

# 元暁『中邊分別論疏』の思想史上の位置とその意義

師 茂樹（花園大學）

はじめに

これまで元暁は、『大乘起信論』を主軸とした如來藏系の思想家とされ、その思想を表すキーワードとして「一心」や「和諍」などが喧傳されてきた。もちろんそのような認識は間違いではないが、一方で元暁は、その著作目録等からも推測されるように、玄奘と同時代に活動をし、新舊のアビダルマ文獻や唯識文獻、因明文獻などに通曉した註釋家であり大乘アビダルマ論師<sup>1</sup>であり論理學者でもあった。ただ、残念なことに、アビダルマ・唯識・因明に関する文獻の多くは散逸し、今日我々は、元暁の博識と論理の一端にしか觸れることができない。

本発表でとりあげる元暁『中邊分別論疏』は、残念ながら部分的にしか残っていないものの、唯識學者としての元暁を知るための貴重な資料であるといえる。本発表では、元暁以前の『中邊分別論』の研究状況について確認したうえで、『中邊分別論疏』の思想上の位置について検討したい。

## 『中邊分別論』とその註釋書<sup>2</sup>

『中邊分別論』の諸本

「虚妄分別<sup>3</sup>は有る」という冒頭の一節が印象的な *Madhyāntavibhāga*（漢譯のタイトルは『中邊分別論』『辯中邊論』などがあるが、以下この文獻全體を指す場合には『中邊分別論』で統一する）は、唯識派を代表する論書の一つとして知られている。本書は、Maitreya（彌勒）が説いた偈に Vasubandhu（世親、天親）が付した註釋が一つのセットとなっており<sup>4</sup>、それに對していくつかの複註が作られている<sup>5</sup>。

<sup>1</sup> 師 2014 において筆者は、龍樹などに適用される大乘アビダルマ論師という呼稱を東アジアにも擴張し、南北朝時代から隋唐にかけて作られた「テーマごとに經論からの引用をまとめ、それらを比較検討しながら教義についての研究を行っている文獻」（岡本 2000 の言う「佛教における幾つかのテーマ（義）を「章」という形式の下に集成した文獻」という考え方を強く意識している）のことを大乘アビダルマ文獻と呼ぶことを提案している。元暁の『二障義』や『一道章』『二諦章』（どちらも散逸）などは、大乘アビダルマ文獻ではないかと考えている。

<sup>2</sup> 以下の説明の多くは、結城 1962、塚本 et al. 1990、小谷 2017 に基づく。サンスクリット寫本・校訂本等の情報は、塚本 et al. 1990、D'Amato 2012、小谷 2017 等を参照されたい。

<sup>3</sup> 従来、虚妄分別 *abhūta-parikalpa* という複合語は「虚妄なる分別」（長尾 1976）“unreal imagination”（D'Amato 2012）などと持業釋 *karmadhāraya* で解されることも多いが、「虚妄なるものを分別すること」と依土釋 *tatpuruṣa* で解するべきことが指摘されている（金 2016）。

<sup>4</sup> 東アジアでは、基『辯中邊論述記』冒頭の記述（「佛滅度後九百年間、無著菩薩誕生於世、往慈氏所…慈氏爲説此論本頌、名『辯中邊頌』。無著既受得已、便付世親使爲廣釋、故此長行世親所造、名『辯中邊

このうち世親の註釋については、サンスクリット写本 (*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*) が傳わっており、そこから彌勒の偈を回収することができる。漢譯としては、

- 天親菩薩造・Paramārtha 眞諦譯『中邊分別論』二卷 (T. No. 1599)
- 世親菩薩造・玄奘譯『辯中邊論』三卷 (T. No. 1600)
- 彌勒菩薩造・玄奘譯『辯中邊論頌』一卷 (T. No. 1601)

が残されている<sup>6</sup>。また、彌勒の偈と世親の註釋に對するチベット語譯もある。

## 註釋書

世親釋に對するインド系の註釋書としては、Sthiramati (安慧) の *Madhyāntavibhāga-ṭīkā* (以下、安慧複註) がサンスクリット寫本およびチベット語譯として現存しており、インド佛教研究の領域では多くの研究が蓄積されている。しかし、漢譯としては傳わっていないため、東アジア佛教研究の文脈では注目されることはあまりなかった。安慧以外のものとしては、基『唯識二十論述記』に「辨中邊論護月釋云…」 (T43, 1009c2-3) とあり、護月の註釋書のあったことが示唆されているが、その實在性については現時点では確證に乏しい<sup>7</sup>。

『中邊分別論』の翻譯者である眞諦にも註釋書があったことが知られており、基『成唯識論述記』<sup>8</sup>や圓測『解深密經疏』<sup>9</sup>など、いくつかの引用・言及が確認されている。また、宇井伯壽は、龍樹菩薩造として伝えられる眞諦譯『十八空論』一卷 (T. No. 1616) を『中邊分別論』と比較検討したうえで、「何人かが評釋講述して中邊分別論疏を造り、その人の中邊分別論疏を三藏〔=眞諦〕が譯し、その殘簡が十八空論となって居るのであろう」と述

---

論』」 T44, 1a6-10) により、無著が傳えた彌勒の頌が『辯中邊頌』であり、それに世親が解説をつけたものが『辯中邊論』である、という説が定着しているように思われる (安慧の註釋も同様)。しかし、勝呂信靜は「本書は世親釋とともに讀まれているが、實際上、世親釋を除いて本頌だけでその意味を理解することができない。本書〔=本頌のことか…引用者註〕の註釋は世親釋のみで他にはなく、ただ安慧の複註があるのみである。世親釋のみしか存在しないということは、もともと本頌は釋を伴っていたものであって、本頌と釋は同時に作成された可能性が強いと思う」と述べ、「本書はむしろ無着と世親との共同の作業によって成ったと見た方が實態に合っているように思う」と述べる (勝呂 1989: 43-44)。

<sup>5</sup> サンスクリット本の世親釋の全譯としては、長尾 1976、Anacker 1984、D'Amato 2012 など。部分譯は多數存在するが、前半、特に第一章に偏っているように思われる (最新のものとして小谷 2017 など)。

