

# 弥勒論書における「虚妄分別」の起源について<sup>①</sup>

荒 牧 典 俊

インド佛教思想史研究の現段階は、原始佛教の領域においても、大乘佛教の領域においても、あらゆるレベルの根本問題が未解決のまま放置されて山積しているにもかかわらず、ともかく、それらの大問題をさておいて、個別の佛教文献の文献学的研究を集積しつつある、とでもいわねばならぬ。わたくしは、もちろん個別の佛教文献の文献学的研究が重要でない、などと主張するものではない。それどころか個別の佛教文献を徹底的に研究し根本的に理解することによってのみ、そのようにして掘り下げられたトレンチとトレンチをつなぐインド佛教思想史全体の基本プランも復元され得るのだ、と考えて、自分でも自分なりに原始佛教や大乘佛教の個々の経論の文献学的研究を積み重ねてきたつもりである。しかしそのように研究してきて、最近とくに、インド佛教思想史全体の流れのどこに、どのような根本問題がのこされているか、を自覚することなしに、個別の佛教文献の文献学的研究だけに埋没してしまうことは、けっして望ましいことではない、と憂慮することが少なくない。

そこで本稿で敢えて試みてみたいと考えたことは、インド佛教思想史の根本問題の一つをあらためて提起してみよう、かつその根本問題を解決するであろう作業仮説をも提出してみよう、その上で、そのような作業仮説が、ここに標題に掲げた問題、

弥勒論書における「虚妄分別」の起源について

を説明する上で、どこまで有効か、を検証してみよう、ということであった。あるいは換言すれば、そのような作業仮説を導入することによって「虚妄分別」の起源という何でもよいように見えて、いまだに説明のついていない根本問題を解決することが、できるかもしれない、と示唆してみたい、ということである。

さて、いまインド佛教思想史の根本問題の一つと言ったのは、

インド佛教思想史において原始佛教思想の根本の宗教体験は何であり、大乘佛教思想の根本の宗教体験は何であつて、それらは、どのようにつながりあうか、

ということである。そういう根本問題は、無限に複雑な多様な多様な問題だ、ということもできるが、逆に無限に易簡な純一きわまらない問題だ、ということもできるであろう。ここでは、その可能な限り易簡な純一なる面に近づけて原始佛教思想と大乘佛教思想それぞれの根本の宗教体験を定義する仮説を提出しておいて、そのことによって「虚妄分別」の起源という未解決の問題に答えることを試みてみたいのである。

それでは原始佛教思想と大乘佛教思想の根本の宗教体験を、最も易簡な本性に即して定義するとすれば、どのような定義が可能であろうか。ここでは、当面の作業仮説として、つぎのような定義を提出しておく。

#### (一) 原始佛教思想の根本の宗教体験

インド古代ヴェーダ祭儀文化の伝統が、数百年の間にどんどん墮落していつて「輪廻業思想」のニヒリズムに陥ってしまったときに、ウパニシャッドの哲人や苦行者達が出現し、「有」「無」のテーゼを主張して論争するようになって。そこで釈尊は、かれらの「有」「無」のドグマが自我意識に由来することを批判し、出家して森林にあつて禪定修行しつつ、いまこの自己存在の無意識の深層を究明する、そして「無我」をさとして根本転回し聖者となって説法する、という中道の修行道を教えたのであつた。かくして佛弟子達の数世代は、いまこの自己存在においてニヒリズムを根本転回し、聖者となつて説法しながら、新しい佛教文化の歴史を創造していく——したがつてかれらが体

得する根本の宗教体験は、かれらなる人間存在が、いまこの自己存在の無意識の深層を究明していった「無我」をさとして根本転回して聖者になる、とでも定義することができよう。それを「人間から聖者への根本転回」の宗教体験と名づけることができよう。

## (二) 大乘佛教思想の根本の宗教体験

釈尊にはじまる原始佛教の伝統が数百年の間に東インドから西インドへ、さらに南インドや西北インドへと拡がっていった、佛塔を中心とする佛教活動において原始佛教經典やジャータカなどが創作されていったのであり、それが四阿含あるいは五ニカーヤへと集成される、と考えるが、おそらく紀元前後一世紀頃には、その創作活動が、ぴたりと停止する、それとともに新しく急速に数を増やしていく佛塔において佛像が出現しはじめ、それらの佛塔や佛像を中心に大乘經典運動が展開するであろう。ここにおいて大乘經典運動とは、いまや佛像としています諸佛や諸佛の菩薩行をほめうたいつづけて三昧のエクスタシーに入り、諸佛を諸佛たらしめる「空性」あるいは「無生法」をさとするや、そちらからして根本転回せしめられて「忍」を与えられ「授記」を与えられ「不退転」菩薩になる、という宗教体験を体験しようとするものであった——したがってかれらが体得する根本の宗教体験は、諸佛をほめうたいつづけて三昧のエクスタシーにおいて「空性」をさとして根本転回せしめられて菩薩になる、とでも定義することができよう。それを「諸佛から人間への根本転回」の宗教体験と名づけることができよう。

さて、以上のように原始佛教思想と大乘佛教思想の根本の宗教体験を、それぞれ「人間存在がいまこの無意識の深層を究明していった『無我』をさとして根本転回して聖者になる」ことであり、「諸佛をほめうたつていった『空性』をさとして根本転回せしめられて菩薩になる」ことである、と定義しておいた上で、以下において具体的に文献に即して論じてみたいことは、こうである——西北インド地方の一地域（かりにガンダーラとしておく）において原始佛教思想の伝統を継承し発展させつづつあった瑜伽行者達の『瑜伽師地論』「撰事分」(Vastusamgrahani 以下 Vsg)

において成立した

「有情世間」(sattvaloka) へ「器世間」(bhājanaloka)

「所取」(grāhya) へ「能取」(grāhaka)

「一切種子識」(sarvabījakaṃ vijñānam)

「無始時來の相互因果」(anādikālikahetupālaparappara)

などの諸概念が、同地方の他の地域（かりにタキシラとでもしておく）において大乘佛教思想の伝統を継承し発展させつつあった瑜伽行者達の一大乗經典『入一切佛境界智光明莊嚴經』にみられる

「虚妄分別」(abhitaparikalpa)

なる概念と融合する、というよりは、より正確に言えば、後者の系統から成立してきた『弥勒論書』の「虚妄分別」が、前者の諸要素を撰取することによってこそ「虚妄分別」の哲学として完成する、かくして両系統の「人間から聖者へ」と「諸佛から人間へ」の根本転回の宗教体験が同一の根本転回であると知って、人間存在がいまこの無意識の深層を究明していった「無我」をさとって根本転回すれば、即ち諸佛をほめうたっていった「空性」をさとって根本転回せしめられ菩薩になることだ、一言にしていえば、人間存在が無意識の深層を究明していった「空性」をさとって根本転回せしめられ菩薩になる、という「入無相方便相」の菩薩道が成立する、と。ここにおいて原始佛教思想の人間存在の深層の哲学と大乘佛教思想の諸佛・菩薩の慈悲行の哲学が、「虚妄分別」を介してつながりあって、一つの「虚妄分別」の哲学——佛教哲学そのもの——が成立すると考えられる。

