The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies

『三昧王経』第32章における saṃjñā の位置について

宮崎　泉

はじめに

初期仏教の段階で成立した仏教の基本的な教説に「四諦八正道」「五蘊」「十二処」「十八界」「十二支縁起」などが挙げられる．その中の「五蘊」のひとつに数えられる saṃjñā（想[1]）は，しかし，「五蘊」以外の術語系列に明示的に現れないという点で特異である．そのため，仏教教義全体の中で saṃjñā をどのように位置づけるかは難しく，これまでの研究でもあまり取り上げられてこなかったように思われる．しかしながら，もちろん五蘊のひとつに数えられること自体 saṃjñā の重要性を意味するのは明らかである．例えば，saṃjñā を心相応行（心所）の一つに数える『倶舎論』もまた，受蘊，想蘊を行蘊と別に立てる理由として「論争の根本の主要な原因であること」と「輪廻の主要な原因であること」を挙げ（AKBh[2] ad I-21），vedanā（受）とともに saṃjñā が輪廻の世界に重要な位置を占めることを認めている．『倶舎論』の一節に限らず，他にも仏教において saṃjñā が重要な理由は幾らでも挙げることができようが，にも関わらず，「無明」の影響のもと生じてきた「識」（あるいは「心」）を中心に仏教教義が構成されるようになるにつれ，saṃjñā は教義の表面に現れなくなり，輪廻と解脱の教説の中で saṃjñā がどのような位置を占めるのか不明瞭になっていくように思われる．

そのような観点から，本稿は仏教文献の中では例外的に saṃjñā に関する記述がまとまって存在する大乗経典『三昧王経』（Samādhirāja-sūtra，『月灯三昧経』とも）第32章「持経利益品」を取り上げ，saṃjñā について考察したい．『三昧王経』は，菩薩が悟る場面で「あらゆる saṃjñā が消滅する」と言う一方で，saṃjñā を消滅させるためには saṃjñā を消滅させようとしてもいけない」とも言う．代わって勧められるのが「想の本質を知ること」であり，実践としては空・無相・無願などの瞑想（解脱門）である．

もちろん saṃjñā は五蘊のひとつであるので，様々な経典や論書に言及され，

NII-Electronic Library Service

The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies

それに関する研究もある．また「想顚倒」(saṃjñā-viparyāsa) となれば四念処にも関係し，そういった観点からの研究はあるであろう．しかし，ここではもう少し広い観点からsaṃjñāを再検討した上で，saṃjñāの重要性を今一度確認し，それが輪廻や解脱の教説にどのように関わるのかについての一例を提示してみたい．

1．『三昧王経』第32章「持経利益品」について

現存する『三昧王経』のサンスクリット本[3]は40章からなり，各章は比較的独立している．そこで『三昧王経』から一章だけを取り上げるが，取り上げるのは，サンスクリット本では「持経利益品」(sūtradhāraṇānuśaṃsā-parivarta) という章名を持つ第32章である[4]．この章は，最初に導入のための短い散文がある他は偈頌だけからなり，偈頌は280偈もある比較的長い章である．

さて，『三昧王経』第32章を取り上げる理由はただ一つ，saṃjñāに関する一連の描写が得られるからである．言い換えれば，その他の大乗経典にはこれほどまとまってsaṃjñāを扱うものはない．もちろん前述の通り，saṃjñāは五蘊のひとつにも数えられる重要な要素であり，また「想顚倒」という術語もあるので，saṃjñāという語自体は他の大乗経典にも頻繁に見られるのであるが，saṃjñāが一般にどのようなものと考えられるか，この章のように検討できる材料となるほどのものは管見の限り他にないということである．そのため『三昧王経』のこの章自体は非常に興味深い内容になっているものの，逆にどれほど大乗経典全体に一般化できるかはなお検討が必要になることは認めざるを得ない．ある限定されたsaṃjñāの理解がここに反映されているだけという可能性もないわけではないからである．しかし，仮にそうであったとしても『三昧王経』第32章には興味深い点が多い．そこで次にsaṃjñāがどのように述べられるかを見た上で，若干の考察を加えよう．