<sup>6</sup> 日本古寫經における現存狀況に關して、眞諦譯『中邊分別論』は聖語藏・金剛寺・七寺・石山寺・興聖寺・新宮寺に、玄奘譯『弁中邊論』は聖語藏・金剛寺・七寺・石山寺・興聖寺・西方寺・妙蓮寺に寫本が残されている (國際佛教學大學院大學「日本古寫經データベース」による)。今後はこれらの寫本に基づいた校訂研究が求められるであろう。

<sup>7</sup> その他、インド系の文獻として Vairocanarākṣita の註釋が知られているが (Gokhale 1977/78)、11 世紀の人物であるため (石田 2004) ここでは論じない。

<sup>8</sup> 「眞諦法師中邊疏亦云、九百年中天親生也。同時唯有親勝・火辨二大論師造此頌釋。千一百年後、餘八論師方造斯釋。…」 (T43, 231c2-5)

<sup>9</sup> 「若依眞諦梁朝攝論記第一卷、出五散體不異論文。若廣分別如部執記第四卷中邊論記、恐繁不述。」 (韓國佛教全書 1, 356b11-14)

べている<sup>10</sup>。宇井は『十八空論』のもとになった『中邊分別論』の註釋書の著者として、護月の可能性を指摘しているが、断定はしていない。

元曉前後の東アジアに目を向けてみれば、目録等によれば、眞諦譯に對する註釋書としては、吉藏（散逸）・僧辯（散逸）・元曉（全四卷中卷三のみ現存、『中邊分別論疏』）のものがあつたことが知られている。また玄奘譯に對する註釋書としては、玄應（散逸）・玄範（散逸）・基（現存、『辯中邊論述記』三卷）・惠讚（散逸）・玄一（散逸）・道證（散逸）・大賢（散逸）・據師（散逸）などが知られている。元曉をはじめ、玄一・道證・大賢などの註釋があつたことを踏まえると、新羅における研究が比較的盛んであつたようにも思われる。一方、唐や新羅の影響を受けた古代の日本においては、註釋書等が作られることはなかつたようであるが、後に述べるように日本を含む東アジア全域で盛んに行われた所謂「空有の論争」の文脈で『中邊分別論』に注目が集まっていた。

## 元曉『中邊分別論疏』とその思想史上の位置

### 成立年代

これまで、元曉『中邊分別論疏』の成立年代については、玄奘譯經論の引用傾向などから推定されてきた<sup>11</sup>。たとえば大竹晉は、

元曉『中邊分別論疏』（全三卷）は卷三が現存するほか、若干の佚文が知られるが、そこで引用されている玄奘譯經論は玄奘譯最初期に屬する『顯揚聖教論』（六四五年譯了）『阿毘達磨雜集論』（六四六年譯了）『瑜伽師地論』（六四八年譯了）の三つであり、『攝大乘論釋』『阿毘達磨俱舍論』『阿毘達磨大毘婆沙論』については舊譯が用いられている。元曉が後年の著作においてしばしば引用する『成唯識論』は用いられていない。『攝大乘論釋』に関しては、元曉は常に舊譯を引用するから基準にならないが、玄奘譯『阿毘達磨俱舍論』（六五一年譯了）『阿毘達磨大毘婆沙論』（六五九年譯了）『成唯識論』（六五九年譯了）を引用しないことは、『中邊分別論疏』がそれらを知る前に書かれたことを示唆する。<sup>12</sup>

と述べている。

ここで注意すべきは、元曉『中邊分別論疏』と玄奘譯『辯中邊論』（661年譯出）との関係である。元曉『中邊分別論疏』は、前述の通り眞諦譯に對する註釋であることから考えれば、玄奘が『辯中邊論』を譯出する以前（あるいは、新譯が新羅に届く前）に書かれたものであ

<sup>10</sup> 宇井 1965b: 198。

<sup>11</sup> 福士 2004: 172-181、伊吹 2006 等。

<sup>12</sup> 大竹 2012: 137-138。

るようにも思われる。しかし、これまで何度か指摘されているように<sup>13</sup>、『中邊分別論疏』のなかで元曉は『辯中邊論』を参照して語義解釋をしている可能性がある。例えば元曉は、眞諦譯において「三十七道品」として挙げられる(四)念處・(四)正勤・(四)如意足・(五)根・(五)力・(七)覺分・(八)道分などの譯語を用いずに、

何等名爲三十七種菩提分法、謂四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八支聖道。<sup>14</sup>

と、玄奘譯の譯語を用いて解説している。これらの譯語は『瑜伽師地論』などでもすでに使用されており、これだけで『辯中邊論』を参照しているとは断定できないだろうが、『辯中邊論』譯出以降に書かれた可能性もあることは確認しておきたい。

#### 逸文から見る思想史的位置

上で見たように、元曉以前、あるいは元曉と同時代の『中邊分別論』に関する現存文獻は多いとは言えない。また、元曉『中邊分別論疏』が後半しか残っていないのに対して、従來の『中邊分別論』の研究は、虚妄分別、空思想、アラーヤ識説などが説かれている前半に集中しており、その意味からも修道論が中心の現存『中邊分別論疏』を研究史上に位置づけることも容易ではない。

一般的に元曉の逸書については、中國・韓國・日本の文獻から多くの逸文を回収することができるが<sup>15</sup>、残念ながら『中邊分別論疏』についてはわずかな例しか見られない。そのなかでも凝然『華嚴孔目章發悟記』卷16に長文で引用されている元曉『中邊分別論疏』の逸文は、虚妄分別に関する眞諦譯『中邊分別論』の以下の箇所に対するもので、思想上も貴重な意味を持つと思われる。

塵根我及識 本識生似彼

但識有無彼 彼無故識無

似「塵」者、謂本識顯現相似色等。似「根」者、謂識似五根於自他相續中顯現。似「我」者、謂意識與我見無明等相應故。似「識」者、謂六種識。「本識」者、謂阿黎耶識。「生似彼」者、謂似塵等四物。「但識有」者、謂但有亂識。「無彼」者、謂無四物。何以故、似塵似根非實形識故、似我似識顯現不如境故。「彼無故識無」者、謂塵既是無、識亦是無。是識所取四種境界。謂「塵根我及識」所攝實無體相。所取既無、能取

