

## 複数の唯識説

### ——『大乘莊嚴經論』の例——

芳 村 博 実

はじめに

「三界が心の働きによつて成立している」という主張、それを今仮に、唯識説と定義すると、その主張が種々のテキストの処々に散見される。しかもその表現が、いろいろな言葉を使って表現されていることをも我々は知っている。例えば、

『十地經』には、

cittamātram idam yad idam traidhātukam / <sup>(1)</sup>

「この三界にぞくするものは、唯心である。」とある。

それぞれ異なった言葉を使って、この唯識を述べる伝統が別々にあったのであろう。何時かは不明であるが、これらの伝統が持つそれぞれの趣を保持しながら、それらを一つの体系へと纏める動きが出たと思われる。

その中で『大乘莊嚴經論』というテキストには、種々の言葉による唯識説が集中して表現されている。そこで、まず

『大乘莊嚴經論』の諸例を取り上げたい。それらの表現を探ることから始め(1)その主張に複数の内容局面が読み取れることを指摘し、さらにその主張がなされる場合に唯識(विज्ञान)なる言葉を使用する場合に限ってみても、それに複数の局面があることを指摘する。そして(2)そのことが副次的に、『大乘莊嚴經論』が作られた後に、『攝大乘論』が作られている可能性を示していることを合わせ述べたいと思う。

### 一 前提となる研究

唯識学の教理研究において唯識という言葉が最重要の言葉であることは、誰も否定できない。学派の名前に唯識が使われ、その学派の究極的な宗教体験を表示するに当たって、この言葉が使われている以上、これが重視されるのは自然の成り行きと言える。従つて私は、唯識の識をサンスクリットのテキストに遡り、その場面場面での使用例を研究する方法を

もって、研究を続けてきた。<sup>(2)</sup>

そこで、サンスクリットの *viññapti* が使用されて唯識学派の根本的教理（勝義、三性、入無相方便相<sup>(3)</sup>）が新たな体系として説述され始めるのが、『摂大乘論』である事を確認した。<sup>(4)</sup>

と言つても、識（*viññapti*）のみならず、唯識（*viññapti-mātra*）なる言葉が『摂大乘論』以前に使われていなかったわけではないのは勿論である。特に唯識（*viññapti-mātra*）なる述語は『解深密経』『中辺分別論』『大乘莊嚴經論釈』『法法性分別論』等を初め数種のテキストに見られる。そうすると、既に研究し明らかとした『摂大乘論』における唯識説が新しいシステムの構築であつたならば、『摂大乘論』以前の唯識（*viññapti-mātra*）と『摂大乘論』のそれとは、述語は同一であるにも拘わらず、その意味内容が全く別なものとして使われていた可能性が出てくる。

さらに古いテキストの中では、世界が唯識であることを示すには別の用語が使われている事実がある。唯心という言葉などがそうである。すなわち唯識なる言葉が、ある学派の究極的立場に言及するという、それほどの意味をもつて使われていたとは言い難かつたのである。何故、それを唯識（*viññapti-mātra*）なる述語に統一する必要があつたのか、従来の一連の研究を通じる研究動機であつた。

今回は、従来の研究を踏まえた上で、「三界が心の働きの

みなること」を種々の表現として内に含む一つのテキスト『大乘莊嚴經論』とその注釈類の例を採り上げ、検討する。

## 二 『大乘莊嚴經論』に見る複数の唯識表現

1. *ādhanre saṃbhārad ādhanre sati hi nāmanātram paśyan / paśyati hi nāmanātram tat paśyans tac ca naiva paśyati bhūyah //* msa.11-48

「資材を集積するということを基点として（*saṃbhārad*）基盤（*ādhanre*）と蓄積（*ādhanre*）がある時、実に名のみ（*nāmanātra*）を見る。名のみを見る彼はそれを見つ、もはやそれを見ない。」

この部分は五瑜伽地を示すものと考えられ、釈中には、「実に名のみ（*nāmanātra*）を見るとは唯識（*viññapti-mātra*）を（見る）」ということ、名は四蘊（*cārvārah skandhā*）だ」と解説している。「ただ名のみ」なる事が唯識と同様にみなされている例と言えよう。しかもそれを通じて「無認識の解脱」（*anupalambho vimuktiḥ*）へ到ることを説いている。入無相方便相として述べられる内容が、名のみという言葉を使つて述べられていた伝統を示唆する。

また、十四章では、

2. *trai-dhātukāma-saṃskārān abhūta-parikalpataḥ / jñānena suvisuddhena advayārthena paśyati //* msa. 14-32  
sa trai-dhātukāma-saṃskārān abhūtaparikalpamārān paśyati /...

