

敦煌出土『撰大乘論疏章』に見られる唯識説(二)

木村邦和

前稿に続き、敦煌出土の『撰大乘論』関係注釈書に見られる唯識説と、真諦三蔵の学説との異同について概観するのが本稿の趣旨である。但し、今回は「解性」説に限定した。

一 真諦の解性説

さて、真諦の「解性」説は次のように説かれる。

(1) 出世転依亦爾。由本識功能漸減。聞熏習等次第漸増。捨凡夫依作聖人依。聖人依者。聞熏習与解性和合。以此為依。一切聖道皆依此生。³⁾

(2) 此界無始時。一切法依止。若有諸道有。及有得涅槃。(中略) 此即此阿梨耶識。界以解為性。此界有五義。一体類義。一切衆生不出此体類。由此体類衆生不異。二因義。一切聖人法四念処等。緣此界生故。三生義。一切聖人所得法身。由信樂此界法門故得成就。四真實義。在世間不破。出世間亦不尽。五藏義。若此法自性善故成内。若外此法雖復相応。則成蔽故約此界。⁴⁾

この中、(1)では「聞熏習が解性と和合して聖人依となり、その聖人依によって一切の聖道が生ずる。」と説かれる。従

つてここでは、聖人依と解性とは、その用らく段階及びその内容が異っている。すなわち、用らく段階としては、転依以前が解性、以後が聖人依であり、その内容としては、聞熏習と解性との和合が聖人依であって、解性がそのまま聖人依ではない、ということである。

次に(2)の「以解為性」の語は、解性を意味するものではないとの疑義がかつて提示されたことがあった。³⁾この点をどう見るかは本論の構成上特に重要であるので、いささか私見を述べたい。

周知の如く、(2)の一文は、『撰大乘論』卷上に、「一切法の依止である界」について説く偈があつて、これに対する真諦訳の『世親釈』に二義が記される中の第一義である。これに続く第二義は果報識の概念によつて解釈されているから、真諦としては、『界は「以解為性」でありつつ同時に果報識でもある』と理解していたことになる。⁴⁾この見解は、『撰大乘論』卷上に、

是聞熏習生隨在一依止處。此中共果報識俱生⁵。

と、各訳共に記す内容と同一である。すなわちここでは、聞熏習と果報識とは同一依止處に隨在し俱生するとされているから、一切法の依止たる「界」に、聞熏習と果報識とが共に依止し、隨在し、俱生することを説いている。ところで、この『撰大乘論』の文と前述(1)の文とを照合すれば、これが真諦の「界」の二義釈にそのまま対応していることが明らかとならう。故に、この「以解為性」の語は解性を意味する語であると理解できるのである。

さて、「以解為性」の語が解性を意味するものであるとすれば、そこに示される解性の概念が次に問われねばならない。そこで前述(2)の文を見るに、ここで真諦は、まず界は解性であるとし、次にその界の五義を列挙した後、勝鬘經の所説を引用している。この五義の中、「二因義」以下はすべて出世間法について説かれており、又この文の後に引用される勝鬘經の文も「如来藏を了せざる故に生死があり、如来藏が無ければ、苦を厭い涅槃を願うということがあり得ない」と説く部分であって、これを要するに、真諦は、一切出世間法の依止として、解性という概念を設定したものであると言い得よう。

ところで、この点について解決しておかねばならない点の一つある。それは「一体類義」についてであって、この「一

切衆生は此の体類を出でず。此の体類によって衆生は異らず」という定義が、「解性に一切衆生が依止する」ことか、或いは「解性に一切染法が依止する」ことを意味しているとするれば、前述の「一切出世間法の依止として、解性という概念を設定した」との私見は否定され、かわって「一切法の依止として、解性という概念を設定した」という結論が導かれねばならないのである。これについて筆者は、次の点において私見を是とする。

(a) 「一体類義」の定義には、解性に一切衆生又は一切染法が依止するとの明言がないこと。

(b) 勝鬘經よりの引用にも見られる如く、解性という概念は如来藏に近い概念として設定されているが、その如来藏は一切衆生皆有のものである。従って「この体類によって衆生は異らず」との定義は、如来藏皆有を説くものであると考えられること。

(c) この五義は又、『真諦訳撰大乘論釈』卷十五所説の法界五義及び『仏性論』卷二所説の如来藏五義とそれぞれ対応関係にあるが、そこにおいて「一体類義」は次のように定義される。

一性義。以無二我為性。一切衆生不過此性故。

一如來藏。自性是其藏義。一切諸法不出如來自性。無我為相故。

故説一切諸法為如來藏。

敦煌出土『撰大乘論疏章』に見られる唯識説(二)(木村)