<sup>13</sup> 小野 1934: 36-37 (水野弘元執筆)、岡本 2000 など。

<sup>14</sup> 韓國佛教全書 1: 817b10-12。

<sup>15</sup> 福士 2004 等参照。

亂識亦復是無。<sup>16</sup>

この部分に對する元曉の註釋は以下のとおりである。

元曉大師釋舊論文云、「塵根我及識」者、是舉亂識所取四物。如眼病者所見空花、唯妄情有理永無。約情言之、是物非「似」。就理論之、永無似物。故知亂識所取四物。約亂識說是物非似。是故不言似虛等也。『楞伽經』言「阿黎耶識知名識相、所有體相如虛空中有毛輪故」<sup>17</sup>。此言「名」者、此論中「我」。「識」者即「識」。「相」謂「塵根」。如是四物梨耶所取。如眼翳者所取「毛輪」也。

次言「本識生似彼」者、亂識顯現似彼四物。此明亂識所現四識之相、似彼所取四物之境。如是四識、唯似非物。物是倒境、非聖所照。似是聖境、非凡所達。爲顯是異、故言「似彼」。此中意者、能取四物之本識體、能似於彼所取四物。此能似相、即是四識。唯是本識、似彼相故。一切虛妄不出四識。四識<sup>18</sup>之相不離本識、是爲虛空自體相也。問。本識心行無別作意。那得緣似而取實物。答。雖非作意作是物。<sup>緣?</sup>□而不達似<sup>實?</sup>實<sup>19</sup>取物相所取四物、不異「衆中毛輪」。若不爾者、不應名「亂」。猶如眼識、雖非作意作是色、緣而不達、如幻<sup>實?</sup>實取色相、所取色相不異衆花。若不爾者、不應名<sup>例?</sup>例。當知本識取相云爾。

乃至釋初句中、言「似塵」等者、是舉第二句中能似、以釋初句中所似物。<sup>以後不明</sup>四物□無體相故、舉<sup>亂?</sup>亂似以顯其相。

言「本識顯現似色等」者、等取餘五、攝六塵也。

言「識似五根於自他相續中顯現」者、以是文證本識亦緣自他相續。

言「意識與我見無明等相應故」者、謂末那識於一切時我見相應。就通立名故名「似我」也。何故、六塵合爲一物、五根<sup>意?</sup>定根別爲二者、以法塵內亦有色法有同五等故合爲一。意根無色一向欲五故別立也。

<sup>似?</sup>以識中言「謂六種識」者、以是證本識通緣十八界法。而『瑜伽』中不說緣於六識等者、彼論別說自分境界、此論通說通他境界、由是義故不相違背。此義委悉如彼『楞伽料簡』中說也。

問。此中四直顯本識所生之果、<sup>非?</sup>□謂本識所取境界。所以知然者、此文意說其自體相。唯明能顯四物之體以爲本識。不說本識四物爲境故。此項言「本識生似彼」、釋中又言「顯現似色」等、不言「本識緣於色」等。又『瑜伽』說不緣心心法等、故知此論所說

<sup>16</sup> T31, 451b7-18。現代語譯は長尾 1976: 221-222、D'Amato 2012: 118-119 など。

<sup>17</sup> 菩提流支譯『入楞伽經』卷一 (T16, 518b3-4)。

<sup>18</sup> 「四識四識」の原文は「四々識々」。

<sup>19</sup> 字義不明。

四物、是明生<sup>所生?</sup>所非説所縁。如是無違、何勞會通。

解云、汝等取文甚爲髣髴。何者彼論『楞伽論』直說是識了別二種境、不縁心心法等耶、得執爲説不縁那。又此論中下文説言「是識所取四種境界、謂塵根我及識所攝」。耶<sup>耶?</sup>得直者前文之説、執爲不説所執境耶。已上<sup>20</sup>

【現代語譯】元曉大師が舊譯の『〔中邊分別論〕』を註釋して〔次のように〕述べている。〔彌勒の偈頌に言う〕「對象（塵）、感覺器官（根）、自我（我）、そして認識作用（識）」とは、錯亂した認識作用（亂識）〔であるアーラヤ識〕が認識する四つの存在（物）を列挙している。眼を病んでいる者が見る空中の花は、単なる妄想であって〔これら四つの存在は〕眞理としては決して存在しない。常識（情）に即して言えば、これらの對象は「似ているもの」のではなく〔實際に存在する〕。眞理に則って論ずれば、〔これらの〕對象に似ているものは決して存在しない。したがって、錯亂した認識作用が認識する四つの存在は、錯亂した認識作用の立場からすれば、これらの對象は「似ているもの」ではなく〔實際に存在する〕。したがって「虚空に似ている」などとは言わないのである。『楞伽經』には「アーラヤ識は精神活動（名）と認識（識）と現象（相）を知る。あらゆる特質は空中の毛輪である」。ここで言う「精神活動」とは、この『〔中邊分別論〕』における「自我」である。〔『楞伽經』の〕「認識」は〔この『論』においても〕「認識」である。〔『楞伽經』の言う〕「現象」とは、〔この『論』における〕「對象、感覺器官」である。このように〔『中邊分別論』で言う〕四つの存在は、アーラヤ識が認識するものであり、眼病者が認識した「毛輪」のようなものである。

次〔の句〕に「根本の認識作用（本識）〔であるアーラヤ識〕がそれらに似て生ずる」とあるのは、錯亂した認識作用がそれらの四つの存在に似ているものを顯現するということである。ここでは錯亂した認識作用が顯現した四つの認識のすがたが、それら認識される四つの存在に似ていることを明らかにしている。このように四つの認識は、〔四つの存在に〕似て非なるものにすぎない。〔四つの〕存在は倒錯した認識對象（境）であり、聖者が見るものではない。〔それらが實在するのではなく〕“似ているものである、”ということは聖者の認識對象であって、凡夫が到達できるものではない。この違いを明らかにするために、「それらに似て」と言ったのである。その意味は、四つの存在を認識することができる根本の認識作用の本質は、認識對象である四つの存在に似ることができる、ということである。この“似ることができる（能似）”という特徴が、四つの認識である。ただこの根本の認識作用だけが、それら〔四つの對象〕のすがたに似ることができるからである。あらゆる虚妄なるものは、四つの認識以外にはない。

