

唯識思想に関する新刊二書

袴谷憲昭

一

最近、片野道雄氏および舟橋尚哉氏によって、唯識思想に関する著書が相継いで出版された。すなわち、

片野道雄著『インド仏教における唯識思想の研究——無性造「撰大乘論註」所知相章の解説——』（本文二四三頁、前七頁、後二五頁）、文栄堂書店、昭和五〇年一〇月一日刊、四千円

舟橋尚哉著『初期唯識思想の研究——その成立過程をめぐって——』（本文三七七頁、前九頁、後二〇頁）、国書刊行会、昭和五一年三月一〇日刊、四千五百円である。両氏は同門ほぼ同期の学究であるが、その著書においては全くの好対称をなしている。前者は文献的な訳註を中心とし、後者は達意的な概説を特質としている。このアプロ

唯識思想に関する新刊二書（袴谷）

二

一書の仕方自体に優劣があるはずもないが、唯識思想研究の現状を考慮に入れた場合は、この対称的な研究方法がおのずと著書の優劣となつて現われざるをえないであろう。本書評においてはこの観点から、先の両書を対称的に取上げてみることにしたい。

まず、片野道雄氏の著書は、その副題にみられるごとく、無著の『撰大乘論』第二章およびその無性註をチベット訳に従つて和訳・註記した文献学的解説研究がその大半をなす。この研究成果に添った要旨は、関連文献と共に、「序言」として要領よくまとめられており、私が今さら蛇足を加える必要はない。ただ、以下に紹介の意を兼ね、私の責任において要点を抽出する。

『撰大乘論』そのものの唯識思想史に占め

る重要さについてはここで贅言を弄するつもりはないが、その重要さが過去にどれほどの学者の注意を引いたかについては「序言」中の「撰大乘論研究のビブリオグラフィ」を御覧になればよい。過去の研究は、それなりのすぐれた特徴を有し、その段階で果たした役割は計り知れないものがあるが、文献的制約のためにいまだ決定稿をみないというのが現状である。片野氏の無性註を中心とした研究はその文献的制約を解放する方向をとる点で高く評価されねばならない。無性註の重要性については、片野氏自身が語ることを聞こう。

「『撰大乘論』無性註のチベット訳テキストは（中略）本論文の叙述をより具体的に拡充した態において註釈し、本論文の内容のそのまを広く叙述していく仕方にあるといえる。それに対して、その無性註の漢訳と比較するとき、それは次節においても若干粗述するときに、漢訳者の学識によって増減せられて、訳述せられているところもあつて、本論を理解する上にも、また、無性註の叙述をより原典的な態において解説する上にも、チベット訳無性註は世親註と共に重要視せられなくてはならないと思われる。」（七一―八頁）全くそのとおりと言うべきであろう。さらに私見を

加えるならば、チベット訳としては、『撰大乘論』および無性註は、ともに同じ訳者 Jina-mitra, Siendrabodhi, Ye ses sde 三人によって訳出されたものである。これは世親註が *Dipamkarasrijñāna, Tshul khriims rgyal ba* によって訳されたとは異なり、『撰大乘論』本文研究の場合にも、同一訳者ということも無性註の価値を高からしめていることも忘れることはできない。さらに世親註チベット訳は不完全な箇所を含んでいる（特に第九章に対する註釈は完全に欠落）ことを思えば、無性註チベット訳の重要性はいやが上にも増すのである。

さて、先の引用中、傍点は私の施したものであるが、片野氏をしてかく語らしめた背景こそ、本書の最大の成果である。その背景が本書の主要部をなす無性註チベット訳の和訳・註記において着実に指摘・説明されている。「序言」中「無性の学流及び年代考」（一二頁―四〇頁）はこの成果を踏えた一つの勝れた論文である。以下この点に言及しよう。無性註を、チベット訳と漢訳すなわち玄奘訳と比較して読むならば、著者指摘のごとく、両者間にはかなり重要な差異が目立つ。しかもその原因の大半は、護法——戒賢を受けた