従って「一切衆生は此の体類を出でず」という定義は、「一切衆生は無我を相とする故に、如来蔵を出ない」とを示していると考えられる。

(d) 故にこの定義は、解性に一切衆生又は一切染法が依止すると定義するものではないこと。

さて、以上の検討を踏まえて、真諦の解性説をまとめると次のようになる。

まず(1)では、

a 解性は聞熏習と和合して聖人依となる。

b 従って解性は、転依以前の段階において用らく。

と定義され、次に(2)では、

c 解性は界すなわち阿梨耶識の一部分である。

d 解性は一切出世間法の依止である。

e 解性は如来蔵に近い概念である。

と定義されている。

二 『撰大乘論疏』の解性説

次に、敦煌出土の『撰大乘論』関係注釈書に説かれる解性を検討する。

まず『撰大乘論疏』巻第五には次のように説かれる。

聖人依者聞熏習与解性和合以此為依一切聖道皆依此生者。此第十明得聞思慧熏本識。無常解性時猶是凡夫。熏習增多後更上第六意識成無流道。即修慧方是聖人。故言一切聖人道皆依之。問。聞思

種子所熏解性。有解言。是真淨法身。云何言は無常法耶。答。(中略)常住法無無常之義受熏。聞思慧能熏後上第六意識成修慧。始為無流道。此聞思種子生唯識□境及觀智。爾時並是諸法因義是依他性。後斷煩惱尽轉依成解脫果。

ここに示される解性の概念は次の諸点である。

一 この部分は本識に聞思慧が熏することを明すのであること。つまり、解性は、本識中に聞思慧の所熏であるという用らぎがあつて、それに対して名づけられたものであること。

二 解性は無常であること。

三 解性は凡夫位について言われる概念であること。

四 解性は聞思の種子の所熏であること。

五 解性は真淨法身であつて無常法ではないとする説があつたこと。

六 聞思の熏習が増多して、第六意識を熏じて修慧を成じた段階で始めて無流道となり、唯識觀智を生ずる。この二段階を取つて、解性は諸法の因で依他性であるといふのであること。

七 後に煩惱を断じて解脫の果を得れば、これを以て転依となすこと。つまり、解性は転依以前の段階について言われていること。

この中で、先述の真諦の説と相違するのは、五・六・七の三

点である。

第五の「解性を真浄法身と見る説」は、恐らく「解性は真浄法身の展開したものであると見なす説」のことであろうが、この『疏』の指摘する如く、このような見解は真諦には無い。但し先述の如く、解性は如来蔵に近い概念として立てられたものであるから、この見解の延長線上に、真浄法身との関係性も予見される可能性はあったであろう。

尚、前稿にも触れておいたが、同じ敦煌出土の『撰大乘論』関係注釈書の中にも、『撰大乘論章』のように、阿摩羅識を真常心とする見解も見られるから、真常心又は真浄法身という概念を用いて、真諦の学説を理解しようとした一派があったことは否めない。

次に第六・第七の定義について検討する。ここには次の諸説が含まれている。

- a 聞思の熏習が増多した後、第六意識を熏じて修慧を生ずる。
- b この段階で無流道となり唯識観智を生ずる。
- c この二段階に約して、解性は諸法の因であると言う。
- d 同じくこの二段階に約して、解性は依他性であると言う。
- e 後に煩惱を断じて転依すれば、解説果を成ずる。
- f 無常解性→無流道→転依・解脱果の三段階に分け、解

敦煌出土『撰大乘論疏章』に見られる唯識説(二)(木村)

性は転依以前に用らくとしている。

この中、a・b・fの三点は、真諦の学説より更に展開したものである。又、c・d・eの見解は真諦の説と同一である。

三 『撰大乘論抄』の解性説

次に『撰大乘論抄』には次の如く説かれる。

(1) 茲長十義名体。(中略)三解相。相識体是解性。

(2) 法身四徳名体。(中略)体者。通而言之。同阿梨解性為体。亦可用法身為性。

この中(1)では、「相識の体は解性である」と定義される。相識についてこの『抄』には明言がないが、『真諦訳撰大乘論積』によれば、「大小二惑種子を生ぜしめる麁重相識と、一切有流善法種子を生ぜしめる細軽相識とがあり、共に本識中の一分である」とされている。ところでこの『抄』では、この相識の体が解性であるとされているから、これはすなわち、一切有漏無漏の種子を生ぜしめる本識中の一分の体が解性である、とするものであって、真諦の説とは異った見解である。

次に(2)では、「法身四徳の体は解性である」とされる。この見解も勿論真諦には見られないが、前述の界の五義中第三生義は、この見解と相似しているから、これを敷衍したものと考えられる。

尚、この『抄』では本識に三義を挙げる部分があるが、そこには解性については言及されていない。¹⁸⁾

四 結び

以上で、解性説に関する、真諦の学説と敦煌出土の撰大乘論関係注釈書の学説との間の異同について、一応の検討を終えた。

結論的に言えば、『撰大乘論疏』の場合は真諦の学説に比較的忠実である。これに比して『撰大乘論抄』の場合は、本識及び法身の体を解性と理解しているから、これは少くとも「如来蔵に一切染浄が依止する」という、所謂起信論的な理解であって、真諦の学説とは全く異っている。