<sup>20</sup> 大日本佛教全書 122, 385a5-386a10。句讀點の位置を改め、「々」は漢字に戻している。

四つの認識のすがたは根本の認識作用と不可分である。これは虚空〔のように存在しないもの〕を自らの特質としているのである。

質問。根本の認識作用〔であるアーヤ識〕の心のはたらきには、別に心をはたらかせること（作意）はない。どうして“似ているもの”を対象とすること（縁）ができて、實體のある対象として認識することできるだろうか。回答。心をはたらかせることはなくても、対象を作るのである。認識対象にしても到達しないのは、似たものとして存在の姿を認識し、認識された四つの存在は〔『楞伽經』に言う〕「空中の毛輪」と異なることはない。もしそうでなければ、「錯亂した」とは言うことができない。眼の認識作用（眼識）であれば、心をはたらかせることはなくても色・形（色）を作る。対象とすることはできても、〔それに〕到達することはないのは、あたかも幻のように、色・形のすがたを認識し、その認識された色・形の姿は〔存在しない〕空中の花と異なることはない。もしそうでなければ、「倒錯した」とは言うことができない。根本の認識作用〔であるアーヤ識〕が対象を認識することについて知るべきである。……

……〔彌勒の偈頌の〕第一句について説明する際、〔世親が〕「対象に似て…」などと言うのは、第二句中〔根本の認識作用＝アーヤ識〕の“似ることができる（能似）”によって、第一句中の“似ている対象”について説明しているのである。以後不明 四つの存在には特質がないので、錯亂〔した認識作用が対象に〕似ることをとりあげて、その特質を明らかにしているのである。

〔世親が〕「根本の認識作用が色・形等に似たものを顯現する」と言うのは、それ以外の〔音声などの〕五つ〔の対象〕をも〔言外に〕等しく取り上げて、六つの対象（六塵）を包括しているのである。

〔世親が〕「〔アーヤ〕識が五つの感覺器官に似て、自分や他人の繼續〔する身體〕において顯現する」と言うのは、この證據によって、根本の認識作用〔であるアーヤ識〕が自分や他人の繼續〔する身體〕をも対象とする〔ことがわかる〕。

〔世親が〕「マナス（意識）は“自我は存在する”という見解（我見）などのような根本的な無知（無明）を伴う（相應）からである」と言うのは、マナ識（末那識）<sup>21</sup>があらゆる時に“自我は存在する”という見解を伴うことをいう。（自我についての誤認という）通時的な性質（通）に基いて名前をつけたので「自我に似ているもの」と呼ぶのである。

<sup>21</sup> 本逸文に続く部分では、眞諦譯『中邊分別論』の「意識」という語を、元曉が「末那識」という玄奘譯『辯中邊論』の術語で説明していることについて、玄隆や道基と比較されている（「是故玄隆法師判此意識爲第六識。道基法師意似指第六識。然丘龍大師判爲末那。又新譯中邊分明既云染末那也。」大日本佛教全書 122, 386b9-11）。岡本 2000 は、これも元曉が玄奘譯『辯中邊論』に依據していたことを示す根據とする。

どうして、六つの対象（六塵）についてはすべてあわせて一つの対象とし、〔六つの対象に對應する六つの感覺器官については、眼・耳・鼻・舌・身の〕五つの感覺器官（五根）と意根〔すなわち前刹那の六識〕の二つに分けているのか。〔それは、意根に對應する〕法という対象（法塵）のなかには〔無表色のような〕色・形という法（色法）が存在し〔他の〕五つと同じなのであわせて一つとしているのである。〔一方〕意根は〔實質的には前刹那の六識であって、眼根のような〕色・形は持っておらず、ひたすら五つ〔の識〕を〔対象として〕欲するので、別立てにしているのである。

〔世親が〕「認識作用に似ているもの」について「六種の認識である」と言っていることから、根本の認識作用〔であるアーヤ識〕が十八の存在領域（十八界法）のすべてを認識対象とすることが証明される。しかるに、『瑜伽師地論』で〔アーヤ識が〕六つの認識作用（六識）等を対象とする、と説かれぬのは、かの『〔瑜伽師地〕論』では自己認識の対象（自分境界）について限って述べているのであり、この『〔中邊分別〕論』では他者認識の対象（他境界）についても述べているので、以上のような意味で互いに矛盾することはない。このことについては、すべてかの『楞伽料簡』において詳しく説明している。

質問。以上〔の説明にある〕四つ〔の存在（四物）は〕単に根本の認識作用（本識）〔であるアーヤ識〕によって生じた結果であって、根本の認識作用によって認識される対象ではない。そのように知れば、この〔「六種の認識である」などの〕文の意味は、それ〔アーヤ識〕自體の特質を説いているのであって、ただ単に四つの存在（四物）を顯現することができるという本質を根本の認識作用（本識）と説明しており、根本の認識作用が四つの存在を認識対象とするとは説いていないからである。上の〔彌勒の〕偈頌では「根本の認識はそれら〔四つの存在〕に似て生じる」と述べ、〔世親の〕註釋でも「色・形に似て顯現する」と述べており、「根本の認識作用は色・形を對象とする」などとは言っていない。また『瑜伽〔師地論〕』では〔アーヤ識が〕心や心に伴う存在（心法）等を認識対象とする〔すなわち十八界全體を認識対象とする〕とは説いていないことから、この『〔中邊分別〕論』が説く四つの存在についても、生じるものであると説明しているのであって認識対象とするとは説明していないのである。このように〔解釋すれば〕矛盾がないのに、どうしてわざわざ會通するのか。

解説しよう。汝らが引用する文は曖昧なものである。なぜならかの『瑜伽師地論』では、実際には〔アーヤ〕識が二種の対象を認識するとだけ述べており<sup>22</sup>、心や心に伴

<sup>22</sup> 「阿頼耶識、由於二種所緣境轉。一由了別內執受故。二由了別外無分別器相故」（T30, 580a3-4）。大竹2012: 134-135も参照。



う存在等を認識対象としない、と述べているだろうか。〔それなのに汝らは〕どうして「認識対象としない、とこだわるのか。また、この論の後の文で〔世親が〕「この認識作用によって認識される四種の認識対象とは、対象（塵）、感覺器官（根）、自我（我）、そして認識作用（識）に含まれる、ということである」と述べている。どうして前半の文だけをとりあげて、〔四つの存在はアーラヤ識が〕執着している認識対象であるとは説かれていない、などとこだわるのか。以上

