

註① 大正三七・三七七・中。

② 大正三七・三七七・上。

③ 大正五五・三八一・下『仏祖統紀』第三十七や『仏祖歴代通載』巻九では天監十一年の成立としている。

④ 大正五五・三三一・中。

⑤ 大正五五・二六六・下。法||慧(9)(10)。

⑥ 大正四九・九九・中。

⑦ 『大涅槃經集解の研究(上)』十四~十五頁。

⑧ 『支那仏教史』六五頁。

⑨ 『涅槃宗の研究』(後篇)五四頁。

⑩ 『東晋南北朝學術編年』二三八頁。

⑪ 『漢魏兩晋南北朝仏教史』七〇五頁。

⑫ 『中国仏教の研究』第三二八二~一八五頁。

⑬ 大正五五・四二六・下。

⑭ 『広弘明集』巻廿に序を載せる。しかし、序文の「有青州沙門釈宝亮者云々」以下の文は無い。このことから劉氏は法朗とこの序を結びつけようとしていゝる。天監七を十一と誤まったものと思われる。

… 大正五五・三八二・上。

注⑬。

⑮ 大正五五・一一五四・上。

⑯ 『漢魏兩晋南北朝仏教史』六七七頁。

⑰ 大正五五・四八〇・中。

⑱ 大正三七・五四二・上。

⑳ 大正三七・五七九・上。

㉑ 永超の『東域伝灯目録』(大正五五・一一五四・上)に

集解大涅槃經記一卷 釈明駁

同経集解七十二巻

梁楊都沙門釈僧朗奉勅註皇帝共十法師為靈味寺宝亮法師製義疏序

とある現存『集解』を僧朗の撰述とし、明駁を明駁の誤まりと考えれば非常に都合が良い。ここに言われる僧朗は『内典録』では建初寺の僧朗とあって建元寺の僧朗(法朗)と別に記されている。記載にそれぞれ混乱があつて思ひにこの『東域伝灯目録』と『内典録』巻十の記載に基づいて、先の湯氏の所説の僧朗を建初寺(宋元明三本は建元寺)と考えれば湯氏の所説は明駁についての考

えを除いて一部当を得たものとも考えられよう。またこの目録を正しいとすれば『集解』の撰者は建初寺の僧朗であつて、中に引用される慧朗こそ建元寺法朗(僧朗)のことであり(天監七年の奉勅になる注)、宝亮の義疏(天監八年)も引用されることから、その成立は、天監八年以降、梁代中のものとなる。

② 教義とは有部の所説と言われ、常に後の疏では成実宗の人に對比して引用されてくる。

〔付記〕

稿後藤本賢「大般涅槃經集解」の編者について(天台学報十四号)と菅野博士「大般涅槃經集解」の基礎的研究(東洋文化66)のあることを知った。二人とも明駁撰についてそれを否定しきれていないようである。それに章安大師以後の人というのは間違ひのように思われる。

唯識思想の識とデカルトの我

——『中辺分別論』と『方法序説』をもとに——

竹内真道

仏教の唯識思想における識と、デカルト哲学の第一原理「我考える、故に我あり」の我とを、インド初期唯識思想の論書『中辺分別論』(以下『中辺論』と略す)と、デカルトの著作『方法序説』(以下『序説』と略す)を中心に比較考察してみたい。

『中辺論』では、従来仏教で説かれてきた識(vijñāna)を虚妄分別(abhūtaparikalpa)という語で説明している。虚妄(abhūta)とは「真実でない・非実在の」の意味であり、分別(parikalpa)とは「迷妄・設定すること」の意味である。『中辺論』はこの虚妄分別を「所取と能取とを分別すること」と述べ、第一章相品冒頭で、「虚妄分別あり」としてそれは実在するとし、「そこに二はない」として、所取すなわち客観と、能取すなわち主観とを、実在しないとしている。

つまり、虚妄分別とは、非実在の所取(客観)と能取(主観)を分別することなのであり、『中辺論』では、客観と主観を分別する分別作用は在るとし、それによってあらわれている客観と主観は実在しないものと、否定しているのである。

『中辺論』は、心(すなわちそれは一切全てであるのだが)を静かに見つめていき、そこに何があるかと追究していった結果、山や川や木などの対象も、また私という存在も全て幻のようなもので実在しないが、しかし、今私は山を見ているという時

の、見るという感覚作用、私という自己意識作用、これは在るとしたのである。もしこの作用もなければ、山を見るということも、私という存在も、何も認識することはなく、一切は無、それだけであるはずである。しかし現に私は今山を見ているのである以上、そこには私を含めた現象世界をあらわし出している何かがある。それが虚妄分別という、非実在の客観と主観を分別する分別作用なのである。これは安慧が「なぜならば、虚妄分別は、いかなるものもとるもの(能取)でなく、いかなるものによってもとらえられたもの(所取)でもない。」と述べているように、主体者でもなければ、対象化されるものでもない。「識は識ることである。」と安慧の言う如く、あくまで作用、「動き」なのである。

