

# 無着の唯識哲學に於ける中心思想

鈴木宗忠

目次 一 問題 二 邊界論概説 三 邊界の現相  
 四 邊界の展開(以上本號) 五 悟界論概説 六 悟  
 界顯現の過程 七 悟界顯現の根據

無着の唯識哲學が、體系的には攝大乘論に依つて表されることは、周知の事實であるから、後者の研究の進むに連れて、前者の真相も、次第に鮮明に赴くべきは、何人も當然のことであると推測するでもあらう。然るに實際を見ると、聊かこれに反するものがある。何故なれば、攝大乘論の研究は、近頃になつて漸く起りかけて來たやうに思はれるのに、無着の唯識哲學の真相は、それが爲めに却つて埋没せられたやうな觀があるからである。これは如何したことであらうか。強ひてその理由を求めると、近頃の攝大乘論の研究が、正しい方向を取つて居ないと考へるの外はない。從來の攝大乘論の解釋は、多くはその玄奘譯を基礎としたもので、そしてこの玄奘の譯は彼の奉ずる三乘思想に影響せられた所が少くないやうに思はれるから、私はかやうな攝大乘論の解釋を三乘家

の見方と名づけた。然るに近頃の攝大乘論の研究は、眞諦譯から出發しようとするもので、そしてこの眞諦の譯は彼の傾倒した一乘思想の色彩を有するやうに考へられるから、私はかやうな攝大乘論の研究を一乘家の見方と稱したのである。それならばこの兩者の結果は如何かと云ふに、所謂三乘家の見方では、無着の唯識哲學の特色は、賴耶妄識説に基く有相の唯識となるが、これに對し所謂一乘家の見方では、それは如來藏淨識説に基く無相の唯識となると云ふことが出來やう。この二つの見方の是非を吟味する爲めに、私は攝大乘論の諸譯を比較した結果として、その原型に現れた無着の唯識哲學は、近頃の所謂一乘家の見方には遠く、却つて從來の所謂三乘家の見方に近いことを明にしたつもりである。その詳細は、「歪曲せられた無着の唯識哲學」として、既にこれを論述した(『宗教研究』新第十二卷第三號、本書第三章第一節)。然し該論文はその特色の上から、無着の唯識哲學の真相を究めようとしたもので、固よりその大體論に止まる、謂はゞ序論とも云ふべきものである。こゝでは無着の唯識哲學

の真相を更に詳論するの意味に於て、その中心思想の上から、謂はゞ本論として、これを検討して見ようと思ふ。攝大乘論は、内容の上から見ると、十品から成立する。尤も譯の上から見ると、必ずしもそうはなつて居ない。先づ最も古い魏譯は、品は全然切られて居ない。次に陳譯と隋譯は、譯語は多少異なるが、品の切り方は全く同一であつて、十品若くは十勝語である。西藏譯も同様であるから、攝大乘論の原本に於ける品の切り方は、かくの如きものであつたらう。然るに新しい唐譯は、十品の前に、序品として、總標綱要分が掲げられる。元來攝大乘論が、品を十種に分けるのは、十種の勝相若くは殊勝義を説く爲めであるが、この解説に入る前に、それには全著の大綱が述べられて居る。この點から見ると、攝大乘論を理解する爲めの分科としては、たとひ原本にはなかつたとしても、唐譯の方が適當であらう。即ちこれに依ると、

- |          |          |
|----------|----------|
| 第一 總標綱要分 | 第二 所知依分  |
| 第三 所知相分  | 第四 入所知相分 |
| 第五 彼入因果分 | 第六 彼修差別分 |
| 第七 増上戒學分 | 第八 増上心學分 |
| 第九 増上慧學分 | 第十 果斷分   |

### 第十一 得果智分

となつて居る。今第一の總標綱要分を除き、第二所知依分から第十一得果智分に至る十分を境行果の科釋にあてはめると、第二所知依分及び第三所知相分の二分は境、第四入所知相分から第九増上慧學分に至る六分は行、第十果斷分及び第十一得果智分の二分は果である。この境行果の科釋は、攝大乘論の解釋としては、比較的新しいものであるやうに思はれるが、然し無着の唯識哲學を總括的に表現するものとしては、恐らくは最も適當な方法であらう。けれどもここで私が攝大乘論に依つて、無着の唯識哲學を論述しようとするのは、これを總括的に表現しようとするのが目的ではなくして、その目的とする所は、彼の唯識哲學の中心思想を明にするが爲めである。唯識哲學の中心思想は、今更彼此申すまでもなく唯識であるから、こゝではこれを規準として論歩を進めるであらう。

唯識を示す語は *Vijñāpīnatā* であるが、これには *Vijñāpīnatāka*, *Vijñāpīnatāka*, *Vijñāpīnatākrava* の三形式があるから、唯識思想も、これに従つて、自ら唯識相、唯識性、唯識義の三種に分れるわけである(東北帝國大學法文學部十周年記念「哲學論集」掲載。拙稿「唯識哲學

に於ける唯識の概念」參照。本書第一章第二節)。攝大乘論に於て、唯識の語の始めて出て來るのは、第一總標綱要分で、十殊勝義の内容を示した中に第四入所知相のそれを指したものである(佐々木氏對譯攝大乘論三頁)。これは唐譯では唯識性、隋譯及び魏譯では唯識、陳譯では唯識教となつて居る。その原語は、後に論證するやうに、恐らくは *Vijñapti-mātrikā* でもあつたらうが、その意味から云ふと、確に私の所謂第三唯識義であることは疑はれない。第二所知依分には、唯識の語はない。第三所知相分になると、唯識の語が頻りに出て來る。こゝに出て來る唯識の語には、二種類がある。一は唯識で、その原語は、後に論證するやうに、*Vijñapti-mātra* であつたらうと思ふが、その意味から云ふと、確に私の所謂第一唯識相であることは明である。二は唯識性で、その原語は、*Vijñapti-mātrikā* であつたらうと思ふが、その意味から云ふと、確に私の所謂第三唯識義であることは疑はれない。唯識の語は、諸譯は大體同一である。たゞその例外として、獨り隋譯のみが、これを或は唯識量と譯し、或は唯識體と譯して居ることを注意して置きたい。然るに唯識性の語は、たゞ唐譯に現れて居るのみで、他の諸譯には出て居ない。然らばこの語は、他の譯ではどうなつ