2．saṃjñāの消滅

まず重要な点は，『三昧王経』に菩薩の到達した理想の境地がすべてのsaṃjñāが消滅したものと描かれることである．もっとも典型的なものは菩薩が悟る時の描写である．それを以下に引用しよう．

> 偉大な者達には空性が最高の住処である．考えられないほど多くの衆生を大乗に導く(212)[5]．菩薩達は語る時にも衆生の想（saṃjñā）が起こらずに，諸法が起こらないことを明らかにするだろう(213)．〔菩薩達には〕法を明らかにする時にも認識が起こらない．

NII-Electronic Library Service

The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies

空に住し，堅固な知に止まる（214）．全ての教師達の住処であるこの三昧を示しても，彼ら（菩薩）には想が起こらず，自ずから[6]女の想が〔起こらない〕（215）．女の想を滅した後，菩提座に座り，菩提座に座った後，悪魔の想が斥けられる（216）．そして，賢者はここに悪魔も悪魔の軍勢も見ず，悪魔の三人の娘も見ない（217）．菩提座に座った者には全ての想が断たれる．全ての想を断った時，全ての大地が震動する（218）．

このように，菩薩が悟る時に全てのsaṃjñā（想）が断たれる様子がはっきりと描かれている．悟る時の様子は，しばしば悪魔に打ち勝つ「降魔」という説話によって語られるが，ここでは悪魔のsaṃjñāが斥けられていることから，悪魔を見ないといわれている点も興味深い．そして菩薩が悟った時には，すべてのsaṃjñāが断たれることになる．全ての大地が震動することから菩薩が悟ったことが分かる．

さて，菩薩が悟る時にsaṃjñāが消滅することは明らかになったが，これが菩薩の最終的な段階であり，saṃjñāが消滅した菩薩は解脱して働きがないのかというとそうではない．説法などの働きを行う菩薩もまたすべてのsaṃjñāが消滅していることがこの章には繰り返し説かれている．次に幾つか挙げてみよう．ただし，以下の偈頌は連続したものの引用ではないので注意されたい．

〔菩薩達は〕女性に執着することもないが，彼らには厭うこと（virāgatā）もない．この者達には想が消滅しており，自ずから女性の想〔も消滅している〕（85）．
女の想に住する者達に，貪欲が起こる．想が滅したなら，貪欲に染まらない（104）．
女の想，男の想，全ての想が滅し，非存在（abhāva）の想[7]に住した者達は，真実の決定を説く（130）．
これ（戒）はさらに欲望の想によって全く壊されない．一切の想を断った者には，三昧は無量である（268）．

引用した偈頌だけでは不明瞭なものもあるが，これらの偈頌の主語はすべて菩薩である．このように『三昧王経』のこの章ではいたる所で菩薩に何らかの想が存在しないからということを理由にした説明が見られる．特に第130偈，第268偈には，菩薩がすべての想を断っているとあり，菩薩はすべての想の存在を断ってなお働きを行う存在として描かれていることになろう．

3．saṃjñāの消滅に導く方法（第92–98偈）

以上のように，菩薩の中にはすべてのsaṃjñāが消滅した菩薩がいることになる．それでは，菩薩はいかにしてsaṃjñāの消滅した境地にたどり着くことができるのか．その方法に関係するのが次の『三昧王経』の一節である．この箇所は

NII-Electronic Library Service

The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies

テキストにも問題があり読みにくい所もある一方で，非常に興味深い記述を含んでいる．

「想」(saṃjñā) は「〔通俗的な〕表象するもの」(saṃjānanā) の意味で「〔相を〕把握するもの」(udgraha) と示された．しかしその同じ想が，「遠離」(vivikta) の意味では，把握するものではないと説かれたのである (92)．遠離しているものこそ[8] が想であり，遠離していることが教えである．〔その〕想の本質（自性）を知れば，〔その者に〕想は生じない (93)．「この想を断とう」といった想が起こるなら，その人は想にもとづく虚構 (saṃjñā-prapañca[9]) に向かい，想から離れることはない (94)．誰にこの想が起こり，誰がこの想を起こしたのか．誰がその想に触れ，誰が〔その〕想を滅したのか (95)．その想が起こるようなもの (dharma，法) を仏が得たことはない．ここでその意味を考えよ．そうすれば，想が生じなくなるだろう (96)．想が不生である時[10]，誰の想が取り除かれるのか．心の働きがある者に解脱がその場合どうして生じようか (97)．解脱に触れる時，全ての思考は不可思議である．思考が不可思議である時不可思議となる (98)．

