

唯識の思想と実践⁽¹⁾

——〈単純構造〉と入無相方便との関係を中心として——

北野新太郎

(九州大学)

0 はじめに⁽²⁾

日本佛教学会では、一昨年度から、発表についてのコメンテーターによる感想をいただく、という形式をとることになったようである。今回、筆者の発表のコメンテーターを担当してくださったのは、初期唯識思想の専門的な研究者ではないが、隣接領域の認識論・論理学⁽³⁾における高名な研究者である桂紹隆博士である。

発表当日（平成24年9月14日）の桂博士によるコメントは、「実践論（修道論）についての言及が少ないのではないか」という、比較的シンプルなものであったが、今回の発表にあたっての筆者の目的は、実践論（修道論）そのものについて詳細な考察を行うことではなく、筆者が十数年来考察してきた、唯識三性説に関する二取・二分論との関係で、〈単純構造〉と入無相方便（実践論）とが、どのような関連性をもっているのか、ということを一つの切り口として、そこにおいて見出されるヴァスバンドウの意図と、それが後代の安慧・護法らに与えた影響について考察することを通して、唯識三性説における二取・二分論についての考察を深めることである。それゆえ、本稿は、実践論そのものについての踏み込んだ考察を行うこと自体を目的としてはいないのである。

そのような筆者の発表意図は、サブタイトルの「〈単純構造〉と入無相方便との関係を中心として」をみていただければ、ご理解いただけると思う。

その辺りに、コメンテーターの桂博士の受けた印象と、発表者の（ある程度限定された領域におけるやや特殊な）問題意識との間の、かなり大きなズレが存在するのではないと思われるのである。それについて、少し触れておきたい。例えば、発表当日よりも約二週間前の2012年8月30日に発行された『シリーズ大乘仏教7 唯識と瑜伽行』の第一章の「唯識と瑜伽行」において、桂博士は、*Triṃśikākārikā* (=TK=『唯識三十頌』) 第17偈について、次のような和訳を示されている。

「ここで識転変とは〈概念的構想〉(分別 *vikalpa*) である。概念的に構想されたものは実在しない。したがって、この一切は唯識である。」(第17偈)

因みに、上記のTK 第17偈のサンスクリットの原文は、以下のごとくである。

vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo yad vikalpyate /
tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñapti-mātrakam // 17 //

上記のTK 第17偈は、唯識三性説について考察する場合に、重要な意味を有する偈文なのであるが、その中でもc句の最初の部分の“tena”は、上田・長尾論争や、二取・二分論についての問題意識をもっている研究者にとっては、極めて重要な意味をもつものである。

しかし、それにもかかわらず、桂博士は、上記の *tena*、すなわち、二つある *tena* の中の一つ目の（筆者が最重要であると見做す）tena をなぜか訳されてはいないのである。

上田義文博士や、竹村牧男博士や、阿理生氏や、筆者のような上記の問
— 190 — 唯識の思想と実践（北野新太郎）

題に極めて強い問題意識をもっている研究者であれば、その tena を省略して訳すなどということは、有り得ないことなのである。⁽⁵⁾この箇所が、上田・長尾論争における上田説のもっとも有力な根拠の一つであるということは、この問題に関心のある数人の研究者の間では、一つの共通認識となっていることである。

上記の一点だけからみても、桂博士が、初期唯識思想における二取・二分論や、上田・長尾論争については関心をもっておられないということは、明らかである。

しかし、そのこと自体は、決しておかしいことではなく、初期唯識思想の専攻研究者の中でも、修道論的な問題を中心に研究されている佐久間秀範博士や、デアヌ フロリン教授は、おそらくその一点に関する問題意識はもたれてはいないはずなのである。それゆえ、認識論・論理学の研究者である桂博士がその点を意識されていなくても、全く問題はないのであるが、今回、発表者とコメンテーターという関係性が生じている関係上、筆者も、自身の認識を率直に書かざるを得ない状況に置かれているのではないかと考えられるのである。

また、初期唯識思想の研究者であれば、「安慧の一分説」とは、いかなるものなのか、また、それ（安慧の一分説）とは異なるとされる『成唯識論』の護法説との違いとは何なのか、ということ常を意識している関係上、「識の自体分とは体を異にして、その外側にまで展開する依他起性としての存在性格を有するもの」とは何なのか、ということを考えているはずである。それゆえ、それ（護法説）と比較した場合、「安慧の一分説」というシンプルな認識モデルは、可能なのか、そして、その原形とでもいべきものが、古い段階に存在したのか、などのことについて、常に考えているため、〈単純構造⁽⁶⁾〉か〈二重構造〉か、ということは、非常に重要な問題で

あるといえる。そのような点にも、認識論・論理学を専攻されている研究者と、初期唯識思想の研究者との間には、問題意識の〈焦点づけ〉をするポイントに、かなり大きなズレがあるのではないかと、このことを感じた。

その意味で、今回の発表・執筆の中で、どこまで、発表者とコメントーターとの間で、問題意識の共有ができるのか、という点については、大きな疑問が残るといわざるを得ないのであるが、それはそれとして、論述に移りたいと思うのである。

1 問題の所在

よく知られているように、唯識三性説における三性（遍計所執性、依他起性、円成実性）の中の 하나가円成実性なのであるが、筆者は、約5年前に拙稿「唯識思想における主体の問題」（『仏教の人間観』（北樹出版）所収、2007年）の中で、その円成実性について、以下のようにいったことがある。

「唯識派における空性（＝円成実性）には、虚妄分別（＝依他起性）が、常に（*sadā*）遍計所執性を欠いている、すなわち本来的に空である、ということと、本来的に空であるところの虚妄分別（＝識）が改めて空になった状態（＝*āśrayaparāvṛtti*）との、二つの意味があるようである。⁽⁷⁾」（北野2007年、p. 192, l. 16-p. 193, l. 1.）

次に、その円成実性についての、竹村牧男博士の見解をみると、竹村博士は、円成実性について、

「もし、遍計所執性が識の相分だとすると、円成実性は、識が相分を離れて見分のみであることになろう。しかし、そのようなことはありえようか。無分別智にはあるとすると、円成実性は無分別智にのみしかないことになる。しかし頌は「常に」（*sadā*）といっているのでは

る」(下線は引用者) (『唯識の探求』 p. 172, ll. 6-8.) といわれた後で、
「円成実性はそれ自身、独立に存在するのではなく、依他起性(現象世界)が一切時に遍計所執性を離れていること、つまり依他起性自身が実体的なあり方がないこと、その無自性なる本性、空性のことなのである」(『唯識の探求』 p. 172, ll. 13-15.)

とされている。筆者には、ここで、竹村博士は、一旦、気付きかけた「円成実性の二つの意味」について、「やはり、そのようなことはない」というように、後戻りしてしまい、結局、円成実性というものを、一つ目の意味、すなわち、TK 第21偈 cd 句における“sadā rahitā”の意味の方に限定して考える考え方に帰着してしまっているように思われるのである。

次に、今回の発表のコメントーターの桂博士による円成実性についての解説をみてみよう。それは、竹村説(1992年)から、二十年経過しているためか、竹村説よりも、進んでいるようである。桂博士は、以下のように説明されている。

「一切法が円成実の自性を持つとは、文字通りには一切法が完成されているという意味であるが、一切法=唯識が決して虚妄な存在を伴わないと見られることであり、悟りの世界の有り様を示すものである。」(下線は引用者) (桂紹隆「唯識と瑜伽行」『シリーズ大乘仏教 7 唯識と瑜伽行』所収, p. 16, ll. 9-11.)

