

唯識二十論における artha について

大崎 昭子

一 問題の所在

唯識二十論の冒頭に、世親は三界唯識を標榜して「唯」とは対象の否定の意味である^①と言ひ、教証として十地經の「この三界は、唯心である^②」をあげている。唯識説はあくまで主観に対立する超越的対象を否定し、現象界はただ識^③(vijñapti)としての顕現である、と主張するのであるから、冒頭の一文は、外教の実在論はもとより「境識俱有」を説く佛教のアビダルマ学説の実在論に対する自己の立場の表白であり、そこには「vijñāna の所縁は、ただ vijñapti のみとして顕現する^④」と言う解深密經以来の唯識学派の伝統が端的に示されている。

ところで、二十論では、当然、認識の対象の考察がその主題となっているのであるが、精緻を極めた理論の展

開にも拘らず、私は一種の戸惑いを感じるのである。それは、おそらく、認識の「対象」の原語 artha に二つの意味が含まれており(第一の問題)、そして私の考察では、対象には三種あると思われるのに、それらの概念表示が聊か厳正さを欠いている(第二の問題)からではないか。

例えば「唯とは対象の否定の意味である^⑤」と言われる時の artha と「他心を知る人々の智が、対象それ自体でない^⑥(a-yathārtha)」と言われる時の artha とは同じ語であり乍ら、それによって表示される概念は、全く異質のものであると言ふことである。そして、前者は否定的に、後者は肯定的に取扱われている。因みに、二十論には対象の意味としての artha の語は三十五回用いられている^⑦が、その中で、最後の三回を除く残りの三十二の artha は、否定されるべき対象の概念を表わしている。また

「唯とは対象の否定の意味である」と言う定説は、唯識教学においては、定説であるが故に自明のこととされているが、果して、対象を否定して認識の成立が可能であろうか(第三の問題)。若し認識が対象なしに成立するとすれば、そこに知られる内容は虚構以外の何ものでもない。私が対象を否定する時、否定に先立って、私は「対象がある」と言う知識を持っていなければならぬし、私がその存在を肯定すると否とに拘らず、対象は「対象である」ことを止めることは出来ない。対象はそれ自身の存在、非存在に先行して、何よりも先づ「対象であらねばならない。対象の否定は対象なしには成立し得ず、また「対象がある」ことの否定は、同時に、否定された対象の存在の肯定をも意味している。従って、「唯とは対象の否定である」と言うのは「対象である」ことの否定ではなく「対象がある」ことの否定でなければならぬのではないか。

以上、三つの問題を提起した上で、否定と肯定の錯綜する中で、唯識無境説がどのように織りなされていくか、考察を進めていきたいと思う。

二 内容の概観

唯識無境説の基本的命題は「識は対象なしに生じ、対象から生じるのではない」「識は自己自身の種子から、対象として現われる」と言うのであるが、二十論では、この二つの命題に関して論争が展開している。以下、十項目に分けてその要点を記し、そこにおいて何が否定され、否定されたものにかわって何が肯定されているのかを明らかにしていきたい。

(レヴィ梵本、三頁六行―四頁一八行)

(一) 論争の火蓋は、有外境論者からの四事疑難によって切られる。四事疑難とは、処定不成難、時定不成難、相続不定不成難、作用不定不成難であるが、これらは外界に実在する対象によって、認識内容が規定されると考える立場からの論難である。もし識が対象から生じるのであれば、認識は時間・空間に限定されることなく、恣意的に生じることになり、また同一の時間・空間にいる人々が、同一の対象を眺めている場合にも、それぞれ異った認識が生じて不思議ではないし、対象がなければ、対象が人に対して作用を持つと言うこともないであ

らう。作用を持つ当体そのものが否定されているからである。しかし、現実には、一定の時間・空間に一定の認識が起こり、等しい条件のもとにある人々が同一の対象を眺める時には、特定の一人ではなく、すべての人々に同一の認識があり、眼翳者の見る毛髪、夢に見るもの、蜃気楼などには実際の作用がないけれども、現実の対象は作用を持っている。この事は、外界の対象が実在することの証左ではないか。従って認識は唯識所現ではなく、外界の対象に依存し、客観的条件に左右される。われわれは日々の経験を通して、物が実在することを確かめている。物は認識主観から独立に客観的に実在するものであるから、すべての人々にとっても同一の認識の対象になるものであり、唯識学派の人々が言うように、意識の流れの上に観念的に有るものではない。