## 第一節 「瑜伽師地論」「撰事分」にみられる「所取・能取」等の諸概念

### 附『解深密經』『分別瑜伽品』における「唯識觀行」の成立

古来、ヴェーダ文化の淵藪の地であった西北インド地方では、アレクサンダー大王の東方遠征以来、ミリンダ王等のギリシャ系諸王やバルティア王、サカ族やクシヤン族等の異民族が侵入して「絹の道」の貿易の利権を独占しようとする、しかも、かれらすべてが、佛教に帰依し佛教寺院を建立し佛塔・佛像等を寄進して佛教文化を繁栄させる。かくして古来のヴェーダ文化に代わって、ミリンダ王の時代以来、漸次に原始佛教思想の伝統を継承し展開し、やがて「説一切有部 (sāṃyāsivāda)」などと自称するようになる「瑜伽行者」(yogācāra) や阿毘達磨哲学者達が、定住し活躍するようになった、と考えられる。かれらの佛教思想を理解するための史料としては、『ミリンダ王の問い』(Mihadapāṇha)、『Saṃgharaksā Ṣ “Yogācārahūmi” (安世高訳『道地經』等及び竺法護訳『修行道地經』)として伝存)、『瑜伽師地論』(Yogācārahūmi) 等<sup>1)</sup>、及び説一切有部系の阿毘達磨論書等が、伝存する。さらに近時には、かれらが伝えた原始佛教經典のサンスクリットあるいはガンダーラ語写本の原典研究も、さかんになっている。

ここでは瑜伽行者達が、かれらに独自の修行道を実践しながら、どんどん無意識の深層の事実を究明していった修行記録ともいべき『瑜伽師地論』、その中の第五層に相当する「撰事分」に注目して、そこに、「虚妄分別」思想に撰取されて構成要素となる諸概念が成立しつづつあることを指摘することを試みる。因みに、わたくしは、一九八三年の本学会において講演する機会を与えられ、『瑜伽師地論』に集成された諸文献が、次頁に表示するような新古層へ分析されるのではないか、という作業仮説を提言した。その後も、この作業仮説を実証するように研究をつづけながら、なかなか完成させることができない故に、いまだに出版していない。深く慙愧する。本稿も、その作業仮説にもとづいて「虚妄分別」の起源を論証することを意図するものである。

【大乘佛教系統】

『二万五千頌般若經』  
 |  
 『智光明莊嚴經』等  
 |  
 『究竟一乘宝性論』  
 『法性分別論』  
 『大乘莊嚴經論』  
 『中辺分別論』  
 |  
 『現觀莊嚴論』

【原始佛教系統】

「声聞地」 第一層  
 第二層  
 第三層  
 |  
 「菩薩地」 第一層  
 第二層  
 |  
 「撰事分」  
 |  
 「有心地撰決撰分」  
 「五識身・意地」等の本地分  
 |  
 『解深密經』  
 |  
 『撰大乘論』  
 『唯識三十頌』

さて、上にも論及したように、西北インド地方のガンダーラ地域においては、原始佛教の伝統を継承する瑜伽行者達が『瑜伽師地論』の諸層を創作しつづつあったのに対して、それより少し離れた、例えばタキシラ地域のようなどころでは大乘経典を創作する系統の瑜伽行者達が活躍していたと仮説する。

上表のような作業仮説にもとづいて理解するとき、原始佛教系統の瑜伽行者達の思想を伝える『瑜伽師地論』「撰事分」が、どのような課題をもっていたかを、ごく簡単に説明しておく。まず『声聞地』第一層、第二層及び第三層において瑜伽行者達の修行道体系が完成され、とくに煖・頂・忍・世第一法位の「止・観」行によって「転依」(根本転回 *asrayaparivṛti*) を体得し「見道」に入って四諦を現観し四沙門果を得る、という実践的修行道が実践されるようになっていく。そこで、つづく「撰事分」においては、とくに「見道」で四諦を現観した後、「修道」を修行するときに、どのように最深層の煩惱が滅して阿羅漢果を得るか、が問題になっている、と考えられる。かかる修行道位の最上位における問題を

思惟するために『雜阿含經』にふくまれる全ての經典（一部、中阿含經の經典もふくまれる）を独自のしかたで解釈しつつ、そのような最深層の宗教体験を理解しようとしている、といえるであろう。

ここでは、『瑜伽師地論』撰事分<sup>②</sup>を讀解する上での文献学的、あるいは思想的な諸問題を論ずることを、一切省略し、唯々、次節に論ずる「虚妄分別」思想の要素となる最深層概念を説いている節だけを選び出して、サンスクリット文を想定しつつ解説を試みる。

## I 有情世間 (satvaloka) と器世間 (bhājanaloka)

VSg 1. 4. 4 (TT 30.781c16, P 167b4, D 147B6)<sup>②</sup>

\* punar dvābhyaṃ lokābhyaṃ sarve saṃskāraḥ saṃgrhītaḥ satvalokena bhājanalokena ca/ jātsamsāraḥ satvaloka ucyate na tv aparāḥ/ asādīso jātsamsāro vedīavyo bhājanasamsāram apeksya pañcābhir asādīśyena/ yad uta

1) bhājanasamsāraḥ sādharāmena nirvartitaḥ/ jātsamsāras tv ekaikasattvāsādhāranākāraṇena/ idaṃ prathamākāra-nāsādīśyam/.....\*\*

ここに、あらゆる生成流転する諸存在は、二種類の世間の存在よりなると同定される。即ち(一)主体的な有情世間存在と(二)客体的な器世間存在である。(一)主体的な有情世間存在は、生まれてきて輪廻する存在であるが、(二)他方(客体的な器世間存在)は、そうではない。「前者の」生まれてきて輪廻する存在は、「後者の」客体的な器世間存在と対比するとき、五種の相違によって相違している。即ち「第一の相違としては、後者」客体的な器世間存在が輪廻する存在として存在するのは、普遍的な共通存在としてであるが、「前者」生まれてきて輪廻する存在が輪廻する存在として存在するのは、ひとりひとりの有情が独自に「積集してきた善悪業という」原因によってである。これが、第一の原因の相違である ……

## II 所取 (grāhya) と能取 (grāhaka)

Vsg 2. 4. 4 (TT 30. 814b15, P 252a5, D 218b3)

\*sarvasaṅkleśāḥ samāsato dvivīdhākāreḥnyo vedītavāḥ/ yas ca saṅkleśasvabhāvo yac ca tadvarṭma/ tatra svabhāvas chandarāgaḥ sarvasaṅkleśamūlatvā/ tadvarṭma adhyāmīkabhāvyātanāni grāhyagrāhakaḥviseśataḥ/\*\*

あらゆる輪廻する諸存在は、要約するならば、二種類のありかたをもつと理解されるべきである。(一)輪廻する諸存在の本性質と(二)そ「の輪廻する諸存在」が存在する場所とである。その中で (一)「輪廻する諸存在の」基本性質とは、意欲し欲望することである。「それらが」あらゆる輪廻する諸存在の根本であるからである。(二)そ「の輪廻する諸存在」が存在する場所とは、内的な認識主体の場と外的な認識客体の場とである。認識される存在と認識する存在との区別があるからである。

