

# 『解深密經』の「唯識」の經文について

松 本 史 朗

一

『解深密經』 Sandhinirmocanasūtra (SNS) が唯識説を説く最も重要な經典であることは、言ひまはさないであらう。特に「唯識」と漢訳されることの多い “vijñapti-mātra” という語について言えば、この語が最初に用いられたのは、『解深密經』「分別瑜伽品」の一節においてであつたと考えられている。

この点について、例えば結城令聞博士は、  
① 唯識學上に於ける唯識と云ふ言葉の起源が『解深密經』分別瑜伽品の「我説、識所縁唯識所現」と云ふ文句に因つてあると云ふことは、今更改めて言ひまはさないことであり、而して本學派が主張する眼目が、唯識無境の義理を詮顯せんとしてあることも、亦周知のことである。<sup>67)</sup>

と述べられ、また横山紘一氏は、次のように言われている。<sup>68)</sup>

② 「唯識」のサンスクリットはウイジュニヤンティ・マートラ vijñapti-mātra である。この語が最初に用いられたのは、『解深密經』「分別瑜伽品」の次の一文である。

「慈氏菩薩、復、仏に白して言く。世尊よ、諸の毘鉢舍那三摩地所行の影像、彼は此の心と当に異なること有りと言つべきや、異なること無しと言つべきや。仏、慈氏菩薩に告げて曰く。善男子よ、当に異なること無しと言つべし。何を以つての故に。彼の影像は唯だ是れ識なるに由るが故なり。善男子よ、我、識の所縁は唯識の所現なりと説くが故なり。」

毘鉢舍那とはヨーガ *yoga* という実践法のうちの

一つである。このようにヨーガ実践の体験を描写するなかで、はじめ唯識 (vijñaptimātra) という語があらわれた点に注目しなければならぬ。つまり、「ヨーガを修する心に現われてくるさまざまの影像是唯だ識にすぎない」という自覚的体験こそが唯識説を形成するにいたった内面的根拠力であった。

ここで横山氏が「ヨーガを修する心に現われてくるさまざまの影像是唯だ識にすぎない」という自覚的体験こそが唯識説を形成するにいたったと述べられたことは適切であろう。つまり、ここに説かれるのは、所謂「影像門の唯識」であり、禅定経験において現われる様々の影像を識「の作りだしたもの」にすぎないと見る見方なのである。

しかし、①で結城博士が挙げた玄奘訳の経文、つまり、「我説識所緣唯識所現」という経文の意味を如何に解するか、とりわけ、その原サンスクリット文を如何に想定するかという問題は、未解決のまま残されていたと言えるであろう。しかるに、この問題に正面から取り組み、関連する諸文献を精査して独自の解釈を提示したのが、以下に示すシュミットハウゼン Schmithausen 教授の画期的な論文である。

Schmithausen L.: "On the Vijñaptimātra Passage in Saṃdhi-nirmocana-sūtra VIII.7" 『神秘思想論集』 Studies

of Mysticism in Honor of the 1150th Anniversary of Kobodaishi's Nirvāṇam, Naritasan Shinshoji, 1984, pp. 433-455 (以下「唯識論文」と呼び、⑦と略す)

本論文は基本的には、このシュミットハウゼン教授の「唯識論文」に提示された解釈に異論を提起しようとするものに他ならない。ただし、予じめ述べておけば、教授が示された文献学的な成果が極めて優れたものであることは今更言うまでもない。従って、私はその成果にほぼ全面的に依拠して、自らの解釈を構築することができた。後はただ、教授とは、テキストの読み方に、若干の相違があるだけなのである。

## 二

では、シュミットハウゼン教授は「唯識論文」で『解深密経』の問題の経文について、その原文を如何に想定し、どのような解釈を示されたのか。それについて見るためには、『解深密経』の問題の経文を含む部分の漢訳・チベット訳のテキストを示さなければならぬであろう。そこで以下に、二つの漢訳・チベット訳、更に、現代の研究者による翻訳として、ラモット Lamotte による仏訳と野沢静証博士による和訳を、順次に示すこととする。

〔一〕彌勒菩薩言、世尊、毘婆舍那三昧境界、為異彼

心、不異彼心。佛言、彌勒、我說不異。何義不異。以唯是心觀彼境像。何以故。我說但是心意識觀得者故。(大正一六、六七四下二 二四行)〔菩提流支訳〕

〔2〕慈氏菩薩、復白佛言、世尊、諸毘鉢舍那三摩地所行影像、彼與此心、當言有異、當言無異。佛告慈氏菩薩曰、善男子、當言無異。何以故。由彼影像、唯是識故。善男子、我說識所緣唯識所現故。(大正一六、六九八上二七行 中二行)〔玄奘訳〕

〔3〕 | bcom ldan hdas mam par lta bar bgyid pahi tin he hdsin gyi spyod yul gzugs brñan gan lags pa de ci lags | sems de dañ tha dad pa shes bgyiham | tha dad pa ma lags shes bgyi | byams pa tha dad pa ma yin shes byaho || cih phyir tha dad pa ma yin she na | gzugs brñan de mam par rig pa tsam du zad pahi phyir te | byams pa mam par ses pa ni dmigs pa mam par rig pa tsam gyis rab tu phyé ba yin no shes nas bsad do | (P.Nü, 29a7-b1)

② Les images perçues en concentration-inspectrice sont-elles différentes ou non-différentes de la pensée [qui perçoit] ?

R. Elles ne sont pas différentes de la pensée. Pourquoi n'en différent-elles pas? Parce que ces

images ne sont rien qu'idée. J'ai dit que l'objet de la connaissance se déhnt (Idee-sans-plus).<sup>(2)</sup>

④ 世尊よ、觀察者の三昧の行境なる影像はこれかの心と異なるとなすや異ならずとなすや?

慈氏よ、異ならずとなす。何故に異ならざるや? 曰く。かの影像は唯記識にすぎざるが故なり。慈氏よ、識は唯記識によつて顯示される所縁を有す、と吾れは説く。<sup>(3)</sup>

この内の〔2〕は、正に横山氏が②で引用された玄奘訳の經文に他ならないが、これらの〔1〕、〔3〕において、何よりも問題となるのが、私が実線を付した文章④であり、さらにまた破線を付した文章⑤なのである。

このうち④の原梵文の想定は、すでに一九五七年に野沢博士によつてなされており、博士は、次のように言われている。

⑤ 『識は唯記識によつて顯示される所縁を有す、と吾れは説く。』と譯出せるテキスト文は、「mam-par ges-pa ni dmigs-pa mam-par-rig-pa-tsam gyis rab-tu-phyé-ba yin no ||」である。『攝大乘論釋』に引用されているテキスト文は、最後に、有財釋を譯する場合に使用する「can」を加えてrab-tu-phyé-ba can yin no || となっている。

ところが『解深密經』では、「識所縁唯識所現故」となっているから、梵文は「vijñāna-ālambanam vijñapti-mātra-prabhāvitam」となっていたと推察される。したがって、チベット文は「nam-par śes-pahi dmiigs-pa,……」と思なすべきである。又、とき経験に於ては、北京版で「pa ni」或は「pahi」とあるものが、トルケ版で「pahi」或は「pa ni」となっている場合が非常に多く、今の場合は「pa ni」を「pahi」と訂正して、「識の所縁は唯識識にもつて顯示された」といふ譯出にもよると思ふ<sup>(6)</sup>。

即ち野沢博士は⑧について「vijñāna-ālambanam vijñapti-mātra-prabhāvitam」といふ原文を想定されたのであるが、これは主として玄奘訳〔2〕を根拠としている。しかも博士は、「この玄奘訳〔2〕にまことについて、チベット訳〔3〕の⑧について、nam par śes pa ni」「識を」を「nam par śes pahi」「識の」と訂正するのを指摘されたのであるが、既にラモットは、一九三五年の『解深密經』のチベット訳テキストと仏訳を含む研究書において、当該部分のチベット訳テキストを「nam par śes pahi (dmiigs pa)」といふ形で示しており、その註記には、「vijñānalambana」といふ梵語の想定が示されている。おそむくはラモットは、野沢博士に先んじて、玄奘訳〔2〕にまことについて、チベット訳テ

キストを訂正し、その原語を「vijñāna-ālamhana」と想定したのである。

これに対して、チベット訳〔3〕の⑧の当該部分やはり、北京版・トルケ版等のちつじ「nam par śes pa ni」と読むべきだとおそむく最初に主張されたのは、シムミットハウゼン教授であったと思われる。即ち一九六九年のDer Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmi (以下『涅槃章』)と題すDer Nirvāṇa (略す)における「prabhāṇita」といふ語に対する詳細な註記の中で、教授は『攝大乘論』やイェシェーニンが Ye śes sniṅ po の註釈における⑧の引用にもつて、ラモットのテキストに示された「nam par śes pahi」は「nam par śes pa ni」に訂正すべきであると論じ、⑧について、基本的には次のような翻訳と原文想定を示された。

⑧ die Perzeption (vijñānam) sei durch ein bloßes Bewußtmachen des Objektes gekennzeichnet (ālambanavijñaptimātraprabhāṇita-). (Der Nirvāṇa, p.110)

「ラモット、一九八四年の『唯識論文』にまで継承される教授の基本的理解が示されているが、それを一言で言えば⑧には「ālamhana-vijñapti」といふ複合語が含まれているといふ考え方であると見る事ができる。これこそ、私が本論

文において異議を呈したいと考えている見解なのであるが、それはともかく、本論文でも論じるように、教授の「唯識論文」が発表されて以後は“mam par śes pa ni”を“mam par śes pahi”と訂正するところの野沢博士やリモット教授の理解は、最早不適切であるところが明らかになったと思われるので、それについてこれ以上問題にする必要はないのである。因みに、竹村牧男氏も一九七六年の「vijñapti ni”というなる論文において、関連文献を調査して、“mam par śes pa ni”と訂正読みを「標準とするところ」といって言われている。

さて、「唯識論文」にみれば、シムミットハウゼン教授は荒牧典俊氏と、⑧の原文想定に関して討議をする機会をもたれたらしい。荒牧氏の論文にみれば、それは一九七九年から一九八〇年にかけてのこのところであるが、この討議の結果として教授において成立したのが、教授の「唯識論文」であるとされているところである。

では、この論文の内容を見つみかち。シムミットハウゼン教授は、まず、⑧のチベット訳について“mam par śes pahi”と訂正リモット、及び、野沢博士の読みの不適切性を指摘して、

【T(a)】 mam par śes pa ni dmigs pa mam par rig pa tsam gyis rab tu phyé ba yin no (shes nas bsád do) // (㉞)

『解深密経』の「唯識」の経文について(松本)

p.436)

というチベット大蔵経に認められる読みの正当性を確定し、さらに、このチベット訳については、次の二つの訳が可能であると論じてみられる。

【T1】 “Mind (vijñāna) is constituted by (prabhāvita,

is characterized by, or: consists in) mere cognition

(vijñāpītmāra) of an object (ālamhana)” (㉞ p.436)

【T2】 “Mind is an object that is constituted by mere

cognition” (㉞ p.436)

しかし、問題の⑧については『撰大乘論』

Mahāyānasamgraha (MSG) (II.7) における引用では

【T(b)】 mam par śes pa ni dmigs pa mam par rig pa tsam

gyis rab tu phyé ba can yin no (shes nas bsád do) //

(㉞ p.436)

とチベット訳されているので、

【T3】 “Mind has an object that is constituted by mere

cognition” (㉞ p.436)

という訳も可能であるとされている。

以上の教授の議論について言えば、私は後論するところに、“can”を有する【T(b)】は不適切なチベット訳だと考えているので、【T(a)】をいかに解すべきかが問題になるのではないか。【T1】はすでに一九六九年に教授によって示され

た⑥の翻訳に基本的には一致していることは、明らかである。その特徴は、すでに述べたように、その原文に“ālambanavijñapti”という複合語の存在を想定する点にある。

これについて〔T2〕は、基本的には私の理解と一致するが、私は、“mind”(vijñāna)と“an object”(ālabhana)の語順を逆に考え、“an object”(ālabhana)を主語、“mind”(vijñāna)を述語と見なしている。

なお、“nam par phyee ba”つまり“prabhāvita”を教授は“is constituted by”“is characterized by”“consists in”と訳われ、その内、“is characterized by”は⑥の“sei durch.. gekennzeichnnet”と一致しているように思われるが、私としては、この語は“...によつて生みだされた”“is produced by”と訳すべきだと考えており、それについては、本論文の最後に多少詳しく論じたい。

次に教授は、⑧について、サンスクリット原文の想定に論を進められ、荒牧氏が『撰大乗論』に引用された⑧の原文を、

⑦ (Tad) ālabhanam hi vijñaptimātrāprabhāvītam  
vijñānam ity ahaṃ vadāmi (MSG<sup>(2)</sup>N.1.text, p.63)

と想定されたことである。

〔A〕 \* ālabhanam vijñaptimātrāprabhāvītam vijñānam..

(⑦ p.437)

という形にまで短縮することが可能だと論じ、これに対して、⑧についての自らの想定を、

〔S〕 \* ālabhanavijñaptimātrāprabhāvītam vijñānam..

(⑧ p.437)

とつて提示されたのである。

荒牧氏も二〇〇〇年に出版された論文では、一九八〇年のシムミットハウゼン教授との討議においては、自らの原文想定が〔A〕であったことを認められているが、その同じ論文では、教授の一九八四年の「唯識論文」の成果を全面的に認め、教授が提示された〔S〕の原文想定を承認されるに至っている。<sup>(25)</sup>

さて、⑧に関する〔S〕と〔A〕の原文想定について言えば、まず私は、シムミットハウゼン教授が、⑧の主要部分について、基本的には〔S〕か〔A〕かの想定しかあり得ないと論じられたことを、極めて優れた考察だと考える。即ち、〔S〕と〔A〕の相違は、教授も言われるように、“ālabhana”の後で“m”とこのanusvāraがあるかないか、あるいは、写本で言えば、anusvāraを示す点か、“na”字の上にあるかないか、という点かなものところかすぎないが、重要なことは、教授の考察にちよつと、⑧の主要部分について“ālabhana”と始まる、“vijñāna”と終るという語順が確定されたことである。この語順の確定に当たって、教授

が主要な根拠とされたのが、仏陀廟多 *Buddhasānta* にて漢訳された『摂大乘論』においては、<sup>(8)</sup>が

[4] 彼念、唯識所明、識我説(大正三三・一〇一七)

として漢訳されているという事実であった。教授は、この仏陀廟多による漢訳がサンスクリット文の語順をその非忠実に反映していると思われ

⊗ This means that the sentence we are concerned with started with *ālabhana*, whereas *viñāna* came in the end, immediately before what would correspond to *shes* has *bsad* do. (Ⓥ pp.436-437)

と述べられたが、この論述の内容は、正確だと思われる。因みに[4]の「念」は“*ālabhana*”の訳語である。<sup>(9)</sup>

従って、問題の⊗の主眼部分の原文とついで、[S]か[A]かという二つの想定しがあり得ないとする教授の理解は、適切である。では、二つの想定のうち、いずれが正しいのか。すでに述べたように、荒牧氏は、直訳が想定していた[A]を、シュミットハウゼン教授の「唯識論文」公表後に放棄し、教授の想定である[S]を承認されるに至ったが、私は、基本的には[A]の方が正しいと考える。しかし、その理由については述べる以前に、教授が[S]の翻訳として示された四つの英訳を以下に掲げてみる。

[S1] “mind (*viñāna*) is characterized as (or:consists in)

『解深密経』の「唯識」の経文について(松本)

merely cognizing (lit.:making known) [its] (Object) [without stressing any of its peculiarities].” (Ⓥ p.441)

[S2] “(.....) Mind (*viñāna*) is characterized by (or: consists of) mere cognition of [its] object [without there being any real object]” (Ⓥ p.441)

[S3] “(.....) Mind is characterized by [the fact that its] object is nothing but cognition.” (Ⓥ p.441)

[S4] “(.....) Mind has an object which is constituted by mere cognition.” (Ⓥ p.441)

このうち、私見では、[S3] と [S4] は、ごすれま、不自然な翻訳だと思われる。[S3] の翻訳を、教授は、

⊙ Or, if one prefers to supply a virtual abstract suffix after *viñāpnamātra*: (Ⓥ p.441)

と述べた後に提示されるのであるが、これは、原文を“*ālabhana-viñāpiti-mātrāta-prabhāvītam viñānam*”と想定すれば、[S3] の訳が可能になるといふ意味である。しかし、このような原文想定は、それ自体が不適切である。二つのも⊗のキヌット訳に“... *man* par *rig* pa *tsam* *ñid* *kyis*”とあるわけでもなく、また“*ālabhana-viñāpiti-mātrāta-prabhāvīta*”という表現自体も、その構造があまりに複雑で、不自然だと思われるかたじけなく。

また〔S4〕を、教授は、*“ālabhana-vijñapti-mātra-prabhāvita”* を、*bahuvrīh* 複合語と解する場合であり、“can” を有するサマセット訳〔T(B)〕に、その例が見られるとわれらもいのであるが、ここが、*“ālabhana-vijñapti-mātra-prabhāvitaṃ vijñānaṃ”* を、*vijñāna* は、*vijñapti-mātra-prabhāvita* なる *ālabhana* を有す、と理解するのは、*bahuvrīh* 複合語の解釈としても、自然だとは言えないのである。ここにも、そのちひな理解を表現するためには、原文は、*“vijñapti-mātra-prabhāvita-ālabhanam vijñānaṃ”* とあるのが普通だと思われるからである。

次に〔S1〕と〔S2〕に、大きな相違は存在しない。いずれも、原文に *“ālabhana-vijñapti”* という複合語の存在を認め、これを、前分を属格とする *tapuruṣa* 複合語と見る点に特徴がある。これは、すでに述べたように、一九六九年の『涅槃章』に示された、以来の教授の基本的理解であるが、〔S1〕と〔S2〕との相違を言えば、両者では、“mātra”「だけ」「のみ」の意味する所が異なっている。即ち、〔S2〕では、“mātra”は、外境は存在せず、識だけが、ある、という場合の「だけ」を意味するが、〔S1〕では、「対象の特殊相ではなべて、対象だけ」つまり、対象一般、即ち、対象の総相を認識する、という場合の「だけ」を意味する、というのである。この点を、教授は、*“mind*

*cognizes its object as a whole”* (㉞ p.440) と表現されている。

シムレットハウゼン教授は、〔S2〕に示される理解を、“an idealist understanding of the word *vijñaptimātra”* (㉞ p.441) と認めておられた。JJJに所謂「唯識無境」の理論が説かれていると解されるのであるが、教授の解釈の独自性は、JJの〔S2〕の「唯識無境」、説が〔S1〕に示される「アルタラの伝統的な識（*vijñāna*）の定義」を、下敷にいつ、それを巧みに利用した上で提示されていると見る点にある。つまり、「唯識」という新しい理論の導入に当たっては「アルタラの伝統的な識の定義」という伝統的な装い“a traditional garb” (㉞ p.454) が利用されたといっているのである。この点を教授は“the double meaning” (㉞ p.454) という表現でも示されているからである。

では「アルタラの伝統的な識（*vijñāna*）の定義」とは何か。教授は、様々の論書の用例を示されるが、その中には『俱舍論』*Abhidharmakośabhāṣya* (ed.Pradhan) の

〔㉞〕 *vijñānaṃ pratīvijñaptiḥ* [I.k.16a]. *viśayam viśayam prati vijñaptiḥ upalabdhir vijñānaskandha ity ucyate.*

[p.11.ll.6-7]

や、『品類足論』*Prakarana* の

〔㉞〕 眼識云何、謂依眼根、各了別色。(大正二六、六九



三十一(五)行)

も含まれてゐる。<sup>(23)</sup> この「各了別色」の原語を教授は、  
“rūpa-prativijñapti”と想定されるのである。

また、シロミットハウゼン教授は、“ālabhana-vijñapti”  
とこの原語を有する用例は提示をされていないが、ヴァスバ  
ンダヤ Vasubandhu の『五蘊論』 Pañcaskandhaka における

〔一〕 mam par śes pa gan she na / dmigs pa rnam par rig  
paho // (P.Si.16b8)

の傍線を付した部分の原語を、“ālabhana-vijñapti”である  
と想定されてゐる。<sup>(24)</sup>

更に教授は“vijñāna”の対象を限定する“mātra”が“対象  
一般”、“対象の総相”を意味する用例も多く示されてゐる  
が、その中心は『中辺分別論』 Madhyāntavibhāga  
(ed.Nagao) の

〔∞〕 arthamātre dṛṣṭir vijñānam / arthaviśeṣe dṛṣṭis  
cattasā vedanādayah // (p.20, ll.19-20)

の前半部分や、『中辺分別論釈』 Madhyāntavibhāgaṭkā  
(MAVJ, ed.Yamaguchi) の

〔∞〕 vastusvarūpamātrōpalabdhir ity arthah / (p.31, l.10)  
も含まれてゐる。<sup>(25)</sup> 〔∞〕は、〔∞〕の前半部分の註釈個所  
の原語である。

また、教授は『順正理論』の

〔10〕 識謂了別者 是唯總取境界相義。(大正二九、三四  
二一四一四行)

とこの一文も示されたが、これは、〔5〕の“vijñānam  
prativijñapti”とこの『俱舍論』の偈を註釈したものであ  
る。

以上の用例が提示されたことにより、まず“アビダルマ  
の伝統的な識(vijñāna)の定義”とが〔5〕の表現を用い  
ながら、“visayan viśayan prati vijñaptir upalabdhir”とこの  
つなものであることが理解され、それが、〔一〕の『五蘊  
論』のチンネット訳“dmigs pa rnam par rig pa”によれば、  
“ālabhana-vijñapti”と呼ばれたらしいこととことが知られ  
る。この「識の定義に関する」“ālabhana-vijñapti”を原語  
とすると思われるチンネット訳が得られたことは、何と云つ  
ても重要である。

したが、その識の“vijñapti”“upalabdhir”とこの作用は、  
〔∞〕の表現を用いたが、“artha-mātra”のみが「対象だけ」  
「対象一般」「対象全般」を認識するものであることも、教  
授の指摘によつて示されたのである。すると、教授の想定  
される〔5〕の「が」“ālabhana-vijñapti-mātra”及び「ア  
ビダルマの伝統的な識の定義」として解釈することが可能  
になつたように見える。

「つかじ」〔㉞〕や〔㉟〕の用例から考えれば、「マムタルム」の伝統的な識の定義は“*artha-vijñapti-mātra*”とはなく“*artha-mātra-vijñapti*”でなければならぬと言われる。その中で教授が提示されたのが、『阿毘達磨燈論』  
Abhidharmaśāstra (ed.Jain) の

〔㊱〕 *vastūpalabdhi-mātram hi cittam.* (p.78.1.11)

と述べている。つまり“*vastu-mātra-upalabdhi*”を表現し得るというのである。ただし『阿毘達磨燈論』の成立は遅い。この点について、教授は懸念を示されているが、しかしこの論書が、毘婆沙師 (Vaibhāsika) の作品である事実は、教授が想定される『解深密經』の〔S〕の“*ālabhana-vijñapti-mātra*”というものの言葉使用も、マムタルムの識の定義、つまりこの経路で理解され形成されることができた、と教授は論じておられるのである。<sup>(25)</sup>

また、シロミットハウゼン教授は“マムタルムの識の定義”から帰結するかもしれない“*ālabhana-mātra-vijñapti*”〔S〕の“*ālabhana-vijñapti-mātra*”の語順の相違について問題を解決するために、〔S1〕とはなく〔S2〕が、『解深密經』の真意である、とする次のような論述を〔S1〕と〔S2〕にはなされた部分に置かれている。

㉞ But of course the Sūtra does not mean that. It has

deliberately chosen the expression \**ālabhana-vijñaptimātra*- (instead of, e. g. *ālabhanamātravijñapti*-) in order to evoke, in the context of the preceding sentence that had enounced the ideality of the images perceived in meditation by qualifying them as *vijñaptimātra*, an idealist understanding of the word *vijñaptimātra*. Therefore, in the context of the Sūtra the sentence has of course to be understood as: (㉞ p.441)

「つじ」 冒頭の「文中“that”と「㉞」の直前に置かれている〔S1〕の趣意を描こうとする。㉞末尾の“as”の後には、〔S2〕が置かれるのである。つまり教授は〔S1〕を「マムタルムの識の定義」に等效するものと思なう。〔S2〕を「唯識無境」として、「唯識」説を説くものと見なされ、『解深密經』は“*ālabhana-mātra-vijñapti*”とはなく“*ālabhana-vijñapti-mātra*”としての語順を致し採用するということについて「唯識」説を説いた、と主張されているのである。しかし「つじ」そのものであるとは、仮して〔S〕の妥当性を認め、㉞には、東密“*ālabhana-vijñapti-mātra*…”と書かれていたと仮定したとしても、この表現が「マムタルムの伝統的な識の定義」を踏えているというようには言えないであろうか。この点を、私は疑問に思っている。

④に説かれる「唯識」説は「アピタルマの伝統的な識の定義」を踏まえて説かれている、という見解は、一九六九年の『涅槃章』⑥以来の教授のいわば独創的な見解と言えるものであろう。しかし、「ālabhana-mātra-vijñapti」と「ālabhana-vijñapti-mātra」が別の理論を説いているとするならば、後者の表現が前者を踏まえていると見るのは、不可能ではあるまいか。まして、我々は、教授の議論の基礎をなしている「ālabhana-mātra-vijñapti」なる複合語の存在を確認できてはいないのである。その様な仮定的な存在である「ālabhana-mātra-vijñapti」にもよって、「ālabhana-vijñapti-mātra」の存在を、論理的に妥当なものとして、つまり、前者を「踏えたもの」として、想定するという作業は、極めて不確実なもののようと思われる。

勿論、④の主眼部分が「ālabhanam vijñapti-mātra-prabhāvītam vijñānam」という(A)を原文としていると想定する私としても、その「アピタルマの伝統的な識の定義」が全く踏えられていないとは考えない。つまり、その「vijñāna」に関連して「vijñapti」という語が使用されているというこの自体がやはり、その定義が踏えられていることを示しているであろう。しかし、④の「vijñapti-mātra」でも、説かれているのはあくまで「vijñapti-mātra」であらう。「ālabhana-mātra」ではない。この点で、私は、教授

の見解に賛成できないのである。

さて、私は、教授が④について想定された(S)を見て、すぐにそれは不適切ではないかと感じたのであるが、そのとき私が考えたのは、次のようなことであった。即ち、もしも④に「ālabhana-vijñapti-mātra-prabhāvītam」と書かれていたとすれば、仏教文献史上、④が初めて提起した「唯識」説の重要性の故に、「ālabhana-vijñapti-mātra」という表現は、その後の瑜伽行派において流行し、従って瑜伽行派の文献に多用されているのが認められる筈であるが、そのような形跡は全く見られない。これに対して、「vijñapti-mātra」なる表現は、その後の瑜伽行派において正に流行し多用された。この事實は、「ālabhana-vijñapti-mātra」なる複合語が、④に存在しないことを示しているであらう、というものであった。

以上は、私の第一印象であったが、その後、教授の「唯識論文」を通読するにつれて、つまり「ālabhanam vijñapti-mātra-prabhāvītam」という(A)の方が正しいのである、という私の印象は、確信に近いものへと変わっていった。「唯識論文」が様々の関連文献の提示とその読解において極めて優れた研究であることは言うまでもないが、教授がその後、一九八七年の『アラーヤ識論』Ālayavijñāna〔Ālayaの略〕で提示するところの読解された『解深密経』十

ヘット訳（大蔵経所収の訳とは異訳）の敦煌写本（Stein Th.No.194）つまり、袴谷憲昭氏によつて学界に提供された写本の関連部分ほど重要なものはないと私には思われた。つまり、私は、この部分が提示されたことにより、教授の解釈の成立しないことが明示されたと考えたのである。そこで、その敦煌写本から④+⑤に相当する部分を示せば、次の通りである。