世親は第一、第二の疑難に対して、次のように回答している。「われわれが夢を見る時、対象は一定の時間・空間に存在するのであるから、時空の決定は、何ら対象の実在を証明することにはならない。従って、経験される対象が実在しないと云う点では、夢と現実とは等しい」。第三の疑難に対しては、餓鬼の例をあげて説明している。「対象が実在しなくても、同じ業の果報に住す

る一切の餓鬼は、膿河を等しく見るではないか。従って、認識された対象が唯識所現であると言っても、特定の一人の心相統 (sah-jana) に現われるのではなく、一切の人々の心相統に現われるのであるから、相統不定不成難は成立しない」。最後に、世親は再び夢の譬喩をもって、第四の疑難に答えている。「われわれが色んな夢を見て、生理的の反応を示すことは日常経験することであるから、唯識所現の対象にも作用があることの証拠になるであろう」と。更に世親は地獄の譬喩をあげて、認識された対象は識内容であって、決して対象として意識外に実在するものではない事を強調している。

右の世親の回答には夢、餓鬼、地獄の獄卒などの譬が多く用いられていて、宗教的色彩が濃厚であることに気づく。夢に見る対象が実在しないと云うことは、夢から醒めて後、はじめて気づくのであるが、目醒めていない「虚妄分別反覆熏習の眠り」を貪っている人々は、対象が厳然として外界に実在すると信じ、現実の苦の原因を客観の対象に求めようとする。しかし、そのような対象は実在するのではなく、有るものは唯、無始時来、業分別の習気を担って流転し続ける罪深い人間存在のみである。この救われ難い人間存在のあり方が、同業異熟の餓

鬼の譬喩によって鮮明に描写されている。世親の回答は、人間存在の罪業を自覚させると言う宗教的な次元においては鋭い意味を持っているけれども、理論的な哲学的次元における論争の場においては、説得力を欠くうらみがあるように思われる。理論的な立場で約言すれば、われわれの認識の眞実性の否定と、外界の対象と対象に似現した識との、見られ、知られると言う性格の共通性の肯定とが、示されたのである。そして、有外境論者が主張するのは「対象がある」ことであり、世親はその「がある」を否定して、対象を内在化している。対象が内在化される時、それは最早や対象そのものではなく、対象の意味として存在するものである。煩雑さを避ける為、この意味としての対象を外界の対象と區別して、内在的对象と呼ぶことにしよう。

(レヴィ梵本、四頁一八行—五頁一五行)

(二) 次に、地獄の問題がとりあげられている。有部の獄卒有情説、經量部の獄卒非有情説に対する世親の地獄説は、内省的であり、地獄を自業自得の自心所現と見るものである。有部にとって獄卒は色法であり、実法であって、われわれと同じ有情であると言う。しかし、獄卒

は地獄の苦を感じないから、われわれと同じ有情ではあり得ない。また地獄の獄卒が業力所感であるならば、三業の体は思であるから、それらは思即ち識の転変だと見ることが出来る、と言うのが世親の論駁の骨子である。色心互熏説を立てる經量部は、心の働きを重視し、獄卒を色心二法の相互関係によって成立する仮法であると言う。これに対して、世親は「心の働きは動力因であって四大種の質料因とはなり得ない。また業の熏習は識の相續中に住するのであるから、熏習の果も当然同一の識の相續中になければならない。もし熏習の結果を識転変以外に求めると、業因果の道理に反する」と批判している。

ここで強調されているのは(一)の場合と同じことであり、现实生活の苦惱からの解脱が、唯識説を説く目的であることが示唆されている。

(レヴィ梵本、五頁一五行—六頁二三行)

(三) 色等の処の存在を認める雜阿含等を聖教量として、經量部は世親に反論を試みている。若し地獄の獄卒が多種から転変するのではなく、識転変であるとすれば、何故、世尊は色等の処である法の存在を説かれたのか。こ

れに対して、世親は「色等の処の存在を説く經文には密意として唯識説が含まれており、それは法有を否定して、法無我を基礎づけるものである」として、二十論の中で次のように述べている。

自己の種子から（対象として）顕現する識が生起する時、それら（種子と顕現）は、かれ（識）の二種の処として牟尼は説かれた。

ここではじめて、内在的对象が自己の種子から生じるものであることが告知される。内処は識の種子、外処は識の対象としての顕現であるから、識が自己自身の対象となる。従って「対象がなく、^⑧ても認識は成立するのである。

（レヴィ梵本、六頁二三行——六頁二二行）

(四) ここで反対論者から、次のような疑問が投げかけられる。「有るものは、ただ識のみであり、識が対象として顕現するのであって、対象の相を持つどのようなもも存在しないと言う法無我の強調は、唯識説の成立さえも危うくするのではないか。何故なら、心心所もまた、否定されるべき法の範疇に属するからである」。これに對して世親は言う。「法無我とは法が存在しないことで

