

瑜伽行と唯識説

——入無相方便の確立——

兵 藤 一 夫

| | |
|--------------------------------|----|
| はじめに | 3 |
| 1. 『瑜伽論』における瑜伽行 | 4 |
| 1-1. 『瑜伽論』「声聞地」の瑜伽行と所縁 | 4 |
| 1-2. 『瑜伽論』「菩薩地」の止観と真如 | 11 |
| 2. 『解深密経』に見られる唯識説と止観 | 13 |
| 3. 『大乘莊嚴経論』に見られる入無相方便と 唯識思想 | 22 |
| 3-1. 「真実品」におけるもの | 23 |
| 3-2. 「述求品」におけるもの | 28 |
| 4. 『中辺分別論』に見られる入無相方便 | 34 |
| 結　　び | 41 |

はじめに

仏教文献において初めて明確に「唯識 (vijñaptimātra)」が説かれるのは、瑜伽行派の所依の經典の一つである『解深密経』『分別瑜伽品』においてであることはよく知られている。この唯識という考え方は瑜伽行者たちの瑜伽行の体験に基づくものと思われるが、これが後に別な起源を持つアーラヤ識や三性の考え方と結び付き、いわゆる唯識を前提にした「アーラヤ識説」や「三性説」が完成するのである。⁽¹⁾しかし、これら二つの学説は、輪廻転生や迷いの仕組み、識の顕現の仕方、真理観などについては説明しているが、具体的にどのようにして無分別智を獲得するかということについて十分に説き示してはいない。⁽²⁾瑜伽行派の人たちは瑜伽行の中で唯識無境ということをして直接の契機にして無分別智に悟入することをめざしたと思われる。彼らはその具体的な方法、即ち、どのようにして無相に悟入するかという方法を、いわゆる「入無相方便」として確立している。そして、この入無相方便は、アーラヤ識説や三性説とほとんど結び付けられておらず、唯識無境ということが直接の契機になって展開されている。このことは、瑜伽行派の思想を考える際の視点に関して、重要な示唆を与えてくれる。瑜伽行派の思想を考える場合、我々の目は直ちにアーラヤ識説や三性説に向かい、唯識無境を単にそれら教説に付随するものとしてしか見ない傾向がある。⁽⁵⁾しかし、唯識無境という考え方は瑜伽行の実践と深く結びついており、瑜伽行派の思想体系の中で最重要な位置を占めているのである。

ところで、瑜伽行派の学説が展開をしていく中で、唯識という考え方そのものも微妙に変化しているように思われる。特に、『大乘莊嚴經論』『中辺分別論』という最初期の論書と『撰大乘論』以降の論書との間にそのことが窺われる。一切のものは自らの心の顕現であり、心とは別に認識対象は存在しないという

4 瑜伽行と唯識説（兵藤）

ことの捉え方に違いが生じているように思われる。この違いは瑜伽行派において根本的とも思える所説の違いを生み出しているが、それはこれまで充分には明らかにされていなかったように思われる。⁽⁶⁾そして、この違いはやがて、無相と有相、あるいは形象虚偽と形象真実の対立へと展開していくであろう。

そこで、この論稿では、初期の瑜伽行派の文献の中、まず『瑜伽論』『解深密経』『大乘莊嚴経論』『中辺分別論』において、唯識無境ということがどのよう⁽⁷⁾に捉えられてきたかということ、瑜伽行との関係の中で検討し、それがいか⁽⁷⁾にして入無相方便として確立されたかを考える。

1. 『瑜伽論』における瑜伽行

現存する瑜伽行派の文献の中で初めて明確に「唯識 (vijñaptimātra)」という考え方が説かれるのは、瑜伽行の実践の仕方を説く『解深密経』「マイトレーヤ章（分別瑜伽品）」においてである。ところで、周知のように、『解深密経』は『瑜伽論』と密接な関係がある。特に『解深密経』の「分別瑜伽品」は『瑜伽論』「声聞地」や「菩薩地」と関わりが深く、前者は後者を踏まえて論が展開されている。⁽⁸⁾そこで、まず『解深密経』の内容を検討する前に、『瑜伽論』の関連する所説を見ておく。

1-1. 『瑜伽論』「声聞地」の瑜伽行と所縁⁽⁹⁾

「声聞地」の瑜伽行（止観）は、第二瑜伽処と第三・四瑜伽処とではその内容に違いが見られると言われる。ここでは『解深密経』と密接な関係がある第二瑜伽処の止観について検討する。⁽¹⁰⁾

ところで、瑜伽行においてまず重要なのは所縁である。どんな所縁をどのように証得するかが瑜伽行の中心となるからである。「声聞地」では所縁について

次のように説かれている。

その中、所縁とはどんなものか？ 答える。四つの所縁なる事物である。

四つとは何か？ 遍満所縁と淨行所縁と善巧所縁と淨惑所縁とである。

その中、遍満所縁⁽¹¹⁾とはどんなものか？ 答える。それもまた四種である。即ち、有分別影像と無分別影像と事物の辺際と所作の完成とである。

その中、有分別影像とはどんなものか？ 例えば、ある者がここで正法を聞くことあるいは教誡教授によって、見聞覚知されたものに基づいて、所知事と同分の影像を等引地⁽¹²⁾の觀の行相によって觀察する、すなわち思択し、極思択し、遍尋思し、遍伺察⁽¹³⁾する。その中、所知事とは、即ち、不淨、慈愍、縁性縁起、界差別、入出息、蘊善巧、界善巧、処善巧、縁起善巧、処非処善巧、下地の麁性、上地の靜性、〔苦諦、〕集諦、滅諦、あるいは道諦、これらが所知事⁽¹⁴⁾と言われる。この所知事の教誡教授あるいは正法を聞くことによって、それを所依として等引地の作意を現前して、その同じ諸法を勝解する。即ち、そのようにその所知事を勝解する。そのとき、彼は所知事を現領受するに似た勝解が生ずるが、その所知事を現証するに至ったり、あるいは現証するのではない。その勝解はそれと同類の別な実体ではなくて、勝解の力によるものである。即ち、等引地の作意の力によって、それ（勝解）はそれ（所知事）に似ているのである。そ〔の勝解〕によってその所知事に似た顯現があり、それが所知事と同分の影像と言われる。かの瑜伽行者は觀察対象たる所知事〔と同分の影像〕の自性を觀察して功德と過失の決定をなす。そのことが「有分別影像」と言われる。

無分別影像とはどんなものか？ ここでその瑜伽行者が影像から因相を把握しても觀察しない、即ち思択せず、極思択せず、遍尋思せず、遍伺察しない。しかもその同じ所縁を捨てないその心を止の行相によって寂靜にする。即ち、九種心住によって心をまさに内住し、等住し、安住し、近住し、

調順し、寂靜し、最極寂靜し、專注一趣し、等持する。⁽¹⁶⁾ 彼にとっては、そのときその無分別影像が所縁となっており、もっぱら一向にそれを所縁とする念に安住する。しかるに観察しない。即ち思択せず、極思択せず、遍尋思せず、遍伺察しない。その影像はまた「〔無分別〕影像」と言われる。また、三昧の因相、三昧の行境、三昧の方便、三昧の門、作意の所依、内分別の体、光影とも言われる。これらはその所知事と同分の影像の異名であると知られるべきである。

事物の辺際とはどんなものか？ 所縁の尽所有性と如所有性とである。その中、尽所有性とはどんなものか？ それとは別に色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、あるいは識蘊は存在しないから、一切有為事は五法によって撰せられ、一切法は界と処によって撰せられ、一切所知事は聖諦によって撰せられる。これが「尽所有性」と言われる。その中、如所有性とはどんなものか？ それは所縁の真実と真如とである。四種の道理によって、即ち観待道理、作用道理、証成道理、法爾道理によって道理を備えている。以上、所縁の尽所有性と如所有性とが一つにまとめられて「事物の辺際」と言われる。

その中、所作の完成とはどんなものか？ その瑜伽行者が親近、修習、多修習に随順することから、止と観との影像を所縁とする作意が円満し、⁽¹⁷⁾ それの円満によって一切の麁重が寂滅され、所依が転ずる。そして転依により影像を越えてその同じ所知事に対して無分別の現量智見が生ずる。初静慮の定に関して初静慮を得た者には初静慮の対境に対して〔無分別の現量智見が生じ〕、乃至、非想非非想処の定に関してそれを得た者にはその対境に対して〔無分別の現量智見が生ずる〕。これが「所作の完成」と言われる。

（SBh pp. 192-197）

『瑜伽論』『声聞地』では四種の所縁、即ち遍満所縁、淨行所縁、善巧所縁、淨惑所縁が説かれ、その中、遍満所縁とは有分別影像、無分別影像、事物の辺

際、所作の完成の四種である。そして、淨行所縁とは、不淨、慈愍、縁性縁起、界差別、入出息の五種であり、善巧所縁とは、蘊、界、処、縁起、処非処の五種であり、淨惑所縁とは、世間道たる下地麁性上地靜性、出世間道たる四諦の二種である。この中、「有分別影像」とは、等引地において分別を有した觀の所縁とされるもので、知られるべき事物（所知事）と同分の影像であり、所知事そのものではない。「無分別影像」とは、觀の所縁と同じ影像であるが、分別を伴わない止の所縁となったものである。「事物の辺際」とは、所縁である一切の所知事の尽所有性と如所有性とである。「所作の完成」とは、止觀の修習を繰り返すことによって、影像を所縁とする作意を円満し、一切の麁重を減して所依を転じ、影像を越えた所知事そのものに対して無分別の現量智見が生ずることである。

これら所縁と瑜伽行の関係について、続いて「声聞地」は經典を引用して次のように語る。⁽¹⁸⁾

瑜伽師瑜伽行者である比丘は所行を清淨にせんと願ったり、善巧をなそうと願ったり、諸漏より心を解脱せんと願ったりするが、彼は相称(anurūpa)所縁に心を固定し、相似(pratirūpa)所縁に、そして真実に(samyak)⁽¹⁹⁾固定する。その場合、〔彼は〕静慮を捨てない者(anirākṛtadhyāyin)である。

その場合、どのように相称所縁に心を固定するのか？ レーヴァタよ、もしかの瑜伽師瑜伽行者である比丘が貪行者であれば、彼は不淨の所縁に心を固定する。あるいは瞋行者ならば慈愍に、痴行者ならば縁性縁起に、慢行者ならば界差別に心を固定する。そのように彼は相称所縁に心を固定する。レーヴァタよ、もしかの瑜伽師瑜伽行者である比丘が尋思行者であれば、入出息に心を固定する。そのように彼は相称所縁に心を固定する。もしかの瑜伽師瑜伽行者である比丘が諸行の自相に愚であり、あるいは我、

有情、命者、生者、養育者、補特伽羅に愚であれば、蘊善巧に心を固定する⁽²⁰⁾。因に愚であれば界善巧に、縁に愚であれば処善巧に、無常、苦、〔空、〕無我に愚であれば縁起善巧と処非処善巧に心を固定する。欲界からの離欲を行じようとする者は諸欲の麁性と諸色の静性に、諸色からの離欲を行じようとする者は諸色の麁性と無色の静性に心を固定する。一切の有身〔見〕を越え解脱しようとする者は苦諦、集諦、滅諦、道諦に心を固定する。レーヴァタよ、そのように瑜伽師瑜伽行者である比丘は相称所縁に心を固定する。

レーヴァタよ、瑜伽師瑜伽行者である比丘はどのように相似所縁に心を固定するのか？ その場合、かの瑜伽師瑜伽行者である比丘はそれぞれの所知事そのものを思択し、極思択し、遍尋思し、遍伺察しようとして、まず最初に、それらを見聞覚知されたものとなして、次いでその同じ見聞覚知されたものに関して等引地の作意によって作意し、分別し、勝解する。彼は所知事に近づき、現前化した所知事そのものを見るのではなくて、彼にはそれと相似のもの（影像）、即ちその顕現したもの、智にすぎないもの（jñāna-mātra）、見にすぎないもの（darśana-mātra）、あるいは憶念されたにすぎないもの（pratismṛta-mātra）が生ずる。かの瑜伽師瑜伽行者である比丘は時間時間にそれを所縁とする心を寂靜にし、時間時間に法を決択する増上慧をも行ずる⁽²¹⁾。そのように瑜伽師瑜伽行者である比丘は相似所縁に心を固定する。

レーヴァタよ、瑜伽師瑜伽行者である比丘はどのように所縁に対して心を真実に固定するのか？ もし彼の瑜伽師瑜伽行者である比丘は所縁に心を固定するとき、所知の限りに知り、如実に無転倒となるならば、レーヴァタよ、そうであれば瑜伽師瑜伽行者である比丘は所縁に対して心を真実に固定するのである。