〔2〕 mam par rig pa tsam gyi phyir te / gzugs brñan de la dmigs pa nam par rig pa tsam du rab du bsgoms pa ste / byams pa nas nam par rig pa shes bsado//<sup>(87)</sup>

しかるに、教授はこのチベット訳について、その語順が原サンスクリット文の語順をある程度反映しているならばとした上で、次のような原文想定を示されている。

⑧ \*vijñaptimātravāt [I] tasya pratibhasya < / > ālambana (m?) vijñaptimātraprabhāvitaṃ Maitreya mayā vijñānam uktaṃ / . (Ālaya, II, n.625, p.382)

私が、この原文想定を優れたものと考えるのは、まず何れにも、教授が“gzugs brñan de la”の部分に、属格で“tasya pratibhasya”と想定されたからである。勿論、教授の言われたように、“tasya pratibhasya”は、その前にある“vijñaptimātravāt”にかなぬ。しかも、これは、「その影像は、表識のみ（vijñapti-mātra）であるから」と訳している。

これによって、従来知られていた大蔵経本チベット訳の相当箇所、つまり“gzugs brñan de nam par rig pa tsam du zad pañi phyir //”によつては、十分に確定できなかった④の原文が確定されたと思われる。即ち④は、教授が⑧で想定されたように、正に“vijñaptimātravāt tasya pratibhasya”を原文としていたように思われる。“vijñaptimātravāt”と“tasya pratibhasya”の順序については、<sup>(88)</sup> 善捷流支訳〔一〕の“以唯是心觀、彼境像”はこの順序を示していると思われる。

では、敦煌写本〔2〕の出現により、⑤について、どのような結論が導かれるべきなのか。即ち、“ālambana”という〔5〕が正しいのか。それとも、“ālabanam”という〔A〕が正しいのであるのか。これについては、教授のコメントは、次の通りである。

⑨ As for ālambana-/ālabanam, I find it difficult to decide on which of these readings the Tun-huang translation is based. But if the vocative byams pa (Maitreya) has maintained its original position in the sentence, I feel that the reading ālabanam would be odd from a stylistic point of view. For, though admitting that more systematic investigation of this matter is required, as far as I can see a pattern “subj.

pred.noun voc....” does not occur, whereas a pattern “pred.noun voc. subj.” is quite common. And I doubt that it is possible to take the passage to mean “I have taught vijñāna to be an object constituted by mere cognition / representation”. (Alaya, I, n. 625, p. 383)

11112 教授は [S] と [A] のうちの読みとせよというたか決定するのは難しと云うその理由を “byam pa” (Maitreya) 「弥勒も、この呼格名詞のキヌント訳語が原文における位置を維持しているなら、述語名詞・呼格名詞・主語、という語順が一般的であるから、 “vijñāna” を主語と見るべきであるが、その場合にも “vijñāna” は “vijñapti-mātra-prabhāvita” なる “ālabhana” とある、このうちが “vijñāna” は “ālabhana-vijñapti-mātra-prabhāvita” とある、という読みの方が自然であるから、と論じられるところを云うと思われる。

11の見解について言えば、私も私は、敦煌写本の [12] は、明瞭に [A] の読みを支持していると考えるのである。この [A] の [12] の訳は、<sup>⑩</sup> 11112 11112 は、「分説、このうちをな理解しよと云うところからわかる。因が、 [12] の<sup>⑪</sup> 相並部分、つまり、

<sup>⑫</sup> dnyigys pa man par rigs pa tsam du rab du bsgoms pa

『解深密経』の「唯識」の經文について (松本)

ste / byam pa has man par rig pa shes bsado //  
 “見るよ” 11の文章は “ste” という語について「分、それという。即ち、 “ste” という接続辞の意義を考慮するならば、<sup>⑬</sup> 是、

<sup>⑭</sup> ālabhana 是、 vijñapti-mātra-prabhāvita とある。こま  
 り、 Maitreya 也、 私に云うべし (ālabhana 是)  
 vijñāna とあると説かれた。

と訳しようである。このように、<sup>⑮</sup> を一心 “prabhāvitan” の後で、「分する理解を」「分説」と呼ぶことになった。この呼称は、以下に示す<sup>⑯</sup> の諸訳の検討において有効となるであろう。

しかし、私は、<sup>⑰</sup> が、二つの文章より成っていると主張するのではなく、それはやはり、一つの文章を形成していると思える。ただし、その文章は、いわば、二つの要素に分割できると考えるので、「分説」という呼称を用いるのである。

結論として言えば、私は、<sup>⑱</sup> の原文として、ほぼ次のような形を想定する。

[M] ālabhanam hi vijñaptimātraprabhāvitan Maitreya  
 vijñānam iti mayoktam/

“Maitreya” (byam pa) という呼格が、<sup>⑲</sup> のどの位置にあったのか、あるいは、本来<sup>⑳</sup> に含まれていたのか、という

「とも、明確ではなし。」

二つの漢訳〔一〕〔二〕の⊗相当部分に「弥勒」の語はなく、玄奘訳〔三〕に「善男子」の語があるだけである。しかし、「善男子」は“Maitreya”を訳したものである可能性は充分にある。そのほか、⊗には、やはり“Maitreya”の語があると考えたが、⊗におけるその位置の理解については、シュミットハウゼン教授に従った。〔12〕より考えても、“Maitreya”を“ālabhanam”の後に置くことはできず、従って“prabhāvītam”の後に置くのが適切である。

〔12〕の“has...śśado”〔∞〕の“has śśad do”〔→〕〔∞〕の「我説」の原語については、かつて荒牧氏が⑦で想定された<sup>(8)</sup>“aḥam vadāmi”ではなく、シュミットハウゼン教授の“mayā...uktam”に従った。それはまず、こちの想定の方がより一般的であると考えたためと、さらに、教授が指摘された玄奘訳の『撰大乘論釈』（世親訳）の「我所説」（大正三二・三三八下）という訳語の存在を重視したからであるが、それ以外にも後論するような重要な理由がある。ただし、教授のチベット語“mayā vijñānam uktam”とせず“vijñānam iti mayoktam”としたのは、チベット訳〔3〕の“shes nas śśad do”と同じ語順を重視したからであり、また“vijñānam”の位置を考えたためである。

教授は⑩で、述語名語・呼格・主語の語順が一般的で

あるとしながらも、“vijñāna”は“ālabhana”である、というのは不自然であるから、“vijñāna”は“ālabhana-vijñapti-mātra-prabhāvīta”である、という〔S〕が正しいと論じられたように思う。しかしかつての荒牧氏の想定⑦のように“vijñānam”の後に“iti”があるとは、は、“vijñānam”を主語ではなく述語と考えることもできるのではなからうか。二つのチベット訳〔3〕〔12〕、及び『撰大乘論』、『撰大乘論釈』のチベット訳における引用（後出〔19〕〔25〕）でも、“shes”という訳語が用いられているので、やはり、原文に“iti”があったと想定するのが自然である。

更に残された問題は、“ālabhanam”の後にかつての荒牧氏の想定⑦のチベット語“hi”“r”“というの”も、“つまり”があったか否である。二つの漢訳における「故」、及びチベット訳〔3〕の“ni”より考えて“hi”が“ālabhanam”の後に存在していた可能性は高い。さもなければ、⊗と⊗との接続の関係が不明瞭なものとなるであろう。菩提流支訳の〔1〕では⊗の冒頭に「何因故」の語をえ置かれているのである。確かに敦煌写本の〔12〕には、一般に“hi”に対応するチベット訳語である“ni”は存在しない。しかし〔12〕では④の末尾に“ste”が存在し、これが「つまり」という意味で“hi”の意味を表しているかもしれない。

この“hi”に関するシュミットハウゼン教授の議論は次の

### 通じてある

㊦ I have ignored hi though it seems to be supported by the final particle 故 in Bodhiruci's and Hsüan-tsang's Chinese versions (see § 12: [Bo] and [H]). But this 故 may have been induced by the question "why?" preceding (in Bodhiruci : immediately preceding) our sentence, or by logical considerations. Besides, there is no trace of hi in the commentaries. And even if hi had actually been there, the source material does not offer any clue as to its position. In view of the result of the following investigation (§§13ff.)——showing that there is textual support for both [S] and [A]——, it would seem that, if there was any hi, it can have followed neither ālambara (impossible in [S] : compound!) nor -prabhāvita (impossible in [A] : hi should be the second word). (㊦ p.437)

UJUD、其も教授は、二二の「故」に同じく「れは」  
"why?"「何以故」と同じ問いにちよび、論理的な配慮がた  
導き出されたものかもしれないとされるが、すでに述べた  
ちよび、菩提流支訳(「一」の場合)「何以故」は、⊗の冒頭  
に位置してゐるのである。しつり⊗は、「一」では「何以  
故…故」と同じ形を取ってゐる。しかるに「U」の「何以故」

を⊗末尾の "vijñaptimātravāt" の "-vat" に対応すると見る  
「U」ではなさないのである。あるが、「一」に同じく⊗の冒  
頭にある「何以故」は玄奘訳(「二」)にも対応するものがない  
表現であるとは知られる。「れは決つて」㊦の前にある  
「一」の「何義不異」、「二」の「何以故」、「三」の "chi  
phyir tha dad pa ma yin she na" に対応するものはない。  
従つて、菩提流支訳(「一」)が、⊗を㊦の理由と規定してゐ  
る「U」は、明らかである。

教授は諸註釈書に "hi" の痕跡がないとも言われる。しか  
し、註釈書は、かなり読みつらうなものであり、また、"hi"  
を「しつり」、「けだし」、「実だ」、と解あるとき、註釈書には  
それを註釈しない「U」もあり得るのである。また教授は  
末尾で⊗の原文に同じく[S]を想定して、[A]を想定  
しても、"hi" の語順を想定できない「U」だから、"hi" の存在  
を否定されてゐるものに見えるが、最末尾の "not  
-prabhāvita (impossible in [A]) : hi should be the second  
word" という文章は、私に同じく理解不能なのである。  
"hi" が文章の二番目に置かれるべき "the second word" だ  
といつのは、教授の言われる通りである。しかつて、[A]  
を想定した場合、「hi」が二番目の位置に「しつり」  
"-prabhāvitan" ではなくて、"ālambaran" の後に置かれる  
「U」は、何の不自然さもなないのである。とすれば、教授

は、⑤の末尾の論述において、[A]の想定に関しては、語順の上から“hi”の存在の可能性を指摘してもらえないように思われるが、これは教授の議論に関する私の理解が不正確なためであるうが。

勿論、私も⑧において“hi”の存在を想定するのとについて、全面的な確信を有しているわけではない。私が以下に示す解釈が正しければ“hi”がなくては“ālabhanam”と“vijñapti-mātra-prabhāvanam”とが直結していた方が論旨が分り易いようにも思われる。またもし“hi”が“ālabhanam”の直後に存在していたとすれば、当然の「と」ながら[S]の想定は全く不可能であったであろう。あるいは[A]が[S]と誤解されることもなかったであろう。ただし関連する諸文献、つまり⑧の翻訳(漢訳とチベット訳)とその註釈書の翻訳との間に、確かに[S]の読みにもとづいていてと確定できるような記述も、以下に論じるように、存在しないとされる。そこで私としては、一応⑧の想定原文の二番目の位置に、つまり“ālabhanam”の直後に“hi”の存在を想定しておきたい。

このようにして、私は、⑧の原文として[M]を想定するのであるが、それを私に次のように訳したいと思つ。

[Mt] というのも、表識のみ(vijñapti-mātra)によつて生みだされた(prabhāva)所縁(ālabhana)は識である、

と私によつて説かれたからである。

このうち、“prabhāva”を「生みだされた」と訳すことについては、読者に疑問があるかもしれない。現にシュミットハウゼン教授はこの語を“characterized by”とか“durch... gekennzeichnet”と訳されているのである。しかし、この点については、本論文の最後に詳論したい。

そこで以下に、⑧に関する[M]という原文想定と、その私訳である[Mt]の妥当性を示すために、シュミットハウゼン教授が考察された諸文献を、具体的に検討したい。

三

まず、⑧については、⑧を含む『解深密經』の一節つまり[1][2][3]の論旨を、正確に把握する必要があるのである。ではそれが何がかれているのか。それは、弥勒が「三昧の行境である影象(samādhi-gocara-pratibimba) [1]」が、その心(citta) [2]から異なっているか、いなか、という問いをなしたのに対して、仏陀(世尊)はまず、異なっていない。と答えて、その理由を、その影象 [3]は、表識のみであるからである(4)。+ ⑧と説明しているのである。従って、全体の論旨は、pratibimba [1]は、citta [2]から異なっていない、というものである、と理解する必要がある。



「このように理解する」の受当性は、〔1〕〔2〕〔3〕直後のテキストが次のようになっていることから、知られるであろう。

- 〔13〕 弥勒菩薩言、世尊、若彼心境像、不異於心、(大正一六・六七四下―四一五下)〔菩提流支訳〕
- 〔14〕 世尊、若彼所行影像、即与此心、無有異者、(同右六九八中―三行)〔玄奘訳〕

〔15〕 boom idan hidas tih ne hdsin gyi spyod yul gi gzugs  
brñan de gal te gzugs sems de las tha dad pa ma lags  
na / (P.Nu. 29b1-2)

「この記述をテキスト訳〔15〕によって訳せば、次のようになるであろう。

- ⑮ 世尊よ、まじま、その三昧の行境たる影像 (samādhi-gocara-pratibimba)〔17〕が、その心 (citta)〔18〕から異なっていないから、

即ち『解深密経』〔1〕〔2〕〔3〕の全体の趣旨は “pratibimba〔17〕は、citta〔18〕から異なっていない” (⑦ is not different from ⑧) というものであり、従って〔1〕〔2〕〔3〕末尾の⑩では、「この趣旨が述べられ、それが直後の〔13〕〔14〕〔15〕にも受け継がれていく」と見るべきであろう。

よすれば、⑩において、その主語は “pratibimba”〔17〕

に相当するものであり、述語は “citta”〔18〕に相当するものでなければならぬ。言うまでもなく、⑩では、それは順次に “ālabhana”〔19〕と “vijñāna”〔20〕なのである。

つまり、⑩は “ālabhana”〔19〕という主語が “vijñāna”〔20〕という述語名詞から異ならない、と述べるものであるからこそ、論旨が、その直後の “もしも、その pratibimba〔17〕が、その citta〔18〕から異ならないとすれば、と説く一文(〔13〕〔14〕〔15〕)に連続するところがあるのである。勿論、「同じ」は、伝統的に認められてきた “citta”と “vijñāna”の同義語性が前提をわけてくる。

従って、⑩については、“ālabhana”〔19〕を主語と “vijñāna”〔20〕を述語と見る〔M〕〔Mt〕の解釈が妥当であることが理解されると思われる。

そこで『解深密経』の諸訳について、⑩を見ること、まず、〔1〕の菩提流支訳「何以故、我説但是心意識観得名故」は、シュミットハウゼン教授<sup>(26)</sup>これをいかに理解すべきか私にはわからない。ただし、「得名」は “prabhāvita”「観」は “ālabhana”の訳であろう。

次に、〔2〕の玄奘訳について言えば、厳密であるべき玄奘訳において、⑩が何故「善男子、我説識所縁唯識所現故」と訳されているのか、これも理解に苦しむ所である。「我説識所縁唯識所現」は、②における横山氏の読み下し

のちつて、「我、識の所縁は唯識の所現なりと説く」と読まれるのが一般的である。するとこれは、意味としては〔M〕の ālabhanam hi vijñaptimātrāprabhāvitam までにして対応する「識」という語は用いられている。しかし、「識所縁」は、「識の所縁」と読むのが、自然な読み方である。この点についてシムミットハウゼン教授は、田淵『解深密経疏』のチベット訳において、「この玄奘の『識所縁』という訳語が、“mam par ses pañi dmigs pa [ni]”とチベット訳されたことを報告されている。<sup>(28)</sup>すると、「識所縁」とは、「識の所縁」としか読みようがないものであるが。

この点についての私見は、後に詳論するが、同じく言えることは、「識所縁唯識所現」という表現は、「識」“vijñānam”〔①〕と「所縁唯識所現」“ālabhanam〔hi〕vijñaptimātrāprabhāvitam”〔②〕との同一性、不異性を「識」=「所縁唯識所現」という形で説いているとも解釈できるかもしれない。このようにである。

次に〔③〕のチベット訳における④については、これは、主語“ālabhanam”〔⑦〕と述語名語“vijñānam”〔①〕の関係を取り違えたものと思われる。サンスクリット文において、名詞が二つ挙げられて、その同一性が言われる場合、チベット訳において、主語と述語の取り違えが起ると

いうことは、珍しいことではないである。<sup>(29)</sup>さらに敦煌写本のチベット訳〔12〕について言えば、すでに示した④の「私にちつて」という語の後に「ālabhanaは」という語を補えば、その内容が、私の〔M〕に一致するであろう。〔12〕がすでに述べた「二分説」もついで訳を示していることは、明らかであるが、しかし、勿論、⑧は一つの文章と見なされるべきものであり、従って〔M〕の解釈が成立すると思われる。

以上の諸訳の内、敦煌写本の〔12〕が最も強く〔M〕を支持していると思われるが、〔1〕〔2〕〔3〕〔12〕のうち原文が〔S〕でなければ、想定できないというような訳は一つもないと思われる。シムミットハウゼン教授は、〔S4〕つまり“vijñāna 是 vijñapti-mātra-prabhāvita なる ālabhana を有す、”という解釈によれば、〔S〕は玄奘訳〔2〕の⑧と一致すると考えられるかもしれないが、〔S4〕の bahuvrīhi 複合語の理解は、すでに述べたように、前分と後分の語順が逆であるように思われ、従って〔S〕を〔S4〕と訳すこと自体が、私には不適切であると思われる。

#### 四

では次に問題の経文が『撰大乘論』にいかん引用されるか見てみよう。問題の経文は、次に示すように、『十地経』

Dasabhumikasūtraの經文の引用の後、示されている。

〔16〕 眞實未覺者、唯識事、云何得知。從阿含及解釋順義中。是中阿含、如佛十地經所說、三界唯心作。相續解脫經中、彌勒菩薩問佛言、世尊、所有彼三昧境界中見像、彼為於心異為不異。佛言、彌勒不異。何以故、彼念唯識所明、識我說。 (大正三、一〇一上 一七—三三行)〔仏陀扇多訳〕

〔17〕 若人未得眞如智覺、於唯識中、云何得起比智。由聖教及眞理、可得比度。聖教者、如十地經中佛世尊言、佛子、三界者唯有識。又如解節經中說、是時彌勒菩薩摩訶薩問佛世尊、世尊、此色相是定心所緣境、為與心異、與心不異。佛世尊言、彌勒、與心不異。何以故、我說唯有識、此色相境界識所顯現。(同右、一八中—二二八行)〔眞諦訳〕

〔18〕 其有未得眞智覺者、於唯識中、云何比知。由教及理、應可比知。此中教者、如十地經薄伽梵說、如是三界皆唯有心。又薄伽梵解深密經亦如是說、謂彼經中、慈氏菩薩、問世尊言、諸三摩地所行影像、彼與此心、當言有異、當言無異。佛告慈氏、當言無異。何以故、由彼影像唯是識故。我說識所緣唯識所現故。(同右、一三八中—一八行)〔玄奘訳〕

〔19〕 de kho na śes pas ma sad pas mam par rig pa tsam

『解深密經』の「唯識」の經文について(松本)

ñid du ji tar rjes su dpag par bya she na | lun dan rigs pas dpag par bya ste |

de la lun ni bcom ldan hdas kyis sa bcu pa las hdi lta ste | khams gsum pa hdi ni sems tsam mo shes gsuñs pa dan |

dgoñs pa nes par hgral pa las byañ chub sems dpañ byams pas shus nas bcom ldan hdas kyis bkah sñsal pa lta bu ste | bcom ldan hdas gañ tñ ñe hdsin gyi spyod yul gyi gzuñgs brñan de ci sems de las tha dad pa shes bgyiñham | tha dad pa ma lags shes bgyi | bcom ldan hdas kyis bkah sñsal pa | byams pa tha dad pa ma yin shes byañ | | de cñi phyir she na | mam par śes pa ni dmigs pa mam par rig pa tsam gyis rab tu phyed ba can yin no shes has bśad do | (MSgñ.I, text, pp.61 62)

このうち、チベット訳〔19〕を訳せば、ほぼ次のようになると思われる。

① 實義の知 (tattva-jñāna) によつて目覚めていない人 (aprabuddha) によつて、表識のみである心と (vijñāpī-mātrā) は、いかにして推理されるか (anumīyate) か。阿含 (āgama) と道理 (yukti) によつて推理される。このうち阿含とは、世尊によつて『十地經』に

「三界に属するものは、心のみである」（*citra-mātram idam yad idam traidhātukam*）と説かれた通りであり、また、『解深密經』に、弥勒菩薩が質問したのに対し、世尊が言われた通りである。

即ち、「世尊よ、その三昧の行境である影像（*samādhi-gocara-pratibimba*）はその心（*citta*）から異なっていると言われるのか、異なっていないと言われるのか」。世尊が言われた。「弥勒よ、異なっていないと言われる。それは何故かと言えは、表識のみによって生みだされた所縁は識であると私によって説かれたからである」。

ここにまず注意すべきは、この『撰大乘論』の記述においては「*viñāpī-mātrāta*」を推理するための詞令として『十地經』の所謂「三界唯心」の經文が第一に挙げられ、その後『解深密經』の問題の經文が示されている点である。これは、何を示すであろうか。おそらく『撰大乘論』の著者アサンガが『十地經』よりも、あるいはその「三界唯心」の經文よりも、『解深密經』の問題の經文の方が後代の成立であることを理解していたことを示しているであろう。

しかるに私は『解深密經』自身もそのことを意識しているのではないかと考えるのである。つまり、<sup>⑧</sup>末尾の“*has bśad do*”「我説」“*mayā uktam*”“<sup>⑨</sup>我、『解深密經』

が<sup>⑩</sup>の所説を、すでに『十地經』の「三界唯心」の經文によって説かれたものとして示すために用いた語ではないかと思つのである。シュミットハウゼン教授は「唯識論文」で“*has bśad do*”の原文が“*mayā deśitam (uktam)*”と“*aham vadāmi*”「私は説く」とのいずれであるか、という問題を考察され、結果として前者を支持されているようにあるが、前者は「私によってすでに説かれた」をも意味するから、『解深密經』の<sup>⑪</sup>が最初の「唯識」説の表明ではなく、この經以前に「唯識」説が説かれていたことになつてしまつていふ懸念を、次のように表明されている。

<sup>⑫</sup> This means that with [A] the undesirable consequence indicated in § 7, viz. that there must be some earlier enunciation of the doctrine of *viñāpī-mātra*, would at least remain a possibility.

(<sup>⑬</sup> p.439〔9〕)〔傍線=松本〕

しかし、注意すべきは、アサンガは、〔16〕〔17〕で“*citta-mātrāta*”ではなく、正に“*viñāpī-mātrāta*”の教証として、『十地經』の「三界唯心」の經文を、『解深密經』の問題の經文の前に置いていることとなるのである。従って、<sup>⑭</sup>“*has bśad do*”「我説」は“*mayā uktam*”「<sup>⑮</sup>我、<sup>⑯</sup>『十地經』の「三界唯心」の經文を意圖していふ見ることができようである」。

しかるに、その中であるとするれば、⑩の主語と述語の構造は「三界唯心」の経文のそれと一致していなければならぬ。即ち、『十地经』(ed. Kondo)の「三界唯心」の経文は、

〔2〕 cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam (p.98)

というものであり、これがそのまま『撰大乘論』〔16〕

〔19〕で引用されているとするれば、この経文の構造は“citta-mātram idaṃ”「これは心のみである」と考えることが出来る。つまり、*idam*は「*idam* (idam)」という対象的契機〔⑦〕が主語であり、「*心のみ* (citta-mātra)」という主観的契機〔④〕が述語なのである。従って、⑩においても“alambana”〔⑦〕が主語であり“vijñāna”〔④〕が述語でなければならぬ。さもなければ、⑩はその構造において、「三界唯心」の経文〔20〕に一致しなくなるからである。なお、*idam*も“citta”と“vijñāna”の伝統的な同義語性が前提として認められていることは言うまでもない。

さて、『撰大乘論』〔16〕〔19〕に眼を通して、まず気づかれることは、そこでは④が引用されていないのではなくかという点である。確かに、玄奘訳〔18〕に限っては、破線を付した部分に④の訳文が認められるが、④に相当するものは、〔16〕〔17〕〔19〕に欠けているので、これは玄奘が原文にないものを『解深密经』〔2〕から補った語であろうと考えられる。訳語も〔2〕の④と全く一致して

いる。なお⑩についても、訳語は一致しているので、玄奘は、すでに訳していた『解深密经』の訳文④⑩を、ここに置いたものと考えられる。<sup>(8)</sup>

次に〔16〕〔19〕の⑩について言えば、そこには、玄奘訳においても〔2〕にはあった「善男子」の語はなく、チベット訳においても〔3〕にはあった“byams pa”の語はないから、〔16〕〔19〕の⑩の原文には“Maitreya”に相当する語は無かったであろう。問題は、⑩の冒頭に“tad”があったか否かであるが、仏陀扇多訳〔16〕の「彼念」真諦訳〔17〕の「此色相境界」によれば、原文は“tad alambanam”であったように見える。

しかし、『解深密经』〔2〕の訳文をそのまま用いているように見える玄奘訳〔18〕は別にして、チベット訳〔19〕の⑩に“dmigs pa de...”ではなく、単に“dmigs pa...”とあることから考えて、「彼」や「此」に対応する“tad”は、少なくとも、チベット訳〔19〕の原本には存在しなかったであろうと考えられる。

しかし、これによっても、著者であるアサンガ自身が⑩の冒頭に“tad”を用いたか用いなかったかは、確定できないであろう。シュミットハウゼン教授は、ヴァスバンドゥの註釈に至って初めて“tad”が付加され、“tad alambanam”という表現が成立したと見なされるようであるが、私はむ

しる。アサンガの『撰大乘論』〔16〕〔19〕に相当する原文の⊗は“*tad ālambanam, ……*”と書かれていたと思いたい。これは、かつて⑦で荒牧氏が想定された「*de*」もあつた。

私が『撰大乘論』の⊗冒頭に“*tad ālambanam*”を想定する理由は二つである。その第一は、〔16〕の仏陀扇多訳であり、その「彼念唯識所明、識我說」は原梵文を語順に忠実に逐語的に訳していると考えられるからである。第二の理由は、文章の勢いと「*de*」の存在である。即ち、『解深密經』それ自体の⑤について見ると、そこには確かに“*tat*”「それ」の何らかの形は存在している。即ち〔1〕に「彼境象」〔2〕に「彼影像」〔3〕〔12〕に“*gzugs brñan de*”であるからである。すでに⑩で見た「*de*」は「*de*」トハウゼン教授も、敦煌写本〔12〕の“*gzugs brñan de la*”に同じく“*tasya pratibhasya*”を想定されていた。

「*de*」のちひな「彼」「彼」「*de*」「*de*」「*tat*」が“*pratibimba*”の同格として必要なのは、「*de*」の“*pratibimba*”がその前に出る“*samādhi-gocara-pratibimba*”を指す「*de*」を明示するためである。しかるに『撰大乘論』における『解深密經』の引用においては、⊗が省略されてしまった。従って、⊗は“*ālambanam*”か、“*ālambana*”で唐訳に始まるなければならぬ。この突然用いられる“*ālambanam*”が“*samādhi-gocara-pratibimba*”を意味する「*de*」を示すためには、