桂博士による上記の円成実性についての説明は、ある意味では、正しいものであるといえるが、筆者(北野)には、読者の誤解を避けるために、上記の文章を二つの部分に分けて、先に触れた「円成実性の二つの意味」(北野2007年)を、より明確に示す形で解説をした方が、より親切なものとなるのではないと思われる。そして、そのことによって、(中観派とは異なる)唯識派の思想的本質が、より明確に浮かび上がってくるのでは

ないかと考えられる。(そのことが、本稿の要点の一つでもあるのであるが) すなわち、

「①一切法が円成実の自性を持つとは、文字通りには一切法が完成されているという意味であるが、

②一切法＝唯識が決して虚妄な存在を伴わないと見られることであり、悟りの世界の有り様を示すものである。」

この場合、①の部分は、常に存在する真如 (tathatā) と同義語の円成実性に他ならないものを意味しており、それについては、『唯識三十頌』(＝TK)の第21偈 cd 句 (sadā rahitatā) と第25偈 (vijñapti-mātratā = tathatā = 唯識実性) において示されている。すなわち、真如 (tathatā) は、われわれの心が迷っていても、悟っていても、そのこととはかかわりなく、常に存在するものであるということが、ヴァスバンドウの言葉から確認できるのである。

それに対して、②の部分は、桂博士自身が「唯識が決して虚妄な存在を伴わないと見られること」といわれているように、「見る」主体、すなわち、われわれの宗教的主体としての識が介在した状態が示されているという点に注意すべきであろう。それゆえ、②で桂博士のいわれる「悟りの世界」が「見られる」こと自体は、①において示されるような、識の在り方 (識の迷・悟) に関係なく、常に (sadā ← TK 第21偈 cd 句/sarvakālam ← TK 第25偈) 存在する常遠離性 (sadā rahitatā) としての法性 (= 真如) とは、異なる意味を有するところのものを意味していることになるはずなのである。

そして、まさにこのことは、筆者が、今回の日本佛教学会 (2012年) の7月16日に提出した「A4一枚の」レジュメにおいていっておいた以下のことに他ならないのである。

「実は、あまり知られていないことであるが、円成実性には（認識主観における意識状態の違いとの関係で）二つの意味がある。このことは、「唯識無境」に二つの意味があることと呼応しており、具体的にいえば、TK 第25偈において示される真如（tathatā）としての円成実性に対応するものが、常に存在する“vijñapti-mātratā”すなわち、「唯識実性」であり、これは、われわれの心の迷・悟にかかわりなく、常に、存在するものである。そして、TK 第26偈、TK 第27偈において示される段階の唯識は、いわば、〈机上の唯識論＝śrutamātrakeṇa〉とでもいうべきものに他ならない。それに対して、依他起性に相当する宗教的主体としての vijñāna の上に、真如であるところの円成実性が入無相方便の実修をとおして体得された状態がTK 第28偈において示される“vijñāna-mātratva”である。しかしながら、やや意外なことであるが、この“vijñāna-mātratva”という言葉が使用されることの思想的必然性について指摘した研究者は、これまでのところ、筆者以外には、存在しないようである。」

上記の「円成実性に二つの意味がある」ということは、唯識三性説の専門的な研究者であられる竹村博士ですら、明確には意識されていない、ということからもわかるように、一般的には「あまり知られていないこと」なのであるが、筆者は、その点にこそ、空の教えを説く中観派とは異なる、瑜伽行唯識派の独自の存在理由とでもいうべきものがあるのではないかと考える者である。

本稿において筆者は、上記の①「円成実性の二つの意味」における瑜伽行唯識派の存在理由の意味と、②竹村（1995年）と、兵藤（2010年）が刊行された後の2012年の時点での、唯識三性説における〈単純構造〉についての筆者自身の捉え方を明らかにしておくことを、目的としている。

円成実性に二つの意味があることについての補足説明

「常遠離性 (sadā rahitatā)」というのは、初期唯識思想において、一つのテクニカルタームとなっている言葉であるが、唯識三性説を扱う場合、「遠離」という言葉の語感から、識あるいは、虚妄分別「が」外界対象（として増益されたもの）に対する執着、あるいは対象志向性を離れている状態であると誤解されやすい。しかし、それは、依他起性としての識あるいは、虚妄分別という空間に、遍計所執性 [= 増益されたところの非存在の対象] が存在しないこと、を意味しているのである。

〈空性の定型句〉 ヴァスバンドゥは、*Madhyāntavibhāga* (= MV = 『中辺分別論』) 第 I 章第 1 偈に対する *Bhāṣya* で、“yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti (ある場所にあるものがないときに、それ(ある場所)はそれ(あるもの)としては空であると如実に観察する。また、ここに残ったものがあるならば、それはいまや実在であると如実に知る)” という〈空性の定型句〉を引用している。

MV 第 I 章第 1 偈の構造分析

abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate /
śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate // I . 1 //
dvaya ← 「あるもの」が tatra (= abhūtaparikalpa) ← 「ある場所」
にない = c 句の śūnyatā = tasya pūrveṇa sadā rahitatā

この場合の śūnyatā と、TK 第21偈 cd 句で niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā といわれる場合の rahitatā は「全く同じ事態」を意味している。

MV 第 I 章第 1 偈に対する *Bhāṣya* で、ヴァスバンドゥは、〈空性の定型

句)を引用しており、そこで、“vi-rahitatā”という言葉を使用している。

上記のことをまとめると、以下のような関係となっていることがわかるであろう。

śūnyatā = vi-rahitatā = rahitatā = vijñapti-mātratā ≠ vijñāna-mātratva

最後の vijñāna-mātratva だけは、単なる「常遠離性」ではなく、それは、瑜伽行の実践者の上に体得された具体的な宗教体験としての意識状態を意味しているという点に注意すべきであろう。

MV 第 I 章第 1 偈の c 句の śūnyatā と、TK 第25偈の “vijñapti-mātratā (唯識実性)” は、全く同じものを指しているのであるが、それ自体は、われわれの輪廻の生存の流転から還滅への移行という意味においては、全く何らの解決をも齎さないところのものに他ならないため、MV 第 I 章第 4 偈において、“tat-kṣayān muktir iṣyate” といわなければならない必然性が生じることになるのである。この場合の tat は vijñāna (≡ abhūtaparikalpa) である。

筆者の尊敬する津田真一博士は、嘗て、筆者に「行をしないことが大乘の本質なんだ」といわれたことがあり、また、「唯識は、実は、本質的には、小乗なんだ」といわれ、また、「唯識は正しい」といわれたことがあるのであるが、上記の MV 第 I 章第 4 偈の “tat-kṣayān muktir iṣyate” という一節は、まさに、その唯識派の思想的本質の特徴を端的にあらわしており、また、その点において、ゴータマ・ブッダの仏教における「行の立場」に回帰しようとしているとみられるのである。

その意味で、初期唯識思想は、和辻哲郎博士的な縁起解釈の対極にある思想であるといわねばならないであろう。

2 〈単純構造〉と〈二重構造〉に関する研究史

先にも触れたように、本稿のタイトルは、「唯識の思想と実践」であるが、本稿の目的は、サブタイトルの「〈単純構造〉と入無相方便との関係を中心として」からもわかるように、唯識三性説における二取・二分論と入無相方便との関係性の意味について考察することである。

それゆえ、ここでいう①「唯識の思想」とは、唯識三性説における〈単純構造〉のことであり、②「(唯識の)実践」とは、〈唯識無境〉を体得するための瞑想方法であるところの入無相方便 (asallakṣaṇānupraveśopāya) のことを意味しているのである。

結論を先取りしていえば、(a) 筆者は、現時点において、〈単純構造〉というものは、入無相方便の実践をとおして、「対象を前に表象しない」意識状態に入ったときに示される認識モデルであると考えている、ということであり、また、(b) 常に存在する真如 (= 円成実性) と同義語の vijñapti-mātratā (唯識実性) を、入無相方便の実修を通して、われわれの宗教的主体としての vijñāna の上に体得した状態が、vijñāna-mātratva に他ならない、ということになる。

「単純構造」という言葉を、最初に使用したのは、菅原泰典氏 (1985年)⁽⁸⁾ であるが、その後、筆者は、北野 (1999年) 以降の唯識三性説に関係する拙稿の中で、何度か、その「単純構造」という言葉を使用させていただいたことがある。

筆者は、初期唯識文献の中において示される認識の構造 (認識モデル) の一つの形を表現するときに、菅原氏に倣って、その「単純構造」という言葉を使ったのであるが、それに対して、筆者は、それ (単純構造) とは異なる認識モデルについて「二重構造」という言葉を使用することもある。

この「二重構造」という言葉自体は、今から40年以上前の1968年に、上田・長尾論争に直接関係する長尾雅人博士の論文「唯識義の基盤としての三性説」(『中観と唯識』所収)において、MV 第I章第3偈⁽⁹⁾において示される認識モデルについて説明するとき、長尾博士が使用された言葉に他ならない。⁽¹⁰⁾

