としての極微にも相互の差別が考へられねばならない。すると性質的差別のない同質的數量的な單一極微と云ふものが成立しなくなる。それが成立しなくなると、色處等が自存して眼根等の對象界となること云ふことが成立しなくなる。斯くて「唯表識」なることが成立されたと結ぶのである。

此の一節に出る極微論は非常に重要であつて、世親自身が俱舍時代の極微論を否定して居るのである。此の極微論に關して俱舍より唯識への世親の思想の進展を見ることは興味ある題目になるであらう。

又此の節に至つてヅイシヤヤ (visaya) の概念が導き入れられ、明かにアルトハ (artha) と區別して取り扱はれて居る。兩概念の區別と關係をあらはすには「對象(境)と對象界(境界)」の語を用ひることが適切と思はれる。

(註一) 直譯すれば頃の如く「極微に關して其の一なるか、其の數多なるか」となる。梵文の paramāṇukas を undekā va tadanya の兩方にかける。

(註二) 「互に互を超過するが故に」は梵文は paramapar-yatrukā で漢譯は「展轉相望不過量故」となつて居る。漢譯の「不」の意味

は梵文には出て居ない。然し *Parasparā* とすれば「不」の意味が出るので、漢譯原本にさうあつたのか、或は漢譯者が意譯して「不」を附したのか、何れにも考へられる。梵文のままなら「互に重なり合つて大きくならない」と云ふ意味に解釋できるから、漢譯の如く「不」字があつても結局の意味に變りはない。

(註三) 實體的、*ṛmaka* の譯、主體的と譯してもよいかと思ふ。

(註四) 「屬する」と云ふ文字は文面には出ないが、*śreya* の屬格形の意味を取つた。

(註五) *śāntivijā-parikalpa* 眞諦譯は「形相分別」、玄奘譯は「覺慧分析安布差別」。眞諦譯が適切と思はれる。文意は「總和は假名分別で實體がない」と云ふことである。

(註六) 此の箇所の梵文の讀み方に幾分疑問があるが、前後の關係から *śreya* を主語にして譯した。

(註七) 此の一句の意味は明確には判らない。漢譯も同様である。

第十節

此の節では量(*pramāṇa*)と認知(*buddhi*)の概念の關係を注意しなければならぬ。量は「はかるはたらき」(*pra+ma+ana*)を意味し、認知は量によつて得られる結果(即ち量果)と考へられる。此の關係は本文の敘述が簡單で充分明かに見えないが、問題上と他の方面の材料とから斯く考へてよいと思はれる。量には「現量」と「比量」が分けられて居るが、量一般は認知(認識)を成り立たせる作用として考へられるから、之を今の言葉にして、直觀と思惟を含めた意味で「判斷」と言ひ替へても差支ないと思ふ。そして「現量」の現(*pratyakṣa*)は「直接的」「直證的」の意味であるから、現量は「直證的判

斷である。そして直證的判斷によつて得られる結果が「直證的認知(直證的認識)」である。「此のものが私に取つて直接的である」と知ることが直證的認知(認識)であつて、さう云ふ認知を成り立たせる作用が現量直證的判斷である。量の原語の語尾の *ana* は「作用」の意味をあらはすのである。

そして或るものゝ存在が現量される、即ち或るものゝ存在に就いての直證的認知(認識)があるから、そのものゝ對象的實在性がなければならぬと云ふのが此の場合批評される方の考へ方であり、之に對して事物の存在に就いての直證的認知があることは、その事物の對象的實在を立てる根據にならないと云ふのが世親の立場である。此の一節と次の節の論議は簡單ではあるが非常に重要な問題を含むで居る。

(註一) 此の箇所の梵文には *म* の字があつてそれによれば「おこらない」となるが、之は竝入と考へてよいであらう。

第十一節

前節の終りに「或るものゝ存在に就いて直證的認識の成立したときは、現實的經驗が既に第六意識(思惟識)によつて分析されて居て、眼識(視覺識)は已に謝滅して居るから其のものは見られて居ない。随つて、其のものに就いての直證的認識のあ

