

## 瑜伽行派(Yogacarah)の問題点 : 唯識思想成立以前の の思想的立場をめぐって

阿, 理生

<https://doi.org/10.15017/2328596>

---

出版情報 : 哲學年報. 41, pp.25-53, 1982-03-31. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :

# 瑜伽行派 (Yogācārah)<sup>(1)</sup> の問題点

—唯識思想成立以前の思想的立場をめぐって—

阿 理 生

〔1〕

インド仏教史において、yogin とほぼ同義に用いられる yogācāra (瑜伽行者)<sup>(2)</sup> という普通名称が、周囲から学派的意識をもって特定の学派を構成する学徒の呼称ともされるに至ったのは、無著 (Asaṅga)<sup>(3)</sup> や世親 (Vasubandhu)<sup>(4)</sup> によって唯識説が組織的に体系化されてようやく未だ明瞭でなかった学派的形態が顕わになって以来のことであろう。そして後世の仏教内外の諸種の論書の類には、仏教の説が、Vaibhāṣika, Sautrāntika, Mādhyamika と並んで Yogācāra という呼称のもとに語られるのが、通例のようになっている。ここでは Yogācāra の説は常に唯識説をもって語られる。Yogācāra が, Vijñānavādin,<sup>(7)</sup> Viññānāstitvamātravādin<sup>(8)</sup> とも呼ばれることがあるのは、唯識説がこの派の思想的立場を特色づけているからである。

さて今日一般的に、学派的形態が整う以前の瑜伽師地論 (Yogācārabhūmi) の成立段階をも含めて広義に便宜的に瑜伽行派と呼ぶことが行なわれているが、ここでもこの広い意味で用いることにする。

その場合、広義の瑜伽行派はそのまま唯識派と同義ではありえない。瑜伽行派において、唯識思想の成立する前と後とは、必ずその思想的立場に相違がみられるからである。

本稿では、唯識思想成立以前の瑜伽行派の思想的立場がいかなるものであったかを明らかにし、さらにどのように唯識思想へ展開していくかを聊かたどってみたいと思う。

## 〔2〕

瑜伽行派 (Yogācārah) において、いわゆる唯識思想が成立する以前の文献としては、瑜伽師地論 (Yogācārabhūmi) 本地分中の少くとも声聞地 (Śrāvaka-bhūmi) と菩薩地 (Bodhisattvabhūmi) が挙げられるであろう。そのうち、ここに取り上げて問題にしようとするのは菩薩地である。菩薩地を、その網格組織に基づいて作成されたとみなされる大乘経莊嚴 (Mahāyānasūtrālamkāra) と対比するとき、宇井博士が結論的に、「莊嚴経論が菩薩地全体の項目を其まま取って、見方又は論じ方を変へて、殆ど再論したものであることは明かに示された。… (中略) …莊嚴経論は… (中略) …即ちこれ菩薩地の内容を頌したもので、一方は散文のみ、他方は韻文のみの関係であり、散文を後に韻文に頌出したものと認められる。」<sup>(9)</sup>と説かれるようなものではなく、実は基本的な立場において両者は相違すると言わねばならない。菩薩地には全篇を通じて唯識思想が見出されないばかりでなく、かえって唯識思想とは相容れない独自の立場が示されているのである。菩薩地の独自の思想的立場については、その真実義 (Tattvārtha) 章の中に最もよく示されている。<sup>(10)</sup>以下、真実義章の所説にしたがって論述を進めることにする。

## 〔3〕

真実義章の冒頭で、<sup>(11)</sup>まず真実義 (tattvārtha) は、要約して二種すなわち (1) 如所有性 (yathāvadbhāvikatā) に関する諸法の存在性 (bhūtata) と尽所有性 (yāvadbhāvikatā) に関する諸法の一切性 (sarvatā) である<sup>(12)</sup>とされる。これらは声聞地に示されるような伝統説が<sup>(13)</sup>基盤となっている。また真実義は四種に区別されている。すなわち (1) 世間極成のもの (loka-prasiddha) (2) 道理極成のもの (yukti-p°) (3) 煩惱障清浄智の領域 (klesāvaraṇa-viśuddhijñāna-gocara) (4) 所知障清浄智の領域 (jñeyāvaraṇa-v°)。この第四の所知障清浄智の領域こそが、仏・菩薩にとっての法無我智の領域であって、次のように説明される。

「所知障清浄智の領域なる真実とは何か。… (中略) …一切諸法が不可言の

自性を有すること (sarvadharmāṇām nirabhilāpyasvabhāvatā) に関して  
 仮説の自性 (prajñaptivādasvabhāva) を分別しない平等な智による領域・  
 境界は、最上のこの上無き、所知の辺際なる真如 (tathatā) である……」<sup>(14)</sup>

ここに明らかなように、菩薩地において最上とされる真実 (義) は、真如  
 (tathatā) であり、それは一切諸法が不可言の自性を有すること (sarva-  
 dharmāṇām nirabhilāpyasvabhāvatā) を内実としていることが知られる。<sup>(15)</sup> さ  
 らに真実の相 (tattvalakṣaṇa) について次のように説かれる。

「さらに、その真実の相は、確定的に、無二なるものとして顕わされる  
 (advaya-prabhāvita) と知られるべきである。二は有 (bhāva) と無 (abhāva)  
 とであると言われる。」<sup>(16)</sup>

真実の相は、無二なるもの (advaya) すなわち有と無との二で無いものとして  
 顕わされる。<sup>(17)</sup> 真実義章の説明によれば、その有 (bhāva) とは、世間によって  
 長時に執着され世間にとって一切の分別・戲論の根本である仮説の自性 (pra-  
 jñaptivāda-svabhāva) であり、それは例えば、色・受・想・行・識とか、眼  
 ・耳・鼻・舌・身・意とか、地・水・火・風とか、色・声・香・味・触<sup>(18)</sup>とか、  
 善・不善・無記とか、生・滅とか、縁起したもの (pratīyasamutpanna) とか、  
 過去のもの・未来のもの・現在のものとか、有為・無為とか、この世・他の  
 世、日・月、見・聞・覚・知したもの、得たもの、探求したもの、意によって  
 尋・伺したものとか、ないし涅槃とかいうような諸法の世間の仮説として通用  
 する自性を指し、一方無 (abhāva) とは、色というこの仮説ないし涅槃という  
 仮説には (prajñaptivādasya)、事が無いこと (nirvastukatā)、因が無いこ  
 と (nirnimittatā)、仮説の依り処が全く一切無いこと・現存しないこと  
 (prajñaptivādāśrayasya sarveṇa sarvaṃ nāstikatā asaṃvidyamānatā) を  
 指している。したがって、無二なるもの (advaya) (すなわち、有と無との二  
 で無いもの=有でも無く無でも無いもの) とは、仮説の自性 (prajñaptivāda-  
 svabhāva) として有るのでなく、仮説の依り所 (vastu = nimitta =) āśraya)  
 として無いのでないところのものを意味している。ここに、無二なるもの  
 (advaya) という概念で何を指示しようと意図しているかが、すでに暗示され

ているが、次の説明でそれが明示される。

「さらに、前者の有と後者の無（すなわち）その両者の有と無とを離れた、法相に包摂される事（dharmalakṣaṇasamgr̥hitaṃ vastu），それが無二なるもの（advaya）である。無二（advaya）それは二辺を離れた無上の中道である。」<sup>(19)</sup>

ここに、前より述べられてきた無二なるもの（advaya）とは、法相に包摂される事（vastu）を指すものであることが明らかにされた。先の有無の説明の中に暗示されていた仮説の依り所（〔vastu = nimitta =〕 āśraya）が、今や事（vastu）と呼ばれたのである。言うまでもなく、その事は玄奘訳に「真実性事」と言葉が補われているように真実の相を顕わす。この真実に関する智慧は菩薩にとって無上正等菩提を得るための大方便とされており、上記の引用箇所は、中論頌の要点とみなされる第24章第18偈にも比される菩薩地の核心である。さて、引用文中に advaya の語が二回現われるが、その意味内容は同一でない。すでに見たように前の advaya は vastu を指し、bahuvrihi（無二なる〔もの〕）に解されるのに対して、後の advaya は karmadhāraya の抽象名詞で advayatva と同義である。前者の advaya = vastu は、「法相に包摂される（dharmalakṣaṇasamgr̥hita）」<sup>(22)</sup>と形容されるように、法（dharma）の次元にあるのに対して、後者の advaya は、真実（義）（tattva[-artha]）、真如（tathatā）<sup>(23)</sup>、法性（dharmatā）<sup>(24)</sup>の次元にある。advaya の語は、般若経類や維摩経にも見られるが、advaya = vastu は菩薩地特有である。そして advaya = vastu が、法性・真如ではなく法相とされる点に、菩薩地の思想の特異性が見られるのである。

その advaya = vastu に関する実践の様相に関して次のような叙述がある。

「実にかの菩薩は、その深く入った法無我智によって、一切諸法が不可言の自性を有すること（nirabhilāpyasvabhāvatāṃ sarvadharmāṇāṃ）を如実に知って、いかなる法もいかようにも分別しないで、かえって事のみ（vastumātra）、真如のみ（tathatāmātra）を捉える。しかも彼には、それは事のみとか真如のみというような（思い）は生じることなく、かの菩

薩は事境 (artha) に入る。勝れた事境 (arthe parame) に入りつつ、一切諸法をか<sup>(25)</sup>の真如の点で (tathatayā) 平等平等と如実に智慧をもって見る。」

