

藏傳、攝大乘論より見たる二三の問題

西 尾 京 雄

一、緒 言

印度に於て興隆せる大乘教學は中觀、瑜伽の二大教學であり、前者は龍樹菩薩創設し、後者は無著菩薩により創立せられ、世親菩薩によりて組織大成せられた。而して瑜伽の教學に至りては世親菩薩、唯識二十頌、唯識三十頌を作りてその教學を唱導してより印度に於ける佛教の諸龍象は悉くその釋論を作りてその教を發揚したことであつた。支那に於ては印度のそのあとをうけて玄奘三藏十大論師の諸説を總合して成唯識論を編纂してより法相宗として榮え、それ以後の支那、日本に於ける諸學者又之を講ずるを務とした。近年に至りて佛蘭西の學者、レヅイ博士がネバールに於て二十頌、並に三十頌の原本を得、校訂出版せられてより新にその教學が研究せられつゝあることである。

かくの如くして世親の唯識教學は漸次鮮明になりつゝあるのであるが、その教學の創設者たる彌勒、無著の思想、部派に於ける先驅思想等に至りては未だその緒についてゐない。部派に於ける其

等については材料の不足が缺陷をなして居り、創設の思想に於ては原典の缺乏がその缺點となつて居る。實のところ漢譯の論釋のみにては不明確の諸點が出て來て讀むことが不可能に近いものである。而してこの缺陷を補ふものとして西藏譯の諸經論のあることは喜ばしいことであり、藏譯と對照し得て初めて讀解することが出来るのである。

今、是より二、三の問題を論じやうとするのも藏譯によりて得られたる結果についてある。唯識教學を創設時代にありて唱導した人は世親の兄無著菩薩であり、その著としては第一に攝大乘論をあげねばならぬ。

攝大乘論には漢譯四あり、その一は後魏の佛陀扇多譯、攝大乘論 (A. D. 531)、二は陳の眞諦譯 (A. D. 563)、三は隋の達磨笈多、行矩等の譯 (A. D. 605)、第四は唐の玄奘譯 (A. D. 648—649) である。この中、第三のものは釋論に含まれて居るものであり、論の研究としては眞諦の釋論、玄奘の釋論の譯をも合せ研究せらるべきである。共に大正藏經、第三十一卷中に入つてゐる。藏譯はコルデイエ丹珠爾部目錄によれば II 卷、五十六卷 (D. I a 51 a) に收められ、九世紀頃の出世なる勝友 (Jinamitra)、戒士覺 (Silendra-bodhi) 及び智慧軍 (prajñā-sena) 等の共譯である。論釋には世親、無性釋があり、比較考究せねばならぬものである。かくの如く、漢譯、藏譯等論本に五譯あるが、漢譯四譯あるもなほ藏譯を對照してその原本を想定しつゝ行くことにより無著教學の本領に到達することを

努めねばならぬ。是等五譯の中、佛陀扇多の譯は不完全であるけれども古譯であるので増廣も少く恐らくその原本的のものであるやうである。眞諦譯、又其の他の譯と多少系統を異にし、笈多譯、玄奘譯、藏譯は同一系統のものであり、藏譯は最も玄奘譯と相ひ一致し増廣も最も多いものである。然も、玄奘譯の原本を想定し行くには最も大切なる役目を成し遂げるものであり、多くの問題を與ふるものである。而して此處には先に本誌に論じた所の佛身の問題と、眞諦の譯語例なりとせらるゝ煩惱礙・智礙・眞如等の原語並に其の譯語、最後に唯識の原語とその概念につき述べやうと思ふ。

