

中観・瑜伽行兩派における二諦説解釈の研究
-『大乘莊嚴經論』第VI章「眞実品」を中心として-

早島 慧

目次

0. 序論	1
0.1 問題の所在	3
0.2 『大乘莊嚴經論』「眞実品」について	12
本論	23
1. 『大乘莊嚴經論』「眞実品」の研究	23
1.1 『大乘莊嚴經論』「眞実品」の構造	24
1.1.1 五種の advaya と勝義の特徴 (k.1)	24
1.1.2 無我説と修行道 (kk.2-5)	56
1.1.3 勝義・智慧と修行道 (kk.6-10)	78
1.1.4 小結	96
1.2 『大乘莊嚴經論』「眞実品」における二諦説	98
1.2.1 二諦説と勝義的智, 勝義智	98
1.2.2 二諦説と菩薩道	108
1.2.3 小結	114
1.3 小結	116
2. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷	
— 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以前 —	119
2.1 初期中観派の二諦説	120
2.1.1 『根本中論頌』「観四諦品」における二諦説	120
2.1.2 『無畏論』・青目釈『中論』・『仏護注』における二諦説 ..	135
2.1.3 小結	142
2.2 『菩薩地』「眞実義品」における Pre-三性説的二諦説	144
2.2.1 『菩薩地』「眞実義品」における二諦説	145
2.2.2 『菩薩地』「眞実義品」の眞実と 『大乘莊嚴經論』「眞実品」の勝義	161
2.2.3 小結	166

2.3 小結	168
3. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷	
— 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降 —	171
3.1 『中辺分別論』における Post-三性説的 二諦説	172
3.1.1 『中辺分別論』「眞実品」における世俗諦と三性説	173
3.1.2 『中辺分別論』「眞実品」における勝義諦と円成実性	179
3.1.3 小結	195
3.2 中期中観派の二諦説	197
3.2.1 『般若灯論』「観四諦品」における二諦説	197
3.2.2 『思釈炎』「求真実智章」における二諦説	211
3.2.3 『入中論』「現前地品」における二諦説	224
3.2.4 小結	236
3.3 小結	240
4. 結論	243

略号およびテキスト

- AAĀ : *Abhisamayālaṃkālālokā Prajñāpāramitāvyākhyā*, ed. by U. Wogihara, *Abhisamayālaṃkālālokā Prajñāpāramitā-vyākhyā The work of Haribhadra*, 1932-35 (7vols) ; repr. by 東洋文庫, 1973.
- ABh : *Mūlamadhyamaka-vṛtty-Akutobhayā*, D3829, P 5229.
- AKBh : *Abhidharmakośa-bhāṣya*, ed. by P. Pradhan, *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKLA : *Abhidharmakośaṭīkā-lakṣaṇānusāriṇī*, D4093, P5594.
- AKTA : *Abhidharmakośaṭīkā-tattvārtha*, D4421, P5875.
- AKVy : *Abhidharmakośa-vyākhyā*, ed. by U. Wogihara, *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*, 1932-36 ;repr. by 山喜房書林, 1989.
- ĀPVT : *Āryaprajñāpāramitāvajracchedikāṭīkā*, D3817, P5216.
- AS : *Abhidharmasamuccaya*, ed. by O. Hayashima, 『インド大乘仏教瑜伽行唯識学派における聖典継承と教義解釈の研究』(科学研究費補助金基盤研究(C)研究成果報告書) , 2003.
- As : *Acintyastava*, ed. by Chr. Lindtner, *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen, 1982
- ASBh : *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya*, ed. by N. Tatia, *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*, Tibetan Sanskrit Works Series vol.17, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1976.
ed. by O. Hayashima, 『インド大乘仏教瑜伽行唯識学派における聖典継承と教義解釈の研究』(科学研究費補助金基盤研究(C)研究成果報告書) , 2003.
- AsP : *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. by P. L. Vaidya, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā With Haribhadra's Commentary Called Ālokā*, Buddhist Sanskrit Texts No. 4, Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning,

- Dharbhanga, 1960.
- ASVy : *Abhidharmasamuccaya-vyākhyā*, D4054, P5555, ed. by O. Hayashima, 『インド大乘仏教瑜伽行唯識学派における聖典継承と教義解釈の研究』(科学研究費補助金基盤研究(C)研究成果報告書), 2003.
- BBh : *Bodhisattvabhūmi*,
ed. by Unrai Wogihara, *Bodhisattvabhūmi: A Statement of Whole Course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi (『梵文薩地經』)*, Seigo Kenkyukai, 1936 (reprint by 山喜房佛書林 1971),
ed. by Koichi Takahashi, 高橋[2005b] (pp. 86-117) 所収.
- BhK : *Bhāvanākrama*,
-I ed. by G. Tucci, *Minor Buddhist Texts, part II*, Serie Orientale Roma vol.IX, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1958.
-II ed. by K. Goshima, *The Tibetan Texts of the Second Bhāvanākrama*, Private edition, Kyoto, 1983.
-III ed. by G. Tucci, *Minor Buddhist Texts, part III : Third Bhāvanākrama*, Serie Orientale Roma vol.XLIII, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1971.
- BhSS : *Bhavasamkrānti-sūtra*, ed. by Bh. Vinītā, Vinītā[2010]所収.
- BP : *Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*, D3824, P5424, ed. by A. Saito, Saito[1984]所収. See Ye[2011b].
- CŚ : *Catuhśataka*, ed. by K. Lang, *Āryadeva's Catuhśataka : On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge*, Indiske Studier VII, Copenhagen, 1986.
- LAS : *Laṅkāvatāra-sūtra*, D107, P775, ed. by B. Nanjo, *The Laṅkāvatāra-sūtram*, Kyoto, 1923.
- MĀ : *Madhyamakāloka*, D3887, P5287, ed. by M. Ichigo, 一郷[1985]所収.
- MAM : *Madhyamakālaṅkāravṛtti-madhyamāpratipadāsiddhi*, D4072, P5573.

- MAU : *Madhyamālaṃkāropadeśa*, D4085, P5586.
- MAV : *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, See MAVBh.
- MAVBh : *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, ed. by G. Nagao, *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, 鈴木學術財団, 1964.
- MAv : *Madhyamakāvatāra*, D3861, P5262. See Li[2012].
- MAvBh : *Madhyamakāvatāra-bhāṣya*, D3862, P5263.
- MAVṬ : *Madhyāntavibhāga-ṭīkā*,
ed. by S. Yamaguchi, *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, 破塵閣, 1934.
ed. by J. Kim, 金[2007b]所収.
- MAvṬ : *Madhyamakāvatāra-ṭīkā*, D3870, P5271.
- MHK : *Madhyamakahrdaya-kārikā*,
ed. by Y. Ejima, 江島[1980]所収.
ed. by Chr. Lindtner (ed.), *Madhyamakahrdayam of Bhavya*, The Adyar Library and Research Centre, Chennai, 2001
- MMK : *Mūlamadhyamaka-kārikā*,
ed. by J. W. de Jong, *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, Adyar Library Series 109, 1977.
ed. by S. Ye, Ye[2011a]所収.
- MSA : *Mahāyānasūtrālaṃkāra* . See MSABh.
- MSAK : *Mahāyānasūtrālaṃkāra-kārikā* . See MSABh.
- MSABh : *Mahāyānasūtrālaṃkāra-bhāṣya*, ed. by S. Lévi, *Mahāyānasūtrālaṃkāra : Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule*, Tome I Texte, Paris, 1907 ; repr. by Rinsen Book co. , 1983.
- MSAṬ : *Mahāyānasūtrālaṃkāra-ṭīkā*, D4029, P5530.
-VI ed. by O. Hayashima, Hayashima[1983a]所収.
- MSg : *Mahāyānasamgraha*, D4048, P5549, ed. by G. Nagao, 長尾 [1982], [1987]所収.
- MSgBh : *Mahāyānasamgraha-bhāṣya*, D4050, P5551.
- MSgU : *Mahāyānasamgraha-upanibandhana*, D4051, P5552.
- MRPr : *Madhyamakaratnapradīpa*, D3854, P5254.
- PPPS : *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasamgraha*, ed. by G. Tucci, "Minor Sanskrit text on the Prajñāpāramitā; 1 The

- Prajñāpāramitā-piṇḍārtha of Diñnāga", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1947;repr. in his *Opera Minora* II, 1971.
- PPr : *Prajñāpradīpa*, D3853, P5253.
- PPrT : *Prajñāpradīpa-ṭīkā*, D3859, P5259.
-XXV, ed. by H. Miyamoto, 宮本[2011]所収.
- PPU : *Prajñāpāramitopadeśa*, D4079, P5579.
- PrasP : *Prasannapadā*, ed. by Louis de la Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica4, ;repr. by Meicho-Fukyu-kai, 1977.
- PsP : *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. by T. Kimura, *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* I-2, 山喜房書林, 2009.
- PSVy : *Pratīyasamutpādavyākhyā*, D3995, P5496.
- SAPA : *Sūtrālamkārapīṇḍārtha*, D4031, P5533.
- SAVBh : *Sūtrālamkāra-vṛttibhāṣya*, D4034, P5531.
-VI, ed. by O. Hayashima, Hayashima[1983a]所収.
-IX, ed. by 西藏文典研究会, 西藏文典研究会[1981]所収.
-XI, ed. by O. Hayashima, Hayashima[1977-78]所収.
- SAŚDVy : *Sūtrālamkāradīślokadavyavyākhyāna*, D4030, P5532.
- SDVV : *Satyadvayavibhaṅga-vṛtti*, D3882, ed. by M. D. Eckel, *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths, An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy*, State University of New York Press, 1987.
- SNS : *Samdhinirmocana-sūtra*, ed. by É. Lamotte, *Samdhi- nirmocana sūtra: l'explication des mystères: texte Tibétain*. Dureaux du Recueil, Bibliothèque de l'Université, Louvain, 1935.
- ŚPBrT : *Śatasāhasrikā-prajñāpāramitābṛhaṭṭīkā*, D3807, P5205.
- TJ : *Tarkajvālā*, D3856, P5256.
- TrK : *Triṃśikā-kārikā*. See TrBh.

- TrBh : *Triṃśikā-bhāṣya*,
ed. by S. Lévi, *Vijñāptimātrāsiddhi, Deux Traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une Explication en Prose et Triṃśikā (la Trentaine) avec la commentaire de Sthiramati*, Paris, 1925.
ed. by H. Buescher, *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya : Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*, Wien, 2007.
- TrṬ : *Triṃśikā-ṭīkā*, D4070, P5571. See Jaini[1985].
- ViSg : *Viniścayasamgrahaṇī*, ed. by K. Takahashi, 高橋[2005b]所収.
- VV : *Vigrahavyāvartanī*.
- VyY : *Vyākhyāyukti*, D4061, P5562, ed. by T. Horiuch, 堀内[2009]所収.
- VyVṬ : *Vyākhyāyukti-ṭīkā*, D 4069, P 5570.
- YBh : *Yogacārabhūmi*.

- 『阿毘曇毘婆沙論』 : 『阿毘曇毘婆沙論』浮陀跋摩共道泰等訳,
T. No.1546, vol.28.
- 『解深密經』 : 『解深密經』玄奘訳, T. No.676, vol.16.
- 『顯揚論』 : 『顯揚聖教論』玄奘訳, T. No.1602, vol.31.
- 『十二門論』 : 『十二門論』鳩摩羅什訳, T. No.1568, vol.30.
- 『順中論』 : 『順中論義入大般若波羅蜜經初品法門』瞿曇
般若流支訳, T. No.1565, vol.30.
- 青目釈『中論』 : 『中論』鳩摩羅什訳, T. No.1564, vol.30.
- 『成実論』 : 『成実論』鳩摩羅什訳, T. No.1646, vol.32.
- 『大智度論』 : 『大智度論』鳩摩羅什訳, T. No.1509, vol.25.
- 『大般若波羅蜜多經』 : 『大般若波羅蜜多經』玄奘訳, T. No.220, vol.5.
- 『南海寄歸内法伝』 : 『南海寄歸内法伝』義浄撰, T. No.2125, vol.54.
- 『婆沙論』 : 『阿毘達磨大毘婆沙論』玄奘訳, T. No.1545,
vol.27.
- 『仏性論』 : 『仏性論』真谛訳, T. No.1610, vol.31.
- 『放光般若経』 : 『放光般若経』無羅叉訳, T. No.221, vol.8.

- 『摩訶般若波羅蜜經』 『摩訶般若波羅蜜經』 鳩摩羅什訳, T. No.223,
vol.8.
- 『瑜伽論』 : 『瑜伽師地論』 玄奘訳, T. No.1579, vol.30.

その他略号

- BauDV : *Nepālarāṣṭriyapustakālayasthahastalikhhitapustakānām*
Sūcīpatram, Bauddhadarśanaviśayaḥ pratamo bhāgaḥ,
prathamakhaṇḍaḥ, Purātatvaprakāśanamālā 26. Kathumandu,
1964.
- BSP : *ŚrīNepālarājakīyavīrapustakālayasthapustakānām*
Bṛhatsūcīpatram, Bauddhaviśayakaḥ saptamo bhāgaḥ,
khaṇḍa II, *Purātatvaprakāśanamālā* 38. Kathumandu, 1965.
- Bv : Bahuvrīhi.
- Chi : Chinese.
- D : Tibetan Tripiṭaka, sDe dge edition.
- Ed. : Edition.
- IASWR : *Buddhist Sanskrit Manuscripts, A Title List of the Microfilm*
Collection of the Institute for Advanced Studies of World
Religions. New York, 1975.
- Kdh : Karmadhāraya.
- Ms : Manuscript(s).
- Mvp : *Mahāvvyutpatti*, 『梵藏漢和四訳対校翻訳名義大集』, 鈴木
学術財団, 1961.
- MW : Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, 1986, Repr.
Tokyo: Meicho Fukyukai.
- NGMPP : Nepal-German Manuscript Preservation Project.
- P : Tibetan Tripiṭaka, Peking edition.
- Pāl : Pāli.
- Skt : Sanskrit.
- T : 『大正新修大藏經』, 大藏出版, 1924-1932.
- Takaoka : Hidenobu Takaoka, *A Microfilm Catalogue of the Buddhist*

Manuscripts in Nepal, Vol. 1. Nagoya : Buddhist Library,
1981.

Tib : Tibetan.
Tp : Tatpuruṣa.

参考文献

Ames, William L

- [1986] "Buddhapālita's Exposition of the Madhyamaka", *Journal of Indian Philosophy*, 14.

Bagchi, S.

- [1970] *Mahāyānasūtrālaṅkāra of Asaṅga*, BST 13, Mithila Institute, Darbhanga.

Dutt, Nalinaksha

- [1998] *Buddhist Sects in India*, Firma K.L. Mukhopadhyay, Calcutta.

Frauwallner, Erich.

- [1956] *Die Philosophie des Buddhismus, Texte der indischen Philosophie, Band 2*, Berlin, 1956

Gokhale, V. V., Bahulkar, S. S.

- [1985] "Madhyamakahrdayakārikā Tarkajvālā, Chapter I.", *Miscellanea Buddhica*, Indiske Studier, 5, Copenhagen.

Griffiths, Paul J.

- [1990] "Omniscience in the *Mahāyānasūtrālaṅkāra* and its commentaries", *Indo-Iranian Journal*, 33.

Harris, Ian Charles

- [1991] *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*, E.J. Brill, Leiden, New York.

Huntington, Clair W. Jr.

- [1986] *The "Akutobhayā" and Early Indian Madhyamaka*. (VOLUMES I and II), University Microfilms International.

Jaini, Padmanabh S.

- [1985] "The Sanskrit Fragments of Vinītadeva's Triṃśikā-ṭīkā", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* vol. XLVIII, part 3, The School of Oriental and African Studies, London.

Krasser, Helmut

- [2011a] "Bhāviveka, Dharmakīrti, and Kumāriḷa", 『中国印度宗教史とくに仏教史における書物の流通伝播と人物移動の地域特性』, (科学研究費補助基金基盤研究(B)研究成果報告書)
- [2011b] "How to teach a Buddhist Monk to Refute the Outsiders : Text-critical Remarks on some Works by Bhāviveka", *Journal of Rare Buddhist texts Research Department*, 51.

Lamotte, Étienne

- [1970] *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, Tome III, Louvain.

Lévi, Sylvain

- [1907] *Mahāyānasūtrālamkāra, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule, selon le Système Yogācāra, Tome II : Texte*, Librairie Honoré Champion, Paris. Reprint Rinsen Book co., Kyoto, 1983, 2003.

Li, Xuezhu (李学竹)

- [2012] 「《入中論》第六章 1-97 頌校勘」, 『中国藏学』, 1.

Lindtner, Christian

- [1982] "Adversaria Buddhica", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasians*, 26.
- [1985] "A Treatise on Buddhist Idealism: Kambala's Ālokamālā", *Miscellanea Buddhica*, Indiske Studier V.Copenhagen, Akademik Forlag.
- [1992] "The Laṅkāvatārasūtra in Early Indian Madhyamaka Literature" *Asiatische Studien / Atudes Asiatique*, 46-1.
- [2003] *A garland of light Kambala's Ālokamālā: Translated by Christian Lindtner with Appendix on Cittamātra*, Asian Humanities Press, California.

Matilal, B.K.

- [1980] "Ignorance or Misconception? : A Note on Avidyā in Buddhism", *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*.

Mejor, Mrek

- [1991] *Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries preserved in the Tanjur*. Alt-Und Neu-Indische Studien, 42. Stuttgart: F. Steiner. Albany.
- [1997] "On Vasubandhu's *Pratīyasamutpādayākhyā*", *Studia Indologiczne*, 4.

Qvarnström, Olle

- [1989] *Hindu philosophy in Buddhist perspective : the Vedāntatattvaviniścaya chapter of Bhavya's Madhyamakahrdayakārikā*, Lund Studies in African and Asian Religions, 4.

Ray, Reginald

- [1999] *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, State University of New York Press

Śastri, N. Aiyaswami

- [1938] *Bhava Saṃkrānti Sūtra and Bhavasamkrānti Śāstra*, Adyar.

Siderits, Mark and Katsura, Shōryū

- [2013] *Nāgārjuna's Middle way : Mūlamadhyamakakārikā*, Wisdom Publications, Boston.

Schmithausen, Lambert

- [1965] *Maṇḍanamīśra's Vibhramavivekaḥ : mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre*, Hermann. Bölau Nachf., Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- [1969] *Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Supplementa I (XVI.3).
- [1984] "On the Vijñānamātra Passage in Saṃdhinirmocanasūtra VIII.7", *Studies of Mysticism in Honor of the 1150th Anniversary of Kobodaishi's Nirvāṇam*, Naritasan Shinshoji..

- [1987a] *Ālayavijñāna, on the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, pt. I : Text*, Studia Philologica Budhica Monograph Series IV, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.
- [1987b] *Ālayavijñāna, on the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, pt. II : Notes, Bibliography and indices*, Studia Philologica Budhica Monograph Series IV, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.
- Seyfort Ruegg, David
- [1981] *The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- [1990] "On the authorship of some works ascribed to Bhāvaviveka/Bhavya", *Earliest Buddhism and Madhyamaka* ed. by David Seyfort Ruegg and Lambert Schmithausen, Panels of the VIth World Sanskrit Conference, II, Leiden.
- Bhikṣuṇī, Vinītā
- [2010] *A unique collection of twenty Sūtras in a Sanskrit manuscript from the Potala. Volume I, 2*, Beijing-Vienna.
- Walleser, Max
- [1910] *Der ältere Vedānta - Geschichte, Kritik und Lehre*, Heudenberg.
- Walser, Joseph
- [2005] *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, Columbia University Press, New York.
- Ye, Shaoyong (叶少勇)
- [2011a] 『中論頌 一梵藏漢合校・導説・訳注一』, 中西書局, 上海.
- [2011b] 『中論頌与仏護釈』, 中西書局, 上海.
- 赤羽律 (Akahane, Ritsu)
- [2002] 『二諦分別論』に見られる「勝義」の表現について, 『仏教文化』, 12.
- [2012] "Why is the Mādhyamika translated as "Zhong guan (中觀)?"", 『印度学仏教学研究』, 60-3.

赤羽律・早島慧・西山亮

- [2011] 「*Prajñāpradīpa-Ṭīkā* 第 XXIV 章 テキストと和訳(1) -
anusamḍhi & pūrvapakṣa -」, 『インド学チベット学研究』, 15.
- [2013] 「*Prajñāpradīpa-Ṭīkā* 第 XXIV 章 テキストと和訳(2) -
uttarapakṣa 1-」, 『インド学チベット学研究』, 17.

薊法明

- [2000] 「三性説について－「幻術の譬喩」における見解の相違に
ついて－」, 『印度学仏教学研究』, 49-1.
- [2001] 「依他起性の雑染性と清浄性について」, 『佛教大学大学院
紀要』, 29.

荒牧典俊 (Aramaki, Noritoshi)

- [1963] 「唯識思想に於ける十二支縁起の解釈」, 『印度学仏教学研
究』, 11-1.
- [1976a] 「三性説ノート (一)」, 『東洋学術研究』, 15-1.
- [1976b] 「三性説ノート (二)」, 『東洋学術研究』, 15-2.
- [2000] "Toward an understanding of the *Vijñaptimātratā*", *Wisdom,
Compassion, and the Search for Understanding : the Buddhist
studies legacy of Gadjin M. Nagao*, ed. by Jonathan A. Silk,
Hawai'i.

池田道浩

- [1993] 「分別とその対象について」, 『印度学仏教学研究』, 43-2.
- [1996a] 「依他起性は実存するか」, 『駒澤大学仏教学部論集』, 27.
- [1996b] 「三性説の構造的変化(1)」, 『駒沢大学大学院仏教学研究會
年報』, 29.
- [1997a] 「『菩薩地』『真実義品』における二つの vastu」, 『印度学仏
教学研究』, 45-1.
- [1997b] 「依他起性, 雑染, 清浄」, 『駒沢短期大学仏教論集』, 3.
- [1998a] 「竹村牧男著『唯識三性説の研究』」, 『駒沢短期大学仏教
論集』, 3.
- [1998b] 「円成実性の位置」, 『駒沢短期大学仏教論集』, 4.
- [1999] 「瑜伽行派における自性分別と無分別智」, 『駒澤短期大学
仏教論集』, 5.

- [2000] 「依他起性と「生無自性」について」,『三論教学と仏教諸思想:平井俊栄博士古稀記念論集』,春秋社.
- [2001a] 「*Tarkajvālā* の二諦説に関する疑問 (1)」,『曹洞宗研究員研究紀要』,31.
- [2001b] 「正しい世俗(*tathyasamvṛti*)と後得智」,『印度学仏教学研究』,50-1.

泉芳環

- [1928] 「楞伽經の偈頌品について」,『現代佛教』,5-55.
- 一郷正道
- [1985] 『中観莊嚴論の研究 -シャーントラクシタの思想-』,文栄堂書店.
- [1991] 「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究(1)」,『京都産業大学論集 人文科学系列』,18.
- [2003] "*A critically edited text of the pūrva-pakṣas of the Madhyamakāloka of Kamalaśīla*",『大谷大学真宗総合研究所紀要』,22.
- [2011] 『瑜伽行中観派の修道論の解明 -『修習次第』の研究-』,(科学研究費補助金基盤研究(C)研究成果報告書) .

岩本明美

- [1995] 『大乘莊嚴經論』第14章 世親釈 *Skt.*テキスト」,『禅文化研究所紀要』,2.
- [1996] 『大乘莊嚴經論』第6章第6-10偈について -テキストの訂正及び「五道」に対する疑問-」,『印度学仏教学研究』,44-2.
- [1997] 「『大乘莊嚴經論』の修行道 -『莊嚴經論』は五道を説くか?-」,『禅文化研究紀要』,23.
- [1998] 「大乘莊嚴經論第13章<修行章> -サンスクリットテキストと和訳-」,『インド学チベット学研究』,3.
- [2001] 『大乘莊嚴經論』の修行道 -第13・14章を中心として-」,富士ゼロックス小林節太郎記念基金.
- [2010] 「唯識思想の研究 -『大乘莊嚴經論』チベット訳・安慧釈・無性釈の相互関係と留意点-」,『仏教文化研究所紀要』,49.

印順

- [1993] 『『大智度論』の作者とその翻訳』(岩城英規訳), 正観出版社, 山喜房仏書林.

宇井伯寿

- [1921] 「三論解題」, 『国訳大蔵経 論部 5』, 国民文庫刊行会.
[1924] 「史的人物としての弥勒及び無著の著述」, 『印度哲学研究 第一』, Reprint, 1965.
[1958] 『瑜伽論研究』, 岩波書店.
[1961] 『大乘莊嚴経論研究』, 岩波書店.

上野康弘

- [2011] 「蔵訳『莊嚴経論安慧釈』における著者問題」, 『印度学仏教学研究』, 60-1.

上野隆平

- [2009] 「瑜伽行唯識学派における清浄法界の研究 — *Mahāyānasūtrālamkāra* IX. 56-59 Dharmadhātu-*viśuddhi* を中心にして — 」, 『龍谷大学大学院文学研究科紀要』, 31.

氏家昭夫

- [1968] 「唯識三性説について」, 『密教文化』, 85.
[1970] 「唯識思想における雑染と清浄の問題」, 『密教文化』, 93.

海野孝憲

- [1962] 「大乘莊嚴経論求法品における三性について」, 『東海仏教』, 8.
[1967] 「弥勒の唯識思想について(1) 安慧造<経莊嚴釈疏>求法品第 13 偈-29 偈の解説を通して」, 『名古屋大学文学部研究論集』, 15.

瓜生津隆真

- [1981] 「江島恵教著<中観思想の展開>」, 『宗教研究』, 248(55-1).

江島恵教

- [1980] 『中観思想の展開 — *Bhāviveka* 研究 — 』, 春秋社.
[1990] 「*Bhāvaviveka* / *Bhavya* / *Bhāviveka*」, 『印度学仏教学研究』, 38-2.

- 榎本文雄
[2009] 『『四聖諦』の原意とインド仏教における『聖』』、『印度哲学仏教学』, 24.
- 太田露子
[2013] 『『入中論』における菩薩の十地思想 - 大乘教義学に見られるもう一つの修道論 -』, 大谷大学博士論文.
- 大西薫
[1993] 「勝義の一考察 - 『中論頌』第 24 章第 10 偈の anāgamyā について - 」, 『哲学』 45.
- 小川一乗
[1988] 『空性思想の研究 II - チャンドラキールティの中観説 - 』, 文栄堂.
- 小川英世
[1984] 「Kaunḍabhaṭṭa の否定詞論」, 『広島大学文学部紀要』, 44.
- 小谷信千代
[1978] 「唯識説における法と瑜伽行」, 『仏教学セミナー』, 28.
[1982] 「瑜伽行資糧道における法の修習について」, 『大谷学報』, 61-4.
[1984] 『大乘莊嚴經論の研究』, 文栄堂.
[2000] 『法と行の思想としての仏教』, 文栄堂.
[2001] 「唯識思想における意識とことば」, 『仏教学セミナー』, 73.
- 鍵主良敬
[1970] 「初地における真如と無分別智」, 『印度学仏教学研究』, 18-2.
- 梶山雄一
[1963] 「清弁・安慧・護法」, 『密教文化』, 64/65.
[1966] 「仏教哲学における命題解釈 eva の文意制限機能」, 『金倉博士古稀記念：印度学仏教学論集』, 平楽寺書店.
[1978] 「知恵のともしび - 第十八章自我 と対象の研究 - 」, 『世界の名著 2 大乘仏典』, 中央公論社.
[1979] 『『知恵のともしび』第十五章 (試訳)』, 『伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念：仏教学論文集』, 東方出版.

- [1980] 『『知恵のともしび』第二十五章（前段の試訳）』、『密教学』,16・17.
- 片野道雄
- [1975] 『唯識思想の研究－無性造「撰大乘論註」所知相章の研究－』, 文栄堂.
- 桂紹隆
- [1998] 『インド人の論理学』, 中公新書.
- [2011] 「インド仏教思想史における大乘仏教－無と有の対論」, 『シリーズ大乘仏教 1 大乘仏教とは何か』, 春秋社.
- [2012] 「唯識と瑜伽行」, 『シリーズ大乘仏教 7 唯識と瑜伽行』, 春秋社.
- 加藤順章
- [1996] 「羅什と『大智度論』」, 『印度哲学仏教学』, 11.
- 加藤秀樹
- [1994] 「中観派における仏護の立場－仏護の二諦観を中心として－」, 『大谷大学大学院研究紀要』, 11.
- 金子宗元
- [1997] 「チャンドラキールティの二諦説の構造」, 『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』, 30.
- [1999] 「中観派二諦説の思想的展開」, 『印度学仏教学研究』, 48-1.
- 加納和雄 (Kano, Kazuo)
- [2012] "Eight Folios from a Sanskrit Manuscript of the *Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya* from Ngor Monastery: Diplomatic and Critical Editions on X.9-XI.3 – Studies of Göttingen Xc14/57 (1)– ", *China Tibetology* 18.
- [2013] 『『大乘莊嚴經論』ゴル寺伝存貝葉写本の翻刻－第 54 葉：第 17 章 27-39 偈－』, 能仁正顕編『『大乘莊嚴經論』第 17 章の和訳と注解－供養, 師事, 無量とくに悲無量－』, 自照社出版.
- 加納和雄・上野隆平・早島慧・間中充
- [2014] 『『大乘莊嚴經論』ゴル寺旧蔵貝葉の翻刻－第 27 葉：第 XI 章 14-27 偈－』, 『龍谷大学仏教文化研究所紀要』, 52.

- 鎌田茂雄
 [1955] 「如所有性 *yathāvadbhāvikatā* と尽所有性 *yāvadbhāvikatā*」, 『印度学仏教学研究』3-2.
- 岸根敏幸
 [2001a] 『中観への入門』和訳研究(1)－第6章における二真理説の提示－, 『福岡大学人文論叢』, 33-1.
 [2001b] 『チャンドラキールティの中観思想』, 大東出版社.
 [2012] 「チャンドラキールティの中観思想」, 『シリーズ大乘仏教6 空と中観』, 春秋社.
- 北畠利親
 [1963] 「清弁と月称の二諦論」, 『印度学仏教学研究』, 11-1.
- 金才権
 [2007a] 『中辺分別論釈疏』における *prabhāvita* の語義」, 『印度学仏教学研究』, 55-2.
 [2007b] 『中辺分別論』における三性説の研究』, 龍谷大学博士論文.
- 楠本信道
 [2007] 『俱舍論』における世親の縁起観』, 平楽寺書店.
- 久保田力
 [1984] 『楞伽経』の形態的成立史論－内部構造と原型への視点－, 『論集』, 11.
 [1989] 『楞伽経』依用の最初の論師達－「偈頌品」成立に関連して－, 『文化』52-3/4.
- 熊谷誠慈 (Kumagai, Seiji)
 [2008] 『中観思想史研究－インド仏教からチベット仏教, ボン教への中観思想の展開－』, 京都大学博士論文.
 [2011] “*Bhāviveka's Theory of the Absolute Truth*”, 『印度学仏教学研究』, 59-3.
- 栗原尚道 (Kurihara, Shodo)
 [1989] "*Asvabhāva's Commentary on the Ālokāmalā*", 『印度学仏教学研究』, 37-2.

久留宮圓秀

[2005] 『新国訳大蔵経・宝星陀羅尼経』, 大蔵出版.

間中充

[2014] 「『大乘莊嚴経論』第 XI 章における」幻喩と三性説との関係について」, 『印度学仏教学研究』, 62-2.

五島清隆

[2012] 「ナーガルジュナ作『十二門論』とその周辺」, 『シリーズ大乘仏教 6 空と中観』, 春秋社.

児山敬一

[1958] 「無にして一の限定へ 維摩経・入不二法門品について」, 『印度学仏教学研究』, 7-1.

[1964] 「維摩経における入不二と菩薩行」, 『印度学仏教学研究』, 12-1.

[1965] 「入不二の哲学的意味」, 『東洋学研究』, 1.

[1968] 「維摩経における入不二と菩薩行」, 『大乘菩薩道の研究』, 平楽寺書店.

西蔵文典研究会

[1981] 「安慧造『大乘莊嚴経論积疏』一菩提品(II)一」, 『西蔵文献による仏教思想研究』, 2.

斎藤明 (Saito, Akira)

[1984] *A Study of the Buddhapālita : Mūlamadhyamaka-vṛtti*, A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the Australian National University, 1984.