り、それを同格で限定する“*tat*”が必要であり、従ってアサンガは“*tad ālambanam*”と書く「*de*」に始めて「*de*」の語が“*samādhi-gocara-pratibimba*”を意味することを示すことができたのであると思われる。言ってみれば、『撰大乘論』における問題の経文の引用は、⊗を削除する代りに、⊙から“*tat*”を受け継ぎ、それを“*ālambana*”の同格として⊗の冒頭に置き、それによって“*ālambana*”を限定したのである。

以上のように考えて、私は『撰大乘論』〔16〕〔19〕の⊗に相当する原文(アサンガの書いたもの)には、すでにその冒頭に“*tad*”が置かれていたと考える。

そこで再び、仏陀扇多訳の〔16〕において⊗を見る。その「彼念唯識所明識我說」は、すでに述べたような二分説、的な訳となっており、これは「彼念唯識所明、識我說」と二分して理解する「*de*」が可能である。つまり、原文としては“*tad ālambanam vijñāpti-mātra-prabhāvitam vijñānam iti mayā uktam*”を想定されるのである。

しかるに、「*de*」には“*hi*”も含まれていなかったのである。「*hi*」の機能は、『解深密經』〔1〕〔2〕〔3〕においては、⊙の直前におかれていた「何義不異」「何以故」「*chi* phyr̥ tha dad pa ma yin she na”が、⊙を欠く〔16〕〔17〕〔19〕においては、⊗の直前に「何以故」「何以故」「*de* *chi*

phiyir she na” (tat kasya hetoh) という形で置かれたこととよ  
うして、すべしと果されたと思われなければならないのである。

次に真諦訳〔17〕の⊗「我説唯<sub>レ</sub>有識、此色相境界識所顯  
現」は難解であるが、これに関する次に示すシュミットハ  
ウゼン教授の理解は、全く適切だとと思われる。

⑮ This translation is not quite literal, but the fact that  
the sentence is split up into two statements points to  
[A]. For some reason, Paramārtha would seem to  
have reversed the order, i. e. placed vijñānam first  
and combined it with mātra while at the same time  
omitting -mātra in the second part of his translation  
which would have to represent the subject  
(ālambana) and the first predicate (vijñaptimā-  
traprabhāvita) of [A]. (⑦ p.442) (傍線=松本)

即ち、**すべし**の真諦の訳が、⊗を “two statements” に分  
ける二分説、**すべし**といっていることは、明らかである。  
そして、訳文においては、原文の語順を入れかえた上で  
“*tad ālambanam vijñapti-mātra-prabhāvitaṃ*” を「此色相境  
界識所顯現」と訳し、“*vijñānam iti mayā uktam*” を「我  
説唯<sub>レ</sub>有識」と訳したと考えられる。しかも、その場合に  
“*mātra*” を “*vijñapti*” ではなく “*vijñāna*” の後に結合してい  
るかのうかと、「我説唯<sub>レ</sub>有識」と訳したのである。

『解深密経』の「唯識」の経文について(松本)

しかるに、教授が「の」「唯<sub>レ</sub>有識」といって、この表現が  
真諦訳〔17〕における『十地経』の「三界唯心」の経文の  
引用における “*citta-mātram*” の訳語と一致していること  
を指摘されていることは、重要である。即ち、〔17〕は、  
十地経中…三界者、唯<sub>レ</sub>有識、  
解節経中…我説、唯<sub>レ</sub>有識、…

といっている経文を、「唯識」の教証として示していること  
を見ることはできるが、これをよれば、真諦は『十地経』  
の「三界唯心」の経文の “*citta-mātram*” と『解深密経』⊗  
の “*vijñānam*” を全く同義と見なしていることが理解され  
る。つまり、彼は “*vijñānam*” が “*citta-mātram*” と同様  
主語(⑦)ではなく述語(⑧)であると見なす “*citta-mātra*”  
の “*mātra*” を意味している “*vijñāna*” の後にもあるべき  
だと考えて、「唯<sub>レ</sub>有識」という訳語を形成したのである。

このように見れば、真諦が⊗の「我説、*mayā uktam*”  
という語の意味を、『十地経』の「三界唯心」の経文にお  
いて、すでに私によって言われた、という意味に解した可  
能性は、十分に存在する。つまり、真諦が、⊗の “*vijñānam*”  
について、「唯<sub>レ</sub>有識」という「唯」をともなった訳文を示  
さざるを得なかったのは、「我説」の原語を、私によつて  
すでに『十地経』で説かれた、という意味に解したために、  
“*citta-mātram*” の訳語である「唯<sub>レ</sub>有識」を、⊗について

繰返すことが必要だと考えたためである。

真諦がこのような理解をもっていたことは、後に見るべきアスバンドウ『撰大乘論釈』の真諦訳においても確認することができるが、すでに述べたように、これを私は基本的には正しい理解だと思っている。つまり⑧の「我説」「has bśad do」という語は、『解深密經』それ自体が『十地經』の「三界唯心」の經文〔20〕に言及した表現だと見るのである。

いずれにせよ⑨で教授が認められているように真諦訳〔17〕に示される「二分説」が、『解深密經』の⑩冒頭を“ālabhanam”と譯む〔A〕を支持していることは明らかである。<sup>(33)</sup>

次に、チベット訳〔9〕の⑩について言えば、シミツトハウゼン教授が論じられるように<sup>(34)</sup>“man par ses pa ni dmigs pa mam par rig pa tsem gyi rab tu phyee ba can yin no”が、“ālabhanavijñaptimātrāprabhāvīṣam vijñānam”とこの場合“ālabhana-vijñaptimātrāprabhāvīṣam”は“ālabhana”を前分として“vijñaptimātrāprabhāvīṣa”を後分として、兩者の間で同格の格関係がある bahuvrīhi 複合語と解されたことについては、確實であるかのことに見せる。

確かに“can”は bahuvrīhi 複合語の翻訳に用いられる語

である。しかし、“ālabhana-vijñaptimātrāprabhāvīṣam”を“vijñaptimātrāprabhāvīṣa”なる ālabhana を有する、と読解する<sup>(35)</sup>ことは、可能であるか。すでに述べたように、このような読解は、基本的にはテキストが、“vijñaptimātrāprabhāvīṣa-ālabhanam”となっているときこのみ可能だと思われる。教授は Wackernagel の文法書 Altindische Grammatik (II, 1, S 116) における bahuvrīhi 複合語の説明に“putra-hata”等の用例が見られること等から“ālabhana-vijñaptimātrāprabhāvīṣam”を“vijñaptimātrāprabhāvīṣa”なる ālabhana を有する、と訳していると考えられるようにある<sup>(36)</sup>が、このような変則的な bahuvrīhi 複合語を、『解深密經』のような素朴な文体をもつ經典が用いるとは思えない。つまり、『解深密經』の著者は、⑩とこの自己の極めて重要な提言について、人々の誤解を避けるために、この“vijñaptimātrāprabhāvīṣa”なる ālabhana を有する、とこの内容を意味するために、当然“vijñaptimātrāprabhāvīṣa-ālabhanam”とこの表現を用いられるを得なかつたであろう。従って、〔9〕における“can”の存在から直ちに“ālabhana”とこの〔S〕の致同性を導き出すことはできないと思われ。

また、“can”が bahuvrīhi 複合語を指示するところから、⑩について想定される bahuvrīhi 複合語は、“ālabhana”



を前分とし、“vijñaptimātraprabhāvita”を後分とする  
“ālabhana-vijñaptimātraprabhāvitam”だけではない。“can”  
は“vijñaptimātra”を前分とし“prabhāvita”を後分とする  
“vijñaptimātra-prabhāvitam”と“vijñ bahuṃrīhi 複合語を指示  
すると思ふ”と“さびさると思われぬ”。つまり、この複合語  
を“vijñaptimātra”と“vijñ prabhāvita”なれたものを有する  
[ālabhana]と読むわけである。この場合、〔19〕の⊗  
のチベット訳に“can”の語があったからといって、それは  
“ālabhanam vijñaptimātra-prabhāvitam”と“vijñ [A]の原文  
想定を排除する理由にはならないと“vijñ”になる。

勿論、私は“ālabhanam vijñaptimātra-prabhāvitam”と  
は“vijñaptimātra”と“vijñ prabhāvita”なれた ālabhana と  
読むべきであり、これを“vijñaptimātra”と  
prabhāvita なれたものを有する ālabhana と読むのは不  
適切であると考ええる。しかし問題は、そこにあるのではない。  
チベット訳者が“ālabhanam vijñaptimātraprabhā-  
vitam”の“vijñ”“vijñaptimātra-prabhāvitam”を bahuṃrīhi 複合  
語と解し“rab tu phyé ba”の後“can”を付けた可能性も  
あるのではないかと論じているのである。後論するところ、  
『撰大乘論釈』のチベット訳を見れば、このような解釈の  
妥当性が示されるように思われる。

## 五

では、次にヴァスバンドウの『撰大乘論釈』 Mahāyāna-  
sangrahabhāṣya について、見てみよう。『撰大乘論釈』  
には、漢訳三種、つまり真諦訳（大正一五九五番）、達摩笈  
多訳（大正一五九六番）、玄奘訳（大正一五九七番）及び、チ  
ベット訳（D.No.4050）がある。

これら四種の翻訳のうち漢訳三種においては、『撰大乘論』  
の本文が「論曰」として全文引用され、それに対して次に  
ヴァスバンドウの註釈が「釈曰」として示されるという構  
成がとられている。しかるに、チベット訳においては「釈  
曰」以下に相当するヴァスバンドウの註釈が示されるだけ  
で、「論曰」に対応する部分、つまり『撰大乘論』の本文  
にそのまま相当するものは、含まれていない。このような  
スタイル、つまり『撰大乘論』の本文の全てを註釈に組み  
込んでいないスタイルは、以下にみるアスヴァパーヴァに  
よる『撰大乘論会釈』のチベット訳でも、同様である。

さて、『撰大乘論釈』の三つの漢訳のうち、真諦訳と玄  
奘訳の本文は、すでに〔17〕と〔18〕に示したものと同一  
であるので、これについて論じる必要はない。残された一  
つの漢訳、つまり達摩笈多訳では、『撰大乘論』〔16〕  
〔19〕の中の『解深密經』に関連する部分は、次のように

なっている。

〔21〕又解節經中世尊說、時彌勒菩薩問世尊言、所有三昧境界、云何與定心、爲可說異、爲不可說異。世尊言、彌勒不異。何以故、定心所緣唯識所顯、我説爲識。(大正三・二八五中二〇—二三行)

このうち、④に相当する部分、つまり、傍線を付した「定心所緣唯識所顯、我説爲識」を、私は⑤に関する極めて正確な訳であると考え。つまり、この訳文は、一応「二分説」にもとづいているが、⑥を二つの文章と見ているわけではない。とこの「我説爲識」つまり「我は、説いて識と爲す」というのは、何を「説いて識と爲す」と言えば、それは、「所緣」を「説いて識と爲す」としか考えられない。従って〔21〕における⑥の訳文は、文章の構造に関する理解においては〔M〕〔M′〕に示される私の解釈と完全に一致している。シュミットハウゼン教授も〔21〕の⑥が明確に〔A〕を支持することを認めておられる<sup>(35)</sup>。勿論、〔21〕は、『撰大乘論』〔16〕〔17〕〔19〕と同様、⑤を欠いている。従って、⑥が“ālambanam”で始まる唐突さを避けるために、“ālambanam”の前に“tad”が置かれていた可能性もある。その場合、達摩笈多が“tad ālambanam”「その所緣」と読んだか、“tad-ālambanam”「その所緣」と読んだかは確定できないが、〔21〕のそれ

までの論旨の流れを考えれば“tad ālambanam”と見るのが自然である。つまり、「その所緣」「that objective support」の“that”を説明して、「定心所緣」即ち「定心の所緣」と訳したのである。しかし、「定心の所緣」と訳したからといって、これを“tad-ālambanam”の訳と見なす、その場合“tad”は“samādhī”を意味する<sup>(36)</sup>と考えられる。これは却って、論旨の流れを不自然に解することになるのである。また、このような想定、つまり、〔21〕⑥冒頭は“tad ālambanam”となっていたとする想定<sup>(37)</sup>の妥当性は、以下に検討する達摩笈多訳『撰大乘論釈』の註釈文によっても、ある程度、示されるであろう。

では、『撰大乘論釈』において、⑥の註釈文を中心に連部分の真諦訳・達摩笈多訳・玄奘訳・チベット訳を以下に示す。予じめ言えば、これは難解な個所であり、とりわけ、真諦訳について、このことが言える。シュミットハウゼン教授は、以上四訳の対照を詳しく示されているが、以下の私の議論も、その成果に多くを負っていることは、言ひまでもない。

〔22〕釋曰。②由此夢覺、於十八界等處、應知唯識無塵等。何故引二阿含明聖教。前是略說。後是廣說。即以前證後。……

釋曰。③佛說唯有識、無塵故。若爾、此色是觀行人

所見、爲は何法。⑥如經言、此色相境界、識所顯現、實無境界。是識變異所作。

①先說唯識、後說境界識、此二識有何異。欲顯有兩分。前識是定體、後識是定境。此體及境、本是一識。一似能分別起、一似所分別起。(大正三、一八二下—二一〇行)〔真諦訳〕

〔23〕釋曰。①此唯有識者、如十地經及②解節經所說。此華緣唯識所顯故。我說唯識者、此所華緣、唯識所顯。此有何義、為顯唯識離義故。由是識所攝故。③佛言、我說為識、顯彼三昧境界是識故。(同右二八五中—二八行—下三行)〔達摩笈多訳〕

〔24〕釋曰。①此唯有識、由教顯示。如十地經言、如是三界皆唯有心故。②解深密經中、我說識所緣唯識所現故者、謂識所緣唯識所現、無別境義。③復學識者、顯我所說定識所行、唯識所現、無別有體。(同右三三八—二一—一五行)〔玄奘訳〕

〔25〕①hdi dag ni nman par ses pa tsam mo shes bya ba sa bcu pa las gsunis pa dan / ②dgois pa nes par hgyel pahi mdo las kyañ / nman par ses pa ni dmigs pa nman par rig pa tsam gyis rab tu phye ba can no shes ñas bśad do shes gsunis pa des na dmigs pa nman par rig pa tsam gyis rab tu phye ba can de ni nman par rig pa

『解深密經』の「唯識」の經文について(松本)

tsam hid de / don gyis ston pa shes bya bahi tha tshig go // ③ nman par ses pa shes nas bśad do shes bya bahi nman par ses pa smos pa des ni tin ñe hdsin gyi spyod yul gyi nman par ses pa bstan to // (D.Ri.144a-b1)

この『撰大乘論釈』の一節〔22〕〔25〕について、私の結論を予じめ言えば、私は〔22〕〔25〕の実線を付した部分が④に相当すると考えている。つまり、〔22〕

〔25〕は、全体として見れば、ヴァスバンドウが、④の經文を引用して、それに対する自己の理解を示した註釈となっていると考えるのである。

まず、この一節の理解を困難にしているのは、①と②の結合関係に関する解釈であることと思われるが、その①と②の構造を、チベット訳によつて示せば、ほぼ次のようになるのである。

① 「これらは唯識 (vijñāna-mātra) である」といつのは (iti)、『十地經』に説かれ (ukta)、『解深密經』にも ② “ālabham, vijñānam iti mayoktam” と説かれた (ukta) のは、……〔③〕……〔といつの意味である〕 (ity arthah)。

つまり、「このチベット訳には、「これらは唯識 (vijñāna-mātra) である」といつのは、『十地經』の經文と『解深

密經』の⑩という經文の二つによつて知られるが、その内の後者について、ヴァスバンドゥが自己の解釈を示したものが、省略して示した部分、つまり、⑥である、という理解が認められるように思われる。しかるに、私はこれを基本的には正しい理解であると考えるのである。

玄奘訳〔24〕の②を見ると、その冒頭に「此唯有識」とあり、これは〔25〕の“*hdi dag ni nam par ses pa tsam mo*”「*じわつは唯識*」(vijñāna-mātra)である、に对应している。これを玄奘は「由教顯示」、つまり「教」“*agama*”によつて示される内容と規定しているが、その“*agama*”とは、具体的には、『十地經』と『解深密經』の經文を指すのである。ここに注意すべきは、玄奘が「此唯有識」を『十地經』の經文とは見なしていないという点であつて、それ故にこそ、玄奘は、『十地經』の經文として「如是三界、皆唯有心」という言葉、おそらく梵文原典には、存在しなかつたである言葉を、敢て付加しているのである。

次に〔23〕の達摩笈多訳について、この問題を考へてみると、〔23〕の理解も、明らかに玄奘のそれに一致している。即ち、②冒頭の「此唯有識」は、『十地經』の經文とされているのではなく、『如十地經及解節經所說』、つまり、『十地經』と『解深密經』の「所說」、即ち、説かれる内容とされているのである。

しかし、もう一度、チベット訳〔25〕の②にもとれば“*hdi dag ni nam par ses pa tsam mo shes bya ba sa bcu pa las gsunis pa*”の“*shes bya ba*”は“*iti*”の訳語であり、“*gsunis pa*”は“*ukta*”の訳語である。とすれば“*hdi dag ni nam par ses pa tsam mo*”「*じわつは唯識*」(vijñāna-mātra)である、という語が『十地經』の經文であると解釈される可能性はあつたと思われる。勿論『十地經』の有名な「三界唯心」の經文〔20〕は“*citta-mātra*”を説くものであり、“*viñāna-mātra*”とは述べていない。それ故に「*じわつは唯識*」(vijñāna-mātra)である、という語が、『十地經』の經文と見なされる筈はないと考えられるかもしれない。しかし、「唯識」(vijñaptimātrā)という語とは、『十地經』の「三界唯心」の經文においてすでに言われていたという理解だけではなく、上述したように、私は、⑩が「我説」“*has bśad do*” (mayā uktam) と述べるとき、これは『解深密經』自身が、『十地經』の「三界唯心」の經文〔20〕に言及したものである、と考へている。従つて、②冒頭の「此唯有識」“*hdi dag ni nam par ses pa tsam mo*”という語と『十地經』の關係をいかに考へるかというところが、重要な問題となるのである。

では、「*じ*」の問題に注意して、真諦訳〔22〕の②及び③

を見てみよう。真諦訳は、概して、真諦自身による説明を多く含み、そのため、彼によって訳されたテキストに関しては正確な理解が困難な場合が多いが、ここも、その例外ではない。しかし、真諦は、重要なポイントは押えているのである。

まず、冒頭に、「於十八界等処、応知唯識無塵等」とあるのが、問題の「此唯意識」"hī dāg, ni nān par sēs pa tsam mo" という語の原文に対する翻訳である。つまり、真諦も、これを『十地經』の經文とは見なしてはおらず、『十地經』と『解深密經』とを二つの "āgama" によって説示される内容であると見ていることが知られる。この点には、その後の「何故引阿含、明聖教」という文によって明らかである。

しかるに、更に、真諦は、『十地經』の經文(「三界唯心」の經文を指すであろう)を「略説」として、『解深密經』の②を「広説」として、「以前証後」つまり、前者によって後者が証せられる」と述べている。では、この「以前証後」という真諦の説明が意味する所は何であるのか。私は『解深密經』②の「我説」"has bśād do" (mayā uktam) という語を、真諦が「すでに『十地經』において私によって説かれた」という意味に理解していたことを示していると思われるのである。しかし、「これについては、<sup>㉑</sup>に關する

真諦の説明を理解する必要があるであろう。

では、以下に、『撰大乘論積』(22) (25)の①②の内容について考察しよう。まず言えることは、(22) [25]のすべての翻訳が基本的には、『解深密經』の②<sup>㉑</sup>あるいは、厳密に言えば、『撰大乘論』(16) (19)に引用された②を二分する「二分説」にもとづく理解を示しているという点である。ただし、(22)の「二分説」とは②を "[ad] ālambanam vijñaptimātrāprabhāvitam" という「前分」と "vijñānam iti mayoktam" という「後分」と二分して、その意味を説明する、という単純な「二分説」ではない。つまり、それは、(23) (24) (25)の翻訳を信じてとすれば、少なくとも經文の引用に關しては、まず "[ad] ālambanam vijñaptimātrāprabhāvitam vijñānam iti mayoktam" という②の「全分」が示され、それに対して註釈が加えられ、次に "vijñānam iti mayoktam" という②の「後分」が示され、それに対して註釈が加えられる、という体裁をとる、いわば特殊な「二分説」なのである。

このうち、經文②の「全分」の引用が示された後に加えられる註釈文、つまり破線を付した部分<sup>㉒</sup>については、シュミットハウゼン教授の詳しい考察があるが、教授は、この部分を(2)と呼び、次のように述べておられる。

<sup>㉒</sup> As for (2), a comparison of the various versions

suggests the following original:

(2a) \*tad (Bhr:tad-) ālambanaṃ (Bhr:-na-)

vijñaptimātrāprabhāvitaṃ

(2b) vijñaptimātram eva

(2c) arthasūnyam

(2d) ity arthah/

(㊦ p.445)

しかるに、私は、上記に示された教授の原文想定に、基本的に賛成なのである。即ち、まず、(2a)について言えば、〔23〕で達摩笈多が「此所攀緣、唯識所顯」と訳した原文は、確かには “tad ālambanaṃ vijñaptimātra-prabhāvitaṃ” である。では、玄奘訳においては、(2a)は、いかに訳されたかと言えば、「識所緣唯識所現」である。この場合、玄奘はテキストを “tad-ālambanaṃ” と読んでいたとある。この推定が、シムミットハンゼン教授によってなされてあり、これが ㉑ (2a) の括弧内だ。(Bhr: tad-) としておられるているが、この想定は、私には、疑問に思われる。というのも、上述したように、㉑ を欠く『撰大乘論』では、㉒ が “ālambanaṃ” から始まる唐訳を避けるために、“ālambanaṃ” の前に “tad” が、すでに同格として置かれていたと思いが、上記 (2a) において、この「識所緣」が、たとえ漢文として、「識の所緣」を意味しよつとせ、その “tad” を “tad-” じまり、tatpuruṣa 複命語の前分と解する必

要はないと思われる。即ち、“tad” は、教授の表現を用いたば、“anaphorical function” (㊦ p.446) において用いられた、“tad ālambanaṃ” と書かれていたものを、玄奘がその通りに理解したとしても、彼がこれを「識の所緣」と説明するじつに、何等不都合はないからである。従って、玄奘の「識所緣」という訳語から、玄奘は原文を “tad-ālambanaṃ” とじつに tatpuruṣa 複命語とあり、その “tad” は “vijñāna” を意味するとしてと確定するじつにはならないであろう。

また、教授は、㉑ (2a) のテキスト訳 “dmigs pa mam par rig pa tsam gyis rab tu phyé ba can de” の原文を “tad-ālambanavijñaptimātrāprabhāvitaṃ” とあるとする議論を、次のように展開される。

- ㉒ On the other hand, the Tibetan version (Bhr:) of (2a) cannot be interpreted in the sense of [A] because as in [T(b)] (see § 4) the particle can compels us to take dmigs pa mam par rig pa tsam gyis rab tu phyé ba can as a unit, i.e. presupposes \*ālambanavijñaptimātrāprabhāvita taken as a bahuvrīhi compound in the sense of [S4]. Therefore, in Bhr ālambana cannot be the subject of (2a), and the demonstrative pronoun de cannot be its attribute

but only refer to another subject which can hardly be anything but “mind” (vijñāna) (㊦ p.444)

しかし(2a)のキッシュト訳に“can”があるにもかかわらず、その“ālabhana”を前分として、“vijñaptimātraprabhāvita”を後分とする“ālabhana-vijñaptimātraprabhāvita”なる bahuvrīhi 複合語の存在を確信することはできないであろう。すでに述べたように、原文が“ālabhanam vijñaptimātra-prabhāvitam”となっているとき、キッシュト訳者が、この後半を“vijñaptimātra”を前分として“prabhāvita”を後分とする bahuvrīhi 複合語と解く、その理解を“can”としての訳語に示した、としての可能性は否定できなからいである。その理解は、勿論、不適切ではあるが、しかし、可能性としての認められるのである。

教授は(2a)キッシュト訳における“can”の存在を根拠に“ālabhana-vijñaptimātraprabhāvita”なる bahuvrīhi 複合語の存在を確信された、従って、キッシュト訳にみれば(2a)の主語は“ālabhana”ではなくて、“vijñāna”になければならぬ、と論じているのであるが(勿論、原文としては、㊧の括弧を引かれたように“tad ālabhanam vijñaptimātraprabhāvitam”が題された、冒頭の“tad”は“vijñāna”を意味する、としてのものである)、これは、驚くべき主張である、とくに思われる。といひのま、直後の(2b)に“vijñaptimātram eva” (“唯識”

〔21〕“nam par rig pa tsam nid de”〔22〕とある以上(2a)と(2b)とを合体して成立する主張は、“vijñānaは、vijñapti-mātraに他ならない、といひものなつてこそしかるべきである”。

識(vijñāna)は唯識(vijñapti-mātra)である、としての私には、全く不合理な表現だと思われるが、教授はこの表現を不合理なものと感じておられないようである。といひのま、教授は、㊨に続けて、次のように言われるかたである。

㊩ This sentence is understood by Bht as follows:

“This [mind] which has an objective support (ālabhana) that is constituted by mere cognition is nothing but mere cognition, i. e. devoid of an [external] object (artha).” (㊪ p.445)

これは、キッシュト訳にみれば、㊫(2)で、このように理解されると述べたものであるが、ここには、“This [mind] ... is nothing but mere cognition”としての表現が認められる。といひのま、これは、“tad (i.e. vijñānam) ... vijñaptimātram eva”を訳したものであるが、これは私には、不合理な表現だと思われるのである。

しかるに、私見とは反対に、教授は、㊬(2c)の“arthasūnyam” (“実無境界”〔21〕“離識”〔22〕“無別境”〔23〕

“don gyis ston pa” (21)の主語が“ālambara”であるとすれば、不自然ではなからうか。

- ㊸ Besides, I wonder if \*arthasūnyā in (20) can really be predicated of the objective support (ālambara), as it certainly would have to be in this version. (p.446)

と言われ、その主語はむしろ“vijñāna”がはなわつていられるのである。しかし、うちの方には、つまり“ālambara”が“arthasūnyā”の主語とされるように、私は不自然なを感じないのである。そして、その主語は単なる“ālambara”ではなく、“tad ālambanam”つまり“samādhī-gocara-pratibimba”としての“ālambara”なのである。その“ālambara”つまり“tad ālambanam”に“arthasūnyā”としての述語が付けられるように、充分意味があるであろう。

シロミットハウゼン教授も認めておられるように<sup>(21)</sup> (2a)に關して、漢訳三種は、すべて“[tad] ālambanam”としての“ālambara”を主語とする解釈(A)を示している。即ち、「此色相境界、識所顯現」(22)の「此所顯現、唯識所顯」(23)の「識所緣、唯識所現」(24)である。これに対して、チベット訳に見られる“can”の一語のみで、(2a)の主語を“vijñāna”であると規定できるであろうか。教授が

チベット訳によつて想定される“tad ālambanavijñapti-mātrāprabhāvitam”を見れば、そのように“vijñāna”としての語すら存在してないのである。冒頭の“tad”こそ“vijñāna”を意味すると教授は解される訳であるが、この解釈には、余りにも反証が多すぎるのではなからうか。

従つて、私は(2a)の主語、及び(2)全体の主語を“tad ālambanam”だと考えておきたい。かくして(2)つまり、㊸に關する第一の註釈文(破線部分㊸)は、チベット訳に従つて、ほぼ次のように訳される。