二、Sambhoga-kāya の概念

佛身論を研究するに當り、先づ第一に爲すべきことはその語の概念とその語の起りし歴史的意義を見出すべきであらう。余は先に Sambhoga-kāya を報身と譯すことが妥當でないことより、Vipākā-kāya, Nisyaṇḍa-kāya といふのがその當初の報身の原語であり、三身思想の當初に於ても其等の原語を用ひてゐたものであらうことを論じた。此處では、佛陀扇多譯、攝大乘論によると、餘他の諸譯が受用身と譯すのに對して常に報身と譯してゐるが、その原語は Vipāka-kāya, Nisyaṇḍa-kāya, Sambhoga-kāya の中何れであるのか、Sambhoga-kāya であるならばその語の意味は如何であるかを見やうと思ふ。

Vipāka-kāya に於て Vipāka は常に語の構成からは玄奘の譯すやうに異熟の意味であり、西藏語

でも Rnam-par-smin-pa と同様に譯される。かく譯される藏語を藏論により研べて見ると玄奘は例外なく異熟と譯し、笈多、眞諦は果報(眞諦はまれに報)と譯し、佛陀扇多是報(極めてまれに果報)と譯すので報身と譯す原語も Vipāka-kāya であるかの如く解せらる。然し、一方 Sambhogakāya の Sambhoga に就いて如何に扇多是譯すのであらうかを研べて見ると又、報と譯すことが知らる。Sambhoga は藏語では Loṅs-spyod rdsogs-pa と譯されるが、Sambhoga は語の構成よりは、語根 Bhai—受く(to enjoy)、食く(to eat) — の名詞となつた Bhoga に Sam といふ完全を現す接頭語の加つた名詞である。それ故に Bhoga, も Sambhoga も同じ意味であるから其等に相當するものをも研べることにしよう。

(a) bhoga (Loṅs-spyod) を果報と譯す。それは藏譯の p. 32. a 7 (144. b 23), 42. a 3 (148. c 7), 42. a 3 (148. c 8), 48. b 8 (151. b 1), 等に於てあり、玄奘は財位、受用と譯し、笈多是勢、眞諦は樂具、富主と譯してゐる。

(b) 福報、樂果報と譯す。それは藏譯の p. 31. b 1 (144. a 19), 42. a 2 (148. c 5) 等に於て譯され、玄奘は財位、眞諦は樂具、財物、笈多是勢と譯してゐる。

(c) 施と譯す。それは藏譯 p. 42. a 5 (148. c 11) に相當するものであり、玄奘、眞諦も施と譯し笈多是勢と譯してゐる。

(d) 受用と譯す、藏譯 P. 50. a 2 (151. c 9) に相當し、*ṣṭ*、眞諦は受用と譯し、*ṣṭ* は受と譯する。
 47. b 8 (151 a 2) は藏譯 *Loṅs-spyod che-pa* (*Mahābhoga*) を大受用と譯し、*ṣṭ* は大富樂、*ṣṭ* は大勢樂、眞諦は大富樂位と譯してゐる。

(e) 報、報身を譯す。前者は藏譯 *Chos la loṅs-spyod-pa myoh-ba* (*Dharme bhogain vediyati*) (p. 36. a 4) に對し、*ṣṭ*、眞諦、*ṣṭ* 等多等共に受用法樂、受用法樂等と譯し、*ṣṭ* のみ法同受報と譯して報とその語を見てゐることを知る。後者は藏文、*Chos-kyi loṅs-spyod chen-po* (*Dharmassa mahābhoga*) (48. a 4) に對し、*ṣṭ*、眞諦、*ṣṭ* 等多等しく大法樂と譯し、*ṣṭ* のみ大法報身と譯する。

又、藏文、*Loṅs-spyod-rdsogs-pa rgyun-na-chad-pa* (50. b 2) に對し恒受用無休廢 (151 c 27) 受報不捨 (320 c 1) 由應身無捨離 (32 c 6) 等 *ṣṭ*、*ṣṭ* 多、眞諦等はそれごとく譯してゐる。*ṣṭ* は、報不定 (112 b 3) と譯す。此處に於て眞諦の應身と譯す語が *Sambhoga* (*Loṅs-spyod-rdsogs-pa*) であるかは疑問である。この文の前に相當する應身の語は西藏文による限り *Nisvanda* を原語とするものであり、又此の文の前後は諸他の諸文と位置を異にするものである。

