

『三十頌』安慧注における識の転変

立川武蔵

元来はバラモン正統派の外にあった仏教徒たちは、やがてバラモンたちの言葉であったサンスクリットを用いて自分たちの著作をも著すようになり、その際、バラモン思想から多大な影響を受けた。「識の転変」という概念も大乘仏教徒がバラモン正統派の影響を受けた一例と考えられる。

サーンキヤ学派においては、原質（ブラクリテイ）の転変（パリナーマ）の結果として現象世界が成立すると考えられる。初期唯識文献である『大乘莊嚴經論』『中辺分別論』『法法性分別論』などでは「識の転変」という概念は用いられていないが、世親の『三十頌』において初めて用いられた¹⁾。世親は当時のバラモン正統派哲学において重要な位置を占めつつあったサーンキヤ学派の転変説（パリナーマ・ヴァーダ）を意図し、サーンキヤ学派の原質転変に対抗して識転変（ヴィジュニャーナ・パリナーマ）の考え方を提唱したと思われる。

サーンキヤ哲学では原質が転変して世界のかたちをとるのを見守る靈我の存在を認めるが、世親の識転変説では転変する識を離れた実在を認めてはいない。またサーンキヤ説では原質はそのかたちを変えるが常住であると考えられ、この学説では転変という変化とその変化を有する原質との間に明確な区別がある。

一方、世親が「識の転変」という考え方を提唱したとき、彼はサーンキヤ学派におけるように識とその変化である転変を明確に区別したのであるうか。『三十頌』と安慧注において識と転変とは明確に区別されていないようである。つまり、識が転変という作用を行なうものあるいはその結果であると考えられる一方で、識は転変という変化・作用に他ならないとも考えられている。これは作用とその作用の存する場（基体）であるものとの区別があいまいにされる傾向のあることを示している。作用（変化）とその作用を有するものとの区別をあいまいにしようとする傾向は「唯名論的」と呼ばれる

が、世親および安慧の「識の転変」の考え方の中には唯名論の傾向が見られるといえよう。⁽²⁾

二

安慧は『三十頌』注において転変を次のように定義する。

「別の状態であること(変化)である」(anyatātvam) ——— (一)

「因の刹那の消滅と同時にあり」(kāraṇa-ksāna-nirodha-samakalāhi)

「因の刹那と特質を異にし」(kāraṇa-ksāna-viśeṣanāhi) ——— (三)

「果の」(kāryasya)

「生ずること」が」(ama-ibbaha)

「転変である」(pariṇāmah)

右の定義は(一)と(二)の二命題より成り立つ。(一)

は総括的定義であり、(二)は「果の(四)の生ずること

(五)が転変である(六)」という構造を有する。(二)と(三)

はともに主格であり、同じく主格の(五)にかかる修飾語で

ある。しかし、従来の訳では(三)は(五)を修飾するので

はなく(四)の中の「果」を修飾している。

以下は宇井伯寿氏の訳である。

この転変といふのは如何なることか、異なることである。即ち、

転変は因の刹那が滅したと同時に、果が、因の刹那とは異なって、

生ずることである。⁽⁴⁾

この訳では、因の刹那と異なるものは果であると理解されている。山口・野沢訳もその点は同様である。

転変てふことは「一体」何であるか。変異性である。「即ち」因の刹那が滅すると同時に、因の刹那とは相の異なる果が自体を得ることが転変である。⁽⁵⁾

この訳では「相の異なる」という表現は「果」を修飾する語である。長尾雅人訳は次のようである。

この転変とは如何なるものか、変異性である。因の刹那滅と同時に、因の刹那と異相の果が自体を得ることが転変である。⁽⁶⁾

「因の刹那と異相の」という句が「果」を修飾している点では以前の訳と同様である。上田義文氏の訳は次のようである。

この転変とは何か。異なっていることである。転変は、因の刹那が滅すると同時に、果が因の刹那とは特質を異にして生ずることである。⁽⁷⁾

この訳においてもこれまでの訳と同様に(三)は(五)を修飾せず、(四)にかかっている。服部正明氏の訳においても「因の刹那と特質の異なる」(三)は(四)の「果」にかかっている。

