

「唯識」という文脈で語られる影像  
——『解深密経』『分別瑜伽品』と「声聞地」の比較検討を通して——

加藤 弘二郎

## I. はじめに

『解深密経』(*Samdhinirmocana-sūtra*)「分別瑜伽品」(以下「分別品」)は、大きく分けて二つのテーマを扱っている。それは止観における対象の探求と、止観の修習方法についてである。しかし、二つのテーマを扱っていながら、止観の実践に即して両者が説明されているので、一見すると、止観の修習方法のみを扱っているように見受けられるが、実際は止観の対象についての細かい分析も行なわれている。本稿では両テーマのうち、この止観の対象について主に論じていく。そこでは、止観の対象として影像(*pratibimba*)という概念が使用されるのだが、その影像が唯識であること、すなわち三昧において心に現われたものが識に他ならないと説明している。

また考察するにあたって、『解深密経』と同じ用語を共有する文献である「声聞地」(*Śrāvakabhūmi*)を比較対象として選択する。かねてから、この「声聞地」で説かれている修行論の枠組みを『解深密経』が援用していると指摘されているように<sup>1</sup>、これらは基本的に同じ修行体系の上に立つ文献であると考えられる。その点については異論はない。実際、両文献には用語レベルにおいても類似点が多く、また後に見るように両者の使用する修行体系の類似性は一目瞭然である。今回はその中でも特に影像という語に焦点を合わせるのだが、この影像という語に託された意味合いが、「分別品」と「声聞地」では、異なっているのではないかという疑問がわいた。

それゆえ本稿では、まず「声聞地」、『解深密経』『分別品』の順番でそれぞれの文献を精査し、特に『解深密経』『分別品』に見られ、「唯識」という文脈において語られる影像がどのような性格を持つものであるのかを考察した上で、両文献の性格の違いを明らかにすることを通して、両文献の間に存在する思想的相違について論ずる。

先行研究としては、Schmithausen 氏や荒牧氏などの論文に代表されるように、「声聞地」と『解深密経』『分別品』との関係や『解深密経』『分別品』に「唯識(*vijñaptimātra*)」という語の初出が見られること等に関する論文は多く目にする<sup>2</sup>。しかしそれらに関係して、重要な使い方を示している『解深密経』『分別品』の「影像」の特色が直接に論じられたことはないと思われる。

## II. 「声聞地」の文献的性格とそこに見られる「影像」

「声聞地」の第二瑜伽処では、止観の対象に四種類あることを説いている。その四つとは、遍満所縁(*vyāpyā lambana*)、淨行所縁(*caritaviśodhanā lambana*)、善巧所縁(*kauśalyā lambana*)、淨

惑所縁 (kleśaviśodhanāḷambana) である。これら āḷambana が止観の対象であると説かれているように、「声聞地」においては四種類の普遍的な āḷambana の問題を主題としている。「声聞地」第二瑜伽処の冒頭は以下のである。

ここにおいて、対象とは何か。答える。四つの対象としての事柄 (āḷambanavastu) である。

四つとは何か。それはすなわち、

- ・遍満所縁 (vyāpyāḷambana/ 遍く行き渡っている対象) と、
- ・淨行所縁 (caritaviśodhanāḷambana/ 行ないを清めるところの対象) と、
- ・善巧所縁 (kauśalyāḷambana/ 通曉することに関する対象) と、
- ・淨惑所縁 (kleśaviśodhanāḷambana/ 煩惱を清めるところの対象) である。<sup>3</sup>

これら止観の対象である四つの āḷambana のうち、「声聞地」ではさらに遍満所縁が四種類に分類される。

そのうち遍満所縁とは何か。答える。それも四種類である。すなわち

- ・有分別影像 (savikalpapratibimba/ 分別を伴った影像) と、
- ・無分別影像 (nirvikalpapatibimba/ 分別を伴わない影像) と、
- ・事辺際 (vastuparyantatā/ 事物の完全性) と、
- ・所作成弁 (kāryaparinīṣṭi/ なされるべきことを完成すること) である。<sup>4</sup>

後に見るように、この四分類の仕方について「声聞地」と『解深密經』「分別品」ともに著しく似通った説明がなされるのであるが、そのうちここではまず「声聞地」第二瑜伽処に見られる「有分別影像」、「事辺際」、及び「所作成弁」を説明する箇所について検討する。

定地に属する作意を目指して (saṃmukhikṛtya)、まさにその諸法を信解する (adhimucyate)。

まさにその知られるべき事柄 (jñeyavastu) を信解する。彼はその時、知られるべき事柄について、直接知覚による感受 (anubhava) であるかのような信解を起こす。その知られるべき事柄は、直接知覚されるものとなっていない。出会うものでもなく、目の前にあるものでもなく、また決してそれと同類の他の実体 (dravya) でもない。そうではなく、信解にもとづく感受である。それはそれと同様の定地に属する作意による感受である。それにより知られるべき事柄に似たものとしてその顕現 (pratibhāsa) が生じる。それゆえ、それは「知られるべき事柄と同類の影像 (pratibimba)」であると言われる。かのヨーギンがそれを判断しながら、その本来的な知られるべき事柄に対して [それを] 考察してから、長所と短所を決定するところのもの、これが有分別影像と言われる。<sup>5</sup>

事辺際 (事物の完全性) とは何か。対象の尽所有性 (yāvadbhāvikatā) と如所有性 (yathāyadbhāvikatā) である。そのうち尽所有性とは何か。(…中略…) という五法によって一切の有為の事物が包摂される。界、処によって一切の法が包摂され、[四] 聖諦によって、一切の知られるべき事柄が包摂される。これが尽所有性と言われる。そのうち如所有性とは何か。四つの道理、すなわち観待道理と作用道理と証成道理と法爾道理として、道理を伴った対象は、真実であり、真如である。この対象の尽所有性と如所有性、それ[ら]を一つにまとめて事辺際と説く。<sup>6</sup>

