

瑜伽行唯識学派における清浄法界の研究

— *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX. 56-59 Dharmadhātu-viśuddhi を中心にして —

上 野 隆 平

序論

『大乘莊嚴經論 *Mahāyānasūtrālaṃkāra*』(以下 *MSA*) は、四～五世紀のインドにおいて大乘仏教哲学を発達させた瑜伽行唯識学派の一論書である。全二十一章から成る *MSA* の第 IX 章「菩提品 Bodhyadhikāra」は、この学派において重要視される種々の問題をあつかう中心的な一章として名高い。中でも k. 56-59 において①本性 *svabhāva*、②原因 *hetu*、③結果 *phala*、④はたらき *karman*、⑤具備 *yoga*、⑥生起 *vṛtti* の六義をもって示された〈清浄法界 *dharmadhātu-viśuddhi*〉は、大乘仏教の菩提に関する哲学的考察としては、恐らく最も高度な部類に属するものと考えられる。本稿はその四偈に対する分析を目的の第一とするものである。

ところで、清浄法界がその直後に説かれる三身や四智と不可分の関係にあることや、当該の四偈と同じものが『仏地経 *Buddhabhūmi-sūtra*』(以下 *BBhS*) の末尾に置かれていることはよく知られている。そして、それらがいずれもこの学派における仏陀観の考察において、重要な問題を提供することは筆者も承知しているつもりである。しかし、本稿がそういった問題に格別の注意を払わないのは、それ以上に筆者の関心が〈法界 *dharmadhātu*〉とは何を意味するのか、或いは〈清浄 *viśuddhi*〉とはいかなる状態を指しているのか、などの問題に向けられていたからに他ならない。実はそこに本稿の第二の目的があり、調査範囲を *MSA* とその周辺の諸論書にかぎってはいるが、本稿は *dharmadhātu* と *viśuddhi* の用例を広く調査した上で、その語義を吟味し、四偈を理解するための前提にしようとするのである。その意味で本稿が力を注ぐ二つの目的は決して別々のものではなく、最終的には第一に集約されるべきものである。

1. 〈法界 *dharmadhātu*〉に関する考察

1-1. *dharma* と *dhātu* の語義について

MSAにおける dharmadhātu の用例を検討するにあたり、先ずその原意を把握しておきたい。dharmadhātu というのはまでもなく dharma と dhātu の二語から成る複合語であるが、この複合語が非常に広範な意味を持つことは、これらの二語がそもそも多義を有することに由来する。周知のように dharma は √ dhṛ から派生した男性名詞であり、「たもつもの」を原意とするが、そこから派生した意味はインド思想全般を覆うほどに広範なものである。

また、dhātu は √ dhā に由来する男性名詞であり、高崎直道氏によれば、その原意は「或るものを置いたり、支えたりするもの」、すなわち「基盤」、「依りどころ」、「根源」であり、その意味で物質に対する「空間」を考えることが相応しいという。氏によれば、「空間」とはインドにおいて〈虚空 ākāśa〉を示唆し、最も普遍的であり、変わらないものの象徴として度々比喻に用いられるからである。しかも、それは存在するものの全領域を覆うとともに、一方で個々の物質の中に入り込んで、その「本質/根源」をなすと考えられていたという。つまり、この説によれば、dhātu は漢訳の「界」によって想起される「領域」の意味とともに、その領域に存在する全てのものに共通する「性質/本質」を意味する語でもあったといえよう。一般に十八界といわれる場合、dhātu は或る境界によって区切られた一定の領域を指し、それ以外のものを排除する意味を持つといわれるが、その領域が複数集まって或る複合体を構成するとき、個々の dhātu は「要素」や「種類」の意味となる。『俱舍論 *Abhidharmakośa-bhāṣya*』(以下 *AKBh*) が dhātu を〈種族 *gotra*〉の義として説明するのはそのためである。しかし他方、その領域内に存在する個々の存在は同じ「性質/本質」を有するという意味で、その「性質/本質」もまた dhātu と呼ばれることがある。なお、*AKBh* は dhātu の語義として別に〈生本 ākara〉を挙げているが、これは dhātu を「領域」の意味で理解するとき、そこに多種の存在がおさめられ、その中から様々なものを取り出すことができるから dhātu は「源/原因」の意味を有し、さらにそれが鉤石に喩えられたとき「鉤脈」の意味となるからである。

ところで、このような dhātu の語義解釈とは別に、原始仏教における用例の中に注目すべきものがある。『相應部經典 *Samyutta-nikāya*』(以下 *SN*) において、「如来出世若不出世」の定型句とともに dhātu が縁起の意味で用いられたものがそれである^⑤。これは後の大乘が法界を空性、真如、法性の同義語として理解することの一つの根拠であったと思われる。そして、MSA における法界の意味を考察する際、むしろこの用例が重要な意味をもつことが考えられる。しかし、これとて先に見た dhātu の語義解釈から逸脱するものではなく、諸存在が共有する「性質/本質」の意味において必然的に導きだされるものである。

1-2. チベットにおける dharmadhātu に対する二つの訳例

次に一度視点を変えて dharmadhātu がチベットでは *chos kyi khams* と *chos kyi dbyings*

の二様に翻訳されていることに注目してみたい。『翻訳名義大集 *Mahāvvyutpatti*』(以下 *Mvy*)によれば、前者がいわゆる十八界中の dharmadhātu に対する訳語であったのに対し^⑥、後者は真如や空性の同義語であるような dharmadhātu の訳語であったことがわかる^⑦。つまり、チベットでは dharmadhātu に対し、意識的に二つの訳語をもって対処することによって、両者の意味の違いを明確に区別していたことが窺える。さらに、このことは dhātu を語尾にもつ他の複合語に対する蔵訳からも立証される。また、H. A. Jäschke の『蔵英辞典』は dbyings の意味を extent, region, space と記した上で、そこに in metaphysics an undefined idea of extent, region, space と注記しているから、辞書的にいえば dbyings の語には宗教的に高い価値が含まれた「領域」の意味があったものと思われる。ただし、「領域」の意味は khams にもあり、両者はその意味で共通するが、khams に dbyings のような勝義的な語感がないことから、その点で両者は区別されるべきものと考えられる。

1-3. *MSA* の dharmadhātu に対する蔵漢の訳例と先行研究の理解

さて、*MSA* には dharmadhātu の語が全体で26回にわたって用いられているが、蔵訳はそれらを悉く chos (kyi) dbyings と翻訳しており、そこに chos kyi khams の訳例は一度もない。このことは *MSA* における dharmadhātu が究極的な真理を表す概念として用いられていることを窺わせる^⑩。また、漢訳はこれを概ね「法界」と翻訳するが、「仏界」^⑪、或いは「法性」^⑫の訳例がそれぞれ一度ずつ認められる。他方、長尾雅人氏の和訳はその大半が「法の根源〔界〕」^⑬、或いは単に「法界」とのみ記されており、氏の上では dharma と dhātu の関係が Tatpurṣa の属格として理解されていることは窺えるものの、「法の根源〔界〕」なる言葉の意味がいささか判然としない。そこで氏が他の場所で示されたこの語に対する解説をここに引用する。

法界の「界」は(中略)基因、根源、本質等の意味とともに、領域(世界)の意味にも用いられる。「法」にはまた、存在、教法、法則など、多義があるが、「法界」とはこれら多義なる法の根源であり、根底的な領域である。^⑭

また、R. Thurman 氏などの英訳によれば、dharmadhātu は一例を除いて the ultimate realm や reality realm、或いは the realm of truth と翻訳されているから、氏が dhātu を「領域 realm」の意味で理解されていることが窺える。^⑮

1-4. *MSA* における dharmadhātu が意味するもの

MSA における dharmadhātu が何を意味するのか、そのことを検討するにあたって最も重

要なことは、この複合語をいかに理解するのかということである。ただし、それは dharmadhātu の語がどのような文脈の中でいかに位置づけられているのか、という問題とは区別すべきものである。そこで、先ずそのことを念頭に置いて、以下に個々の用例について具体的に検討してみたい。

はじめに *MSA* における用例のうち、そのいくつかが明らかに dharmadhātu を〈法性 dharmatā〉の意味で用いていることが指摘できる。XIII. 11の ab 句に「法界から離れて法は存在しない^⑮」といわれたものに対し、世親釈がその理由として「法性なくして法が存在しないからである^⑯」と述べるものがそれである。さらに、この偈の ab 句は同じものが『中辺分別論 *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*』(以下 *MV*) の V. 19 にも見られる。