原因の刹那が消滅すると同時に、原因の刹那とは特質を異にする結果が発生することが変化である。⁽⁸⁾

以上引用した諸説では(三)は(四)の「果」を修飾している。⁽⁹⁾しかし、文法的には(三)は(五)を修飾しており、

(四)は(五)にかかっている。にもかかわらず、宇井氏等の訳においては、(三)「因の刹那とは特質を異にした」もの⁽¹¹⁾は、(五)「生ずること」を修飾せずに(四)「果の」の部分である「果」を修飾している。一見、それらの訳は文法的な誤解に基いているかのような印象を与える。しかし、それらの訳は誤りではない。このように訳さざるを得なかったと思われる。このことは世親や安慧の唯名論的傾向と関係がある。

三

「サンスクリット原文は、レヴィ本の読みとは異なっており」と(三)と(四)とは一つの複合語 (*kāraṇa-ksāna-viāksāna-kāryasya*) であったのではないか」という疑問が生まれることだろう。もしも安慧のテキストにおいて *viāksāna* が *kārya* を直接に修飾していたならばかの諸訳には何らの問題もない。しかし、今日見ることのできるサンスクリットの読みはレヴィ本の読みと同一である。東アジア・ユネスコ・センター出版の *Three Works of Vasubandhu in Sanskrit* には五点の安慧著『三十頌注』*Trimsikāhāṣya* が含まれている。⁽¹²⁾ これらの写本の中にはかつてレヴィが校訂本を出版する際に定本としたものがあるが、この写本第二葉表六行にはレヴィ本と同じ読みが見られる。前掲書に含まれる安慧注の他の四写本ともにレヴィ本と同じである。⁽¹³⁾

『三十頌』安慧注における識の転変(立川)

これらの教本の写本が一致して *ksāna-ksāna-viāksāna-kāryasya* という読みを有することは注目すべきである。つまり、これらの写本によれば「因の刹那とは特質を異にする果」ではなくて、「因の刹那とは特質を異にする生ずること(あるいは果の生ずること)」という意味にとらざるを得ない。しかし、因の刹那と特質を異にするのは果なのであって、生ずることという作用ではない。

安慧注のチベット語訳によっても「因の刹那と特質を異にする」と「果」との修飾・被修飾関係は明確にはならない。北京版チベット訳は次のとおりである。

gshan du gyur pa ste / rgyud'i skad cig 'gag pa dang / dus mnyam du rgyud'i skad cig dang mi 'dra ba 'bras bu'i bdag nyid thob ba ni gyur pa'o'⁽¹⁴⁾

下線部からは、「特質の異なる果」ととったのか「特質の異なる(果の生ずること)」ととったのかを判断することはできない。デルゲ版は *mi 'dra ba* の代わりに *mi 'bral ba* (不離の)⁽¹⁵⁾ とあるが、今のわれわれの問題の解決の助けとはならない。

調伏天著の釈疏のチベット語訳には「因の刹那と特質を異にする果」と読むことのできる箇所がある。

rgyu dang mi 'dra ba'i 'bras bu nyid la gyur pa'i sgras brjod do⁽¹⁶⁾
(因と異なる果となることごとく)

ここでは因と異なるは果であると述べられているが、これは調伏天自身の理解である。調伏天の引用する安慧注のチベット訳は先ほど引用した安慧注のチベット訳と同じである。¹⁵⁾このように現在見ることでできる諸写本がレヴィイ本と同様の読みを有しているかぎり、われわれはまずレヴィイ本の読みを尊重すべきであろう。