[1985] "Textcritical Remarks on the *Mūlamadhyamakakārikā* as Cited in the *Prasannapadā*", 『印度学仏教学研究』, 33-2.

[1988] 「<初期>中観派とブッダパーリタ」, 『仏教学』, 24.

[1998] "Bhāviveka and the *Madhya (anta) vibhāga/-bhāṣya*", 『印度学仏教学研究』, 46-2.

[1999] 「バーヴィヴェーカの勝義解釈とその思想史的背景」, 『論集』, 9.

[2003a] 「『大智度論』所引の『中論』頌考」, 『東洋文化研究所紀要』, 143.

- [2003b] 「『無畏論』とその成立年代 — 『般若経』の引用を手かがりとして—」, 『仏教学』, 45.
- [2003c] 「『無畏論』の著者と成立をめぐる諸問題」, 『印度学仏教学研究』, 51-2.
- [2006] "Is Nāgārjuna a Mādhyamika?", 『法華経と大乘経典の研究』, 山喜房佛書林.
- [2010a] "Nāgārjuna's Infulence on the Formation of the Early Yogācāra Thoughts", 『印度学仏教学研究』, 58-3.
- [2010b] 「二諦と三性 — インド中観・瑜伽行両学派の論争とその背景—」, 『印度哲学仏教学』, 25.
- [2012] 「中観思想の成立と展開 — ナーガルジュナの位置づけを中心として—」, 『シリーズ大乘仏教 6 空と中観』, 春秋社.

佐久間秀範

- [1989] 「parivr̥tti 及び parāv̥rtti に対するチベット訳語」, 『宗教研究』, 63-3.
- [1990] 「『瑜伽師地論』における転依思想」, 『印度学仏教学研究』, 39-1.
- [1991] 「Abhidharmasamuccayabhāṣyam における転依思想」, 『印度学仏教学研究』, 40-1.
- [1996] 「『大乘莊嚴経論』における転依思想 — parāv̥rtti の使用パターンについて—」, 『インド思想と仏教文化：今西順吉教授還暦記念論集』.
- [1998] 「Dharmadharmatāvibhāga における転依思想」, 『印度学仏教学研究』, 46-2.
- [2001] 「Madhyāntavibhāga-ṭīkā における転依思想」, 『仏教文化の基調と展開：石上善応教授古稀記念論文集』, 山喜房佛書林.
- [2004] 「転依における āśraya の語義」, 『インド哲学仏教思想論集：神子上恵生教授頌寿記念論集』, 永田文昌堂.
- [2013a] 「無性と安慧」, 『法華仏教と関係諸文化の研究：伊藤瑞叡博士古稀記念論集』, 山喜房佛書林.

- [2013b] 「註釈家ステイラマティは一人か?」, 『仏教学』, 55.
- 下川辺季由
- [1985] 「無性造『大乘経莊嚴広註』和訳-2- 求法品第 34 頌～52 頌」, 『大崎学報』, 138.
- 白館戒雲 (ツルティム・ケサン)
- [1989] 「研究雑感」, 『仏教学セミナー』, 49.
- [1991] 「ブッダパーリタと『無畏註』の年代」, 『仏教学セミナー』, 54.
- 菅沼晃
- [1972] 「入楞伽経の不立文字論」, 『東洋大学紀要 文学部篇』, 25.
- [1981] 「入楞伽経無常性品・現観品・如来常無常品・変化品訳注」, 『東洋学論叢』, 6.
- 菅原泰典
- [1983] 「初期唯識思想に於ける三性説の展開(1)」, 『論集』, 10.
- [1984] 「初期唯識思想に於ける三性説の展開(2) - Mūlatattva に関して - 」, 『論集』, 1.
- [1985] 「初期唯識思想に於ける三性説の展開」, 『文化』, 48(3/4).
- [2010] 『『修所成地』の研究 II』, 私家版.
- 勝呂信静
- [1976a] 「瑜伽論の成立に関する私見」, 『大崎学報』, 129.
- [1976b] 「唯識説における真理概念」, 『法華文化研究』, 2.
- [1985] 『『瑜伽論』撰決択分における五事・三性説』, 『立正大学大学院紀要』, 1.
- [1987] 『『瑜伽論』撰決択分における五事・三性説 (続編)』, 『仏教史仏教学論集:野村耀昌古稀記念論集』, 春秋社.
- [1989] 『初期唯識思想の研究』, 春秋社.
- 鈴木大拙 (Suzuki, Daisetz Teitaro)
- [1932] *THE LĀṆKĀVĀṬĀRA SŪTRA, A MĀHĀYĀNA TEXT, Translated for the first time from the original Sanskrit*, London Neorge Routledge.

資延 恭敏

[1974] 「Sūtrāṅkāra-Piṇḍārtha (莊嚴經論總義) の和訳と研究」, 『密教文化』, 107.

副島正光

[1977] 「Pañcaviṃsatisāhasrikā Prajñāpāramitā (二万五千頌般若) の基礎的研究(18) —付梵漢対照テキスト並に梵文和訳—」, 『佐賀大学文化教育学部研究論文集』, 1-1.

高崎直道

[1960] 「転依—āśrayaparivṛtti と āśrayaparāvṛtti—」, 『日本仏教学会年報』, 25.

高橋壮

[1970] 「『俱舍論』の二諦説」, 『印度学仏教学研究』, 19-1.

[1971] 「『中論』の二諦説-1-」, 『印度学仏教学研究』, 20-1.

[1972] 「世俗智について」, 『南都仏教』, 28.

[1973a] 「龍樹の二諦説」, 『宗教研究』, 215.

[1973b] 「『中論』の二諦説-2-」, 『印度学仏教学研究』, 21-2.

高橋晃一

[2005a] 「四尋思・四如实智に見られる思想展開—『菩薩地』から『大乘莊嚴經論』を中心に—」, 『仏教文化研究論集』, 9.

[2005b] 「『菩薩地』「真実義品」から「撰決択分菩薩地」への思想展開 —vastu 概念を中心として—」, TOKYO : THE SANKIBO.

[2012] 「初期瑜伽行派の思想 —『瑜伽師地論』を中心に—」, 『唯識と瑜伽行』, 春秋社.

武内紹晃

[1963] 「唯識修道に於ける意言と無分別智—撰大乘論入所知相分について—」, 『密経文化』, 64・65.

[1966] 「唯識修道に於ける虚妄分別と意言 —依他起性との関係において—」, 『仏教学研究』, 23.

[1978] 「依他起性をめぐって」, 『仏教学セミナー』, 27.

[1980] 「唯識学における修道の理論的根拠」, 『日本仏教学会年報』, 45.

- [1983] 「依他起－パラタントラーと他力」, 『龍谷教学』, 18.
武田浩学
- [2000] 「『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか」, 『国際仏教学大学院大学研究紀要』, 3.
竹村牧男
- [1975a] 「『撰大乘論』の三性説－世親積の名の理解を手がかりに－」, 『印度学仏教学研究』, 23-2.
- [1975b] 「仮設の所依について－唯識三性説との関連において－」, 『印度学仏教学研究』, 24-1.
- [1975c] 「依他起性の存在論的性格について－その有無と仮実－」, 『南都仏教』, 35.
- [1995] 『唯識三性説の研究』, 春秋社.
立川武蔵
- [1984] 「縁起を構成する「二つの項」について－『中論』における論議の論理的考察-1-」, 『インド古典研究』, 6.
丹治昭義
- [1982] 「無畏と青目注」, 『印度学仏教学研究』, 31-1.
- [2006] 『明らかなことば II』, 関西大学出版.
千葉公慈
- [1998] 「加行派における止観考(3)－sama-citta をめぐって－」, 『印度学仏教学研究』, 47-1.
- [1999] 「唯識説における sama-citta についての一考察－特に『大乘莊嚴經論』を中心として－」, 『駒澤女子大学 研究紀要』, 32.
塚本啓祥・松永有慶・磯田熙文編
- [1990] 『梵語仏典の研究 III 論書篇』, 平楽寺書店.
月輪賢隆
- [1929] 「安慧菩薩の大乘中観積論に就いて」, 『龍谷大学論叢』, 288.
津田明雅
- [2003] 「Acintyastava と三性説の関係について」, 『南都仏教』, 83.
- [2013] 「Nāgārjuna に帰せられる Bhāvasaṃkrānti について」, 『印度学仏教学研究』, 62-1.

土田龍太郎

- [1983] 「入楞伽經解題」,『仏教教育宝典 1 仏陀・大乘佛教集』, 玉川大学出版.

常磐義伸

- [1994] 『ランカーに入る — 梵文入楞伽經の全訳と研究 — 』, 花園大学国際禅学研究所研究報告第二冊.

内藤昭文

- [2009a] 『<大乘莊嚴經論>「菩提品」講読 — 和訳と註解 — 』, 永田文昌堂.
[2009b] 『『大乘莊嚴經論』の構成と第 IX 章「菩提の章」の構造』, 『インド学チベット学研究』, 13.

長尾雅人 (Nagao, Gadjin M.)

- [1940] 「異門 (paryāya) ということば」, 『宗教研究』, 2-4. (長尾[1978]に所収)
[1941] 「三性説とその譬喩」, 『東方学報』, 11-4. (長尾[1978]に所収)
[1947] 「空義より三性説へ」, 『哲学研究』, 22-1. (長尾[1978]に所収)
[1947-8] 「中観哲学の根本的立場 (承前)」, 『哲学研究』, 31-9・11, 32-1・2. (長尾[1978]に所収)
[1954] 「仏教における「世俗」(saṃvṛti) という語の一解釈」, *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusho, kyoto*. (長尾[1978]に所収)
[1958-61] *Index to the Mahāyānasūtrālaṅkāra I, II*, 日本学術振興会.
[1968] 「唯識義の基盤としての三性説」, 『鈴木学術財団研究室年報』, 4. (長尾[1978]に所収)
[1976] 「中辺分別論」, 『大乘仏典 15: 世親論集』, 中央公論社.
[1978] 『中観と唯識』, 岩波書店.
[1982] 『撰大乘論 — 和訳と注解 — 上』, 講談社.
[1987] 『撰大乘論 — 和訳と注解 — 下』, 講談社.
[1992a] 「仏教の基本的な考え方について」, 『真宗教学会誌』, 4.

- [1992b] 「中観から唯識へ — 『中論』と『中辺分別論』の比較を通して — 」, 『龍谷大学仏教文化研究所紀要』, 31.
- [2007a] 『『大乘莊嚴經論』の和訳と註解(1) — 長尾雅人ノート — 』, 長尾文庫.
- [2007b] 『『大乘莊嚴經論』の和訳と註解(2) — 長尾雅人ノート — 』, 長尾文庫.
- [2009] 『『大乘莊嚴經論』の和訳と註解(3) — 長尾雅人ノート — 』, 長尾文庫.
- [2009] 『『大乘莊嚴經論』の和訳と註解(4) — 長尾雅人ノート — 』, 長尾文庫.

長尾重輝

- [2008] 『『大乘莊嚴經論』「真實品」にみる勝義について』, 『真宗文化』, 17.

那須真裕美

- [1999a] 「中期中観派の二諦説 — 勝義へ志向させる方法論を中心に — 」, 『仏教学研究』, 55.
- [1999b] 「Bhāviveka の二諦説について」, 『印度学仏教学研究』, 47-2.
- [2002] 「考察 (vicāra) から見た中観派の世俗諦」, 『印度学仏教学研究』, 51-1.
- [2003] 「中期中観派における世俗諦解釈」, 『仏教学研究』, 58・59.
- [2004] 「中観派における世俗の解釈と二諦説」, 『印度学仏教学研究』, 52-2.
- [2006] 「中期中観派における自性(svabhāva)解釈 — rang bzhin と ngo bo nyid の用例を中心に — 」, 『印度学仏教学研究』, 54-2.

南條文雄・泉芳環

- [1927] 『邦訳梵文入楞伽經』, 法蔵館.

西義雄

- [1975] 『阿毘達磨仏教の研究 — その真相と使命 — 』, 国書刊行会.

能仁正顕編

荒牧典俊・桂紹隆・早島理・芳村博実・内藤昭文・能仁正顕・藤田祥道・
乗山悟・那須良彦・長尾重輝

- [2009] 『『大乘莊嚴經論』第I章の和訳と注解 一大乗の確立一』,
自照社.

能仁正顕編

荒牧典俊・岩本明美・上野隆平・大西薫・桂紹隆・加納和雄・内藤昭文・
乗山悟・早島理・早島慧・藤田祥道・若原雄昭

- [2013] 『『大乘莊嚴經論』第XVII章の和訳と注解 一供養・師事・
無量とくに悲無量一』, 自照社.

野澤静證

- [1936] 「利他賢造『莊嚴經論初二偈解説』に就いて」, 『宗教研究』,
13-2.
- [1938a] 「智吉祥造『莊嚴經論総義』に就いて」, 『仏教研究』, 2-2.
- [1938b] 「梵文大乘莊嚴經論にあらわれたる三性説管見 求法品
(Dharmaparyeṣṭy-adhikārah)第九を中心として」, 『大谷学報』,
71(19-3).
- [1953] 「清弁の二諦説」, 『日本仏教学会年報』, 18.
- [1956] 「中観両学派の対立とその真理観」, 『仏教の根本真理 一
仏教における根本真理の歴史的諸形態一』, 三省堂.
- [1957] 『大乘仏教瑜伽行の研究』, 法蔵館.
- [1971] 「清弁造<中論学心髓の疏 思摂炎><真如智を求むる章
>第三」, 『密教文化』, 97.
- [1972] 「清弁の声聞批判 インドにおける大乘仏説論」, 『佐藤博
士古希記念 仏教思想論叢』, 山喜房仏書林.

袴谷憲昭 (Hakamaya, Noriaki)

- [1974] 「唯識説における法と法性」, 『駒沢大学仏教学部論集』, 5.
- [1976a] 「唯識説における仏の世界 一<四種清浄法>の構造一」,
『駒沢大学仏教学部研究紀要』, 34 (袴谷[2001]に所収).
- [1976b] 「<清浄法界>考」, 『南都仏教』, 37. (袴谷[2001]に所収).
- [1976c] 「<三種転依>考」, 『仏教学』, 2. (袴谷[2001]に所収)

- [1977a] 「*Bhavasamkrāntisūtra* 一解説および和訳一」, 『駒澤大学
仏教学部論集』, 8. (袴谷[2001]に所収) .
- [1977b] "Analysis of the *Bhavasamkrāntisūtra*", 『印度学仏教学研究』,
26-1.
- [1980] 「<自性清浄>覚え書」, 『印度学仏教学研究』, 29-1. (袴
谷[2008]に所収) .
- [1984] 「空性理解の問題点」, 『理想』, 610.
- [1985] 「唯識文献における無分別智」, 『駒澤大学仏教学部研究紀
要』, 43.
- [2001] 『唯識思想論考』, 大蔵出版.
- [2008] 『唯識文献研究』, 大蔵出版.
- 袴谷憲昭・荒井裕明
- [1993] 『新国訳大蔵経・大乘莊嚴経論』, 大蔵出版.
- 服部正明
- [1961] 「ディグナーガの般若経解釈」, 『大阪府立大学紀要』, 9.
- 早島理 (Hayashima, Osamu)
- [1973a] 「Mahāyānasūtrālaṃkāra における菩薩道の構造 一第 VI 章
tatva を中心として一」, 『印度学仏教学研究』, 21-2.
- [1973b] 「菩薩道の哲学 一『大乘莊嚴経論』を中心として一」, 『南
都仏教』, 30.
- [1974] 「瑜伽行唯識学派における入無相方便相の思想」, 『印度学
仏教学研究』, 22-2.
- [1977-78] "Dharmaparyeṣṭi, The XIth Chapter of the
Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya, Subcommentary of the
Mahāyānasūtrālaṃkāra—Its Synopsis and Tibetan Text, Edited
and Collated on the Basis of the Derge and Peking Edition—,
Part I-II", 『長崎大学・教育社会科学論業叢』, 26.
- [1982] 「唯識の実践」, 『講座大乘仏教 8 唯識思想』, 春秋社.
- [1983a] "Tattva : The VIth Chapter of the *Mahāyānasūtrālaṃkāra*", 『長
崎大学・教育社会科学論業叢』 32.
- [1983b] 『大乘莊嚴経論』第 VI 章"Tatva"考 一人法二無我をめぐっ
て一」, 『宗教研究』, 56-4.

- [1988] 「外なるもの - *Mahāyānasūtrālamkāra* 第 XVIII 章第 89-91 偈を中心に - 」, 『長崎大学教育学部社会科学論叢』, 37.
- [1989a] 「外なるもの - *Mahāyānasūtrālamkāra* 第 XVIII 章第 89-91 偈を中心に - (承前)」, 『長崎大学教育学部社会科学論叢』, 38.
- [1989b] 「外なるもの - *Mahāyānasūtrālamkāra* 第 XVIII 章第 89-91 偈を中心に - (完)」, 『長崎大学教育学部社会科学論叢』, 39.
- [1999] 「苦悩の解明 - 『顕揚聖教論』「成苦品第五」第 14-20 偈の解読研究 - 」, 『長崎大学教育学部社会科学論叢』, 57.
- [2000] 『顕揚聖教論』における三性説管見, 『インドの文化と論理: 戸崎宏正博士古稀記念論文集』, 九州大学出版会.
- [2004] 『顕揚聖教論』の研究』, 広島大学博士論文.
- 早島慧
- [2010] 『唯識三十論』における二種の転依』, 『印度学仏教学研究』, 59-1.
- [2011] 「*Prajñāpradīpa* と *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* における勝義解釈」, 『龍谷大学 大学院文学研究科紀要』, 33.
- [2012a] 『大乘莊嚴經論』真実品における勝義解釈 - 「菩薩地」真実義品の影響について - 」, 『印度学仏教学研究』, 60-2.
- [2012b] 「安慧・無性・清弁による『入楞伽經』第 X 章第 136 偈の引用」, 『仏教学研究室年報』, 16.
- [2013a] 『中辺分別論』真実義品における勝義解釈」, 『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』, 13.
- [2013b] 「複合語解釈からみた「勝義 (paramārtha)」」, 『仏教学研究室年報』, 17.
- 原田和宗
- [2004] 「大乘經典と『般若心經』(1)非般若經系列におけるパラレルリズム」, 『密教文化』, 212.
- [2007a] 「大乘經典と『般若心經』(2)非般若經系列におけるパラレルリズム」, 『仏教文化』, 16.

- [2007b] 「大乘經典と『般若心経』(3)非般若経系列におけるパラレルリズム」, 『九州龍谷短期大学紀要』, 53.
- [2009a] 「大乘經典と『般若心経』(4)」, 『九州龍谷短期大学紀要』, 55.
- [2009b] 「大乘經典と『般若心経』(5)」, 『仏教文化』, 18.
- 干潟龍祥
[1958] 「大智度論の作者について」, 『印度哲学仏教学研究』, 7-1.
- 兵藤一夫
[1990] 「三性説における唯識無境の意義(1)」, 『大谷学報』, 69-4.
[1991] 「三性説における唯識無境の意義(2)」, 『大谷学報』, 70-4.
[1992] 「唯識三性説 一世親と安慧一」, 『大谷学報』, 71-4.
[1995] 「瑜伽行と唯識説 一入無相方便の確立一」, 『大谷大学研究年報』, 47.
- [2010] 『初期唯識思想の研究 一唯識無境と三性説一』, 文栄堂.
- 平川彰
[1957] 「十住毘婆沙論の著者について」, 『印度学仏教学研究』, 5-2.
[1979] 『インド仏教史』下, 春秋社.
- 平野隆
[1954] 「無畏註と仏護註との異同について」, 『印度学仏教学研究』, 3-1.
[1956] 「寂天の二諦説」, 『東海仏教』, 2.
[1959] 「入中論の二諦説」, 『大谷学報』, 39-3.
- 廣澤隆之
[1982] 「尽所有性と如所有性」, 『密教学研究』, 14.
- 広浜哲生
[1999] 「ブッダパーリタの中観思想 一中観思想における言葉の一考察」, 『大谷大学大学院研究紀要』, 16.
- 藤田祥道
[1993] 「『大乘莊嚴経論』の大乘仏説論に対する無性訳・安慧釈チベット訳校訂テキスト」, 『龍谷大学仏教学研究年報』, 6.

- [2006a] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 I — 『般若経』:「智慧の完成」を誹謗する菩薩と恐れる菩薩— 」, 『インド学チベット学研究』, 9/10.
- [2006b] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 II — 『迦葉品』: 仏陀の説法とその理解— 」, 『仏教学研究』, 60/61.
- [2007] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 III— 『解深密経』: 三無自性説という一乗道の開示— 」, 『インド学チベット学研究』, 11.
- [2008] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 IV — 『大乘莊嚴経論』: 総括と展望— 」, 『インド学チベット学研究』, 12.

藤田正浩

- [1988b] 「有分心と自性清浄心」, 『東洋の思想と宗教』, 5.
- [1990] 「自性清浄心をめぐって」, 『如来蔵と大乘起信論』, 春秋社.

舟橋尚哉

- [1976] 『初期唯識思想の研究 — その成立過程をめぐって— 』, 国書刊行会.
- [1978a] 「大乘莊嚴経論(求法品)の原点の考察 — 大谷探検本 A,B を用いて— 」, 『印度学仏教学研究』, 27-1.
- [1978b] 「大乘莊嚴経論の原典考 — 求法品を中心として— 」, 『仏教学セミナー』, 27.
- [1985] 『ネパール写本対照による大乘莊嚴経論の研究』, 国書刊行会.
- [1986] 「『大乘莊嚴経論』(求法品)の原典再考並びに『唯識二十論』の第一偈, 第二偈の原本について」, 『印度学仏教学研究』, 35-1.
- [1990] 「『大乘莊嚴経論』の考察 — 二利品・真實品を中心として— 」, 『印度学仏教学研究』, 39-1.
- [2000] 「『大乘莊嚴経論』の諸問題並びに第 11 章求法品のテキスト校訂」, 『大谷大学研究年報』, 52.

古坂紘一

[1989] 『般若灯論』における『入楞伽經』等の援用事情(I), 『大阪教育大学紀要 I, 人文科学』, 38-1.

[1991] 『般若灯論』における『入楞伽經』等の援用事情(II), 『大阪教育大学紀要 I, 人文科学』, 39-2.

阿理生

[1976] 「四善根位 — その成立並びに唯識観との結合について — 」, 『印度学仏教学研究』, 48(24-2).

[1982] 「瑜伽行派(Yogācārah)の問題点 — 唯識思想成立以前の思想的立場をめぐって — 」, 『哲学年報』, 41.

[1984] 「瑜伽行派の空性と実践」, 『哲学年報』, 43.

[1989] 「瑜伽行派の仏道体系の基軸をめぐって(1)」, 『日本仏教学会年報』, 54.

[1991] 「瑜伽行派の仏道体系の基軸をめぐって(2)」, 『伊原照蓮博士古稀記念論文集』, 伊原照蓮博士古稀記念会.

堀内俊郎

[2009] 『世親の大乗仏説論 — 『釈軌論』第四章を中心に — 』, 山喜房佛書林.

本庄良文

[1992] 『『釈軌論』第四章 — 世親の大乗仏説論(下) — 』, 『神戸女子大学紀要』, 25-1.

本多恵

[1988] 『チャンドラキールティ中論注和訳』, 国書刊行会.

松岡寛子 (Matsuoka, Hiroko)

[2007] 『『大乘莊嚴經論』「求法品」第十五偈のヴァスバンドゥ積について』, 『哲学』, 59.

[2008] "On dvayabhrānti in the Mahāyānasūtrāṃkāra XI. 15", 『印度学仏教学研究』, 56-3.

松下了宗

[1985] 「意言 (manojalpa) について」, 『龍谷大学仏教学研究室年報』, 1.

- [1987] 「無自性説と密意趣 — 中観光明論に見られる中観派批判の背景 — 」, 『仏教学研究』, 43.
- 松田和信
- [1981] : 「Nirvikalpa-praveśa-dhāraṇī について — 無分別智と後得智の典拠として — 」, 『仏教学セミナー』, 34.
- [1985] 「Vyākhyāyukti の二諦説 — Vasubandhu 研究ノート(2) — 」, 『印度学仏教学研究』, 33-2.
- [1996a] 「Nirvikalpapraveśa 再考 — 特に『法法性分別論』との関係について — 」, 『印度学仏教学研究』, 45-1.
- [1996b] 「Nirvikalpapraveśadhāraṇī — 梵文テキストと和訳 — 」, 『佛教学大学総合研究所紀要』, 3.
- 松田訓典 (Matsuda, Kuninori)
- [2006] "Two Aspects of the Simile of *Māyā* in the *Mahāyānasūtrālamkāra*", 『印度学仏教学研究』, 54-3.
- 松本史朗 (Matsumoto, Shiro)
- [1978] 「Jñānagarba の二諦説」, 『仏教学』, 5.
- [1979] "The Satyadvaya Theory of the Madhyamakāvātārabhāṣya", 『印度学仏教学研究』 28-1.
- 水尾寂芳
- [1983] 「瑜伽行派における空性説の展開」, 『待兼山論叢』, 17.
- 水谷幸正
- [1984] 「自性清浄心・発菩提心・度衆生心・発願心 如来蔵説と心性論をめぐって」, 『仏教思想 9』, 平楽寺書店.
- 三谷真澄
- [1990] 「ブッダパーリタの二諦説」, 『印度学仏教学研究』, 38-2.
- [2001] 『般若灯論』中の『無畏』— ルイゲンツェンの翻訳手続きに関する一試論 — 」, 『日本西蔵学会々報』, 46.
- 三穂野英彦
- [2002a] 「*Madhyāntavibhāga* における三性説の構造 — 特に入無相方便との関係において — 」, 『印度学仏教学研究』, 50-2.
- [2002b] 「*Madhyāntavibhāga* における縁起説 — 還滅門の縁起としての入無相方便 — 」, 『印度学仏教学研究』, 51-1.

- [2003] 『*Madhyāntavibhāga* 第I章相品における理論と実践』, 広島大学博士論文.
- 都真雄
- [2005] 「無着と世親の修道論の差異 — 意言 (manojalpa) をめぐって — 」, 『大谷大学大学院研究紀要』, 22.
- [2006] 「意言 (Manojalpa) について — 世親の修道論の形成過程 — 」, 『印度学仏教学研究』, 55-1.
- 宮崎泉
- [2006] 『中観宝灯論』にみられる「bdag gis bkod pa rTog ge 'bar ba」について」, 『印度学仏教学研究』, 55-1.
- 宮澤勤次
- [2000] 「清浄思想の展開」, 『印度学仏教学研究』, 49-1.
- [2002] 「不二・即思想の展開」, 『印度学仏教学研究』, 51-1.
- 宮本浩尊
- [2010] 「バーヴィヴェーカによる瑜伽行学説批判の思想的背景」, 『仏教学セミナー』, 91.
- [2011] 『中観学派と瑜伽行学派の対論とその意義 — 『般若灯論』第25章を中心として — 』, 大谷大学博士論文.
- 向井亮
- [1974] 『瑜伽論』の空性説 — 『小空経』との関連において — 」, 『印度学仏教学研究』, 22-2.
- [1976] 「アサンガにおける大乘思想の形成と空観」, 『宗教研究』, 49-4.
- [1983] 「阿含の〈空〉に対する大乘の解釈とその展開」, 『印度学仏教学研究』, 31-2.
- 本村耐樹
- [2004] 『中辺分別論』における虚妄分別と三性説の関係」, 『東海仏教』, 49.
- [2005] 『瑜伽師地論』における vastu と nimitta の関係 — 三性説との関係において — 」, 『印度学仏教学研究』, 54-1.
- [2008] 『瑜伽師地論』「撰決択分中菩薩地」における依他起性の生起」, 『東海仏教』, 53.

- [2009] 「『大乘莊嚴經論』「述求品」と『菩薩地』「真實義品」の關係」, 『印度学仏教学研究』, 57-2.
- [2011a] 「瑜伽行派の思想展開における意言 (manojalpa) の役割」, 『東海仏教』, 56.
- [2011b] 「『大乘莊嚴經論』における意言 (manojalpa)」, 『印度学仏教学研究』, 59-3.
- [2012a] 「瑜伽行派の「二」 (dvaya) の変遷に見られる不淨觀の影響」, 『印度学仏教学研究』, 60-2.
- [2012b] 「『大乘莊嚴經論』「述求品」に述べられる幻術の比喻における「存在するもの」」, 『印度学仏教学研究』, 61-1.
- 森田良昭
- [1996] 「<大乘莊嚴經論><菩提品>の研究(II) 特に、スティラマティの註釈を中心として」, 『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』, 29.
- 森山清徹
- [1992] 「*Madhyamakāloka* に引用される『般若經』 — 二諦説と無自性論證の典拠 — 」, 『真野龍海博士頌壽記念論文集：般若波羅蜜多思想論集』, 山喜房仏書林.
- [1994] 「中觀派と唯識派の空, 二諦, 三性説を巡る論争 — *Madhyamakāloka* 和訳研究 — 」, 『文学部論集』, 78.
- 安井広済
- [1954] 「依他起性における雜染と清淨の問題」, 『印度学仏教学研究』, 5(3-1).
- [1955] 「中觀説の立場としての二諦説 — 三性説に対する清弁の論破の解釈的研究 — 」, 『大谷大学研究年報』, 8.
- [1961] 『中觀思想の研究』, 法蔵館.
- [1976] 『楞伽經 — 梵文和訳 — 』, 法蔵館.
- 安井光洋
- [2011] 「初期中觀派における『中論』注釈書について — 第1章・第2偈, 第3偈の異同をめぐって — 」, 『智山学報』, 60.

- [2012] 「青目釈『中論』と Akutobhayā の異同について ー 第 1 章「縁の考察」を中心としてー」, 『大正大学大学院研究論集』, 36.

山口益

- [1960] 「アーラヤの転依としての清浄句」, 『大谷学報』, 40-2.
[1964] 『仏教における無と有の対論』, 山喜房佛書林.
[1972] 『山口仏教学文集 上』, 春秋社.

安間剛志

- [2007] 「Tarkajvālā の二諦説」, 『印度学仏教学研究』, 56-1.
[2008] 「Bhāvivēka と Tarkajvālā」, 『日本西藏学会会報』, 54.

葉阿月

- [1975] 『初期唯識思想の研究 ー 根本真実としての三性説を中心としてー』, 国書刊行会

横山紘一

- [1970] 「弥勒作論書の著者問題 ー 中辺分別論の五思想に基づいてー」, 『印度学仏教学研究』, 19-1.
[1971] 「五思想よりみた弥勒の著作 ー 特に『瑜伽論』の著者についてー」, 『宗教研究』, 208.
[1977] 「唯識思想における否定」, 『宗教研究』, 232.
[1982] 「「無二」の思想的発展について ー 『瑜伽論』撰決択分から『大乘莊嚴經論』へー」, 『宗教研究』, 56-3.

芳村博実

- [1988] 「『撰大乘論』における入無相方便相 ー 『中辺分別論』との比較においてー」, 『印度学仏教学研究』, 36-2.
[1990] 「真実のもつ力 有部及び瑜伽行唯識学派の真実解釈をめぐって」, 『仏教学研究』, 45.

四津谷孝道

- [2000] 「鳩摩羅什訳『中論』「観法品第十八」覚え書き」, 『三論教学と仏教諸思想』, 春秋社.

龍谷大学仏教文化研究所編

武内紹晃・神子上恵生・早島理・清水公庸・毛利俊英・藤田祥道・乗山悟

- [1995] 『梵文大乘莊嚴經論写本』, 法藏館.

若原雄昭

- [2003] 「『大乘莊嚴經論本頌』未報告ネパール写本」, 『印度学仏教学研究』, 51-2.
- [2004] 「『大乘莊嚴經論』未報告ネパール写本二点について」, 『印度学仏教学研究』, 52-2.

渡邊親文 (Watanabe, Chikafumi)

- [1998] "A Translation of the *Madhyamakahrdayakārikā* with the *Tarkajvālā III.137-146*", *Journal of International Association of Buddhist Studies*, 21-1.
- [2000] 「*Mahāyānasamgraha* III における意言 (manojalpa) の役割」, 『文学・芸術・文化 近畿大学文芸学部論集』, 12-1.