はなく、分別された自体として有ることを否定するものである。従って、唯識に執着すれば、その識は他の識の対象として分別された遍計所執性のものとして否定されなければならない。対象がわれわれによって認識されているように存在しないように、識もまた、他の識によって認識されているように存在しない。しかし、不可言説の自体としての心心所は存在するから、ただ心心所のみと言う唯識義は成立する。従って、唯識説と法無我説とは聊かも抵触するものではない」と。

ここでは次の三つの事柄が明らかにされていることに注意したい。即ち、(一) 対象が認識されているように存在しない、(二) 遍計所執性は否定されなければならない、(三) 不可言説の自体としての何かがある^⑨、と言うことである。これら三つの事柄から、どんな帰結が導き出されるであろうか。対象が認識されているように存在しないと言うことは、認識されている状態とは異なった状態としての対象が必然的に存在することを意味している。また、遍計所執性は否定されなければならないとすれば、何が肯定されているのか。そして、異った状態としての対象と、肯定されている何かとは、不可言説の自体としての何かと、どう関係し合うのか。今はただ、問題提起に

とどめておいて、先に進みたい。

(レヴィ梵本、六頁三行——八頁三行)

(四) 色等の処が識の顯現であると言う唯識の立場が、世親によって示されたのであるが、しかし、これは世親の唯識的な了解であって、何故、外界が唯識でなければならぬかを説明する理論ではない。理論的に言えば、識を生起せしめる原因としての極微の存在は認められねばならぬであろう。次に、このような反論が試みられる。二十論における極微論争は、総頁数の約四分の一を占めており、これは、世親の主力が極微説論破に注がれていることを物語っている。

勝論学派は積集説の立場から、認識の対象を「有分色 (avayavi-rupa) のように極微所成の一つの統一体 (eka) である」と主張し、毘婆沙師有部は対象を「多数のもの (aneka)」と定義している。極微は互いに接触せずに、間隙をもって集合しているが、それは統一的な個体ではなく、それぞれの極微が単独に存在する一つの群である、と言うのである。経量部にとって対象とは「多数の極微が積集したもの (samhata)」である。積集の仕方は有部の説のように間隙をもってではなく、それぞれの極微が

間隙なしに集合するのであるから、勝論学派の有分色のように多極微の統一体とも異なるのである。以上三種の極微説を、世親は次のように論破している。

勝論学派の説は別な表現を用いれば、部分 (分色) とは別に全体 (有分色) の存在を認めるものである。全体は部分を離れては存在しない。全体から部分を一つ一つ取り除いていくと後には何も残らず、何ら全体と言う実体は存在しない。従って、全体は単なる観念的存在に過ぎないから、認識の対象とはなり得ない。

では、有部の言う多数の極微の集合体はどうか。不可視、不可思惟の極微は、どんなに多数集っても、その存在を認識することは出来ない。既に一個の極微が不可視、不可得だからである。

また、経量部の説が成立する為には、七極微の和合が可能でなければならない。一つの極微を中心に上下四方から六つの極微が結合して立体となるが、その時、中央の極微は六つの部分を持つことになって「極微は不可分割である」と言う定義に反することになる。部分がなければ、中央の極微の場所に他の六極微が同時に存在することになり、七極微は一極微と同一量となり、不可視のものとなる。一極微が一個の実体として成立しない以上、

極微所成の対象などは現実にはあり得ない。

以上で世親の論破は終わるのであるが、徹底を期する為、更に三つの反論を想定して、それらの論理的矛盾を指摘している。

第一は有部からの反論で「極微は部分を持たないものであるから、結合する (samnyujate) ことはないが、積集したもの (sambhata) が相互に結合することは可能である。何故なら、この積集したものは部分を持つものだからである」と言うものである。これに対して世親は「もし極微と極微の積集したものが同一物である場合、極微の結合が認められないのであるから、積集したものの結合もまた認められない」と回答している。

次は経量部の有方分説と有部の無方分説とであるが、既に論破されているように、もし一極微に六部分があるとすれば、それは場所的な大きさを持つものであり、不可分割の一実体としての極微は成立しなくなるし、部分がないならば、積集したのもも一極微の量と同一となつて、認識の対象とはなり得ない。