## III 一切種子識 (sarvabhījakam vijñānam)

Vsg 3. 1. 2 (TT 30. 828c12, P 287b6, D 249a2)

\*..... yā ca dṛṣṭadharme tryadhvarīṣṇakleśāḥ te mūlasākhā iva tasya vīkṣasya sārābhihārakā vedītavāḥ/ taddhetukam tatkarṃakleśasamprayuktam sarvabhījakam vijñānam āyatyaṃ pratisamdhibandhanakale nāmarūpe pratīṣṭhati/ evaṃ sa duḥkhavīkṣo dirgham adhvānam tiṣṭhati.....\*\*

… 現在世の存在において「過去・未来・現在の」三世「の諸存在」に対する深層の欲望があり諸々の煩惱の心作用があるということ、あたかも、その「輪廻する存在という」樹木にとって、栄養分を補給するための根があり諸々の枝がある如くであると理解するべきである。そのような「深層の欲望と諸々の煩惱の心作用」を原因とし、それらにもとづく善悪業や諸煩惱と一体になってはたらくからこそ、一切の種子をもった識が、未来世へと結生相續する際に、「新しい未来世の」



個体存在を基礎として「存続しつづける」のである。かくして、その苦悩の存在の樹木が、久しい世々にわたって存続しつづけるのである。

#### N 無始時來の因果展転 (anādikālikahetuphalaparāṃparā)

VSg 3. 2. 3 (TT 30. 833a18, P 298b1, D 259a2)

\* kāraṇadvayena pratyāsamutpādasya pratyāsamutpannadharmānām ca dvayāṃśavayavasthānam/ yaduta yathā pravartante yāni ca pravartante/ tāni hi dvādasābhavāṅgāni pravartante/ tāni ca yathāyogam yuktahetuphalakrameṇa pravartante/ yas ca yuktahetuphalakramasya 'nādikālikaparāṃparāyāḥ sādharmaṭā/ pratyuppannādhvatas ca dharmasthitā/ atītādhvatas ca dharmāpariṇāmitā/ anāgatādhvatas ca dharmayathāvattā  
.....\*

縁起する生成のプロセスと縁起している諸存在とが二つのしかたで論述されるのは、二つの条件があるからである。即ち(一)どのようなありかたで存在するかという条件と、(二)どのような諸存在が存在するかという条件である。というのは、(一)「どのような諸存在が存在するか、といえば、」十二の輪廻する諸存在が存在するのであり、(二)「どのようなありかたで存在するか、といえば、」あるべき道理にしたがって原因となる存在と結果となる存在が順次に関係しあいながら存在するのである。あらゆる諸存在の存在の真理とは、かく原因となる存在と結果となる存在が順次に関係しあいながら、無始の時から、相互に因果となつて存在するという真理である。「そのあらゆる諸存在の存在の真理が、」現在世については、あらゆる諸存在が存続しつづけるという真理であり、過去世については、あらゆる諸存在がもはや変化しないという真理であり、未來世については、あらゆる諸存在が如実に存在するという真理である ……

いうまでもなく『瑜伽師地論』「摂事分」が、これらすべての最深層概念を、はじめて説き出した、というわけではない。これらの中でも、最初の「有情世間」と「器世間」の区別などは、さらに古い文献へと遡ることもできるであろう。しかし、この「摂事分」においてこそ、これらの最深層概念が出そろっている、あわせて問題にされている、ということは、やはり、その「摂事分」が、つぎに論ずる「虚妄分別」思想の source であることの有力な証拠であるだろう。原始佛教系統の瑜伽行者達の思想展開が、いま「摂事分」の段階に達したところで、そこから「虚妄分別」思想は、それらの最深層概念を摂取して「虚妄分別」の「雑染相」の哲学を完成させ、他方で「虚妄分別」の「清浄相」「入無相方便相」などへと関連させると考えられる。

さて、上表で示したように、原始佛教系統の瑜伽行者達は、ちょうど、この段階において、大乘佛教哲学を導入して、『菩薩地』の第一層と第二層を相つづいて述作すると考えられる。かれらは、この段階で「菩薩戒」運動をはじめるとともに、おそらく龍樹の哲学を受容して、『声聞地』の「止・観」「転依」「現観」の修行道体系を「大乘化」し、菩薩の実践的な修行道体系を構築しはじめる。そのような『菩薩地』における菩薩の実践的な修行道体系が、さらに凝集されて『解深密経』「分別瑜伽品」において「唯識観行」が成立すると考えられる。

わたへしは、Jonathan A. Silk (ed.), "Wisdom, Compassion and the Search for Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao", 2000 に寄稿した拙論 "Toward an Understanding of *Vijñānābhāṣā* の中び" その「唯識観行」の成立について論じた。本稿は、いわば、その続編として「虚妄分別」思想の成立を論じようとしているのであるが、ごくごく簡単に、そこでの拙論の要旨をまとめておく。

(一) 『菩薩地』「如来十力」品 (Bh. Wogihara ed., 394, 15) において如来十力の一つ「種々界智力」とは、あらゆる衆生の能力の上中下を認識し、かれらの機根と願求に応じて教授をさづけ、それぞれの入門行において正しく修行するように導く知力である、と定義した後、新層に属する増広部分が附加されている。そこでは、まず、つぎのよ

うな問いが問われる、「声聞地」においては、声聞達に対して、どのように教授して入門行へと導いていくか、が詳説されたが、それでは如来は、初業菩薩に対して、どのように教授して心が三昧において定在するように導いていくか」と。それに答えて菩薩行が、きわめて実践的に説かれている。その実践的な菩薩行が、『菩薩地』『真実品』の増広部分 (Bh. 50. 23f) において「四尋伺・四如実遍知」の体系へと完成されていく。後者「真実品」では、その実践的な菩薩行の体系は、「八種分別」を放捨して無分別智へ悟入させるものだ、と説かれ、かつ「八種分別」は分別自体と自我意識・諸煩惱を生起させるが、無始時来、前者と後者が相互因果になつてはたつきあい輪廻流転する、とも説かれている。したがって如来は、衆生が「八種分別」によつて輪廻流転していることを観じつつ、その「八種分別」を放捨するように「四尋伺・四如実遍知」を教授して「無分別智」へ悟入させるのであり、衆生は、自らが「八種分別」によつて輪廻流転していることを自覚するところからはじめて「八種分別」を放捨するように「四尋伺・四如実遍知」を修行して「無分別智」へと悟入するのだ、と解釈することができる。ここには如来の側からする教授の向下と衆生の側からする菩薩行の向上が、「八種分別」と「四尋伺・四如実遍知」において相即しあいながら「無分別智」へ悟入するという根本構造があるといつてよい。このような教授の向下と菩薩行の向上の相即を、かりに「教授の根本構造」とよぶことにしたのである。