中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の研究
- 『大乘莊嚴經論』 第 VI 章「眞実品」を中心として -

0. 序論

云う所の大乗とは二種に過ぐる事無し。
一には則ち中観，二には乃ち瑜伽なり。

唐代，インドに渡った中国の僧侶，義浄（635-713）は，このように当時のインド大乘仏教に中観派と瑜伽行派の二派があったことを伝える¹。現在でも，中観・瑜伽行両派はインド大乘仏教の二大潮流といわれ，この両派を中心にインド大乘仏教哲学は思想的展開をみせたと考えられる。

筆者自身，この両派を中心にインド大乘仏教が思想的に展開したことを否定するつもりはない。しかしながら，両派の関係性については，検討の余地があると考えられる。具体的には，この両派は中国のみならず，チベットにおいても別系統の学派として理解されてきたが，両派は本来的に別系統の学派であったのか，という問題である。中国，チベットにおいては別系統の学派として伝承されており，従来の研究でも同様に理解されてきた。従来の研究において，このように両派が理解される要因は，中国，チベットにおける伝承の問題と，両派の繰り広げた論争の問題がある。両派はインド大乘仏教の正統性をめぐる激しい論争を繰り広げ，両派の関連については，共通点ではなく，論争に基づく相違点が注目されてきた。

これに対して，近年では初期中観派と瑜伽行派の初期文献との共通点が注目され，両派を全くの別系統の学派と見なすのではなく，同一の宗教運動から発生した学派として見なす傾向になりつつある。しかしながら，学派形成期における共通点のみが注目され，学派成立期以降については，論争に代表される相違点が未だに研究の中心となっていると思われる。つまり，両派成立以降の時期に関しては，従来通り別系統の学派として理解され，両派の共通点に注目した研究は十分にはなされていない。

¹ 『南海寄帰内法伝』, T54, 205c13-14.
所云大乘無過二種，一則中観，二乃瑜伽。

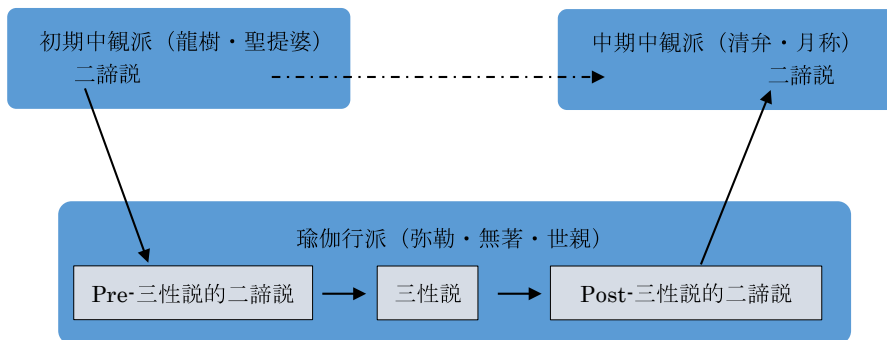
0. 序論

以上の問題点をふまえて、本稿では両派に共通して重要な思想である二諦説の考察を通して、両派の関係性を再考し、2-7 世紀のインド大乘仏教における思想史全体の再構築を主題とする。

まず、第 1 章において、『大乘莊嚴經論 (*Mahāyānasūtrāḷamkāra[-bhāṣya]* : MSA[-Bh])』第 VI 章「真実品 (Tattva-adhikāra)」の文献学的考察を通して、MSA-VI における特殊な二諦説解釈を明らかにする。そして、この点をふまえて、第 2 章において MSA-VI 以前の文献における二諦説解釈を、第 3 章において MSA-VI 以降の文献における二諦説解釈を考察し、MSA-VI における二諦説解釈をインド大乘仏教思想史上の一つの転換点と位置づける。

具体的には、第 1 章において MSA-VI における二諦説が、それ以前の文献には確認されない、三性説を前提とした、「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」を特徴とする二諦説であることを明らかにする。第 2 章において、三性説成立以前の初期中観派、MSA-VI 以前の瑜伽行派の文献における二諦説には、MSA-VI のような特殊な二諦説がみられないことを確認し、第 3 章において MSA-VI 以降の文献において、MSA-VI と類似する二諦説が確認されることを指摘する。

さらに、MSA-VI における、三性説を前提とした「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」を特徴とする二諦説を「Post-三性説的二諦説」と、三性説成立以前の三性説の形成に関連する瑜伽行派の二諦説を「Pre-三性説的二諦説」と暫定的に命名し、本稿の結論として、以下の思想変遷を指摘する。



0.1 問題の所在

中観派 (Mādhyamika)²と瑜伽行派 (Yogācāra) は、インド大乘仏教の二大潮流といわれ、この両派を中心にインド大乘仏教哲学は思想的展開をみせたと考えられる。

このうち、中観派は龍樹 (Nāgārjuna, ca. 150-250) を思想的始祖とし、龍樹の主著『根本中論 (Mūlamadhyamaka-kārikā : MMK)』を中心典籍とする一派である。中観派は二諦説、無自性空、縁起等を中心思想とし、主な中観派の論師としては、龍樹の弟子とされる聖提婆 (Āryadeva, ca. 170-270) の他、仏護 (Buddhapālita, ca. 370-450)、清弁 (Bhāviveka³, ca. 490-570)、月称 (Candrakīrti, ca. 530-600⁴) 等が挙げられる。

一方、瑜伽行派は龍樹登場以降に、弥勒⁵ (Maitreya, ca. 350-430)、無着 (Asaṅga, ca. 395-470)、世親 (Vasubandhu, ca. 400-480⁶) の三論師によって大成される一派であり、周知のように「唯識派 (Vijñānavāda)」という別名でも称される。「瑜伽行」という名称が示すように、唯識観行という独自の修行道に基づき三性説、八識論、人法二無我、菩薩道等をその思想的中心とする。瑜伽行派の主な論師として、先の三論師の他、無性 (Asvabhāva, ca. 500-), 安慧 (Sthiramati, ca. 510-570)、護法 (Dharmapāla, 530-561) 等が挙げられる。

² そもそも「中観派」という呼称は、正確にはインド・チベットの文献には確認できない。Mādhyamika, dBu ma pa は「中 [派]」を意味し、そこには本来「観」の意味は含まれていなかった。この点について Akahane[2012]は、三論宗の実質的な開祖である吉蔵が MMK を注釈した際に、そのタイトルを『中観論疏』、MMK を『中観論』と呼び、それに由来して義浄が「中観派」という学派名を初めて用いたと想定している。

³ 「Bhāviveka」という名称については、江島[1990]を参照した。

⁴ 月称の在世代は、通常 600-650 年頃とされる。この年代説は山口[1964]、Seyfort Ruegg[1981]によって唱えられた説であるが、近年の研究では岸根[2001b : pp. 26-34]が 530-600 年頃という説を提示しており、太田[2013 : pp. 1-3]によって岸根氏の年代説が補強されている。本稿もこの年代説に従い、月称の在世代を 530-600 年頃とする。なお、月称の人物像、著作、そして本稿 3.2.3 で考察する MAV-VI については、太田[2013 : pp. 1-11]に詳しい。

⁵ 弥勒については、実在の人物であるのか否かという問題がある。Cf. 宇井[1924]、向井[1976]、金[2007b]。

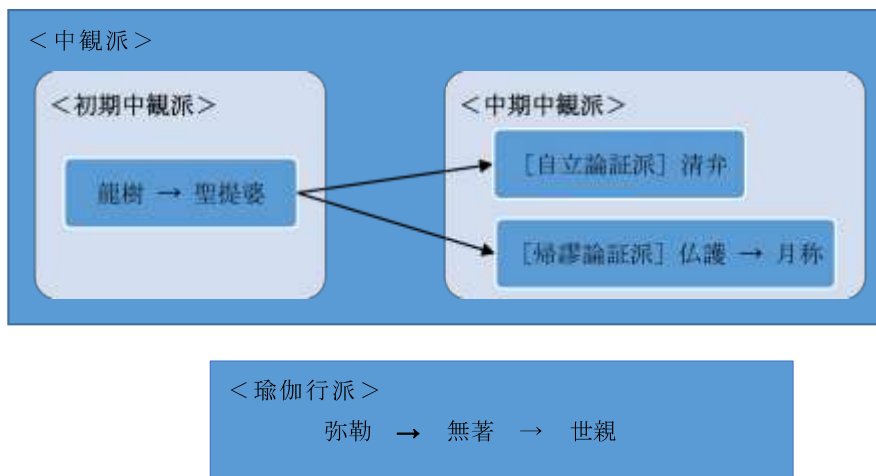
⁶ 世親の生存年代については異論があり、宇井氏による 320-400 年頃説、フラウワールナー氏による世親二人説 (古世親 : ca. 320-380, 新世親 : ca. 400-480) などが提唱されている。近年有力な説に従い、400-480 年頃としたがこの問題が完全に決着したとは言い難い。なお、世親の伝承、年代問題等については、内藤[2009a : pp. 2-6]が簡潔にまとめている。

0. 序論

この両派は、従来相反する別系統の学派として理解されてきた。中期中観派の文献においては、瑜伽行派の中心思想である三性説，ア－ラヤ識等が激しく批判されており，一方，瑜伽行派の側からは，護法の中観派批判などが確認される。両派はその成立以降，大乘仏教哲学の正統性をめぐる激しい論争を繰り返してきたのである。この両派の対立は，山口[1964]，桂[2011]などによって，『無』と『有』の対論」と端的に表現される。

このような事実もあり，両派は別系統の学派として従来理解されており，従来の説は，平川[1979]を参照すれば次のように図示される（図1.）

図1



しかしながら，両派の関連については近年見直されつつあり，Saito[2006]，斎藤[2012]は，中観派の祖師としての龍樹の位置づけを問題視し，後の中観・瑜伽行両派に対して大きな影響を及ぼす，両派が成立する以前に初期の八千頌系の<般若経>に基づいて，「大乘のアビダルマ(Mahāyānābhidharma, 大乘阿毘達磨)」を確立した最初期の論師として位置づけるのが相応しいと指摘する。

斎藤[2012]は，一般的に龍樹が中観派の祖師として位置づけられることについて，まず次のように問題提起する⁷。

⁷ 斎藤[2012]p. 4.

0.1 問題の所在

中観思想は、一般にナーガールジュナ（龍樹）が確立した中観派の思想であると言われる。チベットの伝承では、ナーガールジュナ（150-250 頃）は弟子のアーリヤデーヴァ（聖提婆 170-270 頃）とともに中観派を基礎づけた、いわば学祖の位置に置かれる。…ただし、インド仏教思想史においてナーガールジュナが果たした役割とその位置づけを考えると、一つの問題が浮かび上がる。それは歴史のおよび思想的な観点から見て、ナーガールジュナを中観派の祖師と見なすのがふさわしいかどうかをめぐる問題である。

そして斎藤氏は、この点について(1)チベットにおける伝統的な学説綱要書の視点、(2)歴史的・文献史的な観点、(3)哲学的・思想史的なアプローチから龍樹の位置づけを再考する。

(1) チベットにおける伝統的な学説綱要書の視点⁸

チャンキャ II 世・ロルペドルジェ（1717-1786）は龍樹・聖提婆を「根本典籍の中観派」、仏護・清弁・月称等の注釈者、論師を「分派伝持の中観派」と呼び、龍樹・聖提婆を「根本典籍の中観派」と呼ぶ理由を、帰謬論証派と自立論証派の両分派に共通しているので「根本典籍」と呼ばれるとする。

斎藤氏は、このような学説綱要書のアプローチは、龍樹が仏教史的に果たした重要な役割を理解するための一つの方途ではあるが、学説綱要書には特定の学派における展開を高低の価値判断をともないながら、時代的に後から前に遡って考察し、その視点から改めて時代の流れに沿って記述するという特色があると指摘する。

つまり、学説綱要書は特定の学派における教理的な展開と背景を考察する上で有効であるが、あくまでも一つのツールであり、全面的に依拠すべきでないと言える。

(2)歴史的・文献史的な観点⁹

龍樹は『中論』と呼ばれる主著の著者であるが、龍樹自身は「空性論者（Śūnyatāvādin）」を自認するものの、「中観派（Mādhyamika / dBu ma pa）」

⁸ 斎藤[2012]pp. 12-14.

⁹ 斎藤[2012]pp. 14-16.

0. 序論

の呼称は用いていない。現在確認される限り、「中観派」を最初に自称した論師は清弁であり、この呼称はその後の月称¹⁰にも追認される。

また、瑜伽行派と龍樹との関係に注目すると、瑜伽行派の論師、無着は『順中論』、安慧は『大乘中観釈論』という『中論』の注釈書を著しており、護法は聖提婆の『四百論』に『大乘広百論釈論』を著している。その他にも、観誓 (Avalokitavrata, ca. 700¹¹) は主著である『般若灯論広釈 (Prajñāpradīpa-ṭīkā : PPrT)』において瑜伽行派の論師、徳慧 (Guṇamati, ca 5-6c) を MMK の注釈者として挙げるなど¹²、瑜伽行派と龍樹との密接な関係が認められる。

(3) 哲学的・思想史的なアプローチ¹³

¹⁰ なお、月称は仏護とともに自らを「縁起論者」と呼ぶ。

¹¹ 観誓の年代については、赤羽他[2011 : pp. 167-168]に詳しい。

¹² PPrT は MMK の八大注釈者として、以下の八名を挙げる。

- | | |
|---------------|------------------|
| ・龍樹 『無畏注』 | ・仏護 『仏護注』 |
| ・月称 『明句論』 | ・Devaśarman 詳細不明 |
| ・Guṇasrī 詳細不明 | ・徳慧 詳細不明 |
| ・安慧 『大乘中観釈論』 | ・清弁 『般若灯論』 |

江島[1980, p. 159]によれば、この列挙は、Tib 訳『無畏注』の奥書においても全く同じであり (Tsa 114a6-7)、観誓、あるいは PPrT、『無畏注』の Tib 訳者 Jñānagarbha (ca. 700-760) の時代に定式化されていた MMK 注釈者の列記の仕方と考えられる。

ただし、この列挙には問題が指摘されており、月輪[1929 : pp. 69-70]は、

「此中で其疏の判っているものは梵漢蔵を併せて前三後二の五大家だけで他は全く判らない。所で此中に羅睺羅も青目も無著も数えられない事、並びに其配列順には一考を要する。彼等の数えられない故は、蓋し無著は序偈だけの注であったが為め、羅睺羅も恐く中論全体の注ではなくて或いは初品だけか、序偈だけの注であったが為め、青目はしられなかったのか或いは無畏疏と一つにされたが為めと想像される。…それはグループを作って見るべきであろう。即ち仏護と月称とを一群とし、徳慧と安慧を一群とし、提婆設摩と求那師利とを又一群とし、そして龍樹と清弁とを頭尾に張り出したものであろう。之れに依ってほぼ中観学の分野が設定される、と云うのは仏護と月称は Prasaṅgika 派の人々として、徳慧と安慧とは唯識派の人々として、提婆設摩と求那師利とを其他の一類として、而して龍樹と清弁とは特別扱いにして自然斯様な順序をなしたのではあるまいか、(彼れ広疏自身の心の底では).」

と述べ、江島[1980 : p. 195, n.14]は

「この列挙の仕方は必ずしも年代に従ったものではないが、何か学系を思わせるようなものがある。即ち、Nāgārjuna-Buddhapālita-Candrakīrti と Nāgārjuna-Devaśarman-Guṇasrī-Guṇamati-Sthiramati-Bhāvaviveka とが組合わさって作られたような印象を与えるのである。」

と指摘しており、八名が列挙された理由、列挙順序については疑問点・問題点が残る。

¹³ 斎藤[2012]pp. 16-19.

0.1 問題の所在

龍樹の時代、初期の〈般若経〉が説く空は厳しい批判に晒されていたと考えられる。MMK において空は、対論者によって「非存在」の意味で捉えられ、四諦、三宝等を破壊するものとして批判されることを設定した上で議論されている。これらは、龍樹在世当時の論議を反映するものと考えられる。

このような批判に対して龍樹は、空・無自性の意味を、存在・非存在に固執して捉えることの誤りを『迦旃延教誡経』の中道説に基づき反論する。

そして、龍樹は空の意味について、次の二点を強調する。第一に、空は初期の〈般若経〉で規定されるような、自性を欠くこと、つまり諸法の無自性、そして第二に、自性を有するものに因果や変化はありえないが、無自性であるものは〔質量因に〕依拠して名称が与えられ、それらは変化し、原因ともなり結果ともなって目的に適ったはたらきをなすという点である。

そして、この二点は瑜伽行派の初期文献において掘り下げられ、龍樹の思想を基礎として初期瑜伽行派の代表的な思想は成立する。つまり、龍樹は初期の〈般若経〉に説かれた「空」・「無自性」等の主要術語を強調し、その思想が初期瑜伽行派によって掘り下げられ、発展的に論じられるのである。

以上の観点から、斎藤氏は後の中観・瑜伽行両派に対して大きな影響を及ぼす、両派が成立する以前に、初期の八千頌系の〈般若経〉に基づいて、「大乘のアビダルマ (Mahāyānābhidharma, 大乘阿毘達磨)」を確立した最初期の論師として龍樹を位置づけるのが相応しいと指摘する。

龍樹を大乘阿毘達磨の論師として位置づける、この斎藤氏の指摘は Ye[2011b]にも踏襲され、先に示した従來說 (図 1) と、斎藤氏をはじめとする近年の説 (図 2 : Ye[2011b]参照) とを対比すると次のように図示される。

図 1

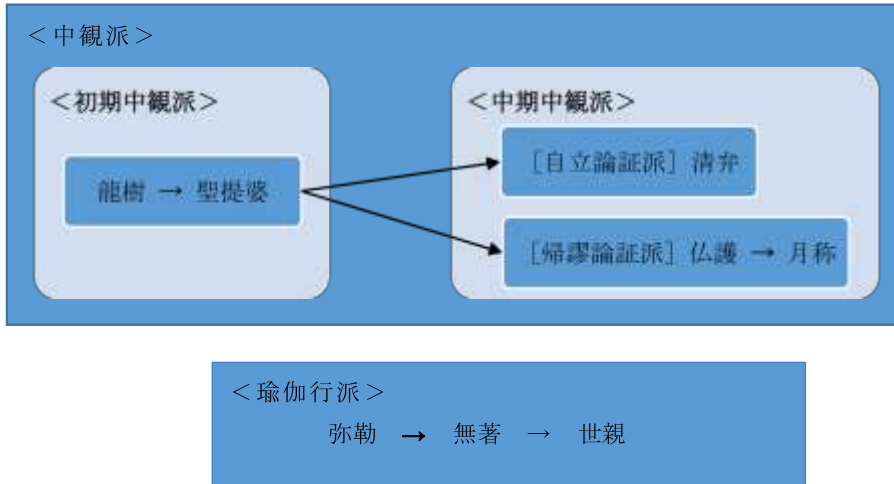
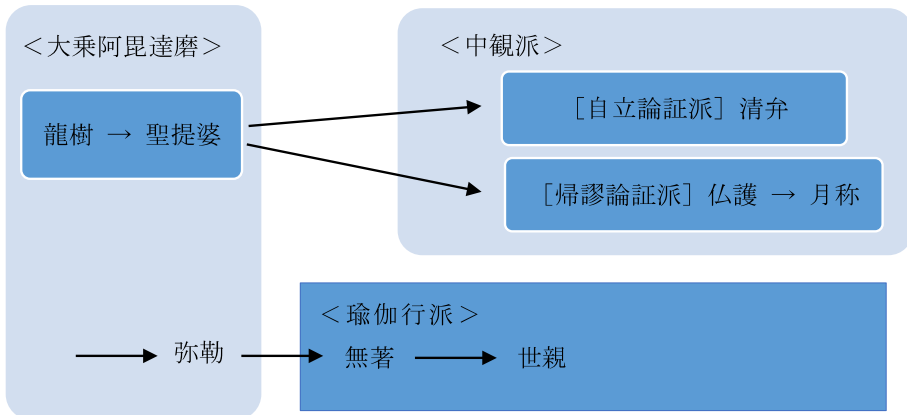


図 2



この他、藤田[2008]は大乗仏説論の観点から、龍樹の思想が「後世の『菩薩地』・『解深密経』「無自性相品」の思索へと直接に連なり、あるいは『大乘莊嚴経論』の大乗仏説論にも影響を与えた可能性は大きい。」と指摘する¹⁴など、瑜伽行派の思想形成に対する龍樹の影響は近年認められつつあると言っても差し支えないであろう。

¹⁴ 藤田[2012]p. 33.

0.1 問題の所在

おそらく、この龍樹から瑜伽行派という思想展開を最初に指摘したのは長尾[1947], [1992b]であったと思われる。長尾[1947]は、龍樹の空性とは五蘊の否定態であり、この点で三性説と異なるものではないことを指摘し、「唯識教学に於いて三性説の述べられることは、竜樹によって高揚せられた大乘仏教をそのまま承け継ぐものであって、何らこれに反対する如き性質のものではないことを知るであろう。」と述べる¹⁵。また、長尾[1992b]は、その論題「中観から唯識へ」がまさに示すように、MMK と瑜伽行派の主要文献、『中辺分別論 (*Madhyāntavibhāga[-bhāṣya]* : MAV[-Bh])』との偈頌を比較検討し、「無と有」という対立したものと思われてきた両派をそのように理解すべきではなく、中観的思想を全面的に受け入れた土台の上で、瑜伽行派の思想が発展したと理解すべきであることを提起する。長尾氏の一連の研究は、空性から三性説、龍樹から瑜伽行派という、思想史的展開をいち早く指摘したものといえる。

また、斎藤[2010b]は龍樹から瑜伽行派への思想史として、「初期の瑜伽行派における三性説は、『大毘婆沙論』や『俱舍論』に言及される説一切有部の二諦説と、『中論』の著者としてのナーガールジュナの二諦説を前提とし、それらを一方で批判し、他方において発展させたという関係にあると見ることができる。」と¹⁶、二諦説から三性説への思想展開を指摘する。

この二諦 (satya-dvaya) 説とは、中観派の中心思想として知られる、世俗諦 (saṃvṛti-satya) と勝義諦 (paramārtha-satya) よりなる思想である。二諦説は龍樹以前の Pāl 文献、般若經典などにも確認され、有部アビダルマ、瑜伽行派の文献にも登場する思想であるが、中観派において最も重要視された思想といえる。

なお、この「二諦 (satya-dvaya)」のうち、「諦 (satya)」は従来「真理」と理解される場合が多いが、榎本[2009]は、四聖諦における「諦」を「真理」・「真実」と訳されることの違和感を指摘し、「特に、「真理」という現代語訳は satya の語根√as の原意と乖離し、誤解を与えかねない。」と述べ、「ārya-satya」の訳の一案として、「立派な人たちにとっての事実」という

¹⁵ 長尾[1947] (長尾[1978]p. 196) .

¹⁶ 斎藤[2010b]p. 8.

0. 序論

訳を提示する¹⁷。二諦 (satya-dvaya) における satya もまた「真理」と訳した場合、同様の問題を抱えると考えられるため、榎本氏に従い「事実」と理解する。

一方、三性 (tri-svabhāva) 説は瑜伽行派の中心思想として知られる、遍計所執性 (parikalpita-svabhāva)、依他起性 (paratantra-svabhāva)、円成実成性 (pariniṣpanna-svabhāva) よりなる思想である。初期の文献では、三相説 (tri-lakṣaṇa)、つまり遍計所執相 (parikalpita-lakṣaṇa)、依他起相 (paratantra-lakṣaṇa)、円成実成相 (pariniṣpanna-lakṣaṇa) として記述される場合もある。

本稿は、この中観派の中心思想である二諦説と瑜伽行派の中心思想である三性説との関係に注目して、中観・瑜伽行両派の関係を考察する。

以上のように、従来別系統の学派として理解されてきた中観・瑜伽行両派だが、近年では、同一の思想・宗教運動から発生したと理解されるようになりつつある。

しかしながら、両派形成以降は、従来通り別系統の学派として理解されている。瑜伽行派成立以降の両派の関係については、中期中観派の瑜伽行派批判に代表される相違点が注目され、瑜伽行派、中期中観派の影響関係については、十分な研究がなされてきたとは言い難い状況にある。

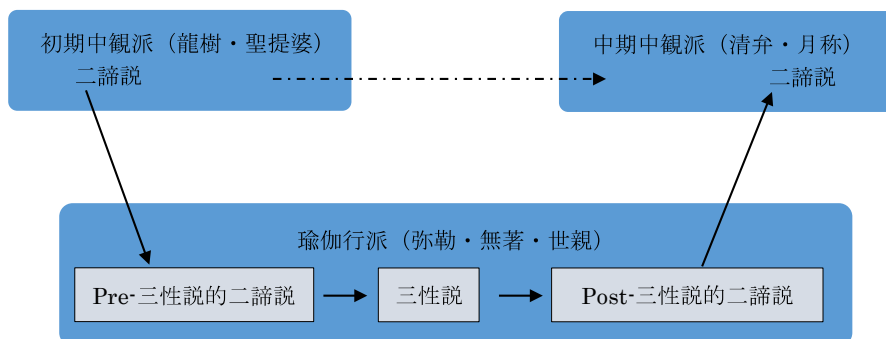
本稿では、瑜伽行学派から中期中観派への影響をふまえて、龍樹の二諦説から瑜伽行派の三性説へ、三性説成立以降の瑜伽行派の二諦説から中期中観派の二諦説への影響関係を明らかにする。

そして、三性説の形成に関連する瑜伽行派の二諦説を「Pre-三性説的二諦説」と、三性説を前提として解釈された瑜伽行派の二諦説を「Post-三性説的二諦説」と暫定的に命名し、本稿の結論として、以下の思想変遷を提示する (図3)。

¹⁷ 榎本[2009]p. 14.

0.1 問題の所在

図 3



0.2 『大乘莊嚴經論』「真實品」について

MSA[-Bh]は4-5世紀のインドにおいて発展した瑜伽行派の中心論書の一つである。MSA, MSABhの著者については、チベット、中国での伝承が異なっており、チベットでは、偈頌は弥勒造、散文注は世親造、一方、中国では無着造とされ、そこに付せられている李百薬の序文も無着を著者としている。このような事情もあって、著者については、現在のところ定説はなく、大別して次の4説が挙げられる¹⁸。

- (a) Lévi 説 : 偈頌も散文注も無着造。
- (b) 宇井説 : 偈頌は弥勒造、散文注は世親造。
- (c) Wayman 説 : 偈頌は無着造ではなく、散文注は無着造もしくは世親造のいずれかで保留。
- (d) 山口説 : 偈頌は無着造、散文注は世親造。

本稿では、長尾[1982]、小谷[1984]をはじめとする研究動向を参考し、偈頌の著者は、弥勒に教えを受けた、無着、散文注については世親と考える。

テキストに関しては、MSA[-Bh]は Skt 原本、Chi 訳、Tib 訳が現存し、Skt 写本に関して、現在のところ9本の写本が参照可能である¹⁹。

また、MSA[-Bh]全体の、Skt 写本に基づく Skt 校訂テキスト、その他の Skt テキスト刊本としては、以下のものが刊行されている。

Lévi, S., *Mahāyānasūtrālaṅkāra, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule, selon le Système Yogācāra, Tome I : Texte*, Librairie Honoré Champion, Paris 1907. Reprint Rinsen Book co., Kyoto, 1983, 2003.

¹⁸ Cf. 袴谷・荒井[1993]pp. 17-27.

¹⁹ Cf. 龍谷大学仏教文化研究所編[1995]pp. 3-4, Kano[2012].
ただし、これらの写本は Ns 写本とその系統の写本である。この他、別系統の写本が報告されているが、詳細については不明な点が多い。

0.2 『大乘莊嚴經論』「真実品」について

- Baguchi, S., *Mahāyānasūtrālamkāra of Asaṅga*, BST 13, Mithila Institute, Darbhanga, 1970.
- Shastri, S.D.D., *Mahāyānasūtrālamkāra of Ācārya Asaṅga*, Vanarasi, 1985. 2nd ed. by Tripathi, S., 1999.
- Limaye, S.V., *Mahāyānasūtrālamkāra of Asaṅga*, Sri Satguru Publications, Delhi, 1992.
- 長尾雅人 『『大乘莊嚴經論』和訳と註解—長尾雅人ノート—』 (1)-(4), 長尾文庫, 2007-2010.

この他、部分的な校訂テキストとして、次のものが挙げられる。

- | | | |
|------------------------|---------------|--|
| 第 I 章 | 能仁正顕編 | 『『大乘莊嚴經論』第 I 章の和訳と註解 — 大乘の確立 — 』, 自照社, 2009. |
| 第 I-III 章,
第 IX-X 章 | 舟橋尚哉 | 『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, 1985. |
| 第 XI 章 | 舟橋尚哉 | 『『大乘莊嚴經論』の諸問題並びに第 11 章求法品のテキスト校訂』, 『大谷大学研究年報』, 52, 2000. |
| 第 XIII 章 | 岩本明美 | 「大乘莊嚴經論第 13 章<修行章> — サンスクリットテキストと和訳 — 」, 『インド学チベット学研究』, 3, 1996. (岩本[2001]所収) |
| 第 XIV 章 | 小谷信千代
岩本明美 | 『大乘莊嚴經論の研究』, 1984, 文栄堂.
『『大乘莊嚴經論』第 14 章 世親釈 Skt. テキスト』, 『禅文化研究所紀要』, 2, 1995. (岩本[2001]所収) |
| 第 XVII 章 | 能仁正顕編 | 『『大乘莊嚴經論』第 XVII 章の和訳と註解 — 供養・師事・無量とくに悲無量 — 』, 自照社, 2013. |

さらに、Skt 原本に基づく MSA[-Bh]の翻訳研究については、部分的なものを含め非常に多くの研究があるが、MSA[-Bh]全体にわたる翻訳研究としては、次のものが挙げられる。

0. 序論

- Lévi, S., *Mahāyānasūtrālamkāra, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule, selon le Système Yogācāra, Tome II : Texte*, Librairie Honoré Champion, Paris 1907. Reprint Rinsen Book co., Kyoto, 1983, 2003.
- 宇井伯壽 『大乘莊嚴經論研究』, 岩波書店, 1961.
- Limaye, S.V., *Mahāyānasūtrālamkāra of Asaṅga*, Sri Satguru Publications, Delhi, 1992.
- Thurman, A.F.Robert *The universal vehicle discourse literature (Mahāyānasūtrālamkāra)*, American Institute of Buddhist Studies, New York, 2004.
- 長尾雅人 『『大乘莊嚴經論』和訳と註解—長尾雅人ノート—』(1)-(4), 長尾文庫, 2007-2010.

MSABh の Chi 訳は、波羅頗迦羅蜜多羅 (Prabhākaramitra) によるものがあり、Chi 訳及び、Chi 訳に基づく訓読研究に次のものがある。

- 波羅頗蜜多羅 訳 『大乘莊嚴經論』13 卷 (『大正新修大藏經』第 31 卷)。
- 山上曹源 訓読・脚注 国訳『大乘莊嚴經論』(『国訳一切經』瑜伽部 12), 大東出版, 1927 (改訂版 1977)。
- 袴谷憲昭・荒井祐明 校注 新国訳大藏經『大乘莊嚴經論』(瑜伽・唯識部 12), 大藏出版, 1993。

Tib 訳は、Śākyasiṃha, dPal brtsegs によるものがある。

- MSAK *Theg pa chen po mdo sde'i rgyan zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa* (*Mahāyānasūtrālamkāra-nāma-kārikā), Tr. Śākyasiṃha, dPal brtsegs, Derge No.4020 Phi 1-39a4, Peking No.5521 Phi 1-43b3.
- MSABh *mDo sde'i rgyan gyi bshad pa* (*Sūtrālamkāra-bhāṣya), Tr. Śākyasiṃha, dPal brtsegs, Derge No.4026 Phi 129b1-260a7, Peking No.5527 Phi 135b7-287a8.