一切諸法に仮説の自性を分別しないで、事のみ (vastumātra) , 真如のみ (tathatāmātra) を捉えるところに菩薩地の特色がある。事のみ (vastumātra) と真如のみ (tathatāmātra) とが同置されているが、事と真如はすでに見たように法と法性との関係にあった。ここでは事 (vastu) は、事境 (artha) , 勝れた事境 (parama-artha 勝義) と同義にみなされていると考えられる。菩薩地の他の箇所では明らかに、不可言の vastumātra と arthamātra が同義なものとして同格に置かれている。<sup>(26)</sup>

事 (vastu) は、実践的な観点からすれば、不可言の自性を有する一切諸法が何ら分別されず、その上に事のみ (vastumātra) という想い (saṃjñā) さえも生じないで、捉えられるところの、諸法の本来の姿であり、一切諸法が不可言の自性を有しているということ (= 真如) の点で平等と智慧をもって見られるところのその一切諸法そのもの、法無我智の領域なる不可言の法である。

上記の引用箇所は菩薩地の実践の基本構造を示しているが、それは、もし文中の「不可言の自性を有すること (nirabhilāpyasvabhāvātā)」が唯識性 (vijñapti-mātratā) に、「事のみ (vastumātra)」が唯識 (vijñaptimātra) に置き換えれば、そのまま唯識観となるような唯識観と類似の構造であることが注意される。実践的に類似の構造が見られるにしても、事のみ (vastumātra) と唯識 (vijñaptimātra) とは相容れない両極的な内容を有しており、そこに菩薩地の思想と唯識思想との根本的な立場の相違が由来するのである。

菩薩地は、一切諸法に勝義の自性を認める点で、般若経類の空説とも唯識思想とも異なる立場を有している。一切諸法の勝義の自性 = 不可言の自性 (nirabhilāpyasvabhāva) がいかにして知られるかについて次のように説かれる。

「そこで、何の道理によって、一切諸法が不可言の自性を有していることが推断されるのか。諸法のこの自相の仮説 (svalakṣaṇa-prajñapti) すなわち色とか受とか先に (説かれた) 如くないし涅槃とかというそれは、仮説のみ (prajñaptimātra) にすぎないと知られるべきであり、自性でもなく、そ

れを離れたその他のものでもなく、言葉の領域 (vāg-gocara), 言葉の境界 (°-viṣaya) である。このようであるから、言説される如くには (yathā-bhilapyate) 諸法の自性は存在しない。しかも全く一切存在しないのでもない。また、それはこのように存在していないが、全く一切存在していないのでもない。どのように存在するのか。実無の増益の妄執を離れ、実有の損減の妄執を離れたものとして存在する。さらに、それは一切諸法の勝義の自性 (pāramārthikaḥ svabhāvaḥ) であり、まさに無分別智の領域と知られるべきである。」<sup>(27)</sup>

色等の諸法の自性は、言葉の領域で言説されるようには存在しない。しかし全く自性が存在しないのでもない。文中ではこのような文句が繰り返し二度も述べられているように、一切を仮設のみ (prajñaptimātra) にすぎないとしても一切を虚無とみなす考え方が極力排斥され、言説 (abhilāpa) を越えた不可言の自性 (nirabhilāpyasvabhāva) が勝義の自性として実有 (sadbhūta) の存在であることが強調されている。こうした不可言の自性を有する一切諸法が、事 (vastu) と呼ばれる。不可言の自性が勝義として存在するということは、事 (vastu) が勝義に存在することを意味している。菩薩地には、paramārtha-sadbhūtaṃ vastu<sup>(28)</sup> という表現が見られる。

このような菩薩地の思想は、次のような二類の人に対する批判を含んでいる。「次の二人はこの法 (dharma) と律 (vinaya) を損っていると知られるべきである。(1)色等の諸法、色等の事に対して仮説の自性、自相を実無の増益により執着する者と (2)仮説の因・根拠 (prajñaptivāda-nimittādhiṣṭhāna) であり仮説の因・所依 (°-nimittasamñīśraya) であり不可言より成るものであるという点で勝義の実有である事 (vastu) を損減しつつ全く一切無いとして損う者である。」<sup>(29)</sup>

この第一類と第二類に対する批判がそのまま菩薩地の思想的立場をよく表わしている。第一類は、主として説一切有部を指していると考えられる。一方第二類は、次のように叙述される者たちである。「一類の者たちは、大乘と相應し甚深であり空性と相應し密意趣の義によって表現された難解な諸經典を聞いて

て、如実には所説の意味を解しないで、不如理に分別し、不合理によりもたらされた単なる尋思によって次のような見解が生じ次のように説く、『一切は仮設のみにすぎない。これが真実である。そしてこのように見る者は正しく見る。』と。<sup>(30)</sup> また、彼は「最たる虚無論者 (pradhāno nāstikah)」とも呼ばれる。<sup>(31)</sup> その見解が「悪取空性 (durgrhītā śūnyatā)」とされて批判されている。菩薩地では第一類よりも第二類の考え方に対する批判に重点が置かれている。そのことは、世尊の言として「一類の者にとっての悪取空よりも、むしろここの一類の者にとっての人見 (pudgaladr̥ṣṭi) がましである。」<sup>(32)</sup> という文を引くことから伺われる。

第二類に対する批判は次の如くである。

「たとえば、色等の諸蘊が有るとき、人 (pudgala) の仮設が有り得る。(それらが) 無いとき、事無き (nirvastuka) 人の仮設も無いように、このように、色等の諸法の事のみ (vastumātra) が有るとき、その色等の法の仮説・仮立 (rūpādidharma-prajñaptivādupacāra) が有り得る。(それが) 無いとき、事無き仮説・仮立も無い。その場合、仮説 (prajñapti) にとっての事 (vastu) が無いとて、根拠無き (niradhiṣṭhāna) 仮設もない。」<sup>(33)</sup>

ここには、根拠無き (niradhiṣṭhāna) 仮設はありえないとして、仮説の因 (nimitta)<sup>(34)</sup> ・根拠 (adhiṣṭhāna) ・依り所 (āśraya)<sup>(34)</sup> ・所依 (samniśraya)<sup>(34)</sup> とした事 (vastu) が勝義に実有であることが主張される。このことは、さらに悪取空性 (durgrhītā śūnyatā) を批判して善取空性 (sugr̥hītā śūnyatā) を明かす中にも示される。

「またどのように空性はよく把握されるのか。それが (yad) そこに (yatra) 無いとき、後者は前者の点で空であると正観し、さらに、そこに残っている (avaśiṣṭa) もの、それがここに存していると如実に知る。<sup>(35)</sup> これが、如実な無転倒の、空性への悟入である。それはこのように、すでに説かれたような色等と名づけられる (rūpādisamjñaka) 事には、色というかくの如き等の仮説から成る法は無い。これゆえに、その色等と名づけられる事は、その色等と名づけられる仮説の自体としては空 (śūnya) である。さらに、その色等

と名づけられる事に何が残っているか。すなわち、まさにその色というかくの如き等の仮説の依り所 (āśraya) である。そして、この二つを如実に知る。すなわち、事のみが存在している (vastumātram ca vidyamānam) ことと、事のみの上に仮設のみがある (vastumātre ca prajñaptimātram) ことを。」<sup>(36)</sup>

すでに指摘されているように、<sup>(37)</sup>ここに示される空性の理解は小空経に由来するであろうことが考えられる。このことは菩薩地の立場が、般若経類の空性説とは異なる地盤の上に成り立っていることを示唆している。

上の批判が、法 (dharma) と律 (vinaya) を損う者に対する批判であることから、ここでの仮設とは法や律の中に仏によって施設された蘊・処・界等のみを指すとも考えられようが、それに限定されるものではない。すでに触れたように、advaya (無二なるもの) = vastu において否定された dvaya (有と無) の中の有とは、世間の一切の分別・戯論の根本である仮説の自性であり、無とは、その仮説の依り所が無いこととされていたことから、世俗の種々の仮設を含むことが知られる。<sup>(38)</sup> 世俗の仮設にも根拠としての勝義の事 (vastu) があることがどうして可能か。菩薩地においては、仮設 (prajñapti) は単に不可言の事 (nirabhilāpya-vastu) を指示する表示として理解されているのである。仮設は事を指示する表示であるが、ただ愚夫にあっては、仮設を仮設のみと知らずに、常にその仮設の上に自性を分別しているのである。真実義章には、その分別 (vikalpa) は、分別・戯論の根拠 (adhiṣṭhāna) ・所縁 (ālambana) としての事 (vastu) を生じ、分別とその事とは無始以来相互に因となっている (anādī-<sup>(39)</sup>kālikamcānyonyahetukam ca) とされるが、その場合の事 (vastu) とは、勝義の不可言の事 (nirabhilāpya-vastu) ではなく、仮設の上に増益された自性を有する可言の事 (abhilāpya-vastu) であり、言説の教習の勢力によって現われる如くに存在する諸法であり、<sup>(40)</sup>それは、瑜伽師地論撰決択分菩薩地に説かれる五事 (相・名・分別・真如・正智) の概念では相 (nimitta) に当る。<sup>(41)</sup>ただ愚夫は仮設を仮設のみと知らないだけであって、世俗においても仮設が不可言の事を指示する表示であることには変わらないのである。

唯識説の立場でも、依り所無き仮設はありえないとされるが、<sup>(42)</sup> 菩薩地の場合と意味を全く異にする。唯識三十頌に即して言えば、その依り所とは、識転変 (vijñāna-pariṇāma) である。そしてそれは仮設の生起にとっての因 (hetu) である。菩薩地の場合の依り所は言うまでもなく不可言の事であるが、それは仮設と相互に客である (āgantuka) とされる。たとえば、