この見解の相違が生じた原因については即断はできないが、概ね次の諸点が考えられよう。

a 起信論・仏性論に見られる如来蔵染浄依止説の影響。

b 既に指摘されている如く、同じ敦煌出土の『撰大乘論章』には、起信論・浄影寺慧遠の影響が顕著に見られることから、この『抄』においてもこれらの影響があったかも知れないと考えられること。

c この『抄』に限らず、敦煌出土の撰大乘論関係注釈書には一般に、解性について論ずる部分が非常に少ない。このことは、注釈者にとって解性という概念が、研究の中心課題となり得なかつたことを意味するものであつ

て、そのために研究が不十分であつたことも否めない。

d 真諦自身の著作・翻訳の中にも、現存する範囲では、先に挙げた撰大乘論釈に二箇所、解性の語が見られるだけであるから、彼自身にもこれを中心課題とする意図は希薄だったとも言えるであろう。

e この『抄』では、解相・相識と解性とを関連づけて論じているが、解相も相識も分別に関する概念であつて、体(又は依止)としての解性とは、直接につながらない概念であるし、又一方で解性が法身四徳の体であると述べていることにも反するように思われる。従つてこの解性は、或いは解相の誤りかとも考えられるが、今の所定かでない。

但し、真諦自身の意図は別として、彼とほぼ同時代の吉蔵は、

撰大乘師以八識為妄。(中略)又云。八識有二義。一妄。二真。有解性義是真。有果報識是妄用。¹⁹⁾

と紹介し、又

初一念識支本識解性故異木石。²⁰⁾

と採用している。更にやや下つて西明寺円測は

阿梨耶識自有三種。一解性梨耶。有成仏義。²¹⁾

と紹介している。

従つて解性の概念は当時ある程度注目された新概念であつ

たと言えよう。

1 真諦訳撰大乘論積卷三(大正三一・一七五・a)。傍点筆者。真諦訳独自の説である。

2 同右。(大正三一・一五六・c)。この部分はすべて真諦独自の説である。

3 上田義文著『仏教思想史研究』二四八頁。

4 この点について、第一義が真諦訳のみ見られ、第二義は各訳共通であることから、従来この第一義のみが真諦独自の学説であつて、彼はむしろこの説によつて撰大乘論を理解していたとする見方が有力であつた。しかしこの見解は、次の理由によつて修正されるべきである。

第一に、真諦訳の原本となつた梵本が未だ発見されていない。従つてこの段階で、この部分が真諦の付加であると断定することができないこと。

第二に、これが例えば付加であつたとしても、第二義をそのまま訳出した必然性が説明されていないこと。

5 真諦訳撰大乘論卷上(大正三一・一一七・a)

6 勝鬘終の文は、大正一二・二二二・b所説の取意として引用されている。

7 真諦訳撰大乘論積卷十五(大正三一・二六四・b)

8 仏性論卷二(大正三一・七九六・b)

9 撰大乘論疏卷第五(大正八五・九八二・b)。本論(1)に記した真諦訳撰大乘論積の文に対する注釈の部分である。

10 第四の定義(解性は聞思種子の所熏であること)は、一見真

敦煌出土『撰大乘論疏章』に見られる唯識説(二)(木村)

諦の解釈と相違するようにも見えるが、しかしこれは彼の説に於て「解性は聞熏習と和合する」と定義されていることの内容、特にその中の「和合」という概念の内容を、能熏・所熏の關係を以て説明したものであろうから、彼の学説と大差ないと(頁)見ることが出来る。

11 例えば、阿摩羅識と自性清淨心を広義に約して同義とするような立場である。前回の拙稿(『印仏研三十二』二、七二九に、これについて少し言及しておいた。ご参照願いたい。

12 真諦は「解性は一切出世間法の依止である」として、この『疏』のように、「諸法の依止である」とは言っていない。しかしこの『疏』の場合は、「聞思熏習が第六意識を熏すること」及び「それによつて唯識観智を生ずること」のみを指して「諸法の依止」と言うのであるから、両者は相反しないと考えられる。

13 撰大乘論抄(大正八五・一〇〇四・b)

14 同右(大正八五・一〇〇七・b)

15 真諦訳撰大乘論積卷四(大正三一・一八〇・a)

16 執持無廢・通撰持諸根・体是果報無記の三義が挙げてある。(大正八五・一〇〇六・c)

17 勝又俊教著「仏教における心識説の研究」八〇四〜八〇七頁

18 中論疏卷七本(大正四二・一〇四・c)

19 仁王経疏卷四(大正三三・三三八・c)

20 解深密経疏卷三(新統二一・二四〇・b)

(長岡短期大学図書館員)