0.2 『大乘莊嚴經論』「真実品」について

この他，複注として，無性による『大乘莊嚴広注 (Mahāyānasūtrāṃkāra-ṭīkā : MSAṬ)』，安慧による復注『経莊嚴疏 (Sūtrāṃkāra-vṛttibhāṣya : SAVBh)』，また Parahitabhadra による，初二偈の解説，『経莊嚴初二偈疏 (Sūtrāṃkāradīślokadvayavyākhyāna : SAŚDVy)』²⁰，Jñānaśrī による，MSA 全体の科文を示した要義紹介的著作『莊嚴經論総義 (Sūtrāṃkārapinḍārtha : SAPA)』²¹が Tib 訳のみで現存している．また，Skt 本の幾つかの複註が報告されている²²．

Asvabhāva	<i>Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi rgya cher bshad pa</i> (*Mahāyānasūtrāṃkāra-ṭīkā), Derge No.4029 Bi 38b6-174a7, Peking No.5530 Bi 45a5-196a7.
Sthiramati	<i>mDo sde rgyan gyi 'grel bshad</i> (*Sūtrāṃkāra-vṛttibhāṣya), Derge No.4034 Mi 1-Tsi 266a7, Peking No.5531 Mi 1-Tsi 308a8.
Parahitabhadra	<i>mDo sde rgyan gyi tshigs su bcad pa dang po gnyis kyi bshad</i> (*Sūtrāṃkāradīślokadvayavyākhyāna), Derge No.4030 bi 174b1-183b4, Peking No.5532 Tshi 1-12b5.
Jānaśrī	<i>mDo sde rgyan gyi don bsduṣ pa</i> (*Sūtrāṃkārapinḍārtha), Derge No.4031 Bi 183b4-189b2, Peking No.5533 Tshi 12b5-19b7.
Vaiocanarakṣita	<i>Sūtrāṃkāra</i> 注.
Sajjana	<i>Sūtrāṃkārapinḍārtha</i> .
Mahājana	<i>Sūtrāṃkāradhikārasaṃgati</i> .
著者不明	<i>Sūtrāṃkāraparicaya</i> .

このうち MSAṬ, SAVBh は MSA 全体にわたる注釈であるが，SAVBh はその最終章，XX-XXI k.31 途中以降から末尾までが欠損している。

両論には主だった思想の相違はみられず，注釈内容の一致が多々確認される．この点から，どちらかがもう一方を参照したと推測される²³．しか

²⁰ SAŚDVy については野澤[1936]の訳注研究に詳しい。

²¹ SAPA については野澤[1938a]，資延[1974]の訳注研究に詳しい。

²² Cf. 能仁編[2013]pp. 221-222.

²³ ただし，上野[2011 : pp. 110-111]が指摘するように SAVBh の奥書には SAVBh が MSABh,

0. 序論

しながら、両論の先後問題については明らかではない。従来無性が安慧に先行し、SAVBh は MSAT を前提とした注釈であると考えられてきた。これに対して安慧が無性に先行するという見解が、Lindtner[1985]を発端として提示されている。

後期中観派の論師、Kambala の主著『明鬘論 (*Ālokamālā*)』に対する注釈書、『明鬘論注 (*Ālokamālā-ṭīkā-hṛdānandajanani*)』の著者は無性 (*Asvabhāva*) とされている。Lindtner 氏は Kambala の生存年代を 500 年頃 (遅くとも 525 年頃) と想定した上で、MSA, 無着造『撰大乘論 (*Mahāyānasaṅgraha : MSg*)』に注釈を施した無性と『明鬘論注』の著者を同一人物としている²⁴。ただし、Lindtner[1985]は、現在その真作性が否定されている、『中観宝灯論 (*Madhyamakaratnapradīpa : MRPr*)』を清弁の真作とした上で、MRPr における引用を根拠としており、説得力に欠けるものではある。

その後、Kurihara[1989]は MSg に対する無性の注釈、『撰大乘論釈 (*Mahāyānasaṅgraha-upanibandhana : MSgU*)』において、"*rigs pa thigs pa*" と、法称 (*Dharmakīrti*, ca. 600-660) 造『正理一滴 (*Nyāyabindu*)』の書名が言及されることを指摘し、無性を法称以降の 7 世紀の論師と想定する²⁵。Griffiths[1990]は、『明鬘論』と MSg に対する注釈を著した無性を同一人物とする、Lindtner 氏の見解を土台として、Kurihara[1989]と同様に『正理一滴』の書名が言及されることから、無性を 6 世紀後半の、安慧より後代の論師としている。

このような安慧が無性に先行するという理解は、塚本他編[1990]にも支持されており²⁶、近年では岩本[2010]が、MSAT が SAVBh を前提として書かれたものとして想定している。

これに対して、佐久間[2013a]は安慧が無性に先行するという上述の説を批判的に考察している。佐久間[2013a]は、Kurihara[1989]、Griffiths[1990]の根拠である、MSgU における『正理一滴』の書名への言及が、無性の年代を推測する根拠となりえないことを指摘する。

『正理一滴』からの引用とする内容が『正理一滴』そのものに見い出せ

MSAT に基づき翻訳されたことが記されている。この奥書を参照すれば、MSAT と SAVBh の一致は Skt 原典レベルの一致ではなく、翻訳の際に SAVBh の Skt 原典には存在しない内容が MSAT に基づき挿入された可能性は否定できない。

²⁴ Lindtner[1982]pp. 192-193, [1985]pp. 114-115.

²⁵ Kurihara[1989]pp. 10-13.

²⁶ 塚本他[1990]pp. 291-292.

0.2 『大乘莊嚴經論』「眞実品」について

ない点、玄奘訳 MSgU において『正理一滴』が言及されない点、『正理一滴』に言及する箇所が前後の文脈上理解困難である点を根拠として、「当該部分は翻訳者が原文の意味を取り違えたか、後代に写本の伝搬の過程で挿入されたかなど何らかの混乱があった可能性も否定できない。こうした憶測を排除したとしても、ここに見られる rigs pa thigs pa を無性の年代を推測する根拠とすることは慎むべきである。」と²⁷、安慧が無性に先行するという説の根拠を否定する。さらに、佐久間[2013a]は、八識と四智の対応関係、五性格別の思想内容から MSAṬ が SAVBh に先行することは確実であり、染汚意の扱い方について、MSAṬ より SAVBh の内容が明確であり、理論が成長していることを根拠として、MSAṬ が SAVBh に先行すると考えることが自然であると結論づける²⁸。

さらに、佐久間[2013b]は MAVBh、『唯識三十頌 (*Triṃśikā-kārikā* : TrK)』に注釈を施した安慧と SAVBh の著者、安慧を同一人物とすることに疑義を呈している²⁹。ただし、この点については今後の研究の進展が待たれる段階にあり、これ以上この問題について立ち入ることは控える。

以上が、MSA[-Bh]及び注釈文献に関する、資料及び先行翻訳である。この MSA[-Bh]は全 21 章、800 を超える偈頌から構成されるが、その章構成、章数、偈頌数については、Chi 訳、Tib 訳で多少の相違がある。Skt 原本、Chi 訳、Tib 訳の章構成、章数、偈頌数の相違が指摘されている³⁰。

本稿が考察の中心とする MSA 第 VI 章は、「眞実に関する章 (*Tattva-adhikāra* : MSA-VI)」と名づけられ、Tib 訳では第 7 章"de kho na nyid kyi skabs"、Chi 訳では第七章「眞実品」とされる。

MSA-VI は Skt 原本、Tib 訳で全 10 偈、Chi 訳で全 11 偈という、MSA 全体のなかでは非常に短い章であるが、三性説、菩薩道、転依という瑜伽行派の中心思想が説かれる重要な章といえる。

²⁷ 佐久間[2013a]p. 749.

²⁸ 佐久間[2013a]p. 762.

²⁹ この他、上野[2011]によって Tib 訳 SAVBh に法称以降の思想が確認されることが指摘されている。

³⁰ Cf. 内藤[2009a] p. 7.

0. 序論

また、MSA の章題については、既に多くの研究者によって『菩薩地 (Bodhisattvabhūmi: BBh)』の章題とほぼ一致することが指摘されており³¹、MSA-VI「真実品 (Tattva-adhikāra)」は、BBh 第 IV 章の章題「真実義品 (Tattvārtha-ṣaṭṭha: BBh-IV)」と対応関係にある。さらに、MSABh-VI において「三性説」、「法界」など BBh-IV には見られない概念を用いて MSA-VI が注釈されることから、MSA-VI は BBh-IV よりさらに発展した形で「真実 (Tattva)」について説くと言うことができる。

BBh は[i]「何を学ぶべきか (yatra śikṣante)」、[ii]「如何に学ぶべきか (yathā śikṣante)」、[iii]「誰が学ぶべきか (ye śikṣante)」という、三つの観点から構成されており、MSA もまた同様の観点から構成されている。

このうち、[i]「何を学ぶべきか (yatra śikṣante)」は、[1]自利行、[2]利他行、[3]真実義、[4]威力義、[5]仏法の成熟、[6]衆生の成熟と[7]無上菩提という七種であり³²、MSA-VI はこのうちの[3]真実が説かれる章である。

SAVBh-VI もこの点をふまえて、利他行 ([1]自利行・[2]利他行) を説く MSA 第 V 章「二利品 (正行品, Pratipatty-adhikāra)」の次に MSA-VI が説かれる理由を示し、要略すると次のようになる。³³

³¹ Cf. 宇井[1958]pp. 43-81, 早島理[1973b]pp. 1-15, 小谷[1984]pp. 15-47, 袴谷・荒井[1993]pp. 27-39 他。

³² Cf. BBh, Wogihara ed. p. 22.

evam utpādita-cittānām bodhisattvānām bodhisattva-caryā katamā / samāsato bodhisattvā yatra ca śikṣante yathā ca śikṣante ye ca śikṣante / tat sarvaṃ aikādhyam abhisamkṣipya bodhisattva-caryety ucyate / kutra punar bodhisattvāḥ śikṣante / saptaṣu śikṣante / sapta-sthānāni katamāni / svārthaḥ parārthaḥ tattvārthaḥ prabhāvaḥ sattva-paripākaḥ ātmano buddha-dharma-paripākaḥ an-uttarā ca samyak-sambodhiḥ saptamaṃ sthānaṃ / uddānaṃ **sva-parārthaś ca tattvārthaḥ prabhāvaḥ paripācane sattva-sva-buddha-dharmāṇaṃ parā bodhiś ca saptamī /**

また、SAVBh には[i]「何を学ぶべきか (yatra śikṣante)」についての言及が多々確認される。

Cf. SAVBh-I, D1b4-2a1, P2a3-5.

SAVBh-I, D3b7-4a3, P4a5-b1.

SAVBh-V, D66a5-b2.

SAVBh-IX, 西藏文典研究会 ed. p. 3, D105b5-6, P119b5-6.

SAVBh-IX k.87, 西藏文典研究会 ed. pp. 160-163, D146b3-147a2, P164a1-b1.

³³ SAVBh-VI, Hayashima ed. pp. 43-44.

sgrub^a pa'i skabs bshad pa'i rjes la / de kho na'i skabs bshad pa cir 'brel ce na / gong du sgrub^b pa'i rjes la /^c

srid 'gro^d mtha' dag zil gnon 'gro ba dang //^e sgrub^f pa 'di ni zhi ba'i mchog tu 'gro //^g

zhes bya ba'i tshigs su bcad pa gcig gis byang chub sems dpa'i sgrub pa la gnas pa rnam bdag nyid chen po bzhi 'thob po zhes bshad de / bdag nyid chen po bzhi po de yang^h sgrub pa la yang gnas la de kho na^h yang mthong bar 'gyur na gdod 'thob kyi / sgrubⁱ pa yod kyang de

0.2 『大乘莊嚴經論』「真実品」について

・MSA-V k.11ab³⁴において説かれた四大我³⁵は正行に住して、真実を見ることによって体得されるものであり、真実を見ることなしに四大我は体得されない。

・自らが煩惱に束縛されているは、他者を救うことができない。この場合、煩惱から解放される方法が真実を見ることであるので、二利品(正行品)の次に真実品が説かれる。

このように、SAVBh-VI は七種の[i]「何を学ぶべきか (yatra śikṣante)」に基づいて、MSA-V (利他行 ([1]自利行・[2]利他行)) の次に MSA-VI (真実 ([3]真実義)) が説かれることを示す。

この「真実」を説く、MSA-VI を中心的に扱う主な先行研究として、拙稿[2012a]を除いて次のものが挙げられる。

kho na ma mthong ba rnams kyisⁱ ni mi 'thob po // gong du bdag dang gzhan gyi don bsgrub par bya'o zhes bshad do //

(^a P: bsgrub, ^b D: bsgrub, ^c P omit /, ^d D, P: rgyu, ^e P: /, ^f P: bsgrub, ^g P omit //, ^h D: sgrub pa la yang gnas la yang gnas la de kho na, P: sgru pa la yang de kho na, ⁱ P: bsgrub, ^j P omit /.)

bdag dang gzhan gyi don la zhugs pa des kyang bdag nyid nyon mongs pas ma bcings par bya ste / bdag bcings nas gzhan grol bar mi nus pa'i phyir ro // de la nyon mongs pa las thar bar bya ba'i thabs ni de kho na mthong ba ste /^a de bas na sgrub^b pa'i skabs kyi rjes la^c nyon mongs pas mi gos pa'i thabs des^d de kho na'i skabs bshad par 'brel lo^e //

(^a P: omit. /, ^b D: bsgrub, ^c D,P insert /, ^d D,P insert /, ^e H: io.)

yang na dang po nyid du gtsug lag^a gi lus su gzha^b pa ni rigs la gnas pa'i byang chub sems dpas byang chub tu sems bskyed nas byang chub sems dpa'i bslab pa la bslab par bya'o zhes glengs pa^c la byang chub sems dpa'i bslab pa gang zhe na / de 'ang rnams pa gsum ste / gang la bslab par bya ba dang / ji ltar bslab par bya ba dang / gang gis bslab par bya ba'o //

(^a D omit lag, ^b P: bzha^c, ^c P omit pa.)

gang la bslab par bya ba rnams pa bdun te / bdag gi don sgrub pa dang / gzhab gyi don sgrub pa dang / de kho na'i don dang / mthu'i don dang / sangs rgyas kyi chos yongs su smin par bya ba dang / sems can yongs su smin par bya ba dang / bla na med pa'i byang chub po zhes smos pa la^a / bdag dang gzhan gyi don sgrub pa'i 'og tu de kho na'i don smos pas na sgrub pa'i rjes la de kho na'i don bshad par 'brel to //

(^a D: las.)

³⁴ MSA-V, Lévi ed. p. 22.

bhavagatisakalābhībhūyagantrī paramasāmānugatā prapattir eva / MSA-V k.11ab

³⁵ Chi: 隨順大

1. 勝出大 (abhibhāvamāhātmya)
2. 寂靜大 (nirvṛtimāhātmya)
3. 功德大 (guṇavṛddhimāhātmya)
4. 利物大 (sattvāparityāgamāhātmya)

0. 序論

- (a) Hayashima, Osamu [1983] "Tattva : The VIth Chapter of the *Mahāyānasūtrālamkāra*", 『長崎大学・教育社会科学論業叢』32.
- (b) 舟橋尚哉 [1990] 「『大乘莊嚴經論』の考察 - 二利品・真実品を中心として -」, 『印度学仏教学研究』, 39-1.
- (c) 横山紘一 [1982] 「「無二」の思想的発展について - 『瑜伽論』撰決択分から『大乘莊嚴經論』へ -」, 『宗教研究』, 56-3.
- (d) 長尾重輝 [2008] 「『大乘莊嚴經論』「真実品」にみる勝義について」, 『真宗文化』, 17.
- (e) 長尾雅人 [1947] 「空義より三性説へ」, 『哲学研究』, 22-1.
- (f) 早島理 [1973a] 「Mahāyānasūtrālamkāra における菩薩道の構造 - 第 VI 章 tattva を中心として -」, 『印度学仏教学研究』, 21-2.
- (g) 早島理 [1973b] 「菩薩道の哲学 - 『大乘莊嚴經論』を中心として -」, 『南都仏教』, 30.
- (h) 早島理 [1974] 「瑜伽行唯識学派における入無相方便相の思想」, 『印度学仏教学研究』, 22-2.
- (i) 勝呂信静 [1976b] 「唯識説における真理概念」, 『法華文化研究』, 2.
- (j) 早島理 [1982] 「唯識の実践」, 『講座・大乘仏教 8: 唯識思想』, 春秋社.
- (k) 小谷信千代 [1982] 「瑜伽行資糧道における法の修習について」, 『大谷学報』, 61-4.
- (l) 岩本明美 [1996] 「『大乘莊嚴經論』第 6 章第 6-10 偈について - テキストの訂正及び「五道」に対する疑問 -」, 『印度学仏教学研究』, 44-2.

0.2 『大乘莊嚴經論』「真実品」について

- (m) 岩本明美 [1997] 『『大乘莊嚴經論』の修行道 — 『莊嚴經論』は五道を説くか? —』, 『禅文化研究紀要』, 23.
- (n) 兵藤一夫 [2010] 『初期唯識思想の研究 — 唯識無境と三性説 —』, 文栄堂.
- (o) 早島理 [1983] 『『大乘莊嚴經論』第 VI 章 "Tatva" 考 — 人法二無我をめぐる —』, 『宗教研究』, 56-4.

主な先行研究として以上のものを挙げたが、部分的な研究、MSA-VI を引用する論書に対する研究を含めれば、非常に多くの研究者によって考察されている。

このうち、(a)は SAVBh-VI, MSAT-VI Tib 訳の校訂テキストである。(b)は MSA-VI 及び MSA-V の Skt 原本の校訂に関する研究である。(c)-(d)は、MSA-VI の主題である真実(勝義)と、勝義の特徴を説く MSA-VI k.1 を考察対象とした研究である。(e)-(n)は MSA-VI kk.6-10 に説かれる修行道、「五道」に関する研究である。(o)は無性積・安慧積に基づいた、MSA-VI の構造に関する研究である。

このように、MSA-VI は kk.6-10 に説かれる「五道」を考察する研究を中心として、多数の優れた先行研究がある。しかしながら、これら従来の研究は、勝義、五道などの MSA-VI における主要な思想を部分的に扱ったものであり、MSA-VI 全体を対象として、その構造に踏み込んだ論考はこれまでなされてこなかったと思われる。唯一 MSA-VI の構造を考察した(o)も、ごく簡単に構造を整理したものであり、その全体像を明らかにしたのは言い難い。

本稿では、従来あまり注目されることのなかった MSA-VI kk.2-5 を含む、MSA-VI 全体を考察の対象とする。そして、MSA-VI 全体の構造をふまえた上で、そこに説かれる特徴的な二諦説を明らかにする。

0. 序論

本論

1. 『大乘莊嚴經論』「眞実品」の研究

『大乘莊嚴經論 (*Mahāyānasūtrālamkāra[-bhāṣya]* : MSA[-Bh])』第 VI 章「眞実品 (Tattva-adhikāra)」については、多くの勝れた先行研究が存在するが、それらは MSA-VI における修行道を中心としたものであり、MSA-VI の主題である勝義(眞実)、そして二諦説に関する議論は十分とは言えない。そのため、MSA-VI が瑜伽行派の修道論を理解する上で重要な章であることは認められながらも、中観・瑜伽行両派の思想史上における MSA-VI の重要性は指摘されてこなかったように思われる。本章では、MSA-VI の文献研究を通して、両派の思想史上において MSA-VI が一つの転換点であることを示す。

本章では、まず MSA-VI の構造を考察し、主題である勝義がどのように説示されるかを考察する。次に、この点をふまえて MSA-VI の二諦説を考察し、その特徴と重要性を示す。結論を述べると、MSA-VI における勝義は『菩薩地 (*Bodhisattvabhūmi* : BBh)』第 IV 章「眞実義品 (Tattvārtha-pāṭala)」などに確認されるような「対象」としての側面のみではなく、それを対象とする「智慧」としての側面を有しており、後者の勝義は本来的なものではない、二次的な意味での勝義と理解される。この様な二次的な勝義を認める二諦説は初期中観派、三性説成立以前の瑜伽行派の文献には確認されず、筆者はこの様な二諦説を「Post-三性説的二諦説」と暫定的に命名した。これは三性説成立期以降の瑜伽行派のみではなく、中期・後期中観派の文献にも多々確認されるものであり、「二次的な勝義」・「分類された階層的な二諦説」の導入という点で MSA-VI は重要な章といえる。

1.1 『大乘莊嚴經論』「真實品」の構造

MSA-VIは全10偈より構成されるが、このうちkk.6-10については瑜伽行派の特徴的な修行道、五道が説かれる。従来のMSA-VI研究はこのkk.6-10を中心とした、五道に関する研究が主であり、MSA-VI全体の構造についての議論は十分とは言えない。しかし、MSA-VIの全体の構造を考察すると、このMSA-VIは単に修道論が説かれる章として捉えるべきではなく、むしろ章全体を通して修行道によって体得される真実、勝義が主題であることがわかる。

MSA-VIの構造に注目して考察すると、MSA-VIは

- k.1 [1] まずその主題である勝義が説かれる。
- kk.2-5 [2] その勝義が何故に体得可能であるのかが説かれる。
- kk.6-10 [3] その勝義を体得するための五道が説かれる

となり、第一に勝義を説き、その体得への道程を示すという構造である。これは世俗から勝義への道程を修道論と関連させて示す構造と理解される。本節では各偈頌の考察を通してこの点を示す。

1.1.1 五種の *advaya* と勝義の特徴 (k.1)

MSA-VIは、まずその第1偈においてMSABh-VIが「勝義の特徴の分析に関して、一偈がある。」と述べるように³⁶、勝義の特徴 (*paramārtha-lakṣaṇa*) を説くが、それは次のように五種の *advaya* (不二/無二³⁷) であると説かれ

³⁶ MSABh-VI, Lévi ed. p. 22.

paramārthalakṣaṇavibhāge ślokaḥ /

³⁷ 「不二」、「無二」等と訳されるべき *advaya* を、あえて訳さず原語のまま提示した。横山[1982 : p. 50]は、*advaya* の訳語について「無二の原語 *advaya* は不二あるいは非二とも漢訳される。「二は存在しない」という場合は無二を、「二ではない」という場合は不二あるいは非二を用いる方が適切であるから、随時、表現的に使い分けてゆくことにする」としている。以下、詳述するように五種の *advaya* には、その否定形式による区別が確認され、横山[1982]が指摘するように、「不二」が適切なものと、「無二」が適切なものの両者があるが、本稿では混乱を避けるため、原語のまま、もしくは「不二/

る³⁸.

[i] na san na cāsan [ii] na tathā na cānyathā [iii] na jāyate vyeti na [iv] cāvahīyate /

na vardhate [v] nāpi viśudhyate punar viśudhyate tat paramārthalakṣaṇam // MSA-VI k.1

[i]有でもなく、無でもない。 [ii]同一でもなく、別異でもない。 [iii]生じるでもなく、滅するでもない。 [iv]減るでもなく、増えるでもない。 [v]また、清浄になりもせず、清浄になるのでもある。以上が勝義の特徴である。 MSA-VI k.1

不二/無二の意味（義）を有するものが、実に勝義である。その不二/無二の意味を五様に（五種を以て）示す。

[i]遍計所執と依他起の両相として、有ではなく、さらに、円成実相として無ではない。

[ii]円成実〔相〕が遍計所執と依他起〔の両相〕と同じではないので、同一でもなく、さらに、〔円成実相が〕その両相とまさに別ではないので別異でもない。

[iii]法界は造られたものではないので、生じるでもなく、さらに滅するでもない。

[iv]〔法界は〕汚染分が消滅しても清浄分が生起しても、そのまま存続するので、減るでもなく、増えるでもない。

[v]〔法界は〕本来汚染されていないので、清浄になるのではない。そして、外来的煩惱から離れるので、清浄にならないことはない。以上の五種の不二/無二という特徴が、勝義の特徴であると知るべきである。

無二」と示す。

³⁸ MSABh-VI, Lévi ed. p. 22.

na san na cāsan na tathā na cānyathā na jāyate vyeti na cāvahīyate /
na vardhate nāpi viśudhyate punar viśudhyate tat paramārthalakṣaṇam // MSA-VI k.1
 advayārtho hi paramārthaḥ / tam advayārtham pañcabhir ākāraiḥ saṃdarśayati /
na sat parikalpitaparatantralakṣaṇābhyām **na cāsat** pariniṣpannalakṣaṇena / **na tathā**
 parikalpitaparatantrābhyām pariniṣpannasyaikatvābhāvāt /
na cānyathā tābhyām evānyatvābhāvāt / **na jāyate na ca vyety** anabhisamskṛtatvād
 dharmadhātoḥ /
na hīyate na ca vardhate saṃkleśavyavadānapakṣayor nirodhotpāde tathāvasthatvāt^a /
na viśudhyati prakṛtyasaṃkṣiptatvān na ca **viśudhyaty** āgantukopakleśavigamāt /
 ity etat pañcavidham advayalakṣaṇam **paramārthalakṣaṇam** veditavyam /
 (^aEd.: tadavasthatvāt, read tathāvasthatvāt. 長尾[1958-61] (Tib, Chi.) , Bagchi[1970].)

このように勝義の特徴は、

- [i] 非有非無 有でもなく、無でもない。
- [ii] 非同非異 同一でもなく、別異でもない。
- [iii] 非生非滅 生じるのでもなく、滅するのでもない。
- [iv] 非増非減 減るのでもなく、増えるのでもない。
- [v] 非清浄[非不]清浄
清浄になりもせず、清浄になるのでもある/ならないのでもない。

と説かれる。この MSA-VI に確認される、advaya とは「有と無」等の対立する 2 つの概念について、「非有非無」というように 2 つの概念の双方を否定するものである。なお、横山[1982]は、この五つを[i]存在的不二、[ii]差別的な不二、[iii]生成的不二、[iv]量的不二、[v]質的不二としてまとめる³⁹。

<先行文献における advaya>

この advaya の概念は、宮澤[2002]によれば *Rg-veda* まで遡り、*Rg-veda* では「愛すべき無二の友 (sakha suśve advaya)」という文言において advaya という概念が用いられるという。ただし、*Rg-veda* における advaya は「唯一無二」という意味で用いられ、二つの概念双方を否定するものではなく、その後の *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* において「不生不滅」など「二 (advaya)」の内容が具体的に記されることとなると指摘されている⁴⁰。

仏教文献においては、『八千頌般若經 (*Aṣṭāsāhasrikā Prajñāpāramitā : AsP*)』が「空性」を「不生不滅」と説明するなど、「勝義」、「空性」、「法界」などの概念の形容において用いられ、<般若經>において advaya の表現は頻出する⁴¹。また、龍樹造『根本中論頌』が「不生不滅・不断不常・不一不異・不來不去」の「八不」を以て「縁起」を示すなど様々な論書において確認される⁴²。

³⁹ 横山[1982]p. 50.

⁴⁰ Cf. 宮澤[2002]p. 92

⁴¹ <般若經>における advaya については、原田[2004], [2007a, b], [2009a, b]に詳しい。

⁴² MMK における advaya については、立川[1984]に詳しい。

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

このように、advaya という概念は MSA に先行する〈般若經典〉、初期中観派の文献などに多々みられるが、MSA-VI k.1 における advaya の五つの項目と完全に一致するものはない。また、MSA-VI と密接な関連にある BBh-IV は、真實の特徴 (tattva-lakṣaṇa) を「有 (bhāva)」と「無 (abhāva)」を否定する advaya と説き、五種の advaya のうちの [i] 「非有非無」と同じものが確認されるが、その他の四つは確認されない。横山[1982]によれば、『瑜伽師地論 (Yogācārabhūmi : YBh)』にも、MSA-VI のようにまとまった形での五種の advaya は確認されず、散見されるものであるという。横山[1982]は、「撰決択分 (Vinīścayasamgrahaṇī : ViSg)」には、この五種の advaya が散見されるとし、MSA と ViSg との密接な関係を指摘する。なお、横山[1982]については、五種の advaya の内容を個々に考察する際に検討する。

また、『解深密經 (Samdhinirmocana-sūtra : SNS)』は MSA-VI と同様に、勝義の特徴を五種と説くが、その内容は「離名言相」、「無二相」、「超過尋思所行相」、「超過諸法一異性相」、「遍一切一味」であり、第二に「無二相」が説かれるものの、勝義の特徴を五種の advaya と説くことはない。

以上挙げた諸文献、MSA への影響が想定される、BBh, SNS, ViSg のみならず、〈般若經〉、MMK の重要性を鑑みれば、MSA-VI における勝義の特徴、五種の advaya は、先行する諸文献において散見される思想を再構築したものと考えるのが妥当であろう。

<advaya についての二種の否定>

また、MSA と同時期の文献、『中辺分別論 (Madhyāntavibhāga[-bhāṣya] : MAV[-Bh])』第 I 章「相品 (Lakṣaṇa-pariccheda)」k.13 においても、「二 (dvaya)」に対する否定が説かれる。この MAV-I k.13 における「二 (dvaya)」の否定は直接的に MSA-VI における五種の advaya と関わるものではないが、advaya における否定を考察する上で重要な意味をもつ。MAV-I k.13 は次のように「二 (dvaya)」を否定し、空性の特徴を示す⁴³。

⁴³ MAV-I, Nagao ed. pp. 22-23.

**dvayābhāvo hy abhāvasya bhāvaḥ śūnyasya lakṣaṇam /
na bhāvo nāpi cābhāva na pṛthaktvaikalakṣaṇam // MAV-I k.13ab**

実に空〔性〕の特徴とは、〔所取・能取という〕二の無 (dvaya-abhāva),
〔その〕無が有であることであり (abhāvasya bhāvaḥ), 有でもなく,
無でもなく, 別異, あるいは同一の特徴ではない。 MAV-I k.13

この MAV-I k.13 は、「二 (dvaya)」の否定、「有でもなく、無でもない」、
「別異、あるいは同一の特徴ではない」を説き、さらに次の k.14 において
空性の同義語として勝義が挙げられる⁴⁴ことから、MSA-VI k.1 との類似
点を確認される。しかしながら、次の注釈を確認する限りその内容は異なる⁴⁵。

どのように〔空性の〕特徴は知られるべきであるのか。

実に空〔性〕の特徴とは、〔所取・能取という〕二の無、〔その〕無が
有であることである。

「二、つまり所取と能取の無と、その無が有であることが空性の特徴
である」という、空性が無を自性とするという特徴が明らかにされた。
しかし、それ（空性）が、それら（所取・能取という二）の無なる自
性は、

⁴⁴ MAVBh-I, Nagao ed. p.23.

**tathatā bhūtakotiś cānimittam paramārthatā /
dharmadhātuś ca paryāyāḥ śūnyatāyāḥ samāsataḥ // MAV-I k. 14**

⁴⁵ MAVBh-I, Nagao ed. pp.22-23.

katham lakṣaṇam vijñeyam /
dvayābhāvo hy abhāvasya bhāvaḥ śūnyasya lakṣaṇam // MAV-I k. 13ab
dvayagrāhyagrāhakasyābhāvaḥ / tasya cābhāvasya bhāvaḥ śūnyatāyā lakṣaṇam ity
abhāvasvabhāvalakṣaṇatvaṁ śūnyatāyāḥ paridīpitaṁ bhavati / yaś cāsau tadabhāvasvabhāvaḥ
sa /

na bhāvo nāpi cābhāvaḥ // k.13c

katham na bhāvo yasmāt dvayasyābhāvaḥ / katham nābhāvo yasmāt dvayā bhāvasya bhāvaḥ /
etac ca śūnyatāyā lakṣaṇam (?) tasmād abhūtaparikalpān

na prthaktvaikalakṣaṇam // k.13d

prthaktve sati dharmād anyā dharmateti na yujyate / anityatāduḥkhatāvat / ekatve sati
viśuddhyālabhanam jñānam na syāt sāmānyalakṣaṇam ca / etena tattvānyatvavinirmuktaṁ
lakṣaṇam paridīpitaṁ bhavati /

なお、この MAV-I k.13 の内容、「空性の無を自性とするという特徴」は、三穂野[2003 :
p. 153]が指摘するように、次の MAV-I k.1 と思想的に一致するものであると考えられる。

MAV-I, Nagao ed. p. 17.