この場合、あえて長尾が「二重構造」という言葉を使用する、ということは、長尾の意識の中にも、それ(二重構造)とは異なる、謂わば、「単純構造」的な認識モデルの存在する可能性をも意識するところがあった、ということの意味しているのではないだろうか。

ここで、筆者自身の使う「単純構造」という言葉の概念規定について、簡単に説明しておきたい。唯識三性説においては、識は依他起性であり、その識によって、実には存在しない非存在の“対象”が外界にあるとして増益されたところのもの、すなわち、ステイラマティが、“evaṃ ca sarvaṃ vijñeyaṃ parikalpitasvabhāvatvād vastuto na vidyate vijñānaṃ punaḥ pratīyasamutpannatvād dravyato astity abhyupeyaṃ”⁽¹¹⁾(そして、このように、あらゆる所識(識られるべきもの)は、遍計所執性であるから、事物としては存在しないのである。ところが、(認識する)識は、縁起したもの(=依他起性)であるから、実物として存在すると認められるべきである)”という場合の(vijñānaと主観・客観関係で向かい合う)“vijñeya”が遍計所執性である。この場合、認識主観(vijñāna)は依他起性であり、認識対象(vijñeya)は、遍計所執性であるが、この認識の構造を、筆者は、「単純構造」と呼んでいる。

また、この認識モデルは、上田博士の所謂「能縁が有(=依他起性)であり、所縁が無(=遍計所執性)である認識」という表現とも一致するものであり、上田博士も指摘されているように、『唯識三十頌』第17偈⁽¹²⁾を、自

然に読めば⁽¹³⁾、上記のような認識の構造が抽出されることになるのである。そして、勝呂（1965年）によって指摘されているように、『唯識三十頌』を『撰大乘論』的に解釈すると、「『成唯識論』の護法説」的な考え方が成立することになり、その「『成唯識論』の護法説」的な唯識理解は、『唯識三十頌』本来の思想ではない、と考えるのが上田博士の立場であるといえるであろう。

そして、上記のような研究史を踏まえた上で、この「単純構造」の思想の原形を、より古い思想の中に見出そうとして「弥勒論書」とされるものの韻文部分を、一旦、散文部分から切り離れた形で分析するという非常に困難な試みに挑んだのが菅原泰典（1985年）⁽¹⁴⁾である。

しかし、先に触れた、北野（1999年）の後、十年くらい考察を進めていく中で、筆者の考え方は、北野（2006年）や、北野（2008年）を経て、「二重構造」と「単純構造」との違いは、当初、菅原による作業仮説の中で考えられていたような、テキスト内での「新・古」という基準ではなく、意識状態の違い、すなわち、流転（pravṛtti）の意識状態であれば、二重構造を示し、それに対して、入無相方便の実修を通して、識が還滅（nivṛtti）へと向かう意識状態のときには、単純構造を示すのではないか、というものへと変化してきた。

もともと、唯識思想における識と所取・能取の関係性は、心の状態を説明するものなのであるから、心が外界対象に執着している状態であれば、「アーラヤ識は内と外とに二重にはたらく⁽¹⁵⁾（スティラマティ）」といわれるように、識体（≡アーラヤ識）から所取・能取として顕現し、それを所遍計（parikalpya）として依他起性から遍計所執性への転換が起こる、という「二重構造」的な認識モデルが考えられるのであるが、それに対して、TK 第28偈において示されるように、入無相方便の実修時に、何らかの対

象を現前に表象 (sthāpayann agrataḥ kiṃcit) していない意識状態に入るときには、二本の蘆束の中の一本が倒れると、他方も倒れるという『蘆束經』的な認識モデル、すなわち「単純構造」が示されることになる、と考えることが妥当であるとみられるのである。

しかし、長尾には、長尾(1952年)以降、長尾自身が重要視し、それを自身の唯識理解の中心に据えてきたところの〈⁽¹⁶⁾転換の論理〉が成立するための前提として、どうしても、〈二重構造〉的な認識モデルの方を重要視しなければならない、という事情があったことも事実である。

その意味で、「単純構造」も「二重構造」も、筆者が勝手に使用し始めた言葉などではなく、初期唯識思想における唯識三性説の研究史の中で、認識の構造についての分析がなされていく過程の中で使用されるようになってきた言葉である、という点を御理解いただきたい。

そして、これらの二つの言葉は、単に、上田・長尾論争のみならず、その背後にあるとみられる安慧・護法の思想的対立の問題に深く関係する、初期唯識思想の形成史における問題点を理解するための重要なキーワードであると考えられるのである。

また、上田義文博士が、「識の自体分とは別に展開する依他起性の見分・相分」の存在を指定する『成唯識論』における護法説⁽¹⁷⁾を批判する過程の中で、梵文『唯識三十頌』において示される唯識三性説における認識の構造の特徴を表現した結果として示される「能縁が有(=依他起性)であり、所縁が無(=遍計所執性)である認識」という言葉は、「単純構造」的な認識モデルを表現しているとみられ、また、それは、「安慧の一分説」に近いものなのではないかと考えられる。

その場合、「ヴァスバンドゥ一人説」が有力なものとなっている現在の学界の状況からみて、『撰大乘論』世親釈の作者であるところのヴァスバ

ンドゥと同一人物であるとみられる（TKの作者の）ヴァスバンドゥは、当然、『撰大乘論』において示される「能遍計（parikalpa）があり、所遍計（parikalpya）があるときに、遍計所執性（parikalpita-svabhāva）が⁽¹⁸⁾あ^る」という「二重構造」、すなわち「三重遍計」的な認識モデルをも熟知していたはずなのであるが、なぜ、そのヴァスバンドゥが、あえて「単純構造」的な認識モデルをTKにおいて示しているのか、ということも一つの問題となるであろう。

例えば、勝呂信静博士は、上田・長尾論争（1968年）よりも、三年早い1965年の時点で、『唯識三十頌』と『撰大乘論』との、それぞれの思想内容の相互の関係性について、次のようにいわれている。

「ふつう三十頌は撰論の内容を要約したものと解されているようである。唯識説を確立した点では両論はたしかに直結するといえようが、三十頌の学説の内容は、直接撰論によるよりも、それ以前のミロク⁽¹⁹⁾の論による方が多いと思われる」

唯識三性説に関する認識の構造の問題に〈焦点づけ〉をしながら、『唯識三十頌』と『撰大乘論』との思想内容を比較してみると、確かに、『三十頌』と『撰大乘論』との間には、思想的なズレのようなものが存在することが確認できる。

筆者は、北野（2006年）の中で、唯識三性説における〈単純構造〉と、その中に包摂されているとみられる『撰大乘論』的な〈二重構造〉すなわち「三重遍計」とが、「ルビンの壺」のような「だまし絵」における「図」と「地」のごとくに、〈焦点づけ〉を変えることによって入れ替わる、ということについて、以下のようにいったことがある。

「アサンガがMSでいうところの parikalpa は、それ自体の内部に「依他起性の所遍計（parikalpya）」を包摂してはいないのであるが、

「依他起の十一識」をそれ自体の内部に包摂するという、アサンガによる *abhūtaparikalpa* の概念規定に従って考えた場合の *abhūtaparikalpa* や、ヴァスバンドゥが TK 第17偈でいうところの、三種の転変の全体を意味する *vikalpa* は、「依他起性の所遍計」に相当するものを、それ自体の内部に包摂するところのものを意味しているようである。そして、後者の意味での能遍計にとっての“対象”は遍計所執性としての *vijñeya* に他ならない、ということになるから、その意味においては、上田義文のいうところの「能縁が有（＝依他起性）であり、所縁が無（＝遍計所執性）である認識」という表現も、唯識三性説における認識の或る一局面を、正確に表現したものである、といえるであろう。それに対して、能遍計を意識⁽²⁰⁾に限定して考えた場合には、何らかの〈意識の野〉⁽²¹⁾に相当する依他起性の領域（所遍計）を想定した上で、そこから〈転換の論理〉を通して、「依他起性の所遍計」から、「遍計所執性の対象」への転換がなされる、というアサンガ的な考え方、すなわち長尾説にも充分に妥当性は認められるのである。*parikalpa* を a, *parikalpya* を b, *parikalpitasvabhāva* を c（＝C）とすると、*abhūtaparikalpa*（＝A）や *vikalpa*（＝A）は、a と b とを包摂するものであるから、A と C との関係は、上田義文のいうように「能縁が有（＝依他起性）であり、所縁が無（＝遍計所執性）である認識」である、ということになる。例えば、a（能遍計）・b（所遍計）・c（遍計所執性）の関係を、「ルビンの壺」のような「だまし絵」における「図と地」の中での「図」であるとする、そこにおいては、〈二重構造〉の認識が示されていることになるのであるが、それに対して、A（能識）と C（所識）との関係を「図」であるとする、〈単純構造〉