玄奘の訳述の仕方および加筆に基づくというのが著者片野氏の立場であり、その観点より玄奘訳を中心に無性の思想的立場づけがなされていた従来の学説に批判を加えるのである。私としては、この著者の立場に全く異存のあるはずもなく、むしろ、かかる方向に先鞭をつけた者（拙稿「玄奘訳『撰大乘論釈』について」『印仏研』昭和四四年一二月）の自負をもって最大級の賛辞をおしまない。氏の場合は、さらに今回の文献解読という着実な成果を背景に、文献上の証拠固めもはるかに詳しく正確になっていることを特に推奨したい。従って、片野氏が無性を、陳那——無性——護法——戒賢という有相系唯識派に位置づける、従来の学説を批判するにとどまらず、積極的に「中観派に接近した無相系唯識の学流」（三二頁）に位置づけを試みた論述も説得力をもっている。

以上、私の賛同できる箇所を取上げたが、次に多少の疑問を覚える箇所、あるいは今後の課題などに言及してみたい。まず、チベット訳と玄奘訳との差異の問題であるが、これを全てにわたって一方的に玄奘の責任に帰してしまうことはできない。私の場合、この点は次の拙稿（「MS. に対する *Asvabhāva* 註

釈の特徴」『印仏研』昭和四五年一二月、四三九頁、註一四）で明記し、さらに後の拙稿（「*Mahāyānasamgrahopāṇḍhāna* (I), Introduction,」『駒大仏紀要』昭和四八年三月、八一―一四頁）ではこの種の例を examples (a), (b) でまとめておいた。しかるに、片野氏は、example (a) で示した、玄奘訳のみにある『大般若波羅蜜多經』の文に関して、本書中で「玄奘の依用した無性註のテキストと、チベット訳者の依用したテキストとはそれ程違ったテキストであったとは思われなく、チベット訳の性格を考慮するとき、玄奘訳のこの部分も恐らく、玄奘の学識と学流によって註釈がなされたものと推測せられる。」（六六頁）と語っておられる。しかし、この経文は玄奘訳『大般若』六百巻中になんことが判明しており、玄奘がその学識に頼ろうにも頼るテキストといえば、無性註のそれしかなかつたのではないかと現存の文献からは判断せざるを得ない。その経緯については、私の別稿（「弥勤請問章和訳」『駒大仏論集』第六号、「A Consideration on the *Byams sus kyi lehu'*, *JIBS*, XXIV-1）を御参照頂きたい。ただ、このような片野氏の指摘が直ちに本書の欠点とならないのは、玄奘の学識と学流に

よる加筆・改変の可能性がチベット訳のそれに比して問題なく高いことによるのである。これは単に無性註の漢訳の場合だけに限らない。しかも、この玄奘の学識と学流は、彼個人の勝手な空想でない限りは、彼が理解した留学当時のインド仏教史の問題へと展開して行く。玄奘は Dharmakīrti を知らないという。しかも、現在の年代論に従えば、両者はほぼ同世代である。かりに、両者が相知ることがなかったとしても、同じ Nālanda の学風の中で勉強した可能性は充分ありうる。片や Dharmakīrti 文献の徹底的解明、片や玄奘訳の緻密な分析が望まれるゆえんである。両者の研究が平行することによって、玄奘について、どこまでがインド側の伝承、どこからが中国人玄奘独自の理解かを指摘しうる日もやがてはくるかもしれない。整理癖のある頭脳明晰な人（玄奘）の理解は警戒する必要があるというのが私の感じであるが、この種の感じは学問とは無縁である。片野氏のような着実にして綿密な研究が陸続と継承されんことを切望する。また片野氏個人に対しては、本書に「序」を寄せられた山口益博士と同じ言葉を送りたい。博士の曰く「ただし、本書は、『撰大乘論』の中で最も重要な一章とは