存在の法は、法界を離れては存在し得ないのであるから、それゆえに〔法界が〕ものの普遍的な相(共相)である。…// V-19 //

実に、法が無実体である(法無我)ということを除いては、いかなる法もけっして存在することはない。それゆえに法界〔すなわち、法性としての法無我ということ〕が、あらゆる存在に対する普遍的な相なのである。…(長尾 [1976] pp. 336-337)

ここに dharmadhātu はさらに「法無我 dharmanairātmya」の語で換言され、また「一切法の普遍的な相 sarvadharmasāmānya-lakṣaṇa」と規定される。すなわち、両者に共通する ab 句の註釈が一方で法性を指示し、他方で法無我を指示することによって法無我を法性の内実として理解し得ると考える。また、法界＝法無我の図式は *MSA* の XIV. 30 にも認められる。^⑰

次に、これとは異なった理解を示すものとして *MV* の I. 15 の世親釈を検討する。それは直前の k. 14 において〈空性 śūnyatā〉の同義語として示された dharmadhātu に対する語義解釈を示すものとして重要である。

それをよりどころとして聖なる教えが生起するから、それが「聖なる法の原因である」という意味によって、「法の根源」(法界)である。このばあい、〔法界の〕界は原因の意味である。^⑱(長尾 [1976] p. 234)

ここに先の場合と異なって dharma を「教法」、dhātu を「原因」とする解釈が見られる。また、これに関連するものとして *MV* の II. 14 には〈法界等流 dharmadhātu-niṣyanda〉の語が認められる。^⑲ただし、これはあくまでも「このばあい atra」なのであって、当然そこには「他の場合」も想起されるから、このような理解が全面的に適用されるのではないことに注意

を要する。しかし、これによって法界の有する「教法を流出する」という性格が明らかになったから、そこからさらに法界を仏陀の証得の内容として理解し得ることが知られる。というのも、MSA の XI. 42 には正法流出の根源を示して〈仏陀の証得 buddhādhigama〉なる語が用いられているからである。²²

さて、以上のように dharmadhātu の語義を理解するとき、そこには大きく二つの解釈が存在することになるが、結論的にいえばそれらは決して矛盾するものではない。すなわち、仏陀の教法とは、「法性」や「法無我」と等置される「法界」—その際、dharmadhātu の複合語は「諸存在の本質/性質」の意味で理解する—の証得に基づいて流出するものであり、その意味で「聖法の原因」なのである。したがって、dharmadhātu の語義解釈のうち、第一のものは無分別智との関係において、また第二のものは後得智との関係において考察すべき問題であり、そのような智の二面性を考慮するなら、二つの解釈が矛盾するものでないことは明らかである。なお、法界と二智の関係は本稿の所所において散説することになるから、ここでは本節を締めくくりにあたって、第 VI 章「真実品 Tattvādhikāra」に見られる dharmadhātu の用例を概観しておきたい。それによって法界が他の文脈においてどのように位置づけられているかが知られるからである。

はじめに、k. 7-8 において法界は所取と能取の二を離脱したものとして規定され、それが見道において直証されるといわれている。²³ また、つづく k. 10 において、法界は勝義智に悟入した究竟道位の菩薩がその智を樹立する場所として規定される。²⁴ すなわち、ここに法界の「二取の無」、及び「菩薩が勝義智を樹立する場所」としての性格が示されたわけだが、それは MSA の菩薩道が加行道における入無相方便相の修習に基づいて、〈無分別智 nirvikalpa-jñāna〉の獲得をもって見道位にそれを完成すると説かれたことと密接に関係する。というのも、法界が「二取の無」、或いは「空性の有」たり得るのは、それが二取を分別することのない無分別智の対象だからであり、「勝義智を樹立する場所」たり得るのは、それが〈後得智 prṣṭha-labdha-jñāna〉の思惟の対象だからである。²⁵ そして、それはまた法無我の概念とも密に関係し、ここにこの学派における究極的な概念が重なりあってくることが知られる。

2. 〈清浄 viśuddhi〉に関する考察

2-1. viśuddhi の概念について

Viśuddhi は vi √ śudh から派生した女性名詞であり、一般に「清浄」や「浄化」などの意味をもつと考えられている。√ śudh には他に pari- や sam- の前接辞をもつものも存在するが、それらはいずれも動詞や過去受動分詞、或いはそこから派生した抽象名詞として古くから頻繁に用いられてきた。藤田正浩 [1991] は原始仏教におけるこの語の用例を精査した上で、次の

ように指摘する。

以上で、√śudh 系の語はウパニシャッドの思想を継承しており、すべて意味内容がほぼ共通していて、悟りの境地を象徴することが多いとはいえ、人、物、事全般を形容し、不要物、汚れたものなどマイナス価値をもつものの欠如態を意味する、ということが、おおよそ明らかになったこと²⁶と思う。

結論的にいえば、筆者はこの藤田氏の見解が本稿の考察対象においても概ね妥当であると考えている。特に「マイナス価値の欠如態」という規定が重要であり、法界との関わりの中で vi√śudh の用例に注目すれば、それは一層明らかである。ただし、問題は何を「マイナス価値」と見なすかということにあり、そこに自ずと MSA の特徴が原始仏教とは違ったかたちで明らかになるはずである。したがって、MSA における清浄の概念を考察するにあたって重要なことは、√śudh 系の原語そのものをいかに理解するかではなく、むしろ、それが何を「マイナス価値」と見なし、そこからいかに清浄であるのか、という問題の解明にあるといえる。

2-2. MSA における viśuddhi の意味するもの—特に法界との関係に注目して—

2-2-1. 法界は何から清浄であるのか

以下に上述の観点に基づいて法界が何から清浄であるのか、という問題を考察する。先ず最も重要なものは当該の IX. 56 の ab 句である。

清浄法界に関して四偈がある。

〔清浄法界は〕一切法の真如が二つの障害から〔離れて〕清浄であるという特質を有し、
… // IX-56 //

〔清浄法界は〕煩惱と所知との二つの障害から〔離れて〕、一切法の真如が清浄であるという²⁷特質を有し、…

世親釈に基づいてこの偈頌を理解するなら、そこに「一切法の真如 sarvadharmatathatā」といわれたものが実は法界を言い換えたものであると窺える。そして、それが「煩惱と所知との二つの障害 kleśajñeyāvaraṇadvaya」から離れていることが清浄の意味である。だとすれば、次にその二障の内容、及びそれが清浄であるといわれたことの意味が問題となる。

先ず二障の内容について、〈煩惱障 kleśāvaraṇa〉が貪欲に代表される煩惱そのものであることに問題はない。ただし〈所知障 jñeyāvaraṇa〉の内容をいかに規定するかという問題は研

究者の間でも理解が異なるようである。²⁹しかし、以下に示した *MV* の II. 14-16 や、それを引用する『撰大乘論 *Mahāyānasamgraha*』(以下 *MSg*) の記述²⁹によれば、ここでの所知障は十地の菩薩を妨げる「法界に対する十種の無明(無知)」であると考えることができる。

〔法界は〕あまねくゆきわたるとの意味、〔すべてのもののなかで〕最高であるとの意味、最高の流出があるとの意味、〔なんびとによっても〕捕捉されるべきものではないとの意味、相続として差別がない〔との意味〕、// II-14 //

汚染もなく清浄となるのでもないとの意味、〔相が〕別々でないとの意味、減ずることもなく増すこともないとの意味、四種類の自在性のよりどころである〔との意味〕、// II-15 //

〔これらの意味のある〕法界に対して、ここなる汚染のない無明が、十の位における対治されるべきものとして、十種に障害をなす。それに対して〔十の〕位そのものは、その対治者である。 // II-16 // (長尾 [1976] pp. 260-261)

世親釈によれば、ここに示された法界の有する九種の意味は、初地以上の菩薩が知るべきことがらであり、それに対する無知が諸地において漸次に対治すべきものであるという³¹。また、k. 16 に見える「汚染のない無明 *akliṣṭa-avidyā*」が、註釈において「汚染のない無知 *akliṣṭa-ajñāna*」と換言されていることから、「法界に対する無知」が所知障の内容に他ならないことが知られる。というのも、*akliṣṭa-ajñāna* (不染汚無知) は、古くから所知障を規定する際に用いられた伝統的な語だったからである。³²なお、『菩薩地 *Bodhisattvabhūmi*』(以下 *BBh*) 以来、この学派において煩惱障のみを断ずる二乗に対し、菩薩は所知障をも断ずるといわれていたことを鑑みれば、二障からの離脱を説く IX. 56 は大乘の優位性のみならず、その極致をも示すものであったといえよう。すなわち、*MV* の II. 17 によれば、二障はその中に一切の障害を収めるとい³³うから、二障の根絶はそのまま無上菩提の獲得を意味していたのである。