「またさらにこのように作意せよ。私の眼には二つのものが可得である (upa-labhyate)。この眼という名・想・仮設とこの事のみ (vastumātra) とである。それに (= 事のみ) この名、想、仮設がある。これより更にはなく、これより多くのもはない。この眼における名、想、仮設、それはとにかく眼ではない。……(中略)……それゆえに、この眼の名、眼の想、眼の仮設は、客なる法 (āgantuke dharme = 事のみ) <sup>(43)</sup> の上に客なるものである。……(後略)…」

また、仮設の自性は事の顕現 (ābhāsa) <sup>(44)</sup> とも説かれる。これは、仮設と事が似て非なるものであると同時に仮設が事を顕わす表示であることを如実に示している。

事 (vastu) が法 (dharma) と同義的に用いられている次のような例を手掛りに、今少し事 (vastu) の意味・性格を確かめてみよう。

主な用例として、

- (1)...yeṣu dharmeṣu yasmin vastuni...te dharmās tad vastu..... (BBh, p.44, ll.9ff).
  - (2)...sarvadharmāṇām sarvavastūnām... (Ibid., p.44, ll.19f).
  - (3)...sa dharmas tad vastu...rūpasamjñake dharme rūpasamjñake vastuni... (Ibid., p.45, ll.5ff).
  - (4)...rūpādīnām dharmāṇām rūpādīkasya vastunaḥ... (Ibid., p.45, l.14).
- 単独用例に、(5) rūpādīsamjñakā dharmāḥ (Ibid., p.48, ll.16ff, cf. G.sg: p.48, l.15; G.pl: p.48, ll.20f). (6) rūpādīsamjñake vastuni (Ibid., p.49, ll.3f; p.53, l.25; p.54, ll.9f, l.19. cf. Ac.sg: p.54, ll.5f) <sup>(45)</sup>. (7) rūpādīkeṣu dharmeṣu (Ibid., p.45, l.23. cf. N.pl: p.44, l.21; G.pl: p.45, l.25).
- (8) rūpādīke vastuni (Ibid., p.45, l.21; p.51, l.21). 等がある。

(3)の例のように *saṃjñaka* の有る場合と(4)の例のように無い場合とでは、*dharmā* と *vastu* の意味内容に相違が見られる。まず、*saṃjñaka* の有る場合の *dharmā* については、「色等と名づけられる諸法は、自ら色等から成るものではない (*na ca rūpādisaṃjñakā dharmāḥ svayaṃ rūpādyātmakāḥ*)<sup>(46)</sup>。」と説かれるように、色等の仮設を自性としていない、すなわちその自性が不可言 (*nirabhilāpya*) とされる (諸) 法である。これに対し、(4)(7)の例のように *saṃjñaka* の無い場合の *dharmā* は、色等の仮設を自性とする (諸) 法である。このような法 (*dharmā*) の二義は、事 (*vastu*) についても同様である。すなわち次の二義を有している。(1)不可言の事のみ (*nirabhilāpya-vastu-mātra*)<sup>(47)</sup> = 勝義の実有である事 (*paramārthasadbhūtaṃ vastu*)<sup>(48)</sup> = 勝義として不可言の自性を有する事。<sup>(49)</sup>(2)可言の事 (*abhilāpya-vastu*)<sup>(50)</sup> = 分別・戲論の根拠・所縁としての事。<sup>(51)</sup> また多義的な *artha* についても、*dharmā* や *vastu* と同義の面に限定するとき、同様な二義を認めることができる。<sup>(52)</sup>

さて、上記用例には、*dharmāḥ* (pl.) = *vastu* (sg.) という複数の法と単数の事との同置関係が認められる。ここには、「色等と名づけられる事の上にある色というかくの如き諸の仮設、それらが世俗と言われる (*rūpādisaṃjñake vastuni yā rūpam ity evamādayaḥ prajñaptayaḥ tāḥ saṃvṛtaya ity ucyante*)<sup>(53)</sup>。」という表現からも伺われるように、一なる *vastu* の上に多様な仮設があるという思想が存する。*vastumātra* という用語にも、種々の仮設としての諸法の根底に存在する一なるものが志向されていると言える。<sup>(54)</sup> *rūpādikeṣu dharmeṣu vastumātraṃ*<sup>(55)</sup> あるいは *rūpādīnāṃ dharmāṇāṃ vastumātraṃ*<sup>(56)</sup> という表現にそれがよく示されている。また、空性相応の經典の所説を解することができず誹謗する衆生に対して、菩薩は甚深の意趣を会通する中に「諸法は虚空の如くである」という所説を会通する箇所<sup>(57)</sup>で、虚空は一切の色・色業を受け入れるが、それらを除けば清浄な虚空が顕われるその虚空に不可言の事が譬えられている。それは、不可言の事の空虚を意味するのではなく、言説 (*abhilāpa*) によって起こされた邪想分別 (*mithyāsaṃjñāvikalpa*) を離れた不可言の事の清浄性について語られたものである。不可言の事はその意

味で如来蔵思想とも連関を有している。さらに、不可言の自性を有する事は、一切の分別戲論の相 (nimitta) を離れて寂靜である点で無相であり、<sup>(58)</sup> 無相によって一切諸法の平等一味 (sarvadharma-samataikarasa)<sup>(59)</sup> が言われる。以上によって菩薩地における不可言の事の性格がおおよそ知られるであろう。

ところで、先に掲げた事と法と同義的な用例の(1)の事と法について Sāgaramegha の菩薩地の註釈には次のような説明がある。

「(a)縁起を自性とする、依他起 (paratantra) の実有 (dravyasat) を捉えて語られるものが、法 (dharma) と (言われる)。その同じものが清浄となっている位態 (avasthā), 円成実 (pariniṣpanna) の勝義有 (paramārthasat) を捉えて語られるものが、事 (vastu) と (言われる)。

(b)あるいは、円成実の自性を有するものが、法 (dharma) と言説される。自相 (svalakṣaṇa) を保つからである。五事のうちの相 (nimitta), それ が事 (vastu) と言説される。言説 (abhilāpa) にとって所依となるからである。

(c)あるいは、それは実有 (dravyasat) であることを示すために、法 (dharma) と言説される。その同じものが名 (nāman) と分別 (vikalpa) にとって依り所となるから、事 (vastu) と言説される。」<sup>(60)</sup>

(1)の用例における法と事は、実は内容的には不可言の自性を有するもので、同義的であるが、Sāgaramegha は、(a)~(c)皆、法と事とをあえて何らか相違あるものとして解釈している。<sup>(61)</sup> しかも瑜伽論撰決択分菩薩地に説かれている五事 (相・名・分別・真如・正智) と三性 (遍計所執性・依他起性・円成実性) とに基づいて解釈を施すが、しかし五事中の相 (nimitta) をもって事に当てるのは、少くとも今の(1)の用例の解釈としては正しくない。撰決択分の五事中の「相」の特徴は今必要な点だけ挙げれば、次の通りである。

(1)一切の言説の安足処 (padasthāna) の事である。(2)勝義有ではなく世俗有である。雑染にて起こり施設の器となるから。(3)相の所生と先の分別の所生である。(4)それには分別所行の相がある。(5)分別行相 (ākāra) の種々無量であることによって、相 (nimitta) には種々の行相 無量の行相がある。(6)影像、

顕現、有、戲論、satkāya、有為、思所造、縁生等が相の区別である。(7)相の自性は不可得である。諸相を除いて真如を証得する。<sup>(62)</sup>

以上の相 (nimitta) の特徴から、撰決択分の相は、菩薩地の事 (vastu) の二義の中の世俗的な可言の事 (abhilāpyavastu) に相当することが知られる。菩薩地において強調されていた肝心の不可言の事 (nirabhilāpyavastu) が含まれていない。五事に一切法が包摂されるとされるから、撰決択分では、不可言の事<sup>(63)</sup>の存在が認められていないことになる。そのことは、撰決択分で、諸法の自性は不可言である (nirabhilāpya) としながらも、相等の五事の自性は不可得である (anupalabdhā) <sup>(63)</sup>としていたるところにも明白である。菩薩地の不可言の事 (vastu) は、不可言ではあっても可得なもの (upalabhya) であるからである。撰決択分では、その相 (nimitta) が、三性説<sup>(64)</sup>の依他起性に相当するであろうことは両者の内容の比較から推定される。それゆえ、菩薩地の不可言の事を撰決択分の依他起性で解釈することはできないであろう。<sup>(65)</sup> 相 (nimitta) の分析を通して、撰決択分は、不可言の事を基本とする菩薩地の立場とは明らかに一線を画していることが知られる。

以上で菩薩地に見られる、唯識思想成立以前の瑜伽行派の基本的な思想的立場について、いささか明らかにしえたと思われる。

#### [ 4 ]

菩薩地の以上に見られるような思想的立場を集約している観法が、四尋思 (paryeṣaṇā) であり、四尋思によって生ずる智が四如实智 (yathābhūtaparijñāna) と<sup>(66)</sup>言われる。それらは菩薩地において初めて説き出されたものである。菩薩地では、四尋思・四如实智は、勝解行地に始まる一切の地における菩薩の重要な菩提分行 (bodhipakṣya-caryā) <sup>(67)</sup>として位置付けられ、菩薩地の実践の中核をなしている。

四尋思とは、(1)名尋思 (nāma-paryeṣaṇā) (2)事尋思 (vastu-p°) (3)自性仮設尋思 (svabhāvaprajñapti-p°) (4)差別仮設尋思 (viśeṣaprajñapti-p°) である。(1)の尋思は、名において名のみ (nāmamātra) を見るもの、(2)は事におい