**abhūtaparikalpo 'stī dvayan tatra na vidyate /
śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate // MAV-I k. 1**

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

有でもなく、無でもない。

何故に、有ではないのか。何故ならば、二（所取・能取）の無が〔空性の〕特徴である故に。何故に、無ではないのか。何故ならば、二（所取・能取）の無の有が〔空性の〕特徴である故に。

そして、この空性の特徴は、かの虚妄分別と、

別異、あるいは同一の特徴ではない。

もし、〔両者が〕別異であるのであれば、法性が法とは別なものとなってしまうという、〔これは〕合理ではない。無常性、苦性の如く。

もし、〔両者が〕同一であれば、清浄を所縁とする知や、一般相が存在しなくなってしまう。これによって、同一性と別異性を離れた〔空性の〕特徴が明らかにされた。

この様に、MAV-I k.13 の表現は、MSA-VI k.1 におけるものと類似するものの、その内容は異なることが分かり、MSA-VI k.1 の *advaya* と直接関わるものではない。しかしながら、本稿がこの MAV-I k.13 を提示する理由は、この「二（*dvaya*）」の否定が、中期中観派の論師、清弁の『般若灯論（*Prajñāpradīpa* : PPr）』第 XXV 章「涅槃品」の *advaya* に関する議論において批判対象とされ、*advaya* についての「否定の種類」という点で、MSA-VI k.1 の *advaya* の考察に重要な示唆を与えるものだからである。PPr-XXV は次のように瑜伽行派を批判する⁴⁶。

もし〔瑜伽行派が〕次の様に考える、〔つまり〕「円成実性は非存在ではない、何故ならばこれ（円成実性）は不二/無二（*gnyis med pa, *advaya*）

⁴⁶ PPr-XXV, Miyamoto ed. pp. 211-212, D247a5-b1, P310a4-b1.

ci ste 'di snyam du yongs su grub pa'i ngo bo nyid ni med pa ma yin te / 'di ltar de ni gnyis med pa'i dngos po'i mtshan nyid de / ji skad du /

gnyis dngos^a dngos po med pa yi^b // dngos po stong pa'i mtshan nyid do //

zhes^c bshad pa lta bu'o zhe na / de la 'dir yang 'thad pa gang gis gnyis med pa yin / gal te /

dmigs pa la ni brten byas nas // mi dmigs pa ni rab tu skye //

mi dmigs pa la brten byas nas // mi dmigs pa ni rab tu skye //

zhes bya bas so zhe na / phyogs de'i lan btab zin to //

gnyis med pa zhes bya ba'i dgag pa 'di yang gal te med par dgag pa'i don yin na ni de gnyis med par dgag pa kho na mthu zad pa yin te / med pa'i skyon du ma gyur pa ni dgag pa gtso che ba'i phyir don dam par med pa ma yin pas 'di ltar gnyis med pa'i dngos po yin no zhes skur ba 'debs pa mi rigs so //

'o na de ma yin par dgag pa'i don yin na ni de sgrub pa gtso che ba'i phyir dngos po med pa ston par byed pas de ni mi 'dod de / skur pa 'debs pa'i mtha' yin pa'i phyir ro //

(^a D: po, ^b D: yi, ^c P: ces.)

という存在を特徴とするものであるから。例えば、

『**実に空〔性〕の特徴とは、〔所取・能取という〕二の無、〔その〕無が有であることである。**』

と説かれるが如く」というならば、ここにおいて、これに対してもまた、如何なる道理によって不二/無二であるのか。もし〔瑜伽行派が〕、

『**認識に依拠して、非認識が生じ、非認識に依拠して、認識が生じる。**』

と説かれる」というならば、その主張に対する答えは指摘し終わっている。

不二/無二というこの否定が、もし非定立的否定 (**prasajya-pratiṣedha*) の意味であれば、この二がないと否定するのみとして、効力を完了するものである。否定を主眼とする故に、無の過失にならないものは、「勝義として無ではないので不二/無二という存在である」という損減は認められない。

また、これが定立的否定 (**paryudāsa*) の意味であれば、これは定立を主眼とするので存在の無を示すことになるので、これは受け入れられない。損減の極端である故に。

PPr-XXV は *advaya* についての、非定立的否定 (*prasajya-pratiṣedha*)、定立的否定 (*paryudāsa*) という否定の区別に注目し、瑜伽行派を批判する。この文脈において、PPr-XXV は二種の否定について説明していないため、PPr の注釈書である観誓造『般若灯論広釈 (*Prajñāpradīpa-ṭīkā* : PPrT)』に基づき、この二種の否定を確認しておく⁴⁷。

「不二/無二というこの否定が」云々とは、定義として否定は二種であり、非定立的否定 (**prasajya-pratiṣedha*) と定立的否定 (**paryudāsa*) である。

このうち、非定立的否定とは、否定が主眼である。例えば、「バラモ

⁴⁷ PPrT-XXV, Miyamoto ed. p. 212, D299b3-5, P355a7-b2.

gnyis med pa zhes bya ba'i dgag pa 'di yang zhes bya ba la sogs pas ni mtshan nyid las dgag pa ni mnam pa gnyis te / med pa dgag pa dang / ma yin par dgag pa'o //
de la med par dgag pa ni dgag pa^a gtso che ba ste / dper na bram ze med do zhes dgag pas rgyal rigs yod par^b mi sgrub par bram ze med par dgag pa nyi tshe tsam zhig ston pa lta bu'o //
ma yin par dgag pa ni sgrub pa gtso che ba ste / dper na bram ze ma yin no zhes dgag pas bram ze ma yin bar dgag pa nyi tshe tsam mi ston par rgyal rigs yin par sgrub pa lta bu'o //
(^a P omit ni dgag pa, ^b D:pa.)

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

ンがない」という否定によってクシャトリヤがあることを定立せず、単に「バラモンがない」という否定のみが説かれるが如き〔否定〕である。

定立的否定とは定立が主眼である。例えば、「バラモンでない」という否定によって、単にバラモンでないことのみを説くのではなく、クシャトリヤであると定立するが如き〔否定〕である。

PPrT の注釈によれば、非定立的否定 (**prasajya-pratiṣedha*) とは、「バラモン」を否定した場合にバラモンを否定するのみであって、「クシャトリヤ」を定立しない否定であり、定立的否定 (**paryudāsa*) とは、「バラモン」を否定し、「クシャトリヤ」を定立する否定である。先の PPr-XXV の瑜伽行派批判は *advaya* が、非定立的否定によるもの、つまり無二であれば、「二」を否定するのみであって「無の有」とはならない。そして、定立的否定によるもの、つまり不二であれば、不合理となるとする。

さらに、PPrT-XXV を参照すれば⁴⁸、PPr-XXV は *dvaya* の否定詞「a」を定立的否定と理解すれば、瑜伽行派の主張する「無の有」が認められるがこれは不合理と説く。つまり、ここでの *advaya* の否定詞「a」を、瑜伽行派は定立否定と、中観派は非定立的否定と理解することを示唆しており、「二 (*dvaya*)」に対する否定が如何なる否定であるのかという点は、中観・瑜伽行両派の関係を考察する上で重要な意味をもつのである⁴⁹。

江島[1980]は、「空性論証に二種否定の考えを導入したのは、現存する MK 中心の文献によるかぎり、やはり *Bhāvaviveka* が最初である。」と、MMK 中心の文献において、空性論理にこの二種の否定の区別を持ち込むのは、PPr が初出であると指摘する⁵⁰。しかしながら、MMK の注釈文献ではない

⁴⁸ PPrT-XXV, Miyamoto ed. p. 212, D299b5-7, P355b2-5.

de la 'dir yang gnyis med pa zhes bya ba'i dgag pa 'di gal te med par dgag pa'i don yin na ni gzung ba dang / 'dzin pa gnyis med do zhes dgag pa nyi tshe tsam zhig bstan par bya'i / de gnyis med pa'i dngos po'i mtshan nyid yod par bsgrub^a tu mi rung ngo //

'on te ma yin par dgag pa'i don yin na ni gzung ba dang / 'dzin pa gnyis med pa las gzhan pa med pa'i dngos po yod par sgrub pas med pa yod par sgrub na skur pa 'debs pa'i mthar 'gyur ba'i phyir de yang gzung bar mi rigs pas smra bar 'dod pa'i don 'di la dgag pa gnyi ga'i tshul gyis kyang gnyis med pa'i dngos po'i mtshan nyid yod do zhes bya bar^b mi rung bar ston to //

(^aP: sgrub, ^bD,P: zhes byar)

⁴⁹ なお、清弁が用いる二種の否定は護法造『大乘広百論釈論』において批判される。

⁵⁰ 江島[1980]p. 118.

なお江島[1980: pp. 118-119]は断片としてのみ残る、*Devaśarman* の MMK の注釈におい

1.1 『大乘莊嚴經論』「真實品」の構造

ものの、MSA-VIにおける五種の *advaya* は、この二種の否定の区別を想起させるものである。実際、MSAK, MSABh, MSAT, SAVBh の Skt 原本, Chi 訳, Tib 訳を比較すると以下のようになり、Chi 訳では全て「非」であるが、Tib 訳は否定について"med pa"と"ma yin pa"等の複数の訳語が用いられている。

		MSAK Skt.	MSABh Skt.	MSAK Chi.	MSABh Chi.
[i]	有	na sat	na sat	非有	非有
	無	na asat	na asat	非無	非無
[ii]	同	na tathā	na tathā	非如	非如
	異	na anyathā	na anyathā	非異	非異
[iii]	生	na jāyatte	na jāyate	非生	非生
	滅	[na] vyeti	na vyeti	非滅	非滅
[iv]	減	na avahīyate	na hīyate	非減	非減
	増	na vardhate	na vardhate	非増	非増
[v]	清淨	na viśudhyate	na viśudhyati	非淨	非淨
	不清淨	viśudhyate	na na viśudhyati	非不淨	非不淨

て、この二種の否定が導入され、その影響を清弁が受けた可能性を指摘する。

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

		MSAK Tib.	MSABh Tib.	MSAT	SAVBh
[i]	有	yod min	yod pa ma yin pa	yod pa ma yin no	yod min
	無	med min	med pa ma yin pa		med min
[ii]	同	de bzhin min	de bzhin ma yin pa	de bzhin ma yin pa	de bzhin ma yin
	異	gzhan min	gzhan ma yin pa	gzhan ma yin pa	gzhan ma yin
[iii]	生	skye [med]	skye ba med pa		mi skye
	滅	'jig med	'jig pa med pa		mi 'jig pa
[iv]	減	'bri bar mi 'gyur te	'bri bar mi 'gyur pa	nyams pa med pa	'bri bar mi 'gyur pa
	増	'phel ba med	'phel bar mi 'gyur pa	'phel ba med pa	'phel ba med
[v]	清淨	rnam par dag pa med	rnam par dag par 'gyur ba med pa		rnam par dag pa med pa
	不清淨	rnam par dag 'gyur	rnam par ma dag pa ma yin pa		rnam par dag 'gyur ba

Tib 訳では, [i]については"min"或いは"ma yin pa"が, [ii]については"min", "ma yin pa", [iii]については"med pa"或いは動詞を否定する"mi", [iv]については, "med pa"或いは"mi 'gyur pa"で訳される. [v]については, Skt 原文において, MSAK では「清淨になりもせず, 清淨になるのでもある」と advaya の形式をとっていないが, MSABh では「清淨になりもせず, 清淨にならないのでもない」と advaya の形式を取っており, 韻律の問題で

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

MSAK では *advaya* の形式を取っていないと思われる。従って、[v]については "gyur ba med pa", "ma yin pa" によって否定が訳されたと考えられる。

通常 Tib 訳では、非定立的否定 (*prasajya-pratiṣedha*) は "med dgag (～がない否定)", 定立的否定 (*paryudāsa*) は "ma yin dgag (～でない否定)" と訳されており、この翻訳上の区別は、MSA 及び、その注釈文献の翻訳者が、五種の *advaya* を全て同じ否定とは理解せず、五種の *advaya* に否定の区別があることを示唆している。つまり、否定の区別という点で、定立的否定と非定立的否定の区別との関連が予想されるのである。

さらに、江島[1980]は、「空性論理に対して」という限定を除けば、清弁以前に二種の否定が用いられる用例として、陳那 (*Dignāga*, ca. 480-540) の著作を紹介するが⁵¹、Mejor[1997]、楠本[2007]は伝承上 MSABh と同一著者による文献、『縁起経釈 (*Pratītyasamutpādvākyā* : PSVy)』において、否定詞「a」についての否定の種類が確認されることを指摘する。PSVy は「無明 (*avidyā*)」の否定詞「a」には次の七種の区別があるとする⁵²。

⁵¹ 江島[1980: pp. 117-118]は、二種の否定が用いられる用例として、『正理門論』、*Pramāṇasamuccaya* 第 IV 章を挙げる。

⁵² PSVy, D7b2-8a1, P8a3-b3.

'di yang don bdun la mthong ste /

(1) yod pa 'gog pa la ni 'dzin pa ma yin pa dang / dngos po ma yin pa zhes bya ba lta bu'o //

(2) gzhan nyid la ni rigs srog chags ma yin zhes byas na srog chags las gzhan phyogs na mi gnas pa gzugs can ma yin pa gang yin pa la bya ste / gzugs can las gzhan gang yin pa zhes bya bar mngon pa lta bu'o //

(3) 'dra ba gzhan nyid la ni bram ze ma yin gzhan nu ma yin zhes byas na bram ze dang gzhan nu ma dang 'dra ba gzhan mi'i bye brag gcig la bya bar mngon pa yin gyi / gzhan thams cad ma yin ba lta bu'o //

(4) smad pa'i don la ni chung ma ma yin pa dang / bu ma yin pa zhes byas na chung ma ngan pa dang / bu ngan pa la bya bar mngon pa lta bu'o //

(5) nyung ba'i don la ni tshod ma lan tshwa med pa dang / gzhan nu ma lto med pa zhes bya ba lta bu'o //

(6) bral ba'i don la ni dge slong med pa'i gnas dang / chu med pa'i dgon pa zhes bya ba lta bu'o //

(7) gnyen po'i don la ni bsod nams med pa dang / grags pa med pa zhes bya ba lta bu'o //

さらに、以上〔の否定の分類の同義語〕は、七つの意味で理解される。

(1) 「存在の否定」(yod pa 'gog pa) について。「把握させるものがないこと ('dzin pa ma yin pa) ・ ものがないこと (dngos po ma yin pa)」というようなものである。

(2) 「別であること」(gzhan nyid) について。「生き物 (srog chags) の種類ではない」と考えるならば、生き物と別の主張の主題に住しない、色・形をもたないものという意味で用いられる。〔すなわち〕色・形をもつもの (gzugs can) 以外のもの、ということが明らかであるように。

(3) 「似て別なること」('dra ba gzhan nyid) について。梵天で〔も〕なく、少年で〔も〕

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

- (1) 存在の否定 (yod pa 'gog pa) (5) 小さいもの (nyung ba'i don)
 (2) 別であること (gzhan nyid) (6) 欠いているもの (bral ba'i don)
 (3) 似て別なること ('dra ba gzhan nyid) (7) 対立するもの (gnyen po'i don)
 (4) 非難されるもの (smad pa'i don)

このうち、(1)存在の否定について PSVy は「無明(*avidya)とは、明(*vidya)の単なる非存在ではない」と⁵³、(2)別であることについては、「明とは別も

ないと考えるならば、梵天で〔も〕少年で〔も〕ないものと、似て別なる人間の、一つの違いを述べることとして認められるが、すべての別のもの〔を述べることとして認められるの〕ではないように。

(4)「非難されるもの」(smad pa'i don)について、「妻でない者」・「息子でない者」と考えるならば、「悪妻」・「悪い息子」を述べるのが明らかであるように。

(5)「小さいもの」(nyung ba'i don)について、「塩辛さのない野菜」・「乳房〔と〕胎のない少女」というようなものである。

(6)「欠いているもの」(bral ba'i don)について、「比丘のいない場所」・「水のない砂漠」というようなものである。

(7)「対立するもの」(gnyen po'i don)について、「悪〔業〕」・「よく知られていないもの」というようなものである。(翻訳：楠本[2007：p. 211])

そして、この否定の区別と同様のものが、文法家の否定詞「a」の解釈にあることが知られており、楠本は両者の関係を次のように整理する。なお、文法家の否定詞「a」の解釈、及びその喩例については Matilal[1980]、小川[1984]を参照。

<PSVyの解釈>	<文法家の解釈>	<文法家の喩例>
(1) 存在の否定 (yod pa 'gog pa)	非存在 (abhāva)	罪の非存在 (apāpam)
(2) 別であること (gzhan nyid)	差異 (anyatva)	非馬 (anaśvaḥ)
(3) 似て別なること ('dra ba gzhan nyid)	類似性 (sādrśya)	バラモンに似た者 (abrāhmanah)
(4) 非難されるもの (smad pa'i don)	劣性 (aprāśastya)	牛馬以外の〔動物は〕劣った動物である (apaśavo vā anye go 'śvebhyah)
(5) 小さいもの (nyung ba'i don)	小ささ (alpatā)	腰のほっそりとした少女 (anudarākanyā)
(6) 欠いているもの (bral ba'i don)		
(7) 対立するもの (gnyen po'i don)	対立 (virodha)	不正行為 (adharmah)

⁵³ PSVy, D7b2.

re zhig rig pa'i dngos po med pa tsaṃ ni ma rig pa ma yin te / 'di ltar dngos po med pa ni 'du byed skye ba'i bdag po'i rkyen nyid du rig pa'i phyir ro //

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

のも無明ではない」と述べる⁵⁴。これは、楠本[2007]が指摘するように⁵⁵、順次、(1)非定立的否定 (prasajya-pratiṣedha)、(2)定立的否定 (paryudāsa) の観点から否定詞「a」が区別されていたことを意味する。ここでは、「非定立的否定 (prasajya-pratiṣedha)」と「定立的否定 (paryudāsa)」という語は用いられていないが、MSABhの著者、世親が否定詞「a」の区別を知っていたという点で、このPSVyの記述は重要であろう。つまり、陳那以前に仏教文献において、世親が二種の否定の区別を用いており、さらに、空性と同義ともされる、勝義の特徴について、MSABh-VIが二種の否定の区別を導入した可能性が予想されるのである。

以上の点から、MSA-VI k.1における勝義の特徴、五種のadvayaは先行する諸文献に確認されたadvaya、そして勝義の五種の特徴を前提としながら、再構築したものであり、そこに否定の区別という新たな要素を導入しながら説かれたものと予想される。また、MSA-VI k.1は勝義の特徴が三性説を以て解釈される点、つまり、中観派の中心思想である二諦説が、瑜伽行派の中心思想である三性説を以て解釈される点も注目に値する。以下、これらの点をふまえて五種のadvayaを個別に考察する。

<[i] 非有非無>

MSABh-VIは[i] 非有非無を次のように注釈する⁵⁶。

(1)まず、明 (vidyā) というものの単なる非存在 (dngos po med pa tsam) が、無明なのではない、非存在 (dngos pa med pa) は、[諸] 行が生ずる増上縁として妥当しないからである。(翻訳：楠本[2007 : p. 212])

⁵⁴ PSVy, D7b5-6.

rig pa las gzhan pa gang yin pa de yang ma rig pa yin te mig la sogs pa la'ang thal bar 'gyur ba'i phyir ro //

(2)「明以外のもの」も無明ではない。なぜなら、眼等に対しても[無明であるという]望ましくない結果になってしまうからである。(翻訳：楠本[2007 : p. 213])

⁵⁵ 楠本[2007]pp.212-214.

なお、楠本[2007 : pp. 216-237]は、PSVyのような明確な規定はないものの、YBh, AKBhにおいて「無明 (avidya)」の否定詞「a」の解釈をめぐる議論があることを指摘する。

⁵⁶ Cf. 本稿 fn.38.

[i] **na sat** parikalpitaparatantralakṣaṇābhyāṃ **na cāsat** pariniṣpanna-lakṣaṇena /

遍計所執と依他起の両相として、有ではなく、さらに、円成実相として無ではない。

MSABh-VI は[i]を三相説（三性説）全てによって説明しており、また Tib 訳では、MSAK, MSABh, MSAT, SAVBh 全て"ma yin pa", "min pa"のどちらかで否定を翻訳している。MSABh-VI が三性説によって勝義の特徴を示す点は、後述する MAVBh-III と同様に中観派の中心思想である二諦説を自派独自の三性説によって解釈している点で興味深いものである。

MSABh-VI は勝義を遍計所執相と依他起相の両相としては"na sat（有ではない）", 円成実相としては"na asat（無ではない）"と注釈する。"na sat"に対する Tib 訳, "yod pa ma yin pa"を参照する限り、この文脈は「遍計所執相と依他起相の両相として、勝義は存在しない」ではなく、「遍計所執相と依他起相の両相として、勝義は存在するのではない」と理解されるべきである。同様に、"na asat"に対する Tib 訳は"med pa ma yin pa"であり、「円成実相として、勝義は非存在しない」ではなく、「円成実相として、勝義は非存在ではない」と理解すべきである。つまり、[I]に関する否定は、非定立的否定（prasajyapratishedha）ではなく、定立的否定（paryudāsa）が用いられていると理解される。そして、この場合に定立されている事柄は、「遍計所執相と依他起相の両相としては、勝義は存在するのではない」の場合は「円成実相として、勝義は存在する」、「円成実相としては、勝義は非存在ではない」の場合は「遍計所執相と依他起相の両相として、勝義は非存在である」と文脈上理解される。

なお、[i]「非有非無」に対して、MSAT-VI は特に注釈を施さないが、SAVBh-VI は、「勝義とは円成実性である」とした上で、MSABh-VI と同趣意の注釈を施している⁵⁷。そして、この[i]の内容は円成実相の特徴を説く、

⁵⁷ SAVBh-VI, Hayashima ed. p.45.

de la don dam pa yongs su grub pa'i mtshan nyid de kun du brtags pa dang^a gzhan gyi dbang gi mtshan nyid lta bur yod pa ma yin pas na **yod min** zhes bya'o // don dam pa de yongs su grub pa'i ngo bo ni med pa ma yin pas na **med min** zhes bya'o // 'dis^b ni gnyis su med pa'i don gcig bstan to //

(^a D,P insert /, ^b P : 'di.)

MSA 第 XI 章「述求品 (Dharmaparyeṣṭi-adhikāra)」k.41 と類似する。

MSA-XI k.41 は円成実相、真如の特徴を三種説くが、そのうちの第一「自相の特徴 (svalakṣaṇa)」として、「有 (bhāva)」と「無 (abhāva)」について次のように説く⁵⁸。

無 (abhāvata) , 有 (bhāvata) , 有と無が等しいこと,

非寂靜, 寂靜, 無分別であるものが円成実相である. MSA-XI k.41

さらに、円成実相とは真如である。実にそれ（真如）は分別された (parikalpita) 一切法が「無」であり、それ（分別された一切法）が存在しないこと (tadabhāvatvena) として存在する (bhāva) ので「有」であり、その（分別された一切法の）有と無とに区別がないので、「有と無が等しいこと」である。…

以上によって、真如の三種の特徴（相）、自性の特徴（相）、雑染と清浄の特徴（相）、無分別という特徴（相）が顕示された。

MSA-XI k.41 は、円成実相を真如であるとし、それは分別された一切法が「無」であり、分別された一切法が存在しないことが存在することとして「有」とされる⁵⁹。これは内容上、MSA-VI k.1 において advaya として否

⁵⁸ MSA-XI, Lévi ed. p. 65.

**abhāvabhāvata yā ca bhāvābhāvasamānatā /
aśāntaśāntā 'kalpā ca pariniṣpannalakṣaṇam // MSA-XI k.41**
pariniṣpannalakṣaṇam punas tathatā sā hy **abhāvata** ca sarvadharmāṇām parikalpitānām **bhāvata**^a ca tadabhāvatvena bhāvāt / **bhāvābhāvasamānatā** ca tayor bhāvābhāvayor abhinnatvāt /
…etena trividham lakṣaṇam tathatāyāḥ paridīpitaṃ svalakṣaṇam kleśavyavadānalakṣaṇam avikalpalakṣaṇam ca /

(^a Ed: parikalpitā nābhāvata read parikalpitānām bhāvata (N_S, N_C).)

⁵⁹ なお、この MSA-XI k.41 について、SAVBh-XI は「法界、空性、真如の特徴について『円成実』という。その円成実において所取・能取という有 (*bhāvata) が存在することはないので、『無 (ābhāvata)』というのである。(SAVBh-XI, Hayashima ed. pp. 106-107 : chos kyi dbyings stong pa nyid de bzhin nyid kyi mtshan nyid^a la / yongs su grub pa zhes bya ste / yongs su grub pa de la gzung ba dang 'dzin pa'i dngos po yod pa ma yin pas dngos po med pa zhes bya'o // (^aP omit nyid.))」と述べ、続けて MAV-I k.1bc を引用する。

MAV-I, Nagao ed. p. 17.

dvayaṃ tatra na vidyate /

śūnyatā vidyate tv atra … MAV-I k.1bc

そこには二 (所取・能取) は存在しない。

しかし、そこに空性は存在する。 MAV-I k.1bc

SAVBh-XI が、この MAV-I k.1bc を引用する意図は、「分別された一切法」を所取・能取

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

定的に説かれた内容が、肯定的側面から説かれたものと看破される。つまり、SAVBh-VIは勝義を円成実性と注釈するが、MSA-VIにおいて勝義が「遍計所執相として『有』ではない」と説かれたことが、MSA-XIにおいて円成実相が「分別された一切法として『無』である」と、MSA-VIにおいて「円成実性として『無』ではない」と説かれたことが、MSA-XIにおいて「分別された一切法が存在しないこととして『有』である」と説かれたと考えられる。

ただし、ここで勝義が「遍計所執相として『有』ではない」のみならず、「依他起相として『有』ではない」とも説かれた点は注意を要する。先のMSA-XIとの対応を考えた場合、遍計所執相は分別された一切法と対応すると考えられるが、依他起相と対応するものは言及されない。そして、「勝義は依他起相として有ではない」ということは、逆説的に「依他起相は勝義として有ではない」ということを意味する⁶⁰。これに関して、池田[1996a]は瑜伽行派の文献において依他起性が勝義として「有」であるか否かに着目し、瑜伽行派の文献のなかに「依他起性は勝義においても実在する」という「依他起勝義有説」と、「依他起性は世俗有であり、勝義においては実在しない」という「依他起世俗有説」の両者がみられ、その両者が矛盾するものであることを指摘する。MSA-VI k.1において説かれたものは、このうちの「依他起世俗有説」にあたる。

ところで、MSA-VI k.1が、勝義の特徴を[i]非有非無と説く点は、BBh-IVの影響を受けてのものであると思われる。BBh-IVは、真實(tattva)の特徴を「有(bhāva)」と「無(abhāva)」を否定するadvayaであると説く。BBh-IVは「有」とは、仮説の語によって習慣的に承認された諸法の自性と、「無」とは、仮説の語が、事物を欠いていること、相を欠いていること、仮説の語の基体がまったく非存在であること、現に存在しないこと、それに依っては仮説の語が生じないようなものとされている。そして、真實の

の「二」と結びつけ、それが「空が存在しない」という、瑜伽行派の空性解釈と、ここでの円成実相を関連づけて説明したものと考えられる。

このMAV-I k.1と同内容の偈頌が、既に紹介したMAV-I k.13であり(Cf. 本稿fn. 43.)、既述のようにこれは、PPr-XXVにおいて、如何なる否定が用いられるのかという点で批判対象となる。MSAに説かれた円成実性に関する否定詞もまた、PPrの批判と関連するものと思われる。

⁶⁰ 後代のチベットにおいても、「依他起が勝義として有であるのか」という問題をめぐって、このMSA-VI k.1が引用される。Cf. 池田[1996a]pp. 50-51.

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

特徴は、この「二」を否定した *advaya* であり、その *advaya* は二つの極端を離れた中道であるとされる。BBh-IV における *advaya* については、BBh-IV を考察する際に後述するが⁶¹、MSA-VI k.1 における [i]非有非無は、この BBh-IV における *advaya* が思想的に発展したものと考えられる。

そして、BBh-IV における *advaya* は「二つの極端を離れた中道」と説明されるが、横山[1982]は、勝義を [i]非有非無とする思想的源泉を『瑜伽師地論 (*Yogācārabhūmi* : YBh)』聞所成地などに確認される⁶²「二邊を遠離する中觀行」であったと指摘する⁶³。横山氏はこのような中觀行を「存在しないものを存在すると見る増益を離れ、存在するものを存在しないと見る損減を離れ、物事を非有非無と觀ずる、つまり公式化すれば「A は存在しないから非有であり、B は存在するから非無である」とみるものの見方である」とまとめる⁶⁴。そして、BBh、「撰決択分 (*Viniścayasamgrahāṇī* : ViSg)」における、非有としてその存在が否定される A と、非無としてその存在が肯定される B とを、次のように整理する⁶⁵。

⁶¹ Cf. 本稿 2.2.1.

⁶² YBh, T30, 345b22.

有遠離二邊處中觀行。

⁶³ 横山[1982]p. 51.

⁶⁴ 横山[1982]p. 51.

⁶⁵ 横山[1982]pp. 51-52.

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

BBh

- A : ・prajñapti-vāda-svabhāvo vyavasthāpitaḥ (所安立仮説自性)
・rūpam ity evam-ādi-prajñapti-vādātmako dharmah (色等仮説性法)
・rūpādy-ātmako dharmah (色等性法)
-
- B : ・prajñapti-vādāśrayaḥ (仮説所依)
・vastu-mātra (唯事)
・tathatā (真如)
・nirabhilāpya-svabhāva (離言自性)

ViSg

- A : ・遍計所執性
-
- B : ・円成実性
・依他起性

ViSg において増益と損減との内容が、三性説を用いて論述されることは、三相説について言及する『解深密経 (Saṃdhinirmocanasūtra : SNS)』の影響を受けてのものであり、これは BBh からの思想的発展を示すものと理解される⁶⁶。ここで注目すべきは ViSg 及び、その背景にある SNS が先の「依

⁶⁶ 以上の資料のように、[i]非有非無に関する横山[1982]の指摘は、[i]非有非無の思想的発展を考察する上で、詳細かつ有益なものであるが、幾つかの問題があると思われるので、本稿の立場を述べておく。

横山[1982 : pp. 53-54]は、瑜伽行派の文献における非有非無の論理を表現的に次のように分類した上で、いくつかの考察を行う。

- ① 非有： 仮説自性は存在しない
非無： 離言自性は存在する
- ② 非有： 遍計所執性は存在しない
非無： (依他起性と) 円成実性は存在する
- ③ 非有： 人法の二つは無我である
非無： 二無我は存在する (二無我の有)

横山氏は、③を「A の無の故に非有であり、A の無の有の故に非無である」と公式化し、この「無の有」という思想は YBh には確認されず、この初出は MSA であり、MAV-I k.13 において「所取・能取という二取の無」、「その無の有」という表現にまとめられたとする。

しかしながら、BBh-IV にみられる『小空経』に基づく空性理解、善取空は、まさにこの「無の有」をあらわしたものであり、直接的な表現はなくとも、YBh において「無の有」という思想は確認されないと理解すべきではない。

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

他起勝義有説」の立場に立つ点である⁶⁷。これは「依他起世俗有説」の立場に立つ MSA-VI とは大きく異なる。

BBh-IV において「仮説の所依」が勝義有として認められるのと同様に、三性説成立以降の文献では、勝義として、基体としての依他起性の存在を認める三性説の構造が幾つかの文献において確認されるが、MSABh-VI k.1 における[i]非有非無の説明は、この立場と大きく矛盾する。その一方、MAV-III k.3 において依他起性が「存在するが、真実としてではない」と説かれるなど⁶⁸、「依他起世俗有説」も説かれており、必ずしも MSABh-VI の解釈が特殊なものとは言えない⁶⁹。何故に、瑜伽行派の文献のなかに、「依他起世俗有説」と「依他起勝義有説」という矛盾する二つの立場が混在するのか、MSABh-VI が「依他起世俗有説」の立場に立つかは不明瞭であるが、池田[1996a]は「瑜伽行派においてはもともと「依他起勝義有説」であったものが、そのあからさまな実在論を隠蔽するために、ある時点から「依他起世俗有説」が説かれ始めた」と想像されると推測する⁷⁰。

以上、MSA-VI k.1 における勝義の特徴、五種の *advaya* の第一、[i]非有非無を考察した。MSA-VI における[i]非有非無は YBh にみられる「二辺を遠離する中観行」、「*advaya* である真実の特徴」から、発展的に成立したものであり、定立的否定が用いられた、勝義の円成実相としての「有」、遍計

また、横山氏はこの「無の有」を考慮した上で、この MSA-VI k.1 における[i]非有非無を、MSABh, SAVBh のような三性説に基づく解釈よりも、「A の無の故に非有であり、A の無の有の故に非無である」という論理によって解釈する方が偈頌の真意にかなうとするが、MSABh, SAVBh の三性説に基づく解釈の背景には、MSABh-XI k.16 にみられるような「遍計所執性という二取の無が勝義（円成実性）である」という理解があるのであり、「依他起世俗有説」という問題はありながらも、三性説に基づく解釈もまた「無の有」と本質的に異なるものではないと考えられる。

⁶⁷ 横山[1982 : p. 73, n.8]は、SNS, ViSg が「依他起勝義有説」に立つ根拠として、SNS「勝義諦相品」において「分別所起の形相」の存在が認められ（Chi: T16, 689b23-24「然有分別所起行相」）、その行相が「無自性相品」において依他起相と定義される（Chi: T16, 696b20-21「若即分別所行遍計所執相所依行相，是名依他起相」）点、ViSg において依他起性と円成実性との両者の存在を主張する（Chi: T30, 656c14-15「損減邊者，謂於依他起自性，及圓成實自性諸有法中，謗其自相，言無所有。」）点を挙げる。

⁶⁸ MAV-III, Nagao ed. p. 38, Kim ed. p. 21.