(二) 「解深密経」「分別瑜伽品」が「唯識観行」を説きはじめてきた經典であることには、誰しも異論のないところである。しかしどのような思想的背景から、ここで、はじめて「唯識観行」が説きはじめられたか、が解明されていない。拙論では、「分別瑜伽品」に説かれる実践的な菩薩行体系にも、「教授の根本構造」があると解釈することによつて「唯識観行」の起源が説明できるのではないかと提言したのである。即ち「分別瑜伽品」の菩薩行体系の最高位 (Tanotte 本 § 837) において、佛になるに先だつて、菩薩は、かぎりない超能力を完成させて、あらゆる衆生に無碍自在に教授するようになるが、その為には、「衆生の心が、どのように生起するか」とか「かれらの心が、

どのように三昧において定在するか」等に通曉しなくてはならない、と説く。とくに「かれらの心が、どのように生起するか」について、つぎのように説かれている。十六種の心が生起する。(一) 阿陀那識は、はっきりとは認識されないが、恒常なる器世界として現象する (\*adanavijānam asamviditakadhuruvbhājavijāpi\*\*) (二) 眼等の五識及び分別意識は、種々なる種類の対象として現象する (\*vidhakarāmbanavijāpi\*\*) 云々というように、「しかじかの対象として現象する (\*āmbanavijāpi\*\*)」という心が列挙されている。これは、如来の側からする教授の内容にほかならない故、「教授の根本構造」によって、そのまま衆生の側からする菩薩行の内容になっているはずである。そのように解釈して、しかるべき箇所を探してみると、たしかに衆生の側からする菩薩行が、つぎのように「唯識観行」として説かれている (Lamotte 本 § 8. 7-8)。

\*āmbanavijāpimātrāprabhāvīyam vijānam\*\*

〔衆生のいまこの存在そのものなる〕識が、唯々対象として現象しているのみであって〔対象は存在しない〕、と教授されている。

衆生は、かれ自身のいまこの存在なる「識」について、唯々対象として現象するのみである、唯識のみであると観ずる「唯識観行」からはじめて「止観行」(samathavipassāna) を行じ「転依」(根本転回 astayapariṭṭi) して菩薩行を完成させていくのである。わたくしは、原始佛教系統の瑜伽行者達が、『菩薩地』において「教授の根本構造」を発見して「八種分別」を放捨すべく「四尋伺・四如実遍知」を修行して「無分別智」へ悟入することを説きはじめ、それを継承して『解深密経』『分別瑜伽品』が「唯識観行」して「転依」(根本転回) することを説いたことこそが、瑜伽行唯識哲学を成立させた、と考える。(いずれ、機会を得て、そこから「阿頼耶識」「三性」などの哲学が成立することを論じたい)

かくして原始佛教系統の瑜伽行者が、『瑜伽師地論』『撰事分』において輪廻する存在の最深層概念を説いていて、

さらに、それとほぼ並行して『菩薩地』などにおいて菩薩の実践的な修行道体系が構築され「唯識観行」が成立しつつある、という思想情況の中で、大乘佛教系統の瑜伽行者達が、それらを撰取しつつ「虚妄分別」思想を確立する、と考えられる。節をあらためて、少しく詳論することとする。

## 第二節 『智光明莊嚴經』と『法法性分別論』の「虚妄分別」

インド佛教思想史において未解決に残されている根本問題の最大のもの一つは、大乘經典運動が、いつ、どこで、どのように始まったか、そもそも大乘經典とは何であるか、つまり、いかなる本性の文学か、ということである。ここでは、そのような大問題を直ちに論ずる代わりに、つぎのような作業仮説を提言しておく——海路による「絹の道」の貿易が隆盛におもむきつつあったクシャーナ王朝初期、紀元後一世紀末から二世紀始め頃、マトウラーにおいて佛塔から佛像が出現しはじめたときに、佛塔や佛像にいます諸佛や諸佛の菩薩行をほめうたう文学として始まったであろう、諸佛や諸佛の菩薩行をほめうたい、とくに無数の諸佛の佛名を称名しつづけて三昧のエクスタシーに入り、そこにおいて諸佛を諸佛たらしめる「空性」をさとるや否や、諸佛から直々に「忍」や「授記」を与えられ根本転回せしめられる、という宗教体験を得ようとするものであつたであろう、と。さて、そのような作業仮説から出発するとき、つぎのようなことが考えられる——マトウラーにおいては『マハーヴァストウ』に編入された『十地』の頌めうた文学などから『八千頌般若經』が成立する、つづいて西北インド地方においても、即時に佛塔の基壇部の佛伝図の中に佛像が出現しはじめる故に、佛伝をほめうたうというしかたで大乘經典運動が始まり、つづいて『八千頌般若經』を増広して『二万五千頌般若經』が、それとともに多数の大乘經典が、陸續と創作されていくであろう<sup>③</sup>。

それでは西北インド地方のどこにおいて、どのような大乘經典が創作されていて、それらは、全体として、どのような思想内容をもつ方向へと発達しつつあつたか、と問うてみると、これも、たしかに未解決に残されている根本

問題の一つであって、しかも、いまだ一度も問題として問われたことすら、ない、といわなくてはならない。したがって本稿では、ごくごく、かりそめにタキシラのような地域において大乘経典を創作する系統の瑜伽行者達がいいて、かれらが、『華嚴経』原本などを創作した後に、いわば中期大乘経典の一つとして『入一切佛境界』智光明莊嚴経』(Sarabuddhaviṣayavatārajanālakānkarasūtra)なる一大乗経典を創作したのではあるまいか、と仮説することにしたのであった。

他方、ガンダーラを本拠地として原始佛教以来の実践的修行の伝統を守っていた系統の瑜伽行者達も、四世紀も半ばを過ぎる頃には、おそらく龍樹の大乘佛教哲学の影響を受けて『菩薩地』を創作して菩薩の実践的な修行道を構築しはじめた。すぐ、つづいて『解深密経』が成立し、急速に瑜伽行唯識の大乘佛教哲学を發展させていく。それに対して、上述のタキシラにおいて大乘経典を創作しつつあった系統の瑜伽行者達が、負けじと、こちらが本家だ、といわんばかりに菩薩の実践的な修行道を構築しはじめた、それが、いわゆる『弥勒論書』ではあるまいか、と考える。こういうことも、目下、すべて作業仮説にすぎないが、ここでは、大乘経典系統の瑜伽行者達が創作したにちがいない『入一切佛境界』智光明莊嚴経』(Sarabuddhaviṣayavatārajanālakānkarasūtra)に見られる「虚妄分別」(abhitparikalpa)なる概念が、どのように原始佛教系統の『瑜伽師地論』「摂事分」にみられる諸概念を摂取することによって『弥勒論書』の「虚妄分別」思想へと發展していくか、そしてそのことによって、どのように菩薩の実践的な修行道としての「入無相方便相」が成立するか、を論じて、以上のような作業仮説の論証の一端に資したい。

さて大乘経典運動全体の流れの中で、この『智光明莊嚴経』なる一小大乘経典が、どのような位置を占めるか、についても、今後の研究に俟つところが多いといわなくてはならないが、かつてこの経典に注目された高崎直道博士の『如来蔵思想の形成——インド大乘佛教思想研究——』(1974, pp. 608-638)の行き届いた研究によれば、本経は『華嚴経』「性起品」の影響下に成立し、他方、本経の中心思想の一つともいえるべき「菩提十六相」思想が、『大集

