

唯識修道に於ける意言と無分別智

—撰大乘論入所知相分について—

武 内 紹 晃

—

grntam nigṛityadāu prabhavati manaskāra iha yo

manaskārājñānam prabhavati ca tatvartlavīsayam/

「聞に依止して、初めに、ここに（如理）作意が生ずる。

作意からまた真実義を境とする智が生ずる」

この文は「大乘莊嚴經論」成立大乘品第十六偈（梵本^①）の前半である。第一行の最後の文字 yo は釈が明瞭に示すごとく

yonīgas の意味であるから、この文中の manaskāra は yonīgo-manaskāra —— 如意作意 —— である。つまりこの文は聞・如

理作意・真実智と唯識修道における転依の主體的展開を簡明に表わしていると言い得る。所謂聞（grnta）とは法界等流の正法を聞くことであり、聞熏習（grnta-vasana）である。

瑜伽唯識の学説に於ては、現実の迷の世界はすべて阿頼耶識

を根底としてのみ存在する。すべては假説（prajñapti）であ

ると言う。即ち悟りの世界から反省せる、言い換えると仏の

後得智によつて知らされる迷の世界の相に外ならない。しか

もそれが説かれるのは、その現実の実相を達観することによ

つて、悟りの智に住し、菩薩生活への転依をなすためであ

る。そこで転依への第一要素は迷の世界の実相を説く仏所説

の正法を聞くことである。転依（āgraya-parāriti）とは所

依の転廻せられたことである。而してその転廻される所依と

は一切雑染法の所依たる阿頼耶識である。即ち迷界の所依た

る阿頼耶識を対治し、阿頼耶識を転捨して無分別智を得るこ

とである。つまり聞熏習の種子は阿頼耶識を対治し（阿頼耶

識を転捨せざる限り阿頼耶識に依附しながら）、^②転依の原動力

となるものである。その聞熏習にはじまり、転依、無分別智

發得に至る内的な主體的展開を示すが、即ち先の偈の聞・

如理作意・真実智である。吾々はその展開と、聞・如理作意・真実智の関係を「撰大乘論」入所知相分の所述を中心に論究しようと思うのである。

〔註〕

① Lévi : mahāyānasūtrāṅgikā p.7

② ibid. p.7 ……“yo yoniso iyarthah”

③ 拙稿「撰大乘論における聞熏習論」龍大論集三三九号七八頁

参照

二

「撰大乘論」入所知相分は初めに、如何なる人が所知相に悟入するか (ses hyāhi mtsuan hīd la hīng pa su se na) と問起して、「(1)心の相続に於て大乘の法を多く聞くことよつて修習し、(2)無量の仏の出世に逢事することを得、(3)一向に信解して善根をよく積集するが故に、(4)福智二聚をよく積集する諸菩薩である。」と答えている。所謂所知相とは「所知相分」に説かれた三性(依他起性・遍計所執性・円成実性)である。即ち所知相に悟入するのは福智二聚積集せる菩薩であるが、世親釈によればその福智二聚の積集が如何にしてなされるかを説明するのが前の(1)(2)(3)である。即ち(1)大乘法を多く

聞き修習することを因となして(因力)、(2)無量の諸仏の出世に逢事すること(善友力)を縁となして、(3)一向に信解して正行を修する(作意力)が故に、(4)福智二聚を積集するというのである。最後に世親は「福智二聚を積集するは(初)地に悟入することになる」と釈している。要するに所知相に悟入するのは初地悟入の菩薩である。而してその初地悟入の因縁がこの因力、善友力、作意力であり、その因は厳密には因力即ち大乘法を聞く―聞熏習―ことに帰するのである。初地悟入は仏道修習上で画期的意義を持つ、「撰大乘論世親釈」に「菩薩初歡喜地に入るを以つて転依の時」と言う如く、前節で略述した如き意味に於て転依は究竟仏果位に入ることに外ならないのであるが、瑜伽学派に於て初地悟入及びそれ以後に於て転依を語るを常道とする。これだけの文によつても聞熏習―転依の関係を知り得るのである。