そのうちなされるべきことを完成すること（所作成弁）とは何か。（…中略…）転依した後に、影像を越えて、まさにその知られるべき事柄に関して無分別な直接知覚である智と見が生じる。<sup>7</sup>

四つの ālambanavastu 中のこの遍満所縁に関しては、同じ「声聞地」の中でもこの第二瑜伽処にのみ詳しい説明がなされ、他の三つの所縁（淨行所縁・善巧所縁・淨惑所縁）より発展した理論を持つものとされ、後に『解深密経』『分別品』においてそのまま援用されたとする根拠となる箇所である。この遍満所縁と他の三所縁及び遍満所縁を四分類した所縁にもとづく修行内容や修行順序については近年いくつかの論文で議論がなされている<sup>8</sup>。ここでは「声聞地」の文脈を追うことを目的としているので詳しくは触れないが、遍満所縁中の四分類について若干考察しておく。「有分別影像」「無分別影像」は、文字通り「分別を伴った影像」「分別を伴わない影像」という対の意味を持ち、それぞれ「観の対象」、「止の対象」とされる。すなわち「有分別影像」は「その本来的な知られるべき事柄に対して[それを]考察してから、長所と短所を決定するところのもの」であり、影像であるところの相(nimitta)<sup>9</sup>を把握した後で、さらに識別した対象を指す。目の前にあると思っている対象のことであり、ちょうど愚者達がこれらの対象を知られるべき事柄であると思い違うものである。一方「無分別影像」は「影像であるところの相を把握してから観察せず識別せず」<sup>10</sup>に、さらに心を寂靜にしてから心に現し出す対象のことである。「事辺際」とは、「対象の尽所有性と如所有性」<sup>11</sup>とされる。尽所有性は「一切の知られるべき事柄を集めた」ものとされ、如所有性は「四種道理」<sup>12</sup>として「真実」「真如」とであるとされる。つまり「事辺際(vastuparyantatā)」といった場合の「vastu」とは諸々の dharma とそれを貫く dharmatā を意味するものと考えられる。そして次にそのつながりにおいて「所作成弁」とは、「転依した後に、影像を越えて、まさにその知られるべき事柄に関して無分別な直接知覚である智と見が生じる」ものとされている。すなわち「事辺際」に見られた諸々の vastu の窮まった状態に到達する限界を描写している。以上これら四つの対象はヨーガの行、すなわち止観の対象となるものであり、これら四種類の止観の対象を用いて巧みに最終目標へ向けて理論が組み立てられている。ここで分かるように、「声聞地」の文脈では「影像を越えて、まったく同じその知られるべき事柄に関して無分別な直接知覚である智と見が生じる」ことが目指されており、すなわち影像を越えて、知られるべき事柄そのものが顕われ出ることが最終目標とされている。ただしヨーギン達が知られるべき事柄と理解しているものは、あくまで信解であって、実際は知られるべき事柄についての直接知覚による感受であると思い込んでいるに過ぎないとする。つまり、「影像＝知られるべき事柄」と考えられている時点ではまだ転依以前、つまり修道の途上にあるということが意図されている。

以上から分かる通り「声聞地」に見られる影像とは、ヨーギン達が知られるべき事柄であると誤解しているものである。ということは、「声聞地」で使用されている「影像(pratibimba)」と対の意味で使われるべき\*bimbaの内容が自ずと理解される。後の『解深密経』『分別品』との比較において重要な意味を持つので、以下に図示する。

「声聞地」に見られる pratibimba と bimba

pratibimba=jñeyasya vastunaḥ anusadr̥ṣaṃ……pratibhāsaṃ

(知られるべき事柄に似た顕現)

=jñeyavastusabhāgaṃ pratibimbam

(知られるべき事柄と同類の影像)

[\*bimba=jñeyavastu]<sup>13</sup>

「声聞地」においては、知られるべき事柄を見ていると思っていても、実はこの段階で見ているものはまだ影像であり、それにも関わらず、正しく理解したと思い込むという文脈であるから、「本体(\*bimba)」が「知られるべき事柄」そのものを示していることは容易に推測できる。それに対して、「影像(pratibimba)」は、あたかも「知られるべき事柄」であるかのように見えるものと理解することができる。

では、知られるべき事柄とは何であろうか。後に『解深密経』『分別瑜伽品』でも援用される用語であるが、「声聞地」では「有分別影像」を説明する箇所具体的に示されているので、参照する。

そのうち、知られるべき事柄とは、例えば、不浄であること(aśubhā)、慈愍(maitri 慈悲)、これを縁とすることである縁起(idampratyayatā-pratītyasamutpāda)、界の区別(dhātuprabheda)、入出息の念(ānāpānasmṛti/阿那波那念)、蘊に通ずること(skandhakaṣālya/蘊善巧)、界に通ずること(dhātukaṣālya/界善巧)、處に通ずること(āyatanakaṣālya/處善巧)、縁起に通ずること(pratītyasamutpādakaṣālya/縁起善巧)、處と非處に通ずること(sthānāsthānakaṣālya/處非處善巧)、低い地にあるものが粗大であること(adhobhūminām audārikatvam/下地麁性)、高い地にあるものが寂靜であること(uparibhūminām śāntatvam/上地靜性)、苦諦、集諦、滅諦、道諦、以上が、知られるべき事柄と言われる。<sup>14</sup>

「声聞地」で説かれている、知られるべき事柄というのは具体的に、縁起、蘊、處、界、諦などと考えられており、あくまで伝統的な修行対象<sup>15</sup>、修行の中で学ぶべき事柄を示していると理解できる。そしてこの知られるべき事柄である「影像」をあらわにすることが目指される。