ところで、*MV* の V. 20 に対する世親釈が、一見、これとは別の仕方で清浄の意味を述べていることは注目に値する。

倒錯した思索〔すなわち、アーラヤ識の因となる分別〕がまだ断ぜられていないことが、かの法界が清浄でないことであり、それが断絶せられたとき、清浄である。³⁵(長尾 [1976] p. 337)

ここに先の場合と異なって「倒錯した思索 *viparyasta-manaskāra*」をマイナス価値と見なし、

その断絶に基づいて清浄法界が説かれている。安慧はここでいう「倒錯した思索」を「アーラヤ識の因である倒錯した分別である^{③⑥}」と規定するが、それはさらに *MSA* の VI. 2 以下の記述によれば、人法に対する〈我見 ātomadr̥ṣṭi〉を意味することが窺える^{③⑦}。

では、そのような我見と二障の間にはどのような関係があるというべきか。*MSA* の XI. 49 に対する安慧釈によれば、我見には人法の二種があり、その我見に基づいて煩惱と所知の二障が生じるというから、二障を根絶するためには二無我が証得されねばならないことが知られる。逆にいえば、二無我の教説は二障を断ずるために用意されたものであり、倒錯した思索の根源である我見が、ここに二障として別様に表現されたものと考えられる^{③⑧}。前章で触れた入無相方便相は、その人法に対する我見に対し、二取の無をもって二無我を証得せしめるために確立された、いわば実践のための方便であったと考えられる^{④⑩}。というのは、二取の無を介して無分別智を得た菩薩にとって、一切法は所取としても能取としても存在しない。だとすれば、そこに我見の対象となるものは何ら存在しないからである。

しかし、こうして人法二無我を証得し、そこに法界を直証するといっても、それが見道位に属するものであるかぎり、直ちに無上菩提の獲得を意味するものではない。*MSA* の菩薩道はさらに修道位を設定し、そこに十地の階梯を取り込んで、上述の法界に対する十種の無知を対治する課程を用意する。清浄法界はその究極段階において二障が習気もろともに根絶された状態を意味していたのである。したがって、この場合、viśuddhi の語が意味する「マイナス価値の欠如態」とは、直接的には二障の根絶を意味するが、そこには我見からの離脱が含意され、同時に人法二無我の証得が考えられねばならない。

2-2-2. 法界はいかに清浄であるのか

次に、その清浄法界がいかに清浄であるのか、すなわち法界は本来的に清浄であるのか、或いは二障からの離脱をもってはじめて清浄たり得るのか、という問題について考えてみたい。先ず、*MV* の V. 21 の世親釈を以下に示す。

法界はまた、虚空と同じように本来清浄なものであるから、〔先に〕清浄でなく、のちに清浄となるというようなこの二つのことは、偶然的（是客非主）にほかならない。^{④⑪}（長尾 [1976] pp. 337-338）

もし、法界が虚空のように本来的に清浄なのであれば、不浄、或いは汚染が偶然的であることは理解しやすいが、ここに後の清浄までもが偶然的といわれたことは不可解である。これについて安慧は以下のように答えている。

この場合、垢から離れていることを本質とするものとして、「清浄」〔の語〕は意図されているから、これ〔、つまり本性清浄である法界において、後の清浄を偶然的として語ること〕は誤りではない。それ故に後に清浄となることが説かれたに他ならない。…

〔ただし、〕これもまた世俗として〔倒錯がないの〕であり、勝義として〔そうなの〕ではない。しかし、この倒錯のないことに基づいて、菩薩は法界における汚染と清浄との状態に関する虚構性を了知する。^⑫

ここに見られる安慧釈の理解は、恐らく『阿毘達磨大乘経 *Abhidharmamahāyāna-sūtra*』（以下 *AMS*）に基づいて *MSg* が説いた四種清浄中の〈本性清浄 *prakṛti-vyavadāna*〉と〈無垢清浄 *vaimalya-vyavadāna*〉の考えかたが背景にあるものと思われる。^⑬つまり、後に得られる清浄が「偶然的 *āgantuka*」といわれたのは無垢清浄の観点から、それがもと汚染を本質としていたからに他ならない。法界そのものは汚染と清浄を離れた非浄・非不浄なるものであるが、虚妄分別によって一時的に汚染された法界が浄化されるためには二障の対治がなければならない。安慧によれば *viśuddhi* の語はそれを意図し、促すものであり、そのかぎりにおいて誤りでないというのである。

そこで、次にそのことを述べる *MSg* の一節を引用する。

完全に成就せる実存については、どのように知るべきであるか。清浄なるあり方の四種が説かれたことによって、知るべきである。(1)本性として清浄なること、すなわちそれは、真如、空性、実在の極限、無相なること、最高の真理（勝義）であり、法の根源（法界）もまたそうである。(2)汚れがなくなって清浄なること、すなわちその同じ〔本性としての清浄なる〕^⑭ものが、あらゆる障害から離脱〔して清浄となること〕である。（長尾 [1987] p. 362）

長尾氏による訳文中の(1)が本性清浄であり、(2)が無垢清浄を意味する。すなわち、真如以下の究極的な概念が一切の障害から離脱した状態においてはじめて「無垢」といわれるが、その無垢清浄なる覚者にとって、それら究極的な真理の概念は本性清浄なるものとして強く自覚される。そこに無垢に対する本性の本来性が要請されるのであり、本性が無垢に先だって四種中の第一として説かれた理由が窺える。したがって、すでに袴谷 [1976a] が指摘するとおり、「菩提品」が説く清浄法界はこの無垢清浄に該当し、本性清浄ではないというべきである。^⑮本性として清浄なること、それはむしろ如来蔵であり、法界が一切に遍満するにも関わらず、主体の上では未実現なる状態を意味していたのである。*MSg* のこの部分に対する世親釈は、そ

のことを明示するものと考えられる⁴⁶。

3. 清浄法界を説く四偈の分析

3-1. 無性・安慧による前文の考察

四偈の分析に先だって、無性・安慧の両釈が述べる k. 56 の前文について考察する。ここで注目すべきことは両釈の清浄法界＝菩提という理解である。無性は先ず〈本性 svabhāva〉以下、清浄法界の六義を示し、その上で「これこそが菩提という主題なのである 'di ni byang chub kyi skabs yin no」⁴⁷と述べる。また安慧はその六義を「菩提の byang chub kyi」⁴⁸と述べ、六つの観点から菩提の差異を示すために清浄法界が説かれたと述べている。このことは、あたかも全86偈から成る「菩提品」において、清浄法界こそが菩提の中の菩提であるといわんばかりである。というのも、両釈は続いて BBh の「自他利品」より、yatra śikṣante (所学処) を述べる共通の一文に言及するが、そこに見られる「自他利品」から「菩提品」に至る流れとは因から果への方向性であり、「菩提品」はその果に該当するものである。そして、そのことがわざわざこの清浄法界を説く四偈の前文において言及されねばならなかったことを鑑みれば、「菩提品」を構成する全ての主題のうち、この清浄法界が最も菩提たる性格を有するものとして究極の仏果のイメージで理解されていたことが窺える。だとすれば、両釈の訳文中に見られる byang chub bshad pa'i skabs の語は、西藏文典研究会 [1981] のように「菩提を説示する章」⁴⁹ではなく、「菩提を説く〔一〕節」として理解すべきであろう。というのは、skabs は Skt の adhikaraṇa や adhikāra の訳語として考えられるものであり、その意味で「章」と和訳することも不可能ではないが、上に述べた清浄法界＝菩提という理解が認められるなら、「節」、或いは「主題」の意味で理解するほうが適切だからである。

3-2. IX. 56—清浄法界の本性—の分析

冒頭で述べたように清浄法界を説く四偈は六義をもって註釈されているが、本偈はその第一である〈本性 svabhāva〉の意味を明らかにするものである。

dharmadhātuvīśuddhau catvāraḥ ślokaḥ /
 sarvadharmadvayāvāratathatāśuddhilakṣaṇaḥ /
 vastujñānatadāmbavaśītākṣayalakṣaṇaḥ // IX-56 //
 eṣa svabhāvārtham ārabhyaikaḥ ślokaḥ /
 kleśajñeyāvaraṇadvayāt sarvadharmatathatāśuddhilakṣaṇaś ca /
 vastutadāmbanajñānāyoraḥ akṣayaśītālākṣaṇaś ca /⁵⁰