「入所知相分」は更に引きつづいて「何処に悟入するか (sān du hīng se na)」について、「見を具して法と義として顕現する意言、大乘法所生のそれに(悟入する)」と答え、それに四位を挙げている。所謂四位とは勝解行地 (cāhīnuktīcārā-bhūmī)^①、見道 (darśanāṅga)、修道 (bhāvanāṅga)、

究竟道 (nistamarga) であつて、一切法唯識なりと随聞信解するが故に勝解行地、如理に通達するが故に見道、一切障の対治を修するが故に修道、無障礙なるが故に究竟道と説明せられる。この四位は「果断分第十」^④のはじめに六種転依として挙げられるものの内最後の下劣転と广大転の二つを除く(この二は分類の基準が他とは異つて、夫々大乘、小乗の転依を意味する)他の四種転依即ち損力益能転、通達転、修習転、果円滿転に次第の如く相当するものである。その第一の損力益能転は「信解力による聞熏習の所依と、羞恥を具するものにとつては煩惱が少しばかり現行するか、或は現行しないかであるからである」と釈されている。四位はさておいて、「見を具する法と義として顕現する意言とは」如何なる意味なのか。

「意言」の原語 *mano-jalpa* は辞書によれば、*mindtalk*, *imagination* 等の意味であつて、言うならばまだ言葉として表現することの出来ない言葉、概念として把握される前段階のものを意味としているようである。今の文の世親釈に「意言とは意の分別なり」(*vid kvi brjod pa ste yid kvi rnam par rtog pahö*) と云ふ「意地尋思説名「意言」と云は契は漢訳し

ている。「意の分別」、「意地尋思」とは意識の覚觀思惟を意味する。つまり意言は意識の思惟として働くものであつても、まだ概念として把握されず、言葉に言い表わし得ないものを意味すると考えられる。「意言」なる語が見出されるのは瑜伽学派の論書でも割合に少く、内容的に重要な意義を以つて用いられているのは恐らく「大乘莊嚴經論」と「撰大乘論」の二論書ぐらいであろう。意言はよく「意言分別」と言われるが、*mano-jalpa* に対し「意言分別」という譯語が与えられるのは「撰大乘論」漢四訳中、笈多訳のみであつて、玄奘、真諦は「意言」、扇多是「意語処」と訳している。しかし「大乘莊嚴經論」求法品第六偈(梵本)^⑤の長行に「意言とは分別なり」とある如く、意言は「聞熏習の所依」と言われ、四位によつて示される如く、無倒ではあるが、無分別ではなく、分別の範囲にあることを示すのである。

「入所知相分」に「何によつて如何にして悟入するか (*gan eis ji skad hjug ee na*)」と尋ねて、次の如く答えている。

「聞熏習より生じ、如理作意に撰せられ、法と義として顕現する見を具する意言と、四尋思即ち名と義と自性と差別に仮立施設する諸尋思と、四如实智によつて悟入するの

であつて、これ等は皆不可得の故である。」

要約すれば所知相悟入は意言と、四尋思と、四如实智による
と云ふことになる。しかし引きつづいてその説明があり、最
後に「四尋思と四如实智によつて、文と義として顕現する意
（言）分別に於て唯識性に悟入するのである」と結ばれてい
る。これによれば四尋思も四如实智も、意言の内容として含
まれていることになる。四尋思とは論にも言える如く、名・
義・自性・差別のすべてが仮立（*prajñāpi*）であると尋思す
るのであつて、即ちそれは法界等流の正法を聞いて、それに
随順して、千差万別なる所取の境はすべて自心の所変で、因
縁仮有なるものであると尋思するのである。四尋思によつて
一切の外境は仮有なりと遣つたのであるが、更にそれが無
所有不可得（*anupalambha*）であると知るのが、四如实智
（*catur-vidha-yathā-bhūta-parijāna*）である。大乘莊嚴經
論「功德品第四十七偈」（梵本）長行に「諸法について、四種
の尋思がある。名の尋思、義の尋思、自性仮説の尋思、差別仮
説の尋思である。此の中名の義に対する客性（*agantukatva*）
なるの尋思が名の尋思であると知るべく、義の名に於ける客
性の尋思が義の尋思であると知るべし、その両者の結合にお