『經』第一經『陀羅尼自在王經』や『寶積經』第十二會『菩薩藏經』の中心思想として継承されていく、さらに『弥勒論書』である『究竟一乘宝性論』の序説の骨格の一部をなし、『大乘莊嚴經論』にも引用されている、とても要約することができる。わたくしは高崎博士の著書に教えられて、この經典の重要さに注目するようになったにすぎないが、この經典の「菩提十六相」の中に出てくる「虚妄分別」なる概念が源流となつて、『弥勒論書』の「虚妄分別」思想が成立する、と考えたい。以下、『智光明莊嚴經』の、どのような文脈において、どのような意味をもつて「虚妄分別」概念が説かれるか、を検討し、それが原始佛教系統の『瑜伽師地論』『撰事分』の諸概念を撰取することによつて、『法华性分別論』の「虚妄分別」思想へと発展していった可能性を論ずることとする。

さて本『入一切佛境界智光明莊嚴經』は、その経題に言うように、一切佛境界をほめたたえつつ、一切佛境界へと悟入する智光明を体得する、ということをやテーマにしている、といつてよい。この經典の全内容が『究竟一乘宝性論』の序説の中で、つぎのように要約されている。はじめに如来が、「不生不滅」なるままに、まったく「戲論・分別」を寂滅しているままに「無碍自在」に佛業をなしたまうことを、九つの譬喩によつて説明する。譬えは、如来があらゆるところに姿を顕現したまうことは、あたかも水晶でできた大地のあらゆるところに帝釈天の姿が映る如くであり、如来が説法したまうことは、あたかも天鼓が自然に鳴る如くであり、如来があまねく恵みをもたらししたまうことは、あたかも雨雲が恵みをもたらず如くである、云々と。

つづいて「如来は、あらゆる諸存在の真如を現等覺するといふしかたで現等覺を自内証したまふ」(sarvadharmatāhātābhīsamboḍhamukheṣv aparapratyāyābhīsamboḍhas tāhāgatasya) ことを説いていくが、とくに問題にするのは、如来のさとられた「真如」あるいは「空性」において、あらゆる衆生が、どのように「雑染」から「清浄」へと根本転回するか、つまり菩薩行するか、ということである——如来が、あらゆる諸存在の「真如」あるいは「空性」を現等覺することによつて無碍自在に佛業をなし説法したまうからこそ、あらゆる衆生が「雑染」から「清浄」へと

根本転回するにもかかわらず、「雑染」が滅するのでもなく「清浄」が生ずるのでもない、あらゆる諸存在が「不生不滅」であるままだ、それでは「如理に修行する」(\*yoniśoyoga\*)とは、どういうことか、本性清浄なる心において客塵がなくなるにすぎない、さらに「雑染の因と清浄の因を遍知する」とは、どういうことか、雑染の因も清浄の因もさまざまに列挙されるが、それらは、すべて空性であり虚空の如くだ、とさとりながら、しかも雑染だ、清浄だ、とかりそめに説法されると遍知するのだ、云々と。

ここにおいて「それでは、どのように如来は、菩提を得られたのか」という問いが、あつて、「菩提十六相」の各論に入っていく。その第一相が、

「根本なく根拠なくして菩提を得られたのだ」

(*amūlapratīṣṭhānena bodhiḥ prāpta*)

と説かれ、

「では根本とは何か」「有身見 (*sakkāya-diṣṭi*) だ」

「では根拠とは何か」「虚妄分別 (*abhūtaparikalpa*) だ」

という文脈の中で「虚妄分別」が説かれる。以下、同様に二句づつによって菩提を定義しながら、それぞれを詳論していくが、すでに高崎博士が注意されるように、第十五相「無漏・無取」(\**anasravaṇādāna*\*)の詳論の中で、つぎのように説かれていることは、注目に価いする。

不生不滅においては、心・意・識は生起しない。心・意・識が生起しないならば、いかなる分別もないのであるから、分別によって不如理に思惟することがない。かく如理に思惟しつつ専一に修行するひとは、根本無知を發動させない。根本無知が發動しない、ということは、十二支よりなる輪廻する存在の連鎖が發動しないことだ。それが、不生の真理だ、「究極の真理だ、決定的な真理だ、云々」。



(anupādānīrothe ... cittamanovijñānāni na pravartante/ yatra cittamanovijñānāni na pravartante tatra na kaś  
cit parikalpo yena parikalpenāyoniśomanasikuryāt/ sa yoniśomanasikāraprayukto 'vidyām na samutthāpayati/  
yac cāvidyāsamutthānam tad dvādaśānām bhavāṅgānam asamutthānām sājāti... RGV p. 12, II 6-10)  
と説く、

(十二支よりなる輪廻する存在の)縁起を見る人は、真理を見る。真理を見る人は、如来を見る。  
(yāḥ pratyāsannupādāṃ paśyati so dharmāṃ paśyati yo dharmāṃ paśyati sa taḥāgataṃ paśyati.)  
という有名な言葉を説いている。かく「菩提十六相」を説きおわって最後に本経全体をしめくくるべく、

ここにおいて如来が、あらゆる諸存在はしかじかの本性をもつと現等覚したまい、しかるに衆生達の存在界は  
清浄になっていない、離垢していない、染着している、と観ぜられるや、かれら衆生に対して「遊戯」と名づけ  
られる大慈悲が生起するのだ。

(tatra ... taḥātaśyairāmrūpān sarvadharmān abhisambudhya sattvānām ca dharmadhātum vyavalokyaśud-  
dham avimalaṃ sāṅganaṃ vikīḍitā nāma sattveṣu mahākaruṇā pravartate, RGV p. 9, I 17-p. 10, I 8)  
と結論する。以上のように本経の構成を要約するとき、本経は、たしかに大乘經典のほめうた文学の伝統にしたがっ  
て、如来の佛業をほめうたい、如来の菩提や大慈悲をほめうたっている、といつてよいが、本経のテーマの重心が、  
衆生の「雑染」存在へ、そしてそれを根本転回する菩薩行の方向へとうつりはじめているといわなくてはならない  
——即ち如来が「不生不滅」なる「真如」あるいは「空性」をさとしていて、衆生の存在界を観するや、大慈悲を生  
起して佛業をなし説法したまうと説く一方、その対象となる衆生存在の方は、分別によって不如理に思惟し根本無知  
を發動し、十二支よりなる輪廻的存在の縁起を發動している、かく「虚妄分別」を根拠にしているが、いったい、ど  
うすればかかる「雑染」の存在を「清浄」の存在へと根本転回するか、そういう根本転回が「真如」あるいは「空

性」において、どのように性起するか、ということが説かれている。さらにいえば、如来から衆生へ、ということと衆生から如来へ、ということが「真如」あるいは「空性」において往還しあうようになっていて、したがって「真如」あるいは「空性」とは、そのような往還をあらゆる共同存在——コミュニケーション——そのものだ、という方向へ展開しはじめているのである。