四

安慧の転変の定義の部分(一) *anyatava* は抽象名詞であつて、この語は「別の状態にあること(なること)」を意味しており、異なつた状態にある(なつた)存在物を意味しているのではない。すなわち、変化・作用を意味するのであつて、変化した結果のものを意味するのではない。例えば、ある物体が気化するとき、気体となる作用を「変化」と呼び、変化の結果としてのものである気体を「変化」とは呼ばない。少なくとも、気化現象にあつては気化する変化作用と変化の結果としての気体を区別することは容易である。

しかし、『三十頌』の場合、識そのものが「転変」という元来は変化を指す語によつて呼ばれることがある。第一偈dでは「転変は三種である」といわれ、第二偈前半ではその三種が第八識、第七識、転識(対象の了別、第一一六識)であると述べられているからである。これは、第一偈の「識の転変」

が識すなわち転変である、と考えられた場合である。一方、転変が定義(二)に述べられるように変化・作用の意味に用いられることのあることは明白である。つまり、「転変」には作用と作用を有するものとの二つの意味が存するというべきであろう。法(ダルマ)と有法(ダルミン)との区別をあいまいにするという唯名論的傾向をここにも見るのである。

定義の部分(三)は「因の刹那の消滅と同時であり」であつた。「刹那」とは『俱舍論』では「諸縁が合したとき、ものが生ずる(自体を得る、*amataha*)ほどの量」の時間¹⁶⁾である」といわれる。ここでは刹那が一定の延長であるものと考えられている。

「因の刹那の消滅と同時であり」と安慧はいうが、因の生ずることと消滅することとは一刹那の内に起きることができるとか、それとも二刹那以上の時間量が必要とするのか。この間に『三十頌』、安慧注および調伏天釈疏は答えていない。唯識派のみならず大乘仏教の諸派が「ものは刹那滅である」という立場を基本としている。刹那にともかくも延長が認められているならば、一刹那においてあるものが生じそして消滅すると考えることも可能である。

世親は『俱舍論』において刹那を定義する際に「刹那的なもの」(*ksanika*)を説明する。

「生じたもの(自体を得たもの、*amataha*)が間を置くことな

く消滅する (vinsti) ということがそれにあるゆえに「刹那的なもの」といわれる。⁽¹⁸⁾

ここでは一刹那の内に生じたものが間を置かずに消滅するといわれる。もつとも『俱舍論』にそのようにのべられているゆえに『三十頌』や安慧注においてもそうであると断言することはできないが、一方では安慧注では転変が二刹那にまたがると考えられていると断言することもできない。

ここに引用した『俱舍論』の箇所では注意すべきことは「刹那において生ずることと消滅することとが存する」とは述べられていないことである。vinsti は消滅作用を有するものを指し、消滅作用 (vinstā) を意味しない。ではここで消滅作用を有するものとは何か。それは生じたものである。生ずる作用が消滅するといわれているのではなく、生ずる作用を有するもの(生じたもの)が消滅するといわれているのである。しかし、『俱舍論』のかの箇所では一般に「生ずること」を意味する āma-āha という語が用いられており、「生じたもの」と明確に述べられているわけではない。これはどのように理解すべきか。その解決は āma-āha が「生じたもの」をも意味するかと考えることはなからうか。この語は安慧の転変の定義(五)にも現れるが、その意味に関してはさきほどの『俱舍論』の箇所と同様のことが問題となる。

安慧は「因の刹那の消滅と同時にあり」という。なぜ「同

時」なのか。「因の刹那の消滅の次の刹那」となぜいわなかったのか。因が生じ消滅することが一刹那に起き、しかもその果が同じ刹那に生ずるということは、因と果との関係を認めていないわけではないが、因と果との距離を可能なかぎり縮めている。つまり因と果の区別をあいまいにしているように思われる。

「因は果に先行する。」これはヴァイシエーシカ学派やニヤーヤ学派のような実在論学派にとつての鉄則である。唯名論的傾向を強く有する竜樹の立場にあつては、少なくとも戲論(プラパンチャ)を否定する場面にあつては因果關係そのものの成立を認めない。世親や安慧の唯識の立場は竜樹ほどラディカルではないが、唯名論的傾向を有する。因の生ずること——あるいは消滅すること——と果の生ずることが同一の刹那にあるとは、唯名論的傾向の一端を示していると思われる。

