唯識学派における種子説の解釈について

——真如所縁縁種子から無漏種子へ——

吉 村 誠

一、序言

玄奘は、貞觀十九年（六四五）から永徽元年（六五〇）にかけて、『瑜伽論』『撰大乘論』『仏地經論』等を集中的に翻訳した。その後、約十年間は唯識經論の翻訳がなく、顯慶四年（六五九）に突如として訳出されたのが『成唯識論』であった。『成唯識論』は、『唯識三十頌』に対する十大論師の注釈を、護法の解釈を正義として編集し翻訳したもの（糝訳）である。弟子の基が伝えるところによると、玄奘は初め十人の注釈を別々に翻訳しようとしたが、基が諸師の見解はそれぞれ異なり何に依拠すべきか分からないので一本に編集して真偽を定めてほしいと懇請したため、ついに糝訳することにしたという⁽¹⁾。この伝承が事実かどうかは検討の余地があるが、その後玄奘門下の関心が『成唯識論』に集中し、その内容が彼らの根本敎義になったことを考えると、基の記録には当時の唯識学派の状況がそれなりに反映されているとみてよいだろう。

すなわち、唯識学派では『瑜伽論』等の唯識經論を解釈する上で何らかの問題を抱えており、『成唯識論』にはそれを解決する敎義が示されていた、ということが示唆されるのである。小稿では、この経緯を説明する手がかりとして『成唯識論』の種子説の解釈をとりあげ、それが『瑜伽論』等の翻訳後にあえて提示された理由について考察することにした。

二、『成唯識論』の無漏種子説

『成唯識論』の種子説は卷二の初能変（阿頼耶識）にある⁽²⁾。そこには、護月の本有義、難陀・勝軍の新熏義、護法の合生義が説かれている。一般には、前の二つが批判され、両者を止揚したのが合生義といわれるが、一連の議論を見てみると、『本有無漏種子』の存在が繰り返し説かれていることに気づかされる。

先ず、本有義では、有情の身中には無始の時から一切の種子があり、熏習はそれを増長するのみで種子を生じること

ないという。すなわち、悟る者は本来悟りの因となる種子があり、悟れない者は本来それを欠いているということになる。この悟りの因となる種子が本有無漏種子で、その有無によって種姓差別があるという。本有義には七つの教証があげられているが、これらは合生義で問題にされることはない。

次に、新熏義では、一切の種子は熏習によって生じるといふ。無漏種子はすべて聞熏習によって生じ、それが身中にあることを認めない。聞熏習は一切の有情にあるが、煩惱障と所知障（二障）の有無によつて種姓差別があるという。聞熏習は『摂大乘論』に、二障の有無による種姓差別は『瑜伽論』に典拠があるが、これらを含む四つの教証のうち三つまでが合生義で会通されることになる。

さて、合生義では、先ず種子には二種類あるとして、本有種子と始起（新熏）種子の両方を認め、本有義と新熏義の第一教証を引用する。

次に、本有義が批判される。もし本有種子のみで新熏種子がないとすれば、阿頼耶識縁起は成立しないといひ、熏習からも新たに種子は生じるという。しかし、本有無漏種子説や、その有無による種姓差別説は何ら否定されない。

次に、新熏義が批判される。その分量は本有義に対する批判の四倍以上ある。先ず、もし始起種子だけがあるとすれば、悟りの因となる有為無漏の法（出世間法）は因縁がないため

に生じないことになるといひ、やはり有情の身中には本有無漏種子があることを認めなければならないと主張する。そして、新熏義の教証が次々に会通されてゆく。先ず、『摂大乘論』の聞熏習説については、聞熏習には無漏性と有漏性があるという。本有無漏種子への熏習が出世間法の因縁となり、有漏種子への熏習はその増上縁となる。『摂大乘論』で後者が出世心を生じるというのは方便である、という解釈である。