て居るかと云ふに、第三所知相で見ると、隋譯や魏譯では、それは單に唯識となつて居るに過ぎないが、陳譯になると、單に唯識と譯することもあるが、多くは唯識義と譯して居る。第四入所知相分以下には、唯識の語は、絶えず出て來ると云つてよいと思ふが、場合に依つては頻りに現れることもあるし、場合に依つては、極めて稀に出て來ることもある。この中には、私の所謂第一唯識相を示す唯識の語も出て來るが、その多くは私の所謂第三唯識義を示す唯識性の語である。特に注意すべきは、第四入所知相分に現れた唯識性の語である。こゝで唯識性と譯して居るのは、獨り唐譯のみであつて、魏譯はこれを單に唯識と譯し、隋譯も魏譯も共にこれを唯識觀と譯して居る。

かやうに唯識の語の上から見れば、攝大乘論には、唯識及び唯識性の二種類が存するのみで、こゝには私が前に挙げた唯識相、唯識性、唯識義の三形式は具備しない。この三形式の唯識の語は、世親の唯識論に由來するもので、その原語は、唯識三十論頌に現れて居る。従つて唯識思想に三種類があると云ふのも、唯識三十論頌に基いたわけである。然るに無着の攝大乘論には、唯識の語としては、こゝに述べた如く、唯識及び唯識性の二種類し

か存しない。既に語が攝大乘論と唯識論とで同一でないとすれば、それに含まれた思想にも、自ら相違が存するのではなからうかと云ふ疑問が起る。

私はこの疑問を解く爲めに、今一度攝大乘論に現れた唯識の語に就いて吟味したい。尤も攝大乘論には、その原典は現存しないが、その原語は西藏譯からこれを推定することが出来る。西藏譯で見ると、漢譯の唯識に當る語は、西藏語では *nam-par rig-pa tsam* であるから、その原語は *Vijnapti-mātrā* であつたに違ひない。又漢譯の唯識性に當る語は、西藏語では *nam-par rig-pa tsam* *rid* であるから、その原語は *Vijnapti-mātrā* であつたに違ひない。これを唯識三十論頌に現れた唯識の語の三形式、即ち *Vijnapti-mātrāke*, *Vijnapti-mātrāḥ*, *Vijnapti-mātrāva* に比較すると、決して同一でないことは明である。

然しそれに含まれた唯識思想は、彼と此とで必ずしも相違するとは云はれない。唯識哲學の主要問題は、迷を轉じて、悟を開くことである。故にそれには一方に迷界論があり、他方に悟界論がある。迷界論は迷界の展開を説き、悟界論は悟界の顯現を説く。これを唯識思想で表示すると、唯識三十論頌に現れた唯識相と云ふ語に含ま

れた唯識思想は、迷界論であつて、その内容は迷界の展開である。攝大乘論に現れた唯識と云ふ語に含まれた唯識思想も、同様に迷界論であつて、その内容も等しく迷界の展開である。この點に於ては、攝大乘論も唯識論と異なる所はない。然るに悟界論は、これを唯識思想で表示すると、一方それは唯識三十論頌に於ては、唯識性及び唯識義の二語に含まれた二種の唯識思想となつて居るのに對して、他方それは攝大乘論に於ては、單に唯識性と云ふ一語に含まれた唯識思想となつて居る。故にこの點から見ると、兩者の思想内容には、相違が存在するやうに思はれる。然し少しく吟味すると、兩者の思想内容は、決して相違するものでないことが判る。攝大乘論に存する唯識性と云ふ語は、それに現れた唯識思想を見ると、二つの方面がある。一は能觀の唯識智であつて、これは唯識三十論頌に現れた唯識義に當る。二は所觀の唯識境であつて、これは唯識三十論頌に現れた唯識性に當る。

かやうに見て來ると、攝大乘論に現れた唯識と云ふ語は、唯識三十論頌に現れたそれとは決して同一ではないが、その中に含まれた唯識思想は必ずしも相違するものではない。即ち二者は共に一方では迷界の展開に關し、他方では悟界の顯現に關する。そこで私は無着の唯識哲

學に於ける中心思想として、この二つの方面を論述するであらう。

## 二

無着の迷界論は、これを唯識思想で表示すると、上に述べた如く、それは唯識であつて、この點に於ては、世親の迷界論が唯識相であると異なる所はない。然し細かく吟味すると、兩者の迷界論の内容は、決して同一であると云ふことは出来ぬ。このことを明にする爲めに、私はこゝでも先づ唯識と云ふ語の意味から述べなければならぬ。

迷界が唯識であるとか、若くは唯識相に依つて表示せられるとか云ふ場合には、その意味が「迷界は識を離れては外に存在しない」、「迷界はたゞ識のみである」と云ふことになるのは、無論である。たゞこゝで問題になるのは、識そのものゝ意味である。識は梵語で表すと、*Vijñapti* や *avijñāna*、*Vijñāna* ではなく。 *Vijñāna* と云へば、識體であるが、*Vijñapti* と云へば、識用である。換言すれば、*Vijñapti* は識の作用である。然らば識の作用は何であるかと云ふに、それは漢譯では普通に了別と云はれる。了別は主觀の客觀に對する關係である。理論的に云へば、それは認識であるが、實踐的に云へば、そ

れは働きかけである。佛教では、了別には常にこの兩方面の意味を含んで居るが、特にその重きを置くのは、實踐的方面である。

唯識哲學に於ても、了別の用法は、この通則に従つて居る。こゝで了別を分別と同一の意味に用ふるのは、これに外ならぬ。分別は梵語で表すと、*Vikalpa* であるが、分別と云つても、實際は妄分別 *Abhūta-vikalpa* のことである。無着が攝大乘論に於て、迷界を以て識即ち了別となし、これを虚妄分別と同一の意味に用ひたことは、第三所知相分に現れて居る。

尤も彼も分別が直に識であるとは云はない。彼は依他相を説明するに際し、依他相は諸識であり、この諸識は虚妄分別に攝せられるとなして居る。即ち攝大乘論障譯に

何者<sup>ナリ</sup>是<sup>カ</sup>依他<sup>カ</sup>相<sup>ナリ</sup>。阿黎耶識<sup>ヲ</sup>爲<sup>シ</sup>種子<sup>ト</sup>、虚妄分別<sup>ニ</sup>所<sup>レ</sup>攝<sup>セ</sup>諸<sup>ヲ</sup>識<sup>ヲ</sup>。

とある(佐々木氏對譯攝大乘論二九頁)。又この諸識は依他相であつて、虚妄分別として顯現するとも云つて居る。

即ち障譯に

此等<sup>ノ</sup>諸識<sup>ハ</sup>、攝<sup>シ</sup>一切<sup>ノ</sup>界趣<sup>及</sup>煩惱<sup>等</sup>、依他相<sup>ニ</sup>虚妄分別<sup>ト</sup>、故得<sup>ニ</sup>顯現<sup>ス</sup>。