ると云ふ理由で、眼識に對する其のものゝ對象的實在を考へることは出来ない」と云ふことが言はれた。之に對して「意識(思惟識)が分析すると云ふことは前の現實的經驗を記憶することになる」と云ふ點が注意されて、知覺と記憶の問題が起されて來た。知覺(ambhava)は前五識の屬性で、第六意識の層性は思惟(manas)であり、記憶(smarana, smriti)は思惟識の相應法である。そして「まだ知覺されないものが思惟識によつて記憶されることはあり得ない。夫故記憶のおこる以前に或る視覺は或る實在的對象を知覺して居なければならぬ。」と云ふのが此の場合批評されて居る立場の考へ方であり、之に對して「アルトハ(對象が先に知覺されて其の知覺されたアルトハに就いて記憶がおこると云ふわけではない。視覺的表識自身が先づアルトハに似現して生じ、次にさう云ふ視覺的表識そのものに似現して、分別的思惟が記憶と結合して生ずるのである。夫故記憶が生ずると云ふ理由で『アルトハに就いての知覺』を立てることは出来ない」と云ふのが世親の考へ方である。此の節と前節の問題は興味あるものであるから別に考察したいと思ふ。

(註一) ambhava. は重要な概念で、漢譯中玄奘は「現受」を譯し、眞諦は「五識所量」を譯して居るが、此の眞諦譯は極めて適切な意譯であつて、五識による經驗を意味するので、「知覺」を和譯し、第六意識の「思惟」に對せしめるやうにした。

(註二) 記憶の問題に關し、*smarana* と *smriti* の二種の原語があらはれ、本文の取り扱ひ上單に「記憶」の意味で同義にも用ひられて居るやうであるが、又 *smriti* は特に五位百法の心所法の一つをあらはす概念であり、其の意味にも用ひられて居るやうである。此の場合には「憶念」と和譯して區別した。

第十二節

此の一節にはアルトハとツイシヤヤの語が並列的に出て、而もその取り扱ひ方からして、兩語の概念内容の違ひが見出される。それに就いての分析的考察は宗研の拙稿を參照して頂き度い。

茲で、對象實在説の立場では「世人は現實の事物に就いては實在性を考へ、夢で表識される事物に就いては自分でその非實在を知つて居る。現實の事物も非實在であるとするなら、世人自身も其れを知る筈であらう。それを知らないのは、現實の事物は夢中の如くに非實在ではないからであらう」と考へる。之に對して、先づ「夢中の事物は夢中の立場では實在と考へられて居る。」と云ふ形で、問ひそのものゝもつ誤謬を指摘し、還つて問ひの言を利用して「夢中の境の非實在を考へるのは醒めて後のことである。それと同じ様に分別熏習の眠りから醒めたときは、現實の境も非實在になる」と云ふ世親自身の立場を言ひあらはす。此の論議は興味の

あるもので、此處で唯識説に宗教的要求の含まれて居ることが見出される。むしろ此の要求が唯識説全體の基調になるので此の點を明かにすることは恐らく研究者の最後の課題になるであらう。

第十三節

最初に問者の言を借りて世親自身の立場が纏めて言ひあらはされる。斯かる例は屢々あらはれ之は充分に注意することが必要である。「諸の存在者の諸表識は自己の識相續の特殊轉變よりアルトハに似現して生じ、特殊境より生ずるのではない」と云ふこと。

(註一) 梵文 *saevānam* は文章上「表識」にかかり、自相續 (*svasamāna*) にかけては誤りである。眞諦譯は此の點を明らかにして居る。

(註二) (註三) 特殊轉變 (*pariāna-vicēṣā*) と特殊境 (*artha-vicēṣā*) は、漢譯はそれぞれ「轉變差別」「境差別」であるが、此の和譯の意味に就いては第六節の註一參照。

(註四) 「表識限定」は頌では *vijñapti-niyama* と云ふ合成詞の形で出るのが長行では、*vijñaptiḥ niyama* となつて明らかに「表識の限定」と云ふ形になつて居る。表識が善惡の性質的限定をうけること云ふ意味であらう。