また、『瑜伽論』の二障の有無による種姓差別は、本有無漏種子の有無に置き換えて解釈される。すなわち、全く無漏種子がなく、二障の種子を永久に断ずることができない者は非涅槃法（無性有情）である。ただ二乗の無漏種子だけがあり、所知障の種子を永久に断ずることができない者は声聞種姓ないし独覺種姓である。仏の無漏種子があり、二障の種子を永久に断ずることができる者は如来種姓である。つまり、本有無漏種子の有無によつて二障の可断・不可断がある。『瑜伽論』は、無漏種子が微隠で知り難いので、二障の有無によつて種姓差別があると説いているのである、という解釈である。ここは五姓各別説の典拠とされるところであるが、それは『瑜伽論』の本文に本有無漏種子説を読み込むかたちで作られているのである。

以上のように見てみると、『成唯識論』の種子説で議論の焦点となっているのは、合生義そのものというよりも、むしろ

る無漏種子、特に本有無漏種子の存在論証であるということが分かる。それでは、どうして無漏種子の存在はそれほど主張されなければならないかつたのだろうか。その理由は、『成唯識論』が会通した『摂大乘論』や『瑜伽論』の本文にあるだろう。ここでは『瑜伽論』の本文を検討することにした。

三、『瑜伽師地論』の真如所縁縁種子説

合生義で会通された新熏義の教証は、『瑜伽論』巻五十二の摂決摂分、五識身相応地意地の一節である。そこでは先ず、阿頼耶識に一切諸法の妄執の習氣（種子）があると説かれる。これに対し、【問一】それでは「諸出世間法」はいかなる種子から生じるのかという、【答一】それは「真如所縁縁種子」から生じるという。次に、【問二】一切有情に「真如所縁縁種子」があるならば種姓差別はいかなる因縁によつて立てられるのかという問いがなされ、【答二】「有障無障」によつて立てられると答えられる。

真如所縁縁種子とは「真如を所縁縁（対象）とする（無漏智の因となる）種子」という意味であるが、【問二】では一切有情には真如所縁縁種子があると解されており、【答二】でもそれは否定されない、その偏在性は仏性のそれに近いといえる。また、【答二】の二障の有無による種姓差別は、新熏義のそれと同じである。真如所縁縁種子説は、『瑜伽論』

の形成過程の最末期に派生したものと推定されており、その成立は『摂大乘論』の間熏習説や『成唯識論』の無漏種子説よりも古いと考えられる。

インド瑜伽行派では、この真如所縁縁種子について複数の解釈がなされたようである。それらの解釈は中国にも伝えられ、玄奘の初期の弟子である文備・慧景・神泰の言として、基の『瑜伽略纂』巻十三、遁倫の『瑜伽論記』巻十三、慧沼の『慧日論』巻二、智周の『演秘』巻二末等に記録されている。

『瑜伽略纂』によると、勝軍は、真如所縁縁種子を仏の教法ないし世第一法とみなし、前者の場合それが因縁によらずに生じると解したという。これは『摂大乘論』の間熏習説に通じ、『成唯識論』では新熏義に相当する。これに対し、護月と護法は、真如所縁縁種子を身中の本有無漏種子とみなし、これが教法によつて増長し、無漏智を生じると解したという。これは『成唯識論』の本有説に相当する。さらに護法は、本有のほかにも新熏の無漏種子の存在をも認めるという。これは『成唯識論』の合生義に相当する。また、基の伝承によれば、勝軍は二障の有無によつて種姓差別があると解し、護月・護法は本有無漏種子の有無によつてそれを解したという。

ここには『成唯識論』の種子説の原型が示されている。ここから考えると、『成唯識論』の種子説は、護月や護法の解

釈にしたがつて、真如所縁縁種子を無漏種子に読み替えることで、その解釈を決定するものである、ということができらるう。

ところで、『瑜伽略纂』に引用された文章は『成唯識論』の内容を踏まえたものではなく、あくまでも『瑜伽論』の真如所縁縁種子の解釈を述べたものである。その解釈を『成唯識論』以前に知り得るのは、玄奘ただ一人である。このことから考えると、この文章は、唯識学派で真如所縁縁種子の解釈に疑義が生じた人々が、玄奘に質問した時に得た回答の記録ではないか、ということが推察されてくる。確かなことは、『瑜伽論』の翻訳以後、唯識学派では真如所縁縁種子の解釈をめぐる問題が生じ、『成唯識論』の翻訳以後、それが無漏種子と解釈されるようになった、ということである。