ここで注目すべきは、下線を引いた部分である（波線部については後述）。大竹晋は、この部分と同じ説が、眞諦『九識章』と、漢譯がない安慧『唯識三十頌釋』に共通して見えることに注目し、「安慧『唯識三十頌釋』をまったく知らない元曉が「第八識縁十八界」説を述べていることは、元曉が玄奘歸國以前に『九識章』の「第八識縁十八界」を知っていたことを示唆する」<sup>23</sup>と述べ、『九識章』を中國人の撰述ではなく「インド人眞諦の撰述」とすることの證據の一つとしている。

大竹のこの推測は、元曉『中邊分別論疏』が『成唯識論』翻譯以前に書かれたものであり、したがって『成唯識論』が参照しているはずの安慧『唯識三十頌釋』がまだ東アジアで紹介されていない、ということが前提となっている。しかし、先に述べたように、元曉は玄奘譯『辯中邊論』を用いていた可能性があり、もしそうであれば元曉が「安慧『唯識三十頌釋』をまったく知らない」とは言えないことになる。

大竹はこれ以外にも證據をあげているが、そもそも本稿の目的は眞諦『九識章』の成立について論ずることではないので、大竹の議論の是非についてはこれ以上追及しないが、元曉が眞諦や安慧の説を参照していた可能性、もしくは元曉が眞諦の著作を通じて安慧の説に接觸していた可能性がある、という大竹の指摘は、元曉の唯識學者としての位置づけを考える上でも重要であると思われる。

#### 安慧複註との関係

これに関連して、安慧複註との関係についても少しく考察しておきたい。従来、元曉『中邊分別論疏』は、安慧複註に對する言及がないと言われてきた<sup>24</sup>。しかし、安慧複註と共通すると思われる例もないわけではないので、ここで指摘しておきたい。

『中邊分別論』修住品第五（玄奘譯「辯修分位品第五」）冒頭には、修行によって達する十八の階位が偈によって列擧され、その一つ一つに對して世親による簡単な説明が續く。以下の表は、眞諦譯と玄奘譯の該當箇所を比較したものである。

---

<sup>23</sup> 大竹 2012: 138。

<sup>24</sup> Nguyen 2012: 186。

眞諦譯 (T31, 459b28-c17)	玄奘譯 (T31, 472c24-473a11)
<p>修住有四種 因入行至得 有作不作意 有上亦無上 願樂位入位 出位受記位 說者位灌位 至位功德位 作事位已說</p> <p>修住位有十八。何者十八。</p> <p>一因位修住、若人已住自性中。 二入位修住、已發心。 三行位修住、從發心後未至果。 四果位修住、已得時。 五有功用位修住、有學聖人。 六無功用位修住、無學聖人。 七勝德位修住、求行得六神通人。 八有上位修住、過聲聞等位未入初地菩薩人。 九無上位修住、諸佛如來。此位後無別位故。 十願樂位修住、諸菩薩人、一切願樂行位中。 十一入位修住者、初菩薩地。 十二出離位修住、初地後六地。 十三受記位修住、第八地。 十四能說師位修住、第九地。 十五灌頂位修住、第十地。 十六至得位修住、諸佛法身。 十七功德位修住、諸佛應身。 十八作事位修住。諸佛化身。 一切諸住無量應知。</p>	<p>所說修對治 分位有十八 謂因入行果 作無作殊勝 上無上解行 入出離記說 灌頂及證得 勝利成所作</p> <p>論曰、如前所說修諸對治、差別分位有十八種。</p> <p>一因位、謂住種性補特伽羅。 二入位、謂已發心。 三加行位、謂發心已未得果證。 四果位、謂已得果。 五有所作位、謂住有學。 六無所作位、謂住無學。 七殊勝位、謂已成就諸神通等殊勝功德。 八有上位、謂超聲聞等已入菩薩地。 九無上位、謂已成佛、從此以上無勝位故。 十勝解行位、謂勝解行地一切菩薩。 十一證入位、謂極喜地。 十二出離位、謂次六地。 十三受記位、謂第八地。 十四辯說位、謂第九地。 十五灌頂位、謂第十地。 十六證得位、謂佛法身。 十七勝利位、謂受用身。 十八成所作位、謂變化身。 此諸分位差別雖多應知。</p>

表を見ればわかるように、眞諦譯と玄奘譯は概ね一致するが、眞諦譯には冒頭に「修住有四種」という玄奘譯にはない一句が存在する点には注意しておきたい(上表下線部)。この一句はサンスクリット本にも存在せず、そもそも眞諦譯の世親釋にもこの句に對する説

明はないので、もともと原本にあった偈ではなく、眞諦の翻譯のプロセスにおいて挿入されたものである可能性もある。

眞諦譯でも世親による説明がないため、これだけでは「四種」の内容は不明であるが、元曉の註釋では「修住有四種」に對して以下のような説明がなされている。

言「脩住有四種」、謂下所說有十八位安立之意、唯有四種、故言「有四」。何等爲四。一者前之七種、立共通位、共通三乘故。次有二種、立不共位、不共二處故。其次六種、立前後位、前後立六故。最後三種、立同時位、同時說三故。爲顯道品脩行有共不共、故立前二。爲顯因行果德有漸有頓、故立後二。是謂安立四種位意、文中即四。初之二句立共通位、次有一句立不共位。其次三句立前後位、後一句餘、立同時位。<sup>25</sup>

【現代語譯】「階位（修住）に四種ある」と言うのは、以下に説かれる十八の階位（十八位）で説明される意味は、〔大きく分ければ〕四種しかないので、「四（種）ある」と言うのである。何を以て四種とするのか。一つ目は〔十八の階位のうち〕最初の七種を、共通する階位とする。三乘に共通するからである。次の二種を、共通しない階位とする。〔この二種は菩薩のみの階位で〕二乗とは共通しないからである。その次の六種を、段階的（前後）な階位とする。段階に六つあるとしているからである。最後の三種を、同時の階位とする。〔ブツダが〕同時〔に有する〕三つ〔の身體〕について説かれるからである。〔三十七種の〕修行方法による修行には〔三乗で〕共通するものと共通しないものがあるので、前の二つを立てたのである。〔悟りの〕原因としての修行と、その結果としての徳には、段階的なもの（漸）と段階がないもの（頓）があるので、後の二つを立てたのである。これこそが四種の階位を説明する意味である。〔これに従って〕偈頌も四つ〔に分けられる〕。最初の二句は共通する階位とし、次の一句は共通しない階位とし、その次の三句は段階的な階位とし、最後の一句あまりは同時の階位とする。