極微とは元來觀念の所産であり、物質を構成する要素の最小単位で、不可分割、不可視、不可思惟の原子のよくなものであると規定されている。極微は認識を引きお

こす超越的原因となると考えられ、この觀念的なものが、既に実在するものとして捉えられ、感覺の対象はすべて極微所成であるとするところに極微説のつまずきがあり、その点が世親によって鋭く指摘されたのである。

では、現実になれわれの知覚を触発する色等の屬性 (lakṣaṇa) が対象となると考えて見ようか。それは、有分色と言う一つの実体か、多数のものかのどちらかであろう。多数のものが認識の対象とはなり得ないことは、既に証明されている。もし一つの実体であるとすれば、ものの多様性が失われて、現実には差別を持つ対象の存在を証明することは出来ない。対象の多様性を解釈する為には、多数の極微の集合が考えられねばならないが、多数のものが成立しない理由は、前に指摘された通りである。「故に、唯識は成立する」と結んで、世親は極微論争に終止符を打っている。

この論争を通じて何が明らかにされたかを考えてみよう。対象は極微によって構成されており、その構成されたものが、どのようにして認識成立の原因となるかを究明するのが極微説である。即ち、ここで問われているのは、どのようにして認識が可能になるかと言う原理の妥当性である。唯識説にとって、客観的对象の構造は重要

な意味を持たない。認識の内容は既に「識の対象としての顕現」として示されていた。対象とは、(一) vijāpiti を生起させるもの (utpadaka) であると同時に、(二) vijāpiti と同一の形を持つものでなければならぬ。この二つの条件を具えているものは、認識の内容として現われている対象、即ち、識自らに外ならない。外界の対象を直接認識するのではなくて、既に識の中に組み込まれた対象を認識するのである。

(レウイ梵本、八頁二行——九頁一行)

(六) 次に直接知 (pratyakṣa) と認知 (Buddhi) の二概念が問題にされる。何かについての認知がある場合、認知に先立って、そのものについての直接知がある。この直接知こそは対象の存在を肯定する証となるであろう。この主張に対しては、次のような回答が与えられている。

「直接知によって知られた対象は、意識の統覚作用によって認知されるが、ここには時間的ずれがある。即ち、認知が成立している時には既に直接知は消滅している。と言うことは、直接知がある時には未だ対象の認知は成立していないと言うことであり、従って、現在の認知は過去の直接知の認知であるから、直接知の認知が成立してい

ることは、何ら対象の存在を証明する根拠とはならない」。ここでは認識成立に先行して直接知があることが認められているのであるが、唯識説ではこの直接知によって知られた対象が、直ちに認識における対象となるのではなく、一度それがアーヤ識に熏習され、次の瞬間に種子に還元された対象が、アーヤ識から対象に似て顕現して、認識の対象となるのである。それ故、その対象は内在的对象と言われるのであり、直接知によって把握される対象とは区別されている。

(レウイ梵本、九頁一行——九頁八行)

(七) 右の世親の所説に従えば、意識の統覚作用がおこなうのは、直接知が滅した後であるから、それは記憶 (smarana) 作用に外ならないであろう。記憶があると言うことは、必然的に対象の直接知があったことの証拠になるのではない。故に、対象は存在すると言わねばならないであろう、と言う反論が経量部から提出されるが、これは直接知に代わって、記憶があることを証拠として、外界の対象の存在を主張するものである。世親は「種子に還元された直接知が対象に似て現われ、これを対象として第六意識が記憶を伴って起こるのであるから、記憶

があることもまた、対象が存在することの証左とはならない。記憶は直接知に対して生じるのではないからである」と返答している。

(レヴィ梵本、九頁八行—九頁一六行)

(A) 経量部から提出された「夢覚不同難」は「若し一切が唯識で、認識が夢の場合と同様に対象なしに生じるのであれば、われわれが夢に関しては、見られている対象が実際には存在しないことを知っている様に、覚醒時においても、経験される対象が存在しないことを知っているなければならないであろう。しかし、覚醒時には対象の無を知らない。それは現実の対象が存在するからであろう」と言うのである。

これに対する世親の回答は、唯識思想の真髓を明らかに示すものとして重視したい。「われわれの日常の経験は真相を自覚していないと言う点で、夢を見ていると同様の状態にあるのであるが、夢の場合、覚めた後にそれが夢であったと知ることが出来るように、『虚妄分別反復熏習の眠り』を貪っている間は、われわれは認識しつつある対象が、実は認識されているように存在しないと言うことを知ることは出来ない。しかし、修行によ

り出世間の根本無分別智を得れば、後得清淨世間智によって、それまでの認識が迷妄であったと悟るのである。そう言う意味で、この現実と夢とは同一であると言われるのである」。