四、真如所縁縁種子の非唯識的解釈

それでは、真如所縁縁種子はどうして無漏種子に読み替えられなければならないのかののだろうか。

インド瑜伽行派においては、分別論者（大乘異師や小乗諸部を指すとされる）の心性本淨説に對抗するためであったと考えられる。そのことは『成唯識論』の合生義の中で、心性本淨説が新熏義として批判されていることから分かる。心性本淨説は、本性として清浄な心が副次的な煩惱で覆われていると

いう説であるが、そこには心は一切衆生に平等にあるという前提がある。この思想は、『瑜伽論』の【問二】一切有情に真如所縁縁種子が偏在するとみる立場や、【答二】それが二障で妨げられるため種姓差別があるとする解釈に、通じるものがある。このため、瑜伽行派の諸師は、『瑜伽論』の文句が分別論者の心性本淨説の教証とされないように、その解釈に制限を加える必要があったのだから。合生義では、心がもし空性（真如）であれば作用はないので種子にならず、もし心であれば無漏ではなく有漏であるから、いずれにせよ悟りの原因にはならない、と批判する。『成唯識論』では、真如や心は出世間法を生じる原因とはみなされないのである。

このことは中国の唯識学派にとつてどのような意味をもつのであろうか。初期の唯識学派では、玄奘訳の『瑜伽論』等によつて新来の唯識説が学ばれたが、その中で特に注目されたのが無性有情の存在を認める五姓各別説であった。『瑜伽論』の【問二】も、二障の有無は無漏種子の有無によると解釈され、五姓各別を顯示するものとみなされていた。⁽⁸⁾

しかし、五姓各別説に対する反発も強く、中でも『涅槃經』を信奉し、悉有仏性Ⅱ一切皆成仏という思想を持つ人々は、新来の唯識説を積極的に批判した。その代表は靈潤（一六五〇）である。靈潤は玄奘の訳場に参加した人物で、新訳の『瑜伽論』等と旧訳の経論との違いを調べ、十四問義を提出

したという。その第四義には、「三乗種性、是有為法、法爾本有、不從緣生」⁽⁹⁾とある。これは、新來の唯識説では有為法である三乗の種姓にも法爾・本有の無漏種子があり、それは因縁によつて生じることではないと説く、という意味であろう。

すなわちこれは、本有無漏種子説や聞熏習説に対する批判である。この文章は内容から『成唯識論』以前のものと推定されるため、ここで直接批判されているのは、唯識学派の真如所縁縁種子の解釈ということになる。おそらく靈潤は、『瑜伽論』の真如所縁縁種子を仏性のようにみなし、それは一切衆生に偏在するが副次的な煩惱によつて覆われている、という意味で読んだのであろう。つまり、『瑜伽論』の「問二」の立場は、中国では悉有仏性Ⅱ一切皆成仏の思想を持つ人々の立場と重なるのである。

この立場から真如所縁縁種子を解釈したものに、法宝（六二七—七〇五）がいる。法宝は玄奘門下にありながら、靈潤と同じく『涅槃經』を信奉し、悉有仏性Ⅱ一切皆成仏の思想を有する人物であった。法宝の『一乘仏性究竟論』巻四には「破西方积真如所縁縁種子」という一章があり、そこでは『瑜伽論』の本文が巧みに再解釈されている。法宝は先ず、【答一】の「出世間法、從真如所縁縁種子生」を、『大般若經』の「真如雖生諸法、真如不生」や『華嚴經』の「清淨甚深智、如来性中生」に同じであると解し、本文全体を、有漏無漏の

一切の諸法は真如から生じるといふ、真如縁起の文脈で捉えようとする。そうなると、真如所縁縁種子も真如から生じることになる。法宝は真如所縁縁種子を、いわば「真如から縁生した種子」と捉えているのである。