我々は普通、見るという作用は、まず私があり、対象があり、その両者があったはじめて見るという感覚作用が起こると考える。しかし、『中辺論』ではこの常識を逆転させてしまう。見るという感覚作用があって、私と対象とがあらわされるとするのである。

さて、デカルトは独り静かに省察(meditation)する中で、全てを一つ一つ吟味し、疑いをさしはさむ余地のあるものを、偽として否定していった。その結果、あらゆるものが偽とされていったのだが、その時直ちに「私は全てが偽であると、そのように考えることを欲している間は、そのことを考えている私は、当然何らかのものでなければならぬ」ということに気づき、「我々考える、故に我あり、(Je pense, donc je suis.)」という第一原理を、直観として確立した。この第一原理の我とは、「全ての本質または本性が考えることのみであり、存在するためにいかなる場所も必要とせず、いかなる物質的なものにも因らない」という実体が我であるというそのことを、私は知った。」とデカルトは述べている。

つまり我(Je)とは、考える(penser)という思惟作用を本性(nature)とする実体(substance)なのである。それは存在する場所が必要なく、物質的なものにも因らない、つまり大きさや、形や、重さのない精神的実体といえよう。けれどもこの我は、対象化された精神的実体ではない。なぜなら、我を対象化してしまうと、そこには、その我を考えるもう一つの我が存在することになる。第一原理の我とは、考えるという能動の思惟作用を本性とするのであるから、対象化された我ではない。つまり、「我考える、故に我あり」の我は、絶対に対象化できない常に作用し続けている我なのである。いや、思惟作用を本性とするのであるから、動いていなければ我ではない。だから、考える(penser)作用のない所に我はない。要するに考えるという作用が、デカルトの我の本質なのである。

これは、『中辺論』で客観と主観の存在を否定しつつ、それらをあらわし出す分別

作用はあるとしたのと近づいている。両者どちらも思惟作用・分別作用という作用は最終的に残るとしたのである。これは動きであって静止した主体ではない。

我々は一般に、まずものがあって、それが動くと考ええる。しかし『中辺論』も『序説』も、この「まずものがあって」というのを否定する。そのような静止したものなど『中辺論』では何もないのであり、デカルトでは偽(being)なのである。分別作用・思惟作用という動きが在るのである。何の動きかという「何の」はない。なぜなら「何の」を調べるには、作用を止めなくてはならない。しかし止めたら、それは無くなってしまおうのであり、また止めることは実際できないのである。

つまり、唯識思想の識とは、まず識というものがあって、それが作用して現象をあらわし出すという識ではなく、識という分別作用があって、それによって客観と主観とが幻の如くあらわれているという作用なのである。同じくデカルトの我も、まず我というものがあって、それが考える作用をするというのではなく、私が考えるという、私の思惟作用が我なのである。

唯識思想の識・デカルトの我、ともに、静止した主体者ではなく、どちらも分別作用・思惟作用という作用を指しているのである。

ただし、唯識思想では、この作用は、主体者でも対象化されたものでもないが、デカルトでは、考えるのは、他人ではない私だ、という自己直観が根底にある。これは、『中辺論』では動詞を名詞化した虚妄分別、即ち abhūtaparikalpa という名詞でもって、何がという主語を排除していると考えられるのに対し、『序説』では考える、即ち penser という動詞が第一原理の中心であって、そこには動詞である以上、何がという主語が密着していると考えられることから私がえよう。

従って、唯識思想では、私の分別作用という私のをとり払って、そこに自己も他者も一切世界をおさめつくし、この分別作用をさらに分析して、八つの作用、すなわち八識を見出して、内へ内へと進むのであるが、一方、デカルトでは、私は考えるという、私の思惟作用を第一原理とし、そこから神の証明、世界の説明へと、あたかもゴシック建築のノートルダム寺院の如く、順々に積み重ねていって、外へ外へと向っていくのである。

略語と註

AT. Oeuvres de Descartes, par C. Adam et P. Tannery, I—XII, Paris 1897—1913.

EG. DISCOURS DE LA MÉTHODE avec Introduction et Notes, par Etienne Gilson, Paris 1984.