レーヴァタよ、どのようにして瑜伽師瑜伽行者である比丘は静慮を捨てない者であるのか？ もしかの比丘がそのように所縁において心を固定するならば、即ち常に加行し、丁重に加行して、時間時間に止の因相、拳の因相、捨の因相⁽²²⁾を修習して、親近、修習、多修習によって一切の麤重を減することから所依の完全な清浄を獲得し、触れ、現証する。そして所知事を現見することによって所縁の清浄を、貪を遠離することから心の清浄を、無明を遠離することから智の清浄を証得し、触れ、現証するならば、レーヴァタよ、そうであれば瑜伽師瑜伽行者である比丘は静慮を捨てない者である。レーヴァタよ、比丘はその同じ所縁に心を固定し、そのように所縁に心を固定するならば、彼のその心は所縁に善く固定していると言われる。

(SBh pp. 197-200)

これによれば、瑜伽行をなそうとする者は目的に応じて所縁を選ぶ。所行を清浄にしようとする者は、もし貪行者ならば不浄、乃至、尋思行者ならば入出息を所縁とするのである。これらは前述の淨行所縁である。善巧であろうとする者は、もし諸行の自相に愚であれば蘊善巧、乃至、無常・苦・空・無我に愚であれば縁起善巧と処非処善巧を所縁とするのである。これらは善巧所縁である。諸惑より心を解脱させようとする者は、もし世間道によるならば下地の麤性・上地の静性を、出世間道によるならば四聖諦を所縁とするのである。これらは淨惑所縁である。これらはまず、既に見聞覚知されたり、現にされている現実の事物を所縁としてなされる。例えば、不浄を所縁とするときは、墓場などにおいて現実に死体を所縁として止観を行ずるのである。このように現実の事物に随順する所縁が相称所縁と言われる。

相称所縁に心を固定することを学んだ者は、次に相似所縁、即ち無分別影像と有分別影像を所縁とする止と観を学ぶことになる。瑜伽行者は自らの選んだ相称所縁に関して、所縁としたその所知事の真実相を正しく観察し現証するた

めに、等引地において所知事と同分の影像を所縁として作りだし、止と観を繰り返しながら徐々にそれを深めていく。即ち、見聞覚知されたもの（所知事）に関して等引地の作意によって作意し、分別し、勝解するが、彼は所知事そのものを見るのではない。そのときの所縁は所知事と相似のもの（影像）であり、所知事の顕現したもの、智にすぎないもの、見にすぎないもの、憶念にすぎないものである。そして、彼は時間に応じてそれを所縁とする心を寂靜にして止を行じ、時間に応じて法を思択し尋思する観を行ずる。このように相似所縁に心を固定するのである。

相似所縁に心を固定することを学んだ者は、次にその同じ所縁に対して真実に心を固定することを学ぶことになる。瑜伽行者は所知の限り（尽所有性）を知り、如実（如所有性）に知り無転倒となるのである。

瑜伽行者はそのように所縁において心を固定し、時間に応じて止と観を繰り返すことによって、次第に彼の僦重が寂滅され、所依が転ずる。そして、その転依によって、影像を越えて所知事そのもの（真実相）に対して無分別現量智見が生ずる。言い換えれば、瑜伽行者は影像を所縁とする止と観を繰り返し修習することによって、ついには影像を越えて所知事そのものを現証するのである。所知事と同分の影像を繰り返し所縁として観察することによって、最初は不明瞭であった影像が次第に明瞭になって、ついには影像を越えて所知事の真の姿を現証する。この場合、「影像」「所知事の顕現したもの」「智にすぎないもの」などと表現される止観の所縁は、所知事に似て心が作りだした偽物、イメージであるが、止観が進展していくにつれて次第に所知事そのものに変質していくものとして、肯定的な側面をも持っていることは注意しておくべきである。また、影像を越えて真理を現証していく過程は十分に明らかではないが、後に『解深密経』において語られるものとは違って、ここでは、「所縁は影像である」という自覚は真理の現証の直接的な契機とはなっていない。即ち、唯識無境の

考え方には基づいていない。

1-2. 『瑜伽論』「菩薩地」の止観と真如

「菩薩地」に関しては、後の議論と関連すると思われる部分だけを検討しておく。まず、菩薩の法随法行を説く中で、止観について次のように述べられている。

修習とは何か？ 要約すればそれは四種であると知るべきである。止と観と止観の数習と止観の愛楽とである。

その中、止とは何か？ 菩薩は八つの行相の思が円満することから、言語表現を離れた、事物にすぎない（vastu-mātra, 唯事）、対象にすぎない（artha-mātra, 唯義）所縁に心を固定して、一切の戲論を離れ、一切の心の散乱を離れた想作意によって一切の所縁を勝解しながら、内的に三昧の因相に心を住させ、安住させ、乃至、一つにし、等持する。それが止と言われる。

観とは何か？ 止に熏習されたその同じ作意によって、それら同じ思惟されたままの諸法を因相作意し、思択し、極思択し、法思択し、乃至、明覚し、慧行する。それが観と言われる。

止観の数習とは何か？ 止と観に対して常に加行し、丁重に加行することである。

止観の愛楽とは何か？ その同じ止観の因相に対して心が動かないこと、自然に造作無く住すること、集まり散乱しないことである。それが止観の愛楽⁽²⁴⁾と言われる。 (BBh pp. 109-110)

また、三十七菩提分法について次のように説かれている。

菩薩は三十七菩提分法をどのように修習するのか？ 菩薩は、四種の菩薩の無礙解に依拠して方便に撰せられた智によって三十七菩提分法を如実に

了知する。 <中略> 菩薩は大乗の理趣によってどのように三十七菩提分法を如実に了知するのか？ 菩薩は、身に対して循身観に住し、決して身を身なる実体として分別しない。しかし一切のものをあらゆる点で非存在とも〔分別〕しない。その身は言語表現を離れることを自性とする法性（離言自性法性）であると如実に了知する。それが彼にとっての、勝義の身に対する循身観による念住である。さらに、無量の確立した理趣と智に随順したものは、菩薩の世俗の理趣による身に対する循身観による念住であると知られるべきである。身に対する循身観による念住と同様に、残りの念住と菩提分法が知られるべきである。彼（菩薩）は身などの法を苦としてあるいは集として決して分別しない。また、彼によってなされた断を滅として分別しない。また、それ（滅）を獲得する因を道として分別しない。そして離言自性法性として、苦法性と集法性と滅法性と道法性を如実に了知する。それが彼にとっての、菩提分修習に依拠した勝義の諦修習である。さらに、無量の確立した理趣と智に随順したものは、菩薩にとっての、世俗による諦を所縁とする修習と見られるべきである。

菩薩が諸法に対してそのように分別しないこと、それが菩薩の止と見られるべきである。そして、諸法に対する勝義の如実智および〔世俗の〕無量の確立した理趣と智、それが彼の観であると見られるべきである。

（BBh pp. 259-260）

諸法は言語表現を離れた事物にすぎないもの、対象にすぎないものであって、それぞれ固有の自性を持ったものではない。それら諸法に対して心を固定して分別しないことが止である。同じその諸法に対して因相に基づいて思忖し、如実に了知することが観である。真如とは諸法の離言自性法性であり、それを修習することは、諸法を自性を有したものとして分別せず、しかもまったく無であるとも分別しないことである。これが正しい空性の理解であるとする。⁽²⁵⁾ この

ような離言法性の唯事・唯義としての真如、空性の考え方は、後に『解深密経』⁽²⁶⁾「徳本菩薩章（一切法相品）」において三性説へと展開していくが、ここには未だ唯識思想と結び付くものは見られない。「唯（mātra）」という語は見られるが、それは諸法が自性を有しない（即ち、言語表現を離れた）事物にすぎない存在であることを示すものであって、外境を否定するものではない。

2. 『解深密経』に見られる唯識説と止観

よく知られているように、「唯識（vijñapti-mātra）」という語が現存の文献で初めて見られるのは、『解深密経』「マイトレーヤ章（分別瑜伽品）」においてである。そこでは大乘における瑜伽行（止観）の実践の仕方が説かれており、マイトレーヤ菩薩が大乘における止（śamatha）と観（vipaśyanā）について世尊に尋ねるとい形で話が展開している。『解深密経』のこの章に関しては既に野沢静証博士等の勝れた研究があり、それらを参照しながら論を進める。⁽²⁷⁾

『解深密経』「分別瑜伽品」は次のように始まる。

マイトレーヤ菩薩は世尊に尋ねる。「世尊よ、菩薩は何に住し何に依って、大乘において止と観を修すべきですか？」

世尊は答える。「マイトレーヤよ、法仮安立（dharmaprajñaptivyavasthāna）⁽²⁸⁾と無上正等覚の願を捨てないことに住し、それに依って、である。」

「世尊によって止と観の四つの所縁、即ち、有分別影像、無分別影像、事物の辺際、所作の完成、⁽²⁹⁾が説かれましたが、その中、世尊よ、幾つのものが止の所縁ですか？」

〔世尊は〕答える。「一つであって、無分別影像である」

「幾つのものが観の所縁ですか？」

〔世尊は〕答える。「一つであって、有分別影像である」

「幾つがそれら〔止と観の〕二つの所縁ですか？」

〔世尊は〕答える。「二つであって、事物の辺際と所作の完成とである。」

(SNS p. 88; Ngu. 28a4-28b1; 大正16, 697c)

ここに述べられる四種の所縁は、周知のように、さきに示した『瑜伽論』⁽³⁰⁾「声聞地」において詳しく説かれたものであるが、それらを検討する前に、まず、『解深密経』における瑜伽行の大筋の階段を知るため、先に引用した四種の所縁が瑜伽行の中でどのような次第となっているかを見ておきたい。この四種の所縁の次第は、同じ「分別瑜伽品」において次のように説かれる。

彼に七真如に対する七種の自内証智が生じる。それが彼の見道である。それを得ることによって菩薩は正性離性に入り、如来の家系に入り、初地を獲得して初地の功徳を受用するのである。彼はそれ以前に止と観を得ることにより「無分別影像」と「有分別影像」の二種の所縁を獲得している。そのように見道を得ることにより「事物の辺際」の所縁を獲得するのである。後に次第に修道に入り、その同じ三種の所縁を作意するとき、例えば、ある人が小さな楔によって大きな楔を押し出すように、楔によって楔を出すやり方で内の因相を除遣することで、雑染分に随順する一切の因相を除遣する。諸因相を除遣する時、諸麁重もまた除遣する。一切の因相と麁重を正しく断ずるので次第に後々の地において〔煉〕金のごとくに心を鍛練し、乃至、無上正等菩提を正等覚して「所作の完成」の所縁を獲得する。

(SNS pp. 115-116; Ngu. 40a2-40b1; 大正16, 702b)

これによれば、七真如に対する自内証智により見道（初地）を獲得するとされるが、それについては後に検討する。四種の所縁に関して言えば、止と観を修習する菩薩は、はじめに無分別影像と有分別影像の二種の所縁を修する。これは加行道に相当すると思われる。続いて、事物の辺際の所縁を獲得して見道を得る。次に、修道において、無分別影像・有分別影像・事物の辺際の三種の

所縁を作意することを繰り返しながら次第に地を進めて、ついに無上正等菩提を正等覚して所作の完成の所縁を獲得する、とされる。

ここに示される四種の所縁を『瑜伽論』「声聞地」のそれと比較すると、所作の完成の意味が異なっていることが知られる。「分別瑜伽品」では、所作の完成は無上正等菩提を獲得することであるが、「声聞地」では、それは無分別現量智を獲得することであった。

それでは、『解深密経』では止と観は具体的にどのように修習されるのであろうか。『解深密経』「分別瑜伽品」において、初めに引用した四種の所縁の箇所に続いて次のように問答が展開される。

「世尊よ、菩薩はこれら四つの止と観の所縁のものに依り、住して、どのように止を求め、観を習熟するのですか？」

「マイトレーヤよ、法仮安立、即ち、経などの十二分教が菩薩たちに対して説かれるが、それらを菩薩は正しく聴き、正しく受領し、言葉でもって親しみ、意によって正しく思惟し、見によって通達して、彼は一人で人里離れたところに住して、内に安住して正しく思惟したそれらの法を作意し、その作意する心を内に相続する作意によって作意する。そのように入ってそこに多く住すれば、彼には身の軽安と心の軽安が生じるが、それが“止 (śamatha)”である。そのように、菩薩は止を求めるのである。彼は身の軽安と心の軽安を得てそこに住して、心の行相 (citta-ākāra)⁽³¹⁾を捨離して、思惟されるごときそれら諸法は内における三昧の行境である影像であると了解し、勝解するのである。そのように、三昧の行境である影像において、その所知の義を思忖し、極思忖し、遍尋思し、遍伺察し、認可し、把握し、確認し、観察し、了解する、それが“観 (vipaśyanā)”⁽³²⁾である。そのように菩薩は観に対して習熟するのである。」