ここで始めて、唯識無境説が二智獲得後の認識内容であることが知らされる。即ち、唯識無境は悟りの内容であって、転依 (*asraya-paravritti*) の体験後に、従来の意識生活が反省的に語られたものである。従って、一切唯識を説くのは、アーラヤ識を基底として、現象界の生成の原理を解き明かすのが目的ではなく、哲学的思弁と実践とによって、すべてが迷いの心の顯現であると言う宗教的回心へと導くのを目的とするものであると言える。三十頌の第一偈に「実に、種々の我法の言説が行われても、それは識転変においてである」¹⁰と言われる言葉は、二十論の主張を端的に表白している。現象界は、アーラヤ識を所依とするマナ識に覆われた識の転変であると説かれる。マナ識は意識の所依及び個人の染汚性の根拠となるものであるが、認識論的には自我意識の源泉であり、認識成立の原因となるものである。何故なら、認識は自我意識の存在を前提として成立つものだからである。識転変 (*vijnana-parinama*) とは所取 (*grāhya*) ・能取

(grahaka) が働いている状態を言う。所取とは内在的対象のことであり、それを把握する働きが能取である。所取は、マナ識の存在することによって染汚であるわれわれの分別 (vikalpa) により、或るものとして規定され、意味づけされる。それがわれわれにとっての何かであり続ける限り、われわれはそれに対立している。識に内在せしめられた対象は、客体化された自我であり、意味的存在である。伝統的表現に従えば、それは「遍計所執自性妄執習氣」であり、分別の内容である。分別は識転変のあり方に外ならないから、この識転変によって顕現している現象界は虚妄であると言われる。しかし、虚妄であると知るのは後得清浄世間智によってである。「かれ (円成実性) が見られない時には、これ (依他起性) は見られない」と言う三十頌の第二十二偈後半は、このことを明らかにするものである。根本無分別智によって円成実性が見られた後、後得清浄世間智によって、現象界が無明縁起の依他起性のものであることが見られるのであって、この逆ではない。これによって唯識無境説が、論理の途の杜絶えた現觀の世界の消息であると言うことを知ることが出来る。

(レヴィ梵本、九頁一六行——一〇頁一九行)

(ハ) 更に身・語・意業に関する論争を通じて、自心所現と同時に他心所現のあることが明らかにされていく。

即ち「相互の識の影響によって、識の決定が相互にあるのであって、対象によってではない」として、他人の存在もまた、存在の帰趨としての識に還元して語られている。

(レヴィ梵本、一〇頁一九行——一〇頁二八行)

(ト) 世親の論駁によって、対象の無を余儀なく認めさせられた有外境論者は、最後に、鋒先を変えて、他心智の問題を取りあげて挑戦している。

もし、これら (一切) が唯識ならば、他心を知る人々は、他心を知るのか、或は知らないのか。……

もし (他心を) 知らないならば、どうして他心を知る人々であろうか。もし (他心を) 知るならば、どうして、対象それ自体でない (aparadhata) のか。^⑫

右の有外境論者の論難は、およそ次のような意味であると考えられる。ここでは唯識と言う語が、勝義的意味において語られている。もし所取・能取を離れた心心所のみであるならば、他心智を得た観行者は、他心を知るのか、知らないのか。他とは自に対立する語であり、他人

の心を知ると言う時、既に、そこには自己以外の他人の心の存在が所取として定立されている。他心が対象的に把握されているからこそ他心智と言われるのであるから、そこに知られる他心は、他心それ自体ではない。修習が究竟位に達した観行者によって知られるものが、何故、ものそれ自体でないのか。もし、他心を知るのではないと言うなら「他心を知る人」と言う表現は成立しないであらう。

これに対する世親の回答は、肯定されている artha の概念を明らかにするものである。調伏天の注釈では、先づ、他心智 (Para-citta-vid) の vid が分別 (Pariccheda) であることが注意されている。他心智とは、観行者が観行力によって、他心と等しい相をもって、自心から生じた所取分を他心として思惟し、他心を知る、と分別することである。そこに知られた他心が、他心それ自体でないのは、丁度、われわれが過去と未来の自己の心をありのままに知ることが出来ないのと同様である。何故、ありのままに知られないのか。