(註五) 相互表識 (*myōnyā-vijñapti*) は單に「相互の表識」の意味か、或は「相互に表識し合ふこと」の意味か充分に判らない。

(註六) *saevānam* を「表識」にかけること、註一に同じ。此の節に自他の識の問題が出る。此の自他の問題は唯識説の難處である

第十四節

夢と現實とに於ける行爲の結果が不等なのは、アルトハ(對象)の有無が理由ではなくして、夢中では心が睡眠によつて壞せられるからだ云ふ問題。二十論では夢と現實に就いて色々な視點から同異が考へられて居る。其れ等を分析して行くと興味ある結果が得られると思ふ。

第十五節

殺業は身語業によつて起るのではなく、意業によつて起ると云ふ問題。そして其れを證明するために或る説話を持つて來る。論意の大略は本文中に註した。

(註一) 梵文 *vijñapti-mātram eva-īdam* と云ふ命題は一定した形式として取り扱はれて居る様に見える。第一頌の第一句になつて居る世親の根本問題を、問者の言を借りて繰り返したものと考へてよいであらう。そして斯かる場合の *evam* (此れ、此のもの) は、*īdam sarvaṃ* (此の一切) とあるのと同義で、存在するものの世界一般を指示し、三界の諸と同じ内容をもつものと考へてよいであらう。第一節参照。

(註二) *anākatī* は單に「然らざること」を譯し得るが、前後の關係から *anā* を「羊飼」の代名詞と見て、本文の如く譯した。

(註三) 死等の變異が起ると云ふ問題に就いて、*vijñāna* と *vijñāna* の二様の原語が出て居る。取り扱ひ方や文法上の意味からして、前者を「變異作用」、後者を「變異事」と譯した。死等の出來事は「變異事」であり、それをあらしめる作用が「變異作用」である(註四) *svapna-darśana-hitāgraha-kṛten* の *hitāgraha* (實得、確實把握) は前にかけるか、後にかけるかよく判らない。 *svapna* 一語でも「魅きもの」の意味であるが、其れを強めるための語とも考へられる。和譯は「一と光づさう解した」。

(註五、六) 此の二傳説は慈恩の二十唯識論述記卷四に詳しい。

第十六節

他心智も自心智も分別智の立場にある限り、他心そのもの、自心そのもの、如實相を捉へることは出来ない。即ち分別的表識の立場にある限り、他心智と云はるゝ如きものがあつても、それは虚妄な似現であつて、他心そのものが對象となつて生ずるのではない。と云ふのが此の一節の論意であるやうに見える。そして他心又は自心そのものは、佛の境界の如くに不可知であると云ふ。然し不可知であるのは分別識の立場にあるからであつて、無分別智を得たときは之れ等はどうか、又分別識に對しては他心そのものは、自心や佛境の如く不可知であるとしても、其處に自心に對する他心なるものゝ存在は許されて居るやうに見える。之等の問題は、どう考へたらよいか。之は二十論ではまだ充分に解決されて居ないと思はれる。そして此の他心智の問題はずつと後代まで唯識教學の議論の種になるのである。

(註一) 前節註一參照。

(註二) 他心通人の原語 *para-citta-vid* は男性形と女性形とあり、男性の場合に「他心通人」であり、女性の場合に「他心通」である。そして複數主格は全く同形であるから、取り扱ひ方から何れの意味であるかを定めなければならない。此の箇所には明かに同形

兩義で用ひられて居るので和譯は區別した。眞諦譯は的確に區別してあるが、玄奘譯では區別して居ない。特に意譯したものでなければ明らかな誤譯であると思はれる。又他心通は他心智 (paracitta-jñāna) と同義である。

(註三) ajñāna は一應は「無智」を譯される。そして「智」の反對を意味する。然し此の場合には其の意味ではなく單に「知られない」と云ふ意味であるらしい。玄奘は「由無智、所覆蔽故」として居るが、眞諦譯の「不能知故」の方が適切な様に思はれる。それで和譯は「不可知」とした。原語が ajñāna とでもあれば疑もなく「不可知」であるけれども、ajñāna を「不可知」とするのは言語上何うか云ふ疑問が出るかも知れない。然し同様な用語例が二十論中に出て居る。第九節の「部分から離れた有分色は不可得」「微細物、不可見」の aśīdāna, anīdāna は明かに「得られない」「見えない」の意味で、漢譯は前者に對しては不可取(玄奘)、不可見(眞諦)、後者に對しては難見(玄奘)、不可見(眞諦)となつて居る。そして兩語とも文法上の形は ajñāna と全く同一である。