の認識が示されていることになるのである。⁽²²⁾」

以上のような、唯識三性説における〈単純構造〉と〈二重構造〉に関する研究史を踏まえた上で、次に、〈単純構造〉と入無相方便との関係について考察してみることにしよう。

3 〈唯識無境〉を説く目的

筆者が、数年前（2008年頃）に、『唯識三十頌』第28偈に関心をもつに至った当初の根本的な動機は、実は、

① c 句の「ただ識のみであることにおいて」という箇所 Sanskrit 原語が、本来、“vijñāna-mātratve”という形であったのか、あるいは“vijñapti-mātratve”⁽²³⁾という形であったのか、という問題や、

② ab 句が17音節になっていて、韻律的不整合を訂正するのに、vijñāna を jñāna にするべきか（宇井伯寿型訂正方法）、あるいは、vijñāna の vi- という動詞前綴はそのままにして、“yadā tv ālambanam”を“yadālam-banam”⁽²⁴⁾とするべきか（S. Lévi 型訂正方法）などという問題などではなく、

③ そこ（TK 第28偈）において、grāhaka であるところの vijñāna と、非存在の対象（= grāhya）とが向かい合う認識の構造、すなわち、〈単純構造〉が示されているのではないのか、という問題意識に他ならなかったのである。

筆者が、唯識三性説に関する研究発表を始めた当初（1999年頃）、筆者には、仮に、〈単純構造〉というものが存在するとすれば、それは、思想の発達の順序として、〈二重構造〉よりも、古い段階に位置づけられるべき思想であるはずなのではないか、ということの一つの前提として考えていたところがあった。この点については、「単純構造」という言葉を最初に

使用した菅原泰典氏や、菅原説に対して否定的な見解を示されている兵藤一夫博士も、同様の前提の上になつた考え方をしていたようである。

しかし、仮にそうであったとするならば、『撰大乘論』よりも後に成立した『唯識三十頌』の中に、〈単純構造〉の認識モデルが示されているはずなのである。ところが、先にも触れたように、TK 第28偈には、〈単純構造〉的な認識モデルが示されていることが確認できる。

北野（1999年）の後、約10年くらい唯識三性説について考え方を徐々に深めていく過程の中で、筆者は、〈新・古〉という基準以外に、〈流転（pravṛtti）の意識状態の表現〉としての〈二重構造〉と、〈還滅（nivṛtti）の意識状態の表現〉としての〈単純構造〉とが存在するのではないかと、という視点に基づいて考察を進めていくべきではないか、という考えをもつに至った。

そのような視点で、TK 第28偈をみると、なぜ、そこにおいて、先述した「grāhaka であるところの vijñāna と、非存在の対象（= grāhya）とが向かい合う認識の構造、すなわち、〈単純構造〉」が示されているのか、ということの説明が容易につくのである。

例えば、兵藤博士は、菅原説を批判して、次のようにいわれている。

「菅原泰典（1985）p. 49は「弥勒の三性説は特異な形態であり、迷に二種を開くものである。遍＝所取、依＝能取」と言う。しかし、『大乘莊嚴經論』の三性説は、遍計所執相も依他起相も雑染ではあるが、その二つが所取・能取のような形で二種に開かれたものではない。」（兵藤一夫『初期唯識思想の研究 唯識無境と三性説』p. 390, ll. 16-19.）

確かに、ここで兵藤博士がいわれているように、*Mahāyānasūtrālaṃkāra*（= MSA = 『大乘莊嚴經論』）第 XI 章第40偈においては、「虚妄分別が所取・能取の顯現を有している構造」が示されている。⁽²⁵⁾

ところが、先にもみたように、TK 第28偈においては、明らかに、〈単純構造〉としか考えられない認識の構造が示されているのである。すなわち、TK 第28偈の認識モデルは、兵藤博士の言葉を使用させていただくと「(依他起性と遍計所執性が) 所取・能取のような形で二種に開かれたもの」に他ならないのである。

上記のMSA 第 XI 章第40偈は、長尾博士が〈二重構造〉の例として示されるMV 第 I 章第 3 偈と同様に、〈流転の意識状態〉を表しているのに対して、TK 第28偈は、入無相方便の実修を通して、識が、流転 (pravṛtti) から還滅 (nivṛtti) へと転換する段階の意識状態を説明している点に、その特徴があるといえる。

TK 第17偈と TK 第20偈は、以前にも触れたように、「縁縁が有 (依他起性) であり、所縁が無 (遍計所執性) である認識」という上田説を支持しており、その意味で、上田説の有力な根拠の一つであるといえるのであるが、筆者は、ヴァスバンドゥにおける『唯識三十頌』の作偈の段階の構想として、収束部分の入無相方便を説く TK 第28偈の構想が先にあり、そこから逆算するような形で、TK 第17偈と TK 第20偈において示される「縁縁が有 (依他起性) であり、所縁が無 (遍計所執性) である認識」的な表現がなされたのではないかとみている。

例えば、『唯識三十頌』の異訳であるとされる真諦訳『転識論』の TK 第17偈対応箇所直後の部分には、真諦による、次のような説明が示されている。

何者立唯識義。意本為遣境遣心。今境界既無唯識又泯。即是説唯識義成也。⁽²⁶⁾

何をか唯識義を立すとすや。意は本、境を遣り、心を遣らんが為なり。今、境界が既に無なれば、唯識も又、泯ず。即ち是を唯識義を

成ずと説くなり。

ここでの「意は本，境を遣り，心を遣らんが為なり」という真諦の言葉から考えると、〈唯識無境〉ということ説く目的は、入無相方便的に、われわれの宗教的主体としての「識」を、質的に転換させることにある、と
いってよいであろう。

4 唯識無境の二つの意味

TK 第17偈が、唯識の「相（現象的な在り方）」を説くものであるといわれるのに対して、TK 第25偈は、唯識の「性（勝義的本質）」を説くとされるのであるが、そこ（TK 第25偈）においては、「諸法の勝義」としての「真如（tathatā）」について、以下のような説明がなされている。

dharmāṇaṃ paramārthaś ca sa yatas tathatāpi saḥ /
sarvakālaṃ tathābhāvāt saiva vijñaptimātratā // 25 //

訳：そして、それが諸法の勝義である。それが、また、真如であるからである。あらゆる時に、そのように存在するからである。それこそが、唯識であること（唯識実性）である。

ここでの vijñaptimātratā（唯識実性）は、三性の中の円成実性（pariṇiṣpanna-svabhāva）に位置づけられるものである。

そして、真如（tathatā）であるところの円成実性は、あらゆる時に（sarvakālam）そのように存在する、とされているのであるが、唯識思想における修道論的な意味での最終的な課題は、宗教的実存としての人間存在（vijñāna）の上に、真如としての円成実性を、いかにして実現するか、ということに他ならない、といえるであろう。

ところが、ここでの円成実性であるところの唯識実性（vijñapti-

mātrata) は、「常に (sarvakālam)」存在するとされているのであるから、それ(唯識実性)自体は、われわれの宗教的主体としての識(vijñāna)が迷っていても、悟っていても、そのことにはかかわりなく「常に」存在するものである、ということがわかる。

このことは、言葉を換えていえば、真如としての dharmatā (= vijñapti-mātrata) が「常に」存在する、という、そのこと自体は、われわれの無始時以来の輪廻的生存の流転 (pravṛtti) に対する還滅 (nivṛtti) という意味において、直接的には、何らの解決をも齎さない、ということである。

中観派においては、勝義諦と世俗諦とが説かれるのであるが、世俗と勝義とを媒介するものの存在が明らかに示されてはいない、という難点があり、それに対する唯識派の立場からの、一つの解答が、唯識三性説であったといってよいであろう。