<中略>

「世尊よ、観察する三昧の行境である影像、それは何ですか。心はそれと別ですか、あるいは別ではないのですか？」

「マイトレーヤよ、別ではないと言われる。なぜ別ではないのかと言えば、その影像は、表識にすぎないもの（vijñaptimātra, 唯識）であるからである。マイトレーヤよ、“識の所縁は表識にすぎないもの（唯識）として顕現する”と私は説く。」

「世尊よ、三昧の行境であるその影像が、もし心と別でないならば、心が同じその心をどのように見るのですか？」

〔世尊は〕答える。「マイトレーヤよ、この場合、ある法がそれとは別な法を見ることはなく、そのように生じる心がそのように〔影像として〕顕現する。マイトレーヤよ、たとえば、物体に依って汚れない鏡面に〔影像が顕現する場合、我々は〕物体自身を見ても影像を見ていると考える。その場合、その物体と顕現した影像は別なものとして見られる。それと同様に、そのように生じた心と三昧の行境であり影像である所知はそれとは別なものであるごとくに顕現する。⁽³³⁾」

「世尊よ、有情たちの色等としての顕現は心の影像を自性としているものであって、それもまたその心とは別でないというのですか、あるいはそうではないのですか？」

〔世尊は〕答える。「マイトレーヤよ、別でないと言われる。転倒した覚知を有する愚者たちは、それら影像に対して表識にすぎないもの（vijñaptimātra, 唯識）であることを正しくあるがままに知らないから、転倒して考えるのである。」

「世尊よ、どのような菩薩が一向に観を修するのですか？」

〔世尊は〕答える。「相続における作意によって心の因相（citta-nimitta）を作意するときである。」

「どんな〔菩薩〕が一向に止を修するのですか？」

〔世尊は〕答える。「相続における作意によって無間心を作意するときである。」

「どんな〔菩薩〕が止と観の二つを等しく結び付けて転（止観双運）ずるのですか？」

〔世尊は〕答える。「心一境性を作意するときである。」

「世尊よ、心の因相とは何ですか？」

「マイトレーヤよ、観の所縁である三昧の行境たる有分別影像である。」

「無間心とは何ですか？」

「マイトレーヤよ、止の所縁である影像を所縁とする心である。」

「心一境性とは何ですか？」

「三昧の行境であるその影像に対して“これは表識にすぎない（唯識）”と証得する、即ち、それを証得して真如を作意することである。」

(SNS pp. 88-92; Ngu. 28ba-30a3; 大正16、697c-698b)

ここに説かれる止は、人里離れたところに住して心を内に安住し、無分別影像を所縁として身心の軽安を得ることである。観は、身心の軽安を得てそこに住し、所縁である有分別影像に対してその所知の義を思択し、極思択し、遍尋思し、遍伺察することである。この止と観の定義は、先に述べた『瑜伽論』「声聞地」のそれとあまり異なるものではない。⁽³⁵⁾ただ、所縁である影像の捉え方ははっきりと異なっており、それが「唯識」の考え方と密接に結びついていると思われるので少し検討する。

まず、止観の所縁である影像に関して、ここでは「三昧の行境である影像」「三昧の行境であり影像である所知」と言われ、『瑜伽論』「声聞地」での所知事の同分の影像という表現とは異なっている。『解深密経』「分別瑜伽品」では、止観の所縁である影像が即ち所知であり、それとは別な所知の事物が存在して

その事物に似た影像ということではない。例えば、四諦の十六行相という所知事に関して、「声聞地」では、十六行相という真理の“影像（疑似真理）”を繰り返して修習することによってついに十六行相そのもの、真理を現証する。一方「分別瑜伽品」では、十六行相の影像が十六行相という所知事であり、十六行相という所知事である別な事物の“影像（相似物）”があるのではない。影像ということではどちらも心に顕現したもの、心の作りだしたものであるが、その意味すること、基本的立場は大いに異なっている。

止観（三昧）の所縁である影像を、そのように別な事物の所知を前提にせずに、心に顕現したものと捉えることは、「識の所縁は表識にすぎないもの（唯識）として顕現する」「三昧の行境であり影像である所知は生じた心と別であるごとくに顕現する〔が、別なものではない〕」「三昧の行境であるその影像に対して、これは表識にすぎない（唯識）と証得する」などの表現によって明確に示されている。⁽³⁶⁾しかも、「有情たちの色等としての顕現は心の影像を自性としているものであって、それもまた心とは別ではない」ということによって、影像を所縁とする特別な心の状態である止と観ばかりでなく、有情たちの日常的な認識状態（散心）においても同様に認識対象は心の影像であることが明言されている。したがって、ここでは、あらゆる場合における唯識無境ということが基本とされている。特に、止観双運において心一境性を作意すること、即ち無分別智に住することが「三昧の行境であるその影像に対して“これは表識にすぎない（唯識）”と証得する、即ちそれを証得して真如を作意すること」と述べられていることは、唯識無境を直接の契機としてその唯識ということの証得を通して真如を現証することを示している。ただ、後に『大乘莊嚴經論』において明確にされるような唯識思想を基礎とした法界現証の具体的方法（入無相方便）は未だ示されていない。

同じような唯識無境への言及が「分別瑜伽品」の他の箇所にも見いだせるの

で、それを紹介しておく。まず、マイトレーヤが、止観を修習する菩薩はどのように法と義を証知するかを尋ねた返答として、

菩薩は十種によって義を証知する。即ち、尽所有性、如所有性、能取の義、所取の義、所依の義、受用の義、転倒の義、無転倒の義、雑染の義、清浄の義によって、である。マイトレーヤよ、その中、雑染と清浄の諸法において一切の弁別する限りのものそれが尽所有性である。即ち、諸蘊は五の数によって、内の処は六の数によって、外の処もまた六の数によって〔弁別される〕などである。それら同じ雑染と清浄の諸法の真如であるものそれが如所有性であり、それはまた七種である。即ち、流転真如、それは諸行の無始終性である。相真如、それは一切法の人無我と法無我である。表識真如、それは諸行が表識にすぎない（唯識）ことである。依止真如、それは私が説く苦諦である。邪行真如、それは私が説く集諦である。清浄真如、それは私が説く滅諦である。正行真如、それは私が説く道諦である。

<後略>

(SNS pp. 98-99; Ngu. 32b8-33a7; 大正16、699c)

ここでは、止観の所知である如所有性として、真如が七種に分けられている。四聖諦に流転真如、相真如、表識真如を加えたものである。このことは、既に指摘されているように、⁽³⁸⁾『瑜伽論』「声聞地」と異なるところであり、いわゆる後の瑜伽行派の特質を明示するものとなっている。その中でも、特に、表識真如として諸行の唯識性を含めていることは、『解深密経』の瑜伽行において唯識思想が重要なものとなっていたことを窺わせる。

「分別瑜伽品」はこれに続いて真如を現証する直前の止観のあり方を語っている。

「世尊よ、止観を修習する菩薩は何の作意によって何の因相をどのように除遣するのですか？」

「マイトレーヤよ、真如作意によって法の因相と義の因相を除遣する。名

に対して名の自性を了得せずその所依である因相を見ないことによって除遣する。名に対するように、句と文字と一切の義に対しても同様に知るべきである。乃至、界に対して界の自性を了得せずその所依の因相を見ないことによって除遣する。」

「世尊よ、真如の義を証知する因相であるもの、それも除遣するのですか？」

「マイトレーヤよ、真如の義を証知する時、因相もなく了得もしない。その場合、何を除遣するというのか。真如の義を証得することで法と義の一切の因相を能伏するが、それ自身何かによって能伏されるとは私は説かない。」

「世尊よ、世尊は“濁り水の入った器の喩”と“不浄の鏡の喩”と“波立つ池の喩”によって、自分の顔の因相を見ることができないが、それと異なれば見ることができる、そのように、未修習の心によっては如実に知ることができないが、修習すればできる、と言われました。その場合、心によって証知するとは何ですか？ 真如とは何を意図して言われたのですか？」

「マイトレーヤよ、心によって証知するのは三種であるからである。即ち、聞所成の心によって証知すること、思所成の心によって証知すること、修所成の心によって証知することである。表識真如を意図して説いたのである。」

「世尊よ、そのように法と義を証知し因相を除遣することに入った菩薩にとって、幾つの因相が除遣し難いのですか？ その場合、何によってそれらを除遣するのですか？」

「マイトレーヤよ、十であって、それらは空性によって除遣する。十とは何かと言えば、法の義を証知させる句と文字の種々の因相なるそれは、一

切法空によって除遣される。依止真如によって義を証知させる生・滅・住・変異性という相続随転の因相なるそれは、相空と無先後空によって除遣される。能取の義を証知させる有身見の因相と我慢の因相なるそれは、内空と不可得空によって除遣される。所取の義を証知させる受用見の因相なるそれは、外空によって除遣される。 <中略> 相真如の義を証知させる人無我の因相と法無我の因相と唯識の因相と勝義の因相なるそれは、畢竟空と無性空と無性自性空と勝義空によって除遣される。清浄真如の義を証知させる無為の因相と無変異の因相なるそれは、無為空と不異空によって除遣される。その因相の対治である空性それ自身を作意する空性の因相なるそれは、空空によって除遣される。」

「世尊よ、十種の因相を除遣するとき、どの因相を除遣してどの縛の因相から解脱するのですか？」

「マイトレーヤよ、三昧の行境である影像の因相を除遣して雑染の縛の因相から解脱することになるというそれもまた除遣する。それら空性は実際にそれら因相の能対治となると知るべきである。」

(SNS pp. 106-109 ; Ngu. 36a1-37b1 ; 大正16, 700c-701b)

ここで除遣されるべきものとして論じられている「因相 (nimitta)」は、言語表現の所依となるもので、分別における所縁 (対象) とも考えられる。⁽³⁹⁾ 三昧において、空性・真如・唯識性等の意味 (義) を所縁として伺察する場合、空性等の言葉の所依となっているもの、あるいはその言葉によって表示される意味領域が影像として現われているが、それがまさに因相であり、それがある限り、分別を離れることはできない。したがって、無分別智を獲得し真如を現証するためには、どのような形であれ一切の因相を除遣しなければならないのである。特に、無分別智獲得の最終段階での微細な因相をいかに除遣するかが重要となる。

止観を修習する菩薩は真如作意によって様々な因相を次第に除遣していく。その際、真如としては表識真如が意図されていると言われていることは注意すべきである。聞・思・修所成の心において、表識真如、即ち一切の行は唯識であるということに基づく作意によって、所縁となっている因相を心の影像にすぎないと証知して除遣するのである。ただ、そのように言われているとしても、名に対して名の自性を了得せずその所依である因相を見ないことによって除遣する、あるいは、最終段階の十種の因相がいずれも空性によって除遣される、などの考え方は、『瑜伽論』「菩薩地」や『解深密経』「無自性品」に説かれる離言法性や無自性などの真如の捉え方に基づくものであり、未だ充分に唯識思想と結びついてはいない。特に、無分別智獲得の最終段階という重要な場面で唯識無境の考え方が直接に無分別智獲得に結びつけられず、唯識という想い（因相）をさらに空性によって除遣しなければならないということは、後に確立されるような、唯識思想を基礎として所取がなければ能取はないという論理を持った、いわゆる「入無相方便」が未だ確立されていないことを示しているであろう。

3. 『大乘莊嚴經論』に見られる入無相方便と唯識思想

『大乘莊嚴經論』は『瑜伽論』（特に「菩薩地」）と密接な関係があることが知られている。⁽⁴²⁾しかし、その教義内容は異なっていることが多い。特に、ここで扱おうとする瑜伽行や唯識思想に関しては大きく異なっている。⁽⁴³⁾

『大乘莊嚴經論』ではいくつかの箇所⁽⁴⁴⁾で唯識思想に基づく瑜伽行（止観）が言及されている。その中、ここでは『大乘莊嚴經論』本偈自身においてそれが明確に説かれている第6章「真實品」と第11章「述求品」を検討する。