(註四) 此處にゴーチヤラ (Gautama) の概念が導き入れられ、此の箇所では ajñāna の概念を全く同義に扱はれ、識の對象界を意味する。ゴーチヤラは確かに其の意味に扱はれ得る概念である。然し次の節では之が單に「力の範圍」と云ふやうな意味に用ひられ、之は世親の一つの用語例を示すものと考へられる。此のことに就いては別稿「世親の唯識說に於ける境の概念」の補註參照。

第十七節

唯識說を定立するに就いては考察すべき問題が無限にあつて、其れ等一切の問題を解決して「あらゆる仕方唯識說を成就證明する」のは一切智の佛のみ能くならずどころである。主として知覺的表識に就いてアルトハ境對象の實在を否定して「唯表識」と云ふことを成就證明したのが自分の能力の限りである、と述べて論を結んで居る。實際第十一節邊までの論證は非常に嚴密であるが、其れ以後になる

と幾分結論を急いで問題を殘して居るやうなところが見える。

(註一) vijñapti-mūrtatā の語は Goti に對する Goti² の如く、或る名詞形容詞に附加して其の語の指示する或るものの本質性をあらはす接尾辭である。二十論中に此の語形が三四語出るが場合によつて「唯だ表識のみなること」「唯表識性」「唯表識理」「唯表識說」等と譯した。そして此の語が特に「唯識說の本質」と云ふやうな重い意味であらはれるとき、之を「唯識實性」「唯識理趣」等と譯すのが漢譯の譯語例になつて居る、それで此の箇所は漢譯を取つて「唯表識理」とした。玄奘譯は「唯識理趣」、眞諦譯は「唯識理」である。

二十の頌

(眞諦譯)

(一) 實無有外塵

似塵識生故

猶如翳眼人

見毛二月等

(玄奘譯)

內職生時

似外境現

如有眩瞖

見髮蠅等

(梵文和譯)

此れは實に唯だ表識なるのみ、實有ならぬ境(對象)に似現するが故に、

譬ふれば眇目者に、實有ならぬ毛月等の見ゆるが如くなり。

vijñapti-mūrtam evāid asid-arthā avāhasantī |

yathā tamirikasya-asit kepacandīdī-darṣanam ||

(二) 處時悉無定

無相續不定

若識無實境

則處時決定

若し表識にして無境的(無對象的)なりせば、場所と時との限定と

作事悉不成
若唯識無塵

相續不決定
作用不應成

相續の不限定と
及び作用とは可能ならず。

yadi vijñāpīr amartā niyamo deyakālayoh |
smṛtānsya-anīyanagca yu'ā kṛīya-kṛīyā na ca ||

(三)

定處等義成

處時定如夢

場所等の限定は成立す

若夢如餓鬼

身不定如鬼

夢の如し。猶しまた餓鬼の如くなり

續不定一切

同見膿河等

相續の不限定なる。一切の者

同見膿河等

如夢損有用

膿河等を見るにぞ。

deçādi-nīyamāḥ siddhīḥ svapnavat pamaḥ |
sūhāna-anīyanagca sarvaḥ pīyanadyādi-darpane ||

(四)