五

「因の刹那」とは何を意味するのか。そこにおいて因が存在するところの瞬間(時間量)をいうのか。『俱舍論』においても安慧注においても刹那が延長である時間量と考えられていると思われるが、その時間量とその中に存在するものとは、ヴァイシエーシカ学派におけるように明確に区別されてい

ないのではなからうか。

安慧は「因の刹那と特質を異にし」という。しかし、実のところ特質を異にするのは因そのものであって、因が存在する時間量と特質を異にするのではない。「因と異なる果」と調伏天も注の中で述べているのをわれわれはすでに見た。⁽¹⁹⁾このように考えるならば、安慧が「因の刹那」というときには「因の時間位にある識」すなわち「因」を考えていたと思われる。

すでに述べたように、定義(三)の部分は文法的には(五)を修飾している。このことを意識して北川秀則氏は遺稿(未定稿)に次のように訳す。

別の状態の(へとなる)ことである。因の刹那が減するのときを同じくして果が自己を獲得する(発生する)こと「そしてその自己獲得(果の発生)が」因の刹那とは相(すがた)を異にしたものであること、「それが」転変である。⁽²⁰⁾

この訳においては、因の刹那と特質を異にするものは果ではなくて果の生ずることである、と理解されている。が、日本語において「特質を異にするもの」が、「生ずること(作用)」である、とは理解しにくい。前述のごとく因の刹那と特質の異なるものは、果そのものであって果の生ずる作用ではない、と考えられるのである。

先ほど引用した『俱舍論』の箇所におけると同様 *ānā-*

īdha という語が生ずることおよび生じたものの両方を意味するとするならば、定義の部分(三)が(五)を修飾していると考えられることも可能である。*ānāīdha* が生じたものを意味する場合、属格の(四)は主格の(五)とおなじ対象(*reference*)を指し示す(*denote*)ことになる。それは文法的には問題のないことである。もしこのように理解することが可能ならば、定義部分(三―五)の訳は次のようになる。

因の刹那と特質を異にする果およびその果の生ずることが転変である。

ここにいう「因」も「果」も当然ながら識に他ならない。

識が「転変」と呼ばれることはすでに述べた。したがって、因の(刹那)にある識が果の位に移るその変化のみならず果となつた識も「転変」と呼ばれることになる。果となつた識とは、例えば、眼識が仿いた(転変した)結果「これは木だ」という認識のあつたとき、「木」というノエシスの内容のある概念のことである。「木」という名辞を対象物に結びつけることあるいはその結果は『三十頌』第一偈にいう仮説(ウパチャーラ)であつて識ではないという批判が生ずるかもしれない。しかし、仮説しようとするノエマ的作用も識の有する作用に他ならず、例えば仮説の結果「木」という概念が生まれたときにはその概念内容も識の有する局面であると思われ。

『三十頌』第一偈cを「それ(仮説)は識においてである」と読まずに、aからcまでを一文章にして「種々の仮説は識の転変に対してなされる」と読む⁽²³⁾、以上述べたようなノエマおよびノエシスの両面を有する仮説の意味がより一層はっきりするのではなからうか。ようするに、対象を概念で把握することは識が働いている(転変している)ことに他ならないと『三十頌』および安慧はいうのである。

仮説と識転変との関係について『三十頌』第一偈cのチベット訳は示唆的である。

de ni man par shes par gyur / (それ(仮説)は識となったもの(転変)である)

ここで転変 (pariṇāma) は gyur [pa] つまり「変化した結果」(pariṇāta) の意味にとられており、変化すること (gyur) と訳されていないことに注目したい。もともとチベット訳者の用いたサンスクリット写本に vijñāna-pariṇāme 'sau ではなくて vijñāna-pariṇāmo 'sau とあつたと推定することも可能である⁽²⁴⁾。いずれにせよ、重要なことは、「それ(仮説)は識となったもの(転変)である」とチベットの伝統が千年以上にわたって読んできたことである。つまり、そのように読んで、も、『三十頌』思想全体にとって大きな相違はなかつたと考へるべきであろう。これはまた識には仮設しようとする作用とその結果との両面が存することの証左のひとつとなると思