いて自性と差別との仮説の中、仮説のみの尋思であると知る
べきである」と、次の第四十八偈に於て「そして一切は不可
得なるが故に、真實智は四種なり」と、一切のかの名等のも
のの不可得なるを知るのが四如实智であると説いている。「入
所知相分」の論文によれば名・義・自性・差別が唯仮説（*prajñā-
pīnatva*）であると如実に知ることによつて唯識性に悟入す
るのであり、唯仮説を知ることが唯意言（*manojalpatratva*）
なるを観察することに外ならないし、唯意言への悟入なので
ある。

このように四尋思・四如实智によつて示される意言は「聞
熏習より生じ、如理作意に摂せられ、法と義として顕現する
見を具する」ものであると言ふ。聞熏習とは「所知依分」に小品^⑥
の聞熏習より中品の聞熏習生じ、中品の聞熏習より大品の聞
熏習生ずると言ひ、小品、中品、大品を夫々聞慧（*grutamayi-
prajñā*）、思慧（*cintamayiprajñā*）、修慧（*bhāvanamayī-
prajñā*）に当てているが、厳密に語意からすれば聞熏習は
小品即ち聞慧に当り、如理作意が思慧に、更に前述の正行を
修し、福智二聚の積集が修慧に相当するのであるが、今は広
義にそれ等の聞慧・思慧・修慧が何れも、小・中・大品とし

て聞熏習と言われるのである。「何処に悟入するか」を説いて「意言に悟入する」と答え、それを前述の如く勝解行地等の四位に分つたのであるが、その世親釈に四位悟入の内容が示される中、第一、二位については、「一切法は唯識なりと随聞し、信解を起して勝解行地に悟入し、意言に如理に通達して見道に悟入する。それは法無なるに於て義なく、所取なく、能取なしと言う意言に通達するからである」と釈していることは意言が、一切法唯識なりとの正法を随聞することから生ずることを示すと共に、聞熏習を広義に解する時「入所知相分」最初の「聞熏習の所依は意言の種子なり」と言われる意味も理解出来るようである。

さてこのような意言が「法と義として顕現する見を具する」とは如何なる意味か、意言は意識の覚観思惟である限り、相識見識として顕現しなければならぬ。相識と見識として顕現することなくして思惟はあり得ない。かく顕現することが思惟なのである。その相識が、法と義である。法(dharma)と義(artha)とは、大乘経所説の一切法である。これを所取(相識)として、それを縁ずる能取(見識)を具するものが意言であるから、意言は大乘法所生で、大乘法に

随順するものとし如理作意所撰の思惟である。そこで「如理作意所撰の法と義として顕現する見を具する意言」と言われるのである。

〔註〕

① ラモート教授仏訳「撰大乘論」一五五頁参照

② 佐々木月樵本「撰大乘論」九五、九六頁参照

③ Lévi : mahāyānasūtrālamkāra p.56:1.5

④ Ibid. p.168 宇井伯寿博士著「大乘莊嚴經論研究」五一九頁參

照

⑤ Ibid. p.168-9 同書五一九—二〇頁参照

⑥ 拙稿「撰大乘論における聞熏習論」龍大論集三三九号七九頁

参照

三

「撰大乘論」では「所知依分」、「所知相分」に於て、阿頼耶識と三性説との一論の教学的根底になる理論を説述しながら唯識説を述べている。そこでは唯識義は三性説との関係に於て述べられ、結論的には唯識無境は依他起性の有(識有)と遍計所執性の無(境無)を意味していた^①。即ちそこではわれわれの世界の具体的存在は因である「種子なる阿頼耶識」から所取として的一切法、相識が生じ、相識を所縁として能取と