これまでの流れを検討した結果、「声聞地」においては、いくつかのキーワードがあると考えられる。それは ālambana・jñeyavastu・yāvadbhāvikatā・yathāvadbhāvikatā である。先に「声聞地」は、ヨーガの行において心の対象となる ālambana を具体的に説明する文献であると述べた。中でも特に jñeyavastu という概念が最重要項目とされている。jñeyavastu という概念は「有分別影像」を説明する箇所の中で具体的に論じられているので、一見すると「有分別影像」にだけ関係するものと捉えられがちだが、実際は「有分別影像」以外の三つ、あるいは「遍滿所縁」以外の三つの ālambana と密接に関わる。すなわち、普遍的な四つの ālambana という大きな枠組みの中で、伝統的な修行対象である jñeyavastu を無分別な形でありありと見ることを目指す。この修行を行なう過程で、我々が jñeyavastu であると誤って理解している「影像」を止観の対象とし、諸々の dharma と dharmatā である yāvadbhāvikatā・yathāvadbhāvikatā の境地、すなわち諸々の vastu の窮まった状態に到達することを目標に修行するという文脈で論が展開されているのであって、そこに見られる「影像」は、これら修行との関わりの中で心に現し出される対象、つまり jñeyavastu と見誤ったものという使われ方をしており、特に修行とのつながり

において語られていると言える。

### Ⅲ. 『解深密経』「分別瑜伽品」の文献的性格とそこに見られる「影像」

次に『解深密経』「分別品」の文脈を以下に検討していく。まず「分別品」の初めに以下のような記述がある。

「世尊によって止と観の四つの対象としての事柄(\*ālambanavastu)、すなわち、有分別影像(\*savikalpapratibimba)、無分別影像(\*nirvikalpapratibimba)、事辺際(\*vastuparyantatā)、所作成弁(\*kāryapariniṣpatti)であると説かれたが、

世尊よ、そのうちどれだけが止の対象(ālamba\*)であるのですか。」

(世尊は) 答えた。「一つである、すなわち無分別影像である」と。

「どれだけが観の対象であるのですか。」

(世尊は) 答えた。「一つだけである、[すなわち] 有分別影像である」と。

「どれだけが両者の対象であるのですか」と。

(世尊は) 答えた。「二つである、すなわち事辺際と所作成弁である」と。<sup>16</sup>

『解深密経』「分別品」のこれら四種類の\*ālambanavastu の記述は、「声聞地」の遍満所縁(\*vyāpyālamba)の所説とまったく同じ形態をとっている。その点で両者は非常に近い文献であると理解できる。そこでより具体的に補足説明しているとされる『解深密経』「分別品」の註釈を参照する。ジュニャーナガルバによって著わされたこの註釈書に関しては後代の唯識思想を反映しているといった感があり、特に『解深密経』成立当初の思想を知るのに必ずしも有益であるとはいえないが、影像について以下のような語釈をしているので参考にする。

対象のうち前方にあるものが、「有分別影像」である。内に集められたものが「無分別影像」である。\*vastu とはアーラヤ識である。そこ(\*vastu)において拠り所(\*āśraya)と対象(\*ālamba)を有する心・心所が因果のあり方で存続しているからである。それ(\*vastu)の辺際が窮尽したものが「事辺際」であり、転依・法身という意味である。「所作成弁」はまた自他のなさるべきことを成就することにより、一切の知られるべきものに対して妨げられず(\*apratihata)、執着のない智慧と観察が生じることが「所作成弁」であるとされている。<sup>17</sup>

また、特に影像について SNSV にも以下の様に註釈されている。

この[有分別]影像は影像とも呼ばれ、三昧の相(\*nimitta)、三昧の活動領域の対象、三昧の方便、三昧の門、心を凝らす拠り所、内において分別する [識]身、投影(\*pratichāyā)とも呼ばれる。これらはこの影像という名の同義語である。<sup>18</sup>

ここで重要なのは、註釈にあるように止観の対象とされる影像が心と何らかの接点を有していると考えられることにある。つまり、「影像」は、心の中でイメージされたものに他ならないのであって、また「影像」の同義語を見ても分かるように、心の働きによってイメージされたものと理解されるべきである。特に SNSBh において\*vastuparyantatā をアーラヤ識であると断言しているところも興味深い。実際『解深密経』「分別品」においては、このアーラヤ識という概念は説かれていない。しかし多分に「唯識」という文脈を意識したものであることは容易に

理解できる。その点については「分別品」にも明瞭に現われているので、以下に参照する。

世尊よ、観をなす者の三昧の対象である影像 (pratibimba) は、その心と異なるというべきでしょうか、異なるないというべきでしょうか。

マイトレーヤよ、異なるないというべきである。どうして、異なるないとするかという、その影像は唯識 (vijñaptimātra) に過ぎないのであるから。

マイトレーヤよ、「識 (vijñāna) は、対象が唯識として顕現したものである<sup>19</sup>」と私は説いたのである。<sup>20</sup>

(……中略……)

世尊よ、諸々の有情に色 (\*rūpa) 等として顕現する心の影像を本質としているものもまた、その心と異なるないと言ふべきでしょうか。[世尊は] おっしゃった。マイトレーヤよ、異なるないものであると言ふべきである。誤った考えを持つ諸々の愚者達は、これら影像に対して、他ならぬ唯識であることをありのままに知らないから、誤って考えるのである、と。<sup>21</sup>

「分別品」は、この箇所から分かる通り、止観の対象である影像が結局のところ bimba\* である心と異なるないという理解を示している点にその特徴を見ることができる。具体的には「分別品」における「影像」は「心と異なるない」もの、あるいは「心の影像」等と表現されており、常に心そのものとの関係の中で説明がなされていることがわかる。またここは唯識思想を説く文献の中で初めて「唯識」という語が使用された箇所とされているだけに、きわめて注目される。「分別品」ではさらに上記のごとく「諸々の有情に色 (\*rūpa) 等として顕現する心の影像」、すなわち実際に我々が日常目の当たりにしている対象物までも心の影像に他ならないとする所説が存在する。これらの記述から、三昧の状態にある心だけではなく、日常の我々の心に映し出されている影像までも唯識として理解していることがわかる。つまり「影像」の概念を日常の対象物にまで普遍化し得るとし、それもまた唯識という概念に帰せしめた。この「普遍化」<sup>22</sup>は、「分別品」に見られる「影像」に付された大きな特徴の一つであろう。またこの点が唯識思想の源流と目される有力な根拠になっているものと思われる。次にこのすぐ後に現われる「鏡の喩え」を参照する。