- ㊸ 表識のみによつて生みだされた(vijñapti-mātra-prabhāvita)の、その所緣(tad ālambanam)は、表識のみ(vijñapti-mātra)にほかならない。つまり(それは)〔外的な〕対象を欠いている(arthasūnyā)といふ意味である。

このように訳するとき、私はチベット訳“can”を誤訳であり、削除すべきものと考えているのである。“arthasūnyam”の後には、真諦訳[23]には、「是識變異所作」とあり、達摩笈多訳[23]には、「由是識所攝故」とあり、これらの訳語に相当する何等かの原語があったことも想定されるが、玄奘訳・チベット訳には、それは、反映されていない。ただし、「是識變異所作」であれ、「由是識所攝故」であれ、その主語は、“vijñāna”ではなくて、



“alambana”である。尤も、教授は、「由是識所攝故」を次の(3)「つまり」〔2〕〔25〕の㉔の説明と見なされるようにである。<sup>(23)</sup>

では次に、『撰大乘論釈』〔22〕〔25〕の㉔について考察しよう。まずチベット訳〔25〕、達摩笈多訳〔23〕によれば、その下には、『解深密經』の經文<sup>(24)</sup>のうち、後分「つまり」、「vijñānam iti mayoktam」が、“mam par śes pa shes nas bsad do”「我説為識」という訳文にちがつて提示されていることは、明かである。では、この後分について、ウマスバンドウは、いかなる註釈を『入しているのか。彼の註釈文は、チベット訳〔25〕には

㉔ mam par śes pa smos pa des ni tin ne hdsin gyi spyod yul gyi mam par śes pa bstan to //

である。この部分は〔22〕〔25〕の㉔全体を(3)と卑び、この部分<sup>(25)</sup>を(3b)〔3c)と呼ぶゾムニミットハウセン教授にちがつて、次のように訳されている。

㉔ What is indicated (dyotita or the like) by this employment of [the word] ‘mind’ (vijñānagraha-ṇena?) is the mind [that cognizes] the objects [perceived in] meditative concentration (samādhi-gocara).” (㉔ p.447) 【傍線＝松本】  
つまり、教授は、<sup>(26)</sup>㉔ “tin ne hdsin gyi spyod yul gyi

『解深密經』の「唯識」の經文について(松本)

mam par śes pa”というチベット訳語を“the mind [that cognizes] the objects [perceived in] meditative concentration (samādhi-gocara)”と訳されたのであるが、私は、この訳には従えない。まず、このチベット訳語自身が、極めて奇妙なものであることを認めなければならぬ。というのも、これを直訳すれば、“samādhi-gocara of vijñāna”となるからである。このチベット訳語に対する<sup>(27)</sup>訳された教授の“the mind [that cognizes] the objects..”という英訳は、教授がその原語を“samādhi-gocaram vijñānam”と想定された結果であることが、教授の議論から知られるが、<sup>(28)</sup>“samādhi-gocaram vijñānam”という想定が正しいとすれば、“samādhi-gocaram”は bahuvrīhi 複合語であるから、当然そのチベット訳は、“can”を有していなければならぬ。つまり、“mam par śes pa tin ne hdsin gyi spyod yul can”等の形になっていなければならない。それ故に“tin ne hdsin gyi spyod yul gyi mam par śes pa”というチベット訳は、不適切な訳であると推定される。

かかる点〔23〕の達摩笈多訳を見れば、この問題は、解決される筈である。即ち、その下「顯彼三昧境界是識故」とあるのが<sup>(29)</sup>に対応しているが、この訳は「彼の三昧の境界 (samādhi-gocara) は是れ識 (vijñāna) なり」と顯すが故に、と譯びようがである。つまり、同じく“samādhi-

gocara”と“vijñāna”は并語と並語とあり、“samādhi-gocara”は bahuvrīhi 複合語ではないのである。私に、この点で、達摩笈多訳は正しい理解を示していると考えられる。従って、<sup>②③</sup>は、次のように訳すべきである。

- ② 「識 (vijñāna) と心の語は一つ (grahaṇena?)、三昧の行境 (samādhi-gocara) 〔④〕は、<sup>(4)</sup>識 (vijñāna) 〔⑤〕である」と説かれたのである。

これは言ひまじまなへ、「二分説」を明示する註釈である。vijñaptimātra-prabhāvita なる ālambana 〔⑦〕は、vijñāna 〔④〕である。よって、この「前分」と「後分」を接続する理解を示したものは他になし。

しかるに、シロミットハウゼン教授は、このような理解を採用されないのである。即ち、教授は次のように言われる。

- ②③ As against this, the Chinese versions, esp. Bhd, seem to be based on a different syntactical interpretation, or on a different reading, of the words samādhigocara and vijñāna (e.g. they might have read \*samādhigocaro vijñānam dyotitah instead of \*samādhigocarām vijñānam dyotitam, but there are other possibilities). Such an interpretation or reading would however seem to be inseparably linked

up with the assumption that the function of (3) is to repeat, and comment upon, the second part of the Sūtra sentence (by interpreting vijñāna as a second predicate). It would therefore presuppose that (2) repeats, and comments upon, the first part of the Sūtra sentence only. Thus, it would not agree with the result of the investigation of § 13. 3. 1 according to which (2) is originally an explanation of the whole Sūtra sentence. Accordingly, in (3) too the interpretation or reading supporting [A] can hardly have been the original one. (④ pp. 447-448) [傍線 = 松本]

この教授は、まず、漢訳、特に達摩笈多訳「顯彼三昧境界是識故」が、(3c)つまり<sup>②③</sup>の傍線を付した部分を“samādhi-gocarām vijñānam dyotitam”とみなす。“samādhi-gocaro vijñānam dyotitah”と読んだのではないかと想定されているが、この想定は“dyotita”という<sup>(4)</sup>想定の蓋然性を別とすれば、全く正確なものと視わされる。しかし、<sup>②③</sup>の教授は、テキストをこのように読む解釈の妥当性を承認されてはいない。この点も、この点もな解釈とみれば、(2)では<sup>②</sup>の前半が註釈とされ、(3)では<sup>③</sup>の後半が註釈とされるという理解、つまり、私の言葉でいえば、“二分説”が認

められていることとなるが、実際には、(2)「これは、<sup>㉔</sup> 私が<sup>㉕</sup>と呼んだ」(25) <sup>㉖</sup>の中の註釈文」では、<sup>㉗</sup>全文の説明がなされているから、このような「二分説」にもとづく理解は成立しない、と論じられるのである。

しかし私は、教授が、<sup>㉘</sup>「(2) is originally an explanation of the whole Sūtra sentence」と言われることと、同意できない。同じもの(2)「= <sup>㉕</sup>」の直前に<sup>㉙</sup>の全文が引用されているのは確かであるが、その註釈(2)においては、<sup>㉚</sup>の全文は註釈されてはいないからである。即ち、チベット訳「25」の<sup>㉛</sup>によるならば、そこに引用された経文(実線をついたもの)の内、“nam par śes pa ni... shes nas bsad do”に当る部分、あるいは、達摩笈多訳「23」<sup>㉜</sup>によるならば、そこに引用された経文のうち「我説唯識」に当る部分、つまり、私が<sup>㉝</sup>の後分」と考える“vijñānam iti mayā uktam”に当る部分の註釈はなされていないのである。それ故「23」では<sup>㉞</sup>において、再び「我説唯識」という<sup>㉟</sup>の後分」が引用され、それについての註釈文が、「顕彼三昧境界是識故」として示される必要があったのである。

『解深密經』の「唯識」の経文について(松本)

アスバンドウの註釈文が<sup>㉟</sup>として示されたのである。

では、玄奘訳「24」についてはどうかといえは、「24」<sup>㊱</sup>において、<sup>㊲</sup>の全文の引用がまず示されている。しかし、その後の註釈文においては、引用された「我説識所縁唯識所現」という<sup>㊳</sup>の経文のうち、「我説識」という三字(これは、原文でも三語に対応する)については、註釈文が示されていない。勿論「識所縁唯識所現、無別境義」という註釈文は、「我説識」の「識」の註釈を含んでいると見ることもできる。しかし、これは、漢訳を文字通りに読むからであって、原文を想定するならば、この註釈文の冒頭にも、また<sup>㊴</sup>に引用された経文の冒頭にも、“vijñāna-āmbanani” というような語が存在していないことは、最早、明らかである。とすれば、玄奘訳「24」においても、<sup>㊵</sup>には<sup>㊶</sup>の全文が引用されているが、その註釈文には、<sup>㊷</sup>の後分「つまり“vijñānam iti mayā uktam”に相当するものに関する註釈が含まれていないことは、確実である。

そこで「24」<sup>㊸</sup>を見ると、その冒頭に、「復拳識者」とある。この「識」は明らか「vijñāna”であるから、ここには、“vijñānam iti mayā uktam”という<sup>㊹</sup>の後分”のうち最初の語しか引用されていないと思われるかもしれないが、それは正しくない。この「復拳識者」は、チベット

訳〔25〕㉞ “rnam par śes pa smos pa des ni”に相当するものであり、厳密には、経文の引用なのではなく、ヴァスバンドウによる註釈文㉟の冒頭をなすものなのである。では、“vijñānam iti mayā uktam”という㉟の「後分」は、玄奘訳〔24〕㉞では、引用されていないのかといえば、そうではない。つまり、「顯我所説定識所行、唯識所現」のうち、「我所説」「識」という語によって、そこに引用された㉟「後分」の“vijñānam iti mayā uktam”が訳されているのである。

つまり、玄奘訳〔24〕㉞においては、㉟「後分」という経文の引用が註釈文の中に埋もれていて、それが経文であることが判読不能なものとなれている。おそらく、玄奘とすれば、㉟の個所において、すでに㉟全文の引用と、それに対する註釈文は一応全て示した、という形式を採用したかったであろう。それ故、玄奘は、「復拳識者」という所でも、他の諸訳より考えれば、おそらく原語は存在しなかったであろうと認められる「復」という語を敢て用いたのである。「これは、経文㉟の「識」という語を敢て用いたのと同じで、「識所縁」という表現によって、引用も註釈文も示されたにもかかわらず、「」で再び註釈がなされる、ということの意味し方として、玄奘が付加した語であろう。従って、原文を想定して読むとすれば、玄奘訳

〔24〕㉞は、次のように読解される。

㉟「識」「我所説」つまり、“vijñānam iti mayā uktam”  
という経文の「識」という語(拳識)によって  
“vijñāna-grahaṇena”「定」「所行」つまり、  
“samādhi-gocara”は「識」「vijñāna」であり(唯識所  
現)、「無別有体」であるとして、明らかにされた  
(顯)。

「」のうち、「唯識所現」の「唯」「所現」は、経文㉟の玄奘訳に一致させるためになされた玄奘による付加であろう。「」に「唯識所現」とあるからと言いつつ、その原文は、“vijñapti-mātra-prabhāvita”を想定すべきでない。〔23〕㉞、〔25〕㉟を見れば、明らかである。つまり、原文としては、“vijñānam”のみを想定すべきなのである。しかるに、「無別有体」という語も、玄奘による付加であることが明らかであるにもかかわらず、これは重要な意味をもっている。とこのま、この語は“samādhi-gocara”  
vijñāna である。vijñāna から別のものではない。この“samādhi-gocara” = “ālambara”〔㉟〕と“vijñāna”〔㉟〕の同一性・不異性を表しているからである。しかも、この同一性・不異性は常に“gocara” “ālambara” という対象的契機〔㉟〕を主語として、“citta” “vijñāna” という主観的契機〔㉟〕を述語としていえることを祈ってはならない。つまり、

『解深密經』<sup>⑩</sup>の趣旨は元来<sup>⑪</sup>は、<sup>⑫</sup>から異なっていない。<sup>⑬</sup>は、<sup>⑭</sup>である。と説くことには目的があったからである。勿論、これは『十地經』『三界唯心』の經文<sup>⑮</sup>も同様である。つまり、<sup>⑯</sup>として主語におかれるのは、常に対象の契機、即ち、*“idam”*、*“pratibimba”*、*“alambana”*であり、<sup>⑰</sup>として述語におかれるのは、常に主觀の契機、つまり、*“citta”*、*“vijñapti”*、*“vijñāna”*なのである。

しかし、それならば何故、玄奘は<sup>⑱</sup>について、「我説識所縁唯識所現」などという原文には相応しないように見える訳文を形成したのであるうか。何故、素直な達摩笈多訳に従わなかったのでしょうか。実は、そこには真諦訳からの影響が見られるのである。

真諦訳<sup>⑲</sup>の<sup>⑳</sup>については、私はすでに考察を提示した。即ちそこに、「以前証後」とあるのは、真諦が『解深密經』の「我説」*“mayā uktam”*という語を、すでに『十地經』において私によって説かれた」という意味に解していることを示している、と論じたのである。しかし、これでは、勿論、充分な説明となっていない。そこでまず、『撰大乘論』<sup>㉑</sup>から、真諦による<sup>㉒</sup>の訳を、次に示そう。

㉑ 我説唯唯識、此色相境界識所顯現。

これについては、<sup>㉓</sup>に、シュミットハウゼン教授の考察が示されており、私も、その成果に従うことは、すでに述べ

『解深密經』の「唯識」の經文について（松本）

へたが、しかし、「㉔」で問題にすべきは、教授が<sup>㉕</sup>で

㉕ For some reason, Paramārtha would seem to have reversed the order, i.e. placed *vijñānam* first and combined it with *māra*. (傍線＝松本)

と言われたことなのである。即ち、真諦は、何故、語順を逆にして訳したのであるうか。つまり、*“vijñānam iti mayā uktam”*の訳文を前に置いたのは何故なのか。さらに、何故、*“vijñānam”*を「唯唯識」と訳したのか。この問題に対する解答は、『撰大乘論積』<sup>㉖</sup>㉗㉘を解読することによって与えられるのである。

まず<sup>㉙</sup>の冒頭には、「仏説唯唯識」とあるが、「この語は、まず第一に<sup>㉚</sup>の“*vijñānam iti mayā uktam*”即ち、<sup>㉛</sup>は「我説唯唯識」と訳される經文、つまり、後分」の引用と考えなければならぬ。この引用が「我説…」となっていないで、「仏説…」となっているのは、奇異であると思われるかもしれないが、これが<sup>㉜</sup>の後分」の引用でないとするれば、<sup>㉝</sup>㉞には、<sup>㉟</sup>の前分」の引用は存在するが、後分」の引用は存在しないという不合理に陥いる。それ故、「仏説唯唯識」は、まず第一に、<sup>㊱</sup>の後分」たる“*vijñānam iti mayā uktam*”の訳であると見なければならぬ。

では何故に、その引用が「我説唯唯識」ではなく、「仏

説唯<sup>①</sup>有識」として示されているのである。結論より言えは、「1」は『仏説』とほ、『十地經』において仏によつて説かれたといふことを意味しているからである。即ち、まず第一に、シムミットハウセン教授も注意されていたように、真諦の「唯<sup>①</sup>有識」という訳語は、「17」において『十地經』の「三界唯心」の経文(20)の引用において“citta-mātram”に對して与えられた訳語と同じである。つまり、その「20」の“cittamātram idam yad idam traidhātukam”が、「三界有唯<sup>①</sup>有識」と訳されていたのである。

“citta-mātra”に「唯心」ではなく、「唯<sup>①</sup>有識」という訳語が与えられるのは問題であると考えられるかもしれないが、これは、真諦が、『撰大乘論』(16) (19)の趣旨を理解した上で、敢てなした訳なのである。というのも、そこではアサンガによつて、“vijñaptimātrata” (これを真諦は「17」で「唯識」と訳す)は、『十地經』の「三界唯心」の経文と『解深密經』の②の経文といふ二つの阿含によつて推理される、といふ趣旨の主張がなされたからである。従つて、このアサンガの主張に従う限り、『十地經』の「三界唯心」の経文(20)は、“vijñaptimātrata”を説いていないわけにはいかない。こゝで考えたため、「真諦は、経文(20)の“citta-mātra”を、敢えて「唯<sup>①</sup>有識」と訳したのである。しかるに、真諦が『撰大乘論釈』(22)③で、『解深密

經』④の引用を、「我説唯<sup>①</sup>有識」ではなく、「仏説唯<sup>①</sup>有識」として示した理由は、「有唯識」という語を『十地經』(20)の“citta-mātram”の訳語と一致させることによつて、「仏説有唯識」とは、実は『十地經』において仏によつて説かれた、といふ意味である」と、言い換れば、「仏説有唯識」の「有唯識」とは、『十地經』の経文である「20」を、示すつとしたからに他ならない。

こゝでは奇妙な解釈であると思われるかもしれないが、そうではない。即ち、真諦は、まず、『解深密經』の⑤の後分、「1」我説“vijñānam hi mayā uktam”と述べられたことの意味について考えたであらう。そして「これが、…は、識(vijñāna)である」と私によつて「すでに」説かれたを意味するとすれば、…は、識である」という主張は、すでに仏陀によつて『解深密經』以前の經典において説かれている、と理解したのである。すでに述べたように、私も、この理解は基本的に正しい、つまり、⑥の後分の“mayā uktam”は、『解深密經』自身が、先行する經典の所説に言及したものと考えるのである。

しかるに、すでに述べたように、『撰大乘論』(16) [19]は “vijñaptimātrata”は『十地經』「三界唯心」の経文(20)と『解深密經』⑦によつて説かれている、と述べている。これを読んだ真諦が、『解深密經』⑧の後分に

示される。…は識である」という仏陀の主張は、すでに『十地経』『三界唯心』の経文〔20〕において述べられていた、と考えたとしても、何の不思議もないであろう。従って、真諦は〔22〕㉑で、『解深密経』㉙「後分」の“vijñānam iti mayā uktam”の引用を示す際に、「これを敢て『仏説唯識』として示し、この経文、つまり、嚴密に言えば、このつぎの『唯識』は、『十地経』の経文〔20〕であることを示そうとしたのである。

この点は、〔22〕㉑㉒の構造を把握することによって、理解される。即ち〔22〕㉑㉒は、

仏説「唯識」……  
如経言「此色相境界、識所顯現」……

と「じゆんごん」㉑の「後分」つまり“vijñānam iti mayā uktam”と㉒の「前分」つまり“[tad] ālambanam vijñaptimātrāprabhāvitam”を引用し、その註釈を加えるという体裁を、一応はそなえている。しかし、㉑の「後分」については、「仏説」と述べ、前分については、「如経言」と述べて、その表現を変えている。つまり、「如経言」の後には、経文の引用が来ることは、読者には理解できるが、「仏説」の後に来るのが、引用であることは、読者には理解しにくいものとなっている。

まして、「じゆんごん」で「仏説唯識」とあるのと、「此色相境

界、識所顯現」とあるのが、同一の經典からの引用であると解する読者は少ないであろう。しかるに、それこそが真諦の意図したことだったのである。つまり、簡単に言えば、真諦は、ここに、「仏説唯識」と「如経言、此色相境界、識所顯現」という二つの經典、つまり、『十地経』と『解深密経』の所説が列挙されている、と読者に理解させようとしたのである。

この点は、〔22〕の㉑を読めば理解される筈である。この㉑は、基本的には、原文に対応するものをもたない真諦独自の解釈を示す個所と思われるが、そこで、まず、真諦は、「先説唯識、後説境界識」と述べている。ここでの「先」と「後」は、明らかに〔22〕㉑の「前」と「後」に対応している。すると、この㉑でも、「先」は、『十地経』の「後」は『解深密経』を意味すると考えられる。従って、「先説唯識、後説境界識」は、仏は、先ず、『十地経』の「三界唯心」の経文〔20〕において「唯識」を説き、後に、『解深密経』㉙の「前分」つまり、“ālambanam vijñaptimātrāprabhāvitam”において「境界識」を説いたという意味に理解できるであろう。

「境界」は、真諦において一般に“ālamba”の訳語であり、それは、「此色相境界、識所顯現」という㉑「前分」の訳においても、同様である。従って、奇妙なことではある

が“alambanam vijñaptimātrāprabhāvitam”といつ(⊗)“前分”の内容を、真諦が「境界識」と呼び、しかもありえたといつたことになるであろう。この「境界識」という語はまた、(⊗)“前分”の真諦訳である。「此色相境界識所顯現」にも含まれているのである。すると「境界識」とは、境界としての識と理解されるべきものであり、対象的契機(⊙)に相当する。つまり、真諦は、(⊗)“前分”たる

“alambanam vijñaptimātrāprabhāvitam”を“vijñaptimātrā”かつて prabhāvitā された alambana と読み、それを「境界識」(⊙)と読み、alambana とつたの識と呼んだのである。この場合 alambana とつたの識は、真諦によれば、主観的契機(⊙)ではなくて、対象的契機(⊙)なのであり、従って、その際「識」の原語も、(⊗)“後分”に見える“vijñāna”ではなく、前分に出る“vijñapti”であると理解されていたであろう。「境界識」の「識」の原語を“vijñapti”と見なせば「境界識」は対象的契機(⊙)を表現するにとまできるからである。このよつた真諦の理解は、

(22) ④の次の記述に明瞭である。

(33) 此二識有何異。欲顯有兩分。前識是定体、後識是定境。此体及境。本是一識。一似能分別起、一似所分別起。

即ち、「二」で「二識」とは「唯識」と「境界識」の二つ

を指すが、それらは、本来同じ一識が二分として現われたものであるといつたのである。その「両分」を、真諦は「定体」「定境」、または、「能分別」「所分別」と呼んでいる。つまり、本来は一つの識であるものに、対象的契機(⊙)と主観的契機(⊙)として、次のよつた「両分」、または「二識」が、存在するといつたのである。

④唯識(vijñāna) ・前識・定体・能分別  
⑤境界識(vijñapti) ・後識・定境・所分別

そして、真諦は、『解深密経』(⊗)の“前分”たる“alambanam vijñaptimātrāprabhāvitam”によつて(⊙)が説かれ、(⊗)の“後分”たる“vijñānam iti mayā uktam”を、『十地経』三界唯心の経文において、私によつてすでに説かれた」という意味に理解したうえで、この“後分”によつて(⊙)が説かれた、と見なしているのである。

このよつた真諦の解釈は一見すると突飛なものであるが、よくテキストを読んでみると、相当に深い理解を含んでいることが知られる。特に、『十地経』三界唯心の経文(20)が、『解深密経』(⊗)“後分”つまり、“vijñānam iti mayā uktam”において意図されていると、真諦が理解した「と思われる」点は、卓見であろう。しかるに、シュミットハウゼン教授の解釈には、このような視点は存在しない。教授は、『唯識論文』で、『撰大乘論釈』についての考察を



示す場合にも〔23〕〔24〕〔25〕の内『十地経』に關説する②の部分については問題とされず、③④のみを扱われているからである。従つて、『十地経』『三界唯心』の經文〔20〕が、『解深密経』⑤の經文といかなる關係をもつかについて、あまり配慮されなかつたように思つ。

では、真諦の理解に従つて、先ず『十地経』『三界唯心』の經文〔20〕は、『唯識』を説き、後に『解深密経』⑥の「前分」は、『境界識』を説くというなら、何故、『境界識』が説かれる必要があつたのかと言へば、その理由を、真諦は〔22〕⑦末尾で、次のように述べている。

③④ 無塵故。若爾、此色是觀行人所見、為是何法。

つまり、『十地経』『三界唯心』の經文〔20〕によつて、『唯識無境』が宣言されたために、それならば、瑜伽行者の三昧の中に現われてくる対象とは、一体、何なのかという疑問が生じたので、この疑問を解決するために、『解深密経』⑧「前分」によつて、『境界識』が説かれたといつのである。即ち、『三昧中に現われてくる対象 ālamāna 也 vijñaptimātra-prabhāvita である』といつのが、『解深密経』⑧「前分」によつて与えられた解答である、と真諦は見るのである。

従つて、真諦が、『二分説』によつて⑧を理解していることは、明らかであるが、その『二分説』は、⑧の「後分」を

『解深密経』の「唯識」の經文について（松本）

『十地経』の所説であると見、その「前分」を『解深密経』が新たに提起した独自の説であると見るといふ独特なものであつた。しかし、この理解は、やはり玄奘に大きな影響を与えたと思われる。つまり、真諦が『撰大乘論』〔17〕で⑧の「後分」の訳を、「我說唯有識」として前に置き、その後、「前分」の訳を、「此色相境界識所顯現」として置いたのは、「後分」が、『解深密経』に先行する『十地経』の所説であると考えたためであつたが、玄奘は、『撰大乘論』〔16〕〔19〕の説明よりして、この真諦の理解が妥当であることを認めざるを得なかつた。そこで、玄奘もまた、真諦に従い、その訳文において、語順の逆転「を」を行ったのである。即ち、玄奘訳〔2〕⑧の訳文のうち、「我說識」は、真諦訳〔17〕の「我說唯有識」及び、⑧「後分」の“vijñānam iti mayā uktam”に対応し、「所縁唯識所現」は、真諦訳〔17〕の「此色相境界識所顯現」、及び、⑧「前分」の“ālamānaṃ vijñaptimātrāprabhāvitam”に対応する。従つて、訳文の語順は、原文とは相違し、むしろ真諦に従つて、いわば、歴史的語順。つまり、『十地経』の所説を先行させる語順が採用されたのであるが、⑧の原文の意味に忠実であるためには、玄奘の訳文は、「所縁唯識所現、我說識」と逆に読まなければならない。勿論、玄奘が、⑧の訳文中、「識所縁」を確かに「識の所縁」とも読ませている。

ることは、〔24〕⑥の「謂、識所縁唯識所現」を見れば、明らかである。しかし、「識の所縁」と読ませることに、⑧に関する玄奘の訳文、「つまり、」我説識所縁唯識所現」という訳文を形成する根本の原因だったとは思えない。何故なら、すでに述べたように、⑩「vijñāna-ālamāna」なる複合語の存在しないことは、玄奘自身も知っていたのであり、また、「我説」に対応する“mayā uktam”というような原文が、⑩の末尾に置かれていることは、今日では明らかなのである。とすれば、玄奘はやはり自らの訳文において、「語順の逆転」を行ったのであり、その理由は、すでに見た真諦の解釈と、彼の「語順の逆転」を、基本的には妥当なものであると判断したからに他ならない。

かくして、『撰大乘論釈』〔22〕〔25〕にまたれば、そこでは、真諦訳も、達摩笈多訳も、玄奘訳も、チベット訳も、その全てが⑧を二分する「二分説」を採用している。しかるに、「二分説」とは、基本的な“ālamāna”は、vijñānaである。ところが、このものであるから、〔A〕を支持するものであることは、言うまでもない。

六

では次に、アスヴァパーヴァの『撰大乘論会釈』について検討しよう。これについては、玄奘訳とチベット訳があ

るだけであるが、シュミットハウゼン教授によっても示されたように、<sup>(48)</sup>その当該部分は、次の通りである。

〔26〕 ④ 我説識所縁唯識所現故者、⑤ 我説在外識所縁境、唯是内識之所顯現。即是所縁境、識爲自性義。⑥ 此意說言、識所縁境、唯是識上所現影像、無別有體。(大正三二、四〇〇中二五—二八行)

〔27〕 ② dmigs pa man par rig pa tsam gyis rab tu phyed ba can shes bya ba ni phyi rol gyi dmigs pa med paho//

① man par śes pa dmigs pa yin par has bśad do //  
shes bya ba ni hdi tar dmigs pa de man par rig pa tsam gyis rab tu phyed ba ni dehi no bo nid ces bya bahi tha tshig ste /

③ man par śes pa ni dmigs par snah ba tsam gyis rab tu phyed ba yin par bśad do shes bya bahi tha tshig go // (D.Ri.221b4-5)

上記で、実線を付した部分が⑧に対応する。チベット訳を見れば、このアスヴァパーヴァによる註釈が、明らかに「二分説」にもなっていることが知られる。即ち、この註釈の全体の構成は、まず④において、⑤「前分」つまり“ālamānam vijñaptimātrāprabhāvitam”が引用されて、その註釈文が示され、次に⑥において、“ālamānam ……

vijñānam iti mayā uktam”と云う②の“後分”より厳密に  
 は、③“前分”の主語たる“ālambanam”と“後分”全体を  
 接続する形で、經文の引用がなされて、その註釈文が示さ  
 れ、さらには④において、⑤全体の説明がなされる、とい  
 う構成となっていると思われる。

⑥に対する玄奘訳「我説識所縁唯識所現故」はすでに見  
 た『撰大乘論釈』〔24〕でもそのようであったように、これを  
 二分して引用することは不可能であるために、〔26〕の②で  
 も、⑦全体の引用が示されているのである。つまり、これ  
 は翻訳上のテクニクの問題であって、チベット訳  
 〔27〕⑧を信頼すれば、原文では〔26〕の冒頭に⑨の全文  
 が引用されているというとはなかつたと思われる。従っ  
 て、玄奘訳がどの程度、原文に忠実であるかについては、  
 疑問がある。そこで以下にチベット訳〔27〕の和訳を示す  
 ことにしよう。なお、和訳にあたっては“can”は、チベッ  
 ト訳者による誤解と考えてこれを削除し、かつ、主語と述  
 語の関係も⑩においては“ālamhana”つまり対象的契機  
 〔17〕が主語であり、“vijñāna”つまり、主観的契機〔18〕  
 が述語であるという理解から、チベット訳とは語順を逆に  
 訳している個所もある。

③④ “ālambanam vijñāpiti mātrāprabhāvītam”と云うの  
 は、外的な (bāhya) 所縁 (ālamhana) をもたないま

のである。

⑤ “ālambanam vijñānam iti mayā uktam”と云うの  
 は、即ち、表識のみによって生みだされた (vijñāpiti-  
 mātra-prabhāvīta) その所縁 ( tad ālambanam) は、それ  
 (vijñāna) を自性とする (tat-svabhāvam) という意味  
 である。

⑥ 即ち、顯現のみ (snañ ba tsam, prabhāsa-mātra) に  
 よって生みだされた (prabhāvīta) 所縁 (ālamhana) は、  
 識 (vijñāna) であるといわれた (ukta) という意味  
 である。

この内容について、玄奘訳と比較しつつ考察すれば、ま  
 ず、⑦に関する註釈文、つまり「外的な所縁をもたないも  
 のである」つまり、教授の想定によれば、“bāhya-  
 ālamhana-virahitam”と云う、教授は次のように言われ  
 る。

③④ Moreoever, I wonder if phyi rol gyi dmigs pa med pa  
 (something like \*bāhyālambanavirahita) like  
 \*arthasūnya in Bh (2c) (s.S 13.3.1) can really  
 be used as an attribute or predicate of ālamhana as  
 it would have to if the text were based on [A].