N. Nagao-Madhyānta-vihāga-bhāṣya 長尾雅人著 鈴木学術財団発行 1964.

Y. Madhyānta-vihāgaitkā 山口益校訂 破塵閣書房発行 名古屋 1934.

- ① N. を定本とした。
- ② AT. を定本としたが、フランス語の綴りが古典綴りなので、EG. を参照して現代綴りに直した。
- ③ N. p. 18: grāhya-grāhaka-vikalpāḥ
- ④ N. p. 17: abhūta-parikalpo'sti
- ⑤ N. p. 17: dvayan tatra na vidyate
- ⑥ カンスタリア各名は Shīramati 『中辺論』の復注釈書 『中辺分別論釈』を著わした。
- ⑦ Y. p. 11: na hy abhūtaparikalpāḥ kasya cid grāhako nāpi kena cid grīhyate
- ⑧ Y. p. 20: vijānānti vijānāt
- ⑨ AT. VI p. 32, EG. p. 89: pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose.
- ⑩ AT. VI p. 32, EG. p. 89
- ⑪ AT. VI p. 32, EG. p. 90: Le premier principe
- ⑫ AT. VI p. 33, EG. p. 91: je connus de la que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle.
- ⑬ abhūta は vbhū (存在する・実在する) の過去受動分詞に、否定の接頭辞 a が、parikalpa は pari-+kīp (設定する) を名詞化したものである。

謝靈運の『仏影銘』制作年時について

鵜飼 光昌

後漢初期の中国伝人以降、必ずしも当時の文化に大きな影響を与えるにはいたらなかった仏教が、歴史の表舞台に踊り出て、俄然、活況を呈しはじめるのは六朝期以降のことである。その原因はさまざまに考えられよう。二三の例をあげれば、文化の担い手である知識人に政治的関心が希薄になり、かわって宗教的・哲学的関心が旺盛になったこと、また、前世の悪業・善業が来世に反映されるといふ三世応報の思想が、

儒教においては従來說明のつかなかった問題——たとえば善行を積んだ伯夷・叔斉がわらびを食べて首陽山で餓死したのに対し、悪逆のかぎりをつくした盜跖が無事一生を終えたという所謂「天道、是か非か？」の問題（『史記』伯夷伝）——を見事に解決し、知識人に新鮮な驚きを与えたこと、さらには氏族の前秦府堅による永嘉の乱によって中国人が異民族の力を思い知らされたことにより、中華思想が幾分薄らぎ、異民族の宗教である仏教を受け入れることにおいてもアレルギーが少なくなったことなどが考えられよう。このような情況のもとで、仏教は急速に知識人階級に浸透し、その精神生活に大きな影響を与えるにいたる。

劉宋の詩人謝靈運（385—433年）も、時代の潮流とも言うべき仏教思想の影響を比較的強く受けた知識人の一人である。その文学に仏教が何らかの影響を与えていることについては、小川環樹氏がつとに指摘しておられるが（謝靈運の『初去郡』について）、『中国中世文学研究』第6号所収）、今回ここに取り上げる『仏影銘并序』も、謝靈運ならではの文学的措辞と仏教思想とがみごとに融合した美しい作品の一つであり、その『銘』の部分における風景描写の一節には、後年の山水詩の萌芽を思わせるものさえあるとされる。しかしここでは紙数の関係上、その問題については深く立ち入らず、従来言われている『仏影銘』の制作年代について若干の疑問を提出することにより、責めを塞ぐことにしたい。

まず『仏影銘并序』の『序』の部分の原文ならびに書き下しを以下に掲げる。（『銘』の部分は省略）

夫大慈弘物、因感而接、接物之縁、端緒不一、難以形檢、易以理測、故已備載經傳、具著記論矣、雖舟壑細謝、像法猶在、感運欽風、日月弥深、法頭道人、至自祇洹、具說仏影、偏為靈奇、幽巖嵒壁、若有存形、容儀端莊、相好具足、莫知始終、常自湛然、

廬山法師、聞風而悅、於是隨喜幽室、即考空巖、北枕峻嶺、南映彪澗、摹擬遺量、寄託青采、豈唯象形也篤、故亦伝心者極矣、道乘道人、遠宣意旨、命余制銘、以充刊刻、

古銘所始、寔由功被、未有道宗崇大、若此之比、豈淺思庸学、所能宣述、事経徂謝、永眷罔已、輒譬竭劣薄、以諾心許、微猷秘奥、万不存一、庶推誠心、頗感群物、飛鶻有革音之期、闡提獲自拔之路、当相尋於浄土、解顔於道場、聖不我欺、效果必報、援筆興言、情百其慨、（『弘明集』卷第十五仏德篇所収、大正52・199・b）

夫れ大慈の物に弘まるや、感に因りて接す。物に接するの縁、端緒、一ならず。形を以て檢るに難く、理を以て測るに易し。故に已だ備に経伝に載せ、具に記論に