とある(同上)。これで見ても、無着が分別を識と同一の意味に用ひたことは推定せられる。

既に分別が識と同一であるとすれば、識を依他相とする無着が、同様に分別をも依他相としたと見るべきである。然し分別には、二つの面がある。一は能分別 Kalpa であり、二は所分別 Kalpa である。能分別は主観であり、識であるが故に、それが依他相であることには論はない。こゝで問題になるのは、所分別である。何故なれば、若し所分別も依他相に屬するとすれば、普通に所分別と同一視せられる分別相 Parikalpa とこの依他相との區別が不明となるからである。依他相 Paratantva とは何であるかと云ふに、無着に依れば、既に述べた如く、それは阿頼耶識を種子として生じ、虚妄分別を性質とする諸識である。それが依他相と云はれるのは、他で染る阿頼耶識に依存するからである。攝大乘論陪譯(對露攝大乘論三五頁)に、

從<sub>レ</sub>ニ自熏習種子<sub>一</sub>生<sub>ス</sub>、是故依他<sub>、</sub>依他爲<sub>レ</sub>緣生已<sub>、</sub>無<sub>レ</sub>功能過<sub>ニ</sub>一刹那<sub>一</sub>自住<sub>ハ</sub>故說名<sub>ニ</sub>依他<sub>一</sub>。

とあるのは、この意味であらう。これまでの所で、依他相は識であり、従つて分別であることにはなるが、その分別は單に能分別を意味するか、それとも同時にそれは

所分別をも含むことになるかは明でない。所が攝大乘論を注意して讀んで行くと、依他相の内容は、たゞ能分別のみであつて、所分別は分別相に屬するやうに思はれる文句が出て来る。隋譯(在々木氏對譯攝大乘論二九頁)に、  
此等諸識、虚妄分別、唯是、識量、無所有不實、義顯現、依止、此是依他相。

とある。これを覆解すると、諸識は虚妄分別であるが、これには識量(Vijñapti)と義(Artha)との二面がある。識量は能分別であり、義は所分別である。識量は確實に存在するが、義は無所有であり、不實である。この無所有であり、不實である義は、確實に存在する識量から顯現する。そしてこの實の顯現の依止となるものが、依他相であるから、その依他相が識量であり、従つてそれが能分別であることは疑はれない。そうするとこの依他相の外に、義であり、従つて所分別であるものが、存在しなければならぬ。それが分別相である。このことは分別相の定義を見ると明になる。隋譯(對譯攝大乘論二九頁)に、  
此中何者是分別相、於<sub>レ</sub>唯是識量、無<sub>レ</sub>有<sub>、</sub>義中<sub>、</sub>有<sub>レ</sub>義顯現故。

とある。  
かやうに識と同一視せられる無着の分別には、一面に

於て、能分別があると共に、他面に於て、所分別がある。私見に依れば、唯識を内容とする無着の迷界論は、識を分別として、初めて理解せられるのではないかと考へる。然らば彼の迷界論は、分別の何れの面に重きを置くと見るべきであらうか。換言すれば、彼の迷界は、能分別であるか、所分別であるか、若くはこの二面を共に包含するものであるか。今私の結論を述べると、彼に在つては、狹義の迷界は所分別である。然しその根本には、能分別があると共に、廣義の迷界は、所分別と共に、能分別をも包含する。一口に云へば、それは分別である。

無着の唯識哲學に於ては、他の唯識哲學に於けると同様に、迷界論は雜染と云はれる(對譯攝大乘論一六頁以下)。雜染には三種がある。煩惱雜染、業雜染、生雜染がそれである。煩惱雜染は迷界の原因であり、生雜染は迷界の結果である。これに對すると、業雜染は迷界の當相であるとも云ふべきであらう。そこで今これまで運んで來た所論に従ひ、分別を迷界とすると、煩惱雜染は能分別に當り、生雜染は所分別に當る。そうすると、雜染と分別とを形式的に統合すれば、業雜染は分別そのものに當るわけである。然し適切に云へば、煩惱雜染が能分別に當ることは論なしとして、業雜染と生雜染とは合して、所

分別に當るとすべきであらう。それは何れにしても、能分別は虛妄分別の作用であるから、これから煩惱障が起り、所知障が起る。故に雜染にあてはめると、それは確に煩惱雜染である。この意味に於ては、それは迷界の根本であると云ふべきであらう。それは迷界のものであるから、迷界の根本ではあるが、迷の所顯である迷界ではない。これに比較すると、能分別の所顯である所分別は、雜染にあてはめると、業雜染と生雜染とを合したものであるが、迷そのものである能分別の顯現した世界であるから、それは確に迷界である。この意味に於て、私は所分別を狹義の迷界と稱するのである。然し迷界を廣義に解すると、それは迷の顯現である世界と共に、迷そのものを、これに包含するとしなければならぬ。所分別と共に能分別も、業生二雜染と共に煩惱雜染も、これに入るとすべきである。この意味に於て、私は分別を廣義の迷界と稱するのである。

分別で表された迷界は、再びこれを識で表すと、それは唯識となる。無着に在つては、分別に能分別と所分別との二面があるとせられた如くに、識にも亦兩面があるとせられる。分別に於ては、能分別は主觀であり、所分別は客觀である。これを識にあてはめると、主觀は見識

と云はれ、客觀は相識と云はれる(對譯攝大乘論三四頁三五頁)。時には客觀を色識と云ふのに對して、主觀は非色識と云はれることもある(同上三二頁)。尤もこれは大乘莊嚴經論を引いたものであるから、この思想は無着に屬すると云ふよりは、寧ろ彌勒に屬すると云ふ方が適當かも知れぬ、少くともその創始者は彌勒である。それは何れにしても、客觀は相と云はれ、色と云はれても、それは主觀の見若くは非色と同様に、何れも識であることには變りはない。そこで主觀が見識若くは非色識と云はれるやうに、客觀が相識若くは色識と云はれる。この意味に於て、迷界は唯識であると稱するのである。

迷界が唯識であることを説明し、若くは證明する爲めに、無着は種々の方面から論述する。その第一は三相説である。迷界は諸識から成るが、境なきが故に、唯識である(一、唯識)。諸識の中には、相と見とが現れるが、それは識の外には存しないが故に、唯識である(二、相見)。見の上に現れる相は種々であるが、それは識の外には存しないが故に、唯識である(三、種々)(對譯攝大乘論三十三頁)。その第二は一意識説である。一意識から境が現れ、分別が現れるが、何れも意識の外には存しない。同様に十八界も、十二處も、意識に歸する。この點