いえ、第二章所知相分のみの解説研究であるから、残された各章に対する同様の研究成果をこれからの片野氏によせられている大きな課題として期待したい」と。

ところで、本書の主要部をなす訳註は、正確には「撰大乘論第二章所知相の本文とそれの無性註との和訳ならびに註解」と題されている。これが主要部なのであるから、本来書評はこの箇所に対してなさるべきはずのものである。私は、たまたま著者片野氏より、本書を御寄贈頂くという恩恵に浴し、そのお礼も兼ね、いずれ機会をみて詳しい書評を公表したいと約した折には、勿論この種の書評を考えていたのであった。しかし、私の怠慢もあつたであろうが、チベット訳原文と片野氏の和訳を対照する機会なく今日に至つたのは誠に申分けないことだと思つている。たまたま参照した箇所については、誤訳あるいは参照すべき箇所を指摘したこともあつた（拙稿「唯識説における仏の世界」『駒大仏紀要』第三四号、四〇頁、註一五）が、それは全体に比べて全く微々たる箇所にすぎない。従つて、他の箇所も注意深く検討するならば、この種の指摘は多少ふえるかもしれない。しかし、今後誤訳が数箇所限に止つたとしても、

それは本書の価値をいささかも軽減するものではない。和訳に対してなされた詳しい註記はそれらを補つて余りあるからである。それに、一体誰が誤訳を恐れずに未知の文献を和訳することができよう。勇気をもって未知の文献を一定の長さ訳出することこそ確実な学問の前進であり、それは、いささかの誤訳よりもはるかに重要なことである。註記においては、必要関連文献の指摘はもとより、かなり最近の学者の著書・論文にも注意がゆきとどいてゐる。唯識思想を志す学究に本書を勧めるゆえんである。

山口益博士が「序」において「この『撰大乘論』が本書の著者片野道雄氏の研究対象となつて久しい」とおっしゃつておられるが、本書がその久しい研讃の成果であることは、本書を手にするものが肝に銘じて知ることである。過去の文献を相手にするものはかくありたいし、かくあるべきである。かような著者に対し、約束を果せず通り一遍の書評を掲載する私の浅薄さを深謝する次第である。最後にかく些細なことであるが、本書一七頁に出る「女身」云々の偈は、覚賢の『智心随集会疏』にも引用されることが山口益博士によつて既に注意されている（『中観仏教論

攷』三〇三―四頁）。博士は「犬と食物と云ふ割当は普通に余り云はれていないやうに思ふ。」とおっしゃっているが、*Sarvadarsana-saṅgraha* の引用を含めて、この偈はかなり有名なものであったことを推測させる。典拠は相変らず不明であるが、なにかの参考になればと思ひ附記した。

三

次に、舟橋尚哉氏の著書を検討した感想を述べる。片野氏とは好対称をなすと最初に書いたが、これは研究方法に関しても決定的相違となって現われている。まず心寄せる確かな一つの文献が著者の前にあるというよりは真先に著者の考えがある。その考えに依じて都合のよい文献が時代順に配列される。著者の推理はその間隙を縫う。ところが、文献はどれをとっても個別的吟味を要求するものばかりである。しかし、不確かなものをいくらか積み上げていっても結果が不確かであることは自明の理であろう。しかも先に、「著者の考え」といったものも実は著者自身の独創になるものではない。結局、我々は舟橋氏の著書から出発することはできず、最初にその考えを表明した人の著書の吟味にいきつかざる