⑤⑥ (⑦ p.449)  
 つまり、 “bāhya-ālamhana-virahita” は、『撰大乘論釈』

〔23〕〔25〕⑥の“*artha-sūnya*”と同様に、“*ālabhana*”を主語とする述語になりえないのではなからうかという疑問を述べられるのであるが、これは、教授が〔S〕の想定を立てて、“*ālabhana-virahita*”の主語を“*viñāna*”と見なす入念なたうじの理解を念慮している。しかるに、“*artha-sūnya*”の場合と同様、“*ālabhana-virahita*”が“*ālabhana*”の述語となるように問題はない。このように、まじ原文を“*ālabhanam ālabhana-virahitam*”とでも想定するならば、これは明らかにならないが、主語たる“*ālabhanam*”には“*viñaptimātrāprabhāvitam*”という限定語が付されているのである。“*viñaptimātrāprabhāvitam*”なる“*ālabhana*”は“*ālabhana-virahitam*”と述べるように、何等不合理はないのである。其の、後者の“*ālabhana*”は“*bāhya*”という限定語が付けられているのであるから、その、それは“*ālabhana*”という“*viñapti-nātra-prabhāvita*”や“*bāhya*”という限定語が対比されしており、従って、論理的にも適切な註釈がなされているのである。

しかるに、〔B〕の“*bāhya-ālabhana-virahitam*”なる註釈文、つまり、⑧“前文”である“*ālabhanam vijñaptimātrāprabhāvitam*”という経文に対する註釈文は、玄奘訳〔26〕②には欠けている。すると、本来、このように

な註釈文は、原文には存在しなかったのかと思われるかもしれないが、シュミットハウゼン教授は、〔26〕⑦の冒頭の「我説在外識所緣境」の「在外」が、“*bāhya-ālabhana-virahitam*”の“*bāhya*”に相当するのではないかと鋭く指摘されている<sup>(83)</sup>。

しかるに、この指摘は、実は教授自身の主張に対する反証ともなりうる重要性をそなえている。つまり、〔26〕⑥冒頭の前掲の一文中の「在外」を、②における註釈文の“*a fragment*” (⑦ p.449, n.49)であること、この一文から省いてしまえば、この一文は「我説識所緣境」となるが、この「我説識所緣境」が〔27〕⑥冒頭の傍線部、つまり、“*nam par śes pa dmigs pa yin par ħas bśad do*”と逐語的に対応していることは、明らかである。つまり玄奘訳〔26〕においても、チベット訳〔27〕においても、⑥の冒頭には、⑧から、その、後分、を主とする引用、つまり、“*ālabhanam vijñanam iti mayā uktam*”という引用が示されているのである。

これに対して、シュミットハウゼン教授は〔26〕〔27〕において、⑧が二分、されて引用され、註釈されているという二分説を否定されるのであるが、これは、言うまでもなく、二分説を認めれば、“*ālabhanam*…”という〔A〕を、⑧に関して承認せざるを得なくなるからであ

る。では、しかじこ、教授は〔26〕〔27〕におこつて「二分説」を否定されるのであるか。教授は言はれる。

㊦ On the other hand, the splitting up of the *pratīka* into the two sentences (1a) + (1b) and (1c) and the repetition of *dmigs pa* in (1c) would seem to support [A], provided that (1c) is understood as  
“I have taught that mind is the object”,  
or, assuming a confusion of subject and predicate on the part of the translators:  
“I have taught that the object is mind”.  
But this would contradict the unambiguous testimony of (U: (3)).....㊧.....  
Therefore, I should prefer to attribute the splitting of the *pratīka* into two separate sentences in U: to the translators, and to regard *dmigs pa* as a gloss of *viñāna*, rendering not *ālabhana* but *upalabdhi* which is often used as a quasi-synonym of *viñāna* or *viñapti*. The Skt. of (1) may then have run like this:  
(1a) \**ālabhanaviñaptiprabhāvitaṃ*  
(1b) *bāhyālabhanavīrahitam*  
(1c) *viñānam upalabdhir iti mayā deśitam*  
(or : *aḥam vadāmi*) *iti*.

『解深密經』の「唯識」の經文に「しかじこ」(松本)

This text would excellently fit (S). (㊨ p.449)  
[“*upalabdhī*”を除き、傍線=松本]

「しかじこ」は、教授は經文㊩の本文を以ての文章に二分する「二分説」が、「A」を支持する「U」を認められてくる。すでに論じたように、私の理解は教授が “I have taught that the object is mind” と訳されたものに相当する。しかし「U」教授は「二分説」が〔26〕〔27〕に関して成立しない理由を以てに説明されるのであるが、第一に挙げられる理由、おそらく教授にとっては最大の理由は、“U: (3)”と教授に「U」呼ばれる「U」訳〔27〕㊪の読解にあるのである。しかるに、「U」の読解については、後論した。

次に挙げられる理由は、省略して示した部分に説かれるが、「U」の部分は前掲の㊫である。しかし、「*bāhyālabhana-vīrahitam*”は“*ālabhanam*”の述語たりえないのではないが、と㊬で述べられた教授の見解に対する私見は、すでに述べた通りである。

次に教授は「U」訳〔27〕㊭の冒頭の傍線部「*nam par śes pa dmigs pa yin par rias bsad do*」を㊮の經文の引用ではなく論じられるように見える。この「*nam par śes pa dmigs pa*」という「U」訳は、“*viñāna*”ではなく“*upalabdhī*”の訳語であると主張されるからである。しかし、「U」の主張は、私には到底、賛同できないものである。

ある。このうち、第一に、従来の議論において、チネット訳について言えば、『解深密經』〔3〕、『撰大乘論』〔10〕、『撰大乘論釈』〔25〕における“dmigs pa”は例外なく“ālabhana”の訳語であった。〔3〕〔10〕〔25〕のチネット訳“upalabdhi”という語が用いられた形跡はない。つまり“upalabdhi”の訳語は、そこには認められないのである。それにもかかわらず、『撰大乘論會釈』〔27〕⑥に至って突如チネット“dmigs pa”を“ālabhana”ではなく“upalabdhi”の訳語と見なされることになるのは、教授がチネット⑧の經文からの引用を認めず、「二分説」を排除して、それによって“ālabhanam…”チネット〔A〕を否定しようとしたことを窺図させるべきものである。

しかし、『27〕の⑥の始まりが、つまり、… shes bya ba ni” (iti) y … shes bya ba ni” (iti) を見ては、この二つの“iti”の前記⑧の經文の引用が示されていることと考える方が、不自然である。まして、すでに論じたように、〔26〕④圖頭の「我說在外識所緣境」から「在外」を削除すれば、「我說識所緣境」は、〔27〕④圖頭の“tram par šes pa dmigs pa yin par has bśad do”に、語順を別にして、”word for word”に逐語対応する。よち、〔27〕④圖頭のこの部分が、⑧の一部からの引用、つまり、”ālabhanam vijñānam iti mayā uktam”の翻譯であると従っ

て、“dmigs pa”の原語が“ālabhana”であることも明らかなのである。

そして、最後に、『撰大乘論會釈』チネット訳〔27〕⑥について考察しよう。すでに述べたように、教授は〔27〕において、Uの③チネット〔S〕を支持する最も有力な根拠があると考えられるのであるが、その③に関する教授の議論とは、次の通りである。

⑧ It is advisable to start with (3) because it is quite unambiguous in U. The sentence is intended to give the purport of the Sūtra sentence as a whole:

“The meaning is: Mind has been taught to be characterized by merely appearing as the object.”

If we choose pratibhāsa to render snai ba (U 象 2) and keep to the word order of the Sūtra sentence which is paraphrased, the crucial part of U (3) would correspond to Sanskrit

(3) \*ālabhanapratibhāsamātrāprabhāvitaṃ vijñānam.

This is an unambiguous support for [S] and there is, from the point of view of U (dmigs pa) no room left for a reading ālabhanam. (▽ pp.448-449)

チネット〔3〕では、私の心の③を意味している、教授

は、㉔は㉕全文の意味を説明していると解される。これについては、私も異論はない。次に教授は、㉖の英訳を示されるが、この英訳は㉗㉘の私の和訳とは、大きく趣旨が異なっている。つまり、教授の理解のポイントは、“dmigs par snan ba”を“ālabhana”として顕現するものと読み、UJJJ “ālabhana-pratibhāsa”という複合語の存在を想定するJJJJである。即ち、教授はチベット訳が“dmigs par snan ba”JJJJ “dmigs pa snan ba”JJJJでない以上、Jの原文には、“ālabhana-pratibhāsa”JJJJ複合語を想定せざるを得ないと論じられるのである。

しかし、“dmigs par”の“par”はそれ程大きな意義を認めることができないのである。私は単純に“dmigs par”は“dmigs pa”の類語であるかと考えている。つまり、“snañ ba”JJJJチベット語は、…として顕現する、という意味で使用されるJJJJが多く、そのため、元来の訳語であった“pa”が“par”Jある段階で変化しただけと見ている。つまり、私は㉖の原文について、教授とは反対に、

㉗ ālabhanam pratibhāsa-nātra-prabhāvitaṃ vijñānam  
ity uktam

を想定するのであるが、そのままければ、㉘の内容は、㉖、特に、その冒頭の傍線を付した部分、つまり、㉕の経文の一章と一致しなくなるのである。

シュミットハウゼン教授は、『撰大乘論』、『撰大乘論釈』チベット訳〔19〕〔25〕の㉘に見られる“can”を bahuvrīhi 複合語を示すものと解され、また〔27〕の “dmigs par snan ba” から “ālabhana-pratibhāsa” という複合語の存在を想定されたが、チベット訳は必ずしも正確とは限らない。

例えば〔27〕㉘における㉘“前分”の引用の末尾には“can”が付けられている。この“can”が、“ālabhana-vijñaptimātrāprabhāvita”JJJJ bahuvrīhi 複合語の存在の想定を可能にするとするれば、教授が㉗で想定された㉖の原文、つまり“ālabhanapratibhāsamātrāprabhāvitaṃ…”JJJJのは、単に“vijñapti”を“pratibhāsa”に言い換えたものにすぎないから、何故チベット訳者は、この表現をも“vijñānam”を形容する bahuvrīhi 複合語だと考え、㉖の訳文に“can”を加えて“dmigs pa snañ ba tsam gyis rab tu phyē ba can yin…”JJJJとしなかったのであるか。訳者は後者についてのみ“ālabhana-pratibhāsa”という複合語の存在を認めたのであるか。私見によれば、元来“can”を加える訳し方が誤りなのである。従って、チベット訳を全面的に信頼すべきではない。㉘が“ālabhanam…”か“ālabhana…”JJJJかという問題を、単に“pa”Jではなく“par”Jであるという現存のチベット訳の読みのみによって決定するのは、無理である。玄奘訳〔26〕の㉖において、主語

は“vijñāna”ではなへ“ālamhana”なのである。

最後[26][27]の註釈文の趣意について一言しておきたい。この部分の翻訳は、すでに⑤⑥を示したが、注意したいのは、次の部分である。

④ 即是所緣境、識為自性義

④ hdi tkar dmigs pa de mam par rig pa tsam gyis rab tu phyé ba ni dehi no bo nīd ces bya bahi tha tshig ste /

これは、明ひか[26]の構造が“ālamhana”(主語)は“vijñāna”(述語)である、ところのらある[27]を示している文章である。ところの“ālamhana”は、“vijñāna”を svabhāva(本質)として、ところの“ālamhana”と“vijñāna”の“tādātmya”関係を示すものである。この関係は、一種の同一性ではあるが、厳密には、同一性ではない。つまり、この関係を逆として、“vijñāna”は“ālamhana”を svabhāva とする、と述べることはできないからである。つまり、この二項の間には、一定方向性が認められる。その一定方向性が、④における“ālamhana”は、vijñāna である、という主語・述語の関係として示されているのである。つまり、④が“vijñāna”は、ālamhana である、という主語・述語の関係を説くものであるとすれば、④における註釈文は、“vijñāna”は、ālamhana を svabhāva とする、と書かれていなければならなかったであろう。従って、

“ālamhana”は、vijñāna<sup>を</sup>svabhāva とする、という⑤④の註釈文は、④について、“ālamhana”は、vijñāna である、という主語・述語の関係を、確定するものである。

しかるに、シュミットハウゼン教授は、④の“dehi no bo nīd”(識為自性義)の原語を、“tat-svabhāvam”と想定しながら、その“tat”「それ」は、“vijñāna”ではなく“vijñapti”を指すのではないかと想定され、従って、④全体の意味は、次のような意味になると主張される。

⑤ “I. e. (or: For) that object (or, definitely better, with Ue: its object, i. e. the object of vijñāna) is constituted by mere cognition, i. e. has (that) (viz. mere cognition) as its nature.” (⑦ p.450)

しかし、これは、私見によれば、[26][27]が二分説、つまり、ところの[26]、つまり、⑥冒頭にも④の一部の引用が認められることを、教授が理解されなかったこと、即ち、④を④に対する註釈文と見なされなかったこと、つまり、④の見解であり、支持するとはできない。つまり、教授よりは、④は、“ālamhana”は、vijñāna である、という主語・述語の関係が示されていると考えるべきではないこと、④は、“vijñāna”ではなへ“vijñapti”を指す、と理解されたのである。

教授は、「識為自性義」の「識」が、円測『解深密経疏』



に引用された文のチベット訳では、“*mam par rig pa*”となっていることを指摘されているが、これをも漢文文献のチベット訳者たる法成の理解を示すものにはすぎない。『撰大乘論会釈』〔26〕〔27〕には、ⓧが二分されて引用され、註釈されている。つまり、そこには、「二分説」が認められる、という私見が正しいとすれば、ⓑのⓓⓔⓕに関する教授の理解は成立しないと思われる。

七

では、次にイエシエーニンボ *Ye śes shin po* (Jhānagar-bha) による註釈書 (P.No.5535) を見てみよう。彼はⓧに ついて、次のように言っている。

〔28〕ⓐ *rigs pa bstan pañi phyir / nam par śes pa ni dmigs pa nam par rig pa tsam gyis rab tu phyed ba yin no shes nas bsad do // shes gsuns so //*

ⓑ *dmigs pa ni yul gyi nam par sems shan ba yin la /*  
 ⓒ *de yan nam par rig pa dan tha dad pa ma yin te /*  
 ⓓ *cig car dmigs pañi phyir ro //* ⓔⓕ

このうちⓐの傍線を付した部分がⓧに相当するが〔28〕全体は、次のように訳されるであろう。

ⓐ 道理 (yukti) を示すために、「仏陀によって」  
 “*alambanān vijñaptimātrāprabhāvitān vijñānam iti*

*mayoktam*”と説かれた。

ⓑ 所縁 (*alambana*) は、境の形象 (*viśaya-ākāra*) にあって心 (*citta*) が顕現したものであり、  
 ⓒ それ (*de, alambana*) も、表識 (*vijñapti*) から異なっていない。

ⓓ〔その二者は〕一緒に知覚される (*saha-upalambha*) なのである。

ⓔⓕ ⓑの“*de*”「それ」が何を指すかが問題である。野沢博士は、「それ」は、「心の顕現」を指すと解される。一方、シュミットハウゼン教授は、“*this* [appearance of mind in the form of an object]” (ⓕ, p.451) か “*the objective support*” (ⓓ, p.451, n.55) と解される。前者は野沢博士の解釈と一致するが、後者は“*alambana*”を意味する *alambana*。

私は、このうち、後者の解釈、つまり、「それ」は“*alambana*”を意味するところの解釈を採る。その理由はⓑはⓧの“*alambanān vijñaptimātrāprabhāvitān*”の註釈文であり、ⓒはⓧのうち“*alambanān, vijñānam iti mayoktam*”の註釈文であると考えるからである。このよきな解釈の妥当性は、ⓓによっても確認される。

即ちⓓは、教授も指摘されているように、<sup>(28)</sup>ダルマキールト、*Dharmakīrti* の“*saha-upalambha-niyama*”の議論を





- ㉔ Thus, there can be hardly any doubt that (3) is a paraphrase of the Sūtra sentence under discussion. And there can also be hardly any doubt that the text on which this paraphrase is based can only be [S], not [A]: for clearly *mam par śes pa* = *viñāna* is the *definiendum*, i. e. must have been taken as the subject of the whole Sūtra sentence, whereas *gzugs brñan* (*pratibimba*) which corresponds to *ālamhana* can only be construed as the grammatical object of *mam par rig pa* = *viñāpiti*. This is precisely the construction of [S2].
- Byan chub rdzu 'phrul's commentary is thus an unambiguous support of [S]. (㉖ p.452) [傍線=松本]

「*viñāpiti* 教授は(㉒)㉑(3)を㉔の“paraphrase”である論じられるは、*viñāpiti*の。しかして、だから *viñāpiti* [㉒]が [S] を支持しようとするにしようになるのである。教授は㉔を㉑と見做して“*viñāna*”は定義である。その“*definiendum*”は、*viñāna* 自体の主語である論じられた。これは㉑の“... 唯識 (*viñāna*) の相 (lakṣaṇa) である”という表現にしようして“*lakṣaṇa*”は“定義”を意味しようして“*viñāna*”は“*lakṣya*” (定義されるもの)

であり、従って主語である、という理解を示すものである。㉑に於ける“*lakṣaṇa*”という語の存在だけから、このような結論を導くことが出来るのである。

㉔の傍線部で教授は、㉑と見做しては“*ālamhana*”に對する“*pratibimba*”は“*viñāpiti*”の文法的目的語 (the grammatical object) となしようとする主張をなすのであるが、この主張に、私は疑問を感じるのである。勿論、この主張を認めれば“*pratibimba*” (*ālamhana*) は“*viñāpiti*”の目的語であるから、㉔と見做して“*ālamhana-viñāpiti*”という複合語の存在を想定しようとするのが可能となり、従って、[S] の受動性が成立しようとなるのであるが、はたして、㉑に關する教授の読解は正しいのであるか。

㉑の主要部分は、次の通りである。

㉔ *gzugs brñan de ni rañ rig pañi tshul gyis mam par rig pa ni mam par śes pañi mshan nid yin no*

これは、少なくとも、難解な、あるいは、不自然な文章だと思われる。この節の、一つの文章の中に“*ni*”が二回も用いられているからである。従って、私は充分な自信をもつて、この㉔を訳しようが出来ない。㉔㉑に掲げた私の訳文でも、“*mam par rig pa*”を「表識である」と訳す点に不自然さが認められる。

「*viñāpiti* 教授は、*gzugs brñan de... mam par rig pa*”

という表現を “this image... is cognized (vijñapti)” と訳されているから、教授が「の表現を」「の影像を認識する」と「と解されているのは明らかである。しかし “pratibimba” を “vijñapti” の文法的目的語と解する「と」は、確かに妥当なのである。例えば、野沢博士は⑮を

⑮ かの影像を自証するといふ理趣からすれば  
svasamvid-yogena<sup>1</sup> 認識は識の相 vijñāna-laksara<sup>2</sup>  
de<sup>3</sup> ある、この「と」を表現する。

と訳されている。「の訳文に「は」博士は、 “pratibimba” を “vijñapti” とはなく「血証」「svasamvidti” と「血証」の対象と見なしている「と」が知られる。

私は⑮の野沢博士の訳が必ずしも正しいと考えるものではないが、ただ「の」⑮の訳を私が評価したいのは、その「野沢博士が “pratibimba” を “vijñapti” の対象とされている点なのである。一体 “... vijñapti” という複合語の “...” を認識する「と」を意味する用例はあるのだろうか。〔「の』五蘊論』の用例 “dmigs pa nam par rig pa” こそそれであるとと言われるかもしれないが、少なくとも、そのサンスクリット原語は確認されていないのである。<sup>(87)</sup>

あるいは、『撰大乘論』(II, 2)に現れる “yul gyi nam par rig pa” (desa-vijñapti) というような語がその用例なのである。しかし、長尾博士は「の」語を「場所の表象」<sup>(88)</sup>と

訳されている。“vijñapti” を「認識」とせず「表象」と訳されたのは、博士は “vijñapti” に関する次のような理解があったためである。

⑯ ただ、vijñāna が「知る」と「認識する」という知の作用を主として示すのに対し、vijñapti は「知らせる」という使役相から来た語で、主観の作用よりも、表現され知られている内容を具体的に指す場合が多い。(MSgN.I, p278)

これは、適切な理解である。すると、⑯の “gzugs brñan de” を “nam par rig pa” の目的語とする「と」疑問が生じるのはなからうか。そして⑰の “gzugs brñan de ni ran rig pahi tshul gyis nam par rig pa” とは「この語は離れており “gzugs brñan de” の後」 “ni” を置きかかれているのである。それでは “nam par rig pa” は “gzugs brñan de” を目的語として “gzugs brñan de” と結合し、それを「認識する」という意味を表現できるのである。したがって、「と」で想起すべき「と」は、「の」チャンチュブストゥル作とされる『解深密經』の註釈書がチベットで撰述された文献であるとされる「と」である。従って、「の」註釈書の説明「どの程度の正確さを求める」ことができるかという「と」も、明らかではない。

私見によれば、〔29〕◎は確かに⊗全文の解釈を示した

せののである。つまり、㊦は、基本的には“ālabhana”に相当する“prātibimba”〔㊧〕を主語として始まる(第一の“ni”は“prātibimba”=“ālabhana”が主語たることを示す)“vijñāna”〔㊨〕を対語として、その“śhes has bśād do” (iti mayā ukram) に代わる“śhes bśtan to”「よ説かれた」に終ると考へられる。つまりは“mam par śes paḥi mīshan ṅid”の“mīshan ṅid”に大きな意味はなく“mam par śes paḥi mīshan ṅid”全体が㊧の“vijñānam”に相当するのではなかろうか。また“raṇ rig paḥi tshul gyis mam par rig pa”は“vijñapti-mātra-prabhāvitam”の註釈を示した文と同一であるとみる。この点については、ミューハウゼン教授が、

㊩ and -mātra seems to be explained by raṇ rig pa'i tshul gyis (svasamvittiyogena) (㊫ p.452)

と指摘されたのは、適切だと思われる。教授は、この言明について理由を示されないが、おそらく教授は“mātra”の意味を、“外境の否定”と理解し、それが「自己認識」という語によって註釈されたと思なされたのである。つまり、外境が無ければ、認識は「自己認識」にならざるをえないからである。

この点については㊫は、“prātibimba”なる“ālabhana”は“vijñapti-mātra-prabhāvita”である(故に)“vijñāna”であると説かれた、という意味に理解できるかもしれない。

つまり、これは〔S〕ではなく〔A〕を支持するところである。

教授は㊬の“prabhāvita”は㊭の“lakṣaṇa”に於いて説明されたと解される。これは“prabhāvita”を“characterized”に譯すべきであらう。と解されるからである。すると“vijñāna”の“lakṣaṇa”は“prātibimba (ālabhana)-vijñapti-mātra”である、と説く㊮は、“vijñāna”は“ālabhana-vijñapti-mātra”に於いて prabhāvita であつてゐる、と説く㊯の説明たりえているところになるのである。この解釈は“prabhāvita”と“lakṣaṇa”の対応関係を認めるように、確かに論理的ではある。しかし、私は“gzugs brñan de”が“mam par rig pa”の目的語となること、解釈に、相違なく疑問を感じる。〔㊮〕が“an unambiguous support of〔S〕”(㊫)であるとは思えないのである。

尤も、この註釈書がチベットで撰述されたものであることが確定された以上、シユミットハウゼン教授の㊰理解は全く正しいのかもしれない。というのも、この註釈書の著者であるチベット人は『解深密經』のサンスクリット原典を参照せず、ただそのチベット訳だけにまつて、この註釈書を書いたと考えられる。つまりは、この註釈書の㊱の解釈は、チベット訳『解深密經』における㊱の訳文に対する解釈にすぎず、その意味では二次的重要性しかもない

ということになるであろう。『解深密經』チベット訳において⑧が“*mam par ses pa ni...*”と訳われているのを見て、この註釈書の著者が、“*viñāna*”を⑧の主語であると考えたとしても、確かに何の不思議もないであろう。

## 九

では、以上の考察をまとめてみよう。私は、その説明に疑問を感じる註釈〔29〕を除けば、『解深密經』〔1〕〔3〕〔12〕、『撰大乘論』〔16〕〔19〕、『撰大乘論釈』〔21〕〔22〕〔25〕、『撰大乘論会釈』〔26〕〔27〕、イェシエーニン水釈〔28〕は、すべて⑧を“*ālambanam...*”と読む〔A〕を支持していると考ええる。

そのうち、私より見て⑧の趣旨を最も正確に表していると思われる達摩笈多訳『撰大乘論釈』〔21〕における⑧の引用を、再度次に示しておこう。

③ 定心所縁唯識所顯、我説為識。

また、『解深密經』〔1〕〔3〕について言えば、まずそこでは“*samādh-gocara-pratibimba*”という対象的契機〔⑦〕が主語となり、それが、“*citta*”という主観的契機〔④〕から異なっているかいないかということが問題とされていることを理解する必要がある。しかるに、この問題に対して、仏陀は異なっていないと答えている。では、

『解深密經』の「唯識」の経文について（松本）

何故異なっていないかという理由を示すために、⑤と⑧の経文が存在するのであるから、⑤においても⑧においても、その主語は対象的契機〔⑦〕であり、従って、⑧において、それは“*ālamhana*”でなければならぬであろう。<sup>(68)</sup>

また『解深密經』〔1〕—〔3〕⑧について注目すべきことは、そこに見られる「我説」“*has bśad do*” (*mayā uktam*) という表現が『十地經』『三界唯心』の経文〔20〕を意図しているであろうという点である。つまり『解深密經』は自らの「唯識」説の先駆者が『十地經』の「三界唯心」の経文〔20〕であることを、自ら認めているのである。<sup>(69)</sup> しかるに重要なことは、この経文〔20〕自身も対象的契機〔⑦〕である“*īdam*”を主語とし、主観的契機〔④〕である。“*citta-mātra*”を述語とする構造をそなえており、『解深密經』⑧の構造も、これに一致していると考えられるのである。

次に『撰大乘論釈』及び『撰大乘論会釈』においては⑧を基本的な“*ālambanam viñaptimātrāprabhāvatam*”と〔*ālambanam*〕*viñānam tū mayā uktam*”と二分して引用し註釈するところ、「二分説」が採用されている。「二分説」は〔A〕を支持するものであるが、特に真諦訳『撰大乘論釈』〔22〕には独自の「二分説」が認められた。それは言ってみれば⑧の「*viñānam tū*〔*mayā uktam*〕”

を『十地經』<sup>1)</sup>「三界唯心」の經文(20)の所説と見なし、「ālambanam vijñaptimātrāprabhāvitam」を『解深密經』の所説と見なし、前者を「略説」、後者を「広説」と規定するものである。このようにな理解から、真諦は⑧の訳文において、語順を逆転させたと思われるが、この真諦の理解に影響を来たと思われる玄奘も、自らの訳文において「語順の逆転」を行なったのである。

なお、イェシエーニンボの注釈(28)も、「二分説」にもついてあり、従って[A]を支持していることは、シムミットハウゼン教授も、承認されているのである。

以上の考察によつて『解深密經』(一) (3)の問題の經文⑧の原文を、すでに示したように、ほぼ次のように想定することが、認められるように思われる。

[M] ālambanam hi vijñaptimātrāprabhāvitam [Maitreya] vijñānam iti mayoktam.