から見ても、迷界は唯識である(同上三三頁—三四頁)。その第三は三識説である。阿頼耶識の識用は境了別(An-the-vijñāpi)である。これに反して他の一切(の識)の識用は相了別である。従つてこの客觀の相に對する主觀の一切の識は見である。そしてこの一切識の見相の二は、阿頼耶識の境に外ならない。この點から見ても、迷界は唯識である(同上三四頁)。その第四は四智説である。一は相違識相智で、それは同一な境に對しても、見に依つて異なるが故に、境は存在しないと云ふのである。二は無所緣識智で、それは境のない識が存すると云ふことである。三は自應無倒智で、それは境が實有ならば、功用なきも、無顛倒智が現れるわけであるから、境は存在しないと云ふのである。四は隨三智轉智で、それは境は自在者智等の所謂三智に隨順することに依つて現れるが故に、境は存在しないと云ふのである。かやうに四智の上から見ても、迷界は唯識である(同上三四—三五頁)。

然らば無着のこの迷界唯識説は、何れかに由來した所があるであらうか、若くは全く彼の創意に出たものであらうか。私はこのことを明にする爲めに、無着の先蹤者である彌勒に就いて吟味しようと思ふ。

彌勒の唯識哲學は、私が既に「彌勒の唯識哲學」への新



解釋」(本書第二章第三節)に於て論じた如く、その中心思想を表すのに、唯識と云ふ語を用ひない。この中には唯識相若くは唯識と云ふ語もなければ、唯識性と云ふ語もない。前者は虚妄分別に依つて表され、後者は空性に依つて表される。従つて彌勒の悟界が空性説である如く、我々がこゝで問題とする彼の迷界論は虚妄分別説である。

この説は、私が彌勒の唯識哲學の中心史料の一であると考へる中邊分別論に於ては、第一相品の第一頌から第十一頌に至るまでに説かれて居る。かやうに見て來ると、無着の迷界唯識説は、その先蹤者である彌勒から由來したとは云はれない。尤もこの點に關して問題となるのは、中邊分別論第一相品の第六頌である。その兩漢譯を擧げると、

眞諦

玄奘

由依唯識故

依識有所得

境無體成

境無所得生

以原無有體

依境無所得

本識即不生

識無所得生

となつて居る。安慧の梵文註疏の上から考へると、玄奘譯の第一句に在る識有所得は *Vijñāpīnānūka-nyāsa-bhūti* であり、第四句に在る識無所得は *Vijñāna-anūp-*

*nābhi* であるから、前の識は唯識義であり、後の識は阿頼耶識を意味するものであつたに違ひない。この點から見ると、眞諦が前者を唯識と譯したのは、それは直譯として正常であり、後者を本識と譯したのは、それは意譯として正常であると首肯せられる。然るに不思議なことは、この偈頌の藏譯を見ると、

池田氏藏譯

有所得はよして

無所得は生じ

無所得はよして

無所得は生ず。

とあつて、唯識義と云ふ語もなければ、本識に當る語もない。さうするとこれは彌勒が唯識と云ふ語を用ひたと云ふ證據にはならぬわけである。

彌勒が唯識と云ふ語を用ひなかつたことは、中邊分別論と同様に、私がその唯識哲學の中心史料の一であると考へる大乘莊嚴經論を見ても疑ふの餘地はなからう。この書には、その何れの所を搜しても、唯識と云ふ語は出て來ない。それが爲めに、大乘莊嚴經論 *Sūtrālamkāra* はシルワン、レヴィ氏に依つて發見せられ、その原本も比較的早く、既に1907年に、出版せられると共に、そ

の佛譯も1911年に出たにも拘らず、唯識の原語が *Vijñāpīnatrā* であることは、未だ東西洋の佛教學者の間に知られなかつたやうである。これが初めて學界の問題となつた機縁をなしたものは、世親の唯識論であると云つてよからう。世親の唯識論には、唯識二十論と唯識三十論頌との二種が存するが、この問題の解決に機縁となつたものは前者である。尤も二十論が三十論頌と共に、その原本カシルブン、レヴィ氏に依つて出版せられたのは、1925年であるから、そんなに古いことではない。然してこれに依つて唯識の語が *Vijñāpīnatrā* であることの知られたのは、それよりも相當以前である。今その事情を述べると、唯識二十論の初頌には、

*Vijñāpīnatrān-eva-etaḥ asaḍ-artha-avyūhāsūcīti* I  
*Yathā bhūṭikasya-asat-kośa-candrātī-dar'amanī* II

これは正に唯識である。存在しない境を發現するが故に、例へば眩暈あるものが、存在しない梨月等を見るやうに。

とある。ハリハダラ (*Haribhadra*) はその著 *Lokāntar-anirvāya* にこれを引して居る。尤もこれには *Candra* が *Kita* となつては居るが、同一な偈頌であることは申すまでもない。この書はスプリー (*L. Surali*) は1905年に

出版した。プーサンは1912年に唯識二十論の藏譯に佛譯を添へて出版したが、その註に、この書の中からこの偈頌を引いた。その後英國に留學中の宇井氏は、プーサン氏の指示を受けて、唯識の原語が *Vijñāpīnatrā* であることを提案した。これが大正五年 (1916) のことである (宇井氏「印度哲學研究第一」『唯識』の原語について「参照」)。これが兩唯識論の出版に依つて、確定せられることになつたわけである。

然しこゝに注意すべきことがある。それは唯識の原語が、今日の學界に於て、確定せられたのは、かやうに世親の著書に依るが、唯識哲學の歴史に於て、唯識の語を始めて用ひたのは、世親ではなくして、無着であると云ふことである。既に述べた如く、無着はその主著攝大乘論に於て、唯識と云ふ語を用ひて、その中心思想を表して居る。尤も攝大乘論の原典は、未だに發見せられないが、その藏譯から見ると、この書に出て來る唯識の原語が *Vijñāpīnatrā* であることは疑はれない。これも既に私の述べた通りである。そしてそれがその先蹤者である彌勒に由來しないとすれば、唯識哲學史上に於ける唯識の語の創始者と云ふ名譽を擔ふものは、無着であると云はねばならぬ。

けれども無着以前に於ても、唯識と云ふ語は佛敎界に行はれて居なかつたわけではない。彼は攝大乘論に於て、その唯識説の敎證を求めに際し、十地經と解深密經とを擧げて居る（對譯攝大乘論三〇頁—三一頁）。先づ十地經に就いて考へると、この經は華嚴經としては、最も古い部分で、漢譯に於ては、新舊兩譯の華嚴經には、共に十地品となつて居るが、その外に單獨の譯も、新舊併せて三本も存し、更にその原本も存する。攝大乘論に引用せられた文を擧げると、隋譯では（對譯攝大乘論三〇頁）。