て事のみ (vastumātra) を (3)は自性仮設において自性仮設のみを (4)は差別仮設において差別仮設のみを見るものである。そして(3)(4)については、「名と事の離れている (bhinna) 相 (lakṣaṇa) と合した (anuśliṣṭa) 相とを見、そして自性仮設と差別仮設が名と事との結合に基づいていることを洞察する。」<sup>(68)</sup>と説明される。本来離れている名と事との結合によって自性と差別との仮設が生ずる。名と事の離れている相を見ることは、名と事が本来無関係であり相互に客である (āgantuka) ことを知ることである。<sup>(69)</sup>

この四尋思の中核をなすのが事尋思であり、四如実智では事尋思に存する如実智 (vastveṣaṇāgatam yathābhūtaparijñānam: 事尋思所引如実智) である。その如実智の説明には次のようにある。

「事において事のみが有ることを尋思して、かの色等と名づけられる事が一切の言説 (abhilāpa) を離れており不可言 (nirabhilāpya) であると見る。」<sup>(70)</sup>

事尋思とその如実智におけるその事 (vastu) とは、凡夫に無反省に知覚されるような事物ではなく、菩薩地でその存在が強調されている不可言の事であることは言うまでもないことであろう。

その事尋思とその如実智の内容は、三三昧の空三昧や無相三昧の内容ともなっている。<sup>(71)</sup> 菩薩地に示される実践や智慧は多かれ少なかれ不可言の事 (nirabhilāpyavastu) に関わるものである。例えば、菩薩の修習 (bhāvanā) は、止 (śamatha) と観 (vipaśyanā) に基くが、その止は、「不可言の、事のみ、事境のみの所縁に心を繋けて (nirabhilāpye vastumātre arthamātre ālambane cittam upanibadhya) 」<sup>(72)</sup>行なわれる。また三乗の施設建立 (prajñapti-vyavasthāna) のうち大乘の施設建立は、「一切諸法における不可言の事を所縁となしての」七行相 (ākāra) によってであるとされる。<sup>(73)</sup> 三十七菩提分法の修習にしても、瑜伽論声聞地に示されるような三十七菩提分法を如実に知ってもこれらを現証しない (na cainām sāksātkaroti) すなわち一切の菩提分法を分別せず不可言の自性を有する法であることを如実に知るものとされ、その諸法に対する無分別 (avikalpanā) を止 (śamatha) 、その智を観 (vipaśyanā) と呼んでいる。<sup>(74)</sup> このように菩薩地に示される修習・智慧はすべて不可言の自性を有する

事 (vastu) に関わっていると一言でも過言ではない。<sup>(75)</sup>

[ 5 ]

四尋思・四如実智は、菩薩地<sup>(76)</sup>の他に頭揚聖教論<sup>(77)</sup>、大乘經莊嚴 (Mahāyāna-sūtrālamkāra)<sup>(78)</sup>、阿毘達磨集論<sup>(79)</sup>、撰大乘論<sup>(80)</sup>、三無性論<sup>(81)</sup>、成唯識論等<sup>(82)</sup>にも説かれている。菩薩地に説かれた四尋思・四如実智がどのように他の後代の諸論書に展開していくかその跡をたどってみることにする。

頭揚聖教論に見られる四尋思・四如実智の説明は、菩薩地真実義章におけるその所説と比較するとき、ほぼそのままの忠実な引用であることが知られる。このことは頭揚聖教論が、聖教すなわち瑜伽師地論 (Yogācārabhūmi)<sup>(83)</sup>からの抜き書きの性格を一般的特徴としていることと相俟っている。

ところが、大乘經莊嚴になると四尋思・四如実智の内容に明らかな相違が認められる。すなわち、

「相互に名と事とは、客であること (āgantukatva) の尋思、  
あるいはここでの二種の仮設は、それのみであることの尋思が (生ずる)。」

XIX, 47.

「そして、一切の不可得 (anupalambha) より四種の如実智が、  
一切の利益の成就のために、諸勇者にとって一切の地に生ずる。」 XIX, 48.

四尋思が説かれる第47偈には、表面上は菩薩地との相違が顕わでないが、四如実智に関する第48偈の「一切の不可得より」の句によって内容上の相違が確認される。その「一切」とは、(1)名(2)事(3)自性仮設(4)差別仮設であるが、このうち(1), (3), (4)については菩薩地真実義章では、名は名のみ (nāmamātra)、仮設は仮設のみ (prajñaptimātra) にすぎないもので、それには自性は無いとされていた。その意味では確かに不可得 (anupalambha) (= 無自性・空) である。しかし(2)の事 (vastu) については既に見たように、菩薩地ではその思想と実践の根幹をなすものであり、不可言の自性を有するものとして勝義に存在するものであった。すなわち、事 (vastu) は不可言 (nirabhilāpya) ではあっても、不可得 (anupalabhya) ではない。それは言説 (abhilāpa) を越え

た無分別智の境として可得である (upalabhya)<sup>(85)</sup>。それゆえ、事 (vastu) を不可得となす大乘経莊嚴の立場はもはや菩薩地の基本的立場とは根本的に相違すると言わねばならない。不可得とされる大乘経莊嚴の事 (vastu) は、菩薩地のそれと同一内容ではなく、反対に可言の事 (abhilāpyavastu) を意味している。すなわち、大乘経莊嚴法探求 (dharmaparyeṣṭi) 章第39偈「名 (nāman) と義 (artha) との如く (順次に) 義と名とが顕現することと妄分別の因がまさしく遍計所執相である。」に語られるところの、名の通りに遍計される (parikalpita) 義 (artha) を指している。事尋思の事 (vastu) について、菩薩地の不可言の事から大乘経莊嚴の可言の事へと内容的に変質していることは、とりもなおさず、菩薩地の思想的立場が大乘経莊嚴においては捨てられて採用されなかったことを意味している。この事尋思の事の上に生々しく認められる転回は、実は菩薩地の思想的立場から唯識思想への転回を物語っている。菩薩地において四尋思・四如实智が明かされた真実義章に章名の対応する大乘経莊嚴真実章には、四尋思・四如实智は説かれず、かえって唯識観が説かれている。既に指摘したように、<sup>(86)</sup>そこには唯識観が資糧位から修習位に至る修習大系の中に明確な位置付けをもって、最初に組織的に説き出されているのである。四尋思・四如实智は、大乘経莊嚴においては論の最後に近い功德章でわずかに上掲の二偈をもって説かれているにすぎない (直接には菩薩地の菩薩功德章所出のその名目が素材である)。

大乘阿毘達磨集論の四尋思・四如实智の内容も菩薩地のそれと異なり、大乘経莊嚴と軌を一にすることが知られる。今、名と事に関する箇所のみを引用すれば、

「云何名尋思。謂推求諸法名身句身文身自相皆不成実。云何事尋思。謂推求諸法蘊界処相皆不成実。… (中略) …云何名尋思所引如实智。謂如实智名不可得智。云何事尋思所引如实智。謂如实知事相亦不可得智。… (後略) …」<sup>(87)</sup>

近年刊行された <sup>(88)</sup>Abhidhar masamuccaya-bhāṣya の原語より推定すれば、引用文中の「不成実」は apariniṣpanna, 「不可得」は anupalabdhi であろう。名 (nāman) はともかく、事 (vastu) が apariniṣpanna, anupalabdhi (<anupalabdhi) とされることは、大乘経莊嚴の場合と同様な内容的変質を意味し

ている。それはこの集論が唯識思想に立脚しているからである。四尋思・四如実智の説かれた直後に唯識観を明かす二偈が引用されていることから、その四尋思・四如実智が唯識観として位置付けられようとしている意図が伺われる。

撰大乘論に至ると、四尋思・四如実智は明確に唯識性 (vijñaptimātratā) に悟入するための唯識観として位置付けられる。すなわち、

「四尋思 (paryeṣaṇā) すなわち名 (nāman) と義 (artha) と自性・差別仮設 (svabhāva-viśeṣa-prajñapti) との尋思 (によって) と、四如実智 (yathābhūtaparijñāna) すなわち名 (nāman) と事 (vastu) と自性・差別仮設 (svabhāva-viśeṣa-prajñapti) との如実智によって (所知相に) 入る。それらは不可得 (anupalabdha) であるからである。このように唯識 (vijñaptimātra) に入ろうと加行する菩薩は、音節 (vyāñjana) と義 (artha) に似たその意言 (manojalpa) において、その音節・名もまた意言のみ (manojalpa-mātra) にすぎないと尋伺し、音節を所依とするその義 (artha) もまたその意言のみにすぎないものであると尋伺する。その名も自性・差別も仮設のみにすぎないと尋伺する。それゆえに、意言のみであることを可得して (upalabhya) 、名を有し、自性・差別仮設を有し、自性と差別を有する義を、義の相 (lakṣaṇa) として可得しない。四尋思と四如実智によって、音節と義に似たそれら意言において、唯識性に入る。」<sup>(89)</sup>

名・義(事)・自性仮設・差別仮設の四つは、意言の上に意言にすぎないと尋思することにより、それらがいずれも不可得 (anupalabdha) であることを知って唯識性に入るのである。ここでは四尋思・四如実智が全く唯識性に入るための唯識観として組織されている。四尋思では義 (artha) の語が用いられ、四如実智では事 (vastu) の語が用いられているが、ここでは意味上の使い分けではないように考えられる。vastu は一度のみ現われるだけで artha の語が専ら使用されている。vastu の語は菩薩地に由来し菩薩地の思想的立場を象徴するものである(もちろん内容的には菩薩地と根本的に異なる)のに対し、artha の語は唯識の立場をよく表現しているように思われる。