しての見識が所取としての相識を取つて習気を熏発し、阿頼耶識の種子を増長して、更にそれが因になつて所取能取として顕現する。この様な一環の相互因果關係が無始以来間斷することなく展転している。この展転相の全体が阿頼耶識縁起と言われ、依他起性であるといい、その展転の基底的なものとして阿頼耶識が考えられる。そこでその展転の基底に撰し、例えば依他起性は阿頼耶識となり、その展転の過程に重点をおけば虚妄分別となる。このような意味に於て考えられて来た依他起性、阿頼耶識、虚妄分別と意言とはどのような關係になるのか。

吾々はいよいよここで「撰大乘論」の組織に於て、「入所知相分」(或はそれ以後をも含めて)の要意であり、結論とも言える「入所知相分」冒頭の文の意味を考えて見なければならぬ。その文とは^③

「多聞によつて熏せられるものの所依は阿頼耶識の所撰に非ずして、阿頼耶識の如く如理作意に撰せられる、法と義として顕現生ずる、それを所取の事とする見を具する意言の種子である。」

である。その中ではじめの「聞熏習の所依は阿頼耶識の所撰に

唯識修道に於ける意言と無分別智

非ずして、阿頼耶識の如く如理作意に撰せられる」という対して、その世親釈に「阿頼耶識が雜染の諸法の因である如くに、それと同様に此は清淨の諸法の因であるという語である。」と釈している。無性は更に詳しく「阿頼耶識の所撰にあらずというのは清淨法界等流なると、この(阿頼耶識)対治なるの故にこの(阿頼耶識)の自性ではない。阿頼耶識の如くに種子であるというのは阿頼耶識が雜染の諸法の因であるが如くにこれは又清淨なる諸法の因なのであつて、因の性の譬喩としてのみ比せられるのであつて他ではない」と釈している。これ等の釈が示す如く、聞熏習の所依は如理作意の所撰であつて、清淨法の因であり意言の種子である。阿頼耶識が諸法の因である事は直前に述べた阿頼耶識を基底としてわれわれの具体的存在の世界が展開してゆく相状の中に見る事が出来る。最後の「法と義の顕現するそれを所取の事とする見を具する」というのは如何なる事か、これに對して無性は「法(dharma)とは経等であり、義(artha)はそれ等のもの(経等)の所詮の無我等である」と釈しているように前述の如く大乘教とその所詮の理である。それを所取として縁ずるものが見である。法と義との顕現を相分としてそれを縁

ずる見分がなければならぬ。それが即ち見を具すると言われる。「意言は意識であり、また見を具して所取と能取の事を安立するのである」と無性が積している如く、意言は意識の思惟として法と義と顕現しそれを相分とする見分としてはたらく。

聞の熏習というのがその間の内容とは言えば勿論大乘十二分教の教である。それもつきつめれば唯識の教を聞くことからはじめまる。前述の如き阿頼耶識を基底としての展転相として所謂唯識義として考えられる雑染の世界の構造も所詮はその教の内容として、はじめて知り得るものに外ならない。「入所知相分」に四尋思、四如实智を述べるについて次の如き文がある。

「斯くの如く菩薩は意言に於て顕現する義の相に悟入するによつて、遍計所執性に悟入するのである。唯識性に悟入するによつては依他起性に悟入するのである。円成実性に如何に悟入するかとならば、唯識の想もまた離れることによつて悟入するのであつて、その時菩薩は義の想を遣る。

そこに於ては意言なる聞の法の熏習の種子であるそれ等が義として顕現する一切が生ずる余地はないのである。この

故に唯識としての顕現はまた生じないのであつて、その時一切義に於て無分別の名に住し、また法界に直接に相応して住し、その時に菩薩はその所縁と能縁と平等なるによつて、平等の無分別智生するのであつて、斯くの如くならば菩薩はこの円成実性に悟入することになるのである。」