をえないであろう。しかも、著者の註記は不親切で、肝心なところで、その最初の考えを表明した論文・著書が抹殺されている例がかなり眼につくのである。その上、ごく最近の業績が参照されることもほとんどないといつてよい。信じられない人のために言うが、試みに本書の始めから終りまで、註記の箇所を参照されることをお勧めしたい。ほとんどが過去の大家の列挙に終わっていることが知れよう。それ自体は後学のものとして当然のことである。しかし、それが論述の必要性に依じて列挙されるわけではないところに問題がある。これは著述態度としては必要な典拠の抹殺ともつながっている。例えば、本書七六一―七九頁で『大乘莊嚴經論』菩提品第六一偈が考察される。この間、宇井博士の『大乘莊嚴經論研究』が二度も指摘されるのに、肝心の宇井博士同書九―一頁が参照されることはついにない。しかも舟橋氏のそれは論旨において宇井博士同上箇所を踏襲しているのである。踏襲するならいっそ全て真似ればよいものを、蛇足を加えたために論旨が後退している。すなわち、「漢訳者が漢訳するときに、中国人にわかりやすいように、当時の思想をもちこんで、故意に変えて漢訳したのではな

いかと思われる。そうすることによって難解な仏教思想がよりよく中国人に理解されたのであるから、これをもって翻訳者を非難することはあたらない。」（七八頁）というのがそれである。一体誰が翻訳者を非難したのか。また何を論拠に、その故意の漢訳が中国人にわかりやすかったというのか。宇井博士が氏によって抹殺された同上箇所が既に指摘している李百薬の序に言うように、その「転八識以成四智」の説に、中国人は「聞所未聞、見所未見」と驚いたのである。この事例が、舟橋氏によって漢訳者が「当時の中国に広ま^て、^まつ^て、^いる思想を借用することもありうる」（七六頁）ことの論拠とされているのであるから、この間の推論が不毛なものであることがわかる。この箇所が中国の当時の思想に基づく故意の漢訳でないことについては私もかつて高崎直道博士の御教示に従ってインド側の典拠を知り反省を加えたことがある（拙稿『*Mahāyānasāṅgrahopāṇibandhana*』(一)、前掲紀要、一四頁、註一〇)。なお、これについては西尾京雄博士『仏地経論之研究』が参照されるべきである。

先のような指摘は、初期唯識思想の成立過程を明らかにしようとする舟橋氏の意図から

すれば枝末の問題に属することかもしれぬ。しかし、本書全体に、先の傾向は強いのである。ここで本書の構成を紹介すると、「第一部 阿頼耶識思想の成立とその展開」、「第二部 唯識三性説の形成」、「第三部 大乘における無我説の研究」、「第四部 『中辺分別論』の諸問題」、「附 世親と『入楞伽経』との先後について」となる。その中の章節区分については目次を参照願うことにして、以下本書の順に従って問題点を指摘してみたい。

本書三四―六頁で「細心」に言及するが、かつて山口益博士がその語の原典性に疑義を呈せられたこと（『世親の成業論』一七〇―一頁、註一）については何の参照もない。その直前で善慧戒の註釈を引用して同博士の同上書二〇九頁を参照しているのだから見落しなどは許されないはずである。しかもこの箇所は、アーラヤ識の源流を訪ねているのであるから、この曖昧さは致命的である。本書一般にいえることであるが、註記が重要な箇所を与えられていないという例がここにもみてとれる。なおアーラヤ識の源流を部派仏教の典籍に求めながら、この方面で業績を挙げられた水野弘元博士の『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』に言及がないのはどう

したことであろう。水野博士の同上書から私はこの方面に關し有益な示唆を得たこともあった（拙稿“*Nirodhasamūḥi*”, *JBS*, XXII-2)のである。また三七頁、註一五にいう“*ma thob kyī bar du*”の *ma* は誤りとはいえないだろう。「(金剛喩定が)得られない間」という意味で同じことである。『俱舍論索引』六九頁^aの項中 *a tyāgat* に対する *ma bhān gi bar du*, *a patanāt* に対する *ma lhuṅ gi bar du* の用例を参照のこと。