3-1. 「真実品」におけるもの⁽⁴⁵⁾

「真実品」は前半の五偈によって世俗と勝義が、後半の五偈によって勝義に悟入するための菩薩の五道、即ち資糧道、加行道、見道、修道、究竟道が説かれている⁽⁴⁶⁾。今はその中で資糧道から見道までの三偈を取り出して検討する。

菩薩は智恵と福德の無辺の究極の資糧を積み、法に対して思いが決択することから、対象の姿形は意言に随順すると了解する。 (VI-6)
 彼は、対象が意言にすぎないことを認識し、それとして顕現する唯心⁽⁴⁷⁾に住する。そして、法界が現前する。それゆえ、二相を離れる。(VI-7)
覚知によって「心よりほかのものは存在しない」と了解し、それゆえ、心も存在しないことを了得する。二が存在しないことを了解して、智者はそのような姿形のない法界に住する。 (VI-8)

<世親釈>

〔最初の〕一〔偈〕によって、〔菩薩の〕積まれた資糧と法に対して思いが決択すること、すなわち三昧に依拠して修習することから、そしてそれら諸法は意言より対象として顕現することを理解することからそれに入ること、を示す。阿僧祇という単位の時間でその究極が成就するので「無辺の究極」である。

二番目〔の偈〕によって、諸対象は意言にすぎないと知って、それとして顕現する唯心に住することは、菩薩の順決択分の位である。それから後に、法界が現前するとき所取と能取の二を離れた〔菩薩〕は見道の位である。

三番目〔の偈〕によって、その法界がどのように現前するかを示す。では、その法界はどのように現前するのか？ 覚知によって、心とは別な所縁である所取は存在しないと了解した後、その唯心もまた存在しないと了解する。⁽⁴⁸⁾ 所取がなければ能取はないからである。 (MSABh pp. 23-24)

<安慧釈>⁽⁴⁹⁾

「菩薩は智恵と福德の無辺の究極の資糧を積み」（VI-6ab）などという最初の一偈を要約した意味は、大資糧を積むこと、三昧によって法に対する決択心を得ること、意言から諸法が顕現すると通達することを説く。その中、菩薩は福德の資糧と智恵の資糧が無辺である。一阿僧祇劫の間〔資糧を〕積んで、見道、初地を獲得して究極に至ると言われる。「究極（pāra）」という語は、初地の獲得に対して言われる。こ〔の句〕によって大資糧を積むことを示す。一阿僧祇劫の間、如来に対して、旗やパラソルなどで奉仕することが福德の資糧である。彼ら如来から正法を聞き、思惟し、修することをなすのが智恵の資糧である。あるいはまた、一阿僧祇劫の間、布施、戒、忍辱〔波羅蜜多〕を成就することが福德の資糧である。禅定と般若〔波羅蜜多〕を修することによって智恵の資糧がある。精進〔波羅蜜多〕を成就するのは両方の資糧である。あるいはまた、布施から禅定波羅蜜多の五つが福德の資糧であり、般若波羅蜜多を修することが智恵の資糧である。

「法に対して思いが決択するから」（VI-6c）ということに対して、そのように福德と智恵の資糧を積んだ彼は、無常・苦・空・無我として修する三昧によって、十二分教の諸法に対して無常・苦・空・無我と考える。即ち静慮に入って無常・空などの意味に対して疑をなくすことが「法に対して思いが決択する」と言われる。こ〔の句〕によって三昧に入って法に対して決択した思いを獲得することを示す。以上のこれら三句（a, b, c 句）によって資糧道が説明されている。

「対象の姿形は〔意〕言に随順すると了解する」（VI-6d）という中、外的な事物である色や声などと布などが「対象の姿形（arthagati）」と言われる。福德と智恵の資糧を積み、法に対して決択した思いを獲得した彼は、その後壺や布などのこれらは一切の因（アーラヤ識）から生じたものであって、心に属しないものが別にあるのではないと考えることが、「対象の姿形

は〔意〕言に随順すると了解する」と言われる。そのように証得することはまた、信解行地の煖位の時、光明を得る三昧の時に証得することを示す。「彼は諸対象を意言にすぎないものと認識して、それとして顕現する唯心に住する」(VI-7ab) という二つの句によって要約される意味は、諸対象は心から顕現したものと見ること、それゆえ唯心に住するというそのことを示す。「諸対象」とは、色や声などの所取の法に対して言われる。所取の諸法は心から生じることを現証するのが「諸対象を意言にすぎないものとして認識する」と言われる。この言葉によって、諸対象を顕現したものとしてみることを示す。これは順決択分の頂位の時、その光明が増大する三昧である。「それとして顕現する」とは、識における光明である所取法に対して言われる。すなわち、所取分を断じて、所取を離れた唯心の法に住することが「唯心に住する」と言われる。これによって唯心に住することを示す。これによって順決択分の忍位の時、真如の一部に悟入する三昧である。「法界もまた現前するであろう」(VI-7c) という中、この後、決択三昧分の後に初地見道が生じて、見道である無分別智によって法界を現証する、という意味である。

「それゆえ、二相を離れる」(VI-7d) という中、見道において法界が現前し、それゆえ、所取の障の相とも離れ、能取の障の相とも離れる。すなわち、二としての無である法界に住するという意味である。これによって見道を示す。

今、第三の偈によって、見道の時、法界をあるがままに現証する因と方法を説く。それゆえ、「覚知によって心よりほかには存在しないことを了解して、それゆえ、心もまた存在しないと了得する」(VI-8ab) などの一偈を語る。そのように、忍位の時に〔所取の〕障を断じて、世第一法の時に、所取がなければ能取も存在しないと証得する。どのようにか？ 壺や布など

のこれらは心とは別に存在するのではないと通達する。そのように外境がないので、それを所縁とする心もまた存在しないと証得する。所取がなければ能取が存在することは不合理であるからである。

「知者は二が存在しないことを了解して」(VI-8c)という中、知者とは菩薩に対して言われる。世第一法の時に、所取と能取の二が存在しないことを了解し、所取と能取の障を断じ、その直後に見道が生じて法界を現証するという意味である。これが世第一法の時である。無間三昧と言われる。

「そのような姿形のない法界に住する」(VI-8d)という中、そのように世第一法の次に見道が生じて、見道において所取・能取の二を有しない法界に住する、すなわち、見所断の煩惱が断ぜられるという意味である。

(MSAV, Mi. 90a2-91b6)

VI-6～8 偈は、注釈者によって若干の相違はあるが⁽⁵⁰⁾、第6偈と7偈が資糧道・加行道・見道を順次に説き、第8偈が見道を獲得するための直接の原因と方法を説いていることは明らかである。即ち、一阿僧祇劫の間、福德と智慧の資糧を積んで、三昧において十二分教の諸法に対して疑いをなくして決択して、すべての対象の姿形（影像）は意言にすぎないと知って唯心に安住する。その後、所取・能取の二相を離れ、法界を現証して見道を獲得する。すべての対象は意言より顕現したものであると知り、唯心（唯識）に安住することを通して、真如・法界を現証するのである。しかし、唯識に安住することからどのようにすれば法界の現証に至るのであろうか？ さきに見たように、『解深密経』においては未だ明らかにされていなかったその具体的な方法が第8偈によって明確に説かれている。しかも、その方法が資糧道から見道への修習の展開のあり方を説いた後に、見道獲得の具体的な方法として別述されていることは、その内容の重要性を示しているばかりでなく、それが従来のもとは違って初めて明確に意識されたことを示しているであらうと思われる⁽⁵¹⁾。菩薩は三昧において唯識に

安住する、そのことは、心よりほかのものは存在しないということをはっきりと知ることである。それを知ることによって、対象を認識する心もまた存在しないことを了得するのである。即ち、壺や布などの事物は心とは別に存在するのではないと通達して外境がないことを知り、そのことを知ることによって、それを所縁とする心もまた存在しないと証得する。所取がなければ能取はないからである。このように、三昧において唯識の自覚を直接の契機として、所取がなければ能取はないという形で二取を離れ、法界を現証して見道（無分別智）を獲得するのである。したがって、第8偈は、いかにして無相に悟入するかの方法を述べており、まさに「入無相方便」の説示である。瑜伽行派の五道が説か⁽⁵²⁾れる中で、特別の偈をもって入無相方便が述べられたことは重要である。

このように、唯識思想を基に、所取がなければ能取はないという論理によって、入無相方便は成立する。ところで、我々の認識（分別）は、実在する（自性として存在する）所取と能取が相依相対することによって生ずると考えられている。この考え方は仏教の各派においてほぼ認められるところであるから、唯識無境を契機とする所取の無の了得は、我々の認識（分別）構造を破壊して二取を離れた無分別智を獲得することに対して非常に有効である。⁽⁵³⁾ただ、ここで留意しておくべきことは、入無相方便において唯識に安住するとは、所取の無ということ、所取が自性として存在しないことを完全に了解することであり、それは必然的に即座に能取の無に至るのである。⁽⁵⁴⁾したがって、この章で「対象は意言にすぎない」「それとして顕現する唯心に住する」「心よりほかのものは存在しない」等によって表現される唯識思想は、心とは別な所縁である所取は存在しない、壺や布などの外境は心とは別に存在しない、ということ、即ち物質的なものにしろ非物質的なものにしろ、実在すると考えられていた所取は実は心の作りだしたものであって「実在しない」ということを示している。

3-2. 「述求品」におけるもの

第11章「述求品」には四つの異なった観点から解脱の探求が説かれている。そのうちの二つは入無相方便に関連すると思われるからここに取り上げる。

ここにおいて、賢者は〔三〕有に属する二種の無我を知って、その平等なることを了解し、取得（grahaṇa）ということから真実に悟入する。ついで、そこに意（manas）が住するから、そこにおいてそれさえも顕現しない。この非顕現が解脱であり、最高の了得の遠離である。

(XI-47)

資糧により能持（ādhāra）と所持（ādhāna）があるとき、唯名（nāma-mātra）を見る者は実に唯名を見る。それを見ている者は決してそれを見ない。

(XI-48)

<世親釈>

別な解脱の形態がある。菩薩は三有に属する二種の無我を知って、遍計された人と法は無であるがあらゆる点で無ではないということからその平等なることを了解し、取得ということから、即ちこれは取得にすぎないという唯識性の真実に悟入する。ついで、そこなる真実である唯識に意が住しているから、その真実である唯識さえも顕現しない。その非顕現が解脱であり、最高の了得の遠離である。人と法は不可得であるからである。

また別な形態がある。「能持」とは聞である。「資糧により」とは資糧を積集した者は先に資糧を獲得しているからである。「所持があるとき」とは如理作意が、である。「唯名を見る者は」とは対象を離れた唯言を、である。

「実に唯名を見る」とは、名は非色の四蘊であるから、唯識を〔見る〕。それを見ているものは、しかも決してそれを見ない。対象がないときそれを認識することは経験されないからである。それゆえこの不可得が解脱である。

(MSABh pp. 66-67)

<安慧積>

解脱の別な形態を示すために、「ここにおいて、賢者は〔三〕有に属する二種の無我を知って」(XI-47a)などと語る。 <中略> 遍計された人と法は存在しない、唯心と見ることが「真実に悟入する」と言われる。これはまた、信解行地の忍の時に証得される。そのときに、所取には自性がないと了解されるからである。そのように、忍の時に所取は無であると了解して、真実の一部に悟入する三昧を得るから、「真実に悟入する」と表現される。「取得ということから」(XI-47b)というのは、忍の時に、“色などの外界のものは無であり、能取相である心だけである”と了解することで、取得にすぎない考える。

「ついで、そこに意が住しているから」(XI-47c)という中、先に述べられたように、忍の時に外境を対象としない唯心に住することにより、「そこに意が住する」と言われる。「そこにおいてそれさえも顕現しない」(XI-47c)という中、忍の時に、所取の法である外境は存在しないと了解し、世第一法の時に、所取がない場合にそれを能取する心もまた存在しないという唯心としての能取をも離れる。それゆえ「そこにおいてそれもまた顕現しない」と言われる。

「その非顕現が解脱であり、最高の了得の遠離である」(XI-47d)という中、ついで初地の時に、所取も顕現せず能取も顕現しない。即ち所取・能取を了得しない智慧に住することが解脱と言われる。 <中略>

解脱の別な形態を示すために「能持と資糧と所持があるとき」(XI-48ab)⁽⁵⁵⁾などと語る。能持があり、資糧があり、所持があるという意味である。この中、現世において善知識に仕えて正法を聞き思惟するなどが「能持」である。前世において信解行地で一阿僧祇劫の間、福德の資糧を積むのが「資糧」である。信解行地において、一切法は無常であり、苦であり、空であ