「彼は優れて清浄な智によって、三界に属する我と諸行を（それらが）虚妄分別であることから二が無い対象であると見る。」

上の偈を釈中では、「彼は三界に属する我と諸行を唯虚妄分別であると見る」と注釈している。唯は我と諸行の実体が無であると主張するもので、因みに安慧は唯虚妄分別を唯心として説明し唯虚妄分別を唯識と同様にみなしている。

### 3. muni-vihita-sudharma-suvyavastho

matim upadhāya sa mūla-dharma-dhātāu /

smṛti-gatim avaganya kalpamātṛam

vrajati guṇānavapāraṁ āśu dhīraḥ // msa. 6-10.

「ムニによって確定された善法によく住する賢者は、慧を根本心の対象である法界中に安置し、念の至る所を唯分別のみである、と知って速やかに功德海の彼岸に赴く。」

ここに出る「唯分別のみ」(kalpa-mātra) なる言葉は、十四章の十四偈釈中にも使われている。そこでは、初地にある行者が第二地へと出離する際の無分別を説き、彼のいる地の設定そのものをも「唯分別」ととらえ、その「唯分別」という思いに対して無分別であることが理由となつて出離するとなつている。<sup>6)</sup> 六章十偈の「唯分別」は、仏果へ到る前提として同様の形式において述べられている。

### 4. arhān sa vijñāya ca jalpamātṛān samitiṣṭhate tan-nibha-cittamātre /

pratyakṣatām citi ca dharmadhātus tasmād vīryukto dṛayalakṣanena // msa.

6-7.

「彼は諸対象を唯意言のみであると知つて、それを似現する唯心の中に住する。そしてこの故に二相を離れた法界が現前に見えてくる。」

この最後に述べられる「法界が現前に見えてくる」なる句から、この偈の内容が見道すなわち初地入地直前のものであることが理解でき、その前提が二相を離れることとなつていることも了解できる。ここで唯識 (vijñapti-mātra) に相当する言葉は唯意言 (jāpa-mātra) ではなく、唯心である。唯意言は対象を否定し除く働きを担っているが、唯意言は唯心によって、唯心を基盤として似現されるものと考えられており、唯意言が唯識の内容を示すものとは考えられない。従つてこれも唯心なる言葉が唯識の内容を説明する例である。

5. cittam eva hy ālambana-paritbhāsaṃ varīate na citrād anyad-  
ālambanam astīti, jñāto vā cita-mātram ajānato vā cittam evālanbanam  
nānyat // msa. 14-4.5.6. com.

心こそが所縁の顯現をもつて生起するのであつて心とは別の所縁は存在しない。であるから唯心であると知るものも知らぬものも心こそが所縁であり、他ではない。

## 三 複数の唯識説

以上見たように、三界が心の働きによつて成立しているこ

とを表現する、その表現に複数の例があることを見た。唯心、唯名、唯虚妄分別、唯分別などである。同義異名の諸例と言えよう。しかし、唯識なる言葉が『撰大乘論』以降、重要な言葉として登場してくる以上、この唯識 (vijñapti-nātra) という述語そのものが問題とならねばならない。もしこの唯識 (vijñapti-nātra) という同じ述語を使って、異なった内容が説示されるなら、それは言わば同名異義の例と言えよう。

これは同時に、「三界が心の働きによって成立している」という主張を唯識という述語で表現することにおいて、どのような働き・役割をもつか、という事の検証でもある。というのも唯識 (vijñapti-nātra) なる述語が使用される例は、『撰大乘論』が著された時よりも明らかに以前と思われるテキストにも散見されるからである。『撰大乘論』の作者によって初めて、それまでの入無相方便相と三性が *viññapti* なる語に中心的役割を持たせながら、一つのシステムとして構築された、と主張するなら、『撰大乘論』以前の唯識なる語と『撰大乘論』での唯識とを比較する必要があった。それが、拙著『撰大乘論』における入無相方便相——『中辺分別論』との比較において——に述べた事である。

『中辺分別論』との比較において、その違いは明らかとなった。『中辺分別論』では、唯識が *viññapti-nātra* という原語を使って釈中に説かれるが、それは『撰大乘論』の唯識 (*vijñapti-*