以上のように、最初菩薩地に説かれた四尋思・四如実智が菩薩地本来の意味

内容を離れ、しだいに唯識思想の中に摂取されていく過程が見てとれるのである。その四尋思・四如実智の展開過程を今一度整理すれば、(1)菩薩地の段階。(2)菩薩地の立場と相容れない唯識思想が現われるが、未だ両者未分化の段階。顕揚聖教論には菩薩地の四尋思・四如実智がほぼ忠実に受け入れられている一方では、菩薩地の立場とは相異なる瑜伽論撰決択分の所説たとえば五事<sup>(91)</sup>や三性<sup>(92)</sup>の説も混在していて、未だ思想間の緊密な統合整理が行なわれていない。(3)唯識思想が優勢となり四尋思・四如実智が唯識思想の立場で変容を蒙る段階（ここでは菩薩地の思想的立場が捨て去られる）。大乘経莊嚴に至って唯識思想が前面に押し出され、従来の四尋思・四如実智は唯識思想の上に変容するが、まだ唯識観の修習大系の中には位置付けられていない。阿毘達磨集論もほぼ同じ段階にあると考えられるが、ただ四尋思・四如実智が唯識観として位置付けられようとする傾向が伺われよう。(4)四尋思・四如実智が完全に唯識観の中へ緊密に位置付けられる段階。撰大乘論や成唯識論には全く唯識観化した四尋思・四如実智が見られる。

このような四尋思・四如実智の展開過程のうちに、菩薩地の思想的立場から唯識思想の立場への転回<sup>〽</sup>の跡を認めることができる。それは瑜伽行派が唯識派へと転回<sup>〽</sup>していく軌跡であり、無著自身について言えば、(2)~(4)の過程は無著がたどった唯識思想形成の足跡でもあった。<sup>(95)</sup>

[ 6 ]

従来、菩薩地は唯識を説かないことについては多少とも意識されていたようでもあるが、しかしそれは唯識思想と思想的連関のあるものとして初期唯識論書の一つに位置付けられ唯識思想を説く他の論書と連続的に考えられてきたふしがあり、菩薩地が唯識説と相容れない思想的立場に立つことが全く意識されていなかったように思われる。菩薩地の中国撰述の註釈書<sup>(96)</sup>も明らかに唯識思想をもって解釈を施している。<sup>(97)</sup>唯識思想をもってしては菩薩地の原意に触れることはできない。菩薩地の基本の思想的立場と唯識思想の立場とは、重大な相違が存在するのである。唯識思想の立場に立つ大乘経莊嚴等は菩薩地を素材に

自らの教説を組織していることもまた事実であるが、菩薩地を素材としながらもその基本の思想的立場を全く捨て去って180°の転回をなしているという点は、瑜伽行派の思想史を扱う上で見逃すことのできない重要な問題点であると思われるのである。

## 註 記

- (1) 瑜伽行派という訳語について、Yogācāra は「瑜伽行」(tatpuruṣa 又は karmadhāraya) ではなく「瑜伽行者」(bahuvrīhi) であるとして、この訳語は誤りであるという意見がある (cf. 渡辺照宏『仏教論理学派と刹那滅説の論證』哲学年報(九州大学文学部)第14輯, p.96註(6); 同著『仏教 第二版』p.177,註※印)。しかし、この複合語を bahuvrīhi に解した上で「瑜伽を所行とする人々=瑜伽行者たち」の意味で、慣用的な「瑜伽行派」の訳語を使用することも差しつかえないであろう。
- (2) パーリ語では、yogāvacara である(このパーリ語形は、skt. yogācāra に基づく新造語、あるいは、あるプラークリット語形の移植されたものと推定されている。cf. 宮本正尊「心・識・分別と根本分別」宗教研究 新 9-5, p.16。また同氏による 宇井伯寿著『瑜伽論研究』の復刊本付録の「解説」p.401)。ただし、yogācāra の用例も存する。cf. Visuddhimagga, PTS, p.64, l.25。なお、語形は類似するが意味の異なる語に yoggācariya がある。これは「調馬師」(Majjhima-Nikāya, PTS, I, p.124, l.20; III, p.97, l.8.etc) ないし「yoga の教師」(Ibid., III, p.216, l.7; p.222, l.4, l.29) の意である。因みに、パーリでは観行の修行者の意味では概して、ニカーヤには、jhāyin の語が使用されるのに対し、yogāvacara や yogin の用例はいずれも数例が見られるにすぎないが、時代が下り Milindapañhā (第6部)、Visuddhimagga になると jhāyin に代わり yogāvacara や yogin が専ら使用されるのが注意される(特に Milindapañhā では、yogi yogāvacaro; yoginā yogāvacarena と並称される)。なお、説一切有部の大毘婆沙論には「瑜伽師」(yogācāra あるいは yogin) の語が頻出する(因みに俱舍論にも yogācāra<6例>, yogin<1例>が見える。同時に dhyāyin <5例>も使用される)。これら諸文献における瑜伽行者が一つの独立部派を形成していたのではないことは、異部宗輪論等の各種分派資料に Yogācāra の名を伝えていないことから伺われるが、有部の文献に限って言えば、西義雄博士も所感を述べておられるように(同著『阿毘達磨仏教の研究』pp.263f; 「瑜伽師地論における三乗」印仏研7-2)、アビダルマに耽り法相分別に拘泥しがちな傾向にあったアビダルマ論師たちに対して何らか異色を有する実修派としてのかんがりの勢力を持つ瑜伽行者集団が存在していたことが伺われる。

なお, yogācāra と同義語に yogācārin の用例がある。cf. Śikṣāsamuccaya, Bendall 刊本, p. 55, l. 13 ; ll. 15-16 ; Vaidya 刊本, p. 35, ll. 6-8.

- (3) Yogācāra という sing. 形のままを学派名となす向きもあるが, これはあくまで便宜でしかない。sing. 形は一個人を意味する。厳密には, 学派すなわち学派人 (学徒) 集団は Yogācārāḥ (pl. 形) である。Mādhava の Sarvadarśana-saṃgraha 等でしばしば sing. 形で挙げられるのは, 学派に属する不特定の一個人をもって学派を代表せしめているからである。
- (4) 学派名としての Yogācāra は, 普通名詞としての意味から由来するとみないで, 中観派が中論に基づく点でその名を得たと同じく「直接的には, Yogācārabhūmi を奉じ, それを研究して学説をなす学派」というところに起因するという異論がある。cf. 向井亮「ヨーガーチャラ (瑜伽行) 派の学派名の由来」国訳一切経印度撰述部・月報 三蔵153. しかし今はこの説にしたがわない。
- (5) 無著と世親がこの派の筆頭者とみなされている次のような資料がある。
- a) Bhāvaviveka (清弁) の Madhyamakahr̥dayakārikā (中観心論頌), III, 第1偈中の rnal ḥbyor spyod pas (=yogācāra) を 自註の Madhyamakahr̥dayavṛttitarkajvālā (中観心論疏思挹災) には, 「大乘の徒である師無著と世親を始めとする他の者たち」 theg pa chen po pa ṅid kyi slob dpon thogs (P, thog) med dañ, dbyig (P, dbyigs) gñen la sogs pa gshan dag ni. (D, №3856, dza 199a6-7; P, №5256, dza 219a2). cf. 山口益著『仏教における無と有との対論』, p. 72.
- b) Yaśomitra (称友) の Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā には, 「旧日の諸師にして聖無著を始めとする瑜伽行者たち」 pūrvācāryāḥ yogācārā āryāsaṃgaparabhṛtayaḥ. (荻原刊本, p. 281, ll. 27f).
- (6) cf. 桂紹隆「ダルマキールティにおける自己認識の理論」 南都仏教第23号, pp. 3ff.
- (7) 例えば, Mahāvvyutpatti, 櫛刊本, №5145; Prasannapadā, La Vallée Poussin 刊本, p. 275, l. 5; Śāṅkara: Brahmasūtrabhāṣya, 2・2・28 (vijñānavādī bauddha[-s]), Ānandāśrama 本, Pt. 1, p. 578, l. 12. cf. 金倉円照著『シャンカラの哲学上』p. 508. なお, Avalokitavṛata : Prajñāpradīpaṭīkā (般若灯広釈, Tib. のみ): rnam par śes pa tsam du smra ba (=vijñāna[-mātra-]vādin), D, №3859, z 296a1, b1, b5, b7; 297a3, b2; 298a1. cf. 安井広済著『中観思想の研究』pp. 356ff. この Tib. 形は上掲 Mahāvvyutpatti, №5145 の skt. の対応 Tib. と同一なので mātra の語は原語には存していないかも知れない。
- (8) Śāṅkara, *op. cit.*, 2・2・18 (vijñānāstitvamātravādinah), Ānandāśrama 本, Pt. 1, p. 560, ll. 2f. cf. 金倉, *op. cit.*, p. 491.
- (9) 宇井伯寿著『瑜伽論研究』第六菩薩地と大乘莊嚴經論, p. 80, ll. 9ff. cf. *ibid.*,