り、無我であると如理作意するのが「所持」である。これら三つを有するという意味である。

「唯名を見る」(XI-48b)とは、これら三つを有するとき、即ち煖と頂の時に、一切法は名にすぎないと見る、言葉にすぎない、言説にすぎない、言語習慣にすぎない、分別にすぎないと見ることによって、諸法の自性は無であると見るという意味である。

「実に唯名を見る」(XI-48c)とは、その後、忍の時に、一切の法は心にすぎないと見る、即ち名である四蘊だけであり、それとは別な色などの法は見ないから「唯名を見る」と言われる。所取がこの時に断ぜられるからである。

「それを見ている者は決してそれを見ない」(XI-48d)とは、ついで世第一法の時に、忍の時に唯名と見たそれも見ない、心だけとしては存在すると捉えること(能取)もその時に断ぜられるからである。所取はなくても〔能取は〕存在することは不合理であると決断されているからである。そのように所取・能取の二を断じて、初地の時に所取・能取の二を了得しない無了得の智慧に住することが解脱である。(MSAV, Mi. 212a8-213b7)

ここに説かれる「取得ということから真実に悟入する。そこに意が住するから、そこにおいてそれさえも顕現しない」「唯名を見る者は実に唯名を見る。それを見ている者は決してそれを見ない」が入無相方便に該当するであろう。注釈からも明らかなように、唯識に住することは、所取の法の存在しないことや心とは別に色などの法は存在しないことを了解することであり、そのことは直ちにそれらの法を捉える能取である心も存在しないことを了解することに至ると考えられている。所取が存在しなければ能取は存在しないということを考慮に入れることにより、唯識に住することがそのまま二取を離れること、無分別智の獲得に直結するのである。

入無相方便においては唯識ということが重要な意味をもっているが、それは『大乘莊嚴經論』ではどのように考えられているのであろうか。第11章「述求品」に、唯識ということ（vijñaptimātratā）に関して説明があるのでそれを見ておく。

心は二〔取〕として顕現し、同じく貪などとして顕現し、信などとして顕現すると考えられる。そ〔の心〕とは別な染汚と善の法は存在しない。 (XI-34)

それと同じように、心は種々な行相（ākāra）を持ち、種々に顕現して生ずる。この中、顕現は有と無を有する。それゆえ、諸法に〔有と無があるのでは〕ない。 (XI-35)

<世親釈>

まさに心だけが二として顕現する、即ち所取として顕現し能取として顕現すると考えられる。同様に、同じそれが貪などの煩惱として顕現する、あるいは信などの善法として顕現すると考えられる。しかし、それとしての顕現とは別に貪などの染汚の法あるいは信などの善の法は存在しない。

この場合、心だけが事物として種々に顕現して起こる。換言すれば、貪などとして顕現し、あるいは瞋などとして顕現し、あるいはそれらとは別な〔染汚の〕法として顕現する。そして同時に種々な相をもって、すなわち信などの相をもって〔顕現〕する。染汚と善の二つの状態の心において、顕現は有であり無である。しかし、善〔など〕の諸法はそうではない。それらとしての顕現を離れてはそれらの相はないからである。

(MSABh pp. 63-64)

<安慧釈>

「唯識であることを探求することに対する二偈」という中、“唯識”という語によって諸々の心所も含意される。“唯(mātra)”という語によって心と

心所だけであり、外の色などは存在しないとして除外するのである。唯識学派のある者は“唯識”ということによって心だけであり、心とは別な心所法や外境などは存在しないと考える。この節では、その二つ〔の見解〕に対して〔説明を〕することが意図される。三界は心と心所だけであり外の法は存在しないと了解して所知に対して二偈が説かれるという意味である。

「心は二として顕現する」(XI-34a)という中、心という語は、アーラヤ識などの識と諸々の心所に対して言われる。心と心所から所取・能取の二として顕現するだけであって、心とは別なものは存在しないという意味である。あるいはまた、心のみが所取・能取として顕現するだけであり、そ〔の心〕とは別な心所や所取・能取は存在しないという意味である。

「同じく貪などとして顕現すると考えられる」(XI-34b)という中、所取・能取が心から顕現するように、貪などの煩惱法もまた同じ心において顕現すると考えられるという意味である。

「また、信などとして顕現する」(XI-34c)という中、信などの善法もまた同じ心において顕現すると考えられるという意味である。

「染汚と善の法は存在しない」(XI-34d)という中、心自体から貪などの煩惱と信などの善法もまた心において顕現するだけであり、心とは別な異なった認識対象のようなものが存在するのではないという意味である。諸心所を伴ったあり方としては諸心所は無ではないと考えられる。唯識学派の二番目の者にとっては、心自体から煩惱や善などが心所に似て顕現するが、心とは別に心所があるとは認められないという意味である。

「心は種々に顕現し」(XI-35ab)という中、アーラヤ識自体が様々な相として顕現する、すなわち、貪として顕現し、痴として顕現し、瞋として顕現し、不善や無記法として顕現するという意味である。

「顕現は有と」(XI-35c) という中、心から貪などとしての顕現と、信などとしての顕現は、また、ただ顕現としては存在するので顕現だけの体としては有であると言われる。

「無である」(XI-35c) という中、ただ顕現としては存在しても、貪や信などの自性としては存在しないから、無であると言われる。

「それゆえ、そこにおいて諸法の〔自性は〕ない」(XI-35d) という中、そのように貪などと信などはただ顕現としては存在するが、実なるものではないから、その依他起においてこれら諸法の自性は存在しない、あるいはまたその顕現だけにおいて顕現しても法の自性は存在しないという意味である。

(MSAV, Mi. 204a2-204b7)

これによれば、心は所取・能取の二として顕現し、種々な相をもって生ずる。貪などとして顕現する諸法は顕現としてだけは存在するが、その自性は存在しない。したがって、ここに説かれる唯識は、心そのものが種々の諸法の相として顕現し、そしてそれら諸法は顕現としては存在しても、自性としては存在しないことを示している。先の入無相方便のそれと比較すると、ほぼ同じ内容であるが、少し表現する方向が異なっているように思われる。入無相方便における唯識は、対象（所取）は心の顕現にすぎず實在（自性として存在）しないというように、能取の側を直接は問題にせず⁶⁷に所取の無なることを強調する。所取の無を契機として能取の無に至ることで認識（分別）の構造を破壊することを狙うからである。それに対して、ここに示される唯識説は、全体の現象を客観的に表現している。「心が所取・能取として顕現し、そしてそれらは顕現としては存在しても自性としては存在しない」という表現は、「一切は空である」というのと同様に、客観的な思惟の内容には適しているが、そのことは逆に、それ自身を所取として実体化してしまう危険がある。このことは後に検討するであろう。ただ、唯識思想は本来、瑜伽行の修習、特に入無相方便という場面で

重要な意味をもったものであるということは留意しておくべきことである。

4. 『中辺分別論』に見られる入無相方便

『中辺分別論』第1章「相品」は虚妄分別の相が幾つかの観点から説かれている。その中、第7偈は、世親の注釈によれば、虚妄分別における入無相方便相 (asallakṣaṇānupraveśopāya-lakṣaṇa) を説明したものである。

了得に依拠して無了得が生ずる。無了得に依拠して無了得が生ずる。

(I-7)

<世親釈>

唯識の了得に依拠して、対象の無了得が生ずる。対象の無了得に依拠して、唯識の無了得もまた生ずる。そのようにして所取と能取の無相に悟入する。

(MAVBh p. 20)

<安慧釈>

「唯識の了得に依拠して、対象の無了得が生ずる」とは、この唯識は所縁である対象を離れており、自らの種子が熟することから識が色などとして顕現して生ずる。しかし、色などの対象は存在しない、そのように能取を了得することによって、所取の無了得に悟入する。 <中略>

以上のように、唯識であることを了得することから、対象の無了得を修するのである。

「対象の無了得に依拠して、唯識の無了得もまた生ずる」とは、識より他に遍計された所取は存在しないという唯識であることによって、心は所取の無に悟入する。それと全く同様に、所取は存在しないということによって、唯識もまた存在しないことに悟入する。所取がないとき、能取性は不合理である。所取に関係してその能取が確立されるからである。

「そのようにして」遍計の本性である「所取・能取の無相に悟入する」、虚妄分別の〔無相に〕ではない、と説くのである。

それではなぜ最初に唯識の無を表明しないのか？ なぜなら、能取は所取と強く結びついていることから、了得される対象がなければ悟入は容易であろう。所縁の自性が消失するからである。そうでなければ、所取・能取は互いに観待することがないからまさに有を損減するであろう⁽⁵⁹⁾。諸資糧において無間に活動している者は、最初の阿僧祇劫に至ったときに、この所取・能取の分別を超えた智の地に悟入する。即ち、この唯識に依拠して、色の無了得に随順する、出世間の最初の、心所を伴った、煖と呼ばれる三昧が現前する。その直後に、頂と呼ばれるものがある。その直後に、完全な所取の無了得から、能取の無了得に随順する忍と呼ばれる三昧がある。その直後に、対象の無了得に依拠して、唯識に関しても無了得を修するとき、世第一法と呼ばれる慧などを伴い心所を伴った三昧が現前する。その直後に見道がある。そして、まさにそこにおいて遍行する法界を証得するから、初地に悟入する⁽⁶⁰⁾。そして、それは真実作意であり、〔四〕無量などのごとく、勝解作意ではない。

(MAVT, pp. 24-26)

ここに説かれる入無相方便は、『大乘莊嚴經論』のそれとはほぼ同様であるが、非常に簡潔にしかも的確に表現されている。まず、一切は唯識であることを了得し、そのことによって、対象は識において顕現したものでそれとは別に対象（所取）は存在しないことを了得する。その時、所取は存在しないから能取も存在しないとして、能取である識（心）も存在しないこと、即ち唯識も了得せず⁽⁶¹⁾、所取・能取の無であることを悟入する。ここでも無相に悟入するためには、所取の無了得を徹底することが最も重要な要素となっている。また、無相とは虚妄分別における所取・能取の無であって、虚妄分別そのものの無ではない。このことは、同じ「相品」第1偈に「虚妄分別は存在する。そこに二〔取〕は存

在しない⁽⁶²⁾」と説かれていることに相応している。

それでは、最終的に能取の無、唯識の無に至ることを意図するのであるならば、なぜ直接にそのことを表明せずに、先に対象（所取）の無を示したのであろうか。安慧は次のようにを説明する。認識（分別）においては所取と能取は相依相対しており、一方が無ければ他方は無い。したがって、所取が存在しないことがはっきりと了得されれば、必然的に容易に能取の無が了得される。また、そのやり方を取らなければ、所取と能取が歓待すること、即ち認識（分別）が生ずることが表明されず、その結果、虚妄ではあっても認識（分別）そのものは存在することも否定されてしまうことになる。以上のことから、入無相方便とは、認識（分別）における所取と能取の相依相対関係を基礎に、所取と能取の無相に悟入して無分別智を獲得する方便であることが明らかとなる。

虚妄分別の自相を説く第4偈においても、所取と能取の無であることが論じられている。ここでも、所取が存在しないから能取は存在しないという論理によって二取の無が示されているが、先の入無相方便のそれとは異なっているので、少し検討しておく。

対境と有情と我と表識としての顕現を有する識が生じる。そして、その〔識の〕対象⁽⁶³⁾は存在しない。そ〔の対象〕が存在しないから、か〔の識〕もまた存在しない。 (I-4)

<世親釈>

その中、「対境として顕現する〔識〕」とは、色などの実物として顕現するものである。「有情として顕現する〔識〕」とは、自己と他者の相続において五根なるものとして〔顕現するもの〕である。「我として顕現する〔識〕」とは染汚意である。我痴などと相応しているからである。「表識として顕現する〔識〕」とは六識である。「そして、その対象が存在しない」とは、対境と有情として顕現する〔識〕は無行相であるから、そして、我と表識

として顕現する〔識〕は虚偽なる顕現であるから〔それら四つとして顕現する識は存在しないの〕である。「それが存在しないから、彼もまた存在しない」とは、それ（識）の所取である、色などと五根と意と六識と呼ばれる⁽⁶⁾四つのもの、それら所取がないから、かの能取である識もまた存在しない。

(MAVBh pp. 18-19)