如夢害作事

一切如地獄

作用は夢傷害の如くなり。

復次如地獄

同見獄卒等

すべては、猶しまた地獄の如し、

一切見獄卒

能爲逼害事

獄卒等を見るに於て、

及其受逼害

故四義皆成

また彼等による迫害に於て。

svapna-upagṛāhavat kṛīya-kṛīyā, narakavat pamaḥ |

sarvāṇi narakapāṭhādi-darśane tūcya bhūdhane 二

(五) 如^{クニハ}畜^{ニハ}生^ニ生^ニ天^ニ

如^{クニハ}天^{ニハ}上^ニ傍^ニ生^ニ

諸の畜生の天上に生現するが如くには

地獄無^ニ雜^ニ道^ニ

地獄中^{ニハ}不^ラ爾^ラ

地獄には其の如くならず。

地獄中^ニ苦^ニ報^ニ

所^ニ執^ニ傍^ニ生^ニ鬼^ニ

諸の餓鬼も爾ならず。そは彼等^{〔獄卒等〕}

由^ル彼^ハ不^レ能^レ受^ル

不^レ受^ル彼^ハ苦^ニ故^ニ

かし^{〔地獄〕}この苦を覺受せざればなり。

hiracāṇi sambhavaḥ swarḡe yathā na narale tathā 一

na pretānāṇi, yatas tājāṇi dūhīḥān na-amūbhavāṇi te 二

(六)

由^ル罪^ガ人^ノ業^ニ故^ニ

若^シ許^サ由^ツ業^ツ力^ニ

若し彼等^{〔地獄罪人〕}の業によつて、其處に

似^ル獄^ノ卒^ノ等^ノ生^ズ

有^リ異^ノ大^ノ種^ノ生^ジ

諸大種の生現あり、また斯く斯くに

若^シ許^サ彼^ノ變^ニ異^ニ

起^リ如^キ是^ノ轉^ニ變^ニ

轉變あり、と許さるゝならば、

於^テ彼^ニ何^レ不^レ許^サ

於^テ識^ニ何^レ不^レ許^サ

何ぞ識には許されざるか。^{〔その轉變が〕}

yathā tadannabhis tatra bhūtanāṇi sambhavas tathā 一

isyate paritāmag ca kinī vijñānasya nesyate 二

(七)

業^ノ熏^ハ習^ハ識^ニ内^ニ

業^ノ熏^ハ習^ハ余^ノ處^ニ

業の熏習あるとは別なる處、

執^ス果^ハ生^ズ於^テ外^ニ

執^ス余^ノ處^ニ有^リ果^ト

その別なる處に果ありと立てらる。

何^ニ因^ツ熏^ム習^ム處^ニ
於^テ中^ニ不^レ說^レ果^ヲ

所^ノ熏^ム識^ニ有^リ果^ニ
不^レ許^ル有^リ何^ノ因^ニ

熏習のある處、其處にこそ果あれど
許されぬは、そも何の所以ぞ。

karmajño vāsanā-ayatra phalam anyatra kalpyate |
karmajña negyate yatra vāsanā kiñi nu kārāṇam ||

(八)

色^ノ等^ノ入^リ有^リ教^ハ
爲^ニ化^ス執^ス我^ヲ人^ニ
由^テ隨^フ別^ニ意^ニ說^ク
如^シ說^ク化^ス生^ル有^リ

依^リ彼^ノ所^ノ化^ス生^ル
世^ノ尊^ハ密^ノ意^ノ趣^ニ
說^ク有^リ色^ノ等^ノ處^ニ
如^シ化^ス生^ル有^リ情^ノ

色等の處（その教説）の存在性は
其れによつて教化せらるべき人に對して、
密意の趣旨にて説かれしもの、
猶し化生の存在者の如きなり。

rupādya-īyatana-astivāhi tad-vineya-janani prāti |
abhiprāya-vaśād nīkam upapādika-satvavat ||

(九)

識^ハ自^ラ種^ノ子^ノ生^ジ
顯^シ現^シ起^リ似^ル塵^ニ
爲^レ成^ル內^ノ外^ノ入^リ
故^ニ佛^ノ說^ク此^ニ二^ヲ

識^ハ從^リ自^ラ種^ノ生^ジ
似^テ境^ノ相^ニ而^シ轉^ズ
爲^レ成^ル內^ノ外^ノ處^ニ
佛^ノ說^ク彼^ノ爲^ス十^ニ

それ自身の種子よりして
似現としての表識は現行す。
かの二つを、其れの〔種子と似現〕〔表識〕
二種の處として世尊は説き給ひしなり。

yataḥ svaśāyād vīṇāpūr yadābhāsā pravartate |

dividha-nyātamāveṇa te tasya munir abavīt ||

(十)