かくの如く、*Bhoga* (*Loṅs-spyod*) はその語の構成からは享受の意味である。それ故に受用と各譯者の譯してゐるのは正しくその意味である。それより、享受せらるゝものをも *Bhoga* といはれ財物を意味する。それ故に *ṣṭ* の財物、施と譯し、眞諦の樂具と財物等と譯するはその第二義的の意

味である。扇多に至りては更に轉じて福報と譯してゐる。財寶(Bhogā)は福の報であるからであり、果報、報と譯すのもこの福報の意味である。扇多によれば Sambhoga を報身と譯してゐる。最も完全なる福報の意味である。Bhogā, Sambhoga は佛陀扇多に於て現在、日本語として用ひられてゐる果報者といふその果報の意味に用ひたものであらうか。それ故に、佛陀扇多が報身と譯してゐるのは上述の譯語例等に徴して Sambhoga-Kāya であることは疑のないことである。

而して佛陀扇多が Sambhoga-Kāya に對して報身と譯す様になつたのは、恐らく Vipākā-Kāya, Nisyaṇḍa-Kāya 等が報身と譯す譯語例にならつたものであらう。部派佛敎に於て經部等が Vipākā-Kāya. 說出世部が Nisyaṇḍa-Kāya と稱してゐたものが三身を立てる様になつて、其等の二語を統一する意味に於てこの語が使用せらるゝことゝなつたものと思はれる。攝大乘論には、受用身とは謂はく法身に依る、種々なる諸佛の衆會に顯はるゝ所にして清淨なる佛土にて大乘の法樂を所受と爲すが故なり(大正 XXXI p. 149 a 22)とあり、法樂を受く(Bhogam vidyati)る完全なる身との意味より Sambhoga-Kāya の語となつたものであり、その意味は永劫の修行によつて得られたる果報身、智慧と福德の資糧を得たる福報身、大乘法を享受して自他を享受せしむる受用身の意味となつて來たものであらう。

以上のことより眞諦が起信論に於て譯す三身の語に於て報身と譯すは、同様 Sambhoga-Kāya であ

るとも考へられるが、上述の譯語例の中、一度も果報、福報、報等と譯す例を見ないし、起信論と攝大乘論とは幾分思想系統を異にするものでもあるから直に決定せられぬであらう。無著によりて統一せられたりと考へられる攝論に於てさへ尙 Nisayanda-Kaya 應身(等流身、因身)の語を同義語として用ひることを見ても知り得る。この等流身と譯す所に於て諸譯が異にして譯してゐるに對し笈多のみ受用身の譯してゐるのはその原本に於てさへ變遷あることも注意せらるべきであらう。尙、Nisayanda-Kaya の藏語は Rgyu-mthun-pa であるが、櫻部文鏡氏は Rgya は Rgyu-ba「行く」、mthun-pa「と等し」「と應ずる」の意味であり Nisayanda (ni + r/syand (流る) + a) を語の構成の上から譯したものであらう。翻譯名義集にある順因の譯は西藏語の漢譯であらうとのことである。この議論は正しいと考へられるが、今は翻譯名義集に於て順因と見たものがあり、又、諸種の譯語を合せ考へて順因の意味にとつて置かう。實に Nisayanda の語は曇無讖、求那跋陀羅は依、菩提流支は習氣、(報)、佛陀扇多是因、因氣、眞諦は勝流、流、等流、流出、應と、笈多は所流津液、津液、玄奘は等流と譯す等區々であるからである。

三、障(礙)と眞如との原語

起信論が眞諦譯でないといふ正證として、曾つて、望月博士はその譯語の點より論の特異の譯語として一には三身の釋語、二には修多羅、三には煩惱礙、智礙の語を以つてせられた。是等につい

ては「宗教研究」新第五卷第二號に鈴木宗忠博士により、「大谷學報」第十卷第一號に赤沼先生がそれを論じ批評せられてゐる。三身については余も度々論じたことであり、此處にも關聯し述べて來たことがあるが、これより正しく第三の煩惱礙、智礙について攝大乘論により述べやう。