ここで特に興味深いのは第94偈である．ここには saṃjñā を断とうとすることがかえって saṃjñā の消滅につながらないことがはっきりと説かれている．prapañca の解釈には問題が残るが，それを除けば，第94偈の意味の方向ははっきりしている．単に saṃjñā を断とうとすると，それは saṃjñā を断とうという saṃjñā を起こしているだけであり，かえって saṃjñā に向かうことになり，その人は決して saṃjñā から逃れることはできないということである．

では，どうすればよいのかについては，その直前の第92偈，第93偈に説かれている．まず，第92偈の前半部には一般的な saṃjñā の理解が現れる．すなわち，saṃjānanā あるいは udgraha と言うのは，アビダルマ仏教的な saṃjñā 理解を示しているのであろう．例えば，時代が下がるが，『倶舎論』には想が「特相を把握するもの」(nimittodgrahaṇātmikā) と定義される (AKBh ad I-14)．特相 (nimitta) とは，青や黄色，あるいは男や女といったことなどで，それらを把握するものが saṃjñā である．また，saṃjñā を「表象するもの」(saṃjānanā) と説明することは『声聞地』などに見られる．

このように一般的な理解では想は特相を把握するものと考えられるわけであるが，本当の意味では把握するものではないのだということをこの経典は主張する．vivikta は訳に挙げたように「遠離」とも漢訳される語であり，何かを離れていることを示し，ここでは実体を離れている，つまり空に近い意味で理解してよい．第93偈では「vivikta」と言われる saṃjñā の本質を知れば，saṃjñā が滅すると言われていることになるであろう．

NII-Electronic Library Service

The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies

『三昧王経』の第95偈以降には，そのsaṃjñāの非実在性が繰り返し述べられる．そして，第98偈に見られるように，解脱に到達した時，この時に全てのsaṃjñāが消滅するわけである．そしてその境地は「不可思議」(acintya) という言葉で表現され，それが言語や表象を越えたものであることが示されている．このような形でsaṃjñāが消滅した「不可思議」な境地に到達するのであるが，その境地に到達するために，その境地にはもはや存在しないsaṃjñāの本質の考察が必要になる点が最も重要であろう．

4．実践としての解脱門（第16–18偈）

saṃjñāが消滅する解脱の境地に到達するための実践は，『三昧王経』でも大乗一般に見られる空思想を基盤としたもので，特別なものではない．次に『三昧王経』第32章の第16偈から第18偈を引いておこう．

> 存在なきこと（abhāva[11]），願いなきこと（無願），相なきこと（無相），空たること，これらの解脱門によって，仏は〔解脱への〕門戸を明らかにする（16）．眼，耳，鼻，舌，身体，意，これらが本質（自性）の点で空であると，等覚者達が明らかにした（17）．このような諸法の本質（自性）を知る者は，法の特徴（lakṣaṇa）を知って論争しない（18）．

このように『三昧王経』第32章でも，空・無相・無願を含む解脱門が説かれ，これが実践の内容となっていたことが知られる．第16偈には先にも出てきたような本質の「非存在」もあわせて説かれるものの，三解脱門としてまとめられることもある空・無相・無願とあわせて解脱への門戸が説かれている．さらに，眼，耳，鼻，舌，身体，意が本質として空であることが言われるが，その本質を知ることが必要であると言われているのは，先に見たsaṃjñāの場合と同様である．

ここでもう一点興味深いのは，第18偈に諸法の本質を知ったなら「論争しない」と説かれていることである．「論争」と訳した語はvivādaである．『倶舎論』は受蘊，想蘊を行蘊と別に立てる理由として「論争の根本の主要な原因であること」を挙げていたが，『三昧王経』のこの章も「論争」がひとつのテーマになっており，そのためにsaṃjñāが中心となって話が展開するのであろう．