pp. 51, ll. 16ff. 博士は、菩薩地と大乘莊嚴經論を同一人（＝彌勒論師）の作と見る。

- (10) 菩薩地の思想を真実義章の解明によって明らかにしようと試みるものに、J. D. Willis, *On Knowing Reality: The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*, New York, 1979 がある。この書で Willis 女史は、従来一般に瑜伽行派の思想が単一的に idealistic なものとみなされてきたことは歴史的事実を閉却しているものであることを指摘しようとする。瑜伽行派の思想には少くとも二つの異なる流れ、すなわち (1) Maitreya, Asaṅga, Vasubandhu, Sthiramati の流れと (2) 後の Dharmapāla や玄奘等の流れが有るとし、前者は vijñaptimātra や cittamātra の語を使用するにしても外界の存在を全く否定してしまうのではなく、śūnyatā を明かすところに意図があるのであり、後者がまさに absolute idealism とみなされるべきであるとなす。女史は菩薩地を無著の著作であることを前提として、その(1)の流れの思想的立場を菩薩地の立場で解釈すべきことを主張する。女史は菩薩地を(1)の流れの中に位置付けているわけである。菩薩地の思想的立場の評価・位置付けについて筆者とは相異なる立場に立っている。実は菩薩地の思想的立場は、無著、世親等の唯識思想と相容れない独自の性格を有していると言わねばならない。このことは以下本論で明らかになるであろう。
- (11) *Bodhisattvabhūmi* [BBh], ed. by Unrai Wogihara, IV (Tattvārthapaṭala), p. 37, ll. 1ff. (N. Dutt 本は残念ながら未入手)。
- (12) 如所有性と尽所有性に関してはまず般若経に現われ、さらに声聞地を始めとして諸種の瑜伽行派の文献に散説されている。cf. 長尾 雅人「中観哲学の根本的立場」(『中観と唯識』 pp. 33-36)；鎌田茂雄「如所有性 yathāvadbhāvikatā と尽所有性 yāvadbhāvikatā」印仏研3-2。いずれの論文にも、解深密経をその初出の文献とみなしてあるが、内容を検討するとむしろ声聞地に見られるような伝統説を基にして、一方で菩薩地に説かれ、また一方で解深密経に展開したことが伺われる。  
(なお、大般若波羅蜜多經初会、第二会、第十六会には名目のみが見られる。大正蔵巻5, p. 13c; 巻7, p. 8c; 344a; 1074aff)。
- (13) cf. *Śrāvaka bhūmi* of Ācārya Asaṅga, ed. by Karunesha Shukla, p. 195, l. 13-p. 196, l. 11. etc. Patna, 1973.
- (14) BBh, IV, p. 38, ll. 18-28; Tib., D, wi 21b2-5; 大正蔵巻30, p. 486c.
- (15) tathatā と nirabhilāpyasvabhāvatā とが同置されている例が有ることからも確かめられる。cf. BBh, p. 48, ll. 4f.
- (16) BBh, p. 39, ll. 1f; Tib., D, wi 21b5-6; 大正蔵巻30, p. 486c.
- (17) cf. BBh, p. 39, ll. 3ff.
- (18) この次に漢訳(玄奘訳)では「法」の語が加わっている。Tib. には skt. 同様欠く。
- (19) BBh, p. 39, ll. 23-27; Tib., D, wi 22a5-6; 大正蔵巻30, p. 487a. 「二辺を離れ

た」は、萩原刊本では *amtadvayavivarjitaṃ* とあるが、*°-vivarjitā* と訂正して読む。

(20) *cf.* BBh, p. 40, ll. 3f.

(21) *Mūlamadhyamakakārikā*, XXIV, 18: *yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe, sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā.*

(22) *Sāgaramegha* はこの句を次のように解釈する。「一切の無我なる法として顕わされる」*chos thams cad bdag med pas rab tu phye ba* = *sarvānātma-dharmaprabhāvita*. (*Yogācārābhūmau Bodhisattvabhūmivyākhyā*, Tib., D, yi 60b7; P, ri 71a1). この句の前半は, BBh, p. 280, l. 23 (*dharmā-nairātmya*); *ibid.*, l. 25 (*sarvadharmā anātmāna iti*) の用例を BBh, Tib., D, wi 148a2 と比較するとき, *sarvadharmānairātmya-°* の形ではなく *sarvānātmadharmā-°* の形であることが知られる。なお, 本文の *°-saṃgrhīta* が *Sāgaramegha* 註では *°-prabhāvita* で説明が施されていることに注意せしめられる。BBh, p. 51, ll. 5f には *-parigrhīta* と *-paribhāvita* との複合語が同格に用いられている。瑜伽行派の論書では *-prabhāvita* (*-paribhāvita*) を後分とする複合語がよく用いられるが, この語の前分をいわゆる格関係に読むか補語にとるかで全く意味が異なる。上の *°-saṃgrhīta* (*°-parigrhīta*) と同置される複合語の例から内容的に判断すれば, その前分を補語に解することができる (ただし, *°-saṃgrhīta* の前分は補語ではない。今は複合語としての同置関係を問題とする)。すでに本稿に引用した *advayaprabhāvita* (BBh, p. 39, ll. 1f) の語についても同様に前分が補語となる形式の *tatpuruṣa* である。因みに, 解深密經分別瑜伽品 (*byams pa 弥勒章*) の, 唯識の教証として古来よく引用される次の文句, *rnam par śes paḥi dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba yin no*. (Lamotte 刊本, p. 91, ll. 4f) の中にも, *vijñaptimātraprabhāvita* の語があり, 従来「唯識によって……」と前分は具格で解釈されてきたが, この複合語も上と同様に前分を補語に解することができると考えられる。すなわち「識 (*vijñāna*) の所縁 (*ālambana*) は, 唯識 (*vijñaptimātra*) として顕わされるものである。」*-prabhāvita* を *-saṃgrhīta* に置き換えてみると文意はより明確となろう。「……唯識に包摂されるものである。」。以上のような *°-prabhāvita* の理解は, 従来の, 例えば, 横山紘一氏「ヨーガの心と真如」仏教学第9・10特集号, pp. 216ff に示される如き理解に対して反省を加えうるのである。

(23) *tathatā = nirabhilāpya-svabhāvatā*. *cf.* 註(15). これに対し, 法相に包摂される事は, 「不可言の自性を有する(もの)」*nirabhilāpya-svabhāva*, *°-ātmaka* である。

(24) *advaya* の二義を手掛りに菩薩地の関連概念を整理して対比的に示せば次のようになる。

[bahuvrīhi]

無二なる(もの) = nirabhiḷāpya-svabhāva = dharmalakṣaṇasamgr̥hītaṃ vastu  
 °-ātmaka 法相に包摂される事 BBh, p. 39, ll. 24f.

不可言の自性を有する(もの)

(= sarvānātmadharmaprabhāvitaṃ vastu)  
 (一切の無我なる法として顕わされる事)

Sāgaramegha 註

= nirabhiḷāpya-vastumātra

不可言の事のみ BBh, p. 109, ll. 12f. etc.

advaya

[karmadhāraya]

無二なること <sup>\*</sup> = nirabhiḷāpya-svabhāvatā = tathatā = tattva(-artha)  
 ||  
 (advayatva) °-ātmakatā 真如 真実(義)

不可言の自性を有すること

(= dharmanairātmyaprabhāvita-tathatā)  
 (法無我性として顕わされる真如  
 摂決択分菩薩地)

= anabhiḷāpya-dharmanairātmya

不可言の法無我性 BBh, p. 212, l. 13.

= nirabhiḷāpyadharmatā

不可言の法があること BBh, p. 50, l. 18.

= paramārthataḥ svabhāva-dharmatā

勝義としての自性の法性 BBh, p. 48, l. 22.

(<sup>\*</sup>cf. advayārtha, BBh, p. 54, ll. 20ff)

(25) BBh, p. 41, ll. 15-22; Tib., D, wi 23a7-23b2; 大正蔵卷30, p. 487b. BBh, ll. 21-22 について、玄奘訳には「於一切法平等平等以真如慧如実観察」とあり、宇井博士もこれに従ってある (cf. 『梵漢対照菩薩地索引』 p. 39) が、誤りである。英訳も同様である (cf. Willis, *op. cit.*, p. 91; p. 155)。Tib. では「一切諸法をかの真如と平等平等と如実に智慧をもって見る。」とあるが、真如についての理解を欠いている。

(26) cf. BBh, p. 109, ll. 12f: nirabhiḷāpye vastumātre arthamātre ālambane cittam upanibadhya.....