若他依此教
得入人無我
由別教能除
分別入法空

依此教能入
數取趣無我
所執法無我
復依余教入

斯様にしては、實に個人無我性の得入あり。更に殊様の教説にて、法無我性の得入あり。所分別の我についてなり。

raḥā pūḍgala-nātrāṅgā-pravṛccho hy anyathā punaḥ |
deyaṁ dharmā-nātrāṅgā-pravṛcchā, kaḥpiśāmanā ||

(十一)

外塵與鄰虛
不一亦不異
彼聚亦非塵
鄰虛不成故

以彼境非一
亦非多極微
又非和合等
極微不成故

境界〔對象界〕は極微に關して其の一つにも非ず、また數多にも非ず、また其れ等の聚和にも非ず。何となれば一極微は成立せざればなり。

na tadākaṁ na ca-ānākaṁ viśvayāḥ paramāṅgalyā |
na ca te saṁhātā yasmāt paramāṅgur na siddhyatī ||

(十二)

一時六共聚
鄰虛成六分

極微與六合
一應成六分

〔六極微と〕六つのものと、同時に結合するが故に一極微に六部分性あり。

〔十三〕

若_シ鄰_ニ虛_ニ不_レ合_セ
聚_ニ中_ニ誰_カ和_セ合_{セン}
復_次無_レ方_分
鄰_ニ虛_ニ聚_ニ不_レ成

極_ニ微_ニ既_ニ無_レ合_セ
聚_ニ有_リ合_者誰_カ
或_ハ相_合不_レ成_ル
不_レ由_ラ無_レ方_分

paramāṇor asauhyoge tatsaṅghīkṛte 'sū kasya saḥ. |
na ca-anavayavātvena tatsaṅghyogo na siddhyati ||

(十四)

若_シ物_ニ有_レ方_分
不_レ應_ラ成_ズ一_物
影_障復_タ云_何
若_同則_無二

極_ニ微_ニ有_レ方_分
理_ト不_レ應_カ成_ズ一_物
無_レ應_影障_無
聚_ハ不_レ異_無二

若_シ六_同一_處
聚_量如_シ鄰_虛
聚_モ應_シ如_シ極_微

若_シ與_六同_處
聚_モ應_シ如_シ極_微

śālikena yugapadyogāt paramāṇor sadāhṛtā |
saṅghāni samāna-deśatvāt phīdāḥ syād anu-nītrakāḥ ||

〔六極微の〕
六つのもの同一場所性の故に
總和は一極微の大いさに過ぎざるべし。

極微にして結合せざるべきに
〔極微の〕
其れの聚和に於て、何者の其れが有らん。
〔結合〕
また「無部分性の故に
〔極微の〕
其れの結合は成立せず」とは非なり。

方向部分の差別あるところのもの
其のものには單一性は妥當せず。
或はまた、影と障とは如何にしてかある。
若し總和は〔極微より〕別異なるに非ずとす
〔影と障〕
〔總和〕
れば彼の二つは其れに屬すること無けん。

梵文唯識二十論和譯並びに註解

diḅhāḅabhedo yasysasi tasya-ekatvani na yujyate —
cāyā-vṛiti kathanā vā,—anyo na pṛiṅḅaḅ cema tasya te 二

(十五)

若一無次行
俱無已未得
及別類多事
亦無細難見

一應無次行
俱時至未至
及多有間事
並難見細物

單一なるときは次第行なし、
同時に握と不握とあることなし、
また、間斷ある數多なる状態と
微細(物)不可見とはおこらざるべし。

ekatve na kṛmeṅa-itiṛ yugapama grahḅgāḅhan —
vicoḅhina-anekavṛitiḅ ca sṛḅsma-anḅḅā ca no bhavet 二

(十六)