そのことは【問二】の解釈にも明確に現れている。法宝はここを解釈して、「もし出世間法が真如所縁縁種子より生じるならば、それは一切衆生に平等にあるので、勝劣はない。どうして三乗の種姓差別や、無性有情があるというのか」と主張する。そして、護法がこれを「真如を所縁縁とする種子」と解し、難陀が「聞熏習種子」と解して、それが一切衆生にあることを認めないのは『瑜伽論』の本文に合わないとして、インド瑜伽行派の解釈を批判している。また【答二】については、「真如所縁縁種子は一切衆生にあるのだから、ここは二障の有無について答えているのだ」といふ。そして、本有無漏種子の有無によつて二障の可断・不可断があると解釈するのは『瑜伽論』の本文に相違するとして、中国の唯識学派を批判するのである。

法宝の議論は、『瑜伽論』の真如所縁縁種子説が、悉有仏性Ⅱ一切皆成仏の思想を持つ人々にどのように利用されるかを、よく示すものといえるだろう。『一乘仏性究竟論』は『成唯識論』以後のものであるが、それ以前にも同じ論理で唯識学派を批判する者がいたことは想像に難くない。真如所縁縁

種子は、常に唯識学派の批判者に利用される危険にさらされていたのである。おそらく玄奘は、弟子たちに瑜伽行派の諸師のさまざまな解釈を教えることはあつても、いずれが正しいとも言わなかったのであろう。唯識学派では、次第に、真如所縁縁種子と五姓各別説とを整合する、無漏種子説による解釈が支持されるようになり、それを明示する論書が待ち望まれるようになったに相違ない。その声を代弁したのが、冒頭の基の懇願だったのではないかと思われる。『成唯識論』は種子説だけを説くものではないが、その釋意図の一つには、『瑜伽論』以来の真如所縁縁種子をめぐる問題を解決することがあつたといえるだろう。

五、結語

唯識学派において、『成唯識論』の無漏種子説の出現は、『瑜伽論』の真如所縁縁種子の解釈を決定付けるものであつた。無漏種子説によつて、真如所縁縁種子は五姓各別説と矛盾なく解釈できるようになったからである。その背景には、一切皆成論者が、真如所縁縁種子を悉有仏性説や真如縁起説によつて解釈し、唯識学派の五姓各別説を脅かしたという事情があつたのだらう。しかし私見によれば、本有・新熏の無漏種子説にも、悉有仏性説や真如縁起説と共通する思想構造がないとはいえない。それは唯識思想と如来蔵思想とが問題

意識を共有する以上不可避なことと思われるが、以後の唯識学派では両者を峻別するために複雑な教義を展開することになった。その経緯については後考を期したい。

- 1 『掌中樞要』大正四三、六〇八b—c。
- 2 『成唯識論』大正三二、八a—九a。
- 3 『瑜伽論』大正三〇、五八九a—b。
- 4 原語の語義は、山部能宜「真如所縁縁種子について」（『北畠典生教授還暦記念日本の仏教と文化』所収、一九九〇年）、松本史朗「仏教思想論上」一一九—一五八頁（大蔵出版、二〇〇四年）参照。

5 前掲山部論文参照。

6 『瑜伽略纂』大正四三、一八四b—一八五a。

7 『成唯識論』大正三二、八c—九a。

8 『瑜伽論記』大正四二、六一五a。

9 『法華秀句』伝全三、一五四。

10 原典の翻刻は、浅田正博「法宝撰『一乗仏性究竟論』巻四・五の両巻について」（『龍谷大学仏教文化研究紀要』二五、一九八六年）参照。解釈は、末木文美士「法宝の真如論一端」（『如来蔵と大乘起信論』所収、春秋社、一九九〇年）、養輪頭量「真如所縁縁種子と法爾無漏種子」（『仏教学』三〇、一九九一年）参照。

（キーワード） 玄奘、成唯識論、種子説、無漏種子、真如所縁縁

種子

（駒澤大学専任講師、博士（文学））

had been originally one volume, and it became the present two volumes sutra. It is certain that the Benevolent Kings Sūtra was finally compiled in China. However, not all the thought of the Benevolent Kings Sūtra can be assumed to be of Chinese origin.