<安慧釈>

<前略>

対境などが存在しないとき、どうしてそれらとして顕現する識が生じてくるのか？ なぜなら、人が実在しないとき、柱が人として顕現すること〔という誤った知覚〕は生じないからである。〔答える〕この〔識が対境などとして顕現する〕ことは誤っていない。なぜなら、対境などとして顕現した識を愚者たちは、識とは別な実在する対境として執着するからである。たとえば、眼病者の髪の網のごとくである。だから、その執着を捨てさせるために“対境や有情などがなくても、まさにこの識が対境などとして顕現して生じる、眼病者たちの髪の網の顕現のごとくである”と言われたのである。 <中略>

「そして、その対象は存在しない」(I-4c)とは、四種類〔の顕現する識〕の、である。「対境と有情として顕現する識は無行相であるから、そして、我と表識として顕現する識は虚偽なる顕現であるから」とは、対境と有情として顕現するものは所取の形として顕れるから、虚偽なる顕現ということはある得ないから、行相がないということだけが対象の存在しないことに対する理由である。一方、他の二つは能取なるものとして顕れるから、無行相ではない。虚偽なる顕現性だけが対象の存在しないことに対する理由であると言われる。なぜなら、“行相 (ākāra)”とは、無常などの自性として対象（所縁）を把握する様相である。それは他の二つ（対境と有情と

しての顕現）には存在しない。所取なるものとして顕れるからである。それゆえ、無行相であるから、即ち能取ではないからという意味である。あるいは、対象（所縁）を知覚することが行相である。⁽⁶⁵⁾ それはその二つのものにはないから、了得がないから無行相である。

もし、〔対境と有情として顕現する識の〕両方とも色などのごとく、眼などのごとく無行相であり、互いに異なった自性であるならば、世間や論書で認められた色などや眼などと比べて識〔と考えること〕にどんな勝れた本性があるのか？ なぜなら、それら〔一般に認められた色など〕が拒絶され、それらと異ならない本性の識が取り入れられているからである。

それ（識）とは別な対象はあり得ないからである。このことは次のように確定される。 <中略> そして〔識が〕対象と結び付いて本性を把握する場合には、対象がない、あるいは対象と異なった自性を持った識が生じることは不合理である。それゆえ、そ〔の識〕の対象はなくて、一切の識は対境と有情などとして顕現して生じると決定される。

所取が存在しないとき、我と表識としての二つの顕現が能取なるものとして顕れるから、虚偽なる顕現である。あるいはまた、対象が識によって分別されるままには対象は存在しない。虎などの声を〔誤って〕聞くごとくである。虚偽なる対象性であるから、虚偽なる顕現性である。なぜなら、表識もまた他の表識によって分別された本性としては空であるということが成立するからである。それゆえ、対境と有情として〔顕現する〕識にとつての如く、我と表識として顕現するものにも対象は存在しない。対象が存在しないから、かの識は存在しない。認識するというのが識であり、所取がなければ認識主体者もまた不合理である。それゆえ、対象が存在しないから、認識主体者としての識は存在しない。しかし、対境と有情と我と表識として顕現するものとしての〔識は存在しないの〕ではない。なぜな

ら、そ〔の四種として顕現する識〕が存在しなければあらゆる意味で無であるという過失になってしまう。それと別様には識の自性は示し得ないからである。それと異なった自性があるとき、それがどうして識であることが合理であろうか。どうして互いに異なったものとなるであろうか。

(MAVṬ pp. 17-20)

この偈は虚妄分別の自相を説くものとされる。その内容は、識は対境などの四種の顕現を持って生ずるから、識の対象（所取）は実在しない、対象が実在しないからそれを捉える識（能取）もまた実在しない、というものである。同じ章の第1偈で、所取・能取としての顕現を有する虚妄分別は存在することと所取・能取は存在しないことが説かれている。この第4偈では、虚妄分別（識）は対境などとして顕現する、即ち唯識であるという虚妄分別の自相が説かれ、そのことは必然的に所取の無ひいては能取の無という二取の無に至ることが示されているが、直接に入無相方便を意図したものではなく、二取の無を論証しようとしたものである。ただ、虚妄分別の自相（唯識ということ）を了解することから所取の無を了解し、所取の無を了解することにより能取の無を了解するという形で二取が無であることを明らかにする、という形式は、入無相方便のそれを思わせるものがある。しかし、世親の注釈によれば、所取の無を論証する根拠は異なっているように思われる。⁽⁶⁶⁾ いずれにせよ、このように類似した形式が用いられるということは、唯識ということが二取の無と不可分であることを窺わせる。

世親の注釈によれば、この偈では、対象（所取）が存在しない根拠は無行相と虚偽なる顕現、とされる。これは、これまでのように、唯識ということ、識（心）とは別に諸法は存在しないということがそのまま直接所取が存在しないことの論拠になることとは異なっている。一切は対境などの四つとしての顕現を持った識であることを承認したうえで、対象（所取）とされる識が実在しない

ことを示すのである。しかも、この偈の所取・能取に関しては、世親と安慧の間に理解の相違が見られるようである。この理解の相違は既に論じられてはいるが、筆者には未だ十分に解明されているとは思えないので、ここに一つの解釈を提示しながら、この偈の意味を考えてみたい。⁽⁶⁷⁾

識は識とは別に実在するものを対象（所取）とするのではなく、識自らが四つ（対境・有情・我・表識）としての顕現を持って生ずる。このことに関しては、世親と安慧の間に相違はない。しかし、所取と能取が自性として存在しないことに関する理解には、明らかに相違が見られる。この中、世親は四つとして顕現する識それぞれを対象（所取）とし、その識を所取として捉える別な識を能取と考えていると思われる。⁽⁶⁸⁾例えば、色として顕現した識をそれとは別な眼識が認識するなどである。この考え方は、まず唯識を承認し、そのうえで所取となるべき識は存在しないことを論証するものである。唯識を論拠にして所取の無を示すのではない。したがって、この世親の立場で所取が存在しないことを示すためには、対境などの四つとして顕現する識そのものが自性として存在しないことを示さなければならない。識が自性として存在するためには識の要件を備えなければならない。特に、所縁を有し、その所縁を正しく把握した行相を有することが重要である。⁽⁶⁹⁾ところが、四つとして顕現する識の中、対境と有情として顕現する識はそれ自身は何かを捉えるものではないから無行相であり、識として実在しない。また、我と表識として顕現する識は行相を有しているがそれは虚偽なる行相、虚偽なる顕現であって真なる所縁を有していないから、識として実在しない。このように四つの識はいずれも自性としては存在しない、即ち所取は自性として存在しないから、それを捉える能取である識も存在しない。二取は自性として存在しないのである。所取として顕現する識、能取として顕現する識がそれぞれ別に存在するのではないが、全体として所取・能取の姿をもって顕現する一つの識、即ち虚妄分別は存在する。

これに対して、安慧は、四つとして顕現する識それぞれの中で所取と能取を立てているように思われる。⁽⁷⁰⁾そして、四つの中、対境と有情として顕現する識は、所取なるものとして顕現するから対象を把握することはなく無行相である。それゆえ、その識自身には捉えられるべき対象（所取）は存在しない。また、我と表識として顕現する識は、能取なるものとして顕現するから行相を有するが、虚偽なる顕現である。それゆえ、その行相に相応する対象（所取）は存在しない。したがって、四つとして顕現する識それぞれにおいて所取は存在しないから、それを捉える能取である識は存在しない。⁽⁷¹⁾二取は自性としては存在せず、所取としての顕現と能取としての顕現を持った全体としての識、虚妄分別が存在するだけである。

結 び

以上の検討結果を簡単にまとめておく。『瑜伽論』『声聞地』『菩薩地』における瑜伽行（止観）は、所縁として影像が重視されるが、それは何らかの所知事の“影像”であり、唯識思想との関わりは未だ見られない。

『解深密経』『分別瑜伽品』において、影像とは心の影像であり、影像そのものが所知事であるされ、すべての所縁は心にすぎないことが説かれ、初めて唯識ということを契機にして真如を現証することが示される。しかし、未だ入無相方便は確立していない。

『大乘莊嚴經論』において、唯識無境ということ徹底することにより所取の存在しないことを了解し、所取が存在しないことからそれを捉える能取も存在しないと了解して、二取の無相に悟入し無分別智を獲得する、即ち真如を現証することが明確に説かれる。入無相方便という表現は見られないが、実質的に五道の中の加行道として入無相方便が確立される。

『中辺分別論』は『大乘莊嚴經論』とほぼ同様である。しかし、世親は所取・能取の無を論証するときに少し異なった視点から論じる。

略号

ŚBh: *Śrāvakabhūmi* (ed. by K. Shukla, Patna, 1973; 北京 No. 5537)

BBh: *Bodhisattvabhūmi* (ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1971)

SNS: *Samdhinirmocanasūtra* (ed. par É. Lamotte, Louvain, 1935; 北京 No. 774)

MSABh: *Mahāyānasūtrālamkārahāṣya* by Vasubandhu (ed. par S. Lévi, Paris, 1907)

MSAV: *Mahāyānasūtrālamkāravṛttibhāṣya* by Sthiramati (北京 No. 5531)

MAVBh: *Madhyāntavibhāṣya* by Vasubandhu (ed. by G. M. Nagao, Tokyo, 1964)

MAVṬ: *Madhyāntavibhāṣatikā* by Sthiramati (ed. par S. Yamaguchi, Tokyo, 1966)

注

- (1) 拙論(1)「三性説における唯識無境の意義(1)」(『大谷学報』No. 69-4, 1990)、拙論(2)「三性説における唯識無境の意義(2)」(『大谷学報』No. 70-4, 1991) 参照。
- (2) 『撰大乘論』第3章において三性説が蛇繩麻の譬喩と共に真理(円成実性)に至る実践の段階として説かれるなど、三性説自体が実践と結びつけて捉えられる傾向はあるが、瑜伽行における無分別智獲得の具体的な方法はいわゆる「入無相方便」である。また、アーラヤ識説は聞熏習という点で瑜伽行の実践と関係するが、いかにして無分別智を得るかということを書いてはいない。
- (3) 『中辺分別論』第1章「相品」第7偈は、世親釈によれば、虚妄分別における入無相方便相(asallakṣaṇānupraveśopāya-lakṣaṇa)を説明したものとされる。これが入無相方便という語の最初であろう。
- (4) 注(2)で示したように、『撰大乘論』第3章「入所知相品」においては、蛇繩麻の譬喩とともに三性説が実践の段階と結び付けて説かれるが、これはむしろ例外的なものである。
- (5) 唯識無境を論証しようとする世親の『唯識二十論』が従来、内容的に軽視されてきたことは、この傾向と関係するであろう。
- (6) 唯識説そのものについて早い時期に異論があったことは『成唯識論』において明ら

かにされて著名であり、そのことはこれまで多くの研究の中で言及されている。しかし、それらの研究の多くは各論書を辿った十分に論証的なものではないように思われる。その中でも、結城令聞『世親唯識の研究』（上・下、大蔵出版、1986）下巻の「世親唯識に於ける理論哲学第二部、唯識説の研究」（pp. 127-266）は、世親の関わる論書『中辺分別論』『大乘莊嚴經論』『撰大乘論』および『唯識三十頌』における唯識説を諸注釈によりながら明らかにしようとしたもので、厳密な分析による勝れた論稿である。ただ、後に言及することになるが、世親と安慧との違いを余り重視せず全体として会通しようとする傾向があるように思われる。また、勝呂信静（1982）「二取・二分論—唯識説の基本的思想—」（『法華文化研究』No. 8, 1982）は、唯識における客観・主観の二が所取・能取の二取から相分・見分の二分へと展開する中で、三性説の理解の変化が起きていることを論じている。また、沖和史（1988）「仏教学説の諸体系—唯識—」（『インド仏教Ⅰ』岩波講座東洋思想第8巻、1988）は、主に『中辺分別論』によりながら唯識説や三性説を分析して、後の解釈の違いが生じることにに関して重要な示唆を与えている。

- (7) 紙幅の都合で、今回は『中辺分別論』までの検討にとどめ、『撰大乘論』以降の唯識思想の展開の検討は別稿に委ねることにしたい。
- (8) 勝呂信静『初期唯識思想の研究』（春秋社、1989）pp. 289-290 は、『解深密経』は『瑜伽論』本地分には引用されず撰決択分に全文が引用されることから、『瑜伽論』の編集の一環として作成されたという性格が強い、と述べる。野沢静証『大乘仏教瑜伽行の研究—『解深密経』聖者慈氏章および疏の訳註—』（法蔵館、1957）には随所に『瑜伽論』『声聞地』との関連が言及される。
- (9) 『瑜伽論』『声聞地』の所縁については、釋惠敏『「声聞地」における所縁の研究』（インド学仏教学叢書5、山喜房仏書林、1994）に詳しい研究がある。また、「声聞地」全体の瑜伽行（止観）の体系と特質については、毛利俊英（1989）『「声聞地」の止観』（『龍谷大学大学院研究紀要』人文科学 No. 10, 1989）があり、そこでは『解深密経』との関連も言及されている。
- (10) 毛利俊英（1989）によれば、「声聞地」の第三・第四瑜伽処の止観道は、入門から悟りまでの修行過程を五停心観・世間道・出世間道に三分し、それぞれが五停心観と所知事現量・世間道の止観と道の生起・出世間道の止観と無分別現量智決定智という異なった三つの体系となっているが、第二瑜伽処のそれは遍満所縁という概念をもって全体が一つに体系化されており、明らかに前者のものよりも高度に発展したものと