清浄法界に関して四偈がある。

〔清浄法界は〕一切法の真如が二つの障害から〔離れて〕清浄であるという特質を有し、〔勝義的な〕事象の智とそれ（法界）を対象とする〔智〕において、自在なることが不滅であるという特質を有する。// IX-56 //

これは〔菩提たる清浄法界の〕本性の意味に関する第一偈である。〔清浄法界は〕煩惱と所知との二つの障害から〔離れて、〕一切法の真如が清浄であるという特質を有し、また〔勝義的な〕事象とそれ（法界）を対象とする智との両者において、不滅なる自在性があるという特質を有する。

すでに述べたように、筆者は ab 句の「一切法の真如」が dharmadhātu を換言したものであり、「二つの障害から」の離脱が viśuddhi の意味であると考え。また袴谷 [1976b] が指摘するように本偈の ab 句と cd 句が Bahuvrīhi により、k. 59 の dharmadhātu viśuddho にかかり、清浄法界の本性的意味を表すことは、このことの妥当性を指示するものといえる。

さて安慧によれば、その「一切法」とは有為・無為・有漏・無漏の全てを含むあらゆる存在を意味し、それら諸法の真如が空性であるという⁵²。そして、さらに重要なことは安慧がそれを「仏地の時の空性 sangs rgyas kyi sa'i dus kyi stong pa nyid」といい、「仏地」を強調している点にある⁵³。同じことが無性においては、次の一文によって示されている。

一切法の真如は煩惱と所知との二つの障害が清浄であることを特質としているとは、煩惱と所知との障害から清浄となることによって、煩惱と所知との障害が清浄たることである⁵⁴。

一見、同語反復に見えるこの一文が意味するものは、本性清浄と区別して無垢清浄を強調することにあり、それが安慧のいう「仏地の時」という言葉の中に窺われる。つまり、煩惱と所知とによって包含される一切の障害から離脱して、無垢清浄となった「一切法の真如」が清浄法界の特質であり、本性なのである。

次に c 句の「〔勝義的な〕事象の智 vastujñāna⁵⁵」について、安慧はそれを「後得清浄世間智」として規定した上で、その「〔勝義的な〕事象 vastu⁵⁶」とは、「依他起の特質であるアーラヤ識が転依した相である無分別智」を意味すると述べる⁵⁷。つまり、ここでいう vastu とは、実践主体である菩薩のアーラヤ識—それが依他起性に他ならない—が転依して無分別智となり、法界と理知不二の関係にある、その「〔勝義的な〕事象」を意味し、それが後得智によって顛倒なく了知されるから、後得智が「〔勝義的な〕事象の智」といわれるのである。また、直後の「それを対象とする智 tadālamba-jñāna」について、安慧は「それ tad」の語が「法界」を

指すことから、法界を対象とする智、すなわち無分別智を意味すると述べている⁵⁸。なお、両釈の記述に見える〈真如の転依 tathatā-āśrayaparivṛtti〉、〈塵重の転依 dauṣṭhulya-āśrayaparivṛtti〉、〈道の転依 mārga-āśrayaparivṛtti〉の語が、『阿毘達磨集論 *Abhidhamasamuccaya*』の三種転依説に由来することはすでに袴谷 [1976b] が指摘するとおりである⁵⁹。詳細は氏の論考に譲り、ここでそれをくり返すことはしない。

では、最後に d 句の「自在なることが不滅である -vaśitākṣaya-」ことについて考察をおこなう。ここで注目すべきは「自在 vaśitā」の語である。というのも、MSA の XI. 45-46 には①無分別 *vikalpasyāvikalpa* = *avikalpa*、②国土 *kṣetra*、③智 *jñāna*、④はたらき *karman* から成る〈四種自在性 *caturdhā vaśitā*〉が説かれ、それが先に所知障を考察する際に採りあげた *MV* の三偈と見事な対応関係を見せるからである。その意味で、本偈の「自在」はこれら四種の自在性を自らの内に含むものと考えられる。まず、そのことを示唆する MSA の XI. 46 を以下に示す。

またその四種類の自在性は、不動などの三つの階位に属する。〔不動の〕一つ〔の階位〕においては二様に、その他〔の階位〕においては一つずつの自在性が考えられる。// XI-46⁶⁰ // (長尾 [2007(2)] p. 103)

ここでいう「不動 *acala*」とは『十地経』に由来する第八地の名称であり、「などの三つの階位」によって、それが以下の第九地（善慧地）、及び第十地（法雲地）を意味することが知られる。そして、その第八地において四種の自在性のうち、先ず①と②が実現され、次の第九地において③が、そして第十地において④が順次⁶¹に実現されることを意味している。*MV* の三偈に対する世親釈はその模様を明確に語っている。すなわち、世親によれば、菩薩は第八地において〈所知 *jñeya*〉である法界が四種の自在性の「所依 *āśraya*」であることに通暁し、ついに第十地にいたって「はたらきの自在性」が法界を依りどころとすることに通暁するという。そして、そのことに基づいて菩薩は種々の変化身をもって無功用に有情利益のはたらきをなすといわれる。これは後に述べる k. 59 が清浄法界の生起の意味を説き、そこから仏身説を展開させることとも一致し、本偈を理解する上できわめて重要であると考えられる。

ところで、この「自在なることが不滅である」という d 句に対して、両釈はそれが後得智が無分別智に対して、また無分別智が法界に対して、それぞれ「自在なることが不滅である」と述べているが、その意味はいかに理解すべきだろうか。「自在」の語にこのような背景が認められるとすれば、本偈に示された二智はこれら四種の自在性をその内に含むものといわねばならない。そのことは、上に関説した MSA の XI. 45-46 が、この「菩提品」において〈自在

vibhutva> を説く諸偈のうち、特に k. 42-44の内容と補完関係にあることから明らかである。^⑫
 そして、安慧はその後得智が無分別智において「自在なることが不滅である」訳を、「〔後得〕
 清浄世間智によって無分別〔智〕の本性を無顛倒に了知するからである」といい、また無分別
 智が法界において「自在なることが不滅である」訳を、「無分別智が全面的に法界に対して
 〔その智を〕沈めるからである」と述べている。^⑬

3-3. IX. 57—清浄法界の原因と結果—の分析

次に清浄法界の〈原因 hetu〉と〈結果 phala〉の意味を説く IX. 57を考察する。

sarvatas tathatājñānabhāvanāsamudāgamaḥ /^⑭
 sarvasatvadvayādhānasarvathākṣayaatāphalaḥ // IX-57 //^⑮
 eṣa hetv arthaṃ phalārthaṃ cārabhya dvitīyaḥ ślokaḥ /sarvatas tathatājñānab-
 hāvanā dharmadhātuvīśuddhihetuḥ /sarvata iti sarvadharmaparyāyamukhaiḥ /
 sarvasatvānāṃ sarvathā hitasukhadvayādhānākṣayatā phalaṃ /^⑯

〔清浄法界は〕あらゆるものから真如の智を修習することに基づいて証得され、すべての
 有情に遍く二つのことを施与して尽きないことを結果とする。// IX-57 //

これは〔清浄法界の〕原因の意味と結果の意味とに関する第二偈である。あらゆるものか
 ら真如の智を修習することが、清浄法界の原因である。〔偈の〕「あらゆるものから」とは、
 一切の法門によって、ということである。すべての有情に遍く利益と安樂との二つのこと
 を施与して尽きないことが結果である。

さて、安慧によれば諸々の大乘經典に基づいて「真如の智」、つまり無分別智を修習するこ
 とが清浄法界の原因であるというが、そこに示された修道論は、この学派において体系化され
 た菩薩道のそれに他ならない。すなわち、〈資糧道 sambhāra-mārga〉において法界等流の教
 法を聴聞することにはじまり、〈加行道 prayoga-mārga〉において入無相方便相を修習し、
 〈見道 darśana-mārga〉においてそれを完成する。そのとき菩薩は無分別智を獲得するととも
 に、法界が一切に遍満することに通暁する。さらに〈修道 bhāvanā-mārga〉において十地の
 進展に伴って、十波羅蜜の一行を修習し、やがて究極の転依を経て仏地を意味する〈究竟道
 niṣṭhā-mārga〉にいたる。以上がこの学派における菩薩道を五道の観点から眺めたときのあ
 らましである。^⑰ 安慧釈の記述はおよそこのような理解に基づくものといってよいだろう。つま
 り、ここに清浄法界は菩薩道の実践に基づく無分別智の実現を〈原因 hetu〉として証得され

ることが明らかにされたのである。

続いてその〈結果 phala〉を考察する。安慧はd句の「遍く sarvathā」に関して、「常に」と「ありとあらゆる利益と安樂によって」という二様の解釈を示した上で、その「利益 hita」の内容について次のように述べる。