煩惱礙、智礙の譯語が眞諦の譯語例に反し煩惱障、智障と譯すのがその普通の譯語であるとせられ、鈴木博士は惑障、智障とするのがかへつて眞諦の用語例であるとせられてゐる。この事は攝大乘論によりて更に確實となる。即ち、攝大乘論に於て煩惱障(Non-mois-pahi sgrib-pa, Kīleśa-āvaraṇa)と玄奘が譯すに對して五度とも眞諦は惑障と譯して居り、玄奘が所智障(ġes-byāñi sgrib-pa, Jneya-āvaraṇa)と譯すのに智障と四度とも譯してゐる。それ故に眞諦の譯語に起信論のそれに反してはゐるが然し、それは決定的のものでなく障礙礙、智礙とも譯したものであらう。障といひ礙といふも同じ意味であり、礙の梵語 *Avaraṇa* については眞諦は攝論中、障と譯し、障礙と譯し、礙と種々に譯し論本の異つて居り同時に譯したものでない以上、嚴密に譯語一定などあり得ぬことであらう。攝論に於て障、礙と譯す原語は *Avaraṇa* の外には三つを數へ得る。今、煩瑣に涉ることではあるが譯語例についての一管見にて譯者を決定することの困難なる一例ともなると考へられるから少しく述べやう。

(a) *Apraṭigha-abhijñā* (Thogs-pa-med-pahi mñion-par-ġes-pa) に於て *praṭigha* を礙と譯す。玄奘が

無礙通と譯するは攝論(大正XXXI, p. 146. c 22 (37. b 7). 149. c 20 (45. a 4) 150. c 22 (47. b 41) に於て三度出て來るが、笈多は無障礙神通と譯し、佛陀扇多は無障礙神通、無障礙神通とし、眞諦は無礙通、無闕通と譯してゐる。

(b) Pratibandha (Boggs-hyed-(pa))を障と譯す。この語は p. 150. a 26 (46. a 5) に於て一度出てくるが玄奘は能障礙と譯し、笈多は作障、扇多は障礙、眞諦は障と譯してゐる。

(c) Nivaraṇa (Sgrib-pa)を障と譯す。然し、藏譯に於ては Nivaraṇa を Āvaraṇa と共に Sgrib-pa を譯するので果して前者か後者かは決定し得ないのであるが、玄奘が障・障垢・障礙と譯し、眞諦、笈多、扇多の障礙・障とするものであつて玄奘の頁數と藏譯のそれとの個所は 147. a 9 (38. a 8), 147. b 8 (39. a 5), 147. b 15 (39. a 8), 148. a 2 (40. b 2), 148. c 23 (42. b. 3) 等にしてはあらず。

(d) 正しく Āvaraṇa (Sgrib-pa) を眞諦は障礙と譯し、礙と譯し、障と譯す。玄奘譯が業障 (148. c 10) としてゐる藏譯は Las-kyi sgrib (42. a 4) であるが其の梵語は Karmāvaraṇa である。扇多は業礙と譯し、眞諦は業障礙と譯してゐる。

礙と譯するのは玄奘が無障處 (241. b 26) と譯す所に於て藏譯は Sgrib-pa mi mñah-bas rtogs-par thugs-su chud-pa (24. b 4) と譯してゐるがそれは翻譯名義集、第三百五十六(二)より An-āvaraṇa-gaṭiṇi garah であることを知り得、扇多は無障道、笈多は無障礙處となし、眞諦は無礙行と譯してゐる。

又、玄奘の有障善 (142. b 25) を譯するは藏譯に於て Dge-ba Sgrub-pa dai-bcas-pa (27. a 8) であり、Sahsuphavarana であると思はれるが、これについて眞諦、笈多共に有礙善と譯し、扇多は有障善と譯してゐる。