如<sub>レ</sub>十地經中世尊説<sub>ニ</sub>、三界唯心<sub>ノ</sub>故<sub>ニ</sub>、

となつて居る。こゝに問題となる唯心の語は、十地を説

く中で、第六現前地の所に出て來るのであるが、原本には、

*Cittamātram idam yadvacanī traidhātukāni*

これは即ちこの三界は唯心である。

とある。攝大乘論の陳譯には、「三界唯有識」とあるが、これは決して *Vijñapti-mātra* でなくして、正しく *Citta-mātra* である。故に無着が唯識哲學に於て創始した唯識の語は、この華嚴經から出て來たとはいへ、申すことは出來なく。

次に解深密經に就いて考へると、この經には菩提流支に深密解脫經五卷があり、玄奘に解深密經五卷がある。

その外に眞諦に解節經一卷があり、求那跋陀羅に相續解脫地波羅蜜了義經一卷及び相續解脫如來所作隨順處了義經一卷がある。攝大乘論に引用せられた文は、三部の一卷本にはなくして、二部の五卷本にある。即ち玄奘本では、分別瑜伽品にあり、菩提流支本では、聖者彌勒菩薩問品にある。攝大乘論隋譯を擧げると（對譯攝大乘論三一頁）、

定心所緣唯識所現、我說爲<sub>レ</sub>識、

となつて居る。これは所謂影像門の唯識を説いたもので、唯識哲學としては、境行果の科釋で見ると、その敎理を説いた境の部分ではなくして、その修行を説いた行の部分に屬する。この經には原典は現存しないから、こゝに出る唯識の原語を確實に指摘することは出來ないが、文の關係から見ても、又その藏譯の上から見ても、それが *Vijñapti-mātra* であることは、明瞭にこれを推定することが出来る。そうすると、無着が唯識哲學に於て創始した唯識の語は、解深密經にその淵源が存したと見るべきであらう。

こゝで問題になるのは、解深密經の成立年代である。

私は今これに就いて詳論するの違はないが、攝大乘論に引用せられる所から考へて、それが無着以前であることには論はない。然し唯識の語が彌勒の著書にないと云ふ

だけの理由で、この語を用ひた解深密經が、彌勒以後に成立したと、速断することは出来ないであらう。何故なれば、唯識の語を用ひた解深密經が、彌勒の當時に存在したとしても、彼がその著書にこの語を採用したとは限らないからである。私見に依れば、解深密經は恐らくは彌勒の時代に存在したのであらうが、彼は自己の唯識哲學を表現する爲めに、その中にある唯識の語を採用することはしなかつたのであらうと考へる。それが爲めに、この語を唯識哲學の上に創始したと云ふ名譽を無着が擔ふやうになつたものであらう。それは何れにしても、無着が唯識の語を用ひて、その教學を表現したことは、唯識哲學史上に於て、特筆すべき事實である。

## 三

そこで進んで私は無着の迷界唯識説の内容に突入するであらう。無着の迷界論には、他の唯識哲學に於けると等しく、二の問題がある。一は迷界の現相に關するもので、二はその展開に關するものである。

先づ前者から始めると、無着が迷界は唯識であるとしたのは、即ち迷界現相論である。その際彼が分別を識と同一としたことも、私の既に述べた通りである。少くともその範圍の上から云へば、迷界の現相は、識と云ふも

、又分別と云ふも、全く同一である。迷界は分別であると云ふ場合には、一方に能分別の面が現れ、他方に所分別の面が現れる。これと同様に、それが識であると云ふ場合にも、一方に見識が現れ、他方に相識が現れる。何れの場合に於いても、前者は主觀であり、後者は客觀である。かやうに考へると、迷界現相論に關しては、無着の立場は、彌勒のそれと全く同一であると云はねばならぬ。何故なれば彌勒は迷界の現相に關しては、無着のやうに、これを識と云はないで、單に分別と云ふに止まるけれども、その指示する迷界現相の範圍は、全く同一であるからである。

然し迷界の現相を分類するの段になると、無着は流石に彌勒よりも進んで居る所がある。即ち彌勒は迷界の現相を四種となすのに對して、無着はこれを十一種となして居る。無着の分類が十一識説と云はれる所から、彌勒のそれも四識説と云はれる。けれども寧ろ適切に云へば、無着の十一識説は、彌勒の四識説から出たものであるとすべきである。故に私は先づ四識説から吟味を始めて、次に十一識説に及ぶであらう。所謂四識説とは、中邊分別論第一相品第三頌の前半に、

*Arha-sulva-tāna-vijñapti-pratibhāsani prajñayato I*

境有智我了別を變現するものが生ずる。

とあるのがそれである。了別と我とは主観としての能分別である、境と有情とは客観としての所分別である。了別は *Vijñapti* で識である。これは廣義に解すると、迷界の現相の全體を含むもので、我は無論のこと、境も有情もその中に入るわけであるが、狹義に解すると、主観としての能分別の中心をなすもので、現實主観であり、六識のことである。現實意識としての六識が、分別作用を生ずる爲めには、その對境となる客観がなければならぬ。その客観が *Artha* に境である。印度の考へ方では、主観が客観と交渉する爲めには、その媒介として、*Indriya* と云ふ感官が必要とせられる。こゝにある有情 *Sattva* は根である。更にこゝには我 *Ānānā* が擧げられるのは、迷界の現相としての識の内容が、單なる分別ではなくして、虚妄分別であるに由るのである。さうすると彌勒の考では、迷界の現相としての識の内容は、主観としての能分別と客観としての所分別の二部類に分れるが、前者は了別と我を含み、後者は境と有情を含むことになるわけである。

迷界の現相としての識の分類をば、彌勒説の四識から十一識に擴大したものが、無着の十一識説である。十一識とは、身識、身者識、受者識、所受識、能受識、世識、

數識、處識、言說識、差別識、生死識である。攝大乘論では、隋譯に依ると(對譯攝大乘論二九頁)、

何者是諸識、謂身識、身者識、受者識、應受識、正受識、世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善惡兩道生死識、

とあるのがそれである。これを彌勒説の四識に比較すると、能受識 *Upāhōgin-vijñapti* は了別に當り、身者識 *Santī-vijñapti* は我に當り、身識 *Kāya-vijñapti* 及び受者識 *Bhoktṛ-vijñapti* は有情に當り、所受識 *Upāhōga-vijñapti* は境に當る。無着はこの前の五識を十八界に配當する。攝大乘論の隋譯(對譯攝大乘論三〇頁)に、