すなわち元曉は、『中邊分別論』のあげる十八の階位を、①共通位、②不共位、③前後位、④同時位という四種に分類することができるというのである（名稱からもわかるように、①と②、③と④は對になっている）。この元曉の註釋をまとめると、以下の表のようになる。

十八位	四種位	偈頌との對應
一因位修住	①共通位	因入行至得 有作不作意（初二句）
二入位修住		
三行位修住		

<sup>25</sup> 韓國佛教全書 1, 833a9-19。

四果位修住		
五有功用位修住		
六無功用位修住		
七勝徳位修住		
八有上位修住	②不共位	有上亦無上（次一句）
九無上位修住		
十願樂位修住	③前後位	願樂位入位 出位受記位 説者位灌位（其次三句）
十一入位修住者		
十二出離位修住		
十三受記位修住		
十四能説師位修住		
十五灌頂位修住		
十六至得位修住	④同時位	至位功德位 作事位已説（後一句餘）
十七功德位修住		
十八作事位修住		

管見の範囲では、安慧複註にもこのような説明は見つからないが、「九無上位修住」の説明の後に次のような説明を加えている点は注目される。

以上の説によって一切の階位の説明は終わるが、<sup>(a)</sup>諸菩薩の十一地の區別を説示するために、願樂位から灌頂位をさらに説いているのである。また、<sup>(b)</sup>諸佛の三身の區別を説明するために至得位等の三つが説かれているのである。そのなか、〔上に説いた〕<sup>(c)</sup>因と入の位は菩薩と他の人とに共通すると知るべきである。<sup>26</sup>

ここには、元曉の説明とはやや異なるものの、類似する表現が見られる。特に、下線部(c)の部分は、因位修住・入位修住等が菩薩と二乗とのあいだで共通する (*sādhāraṇa*) と述べている点で、元曉の言う「共通位」と近いものと思われる。一方、下線部(a)における「區別」(*prabheda*) と、元曉の言う「前後」とは、意味が異なるものの類似すると言えなくもない。ただし下線部(b)については、元曉の言う「同時」と大きく意味が異なるため、並行箇所とは言い難い。しかしながら、下線部(a)(b)部分は、十願樂位修住～十五灌頂位修住というグ

<sup>26</sup> *iyaduktavāt parisamāptāpi niravaśeṣāvasthā bodhisattvānām ekadaśabhūmiprabhedasandarśanārtham adhimukticyādyavasthābhiṣekādyavasthāvasānāḥ punar uktāḥ | buddhānām tu kāyatrayaprabhedapradarśanārtham prāptyavasthādikāḥ punas tisro nirdiṣṭāḥ | tatra hetvavatārāvasthā bodhisattvasyānyena sādhāraṇatvaṃ veditavyā |* (60, a) (山口 1934: 189-190、山口 1935: 302-303 参照)

ループと十六至得位修住～十八作事位修住というグループとが對になっていることを示唆しており、元曉が言う「四種」の後半部分と同じ分類になっている。

この程度の類似性だけでは、元曉が安慧複註を参照していたと断定することはできない。しかし、前節でもみたように、元曉が安慧説を眞諦經由で知っていた可能性が考えられるのであれば、十八位を四種に分類することに関しても、安慧・眞諦・元曉は何らかの共通する情報源を持っていたかもしれない。

#### 構成上の特徴

眞諦譯『中邊分別論』の章名を列挙すれば以下のとおりである（カッコ内は玄奘譯）が、現存する元曉『中邊分別論疏』卷三は、第四～第六に對する註釋である。

1. 相品（辯相品）第一
2. 障品（辯障品）第二
3. 眞實品（辯眞實品）第三
4. 對治修住品（辯修對治品）第四
5. 修住品（辯修分位品）第五
6. 得果品（辯得果品）第六
7. 無上乘品（辯無上乘品）第七

このうち、對治修住品第四では修行方法として三十七菩提分法（四念住・四正斷・四神足・五根・五力・七覺支・八聖道）が説かれ<sup>27</sup>、修住品第五では修行の階位としての十八位が、得果品第六では修行によって得られる五果あるいは十果が説かれる（漢譯では三章となっているが、サンスクリット本ではこれらをまとめて一章としている）。

元曉は對治修住品の本文の註釋をする前に、三十七菩提分法の各項目について新譯・舊譯の文獻を引用しつつ概説を行い、その後本文に隨って註釋を行っている。三十七菩提分法は『中邊分別論』本文のなかでも解説されるので、前半の概説から續けて讀むと、冗長な印象を受ける。元曉『中邊分別論疏』のこのような叙述方法について Cuong T. Nguyen は、他の文獻との關係のなかで『中邊分別論』を讀む contextual な讀み方と、『中邊分別論』本文に（言わば）寄り添って讀む textual な讀み方を織り交ぜて讀むべきである、と元曉が提案していると解釋する<sup>28</sup>。

<sup>27</sup> 한중만 2003 は三十七菩提分法を「소승의 수행법」「북방불교의 선법」と限定的に捉えているようであるが、説一切有部と密接な關係があり、一切乗の統合を目指した唯識派においては、そのような限定的な修行觀ではなかったと思われる。

<sup>28</sup> Nguyen 2012: 188-189. Nguyen のこの解釋は、その當否は今後の課題とするとしても、Dominick LaCapra による思想史研究の方法論に関する議論を想起させる點で興味深い。LaCapra は、思想史研究に、テキストを自己完結した作品と見なし、テキストの意味を作品内で解釋しようとする立場と、テキストの意味をテ