佛陀の行境のように知らないからである。それら (他心と自心と) を不可言説の自体として、諸佛の行境のように知らないから、それらは二つとも、対

象それ自体ではない。非真実に顕現するものであるから、(また) 所取と能取との分別を未だ断じていないからである。^④

諸佛世尊が了達されたようには、われわれは自心を知らず、観行者は他心を知らない。勝義としては、所取・能取を離れた心心所のみであるにも拘らず、二取を未だ断じていないからである。自心・他心それ自体は、哲学的思弁の立場に止まる限り不可知である。ものそれ自体を知るの根本無分別智であり、自我意識を絶えず否定していく過程の中で、個人的意識の真如への解消と言う形で知らされるのである。従って、その次元では、最早や自他の区別はなく、一味平等であるから、諸佛の行境と言われる。

ここでは artha について、不可言説の自体としての対象と、非真実に顕現する対象との二つが示されている。そして、不可言説の自体としての対象については、諸佛の行境であると述語され、非真実に顕現する対象については、所取・能取の分別が未断であると言われている。非真実に顕現する対象とは、内在的对象のことである。二十論著作の意図は「三界は唯識である」ことを立証する点にあったから、これまで外界の対象の存在を否定す

ることに焦点が絞られていたが、ここにおいて、内在的対象もまた、非真実であると言う理由で、否定されなければならぬと言ふことが、「所取・能取の分別の断」と言う言葉によって伺い知られる。内在的対象の否定によって復活した *attā* は諸佛の行境であり、われわれの思惟を越えたものであるから、不可言説の対象と言われる。この不可言説の対象と「唯とは対象の否定である」と言われる場合の対象とは同じなのか。違ふとすれば、どう違ふのか。結論を急げば、この二つのものは同じである、と私は思う。では何故、二十論において *attā* は三十二回否定され、三回肯定されているのか。ここで、この論文の始めに、私が提出した疑義を想起してみよう。私は対象の存在が否定されようと、肯定されようと、それに先行して、対象は「対象であら」ねばならぬのであろうと言った。それは否定や肯定によつては聊かも損われることのない対象そのものである。この「対象である」ところのものは、普通の知識によつては知られないから、不可知であり、諸佛の行境であると言われるのである。諸佛によつては知られるから「対象である」は肯定され、われわれによつては知られないから「対象がない」と否定されるのである。「対象がない」は対象

の存在の否定であり、肯定は「対象がある」である。対象そのものを否定することと、対象の存在を否定することとは、二つの異なつた行為である。対象が否定されなければならぬ理由は、「虚妄に顕現しているから」「認識されているようには存在しないから」であつた。このことから、否定されているのは対象そのものではなくて、対象の存在の否定であることが分る。従つて、冒頭の一文は、次のように言い改められねばならないであらう。「唯とは、対象の存在の否定の意味である」と。

次に、諸佛によつて知られるものが「対象である」であつて、何故「対象がある」でないかについて考えてみよう。「対象がある」は言うまでもなく、対象と有(存在)との二つのことを意味している。この有は無に対立する概念であり、対象の有・無を論ずるのは哲学の次元である。相対的立場を止揚したところに得られる絶対主観によつて見られるものは、有・無を内に包みつつ、それを超越したものでなければならぬ。それ故、諸佛によつて知られるものは「対象がある」ことではなくて「対象である」でなければならぬ。また「対象である」は、どのような概念によつても述語することが出来ないから、不可言説の自体と言われるのである。

三 結 語

以上をもって二十論の考察を終わったので、artha について何が明らかにされたかを整理して見よう。先づ「対象の存在」と「対象」の二つが区別されずに artha と言う概念で表示されていた。そして「対象の存在」は否定され「対象」は肯定されている。否定されているのは超越的对象の存在であり、肯定されているのは、存在と非存在とに前提される対象の存在である。この対象を、仮りに超越且内在的对象と呼んでおこう。次に内在的对象が *śraḥya* と言う述語で示されている。従って二十論には、三種の対象——超越的对象、内在的对象、超越且内在的对象——が登場するわけである。

内在的对象とは、対象の意味としての存在であった。何かを意味づけるのは主観の働きである。それが有るものとして把握されようと、無いものとして把握されようと、主観と対象との相関関係によって判断されるのである。従って「対象がある」と言う判断も、主観による意味づけであり、意味である以上、それは内在的对象としての存在を表わす。主観との関連を全く持たない超越的実在は、無味乾燥な虚構に過ぎず、われわれの関心すら

引きおこすこともないであろうから、有外境論者がその存在を主張するところの超越的对象も、実は内在的对象に外ならない。artha の語根 *√arth* には、志向する、欲求する、と言う意味があり、名詞 artha は、意味、行動、関係、なども意味していて、artha が主観との志向関係によって存立する「対象」であると言うことが理解される。