此中身識、身者識、受者識、應、知是限等六内界、應受識者、應、知是色等六外界。正受識者、應、知是眼等六識界、

とあるのがそれである。分類の仕方から云へば、彌勒の四識と無着の前の五識とは相違するけれども、範圍の上から云へば、二者は全く同一である。それは一面に主観として現れ、他面に客観として現れる。たゞ攝大乘論にある世識以下生死識に至る六識は、中邊分別論には存しないが、これとても決して内容の相違と云ふ程のものではない。後の六識は、單に前の五識の差別に止まる。故

に攝大乘論にも、前記の文の續きに、  
其餘識即此等諸識差別。

とある。然らば彌勒が四識としたものをば、如何して無着はこれを十一識に増加したかと云ふに、無着に在つては、前の五識は、彌勒の四識と同様に、何れの有身に於ても、受生の具足する爲めには、同處に同時に生起しなければならぬ。このことがなければ、迷界は展開しない。然るに後の六識は、その生起するのに、處に依つて異り、時に依つて異なる。第六の世識とは、時識 *Kala-vijnapti* のことである。衆生は無始以來生死に流轉するとせられるが故に、識もこの無限の時間に應じて、無限に生起しなければならぬ。これが世識である。第七の數識 *Samkha-pa-vijnapti* とは、無數の識のことである。衆生は無數であるが故に、識もこの無數の衆生に應じて、無數に生起しなければならぬ。これが數識である。第八の處識 *Ti-saya-vijnapti* は無量の識のことである。衆生の住する器世間は、無量であるが故に、識もこの無量の器世間に應じて、無量に生起しなければならぬ。これが處識である。第九の言說識 *Vyavahāra-vijnapti* とは行爲の識のことである。衆生の言說所作は無量であるが故に、識もこの言說の量に應じて、無量に生起しなければならぬ。

これが言說識である。第十の差別識とは、自他の差別をなす識のことである。衆生は我執の爲めに、無數無量に自他の差別をなすが故に、識もこの差別の無量に應じて、無量に生起しなければならぬ。これが差別識である。第十一の生死識とは、業果の異なるに依つて生ずる識のことである。衆生はその作る業に依つて、無數無量の果報を受けるが故に、識もこの無量の果に應じて、無量に生起しなければならぬ。これが生死識である。かやうに考へて來ると、彌勒が四識を立てたのは、單に同時同處の識を考へたのに對し、無着が十一識を立てたのは、同時同處の識と共に、異時異處の識をも考へたのに基くことは明である。然し迷界の現相に關しては、無着も彌勒と等しく、識の中に、一方主觀としての能分別を認めたと共に、他方客觀としての所分別を認めた。換言すれば、迷界の現相の範圍の上から見れば、無着は彌勒と全く同一であると云はねばならぬ。

然るに無着の世親に對する關係はこゝで問題とする迷界論に關する限りに於ても、彼の彌勒に對する關係とは、大に異なるものがある。既に述べた如く、彌勒は迷界の現相の表辭として、單に分別の語を用ひたに止まるが、無着は分別の語と共に、初めて識の語を用ひ、迷界は唯識

である」と主張した。然しその範圍の上から云へば、二者は全く同一である。即ち迷界は一方能分別として現れ、見識として現れると共に、他方所分別として現れ、相識として現れる。換言すれば、それは一方主觀の面を持つと共に、他方客觀の面を持つ。尤も迷界を狹義に解する場合には、彌勒も無着もそれは客觀であるとすることもあるが、普通にはこれを廣義に解し、それは客觀を含むと共に、主觀をも含むと考へたのである。然らば世觀は如何かと云ふに、彼は迷界の現相の表辭として、彌勒や無着のやうに、分別の語や識の語を用ひたと共に、更に轉變の語を用ひた。實に彼に在つては、分別 *Vikalpa* 識 *Vijñapti* 轉變 *Parinama* の三語は、少くとも迷界に關しては、全く同義語である。このことを示すものは、唯識三十論頌第十七頌である。即ちこれには、

*Vijñāna-parīṇāno'yaṃ vikalpo yad vikalpyate I*  
*Yena tan nāsti tena idam sarvaṃ vijñāpīṃakṛ-*  
*kaṃ II*

識轉變は分別である、分別せられたものはこれに依つてそれはない、故にこの一切は唯識である。

とある。この頌を吟味すると、世親の考へる迷界の現相は、全面的に露呈せられる。第一、世親に在つては、迷

無着の唯識哲學に於ける中心思想

界の現相は、彌勒や無着のやうに、主觀と客觀との二部類ではなくして、單に客觀の一部類である。分別で表すと、それは能分別ではなくして、所分別であり、識で表すと、それは見識ではなくして、相識である。第二、然し世親の考へる迷界の現相は、適切に云へば、客觀としての所轉變である。彌勒や無着では、轉變は阿頼耶識にのみ用ひられるが故に、所轉變は阿頼耶識の境である分別を意味し、識を意味する。勿論この際分別の中には、所分別と共に、能分別が含まれ、識の中には、相識と共に、見識が含まれる。然るに世親に在つては、轉變は分別や識と同義語であるが故に、所轉變は、分別で云へば、能分別ではなくして、所分別であり、識で云へば、見識ではなくして、相識である。第三、更に世親の考へる識界の現相のこの所轉變の性質を見ると、それは阿頼耶識に依つて轉變せられると同時に、轉識に依つても轉變せられる。彼に依れば、周知の如く、轉變には三種ある。異熟轉變、末那轉變、境了別轉變がそれである。この三轉變は同時に起るが故に、その所轉變である境は互に交錯することを免れない。勿論この場合に迷界の現相としての境の當體をたすものは、境了別の所轉變であらう。然しこの境は、一方異熟轉變の境に基き、他方末那轉變の

境に基く、かやうに世親に在つては、迷界の現相としての識の内容は、單に客觀としての所轉變の一部類に限られるのである。

## 四

次に無着の迷界展開論に移る。

無着に依るも、迷界の現相は、無論阿頼耶識から展開する。この點に於ては、何れの唯識哲學も、全く同様である。たゞ迷界の現相を一部類とすると二部類とすることで、その展開の仕方、相違の出て来るのは當然である。故に迷界の現相を二部類とする無着の迷界展開論は、これと同一の條件を有する彌勒のそれとは一致するが、迷界の現相を一部類とする世親のそれとは相違するわけである。そこで私は無着の迷界展開論を理解する爲めに、前に迷界現相論を述べた場合と順序は逆になるが、便宜上先づその反對の立場に在る世親から始めて、次にそれと同一の立場に在る彌勒に行き、最後に問題とする無着に及ぶであらう。