次に、障と譯するは眞諦の惑障、智障といふによりて充分知り得ることである。

かくの如く、譯語例に徴して起信論の煩惱礙、智礙の特異なるものであることは知り得るもそれが何等決定的なるものとなり得ぬことは認容せられると思ふ。眞諦が惑と譯すものは梵語、*Klesa* であり、藏語に於て *Non-moñs-pa* と譯されるがそれに相應する譯語を見るも煩惱、染、欲、不淨等種々譯さるゝを見るも如何にその譯語が不統一であり、適宜に譯され居ることを知り得やう。支那の譯者も亦その論本の内容或は時代文化の影響等によりてその譯語も異にしたであらうことは認容さるべきことであらう。

次に眞如の原語であるが、この譯語に就ては鈴木宗忠博士が眞諦は眞如の原語 *Ta-hata* (*De-bshin* *hid*) についての譯語は如如と眞如との間に動搖してをり、それは時代と場所との關係に於て求那跋陀羅と菩提流支と交互に影響した結果であらうと考へられてゐる。而して眞如と起信論に確定的に譯されてゐるから起信論は眞諦譯でないとせらる。或はさうであるかも知れぬが、然し眞如の譯語を研べて見ると決定し得るだけの力とならぬ様に思はる。何んとなれば、攝論中に於て如々と譯す

ることたゞの一度、眞如と譯すること五度であり、眞如の原語を異にするもの藏譯による限りなほ二つを數へ得る。これより、それについて述べやう。

(a) Paramartha (Dom-pahi don) を眞如と譯してゐる。この語は藏譯 p. 46. b 4 に出てゐるが俗諦に對し眞諦を現すに用ひられる語であり、玄奘は實勝義 (150. b 14)、笈多是眞實とし、扇多是最勝義と譯してゐる。この語については既に鈴木博士も指示して居られる。

(b) Tattvam (Dekho-na) の語は普通・眞性を譯される語であるが、玄奘は p. 148. b 17 (41. b 2) 148. b 23 (41. b 6), 148. c 22 (42. b 2), 148. c 25 (42. b 4) 148. c 23 (42. b 3) に於て二度、眞如と譯し、三度、眞實と譯し、笈多是例外なく正とし、扇多是眞實と二度、眞如と二度譯し、眞諦は眞如と二度、眞實と三度譯してゐる。Tathata を眞如と譯すよりも Tattva を眞如と譯す方がより適切の様に思はれるし起信論の眞如と用ひられてゐる心眞如の語に於て Citta (citra) tathata とあり得たと考ふるよりも Citratatva とあつたと考ふることがより妥當の様に思はれる—起信論に於ては一心の外に眞如があるのではなく一心のその状態(如)が眞如なのであるから—如何なるものであらうか。

(c) Tathatā を眞如と譯し如如と譯す。この語の藏譯は De-bshin-nid であり p. 21. b. 1, 25a 3, 39a8, 40. a 3, 44. a 5, 44. a 5 に於て見出されそれ、に應ずる玄奘譯の場所は 140. b Citratatva 6, 141. c 8, 147. b 14, 147. c 9, 149. b 21, 149. b 23, 等であるが玄奘、笈多、扇多是共に例外なく眞如と譯

し、眞諦もたゞ一度、如如と譯すのみである。扇多が既に Tathata の語を眞如と譯してゐることは譯語の歴史の上に注意してよいことであらう。

かくの如く、眞如と譯す原語が一樣でなく普通に譯さる Tathata の語に於てさへ如々と譯す例が一度とせば、起信論のそれを見るに單に眞如の語が一定してゐる理由では眞諦譯でないといふ正證とすることは不可能のことゝ思はるる。