以上、大乘佛教系統の瑜伽行者によってほめられたに違いない大乘經典『智光明莊嚴經』において、たった一度だけでくる「虚妄分別」が、どのような文脈の中で説かれているか、を分析してみたが、それでは、そのような思想構造の中で説かれる「虚妄分別」は、どのようにして瑜伽行唯識哲学の根本思想となっていくか。

さて、上述したように原始佛教系統の瑜伽行者達が、「菩薩地」において如来の十力に「教授の根本構造」を発見したからこそ『解深密經』『分別瑜伽品』において「唯識觀行」の実践的菩薩行体系を構築し得たのだ、とするならば、他方で大乘佛教系統の瑜伽行者達が『智光明莊嚴經』の如来の「菩提十六行相」「大慈悲」などに「教授の根本構造」を認識することによってこそ、そこに説かれる「虚妄分別」について「入無相方便相」の実践的菩薩行を構築することも、理解され得るのではないか。『智光明莊嚴經』は、「菩提十六相」の第一相において「如来は、虚妄分別を根拠としないことによって菩提を得る」と説き、第十五相において「如来は、分別しないことによって根本無知を發動しない、十二支よりなる輪廻する存在の縁起を發動しない」（取意）と説いたが、そのとき衆生が「虚妄分別」を根拠とし、分別して根本無知を發動することなどを観じているのであるから、如来の側からする教授において「虚妄分別」を教授している、ということができる。そうだとすると、上述の「教授の根本構造」にもとづいて、衆生の側からして「虚妄分別」の「入無相方便相」なる菩薩行を構築しはじめた文献は、ないであろうか。

と問うとき、わたくしは、本学の山口益先生によってはじめて研究され、山口先生のもとで勉強された野沢静証先生によってチベット訳テキストが校訂された『法法性分別論』、とくにその § 9. 「こそが、『智光明莊嚴經』の如来

の側からする「虚妄分別」に「教授の根本構造」を認めて、衆生の側からする「虚妄分別」思想へと発展させた文献だ、と考える。その際、他系統の『瑜伽師地論』『撰事分』から「所取・能取」「一切種子識」「無始時來の因果展転」の諸思想を撰取して「虚妄分別」の「雜染相」を完成させ、『解深密經』『分別瑜伽品』から「唯識觀行」を撰取して「虚妄分別」の「入無相方便相」を完成させ、『智光明莊嚴經』から「真如」あるいは「空性」を導入して「虚妄分別」の「清淨相」を完成させている。ここにこそ「虚妄分別」思想の原点となるインスピレーションが凝集している、と考える。

さて『法法性分別論』のサンスクリット原典は、現在までのところ山口益博士によって出版された一断片と Rāṭula Sāṅkītyāyana 師によって出版された冒頭部の一断片を除いて知られていない。本論の全体を研究するためには、三種類のチベット訳を彼此対照して、サンスクリット文を想定しつつ和訳するという方法を取らざるを得ないであろう。三種類のチベット訳は、大藏経丹殊爾部の中に、つぎのように収められている。

(A) Peking no. 5523, Tohoku no. 4022

*Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa*

Author: Maitreya

Translator: Śāntibhadra and Tshul khrims rgyal ba

Reviser: Parahita and Dga' rdor

(B) Peking no. 5529, Tohoku no. 4028

*Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i 'grel pa*

Author: Vasubandhu

Translator: Mahājāna and Blo Idan shes rab

(C) Peking no. 5524, Tohoku no. 4023

*Chos dang chos nyid nam par 'byed pa'i tshing le'ur byas pa*

Author: Maitreyanātha

Translator: Mahājana and Seng ge rgyal mshan

以上のうち、(A)は、本論を散文体のままでチベット訳したものであり、(B)は、本論を引用しつつなされた世親の注釈のチベット訳であって、元来、前者の訳とともになされたと考えられるが、引用される本論には、しばしば、つぎの(C)訳に従って改訂された箇所があると考えられる。(C)は、本論を韻文体でチベット訳することによって、(A)の改訂訳を意図した如くであるが、必ずしも、より正確な訳になっているとは、言い難い。上述のように(A)と(B)は、野沢静証博士によって校訂されたが、最近、(A)(B)(C)三本を校訂し、独訳した研究が出版された。

Klaus-Dieter Mathes, *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga)*, *Indica et Tibetica* 26, Swistal-Odendorf, 1996

従って、現在では、本書の三本の校訂テキストを依用することができるわけであるが、それらを詳細に比較してサンスクリット文を想定しつつ和訳する研究の必要性は、かわつていないと考える。それら諸訳間の矛盾や微妙な相違は、サンスクリット文を想定することによってのみ、解決することができるからである。

ところで、ここに取り上げる『法性分別論』§9.1については、チベット訳三本を比較して、それらの間の矛盾や微妙な相違を、サンスクリット文を想定しつつ、どのように解決するか、を注記したノートを完成したのであるが、ここでは、省略する。むしろ、その想定サンスクリット文を提示した上で、§9.1を和訳し、それが、どのように「虚妄分別」思想を完成させているか、を、ごく簡単に注記するにとどめる。わたくしが構成したサンスクリット文とその和訳は、以下の如くである。

\* ..... *sa bodhisattvas tannirvikalpañānapraviviksur evam manaskaroti/ anāhīkīkatathatājñānād abhūtaparikalpaṃ sarvabhīkaś caśadāvyaprabhāṇahetur anyś ca tannīrikah/ tatoh sahetuphalah prabhānto pi na santah/ tasya ca prabhānād dharmatā na prabhānti tasya cāprabhānād dharmatā prabhānti/ evam yoniso manaskurvanto bodhisattvo nirvikalpañāne pravīṣati/*

- 1) *evam upalambhād viññāptimātrōpalambhe pravīṣati/*
  - 2) *viññāptimātrōpalambhāt sarvāthānupralambhe pravīṣati/*
  - 3) *sarvāthānupalambhād viññāptimātrānupalambhe pi pravīṣati/*
  - 4) *tadanupalambhād āvayavīśābhātrōpalambhe pravīṣati/*
- tatra yo āvayānupalambhas tan nirvikalpañānam nirviśayan nirālambanam sarvaminānupalambhaprabhāvitarvā/*\*\*

…かの菩薩は、その無分別智に悟入しようと願求するとき、つぎのように思惟する。

「無始時來、真如を知らない〔根本無知の〕故に、虚妄分別があるのだ。〔それは二層であつて、一は〕一切種子をもつていて、非存在なる〔所取能取の〕二が顕現するための因となる〔深層〕であり、他は、それに依拠する〔表層〕である。その〔根本無知の〕故に、〔虚妄分別の二層は、〕相互に因果となつてはたらきあい顕現するけれども、〔そのようには〕存在しない。〔かく〕その〔虚妄分別〕が顕現する故に、存在の本性は顕現しないのであり、もし、その〔虚妄分別〕が顕現しないならば、存在の本性そのものが顕現するのである」