では「これが何故、次のように訳されるのであるのか。

[Mt] とこのまゝ、表識のみ (vijñapti-mātra) によつて生みだされた (prabhāvita) 所縁 (ālambara) は識である」と私によつて説かれたからである。

つまり、「prabhāvita」は「何故「生みだされた」と訳してゐるのか。」にわたつて、以下に論じよう。

10

“prabhāvita”の語義についてはシムミットハウゼン教授の詳しい考察がある。とくにやはり『瑜伽師地論』「撰決拈分」「涅槃章」に用いられる“prabhāvita”という語に対する詳細な註記<sup>(27)</sup>において、教授の『解深密經』の經文⑧に対する解釈が初めて示されたのである。つまり⑧における“prabhāvita”が“durch... gekennzeichnet”と訳された⑨はその註記の一部をなつているのである。従つて、教授の⑩に関する理解は、“prabhāvita”という語に関する教授の解釈に依存していることが推測される。

教授は「唯識論文」でも⑧の“prabhāvita”について[S1]で“characterized as” (“consists in”) [S2]で“characterized by”とこの訳語を採られるが、後者は⑨の“durch... gekennzeichnet”に一致しているらある。しかし、教授の一九六九年の著作『涅槃章』における“prabhāvita”の註記(S1)には⑨も含まれる)では“prabhāvita”に関して“gekennzeichnet als”を採られるから、“prabhāvita”に関する教授の理解に基本的な変化はないのである。因みに、その註記では“prabhāvita”の語義として、  
a) “zustandgebracht,” “erzeugt,” b) “manifestiert,”  
c) “gekennzeichnet als,” d) “gekennzeichnet durch”等が採ら



れている。

しかるに“prabhāvita”に関する私見の要点を言えば、それは、この語が特に瑜伽行派の文献において……によって特徴づけられる……によって規定される……として示される……という意味において用いられることがあるのは事実であるとして、この語の元来の意味は「生みだされた」であり、『解深密経』⑩において、この意味で用いられているのである⑪である。

確かに“prabhāvita”は漢訳では「所顯」「所顯示」などと訳されることが多く、⑫の漢訳では、仏陀扇多訳〔16〕の「所明」なども「明らかになられた」を意味するようである。また、『菩提流支訳』〔17〕では「得名」と訳されており、これは“prabhāvita”を……と訳しけられる。この意味に解したものはある。チベット訳“rab tu phyé ba”も「開かれた」という意味であるから、そこに「生みだされた」というような「生起」の意味は認められないうように見える。

シムミットハウゼン教授はチャンチュノプストウルの註釈〔2〕は、⑬の“A-prabhāvitam B”という構造を、その同義である“A is the laksana of B”という構造に交換したものであると解しているが、⑭の“A-prabhāvitam B”が“A ist laksanam von B”と同義である、という点、教授の『涅槃章』以来

『解深密経』の「唯識」の経文について（松本）

の見解である。すると、この見解によれば、“prabhāvita”は……によって特徴づけられる”を意味するものになり、その場合には、AとBとの二項の間で、「生起」の関係、つまり時間的な関係や因果関係は認められないことになる。従って、“prabhāvita”が、BはAによって「生みだされた」という意味を表現することはありえないということになるのである。

しかるに、このようなシムミットハウゼン教授の“prabhāvita”理解は、教授の影響力もあってか、学界において、ある程度一般的なものであり、特に瑜伽行派の文献の翻訳において研究者が“prabhāvita”を「生みだされた」と訳す例は少ないである。例えば、『解深密経』⑩の“prabhāvita”は、ラテン語で“se définit”（⑮）と訳され、『探大乗論』の〔2〕に引用された⑯における“prabhāvita”は、ラテン語で“formé par”（MSgl, II, p.94）と訳され、長尾雅人博士に引用して「この顕わなうである」（MSgl, I, p.289）と訳された。

たが、高崎直道博士の“prabhāvita”理解を見ても、それは、『涅槃章』Ratnagotravibhāga (RG, ed. Johnston) の次の文章に関するものである。

〔3〕 buddhatvam avinirbhāgasukladharmaprabhāvitam / adityākasavajī jñānaprahāṇadvayalaksanam //

(RG, II, k.4, p.80, ll.7-8)

これについて博士は、まず『宝性論』の和訳では、次のような訳を示されている。

⑤4 不分離なる白淨の法によつて顯わされる仏の本性は、太陽および虚空の如く、智と断との二種を特色としてゐる。<sup>(5)</sup>

つまり、「prabhāṅvita」を「...によつて顯わされる」と訳されたのである。しかし、近年の国訳においては、博士は、当該箇所の漢訳に、次のような註記を付されている。

⑤5 清淨真妙の法を捨離せず。S本「白淨の法と不分離 (avinirbhāga - sukṛadharmā) として示される (prabhāṅvita)」。prabhāṅvita はほとんど繫辭のはたらきをもつて同格の意味を表わす(漢訳はその意をあらわすこと)。<sup>(2)</sup>

つまり、博士は「prabhāṅvita」を「...として示される」と訳されるに至っている。これはシロニットハウゼン教授の“gekennzeichnet als”に、ほぼ一致するものである。高崎博士は、シロニットハウゼン教授の『涅槃章』における“prabhāṅvita”の註記に一九七四年の『如来藏思想の形成』以来注目をされているから、このような訳文の変用には、教授の影響が認められるかもしれない。高崎博士はたびたび、⑤6において「prabhāṅvita はほとんど繫辭のはたらきをもつ

て同格の意を表わす」とまで言われたが、私はこの解釈、及び「...として示される」という訳に賛成できないのである。“prabhāṅvita”には、やはり「生みだされた」という“生起”の意味、つまり、時間的因果関係の意味が込められていると思われる。即ち、私は〔30〕の前半を、次のように訳すのである。

⑤6 仏たるごとく (buddhatva) は、不可分離 (avinirbhāga) なる白法 (sukla-dharma) によつて生みだされたもの (prabhāṅvita) である。

そこで、「この読解の正当性を、以下に示したいと思う。言ひまじもなく『宝性論』〔30〕の所説は、『大乘莊嚴經論 釈』Mahāyānasūtrālamkārahāṅsya (MSA, ed.Lévi)「菩提品」の次の一節との関連で理解されるべきである。

〔31〕 sarvadharmās ca buddhatvaṃ , tathatāyā abhinnavāt tadvisuddhiprabhāṅvitatvāc ca buddhatvasya, na ca kaścid dharmo 'sti parikalpitena dharmasvabhāvena, sukṛadharmamayaṃ ca buddhatvaṃ pāramitādhrām kuśalanām tadbhāvena parivṛteḥ / (MSA, p.34, ll.7-9)

⑤7 「一切法は、仏たるごとく (buddhatva) である」。仏たることは、真如 (tathatā) が異なっていないから、また、それ (tathatā) を淨化するごとく (visuddhi) に

よつて生みだされたもの (prabhāvita) であるから。しかるに、分別された法の自性に關つて「いかなる法も存在しない」。「仏たるじよは、白法から生じたもの (śukla-dharma-maya) である」。諸の波羅蜜等の善 (kuśala) が、それ (buddhatva) に對する (parivṛiti) か。

1111 偈 (IX. k.4c) の “sukladharmamayam tac ca” は “sukladharmamayam ca buddhatvam” と同じ引用されたその意味が、諸の善が buddhatva に對するから、と説明されてゐる。前掲『世性論』〔38〕の “buddhatvam ... sukladharma-prabhāvitam” が、基本的 1111 の『大乘莊嚴經論』の「菩提品」第四偈 (IX.k.4c) と同義であるじよは、明かかである。その “śukla-dharma-mayam” の “maya” が “... から生じたもの” を意味するならば、<sup>(37)</sup> “śukla-dharma-prabhāvitam” の “prabhāvita” も “... から生じた” “... から生みだされた” “... よつて生みだされた” を意味するじよとなるのである。

しかるに、『大乘莊嚴經論』「菩提品」第一偈・第二偈は次の通りである。

〔37〕 ameyair duṣkarāśatair ameyaiḥ kuśalācayaiḥ /  
aprameyaṇa kālena ameyāvaranākayāt //  
(MSA, IX.k.1)

『解深密經』の「唯識」の經文について (松本)

sarvākāraṅghatāvāptiḥ sarvāvaranānimāla /  
vivṛitā ratnaprēteva buddhatvam samudāhṛtam //

(MSA, IX.k.2) [p33, II.13-16]

③⑧ 無量の因の難行 (duṣkara) とよつて、無量の善 (kuśala) の集積によつて、無量の時を經つて、無量の障 (āvaraṇa) の滅尽 (ksāya) とよつて、一切の障の垢から離れた一切種智性 (sarvākāraṅghā) の獲得 (avāpti) が、此の節 (ratna-prēṭi) が開かれた如くにあり、それが、仏たるじよ (buddhatva) であると言われる。

1111 偈を見れば、「善」 “kuśala” と “buddhatva” との間、因果關係が認められるじよが知られる。じよは、 “buddhatva” とは、無量の “kuśala” の集積、それも、無量の時を經する集積によつて、漸くじよに得られる果である。じよの趣向が〔32〕では示されてゐる。しかるに、1111 の〔37〕の “kuśala” と〔38〕の “kuśala” と “śukla-dharma” は同義であるから、「菩提品」第四偈の “śukla-dharma-mayam tac ca” は、「しかるに、それ (buddhatva) は白法から生じたものである」と解するじよができるのである。従つて、『世性論』〔38〕の “buddhatvam.. sukladharma-prabhāvitam” は、 “仏たるじよは śukla-dharma にちひして顯される” “ま、仏たるじよは... śukla-dharma と同じ示される” “ま

く、仏たることには śukla-dharma によって生みだされる、を意味するであろう。

高崎博士は<sup>⑤</sup>で「白淨の法と不分離として示される」という訳を示されているが、私見によれば、原意から大きく離れていると思われる。「prabhāvita」と因果関係「つくり生起」の因果関係を認めない理解は、シユミットハウゼン教授の“prabhāvita”理解の特徴であると思われるが、このように理解が、高崎博士においては「prabhāvita は何とんと繁辞のはたらきをもって同格の意を表わす」という解釈をも生みだしたように思われる。

また「prabhāvita」が繁辞であり、同格の意を表すならば、「A-prabhāvitam B」というとき「B-prabhāvitam A」というとき、同様に「A=B」を表すだけである。教授は「A-prabhāvitam B」で「A is the lakṣaṇa of B」(A ist lakṣaṇam von B)と同じようにあるとされるのであるが、必ずしも「prabhāvita」を繁辞と見なす理解が正しいとは限らない。しかし、「prabhāvita」の意味から「生起」や時間的因果関係を排除する方向を徹底せねば、確かに「prabhāvita」は繁辞とすべからず、この理解が生じているのである。

もう一つのシユミットハウゼン教授は、「A-prabhāvitam B」は「A is the lakṣaṇa of B」であると主張された。これはある意味では正しい。このように、「lakṣaṇa」にも、時間性

または因果関係が含まれるからである。

そして『莊嚴論』(8)の“buddhatvam...jñāna-prahāna-dvaya-lakṣaṇam”の“lakṣaṇa”について考えてみよう。これは一般的には「仏たることとは…智と断の二つを相(特徴)としている」となると訳される。<sup>⑥</sup>の高崎博士の訳も「...を特色としている」とある。しかし、同じ「lakṣaṇa」は単なる「特色」なのではない。即ち(8)における“lakṣaṇa”の意味を探るためには、やはり『大乘莊嚴經論』(8)にもとらなければならない。即ち、同じ“ameya-āvaraṇa-ksayāt... buddhatvam”であるが、これは“āvaraṇa-ksaya”と“buddhatva”の因果関係を表している。つまり“āvaraṇa-ksaya”「障の滅尽」が原因であり“buddhatva”が果なのである。しかるに、例の“āvaraṇa-ksayāt”は類 Bhaṣya によって“kleśa-jñeya-āvaraṇasya prahānat” (MSA, p.33, 1.23) と註釈されている。そして『莊嚴論』(8)の“buddhatvam...jñāna-prahāna-dvaya-lakṣaṇam”は“buddhatva”と“jñāna-prahāna-dvaya”から生じて、この二つを意味していることが理解される。つまり“buddhatva”と因果は“jñāna-prahāna”と原因から生じて、この二つである。

では、この場合“lakṣaṇa”をどのように訳すべきなのか。私はかつて、金沢篤氏の意見に従い、「必要条件」という訳を提示したことがあった。つまり、次のように論じたの

である。

㉔ *lakṣaṇa* を「必要条件」と訳すのは、金沢篤氏の御教示による。成程、*Prasamnapadā* (Pras) には次のような文例が見られる。

*sarva-prapañcōpaśama-lakṣaṇam nirvāṇam uktaṃ* /  
(Pras, 521, 13-14)

これは、涅槃が戲論の寂滅を *lakṣaṇa* と同じくする、  
と同じ意味であるが、そのつとめれば、

*sarva-prapañca-parikṣayād eva tad (=nirvāṇa) -*  
*adhigamāt* // (Pras, 522, 1-2)

と同じ関係が成立する。つまり、戲論の滅のみから  
涅槃が証得される、と同じくして、戲論の滅が無ければ、  
涅槃（の証得）は無くなると (A B-lakṣaṇaḥ) となることは、  
B が無ければ、A がない、つまり A は B に対して *avinābhāva* 関係をもちるのである。<sup>35)</sup>

“*lakṣaṇa*” を「必要条件」と訳すのは、なぜ不羅監に見  
えるかまじくない。“*lakṣaṇa*” には、確かに「定義」「特徴」  
という意味も存在する。しかし、㉔ には、<sup>㉔</sup> には示された  
*Prasamnapadā* の文例を見るより、むしろ “*upaśama*” また  
は “*parikṣaya*” と “*nirvāṇa*” との間で、因果関係が認められ  
るのであり、しかも “*eva*” の使用にちつて、因がなければ、  
果は生じない、<sup>㉔</sup> *avinābhāva* 関係が示されている。

『解深密経』の「唯識」の経文にちつて (松本)

従つて、そのでは “*lakṣaṇa*” は確かに「必要条件」を意味  
している訳である。しかし、「必要条件」という漢字四字  
の類を避けて、同じ意味において、敢て「要因」  
とちつて訳語を使用した。それ故、『宗性論』(30)の後半  
は、

㉕ (仏たることは) 太陽と虚空のちつて、知と断との  
二者を要因 (*lakṣaṇa*) とす。

と訳つても可い。

かかる “*lakṣaṇa*” のこのような用例は、実は、瑜伽行派  
の文献においても、認められる。例えば、重要な用例の一  
つに、『大乘莊嚴經論釋』「菩提品」の次の一文がある。

[33] *dharmakāya āśrayaparāvṛtilakṣaṇaḥ* / (MSA, p. 45,  
1.5)

㉕ 法身 (*dharmakāya*) は、断依 (*āśraya-parāvṛtti*) を要  
因 (*lakṣaṇa*) とつてなる。

「つて」は「転依」を因として「法身」を果とする因果関  
係が説かれている。即ち「転依」なつて「法身」はない  
のである。この因果関係は、ステイラマティの注釈  
*Sūtrālamkarabhāṣya* でも、次のように述べられている。

[34] *nam kun gṣṭhi man par ses pa la yod paḥi gzuṅ ba*  
*dan ḥdsin paḥi dri ma spaus nas chos kyī dbyinṣ me*  
*lon ḥta buḥi ye ses su gyur pa na chos kyī sku shes*

byaho // (D. Mi. 135b6)

㉔ アーラヤ識に存在する所取と能取の垢が断ぜられて法界 (dharma-dhātu) たる大円鏡智 (ādātṣa-jñāna) に転じたとき、法身と言われる。

従って〔33〕における“laksana”は、単なる“特徴”を意味しているのではない。

また『大乗莊嚴經論』「菩提品」の第五六偈においては、次のようにある。

〔35〕 sarvadharmadvayāvāratatathatāśuddhīlaksanaḥ / (MSA, IX, k. 56ab, p. 44, 18)

二障 (dvaya-āvara) から一切法の真如 (tathatā) を淨化すること (suddhi) を要因 (laksana) としている。

この二“laksana”は〔30〕〔33〕同様、明らかには bahuvrīhi 複合語の後分であるが、この複合語が形容する主語が何であるかは、この偈には示されていない。それは、次の偈に出る “samudāgamaḥ” を指すと見ることもできるかもしれないが、しかし、むしろ〔35〕の主語は〔33〕の“dharmakāya”と同一のものである。また『密性論』〔30〕や『大乗莊嚴經論』〔35〕の“buddhatva”と見てもよいものである。 “buddhatva” は中性が翻ひまるか〔36〕の“laks anah” という男性形には適合しないとと思われるかもしれないが、『大乗莊嚴經論』の著者は、そんなことは意

に介さなかったであろう。つまり、彼は “dharmakāya” であること “buddhatva” であることに意を介さず、とにかく絶対的実在、それも、果としての絶対的実在について語っていたのである。従って、『大乗莊嚴經論釈』〔31〕の

㉔ [tathatāyā abhinnatvāt tadvisuddhiprabhāvitvāc ca buddhatvasya

も〔35〕と同義となるであろう。つまり、㉔はすでに〔31〕に示したように、

㉔ 仏たるとは、それ (tathatā) を淨化すること (visuddhi) により生みだされたもの (prabhāvita) であるが。

と訳されるのである。

従って、シムミットハウゼン教授の理解とは異なった意味において、つまり、因果関係を表現する意味において、

“A-prabhāvitam B” = “A is the laksana of B” は成立する。即ち、『大乗莊嚴經論釈』㉔の趣意は

㉔ tathatā-visuddhi-prabhāvitam buddhatvam (A-prabhāvitam B)

と解され、『大乗莊嚴經論』〔35〕の趣意は

㉔ [buddhatvam?] tathatā-suddhi-laksanam (B A-laksanam) と解されるからである。 “B A-laksanam” が “A is the

laksana of B' と同義であることは、言ひまでもなく

因みに、シムミツハウゼン教授が、元来『涅槃章』の“prabhāvita”の註記において、その語義の探求を開始された原因となったのは、『瑜伽師地論』『撰決撰分』『涅槃章』の次の一文であった。

〔36〕 gnas gyur pa de ni de bshin ñid mam par dag pas rab tu phyé ba dan / (Der Nirvāna, p.44, ll.2-3)

これを教授は、

⑧〔Weil〕 diese ‚Neugestaltung der Grundlage‘ durch die Reinigung der Soheit konstituiert ist (tathatā-visuddhi-prabhāvita). (Der Nirvāna, p.45)

と訳されたが、私と同じは“konstituiert”と同じ訳であり、生みだされた。と同じ訳のほつがたと思われぬ。つまり〔36〕は次のように訳すべきである。

⑨ その転依 (āśraya-parivṛti) は、真如を浄化するに (tathatā-visuddhi) なるにつれて生みだされたもの (prabhāvita) である。<sup>(37)</sup>

同じことは「撰決撰分」「涅槃章」の次の一節についても言える。

〔37〕 spros pa med pañi mtshan ñid dan | chos kyī dbyñs śin tu mam par dag pañi mtshan ñid yin no || (Der Nirvāna, p.50, ll.17-18)

『解深密経』の「唯識」の經文について (松本)

これを、教授は、

⑩ Sie ist gekennzeichnet [dadurch, daß sie] frei (oder:jenseits) von aller [unangemessenen] ‚Ausbreitung‘ [ist] (nisprapañca-laksanā) und sie ist gekennzeichnet durch das (= besteht in dem) [Resultat der] vollkommenen Reinigung der ‚Ursache der [überweltlichen] Gegebenheiten‘ (dharma dhātu-suvi suddhi-laks anā) (Der Nirvāna, p.51) [傍線=松本]

と訳されるのであるが、以上述べた考察からして、

⑪〔転依は〕無戲論 (nisprapañca) を離因 (laksana) として、法界をかく浄化するに (dharma-dhātu-suvisuddhi) を離因 (laksana) である。

と訳す方が適切である。同じのまゝ、同じ、転依 (āśraya-parivṛti) は『大乘莊嚴經論釈』〔38〕におけるように、因と同じ述べられているのではなく、〔37〕の直前とも言える個所に示される次の文章におけると同様に、果として扱われているからである。<sup>(38)</sup>

〔38〕 dgra bcom pañi gnas gyur pa ni skye mched drug gi rgyu las byun ba ma yin gyi | de bshin ñid la dmigs pañi lam bsgoms pañi rgyu las byun ba yin te | (Der Nirvāna, p.50, ll.4-6)

⑦ 阿羅漢 (arhat) の転依 (āśraya-parivṛtti) は六処 (ṣaḍāyatana) を因 (hetu) とするものではなく、真如を所縁とする修道 (tathatā-ālabhana-nārga-bhāvanā) を因 (hetu) とするもの。<sup>(27)</sup>

従って [27] における “dharma-dhātu-suviśuddhi” を因として「転依」を果とする因果関係が説かれていると考えられる。その場合、勿論、浄化されるもの (visodhya) <sup>(28)</sup> である “dharma-dhātu” は [27] [28] [29] の “tathatā” 「真如」と同義である。

したがって [27] における「無戲論」と「転依」との関係は、因と果の関係を認めるようにしているのかもしれない。この疑問は当然であるが、私はできる限り考えている。即ち、これは中観派の文献ではあるが、<sup>(29)</sup> 示した Prasamnapadā のこの文章の趣意を考えれば、その文は “sarva-prapañca-upasama” または “sarva-prapañca-parikṣaya” を因として “nirvāna” または “nirvāna-adhigama” を果とする因果関係が説かれている。したがって、この因果関係を瑜伽行派では認めない、としようとはならない。それ故、[37] の「無戲論」と「転依」との間にも、因果関係が説かれている。つまり、戲論 (prapañca) が無くななければならない、「転依」は生じない、としようである。

また、『中辺分別論釈疏』Madhyāntavibhāgati? kā

(ed. Yamaguchi) にも、次のようにある。

[28] dharmadhātuprativedhaprabhāvāt vād buddhavaśanasya | yasmāi sarvākārapariśuddhadhar-makāyasamjñakena dharmadhātuvāśena prabhāvito dharmadhātunisyandah sūtrādiko deśanādharmah | dharmadhātvaśrayā tannisyandadeśanādharmāgratā dharmadhātupariśuddhinimittvac ca | (p.101, ll.11 15)<sup>(29)</sup>

③ 仏語 (buddha-vaśana) は、法界を通過するもの (dharma-dhātu-prativedha) によって生みだされたもの (prabhāvita) であるから。即ち、一切種において浄化された法身といわれる法界 (dharma-dhātu) の力によって、法界の等流 (dharma-dhātu-nisyanda) である経 (sūtra) 等の教説としての法 (deśanā-dharma) が生みだされた (prabhāvita, rab tu byun ba) からである。法界の最勝性 (agrata) によって、それ (法界) の等流 (nisyanda) である教説としての法 (deśanā-dharma) の最勝性がある。法界を浄化するもの (dharma-dhātu-pariśuddhi) を原因 (nimitta) とするからである。したがって “dharma-dhātu-pariśuddhi” を因として、 “buddha-vaśana” または “deśanā-dharma” を果とする因果関係が説かれている。ま



た「prabhāvita」の意味が“-lakṣana”ではなく“-nimitta”としての表現にちよつとみわたせる。“nimitta”は山口博士の和訳の通り、「因」を意味するものである。なお、「prabhāva」が“dharmā-dhātu”が“tathatā”と同義であることは言ひまじまなご。

しかし、“prabhāvita”は因果関係や時間性を認めることができない用例も、瑜伽行派の文献には、確かに存在するであろう。例えば、『宝性論』には、次の文章がある。

[40] trividhabuddhakāyaprabhāvitatvaṃ hi tathāgatavaṃ / (RG, p.72, ll.9-10)

[41] de bshin gśeḡs pa rid ni saṅs rgyas kyī sku rnam pa gsum gyis rab tu phyē ba yin te / (D,Phi,111b5)

これを高崎博士は、次のように訳される。

㊦ けだし、如来たるは、三種仏身を以つて顯むるものである。

博士の訳は“-prabhāvitatvaṃ”をチベット語に従って“-prabhāvitam”と譯してゐるが、いずれにせよ「prabhāva」は“trividha-buddha-kāya”と“tathāgatatva”との間に因果関係を認めるのは困難である。漢訳も“-prabhāvita”を「得名義」(大正三三、八三九上五行)と訳している。

さらに『瑜伽師地論』「撰決摂分」中「菩薩地」には、次の用例がある。

[42] 何等為真如、謂、法無我所顯、聖智所行、非一切言談安足処事。(大正三〇、六九六上四 六行)

[43] de bshin rid gan she na / chos bdag med pas rab tu phyē ba / hphags paḡi ye ses kyī spyod yul / miṅon par byod pa tshig thams cad kyī gshiri gnas su ma gyur paḡi dños po gan yin paho // (D,Shi,287b3-4)

㊦ 真如 (tathata) とは何か、法無我性 (dharma-nairātmya) にちよつと生みだされたもの (prabhāvita) であり、聖者の智の行境 (ārya-jāna-gocarā) であり、一切の言語 (abhiāpa) の依りやう (āspada) となつていない事 (vastu) である。