四、唯識の原語とその概念

唯識の原語は如何なる語であるかは今日梵本二十唯識、三十唯識、並にその安慧釋の出版されて手にし得ることであるから問題とすべきことではなからう。

然し、其等唯識の意味が強調されて來たのは近來のことであつて「宗教研究」新第五卷第五號に稻津氏が論せられて以後のことである。このことは唯識の理解にとつて非常に重要なことである。唯識の原語については大正五年十二月の「哲學雜誌」に宇井博士によりて論せられ Vināpi-mātra (ta) であると決定し、又 Viñāna-mātra (ta) も可能であり。外道の書中にも見らるゝと述べられ、それ以前に於て學界に承認されてゐたのは慈恩大師が成唯識論述記、唯識二十論述記等に「梵云毘若底此云識摩咀刺多此云唯」といふより音譯せられて Vināpi-mātrata なる原語である。而して是も亦用例だにあらば唯識の原語として認めてよいであらうとのことであつた。この Vināpi-mātrata なる音譯

については *Vijñapti* なる語を今日我々はヴィジニャプチと發音するけれども、この語のパーリ語は *Vinnati* であり、ヴィニャタイと發音するがかく發音されてゐたもので慈恩大師の毘若底と音寫されてゐるものでなからうか。

それはともかくとして藏譯、攝大乘論に如何に見出されるであらうか。それは *Vijñapti-matra* (*ta*) と *Vijñāna-matra* (*ta*) の二語である。唯識の語としては前者に於て意味があるけれども、尙後者をも使用してゐたものである。このことは唯識教學の歴史的研究の上に重要なことゝ思はるゝから攝論のそれを述べることにしやう。

(a) *Vijñapti-matra* (*ta*) について藏語では *Rnam-par-rig-pa tsam* (*rid*) と譯されて居り、漢譯では唯識、唯識性、唯有識性、唯識觀、唯有識、唯識量、唯識體と譯される。而して此の譯語が殆んど全部を占めて居るから世親の唯識教學は全く無著論師の思想を繼承したものであることを知り得るのである。

而してこの *Vijñapti* の語の概念については稻津氏が種々論せられ表識の語を提示せられてゐる。*Vijñapti* の語は *Vijñā* の Causative 語基 *Vijñap* に *ti* を加へて名詞となつた語であつて「知らしむること」の義である。パーリ語の *Vinnati* であつて表業、無表業の表と譯さるゝ語である。それで表識の語を用ひて *Vijñāna* と區別したのである。

この *Vijñapti* と *Vijñāna* とは是非區別して考ふべきものであり、攝大乘論に於てもこの二語が何等區別なく―但し玄奘譯に於ては唯二度、了別と譯す―識と譯されて居るので漢譯のみでは非常に不明瞭となつて來てゐる。

この *Vijñapti* の概念は如何なる意味であるかといふに識 (*Vijñāna*) の相と用とをいふに用ひられてゐる。即ち、識が (*Vijñāna*) が識 (*Vijñāna*) として働く時に *Vijñapti* として働き、その働いた結果は又 *Vijñapti* として存在し、それに實在觀念を與へて我々の徧計の對象としてゐるのである。所執性の境となつてゐる。

攝大乘論は我々の正しく知らねばならぬ (*jñeya*) 根據 (*Āsraṅga*, *Gṇas* 本依) として阿賴耶識 (*Alaya-Vijñāna* *Kuṇ-gṣhī* 藏識、本識) を建立し、その知らねばならぬ相を施設し、その相を了知する方法を教へてその修行の極致なる如來の果智を明かしてある。その阿賴耶識に依つてゐる依他起の相とは何んであるか。

謂く、阿賴耶識を種子とする虚妄なる分別に攝むる所の諸識なり、此れ復、云何む。謂く、身、身者、受者の識、彼の所受の識、彼の能受の識、世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善趣惡趣生死識なり (大正、XXXI. p. 137. c. 29—138. a. 3) あり。是等一切の諸識が依他起相といはるゝのである。この識を藏譯が全て *Knān-par-rig-pa* とあるから *Vijñapti* をその原語とするものである。