というように如理に思惟するときに、菩薩は、無分別智へと悟入するのである。

〔即ち具体的には、つぎの四段階によつてである。〕

(一) 以上のように認識する故に、唯現象する識があるのみだ、という認識に悟入する。

- (二) 唯現象する識があるのみだ、ということを確認する故に、あらゆる対象存在を認識しないことに悟入する。
- (三) あらゆる対象存在を認識しない故に、唯現象する識があるのみだ、ということをも認識しないことへ悟入する。
- (四) その「唯現象する識があるのみだ、ということをも」認識しない故に、「あらゆる対象存在と唯現象する識のみ」という二の区別がないことの認識へ悟入する。

ここにおいて無分別智とは、「あらゆる対象存在と唯現象する識のみ」という二を認識しないことであり、いかなる対象もなく対象もないことである。「無分別智」とは、一切の個別相を認識しないことだ、と説かれているからである。

本節は、『法法性分別論』全体の構成からすると、§6「転依」（根本転回）を「十相」によって説く、という中の一相であって、§9「転依の基礎」相を「無分別智」として詳論したのにつづいて、§7「無分別智への悟入」相を「入無相方便相」として説いている。したがって、上述したように『菩薩地』が「四尋伺・四如实遍知」によって「無分別智」へ悟入すると説きはじめて菩薩行——「加行道」の菩薩行——を、『解深密経』「分別瑜伽品」が、「唯識観行」によって「転依」することへと発達させたのを継承して、いま、あらためて「虚妄分別」の「入無相方便相」へと深化させていると考えられる。しかも、ここには「虚妄分別」思想の原点が看取されると考える。

はじめに第一に、上来、指摘してきた「教授の根本構造」が、つぎの根本テーゼの中に認められる。

*\*tasya ca prakhyānād dharmatā na prakhyāti tasya cāprakhyānād dharmatā prakhyāti\*\**

「かく」その「虚妄分別」が顕現する故に、存在の本性は顕現しないのであり、もし、その「虚妄分別」が顕現しないならば、存在の本性そのものが顕現するのである」

即ち「その「虚妄分別」が顕現する故に、存在の本性は顕現しない」とは、ある衆生存在において「虚妄分別」が顕現する故に、存在の本性たる「法性」が顕現しない、というのであるが、しかしその「虚妄分別」において「法性」は「顕現しない」というしかたで存在している。だからこそ、かれは、「虚妄分別」に即して「入無相方便相」の菩薩行を実践して「法性」をさとるに至るのである。したがって、ここには、「衆生が菩薩行する」という「向上」が含意されている。

つぎに「もし、その「虚妄分別」が顕現しないならば、存在の本性そのものが顕現する」とは、ある衆生存在が「入無相方便相」の菩薩行を実践して「法性」をさとるとき、「虚妄分別」が顕現しなくなり、かわって存在の本性そのものなる「法性」が「顕現」するというのであるが、しかし、その「法性」においても、衆生存在なる「虚妄分別」は「顕現」しないというしかたで存在している。だからこそ、初地乃至十地の菩薩及び佛は、無数の衆生にたいして菩薩行し佛行しつつあるのである。したがって、そこには「菩薩あるいは佛が、あらゆる衆生存在に対して教授する」という「向下」が含意されている。

かく『智光明莊嚴經』に説かれていた「真如」あるいは「法性」から「虚妄分別」へという「向下」の根本構造が、いまや『菩薩地』が発見し『解深密經』『分別瑜伽品』が発達させてきた「教授の根本構造」に外ならないと認識されたところから、ここにおいて「入無相方便相」という「向上」の根本構造が成立しつつあることが看取されるであろう。かく「虚妄分別」思想が、「虚妄分別」から「法性」への「向上」の根本構造をもつと同時に「法性」から「虚妄分別」への「向下」の根本構造をもつところにこそ、最も易簡なる佛教哲学のエッセンスがあるといつてよい。

第二に、本節、§6.1が、『瑜伽師地論』『撰事分』から「無始時來の相互因果」「一切種子識」「所取能取」などの最深層概念を取り入れて、「虚妄分別」の「雜染相」の哲学を発達させつつあることは、明らかである。

第三に、本節§6.2が、まさしく『解深密經』『分別瑜伽品』の「唯識觀行」を発達させて「入無相方便相」の菩

薩行を説いていることは、

*\*evam upalambhād vimāpimātropalambhe praviśati.\*\**

以上のように認識する故に、唯現象する識があるのみだ、という認識に悟入する。

というように「唯識」に悟入すると説きはじめて、その四項にわたる「入無相方便相」を展開するところに明らかである。そもそも『法法性分別論』は、§§ 4.2, 7.6, 9.6.3 などにおいても「入無相方便相」をくり返し説いていて、「入無相方便相」をきわめて重視する如くであるが、この § 9.7.3 が「入無相方便相」の菩薩行の成立を宣言する箇所だ、といつてよい。

このような諸点を考慮するとき、『弥勒論書』全体の中でも、これほど明確に「虚妄分別」思想が、どこから成立してきたかの sources を明示している箇所は、ないと考える。とくにここでは「入無相方便相」の菩薩行が、『解深密経』「分別瑜伽品」の「唯識 (vijñāpimātra) 観行」から成立してきたことが明示されていることが注目される。わたくしとしては、ここにこそ「虚妄分別」思想の起源がある、と結論しておきたい。<sup>⑤</sup> いうまでもなく、この「虚妄分別」思想が、『大乘莊嚴経論』において、はるかに豊かな思想へと完成され、それが、無着『撰大乘論』の中心思想へと展開していくのである。

## 結 語

以上、本稿は、つぎのような仮説から出発したのであった——インド佛教思想史における原始佛教思想の根本の宗教体験と大乘佛教思想の根本の宗教体験とは、同じく、ここに「根本転回」とよぶ宗教体験を共有する、即ち古い歴



史のニヒリズムにならずに深層の存在から解脱して、新しい歴史を創造する自由な存在へと根本転回する、という点では同一であるが、方向が逆向きである、というのは、前者では、人間存在の側からして、いまこの深層存在を漸次に究明して最深層の存在を究明したところで根本転回する、という意味で人間存在の側からする根本転回である。それに対して後者では、諸佛の側から諸佛を諸佛たらしめる根本真理「空性」を説法しつつ現成してきて根本転回せしめる、という意味で諸佛の側からする根本転回である、と。