以上のことから、次のような結論を得ることが出来る。即ち、世親と有外境論者との間で問題にされているのは、超越的对象の存在の有・無ではなく、内在的对象の真实性の有・無である、と。従って、外界の「対象がない」と言うことは、認識内容と同一のものが外界に実在すると言う考え方の否定であり、内在的对象の真实性の否定である。それ故に、内在的对象の否定は「対象がある」の否定の非連続の延長線上にあり、この二重の否定の底から甦って来る artha は、主客合一の立場で開示される対象そのものの本質で、*yathārtha* と言われるものである。*yathārtha* は全く主観から超越したのではなく、超越しつつ同時に識に内在するものである。それは内的なものの外在、外的なものの内在である。この意味で、先にこれを、超越且内在的对象と名づけたのである。

超越且内在的対象は無分別智によって明らかにされる価値の世界、観照の世界であり、新しい世界観である。これに対する転依以前の世界観とは、識転変の概念によって示されている唯識無境の理論である。そして、唯識無境を説くのは、価値の世界へのひるがえり（転依）を教示する為に外ならない。二十論が解脱の教説をその本旨とするものであり、自覚の学であると言う認識を、ここに新たにするのである。

注

- 1 mātramiyarthapratiśeḍhārtam 唯識二十論、シルヴン・レヴィ校訂梵本、三頁 三行
- 2 cittamātram idam yad idam traidhātukam Daśabhūmika-Sūtra 四九頁 九行
- 3 vijñapti には、了、了別、内識、似塵識、記識、表象などの、多くの訳語があるにも拘らず、適訳が見当たらないままに、識と訳すことにした。特に vijñāna との區別を明らかにしたい場合には、原語をそのまま用いることにした。

- 4 nman par śes pa ni dmigs pa nman par rig pa tsaṃ gyis rab tu phyé wa win no.
解深密經、影印北京版西藏大藏經、卷二九、一四——一
- 5 三種の対象とは、私が仮定的に分類したもので、これに

ついては、「結語」においてふれる。

- 6 paracittavidan̄ jñānamayāhārtham
唯識二十論、シルヴン・レヴィ校訂梵本、一〇頁 二二行
ayāhārtha は、漢訳では「境不如実」（支辨）であり、宇井博士はこれを「境の如くならざるもの」と訳され、山口博士は「対象の如実なる態のままに非ず」、安井博士は「唯識と（言う）意味の如くにならないもの」と訳されているが、私は「対象それ自体でない」とした。対象それ自体が知られると言う時、勿論、実体的な何かが知られるのではなく、非人称的意識の内化、個人的意識の外在化と言う交錯の中で、動的に捉えられる一種の // はたらき // を意味する。

7 artha の用語例。唯識二十論、シルヴン・レヴィ校訂梵本

- ① mātramiyarthapratiśeḍhārtam 三頁 三行
- ② vijñaptimātramevedan̄asadarthivabhasanāt 三頁 四行
- ③ kaścid artho naśti 三頁 六行
- ④ yadi vijñaptirānarthi nīyamo deśakālayoh 三頁 七行
- ⑤ yadi vinā rūpādyan̄thena rūpādivijñaptirrupadyate 三頁 九行
- ⑥ na rūpādyan̄thāt 三頁 九行
- ⑦ tasmādarthābhavē deśakālanīyamah̄ saṃtānāny-amaṇā krityakriyā ca na yujyate 三頁 一四——一六行
- ⑧ svapne vināpyarthena kvacideva deśe kinncid

bhramarārāmasūtrīpūrusādīkaṅ dṛiśyate na sarvatra
三頁 一九' 二〇行

⑨ tatraiva ca deśe kadācidḍṛiśyate na sarvakalāmīti
siddho vināpyartheṇa deśakālamīyamaḥ 三頁 二〇'
二二行

⑩ evaṅ samitānāmyamo vijñaptināmasatyapyarthe
siddhaḥ 四頁 五' 六行

⑪ yadi vijñānaneva rūpādīpratibhāsam syāna rūp-
ādiko'rthastadā rūpādya'yatanāstivam bhagavatā
noktān syāt 五頁 一六' 一七行

⑫ iatathā hi vijñaptetapi vijñaptyantaramarthaḥ
syādīti vijñaptimātrtvaṅ na siddhi 六頁 二一' 二
二行

⑬ itārthavavatītvādvijñaptinān 六頁 二二行

⑭ yaḥ paramāṅgānān saṅghāto na sa tebhyo 'rthā-
ntaramīti 七頁 一一行

⑮ asatyarthe kathamiyaṅ buddhirbhavati praty-
akṣamīti 八頁 二二' 二四行

⑯ pratyakṣabuddhiḥ svapnādanu yathā vināpyartheṇeti
pūrvaṇeva jñāpitam 八頁 二五' 二六行