他の生においては天〔界〕と涅槃とに安住させることが利益である。今生においては財物によってとり囲んで、善をなさしめることが利益である。⁷⁰

ここに示された「利益」に対する註釈は、それが現世と来世に配当されているという点で、安慧が他所において述べる利益への理解と一致する。⁷² また、「安樂 sukha」の内容に関して、安慧は特に何も述べていないが、それは「安樂」の語が、ここでは常識の範疇で用いられていたからと思われる。藤田宏達 [1970] によれば、sukha は世間的な幸福を表す場合にも、出世間的な幸福（解脱・涅槃）を表す場合にも、区別なく用いられる語であったというから、いまの場合もそのように理解しておきたい。したがって清浄法界の結果とは、このような利益と安樂が、常に、しかも、ありとあらゆるかたちで仏から有情に恵み施されていることを意味していたといえよう。

さて、以上をもって清浄法界の原因と結果を説く本偈に対し、一応の考察を施したつもりである。しかし、最後にもう一点だけ付け加えておきたいことがある。すでに viśuddhi の概念を考察した際に述べたように、法界は本来的に浄・不浄を超えてありつづける一切法の真如であり、いわば、非浄・非不浄なるものである。しかし、それに関わらず、こうして法界に清浄の概念が想定されねばならないのは、そこに本性清浄ではなく、無垢清浄たる清浄法界の実現が要請されるからである。本偈において清浄法界に因果が設定されることも同様である。その意味で無為なる法界に対し、浄・不浄を談じ、因果を語ることは、それが世俗の立場からなされたものであることを認めねばならない。しかし、逆にいえば、それによってこれらの四偈が yatra śikṣante の〈果 phala〉として、また〈円成実 pariniṣpanna〉として位置づけられる「菩提品」において、最も菩提的な意義を担うことも理解されるだろう。⁷³ その意味で、向上的に菩薩道を歩むものにとって、清浄法界がその頂点を説き明かすものとして学道の対象であることは相応しいといえよう。

3-4. IX. 58—清浄法界のはたらきと具備—の分析

次に清浄法界の〈はたらき karman〉と〈具備 yoga〉の意味を説く IX. 58を考察する。

kāyavākcittanirmāṇaprayogopāyakarmakaḥ /
 samādhidhāraṇīdvāradvayāmeyasamanvitaḥ // IX-58 //
 eṣa karmārthaṃ yogārthaṃ cārabhya tṛtiyaḥ ślokaḥ /
 trividhaṃ kāyādinirmāṇaṃ karma / samādhidhāraṇīmukhābhyāṃ dvayena
 cāprameyeṇa puṇyajñānaśaṃbhāreṇa samanvāgamo yogaḥ /

〔清浄法界は〕身体と言葉と心との化作をもって実践（加行）の手段（方便）とするはたらきを有し、三昧と陀羅尼との〔二〕門、及び二つのものが無量であることの具備を有する。//IX-58//

これは〔清浄法界の〕はたらきの意味と具備の意味とに関する第三偈である。身体などの三種の化作が〔清浄法界の〕はたらきであり、三昧と陀羅尼との〔二〕門、及び無量の福德と智慧という二つの資糧を伴っていることが具備である。

先ず注目すべきことは安慧によって「化作」などの語義が次のように規定されていることである。

実践（加行）というのは、はたらき〔のこと〕をいう。化作とは〔身体と言葉と心の〕三業によって有情を成熟せしめるはたらきであり、そのはたらきこそが手段（方便）である。このような諸々の手段の行為に通達しているから〔身体と言葉と心の化作をもって実践の手段とする〕はたらきがある、という。

ここに「実践 prayoga」、「化作 nirmāṇa」、「手段 upāya」の三者が「はたらき karman」のもとに等しく等置され、その内容を規定することが知られる。すなわち清浄法界のはたらきとは、仏による三業の化作をもって実践されるものであり、それが有情に正法を聞かしめ、理解を促すものであるから方便というのである。安慧はさらにその具体的な在りかたを身口意の三業、及びその三者における如来自身の化作と、如来の他に対する化作をもって六通りに説明している。管見によれば、それらはおそらく大乘經典に散見される化作の在りかたを、三業と自他の区別に基づいて分類し、例示したものと思われる。その意味で大乘經典に見える全ての化作は、それら六つのいずれかに該当することが考えられる。しかし、そもそも、仏の化作がどこまでも対機的であるならば、それは対象や状況に応じて無量に化現するものといわねばならない。そしてそのような仏の化作を無量たらしめるものが、先に紹介した四種自在性のうち、第四に位置する「はたらきの自在性 karma-vaśitā」であると考えられる。以下にそのことを

述べた *MV* の II. 16の世親釈を示す。

第十地においては、「行為の自在性のよりどころであること」に〔通曉する〕。〔知の力によって仏陀と同じように〕種々の変化身をもって、思いのままに衆生に対する利益のはたらきをなすからである。^⑨（長尾 [1976] p. 262）

これによれば、菩薩が「変化身 *nirmāṇa*」をもって自在に有情利益をなし得るのは、第十地において法界がその依りどころであることに通曉するからであるという。いま、問題にする清浄法界のはたらきが仏地のものであることを鑑みれば、それが菩薩・第十地の「はたらきの自在性」を昇華したものであることは疑うべくもない。「菩提品」の k. 63が変化身を説いて、諸仏の化作が無量であると述べているのはそのことをよく表しているといえよう。^⑩ 恐らく安慧はそのことを十分に承知した上で、従来の大乗經典に散見される全ての化作を含意しつつ、上述のような六つの分類を施したものと思われる。そして、そこには経に示された一切の化作を清浄法界のはたらきとして新たに位置づけようとする試みが認められる。というのも、先に *dharmadhātu* の語義を考察した際に述べたように、この語には「聖法の原因」なる意味があり、全ての教法はそこから流出したものとする考えかたがあった。だとすれば、本偈が大乗經典—或いはさらに広く十二部経といった方が適切かもしれない—の背後に清浄法界を想定したとしても何ら奇異なことではない。さらにいえば、それらの経説が法界等流の産物であるからこそ、上述の六つの事例が仏によるすべての化作を含み得ると考えられる。

さて、以上をもってはたらきの意味に対する一応の考察を終えて、次に *cd* 句に示された〈具備 *yoga*〉の意味を検討する。世親釈によれば、偈の「二つのもの *dvaya*」は「福德 *puṇya*」と「智慧 *jñāna*」を意味するというから、清浄法界がそれら二つの「資糧 *sambhāra*」とともに、「三昧 *saṃādhi*」と「陀羅尼 *dhāraṇī*」の二門を具備することが知られる。安慧はその二門について、具体的な三昧と陀羅尼の名を挙げて、次のように述べている。

そのうち、三昧とは大乘三昧、虚空藏三昧、首楞嚴三昧など〔のこと〕である。陀羅尼門^⑪とは無尽饒陀羅尼、無辺門陀羅尼など〔のこと〕である。

甚だ簡潔な註釈であり、その意図が十分に明らかでないが、もし上に述べた化作に対する私見が許されるなら、ここに列挙された三昧や陀羅尼の名称は、それらが最も大乘的な勝れた三昧であり、また陀羅尼であるという観点から、清浄法界の具備として新たに位置づけられたものと考えられる。しかし、だとすれば、このような試みが本偈に対してのみなされたと考える

ことはかえって不自然であり、むしろ四偈全体に及ぶものとして理解すべきものと思われる。というのも、両釈の記述を注意深く読めば、そのことが註釈文の端々に見え隠れすることに気づくからである。たとえば、安慧が「菩提品」中の〈一切種智 sarvākārajñatā〉から〈有情成熟 sattvapariṇāṣa〉にいたるまでの各主題を、『陀羅尼自在王經』や『法華經』などの「諸經 mdo sde de dag」に基づくものとして理解するのに対し、この清浄法界に関してのみ、それとは別の *BBhS* という「他の諸經 mdo sde gzhan dag」に基づいて理解することは、いかにもこのことを暗示しているように思われる。また k. 57 に説かれた清浄法界の原因が、この学派に固有の菩薩道をもって示されていたことや、k. 59 に示された生起の意味が三身説の初出であることを鑑みれば、いよいよこのような理解が四偈全体に及ぶことが考えられるのである。