先にみた TK 第25偈において示されるような、われわれの迷・悟にかかわりなく「常に」存在するとされる唯識実性 (= vijñapti-mātrata), すなわち法性 (dharmatā) であるところの円成実性が、法 (dharma) であるところの識 (= 依他起性), すなわち、われわれの宗教的主体の上に、いかにして体得されるのか、という修道論的な構造を明らかにすること、具体的にいえば、「入無相方便 (asallakṣaṇānupraveśopāya)」について説く TK 第28偈において見出される vijñāna-mātratve という特殊な言葉をヴァスバンドゥがいかなる意図をもって使用しているのか、ということについて検討することを通して、法性としての唯識実性を、宗教的主体としての識 (vijñāna) の上に体得しようとする、唯識派における法 (dharma = vijñāna) と法性 (dharmatā = vijñapti-mātrata = sadā rahitā) との関係性の意味を闡明するということも、本稿の目的の一つなのである。

5 円成実性の概念規定

先に、筆者は、TK 第25偈における vijñapti-mātratā について「ここでの円成実性であるところの唯識実性 (vijñapti-mātratā) は、「常に (sarvakālam)」存在するとされているのであるから、それ (唯識実性) 自体は、われわれの宗教的主体としての識 (vijñāna) が迷っていても、悟っていても、そのことにはかかわりなく「常に」存在するものである、ということがわかる」といったのであるが、円成実性の概念規定をなす TK 第21偈 cd 句においても、やはり、円成実性は「常に (sadā)」存在する、とされている。TK 第21偈は、以下のごとくである。

paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ /
niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā // 21 //

訳：それに対して依他起性は構想作用であり、縁から生じたものである。円成実性はそれ (依他起性) が常に前のもの (遍計所執性) を離れている [依他起性に遍計所執性が存在しない] ことである。

ここでのヴァスバンドゥによる円成実性の概念規定に従えば、円成実性とは、「依他起性が常に (sadā) 遍計所執性を離れていること」すなわち「依他起性に遍計所執性が存在しないこと」である、ということになる。

しかし、われわれの深層意識であるところのアーヤ識中には、「二取の随眠」が存在し、「遍計所執性に執着する習気 (parikalpitasvabhāvābhini-veśavāsanā)」が存在するのであるから、識が迷っているか、悟っているかという、識の状態にはかかわりなく、常に「諸法の勝義」であるところの「唯識実性」すなわち「法性」が存在するのであるとすれば、そのような法性 (唯識実性) が「常に」存在している、という、そのこと自体は、われわれの輪廻の生存の流転 (pravṛtti) からの還滅 (nivṛtti) という意味

においては、直接的には、何らの解決をも齎さない、ということになるの
である。

唯識派は、「世俗と勝義とを媒介するもの」として、依他起性の識を示した以上、その識の上に、いかにして真如としての円成実性、すなわち法性を体得するのか、ということを示さなければならないであろう。

ヴァスバンドゥは、TK 第26偈以降において、上記の問題についての唯識派の立場からの解答を示している。

6 二取の随眠

以下にみる TK 第26偈においてヴァスバンドゥは、宗教的主体としての識そのものが、唯識であることにとどまらなければ、二取の随眠 (grāhadvayasyānuśaya) は止滅しない、と明言している。

yāvad vijñaptimātratve vijñānaṃ nāvatiṣṭhati /
grāhadvayasyānuśayas tāvan na vinivartate // 26 //

訳：識が、ただ識のみであること（唯識）にとどまらない限りは、[認識の主観と客観という] 二つの執着の潜在形態（二取の随眠）は止滅しないのである。

ここでの識 (vijñāna) は、転識 (pravṛtti-vijñāna = 表面意識) のはたらきのみをさしているのではなく、アーラヤ識を含めた、根底的な、認識の主観・客観の分節化への執着の潜在形態（二取の随眠）を包摂するものを意味しているといつてよいであろう。

唯識ということを知的に（第六意識のレベルで）理解しても、われわれの日常的意識としての「現前に何らかのものを立てて（表象して）いる (sthāpayann agrataḥ kiṃcit)」意識状態を脱却しなければ、唯識というこ

とを体得したことにはならないようである。そのことについて、ヴァスバンドゥは、TK 第27偈において、以下のように説いている。

vijñaptimātram evedam ity api hy upalambhataḥ /
sthāpayann agrataḥ kiṃcit tanmātre nāvatiṣṭhate // 27 //

訳：この（三界のあらゆるもの）は、ただ識のみ（唯識）であるとい
っても、現前に何らかのものを立てている（表象している）なら
ば、[その現前に立てた（表象した）対象を] 認識することがある
から、ただそれのみ [という意識状態] にとどまっているのでは
ないのである。

「唯識（無境）」ということをも単に分析的な知のレベルで、スティラマテ
ィの言葉でいえば、śrutamātrakeṇa（ただ [教えを] 聴いただけで）のレ
ベルで認識しても、われわれの「二取の随眠」は、非常に根の深いもので
あり、「五蘊非我」であるにもかかわらず、個体存在（五蘊）を自我である
と意識し、また、現前に、外界対象としての〈机〉、〈本〉などが存在する
ということ意識する、アーラヤ識レベルでの思い込みは継続されている、
といってよいであろう。

確かに、śrutamātrakeṇa（ただ [教えを] 聴いただけで）のレベルで
「五蘊非我」であるとか、あるいは、「唯識無境」であるとか理解したとし
ても、われわれの心の深層部には、自己や外界対象に対する同一化や対象
志向性の心理作用が渦巻いていると考える方が妥当であるとも考えられる。
唯識派は、ゴータマ・ブツダの説いた「五蘊非我」を、そのような、われ
われの深層意識に〈焦点づけ〉をする立場から解釈した、といってよいで
あろう。

西田は、「未だ主もなく客もない」意識状態を「純粹経験」と呼んだので
あるが、唯識派は、主・客の分節化へと向かうわれわれの意識状態を転換

し、「対象を前に立てない（表象しない）」特殊な意識状態に、アーラヤ識レベルで悟入するために「入無相方便（asallakṣaṇānupraveśopāya）」を修習するのである。

7 Vijñapti-mātratā (Dharmatā) の体得

そこで、次に、意識状態を転換するための修道論としての「入無相方便」について説明する TK 第28偈をみてみよう。

yadā tv ālaṃbanam jñānam naivopalabhate tadā ⁽³¹⁾ /
sthitaṃ vijñānamātratve grāhyābhāve tadagrahāt // 28 //

訳：しかし、⁽³²⁾識が所縁を決して認識しない、そのときには、識は、ただ識のみであること（vijñānamātratva）に、とどまっているのである。所取が存在しないときには、それ（所取）を認識することもないからである。

ここでは、唯識思想の修道論としての側面が、如実に示されているとあってよいであろう。すなわち、〈唯識無境〉であることを観想することによって、あたかも、二本の蘆束の中の一本が倒れると、他の一本（認識主観）も倒れるように、認識対象の非存在性によって、認識主観の側も、その存在性格を転換することになるのである。

ここで注意すべき点は、ヴァスバンドゥが、この TK 第28偈の c 句において、vijñāna-mātratve という言葉を使用している、ということである。周知のごとく、「唯識」という言葉が唯識派の論書において使用される場合、そのサンスクリット原語は、一般的に、vijñapti-mātra なのであるが、ここで、ヴァスバンドゥは、なぜか、vijñāna-mātratve という形を使用しているのである。

先にみた、TK 第25偈において、vijñapti-mātratā は、「常に (sarvakālam)」存在するとされていたのであるが、識の状態にかかわりなく、「常に」存在する法性としての vijñapti-mātratā に対して、TK 第28偈 c 句において、ヴァスバンドゥが使う vijñāna-mātratva という言葉は、入無相方便の実修者が、「唯識無境」ということを、自身の識 (vijñāna) の上に、実際に体得した状態を表している、とってよいであろう。

私見によれば、ここでのヴァスバンドゥによる vijñāna-mātra という語の使用は、意図的なものであり、入無相方便によって、「認識対象を前に立てなくなった (表象しなくなった)」状態を、vijñapti が消えて、vijñāna のみになった、特殊な意識状態として、このような特殊な語の使用によって表現しようとしていると考えられるのである。

この場合、「所縁 (ālambana)」は無 (abhāva) であることになる。唯識三性説に関する上田・長尾論争における、上田の考え方は、「能縁が有 (= 依他起性) であり、所縁が無 (= 遍計所執性) である認識」という言葉によって端的に表されているのであるが、TK 第28偈のような、入無相方便を修習するときの意識状態は、そのような上田説と一致しているとみてよいであろう。