⑰ na so 'rtho dṛiśyate tasya pratyakṣatvaṅ kathaiṅ
matam (16) 八頁 二八行

⑱ yadā ca sā pratyakṣabuddhir bhavati danī me
pratyakṣamīti tadā na so 'rtho dṛiśyate 八頁 二九'
三〇行

⑲ nānanubhūtaṅ manovijñānena smaryata ityavāśy-

amarthānubhavana bhavitavyaṅ 九頁 一' 二行

⑳ asiddhamidamanubhūteśyārthasya smaraṅaṅ bhā-
vatīti 九頁 三行

㉑ vināpyartheṇa 九頁 五行

㉒ yathārthābhāśā cakṣurvijñānādīkā vijñaptirūtpad-
yate 九頁 五行

㉓ na smṛityutpādādarthānubhavaḥ siddhyati 九頁 八
行

㉔ yadi yathā svapne vijñaptirabhūtarthaviśeṣā
tathā jāgrato 'pi syāttathaiva tadabhāvaṅ lokāḥ
svāyamavagacchet 九頁 八——一〇行

㉕ tasmānna svapna ivārthopapalabdhiḥ sarvā nirarthaikā
九頁 一〇' 一一行

㉖ evaṅ vitathavikalpābhyaśavāsānānīrdrayā pra-
supṭo lokāḥ svapna ivābhūtanarthaṅ pāśyama
prabuddhastadabhāvaṅ yathāvaṅnāvagacchati 九頁
一三' 一四行

㉗ yadi svasāntānapariṅgānaviśeṣādeva satvānām-
arthāpratibhāśā vijñaptaya utpadyanate 九頁 一六'
一七行

㉘ nārthaviśeṣāt 九頁 一七' 一八行

㉙ atāḥ saṅtāntāntaravijñaptiviśeṣātsāntāntare
vijñaptiviśeṣa utpadyanate nārthaviśeṣāt 九頁 二二'
二三行

㉚ yadi yathā svapne nirarthaikā vijñaptirevaṅ jāgrato
'pi syāt 九頁 二三' 二四行

- ③⑩ idamatra karanān na tvarthasadbhāvah 九頁 二
 五行
- ③⑧ paracittavidān jñānamayathārthan kathān yathā
 一〇頁、二二行
- ③④ kathamayathārthan 一〇頁 二四行
- ③⑤ tadajñānatradubhayan na yathārthan 一〇頁 二
 六、二七行
- 8 yataḥ svabjādvijñaptiryadbhāsa pravartate/divi-
 dhāyatanatvena te tasyā munitrāvīt (9)
 唯識二十論、シルブン・レヴィ校訂梵本、五頁 二五、二
 六行 安井広濟著「唯識二十論の講義」参照
- 9 「何かがある」と言う表現は、何かを固定的に、靜的に
 指定すると言う印象を与えるが、この「何か」とは、後に
 述べる超越且內在の対象を意味しており、決して、実体的
 なものの定立ではない。後に詳説することを前提に、今は
 敢えてこの表現を用いた。

- 10 ātmadharmopacāro hi vividho yah pravartate/vijñā-
 naparīṇāme 'sau pariṇāmah sa ca tridhā (1)
 安慧釈唯識三十論、シルブン・レヴィ校訂梵本、一三頁
 四行、五行
- 11 nādrīṣṭe 'smin sa dīṣṭate (22)
 安慧釈唯識三十論、シルブン・レヴィ校訂梵本、四〇頁
 二二行
- 12 yadi vijñaptimātramevedān paracittavidān kim
 paracittān jānantyatha na/...../yadi na jānanti kathān
 paracittavido bhavanti/atha jānanti/ paracittavidān
 jñānamayathārthan kathān.....
 唯識二十論、シルブン・レヴィ校訂梵本、一〇頁 一九行
 ——二二行
- 13 影印北京版西藏大藏經、卷一三、三二二——八——五
 山口益・野沢静証「世親唯識の原典解明」二二四頁、参照
- 14 ajñānādyaṭhā buddhasya gocarah (21)
 yathā tannirabhilāpyenātmanā buddhānān gocarah/
 tathā tādajñānatradubhayan na yathārthan vitatha-
 pratihāsatayā grāhyagrāhakahavikalpasayāprahīnatvāt/
 唯識二十論、シルブン・レヴィ校訂梵本、一〇頁 二五五行
 ——二八行