*nātra*) とは違ったものである。

『中辺分別論』では、三性が虚妄分別を中心概念として述べられていたのに対して、『撰大乘論』では *viññapti* がその役割を担っていた。また識 (*viñāṇa*) を中心概念として入無相方便相が説かれた『中辺分別論』に対して、『撰大乘論』ではやはり *viññapti* がその役割を担っていた。『中辺分別論』に述べられる三性説と入無相方便相を *viññapti* と言う中心概念でまとめた『撰大乘論』は三性を使った入無相方便相を二章十四b、三章九や八章二十に述べ、「唯識の想さえもひるがえされることによって」円成実性への悟入があると説くことになる。これは識の無によって入無相方便相が完結するシステムとは明らかに違う。

『中辺分別論』中に唯識 (*vijñapti-nātra*) が使用される場合は、編者である長尾雅人博士が山口益博士校訂の安慧釈に従って補足しておられる *saddhivāsa* に従えば一章六・七偈がこれに当たる。この世親釈中には、唯識 (*vijñapti-nātra*) なる述語が使われ、入無相方便相が語られているのである。また、この六偈への導入部分の釈に「今やここでその同じ虚妄分別において入無相方便相を明示する」なる言葉があるので、この偈こそが『中辺分別論』における入無相方便相を代表する偈と考えられる。しかし、これら偈中には唯識 (*vijñapti-nātra*) なる言葉が存在しない。可得 (*upalabdhī*) と不可得 (*nopalabdhī*)

の語が使用されている。釈中において初めて可得を唯識（*jñapti-mātra*）の可得だと説明するのである。唯識の可得はそのまま対象の不可得であり、それ故、唯識そのものも不可得となることが一連の段階の最終段階となる。第五章二六偈の釈中にも唯識（*jñapti-mātra*）の存在が対象（*artha*）の否定を導き、対象（*artha*）の否定に基づき、唯識をもが否定されることと同様の構造が示されている。

第一章六偈に続く七偈は、この一連の段階の最終段階を内容として持つ、宗教的实践結果の分析と見てよからう。言わば、段階性を内に含む入無相方便相の結果にたいする同時的局面の分析である。宗教的実践の過程そのものは、六偈で言い尽くされていることになる。

一方、この唯識によって対象の存在が否定され、ついで唯識の存在すら否定される、という段階が象徴する入無相方便相は、三偈でも述べられる。その三偈では、識（*viñāna*）の存在によって、対象（*artha*）が否定され、対象の非存在に基づいて識（*viñāna*）もが否定される図式が示されている。この図式は、六偈で示される、可得から不可得へ、そして更に不可得へという入無相方便相の、その説述内容と一致していることになる。すると、『中辺分別論』釈で使われる唯識は寧ろ識（*viñāna*）と同義ということになり、解釈上は能取としての働きをもって第一の役割と見ざるを得ない。<sup>8</sup> そうでな

ければ、能取としての唯識が存在することにおいて、所取としての対象が非存在であることに至り、所取の非存在の故に能取もまた非存在となつて、究極的な目標としての二取の非存在を悟ることにはならないからである。二種の非存在が修行者に実現できなければ、悟りは実現せず、この宗教的実践体系そのものの意味もなくなる。識（*viñāna*）は、この入無相方便相の図式において飽くまでも専一に能取の役割を担っている、と見るべきであろう。

更に、この識の意味をもって、三性を説明することが不可能であることも重大な意味を持つ。三性はあくまでも『中辺分別論』において虚妄分別を中心概念として語られている。識（*viñāna*）の存在と非存在こそが、虚妄分別の虚妄性を成立させる鍵となっているからだ。識（*viñāna*）の存在・非存在とを根拠とする虚妄分別にとつて、両者の一方を欠くことは、虚妄分別の虚妄性を否定することになる。そこで識（*viñāna*）を中心概念として三性を述べることは不可能である。虚妄分別を中心概念とする三性を説く『中辺分別論』に述べられる *Vijñapti* は、『摂大乘論』の *Vijñapti* と異なる。

では、『大乘莊嚴經論』ではどうであろうか。偈中において使われる *Vijñapti* は、十一章二四偈のみである。この偈を用いて『摂大乘論』は *Vijñapti* なる語を中心概念とする唯識説を構築した。<sup>9</sup> しかし、この偈について解説する釈（*bhāṣya*）