例えば、本体 (\*bimba) に依って、非常に清浄な鏡面 (\*ādarśamaṇḍala) に、他ならぬ本体が見られるけれども、影像が見えるのであると考える。その時その本体とその顕現する影像とが、異なるもの (\*artha) として顕現する。これと同様に、そのように生じるこの心と三昧の対象である影像と言われるそ[の影像]もまた、そ[の心]とは異なるもののごとくに顕現する。<sup>23</sup>

この鏡の喩え<sup>24</sup>は、影像 (pratibimba) を三昧の対象である影像 (\*samādhigocarapratibimba) に、本体 (\*bimba) を心 (citta) に対応させた比喩である。表面に影像を映し出している鏡に喩えて、三昧の対象である影像が心と異なるないことを説明する。この喩えからも分かるように、「分別品」のこの箇所では vijñaptimātra (=cittamātra) を説くことに主眼を置いている。

以上のことを図示する。

『解深密経』「分別瑜伽品」に見られる pratibimba と bimba

pratibimba=sems kyi gzugs brnyan (心の「影像」)

\*bimba=citta

結局のところ『解深密経』『分別品』においては、心の「影像」という語が頻出することから分かる様に、影像が心と異なるものと理解され、多分に唯識説を意識しながら止観を行い、最終的に無上正等覚の獲得を目指すという文脈で論が展開されているのであって、そこに見られる「影像」は、諸行が識の中に映し出されてあるものとされる。すなわち心の「影像」として顕現するものを自覚することを修行の出発点として、さらにはそれを越えて次のステップに導き入れるといういわゆる入無相方便を意図した修行論が前面に押し出されている。

#### IV. 結語

以上、比較検討した結果、次のことが分かった。以前から言われているとおり『解深密経』『分別品』の修行道が「声聞地」に説かれた遍満所縁をその止観実修法の枠組みとして用いているという指摘は妥当であり、それゆえ「分別品」と「声聞地」は、基本的に同じ修行体系の上に成り立っていることが確認できた。ところが実際、両文献に見られる「影像」という語に付された性格は異なることが分かった。両文献とも影像が止と観の中で語られ、三昧の対象であることを前提としている点では異なるのだが、「影像」という語を使用するコンテキストがはっきりと異なっているのである。それは両文献の文脈の違いによるところが大きい。

まず「声聞地」では、多様な ālambana がいかにありありとヨーギン達に直接知覚されるかが問題になっている中で、「影像(pratibimba)」が与えられ、しかし実際その「影像」は「知られるべき事柄(jñeyavastu)」だと誤って理解しているものであって、その誤って理解している影像を越えて、知られるべき事柄そのものを直接知覚する無分別智の獲得の重要性が意図されている。その文脈の中で「影像」は、誤った理解によって生じた「知られるべき事柄」に似たものと意味付けられていた。もちろん目指されるべきは、その影像を越えて「知られるべき事柄」そのものを顕わし出すことであるとされる。

一方、『解深密経』『分別品』においては「唯識説」を裏付けることが目指されており、その関わりにおいて影像が説明されている。それゆえ「分別品」に見られる影像は「心の影像」であり、心と異なるものという性格を帯びたものであると考えられる。この章ではアーラヤ識という概念こそ出てこないが、その出現を予期させるものである。このように「分別品」では止観の対象として心と異なる「影像」という概念に大きな役割を与えた。

以上、一見同じ修道体系を有しているように見える「声聞地」及び『解深密経』の両文献における「影像(pratibimba)」をめぐる、そこに込められた意味と思想的文脈の違いを、それぞれの本体(\*bimba)との対比によって明らかにした。

(括弧中の Skt. 語に関しては、引用等で明らかである場合や術語として固定されている場合を除き、すべて \* を付してある。)

<略号及び使用テキスト>

- L *Samdhinirmocana Sūtra, l'explication des mystères*, éd. par É. Lamotte, Louvain and Paris: Université de Louvain, 1935.
- ŚBh *Śrāvakahūmi*, Edited by Dr. K. Shukla, Tibetan Sanskrit Works Series Vol. 14, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1973.
- SNS *Samdhinirmocana-mahāyāna-sūtra: 'Phags pa dGongs pa nges par 'grel pa theg pa chen po'i mdo*.
- SNSBh *Samdhinirmocana-sūtre ārya-maitreyakevala-parivarta-bhāṣya, 'Phags pa dGongs pa nges par 'grel pa'i mdo las 'phags pa byams pa'i le'u nyi tshe'i bshad pa*, Peking edition vol. 109 No. 5535, sDe dge edition No. 4033.
- SNSV *Samdhinirmocana-sūtrasya-vyākhyāna, 'Phags pa dGongs 'grel nges par 'grel pa'i mdo'i rnam par bshad pa*, Peking edition vol. 144 No. 5845, sDe dge edition No. 4358.
- 『流支訳』 『深密解脱経』(5巻), 菩提流支訳, 大正蔵 16 (No. 675), 665b-688a.
- 『玄奘訳』 『解深密経』(5巻), 玄奘訳, 大正蔵 16 (No. 676), 688b-711b.

#### <ŚBh のテキスト出版関連>

- Sakuma, H. [1990] *Die Āśrayaparivṛtti-theorie in der Yogācārabhūmi*, 2vols., Alt-und Neu- Indische Studien 40, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- 声聞地研究会[1995] 梵文声聞地(十四)——第二瑜伽处(2), 和訳・科文——, 『大正大学総合佛教研究所年報』17, pp. 296-348.
- 声聞地研究会 [1998] 『瑜伽論 声聞地 第一瑜伽处』(大正大学総合佛教研究所研究叢書 4), 山喜房佛書林, 東京.