っている、とする。

- (11) 「遍滿」の意味は「声聞地」自身が後に説明するが、釈惠敏（1994）前掲書 p. 249では、様々な修行が止・観という二つの基本形におさめられており、止・観によってあらゆる修行功德が完成されるということが四つより構成されている遍滿所縁が立てられている意図であろう、と述べる。
- (12) 「等引地 (samāhitabhūmi)」とは色界と無色界の八地を指す。
- (13) 「思扱する」などの四種は「四種の観」とも言われ、「声聞地」の後のところでそれぞれが次のように説明されている。

四種の観とは何か？ 比丘が内に心を止に依拠して、諸法を思扱し(vicinoti)、極思扱し(pravicinoti)、遍尋思し(parivitarakayati)、遍伺察する(parimimāṃsām āpadyate)。それが四種の観と言われる。どのように思扱すのか？ 淨行所縁、善巧所縁、あるいは淨惑所縁を尽所有性として思扱する。〔その所縁を〕如所有性として極思扱する。〔その所縁を〕慧を伴った有分別作意によって因相を作って遍尋思する。〔その所縁を〕遍伺察する。(ŚBh p. 367; Wi 162a6-7; 大正30, 451b)

また、『解深密経』『分別瑜伽品』にも同様な言い方がある。野沢静証前掲書 p. 171 参照。

- (14) 所知事の中、不淨、慈愍、縁性縁起、界差別、入出息念は淨行所縁であり、蘊善巧、界善巧、処善巧、縁起善巧、処非処善巧は善巧所縁であり、下地の麁性、上地の静性、苦諦等の四聖諦は淨惑所縁である。従って、ここでいう所知事とは遍滿所縁以外の他の三つの所縁である。
- (15) Shukla 本が不完全であるため、チベット訳 (Wi 90b8-91a1) より補った。漢訳 (大正30, 427b) はチベット訳と同様である。
- (16) 九種心住の説明が『瑜伽論』『声聞地』(ŚBh pp. 363-366; Wi 160b6-161b5; 大正30, 450c-451a) にある。また、『阿毘達磨雜集論』(大正31, 741b) にも言及される。また、ツルティムケサン・小谷信千代『仏教瑜伽行思想の研究』(文栄堂、1991) pp. 249-250 注 (161) を参照。
- (17) 「声聞地」の転依については、佐久間秀範(1990)『「瑜伽師地論」における転依思想』(『印度学仏教学研究』Vol. 39-1, 1990) 参照。
- (18) この経文の典拠は明らかになっていない。野沢静証前掲書 pp. 36-39 参照。
- (19) チベット訳では“rtag 'grus pa'i bsam gtan pa (常に丁重な静慮者)” (Wi 93a3) となっている。玄奘訳では「不捨静慮」である。

- (20) Shukla 本が不完全であるため、チベット訳 (Wi 93a7-93b1) より補った。
 (21) Shukla 本が不完全であるため、チベット訳 (Wi 94a4-6) より補った。
 (22) 「声聞地」の後のところで次のように説明されている。

「止の因相(śamatha-nimitta)」とは二種である。所縁の因相(ālabana-nimitta)と因縁の因相(nidāna-nimitta)とである。所縁の因相とは所知事と同分の影像である。この所縁によってその心を寂靜にする。因縁の因相とは、止によって熏習された心において後に止が清淨となるための觀の加行である。 <後略>
 (ŚBh pp. 391-392 ; Wi 173b1-174a7 ; 大正30, 456a-b)

また、『解深密經』「分別瑜伽品」には次のように説明されている。

心が掉挙あるいは掉挙の恐れがあるとき、厭うことに随順する諸法とその無間心を作意するもの、それが「止の因相」である。心が昏沈あるいは昏沈の恐れがあるとき、悦ぶことに随順する諸法とその心の行相を作意するもの、それが「挙の因相」である。止に向向になるにしろ、觀に向向になるにしろ、双運道にしろ、随煩惱によって汚染されずに心が自然に転ずるなかでの無功用の作意である、それが「捨の因相」である。(北京 No. 774, Ngu. 32a7-32b2.; 大正16, 699b)

- (23) 「声聞地」に説かれる七種作意、了相作意・勝解作意・遠離作意・摂染作意・觀察作意・加行究竟作意・加行究竟果作意、を瑜伽行の階梯に配当することができるが、ここは勝解作意に相応するであろう。
 (24) この部分は、野沢静証前掲書 pp. 29-31 に注記として和訳されている。
 (25) 既に指摘されているように、悪取空 (durgṛhitā śūnyatā)・善取空 (sugṛhitā śūnyatā) という空性理解の差別によって「菩薩地」の説く真実義は明らかにされる。
 (26) 拙論(1)参照。
 (27) 野沢静証前掲書であり、これはジュニャーナガルバ (Jñānagarbha, 智藏)とボーディリディ (Bodhiṛdhi, 覺通)の二つの注釈を合わせた翻訳研究である。
 (28) 言葉によって法(教え)を設定することで、すぐ後で説明されるように、十二分教のことである。『大乘莊嚴經論』第14章では、後得世間智によって説法することと関係させて論じられている。野沢静証前掲書 pp. 109-151、小谷信千代『大乘莊嚴經論の研究』注107(文栄堂、1984)参照。
 (29) どの經典に説かれているかは明らかでないが、先に紹介したように、『瑜伽論』「声聞地」においてこれら四種の所縁が言及されている。そこには止と觀に対してここと同様な議論が見られる。

(30) 野沢静証前掲書 pp. 34-42 参照。

(31) 「心の行相」とは、ポーディリディの注釈によれば、加行究竟道の作意によって顕示されるその止道の所縁なる無分別影像が覚慧の上に所縁の行相として顕現したものである。そして、それを「捨離する」とは、加行究竟道の作意によって顕示される観をもって唯心における真如作意をなし、それによって如実に了知することである。(野沢静証前掲書、pp. 168-169)

(32) 止と観のこの定義はツォンカパの『ラムリムチェンモ』にも引用されている。ツルティムケサン・小谷信千代前掲書 pp. 133-134 参照。

(33) 北京版では gzugs sems de las となっているが、当該経典の Lamotte の校訂や『撰大乘論』の当該部分の引用から sems de las と訂正する。

(34) この箇所は『撰大乘論』「所知相分」において唯識の証明のための教証として引用されていることは著名である。引用された経文に対しては、世親と無性が注釈している。以下に当該部の世親釈チベット訳を和訳しておく。

『解深密経』にも「識の所縁は表識にすぎないもの(唯識)として顕現すると私は説く」と言われるそれによって、表識にすぎないものとして顕現した所縁は表識にすぎないものであって対象としては空であるという意味である。「識と私は説く」という中の識という語は、三昧の行境の識を示す。「そのように生じる」とは、そのような行相として生ずる、である。「それとは別なものであるごとくに顕現する」という中、「それとは」とは、三昧の行境とは、である。「別なものであるごとくに顕現する」とは、所取の自性として区別された如くに識が顕現するのである。(北京 No. 5551, Li 171b1-5)

野沢静証前掲書、pp. 201-205; 長尾雅人『撰大乘論一和訳と注解一』上(講談社、1982) pp. 288-294 参照。

(35) この定義はそれらが究竟した時点でのもので、未だそこに至らないものは「止に随順する勝解相應作意」「観に随順する勝解相應作意」と呼ばれる。引用の<中略>の部分にそのことが説かれている。

(36) さらに「三昧の行境である影像の因相を除遣する」(北京 No. 774, Ngu. 37a7; 大正16, 701b)もある。ただし、一箇所だけ「菩薩は修所成の慧によって文字に依存するもの、文字に依存しないもの、言葉通りのもの、密意あるものを所知事と同分の三昧の行境の影像として現前化する」(北京 No. 774, Ngu. 35b4-6; 大正16, 700a)という『瑜伽論』「声聞地」と類似した表現を見出す。これは、文字に依存するもの等を所

知事として、その影像を三昧における行境として作り出すことを説明したものであり、さきに挙げたものとは視点を異にしている。

- (37) ジュニャーナガルバの注釈によれば、唯識を証得して真如を作意するということは唯識という想いを破壊することによって真如に住することを示す、とする。（野沢静証前掲書 p. 209 参照）しかし、これは後の『撰大乘論』の「唯識の想の滅」等の考え方と共通するものであり、『大乘莊嚴經論』などの「能取（心）の滅あるいは無」ということとは少し異なっていると思われる。これは、唯識の捉え方が異なっていることによるとと思われるので、『撰大乘論』のところで別に検討したい。
- (38) 『瑜伽論』「声聞地」においても“心一境性”が説かれている。（ŚBh pp. 362-363, Wi 160a6-160b6, 大正30. 450b-c）しかし、そこでは、心一境性は、善知識より教誡教授された正法を憶念する三昧心であり、所知事の同分（影像）を所縁としている。すなわち、三昧において、正法たる所知事そのもの（真の姿）を現証するのではなく、所知事の同分（影像）を所縁としている、と考えられている。（本論 p. 10 参照）もちろん、唯識の考え方は見られない。野沢静証前掲書 pp. 40-41 は「七種真如とは、言うまでもなく、四聖諦に起真如と相真如と記識真如とを加えたものであるが、この七種真如を相称所縁に加上したことの意義はまことに重大で、ここに、瑜伽行としての菩薩行、瑜伽行者としての菩薩、瑜伽地としての菩薩地が確立する。所謂唯識論者とは、頡隸伐多の如き、阿練若・樹下・空屋等に住して不浄乃至四聖諦を所知事として止観する瑜伽師・瑜伽行者の系統に属し、記識真如作意によって一切は唯識なりと止観する大乘瑜伽師・大乘瑜伽行者であると言うことができる」と述べる。また、横山紘一（1980）「ヨーガの心と真如—『瑜伽師地論』と『解深密経』を中心に—」（『仏教学』No. 9・10 特集号、1980）pp. 194-198 は、真実として四聖諦のほかには真如が加えられていく様子を『般若経』『瑜伽論』『解深密経』に沿って述べる。特に『解深密経』「分別瑜伽品」に関しては、「如所有性を一切染浄法中の真如ととらえ、それを流転真如・相真如・了別真如・安立真如・邪行真如・清浄真如・正行真如の七種に分類した。つまり、ばくぜんと観察対象（所縁）の究極性として考えられていた真如が、具体的に、さまざまな真理概念と結合して考えられはじめたのである。このうち特記すべきは了別真如として、はじめて唯識性（vijñaptimātrātā）という概念が成立したことである。少なくとも『瑜伽師地論』の「本地分」までには vijñaptimātrātā の語は存在しない。そこには vastumātra（唯事）、saṃskāramātra（唯行）、dharmamātra（唯法）、skandhamātra（唯蘊）等の語が認められるだけである。真実そのものをありの

ままにとらえようとする『般若経』いらいの姿勢が、『瑜伽師地論』『本地分』の上の mātṛa という表現となり、それが『解深密経』『分別瑜伽品』において毘鉢舍那所行の影象を唯識所現と見るヨーガ体験を通して、ついに vijñaptimātratā という考えを生み出すにいたったのである」と述べる。