、)の中(一)身識(LusRnam-par-rig-pa, Käya-vijñapti) (二)身者識(Lus-can° Sarit-Vijñapti) (三)受者識(Zab-po° Bhoktri-Vijñapti) (四)所受識(Ne-bar-spyad-par-bya-ba, Upahogya-Vijñapti) (五)能受識(Ne-bar-spyod-pa, Upahogin-Vijñapti) (六)世識(Dus°, Kāla-Vijñapti. 時識) (七)數識(Grans°, Saikhyā-Vijñapti) (八)處識(yul° Viśaya-Vijñapti) (九)言說識(Tha-shad°, Vyavahāra-Vijñapti)等は名言薰習の種子に由り、自他差別識(Bdag-dan-gshan-gyi bye-brag nam-par-rig-pa)は我見薰習の種子に由り、善趣惡趣死生識(Bde-tigro-dan-nan-tigro dan hchi-ihpho-dan-skye-ba nam-par-rig-pa)は有支薰習の種子に由り生起してゐると説く。名言、我見、有支薰習の諸種子は即ち阿賴耶識の種子の重要なる三つの性質である。阿賴耶識は名言、我見、有支の薰習によりて暴流の如く相續し轉變して一切を存在せしめてゐるのである。その存在は如何なる形、相に於てかといふならば、識なる即ちVijñaptiなる相に於てのみの存在なのである。それが時間(Kāla, Dus)であらうと空間(Visaya, Yul)であらうと我々の意識(Upahogin, Ne-par-spyod-pa)であらうと、其等の一切は世識°(Kālavijñapti)空間識(Visaya-Vijñapti)としてのみの實在なのである。それ故に三界は唯識なりといはるゝのである。この識相の上に於て Vijñapti の語が用ひられてゐることを知るべきである。

又、識の用として Vijñapti の語が用ひられるといふのは相識、見識の用語例よりいふのである。我々は名言薰習によりて種々の分別をなし我見薰習によりて自他を分別し有支薰習によりてこの生

死界に住してゐると分別するのは阿頼耶識によりてゐる。一切の唯識なるを了知せずしてそこに實在觀念に住しつゝ輪廻しつゝあるのである、かく我々がその生死の初めよりこの實在觀念にとらはるゝは阿頼耶識によりてである。それ故に攝論には根本分別とは本識なりといふてゐる。この本識は我々の生死と共に先んじて此の世と我とを成り立たせてゐるものである。我々がかく分別しつゝあるのは普通にいふ意識であるがこの分別の作用をしてあらしむるものである。主観といひ客観といひそれを成り立たしめてゐるものであつて言ひ得べくむば根本分別といひ得られるであらう。

如何に分別し、その相は如何といふに阿頼耶識の唯識を説く條下には「若處に阿頼耶識を安立して意識と爲す、應に知るべし、此の中餘の一切の識は是れ其の相識なり、若しくは意識の識及び所依止は是れ其の見識なり、彼の相識に由つて是れ此の見識生じて相を縁するが故に、似義現する時能く見識生ずる依止の事と作る」(大正XXXI. p. 139. a 7f)とあるが如く、阿頼耶識は義識 (Artha-Vijñapti, Don-gyi nam-par-rig-pa)としてその存在が論證さるゝのである。義識とは意味を用つた識眞諦は塵識と譯してゐるが意味識である。その意味識が對象なるものであるから塵識といはれ境に似現せる識の意味である。我々の現實の意識が我あり、他あり、世間あり、時間あり等と分別せしむるのは阿頼耶識が義識として轉變してゐるからである。かく阿頼耶識が義識 (Artha-Vijñapti)として安立せらるゝや、直ちに一切の識 (Vijñapti)は相識 (Nirmita-Vijñapti, Rgyu-mtshan-gyi nam-par-rig-pa)

なり、意識の識 (Mano-Vijñāna-Vijñapti) を所依止とは其の見識 (Darsana-Vijñapti, Itra-ba gyi rnam-par-rtog-pa) となるのである。相識とは何等了別の意味の欠けた概念であるが見識とは了別そのものを意味するであらう。即ち相識とは客觀のあらゆる諸事象でありそれ等は皆相識 (Nirmita-Vijñapti) として存在する。その客觀を觀照するものは見識であるから識の用であり、了別そのことである。このことから Vijñapti は識用として用ひられてゐると見られ得るであらう。