(注記)

- <sup>1</sup> Cf. 毛利[1989]pp. 51-52., 釋[1994]pp. 273-274.
- <sup>2</sup> Cf. Schmithausen[1973], Schmithausen[1976], 勝呂[1976], 横山[1979], 小谷[1980]等, 枚挙にいとまがない。しかし, そのうち唯識(vijñaptimātra)という語の初出が「分別瑜伽品」等にあることを言明したのは, Schmithausen[1973]が最初であると思われる。また本稿作成において, Schmithausen[1973], [1976], [1984] に最も多くの示唆を受けた。その中で同氏は, 『解深密経』に見られるように, 三昧の対象である影像が唯識であることに加えて, 「愚者達の見ている心の影像」, すなわち止観から離れてある日常の対象物までも「唯識」であるというように現実に目の当たりにしている事物にまで「唯識」という概念を普遍化している点に注目している。本稿も同じ問題意識の上に立つものである。近年 Aramaki[2000]でも, 「分別品」全体の構成を体系づけながら, 同品における vijñaptimātra を論じている。
- <sup>3</sup> Cf. ŚBh, pp. 192-193.
- <sup>4</sup> Cf. ŚBh, p. 193.
- <sup>5</sup> テキスト中に註記の必要があると思われる最小限の校訂箇所については, アスタリスクによ



って示した。本文中では下線部のみ和訳。以下注記においてこの原則を適用する。

[ŚBh, pp. 193-194]

tasyāśya jñeyavastuno\* 'vavādānuśāsanīm vā āgamyā saddharmaśravaṇam vā, tanniśrayeṇa samāhitabhūmikam manaskāram sammukhīkrtya, tāt eva dharmān adhimucyate, tad eva jñeyam vastu adhimucyate/ tasya tasmin samaye pratyakṣānubhāvika\*\* ivādhimokṣaḥ pravartate jñeyavastuni/ \*\*\*na taj jñeyam vastu pratyakṣībhūtam bhavati samavahitam sammukhībhūtam/ na ca punar anyat tajjātiyam dravyam/ api tv adhimokṣānubhavaḥ sa tādrśo manaskārānubhavaḥ samāhitabhūmiko yena tasya jñeyasya vastunaḥ anusadrśam tad bhavati pratibhāsam, yena tad ucyate jñeyavastusabhāgam pratibimbam iti/ yad ayam yogī santīrayams, tasmin prakṛte jñeye vastuni parīkṣya\*\*\*\* guṇadośāvadhāraṇam karoti/ idam ucyate savikalpam pratibimbam/

(\* Sakuma[1990] jñeyavastunaḥ avavādānuśāsanīm)

(\*\* ŚBh[1973] pratyakṣānubhāvika itivā[dhi]mokṣaḥ,  
声聞地研究会[1995] pratyakṣānubhāvikaivādhimokṣaḥ)

(\*\*\* ŚBh[1973] jñeyavastuni ca/ taj jñeyam vastu)

(\*\*\*\* 声聞地研究会[1995] parīkṣye)

<sup>6</sup> vastuparyantatā katamā/ yālambanasya\* yāvadbhāvikatā yathāyāvadbhāvikatā ca/ tatra yāvadbhāvikatā katamā/ yasmāt pareṇa nāsti\*\* rūpaskandho vā, vedanāskandho vā, saṃjñāskandho vā, saṃskāraskandho vā, vijñānaskandho veti/ sarvasaṃskṛtavastusaṃgrahaḥ pañcabhir dharmair sarvadharmasaṃgraho dhātubhir āyatanaiś ca sarvajñeyavastusaṃgrahaś cāryasatyair iyam ucyate yāvadbhāvikatā/

tatra yathāyāvadbhāvikatā katamā/ yālambanasya bhūtatā tathātā catasrabhir yuktibhiḥ yuktyupetatā/ yadutāpekṣāyuktyā kāryakāraṇayuktyā upapattisādhanaḥ yadutāpekṣāyuktyā dharmatāyuktyā ca/ iti yā cālambanasya yāvadbhāvikatā yā ca yathāyāvadbhāvikatā tad ekadhyam abhisamksipya vastuparyantatety ucyate/

(\* ŚBh[1973] yad ālambanasya)

(\* 声聞地研究会[1995] yasmāt pare na rūpa…)

<sup>7</sup> [ŚBh, p. 196] tatra kāryapariniṣpattiḥ katamā/ yad asya yogina āśevanānvayād bhāvanānvayād bahulikārānvayāc chamathavipaśyanāyā[m yaḥ]\* pratibimbāmbano manaskāraḥ sa paripūryate/ tatparipūryāś cāśrayaḥ parivartate, sarvadauṣṭhulyāni ca pratipraśrabhyante/ āśrayaparivṛtteś ca pratibimbam atikramya tasminn eva jñeye vastuni nirvikalpam pratyakṣam jñānadarśanam utpadyate/

(\* 『玄奘訳』「…於奢摩他毘鉢舍那…」により上記のように補った。

Sakuma[1990] śamathavipaśyanāyā yaḥ Cf. 註 37 Tib. yid la byed pa gaṇ yin pa de,  
声聞地研究会[1995] śamathavipaśyanāyāḥ)

<sup>8</sup> 毛利[1989]や釋[1994]に説かれるように、第二瑜伽処とそれ以外の瑜伽処との間に思想的相違が見られるというのが一般的な解釈であったが、近年、三穗野[2001]によって、「声聞地」においては釋[1994]で想定されていた「相称所縁→遍満所縁」という修行順序よりも「遍満所縁→相称所縁」という順序の方がより自然であると結論付けられている。

<sup>9</sup> nimitta という語の漢訳には主に「因」、「因相」、「相」等\* があるが、「分別瑜伽品」では、後に述べるように pratibimba と同類の用語として使われていることから、『玄奘訳』と同様「相」

という訳語を用いることとする。nimitta は物の姿、形を示すものであり、「形相」、「表象」等と和訳される例もあるが、本稿では、ākāra, pratibimba という語と混同する恐れがあるので、nimitta という語に「相」という訳語を当てる。

(\* Cf. 横山[1976], pp. 88f.)