さて、再び本節の主題に戻れば、肝心の二門がいかに関係する清浄法界と関係するのか、という問題には明らかでない点が多い。ただし、*MSA* における二門の用例をひろってみれば、それらが第十地において高度に達成され、その二門の自在性に基づいて菩薩は法の雨を降らすごとくに説法し、有情利益の実現を図ることが知られる。したがって、少なくとも本偈に示された化作と具備の意味が菩薩道の実践課程中、特にその第十地を反映したものであることは明らかである。

3-5. IX. 59—清浄法界の生起—の分析

最後に清浄法界の〈生起 vṛtti〉の意味を説く IX. 59 を考察する。

svabhāvadharmaśāṃbhoganirmāṇair bhinnavṛttikaḥ /
dharmadhātur viśuddho 'yaṃ buddhānāṃ samudāhṛtaḥ // IX-59 //
eṣa vṛttiyartham ārabhya caturthaḥ ślokaḥ /
svābhāvikasāṃbhogikanāirmāṇikakāyavṛtṭyā bhinnavṛttikaḥ /⁸⁴

〔清浄法界は〕自性と法の受用と変化と〔の三身〕によって、〔三様に〕異なって生起する。諸仏の清浄法界は、以上のように〔本性・原因・結果・はたらき・具備・生起という六義をもって〕説かれたのである。// IX-59 //

これは〔清浄法界の〕生起の意味に関する第四偈である。自性身と受用身と変化身と〔の三身〕が生起することによって、〔清浄法界は三様に〕異なって生起するのである。

世親釈によって明らかのように、本偈は清浄法界の生起の意味を説くものであり、その「生起」、或いは「在りかた」として諸仏の三身が示されている。換言すれば、自性身をはじめと

する諸仏の三身は、法界が三様に異なって「生起」するすがたであり、法界はそのような「在りかた」をもって有情利益をなすという意味である。

そこで、三身の総説ともいうべき k. 60 を中心に、MSA の仏身論を確認しておきたい。

自性的なると受用的なると、更に変化的な身のあることが、実に諸仏の三身の区別である。しかし、最初のものは〔他の〕二つの依り所である。// IX-60 //

諸仏には三身がある。自性的なるものは、依り所の転回（転依）をその特性とする法身である。受用的なるは、それによって仏・菩薩の諸集会において法の享受を為す。変化的なるは、その化身を通じて衆生の利益を為す。⁽⁸⁵⁾（長尾 [2007(1)] p. 246）

ここに世親によって三身の性格が規定されていることが重要である。それによれば、第一の「自性身 svābhāvika-kāya」は転依を特質とするといわれるから、それが本性清浄ではなく、無垢清浄の観点で理解されていることが知られる。「自性」の語は、それが法界、法性、真如などの真理そのものを本性とする仏身であることを意味する。それ故、この第一の仏身が他の二身に対して「依り所 āśraya」であるといわれたのである。つづく k. 62 によれば、自性身は受用身に対する「因 hetu」であるといわれる⁽⁸⁶⁾。また、同じ偈に対する安慧釈は、受用身を自性身から等流した仏身であるといい、さらにそれを後得智が無分別智から生ずることに譬えている⁽⁸⁷⁾。すなわち、自性身と無分別智、受用身と後得智の図式から、前者が清浄法界と不可分であり、後者がそれに準ずるかたちで随伴することが知られる。

さて、再び世親による三身の規定に戻れば、第二の「受用身 sām̐bhogika-kāya」とは法を享受する仏身であり、いわゆる説法の会座における仏を指す。それは無分別なる勝義の頂点から後得智の世界へと向下する仏身であり、法の享受はそこかぎりにおいて示現されるものである。しかし、一方でその受用身は菩提を志向する向上的な仏身でもあるから、この第二の仏身は向上と向下が相即するような仏身であるというべきである。そして第三の「変化身 nairmāṇika-kāya」とは直に有情利益をなす化作身であり、はたらきの自在性に基づいて法界が自己を限定し、対機的に化現する仏身である。その意味でイメージの源泉はどこまでも釈尊その人であり、三身中、特に利他の側面が強調される。以上が三身の総説ともいうべき k. 60 とその周辺の意味である。すなわち、清浄法界はこれら三種の仏身として生起し、そのような在りかたをもって有情利益をなすというのである。なお、「菩提品」では以下に三身についての個別的考察がすすめられていくが、それらはすでに多くの研究成果が報告されているから、詳細はそちらに譲る。

結論

以上のような考察をふまえた上で、以下に本稿の結論を簡潔に述べる。先ず、*MSA* における〈法界 *dharmadhātu*〉とは、〈法性 *dharmatā*〉や〈法無我 *dharmanairātmya*〉と等置されるものであり、この学派における究極の真理を表す概念として用いられていた。したがって、*dharmadhātu* の複合語は「諸存在の本質/性質」の意味で理解すべきものと考えられる。法界が「一切法の普遍的な相」や、「一切法の真如」と規定されるのはそのためである。しかし、だとすれば、この複合語の後分である *dhātu* は、辞書などに見られる「領域」の意味に反し、むしろ諸存在の根源的な在りかたを示すものであったというべきである。また、*MV* に見られる「聖法の原因」という解釈は、法界が無分別智の対象として覚者の智と不二の関係にあることを鑑みれば、それが後得智による教法流出の根源を示すものとして、第一の解釈と矛盾するものでないことは明らかである。

次に〈清浄 *viśuddhi*〉について、本稿では特に法界との関わりの中で種々の用例を検討したが、清浄法界の〈本性 *svabhāva*〉の意味を説く「菩提品」の k. 56 には、それが二障の根絶を意図して用いられていた。二障とは〈煩惱障 *kleśāvaraṇa*〉と〈所知障 *jñeyāvaraṇa*〉に他ならないが、その後者について、本稿では *MV* などの記述に基づいて菩薩の十地における「法界に対する無知」と規定した。しかし、そもそも、この学派において煩惱障のみを断ずる二乗に対し、菩薩が所知障をも断ずるといわれていたことを考慮すれば、二障の根絶は二無我の証得と密に関係しながら、大乘の優位性を語るものであったと考えられる。

そして、このような *dharmadhātu* と *viśuddhi* に対する考察に基づいて、本稿では清浄法界を説く四偈に対し、両釈の記述にしたがって種々の考察をおこなった。詳細はすでに述べたとおりであり、ここにそれをくり返すことはしない。なお、紙幅の都合により本稿では紹介することのできなかつた *MSA* の XX-XXI. 60-61 が、当該の四偈と見事な対応関係を見せることは重要であり、それらの二偈が説く〈仏陀の特質 *buddha-lakṣaṇa*〉がまさに清浄法界と等置されることを最後に指摘しておきたい。

略号及び参考文献一覧

一次資料

MSA Mahāyānasūtrāṃkāra : Lévi, Sylvain, ed. *Mahāyānasūtrāṃkāra* Tome 1, Paris 1907 (reprint Kyoto 1983)

Ṭikā Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi rgya cher bshad pa : D. 4029, P. 5530

Vṛtti mDo sde rgyan gyi 'grel bshad pa (Theg pa chen po mdo sde'i rgyan gyi 'grel pa rgya cher bshad pa) : D. 4034, P. 5531

- MV Madhyāntavibhāga-bhāṣya* : NAGAO, M. Gadin, ed. *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Tokyo 1964
- MVT Madhyāntavibhāgaṭīkā* : YAMAGUCHI, Susumu, ed. *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, Nagoya 1934
- MSg Mahāyānasamgraha* : 長尾 [1982]、及び [1987] 所載のものを使用。
- AKBh Abhidharmakośabhāṣya* : EJIMA, Yasunori, ed. *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu Chapter 1 : Dhātunirdeśa, Tokyo 1989
- SN Saṃyutta-nikāya* : Feer, M. Léon, ed. *Saṃyutta-nikāya* Part II, Nidāna-vagga. PTS, London 1970