かくの如く Vijñapti については二様に用ひられてゐるけれども三界は唯識なりとか、一切は唯識なりといはるゝ時に多く前者の識相についていはるゝのである。あらゆる存在するものは、たゞ、Vijñapti なる相に於てのみ存在し、眞實實在するものなしと説くのがこの Vijñapti-mātrātā の意味である。

(b) Vijñāna-mātrā (ka) の語については藏譯では Rnam-par-Ces-pa tsam-ñid を譯して攝大乘論にはたゞ一度、唯識無義について喩によつて顯示する夢中の喩 (138. a 20 藏譯では 15. a 3) の所に出てくる。即ち、夢中に於て色・聲・香・味・觸・舍・林・地等義に似て現じてゐるけれども何等境 (義) がないそこには識のみあるといふのである。かくの如く一切の境も亦それは識 (Vijñapti) のみあつて實境なしと教ふるのである。此處に於ての使ひ方としては夢中の意識も亦 Vijñapti としてあるのであるから Vijñapti-mātrātā とあるべきであらうが夢中に於ける喩として用いたのであるからその當

面の用ひ方としては妥當であるであらう。即ち夢中の意識は第六意識であるから *Vijñāna-mātrata* の語を用ひたものであらう。

攝大乘論に於て *Vijñāna-mātrata* の使用されてゐるのは以上のたゞ一回のみである。然し、尙、この語の用ひられてゐるのは *Trisūtrikavijñaptikārika* の第二十七偈にある。即ち、

Yadāmbanāni vijñānam naivopalabhate tada

Sūtrāni vijñānamātrave grāhyābhave tad grahāt

とあり、荻原博士は「識が所縁を得ぬときに唯識の性に住せり、所取の無きとき、彼を取らざるが故なり」(大正大學々報、第二輯 p. 56)と譯されてゐるが、此處にその原語を見出すことである。然るにこの藏譯を寺本教授の著、唯識論によりて見れば、*Vijñapti-mātra* を原語とする *Rnam-par-riḡ-pa-tsam* となつてゐる。このことは宇井博士の訂正表(現代佛敎第四十六號)にも荻原博士のそれにも注意を與へてゐないけれども藏譯の方が正しいのであらう。梵本の傳持間に誤まられたものであるとも考へられるし又、或る時代に於ては兩方の語が相ひ同じく用ひられたものであらうか。然し、唯識敎學に於ては *Vijñapimātrata* が嚴正なる意味に於て正しい呼び方であり、*Vijñāna-mātra* とは如何なる意味を有するものであらうか、識 (*Vijñāna*) の存在するといふこと主張するのではなく、その識(六識)も *Vijñapti* としての存在なることを證明するのが唯識敎學なのである。然し、それが一

切の *Vijāpiti* をしてあらしめる阿頼耶識に歸せられたる時には一切は唯識なりといはるゝであらう。それは阿頼耶識に緣つて生起してゐるといふ意味に於てある。總じて *Vijāpiti* の語が用ひられるとすればそれは *Vijāpiti* の意味に於てあることは勿論である。

附記

豫告に於て攝大乘論の藏(梵)漢の Glossary を發表する豫定であつたが梵語に還元することに暇をとり、到底、原稿期日に完成する見込がたゞす此處に不本意ながらこの一文を草して責をふさぐこととした。攝大乘論については故佐々木學長と山口教授との共同勞作になる研究著書が近く刊行されるその索引を作る豫定であるから將來に於て豫告の責を果すであらう。

註一、立辨譯の頁數を示す。

註二、藏譯の頁數を示す。

註三、鈴木大拙著 *Studies in the Lankavatara-Sutra* p. 394.

註四、起信論の成立に関する史料について、鈴木宗忠氏、宗教研究、新第五卷、第二號 p. 66.