**svabhāvas trividho 'sac ca nityaṃ sac cāpy atattvaḥ /
sad-asad-tattvataś ceti svabhāva-traya iṣyate // MAV-III k.3**

⁶⁹ なお、池田[1996a : pp. 52-55]は、BBh, ViSg において「依他起世俗有説」と「依他起勝義有説」とが混在していることを指摘する。

⁷⁰ 池田[1996a]p. 52.

所執相・依他起相としての「無」を示すものであると理解される。

<[ii] 非同非異>

MSABh-VI は[ii]非同非異を次のように注釈する⁷¹。

[ii] **na tathā** parikalpitaparatantrābhyām pariniṣpannasyaikatvābhāvāt / **na cānyathā** tābhyām evānyatvābhāvāt /

円成実〔相〕が遍計所執と依他起〔の両相〕と同じではないので、同一でもなく、さらに、〔円成実相が〕その両相とまさに別ではないので別異でもない。

MSABh-VI は[ii]を[i]と同様に三相説（三性説）全てによって説明しており、Tib 訳も、[i]と同様に MSAK, MSABh, MSAṬ, SAVBh 全て"ma yin pa", "min pa"のどちらかで否定を翻訳している。

MSABh-VI において、[i]では勝義が主語であったが、[ii]では勝義ではなく、円成実〔相〕が主語となっている。これは先に挙げた SAVBh-VI が「勝義とは円成実である」と注釈するように、勝義が円成実〔相〕に言い換えられたものと考えられる。そして、MSABh-VI は円成実相を遍計所執相と依他起相の両相とは"na tathā (同一ではない)"であり、また"na anyathā (別異でもない)"と注釈する。"na sat"に対する Tib 訳、"de bzhin ma yin no", "gzhan ma yin no"を参照する限り、この[ii]もまた[i]と同様に、非定立的否定ではなく、定立的否定が用いられていると理解される。つまり、「円成実相は遍計所執相・依他起相の両相とは同一ではない」は「円成実相と遍計所執相と依他起相は別異である」を、「円成実相は遍計所執相・依他起相の両相とは別異ではない」は「円成実相と遍計所執相と依他起相は同一である」を意味し、それぞれ「別異」と「同一」とを定立していると考えられる。

そして、これは文脈上もこのように理解される。この [ii]非同非異の内容は、明らかに無着造『撰大乘論 (Mahāyānasāṅgraha : MSg)』第 II 章「所知相分」において確立される「異門 (paryāya)⁷²」と呼ばれるものである。

⁷¹ Cf. 本稿 fn.38.

⁷² この「異門 (paryāya)」については、長尾[1940]に詳しい。

MSg-II は「異門」を次のように説明する⁷³.

これら三自性は、そのあり方が相互に別異であるのか、或いは別異ではないのか。別異でもなく、別異でないのでもないと言うべきである。依他起性が、ある異門（観点）では依他起なのであり、ある異門（観点）ではその同じものが遍計所執性であり、さらにある異門（観点）では、その同じものが、円成実性である。

ある異門（観点）では依他起性が依他起であるという、その異門（観点）とは何であるのか。〔依他起性は〕薫習の種子から生じるという点で他によるから〔という異門（観点）〕である。

ある異門（観点）ではその同じもの（依他起性）が遍計所執性であるという、その異門（観点）とは何であるのか。〔依他起性は〕分別構想の原因であり、またそれ（分別構想）によって妄想されたものとなるから〔という異門（観点）〕である。

ある異門（観点）では、その同じもの（依他起性）が、円成実性であるという、その異門（観点）とは何であるのか。分別構想された、そのようには、如何なる意味でもそれ（依他起性）は存在しないから〔という異門（観点）〕である。

「異門」とは、長尾[1982]が「観点」と翻訳するように⁷⁴、一なる依他起性が観点によって、遍計所執性でも依他起性でも円成実性でもあることが「異門」によって示される。MSg-II は、三性説が相互に別異であるのか、

⁷³ MSg-II, Nagao ed. pp. 76-77.

ngo bo nyid gsum po 'di dag gi tshul ci tha dad pa zhig gam / 'on te tha dad pa ma yin zhe na / tha dad pa yang^a ma yin la^b / tha dad pa ma yin pa yang ma yin par brjod par bya'o // ^cgzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ni rnam grangs kyis na ^cgzhan gyi dbang ngo // rnam grangs kyis na de nyid kun brtags pa'o // rnam grangs kyis na de nyid yongs su grub pa'o //

gang gis na^d gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid la gzhan gyi dbang zhes bya ba'i rnam grangs gang zhe na / gzhan gyi dbang gi bag chags kyi sa bon las 'byung ba'i gzhan gyi dbang gi phyir ro //

gang gis de nyid kun tu brtags pa zhes bya ba'i rnam grangs gang zhe na / kun tu rtog pa'i rgyu mtshan yin pa dang / des kun tu brtags pa'i phyir ro //

gang gis de nyid yongs su grub pa zhes bya ba'i rnam grangs gang zhe na / ji ltar kun tu brtags pa de ltar de gtan med pa'i phyir ro //

(^a P omit yang, ^b P: pa, ^c D: rnam grangs kyis na gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ni, ^d P: gang gi.)

⁷⁴長尾[1982]pp. 333-334.

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

別異ではないのかという問いに対して、「異門（観点）」を以て、別異でも、別異でないのでもなく、一なる依他起性が観点によって、遍計所執性でも依他起性でも円成実性でもあると答える。

依他起性は、分別構想の原因であるという観点によっては、分別構想によって構想されたもの、遍計所執性であり、分別構想が存在しないという観点によっては円成実性であると説く。つまり、一なる依他起性が観点によっては遍計所執性でもあり、円成実性であるのである。

先の MSA-VI [ii]非同非異は、この「異門」が円成実性を基準として説かれたものに他ならず、文脈上もここで用いられる否定は定立的否定であると理解される。

MSABh-VI は如何なる観点によって、同一であり、別異であるのかについては明らかにしないが、MSAT-VI は、「円成実性は正しい不顛倒なる事実 (*satya) であるのに対して、遍計所執性は正しくない顕現であり、依他起性は遍計所執性の基盤であり、依存しつつ生じる、雑染の自体として顕現するものであるので、円成実性と遍計所執性・依他起性とは別異である。円成実性は遍計所執性・依他起性から離れたものではないので同一である」と⁷⁵、SAVBh-VI は別異であることに関しては MSAT-VI と同趣旨の説明をした上で、「円成実性とは、依他起性において、所取・能取という遍計所執性を離れたものであり、依他起性を離れて円成実性が別々に存在することはないので同一である」と注釈しており⁷⁶、MSg-II において説かれた「異

⁷⁵ MSAT-VI, Hayashima ed. pp. 47-48.

kun brtags pa dang gzhan gyi dbang dag dang yongs su grub par gcig pa nyid med pas de bzhin ma yin no ^a zhes bya ba ni kun brtags pa'i chos nmams ni yod pa ma yin pa las yang dag pa ma yin pa nyid du smang ba yin la / yongs su grub pa'i ngo bo nyid ni bden pa yang dag pa phyin ci ma log pa yin te / des na 'di kun brtags pa'i ngo bo nyid ma yin no // gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid kyang kun brtags pa de'i gzhir 'gyur^b ba rten cing 'brel bar 'byung ba kun nyan mongs pa'i bdag nyid du^c snang ba yin la / chos kyi dbyings ni de las bzlog pa yin te / de lta bas na [D59a1] gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid kyang ma yin no //

de dag kho na dang gzhan pa nyid med pas gzhan ma yin no / zhes bya ba ni gang gi phyr gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid kun brtags pa'i ngo bo nyid dang ma^d bral ba ni yongs su grub pa'i ngo bo nyid yin pa de'i phyr gzhan nyid du yang nam par mi gzhag^e ste / mi rtag pa nyid la sogs pa bzhin no //

(^aP omit /, ^bD: gyur, ^cP: om du, ^d the editor has added ma, ^eP: bzhag.)

⁷⁶ SAVBh-VI, Hayashima ed. pp. 46-47.

de bzhin gzhan ma yin ^a // ^b zhes bya ba la / de bzin ma yin gzhan ma yin^c zhes bya bar sbyar te / gcig pa ma yin pas de bzhin ma yin la / tha dad pa ma yin pas gzhan med pa'o // de la yongs su grub pa dang / kun brtags dang gzhan gyi dbang du mtshan nyid gcig pa ma yin pas **de bzhin ma yin pa** zhes bya ba'i don to // ji ltar^d zhe na / yongs su brtags^e pa'i rang bzhin ni yod pa ma yin pa phyin ci log tu snang ba yin la / yongs su grub pa'i rang bzhin ni bden pa yang

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

門]をもって、この[ii]非同非異を理解すべきことが強調されていると思われる。

以上のように、MSABh-VI k.1 の[ii]非同非異は、このような、一なる依他起性が、遍計所執性でもあり、円成実性でもあるという三性説の構造が円成実性を基準として、定立的否定を用いて説かれたものであると理解される。

ところで、このような[ii]非同非異は YBh の段階においても既に確認されることが指摘されている。横山[1982]は、YBh 聞所成地において、真如と諸行との「非同非異」が説かれ⁷⁷、さらに SNS 勝義諦相品における、勝義の特徴と諸行の特徴との「非同非異」⁷⁸、ViSg における五事説中の真如と相との「非同非異」⁷⁹へと思想的に発展したものと指摘する⁸⁰。YBh において説かれた、真如と諸行との「非同非異」は、三性説の形成によって、依他起性を媒介とした三性説の「非同非異」、「異門」へと発展し、MSABh-VI において、勝義の特徴を示す「非同非異」として、三性説に基づき解釈されたものと理解される。

dag pa phyin ci ma log pa yin^f pas kun brtags dang rang bzhin gcig pa ma yin no // gzhan gyi dbang gi rang bzhin yang^g kun brtags kyi chos kyi rten du gyur pa ste /^h rtenⁱ cing 'brel barⁱ 'byung ba'i kun nas nyon mongs pa'i ngo bo yin la /^k yongs su grub pa kun brtags kyi chos kyi rten du ma gyur la / rten 'brel te byung ba ma yin pa nmam par byang ba'i chos yin pas gzhan dbang dang yang rang bzhin gcig pa ma yin no // kun tu brtags pa dang^l gzhan gyi dbang gnyis dang yongs su grub pa tha dad pa yang ma yin pas na **gzhan ma yin pa** zhes bya ste / ji ltar^m zhe na /ⁿ gzhan gyi dbang gi rang bzin la gzung 'dzin du kun tu brtags pa dang bral ba nyid la yongs su grub pa'i rang bzhin zhes bya bar zad kyi /^o de la ma gtogs par yongs su grub pa'i rang bzhin logs shig na med pa'i phyir ro // de'i dpe ni 'dus byas dang^p 'dus ma byas kyi mtshan nyid mi rtag pa la sogs pa bzhin te / gal te 'dus byas dang^q mi rtag pa gcig tu gyur na ni mi rtag pa bzhin du 'dus byas rtag tu zhi bas mi snang ba'i skyon du 'gyur ro // gal te 'dus byas dang mi rtag pa tha dad par gyur na ni mi rtag pa logs shig tu 'dus byas la mi rtag pa med pa'i phyir 'dus byas la mi rtag par 'gyur ba bzhin te / 'di ni gnyis su med pa'i don gnyis pa'o //

(^aD : shig, ^bD,P omit //, ^cD omit zhes bya ba la / de bzin ma yin gzhan ma yin, ^dP: lta, ^eP: brtag, ^fP omit pa yin, ^gP omit yang, ^hP omit /, ⁱD: rtin, ^jD: 'brel bar, P: rten par, ^kD,P omit /, ^lD,P insert /, ^mP: lta, ⁿP omit /, ^oD,P omit /, ^pD,P insert /, ^qP: la.)

⁷⁷ YBh 聞所成地, T30, 363a6-8.

四法相法爾之所安立故不可説。所謂，眞如於諸行等不可宣説異不異性。

⁷⁸ SNS 勝義諦相品, T16, 690b20-691a14.

⁷⁹ ViSg は、五事説中の真如と相との「非同非異」のみならず、相と名、相と分別、相と正智などの「非同非異」、名と分別、名と正智、分別と正智の「異」を説く。

Cf. ViSg, Takahashi ed. pp. 126-128, D1b1-3a3, P1b1-3a8, T30, 696c4-697a8.

⁸⁰ 横山[1982]pp. 54-55.

<[iii]非生非滅>

MSA-VI k.1 は、[i]非有非無，[ii]非同非異に続けて，[iii]非生非滅，[iv]非増非減，[v]非清淨非不清淨を説くが，この後半の三項目に関しては、『二万五千頌般若經 (Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra: PsP)』において，空の特徴として三項目が「不生不滅・不染不淨・不増不減」という形式で列挙されており⁸¹，この組み合わせが一つの定型句として成立していたものと思われる．ただし，三項目の列挙順序，表現は MSA-VI k.1 と相違する部分もあり，この点に留意しながら，以下この三項目を考察する．

まず，MSABh-VI は[iii]非生非滅を次のように注釈する⁸²．

[iii] **na jāyate na ca vyety anabhisamskṛtatvād dharmadhātoḥ /**

法界は造られたものではないので，**生じる**でもなく，さらに**滅する**でもない．

[i]非有非無，[ii]非同非異が，三相説（三性説）に基づき説明されていたのに対して，[iii] 非生非滅に対しては三相説（三性説）についての言及がなく，主語も「勝義・円成実性」ではなく，「法界」となっている．また，否定に関する Tib 訳も[i]，[ii]が"ma yin pa"，"min pa"と翻訳されたのに対して，MSAK，MSABh では"med pa"，SAVBh では"mi skye [ba]"，"mi 'jig pa" という動詞の否定が用いられており，[i]，[ii]とは何らかの相違があることが予想される．

MSAṬ-VI は特に注釈を施さないが，SAVBh-VI は主語を MSABh-VI のような「法界」ではなく，ここでも「円成実〔相/性〕」としている．これは，SAVBh-VI が，勝義・円成実性と法界とを同義として理解したものと考えられる．さらに，SAVBh-VI は生じることがない理由を，「円成実〔相/性〕が業と煩惱という因縁によって生じるのではないから」と，滅することがない理由を「生じていない法が滅することはないから」と注釈し，[iii]非生

⁸¹ PsP, T5, 22b06-7.

是諸法空相，不生不滅，不染不淨，不増不減，非過去，非未來，非現在．
この他，同様の内容が，PSP, T7,14a14-15，T7, 435b29-c2 にも確認される．

⁸² Cf. 本稿 fn.38.

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

非滅が法界・円成実[相/性]が無為であることを示すものと説明している⁸³。

MSABh-VIにおいても、文脈に鑑みる限り SAVBh-VIが注釈するように、法界が生じるのでもなく、滅するのでもない、「無為」であることを示しているものと理解される⁸⁴。この場合、「生じること」の否定は「滅すること」を、「滅すること」の否定は「生じること」を定立しているとは、文脈上考えられない。「生じること」がないからこそ、「滅すること」も否定されるのであって、「滅すること」が定立されるとは考えられないのである。この点は、「有」の否定によって「無」が、「無」の否定によって「有」が定立されていた[i]非有非無、或いは「同」の否定によって「異」が、「異」の否定によって「同」が定立されていた[ii]非同非異とは大きく異なる。

もちろん、「生じること」、「滅すること」以外の第三の可能性、例えば次の[iv]非増非減にみられるような、「そのまま存続すること」が定立されている可能性も想定されるが、MSAK, MSABhのTib訳が“med pa”と翻訳するように、定立的否定ではなく、非定立的否定が用いられた *advaya* と解釈するべきであると考えられる。従って、[iii]非生非滅は、法界（勝義・円成実）が無為であることを示す、非定立的否定が用いられた *advaya* であると理解される。

また、横山[1982]は、[iii]非生非滅の思想起源について YBh 本地分には確認されず、SNS には勝義無自性性との関連から⁸⁵、ViSg では法性、転依

⁸³ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 48.

mi skye mi 'jig^a //^b ces bya ba la /^c yongs su grub pa de las dang nyon mongs pa'i rgyu rken gyis ma skyed^d pas na mi skye 'o // ma skyes pa'i chos la 'gag pa med pas na mi 'jig pa ste /^e 'dus ma byas kyi rang bzhin te zhes bya ba'i don to //
'di ni gnyis su med pa'i don gsum pa'o //
(^aP: 'jigs, ^bD,P omit //, ^cD,P omit /, ^dP: bskyed, ^eD,P omit /.)

⁸⁴ なお、MSA-XI k.51 は、「生滅」を否定する同趣旨の偈頌であると思われる。

MSA-XI, Lévi ed. pp. 67-68.

^aniḥsvabhāvatayā siddhā uttarottarāniśrayāt /

anutpannāniruddhādisāntaprakṛtīnirvṛtāḥ^a //MSA-XI k.51

siddhā^b niḥsvabhāvatayā 'nutpādādayaḥ / yo hi niḥsvabhāvaḥ so 'nutpanno yo 'nutpannaḥ so 'niruddho yo 'niruddhaḥ sa ādisānto ya ādisāntaḥ sa prakṛtiparinirvṛta ity evam uttarottarāniśrayair ebhir niḥsvabhāvatādibhir^c niḥsvabhāvatayā 'nutpādādayaḥ siddhā bhavanti /
(^aSkt (Ns, Nc) 欠, ^bSkt (Ns, Nc) 欠, ^cEd.: niḥsvabhāvatābhir, read niḥsvabhāvatādibhir (Tib.))

⁸⁵ SNS, T16, 694b17-21.

法無我性所顯勝義無自性性。於常常時於恒恒時，諸法法性安住無爲。一切雜染不相應故。於常常時於恒恒時，諸法法性安住故無爲。由無爲故無生無滅。

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

との関連から「非生非滅」が説かれるが⁸⁶、両論とも「非生非滅」の叙述にはそれほど力を注いでいない、と指摘する⁸⁷。この点について、横山氏は、原始仏教以来、無為の非生非滅という特徴は周知の事実であり、瑜伽行派の真實なるもの（勝義、真如、円成実、法界）が無為であることは、何ら疑いの余地はなく、敢えて論理づける必要がなかった、と推測する⁸⁸。

<[iv]非増非減>

次に、MSABh-VI は[iv]非増非減を以下のように注釈する⁸⁹。

[iv] **na hīyate na ca vardhate** samkleśavyavadānapakṣayor nirodhotpāde tathāvasthatvāt /

〔法界は〕汚染分が消滅しても清浄分が生起しても、そのまま存続するので、減るでもなく、増えるでもない。

[iv]非増非減についても、[iii]非生非滅と同様に、三相説（三性説）について言及がなく、主語は文脈上、[iii]非生非滅から継続して「法界」と考えられ、MSAṬ-VI もまた主語を「法界」としている。これに対して SAVBh-VI は主語を「円成実〔相/性〕」としている。これは、[iii]非生非滅の場合と同様に勝義・円成実性と法界とを同義として理解したものと考えられる。

そして、法界が「非増非減」である理由を MSABh-VI は、「汚染分が消滅しても清浄分が生起しても、そのまま存続するから」と注釈する。MSAṬ-VI は、さらにこの点を注釈し、「法界が貪等の雑染法が減するときも減ることがなく、菩薩道である清浄法が生じるときもまた増えることもない。」と注釈し⁹⁰、SAVBh-VI は「聖道を修行している時に輪廻の法たる

⁸⁶ ViSg, T30, 748b14-16.

此轉依性皆無動法，無動法故。先有後無不應道理。又此法性，非衆縁生，無生無滅。

⁸⁷ 横山[1982]p. 56.

⁸⁸ 横山[1982]p. 56.

⁸⁹ Cf. 本稿 fn.38.

⁹⁰ MSAṬ-VI, Hayashima ed. p.48.

'gag pa dang skye ba na de bzhin gnas pa'i phyir /^a zhes bya ba ni chos kyi dbyings ni 'dod chags la sogs pa kun nas nyon mongs pa'i chos 'gag pa na yang nyams pa med la / rnam par byang ba lam gyi ngo bo nyid kyi chos skye ba na yang 'phel ba med de / nam mkha' la sprin

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

煩悩は減少するが、空性が減少することはない。清浄分である菩提分が増大したとしても、空性についての増大はないのである。」と注釈しており⁹¹、SAVBh-VI の場合は空性についての言及があるものの、ほぼ同趣旨の注釈を施している。そして、両注釈ともに「虚空の如し」と注釈する⁹²。

また、この[iv]非増非減の否定についての Tib 訳は、[i]-[iii]が「二(dvaya)」両者に対して同じ否定表現をもって翻訳されていたのに対して、「減」の否定は MSAK, MSABh, SAVBh では"mi 'gyur pa"と、MSAT では"med pa", 「増」の否定は MSAK, MSAT, SAVBh では"med pa", MSABh では"mi 'gyur pa"と翻訳されており、否定の表現が混在している。

内容上も、[iii]非生非滅と同様に「減」の否定が「増」の定立を、「増」の否定が「減」を定立しているとは考えられないが、MSABh-VI が理由句として挙げる、「そのまま存続するから」という表現がこの判断を困難にしている。つまり、「減」・「増」の否定が「増」・「減」の定立をしているとは考えられないが、第三の可能性としての「そのまま存続すること」を定立している可能性は否定できない。Tib 訳における二種の否定の混在も、この点に起因すると考えられ、定立的否定と非定立的否定の、いずれが用いられたものかを確定することはできない。ただし、Tib 訳における二種の否定の混在は、[iv]非増非減における否定が二種の否定の区別を意識して、理解すべきであることを示唆しているであろう。

また、[iv]非増非減の思想的背景について、横山[1982]は YBh 本地分、SNS には確認できないが、ViSg において自性清浄心との関係から、直接的ではないもののその萌芽的思想が確認される⁹³と指摘する⁹⁴。

dang khug rna glo bur ba 'ongs pa dang bral ba bzhin no //
(^a P omit /.)

⁹¹ SAVBh-VI, Hayashima ed. p.48.

'bri bar mi 'gyur te / 'phel ba med cing /^a zhes bya ba la / 'khor ba'i dus dang mya ngan las 'das pa'i dus na yang yongs su grub pa de la 'bri ba yang med / 'phel ba yang med de nam mkha' bzhin no //

dper na nam mkha' la gnas pa'i sprin la sogs pa bri bar gyur kyang nam mkha' la bri ba med pa dang /^b nam mkha' la^c sngon med pa'i sprin la sogs pa byung na yang nam mkha' gsar du byung ba med pa de bzhin du^d 'phags pa'i lam bsgom^e pa'i dus na 'khor ba'i chos nyon mongs pa bri yang stong pa nyid la bri ba med de / rnam par byang ba'i phyogs byang chub kyi phyogs 'phel na yang stong pa nyid la 'phel ba med de /^f
'di ni gnyis su med pa'i don bzhi pa'o //

(^a D,P omit /, ^b P omit /, ^c P omit la, ^d P omit du, ^e P: bsgoms, ^f D,P omit /.)

⁹² Cf. 本稿 fn.90, 91.

⁹³ ViSg, T30, 608c29-609a3.

問、諸法誰相應、爲何義故建立相應。答、他性相應非自性。爲遍了知依、自性清浄心

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

この[iv]非増非減並びに、次の[v]非清浄非不清浄は、自性清浄・法界清浄という如来蔵的な思想と関連して述べられたものと考えられ、この点については[v]非清浄非不清浄とあわせて考察する。

<[v]非清浄非不清浄>

五種の *advaya* の最後の項目として、MSABh-VI は[v]非清浄非不清浄を次のように注釈する⁹⁵。

[v] **na viśudhyati prakṛtyasaṃkṣiptatvān na ca na viśudhyaty āgantukopakleśavigamāt /**

〔法界は〕本来汚染されていないので、清浄になるのではない。そして、外来的煩惱から離れるので、清浄にならないことはない。

この[v]非清浄非不清浄について、MSAK-VI では「清浄にならない (*na viśudhyate*)」と「清浄になる (*viśudhyate*)」と説かれており、*advaya* の形式をとっていない。MSABh-VI では「清浄になる (*viśudhyate*)」が「清浄にならないことはない (*na na viśudhyati*)」と、*advaya* の形式で注釈されており、これは単なる韻律の問題と考えられる⁹⁶。

そして、[iii]非生非滅・[iv]非増非減と同様に、三相説（三性説）についての言及がなく、主語は文脈上、[iii]非生非滅・[iv]非増非減から継続して「法界」と考えられるが、MSAT-VI は特に注釈を施していない。一方、SAVBh-VI は主語を「空性」としている⁹⁷。これは、これまでと同様に勝義・円成実性・

有染不染法若増若減。

⁹⁴ 横山[1982]pp. 57-58.

⁹⁵ Cf. 本稿 fn.38.

⁹⁶ ただし、SAVBh-VI は「清浄になる」を言い換えることなく注釈している。

⁹⁷ 空性に関する同様に議論は MAVBh-I において確認される。

MAVBh-I, Nagao ed. p. 24.

katham śūnyatāyāḥ prabhedo jñeyāḥ /

saṃkṣiptā ca viśuddhā ca / MAV-I k.16a

ity asyāḥ prabhedāḥ / kasyām avasthāyām saṃkṣiptā kasyām viśuddhā /

samalā nirmalā ca sā / MAV-I k.16b

yadā saha malena varṭtate tadā saṃkṣiptā / yadā prahīṇamalā tadā viśuddhā / yadi samalā bhūtvā nirmalā bhavati katham vikāradharminītvād anityā na bhavati / yasmād asyāḥ

abdhātukanakākāśasuddhivac chuddhir iṣyate // MAV-I k.16cd

āgantukamalāpagamān na tu tasyāḥ svabhāvānyatvaṃ bhavati /

法界の同義語として空性を主語としたものと考えられる。

法界・空性が、[v]非清浄非不清浄である理由について、MSABh-VIは「本来汚染されていないので、清浄になるのではなく、外来的煩惱から離れるので、清浄にならないことはない。」と注釈している。SAVBh-VIは、虚空・黄金・水界・水晶を喩例として挙げ、「本来的に清浄であるので、汚れを除くことということはないが、煩惱障、所知障という偶然的な汚れを除かないということはない。」と、MSABh-VIと同趣旨の内容をもって注釈している⁹⁸。

また、否定の表現について Tib 訳に注目すると、「清浄」に対する否定は、すべて"med pa"が、「非清浄」については、唯一否定の形式となっている MSABh において"ma yin pa"が用いられている。後者については、「清浄となる」が「清浄にならないことはない」と同義であることから、「非清浄」の否定が「清浄」を定立する定立的否定が用いられたものと理解される。これに対して、「清浄」の否定を Tib 訳すべてが"med pa"と翻訳することからも、「清浄」の否定は「非清浄」を定立するものではないと考えられる。

つまり、勝義・法界・空性は本来的に清浄であるので、「清浄になる」を否定しても、「清浄にならない」を定立することはない。一方、「清浄にならない」を否定した場合、それが本来的に清浄であったとしても、外来的煩惱による汚染があるので「清浄になる」を定立するのである。この点では Tib 訳における二種の否定の使い分けは、注釈の意図を十分に反映したものであると思われる。

ところで、この[v]非清浄非不清浄と先の[iv]非増非減は、自性清浄・法界清浄という如来蔵的な思想と関連して説かれたものと考えられる。つまり、本来的に清浄なるものは、染汚法、清浄法が増減しようが、それ自体が増

⁹⁸ SAVBh-VI, Hayashima ed. pp. 48-49.

rnam par dag pa^a med la rnam par dag 'gyur ba^b // zhes bya ba la / don dam pa stong pa nyid do // de ni nam mkha' dang gser dang chu'i khams dang shel la sogs pa rang bzhin gyis dag pa bzhin du stong pa nyid kyi rang bzhin gyis dag pa ste / nam mkha'i rang bzhin gyis dag pa la chu la sogs pas bkus te dag par byar med pa bzhin du / stong pa nyid kyi rang bzhin la yang dri ma dag par byar med pas rnam par dag pa med pa zhes bya'o // rang bzhin la dri ma bsal^d du med kyang dper na nam mkha' la glo bur gyi sprin bsal ba dang / gser la glo bur gyi sa rdo bsal ba bzhin du stong pa nyid la nyon mongs pa'i sgrib pa dang^e shes bya'i sgrib pa dri ma glo bur yod pa bsal^f bar mi bya ba yang ma yin te / bsal zhing dag par bya dgos par rnam par dag par 'gyur ba zhes kyang bya ste / 'di ni gnyis su med pa'i don lnga pa'o // (^a P omit pa, ^b P omit ba, ^c P omit //, ^d P: gsal, ^e D,P insert /, ^f P: gsal.)

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

減することはない。そして、それは本来的に清浄なものであるので、「清浄になる」ということはないが、外来的な煩惱を取り除くという意味では、「清浄になる（清浄にならないことはない）」のである。このうち、「本来的に清浄なものであるので、『清浄になる』ということはない」は自性清浄を、「外来的な煩惱を取り除くという意味では、清浄になる（清浄にならないことはない）」は無垢清浄を意味する。

自性清浄・無垢清浄という概念は、詳しくは後述するが⁹⁹、一切の清浄法を自性清浄、無垢清浄、道清浄、所縁清浄の四種に分けて示す、四種清浄法のうちの二つである。自性清浄とは、本来清浄なる、勝義・法界・真如・空性を指し、無垢清浄とは、それらが一切の障害を離れていることを意味する。

MSA における法界が清浄であること（清浄法界）の特徴は、この無垢清浄を重視する点にある。MSA 第 IX 章「菩提品（Bodhy-adhikāra）」kk.56-59 は、この清浄法界について説く偈頌であるが¹⁰⁰、MSA-IX における清浄法

⁹⁹ Cf. 本稿 3.1.2.