『三十頌』安慧注における識の転変(立川)

われる。

六

『三十頌』第一偈dに「この識の転変は三種である」という。この箇所に対する注の中で安慧は「我等の仮説と法の仮説とがそこにあるもの、それ(識の転変)はまた因としてと果としてとに分かれる」という。つまり、識の転変は因である場合と果である場合とがあるというのである。

右の箇所を宇井氏は「因の場合として、果の場合として、区分せられる」と訳されている⁽²⁵⁾。北川秀則氏の遺稿『唯識三十頌』には「更にまたこの転変は因として、また果として存する」とある⁽²⁶⁾。ここでは宇井訳および北川訳に従いたい。山口・野沢訳には「因性と果性に区別される⁽²⁶⁾」とあり、長尾訳には「復た因性と果性に分たれる⁽²⁶⁾」とある。山口・野沢訳および長尾訳は、識の転変——すなわち、アーラヤ識、マナ識および転識——が因性であつたり果性であつたりするという印象を与えないであろうか。識の転変すなわち三種の識は、因としてあるいは果として存すると安慧は主張しているのであつて、識の転変が因性あるいは果性であるといっているのではない。

今問題にしている安慧注の箇所である heu-bhāvena phala-bhāvena ca bhidyate における bhāvena という具格は「くとし

『三十頌』安慧注における識の転変(立 川)

て「く」という資格において」を意味する。この場合の bhava は抽象名詞を作る語尾 -va と同様の意味を有する。-va の具格 tvena も「くとして」という意味を有するのであって、「く性として」を意味しない。

『三十頌』第一七偈には「この『第二一—一六偈で説明された』識の転変は分別(概念作用)である」と述べられている。概念作用が識の転変つまりゆきに他ならないと明言されている。「それ(分別)によって分別されるもの」(第一七偈b)とは、概念内容であり、仮設の結果的側面でもある。したがって、概念作用の結果としての概念内容も言葉と対象とを結びつける仮説もともに識なのである。

このように考えるならば、安慧の転変の定義における āma-lābha は生ずることとともに生じたものをも意味すると考えることができようであろう。このようにとることによって、「因の刹那とは特質を異にした」という句(三)が文法的には一般に生ずることを意味する āma-lābha という語(五)を修飾しているのではあるが、内容的に「因の刹那と特質を異にした果」と訳すことも可能であることになる。「果の āma-lābha」とは、果の生ずることを意味するところから「自体を得た」(生じた)果をも意味するのである。āma-lābha という語に生ずることと生じたものとの二者を意味させたところから『三十頌』安慧注における唯名論的傾向が見てとれるのである。

サンスクリットは元来はこと(作用)ともの(実体)との区別を厳密に表現する言語であるが、大乘仏教のサンスクリット文献はその区別をしばしば意識的に無視してきたと思われる。

- 1 上田義文『Vijñānāparināma の意味』『鈴木学術財団研究年報』2 一九六五年二頁
- 2 インド哲学における唯名論と実在論については拙著『中論の思想』法蔵館 一九九四年 六六頁、同『The Structure of the World in Udayana's Realism』Reidel, 1981, p.9
- 3 Sylvain Lévi, *Vijñāpitratisiddhi*, Librairie Ancienne Honore Champion, Paris, 1925, p.16
- 4 宇井伯寿『安慧護法・唯識三十頌釈論』岩波書店 一九五二年 六頁
- 5 山口益・野沢静證『世親唯識の原典解明』法蔵館 一九五三年 一六一頁
- 6 長尾雅人『中観と唯識』岩波書店 一九七八年 三四七頁
- 7 上田義文『梵文唯識三十頌』の解明』第三文明社 一九八七年 四五頁
- 8 服部正明・上山春平『仏教の思想4・認識と超越(唯識)』角川書店 一九九七年 一三六頁
- 9 S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du système Vijñāpitrāna*, Librairie Ancienne Honore Champion, 1932, p.61 における訳も宇井等の訳と基本的に同じである。Ramsankara Tripathi and Sempā Dorje, *Vijñāpitratisiddhi*, Central Institute of Buddhist Studies, Leh, 1984, Trimsūkā, p.16 には kārāṅkāśāna se vīlakṣāna, kāya ha jo