中には唯識の語が見当たらない。のみならず、唯識を述べる偈は「唯識性を探求する二偈 (vijñapti-mātrā-paryeṣṭau dṛau sio-ka)」として十一章三四・三五偈に述べられる。にも拘らず、『撰大乘論』において唯識を表明する重要な部分に、『大乘莊嚴經論』釈には唯識と解説する文のない十一章二四偈が引用されている事が注目された。明らかに『撰大乘論』の作者は『大乘莊嚴經論』釈の唯識説では、表現しきれない何ものかを意図していた、と考えられる。もし『大乘莊嚴經論』釈中に指示される唯識が彼の意図を反映するものであるならば、当然彼はその偈を引用したはずである。彼にとって『大乘莊嚴經論』は自説に権威を与える書であるからだ。逆に述べれば、『大乘莊嚴經論』の述語である唯識は、『撰大乘論』で述べられる唯識 (vijñapti-mātra) とは異なったものである、と彼は示していることになる。ここに唯識 (vijñapti-mātra) なる述語そのものが複数の局面・内容を持つこととなる。

### まとめ

『大乘莊嚴經論』釈中には、「三界が心のはたらきのみによって実現している」という事を表現する説述に複数の表現を見た。それら各々が、異なった伝統を示すものであろう。まさに、複数の唯識説である。その中の一部の説述は、『大乘莊嚴經論』釈中において、唯識なる言葉をもって解説せられ、

旧来の仏教の中でその内容が唯識とみなされるものを指摘している。一方、その釈中にその内容が「唯識」である、として指摘されなかった偈が『撰大乘論』に引用され、その著者が意図する「唯識」が述べられていた。この事は、同じ「唯識」なる言葉が、『大乘莊嚴經論』釈と『撰大乘論』とで二つの異なった内容を示している事となる。しかも副次的にそのことが、『大乘莊嚴經論』釈が書かれた後に、『撰大乘論』が書かれたものだ、ということを表していることになる。<sup>10)</sup>

1 J. Rander, *Daśabhūmikāsūtra et Bodhisattvabhūmi*, Paris: 1926, p.49, etc.

2 拙著『Vijñapti についての一考察 (一)』『仏教学研究』34号。同『Vijñapti についての一考察 (二)』『仏教学研究』43号。拙著『撰大乘論』における入無相方便相——『中辺分別論』との比較において——『印度学仏教学研究』36巻2号。拙著『初期唯識論書における Vijñapti をめぐって』『印度学仏教学研究』27巻1号。拙著「識が生じること」『印度学仏教学研究』42巻2号。

3 学会発表時、大正大学総合仏教研究所の北野新太郎博士より Vijñapti を使って唯識学派の体系化が『撰大乘論』で新たに図られたことは賛同できるが、芳村の従来の研究にアーヤ識説をシステムに取り込んだ点が見逃されている、との指摘を受けた。が、『撰大乘論』二章で三性説を説くことが一章で詳説したアーヤ識を前提としている事は言うまでもない。従ってこ

とさらアーヤ識説が取り込まれたシステムとは当然のこととして述べなかつたわけである。このことは現代における論文説術の問題であり、何ら不足があつたとは考えられない。

4 拙著『撰大乘論』に引用される『大乘莊嚴經論』十一章、二十四『印度学仏教学研究』50巻2号。

5 原文 *abhiṭṭaparikāpanamāraṇa* をチベット訳（無性釈・安慧釈を含む）に従つて *abhiṭṭaparikāpanamāraṇa* と読む。

6 この部分で述べられる入無相方便相の記述等が、後に *vināpī-nāra-samjñā* をも除くことによつて円成実性へと入る、という『撰大乘論』独特の *vināpī* を媒体概念とした入無相方便相と結実するであろう。そこで、安慧はこの両偈の注釈において「唯心なる思いも捨てて」無分別となることを述べている。

7 『印度学仏教学研究』36巻2号。

8 勿論、『中辺分別論』一章三偈の *vināpī* に能取・所取の二取が内包されていることは承知している。しかし、ここでの識 (*vināpī*) の役割が能取の側面として考えられていることは、明白である。そうで無ければ、識亦無に到る入無相方便相は成立しないからだ。

9 『印度学仏教学研究』36巻2号。

10 拙著『撰大乘論』に引用される『大乘莊嚴經論』十一章、二十四『印度学仏教学研究』50巻2号。p.705. 下段三行目、四行目に述べる部分は、*vināpīnāra* に複数の意味内容が把握された現在、「その地平は、偈の作者とは違い新しいものである。そして『撰大乘論』で *vināpī* を媒体概念とした唯識 (*vināpī-māra*) 説が完成される直前の地平を共有するものである」と訂正する。

（キーワード）『大乘莊嚴經論』、『撰大乘論』、唯識説

（龍谷大学文学部教授）

# 新刊紹介

大竹 晋

## 新国訳大蔵經・釈經論部 十六 『十地經論 一』

A五版・約三七七頁・定価九、八〇〇円  
大蔵出版・二〇〇五年一〇月

same meaning as Xuanzang's translation. The expression "*pañcaskandhaka*," however, does not mean five *skandhas*, but rather that which is accompanied by five *skandhas*.