¹⁰⁰ MSABh-IX, Lévi ed. pp. 44-45.

dharmadhātuviśuddhau catvāraḥ ślokaḥ /
sarvadharmadvayāvāratathatāśuddhilakṣaṇaḥ /
vastujñānatadālabavaśitākṣayaalakṣaṇaḥ //MSA-IX k.56
eṣa svabhāvārtham ārabhyaikaḥ ślokaḥ / kleśajñeyāvaraṇadvayāt
sarvadharmatathatāviśaddhilakṣaṇaś ca / vastutadālabanajñānāyor akṣayaśitālakṣaṇaś ca /
sarvatas tathatājñāna-bhāvanāsamudāgamaḥ^a /
sarvasatvadvyādhānasarvathākṣayatāphalaḥ^b // MSA-IX k.57
eṣa hetv arthaṃ phalārthaṃ cārabhya dvitīyaḥ ślokaḥ / sarvatas tathatājñānabhāvanā
dharmadhātuviśuddhihetuḥ / sarvata iti sarvadharmaparyāyamukhaiḥ / sarvasatvānāṃ sarvathā
hitasukhadvyādhānākṣayatā phalaṃ /

^a Ed.: -bhāvanā samudāgamaḥ, read bhāvanāsamudāgamaḥ (Cf. 上野[2009]p.102, n.65),

^b Ed.: sarvasatvadvyādhānasarvathā 'kṣayatā phalaṃ, read

sarvasatvadvyādhānasarvathākṣayatāphalaḥ (Cf. 上野[2009]p.102, n.66))

kāyavākcittanirmāṇaprayogopāyakarmaḥ /

samādhidhāraṇīdvāradvyāmeyasamanvitaḥ // MSA-IX k.58

eṣa karmārthaṃ yogārthaṃ cārabhya trītiyaḥ ślokaḥ / trividhaṃ kāyādinirmāṇaṃ karma /
samādhidhāraṇīmukhābhyaṃ dvayena cāprameyeṇa puṇyajñānasambhāreṇa samanvāgamo
yogaḥ /

^a Ed.: karma, read karma / (N_S, N_C, A, B.)

svabhāvadharmaśambhoganirmāṇair bhinnavṛttikaḥ /

dharmadhātur viśuddho 'yaṃ buddhānāṃ samudāhṛtaḥ // MSA-IX k.59

eṣa vṛttyarthaṃ ārabhya caturthaḥ ślokaḥ / svābhāvikasāmbhogikanirmāṇikakāyavṛtṭiyā
bhinnavṛttikaḥ /

また、MAV-V もまた清浄法界について説く。

MAVBh-V, Nagao ed. p.67.

viparyastamanaskārāvihānīparihāṇitaḥ

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

界について上野[2009]は「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。」と、清浄法界が無垢清浄に該当することを指摘する¹⁰¹。そして、上野氏はMSA-IXにおける清浄法界が無垢清浄として説かれる理由を、「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、それにも関わらず、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。」と分析する¹⁰²。

この上野氏の分析は極めて妥当であり、本稿もこれを支持した上で、MSA-VI k.1[v]非清浄非不清浄もまた同様の要請をもって説かれたものとする。つまり、法界（勝義）は本来的に清浄なものであるが、あくまでも無垢清浄なる覚者にとって、その真理概念が本性清浄なるものとして自覚されるのであり、一切の障害から離脱した状態になるための論理・過程として、k.2以下がMSA-VIにおいて説かれるのである。

そして、[iii]非生非滅、[iv]非増非減、[v]非清浄非不清浄と同様の列挙がPsPにおいて、空の特徴として「不生不滅・不染不浄・不増不減」という形式で説かれることは既に述べた。このうち、「不染不浄・不増不減」については、MSA-VIにおける列挙とは順序が入れ替わっており、[v]非清浄非不清浄ではなく、PsPでは「不染不浄」となっている。「不染不浄」はあくまでも、本来的に不染不浄を超えた自性清浄という究極な真理のあり方を示すに過ぎず、「非不清浄」という表現をもって、「無垢清浄」が示されるの

tadaśuddhir viśuddhiś ca sa ca tatrāviparyayaḥ // MAV-V k.20

viparyastamanaskārāprahāṇaṃ tasya dharmadhātor aviśuddhis tatprahāṇaṃ viśuddhir iti yad evaṃjñānam ayam aviśuddhau viśuddhau cāviparyāso yathākarmaṃ /

dharmadhātor viśuddhatvāt prakṛtyā vyomavat punaḥ /

dvayasyāgantukatvaṃ hi sa ca tatrāviparyayaḥ // MAV-V k.21

dharmadhātoḥ punar ākāśavat / prakṛtviśuddhatvāt / dvayam apy etad āgantukam aviśuddhir viśuddhiś ca paścād iti / yad evaṃjñānam ayam āgantukatve 'viparyāsaḥ /

¹⁰¹ 上野[2009]p. 87.

¹⁰² 上野[2009]p. 92.

1. 『大乘莊嚴經論』「眞実品」の研究

である。ただし MSA が PsP のこの三項目を直接意識したかは定かではない。しかしながら、横山[1982]が指摘するように¹⁰³，[iv]非増非減，[v]非清浄非不清浄という項目は、直接的に YBh 本地分に見いだすことはできず，PsP，或いは何らかの〈般若経〉に説かれた三項目の advaya を、「無垢清浄」を示し、強調するために[iv]非増非減，[v]非清浄非不清浄という形で示したものと推測されるのである。

<小結>

以上，MSA-VI k.1 における勝義の特徴，五種の advaya が二種の否定の区別を以て説かれたことを考察した。五種の advaya は，先行する諸文献に確認された advaya，勝義の特徴を再構築したものと考えられ，三性説によって勝義を解釈し，定立的否定と非定立的否定という二種の否定を用いることによって，MSA-VI 全体の主題である勝義を示すのである。そして，この勝義が如何にして体得されるかが，k.2 以下において説かれるのである。

¹⁰³ 横山[1982]p. 68.

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

また、最後に、二種の否定が用いられる意味について一つの問題を提起しておきたい。これら五種の *advaya* を考察する限り、筆者には瑜伽行派独自の思想を示す際に、定立的否定が用いられているように思えてならない。二種の否定のうち、判別不可能な[iv]非増非減を除いて、三性説に基づいて説かれる[i]非有非無、[ii]非同非異、無垢清浄を示す[v]非不清浄では定立的否定が、無為を示す[iii]非生非滅、及び自性清浄を示す[v]非清浄では非定立的否定が用いられる。前者は三性説、無垢清浄という瑜伽行派の特徴的な思想であり、後者は仏教全般、或いは<般若経>と共通した思想を示している。

従来、瑜伽行派の独自思想の起源を考える場合に、この二種の否定の区別は意識されることがなかったと思われるが、後述するような *BBh-IV* にみられる「余れるもの」を認める空性理解、「仮説の所依」を認める真実の特徴は、非定立的否定では成立しえない。*PPr-XXV* における、定立的否定批判を考慮しても、瑜伽行派の独自思想と二種の否定の区別は密接な関係にあるのではなからうか。

1.1.2 無我説と修行道 (kk.2-5)

MSABh-VI は k.1 において勝義の特徴を示した後に、k.2 において「我見という顛倒の否定に関して一偈がある」とするが、k.1 における勝義の特徴との関連は必ずしも明確ではない。*MSAT-VI*、*SAVBh-VI* 両釈ともに、人無我を主題とすると注釈する。

ただし、その後の *kk.3-5* との関連をふまえると、単に人無我が説かれただけではなく、無我説と修道論との関連が *kk.2-5* のテーマであると理解すべきであろう。つまり、k.1 において体得すべき勝義が説かれるが、では、その勝義は誰が如何にして体得するのか、という点が問題となるのである。仏教では無我説が説かれるが、無我であるにもかかわらず「勝義の体得」が何故に可能であるのか、如何にして体得されるのか、という問題である。*MSA-VI* は、生死の滅によって涅槃の体得があるとし、そのための具体的な修道論、五道を k.6 以降に説くと考えられるのである。

<MSA-VI k.2>

MAVBh-VI k.2 は、その導入部において「我見という顛倒の否定に関して一偈がある」と述べるが¹⁰⁴、勝義の特徴を説く、k.1 との関係については言及していない。

この点に関する MSAṬ-VI の注釈は「人無我を主題する」という¹⁰⁵、簡略なものであり、MSA-VI k.2 が人無我を主題とすることを示すのみである。これに対して、SAVBh-VI は、勝義とは人無我と法無我とであり、我見は人無我に反するものであるので、我見を滅しない限り人無我という勝義は体得されない。人無我という勝義を体得するために、ここで我見が説かれるとする¹⁰⁶。両注釈とも人無我を主題とすることが説かれ、SAVBh-VI の注釈によれば、その人無我の体得のために我見について説かれると、k.1 と k.2 との関連を示す。この人無我との関連を念頭におきながら、以下 k.2 における我見を確認していく。

MSA-VI k.2 は、その導入部において我見について説かれる偈頌とされるが、内容に鑑みる限り、むしろ「我」そのものに関する偈頌と理解される¹⁰⁷。

**na cātmadrṣṭiḥ svayam ātmalakṣaṇā na cāpi duḥsaṃsthitā
vilakṣaṇā /
dvayān na cānyad (MSA-VI k.2abc) …**

¹⁰⁴ MSA-VI, Lévi ed. p. 22.

ātmadrṣṭiviparyāsapratishedhe ślokaḥ /

¹⁰⁵ MSAṬ-VI, Hayashima ed. p. 50.

bdag tu lta ba'i phyin ci log dgag par / zhes bya ba ni gang zag la bdag med pa'i dbang du byas pa yin no //

¹⁰⁶ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 50.

bdag^a tu lta ba'i phyin ci log dgag pa'i phyir tshigs su bcad pa zhes bya ba la du ma dang mi rtag pa'i mtshan nyid phung po lnga la bdag gir lta ba'i 'jig chogs su lta ba la bdag gir lta ba'i^b zhes bya ste / bdag dang bdag gi med pa la bdag dang bdag gir lta bas na phyin ci log go //

phyin ci log de^d skyon yin pas spang dgos par bstan pa'i phyir tshigs su bcad pa rstom mo zhes bya ba'i don to // don dam pa bshad pa'i skabs su bdag tu lta ba phyin ci log bshad pa'i skabs ma yin na^e bdag tu lta ba skabs 'dir bshad pa cir 'brel zhe na / don dam pa zhes bya ba ni gang zag la bdag med pa'i stong pa nyid dang^f chos la bdag med pa'i stong pa nyid la bya'o //

de la bdag tu lta ba ni gang zag la bdag med pa'i stong pa nyid du mi mthun pa ste / de bas na ji tsam bdag tu lta ba yod pa de tsam du gang zag la bdag med pa ma rtogs pas / gang zag bdag med par rtogs^g par 'dod pas bdag tu 'dod pa spongs shig ces bstan pa dang /^h gang zag la bdag med pa'i don gtan la dbab pa'i phyirⁱ 'dir bdag tu lta ba'i skabs^j bshad par 'brel to //

(^aH: bdg, ^bP: bar, ^cP: /, ^dP, H: ste, ^eD: no, ^fD: nyid, P: nyid dang /, ^gP: rtog, ^hP omit /, ⁱD, P insert /, ^jP omit skabs.)

¹⁰⁷ MSABh-VI, Lévi ed. pp. 22-23.

na tāvad ātmadr̥ṣṭīr evātmalakṣaṇā / nāpi duḥsaṃsthitatā / tathā hi sā
vilakṣaṇā ātmalakṣaṇāt parikalpitāt / sā punaḥ pañcopādānaskandhā
kleśadauṣṭhulyaprabhāvitatvāt / nāpy ato dvayād anyad ātmalakṣaṇam
upapadyate / tasmān nāsty ātmā /

我見自体は、我を特徴とするものではない。また、悪しき状態も〔我を特徴とするもの〕ではない。特徴が異なるものである。

そして、両者（我見と悪しき状態）とは別〔に我を特徴とするもの〕はない。（MSA-VI k.2abc）…

まず第一に、我見は我を特徴とするものではなく、悪しき状態もまた〔我を特徴とするものではなく〕ない。何故ならば、それ（悪しき状態）は、構想された我を特徴とするものとは異なるものである。また、煩惱の羸重によって生起するので、それ（悪しき状態）は五取蘊である。

この両者（我見と悪しき状態）以外に、我を特徴とするものも適当ではない。それ故に、我は存在しない。

MSABh-VI は、我見は我を特徴とするものではなく、悪しき状態も我を特徴とするものではなく、それ以外に我を特徴とするものもないので、つまり「我」は存在しないと説く。この内容をみる限り、k.2 は「我見」よりも「我」そのものを問題としていることがわかる。

我見・悪しき状態・その両者以外のうち、悪しき状態が「我」ではないことについては説明されているが、残りの二つが「我」でないことについては、詳しく述べられていない。この点について、MSAṬ-VI・SAVBh-VI 両釈は、我見とは有身見のことであり、有身見（＝我見）とは MSAṬ-VI によれば、心所法が存在する、無常、無我であると理解する場合に原因をもつもの¹⁰⁸、SAVBh-VI によれば心所法であり、心は有為、無常、不偏在、三種の業を有するものであるのに対して、我はそうではないものとされ、そ

¹⁰⁸ MSAṬ-VI, Hayashima ed. p. 51.

re zhig **bdag tu lta ba nyid ni bdag gi mtshan nyid ma yin no** // ci'i phyir zhe na / bdag ni rtag pa dang thams cad na yod pa zhes bya ba de lta bu la sogs pa yin la / bdag tu lta ba ni 'jig tshogs la lta ba ste / sems las byung ba'i^a chos thams cad ni yod pa ma yin pa mi rtag pa bdag med pa^b nyid thob pa'i dus na yang byed pa dang bcas pa lta bur snang bas bya ba dang bcas pa yin te / de lta bas na **bdag tu lta ba nyid ni bdag gi mtshan nyid ma yin no** //

(^a P: ba, ^b the editor has added med pa.)

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

れ故に我と有身見（＝我見）とは特徴が異なっているので、我と我見は別であるとされる¹⁰⁹。

一方、悪しき状態とは MSABh-VI によって「煩惱の羸重として顕現する五取蘊」とされ、我見と同様にその特徴が異なるので我ではないとされる。MSAT-VI は、MSABh-VI と同様に「我見と同様に悪しき状態も私の特徴を有するものではない」と注釈するのみであるが¹¹⁰、SAVBh-VI は、「悪しき状態（＝五取蘊）は有身見の根拠であり、煩惱の羸重によって引き起こされるもの」と述べた後に、我は無為、常住、遍在、無業用であるのに対して、五〔取〕蘊（＝悪しき状態）は有為、無常、不遍在、有業用であるので、両者の特徴は異なるとする¹¹¹。MSABh-VI は「悪しき状態（＝五取蘊）は煩惱の羸重によって生起するもの」、つまり有為であることを説くのみであるが、SAVBh はより詳細に注釈したものと考えられる。

さらに、MSA-VI k.2 は我見、悪しき状態が我ではないことを説いた後に、

¹⁰⁹ SAVBh-VI, Hayashima ed. pp. 50-51.

de la bdag tu lta ba'i rang nyid^a bdag gi rang bzhin yin par mi rigs par bstan pa'i phyir /^b **bdag tu lta ba^c rang nyid bdag mtshan min** //^d zhes bya ba smos te / bdag tu lta ba'i sgras ni 'jig tshogs la lta ba la bya ste / 'jig tshogs la lta ba de nyid mu stegs can gyis brtags pa'i bdag rtag pa'i mtshan nyid ma yin te / ci'i phyir zhe na / **de yi mtshan nyid mi 'dra phyir** //^e zhes bya ba smos so // 'di ltar 'jig tshogs la lta ba'i mtshan nyid kyang gzhan mu stegs can gyis brtags pa'i bdag^f de'i mtshan nyid kyang gzhan te / de gnyis mtshan nyid mi 'dra bas na 'jig tshogs la lta ba nyid bdag gi mtshan nyid ma yin no // ji ltar mtshan nyid mi 'dra ba^g zhe na /^h mu stegs pas ni bdag de 'dus ma byas pa dangⁱ rtag pa dang khyab pa dang^j las mi byed pa'i mtshan nyid du brtags so // 'jig tshogs la lta ba ni sems kyi chos yin te / sems ni 'dus byas dang mi rtag pa dang^k ma khyab pa dang las rnam pa gsum byed pa yin pas mtshan nyid mi 'dra'o //
(^aD: ba'i rang nyid, P: ba nyid, ^bP omit /, ^cP: bar, ^dP omit //, ^eP omit //, ^fD: bdag nyid, ^gP omit ba, ^hP omit /, ⁱD,P insert /, ^jD,P insert /, ^kD,P insert /.)

¹¹⁰ MSAT-VI, Hayashima ed. p. 52.

rnam pa 'di nyid kyis ngan par gnas pa yang bdag gi^a mthsan nyid ma yin te / ngan par gnas pa zhes smos pas ni nye bar len pa'i phung po lnga bzung^b ngo //
(^aP: gis, ^bD: gzhung.)

¹¹¹ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 51.

'jig tshogs la lta ba'i rten du gyur pa phung po lnga yang bdag gi mtshan nyid du^a mi rigs par bstan pa'i phyir / **ngan pa'i gnas min** //^b zhes bya ba smos te / ngan pa'i sgras ni 'jig tshogs la lta ba la snyegs te / phung po lnga po 'di 'jig tshogs su lta ba 'di rten du gyur pa dang / nyon mongs pa'i gnas ngan len gyis bskyed pas na ngan pa'i gnas zhes bya ba ste / ngan pa'i gnas kyi phung po lnga yang bdag gi mtshan nyid ma yin no // ci'i phyir zhe na / de'i phyir /^c **mtshan nyid mi 'dra ba'i phyir** //^d zhes bya ba smos te / mu stegs pas brtags pa'i mtshan nyid kyang gzhan phung po lnga'i mtshan nyid kyang gzhan te / mtshan nyid mi 'dra bas na phung po lnga po^e nyid bdag ma yin no //
ci'i phyir zhe na / bdag ni 'dus ma byas pa^f dang / rtag pa dang /^g khyab pa dang /^h las mi byed par 'dod la / phung po lnga ni 'dus byas dang / mi rtag pa dang / ma khyab pa dang / las byed pa yin pas mtshan nyid mi 'dra'o //
(^aD insert gyur pa, ^bD,P omit //, ^cD,P omit //, ^dD,P omit //, ^eD omit po, ^fP omit pa, ^gD,P omit /, ^hP omit /.)

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

その両者以外について言及する。ここでも、MSABh-VI に詳しい注釈はなされないが、MSAT-VI・SAVBh-VI 両釈はともに、直接知覚と推理知について言及し、何らかが存在するのであれば、それは色などのような直接知覚の対象、あるいは眼根などのような推理知の対象であるが、我はそのどちらの対象でないので、我は存在しないとす。従って、我見と悪しき状態以外にも、我を特徴とするものはなく、我を特徴とするものがないので我も存在しないと説くのである¹¹²。

以上の k.2abc によって、我見 (=有身見)・悪しき状態 (=五取蘊)・その両者以外は我を特徴とするものではなく、従って我は存在しないこと、つまり MSAT-VI・SAVBh-VI が k.2 の主題と述べる人無我が説かれる。しかしながら、k.2cd は続けて人無我と迷乱・解脱との関連について説く¹¹³。

bhrama eṣa tūditas¹¹⁴ tataś ca mokṣo bhramamātrasaṃkṣayaḥ //

MSA-VI k.2cd

bhrama eṣa tūtpanno yeyam ātmadrṣṭis tasmād eva cātmābhāvān mokṣo 'pi bhramamātra-saṃkṣayo veditavyo na tu kaścin muktaḥ /

それでも、現に迷乱は生じている。それ故に、解脱とは迷乱のみが完全に滅することである。MSA-VI k.2cd…

しかしながら、この我見であるもの、それがまさに現に生じている迷

¹¹² MAVT-VI, Hayashima ed. p. 52.

'dī gnyis las gzhan pa'i bdag gi mtshan nyid kyang mi dmigs /^a zhes bya ba ni dngos po yod pa gang dag yin pa de dag ni mngon sum gyi tshad ma'am rjes su dpag pas dmigs te / gzugs la sogs pa ni mngon sum gyis so // mig la sogs pa ni rjes su dpag pas so // bdag ni mngon sum dang rjes su dpag pa dag gis mi dmigs te /^b de lta bas na bdag ni med kyi /sems kho na la bdag tu 'dogs pas^c zad do //

(^a P omit /, ^b P omit /, ^c P: par.)

SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 52.

de nyid ma gtogs par bdag logs na yod par yang mi rigs par bstan pa'i phyir /^a gnyis ma yin^b //^c zhes smos te / 'jig tshogs la lta ba dang^d phung po lnga las ma gtogs par bdag bya ba de^e logs shig na yod pa yang ma yin te / de ci'i phyir zhe na / mngon sum gyi tshad ma'i yul du yang ma gyur / rjes su dpag pa'i tshad ma'i yul du yang ma gyur pa'i phyir ro // 'di ltar dngos po yod pa^f rnam ni yang na mngon sum gyi tshad ma'i yul du 'gyur^g te /^h gzugs la sogs pa yin no // yang na rjes su dpag pa'i tshad ma'i yul du 'gyur te / dper na mig gi dbang poⁱ ltar mi snang yang / mig gi rnam par shes pa sked pa'i rgyu byed pa'i sgo nas mig gi dbang po yod par brtags na bdag 'di ni tshad ma gnyi gas brtags na yang yod par ma mthong bas na logs shig na med do //

(^a D,P omit /, ^b D: ma yin, P: min, ^c D,P omit //, ^d D,P insert /, ^e P: de de, ^f P: pa'i, ^g P: gyur, ^h D,P omit /, ⁱ D insert ba.)

¹¹³ MSABh-VI, Lévi ed. pp. 22-23.

¹¹⁴ Ed.: taditas, read tūditas. 舟橋[1990] (N_S, N_C, Tib.) , 長尾[2007a] (Tib: skyes)

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

乱である。そしてまた、この我が存在しないことに基づいて、解脱もまた迷乱のみ(mātra)を完全に滅することであると知るべきであるが、何らかが解脱したわけではない。

MSABh-VI は、我見こそが現に生じている迷乱であり、我が存在しないこと、つまり人無我に基づいて迷乱を完全に滅することが解脱であると説く。これは直前までに説かれた、我が存在しないこと、人無我であることをうけて、人無我であるにも関わらず、現に存在している迷乱とは何か、如何にして解脱するのかを説くものと理解される。つまり、我が存在しないのならば、何故に迷乱が生じるのか、我という解脱の主体が存在しないにも関わらず、何故に解脱は成立するのかを説くのである。MSABh-VI はこの点について、現に生じている迷乱とは我見であり、それを完全に滅することが解脱であり、何らかの主体(我)が解脱するのではないと注釈する。

この点について、MSAṬ-VI, SAVBh-VI は「蛇と縄の譬喩」を以て、より詳細に注釈している。MSAṬ-VI は、我見が迷乱として生じることを、「縄を蛇と見誤るが如し」と、解脱が迷乱のみを滅することであることを、「縄について蛇と見誤ることを離れて、体と心に恐れがないようなものである。」と注釈する¹¹⁵。SAVBh-VI も同様に前者について「縄を蛇であると迷乱する人にとって、その縄は存在しないにもかかわらず、蛇の如き迷乱をみているのであり、夢の中で様々なものをみている人は、様々なものは存在しないにもかかわらず、迷乱をみる。」、後者については「蛇という迷乱を離れて、縄であると識るようになったとき、体が安楽となり、心は穏やかとなるように至る。同様に、無我について我があるという迷乱を断絶して、その排除こそが、解脱であり、涅槃であると言われるのであり、解脱を体得する」と注釈する¹¹⁶。そして、両釈ともに、「mātra」という語をとりあ

¹¹⁵ MSAṬ-VI, Hayashima ed. p. 53.

bdag tu lta ba gang yin pa de ni nor pa skyes pa yin no /^a zhes bya ba^b ni thag pa la sbrul 'khrul pa bzhin no // **thar^c pa yang nor pa tsam du zad pa yin** /^d zhes bya ba ni thag pa la sbrul du 'khrul pa dang bral bas lus dang sems nyam nga ba med pa dang^e 'dra'o // tsam zhes smos pa ni bdag gi dngos po med pa'i phyir nor ba^f kho na yod kyi / bdag ni ma yin no^g zhes bya ba yin no //

(^aP: //, ^bD: ba de, ^cP: thag?, ^dP omit /, ^eP insert /, ^fP insert tsam, ^gP insert //.)

¹¹⁶ SAVBh-VI, Hayashima ed. pp. 52-53.

gal te bdag med na /^a ci'i phyir sems can mams bdag^b bdag ces rtog snyam pa la de'i phyir / 'di^c

げ、迷乱のみ (mātra) なのであって、何らかの我が存在するのではないことを強調する。

MSAṬ-VI・SAVBh-VI 両釈ともに、蛇と縄の譬喩¹¹⁷を以て注釈するが、これは両釈が三性説、修道論（入無相方便相）との関係からこの偈頌を理解すべきであることを示唆しているに他ならない。MSg-IV は唯識への悟入を蛇と縄の譬喩¹¹⁸を以て次のように説明する¹¹⁹。

ni nor tsam skyes //^d zhes smos te / dper na thag pa la sbrul du 'khrul pa'i thag pa de^e yod pa ma yin gyi sbrul lta bur nor bar mthong ba dang / rmi lam na gzugs nmam pa sna tshogs mthong ba yod pa ma yin gyi nor bar mthong ba de bzhin du^f bdag bdag ces rtog pa 'di yang phyin ci log dang^g 'khrul pa'i sems skyed^h par zad kyi dngos porⁱ yod pa'i rtog pa ni ma yin pa'i don to // 'di ltar bdag yod pa ni bdag tu nyon mongs pas bcings par gyur la / nyon mongs pa'i bcings pa bcad na thar par 'gyur ba yin na / bdag med na su zhi g thar par 'gyur snyam pa la //^j **de'i phyir^k thar pa nor tsam zad pa'o** //^l zhes smos te / dper na thag pa la sbrul du 'khrul pa ste^m //ⁿ sbrul gyi 'khrul pa dang bral te / thag par shes par gyur pa na lus bde ba dang^o sems bde ba thob par 'gyur ro // de bzhin du bdag med pa la bdag tu 'khrul pa zad de / de spangs pa nyid thar pa dang mya ngan las 'das pa^p zhes bya bar zad kyi //^q thar pa thob par byed pa'i bdag ni gang yang yod pa ma yin no zhes ston te / de bas na tsam gyi sgras ni^r bdag yod pa yin pa 'gog go //

(^aP omit /, ^bP omit bdag, ^cP : dir, ^dD,P omit //, ^eP : de la, ^fD insert /, ^gD,P insert /, ^hP : bskyed, ⁱD : po, ^jD,P omit /, ^kP insert /, ^lP omit //, ^mD : de, ⁿD,P omit /, ^oP insert /, ^pP omit 'das pa, ^qD,P omit /, ^rP omit ni.)

¹¹⁷ この譬喩は中国・日本において「蛇縄麻の譬喩」として知られ、蛇と縄のみではなく麻を以て示される。この譬喩の変遷について、長尾[1941, 1978 : p. 215]に詳しい。

『撰論』から『義林章』まで移行する経過に於いて、この譬喩の語句は必ずしも一様ではない。まず『撰論』西藏訳に従えば、闇中に縄を見て蛇 (sarpa) ありと思うも、その蛇は実は迷乱 (bhrānti), 非真実なるものであって、実在するものは縄 (rajju) にほかならない。そして更に縄ありとの知覚をその対象の側に於いて微細に分析して見れば、色 (varṇa), 香 (gandha), 味 (rasa), 触 (sprastavya) の四を相とするものであり、これはまた迷乱、非実在に外ならない。この『撰論』の語句に於いて、漢訳は何れも略々一致するが、ただ真諦訳のみは縄の代わりに藤と云い、『掌中論』の異訳なる真諦の『解捲論』に於いてもまた同様に藤と訳している。而してその色香味触の四塵は、陳那『掌中論』に至れば、その分析の点に重きを置いて、単に分 (avayava) とのみ云われる。それが更に『義林章』に至ると、直接縄の組成分たる麻に言い換えられ、それ以後ここに蛇縄麻の喩として確立するに至るのである。かくして蛇縄四塵、蛇縄分、蛇縄麻等の語句の相違はあるけれども、譬喩としては何れにしても差支えなく、特に問題とはならないであろう。

¹¹⁸ 蛇縄の譬喩はこの他、LAS, AKBh, 『掌中論/解捲論 (Hastavālaprakaraṇa)』に説かれる。また、この他に Bhāgavata-Purāṇa, Māṇḍūkya-Kārikā などの仏教関連以外の文献にもみられるという。Cf. 塚本他編[1990]p. 378, fn. 370.

¹¹⁹ MSg-III, Nagao ed. p. 63, D24b4-6, P28a7-28b2.

mun khung na sbrul du snang ba'i thag pa bzhin du 'jug ste / dper na med pa'i phyir thag pa la sbrul ni nor pa ste / de'i don rtogs pa rnam ni med pa la sbrul gyi blo ldog cing / thag pa'i blor gnas so // de yang rnam pa phra mor bya na nor ba ste / kha dog dang / dri dang / ro dang / reg bya'i^a mtshan nyid yin pa'i phyir ro //

de la ji ltar kha dog la sogs pa'i blo la brten te / thag pa'i blo yang bzlog par bya ba de bzhin du yongs su grub pa'i ngo bo nyid kyi blo la brten te / yi ge dang don rnam pa drug snang ba'i yid kyi^b rtog pa de dag la / sbrul gyi blo bzhin du rnam pa drug la yang dag pa'i don bsal na / rnam par rig pa tsam gyi blo yang rnam par gzhig par bya ba yin no //

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

暗所において蛇として顕現した繩の如くに〔唯識に〕悟入する。譬えば、〔蛇は〕存在しないので、繩に対する蛇は迷乱である。この〔顕現している〕対象〔が存在しないこと〕を理解した者達は、存在していないものに対する蛇の知覚を止滅させ、繩の知覚に住する。〔しかし、〕微細な形として〔分析される〕ならば、これ（繩の知覚）もまた迷妄である。〔繩もまた〕色、香、味、触を特徴とする故に。

その場合、これら色などの知覚に依って、繩の知覚もまた止滅せられるのと同様に、円成実性の知覚に依って、文字や義という六種¹²⁰の顕現するそれら意言 (yid kyi rtog pa) における、蛇の知覚の如き、それら六種における実在の義が除かれ、唯識の知覚もまた滅せられる。

MSg-IV は蛇繩の譬喩を以て三性説¹²¹と修道論（入無相方便相，唯識への悟入）を示しており、先の MSAṬ-VI, SAVBh-VI の注釈は、この MSg-IV の一節を考慮してのものと考えられる。つまり、MSABh-VI において提起された「我がないにもかかわらず、現に迷乱は生じている」という問題に対して、MSAṬ-VI, SAVBh-VI は、蛇がないにもかかわらず、繩を蛇と見誤るように現に迷乱が生じており、それは依他起性に対して遍計所執性を迷乱することであると解釈するのである。そして、「解脱の主体（我）が存在しないにもかかわらず、解脱がどのように成立するのか」という問題に対して、MSABh-VI は「我が存在しないことに基づいて、迷乱のみを滅することが解脱である」と説明する。さらに、SAVBh-VI は繩を蛇とみる迷乱から離れて、繩であると識ることによって体が安楽となり、心は穏やかとなるように、無我について我があるという迷乱を断絶して、その排除こそが、解脱、涅槃の体得であると注釈する。つまり、繩を蛇と認識する迷乱（遍計所執性）の滅こそが、解脱の体得であると説くのである。

円成実性（＝勝義）とは、諸文献において依他起性において遍計所執性

(^aD: pa'i, ^bP: mi.)

¹²⁰ 「六種」とは、名称 (*nāma), 義 (*artha), 自性の仮説 (*svabhāva-prajñapti), 属性の仮説 (*viśeṣa-prajñapti), 自性の義 (*svabhāva-artha), 属性の義 (*viśeṣa-artha) であり、非実在なる六種の形相 (*ākāra) を指す。Cf. 長尾[1987]pp. 38-39, n. 2.

¹²¹ MSg は「円成実性の知覚」というのみであって、遍計所執性と依他起性との関連は説かれぬ。しかし、次注のように MSg に対する世親、無性の注釈は三性説との関連でこの一節を注釈する。

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

を離れることと定義される。この迷乱（遍計所執性）の滅とは円成実性（勝義）の体得を示唆しており、k.2 は k.1 で説かれた勝義との関係から無我説を説くものと理解される。そして、MSg-IV がこの譬喩を以て唯識への悟入（入無相方便相）を示すように、MSA-VI k.2 もまた単に人無我が説かれたと理解すべきでなく、人無我が説かれたことをうけて、修道論との関連が説かれたと理解すべきであろう。これは k.2 自身が「解脱とは迷乱のみが完全に滅することである」と説き、k.6 以降に具体的な修道論として入無相方便相を説くこと、そして無性による注釈、『撰大乘論釈（*Mahāyānasaṅgraha-upanibandhana* : MSgU）』が入無相方便相を「迷乱の滅」と注釈することからも確認される¹²²。

<kk.3-4>

k.2 において人無我、そして人無我にもかかわらず何故に迷乱が生じ、如何にして解脱があるのかが説かれた。kk.3-4 においては、その迷乱に世間の人々が依拠することへの非難が説かれる。なお、MSABh はこの kk.3-4 を、迷乱に世間の人々が依拠する顛倒を非難する偈頌とする¹²³。以下、kk.3-4 を個別に考察する。

¹²² MSgU-IV, P299a1-6.