- (39) 「因相」は言語表現、分別との関わりの中で理解することが重要である。拙論(2) pp. 2-4 参照。
- (40) 『瑜伽論』『菩薩地』に説かれる空性や法性の考え方は、『解深密経』『無自性品』においていわゆる三性・三無性説として展開される。しかし、それらは唯識思想とは結びついていないと思われる。拙論(1)参照。また、「分別瑜伽品」に「マイトレーヤよ、空性の総相が説かれるべきである。依他起相と円成実相があらゆる形で雑染・清浄の遍計所執相を完全に遠離していることとそこにおいてそれを了得し〔ない〕こと、それが大乘の空性の総相である」(北京 No. 774, Ngu 37b5-7; 大正16, 701b)とも説かれ、空性は三性説と結び付けられている。
- (41) 唯識ということによって意味される能取なるものもまた空であることを徹底させる。これはまた、『撰大乘論』の「唯識の想の滅」の考え方とも通じるものがある。注37参照。
- (42) 両論書の主題や構造からしてその関連性は明白であり、『大乘莊嚴経論』が『菩薩地』に依拠していると考えられる。また、安慧は『大乘莊嚴経論』を注釈するに際して「菩薩地」に大きく依存していることが知られている。早島理(1973)「菩薩道の哲学—『大乘莊嚴経論』を中心として—」(『南都仏教』No. 30, 1973): 小谷信千代『大乘莊嚴経論の研究』(文栄堂、1984)参照。
- (43) 『瑜伽論』『菩薩地』には唯識思想との結び付きがほとんどないように思われる。また、早島理(1973) p. 4 は、『菩薩地』と『大乘莊嚴経論』の関係について、「このような対応にもかかわらず、両論書に説かれる菩薩行の本質は、まったくといってよいほど異なっている。それは主として『莊嚴経論』に固有な大乘思想と、『莊嚴経論』の菩薩行の根本にある「菩薩道の哲学」—入無相方便によって法界を直証するという構造をもつ—に基づくであろう。『大乘莊嚴経論』において、この「菩薩道の哲学」は、五道(資糧道・加行道・見道・修道・究竟道)およびこれと同一体系の五瑜伽地(持・作・鏡・明・依)として説かれている。ここに説かれるあらゆる菩薩行は、この「菩薩道の哲学」に撰せられるともいえるであろう」と述べる。
- (44) 第14章「教授教誡品」(XIV-23~28)に、より体系的な入無相方便が説かれている

が、内容はほぼ同様であるから紙幅の都合で省略する。この章に関しては既に、小谷信千代前掲書に世親と安慧の注釈を併せた和訳があるので参照のこと。また、その他、世親や安慧の注釈に基づけば入無相方便を説いていると考えられるものも幾つかあるが、ここでは除外する。例えば、第11章「述求品」(XI-42)の示相として五瑜伽地を説いているものなど。

- (45) 第6章「真実品」の安慧釈と無性釈のチベット訳テキストが、早島理(1973A) “Tattva, The VIth Chapter of the Mahāyānasūtrāṃkāra” (『長崎大学教育学部社会科学論叢』No. 32, 1973)として出されている。また、早島理(1973B) 『Mahāyānasūtrāṃkāra における菩薩行の構造—第VI章 tattva を中心にして—』(『印度学仏教学研究』Vol. 21-2, 1973) 参照。
- (46) この部分(五偈)は『撰大乘論』第3章「入所知相品」の最後のところに引用されている。長尾雅人『撰大乘論—和訳と注解—』下(1987), pp. 92-103 参照。
- (47) “pratiyakṣatām eti ca dharmadhātus tasmād viyukto dvayalakṣaṇena” (7-cd) に関しては、注釈や翻訳によって“tasmād viyukto”の解釈に違いがあるようである。本偈の漢訳と世親釈と安慧釈は拙訳の方向で読んでいるが、本偈のチベット訳は「それゆえ、二の相を離れた法界が現前する」というように、“viyukto”を“dharmadhātus”と同格として訳している。無性釈はどちらとも断定できない。また、『撰大乘論』に引用されているものに関しては、本論と世親釈・無性釈のそれぞれの漢訳は前者であり、それぞれのチベット訳は後者である。長尾雅人『撰大乘論—和訳と注解—』下(1987), pp. 92-103 参照。
- (48) これら世親釈に対する安慧の複注は次のようである。

「それら諸法は意言より対象として顕現する」などという中、心よりそれら壺や布などが顕現するだけであり、心に属さない別なものは存在しないと通達して、勝解するという意味である。これは煖の時と関係する。「阿僧祇という単位の時間でその究極が成就するので、無辺の究極である」という中、「無辺」という語は劫の数を区別することと関係する。一阿僧祇劫の間成就するので無辺と言われる。その後、初地を得るとき、究極に至ると言われる。

「諸対象は意言にすぎないと知って」とは、色などの事物である所取分は心より生じたものであると、はっきりと見るという意味である。これは頂の時である。「それとして顕現する唯心に住する」とは、所取と能取として顕現することにより、所取分を断じて能取分だけに住する。これは忍の時である。「それから後に、法界が現前する」

とは、煖と頂と忍が生じた後に、見道が生じて法界が現前するという意味である。

「三番目によって、その法界がどのように現前するかを示す」とは、三番目の偈によって、どんな方法で、どんな原因によって見道が生じるときに法界が現前するか、という原因を説く。それはまた世第一法の三昧であるという意味である。(MSAV 92a7-92b7)

- (49) 『大乘莊嚴經論』の無性の注釈 (*Mahāvānasūtrālamkāraṭīkā*, 北京 No. 5530) の当該部は特に安慧と異なっていないので、最後の部分だけを示しておく。

「彼は諸対象を意言にすぎないものと認識して、それとして顕現する唯心に住する」(VI-7ab) というこれは所取が存在しないことを説く。「覚知によって心よりはかものは存在しないと了解し、それゆえ、心も存在しないことを了得する」(VI-8ab)とは、能取が存在しないことを説く。大忍の階位において、所取が完全に存在しないことを了得する。その後世第一法の階位において、所取がなければそれを捉える能取はないと了得する。この手順によって、所取と能取が存在しないことを説く。(Bi 68a2-4)

- (50) 世親は第6偈が資糧道、第7偈前半(ab)が加行道、後半(cd)が見道、第8偈は見道獲得の因と方法を説くと考える。安慧は第6偈(abc)が資糧道、第6偈(d)が加行道の煖位、第7偈(a)が頂位、第7偈(b)が忍位、第7偈(cd)が見道、第8偈が見道獲得の直接の因と方法たる世第一法位を説くとする。無性は忍位までは安慧と同じであるが、第7偈は無間三昧であって世第一法位であるとする。早島理(1973)は五偈が五道のどれに対応するかの各注釈間の異同を表にしている。
- (51) 『大乘莊嚴經論』第14章「教授教誡品」(第23~28偈)のように入無相方便として確立した形では、加行道から見道への修習過程を、唯識の了解により所取の無を知り、所取が無であることにより能取の無を証得して、無分別智(見道)に至る、というようにその順序のままに表現される。
- (52) 既に指摘されているように、『大乘莊嚴經論』において五道と入無相方便が確立したことは重要である。注③参照。しかし、第11章「述求品」よりも第6章「真實品」に基づくべきであろう。
- (53) 例えば、説一切有部や経量部は外界の法と心の実在を認め、心(能取)は内外の法を所縁(所取)として認識すると考える。一方、般若経などに説かれる空思想では、内外の法すべて空であるからこのような論理は不要であるが、所取と能取の分別を離れる方法としては有効な面をもっていると思われる。例えば、『現觀莊嚴論』第5章に

は唯識思想を前提としない形で「もしも所取たる対象が〔把握される〕その如くでないならば、彼の二つ〔の能取分別〕は何の能取であると認められるのか」というように、所取の否定から能取の否定へと進む論理が見られる。拙論(1987)「『現觀莊嚴論』に見える順決択分一特に四種分別について」(『印度学仏教学研究』Vol. 36-1, 1987)注(13)参照。

- (54) 『大乘莊嚴經論』XIV-26, 27 偈参照。
- (55) 安慧は XI-48a の能持と資糧を現世と前世に分けて考えている。
- (56) Gadjin M. Nagao, *Index to the Mahāyānasūtrālaṃkāra*, (1958) p. xiv の訂正に従う。
- (57) 同じようなことが既に『解深密経』『分別瑜伽品』において、唯識の因相は無性自性空によって除遣される、ということ指摘されている。
- (58) この省略部分では、識とは別な法が識の所縁となることは不合理であることを詳細に論証し、識は対境なしで識自体が対象の顕現を持って生ずること示している。即ち、唯識であることを論証している。
- (59) 所取と能取が観待することは識が対象の顕現を有して生じていること、即ち虚妄分別が生じていることであって、それを無であるとするは有を損滅することになる。
- (60) ここに説かれる加行道の四善根は、先に紹介した『大乘莊嚴經論』のそれとは少し異なっている。煖の三昧を出世間としたり、忍の時に能取の無了得に随順するとしたり、などである。これらが何に基づいているかは不明である。しかし、唯識ということから所取の無を了得し、そのことに基づいて能取の無を了得するという入無相方便の基本は異なっていない。
- (61) 唯識を了得しないということは、ここでは能取たる識（心）は存在しないことに悟入することであるが、後に『撰大乘論』や『唯識三十頌』などに説かれる「唯識という思いさえもなくなることを意味するとも考えられる。世親の意図は後者にあるように思われる。この違いは唯識ということに対する基本的な考え方の相違に起因すると思われるが、それは別な機会に検討してみたい。しかし、偈の意味は、安慧が示すように、「唯識の了得により所取の無了得が生じ、所取の無了得により能取の無了得が生ずる」であろう。
- (62) ここでは二取が存在しないことは論証されていない。所取・能取が体 (bhāva) として、自性として存在しないことを述べるだけである。
- (63) この「対象 (artha)」は、同論(『中辺分別論』)第5章での「対象に対する不転倒」

(V-15 偈)のそれと同じであろう。安慧は「文字を仮説する因相(vyañjanaprajñapti-nimitta)である対象」とか「迷乱識の生起する因相(bhṛāntivijñānanimitta)である対象」と注釈しているから、所取や能取として顕現し言語表現の対象とされる諸法(事物)を意味していると思われる。

- (64) この箇所の子ベット訳(北京 No. 5528, Bi 3a5)は欠落部分がある。また、玄奘訳は「所取なる義等の四種の境なきゆえ、能取なる諸識もまた実有にあらず」(大正31, 464c)となっている。真谛訳(大正31, 451b)は梵文とはほぼ同じである。
- (65) この「行相」の定義は『俱舍論』に見られる経量部のそれと類似している。行相に関しては、横山紘一(1973)『唯識思想における認識作用の一考察—特に、顕現と行相とを中心にして—』(『東方学』No. 46, 1973)、福田琢『『俱舍論』における“行相”』(『印度学仏教学研究』Vol. 41-2, 1993)参照。
- (66) 偈自身の文脈からは、識は対境などとして顕現して生ずるから、心とは別な対象(所取)は存在せず、それゆえそれを捉える識(能取)も存在しない、と考えられるであろう。しかし、世親は、所取も能取も識であるとした上で、それら二取がないことを論じようとする。即ち、識がそれとは別な識によって捉えられるとする考え方を否定しようとするのである。同様な議論が『撰大乘論』第2章での『解深密経』を引用している部分にも見られる。注(68)参照。上田義文『撰大乘論講読』(春秋社、1981) pp. 62-66 参照。
- (67) このことに関しては既に結城令聞 前掲書 下巻 pp. 148-161 によって問題とされ、かなり詳しく検討されている。そこでは、世親が四として顕現する識をすべて所取とし、一方、安慧は前の二つを所取、後の二つを能取とするのではないかと疑問を呈しながら、結局は安慧も世親と同じであると論じている。しかしその論拠は十分に納得させるものとはなっていないように思われる。また、高崎直道『唯識入門』(春秋社、1992) pp. 98-100 にこの個所の言及がある。
- (68) 世親釈の梵文と真谛訳は明らかに四つとして顕現する識を所取としており、玄奘訳も義等の四境を所取としている。このように所取である識をそれとは別な能取の識が捉えるとする考えは、『撰大乘論』における『解深密経』からの引用に対する世親の注釈の中の「三昧の行境の識」に見い出すことができる。注(64)参照。
- (69) 『俱舍論』によれば、識は所依、所縁、行相、相応法(心所)を有するとされる。また、『成業論』や『唯識三十頌』などで、異熟識(アーラヤ識)が識であるためには所縁と行相がなければならない、と論じられる。

- (70) 安慧は「その対象は存在しない」という中の「その」とは、四種類〔の顕現する識〕の、と注釈している。しかし、彼は「相品」の第1偈では、二取の分別中、所取の分別を対境・有情として顕現する識とし、能取の分別を我・表識として顕現する識としている。これは『大乘莊嚴經論』(XI-40)の「処・対境・身体としての顕現」を所取とし「染汚意・五識身・意識としての顕現」を能取とすることに相応する。
- (71) この安慧の考え方はよく理解できないところがある。彼の考え方においては、世親と同じ論拠（無行相と偽なる顕現）を使用する必要はないように思われる。