次に、虚妄分別 (abhūtaparikalpa) が減することによって解脱があると説く、MV 第 I 章第 4 偈をみてみよう。

abhūtaparikalpatvaṃ siddham asya bhavaty ataḥ /
na tathā sarvathā 'bhāvāt tat-kṣayān muktir iṣyate // I . 4 //

訳：それゆえに、これが虚妄分別であることが成立したのである。その [外界の対象として認識されている] ように存在するのではなく、また、あらゆる意味で存在しないのでもないからである。それ (虚妄分別としての識) が減することによって解脱が [ある

と]考えられるのである。

ここでは、虚妄分別 (= 識) が滅することによって、解脱があるというのであるが、唯識派においては、まず、「虚妄分別 (= 識) の有」を説き、その上で、「入無相方便」によって、あたかも、二本の蘆束の中の一本が倒れることによって、他方も倒れるごとくに、虚妄分別 (= 識) を質的に転換し、法性 (dharmatā) を体得しようとする点が特徴的である。すなわち、われわれの宗教的主体としての識の上に「空」を実現しようとするのである。

そして、以上のような唯識派の存在論と修道論は、和辻哲郎博士の所謂「無明 (avijjā) はまた痴とも訳され、単純に不知 Nichtwissen の意であつて、字義上何ら曖昧なところはない」³⁴⁾という考え方とは、対極にある考え方であるといわなければならないであろう。

結 論

中観派によって説かれてはいたが、それら二つが隔絶していたところの世俗と勝義とを、依他起性としての識、すなわち、われわれの具体的な宗教的主体によって媒介し、それ (vijñāna) 自身の上に、勝義としての唯識実性 (vijñapti-mātratā) を体得する、ということが、唯識派的な空性 (= 唯識性) の体得の仕方であり、「入無相方便」の修習を通して、識が vijñapti-mātratā (= dharmatā) を体得した特殊な意識状態を、ヴァスバンドゥは、vijñāna-mātratva という特殊な言葉によって表現した、といえるであろう。

また、以上の検討の結果として、唯識三性説における認識モデルとしての〈二重構造〉と〈単純構造〉との違いは、意識状態の違い、すなわち、

「流転 (pravṛtti) の意識状態」か「還滅 (nivṛtti) の意識状態」か、という基準で、使い分けられている、といえるであろう。

本文中でも触れたように、長尾が〈二重構造〉の認識に拘るのは、長尾(1952年)において示される「転換の論理」が成立するためには、依他起性を中心とした〈二重構造〉の認識を前提とする必要があるからであり、それに対して、上田が〈単純構造〉的な「能縁が有 (= 依他起性) であり、所縁が無 (= 遍計所執性) である認識」を強調するのは、長尾とは全く異なる問題意識、すなわち、『成唯識論』における護法説であるところの「識の自体分とは別に、依他起性の見分・相分が、展開する」という考え方は、『唯識三十頌』本来の思想ではない、ということ进行らかにしようとした結果であるといえるのであるが、筆者は、この上田による指摘は、極めて妥当なものであるとみている。

菅原仮説(1985年)以降、兵藤博士も、また、(ある時期までの)筆者も、菅原仮説に沿う形で、その菅原説を批判、あるいは継承しようとしていたのであるが、〈単純構造〉か、あるいは、〈二重構造〉か、ということが、テキストの新・古ではなく、「流転 (pravṛtti) の意識状態」か「還滅 (nivṛtti) の意識状態」か、という基準によって使い分けられているとすると、TKにおいて、ヴァスバンドゥが〈単純構造〉的な認識モデルを示すことの意味も領けるのである。すなわち、ヴァスバンドゥは、TK第28偈において入無相方便を説明する文脈の中で示した「単純構造」的な認識モデルを中心に据えて、そこから逆算するような形で、TK第17偈を造ったのであると考えられる。その意味で、TKにおいてヴァスバンドゥは、三性説よりも、〈唯識無境〉の方に、〈焦点づけ〉をしながら論述を進めている、といってよいであろう。

今後の課題として、初期唯識思想における「二取・二分論」の問題、す

なわち、上田・長尾論争的な問題を、深く理解するためには、実は、『成唯識論』の護法説における「識の自体分の外側にまで展開する依他起性としての存在性格を有するところのもの」について検討する必要がある。それは、ヴァスバンドゥの識転変説以前に成立したアサング説と似てはいるが、決して、同一のものではなく、その間には大きな思想的展開があるのである。その問題については、別な機会に検討したいと考えている。

参考文献

- 和辻哲郎（1927年）『原始仏教の実践哲学』（岩波書店）
- 上田義文（1964年）「識に関する二つの見解——能変と能縁」『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』 pp. 211-222.
- 上田義文（1964年）「弥勒・無着・世親における pratibhāsa の意味」『干潟博士古希記念論文集』、第五部、 pp. 41-52.
- 上田義文（1965年）「Vijñānapariñāma の意味」『鈴木学術財団研究年報』 2、 pp. 1-14.
- 上田義文（1971年）「長尾雅人教授に対するお答え」京都女子学園仏教文化研究所『研究紀要』 1、 pp. 138-146.
- 上田義文（1987年）『「梵文 唯識三十頌」の解明』
- 長尾雅人（1952年）「転換の論理」『中観と唯識』所収、 pp. 237-265.
- 長尾雅人（1968年）「唯識義の基盤としての三性説」『鈴木学術財団研究年報』 4、 pp. 1-22.
- 結城令聞（1986年）『世親唯識の研究』下
- 勝又俊教（1961年）『佛教における心識説の研究』
- 勝呂信静（1965年）「成唯識論における三性説について」『印仏研』第13巻第1号、 pp. 35-40.
- 勝呂信静（1982年）「二取・二分論——唯識説の基本的思想——」『法華文化研究』 8、 pp. 15-57.
- 桂紹隆（2012年）「唯識と瑜伽行」『シリーズ大乘仏教7 唯識と瑜伽行』所収、 pp. 3-18.

- 竹村牧男 (1992年)『唯識の探求』
- 竹村牧男 (1995年)『唯識三性説の研究』
- 兵藤一夫 (2010年)『初期唯識思想の研究——唯識無境と三性説——』
(文栄堂)
- 阿理生 (1987年)「虚妄分別 (abhūtaparikalpa) の意味するもの」『宗教研究』271号, pp. 274-275.
- 阿理生 (1989年 A)「『中辺分別論』の識説について」『宗教研究』279号,
pp. 194-196.
- 阿理生 (1989年 B)「瑜伽行派の仏道大系の機軸をめぐって (1)」『日本
仏教学会年報』第54号, pp. 29-42.
- 阿理生 (1991年)「『唯識三十頌』の vikalpa について」『宗教研究』287号,
pp. 208-209.
- 本村耐樹 (2011年)「瑜伽行派の思想展開における意言 (manojalpa) の
役割」『東海仏教』第56輯, pp. (49)-64.
- 北野新太郎 (1999年)「三性説の変遷における世親の位置——上田・長尾
論争をめぐって——」『国際仏教学大学院大学 研究紀要』第2号,
pp. 69-101.
- 北野新太郎 (2006年)「唯識三性説について——能遍計の問題を中心とし
て——」『印度学仏教学研究』第55巻第1号, pp. 50-54.
- 北野新太郎 (2007年)「唯識思想における主体の問題——三性説との関係
を中心として——」『仏教の人間観』北樹出版 (大正大学総合佛教研究
所「仏教の人間学」研究会編) pp. 187-206.
- 北野新太郎 (2008年)「『唯識三十頌』第28偈について——“Vijñāna
mātratve”をめぐって——」『印度学仏教学研究』第57巻第1号,
pp. 195-199.
- 北野新太郎 (2010年 A)「『撰大乘論』の唯識三性説」『南アジア古典学』
第5号, pp. 195-222.
- 北野新太郎 (2010年 B)「Vijñapti-mātratā と Vijñapti-mātratva と Vijñāna-
mātratva——玄奘による「唯識実性・唯識性・唯識」という訳し分けの
意図をめぐって——」『印度学仏教学研究』第59巻第1号, pp. 132-137.
- 北野新太郎 (2012年 A)「『中辺分別論』安慧複註からみた『唯識三十頌』

第17偈に関する問題点——asmin と anena をめぐって——」『印度学仏教学研究』第60巻第2号, pp.132-137.