というように仮説しておいて、西北インド地方の例えばガンダーラ地域において原始佛教系統の人間存在の実践的修行の伝統を守りつづけた保守派の瑜伽行者達と同地方の例えばタキシラ地域において大乘佛教系統の諸佛をほめたいつつ三昧のエクスタシーを体験しつつあった革新派の瑜伽行者達が、相互に影響しあいながら、瑜伽行唯識哲学を形成していったことを理解しようとしたのであった。具体的にとりあげた「虚妄分別」の起源については、つぎのように考えた——原始佛教系統の保守派の瑜伽行者達が、ある段階で大乘佛教を受容して、かれらの伝統的修行道体系、即ち「止・観」を修行し「転依」して「見道」をさとるという修行道体系を「大乘化」しようとし、『菩薩地』において「菩薩戒」の授戒儀礼を説いて菩薩の修行道体系を構築しはじめ、やがて「唯識観行」を実践的に修行するようになったのに対抗して、大乘佛教系統の革新派の瑜伽行者達も、負けじと自派の大乘經典に由来する「虚妄分別」概念を基礎にして、そこに他派の最新の思想「教授の根本構造」を導入し、最深層の諸概念「所取・能取」「無始時來の相互因果展転」など、を撰取して「虚妄分別」思想を完成させる、その際に他派の最新の「唯識観行」をも「虚妄分別」に撰取して「入無相方便相」の菩薩道を実践的に修行するようになった、と。ここにおいて原始佛教系統と大乘佛教系統との二方向の根本転回が、結局は一つの根本転回だ、という自覚が成立し、実践的な菩薩道が実践されるようになったこと、そしてより根本的には両系統の思想も同一の本性においてつながることが自覚されて佛教哲学のエッセンスとでもいうべきものが成立したことの意義は、きわめて大きいと考える。

わたくしは、かくして原始佛教思想の禪定実践において人間存在の無意識の深層を究明していつて最深層の「無始時來の相互因果展転」をさとり根本転回することが、即ち諸佛から説法してくる「空性」あるいは「法性」をさとりて根本転回せしめられることだ、かく輪廻業のニヒリズムの最深層をさとりと一つに、そのまま「空性」あるいは「法性」をさとりて根本転回して不退転菩薩になる、というところに佛教哲学のエッセンスがあると考へる。そうだとすると、それがインドから中国へ、そして日本へ伝來した佛教哲学のエッセンスだ、ということも、曇鸞大師や親鸞聖人の宗教体験を想起するとき、すぐに御了解いただけるのではないか。親鸞聖人『教行信証』証卷の序分に入り「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るな

とあるのは、末法の時にあつては「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」という最深層の眞実を自覚するひとのみが、「即の時」に阿弥陀如来に「往相回向」せしめられて「大乘正定聚の数」に入るのだ、と教えておられると理解することができよう。勿論、親鸞聖人が、弥勒論書の「虚妄分別」思想を直接学ばれた、ということはないが、その「虚妄分別」思想が、すぐつづいて無着『撰大乘論』の根本思想となり、さらに世親菩薩の根本思想となるのであるから、それが曇鸞大師を経て親鸞聖人へと伝えられているということは、疑いなく思想史の事実である、といわねばならぬ。その意味で親鸞聖人の宗教体験は、佛教哲学のエッセンスそのものを伝持するものだ——ということをし、わたくしは、少しづつでも理解するようになりたい、と願っている。

#### 注

① 本稿は、二〇〇一年一月一六日に大谷大学佛教学会において口頭発表した講演の草稿を書き改めて論文にしたものである。

将来、佛教学を勉強しようとする学生諸君に問題提起する意味で、やや概説的に論じたところが少くない。御了解いただきたい。

② Vsg § の番号は、向井 亮『瑜伽師地論』撰事分と『雜阿含經』（北海道大学文学部紀要 XXXIII-2, 1985）に附せられた「対応関係一覧表」の番号を依用する。それによって阿含經との対応関係を確認した上で、「撰事分」のチベット訳と漢訳各一本を対比させて、サンスクリット文を想定しつつ解説する、という以外のしかたでは、ほとんど解説し得ないと考えらる。

③ 拙稿「十地思想の成立と展開」（『講座大乘佛教』3、「華嚴思想」一九八三所収）参照。

④ 諸大乘經典の中で「虚妄分別」なる概念を説くのは、勿論、この『智光明莊嚴經』だけではない。例えば、『維摩詰所説經』卷中「觀衆生品」第七（大正 16547c）cf. 長尾雅人訳『維摩經』（『大乘仏典』7、中央公論社刊）p. 103 などにも、説かれている。しかし『究竟一乘宝性論』において本經が中心的な役割を果たしていることなどから考えて、本經の「虚妄分別」こそが、『法法性分別論』などにおける「虚妄分別」の source だ、ということができると考えらる。

⑤ わたくしは、このように『法法性分別論』こそが、「虚妄分別」思想を確立したのであり、『大乘莊嚴經論』にも先行する、と考えるが、その考えに対する松田和信氏の批判にお答えしておかなくてはならない。松田氏は、『唯識三十頌』安慧釈に引用される『Nirvikalpaprapveśadhāraṇī』なる後期大乘經典のサンスクリット写本の断片を、はじめギルギット写本の中に発見され、つづいてロシア科学アカデミー東洋学研究所の旧レニングラード支部に管理されるネパール系写本の中にも発見されてチベット訳や敦煌出土漢訳写本などを参照しつつ、同經典のサンスクリット原典を復元して学界に提供されたのであった。同氏『Nirvikalpaprapveśadhāraṇī』について——無分別智と後得智の典拠として——（『佛教学セミナー』第三四号、一九八一年）『Nirvikalpaprapveśa』再考——とくに『法法性分別論』との関係について——（『印度学佛教学研究』第45巻第1号、一九九六）及び『Nirvikalpaprapveśadhāraṇī』——梵文テキストと和訳——（『佛教学総合研究所紀要』第3号、一九九六）参照。わたくしは、もとより松田氏が膨大な写本資料を博搜して、この大乘經典のサンスクリット原典を発見し復元された労に感謝し敬意を表するものであるが、本經が『法法性分別論』に先行する、したがって後者は、きわめて後期の論典だ、という結論には賛成することができない。以上論じてきたような『法法性分別論』が、まさしく「虚妄分別」を確立し「入無相方便相」を説くことを主題とする論書であるという基本性格が、その大乘經典から導出されるとは考えられないからである。むしろ、逆に、その大乘經典が、『法法性分別論』にもつづいてつくられた、と考えた方がいい、と思う。松田氏が、この大乘經典が『法法性分別論』に先行すると結論された主要な理由の一つは、『法法性分別論』 § 9.6.4 'tadamenārupy anidaśānam

apratistham anābhāsam avijñptikam aniketam iti nirvikalpasya jñānasya yathasūtram laksanam abhidhyotitam bhavati”なる  
經典引用が、この大乘經典からの引用だ、というところにある。従来、山口益博士が、この經典引用を“Kāśyapaparivarta”  
§§ 56, 57 に同定しておられたのであるが、松田氏は、そこには「無分別」との関係が見られない、それに反して  
“Nirvikalpaprapavésādhāraṇi”においては「無分別（界）」の定義になっている、したがって同經典が、“Kāśyapaparivarta”の  
定義を「無分別（界）」の定義へと転用した後に、『法法性分別論』が「無分別智」の定義として引用したのだ、と結論された  
のであった。

しかし、わたくしは、“Kāśyapaparivarta” §§ 56, 57 は、『中辺分別論』第五章 k. 23 及びその世親釈に常と無常の二辺及び  
我と無我の二辺を離れる行として言及されているのであって、それが、世親釈においては“madhyam nirvikalpaṃ jñānam”と  
注釈されている。“Kāśyapaparivarta” §§ 56, 57 を「無分別智」として解釈する伝統は、古くからあったのであって、この松  
田氏が原典を発見された後期大乘經典を俟つわけではない、と考える。