次に「末那識」の問題について。これは本書の中心問題の一つであるにもかかわらず、論証に不可解な点が多い。まず「末那識」の原語は何か。著者の立場によれば、*mano nāma vijñānam* のみが唯一の原語と想定せざるをえない。しかもこれが *kisīta-manas* と峻別されて考えられているようである。そうでなければ、著者の『中辺分別論』においては、染汚の意ということは説かれていても、末那「識」という語は説かれていない（七二頁）。『中辺分別論』には、末那（染汚の意）は説かれていても、末那識が説かれていない（七三頁）などという執拗な繰り返しが見られる。しかしインドの文献において *mano nāma vijñānam* と *kisīta-manas* と

を峻別することは無理であろう。両者は同じことである。しかも一般的には *kisīta-manas* が使用される。著者こそ「末那識」という訳語に拘泥して推測を誤っているのではないか。また、著者には、「染汚の意」を「阿陀那識」とするのは真諦独自のものという認識が欠除しているためか、これが一般化されて自己の論拠に変じているふしがみられる。例えば、五六頁、註一〇の箇所、一〇五頁、註四の箇所、一一〇頁、註一四の箇所はいづれもその典拠として真諦の「此欲積阿陀那識」という同一文が繰返し指摘されるにすぎない（なお、本文といわず註といわず、同じ典拠があまり間隙をおかずに重複して用いられるのも本書の特色の一つである）。さらに『大乘義章』まで重要な典拠の役を演じる（一〇四頁、一一〇頁）。しかし、真諦の影響を受けたと思われる『大乘義章』が何でこれらの箇所が登場する必要があるか了解に苦しむものである。インドにおける初期唯識の成立過程の解明をめざし、世親以前で資料をおさえているらしく思われる著者の意図を考えればなおさらである。そこでこの著者の意図を尊重し、しかも過去の学者に比して「サンسكريット原典やチベット訳の文献がかなり

揃ってきた今日」(一一五頁、一二二頁)を自負する著者に対して、V. V. Gokhale, 'Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga', p. 19, ll. 12-17の文を考察対象に加えて頂くことをお願いしたい。著者に願ひするかわりに、私も著者の貴重な指摘に従って本書八九―九一頁に展開される『撰大乘論』の *nam par ses pa hgas ma thag pa (pahi) yid ces bya ba nam par ses pa sbye bahi gnas* の読みに対する疑義を今後の課題として検討してみたい。無性註にこの文は引かないから、直接の文献としては舟橋氏の指摘する範囲に止まり、後は他の文献によって教義の意味を吟味する他ないであろうと思う。

以下、本書の第二部・三部をなす「唯識三性説の形成」、「大乘における無我説の研究」では、新たな観点から『成実論』がみなおされようとしている。これは試みとしては非常に興味のある課題であるが、『成実論』が徹底的に分析されているわけではなく、極めて一般的なことが述べられているにすぎない。「『成実論』の成立年時は明瞭でないが、唯識派の源流である経量部系統に属するものであることは、一般に認められているから、この論に三性説の原型が見出されても何ら不思議

はないわけで、私が求めんとした意図もここににある。」(一五五頁)これがおそらくは著者の著述態度を表わしている。著者は、一般に認められている何ら不思議のないところで当然の推測をした、その当然の推測上で、「仮名心」「法心」「空心」が三性説の淵源と考えられるといっているかのようである。そして「『成実論』の記述を中心に、三性説成立に関する管見を述べた」(一九七頁)と著者自らもいう。しかし、このように三性説の淵源が辿られたとしても、著者のいう「空から三性へ」という流れが明確になったといえるであろうか。ここでも先人の業績が顧みられていないことが指摘される。少なくとも Lanno-*te* が、その過程に、『般若経』を注意したところ(L' *Explication des Mystères, Préface, pp. 14-16*)を忘れてはなるまい。以上は第二部中の『成実論』の取り扱い方に苦言を呈したのであるが、基本的には第三部の「大乘における無我説の研究」においても同じことがいえる。一五五頁について指摘したと同一の著述態度がこの第三部の末尾(二七九頁)にもみられるからである。ただし、主題が「三性」ではなく「無我」である分だけ論述においては救われている。