<sup>10</sup> Cf. ŚBh, pp. 194-195.

<sup>11</sup> 「声聞地」と「分別瑜伽品」とともに尽所有性、如所有性について同様に説くが、相違点もある。それは「声聞地」において「尽所有性」に配当されていた「四聖諦」が、「分別瑜伽品」においては「如所有性」中の七種真如のうちの四つに順次配当されている。すなわち「四聖諦」を真如と捉えるようになった。

<sup>12</sup> Cf. 吉水[1996].

<sup>13</sup> 文脈から bimba=jñeyavastu という図式が与えられるのは明らかであるが、実際「声聞地」において bimba に相当するものの記述が見当たらないので、カッコを付し、アステリスクを付した。そもそもこの「声聞地」において pratibimba の対概念として文中には現れない bimba という概念を設定して良いものか多少疑問が残るが、『解深密経』『分別瑜伽品』との比較対象として有用であると考え敢えて使用した。

<sup>14</sup> tatra jñeyam vastu tad yathāśubhā vā maitrī vā idaṃpratyayatāpratītyasamutpādo vā dhātuprabhedo vā ānāpānasmṛtir vā skandhakaūśalyam vā dhātukaūśalyam āyatanakaūśalyam pratītyasamutpādaakaūśalyam sthānāsthānakaūśalyam adhobhūminām audārikatvaṃ uparibhūminām śāntatvaṃ\* duḥkhasatyam samudayasatyam nirodhasatyam mārgasatyam/ idaṃ ucyate jñeyam vastu/ (\* ŚBh[1973] uparibhūminām sātatyam samudayasatyam)

<sup>15</sup> 「伝統的な修行対象」という語は積[1994], p. 251.による。

<sup>16</sup> [P28a6] bcom ldan 'das kyis zhi gnas dang lhag mthong gi dmigs pa'i dngos po bzhi po 'di lta ste\* / mam par rtog pa dang bcas pa'i gzugs brnyan dang/ mam par mi rtog pa'i gzugs brnyan dang/ dngos po'i mtha' dang/ dgongs\*\* pa yongs su grub pa'o zhes gang dag bstan pa de la/ bcom ldan 'das du zhig zhi gnas kyis dmigs pa lags/ bka' stsal pa/ gcig ste 'di ta ste/ mam par mi rtog pa'i gzugs brnyan no// du zhig lhag mthong gi dmigs pa lags/ bka' stsal pa gcig kho na ste/ mam par rtog pa dang bcas pa'i gzugs brnyan no// du zhig de gnyi ga'i\*\*\* dmigs pa lags/ bka' stsal pa gnyis te/ 'di lta ste/ dngos po'i mtha' dang/ dgongs\*\* pa yongs su grub pa'o//

(\* 北京版 : sta)

(\*\* リタン版. デルゲ版 : dgos)

(\*\*\* リタン版, ナルタン版 : ka'i)

<sup>17</sup> SNSBh [P171b5-172a3] (本文中では下線部のみ和訳) “ bcom ldan 'das kyis zhi gnas dang lhag mthong gi **dmigs pa'i dngos po zhi po** 'di lta ste/ zhes bya ba la sogs pa yongs su zhus pas ni dmigs pas sbyor pa'i rgyu ston to// mam par rtogs pa dang bcas pa'i gzugs brnyan dang mam par mi rtog pa'i gzugs brnyan dang dngos po'i mtha' dang/ dgos pa yong su grub pa zhes bya ba la/ gzugs brnyan zhes bya ba ni 'dra ba zhes bya ba'i btshig go/ gang gi gzugs brnyan zhe na sems kyis ste/ snang ba thams cad ni de nyid yin pa'i phir ro// dmigs pa la sdon du phyogs pa ni/ rnam par rtogs pa dang bcas pa'i gzugs brnyan no// nang du bsdu pa ni rnam par mi rtog pa'i gzugs brnyan no// dngos po ni kun gzhi mam

par shes pa ste/ de la gnas pa dang dmigs pa dang bcas pa'i sems dang sems las byung ba dag rgyu  
dang 'bras bu'i dngos pos gnas pa'i phir ro// de'i mtha' yongs su zad pa ni dngos po'i mtha' nyid de/  
gnas gyur pa chos kyi sku zhes bya ba'i tha tshig go/ dgos pa yongs su grub pa yang bdag dang gzhan  
gyi bya ba grub pas/ shes bya thams cad la thogs pa med pa dang/ chags pa med pa'i ye shes mthong  
ba'i 'dug pa ni dgos pa yongs su grub pa yin par bstan to//

<sup>18</sup> 以下と同文のものが、Skt 写本には見当たらないのだが、漢訳では確認できる。

SNSV[P169b5-6] gzugs brnyan de ni gzugs brnyan zhes kyang bya/ ting nge 'dzin gyi mtshan ma dang/  
 ting nge 'dzin gyi spyod yul gyi yul dang ting nge 'dzin gyi thabs dang/ ting nge 'dzin gyi sgo dang/ yid  
 la byed pa'i rten dang/ nang du mam par rtog pa'i lus dang/ snang brnyan zhes bya ste/ de dag ni gzugs  
 brnyan de'i ming gi mam grangs yin no/

Cf. 野澤[1957], p. 128.

<sup>19</sup> ここは初めて「唯識」という語が使われた箇所として有名であり、以前からサンスクリット語の想定が試みられている。Schmithausen[1984]では、*ālabanavijñaptimātraprabhāvitam vijñānam* という理解が示されている。Aramaki[2000]では、同氏が以前想定していた、*ālabanam vijñaptimātraprabhāvitam vijñānam* という理解を改め、上記の Schmithausen 氏の想定を受け入れている。なお、*prabhāvita* という語については、Cf. K.Regamey, *Three Chapters from The Samādhirājasūtra*, 22 章 v.7,46,47.