この文中意言に悟入するによつて遍計所執性に悟入すると言ふは、意言に於て義が唯遍計であると悟入するから遍計所執性に悟入すると世親が釈する如く、この場合義 (artha) とは「所知相分」に度々説かれる「義なきも唯識のみが義として顕現する」と言われる義であり、「無にして虚妄なる義」に他ならない。このような唯識のみにして義は無にして虚妄、唯遍計であるとは大乘法特に唯識の教の内容として聞かされるものである。その間熏習の所依が意言の種子であるから、意言への悟入によつて遍計所執性へ悟入するのである。次に唯識性によつて依他起性に悟入すると言ふのは所謂唯識性なる識有境無は既に我々が論じた如く識有は依他起性の有を意味し、境無は遍計所執性の無を内容としている。然し、この結論は依他起性が識—主観に、遍計所執性が境—客観になると言ふのでは決してない。「撰大乘論」^④では依他起性と遍計所執性

の關係が常に「顯現」という語によつて整理される。「顯現せる様態は遍計所執性である」といい、又「或相として依他起性に於て遍計されたもの」と言うのは前に述べた展転相の上に於て、能取が所取を取るといふ位態に静止せしめる。その意味で固定化せられる時そのまま遍計所執性なのである。顯現は世親釈に言うように吾々によつて何らか見聞覚知されることであると言うのは、能取が所取を緣ずる事なくして、所取能取の顯現はあり得ないからである。かくて顯現なる語が単に認識論的に見られ、聞かれ、知られることとして、世親釈の「顯現とは義として緣ぜられることである」という定義を文字面だけで考えることは出来ない。実は顯現自体が世親によつて識転變の語にて包含せられる、如上の展転相の上にてはじめて認識論的意味を持つことを知るのである。つまり種子なる阿頼耶識より諸法が生ずることが、そのまま見聞覚知される事であることを示すのであり、見聞覚知されることは「或相として遍計される」ことに外ならない。つまり凡夫にとつては依他緣起の世界がそのまま遍計所執性の世界に外ならない。依他起性として緣起有であるものが、そのまま依他起性として緣起有であるものが、そのまま遍計所執性と

して遍計される如くには有ではなく無であるという意味で依他起性の有——識有、遍計所執性の無——境無というのである。かくて先の「入所知相分」の唯識性によつて依他起性に悟入するというのは大乘教を聞いて、すべて義は唯遍計なりと遍計所執性に悟入し——境無に悟入し、更に遍計の無こそそのまま「識の有」即ち依他起性の有に外ならないから唯識性によつて依他起性に悟入するというのである。最後に円成実性への悟入は「唯識の想をもまた離れることによつて悟入する」という。唯識の想を離れるということはそれまでの唯識が思惟の対象となつて示すことを示すと共に、それをも離れるとは円成実性に悟入する時能所対立の分別が破られ、諸法は唯識であるとの分別さえも起らなくなり、所緣・能緣平等の無分別智に住することになる。

以上我々は「撰大乘論—入所知相分及び「大乘莊嚴經論」の「意言」に関する所述を殆んど引用して来たのであるが、此等の諸文によつて知り得ることは唯識無境といい、識を基底としての展転相、或は虚妄分別というも、唯識の教を聞いて成立する聞慧の内容として思惟の対象となるものである。その思惟は大乘の教に随順するものとして無顛倒であり、随つ

て無漏である。かかる思惟を如理作意 (yoniso-manasikāra) という。しかし無倒であり無漏であると言う意味では単に主客対立の立場ではないが、阿頼耶識を基底とする展転の世界を出てはいない。その意味に於て虚妄分別の世界である。大乘法を聞いた人、唯識の教を聞いた人は自己の立場の虚妄なるを知り、阿頼耶識を基底とする展転相としての唯識無境を知らされても、まだ唯識無境が体験とはなっていない。その人にとつて世界は唯識でもなく随つて無境でもない。その意味に於て概念として把握する事も出来ないが、然し心の奥深い処からほのぼのとした味わいをおぼえるであろう。それは唯識ということが何らかその人の思惟の対象となつていることである。聞慧が思惟となり、修慧と深まりゆくのはその味わいの深まりゆきを示すのである。これが即ち意言の内容である。このような意言は内容的には無顛倒にして、無漏であるが、然し分別の範囲に止まる。そこで意言とは分別なりと言われ、意言分別と言われるのである。