(27) BBh, p. 43, l. 24-p. 44, l. 9; Tib., D, wi 24b5-25a2; 大正蔵卷30, p. 488a. この

箇所について、仮説を理論づけるものとみなす意見が見られる。cf. 勝呂信静「唯識説における無我の問題」大崎学報113-114, pp. 47f; 同「唯識思想よりみたる我論」中村元編『自我と無我』所収, pp. 559f. ここでは「諸法は実体なき仮説として表現されたものであるが、かかる表現がとりもなおさず勝義なのである。」(後者論文)と説かれ、唯識説の立場で考えられている。しかし原意は実は全く逆のことを意味しているのである。

- (28) BBh, p. 45, l. 18. cf. *ibid.*, p. 47, l. 6: bhūtaṃ vastu; p. 350, ll. 17f: paramārthato nirabhilāpyasvabhāve vastuni.
- (29) BBh, p. 45, ll. 13-19; Tib., D, wi 25b3-5; 大正蔵卷30, p. 488b.
- (30) BBh, p. 46, ll. 7ff; Tib., D, wi 26a2-4; 大正蔵卷30, p. 488b. この引用中の「大乘と相応し甚深であり空性と相応し密意趣の義によって表現された難解な諸経典」について、長沢実導氏は解深密経系諸経典の存在を示す一例とされる (cf. 「瑜伽行における業の問題」日仏年報 25, pp. 279f, 註(5), また同著『瑜伽行思想と密教の研究』pp. 325f に再出)。またこの見解は勝呂信静「瑜伽論に関する私見」大崎学報129, pp. 46f にも継承されている。しかし、指摘される諸例中少なくともBBh, p. 265 の例をも含めて誤りである。その諸経典とは般若経類を指していることは疑いない。このことは、BBh, p. 265, ll. 3ff の箇所にも明白である。すなわち「衆生は、甚深なる、如来所説の、空性と相応する諸経典の如来の密意趣を知らずして、それら諸経典が、諸法の無自性であること (niḥsvabhāvatā) を説き、(また)諸法の、事無きこと (nirvastukatā)\*、不生不滅であること (anutpannāniruddhatā)、虚空と等しいこと (ākāśasamatā)、幻・夢の如くであること (māyā-svapnopamatā) を説くところのそれら(諸経典)の意味を如実に知らずして、怖れを抱き、それら諸経典を全く一切『これらは如来の説かれたものではない。』と誹謗するところの彼ら衆生に対しても、その菩薩は随順会通方便善巧によってそれら諸経典の如来の密意趣を如実に会通し彼ら衆生に会得させるのである。」>(\* E. Conze: Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature による限り、般若経類には nirvastuka(-tā) の形は無く avastuka(-tā) の形のみが見られる。しかし内容は変わらないから問題はない。)
- (31) BBh, p. 46, l. 18; Tib., D, wi 26a5-6; 大正蔵卷30, p. 488c: 「最極無者」。
- (32) BBh, p. 46, ll. 22f; Tib., D, wi 26a7; 大正蔵卷30, p. 488c.
- (33) BBh, p. 46, ll. 2-7; Tib., D, wi 26a1-2; 大正蔵卷30, p. 488b.
- (34) これらの語は、BBh, p. 39, l. 20; p. 45, ll. 16-17の記述に基づく。
- (35) この箇所の yataś ca yad yatra na bhavati, tat tena śūnyam iti sam-anupaśyati. yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati, tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti. (BBh, p. 47, ll. 16-19) という文章については、すでに長尾雅人博士によって、小空経 Cūḷasufñātasutta に由来するであろうこと及び中辺分別論、究

竟一乘空性論と同じ文章が現われ、顕揚聖教論にも偈形にまとめられていることについて指摘され検討が加えられた。cf. 「餘れるもの」印仏研16-2; 「空性に於ける『余れるもの』」(『中觀と唯識』所収)。さらに向井亮氏により、その文章がバーリ『小空經』よりもチベット訳『小空經』に一致すること及び長尾博士の指摘の他に瑜伽論撰事分、阿毘達磨集論、(第1句のみ: 瑜伽論三摩呬地; 楞伽經)にも見出されることが明らかにされ、また内容の正しい理解が呈示された。cf. 「『瑜伽論』の空性説—『小空經』との関連において—」印仏研22-2。

なお、未だ指摘されていないが、上記引用文中の特に *avaśiṣṭa* の内容については、菩薩地とその他の唯識論書との間に重大な相違が見られる。それは菩薩地の思想的立場の特異性による。

- (36) BBh, p. 47, l. 16-p. 48, l. 2; Tib., D, wi 26b5-27a1; 大正藏卷30, p. 489a.
- (37) cf. 註(35).
- (38) 具体的には、BBh, p. 39, ll. 5-15 に示されるような仮設である。
- (39) cf. BBh, p. 52, ll. 22f.
- (40) BBh, p. 266, ll. 19f の表現に基づく。
- (41) Tib., D, shi 287b2ff; 大正藏卷30, pp. 696aff.
- (42) cf. 唯識三十頌安慧釈: *upacārasya ca nirādhārasyaśambhavād...* 「依り所無き仮立はありえないから…。」Lévi 刊本, p. 16, ll. 10f.
- (43) BBh, p. 395, l. 16-p. 396; Tib., D, wi 203a2 ff; 大正藏卷30, p. 571c.
- (44) cf. BBh, p. 54, ll. 8ff.
- (45) BBh, p. 51, ll. 24f; p. 52, ll. 4f; *vastu... rūpādīsaṃjñakam\**, p. 51, ll. 4f にも用例が見られるが、この三例については文脈上は、BBh, p. 51, l. 21 の例のように *saṃjñaka* の無いのが正しいと考えられる。しかし Tib., 漢訳共にその語を有している。(\* cf. 註(51))
- (46) BBh, p. 48, ll. 18f. また、「色等と名づけられる諸法は不可言の事境として存在している…」*ibid.*, p. 48, ll. 20ff.
- (47) BBh, p. 109, ll. 12f. cf. *ibid.*, p. 54, ll. 20-22.
- (48) BBh, p. 45, l. 18.
- (49) cf. *paramārthato nirabhilāpyasvabhāve vaṣṭuni*. BBh, p. 350, ll. 17f; *nirabhilāpyasvabhāvaṃ vastu*. BBh, p. 276, ll. 11f.
- (50) BBh, p. 265, ll. 16f. cf. *ibid.* p. 54, ll. 20f. なお、BBh, p. 88, ll. 16f: *dvi-vidhaṃ vastu saṃskṛtamasaṃskṛtam ca*. とある二種の事は、そのまま事の二義に相当するのではないことに注意。仮設である限りにおいては可言の事 (*abhi-lāpya-vasṭu*) であるからである (cf. BBh, p. 39, l. 12)。このことは解深密經本文の冒頭で問題にされるところでもある。cf. Lamotte 刊本, pp. 35, ll. 8ff.
- (51) cf. BBh, p. 51, ll. 3f: *vikalpaprapamcādhiṣṭhānaṃ vikalpaprapamcā-*

lambanaṃ vastu. 実は、この vastu の語に rūpādisaṃjñakaṃ の句が後からかかっている (ただし玄奘訳では次の文中の vastu の語の方にかかっている。大正蔵卷30, p. 489c)。しかし、この句によって vastu が勝義の不可言の事をも意味することとなり矛盾をきたす。恐らく、その句は本来無かったか、あるいは rūpādikaṃ とあったかのいずれかと思われる。cf. 註(45)。

- (52) (1)不可言の vastumātra と同義的用例: nirabhiḥlāpye vastumātre *arthamātre*. BBh, p. 109, ll. 12f; na cāsyaiṃ bhavati vastumātraṃ tat tathatāmātraṃ ceti. *arthe tu sa bodhisattvaścāraṭi. arthe parame caram...*(cf. 本稿 pp. 4f); nirabhiḥlāpyenārthena (不可言の事境として). BBh, p. 48, l. 21; *arthamātra-*. BBh, p. 396, ll. 16f. (2) 世俗的な仮設法としての事物: *laukikārthānuvyavahāra* (世俗的な事物に関する言説). BBh, p. 140, l. 18.

(53) BBh, p. 49, ll. 3ff.

(54) 一方, *prajñaptimātra* には仮設にすぎないという否定的な響きがある。

(55) BBh, p. 45, l. 23.

(56) BBh, p. 45, l. 25.

(57) BBh, p. 265, l. 23-p. 266.

(58) cf. BBh, p. 276, ll. 11ff.

(59) cf. BBh, p. 260, ll. 19f. また、註(5)の箇所。

(60) *Yogācārahūmau Bodhisattvabhūmivyākhyā*, Tib., D, yi 67b2ff. P, ri 79a 1ff;

(61) このような解釈の態度は, *Guṇaprabha* の *Bodhisattvabhūmivṛtti* にも見られる。本文中に掲げた法と事と同義的用例の(1)の註釈には, 「yeṣu dharmeṣu yasmin vastuni (BBh, p. 44, ll. 9f) (ただしこの Tib. では vastu は pl. 形である) とは, 法 (dharma) は無色 (arūpin) であり, 事 (vastu) は有色 (rūpin) である。」 Tib., D, ḥi 159a2; P, yi 199b2-3. また, 用例の(4)の註釈には, 「rūpādīnāṃ dharmāṇāṃ (BBh, p. 45, l. 14) とは, 目に見えない (parokṣa) 諸法であり, rūpādīkasya vastunaḥ (*Loc. cit.*) とは, 眼前の所縁である。」 Tib., D, ḥi 159a6; P, yi 200a1-2. しかし, これらの解釈は原意を正しく伝えていない。

(62) cf. Tib., D, shi 287b2ff; 大正蔵卷30, pp. 696aff.

(63) cf. Tib., D, zi 11b2ff; 大正蔵卷30, p. 700a.

(64) cf. Tib., D, zi 18b1ff; 大正蔵卷30, pp. 703af.