āmatābha 云々というコンテナー訳がある。viaksanaの直後のカ
ンペは viaksana が āmatābha にかかるとを意識してのことか
もしれない。

10 Ed by K. Mimaki, M. Tachikawa and A. Uyama, *The Centre for East Asian Cultural Studies*, 1989

11 *Ibid.*, p.16 (C2a, II-5-6)

12 *Ibid.*, p.52 (E, p.3, 1.9), p.83 (F2a, 3), p.104 (G2a, 3), p. 118 (H, p.2, 1.11)

13 北京版西藏大蔵経 鈴木学術財団 一一三卷 三〇〇頁四葉 五行(五五六番)

14 *The Niyama Edition of the Sde-dge bka'-'gyur and bsTan-'gyur*, Dharmapublishing, 1981, vol.81, p.127, f.500, l.6, 寺本婉雅「梵蔵漢和四訳対照・安慧造・唯識三十論疏」国書刊行会 一九七二年(一九三三年版の復刻) 三頁参照。

15 北京版西藏大蔵経 一一四卷 一七八頁五葉四行(五五七一番)

16 同一七八頁五葉三行

17 Prahlad Pradhan, *Abhidharmakośābhāṣyam*, K.P.Jayaswal Research Institute, Patna, 1975, p.176

18 *Ibid.*, p.193: āma-lābho 'nantara-vināsi / so'yaṣṭi kaṇṭham / プラダンのテキストの読みが labho 'nantara' であることに注目したい。この箇所は [āma-lābha が「生じて」問を置かずに消滅する] 云々と読むべきであって「生じて」と (āma-lābha) の無間に消滅する [もの] と読むことはできない。写本によつては āma-lābha-'nantara' とあつたかもしれないが、今はプラダンの読みに従いたい。

眞諦は「何法名刹那。得休無間滅」(大正蔵 二九卷 二二三頁b) と訳し、玄奘は「刹那何。謂得休無間滅」(大正蔵 二九

『三十頌』安慧注における識の転変(立川)

卷 六七頁c) と訳す。これらは「体を得る無間に滅する」と読むことも可能かと思われる(『国訳大蔵経・論部・一二卷・国訳阿毘達磨俱舍論』国民文庫刊行会 一九八五年 六頁参照) が、その意味ならば「体生無間滅」とでも訳したのではなからうか。「得休無間滅」を「得休が無間に滅す」と読むことも可能であろう。この「得休」は生じたものを意味する。

19 注15参照。因の刹那と因とが実質的に同じものを指していることについては、上田義文「梵文唯識三十頌」の解明「五四頁に指摘されている。

20 北川秀則「唯識三十頌」(遺稿) 名古屋大学文学部インド文
化研究室蔵 七―八頁

21 拙稿「『唯識三十頌』における仮説と識について」『今西順吉教授還暦記念論集・インド思想と仏教文化』(春秋社 一九九六年 三四五―三五六頁) においては、第一偈 a―c を一文章として読むことの可能性を示唆した。

22 長尾雅人「中観と唯識」三六八頁参照。

23 宇井伯寿「安慧護法・唯識三十頌釈論」二二頁

24 北川秀則・野沢静證「世親唯識の原典解明」一九七頁

26 長尾雅人「中観と唯識」三四八頁

〈キーワード〉 三十頌、案慧、識、転変

(総合研究大学院大学教授)