<sup>20</sup> [P 29a7]bcom ldan 'das mam par lta bar bgyid pa'i ting nge 'dzin gyi spyod yul gzugs brnyan gang  
 lags pa de ci lags/ sems de dang tha dad pa zhes bgyi'am/ tha dad pa ma lags shes bgyi/ byams pa tha dad  
 pa ma yin zhes bya'o// ci'i phyir tha dad pa ma yin zhe na/ gzugs brnyan de mnam par rig pa tsam du zad  
 pa'i phyir te/ byams pa mam par shes pa ni dmigs pa mam par rig pa tsam gyis rab tu phyed ba yin no zhes  
 ngas bshad do//

<sup>21</sup> [P 29b5]bcom ldan 'das sems can mams kyi gzugs la sogs par snang ba sems kyi gzugs brnyan rang  
 bzhin du gnas pa gang lags pa de yang sems de dang tha dad pa ma lags shes bgyi'am/ bka' stsal pa/  
 byams pa tha dad pa ma yin zhes bya ste/ byis pa phyin ci log gi blo can mams ni gzugs brnyan de dag la  
 mnam par rig pa tsam de nyid yang dag pa ji lta ba bzhin mi shes pas phyin ci log tu sems so//

<sup>22</sup> これこそ、Schmithausen[1976]で説かれる「普遍化(generalization)」に他ならない。同氏は、この「分別品」こそが「唯識なる表現を觀念論的な意味において用いた最初のテキストである」と位置付けたのであるが、それはこの箇所を根拠としている。これにより「分別品」において初めて三昧の対象だけでなく、日常の対象物までも識に他ならないとすることができるようになった。

<sup>23</sup> [P 29b3]dper na/ gzugs la brten nas me long gi dkyil 'khor shin tu yongs su dag pa la gzugs nyid  
 mthong yang gzugs brnyan mthong ngo snyam du sems te/ de la gzugs de dang/ gzugs brnyan snang ba  
 de don tha dad par snang ngo// de bzhin du de lta skyes pa'i sems de dang/ ting nge 'dzin gyi spyod yul  
 gzugs brnyan zhes bya ba gang yin pa de yang de las don gzhan yin pa lta bur snang ngo//

<sup>24</sup> ここで実際、鏡が何を指すのか明らかにされていないが、この喩えは本体と影像が異ならないことを伝えるものであり、鏡の本質は問題になっていないと思われる。「清浄な鏡」と言った時に意味するものは、鏡面のくもり一つない状態のことであり、この清浄な鏡面の状態が重

要なのである。

それゆえ、いくつかの論文に見られるように、「鏡」とは、「真の主体として決して対象化することができない心[註B]」あるいは「絶対の無としての心[註C]」、「決して客観化されない真の主観[註D]」あるいは「非現象的な真如[註E]」などと考えることが妥当なのかもしれない。これは、鏡自体が本来清浄なるものとして考えられているのではなく、鏡面の清浄性が表現を越えた心を意味すると考えられる。

しかし、鏡とアーダーナ識の関係について SNS「心意識相品」には、川の喩え、鏡の喩えを挙げた後で次のように表現されている。

ヴィシャーラマティよ、そのように、川のような、鏡のようなそのアーダーナ識を抛り所とし、住した後で…

喩えこそ異なるが、ここではっきりと、鏡がアーダーナ識であると説かれているのは気になる。アーダーナ識はアーヤ識と同じものであると経中に説かれていることから分かるように、一概に「清浄なるもの」を意味しているとは考えにくい。後に「大円鏡智」として「鏡はある程度客体視されている[註F]」と考えられるようになるが、少なくとも SNS の段階では「鏡」が何を指しているのかについて不明であると言わざるを得ない。

結局この鏡の喩えは清浄なる鏡面に映る「影像」が心と異ならないことを強調した喩例であると考えられる。

Cf. 長尾[1982], pp. 288-294.特に p. 293. (注4) 参照。

([註A] 『撰大乘論』の中に「分別品」の該当箇所が引用され、鏡の喩えと同じ比喻を使っているものと思われるが 「鏡」の文字が見られない点、「分別瑜伽品」と異なる。しかし内容から同じ鏡 の喩えであることがうかがえる。)

([註B] Cf. 勝呂[1982d], p. 86.)

([註C] Cf. 勝呂[1982d], p. 86.)

([註D] Cf. 勝呂[1976a], p. 76.)

([註E] Cf. 勝呂[1976a], p. 76.)

([註F] Cf. 勝呂[1976a], p. 76.)

#### (参考文献)

- 伊藤秀憲 [1972] 本質の原語について、『印度學佛教學研究』21-1, pp. 134-135.  
小谷信千代 [1978] 唯識説における法と瑜伽行, 『佛教學セミナー』28, pp. 45-63.  
[1980] 『大乘莊嚴經論』第19章(功德品)第50偈について、『印度學佛教學研究』29-1, pp. (61)-(65).  
釋 惠敏 [1994] 『声聞地』における所縁の研究, The Sankibo Press, Tokyo.  
勝呂信静 [1954] 影像門の唯識説と本質の概念, 『印度學佛教學研究』2-2, pp. 210-212.  
[1976] 唯識説における真理概念, 『法華文化研究』2, pp. 29-82.  
高崎直道 [1982] 瑜伽行派の形成, 『唯識思想(講座大乘仏教第8巻)』, pp. 1-42, 春秋社, 東京.  
長尾雅人 [1982] 『撰大乘論 和訳と注解 上』, 講談社, 東京, pp. 288-294.  
野澤静證 [1957] 『大乘佛教瑜伽行の研究』, 法蔵館, 京都.