〔註〕

① 拙稿『撰大乘論』における唯識義と三性説の關係に関する一

考察』仏教学研究第十八・十九号

② 佐々木月樵本『撰大乘論』五三頁

③ ①に同じ

④ 同 八三頁参照

四

「撰大乘論」入因果分に諸波羅蜜の差別を述べる中般若波羅蜜の三品として無分別加行慧、無分別慧、無分別後得慧^③を挙げている。この三種の般若波羅蜜は「増上慧学分」に於て夫々加行無分別智、根本無分別智、後得無分別智の三種の無分別智として極めて詳細な論述がなされている。先ずはじめに増上慧は無分別智であることを示し、世親釈は三種の無分別智を説明して第一の加行無分別智は尋思慧で智の因であり、稀求慧とも言われる。第二の根本無分別智は智の当体で、正證慧、内證慧とも言ひ、第三の後得無分別智は智の果で起用慧、撰持慧を言う。三種無分別智の關係を述べて、智の当体である第二根本無分別智について、自性、所依等の諸義について詳細な論究がなされている。その最初の自性について、無分別智は五種の行相を離れるを自性となし、所謂五種の相とは第一に「無作意を離れる」無作意を離れるとは何らか作意なる事を要する。もし単に無分別智が無作意であるなら

ば、睡酔悶等の無意識の状態の時は無分別智になるであろうから、何らか作意なるものでなければならぬことを示す。第二に有尋有伺地 (savitarakasavicārahūmi) を過ぎたるを離れるものであると言う。所謂尋伺とは覚観であるから、もし覚観を離れることが無分別智であるならば、第二禪天以上は無分別智となつて、そうなれば世間に於て無分別智を得ることになる。第三に想受滅寂靜 (samjhaveditānirōdhopagāhiti) を離れるという。想受滅寂靜とは心法の転ぜざることと言う。若し心心が転ぜざるものが無分別智であるならば滅定等に入れば無分別智を得ることになるが、心心法のない処にどうして智が成立することになるか、だから想受滅寂靜は無分別智ではない。第四に色の自性を離れる、無分別というから色の自性の如く無機物のようなものであるならば、無分別智もそのようなものとなつて智とはならない。第五に真実義を分別するを離れる。真実義を絵がく者それが無分別智であるならば、これが真実義であると分別するのであるから、それこそ分別となるからである。これ等の五相を離れることによつて説かれる無分別智の自性は無分別といつて何らか心法の働きがあり、作意をなすものと言わねばならぬ

唯識修道に於ける意言と無分別智

い。それでは無分別智は如何なる働きをなすのか。

第三にその因縁 (sa) を明して「聞熏習なる有言の如理作意である」と、世親釈に「熏習所生のものが意言作意であつて、これが如理作意である」と釈し、無分別智が聞熏習、意言、如理作意より生ずることを示し、第四に所縁を明して「諸菩薩の無分別智の所縁は不可言なる法性 (anahitāpy-adharatā) であつて、それはまた無我なる真如である」世親釈によれば無我とは人法二無我であり、遍計所執性の無我である。つまり遍計される如き我性なきことである。それがそのまま真如であると言う。これのみを見れば依他起性が真如であり無分別智の対境であることになるが、しかしこの場合真如は直に依他起性ということとは出来ない。「撰大乘論」の三性説は二分依他といわれる。遍計的に実我を執ずるのは依他即遍計の世界であり、世親釈に遍計所執性の無我が真如であるというのは依他即円成の世界への転換を内容として持つていて、つまり転依せられた依他であると云い得よう。ともあれ無分別智の対境はかかる真如である。