16. On Sengzhao's the *Wu buqian lun*: An interpretation based on the *Boruo wuzhi lun* and the *Buzhen gong lun*

OGURA Akihiro

There are two principal views in the interpretations of Sengzhao (僧肇 384 or 374–414): one is that he correctly understood the thought of *prajñā* in India; the other is that his thought was one of the logic of *tiyong* (体用) in China. But they fail to grasp his meaning, so that it is difficult for us to interpret his *wu buqian lun* (物不遷論). This paper aims to re-examine the system of his thought in his two works and to advance a new interpretation of the *Wu buqian lun* by positioning it in this system.

In the *Boruo wuzhi lun* (般若無知論) he regarded the state of *boruo* (般若 *prajñā*) as two-aspects of one body; that is, the state of *ji* (寂)—there is no conceptional knowing—and that of *yong* (用)—everything is known by intuitional knowing—. In the *bu zhengong lun* (不真空論), in my opinion, things caught by *ji* were called ‘not being (非有)’ and those by *yong* were called ‘not nothing (非無)’. Thus he took the true meaning of *gong* (空 *sūnya*) as that things are both ‘not being’ and ‘not nothing.’ In the *Wu buqian lun* he argued that things do not shift through time as real conditions of things known by intuitional knowing.

17. On the Interpretation of the Theory of *bījas* in the Weishi School (Chinese Yogācāra)

YOSHIMURA Makoto

In this paper, I examine how the theory of *bījas* (“seeds”) was interpreted in the Weishi School (Chinese Yogācāra) in the early Tang.

The most authoritative exposition of seeds was articulated in vol. 2 of the *Cheng weishi lun*, translated into Chinese by Xuanzang in 659. The main

point of this *bīja* theory was to prove the existence of “uncontaminated seeds” (*anāsravabīja*). In particular, the idea of originally existing uncontaminated seeds (*dharmatānāsravabīja*) worked successfully to flesh out the theory of five different natures of religious capacity.

The purpose of presenting the theory of uncontaminated seeds in the *Cheng weishi lun* was not only to justify the theory of five different natures, but also to rescue the theory of “seeds that take thusness as causal referent” (*yathatālabhanapratyayabīja*) that was set forth in vol. 52 of the *Yuqie shidi lun* (*Yogācārabhūmi*; translated by Xuanzang in 648).

This was done because the seeds that take thusness as causal referent were taken as buddha-nature (*buddhadhātu*) or Tathāgatagarbha by the people who believed in the *Mahāparinirvāṇasūtra*—which claimed that all sentient beings have the buddha-nature within themselves and that each and every one can reach Buddhahood.

Faced with this crisis, the Weishi school needed a new framework for its seed theory, in order to bring added nuance to its theory of seeds that take thusness as causal referent and the theory of five natures. Thus, the uncontaminated seeds postulated in the *Cheng weishi lun* superseded the thusness-referential seeds.

18. On *Dharmatā* and *Yathā-bhūtātā*

TAKEDA Kōgaku

In Jizang’s *Dacheng xuanlun* 大乘玄論 (T1853), we find the unique phrase ‘zhufa wanran er shixiang 諸法宛然而實相’. Until now scholars seem to have thought that it means ‘all things are the truth by themselves’. But its meaning is open to discussion.

It is important to note that this phrase originates from ‘ranxin shixiang 染心實相’ in the *Mahāprajñāpāramitā-śāstra* 大智度論 (T1509). Beyond that, compared with the *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* 摩訶般若波羅蜜經 (T223), this shixiang 實相 must be transliterated as *rushi xiang* 如實相. And the original word of this *rushi xiang* 如實相 is *yathā-bhūtātā* in the *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā*.

We know that Kumārajīva usually translated *dharmatā* as *zhufa shixiang*