(65) Willis 女史が, 菩薩地の vastu の語について, 'Proper understanding of this term is essential for correct comprehension of Asaṅga's entire explication.' と述べつつ, vastu をただ依他起性として理解しているのは当を得ていないことになる。cf. Willis, *op. cit.*, p. 190 (vastu の項)。もし三性説で菩薩地

の vastu を解するならば, nirabhilāpyavastu の側面は円成実性としなければならない。vastu を依他起性とのみ解するのは唯識説の立場である。

- (66) 四尋思・四如実智については次の箇所に説かれている。BBh, (真実義章) pp. 53, ll. 4ff (最も詳細); (菩薩功德章) p. 294, ll. 9ff; (住章) p. 351, ll. 2ff (名目のみ); (行章) p. 371, ll. 19f (名目のみ)。
- (67) cf. BBh, (行 caryā 章) p. 371, ll. 1ff: 「信解行地に始まる一切の菩薩の地において諸菩薩には要約して四つの行 (caryā) があると知られるべきである。四つとは何か。(1)波羅蜜行(2)菩提分行(3)神通行(4)衆生を成熟する行である。……(中略)……前に詳説されたような(四念住に始まる三十七菩提分法と四尋思と四如実智が総じて諸菩薩の菩提分行と言われる。)。四尋思・四如実智が信解行地 (= 信解行住) 以来修習されるものであることは次の記述からも知られよう。BBh, p. 351, ll. 10ff: 「それら四如実智は, 信解行往 (vihāra) に始まって有功用無相住に至るまでは極清浄ではない。しかし, この住 (= 無功用無相住) において清浄となる。」。四如実智が語られるということは, 当然ながら四尋思が行なわれることを意味する。
- (68) BBh, p. 53, ll. 14ff; Tib., D, wi 30a1f; 大正蔵卷30, p. 490b.
- (69) 名と事との客である (āgantuka) ことについては, すでに本文の中でも触れた。cf. 本稿 p. 9, BBh, p. 394, l. 23-p. 396. なお, 横山紘一著『唯識の哲学』p. 59 に, 「瑜伽論には四尋思観は説かれるが, いまだ名義の相互客塵性という考えはない。」とされるのは早計である。
- (70) BBh, p. 54, ll. 4ff; Tib., D, wi 30a6f; 大正蔵卷30, p. 490b. 異本の菩薩地持経には, 「於事事分齊。求観色等假名事 (rūpādisamjñakaṃ vastu)。一切言説事離言説。」(大正蔵卷30, p. 896a) とあるが, 「一切言説事」の句の意味が通じない。恐らく, この句は, 荻原刊本と比較すると, 正しくは sarvābhihāpa-viśliṣṭam (玄奘訳: [性]離言説) とあるべきところを誤って写本に sarvābhihāpyavastu と写されていたのをそのまま訳出したためであろう。
- (71) cf. 因みに無願三昧をも含めて示すと, BBh, p. 276, ll. 2ff: 「菩薩にとっての空三昧 (śūnyatā-samādhi) とは何か。ここに, 一切の言説から成る自性を離れた不可言の自性を有する事 (vastu) を見つめる菩薩にとって心の安住があるところのこれが, 彼にとっての空三昧と言われる。
- 無願三昧 (apraṇihitaḥ samādhiḥ) とは何か。ここに, その同じ不可言の自性を有する事を邪分別にて起こされる煩惱と苦によって包まれていることにより多くの過失に汚されているのを観じつつある菩薩にとって将来そこに (心を) 向けないことを第一とする (tatrāpraṇihānapūrvakā) 心の安住があるところのこれが, 彼にとっての無願三昧と言われる。
- 無相三昧 (ānimittaḥ samādhiḥ) とは何か。ここに, その同じ不可言の自性を有する事を一切の分別・戲論の相を取り去って如実に寂靜なるものとして作意し

つつある菩薩にとって心の安住があるところのこれが、彼にとっての無相三昧と言われる。]

- (72) BBh, p. 109, ll. 12f.
- (73) BBh, p. 293, l. 27-p. 294, l. 5.
- (74) BBh, p. 259, ll. 7ff. *cf.* 小沢憲珠「瑜伽論における三十七菩提分法」印仏研23-2.
- (75) いわゆる伝統的な四つの dharmoddhāna である諸行無常・諸行皆苦・諸法無我・涅槃寂靜についても、不可言の事を基本とする説明が見られる。*cf.* BBh, pp. 277, ll. 4ff; Tib., D, wi 146a6ff; 大正蔵卷30, pp. 544af.
- (76) 菩薩地の異本にも四尋思・四如实智の所説は見られる。(1)菩薩善戒經, 大正蔵卷30, pp. 970c-971a. この善戒經には四如实智に相当する訳語は無いが, その内容は存する。(2) 菩薩地持經, 大正蔵卷30, pp. 895c-896a. *cf.* 註(70).
- (77) 大正蔵卷31, (撰淨義品) p. 507a(頌), pp. 507c-508a, p. 519c(名目のみ); (成無性品) p. 559c (名目のみ).
- (78) Mahāyānasūtrālaṃkāra, éd. par S. Lévi, XIX (功德章), 47-48. *cf.* 安慧釈, Tib., D, tsi 206a5ff; P, tsi 239b4ff; C, tsi 206a3ff.
- (79) 大正蔵卷31, (決撰分中法品) p. 687a-b; (雜集論決撰分中法品) p. 745b-c. *cf.* Abhidharmasamuccayabhāṣyam, ed. by N. Tatia, pp. 99f. Patna, 1976.
- (80) 大正蔵卷31, (撰大乘論本入所知相分) p. 142c; (撰大乘論釈入所知相分) p. 351a-b; Tib., La somme du grand véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha), par É. Lamotte, Tome I, pp. 51, ll. 17ff.
- (81) 大正蔵卷31, (卷下) pp. 875a-878a.
- (82) 大正蔵卷31, (卷第9) p. 49b; (会本成唯識論, pp. 411ff).
- (以上のほか, 瑜伽師地論本地分間所成地 (大正蔵卷30, p. 345b) や撰決撰分菩薩地 (*ibid.*, p. 702b) に名目のみが見られる。内容は不詳であるが, いずれも五事や三性説と共に出されている点からすれば, 明らかに聞所成地のものは本地分菩薩地成立以後に属する。)
- (83) 顕揚聖教論の「聖教」について, 顕揚論が自ら仏説としての「聖教」の立場に位置づけそれと一体視していると見て, 「聖教」とは顕揚論自身を指すとみる意見がある。*cf.* 向井亮「『顕揚聖教論』と『瑜伽師地論』」仏教学第8号 (仏教学研究会発行)。しかしながら, その帰敬序 (大正蔵卷31, p. 480b) の中にも文脈上直ちに伺われるように, 「聖教」とは瑜伽師地論 (本地分) を意味していることは明らかである。
- (84) 名と事との相互に客であること (āgantukatva) の考え方はすでに菩薩地に示されている。*cf.* 註(69)。また, 大乘經莊嚴成立以前に属するとみなされる顕揚聖教論にも名と義との二が互いに客と為ることが説かれている。*cf.* 大正蔵卷31, p.

- 557c. ただし、以下本文で触れるように菩薩地の「事(vastu)」と顕揚論の「義(artha)」, 大乘経莊嚴の「事(vastu)」とは内容的に異なる。
- (85) BBh, p. 395, ll. 17ffには、「私の眼には二つのものが可得である (upalabhyate)。この眼という名・想・仮設とこの事のみ (vastumātra) とである。」と説かれている。
- (86) 拙稿「瑜伽行と唯識説」日仏年報45(昭54・6 発表), pp. 73f.
- (87) 大正蔵卷31, p. 687a-b.
- (88) ed. by N. Tatia, pp. 99f, §126, §127.
- (89) 大正蔵卷31, p. 687b: 「菩薩於定位 觀影唯是心 義想既滅除 審觀唯自想 如是住內心 知所取非有 次能取亦無 後觸無所得」。cf. 上掲拙稿 pp. 75f.
- (90) Lamotte, *op. cit.*, Tome I, p. 51, l. 17-p. 52, l. 3; 大正蔵卷31, p. 142c.
- (91) 大正蔵卷31, p. 507a-b. etc. cf. 註(41).
- (92) 大正蔵卷31, p. 507b. etc. cf. 註(64).
- (93) 真諦三蔵は四尋思・四如実智を菩薩地の所説をも知った上で解釈していることが注意される。撰大乘論世親釈の真諦訳には、その Tib. 訳、玄奘訳に見られない真諦自身の解釈が見られるが、義尋思所引如実智についても、「於義已尋思唯有義，如実知義離一切言説不可言説。…」(大正蔵卷31, p. 203a) と釈している箇所は、菩薩地の事 (vastu) に関する如実智の説明を援用していることが明らかである。しかも真諦は後の箇所で、「此四(名・義・自性・差別)中皆假立言説欲何所顯。為顯義不可得。由義不可得名亦無自性及差別。…觀名義等二無所有。是名如実智。」(*Ibid.*, p. 203b) と述べている。このままでは矛盾することになるが、真諦訳三無性論には、四如実智の解釈の中で次のように「類 vastu」を依他=乱識となした上で会通している。「見色等類離一切言説者。菩薩觀依他類。但乱識不見分別性故。云離一切言説也。」(大正蔵卷31, p. 876a)。しかし真諦のこのような解釈は原典の本意ではないはずである。
- (94) 大正蔵卷31, p. 49b:  
「煖等四法依四尋思四如実智初後位立。四尋思者尋思名義自性差別假有実無。如実遍知此四離識及識非有名如実智。…(中略)…此位(=煖位)中創觀所取名等四法皆自心變假施設有实不可得。…(中略)…此位(=頂位)中重觀所取名等四法皆自心變假施設有实不可得°」
- (95) 菩薩地の思想的立場の特異性は、菩薩地の著者問題にも波及するであろう。結論的に言えば、少くとも菩薩地は、唯識思想の形成に最も深く関わっている無著の著作ではありえないと考えられる。
- (96) 瑜伽論記(大正蔵卷42, №1828); 瑜伽師地論略纂(大正蔵卷43, №1829)。
- (97) 最近の研究でも、例えば、Willis の上掲書(cf. 註(10))や竹村牧男「仮設の所依について——唯識三性説との関連において——」印仏研24-1等に、菩薩地真実義

章の所説に基づいての唯識思想の新たな解釈の試みが見られるが、菩薩地が唯識思想の立場で扱われていることに変わりはない。

〔本稿は文部省の昭和56年度科学研究費補助金（奨励研究(A)）による研究成果の一部である。〕