二次資料

- H. A. Jäschke *A Tibetan-English Dictionary*, London 1881 (reprint Kyoto 1993)
- L. Chandra *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, India 1959 (reprint Kyoto 1982)
- Mvy* 京都帝国大学文科大学叢書第三『梵藏漢和四訳対照・翻訳名義大集』臨川書店、1916年
- R. Thurman et al. [2004] R. Thurman, L. Jampal, R. Clark, J. Wilson, L. Zwillig, *The Universal Vehicle Discourse Literature Mahāyānasūtrālamkāra* / by Maitreyanātha/ĀryaAsaṅga ; together with its commentary (bhāṣya) by Vasubandhu ; translated from the Sanskrit, Tibetan, and Chinese, Colombia 2004
- 池田道浩 [2000] 「瑜伽行派における所知障解釈の再検討」『駒澤短期大学仏教論集』6
- 小川一乗 [1977] 「『所知障』に関するノート(一)―中観と唯識との間―」『国訳一切経印度撰述部・月報三蔵』138
- 西藏文典研究会 [1981] 『西藏文献による仏教思想研究・第二号・安慧造『大乘莊嚴經論釈疏』一菩提品(II)一』山喜房仏書林
- 齋法明 [2002] 「依他起性について―saṃkleśa, vyavadāna, viśuddhiを手がかりとして―」『印度学仏教学研究』50-2
- 相馬一意 [1986] 「梵文和訳『菩薩地』(1)一種姓の章、発心の章一」『仏教学研究』42
- 高崎直道 [1974] 『如来蔵思想の形成』春秋社
- [1975] 『大乘仏典12如来蔵系経典』中央公論社
- [1982] 「如来蔵思想の歴史と文献」『講座・大乘仏教6 如来蔵思想』春秋社
- [1998] 「法性、法界、法身、仏性―大乘佛教における究極的価値の構造―」『如来蔵思想I』法蔵館
- 高橋晃一 [2005] 『『菩薩地』『真實義品』から「撰決択品中菩薩地」への思想展開―vastu 概念を中心として―』山喜房仏書林
- 長尾雅人 [1971] 「仏身論をめぐりて」『哲学研究』521
- [1976] 「中辺分別論」『大乘仏典15世親論集』(共著：梶山雄一・荒牧典俊) 中央公論社
- [1982] 『撰大乘論 和訳と注解(上)』講談社
- [1987] 『同(下)』同
- [2007(1)] 『『大乘莊嚴經論』の和訳と註解(1)―長尾雅人研究ノート―』長尾文庫
- [2007(2)] 『同(2)』同
- 野沢静証 [1938] 「智吉祥造『莊嚴經論総義』に就て」『仏教研究』2
- 袴谷憲昭 [1976a] 「唯識説における仏の世界―四種清浄法』の構造―」『駒澤大学仏教学部研究紀要』34

- [1976 b] 「〈三種転依〉考」『仏教学』 2
 [1976 c] 「〈清浄法界〉考」『南都仏教』 37
 [2001] 『唯識思想論考』 大蔵出版
 早島理 [1985] 「人法二無我論—瑜伽行唯識学派における—」『南都仏教』 54
 [2007] 『仏教思想の奔流』（共著：木村宣彰・太田清史） 自照社出版
 藤田宏達 [1970] 『原始浄土思想の研究』 岩波書店
 藤田正浩 [1991] 「「清浄」の意味について—ウパニシャッドから初期如来蔵系經典まで—」『禅学研究』 70
 舟橋尚哉 [1965] 「煩惱障所知障と人法二無我」『仏教学セミナー』 1
 [1985] 『ネパール写本対照による大乘莊嚴經論の研究』 国書刊行会
 堀内俊郎 [2005] 「『釈軌論』における所知障—法無我説を手がかりとして—」『印度学仏教学研究』 53-2

註

- ① Cf. 高崎 [1975] p. 422、同 [1982] p. 20、同 [1998] p. 39
 ② 同上 [1982] p. 20
 ③ *AKBh* p. 21. *gotrārtho dhātvarthaḥ / yathaikasmin parvate bahūny ayastāmrar-ūpyasuvārṇādigoṭrāṇi dhātava ucyanta evam ekasmin āśraye saṃtāne vāṣṭādaśa gotrāny aṣṭādaśa dhātava ucyante / ākarās tatra gotrāny ucyante /*
 ④ 註③を見よ。なお「生本」の語は ākara に対する玄奘の訳語である。
 ⑤ Cf. 高崎 [1974] p. 759. *SN Part II (PTS) p. 25. jātipaccayā bhikkhave jarāmaṇṇam uppādā vā tathāgatānam anuppādā vā tathāgatānaṃ // ṭhitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā // //*
 ⑥ *Mvy* p. 155, No. 2057
 ⑦ *Ibid.* p. 136, No. 1713
 ⑧ Cf. L. Chandra p. 1855. 涅槃界 *nirvāṇadhātu* : *mya ngan las 'das pa'i dbyings*, p. 1296. 金剛界 *vajradhātu* : *rdo rje dbyings*, p. 2431. 衆生界 *sattvadhātu* : *sems can gyi kham*s, p. 230. 三界 *tridhātu / traidhātuka* : *kham*s *gsum*
 ⑨ H. A. Jäschke p. 390
 ⑩ 少なくとも *MSA* の藏訳にかぎっていえば、*dhātu* に対する訳語の決定はその意味を十分に読みこんだ上でおこなわれていたものと思われる。中でも XI. 32-33には *svadhātu*（自界）の語が合わせて5回登場するが、藏訳はそれを k. 32では *rang gi kham*s として、k. 33では *rang gi dbyings* として二様に訳し分けている。これらの二偈は *svadhātu* に対する「汚染 *saṃkleṣa* と清浄 *vyavadāna*」を主題とするものであり、前者では汚染された *svadhātu* について、後者では清浄にされた *svadhātu* について述べているから、藏訳は前後の文脈を正確に読みこんだ上で訳語を決定していたと考えられる。
 ⑪ 波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴經論』（大正・卷三一・六〇六上）
 ⑫ 同上（大正・卷三一・六二二中）
 ⑬ 長尾 [2007(1)]、同 [2007(2)]
 ⑭ 同上 [1982] pp. 220-221
 ⑮ R. Thurman et al. [2004]
 ⑯ *MSA* p. 87. *dharmadhātuvinirmukto yasmād dharmo na vidyate /*

- ①⑦ *Ibid.* p. 87. yasmād dharmadhātuvinirmukto dharmo nāsti dharmatāvyatirekeṇa dharmābhāvāt /
- ①⑧ *MV* p. 67. dharmadhātuvinirmukto yasmād dharmo na vidyate / sāmānyalakṣaṇaṃ tasmāt sa... // V-19 // na hi dharmanairātmyena vinā kaścid dharmo vidyate / tasmād dharmadhātuḥ sarvadharmāṇaṃ sāmānyaṃ lakṣaṇaṃ iti...
- ①⑨ *MSA* p. 94
- ②⑩ *MV* pp. 23-24. āryadharmahetutvād dharmadhātuḥ / āryadharmāṇān tadāmbanaprabhavatvāt / hetvartho hy atra dhātvarthaḥ /
- ②⑪ *Ibid.* pp. 34-35
- ②⑫ *MSA* p. 65
- ②⑬ *Ibid.* p. 24
- ②⑭ *Ibid.* p. 24
- ②⑮ Cf. 長尾 [1987] pp. 95-103、同 [2007(1)] p. 140
- ②⑯ 藤田正浩 [1991] p. 70
- ②⑰ 後の註⑥⑩に同じ。
- ②⑱ 所知障の〈所知 jñeya〉について、舟橋 [1965] pp. 56-57、小川 [1977] pp. 2-3はそれを五明処と理解するが、近年、池田 [2000] p. 293がそれらの見解に批判を加えている。池田氏は所知の内容を五明処と規定する場合、法無我との関係が明らかでないから、むしろ調伏天の『三十頌釈疏 *Trīṃśikāṭikā*』に従って「一切が無常・苦・空・無我であること」と理解すべきことを主張している。また堀内 [2005] p. 161は『釈軌論 *Vyākhyāyukti*』における所知にかぎって検討し、所知とは「遍計所執性の無」であると指摘している。本稿では、それらの諸説をも鑑みた上で、本文中に引用した *MV* の一段や、それを引用する *MSg* の第 V 章の一節に基づいて「法界に対する無知」として理解したい。(Cf. 長尾 [1976] pp. 260-262、同 [1987] pp. 155-167) ただし、このような理解が「所知障」を語る全ての経論において有効であるかといえ、恐らくそうではない。「知られるべきもの jñeya / 所知」とは、いわば各経論が重んじる真理の概念を指すと考えるべきであり、その意味で真理の概念の変遷とともに、その内容は流動的であったと考える。いま、筆者が *MSA* における所知障の内容を「法界に対する無知」と規定したのは、*MSA* が法界を究極的な概念としてその哲学の中心に据えるからである。*MV* や *MSg* にもそうした一面があり、それをもって *MSA* における所知障理解の一助とした。しかし、厳密に言えば *MV* は法界とともに空性や虚妄分別を真理の概念として重視する傾向があるし、*MSg* も同様に三性や唯識性などを重視する傾向があるから、「所知」の内容はやはり一様でないと考えた方がよさそうである。特に後者は第 II 章「所知相分」の名のもとに三性説を語るから、その点も考慮すれば一概に「法界に対する無知」を「所知障」の内容として規定することには注意を要する。
- ②⑲ Cf. 長尾 [1982] pp. 164-167, *MSg* Nagao [1987] ed. p. 79
- ③⑩ *MV* pp. 34-35. sarvatragārthe agrārthe niṣyandāgrārtha eva ca / niṣparigrahatārthe ca, santānābheda eva ca // II-14 // niḥsaṃkleśaviśuddhyarthe 'nānātvārtha eva ca / ahīnānadhikārthe ca, caturdhāvaśitāśraye // II-15 // dharmadhātāv avidyeyaṃ, akliṣṭā daśadhāvṛttiḥ / daśabhūmivipakṣeṇa pratipakṣās tu bhūmayah // II-16 //
- ③⑪ *Ibid.* p. 35
- ③⑫ Cf. 舟橋 [1965] p. 65
- ③⑬ Cf. 相馬 [1986] pp. 6-7
- ③⑭ *MV* p. 36