世親に依れば、迷界の現相は、既に述べた如く、客觀としての所轉變であるが、それは無論阿頼耶識に依つて展開せられると共に亦轉識に依つても展開せられる。轉變に異熟轉變、末那轉變、境了別轉變の三種があると考へたのはそれが爲めである。この三種の轉變は、何れも

阿頼耶識を根本とするが、同様に他の諸識も相互に關係する。約言すれば世親の迷界展開論は諸識轉變説である。そしてこの場合には、諸識の轉變は同時に俱起する。既に迷界の現相も、唯客觀としての所轉變の一部類であり、その展開も同時俱起の轉變に依るとすれば、この場合に於ては、迷界の展開が一段に生ずることは、容易にこれを推定することが出来る。私が世親の迷界展開論を一段展開説と稱するのはこれが爲めである。然らばこの一段展開説の原理は何であるかと云ふに、それは種子熏習説である。然しこゝに注意すべきは、この種子熏習説が二様に働いて居ると云ふことである。世親に依れば、習氣には三種がある。言説習氣、我見習氣、業習氣がそれである。けれども三種の習氣は、結局二部類になる。業習氣が單獨で一部類をなし、言説習氣と我見習氣が合して一部類をなす。この後の部類が、所謂分別習氣若くは等流習氣である。これを迷界の展開にあてはめると、世親に依れば、迷界は一段に展開するが、その間に二層の状態が區別せられる。一は現相そのものゝ展開で、これは分別展開とも云はれるべきものである。これに働く種子熏習は、分別習氣若くは等流習氣である。二は現相の地盤に關するもので、これは相續展開である。これに働く種



子薰習は、主として業習氣であるが、分別習氣若くは等流習氣も全く關係しないわけではない。

これに比較すると、彌勒の迷界展開論は、大に異なるものがある。彌勒に依れば、既に述べた如く、迷界の現相は、これを廣義に解すると、それは分別であるが、その展開は阿頼耶識の轉變に依る。この展開は轉變と云はれるもので、彌勒の迷界展開論の第一段である。次に狹義に解すると、迷界の現相は所分別であるが、その展開は轉識の分別に依る。この展開は分別と云はれるもので、彌勒の迷界展開論の第二段である。私はこれを論證する爲めに、先づその第一段展開から始めると、前に引いた中邊分別論第一相品第三頌の第一句及び第二句に、

Artha-satva-ātina-viñapti-pratibhāsanī prajñyate I

境有性我了別を變現するものが生ずる。

とある中で、「境、有情、我、了別」は所轉變の分別であり、従つてそれは彌勒の考へた廣義の迷界の現相である。これに對して「變現するもの」は能轉變の阿頼耶識である。このことはこの頌の第三句に、

Vijñānāni nāsti caśyārthas

識はあるがその境はない。

とあるので明である。即ち「識」とあるのは「變現するもの」を指し、それは阿頼耶識のことであり、「境」とあるのは「境、有情、我、了別」を指し、それは分別のことである。尤もこゝには「境」に對し分別の語もなく、「識」に對し阿頼耶識の語もない。然し「境」が分別であることは、中邊分別論第一相品初頌に、

Abhāta parikalpo'sti dvayāni tatra na vidyate I  
虛妄分別はある、その中に二はない。

とあるので判るし、又「識」が阿頼耶識であることは、同上第九頌に、

Ekani pratyavijñānāni dvītyaṃ rūpibhogikāni I  
一は緣識であり、第二は受用識である。

とあるので判る。阿頼耶識が緣識と云はれるのは、轉識がこれを緣として生ずるからであらう。勿論この場合の緣は、因と同意味である。又この緣識を原因として生ずる轉識が受用識と云はれるのは、轉識の特色がその客觀に對する關係に存するので、それは受用を主とするからであらう。それは分別であり、迷界の現相である。かくして彌勒の迷界展開論の第一段は、分別である迷界の現相が、阿頼耶識の轉變に依つて展開せられたことが明となつた。次にその第二段展開に就いて述べると、彌勒は

迷界は分別であると考へたと同時に、分別を能分別と所分別とに分ち、所分別だけが迷界であるとも考へたやうである。これは迷界の現相を狭義に解したものに外ならぬ。このことは前に引いた中邊分別論第一相品第三頌に、

境有能執了別を變現するものが出ずる。

とある所から知ることが出来る。何故なれば、既に述べた如く、「變現するもの」即ち識に對し、「境、有情、我、了別」は境で、それは彌勒が廣義に解した迷界の現相であるが、更にこれを識と境とに分ける所から見ると、分別を能分別と所分別とに分ち、所分別を狭義の迷界としたと考へられるからである。猶ほこのことは、同様に前に引いた中邊分別論第一相品初頌に、

Abhūtaparikulpo'si dvayorāi tatra na vidyate I

虛妄分別はある、その中に二はない。

とある所からも反證することが出来る。こゝに二と云ふのは能執所執のことで、能執は能分別であり、所執は所分別である。今この句の潜んだ意味を忖度すると、それは世間では能分別の外に、所分別を立て、これを迷界とするが、そのやうな迷界は、能分別を離れては外に存するものではないと云ふのではなからうか。さうすると彌勒は所分別を迷界としたと同時に、それは轉識の分別に依つ

て展開するとしたと見なければならぬ。かやうに彌勒は、一方迷界を廣義に解して、それは分別であるとなし、その展開は阿頼耶識の轉變に依ると考へたと同時に、他方迷界を狭義に解して、それは所分別であるとなし、その展開は轉識の分別に依ると考へたやうである。私が彼の迷界展開論を二段展開説と云ふのはこれが爲めである。

然らばこの二段展開説の原理は何であるかと云ふに、第二段の展開では、轉識の根本性質は虚妄分別であるから、この虚妄分別に依つて、所分別の迷界が展開する。故にこの場合に於ては、迷界展開の原理は虚妄分別である。これに就いては、恐らくは問題はないであらう。こゝで問題になるのは、第一段の展開原理である。中邊分別論に依れば、阿頼耶識としての緣識は、轉識としての受用識を變現するところだけで、それが如何なる原理に基くかは明でない。然し彌勒は阿頼耶識はその當相としては妄識であるが、その本性としては淨識であると考へたやうである（中邊分別論第一相品第二十二頌）。故に迷界の展開は、直接には妄識としての阿頼耶識の轉變に依るが、こゝで問題になるのは、如何して本性としての淨識が、當相としての妄識となるかと云ふことである。私は曾てこの問題を尋究して、彌勒の考は、阿頼耶識の本性とし

ての心性が、客塵煩惱に依つて、當相としての阿頼耶識となるのではなからうかと論證した（彌勒の唯識哲學への新解釋「本書第二章第三節参照」。さうすると彌勒の迷界展開論の第一段展開の原理は、客塵煩惱説となるわけである。