# 101. Traditional Japanese Commentaries on the *\*Suvarṇasaptatiśāstra* 金七十論: Focusing upon the *Kin shichijū ron sō kyō* (金七十論藻鏡)

Kaori OKITSU

The *\*Suvarṇasaptatiśāstra*, which is an important treatise of Sāṃkhya philosophy, survives only in the Chinese translation done by Paramārtha 真諦 sometime between 548 and 569. Commentarial tradition begins with the citations from it found in the *Chengweishi lun shuji* 成唯識論述記, written in Tang China, and continues with a real exegetical boom in 18<sup>th</sup> century Japan. Although the Japanese exegetes refer to the same passage cited in the *Chengweishi lun shuji*, they express different opinions concerning the *\*Suvarṇasaptatiśāstra*. I analyse the interpretations of this passage in the *Kin shichijū ron bikō* 金七十論備考 by Gyō'ō Gonzō 曉應嚴藏 (1724-1785), the *Kin shichijū ron sho* 金七十論疏 by Chidō Hōjū 智幢法住 (1723-1800), the *Kin shichijū ron ge* 金七十論解 by Shūrō 宗朗 (?-1788), and the *Kin shichijū ron sō kyō* 金七十論藻鏡 by Rinjō Kaidō 林常快道 (1751-1810) and focus mainly upon their understanding of the relation between the prose parts of the *\*Suvarṇasaptatiśāstra* and Vasubandhu.

# 102. Plural Theories on Vijñaptimātra in the *Mahāyānasūtrālamkāra*

Hiromi YOSHIMURA

The Vijñaptimātra theory varies in its expression. The *Mahāyānasūtrālamkāra* contains these expressions with different key words showing a variety of different traditions. One of them is quoted by the *Mahāyānasamgraha* by which the author established a new *vijñaptimātra* theory to unite the three natures (*trisvabhāva*) theory and the theory of intellectual entrance to the non-characteristic (*asaḥ-lakṣana-praveśa*) into one system. Through this re-

search, it is clear that the *Mahāyānasamgraha* was composed later than the *Mahāyānasūtrālamkāra-bhāṣya*.

### 103. The Parinirvāṇa of the Arhat and the Rebirth of the Bodhisattva in the Pure Land in the *Da Amituo jing*

Daigo SASAKI

In the *Da Amituo jing*, there are two types of practitioners. One follows the path of the arhat (śrāvaka), and the other is the path of the bodhisattva. These two are written about at several parts of this sūtra, and the arhat is not described as an inferior being. This is unusual among Mahāyāna sūtras.

The parinirvāṇa of the arhat (T. 12, pp. 307-308) and the rebirth of the bodhisattva in the Pure Land (T. 12, pp. 309-311) are explained separately at different places in the sūtra. There seems to be no relation between these two parts. However, both parts are presented in response to Ajita's question. And, taking into consideration the unique stance of the *Da Amituo jing* in which the arhat and bodhisattva are often spoken of as a pair, I think these two parts are closely related.

### 104. Jingyingsi Huiyuan's Theory about the Essence of the Buddha's Teaching

Ippei OKAMOTO

The main aim of this report is to elucidate Jingyingsi Huiyuan's (淨影寺慧遠) theory about the essence of the Buddha's teaching, with a focus on the *Dacheng yizhang* (大乘義章), "San Zang Yi (三藏義)" chapter.

Huiyuan considered the essence of the Buddha's teaching to be śabda-āyatana and rūpa-dharma, not nāma-pada-vyañjana-kāya. Therefore, Huiyuan never recognized *viprayuktasamkāra* as *dravya*.

In the history of Buddhist philosophy in China, Huiyuan's theory is interesting. His theory approaches the Sarvāstivādin's doctrine which most Chinese Buddhists considered elementary and superceded by Mahāyāna ideas.