5．第32章「持経利益品」冒頭部（第1–2偈）

実はこの章が「論争」と関係することは第32章冒頭部にすでに出ている．最

NII-Electronic Library Service

The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies

後に第32章冒頭の二偈を引用して，その点を簡単に確認しておこう．この偈頌には abhijñā の語も出て，その点でも興味深い．

> 偉大な「超越的能力」(abhijñā，神通）の本業（parikarman）は，「論争なきこと」[12] (avivāda) と説かれた．それに対して，論争に向かう者は，執着し，解脱しない（1）．その者の「超越的能力」（abhijñā）が「般若」（prajñā）であり，「不可思議なる仏知」（bauddhaṃ jñānam acintyam）である．執着に住する者に知（jñāna）は存在しない（2）．

この後仏陀の教えが不可思議であるにも関わらず，言葉によって教説が説かれたことが続き，言葉にとらわれずに密意のある仏陀の教説を理解すべきであると言う．そして，先に引用した第16偈以降の解脱門を説く偈頌に続いていく．

争いを避けることは仏教ではひとつの重要な論点であり，しばしば言及される．争いのない平和な境地が仏教のひとつの理想とも言えよう．それがここでは超越的能力（abhijñā），つまりそれはここでは「般若」でもあり，「仏陀の偉大な知恵」の意味でもあるのだが，その知恵を獲得するために必要なことと説かれているのである．このように第1偈に abhijñā が vivāda と関連づけて説かれていることは，この後に出る saṃjñā も vivāda と関連しながら明らかに abhijñā との対比で捉えられていることになろう．これ以上掘り下げる紙数はないためこの点は改めて論じたいが，第32章の主題と saṃjñā の関係についてだけはここで確認しておきたい．

むすび

以上のように『三昧王経』には saṃjñā という語を使って輪廻と悟りが描かれていた．そして，悟りに際して一切の saṃjñā が消滅するが，saṃjñā を消滅させようとしても消滅させることはできないと言われる．代わって saṃjñā の本質を知ることが必要であると言う．もちろんこの『三昧王経』のひとつの章をもって，『三昧王経』全体を，さらには大乗仏教すべてを語ることができないのは明らかである．しかし，少なくとも，初期大乗経典の中にこのような saṃjñā に関する表現が見られることは事実であり，注目に値する．それをどのように理解するかが我々の課題となるであろう．

一方で，この構造自体は，カマラシーラ著『修習次第』後編に出る不思不観批判とも共通している（BhK III, Tucci ed., pp. 15–16[13]）．そのために『三昧王経』の記述も特別なものではないと考えるかもしれない．しかしながら，『三昧王経』がその同じ構造を saṃjñā だけを使って説明することは，より簡潔で明らかな形で

NII-Electronic Library Service

The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies

その構造を示すことにつながり，その点が特に注目に値する．それがここで saṃjñā の重要性を強調する理由である．紙幅の都合でカマラシーラの『修習次第』には触れられなかったが，『修習次第』後編では，無分別に入る際に無念無作意になるが，念と作意をなくそうとするのではなく，「真実の個別観察」(bhūtapratyavekṣā) が必要であると言う．この場合は念，作意と真実の個別観察との関係がはっきりせず，これだけでは個別観察の意義も明瞭ではないが，『三昧王経』の構造を参考にすればより理解しやすくなるのではないかということである．もちろん，この『三昧王経』が示す構造はあまりに簡潔であり，あらゆる仏教体系の説明にそのまま使えるわけではない．例えば，悟りの後に幾つか段階を想定するのであれば，そこには他の枠組みや理屈が必要になるであろう．それでも背後にこの『三昧王経』が説くような構造を想定することが有用になることも多いと思われる．特にここでの saṃjñā が「通俗的」という含意が非常に強いことを考えると，世俗と勝義を区別する二諦説との関係は第一に検討対象として考えられよう．『三昧王経』のように saṃjñā を用いてこの構造を説く資料は他にないと思われるので，この構造そのものを今後さらに検討することは難しいけれども，その他にも，直接には saṃjñā が前面に出てこない枠組みの場合でも，saṃjñā がどのような位置を占めているか考えることは必要な視点であろう．