- 兵藤一夫 [1990] 三性説における唯識無境の意義 (1), 『大谷學報』 69-4, pp. 25-38.  
 [1991] 三性説における唯識無境の意義 (2), 『大谷學報』 70-4, pp. 1-23.
- 阿 理生 [1982] 瑜伽行派(Yogācārah)の問題点, 『哲學年報』 41, pp. 25-53.  
 [1984] 瑜伽行派の空性と実践, [附録]Mahāyānasūtrālamkāra 梵文写本対照表, 『哲學年報』 43, pp. 55-90.
- 三穂野英彦 [2001] Śrāvakabhūmi における四種所縁の関係について——遍満所縁の位置づけに関する先行研究批判を中心として——, 『哲學』 53, pp.85-99.
- 毛利俊英 [1989] 『声聞地』の止観, 『龍谷大学大学院研究紀要』 10, pp. 37-54.
- 横山紘一 [1979] 『唯識の哲学』, 平楽寺書店, 京都.  
 [1980] ヨーガの心と真如——『瑜伽師地論』と『解深密経』を中心に——, 『佛教學』 9・10 特集号, pp. 191-225.
- 吉水千鶴子 [1996] Saṃdhinirmocanasūtra X における四種の yukti について, 『成田山仏教研究所紀要』 19, pp. 123-168.
- Aramaki, N. [2000] Toward an Understanding of the Vijñaptimātratā, *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding*, University of Hawai'i Press, pp. 39-60.
- Powers, J. [1993] *Hermeneutics and Tradition in the Saṃdhinirmocana-sūtra*, E. J. Brill, Leiden New York, Köln.
- Schmithausen, L. [1973] Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Heft 3.  
 [1976] On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism, *German Scholars on India vol. II*, pp. 235-250.  
 [1984] On the Vijñaptimātra Passage in Saṃdhinirmocanasūtra VIII. 7, *Studies of Mysticism* (『神秘思想論集』) in Honor of the 1150 th Anniversary of Kobodaishi's Nirvāṇam, Naritasan Shinshoji, pp. 433-455.

2002,2,3 稿

かとう こうじろう 東京大学大学院博士課程

*Pratibimba* in the Context of *Vijñaptimātra* Theory:  
A Comparative Study of the *Śrāvakabhūmi* and the *Samdhinirmocanasūtra* (Chap. VI)

KATO, Kojiro

In Chap. VI of the *Samdhinirmocanasūtra*, the word *pratibimba* (reflective image) is often used. For instance, it is explained that *samādhigocara-pratibimba* (a reflective image as the object of concentration) is not different from *citta* (mind) and should be understood as a manifestation of *vijñaptimātra* (cognition-only). The purpose of this paper is to inquire into different usages and contexts of the word *pratibimba* in both Chap. VI of the *Samdhinirmocanasūtra*, entitled "Examination of Yoga" 分別瑜伽品, and the *Śrāvakabhūmi*. In the context of the *Śrāvakabhūmi*, a yogin's final goal is said to be the achievement of a state in which *jñeyavastu* (an entity to be known) is manifested beyond its reflective images. What common yogins have in their mind is, however, nothing but their confidence (*adhimukti*) in its reflective images and they do not know in actuality the *jñeyavastu* itself. Thus *pratibimba* in the *Śrāvakabhūmi* is used to signify what a yogin mistakes for *jñeyavastu*. From this inquiry we can draw the following conclusion concerning what, though implicit, the word *bimba*, the original counterpart of *pratibimba*, refers to in the *Śrāvakabhūmi*.

*pratibimba* and *bimba* found in the *Śrāvakabhūmi*  
*pratibimba* = *jñeyasya vastunaḥ anusadṛśaṃ.....pratibhāsaṃ*  
= *jñeyavastusabhāgaṃ pratibimbam*  
[*bimba*=*jñeyavastu*]

In Chap. VI of the *Samdhinirmocanasūtra*, on the other hand, one of the most characteristic points we may notice is that, as is typically shown in the compound *sems kyi gzugs brnyan* (\**citta-pratibimba*), *pratibimba* in this context does not mean something different from *bimba*, i.e. *citta* (mind). The final goal of a yogin is said to be the acquisition of *anuttarā samyaksambodhi* (unsurpassed enlightenment) by observing *śamatha* and *vipaśyanā* practice with a full understanding of *vijñaptimātra*. This clearly shows that the above section in Chap. VI of the *Samdhinirmocanasūtra* describes the *asal-lakṣṇa-anupraveśa-upāya-lakṣaṇa* (characteristics of the device for penetrating the non-existent character [of cognition]). Consequently, we can safely say that *bimba* in this context refers to *citta* itself.

*pratibimba* and *bimba* found in the *Samdhinirmocanasūtra* (Chap. VI)  
*pratibimba*=*sems kyi gzugs brnyan*  
*bimba*=*citta*

Up until now, it has often been argued that Chap. VI of the *Samdhinirmocanasūtra* adopts basically the same framework of practice as that found in the *Śrāvakabhūmi*. However, as was discussed above, the same word *pratibimba* found in both texts is used in significantly different meanings. In the context of the *Śrāvakabhūmi*, we can understand *pratibimba* as the images of *jñeyavastu*, which, according to the context, are easily mistaken for *jñeyavastu* itself. In contrast, in Chap. VI of the *Samdhinirmocanasūtra* *pratibimba* is used to prove vijñaptimātra (cognition-only) theory. *Pratibimba* in this context corresponds to the images of *citta* (mind) and is not something different from *citta* itself. Using the same word *pratibimba* within the framework of meditative concentration (*samādhi*) is common to both texts; however, the contents and contexts in which the word is adopted are different. We are, therefore, required to understand the same word *pratibimba* in the proper context of each of these two works.

\* āśrayaparivṛtteś ca pratibimbam atikramya tasminn eva jñeye vastuni nirvikalpaṃ pratyakṣaṃ jñānadarśanam utpadyate, *Śrāvakabhūmi*, Shukla ed., p.196, ll.18-19.