北野新太郎 (2012年B)「『唯識三十頌』の唯識三性説」『南アジア古典学』第7号, pp.193-230.

北野新太郎 (2013年)「『唯識三十頌』第28偈における Jñāna と Vijñāna ——ab 句の校訂と訳語に関する「ねじれの関係」をめぐって——」『印度学仏教学研究』第61巻 第2号, pp.130-135.

註

- (1) 日本佛教学会の2012年度と2013年度の共同研究テーマは、「信仰とは何か」というものである。そして、サブテーマは、2012年度が「仏弟子ということ」であり、2013年度は「教えの展開と実践」となっている。

筆者は、当初、2013年度の発表予定者として発表の申し込みをしていたのであるが、学会事務局（その時点では佛教大学）の方から、「発表テーマは変えなくてよいから、発表者の人数の偏りを調整するために、2012年度に発表していただきたい」との旨の連絡を受けた。

また、2012年度の日本佛教学会の学術大会のパンフレットをみると、「趣旨」として「今年度(2012年)からの二年間は、前二回の探求とその成果を受けて、テーマとしたところの「経典」を受け止める「こころ」とは何か、ということに関心が向けられるべきであると思われる。そこで共同研究テーマを「信仰とは何か」としたい」とある。すなわち、根底に「こころ」とは何か、という問いがあり、そこから、「信仰とは何か」となり、さらに、二つのサブテーマへと展開しているのである。そのようなことを考慮に入れると、唯識思想に関する研究は、根底の「こころ」とは何か、という問題意識に沿っているようである。また、アサンガやヴァスバンドゥも、広い意味での「仏弟子」であるといえるであろう。そのようなこともあり、「発表テーマは変えなくてよいから、～」ということになったのではないかと現時点で、筆者は考えているということ、一言、申し添えておきたい。

それゆえ、「唯識の思想と実践」というのは、もともと、2013年度の「教えの展開と実践」というサブテーマの「教え」を「唯識の思想」に置

き換え、「実践」の部分は、そのまま残すことによって、そのようなタイトルになっているのである。しかしながら、サブタイトルの「〈単純構造〉と入無相方便との関係を中心として」からわかるように、本稿の目的は、修道論そのものについての考察をなすことではなく、筆者がこれまで検討してきた唯識三性説における二取・二分論の問題における〈単純構造〉と『唯識三十頌』第28偈において示される入無相方便との「関係」を一つの切り口としてヴァスバンドゥの意図について検討する、ということである。その辺りのことが、コメンテーターの桂紹隆博士に十分に伝わってはいなかったようであるが、読者は、その点に注意して本稿を読んでいただければと考えている。

- (2) この「0 はじめに」という部分は、筆者が、発表時よりも後に、加筆した箇所である。それ以降の部分については、発表時に配布した発表資料の原稿と、基本的に同じものであるが、他に一箇所だけ、原田和宗氏の所謂「ヴァスバンドゥの韜晦者の性格」について触れた箇所については、その後、削除したということ、ここに明記しておきたい。
- (3) 筆者自身は、認識論・論理学と、初期唯識思想は、思想的には、かなり異質なものののではないかと考えている。例えば、ヴァスバンドゥが、*Madhyāntavibhāga* (=MV=『中辺分別論』) 第1章第1偈に対する *Bhāṣya* の中で使用する “*grāhya-grāhaka-bhāvena*” という言葉を、認識論・論理学を中心に研究されている研究者の方々が、しばしば、「所取・能取関係」と訳されるのを過去に何度かみてきたのであるが、不思議なことに、初期唯識の三性説を中心に研究している研究者（例えば、兵藤一夫博士や本村耐樹博士や筆者）は、「所取・能取の体」あるいは、「所取・能取の実体 [として増益されたもの]」と訳するのである。「関係」と訳すのは、例えば、*kārya-kāraṇa-bhāva* の *bhāva* を「関係」と訳すということからきているのであると思われるが、同時に、認識論・論理学の研究者は、ふだんから、「アーラヤ識を説かない認識論」というものに慣れ親しんでいるため、単純に、「能取が所取を認識する」のが当然であると考えているためではないか、と思われるのである。というのは、初期唯識の三性説を研究していると、「アーラヤ識が根底にある認識」の構造を常に考えているため、根底的な認識主観であるところのアーラ

ヤ識が存在し、そこから、所取・能取が顕現し、それが依他起性か、遍計所執性かという問題がまず一つあり、そのような所取・能取が、他の認識機能によって対象化される可能性をも、当然、考えざるを得ないため、「能取が所取をみる」というように、極めて単純には考えられないのである。この点において、兵藤一夫博士や、本村耐樹博士や、筆者は、おそらく、共通の感覚をもっているのではないかと考えられるのである。

それゆえ、“grāhya-grāhaka-bhāvena”という一節を「所取・能取関係」と訳して違和感を感じなければ、認識論・論理学の研究者であり、違和感を感じるのが初期唯識の三性説の研究者なのではないか、と考えられるのである。

- (4) *Triṃśikārikā*, Lévi ed., p. 14, ll. 5-6.
- (5) この問題については、拙稿「『中辺分別論』安慧復註からみた『唯識三十頌』第17偈に関する問題点——asmin と anena をめぐって——」（『印度学仏教学研究』第60巻第2号，2012年3月，pp. 132-137.）を参照されたい。
- (6) ここで、筆者のいう「単純構造」というものについて、一言、説明を加えさせていただきたい。発表当日、コメンテーターの桂博士は、「単純構造」のことを「単層構造」といわれていたのであるが、シュミットハウゼン博士の所謂「単層の識の流れ」という場合の「単層」ということと、筆者のいう「単純構造」というものは、全く異質なものである。唯識三性説において、能遍計（parikalpa）と遍計所執性（parikalpita-svabhāva）との間に、依他起性の「所遍計（parikalpya）」が介在する構造のことを古来「三重遍計」と呼ぶのであるが、この「三重遍計」と同じものを、筆者は、「所遍計」と「遍計所執性」との「二重の」対象が設定される認識モデルであるところから、「二重構造」と呼んでいるのである。それゆえ、アーヤ識・マナ識・第六意識という「三層構造」を説く『唯識三十頌』の中では、「単層構造」は無論、説かれてはいないのであるが、それ（単層構造）とは異質な「単純構造」は、『唯識三十頌』第17偈を最も自然な読み方で読んだ場合、そこにおいて、説かれている、と考えざるを得ないのである。そして、まさにこの点こそが、上田・長尾論争が、四十年以上解決されないことの（幾つかある）原因の中の一

つの重要な部分を形成しているのである。

桂博士が、単なる言い間違いのような形で、「単純構造」と「単層構造」とを言い間違えたとは考えにくい。仮に、間違えたとすれば、それはふだんからそのような問題には関心がなく、そのような問題に関する問題意識自体をもってはいない、ということの意味しているのであろう。

- (7) 筆者は、この文章の直前で、以下のようにいっている。「それに対して、先に触れた「本来的に空であるところの虚妄分別が、(改めて) 空になる(滅する)」状態については、『大乘莊嚴經論』(Mahāyānasūtrālamkāra = MSA)」第11章第17偈において、石や木に呪文や薬の力が加わることによって馬や象の形象が顕現する、という(幻術のたとえ)を通して、以下のように説明されている。

tadabhāve yathā vyaktis tannimittasya labhyate /
tathāśrayaparāvṛttāv asatkalpasya labhyate // 17 //

- [訳] それ(象などの顕現)が存在しない時に、その因相(=所縁)の真のすがた(vyakti)が認識されるように、そのように転依(āśrayaparāvṛtti)において虚妄分別の[真のすがたが]認識されるのである。

ここでは、幻作されたもの(māyākṛta)が消えて、馬や象として顕現していたものの「真のすがた(vyakti)」すなわち「石や木」が認識された状態が、転依(āśrayaparāvṛtti)における虚妄分別の真のすがたの認識の譬喩として示されているのであるが、この場合のvyakti([虚妄分別の]真のすがた)は円成実性であるとみてよいであろう。この状態は、先にみたMV第一章第四偈のtat-kṣayaすなわち、「それ(虚妄分別としての識)が滅すること」に対応するところのものである。(拙稿「唯識思想における主体の問題——三性説との関係を中心として——」『仏教の人間観』北樹出版(大正大学総合佛教研究所「仏教の人間学」研究会編)2007年、p.192, ll.4-15.)