「prabhāvita」を「生みだされた」と訳したことは、讀者に疑問が生じるのは当然である。確かに「prabhāva」は“dharma-nairātmya”と“tathatā”との間に因果関係は説かれていないように見える。つまり、「真如」は「法無我性」によつて「示される」規定される。「定義される」といつとのみが、「prabhāva」に説かれてゐるように見えるのである。しかし、「prabhāva」は法無我性が理解されなければ、または、法に対する執着が無くならなければ、真如は理解されない、といつてゐる意味で、「法無我性」と「真如」との因果関係が説かれていないのであるか。

この点で、『阿毘達磨雜集論』Abhidharma

samuccayabhāṣya (ed. Tatia) の次の文例は興味深い。

【4】 pariniṣpanno viśuddhyālambanatvāt paratantra-parikalpītalakṣaṇābhāvasvabhāvatvāc ca paramārthaś caṣṣa niḥsvabhāvatāprabhāvītaś ceti paramārtha-niḥsvabhāvatayā niḥsvabhāvatā (p.114, ll.23-25)

⑦ 田成東 (pariniṣpanna) は、淨化の所緣 (viśuddhy-ālabhana) であるから、また、依他起 (paratantra) 遍計所執 (parikalpita) の相 (lakṣaṇa) が無二性と (abhāva) を血性 (svabhāva) とするから、勝義 (paramārtha) である、または、これは、無血性性 (niḥsvabhāvatā) である、つまり、性みだれた性 (prabhāvīta) である、ところが、勝義無血性性 (paramārtha-niḥsvabhāvatā) である、無血性性 (niḥsvabhāva) である。

「pariniṣpanno viśuddhyālabhanatvāt」は「性みだれたもの」と訳せるのであるか。対応する玄奘の訳は「所顯」(大正三・十五二二―二五)である。この「私注」は、「niḥsvabhāvatā」と「pariniṣpanna」の間に「やむらひ」因果關係を認められることである。即ち、「pariniṣpanna」が「paramārtha」であることである。「paramārtha」は「勝義」とは最高の artha を意味するが、その場合「artha」は「対象」「目的」ではなく「結果」を意味する

語なのである。では何故 “pariniṣpanna” は“最高の結果”と置かれるのか。それは、「依他起」は「遍計所執」が無く「二性」である、無くなる「二性」は「転依」である、つまり「原因因」である。性みだれた結果だからである。この「二性」は「paratantra-parikalpita-lakṣaṇa-abhāva」と「parama-artha」という、”pariniṣpanna” の間に、因果關係を認める「二性」であることである。この「二性」は「niḥsvabhāvatā-prabhāvīta」の「niḥsvabhāvatā」とは “paratantra-parikalpita-lakṣaṇa-abhāva” と別の性であることである。これは「niḥsvabhāvatā-prabhāvīta」と “pariniṣpanna” を果とする因果關係を、認める「二性」であることである。

この「二性」は「niḥsvabhāvatā」と “pariniṣpanna” の關係は、(4) である “dharma-nairātmya” と “tathatā” の關係と一致する。即ち (4) は “tathatā” が “dharma-nairātmya-prabhāvīta” と置かれるのであるが、”dharma-nairātmya” と “niḥsvabhāvatā” は、同義である。(4) の “pariniṣpanna” が “tathatā” を意味する「二性」は、前者が (4) の “viśuddhy-ālabhana” 「殊の所緣」と規定される「二性」であり、知られることである。従って、瑜伽行派の文献における “prabhāvīta” が「見

すると、因果関係を示していないように見える場合でも注意深く、その用例を読解すれば、そこにはやはり、ある種の因果関係が表現されている場合が少なくない。

私はすでに、瑜伽行派の文献における“prabhāvita”が単に“示される”、“規定される”を意味することがあったとしても、それは、“prabhāvita”の本来の意味ではなく、本来の意味は「生みだされた」であると主張した。これはその本来の意味とは、仏教文献ではどこにも確認できないであろうが、この問題について、私は、シムニットハウゼン教授の“prabhāvita”に関する註記を含む『涅槃章』(一九六九年)と同年に出版されたルヒツン Ruegg 教授『如来蔵と種姓の理論』(La théorie) (Paris, 1969)における“prabhāvita”に関する考察から、大きな裨益を受けた。ルヒツン教授は、そこで仏典における“prabhāvita”の多くの用例を示されたが、その中で、私にとって何よりも重要と思われるのは、『八千頌般若経』Asīśāhasrikāprajñāpāramitā (AS) (ed. Vaidya) における“prabhāvita”の用例であり、その“prabhāvita”がハリパドロー Haribhadra によって“niṣṭā” “生じた”と註釈された事実や、“prabhāvita”がチベット訳で“rab tu phyé ba” だけではなく“byun ba” “生じた”と訳された事実が指摘されたことである。

『解深密経』の「唯識」の経文について (松本)

そこで極めて重要と思われる『八千頌般若経』の用例を以下に示そう。まず次の用例がある。

[45] srotāpatihphalam asamskritaprahāvitam iti na sthā-tayam / (AS, p.18, ll.22-23)

⑦ 預流果は、無造 (asamskrita) によりて生みだされたもの (prabhāvita) である」と(考えて、菩薩は預流果に) 住するべきではない。

このうち “asamskrita-prabhāvita” について、ハリパドローは、『現観莊嚴論光明』Abhisamayālaṅkārikā (AAA) (ed. Wogihara) の次のように註釈する。

[46] asamskritaprahāvitam iti tattvato 'nutpādasvabhāvatvān mārgasyāsamskritanirjātam phalaṃ kāryam / (AAA, p.143, ll.6-7)

⑧ “asamskrita-prabhāvita” とは、実義として (tattvataḥ) 道 (mārga) は、無生起 (anutpāda) を自性とするから、道の果 (phala) つまり結果 (kārya) は、有為が生じたものである。つまり、結果 (kārya) は、有為が生じたことである。

この文は、確かに“prabhāvita”が“niṣṭā” “生じた”と註釈されている。

しかるに、その重要なことは、一七九九年に漢訳された『道行般若経』の [45] に相当する訳が含まれていることなのである。つまり、次の一文が、この経における [45]

の訳であると思われる。

〔47〕須陀洹道、不動成就、不当於中住。（大正八、四二一  
九中三、二四行）

つまり、「不動」が “asamskṛita” の訳語、「成就」が “prabhāvita” の訳語だと思われる。“asamskṛita-prabhāvita” に対する「不動成就」という訳語は、『大明度経』（大正八、四八二下）、『摩訶般若鈔経』（同、五二二上）でも用いられるが、羅什訳の『小品般若経』では、〔45〕全体が、

〔48〕不応住須陀洹無為果。（大正八、五四〇中一〇行）

と訳されている。「無為果」の原語をどのように考えるかは問題であるが、私は、これは、「無為の果」「無為から生じた果」という意味で “… phalam asamskṛita-prabhāvitam” を訳したものと考える。つまり、預流果という果 (phala) は、無為によつて生みだされた果である、という解釈がなされているように思われる。なお、この羅什訳は、「仏母出生三法藏般若波羅蜜多経」（大正八、五九二下）でも、「応」の字を欠いて、そのまま継承されている。

要するに、『道行般若経』（47）の「成就」の訳語の原文に “prabhāvita” が存在したことは、確実である。ただし「成就」という訳語から、ストレートに「生みだされた」という理解を引き出すのは、困難であるかもしれない。そこで重要となるのが、次の用例なのである。

〔49〕 ye 'pi te ānanda atīte 'dḥvany abhuvanṣ tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhāḥ, te 'py ānanda ita eva prajñāpāramitātaḥ prabhāvītāḥ /... ye 'pi te ānanda anāgāte 'dḥvani bhaviṣyanti tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhāḥ, te 'py ānanda ita eva prajñāpāramitātaḥ prabhāvīṣyante /... ye 'pi te ānanda etarḥy aprameyeṣv asaṅkhyeṣu lokadhātusu tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhāḥ tīṣṭhanti dhṛiyante yāpāyanti, te 'py ānanda ita eva prajñāpāramitātaḥ prabhāvīyante / (AS.p.231.II.13-19)

④⑨ アーナンダよ、過去世に生じた如来・阿羅漢・正覚者たち、彼等も、アーナンダよ、この般若波羅蜜 (prajñāpāramitā) だけから、生みだされた (prabhāvītāḥ) のである。…アーナンダよ、未来世に生じるであろう如来・阿羅漢・正覚者たち、彼等も、アーナンダよ、この般若波羅蜜だけから、生みだされるであろう。(prabhāvīṣyante)。…アーナンダよ、今、無量、阿僧祇の世界に住し、敬われ、生存している如来・阿羅漢・正覚者たち、彼等も、この般若波羅蜜だけから、生みだされている (prabhāvīyante)。これは、三世の諸仏が、般若波羅蜜だけから生じた、生

じるのである。生じることを述べた一節であるが、極めて重要なことは、ここに、從格を示す “-taḥ” と “prabhāvita” の結合が、過去・未来・現在の三時に關して “… taḥ prabhāvitaḥ” … taḥ prabhāvayisyante” … taḥ prabhāvayante” という形で認められることである。“prabhāvita” は「具格」とのみ結合すると思われていたが、ここで從格とも結合することが示された意義は大きいであろう。というのも、これによつて “prabhāvita” に「生起」の意味があることとなり、 “… prabhāvita” が “… から生みだされた” … によつて生みだされた」という意味をもつことが、明示されたからである。この点は、漢訳によつても示される。即ち、

[49] に相当する漢訳は、次の通りである。

[50] 過去不可復計仏、悉從其中成就得仏、… 甫当來不可復計仏、悉從般若波羅蜜成就得仏、… 十方今現在不可復計仏、悉從般若波羅蜜成就得仏。(大正八、四六九中二二一—六行) (『道行』)

[51] 十方三世無數諸仏、悉從明度成仏。(同右 五〇三—上二四—一五行) (『大明度』)

[52] 阿難、過去諸仏、皆從般若波羅蜜出、… 未來諸仏、皆從般若波羅蜜出、… 現在無量世界諸仏、皆從般若波羅蜜出、(同、五七八下二二—六行) (『小品』)

[53] 阿難、過去〔未來〕諸仏如來應供正等正覺、皆從

般若波羅蜜多出生、… 于今現在十方無量阿僧祇世界現住說法者、諸仏如來應供正等正覺、皆從般若波羅蜜多出生。(同右 六六六上二四—二〇行) (『仏母』)

つまり、“prabhāvita” (prabhāvitaḥ, prabhāvayisyante, prabhāvayante) は「從…成就〔得〕」「從…成」「從…出生」が、最も明確に、“prabhāvita” の語義を示しているであろう。従つて “prabhāvita” は、すでに一七九九年に訳された『道行般若經』の原典において “… から、生みだされた” という意味で用いられていたことが判明した。これは、瑜伽行派がこの語を使用するより、かなり以前のことであり、ここに “prabhāvita” の本来の意味が示されていることは、確實である。すでに見たように、ハリパトラは “prabhāvita” を “niṣṭā” という語によつて置きかえて註釈したのであるが、これは、ともに『八千頌般若經』に現われる “prajñāpāramitā-prabhāvita” と “prajñāpāramitā-niṣṭā” という表現を同一視したことによる註釈である。即ち、[49] の少し前の箇所には、次の文章がある。

[54] prajñāpāramitāniṣṭā hi ānanda buddhānāṃ bhagavatāṃ bodhiḥ. (AS, p. 229, 1.5)<sup>(88)</sup>

<sup>(88)</sup> 諸仏・世尊の菩提 (bodhi) は、般若波羅蜜から生じた (niṣṭā) ものである。

これを『道行』は、次のように訳している。

〔55〕 過去当来今現在仏、皆從般若波羅蜜出生。（大正八、四六九上―二行）

これによつて、ハリバドラが、“prabhāvita”を“niyata”と解したのは、適切だったことが理解されるであらう。そして、“prabhāvita”が「生みだされた」を意味する用例で、重要と思われるものを、もう一つ示しておこう。それは、『勝鬘経』Sṛṃmālasūtraにおける用例である。以下、求那跋陀羅訳・菩提流志訳・チベット訳、さらに、チベット訳の和訳を示そう。

〔56〕 世尊、撰受正法者、是摩訶衍。何以故。摩訶衍者、出生一切声聞縁覚世間出世間善法。世尊、如阿耨大池出八大河、如是摩訶衍出生一切声聞縁覚世間出世間善法。（大正二二、二一九中七―一〇行）

〔57〕 善哉世尊、撰受正法者、則名大乘。何以故。大乘者出生一切声聞独覚世出世間所有善法。如阿耨達池出八大河。如是大乘、出生一切声聞独覚世出世間所有善法。（大正一一、六七五上五―八行）

〔58〕 bcom ldan h̄das dam paḥi chos ses bgyi ba de ni theg pa chen poiḥ tshig bla dags lags so // de c̄hi slad du she na / bcom ldan h̄das ḥan thos dan ran sans rgyas kyi theg pa thams cad dan / ḥjig rten pa dan ḥjig

rten las h̄das paḥi dge baḥi chos thams cad ni theg pa chen pos rab tu phyē baḥi slad duḥo // bcom ldan h̄das ḥai ita ste dper na kun chen po bshi ni mtsho ma dros pa las ḥbyun no // bcom ldan h̄das de bshin du ḥan thos dan ran sans rgyas kyi theg pa thams cad dan / ḥjig rten pa dan / ḥjig rten las h̄das paḥi dge baḥi chos thams cad kyan theg pa chen po las ḥbyun no // (P.Hi.267b2-5)

⑧1 世尊よ、「正法」(saddharma)といふのは、「大乘」の同義語(adhivacana)です。それは何故かといふことは、世尊よ、声聞と独覚の乗すへて、世間的および世間的な善法(haukka-lokottara-kusala-dharma)すへては、大乘によつて生みだされた(rab tu phyē ba, prabhāvita)からです。

世尊よ、例えば四つの大河はアナヴァタプタ Anavatapta 湖から生じる(ḥbyun)のです。世尊よ、それと同様に、声聞と独覚の乗すへて世間のおよび出世間の善法すへても、大乘から生じるのです。<sup>(82)</sup>

ḥjig ba “prabhāvita”は「出生」と漢訳されている。また、その語義が、確かに「生みだされた」といふ生起を意味することは、アナヴァタプタ湖から四大河が「生じる」流出する、といふ比喩によつて明示されている。従つて、

“prabhāvita” が元来「生みだされた」を意味するところから「勝鬘經」の用例に於いても、確認をされるべきであろう。<sup>(87)</sup>

では、『解深密經』の「分別瑜伽品」の⑩において、“prabhāvita” は、その原義と思われる「生みだされた」という意味で用いられたのであろうか。それとも、瑜伽行派において發展させられたと思われる、特徴づけられる“示される”規定される、あるいは、単なる繫辭として用いられたのであろうか。言うまでもなく、私は、前者だと想いのりである。

この点については、まず、『十地經』“三界唯心”の經文〔20〕の意義を考慮すべきであろう。即ち、“citta-mātram idam” というのは、「心」(idam)、「心」のみ、現象の世界という対象的契機〔①〕だけである、と言わねばならない。しかし、「心」は「心」だけである、という主張は、「心」だけが現象の世界は、虚妄なものである、それは存在する「心」だけから生じたものである、あるいは、「心」だけが作り出したものである、というのを、当然の意とする。つまり“citta-mātram idam” がまじり、*ā* だけである。という主張は、“*ā*” がまじり、*ā* だけから作り出されたものである、というのを命意するものである。即ち、“citta-mātram idam” という文章は、

〔20〕 *sad eva saunhya idam agra āsīd ekam evādṛṣṭiyam/*  
(Chandogya Upaniṣad, VI.2.1)

という文の“*sad eva idam*”「これは、有だけであった」に趣旨が一致するのである。この“*sad eva idam*”も“*idam*”「心」という現象世界が、唯一の存在である「有」(sat) から生じる、というのを命意しているのである。

従って、『十地經』“三界唯心”の經文〔20〕が、六十卷『華嚴經』に

〔60〕 三界虛妄、但是心作。(大正九、五五八下二〇行)

というように「作」が付されて訳されたのは、当然のことだったのである。因みに、『撰大乘論』仏陀扇多訳〔16〕にも「三界唯心作」という訳語が見られる。<sup>(88)</sup>

しかも、「心」は、単に漢訳の問題ではない、例えば、『楞伽經』Laṅkāvatārasūtra (ed. Nanjio) には、次のような偈が見られる。

〔21〕 *vikalpavāsanābaddham vicitraṃ cittasambhavam/*  
*bahir ākhyāyate nirāṇam citamātram hi laukikam/*  
(III, k.32, p.154, ll.3-4)

⑧ 分別の習氣と結びついた多様なもの (vicitra) は、心より生じたもの (citta-sambhava) である。<sup>(89)</sup> 人々に於いて、外境として (bahir) 顕現している世間的なものは、心だけ (citta-mātra) である。

「まじ、*citta-mātra*」と「*citta-sambhava*」が殆ど同義であることは、明らかである。従って、「この文からも、*b*は、*a*だけである」という主張は、*b*は、*a*から生じたものである」という主張を含蓄することが、知られるのである。

その上、『解深密經』(一) (3) において、「この問題を考えてみると、<sup>⑤</sup>は、基本的に「*b*は、*a*だけである」という形式であることが知られるが、<sup>⑥</sup>は、その前半の“*āmbanam hi vijñaptimātrāprabhāvitam*”は、*b*は、*a*から生じたものである」という形式であることが理解される。つまり、「*prabhāvita*”は、…によって生みだされた”を意味するのである。

『解深密經』は、瑜伽行派の文献の中でも、アサンカ以前の古期に属するものゆえに、その「*prabhāvita*”は、素朴な意味に、「つまり、…によって生みだされた」、「…から生みだされた」という原義において用いられたとしか考えられない。この語が「…によって示された」によって規定された「…によって定義された」あるいは単なる繫辞の様にして、極めてテクニカルに用られていくのは、少なくとも、アサンカ以後のことである。現に、「*prabhāvita*”の「所顯」という訳語を用いることの多い玄奘(604) <sup>⑦</sup>については敢て「所現」という訳語を用いて

いることは、注目すべきである。従って、結論を言えは、<sup>⑧</sup>においては、「*prabhāvita*”を「…によって生みだされた」から生みだされた」と解するのが、妥当である。なお、瑜伽行派の文献中の「*prabhāvita*”については、更に一言しておきたい。それは、瑜伽行派の文献においても「*prabhāvita*”を含む文章が、後に原テキストに付加されていくという傾向がしばしば認められるように思われることである。例えば、長尾博士の索引によれば、<sup>⑨</sup>「*prabhāvita*”は、「大乗莊嚴經論(偈)には用例がないが、<sup>⑩</sup>「*prabhāvita*”論釈」には、ただ一例それが認められる。即ち、次の文中におこつてゐる。

[8] ebhis tribhiḥ kāyaḥ sāsrayaḥ svaparārtḥo nidarśitaḥ

/ dvayoḥ svaparārtḥaprahāvitatvat dvayoś ca  
tadaśritatvād yathā pūrvam uktam/ (MSA, ad  
IX,k.65,p.46, ll.5-7)

しかし、これに対する漢訳は、次の通りである。

[83] 示現一切自利他利依止故。(大正三三・六〇六下一〇  
一一行)

「*prabhāvita*”を「*prabhāvita*”の訳語と見なすのは、適切でないように思われる。このことも、「示現」は、直前の偈(X.k.65)の“*nidarśita*”の訳語としても用いられているからである。しかも、[83]には“*dvayoḥ... dvayoś*”の



訳語が存在しない、とすれば〔62〕中の傍線を付した部分、つまり“prabhāvita”を含む“dvayoh”以下は、少なくとも漢訳されておらず、その原典に欠けていたと推定され、これが後に付加された文章であることも、充分考えられる。なお、アスヴァパーヴァやステイラマティによる註釈を見ても、〔62〕は引用されていないので、<sup>(63)</sup> 確定的な事実は言えない。

次に『菩薩地』Bodhisattvabhūmi (Bbh, ed. Dutt) は、『解深密経』に先行する文献と思われるので、そこで“prabhāvita”がいかなる意味で用いられているかを探求することは重要であろう。しかし私は、この作業を充分に果すことができなかった。ただし、次の用例は注目に値する。

〔64〕 *tat punas tattvalakṣaṇam vyavasthānatah advayaprabhāvitam veditavyam / dvayam ucyate bhāvas cābhāvas ca* / (Bbh, p.26, II.15-16)

〔65〕 真実義者、復有二種。一者有、二者無。(大正三〇、九六八中二四 一五行) 『善戒経』

〔66〕 又真実相建立二種。一者有性、二者無性。(同右、八九三上二八行) 『地持経』

〔67〕 又安立此真実義相、当知即是無二所顯。所言二者、謂有非有。(同右、四八六下二四 一五行) 『瑜伽師地論』

『解深密経』の「唯識」の経文について(松本)

〔64〕は、「真実義品」(tattvārtha-pāṭala)の二節であるが、玄奘訳には対応するものの、『善戒経』地持経』では、少なくとも“advaya-prabhāvitam”に対する訳文が欠けている。先行する二訳に訳文が欠けていることから考えて、傍線を付した部分、つまり“prabhāvita”を含む部分は、後代の付加であると思われる。

また、「真実義品」には、次の文例もある。

〔68〕 *bodhisattvānam punah silksamāgaprabhāvitam tatra jñānam veditavyam* / (Bbh, p.27, I.7)

〔69〕 菩薩摩訶薩、雖学如是中道、猶有障碍、是故不得為一切智。(大正三〇、九六八下六 八行) 『善戒経』

〔70〕 是諸菩薩、所應修学。(同右、八九三上二七行) 『地持経』

〔71〕 諸菩薩智、於此真実、学道所顯。(同右、四八七上一三行) 『瑜伽師地論』

二二でも、玄奘訳は梵本と一致しているが、『善戒経』地持経』の原典に“prabhāvita”があったとは思えない。おそらく、これも付加であろう。

さらに、梵本には、“prabhāvyate” (Bbh, p.278, I.10) という用例もあるが、『善戒経』(大正三〇、一〇二二(二)行)、『地持経』(同、九五八下四行)には対応がないと思われる。そこで想像されるのは、“prabhāvita”はアサンガ以後の

瑜伽行派において……によって示される。……によって規定される。……として示される。等の意味において、極めて便利な表現として用いられ、瑜伽行派の古い文献に付加されていたのではないかということである。勿論、このような結論は容易に導くことはできない。「本地分」の『声聞地』『菩薩地』において“prabhāṅga”がどのように用いられているかを精査する必要があるであろう。

しかし“prabhāṅga”の原義が“生起”に関わり、「生みだされた」という意味であるというところ、及び『解深密經』の「唯識」の經文、つまり⑧において“prabhāṅga”が「の」原義において用いられたということとは、確實であるように思われる。従って、[M]に示された⑧に関する私の理解は、基本的には妥当なのではないかと考える。

本論文では、尊敬するシュミットハウゼン教授の見解に異を唱えることになしたが、最後に、教授の厳格な学問的研究に深い敬意を捧げておきたい。私は、教授から多くの御論文を頂き、大きな学恩を受けている。学問的良心というものが今日もしもあるとすれば、それは正に教授の研究において、具現されているように思われる。私は、教授の御著書によって瑜伽行派の文献に興味をもち、学び始めたばかりである。従って、この論文では、私の無知ゆえに、

多くの誤りをおかしているかもしれない。また、教授の議論を誤解している点も多いのではないかと恐れている。さらに、本論文が日本語で書かれている点を、教授にはお詫びしたい。

この論文は、大学院生が先生に提出するレポートのようになつてもりで書いてみた。教授の厳密かつ難解な議論を逐いながらも、自らテキストを読む喜びを感じる事ができた。今後もしも可能であれば、教授から「の」論文における私の誤りを指摘して頂きたいと念じている。<sup>(8)</sup>

(二〇〇二年二月九日)

(註)

- (1) 結城令聞『心意識論より見たる唯識思想史』東方文化学院一九三五年、一頁。
- (2) 横山紘一『唯識の哲学』平楽寺書店、一九七九年、五六頁。
- (3) Lamotte E., *Saṃdhirimocana Sūtra*, L'explication des mystères, Louvain/Paris, 1935, p.211.
- (4) 野沢静証『大乘仏教瑜伽行の研究』法蔵館、一九五七、一九二頁。
- (5) 同右、二〇六頁、註(2)。
- (6) Lamotte, *Saṃdhirimocana Sūtra*, p.91, l.19.
- (7) *Der Nirvāṇa*, pp.109-113
- (8) do.p.110.n (w).

- (9) 竹村牧男「vijñaptihitvīte」『宗教研究』二二七、一九七六年、五六八頁。
- (10) Cf. Aramaki N., "Toward an Understanding of the Vijñaptihitvāta," *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding* (ed. Silk J.), Honolulu, 2000, p. 55.
- (11) MSGN は『長尾雅人』撰大乗論 和訳と注解 (上) 平謙談社、一九八二年、一九八七年) を指す。略号は、特に断らないう限りは、シヨミシトハウゼン教授の *Alayavijñāna* [Alaya] (Tokyo, 1987) に用いられるので、以下、<sup>①</sup>。
- (12) Cf. Aramaki, op. cit., pp. 55-56.
- (13) Cf. Nagao G.M., *An Index to Asaṅga's Mahāyānasamgraha*, II, Tokyo, 1994, p. 29, "ālabhana."
- (14) Cf. ⑤ p. 440, n. 32.
- (15) Cf. ⑤ p. 440, n. 32. "dmigs pa mam par rig pa" の原語を "ālabhana-vijñapti" と想定する リジヒツ、私に異議がある リジヒツ はない。しかし、『俱舍論』(6) "visayaṃ viśayan prati vijñapti" リジヒツ キ "visaya-vijñapti" リジヒツ 複合語は認められず、また シヨミシトハウゼン教授が指摘された (⑤ p. 440, n. 32.) Abhidharmasamuccaya の用例 "cakṣurvijñānam katamat / cakṣurāśrayā rūpālabhanā prativijñaptih" (ed. Gokhale, p. 19) リジヒツ リジヒツ "ālabhana-vijñapti" リジヒツ 複合語は存在しない。
- また、『五蘊論』(7) リジヒツ キ 玄奘訳では「云何識蘊 謂 於所緣境、了別為性」(大正三三、八四九(二七行)) と なつてあり、"ālabhane vijñaptih" リジヒツ 形も原文と して 類定できる リジヒツ である。

『解深密經』の「唯識」の経文について (松本)

- なお、『広五蘊論』(地婆訶羅訳)でも、「云何識蘊 謂 於所緣、了別為性」(大正三三、八五四中(一八行))である。
- また、ステイラマテイの『五蘊論分別疏』 Pañcaskandhaprakaraṇavibhāṣā (D.No. 4066) では、(7) の "dmigs pa mam par rig pa" リジヒツ リジヒツ 次のような註釈がなされている。
- ⑦ dmigs pa ni sems dan sems las byun bañi yul te // de yan gzugs nas chos kyī bar du mam pa drug go // de yan mam par rig pa ni ḥdsin pa dan / rtog pa dan khoñ du chud pa shes bya bañi tha tshig go // (D.Si. 231a7-b1)
- リジヒツ "dmigs pa mam par rig pa" が "ālabhana-vijñapti" と い の 複合語である と すれば、傍線を付した部分 "de yan mam par rig pa" の 原文は何か。また、リジヒツ、その複合語は tapnusa と 解 られている のである のか。疑問が残る リジヒツ である。
- リジヒツ が Gunaprabha と 作 られる Pañcaskandhavivaraṇa (D.No. 4067) に は、
- ① dmigs pa ni mam pa drug ste / gzugs dan.. chos mams so // de dag khoñ du chud pa ni mam par rig pa ste mam par ses pañho // (Si. 24b4)
- リジヒツ の 註釈がなされる リジヒツ の のである のか、
- ② dmigs pa ni.. gzugs dan.. chos kyī bar du drug go // mam par rig pa ni / dmigs pa de dag ḥdsin paham/rtogs paham/khoñ du chud pa la bya ste / (D.Si. 93b6-7)
- リジヒツ の 註釈がなされる リジヒツ の のである のか、
- ③ "de yan mam

par rig pa”は、単に“de dag nam par rig pa”の誤りであり、従って『五蘊論』の(一)の原文には、やはり“ambana-vijñapti”といふ(arpurusa 複合語が存在する)と考えられるが、妥当であるかもしれない。

なお、“visaya-vijñapti”については、後註(62)参照。

- (16) Cf. ④ p.440, n.35.  
 (17) 前註(15)参照。  
 (18) Cf. ④ p.440, n.36.  
 (19) Hakamaya N., “The Old and New Tibetan Translations of the Samdhirmocanasūtra” 駒澤大学仏教学部研究紀要 四二・一九八四年・一九二―一七六頁。 “A Comparative Edition of the Old and New Tibetan Translations of the Samdhirmocana-sūtra” (I) 駒澤大学仏教学部論集 一七・一九八六年・六一六―六〇〇頁。(II) 駒澤大学仏教学部研究紀要 四五・一九八七年・三五四―三三〇頁。(III) 駒澤大学仏教学部論集 一八・一九八七年・六〇六―五七二頁。また、袴谷憲昭『唯識思想論考』大蔵出版、二〇〇一年・一〇九―一三三頁参照。なお袴谷氏に於ては、この敦煌写本(Stein Tib.No.194)は、大蔵経所収本に比べれば、古訳であり、skad gsar bcaid 以前の訳とされている。(20) Hakamaya, “A Comparative Edition” (II) [前註(19)参照] p.336.  
 (21) 本論文では、“vijñapti”の訳語として「表象」というものを用いたい。それは、まず第一に“vijñāna”の訳語「識」と区別したいからであり、第二には、“vijñapti-ripa”が玄奘に於て「表象」と訳されるからであり、第三には、現代の学

者が“vijñapti”を認識ではなく「表象」と訳すること(後註(40)参照)にも、道理があると考えられるからである。

- (22) ただし⑦は、あくまでも『撰大乗論』に引用された⑧に於いての想定である。

(23) Cf. ④ p.439 (9)

- (24) 日本語で“と”すべきところを、敢て“から”と訳した。これは、丁度英語の“different from”のようにサンスクリット語に“bhina” “anya” “antara” 等が“から”という従格をとることを意識したためである。サネット訳でも“as” “kara” という従格助辞を用いる。これに反して“と” “は” 異なっていない。このうち④は日本語は、①と②のいずれが主語であるかを曖昧にしてしまふ不明確な表現なので、“と” という訳語は使用しない。つまり、①においても②においても、何が主語であるかが重要なのである。

- (25) この“gzugs” (bimba) は、敦煌写本(Stein tib.No.194)に欠けている。 Cf. Hakamaya, “A Comparative Edition (II)” p.334.  
 [26] [14] にも、相当する訳語がないので、後に付加された語である。なお、“gzugs” の原語をリモットのいう“ripa”ではなく“bimba”であると確定したのは、伊藤秀憲氏である。伊藤秀憲「本質の原語について」『印度学仏教学研究』二二・一九七二年・一三四―一三五頁参照。

(26) Cf. ④ p.442 (12) .