1）saṃjñā にいかなる現代語を与えるか自体問題になるが，紙幅の都合上本稿では必要な議論ができないため，ひとまず現代語訳を与えずサンスクリットの原語「saṃjñā」か漢訳「想」を機械的に用いた．後述の通り，『三昧王経』はアビダルマや瑜伽行派で与えられる定義を知っているので，『三昧王経』に仏教として特殊な理解があったとは考えにくいが，『三昧王経』には「超越的能力」(abhijñā，神通）との対比も念頭にあったと思われ，その場合 saṃjñā の「通俗的」な点がより強く意識されていたはずである．

2）P. Pradhan, ed., *Abhidharmakoṣabhāṣya of Vasubandhu* (Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967).　3）サンスクリットは以下の二つを利用したが，両者にはそれほど大きな相違はない．P. L. Vaidya, ed., *Samādhirājasūtra*, Buddhist Sanskrit Texts, no. 2 (Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1961)（以下 V). Nalinaksha Dutt, ed., *Gilgit Manuscripts*, vol. II, part II (Calcutta: Calcutta Oriental Press, 1953)（以下 G). 一部チベット語訳や漢訳を参考にサンスクリットを訂正したが，それは注に記した．漢訳はしばしば違う読みを持つため注意が必要であるが，ここでは主にサンスクリットに従った．また和訳にあたっては田村智淳・一郷正道訳『三昧王経 II』(大乗仏典 11，中央公論社，1975）を適宜参照した．　4）『三昧王経』には漢訳とチベット語訳が存在し，漢訳は那連提耶舎訳に本稿で取り上げる章が含まれる．漢訳には章名がなく，またテキストもしばしばサンスクリット本と異なる読みを持

NII-Electronic Library Service

The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies

つ．漢訳と比べると，チベット語訳は現存サンスクリット本に近いが，一部に混乱があり章がひとつ増え，サンスクリット本第32章に対応するのは，チベット語訳では第33章になる．また『三昧王経』の成立年代には議論も残るが，各章が独立しているため本章のような議論がいつ頃成立したか確定することはさらに難しい．確実な年代は漢訳された557年を下限とすることしかないが，本章の内容には古い要素も残るため，唯識系経典成立以前の初期大乗経典に連なるものと考えておきたい．ただし，本稿の議論にこの経の年代が直接関係することはないので，年代の問題はひとまずおく．　5）和訳の偈頌末尾の括弧内に第32章中の偈頌番号を入れた．　6）G, V ともに svabhāvatā をとるが，主にチベット語訳により svabhāvatas と訂正する．下に引用する第85偈も参照のこと．　7）チベット語訳，漢訳ともに同じ方向であり，それぞれ「dṅos med 'du śes」「非有想」と訳す．「非存在」は実在の否定の意で，無自性や空性と同じ方向で理解されよう．　8）漢訳は「不寂者是想」であり，逆に aviviktam と読んでいるが，それでは第92偈の内容の繰り返しにすぎなくなるため，ここではチベット語訳も参考にサンスクリットはそのまま置いた．　9）G, V ともに saṃjñā prapañce であるが，漢訳「彼行想戯論」に従い，saṃjñā-prapañce と複合語に訂正して訳した．　10）第97偈冒頭の kadā を yadā に訂正した．チベット語訳「nam tshe 'du śes skyes pa na //」，漢訳「若其心不生」である．　11）チベット語訳は dṅos med でサンスクリットと等しいが，漢訳は「無修」．ここでは自性の「非存在」の意味で，空，無相，無願と同じ方向の意味と理解した．abhāva は必ずしも解脱門の一つ数える必要はないが，数えてもよい．漢訳は「四種門」とする．　12）漢訳は「果」．おそらく俗語形を vipāka と解していると考えられよう．　13）Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts*, part III, *Third Bhāvanākrama* (Roma: Istituto Italiano per il medio ed estremo oriente, 1971).

〈キーワード〉 saṃjñā，想，『三昧王経』，Samādhirāja-sūtra，『月灯三昧経』

（京都大学准教授，文博）

NII-Electronic Library Service