- (8) 菅原氏は「初期唯識思想に於ける三性説の展開」(『文化』48-3・4, 1985年, pp.37-60.)の49頁の7行目で、「単純構造」という言葉を使用されている。また、それと同一の認識の構造を、同論文の47頁10行目で「第一構造」、51頁の15行目で「単純説」、19行目で「弥勒構造」と呼ばれ

ている。

- (9) artha-sattvātma-vijñapti-pratibhāsaṃ prajāyate /

vijñānaṃ nāsti cāyārthas tad-abhāvāt tad apy asat // I . 3 //

(*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 18, ll. 21-22.)

訳：対象・有情・自我・識別作用として顕現する識が生じる。しかし、これ（識）の対象は存在しない。それら（の四通りの対象）が存在しないから、それ（識）もまた存在していないのである。

- (10) 例えば、長尾博士は、MV 第 I 章第 3 偈において示される認識の構造について、以下のようにいわれている。

「この一連の文章において、所取・能取の語は二重あるいは三重に用いられている。artha という語がすでに二重に用いられていて、顕現した四つのものを一括して四つの対象という場合と、その四つの対象の中の一つとして、有情その他と並んだ対境と訳した外界とである。この四つの対象は前二者と後二者に分れ、前二者である対境と有情とは所取と能取、後二者である我と表識とは能取と所取の意味を担うものと考えられることもできる。しかし第二に、この四者を一括した対象 (artha) が世親釈では所取と名づけられ、それに対してその四つに顕現する主体である識 (vijñāna) が能取と名づけられている。この第二の場合は、直前に見た I . 6 の対象と唯識とに相当する。さらに第三に安慧によれば、これら四つのものの中で、対境・有情として識が顕現することは、「所取を分別する」ことであり、我・識としての顕現は、「能取を分別する」ことであるという。すなわち四つの対象、四つの所取の中で、別に所取・能取に分たれる意味があるのである。」(長尾雅人「唯識義の基盤としての三性説」『中観と唯識』所収、1968年、p. 484, ll. 9-17.) (下線は引用者)

- (11) *Triṃśikābhāṣya*, Lévi ed., p. 16, ll. 15-16.

- (12) vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo yad vikalpyate /

tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam // 17 //

(*Triṃśikākārikā*, Lévi ed., p. 14, ll. 5-6.)

訳：この識転変は分別である。それ（分別）によって構想されたもの（= 遍計所執性）は存在しない。それゆえに、このあらゆるものは、た

だ識別作用のみのものである。

- (13) TK 第17偈には、大きく分けて、三つの解釈の可能性がある。このことについては、拙稿「『中辺分別論』安慧複註からみた『唯識三十頌』第17偈に関する問題点——asmin と anena をめぐって——」（『印度学仏教学研究』第60巻第2号、2012年、pp. 132-137.）を参照されたい。
- (14) 最近になって気付いたことなのであるが、*Madhyāntavibhāga* (= MV = 『中辺分別論』) を唯識三性説に関する菅原とは異なる問題意識から分析し、結果的に菅原と同様の結論、すなわち「弥勒偈本来の意味とは異なる解釈を世親が *Bhāṣya* においてなしている」という結論に達した研究者が、実は菅原以外にも、もう一人存在するのである。このことについては、阿理生「『中辺分別論』の識説について」（『宗教研究』279号、1989年、pp. 194-196.）を参照されたい。
- (15) *yasmād ālayavijñānaṃ dvidhā pravartate / adhyātmam upādānavijñaptitō vahirdhā 'paricchinnākārabhājanavijñaptitāṣ ca / (Trīṃśikābhāṣya, Lévi ed., p. 19, ll. 5-6.)*
訳：アーラヤ識は、二重にはたらくからである。内的には、執受（個体存在を統合するはたらき）の識別としてであり、外的には、はっきりとしない形象の環境世界（器 [世間]）の識別としてである。
- (16) 長尾雅人「転換の論理」『中観と唯識』所収、1952年、pp. 237-265。
- (17) 『成唯識論』における『唯識三十頌』第17偈の直後の説明箇所では、「識の自体分」からの「識の所変の見分・相分」の展開について、次のようにいわれている。
「論に曰く。是の諸識とは、謂く、前に説く所の三能変の識と、及び、彼の心所とぞ。皆、能く変じて見・相二分に似れり。転変という名を立つ。所変の見分を説いて分別と名づく。能く相を取るが故に。所変の相分を所分別と名づく。見に取りらるるが故に。此の正理に由りて、彼の実の我・法は、識が所変を離れては、皆、定んで有るに非ず。」（『新導成唯識論』 p. 314, l. 8-p. 315, l. 1.）
よく知られているように、安慧は、識の所変の二分（見分・相分）を、遍計所執性であるとし、それに対して、護法は、識の所変の二分（見分・相分）を依他起性であるとする。アサンガと護法の考え方には、似

ている点が多いのであるが、決定的な違いは、「識の自体分」の外側にまで、依他起性としての存在性格を有する「識の所変の見分・相分」というものが展開するのか、否か、という点にあるといえるであろう。筆者は、①アサング・ヴァスバンドゥの思想から護法の思想への展開と、②現象と物自体とを区別するカントの哲学から絶対精神が自己展開するヘーゲルの思想への展開との間には、思想史の展開の仕方という意味における共通性のようなものが見受けられるのではないかと考えている。

- (18) yang kun tu rtog pa yod cing kun tu brtags par bya ba yod na / kun brtags pa'i ngo bo nyid do //
- (長尾雅人『撰大乘論』II. 16, D. ed., No. 4048, Ri, 16b1, P. ed., No. 5549, Li, 18a5-6.)
- 訳：また、能遍計があり、所遍計があるときに、遍計所執性があるのである。
- (19) 勝呂信静「成唯識論における三性説について」『印度学仏教学研究』第13巻第1号、1965年、p. 36, a, ll. 14-17.
- (20) ここでの「意識」は、いうまでもなく、仏教語としての「意識 (manovijñāna)」のことである。
- (21) ここでの〈意識の野〉とは、哲学用語としての「意識の野 (いしきのや)」すなわち、ある〈ひろがり〉をもった「感性的質料因」とでもいべきものを意味している。
- (22) 拙稿「唯識三性説について——能遍計の問題を中心として——」『印度学仏教学研究』第55巻第1号、2006年、pp. 50-54.
- (23) 拙稿「『唯識三十頌』第28偈について——“Vijñāna-mātratve”をめぐって——」『印度学仏教学研究』第57巻第1号、pp. 195-199.
- (24) 拙稿「『唯識三十頌』第28偈における Jñāna と Vijñāna——ab 句の校訂と訳語に関する「ねじれの関係」をめぐって——」『印度学仏教学研究』第61巻第2号、2013年、pp. 130-135.
- (25) trividhatrividhābhāso grāhyagrāhakalakṣaṇaḥ /
abhūtaparikalpo hi paratantrasya lakṣaṇam // XI. 40 //
- (Mahāyānasūtrālakṣhāra, Lévi ed., p. 64, ll. 27-28.)

訳：三種と三種との顕現としての所取・能取の相を有する虚妄分別は、
実に依他起性の相である。

- (26) 大正31卷, p. 62, b, ll. 22-24.
- (27) *Triṃśikākārikā*, Lévi ed., p. 14, ll. 21-22.
- (28) *Ibid.*, p. 14, ll. 13-14.
- (29) *Ibid.*, Lévi ed., p. 14, ll. 23-24.
- (30) *Ibid.*, p. 14, ll. 25-26.
- (31) *Triṃśikābhāṣya*, p. 43, ll. 10-11.
- (32) ここで、筆者（北野）が“yadā tv ālambanaṃ jñānaṃ”としておきながら、その場合の jñāna を、あえて、「智」とは訳さずに「識」と訳していることには、理由がある。その問題については、拙稿「『唯識三十頌』第28偈における Jñāna と Vijñāna——ab 句の校訂と訳語に関する「ねじれの関係」をめぐって——」（『印度学仏教学研究』第61巻第2号，2013年，pp. 130-135.）を参照されたい。
- (33) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 19, ll. 5-6.
- (34) 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』（岩波書店）p. 234, l. 9.