證智如夢中
是時如證智
是時不見塵
云何塵可證

現覺如夢等
已起現覺時
見及境已無
寧許有現量

直證的認知〔直證的認識〕は夢等に於けるが如し。
〔直證的認知〕また其れのおこる(其の時)には、かの境〔對象〕は見らるゝことなし。其れの直證性が如何にして考へらるゝや。

pratyakṣa- buddhiḅ svapṛāḅḅau yathā sā ca yathā tadā —
na so 'rtho diryate tasya pratyakṣasatvāni kathanā matam 二

(十七)

如說似塵識

如說似境識

恰も彼れに似現する表識の如しと説かる。

從_レ此_二生_ズ憶_一持_テ
夢_レ見_ル塵_ル非_レ有_テ
未_レ覺_セ不_レ能_ハ知_ト

從_レ此_二生_ズ憶_一念_ニ
未_レ覺_セ不_レ能_ハ知_ニ
夢_レ所_レ見_ル非_レ有_テ

記憶は其れ(表識)よりあり。
夢に於ける視覺の境界(サイヤヤ)「對象界」の非實在を
未だ醒めざるものは了解せず。

uktani yathā tadbhāṣā vijñapti, smaranāi tāni |

svapne dirig-viśaya-abhāvāni na-aprabuddho 'avagacchati ||

(十八)

更_レ互_レ增_上故_ニ
二_レ識_ハ正_ニ邪_ハ定_{マル}
夢_レ識_ハ由_レ眠_ニ壞_セ
未_レ來_ル果_ハ不_レ同_シ

展_レ轉_レ增_上方_ニ
二_レ識_ハ成_ニ決_定
心_ガ由_レ睡_ニ眠_ニ壞_セ
夢_レ覺_ル果_ハ不_レ同_シ

相互の影響によつて
表識限定は交互にあり。
夢に於ては心は睡眠によつて
傷害せられたり。それ故に果は不等なり。

anyonya-adhipativena vijñapti-nyamo mīhanā |

middhā-upahriyāni cittāni svapne, kora-asmanā phalam ||

(十九)

自_レ他_レ識_ハ變_ニ異_ニ
死_ニ事_ハ於_テ此_ニ成_ズ
如_シ他_レ失_レ心_等
因_ニ鬼_等心_力

由_レ他_レ識_ハ轉_ニ變_ニ
有_レ殺_害事_業
如_シ鬼_等意_力
令_ニ他_レ失_レ念_等

死は、他人の特殊表識よりして
變異作用の(おこるによる)。譬へば
諸人の憶念喪失等が
鬼神等の意力によるが如し。

梵文唯識二十論和譯並びに註解

maṅgaḥ paravijñapti-viśeṣād vikriyā, yathā |
smṛitipāḍīka-anyaḥ' in piścādi-mano-vaçṭi ||

(二十) 云何檀陀林

彈陀迦等空

或はまたダンダカ森林の空しさは

空寂由仙瞋

云何由仙忿

如何にして仙人の怒りによれるや。

心重罰大罪

意罰爲大罪

或はまた意の處罰の大罪なることが

若爾云何成

此復云何成

如何にして其れ〔其の業〕によつて成立せん。

kathani dandaka-ranya-cñyatvam rīṣi-kopatah |

mano-danḍo mahā-avadyaḥ kathani vā tona sidiyati ||

(廿一) 他心通人智

他心智云何

諸の他心通人の智が

不如境云何

知境不如實

如實ならぬは云何ぞ、

如知自心故

如知自心智

恰も自心智の如くなるなり。不可知の故

不知如佛境

不知如佛境

なり。恰も佛の境界〔對象界〕の如し。

paracitta-vidāni jñānam ayatñārahani kathani, yathā |

svacitta-jñānam, ajñānād, yathā buddhasya gocarah ||

(廿二) 成就唯識理

我已隨自能

唯だ表識のみなることこの證明が

我造隨自能

略成唯識義

我れには自の能の限りなり。

如理及如量

此中一切種

されど、一切の仕方に作さるゝ其れは

難思佛等境

難思佛所行

思議せらるべきに非ず。佛の境界なり。

vijñapti-mūlakaṁ-siddhiḥ svapakai-sadyāḥ mayā |

keṭeyanī savadhā sa tu na cintyā, buddha-gocarah ||

(昭和四年一月)