また元曉は、前半の概説のなかで、『阿毘達磨雜集論』などの新譯唯識文獻による解説とともに、『大智度論』などの舊譯の文獻からも解説を引用して會通を試みている。Nguyen は本書の特徴について、他の元曉の著作より讀みにくいものであり、他の文獻の引用による雑然としたパッチワーク (a jumbled patchwork of quotations from other canonical sources) の域を出ない、と述べる<sup>29</sup>。確かにそのような印象を受ける部分もあるが、新譯と舊譯を會通する態度は、筆者としてはむしろ『二障義』などと同様の叙述スタイルではないかと思われる。すなわち、横超慧日が元曉の思想的態度について「いずれも皆經論の誠證あるが故に兩様の説ありと雖も皆實ならざるはなしと見て、これが會通融和をなすを以てその使命となしていた」<sup>30</sup>と述べているように、元曉はむしろ積極的に「パッチワーク」を試みたのではないか、と思われるのである。先に引いた凝然『華嚴孔目章發悟記』所収の逸文では、最後の段落で「どうしてわざわざ會通するのか (何勞會通)」と元曉の註釋態度を詰問するような問答が見える (波線部)。ここで元曉の會通を批判する「汝」が誰なのかはわからない (自作自演である可能性もあるだろう) が、このような問答を記述することからも、元曉の會通に對するこだわりが讀み取れるように思われる。

### 空有の論争と『中邊分別論』

最後に、元曉『中邊分別論疏』からは離れることになるが、元曉と『中邊分別論』の關係を示唆する事例について、指摘しておきたい。

元曉が活動していた時代の東アジアにおいては、所謂「空有の論争」に関する議論が盛んであった<sup>31</sup>。これは、『解深密經』の三轉法輪説や、それにもとづいて主張された基の三時教判において、第二時に般若經や Nāgārjuna 龍樹・Bhāviveka 清辨などの中觀派を割り當て、第三時に唯識派の經論や彌勒・無著・世親などを割り當てたことによって起きた一連の論争である<sup>32</sup>。基をはじめとする唯識派の人々は、第二時を一向空という偏った立場とし、非空非有中道の第三時よりも劣るものと見なして、特に清辨を「惡取空」などと呼んで強く批判した。

---

クスト外部 (コンテキスト) に還元して解釋しようとする立場 (≡構築主義的な立場) とがあると述べ、その分裂を批判している (LaCapra 1983)。Nguyen の言う contextually / textually の「織り交ぜ」とは、LaCapra の批判とは射程が異なるものの、共通する部分があるように思われる。

<sup>29</sup> Nguyen 2012: 187.

<sup>30</sup> 横超 1979: 13-14.

<sup>31</sup> 以下の論述は、師 2015 に基づく。

<sup>32</sup> 김성철 2006 は、元曉『中邊分別論疏』には因明 (論理學) の要素がないと述べる。確かに現存部分には見られないが、以下に述べる空有の論争においては玄奘や清弁の立てた比量をめぐる論争とも接續していることから考えると、(単なる憶測にすぎないが) 『中邊分別論』冒頭部分の註釋においては因明の問題がとりあげられていた可能性もあるだろう。

その際基は、恐らく『中邊分別論』の「中邊」に基づいて第二時のグループを「邊主」（偏った考えの論師・經論）と呼び、第三時を「中主」（中道にかなう論師・經論）と呼んで、『中邊分別論』の冒頭に言う「非空非不空」を中道の内容としたのである。

列邊主者、謂清辨等朋輔龍猛、般若經意說諸法空。……列中主者、謂天親等輔從慈氏、深密等經、依眞俗諦說一切法有空不空。……故引慈氏所說頌言「虛妄分別有、於此二都無、此中唯有空、於彼亦有此。故說一切法、非空非不空、有無及有故、是即契中道」。

33

【現代語譯】邊主を列挙すれば、清辨らのことであり、龍猛 Nāgārjuna や般若經の説くあらゆる存在が空であることに賛成した。……中主を列挙すれば、天親らのことであり、Maitreya や『解深密經』など、究極の眞理と世俗的な眞理によってすべての存在は空でありながら、空ではない、とすることに従った。……したがって、Maitreya が説かれた偈頌には「虚妄なものに対する分別は存在するが、そこに二つのものはまったく存在せず、そこには“空である、ということが存在し、その〔“空である、ということの〕なかにまたこの〔虚妄に対する分別〕もある。したがってあらゆる存在は、空でもなく空でないのでもない。存在し、存在せず、存在するから、これこそ中道に適うのである」。

興味深いのは、この『中邊分別論』の偈頌の最後の一句「是即契中道」に対する世親の註釋である。

「是則契中道」者、謂一切法非一向空、亦非一向不空。如是理趣妙契中道、亦善符順般若等經說一切法非空非有。<sup>34</sup>

これによれば、第二時に相當するはずの般若經にこそ「非空非有」＝中道が説かれていることになる。基の構想した第二時「邊主」＝一向空／第三時「中主」＝非空非有中道という優劣の構造は、その典據である『中邊分別論』によって無効化される形となっていたのである。そこで、基の立場に反對する人々のなかには、この點を批判して、第二時・第三時のあいだに優劣がないと主張する者もいた<sup>35</sup>。いずれにせよ、空有の論争を語る上で『中邊分別論』の冒頭部分は重要な位置を占めていたのである。

<sup>33</sup> 『大乘法苑義林章』（T45, 250c25-251a12）。

<sup>34</sup> 『辯中邊論』（T31, 464c4-7）。現代語譯は長尾 1976: 221、D'Amato 2012: 118 など。

<sup>35</sup> 最澄が引用する十二卷本『大乘義林章』など（師 2015: 256-267）。『大乘義林章』の著者については師 2014 で論じたことがある。日本三論宗の智光もまた同様の批判をしているが、智光には元曉の影響が強く見られる（師 2015: 294-300 ≡ 師 2002）。

このような思想的環境において、元曉はどのような態度をとったのであろうか。元曉は『中邊分別論』を用いてはいないものの、『大慧度經宗要』のなかで般若經典が『解深密經』等に劣らないと主張し、三轉法輪説・三時教判を批判している<sup>36</sup>。また、インドで空有の論争を行ったと傳承されている Dharmapāla 護法と清辨の論争についても、元曉は「言葉のうえでは論争しているように見えるが、意図は同じである（語諍意同）」と述べたと、大賢『成唯識論學記』が傳えている<sup>37</sup>。いずれも、前章で見たような會通の態度と同様の精神が通底していると考えられる。

元曉『中邊分別論疏』の冒頭部分は残っていないが、もし残っていれば、上のような説を展開していたかもしれず、より廣い文脈に位置づけられたのではないかと思われる。

## まとめ

以上、資料的制約と限られた紙数のなかで元曉『中邊分別論疏』の思想史的位置づけについて検討を試みた。大部分が先行研究の紹介に終始しており、筆者が付け加えたことはごく僅かであるが、ここまでの議論を以下の二点としてまとめておきたい。