無着の迷界展開論は、彌勒の思想を繼承して、二段展開説である。然しその展開の原理になると、彌勒のそれとは異り、少くともその第一段展開の原理は、世親と等しく、種子熏習説である。寧ろ種子熏習説は無着が創始者であつて、世親は單にこれを繼承したのに止まると云ふべきであらう。

無着の迷界展開論が二段展開説であることは、彼が攝大乘論所知依品に於て（對譯攝大乘論一五頁、彌勒の二段展開説の根據となる中邊分別論第一相品第九頌を援用する所からも、間接にこれを察知することが出来る。何故なれば、これに依ると、縁識から受用識の生ずるのが第一段の展開で、第二段に於ては、所分別としての迷界が、能分別としての受用識から展開すると考へられるからである。然しこのことを直接に明示するものは、無着の三識説である。三識とは義識、相識、見識のことで、この説は無着が迷界は唯識であることを證明する爲めに用

ひたものである。私も前にはその意味で述べたが、今はこれを無着の二段展開説の證據として論じようと思ふ。その爲めに先づその文を擧げる。こゝに斷つて置きたいのは、私はこの論文に於て攝大乘論を引く場合には、常に隋譯に據つたが、今は意義の透徹を考へて、特に陳譯を用ひたと云ふことである。即ちこれに依ると（對譯攝大乘論三四頁）

是處安立本識爲義識。此中一切識說名相識、意識及依止識、應知名見識、何以故、此相識由是見生因、顯現似塵故、作見生依止事。

とある。この文で注意すべきことは、こゝに現れる識の意味である。西藏譯に依ると、本識の識と意識の識とは、*man-par-ṣes-pa* 即ち *Vijñāna* 識體であるが、他の識は何れも皆 *man-par-ṣes-pa* 即ち *Vijñāpi* 識用である。さうするとこの文には二の識體が現れる。一は本識であるが、これは云ふまでもなく阿頼耶識である。二は意識及び依止であるが、意識は第六識であり、依止はこゝでは前五識であるから、これは轉識である。既に識體としての識が、無着に在つては、二種あるとせられたとすれば、その客觀としての境も、それに應じて二種あるとせられたのは當然であらう。そしてこの境は迷界であ

るから、無着は迷界に二種があると考へたことになるわけである。阿頼耶識に對しては、了別せられる所の義がある。こゝに「義識」とあるのがそれである。識は Arina で境である。これが第一の迷界で、廣義の迷界である。その内容を云へば、私が前に述べた十一識がそれである。更にこの境の十一識は、一方に主觀としての識が現れると共に、他方に客觀としての境が現れる。その識は轉識で、十一識で云へば、能受識であるが、こゝでは見と云はれる。見としての轉識が、相を了別するのが「見識」である。その境は、十一識で云へば、能受識を除いた他の十識であるが、こゝでは相と云はれる。この相が、見としての轉識に依つて、了別せられるのが「相識」である。この相が第二の迷界で、狹義の迷界である。こゝに斷つて置きたいのは、この文では、識と境との關係が、私が今述べたとは逆に考へられて居ることである。即ちこゝでは狹義の迷界は、先づ相があつて、それが因となり、依止となつて、見が生じ、迷界の境が顯現するとせられる。それは何れにしても、無着の迷界論が二段展開説であることが、この文に依つて、立證せられたと信する。

猶ほこのことは彌勒の迷界展開論と比較すると、更に明になる。私は前に彌勒のその二段展開説は、中邊分別

論第一相品の第三頌に現れることを述べた。この頌を再びこゝに繰り返すと、それは

境有能我了別を變現するものが生ずる。識はあるがその境はない。

であるが、能變現者の識は阿頼耶識で、その境は境有情我了別の所謂四識である。これが迷界の第一段展開で、無着説で見ると、本識がその義として十一識を展開するのに相當する。次にこの境である四識が、能分別としての識我と、所分別の境としての根有情とに分れる。これが迷界の第二段展開で、無着説で見ると、意識及びその依止の轉識が能受識として、他の十識を展開するのに相當する。

次に無着の迷界展開論の原理に就いて考へると、その第一段展開の原理は、彌勒の客塵煩惱説とは異り、世親と等しく、種子熏習説である。このことは彼が攝大乘論所知依品に於て、中邊分別論の緣識と受用識とに關する頌を取り、

此二種識亦更互爲緣

と云つて居るので明である（對譯攝大乘論一五頁）。何故なれば、既に述べた如く、緣識は阿頼耶識であり、受用識は廣義の迷界であるから、これは迷界の第一段展開に外

ならぬが、この間に相互因果の關係の存することは、種子熏習に基くことを意味するからである。然らばこの種子熏習の原理は、如何に働くかと云ふに、無着は習氣には三種があるとした。三種とは、既に私が世親の場合に述べた如く、言說習氣、我見習氣、業習氣がそれである。世親に在つては、この三種の習氣は、二部類に統合せられ、二様に働いて、一方は分別展開となり、他方は相續展開となつたが、無着に於ては、この三種の習氣は、廣義の迷界の展開に對して、三様に働くのである。即ち攝大乘論隋譯には（對譯攝大乘論二九頁）、これに關して、

此中身識、身者識、受者識、應受識、正受識、世識、數識、處識、言說識、此等從言說熏習種子一生、自他差別識從我見熏習種子一生、善惡兩道生死識從有分熏習種子一生。

とある。これに依つて見ても、迷界の展開原理としての種子熏習説は、無着に在つては、猶ほ原始的であるが、それが世親になると、既に相當の發展をなしたことが知られるのである。更に無着の迷界展開論の第二段展開の原理に就いて考へると、それは彌勒の場合に於けると等しく、虛妄分別説ではないかと思ふ。攝大乘論所知依分に依ると、迷界の展開には、二種の縁生があるとせられ

る。一は分別自性縁起であり、二は十二支縁起である。隋譯に（對譯攝大乘論一三頁）。

縁性於大乘中微細最深、略說有二種縁生、一體分、二愛非愛分、

とある。こゝに自體分とあるは、分別自性縁起のことであり、愛非愛分とあるは十二支縁起のことである。分別自性縁起に關しては、

於中由阿梨耶識故、諸法生起、此是自體分縁生、與種種々自體分爲縁故。

とあるから、これは確に迷界展開の第一段を指したもので、その展開原理が種子識習であることは疑はれない。又十二支縁起に關しては、

復有十二縁生、是愛非愛分、爲善趣惡趣可愛不可愛種々身分縁故。

とあるが、これは虛妄分別を原理として、迷界の第二段の展開を述べたものではなからうかと考へる。（未完）