さて、そろそろ紙数も尽きた。残る第四部は『中辺分別論』の概説と和訳をうたうわけだから、論述に異論のあるはずもない。最後に附せられた「世親と『入楞伽経』との先後について」は興味深い問題であるが、そこで導かれた結論、すなわち『入楞伽経』が世親以前の彼と接近した時代の成立とみる著者の立場は、本書の本文中に生かされているとは言い難い。もし『入楞伽経』の成立下限が上げられ、『解深密経』がそのままであれば両者の成立は接近するはずである(事実それは一七九頁で表明されている)。それならば、著者が、例えば、『解深密経』に比して「如来藏なる阿頼耶識」を説く『入楞伽経』は「阿頼耶識思想の一大発展である」(一〇三頁)とか「『入楞伽経』に至って初めて、八識説が成立した」(一三三頁)というとき、「初期の唯識思想を伝えている『解深密経』」(一九七頁)との間にどれほどの時代差をみて言ったものであろう。互いに接近した両者の一方が他方に対して一大発展したり、初めて成立したりすることは考えられぬからである。とにかく成立問題は困難であるから安易に論ずることはできない。現存文献のどこがその時に成立していたかを想定することなく、同

一經論の名の下に一樣な文献処理をすることは許されない。個別的文献研究が望まれるゆえんである。

四

以上、唯識思想に関する、片野道雄氏および舟橋尚哉氏の新刊二書に対する所感を記した。時間も紙数もなく充分な書評をなしたとは思わないが、浅学菲才を顧みず、自分の考えたままを認めたつもりである。おおまかに両書の特徴や問題点を指摘するに急であつたため、細部については本書評で取上げるこゝとのできなかつた箇所も幾分あるが、それらについては、いづれ詳しく触れる機会があるうかとも思う。

なお、当然のことながら、両氏には、これらの著書がなる以前に、数篇の論文がある。特に舟橋氏の著書は、自ら断っているようにそれら過去の論文の集大成的な面が強い。従つて、本書評で指摘したような本文や註にみられる重複も、半ばそれに起因するものと思われるが、一著書として公けにされた以上はこれが著者の最新の成果とみなして評価したことをお断りしておきたい。

(昭和五十一年七月十五日)

赤尾龍治編

『盤珪禪師全集』

鏡島元隆

道元禪師、白隠禪師と並ぶ日本三大禪思想家の一人である盤珪禪師(一六二二—一六九三)の全資料を集大成した『盤珪禪師全集』が、このたび赤尾龍治氏によって編纂刊行された。

本書は、第一部法語集、第二部伝記逸話集、第三部詩歌及書翰集、第四部資料集、第五部資料解説の五部から成り、付録として盤珪の師および弟子の伝記、盤珪派寺院名簿、盤珪禪師遺跡案内記を載せている。文字通り、盤珪に関する全資料の集成である。

日本の禅宗史の上で、盤珪ほど市井の人人の中に入りこんで、平易な言葉で大衆に説法した人はない。にもかかわらず、盤珪は、その生涯において極力文字禅を排し、一冊の著書も遺さず、また記録類を書留めることを禁じたと伝えられる。それがために、厩大な説

法も、記録として遺されているものは、ただ元禄三年(一六九〇)の一年間、しかもその年の内の一部分のみに過ぎないと言われる。現存する盤珪法語は、盤珪の示寂後、側近の弟子達や因縁の深かつた人人が止むに止まれぬ敬慕の念から、その説法や逸事伝記を記録したものが、わずかに遺されているだけである。従つて、盤珪の面目の全容を窺うには、盤珪の遺された法語逸事のすべてを集めなければならぬのであつて、それには全国に散在する盤珪有縁の地に広く断簡零墨を求め、入手困難な資料に当るほかない。このことは、言うべくして行い難い困難な仕事であるが、この困難な仕事に身を挺し、美事に一書にまとめたのが本書の著者赤尾氏である。盤珪に対する並並ならぬ敬慕と傾倒がなくて、は、とうてい出来ることではない。しかも、