更に第六に行相 (ākāra) について「菩薩の無分別智の行相は所知所縁の性に対して無相なるものである」と偈説し、

世親はそれに釈して「この聖智は真如に於て平等によつて平等を生じ、無相無異の行相であつて、これが行相である——中略——此処に於て聖智は真如と異なるものではない。これが行相である」と述べている。

これ等の「増上慧学分」の所説就中第五所縁、第六行相に見る処では無分別智は真如を所縁とするが、然しそこでは所縁と能縁と全く平等であり、智と真如は異なるものではないというから全く今までの能所対立の分別は破られている。その意味に於て無分別なのである。無分別智は第一自性の離五種相で言うが如く、働かざる智ではない。先の意言に於て分別されるものとしての唯識無境が、無分別智に於ては唯識無境も、三性も、大乘の教法も思惟されるものではなく、主体的にも客体的にも実在的現実なのである。そこに境智平等平等の無分別智がある。然し以上の無分別智の論究は根本無分別智についてであつて、このような根本無分別智を得ることは意言による。

それでは根本無分別智と加行無分別智、更に加行無分別智と意言との関係は如何。

このことについて「増上慧学分」に譬喩的に極めて巧みに、

根本、加行の關係を偈説している。第一の喩は啞人 (edamita) が義を享受せんと欲するが如く、説く能わざるが加行無分別智、啞人が義を享受するが説く能わざるを根本無分別智、非啞人が義を享受するが如くに説くことの出来るのが後得無分別智である。第二の喩は愚人 (mudha) が義を享受せんと求むるが如く、愚人が義を正に享受するが如く、又非愚人が義を享受するが如しと、三智を次第に喩説している。この二つは啞人 (無言説)、愚人 (無分別) を加行、根本二智に、非啞人 (有言説) 非愚人 (有分別) を後得無分別智に当てている。第三の譬喩は前五識によつて義を受けんと求むるが第一智、前五識によつて義を受けるのが第二智、これは前五識は現量のみで比量はないから無分別であり、意識が義を享受するは有分別で第三智に譬えられる。これは第二の喩と併せ考えられるべきである。第四の喩は未だ論を解せざるものが論を知らんと求むるが第一智、論の法と義とを正受するが第二智、論を解せるものが法と義を享受するが如きが第三智であると言う。真諦訳世親釈はこの三つを順次に夫々未解、已解、解究竟であるといひ、それを三智に配当している。

これ等の譬喩が示すごとく根本無分別智は根本的な宗教体

根験であるが、それは言葉を離れ、文字に表わし得ないものである。それが後得無分別智として言葉を通して表現される時はそれは一層完全し究竟する、その深まりゆきを示すのが第二、第三智であるが、第一の加行無分別智は未だその体験に至らざるものとして厳密には無分別智ではない。

加行無分別智については今の三智差別の論説の直前の世親釈にこれが無分別智なる理由を説明している。それによれば「加行無分別智は菩薩が初めに他より無分別の理を聞き、次に未だその理を自らは体験しないが、それに対して勝解を生じその勝解を依止として無分別智を得る。これを加行無分別といひ、無分別智の生ずる因であるから無分別の名を得るのである」(蔵訳及玄奘訳による取意)と加行無分別智はあくまで無分別智の生因として無分別の名があるので、それ自体無分別ではなく、先の四位中勝解行位にも相当するようである。内容的には聞——如理作意——意言に外ならない。

唯識修道に於て虚妄分別より無分別智への転換は、聞熏習とその修習によつてなされるが、その転換をなさしめる主体的推移を果に対する因として、つまり無分別智の因として加行無分別智と言われるに對して、一方それは虚妄分別を

対治しゆくものではあるが、しかし尚分別の範圍に止まることに於て意言と言われ、意言分別と言われると言い得よう。

〔註〕

① 佐々木月樵本「撰大乘論」六九頁

② 大正三一、二四二。

——昭和三十八年度文部省科学研究費による研究の一部——