1. 元曉『中邊分別論疏』に見られる唯識思想が、眞諦・安慧の思想を繼承している可能性があること。
2. 元曉『中邊分別論疏』には、『二障義』などと同様の會通の精神が見られること。

このなか、特に1に関しては、眞諦や安慧の文獻との比較を進めることで、今後さらに明らかになる可能性もあろう。

近年、金剛大學校による地論宗の研究<sup>38</sup>や、京都大學人文科學研究所による眞諦三藏の研究<sup>39</sup>などによって、玄奘以前の唯識研究、もしくは大乘アビダルマ研究についての視野が大きく開けてきた。一方それに比べると、唐代の唯識研究・大乘アビダルマ研究については、現在でも基や圓測などに限られているような印象がある。加えて、東アジアの地論宗・攝論宗・法相宗などの研究は、これまで漢文資料の読解を専門とする東アジア佛教の研究者によって積み重ねられてきたが、近年はインド唯識の研究者とのコラボレーションの機会も増えてきている<sup>40</sup>。

---

<sup>36</sup> 師 2015: 246-253。

<sup>37</sup> 韓國佛教全書 3, 484a、師 2015: 152-153。元曉には『清辨護法空有諍論』という著作（散逸）もあったとされる。

<sup>38</sup> 最近の成果として金剛大學佛教文化研究所 2017 をあげておく。

<sup>39</sup> 船山徹 2012a。

<sup>40</sup> 一例として林鎮國 et al. 2014 を挙げておく。



元曉の唯識文獻を「和諍」や「一心」といった範囲に留めることなく、インドまで含めたコンテキストのなかで捉え直すことで、唐代・新羅時代の唯識・大乘アビダルマの多様性も見えてくるのではないだろうか。

## 参考文献

- Stefan Anacker (1984). *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. Motilal.
- Mario D'Amato (2012). *Maitreya's Distinguishing the Middle from the Extremes (Madhyāntavibhāga) Along with Vasubandhu's Commentary (Madhyāntavibhāga-bhāṣya): A Study and Annotated Translation*. American Institute of Buddhist Studies.
- 福士慈稔 (2004) 『新羅元曉研究』 (大東出版社)
- 船山徹 (2012a) 船山徹編 『眞諦三藏研究論集』 (京都大學人文科學研究所)
- 船山徹 (2012b) 「眞諦の活動と著作の基本的特徴」 (船山徹 2012a)
- V. V. Gokhale (1977/78) “Yogācāra Works Annotated by Vairocanarakṣita (discovered in the Tibetan photographic materials at the K. P. Jayaswal Research Institute at Patna).” *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 58/59, Diamond Jubilee Volume.
- 한종만 (2003) 「元曉는 三十七助道 수행을 어떻게 보았는가: 中邊分別論疏를 中心으로」 (『元曉學研究』 8、元曉學會)
- 李萬 (1999) 「元曉의 中邊分別論疏에 관한 研究」 (『元曉學研究』 4、元曉學會)
- 伊吹敦 (2006) 「元曉著作の成立時期について」 (『東洋學論叢』 31)
- 石田貴道 (2004) 「後傳期における Vairocanarakṣita の役割について—『入菩提行論』 流傳の一断面—」 (『日本西藏學會々報』 50)
- 김성철 (2006) 「원효의 논리사상」 (『보조사상』 26、보조사상연구원)
- 金俊佑 (2016) 「複合語 abhūtaparikalpa は karmadhāraya か」 (『印度學佛教學研究』 65-1)
- 金剛大學佛教文化研究所 (2017) 『地論宗の研究』 (國書刊行会)
- Dominick LaCapra (1983). *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. Cornell University Press.
- 林鎮國 et al. (2014) Chen-kuo Lin, Michael Radich eds. *A Distant Mirror : Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*. Hamburg University Press.
- 師茂樹 (2002) “Chiko’s Criticism of the Hosso Sect, and Wonhyo’s Influence.” (『印度學佛教學研究』 50-2)
- 師茂樹 (2014) 「義寂과 新羅의 唯識思想」 (『東國史學』 56)

- 師茂樹 (2015) 『論理と歴史 東アジア佛教論理學の形成と展開』 (ナカニシヤ出版)
- 長尾雅人 (1976) 「中邊分別論」 (長尾雅人・梶山雄一・荒牧典俊『大乘佛典第十五卷 世親論集』中央公論社。中公文庫、2005)
- Cuong T. Nguyen (2012) “Commentary on the *Discrimination between the Middle and the Extremes (Chungbyŏn punbyŏllon so)*: Fascicle Three.” A. Charles Muller and Cuong T. Nguyen, eds. *Wŏnhyo's Philosophy of Mind*. University of Hawai'i Press.
- 横超慧日 (1979) 「元曉の二障義について」 (横超慧日・村松法文編著『新羅元曉撰 二障義』横超慧日)
- 小谷信千代 (2017) 『虚妄分別とは何か 唯識説における言葉と世界』 (法藏館)
- 岡本一平 (2000) 「新羅唯識派の芬皇寺玄隆『玄隆師章』の逸文研究」 (『韓國佛教學 SEMINAR』8)
- 小野玄妙 (1934) 小野玄妙編『佛書解説大辞典 第8巻』 (大東出版社)
- 大竹晋 (2012) 「真諦『九識章』をめぐって」 (船山徹 2012a)
- 勝呂信靜 (1989) 『初期唯識思想の研究』 (春秋社)
- 塚本啓祥 et al. (1990) 『梵語佛典の研究 III 論書篇』 (平樂寺書店)
- 宇井伯壽 (1965a) 「真諦三藏傳の研究」 (『印度哲學研究 第六』岩波書店)
- 宇井伯壽 (1965b) 「十八空論の研究」 (『印度哲學研究 第六』岩波書店)
- 山口益 (1934) *Madhyāntavibhāgaṭīkā*. (破塵閣。鈴木學術財団、1966)
- 山口益 (1935) 『安慧阿遮梨耶造・中邊分別論釋疏』 (破塵閣。鈴木學術財団、1961)
- 結城令聞 (1962) 『唯識學典籍志』 (大藏出版)

※ 韓國語論文の入手においては、金天鶴氏のご助力を得た。記して感謝申し上げる。