(27) Cf. ④ p.442, n.42.

- (28) あるいは、大蔵経チャット訳 [3] が、敦煌写本 [12] とは異なつて、“vijñānam” の訳語を冒頭に置いていることは、玄奘訳 [2] の訳し方が、何等かの経緯を経て [3] に影

響を与えたとは、考えられないであろうか。円測の『解深密経疏』のチベット訳は、法成によってなされ、その法成によるチベット訳では、シュミットハウゼン教授が指摘された通り、玄奘訳〔2〕の「我説識所緣唯識所現故」は “has nam par ses pañi dmigs (pa ni nam par rig pa tsum las snan bar bsad pañi phyir ro” (Thi.1176-7) と訳されている。これが、大蔵経所収のチベット訳〔3〕に影響を与えたと考えたいところであるが、法成の活動時期は、上山大峻氏〔4〕敦煌仏教の研究『法蔵館』一九九〇年、八四—一〇頁〕によれば八三〇年代、八四〇年代とされるので、法成の翻訳からの影響といふことは、考えにくいかもしれない。

大蔵経所収のチベット訳は訳者も知られていないが、八二四年成立(山口瑞鳳『チンカルマ』八二四年成立説)『成田山仏教研究所紀要』九、一九八五年、一六一頁)の『チンカルマ目録』(Lalou, No.117)に収められているところから見て、それ以前の成立と見られる。これらについて袴谷『唯識思想論考』一一二頁参照。それ故、法成訳『解深密経疏』が大蔵経所収のチベット訳に影響を与えた可能性は低いように見えるが、しかし玄奘訳〔2〕を中心とする中国の伝承が、何等かの経緯を経て、大蔵経所収のチベット訳〔3〕に影響したとは考えられないであらうか。

なお、後註(52)のシュタインケルナー教授の論文(p.234)によれば、法成訳『解深密経疏』は、『チンカルマ目録』(Lalou, No.565)に比定できるといふ。とすれば、大蔵経中の『解深密経』チベット訳と法成訳『解深密経疏』の成立について、その後関係は、決められないといふこと

『解深密経』の「唯識」の経文について(松本)

とになるであろう。

- (29) Cf. ⑤ p.439 (9).  
 (30) この点については、シュミットハウゼン教授の指摘がある。 Cf. ⑦ p.454 (22).

- (31) 袴谷氏の研究(桑山正進・袴谷憲昭『玄奘』大蔵出版、新訂版、一九九一年、二五三頁)によれば、玄奘が『解深密経』を訳したのは、貞観二年(六四七年)、『撰大乘論本』及び世親造『撰大乘論釈』を訳したのは、貞観二年から三年のこととされる。

- (32) Cf. ⑤ pp.444-445.  
 (33) Cf. ⑤ p.442, n.41.

- (34) “二分説”が常に(A)を支持することは、教授も認めておられると思われる。

- (35) Cf. ⑤ p.441, ll.15-17; p.444, ll.12-16  
 (36) Cf. ⑤ p.441, n.38.

- (37) Cf. ⑤ p.442 (12.3).  
 (38) Cf. ⑤ p.443 (13).

- (39) “shes gsums pa des na”の原文は、想定が難しい。シュミットハウゼン教授は、“‘Iy anena”を想定される(⑤ p.445, n.45)。私は、同じJの理解に従ったつもりである。

- (40) “vijñāna”は vijñapti-mātrā である、という表現を不合理なものとは見なされないシュミットハウゼン教授の理解は、次の論述にも明示されている。

⑦ for in M5g II he almost invariably uses vijñapti (II.8: vijñāna) as the grammatical (or logical) subject of vijñaptimātrā(ā) : it is in his terminology, not the object or

image but cognition itself that is qualified to be cognition only. (Because it is devoid of an external object:MSg II.6). On the other hand, the reading [S] of the sentence under discussion (..... vijñaptimātrāprabhāvīyam vijñānam), especially if understood in the sense of [S2], precisely corresponds to this pattern. (㊦ pp.454-455) [vijñapti を

除く、傍線 = 松本]

同じく教授は「マサンガが『撰大乘論』に“vijñapti-mātrā”とこの経語の主語となるのは“vijñapti”である。the object or image”ではないと言われる。確かに、教授が指示された(㊦ p.455.n.61)『撰大乘論』の箇所(MSg II.2, II.6, II.7.2, II.9, II.11)では“vijñapti”は“vijñapti-mātrā”である。この表現が認められる。

しかし、この場合の主語となる“vijñapti”を“cognition”と訳する同じく適切であるのか。長尾博士は「これを「表象」と訳するのは、また、シヨットの仏訳が“idee”である。同じく、重要な同じく“vijñapti”は“vijñapti-mātra”である。この表現はなされたことでは、“vijñāna”は“vijñapti-mātrā”である。この表現は認められる。この同じくである。シヨットハウゼン教授は(㊦ p. MSg II.8)では「例が見られるとされたが、これは誤解ではなからぬか。即ち、教授が指示された箇所は、次のものと想われる。

㊦ der snān ba mnam par rig pa tsam du hgyur ro // (MSgN.1, text,p.64,II.5-6)

この部分の玄奘訳は、

㊦ 所現影像 得成唯識 (大三三、一三八中二〇行)

であり、長尾博士の和訳も、次の通りである。

㊦「そのに現われた〔映像〕はただ表象のみである」といって「が、なまの明瞭な」となる。(MSgN.1,p.294) 同じく、同じく“vijñapti-mātrā”の主語となっているのは“snān ba”「影像」、若牧氏の想定によれば“ābhāsa” (MSgN.1,text,p.64,II.2)である。同じく“vijñāna”ではない。それは同じく教授の(㊦)の表現を用いれば“image”なのである。

(41) Cf.㊦ pp.443-444 (13.1).

(42) Cf.㊦ p.443 (13).

(43) 後出参照。

(44) シヨットハウゼン教授の理解(㊦ p.445.1.3)に従って。

(45) “spyod yul gyi”の“gyi”は“ni”の誤りであるかと想われる。このように誤りは、チベット訳に時に認められる。例えば Pañcaskandhabhāṣya の “lus la gnas pañi phyr she bya ba la lus kyi mig la soggs pañi dpañ po dan bcas pañi gzugs la byaho// (D.Si.112b3.P.H.199b7) の“kyi”は“ni”の誤りである。

(46) Cf.㊦ p.447.110.n.47.

(47) 『撰大乘論』をめぐる玄奘と真諦の関係については、袴谷

『玄奘』一七一―一七八頁、一八八―一九四頁参照。

(48) Cf.㊦ p.448.(14).

(49) この段階では、すでに“prabhavīa”は、原義から離れて「規定された」「特徴づけられた」という意味を表現している。かまじくない。

(50) Cf.㊦ p.449.n.49.

(51) Cf.㊦ p.450.n.52.

(52) シュタインケルナー Steinkellner 教授の論文によれば著者イエシエーニンはチベット人ではないかということが強く示唆されている。 Cf. Steinkellner E., "Who is Bryan chub rdzu 'phrul?", Berliner Indologische Studien, 4/5, 1989, pp.231-233."

野沢静証博士も指摘されているように(前掲書 一三頁 一―二行)この註釈書における経文のチベット訳は大藏經の『解深密經』のチベット訳と一致している。従って、この註釈書は『解深密經』の原典ではなく、そのチベット訳にもとづいて書かれた註釈書である可能性が高い。それ故、著者はチベット人と想定するのが、自然である。

(53) 野沢博士 前掲書 横組 p.22.

(54) 野沢博士 前掲書 一九三頁九行。

(55) Cf. ⑦ p.451, n.57.

(56) 前註(55)に示したように、この註釈書はチベット人によって撰述された文献である可能性が高い。従って "nam par rig pa" の原語を "vijñāna" とはなべて "vijñapti" とあると想定するのは自身が、あまり意味がないかもしれない。

(57) この註釈書の著者については、シュタインケルナー教授の論文(前註(52))において、九世紀前半に活躍したチベット人翻訳僧ルイキヘルツェン Kluhi rgyal mshan ではないかとこの可能性が示唆された。しかし、私より見れば、この教授の論文の題意は、教授の「チベット」の註釈書が "Kah yan dag pa'i tshad ma" なるチベット論書に言及している事実 (Cho, 159a2) を示すように、この註釈書がチベット撰述文献であることを確定した点にある。

⑥ Cf. Steinkellner, op.cit., pp.236-241, p.240, n.40.

しかるに、野沢博士も指摘したように(前掲書 一三頁)この註釈書における経文のチベット文は、大藏經所収の『解深密經』チベット訳の訳文と一致している。つまり、この註釈書は、『解深密經』チベット訳に対する註釈書と思われる。しかるに、その大藏經の『解深密經』チベット訳は、袴谷氏の研究(『唯藏思想論考』一三一―一三三頁)により、九世紀始めの八一四年ごろまでになされた訳語の統一つまり、"skad gsar bca'd" を踏えていることが知られている。すなわち、この註釈書の成立は、少なくとも "skad gsar bca'd" 制定以後、そしておそらく、チンカルマ目錄成立以前といえるのである。

(58) 次註(59)参照。

(59) シュミットハウゼン教授は、この部分のチキストを "sens kyī no bo" と示されるが(⑦ p.452, 1.3) 北京版によれば "sens kyī no bo nid" と読める。従って、これに対する原語の想定は、教授の「チベット」 "citra-(sra) rūpa" (⑦ p.452, 1.10) とするのではなく、"citra-svabhāva" とすべきである。なお、この註釈書において "no bo nid" が "svabhāva" に対応するのは、次の記述により、明らかである。

sens kyī no bo nid med pa nid ni sens kyī no bo nid (svabhāva) sens med pa nid yin te / de skad du ses rab kyī pha rol tu phyin pa las kyan sens ni sens med pa yin te / sens kyī ran bshin (prakti) ni hod gsal ba nid yin no shes gsunts so // (P.Co. 186a6-7)

なお、[8] ⑥ "sens kyī no bo nid las tha mi dad pa'i

gyugs brñan” という表現の意味は、この註釈書の次の説明  
 “けつてち、理解されるべし”。

tin ne ldsin gyi spyod yul gyugs brñan de dag la shes bya  
 ba ni sems las phyi rol tu ma gyur pahi chos sems kyi no bo  
 nid de dag laho (P.Co.186b1-2)

「それらの三昧の行境たる影像 (samādhi-gocara-pratibimba) において、とは心 (citta) から外にあるもの (bāhya) ではない、心を自性とする (citta-svabhāva) それらの諸法において、という意味である。

なお、和訳は、野沢博士、前掲書、一九一頁参照。

- (60) “bstan to” 説示された” という表現が、『解深密經』(6)の「我説」“has bśad do” に対応していると思われるならば、“by the Buddha” という訳となり、その表現が、(6)において「説示された」ということを意味すると解するならば、“what is shown [by the Sūtra passage]” という訳になる。というのが、シロミットハウゼン教授の理解であることが、私は、前者の解釈に従いたい。

(61) 野沢博士、前掲書、一九七頁。

- (62) 前註(15)参照。ただし、『唯識三十頌』第二偈の “vijñaptir viśayasya” と、それを註釈した “viśayavijñapti [-ākhyas]” (TBh,p.18, ll.15-16) という語を如何に解すべきか、という問題は残る。

(63) MSgN, I, p.275.

(64) 前註(75)参照。

- (65) シロミットハウゼン教授も、次の論述では、この点を、ある程度認めておられるように見える。

for in the preceding sentence of the Sūtra (see § 2), the grammatical subject qualified as vijñaptimātra is the image (pratibimba, i.e. the objective support of mind in meditative concentration). Thus, it might have seemed natural to make the objective support and not vijñāna, the subject of the following sentence, too (V p.453[18.1])

〔傍線＝松本〕

なお、1110 “the preceding sentence” は(6)を “the following sentence” は(8)を指すのである。

- (66) 『解深密經』は(6)に見ても、瑜伽行派の創作した經典であり、従って、その(6)に示される「唯識」説が一般に認められるためには、瑜伽行派だけではなく、大乘仏教一般において、その権威が認められている經典である『十地經』に「唯識」説が説かれていることを示す必要があったであろう。「我説」は正にそれを示そうとした表現なのである。

(67) Der Nirvāṇa, 46, pp. 109-113.

(68) Cf. ④ p.452, n.59.

(69) Cf. Der Nirvāṇa, p.111, n.46.

(70) 高崎直道『宝性論』講談社、一九八九年、一四二頁。

- (71) 同右『宝性論』法界無差別論。(新国訳大蔵經)大蔵出版、一九九九年、一六四頁、註(3)。

(72) 同右『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年、四〇八頁、註(23)参照。

- (73) “sruta-maya-” の “maya” は普通 “las byun ba” とチベット語に訳されるが、『法華經』(ed. Nanjio) “saptaratna-maya-” (p.75, l.6) の “maya” は “las byas pa” (P.Chu.35a4) と訳され



る。ただし、後者において、"las" "かろ" という從格助辞は用いられている。なお、"sukladharma-maya" (MSA.I,k.4) の "maya" の訳語は "tan bshin" (D,Phi.8b5-6)。

(74) 拙稿「Jānagabhaの『世俗不生論』批判について」、『駒澤

大学仏教学部論集』一五・一九七四年、三九〇頁、註(13)。

(75) それ故、私は、シムミットハウゼン教授の(36)に関する

"Die Neugestaltung der Grundlage" als Resultat ist

infolgedessen das Resultat der Reinigung der Soheit" (Der

Nirvāna, p.113,119-110) をこの解釈を定むべきと考へる。

(76) [37] における "āsrava-parivṛiti" 前依が果として扱

えられたことは、シムミットハウゼン教授が ②にお

いて、"Resultat der" という語によって承認されている。

(77) 私は、[38] に対するシムミットハウゼン教授の次の翻訳に

全面的には、従えなご。

Die Neugestaltung der Grundlage' des Arhat ist nicht aus

der sechsfachen Basis hervorgegangen ( na

śādayatanahetukā) sie ist vielmehr aus der Übung des

die Soheit zum Objekt habenden [spirituellen] Weges

hervorgegangen (tathatālambanamārgabhāvanahetukā)

『解深密経』の「唯識」の経文について(松本)

る。この私見については、『瑜伽師地論』の「真如緣縁種

子" tathatā-ālabhana-pratyaya-bhīja" に関する私見ととも

に、別稿において論証する予定であるが、ここでは、とり

あえず、(38)の玄註訳を示しておこう。

非回羅漢所得轉依、大處爲因。然後唯用緣眞如境修道爲

因。(大正三〇、七四八中六、七行)

この訳は、明らかな「修道」"mārga-bhāvanā" が "tathatā"

を "ālabhana" として有する、という解釈を示している。

(78) "visodhya" は、『梵性論』以下のちび用いられている。

visodhye "rthe gunavati tadvisuddhiparikarmayogāt"

(RG,p.5,16)

淨化されるべきもの (visodhya) である対象が、功德を

有しているならば、それ (tat=visodhya) を淨化する陶

治は、ふさわしいか。

ここで、"visodhya" "tat" とは、直前に出た "buddha-dhātu"

「仏性」を指している。

(79) イタリックで示された部分は、梵文写本になく、山口益博

士が想定した梵文である。

(80) 上の "prabhāvita" は、山口博士による想定であるが、チン

ツツ "rab tu byun ba" (D,Bi.238b5) から考えて妥当である

こと。なお、"prabhāvita" が "byunbā" と訳されることは、こ

の後註(86)参照。

(81) 山口益『中辺分別論釈疏』鈴木學術財団 一九六六年、一

五三頁。

(82) 高麗『梵性論』二二七頁。

(83) "paratantra-parikalpita-lakṣana-abhāva" という複命語を、

チレット訳では、"gshan gyi dhan dan kun tu brtags paḥi mtshan nid med pa" (D.Li.84a7) つまり「依他起と遍計所執の相の無 (abhāva)」と解しているが、対応する玄奘訳では、「於依他起中、無遍計所執相」(大正三三・七五二上四行)と訳している。教理的に考えて、つまり「中辺分別論」(I.k.1)における遍計所執と依他起の於格的關係、及び「相無自性」は遍計所執を主語とする「こと」を考慮して、玄奘訳に示された理解が適切であると判断した。

(84) 瑜伽行派において「tathatā」は常に「ālamāna」である。この点は、『瑜伽師地論』(88)の「tathatā-ālamāna-mārga-bhāvana」という表現にも、「真如所緣緣種子」「tathatā-ālamāna-pratyaya-bīja」とも示されている。

また、「撰決拈分」には、「真如唯所緣緣撰」(大正三〇・六九七下二行) (D.Zi.5b1)とある。

なお、私は「ālamāna」には「主体」「locus」の意味もある「こと」を理解する「こと」が重要であると考えるが (Cf. Matsumoto S., "A Critical Exchange on the Idea of Dhātu-vāda" Pruning the Bodhi Tree, Honolulu, 1997, p.207)、「私見」については、別稿において論証したい。

(85) Cf. La théorie, pp.347-351.  
(86) Cf. La théorie, p.350, n.5.

なお、「註記」の「こと」指される教授の論文 Ruegg D.S., "Ārya and Bhādanta Vimuktisena on the Gotra-theory of the Prajñāpāramitā" (WZKSO, 12/13, 1968) の註 (p.311, n.33) には『終闍婆論』 Vajracchedikā (ed. Conze) の  
① asamskṛtaprabhāvitā hy āyapudgālāḥ / (p.33, ll.1-2)

という經文における「prabhāvita」が Bhādanta Vimuktisena の Abhisamayālaṅkāravārtika のチレット訳においては「rab tu phy'e ba」ではなく「[las] byun ba」(P.Kha.43b6-7)と訳されている、という重要な指摘がある。というのも、  
② は「金剛般若經」のチレット訳では、

① lphags paḥi gan zag mams ni hdus ma byis kyis rab tu phy'e baḥi ślad duḥo // (P.Tsi.164b1)

と訳されるからである。なお、以下に、

② 一切賢聖、皆以無為法而有差別。(大正八・七四九中一七―一八行)〔羅什訳〕

③ 一切聖人、皆以無為法得名。(同右・七五三中二―三行)〔菩提流支訳〕(一)でも「得名」

④ 一切聖人、皆以無為真如所顯現故。(同右・七六二下二―三行)〔真谛訳〕(一)でも「所顯現」

⑤ 無為法、顯明聖人。(同右・七六七下九―一〇行)〔達摩笈多訳〕

⑥ 以諸賢聖補特伽羅、皆是無為之所顯故。(大正七・九八一―七七八行)〔玄奘訳〕

⑦ 以諸聖者、皆是無為所顯現故。(大正八・七七二中二六―二七行)〔義淨訳〕

これらの漢訳にみれば、「prabhāvita」は「...」によって顯わされる」と訳するのが適切のように見える。

したがって、私は、  
⑧ 何と云はれ、聖者たる人々は、無為 (asamskṛta) にあつて(から)生みだされたからである。

と訳したい。「prabhāvita」は屬格ではなく、從格と結合す

ることもある。(49)参照)。それは、ルエック教授の論文 (Op.cit., p.311, n.32) によって、ハリバドワの『現觀莊嚴論光明』の次のような記述が示されたからである。

(7) *niruktaṃ tu guṇottāraṅgārthena dharmadhātur goṭram / tasmād dhi te guṇā rohani prabhavanti arthaḥ / evaṃ ca kṛtvocyate asaṃskṛtprabhāvītāḥ sarvāyapudgālā iti.* (AAp, p.77.1.30-p.78.1.1)

これは、次のように訳してある。

⊕ 一方 (“gotra”) の語源的説明 (nirukta) は、功德 (guṇa) を生起する (uttaraṇa) から “gotra” は法界 (dharma-dhātu) である。何となれば、それらの功德は、それ (gotra) から、起り (rohanti) 生じる (prabhavanti) から、この意味である。このように考えて、『金剛般若経』では] “asaṃskṛtprabhāvītāḥ sarvāyapudgālāḥ” (“一切の聖者たる人々は、無為から生みだされた”) と言われるのである。

ここで、ハリバドワが、“prabhāvita” と “prabhavanti” を関連づけ、それらを “…生みだされた” “生じる” の意味に解していることは明らかである。ルエック教授によつて、この新しい解釈は、*Śūtra Vimuktisena* にあつてもなされてきたこと、つまり、(8) とほぼ同文が、彼の *Ahīśamayānīkāravṛtī* (ed. Pensa, p.77.11.19-20) に見られることが示されているが、私は、この解釈は基本的には正しいと考える。つまり、『金剛般若経』の (7) において、“prabhāvita” は “…生みだされた” を意味するのである。なお、ルエック教授は、前掲論文で (9) を、

『解深密経』の「唯識」の経文について (松本)

(9) all Sainly persons (āryapudgālāḥ) are ‘constituted’ (prabhāvītāḥ) by the asaṃskṛta. (op.cit., p.311.11.12-13) と訳されることであるが、このうち “constituted” は *śūtra* にハウゼン教授の (8) における “konstituent” に一致していることは、興味深い。ただし、ルエック教授は

⊗ prabhāvita is a difficult term to translate and requires further investigations. (op.cit., p.311.n.33)

と述べて、その “further investigations” が La theorie における “prabhāvita” の考察に結集したのである。

(87) “prabhavanti” と “tasmā” “それから” という従格との結合については、前註 (86) (7) 参照。

(88) 『金剛般若経』にも、次の文がある。  
ato niryāta hi subhūte tathāgatāṃ arhatāṃ samyaksambuddhanāṃ anuttarā samyaksambodhir ato niryātaḥ ca buddhā bhagavantāḥ / (p.33.11.21-23)

(89) 拙著『縁起と空』大蔵出版、一九八九年、三〇二頁参照  
(90) とともに “prabhāvita” を用いる『勝鬘経』と『解深密経』は無関係ではない。例えば、求那跋陀羅 (Guṇabhadra 三九四-四六八) は、両者(後者については、第九・十章のみ)の最古の漢訳者である。なお、後者の第九章にある “prabhāvita” (P. Nu.52a8) を求那跋陀羅は「各」(大正一六、七二七-七二九行)と訳している。

(91) なお、真諦訳 (22) の「識變異所作」については、原語が確定できないが、あるいは (25) (1) “nam par rig pa tsmān id de” に対応するかも知れない。

(92) “citta-sambhava” は、正確には「心を起源 (sambhava) と

『解深密經』の「唯識」の經文について(松本)

二三四

するもの」と訳すべきである。

(8) Nagao G.M. Index to the Mahāyānasūtrāṅkāra. Part I, Tokyo, 1958, p. 169.

(94) Cf. Mahāyānasūtrāṅkāratīkā (D.Bi.74a), Sūtrāṅkāra-bhāṣya (D.Mi.137b6-138a2).

(95) 私がこの論文を書きかけは、次の論考を読むことよ  
つて与えられた。加藤弘二郎「唯識」という文脈で語られ  
る影像『解深密經』「分別瑜伽品」と「声聞地」の比較檢  
討を通して、「インド哲学仏教学研究」九、二〇〇二年、  
五三-六五頁。加藤氏によれば、『解深密經』の經文⊗は、  
「マイトレーヤが「識(vijñāna)は、対象が唯識として顯  
現したものである」と私は説いたのである」(五八頁)と訳  
される。

なお、東京大学所蔵の資料の参照に関して、同大学院の  
石田尚敬氏の助力を得た。記して謝意を表したい。

〔付記〕校正の段階で、すでに高崎直道博士が、次のように論  
じておられることに気がついた。

しかし、その後、右に挙げたような大乘の教理が用  
意され、前提となっていた点で、唯識觀の最初の創唱者  
を『解深密經』と断定できるかどうか。おきの引用中で、  
「我説識所緣唯識所現故」とあったのは気にかかる。ある  
經中でこの種の表現に出合うときは、多くの場合、先行  
の經典にその所説があつたことを示すからである。(高崎  
「瑜伽行派の形成」『講座大乘仏教』唯識思想』春秋社、  
一九八二年、一四-一五頁)〔傍線〓松本〕

これは、誠に鋭い指摘だと言わざるを得ない。しかも、博  
士が「先行の經典」として、主として『十地經』の「三界唯  
心」の經文を考えられていることは、右の論述に先行する説  
明、及び、右の論述に付せられた

あるいは「三界唯心」をただちに置き換えた句と見ても  
よい。(二七頁、註<sup>30</sup>)

という註によつても、知られるのである。従つて、⊗の「我  
説」は『解深密經』自身が「三界唯心」の經文に言及したも  
のであるとする私見は、すでに高崎博士によつて示唆されて  
いたことになる。ただし私としては、「唯心」と「唯識」は、  
一応区別して考えたいと思ふ。(二〇〇三、三六)