- ③⑤ *Ibid.* p. 67. viparyasta manaskārāprahāṇaṃ tasya dharmadhātor aviśuddhis tatprahāṇaṃ viśuddhir iti yad evaṃjñānaṃ ayam aviśuddhau viśuddhau cāviparyāso yathākarmaṃ /
- ③⑥ *MVT* p. 222. tatra viparyastamanaskāra ālayavijñānahetur viparyayavikalpaḥ /
- ③⑦ *MSA* pp. 22-23
- ③⑧ *Vṛtti* D193b2-3, P214a3-5
- ③⑨ Cf. 早島 [1985] pp. 7-9
- ④① Cf. 同上 [1985] p. 10
- ④② *MV* p. 67. dharmadhātoḥ punar ākāśavat / prakṛtiviśuddhatvāt / dvayam apy etad āgantukam aviśuddhir viśuddhiś ca paścād iti /
- ④③ *MVT* p. 223. yā malavigamatā tmatayā viśuddhiḥ sātra vivakṣiteti nāyaṃ doṣaḥ / ata evoktaṃ viśuddhiś ca paścād iti / ...ayam api saṃvṛtityā na tu paramārthataḥ / anena cāviparyāsenā bodhisattvao dharmadhātoḥ saṃkleśavyavadānāvasthayaḥ kṛtrimatvaṃ prajānātīti /
- ④④ これらの語は *MSA*、及び *MV* のいずれにも見られないが、それと類似する prakṛtiviśuddhi の語が両論書に認められる。また、該当箇所 *MV* に対する安慧釈 (*MVT* p. 112) は、*MSg* が四種清浄を説く際に教証とした *AMS* の二偈を引用している。なお、そこから回収される四種清浄の原語は藏訳 *MSg* の -vyavadāna と異なって -viśuddhi であるが、薊 [2002] p. 180 が *MSg* 所説の三性説における依他起性と円成実性において、vyavadāna = viśuddhi という関係を明らかにしていることから、筆者は viśuddhi の語の中にも四種清浄の考え方が適応できると考えた。
- ④⑤ *MSg* Nagao [1982] ed. p. 86. yongs su grub pa'i ngo bo nyid ji ltar rig par bya zhe na / rnam par byang ba'i chos rnam pa bzhi bstan pas rig par bya ste / rnam par byang ba'i chos rnam pa bzhi la / (1) rang bzhin gyis rnam par byang ba ni 'di lta ste / de bzhin nyid dang / stong pa nyid dang / yang dag pa'i mtha' dang / mtshan ma med pa dang / don dag pa ste / chos kyi dbyings kyang de yin no / (2) / dri ma med par rnam par byang ba ni 'di lta ste / de nyid sgrib pa thams cad dang mi ldan pa'o /
- ④⑥ 袴谷 [1976a] pp. 703-707 (ただし頁数は同 [2001] に再録されたものによる。以下のものも同様である。)
- ④⑦ 玄奘訳『撰大乘論〔世親〕釈』(大正・卷三一・三四四上)
- ④⑧ *Ṭikā* D72a6, P8ob8
- ④⑨ *Vṛtti* D133b1, P149b4
- ④⑩ 西藏文典研究会 [1981] pp. 78-79
- ④⑪ *MSA* p. 44. ただし世親釈中の -viśaddhi- に関しては、舟橋 [1985] p. 152 の指摘に従って -viśuddhi- に訂正する。
- ④⑫ 袴谷 [1976b] p. 746
- ④⑬ *Vṛtti* D134a1, P150a4
- ④⑭ *Ibid.* D134a1, P150a4-5
- ④⑮ *Ṭikā* D72b3-4, P81a5-6
- ④⑯ Cf. 袴谷 [1976b] p. 733
- ④⑰ vastu の語を「[勝義的な] 事象」と理解することは、高橋 [2005] p. 1 の見解に負うところが大きい。というのは、高橋氏のいう *BBh* の vastu に対する「言語表現の基体でありながら、言語表現し得ない勝義の実在を意味する」という指摘が、この部分の vastujñāna に対しても有効であると考えたからである。筆者の理解は本文中に述べたとおりであるが、vastu の語を従来のよ

うに単に「事物」や「事象」として理解するのでは、この語がもつ勝義的な側面が十分に表現されないと考えて「事象」の前に「〔勝義的な〕」と補った。

- ⑤7 *Vṛtti* D134a3, P150a6-7
- ⑤8 *Ibid.* D134a5, P150b1
- ⑤9 袴谷 [1976b] p. 730
- ⑥0 *MSA* p. 66. acalāditribhūmau ca vaśitā sā caturvidhā / dvidhāikasyāṃ tadanyasyāṃ ekāikā vaśitā matā // XI-46 //
- ⑥1 *MV* p. 36
- ⑥2 Cf. 舟橋 [1985] pp. 129-132、長尾 [2007(1)] p. 229、同 [2007(2)] p. 103
- ⑥3 *Vṛtti* D134a6; P150b2-3
- ⑥4 *Ibid.* D134a7; P150b3-4, cf. 袴谷 [1976b] p. 732
- ⑥5 *MSA* p. 44の -bhāvanā samudāgamaḥ は、荒牧典俊氏を中心とする *MSA* 研究会の判断に従って bhāvanāsamudāgamaḥ と訂正し、複合語として理解する。
- ⑥6 同じく研究会の判断に従って cd 句を一続きの複合語として理解する。また最後の phalaṃ は phalaḥ に訂正する。この訂正は蔵訳に基づくものであるが、いずれの写本にもこれを支持するものはないから、或いは phalaṃ のままで理解すべきかもしれない。なお、舟橋 [1985] p. 36や長尾 [2007(1)] p. 242は phalaṃ とするが、袴谷 [1976c] p. 775は *MSA* 研究会と同様に phalaḥ として読むことを表明している。また袴谷氏は k. 56-58の全てを k. 59の dharmadhātu viśuddho 'yam にかかるものとして Bahuvrīhi で理解するというが、筆者の理解もそれと同じである。
- ⑥7 *MSA* p. 44
- ⑥8 *Vṛtti* D134b1, P151b5
- ⑥9 Cf. 早島・木村・太田 [2007] pp. 101-122
- ⑦0 *Vṛtti* D134b3-4, P150b8-151a1
- ⑦1 *Ibid.* D134b5-6, P151a2-3
- ⑦2 「利益 hita」に関して現来の二世にかけた註釈は安慧の常套である。*MSA* には IV. 20、VIII. 15、IX. 86などにそれが見られる。
- ⑦3 藤田宏達 [1970] p. 439
- ⑦4 野沢 [1938] に付せられた *MSA* の章構成一覧表を参照した。
- ⑦5 研究会の判断により、Lévi 本にないダングを NS, NC, A, B の諸写本に基づいて挿入する。
- ⑦6 *MSA* p. 44
- ⑦7 *Vṛtti* D135a2-3, P151a7-8
- ⑦8 *Ibid.* D134a3-7, P151b1-5
- ⑦9 *MV* p. 36. karmavaśitāśrayatvaṃ daśamyāṃ yatheccham nirmāṇaiḥ sattvārthakaraṇāt /
- ⑧0 *MSA* p. 45
- ⑧1 *Vṛtti* D135a7-b1, P151b6-8
- ⑧2 *Ibid.* D133b3-4, P149b6-7
- ⑧3 Cf. 長尾 [2007(1)] p. 244
- ⑧4 *MSA* p. 45-46
- ⑧5 *Ibid.* p. 46
- ⑧6 *Ibid.* p. 46
- ⑧7 *Vṛtti* D136b6, P153a7
- ⑧8 Cf. 長尾 [1971] pp. 273-274