何の如くに悟入するのかと語る、その喩えとして暗闇で蛇として顕現している繩の如くに悟入すると答える。喩えによって三性説に通達することを示す。喩えば実在しないから繩における蛇は迷乱である。その如くに名前などの六種のものであり、文字のものとして顕現する意言である依他起における名前などもまた迷乱である。その場合、蛇の覚知は無に対する迷乱であるから繩の覚知によって滅する、そのように、名前などの遍計所執の六種のももの覚知も〔迷乱であるから〕依他起〔の覚知〕によって滅する。〔繩が〕色と香などによって部分に分けられる時、〔その〕繩の覚知も滅する、すなわち繩を蛇とする覚知において〔正しく〕繩であると見ると〔蛇なる〕ものは無である、そ〔の繩〕の部分を見るとその場合にも〔繩としての〕覚知は蛇の如くに迷乱であると説かれる。そのように、六種のものに対して実在の意味が滅する時という中、滅するとは滅するのであって、無であるという意味である。非実なる六種のもものは無相なるものである。円成実によって依他起なる迷乱もまた滅するであろう、すなわち断滅するであろう。（翻訳：兵藤[2010 : pp. 117-118.]）

ただし、MSA-VI k.2 は遍計所執なる迷乱の滅は説かれるものの、依他起なる迷乱の滅は説かれない。依他起なる迷乱の滅は kk.6-10 において説かれる。

なお MSg-IV は、この蛇繩の譬喩の後に MSA-VI kk.6-10 を引用しており、この点からも両者が同様の意図で説かれたことが理解される。

¹²³ MSABh-VI, Lévi ed. p. 23.

viparyāsaparibhāṣāyāṃ dvau ślokaḥ /
顛倒を非難することに関して二偈がある。

k.3¹²⁴

katham jano vibhramamātram āśritaḥ paraiti duḥkhaprakṛtiṃ na sātātāṃ /

avedako vedaka eva duḥkhito na duḥkhito dharmamayo na tanmayah // MSA-VI k.3

katham nāmāyaṃ loko bhrāntimātram ātma darśanaṃ niśritya satatānubaddham duḥkhasvabhāvaṃ saṃskārāṇāṃ na paśyati / avedako jñānena tasyā duḥkhaprakṛteḥ / vedako 'nubhavana duḥkhasya / duḥkhito¹²⁵ duḥkhasyāprahīnatvāt / na duḥkhito duḥkhasyuktasyātmano 'satvāt / dharmamayo dharmamātratvāt pudgalanairātmyena / na ca dharmamayo dharmanairātmyena /

迷乱のみを依りどころとする人々は、どうして、苦という自性が恒常的であると理解しないのか。

〔彼らは〕知らないものでもあり、まさに知るものでもある。苦しむものでもあり、苦しむものでもない。法よりなるものであり、それ（法）よりなるものでもない。MSA-VI k.3

この世間の人々は、どうして迷乱のみ、〔すなわち〕我見に依拠して、諸々の行に常に附随している苦という自性を見ないのか。

〔世間の人々は〕苦という自性を、智によっては知らないものである。苦〔という自性〕を、知覚によっては知るものである。

苦を滅し尽くしていないから、苦しむものである。苦と結びついた自我が非存在であるから、苦しむものではないのである。

人無我の故に、ただ法のみがあるので、法よりなるものである。そして、法無我の故に、法よりなるものではないのである。

k.3 は、k.2 において無我であるにもかかわらず、迷乱つまり我見が生じることを受けて、その我見に依拠する世間の人々を非難する。

まず、「迷乱のみを依りどころとする世間の人々は苦という自性が恒常的であることを理解しない」と非難し、MSABh-VI はこれを「諸行に常に附随している苦という自性を理解しない」と注釈する。これはさらに、

¹²⁴ MSABh-VI, Lévi ed. p. 23.

¹²⁵ Ed.: duḥkhasyā duḥkhito, read duḥkhasya / duḥkhito. Lévi[1907].

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

MSAṬ-VI によって、「苦を本性とする五取蘊を、有身見（我見）を伴う無明に覆われている者は理解しない」と¹²⁶、SAVBh-VI によって「人我・法我が存在するという迷乱に住して、それを原因とする生老病死という苦を大きな闇によって覆われているために理解できない」と¹²⁷、両釈ともに無明（闇）に覆われているために苦を理解できないと注釈する。そして、k.3 ではこの苦が複数の観点から考察される。

まず、MSABh-VI において迷乱のみを依りどころとする世間の人々は、苦という自性を智によって（jñānena）は知らない者たち、知覚によって（anubhavana）は知る者たちであるとされる。この智と知覚とは、MSAṬ-VI、SAVBh-VI によって、順次、無漏智と有漏智と注釈される¹²⁸。つまり、世間の人々は苦という自性を無漏智によって知る者であるが、有漏智によっては知らない者であると注釈される。

次に、世間の人々は苦を滅し尽くしていないので、「苦しむもの」であるが、苦と結びついた自我は存在しないので、「苦しむものではない」と説か

¹²⁶ MSAṬ-VI, Hayashima ed. p. 56.

sdug bsngal rang bzhin rgyun chags rtogs mi 'gyur // zhes bya ba ni sdug bsngal gyi rang bzhin nye bar len pa'i phung po lnga po 'jig tshogs la lta ba dang bcas pa'i ma rig pas sgribs^a pa rtogs par mi 'gyur zhes bya ba yin no //

(^a D: bsgribs.)

¹²⁷ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 54.

'khrul tsam gnas zhin rang bzhin sdug bsngal ba // ^a **skye** ^b **bos rtag 'khrul ci phyir rtogs ma gyur** // zhes bys ba la / 'jig rten pa dag bdag yod do zhes bdag tu yod pa dang / chos yod do zhes rtogs pa yod pa yang nor ba yin pas na 'khrul pa tsam la gnas pa zhes bya'o // de'i rgyus skye ba dang rga ba la sogs pa'i sdug bsngal mam pa sna tshogs 'byung bas na rang bzhin gyis sdug bsngal ba zhes bya'o // de ltar skye bo nmams ni rtag tu 'khrul pa la yang gnas la sdug bsngal ba yang yin la de 'dra ba'i mtshan nyid du ci'i phyir rtogs par ma gyur ce na / 'og nas 'byung ba'i tshul du mun pa chen pos khebs par gyur^c to zhes bya ba'i don to //

(^a D: /, ^b D: skyo, ^c D, P: ma gyur.)

¹²⁸ MSAṬ-VI, Hayashima ed. p. 56.

rig min // ^a zhes bya ba ni ^b zag pa med pa'i ye shes kyi so /

rig nyid // ces bya ba ni ^c zag pa dang bcas pa'i shes pas nyams su^c ba'i nram pa can gyis so //

(^a P omit //, ^b P omit these words, ^c P insert myong.)

SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 54.

rig pa med cin // ^a zhes bya ba la / ^b dngos po 'di dag 'khrul pa yin pa dang^c sdug bsngal yin par khong du chud pa'i yang dag pa'i ye shes zag pa med pa'i rang bzhin med pas na^d rig pa med pa zhes bya'o //

rig nyid // ^e ces bya ba la / ^f yang dag pa'i ye shes kyi^g rig pas kyang zag pa dang bcas pa'i shes pas tshor ba bde ba dang^h sdug bsngal ba dangⁱ bde ba yang ma yin sdug bsngal ba yang ma yin pa myong ba yod pas rig pa yod ces bya'o //

(^a D,P omit //, ^b D,P omit /, ^c D,P insert /, ^d D,P insert /, ^e D,P omit //, ^f D,P omit /, ^g D: kyi, ^h P insert /, ⁱ D,P insert /.)

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

れる。SAVBh-VI は、この苦とは三苦（苦苦・懷苦・行苦）であり、そして諸々の苦を「私」が感受するといわれるが、その感受の主体である「私(我)」は存在しないので、苦しむことはないとされる¹²⁹。つまり、苦を滅していないので世間の人々は苦しむが、苦しみを感受する「我」は存在しないので本来は苦しむ者ではないのである。

そして、最後に「法よりなるもの」、「法よりならないもの」が説かれ、人無我の故に「法よりなるもの」、法無我の故に「法よりならないもの」とされる。つまり、我は存在せずただ法のみであるので、世間の人々は法よりなるのであるが、その法も存在しないので法よりなるものでもないのであると人法二無我が段階的に説かれる。

SAVBh-VI は「苦しむもの」乃至「法よりなるもの」は人無我を説き、「法よりならないもの」は法無我を説くとし、二諦説との関係から無我説を示す¹³⁰。SAVBh-VI によれば、世俗のレベルにおいて我は存在しないが、法は幻や陽炎のみとして存在し、勝義のレベルにおいては、その法もまた存在しないと理解される。つまり、世俗としては人無我法我であるが、勝義としては人法二無我であるとされる。k.3 は k.2 において我が存在しないことが説かれたのをうけて、世俗において我が存在しないにもかかわらず、世間の人々は無漏智によっては知らないから苦しむのであり、勝義においては世俗で認められた法もまたないということが段階的に説かれるのであ

¹²⁹ SAVBh-VI, Hayashima ed. pp. 55-56.

sdug bsngal nyid //^a ces bya ba la /^b tshor ba rnam pa gsum myong yang gsum char yang sdug bsngal ba'i mtshan nyid yin te / tshor ba gsum char la yang sdug bsngal gyi rang bzhin ma^c spangs pa'i phyr ro // ji ltar zhe na / sdug bsngal gyi tshor bas ni rang bzhin gyi sdug bsngal ma spangs / bde ba'i tshor bas ni 'gyur ba'i sdug bsngal ma spangs / bde ba yang ma yin sdug bsngal ba yang^d ma yin pa'i tshor bas ni 'du byed kyi sdug bsngal ma spangs te / de bas na tshor ba gsum char sdug bsngal ba nyid do //

sdug bsngal^e med pa //^f zhes bya ba la / mu stegs pa dag gis ni sdug bsngal de dag kyang^g bdag gis myong ngo zhes smras te / sdug bsngal rnam pa gsum yod kyang sdug bsngal rnam pa gsum dang ldan zhing de myong bar byed pa'i bdag med pas na sdug bsngal med pa zhes bya'o //

(^aD,P omit //, ^bP omit /, ^cD, P omit ma, ^dP omit yang, ^eD: bsngal ba, ^fD,P omit //, ^gD omit kyang.)

¹³⁰ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 56.

chos dngos //^a zhes bya ba la /^b de ltar bdag ni kun rdzob tu yang med kyi phung po dang khams la sogs pa'i chos ni kun rdzob tu sgyu ma dang^c smig rgyu^d ba tsam du yod pas chos dngos shes^e bya ste / 'di yan chad kyi tshig gis gang zag la bdag med par^f bstan to //

de dngos min //^g zhe bya ba la /^h dom dam par ni chos de yang rang bzhin dang bdag med de stong pa yin pas de dngos min zhe bya ste / tshig 'dis ni chos la bdag med pa bstan to //

(^aD,P omit //, ^bP omit /, ^cD,P insert /, ^dP: sgyu, ^eD: zhes, ^fD: pa, ^gD,P omit //, ^hD,P omit //.)

る。

そして、k.3 で説かれた「苦」の原因を縁起と関連づけて k.4 は説かれる。まず、k.4 は諸存在が縁起したものであるにもかかわらず、世間の人々が何らかによってつくられたものであると見てしまう顛倒を次のように非難する¹³¹。

pratīyabhāvaprabhāve katham janaḥ samakṣavṛttiḥ śrayate 'nyakāritaṃ / k.4ab

yadā ca loko bhāvānām pratīyasamutpādaṃ pratyakṣaṃ paśyati taṃ taṃ pratyayaṃ **pratīya** te te **bhāvā bhavantīti** / tat **katham** etāṃ dr̥ṣṭiṃ **śrayate 'nyakāritaṃ** darśanādikaṃ na pratīyasamutpannam iti /

〔縁に〕よって諸存在が生じることを、目の当たりにしている人々は、なぜ〔諸存在が〕他によってつくられたもの〔であるという見解〕に依拠するのか。 **k.4ab**

また、世間の人々は、「かれこれの縁によってかれこれの諸存在が生じる」という、諸存在の縁起を直接的に見ている場合に、何故に「見ること（眼識）等は縁起したものでなく、他によってつくられたものである」というような、この〔ような間違った〕見解に依拠するのか。

k.4ab は諸存在が縁起して生じることを目の当たりにしているにもかかわらず、それらが何らかの他によってつくられたものであると考える顛倒を非難する。この点を MSAṬ-VI は、眼識等が主宰神などによってつくられたと考えると注釈する¹³²。SAVBh-VI においては「諸存在」を内外の二種に分けて注釈し、外なる諸存在とは種子や地・水・火・風などの因縁より生

¹³¹ MSABh-VI Lévi ed. p. 23.

なお、MSA-VI k.4 は *Sākārasiddhiśāstra* (Thakur ed. p. 495, p. 496), *Sākārasaṃgrahasūtra* (Thakur ed. pp. 539-540) に引用される。

¹³² MSAṬ-VI, Hayashima ed. p. 57.

de ji ltar mthong ba la sogs pa ni gzhan gyis^a byas zhes bya ba'i lta ba 'di la brten^b zhes^c bya ba ni mthong ba dang thos pa dang snom^d pa dang myong ba dang reg^e pa dang^f rnam par shes pa gang yin pa de ni dbang phyug la sogs pas byas so zhes bya^g ba ste / mdzangs^h shing mkhas pa su zhis rten cing 'brel bar 'byungⁱ ba mthong^j nas dbang phyung la sogs pas byas par lta ba 'di la brten to //^k

(^a D: gyi, ^b P omit /, ^c P: ces, ^d P: sgom, ^e rig should be read reg.? P: reg, ^f P insert /, ^g D: omit bya, ^h P: 'dzangs, ⁱ P: 'gyur, ^j ma mthong may be better reading, ^k the editor has added to //? P: brten /.)

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

じるもの、内なる諸存在とは五つであり¹³³、無明、行等や両親の血液、精液という因縁によってよって生じるものであるが¹³⁴、我と作者などという他者によってつくられたと考えると注釈される¹³⁵。両釈に基づけば、諸存在が縁起しているのもかかわらず、何らかの「つくる主体」によってつくられたとみることを非難するのである。そして、k.4cdはこの顛倒の原因について説く¹³⁶。

tamaḥprakāraḥ katamo 'yam īdṛśo yato 'vipaśyan sad asan nirīkṣate
// k.4cd

katamo 'yam īdṛśas tamaḥprakāro lokasya **yad** vidyamānaṃ praṭītya-
samutpādam **avipaśyann** avidyamānaṃ ātmānaṃ **nirīkṣate** / śakyam hi
nāma tamasā vidyamānaṃ adraṣṭuṃ syān na tv avidyamānaṃ draṣṭuṃ iti /

それにより人々が〔実在する〕有〔なる縁起〕を見ることなく、〔非
実在なる〕無〔なる我〕を見るようなこの如き類の闇とは如何なる
ものか。 k.4cd

実在する縁起を見ず、実在しない我を見るような、世間の人々の、こ
の如き類の闇（無明）とは如何なるものか。まさに、〔世間の人々は〕
闇によって実在するものが見られなくなる。しかし、非実在なるもの

¹³³ 五つの内なるもの (nang gi dngos po lnga) は文脈上、「胎内五位」つまり名色を指すと考えるべきであろう。

Cf. AKBh-III, Pradhan ed. p. 130.

kalalam prathamam bhavati kalalāj jāyate 'rvudaḥ /
arbudāj jāyate peśī peśīto jāyate ghaṇaḥ //
ghanāt praśākhā jāyante keśaromanakhādayaḥ /
indriyāni ca rūpīni vyañjanānyanupūrvaśaḥ //

¹³⁴ SAVBh-VIの説く二種類の存在、外なる諸存在と内なる諸存在は、MSA-XI k.5, XVIII kk.84-91等にも確認される。ただし、内なる存在 (adhyātmika) は身体、五蘊、六内処、外なるもの (bāhya) は六境などとされ、このSAVBhの注釈内容とは合致しない。Cf. 早島理[1988], [1989a], [1989b].

¹³⁵ SAVBh-VI, Hayashima ed. pp. 56-57.

dngos po rten 'byung mngon sum 'jug pa la //^a 'gro ba ji ltar gzhan dag byed la brten //
zhes bya ba la / dngos po'i sgras ni phyi'i dngos po dang nang gi^b dngos po la bya ste //^c gnyi ga
la yang rten cing 'brel te 'byung ba yin pa 'jig rten pa kun gyi mngon sum du snang ngo // ji
ltar^d zhe na / phyi'i dngos po rnams kyang sa bon dang sa gzhi dang chu dang me dang rlung la
sogs pa'i rgyu^e rkyen las 'byung bar snang la / nang gi dngos po lnga yang ma rig pa dang 'du
byed la sogs pa dang^f pha ma'i khrag dang^g khu ba las byung ba'i rgyu rkyen snang na / chos 'di
dag rten cing 'brel te 'byung ba ma yin gyi / bdag dang byed pa po la sogs pa gzhan dag gi
byas so zhes ci'i phyir dang ji^h ltar lta zhing rtog ces bya ba'i don to //

(^aP: /, ^bP: gis, ^cD,P: /, ^dP: lta, ^eH: rgya, ^fD,P insert /, ^gD,P insert /, ^hD,P: de.)

¹³⁶ MSABh-VI, Lévi ed. p. 23.

が見られるようにはならないというのに。

MSABh-VI は縁起を実在する有、我を実在しない無と述べ、実在する有を見せず、実在しない無を見せるものを闇と説く。しかしながら、この「闇」が具体的に何であるのかは MSABh-VI には説かれない。SAVBh-VI は、そのような闇を、MSAT-VI と同様に「衆生の心の相続における無明」と¹³⁷、「無明」であるとする¹³⁸。そして、闇とは本来、見えるものを見えなくすることはあっても、見えないものを見るようにすることはないと、無明という闇を非難するのである。

以上考察してきたように、kk. 3-4 は k.2 における我見、迷乱の否定をふまえて、我が存在しないにもかかわらず、何故に世間の人々が我見、迷乱に依拠するのかを説く。そして、人我だけではなく法我についてもふれ、それらの原因が無明という闇による顛倒したあり方であると説くのである。k.3 において「無漏智によっては知らない者である」と説かれるように、世間の人々は正しい智を体得しておらず、そのために無明という闇に覆われ、諸存在が縁起して生じたものと見ずに、我という苦しみ of の主体がないにもかかわらず、苦しむこととなるのである。kk.3-4 もまた、単に顛倒したあり方が非難されたのではなく、正しい智を体得することなき、「我は存在する」という間違った見解への依拠が非難されているのであり、k.1 に説かれた勝義、k.6 以降に説かれる勝義智（無分別智）の体得がその背景にあることに留意せねばならない。

<k.5>

¹³⁷ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 57.

gang phyir yod pa ma yin med mthong ba^a // de 'dra'i mun nag rnam pa de gang zhiḡ //
ces bya ba la / 'jig rten la grags pa'i mun pas ni dngos po yod pa mi mthong bar byed de / yod
pa ni mi mthong gi med pa ni mthong bar byed pa^b mun pa ni mi srid do // sems can rnam kyi
sems kyi rgyud la yod pa'i ma rig pa'i mun pa de ni phyi nang gi chos rten cing 'brel te 'byung
ba'i mtshan nyid du yod pa de ni mi mthong bar byed la mu stegs kyis brtags pa'i bdag ces bya
ba med pa de mthong bar byed pa'i de'i mun nag de 'jig rten gyi mun pa dang 'dra ba ma yin pa
ngo mtshar du gyur pa'i mun pa^c zhiḡ skyes so zhes bya ba'i don to //
(^aD: bas, ^bP: par, ^cP: pa'i.)

¹³⁸ このように「闇」は「無明」であると注釈される。ところで、月称は MAV-VI において「世俗」を「自性を隠蔽する虚妄 (moha)」であると説くが、その虚妄は注釈によって「無明」であるとされる。MSA-VI の「諸法の縁起を見えなくする闇 (無明)」は MAV-VI の「自性を隠蔽する虚妄 (無明)」との関連を想起させるものである。この点については、本稿 3.2.3 において検討する。

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

k.2 において人無我が説かれ、kk.3-4 において人無我にもかかわらず有漏智による間違った見解に依拠することが非難された。k.5 は無我説と涅槃の体得との具体的な関連を示し、無我であるにもかかわらず、何故に衆生が輪廻し、さらに解脱が可能なのかを説く。k.5ab は次のように説かれる¹³⁹。

asaty ātmani śama-janmayoge ślokaḥ /

**na cāntaraṃ kiṃcana vidyate 'nayoḥ sadarthavṛtṭyā śamajanmanor
iha / MSA-VI k.5ab**

na cāsti saṃsāranirvāṇayoḥ kiṃcin nānākaraṇaṃ paramārthavṛtṭyā
nairātmyasya samatayā /

我が非存在である時に、寂靜と生〔死〕とが道理であることに関して、一偈がある。

そして、この〔大乘〕においては、真實義 (sadartha) のあり方として、この寂靜と生〔死〕との間には、何ら相違は存在しない。

MSA-VI k.5ab

そして、勝義のあり方としては、無我ということが平等なので、輪廻と涅槃との間には、何ら相違は存在しない。

k.5ab は kk.2-4 において、我が存在しないことという人無我が説かれたことを受けて、我は存在しないが、生死即涅槃であることが説かれる。つまり k.2cd における「我が存在しないにもかかわらず、何故に涅槃の体得が可能であるのか」という問題が再考されているのである。そして、生死即涅槃であるが、修行道を修習する者は生死の滅によって涅槃が体得されると説かれる。

MSAṬ, SAVBh はまず、ここで説かれる「我」とは何であるのかを問題

¹³⁹ MSABh-VI, Lévi ed. p. 23.

この MSA-VI k.5ab は生死即涅槃を説く偈頌であるが、MMK でもまた生死即涅槃が説かれる。

Cf. MMK-XXV, de Jong ed. p.39, Ye ed. p. 458.

**na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam /
na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam // MMK-XXV k.19**

なお、MSA-VI k.5 は *Citrādvaitaparakāśavāda* (Thakur ed. p. 132), *Sākārasiddhiśāstra* (Thakur ed. p. 464) に引用される。

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

とし、MSAṬ は、この「我」とはブドガラと同義語、我者と有情者と命者と生者など¹⁴⁰と我の自性を有する諸法であり、外道達はブドガラの同義語の「我」に執着し、声聞達は法に執着すると説く。つまり、外道達は人我について顛倒し、声聞達は法我について顛倒すると、人法二無我の両者の観点からこの「我」は説かれると注釈する¹⁴¹。SAVBh も同様に、「我」とはブドガラの同義語、有情者と命者とブドガラと力中出と力子など¹⁴⁰、自性を備えている法であり、外道達は人我が存在すると、声聞達は法我が存在すると主張するが、両者の主張はともに顛倒であると人法二無我の観点から注釈する¹⁴²。両釈に基づけば、ここで説かれている「我」とは k.2 において説かれた人我のみを指すのではなく、人我・法我の両者を指すことと理解される。kk.2-4 まででは世間の人々が問題の中心とされてきたが、ここでは法有を主張する声聞たちもまた批判対象として強調されているので

¹⁴⁰ Mvp は「我」の同義語として 16 項目を挙げる。

Cf. Mvp, No. 4667-4683.

tīrthakātmāparyāyāḥ :

ātmā, sattvaḥ, jīvaḥ, jantuḥ, poṣaḥ, puruṣaḥ, pudgalaḥ, manuḥ, mānavaḥ, kāraḥ, kārapakaḥ, vedakaḥ, jānakaḥ, paśyakaḥ, utthāpakaḥ, samutthāpakaḥ.

¹⁴¹ MSAṬ-VI, Hayashima ed. p. 58.

bdag med par zhi ba rung bar tshigs su bcad pa /^a zhes bya ba ni bdag ces bya ba'i sgra ni gang zag la sogs pa'i rnam grangs la^b yang mthong ste / bdag dang sems can dang srog dang skye ba po zhes bya ba la sogs pa'i rnam grangs dag la'o // chos dag la yang mthong ste / chos ngo bo nyid dang bcas pa zhes bya ba ni bdag dang bcas pa zhes bya bar shes so // 'di las^c phyi rol pa phyin ci log tu gyur pa dag ni bdag med pa la^d bdag tu mngon par zhen la / nyan thos kyi theg pa rnam ni chos 'di dag ji ltar byis pa so so'i skye bo dag gis dmigs pa de kho na bzhin du 'di dag bdag gi ngo bo nyid yod do zhes chos rnam la phyin ci log ste / phyin ci log tu gyur pa bdag tu lta ba dang chos su lta ba la gnas par dmigs pa de dag gal te bdag gam chos shig med na ji ltar na thar su zhiḡ ni thar zhes phyir rgol bar byed de / de dag la byis pa so so'i^e skye bos kun brtags pa'i bdag dang chos rnam med na thar gyi^f yod na ni ma yin no zhes bshad do //

(^aP omit /, ^bP: ba, ^cP: so pa di las, ^dP,D: las, ^eP: pa'i instead of pa so so'i, ^fP: gyis.)

¹⁴² SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 58.

bdag med par zhi ba dang skye bar rung bar tshigs su bcad pa /^a zhe bya ba la / bdag gi sgra 'di mu stegs kyi brtags pa'i bdag dang gang zag gi rnam grangs su yang 'gro ste / 'di ltar sems can dang srog dang gang zag dang shed can dang shed bu zhes bya ba la sogs pa'o // bdag gi sgra chos la bya bar yang mthong ste rang bzhin dang bcas pa'i chos zhes bshad na bdag dang bcas pa'i chos zhes bya ba'i don to // de la gong du bdag ni med kyi chos tsam du zad la^b don dam par chos de'ang med do zhes bshad pa la mu stegs pa dang nyan thos pa dag 'di skad du yod do zhes rgol lo // 'di las phyi rol tu gyur pa'i mu stegs pa dag ni phyin ci log tu gyur pas bdag med pa yang bdag tu mngon par zhen to // chos 'di dag nyan thos pa dag ni chos la phyin ci log tu 'dzin to // gzugs la sogs pa'i chos 'di dag byis pa'i skye bos ji ltar brtags pa de bzhin du ngo bo nyid du yod do zhes 'dzin to // de gnyi^c ga yang phyin ci log tu gyur pas bdag tu lta ba dang chos su lta ba la gnas na bdag kyang yod par mthong chos kyang yod par mthong ngo // de bas na mu stegs pa dag ni bdag tu bcings pa dang thar par 'dod / nyan thos dag ni chos bcings pa dang thar par 'dod de /

(^aD,P omit /, ^bD,P omit /, ^cP: gnyis.)

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

あり、k.2 が人我の観点から説いた問題を人法二無我の観点から再考するのである。

MSAṬ, SAVBh は人法二無我であるにもかかわらず、何故に輪廻するのか、涅槃を体得するのかという反論に答える形で、両釈ともに生死即涅槃を人法二無我の観点から注釈し、無我であるので生死と涅槃は等しいとする。SAVBh はより詳細に、「寂靜」とは無明乃至老死の止滅である涅槃、「生〔死〕」は無明乃至老死の輪廻と、十二縁起との関連から説明し、勝義として両者は等しいと注釈する。輪廻、涅槃ともに「愚夫が考えた我と法の自性を欠くもの」であるので両者は等しく、別々であるということはないと説明する¹⁴³。

そして、k.5cd は無我であり生死即涅槃であるのならば、涅槃の体得とは何であるかを説明する¹⁴⁴。

¹⁴³ MSAṬ-VI, Hayashima ed. p. 59.

'di la don dam tshul gyis zhi ba dang // skye ba de gnyis khyad par ci yang med // ces bya
 ba ni don dam pa'i tshul bdag med par mnyam pa nyid kyis ni ji ltar 'khor ba gang zag dang
 byis pa'i skye bos kun brtags pa'i chos rnams kyi stong pa ltar ^a...mya ngan las 'das pa yang de
 dang 'dra la / chos dang gang zag la bdag med pa de yang 'khor ba dang mya ngan las 'das pa
 dag la mnyam pa nyid du lta ba ste^b / 'khor ba'i de bzhin nyid gang yin pa de nyid...^a mya ngan
 las 'das pa'i yang yin pas rgyu 'dis^c na 'khor ba dang mya ngan las 'das pa dag la khyad par ci
 yang med do // skye ba ni 'khor ba yin te / de ni phyin ci log tshul bzhin ma yin pa yid la byed
 pa'i rgyu las byung ba la sogs pas skye ba yin no //
 (^aP omit these phrases, ^bD: ltan te, ^cP: 'di.)

SAVBh-VI, Hayashima ed. pp. 59-60.

gal te bdag dang chos med na ji ltar thar pa dang gang thar par 'gyur ba ji ltar bcings pa dang su
 bcings par 'gyur te / de bas na bdag dang chos yin no zhes rgol^a lo // de bas na^b bdag dang chos
 med par yang mya ngan las 'das pa thob pa dang^c 'khor bar skye rung bar bstan pa'i phyir tshigs
 su bcad pa rtsom^d mo zhes bya ba'i don to // **zhi dang skye ba don mchog tshul gyis ni // de**
gnyis la yang bye brag cung zad med // ces bya ba la ni /^e zhi ba ni ma rig pa 'gags pas na^f rga
 shi 'gag pa'i bar gyi mya ngan las 'das pa la bya'o // skye ba ni ma rig pa'i rkyen gyis 'du byed
 pas na skye ba'i rkyen gyis rga shi'i bar gyi 'khor ba'i mtshan nyid la bya ste / 'khor ba dang
 mya ngan las 'das pa gnyis kyang don dam^g pa'i tshul du na bdag med pa'i rang bzhin du
 mnyam mo // ji ltar^h zhe na / ji ltar 'khor ba byis pas brtags pa'i bdag dang chos kyi rang bzhin
 gyis stong pa de bzhin du mya ngan las 'das pa yang byis pas brtags pa'i bdag dang chos kyi
 rang bzhin gyis stong ste / de ltar bdag dang chos kyi rang bzhin gyis stong pas 'khor ba dang
 mya ngan las 'das pa gnyi ga mnyam pa yin te / de bas na 'khor ba gang yin pa de nyid mya
 ngan las 'das pa yin te / tshul de lta bu yin pas na 'khor ba dang mya ngan las 'das pa gnyis la
 bye brag tu khyad par mi 'dra bar gzhangⁱ pa cung zad kyang gzhang^j pa med do zhes bya ba'i don
 to //^k

(^aP: rgal, ^bP omit na, ^cD,P insert /, ^dP: brtsam, ^eD,P omit /, ^fD: ni, ^gH: pam, ^hP: lta, ⁱP: bzhag,
^jP: bzhag, ^kP: /.)

¹⁴⁴ MSA-VI, Lévi ed. p. 23.

tathāpi janmakṣayato vidhīyate śamasya lābhaḥ śubhakarma-kāriṇām // MSA-VI k.5cd

tathāpi **janmakṣayān** mokṣaprāptir bhavaty eva **śubhakarmakāriṇām** ye mokṣamārgaṃ bhāvayanti /

しかしながら、善業を行う人々にとっては、生々の滅によって寂靜の体得が説かれている。 **MSA-VI k.5cd**

しかしながら、解脱の道を修習する、善業を積む人々にとっては、生〔死〕の滅によって、まさに解脱の体得はある。

k.5cd は、生死即涅槃であるが、善業を行う人々、つまり解脱への修行道を修習する者達は、生死の滅によって解脱（涅槃）が体得されることが説かれる。これは人無我の観点から k.2 が「迷乱が完全に滅することが涅槃」であると説いたことを、人法二無我の観点から再考したものと考えられる。MSAṬ-VI はこの修行道を、如理作意を原因とするものと注釈するのみであるが¹⁴⁵、SAVBh-VI はより詳細に注釈する。

SAVBh-VI は、「何故に、凡夫異生たちが輪廻に住し、聖者たちが涅槃を体得するとのか」という反論に答える形で涅槃の体得を説く。SAVBh-VI は輪廻とは不如理作意より生じるもの、涅槃とは如理作意により顛倒を滅することにより体得されるものであり、人我法我という涅槃を体得する主体が存在しなくとも、如理作意に基づく修行道を実践することによって、顛倒を特徴とする生死を止滅し、涅槃が体得されると注釈するのである¹⁴⁶。

¹⁴⁵ MSAṬ-VI, Hayashima ed. p. 59.

skye ba de zad pa ni thar pa thob pa yin la / de yang dge ba byed pa tshul bzhin yid la byed pa'i rgyus lam bsgom pa rnam kyī yin pas skye ba zad pa ni^a thar pa zhes bya'o //
(^aP: par.)

¹⁴⁶ SAVBh-VI, Hayashima ed. pp. 59-60.

gal te de lta na so so'i skye bo rnam ni 'khor ba na gnas / 'phags pa rnam ni mya ngan las 'das pa thob ces ci'i phyir brjod ce na / de'i phyir /^a 'on kyang dge ba'i las rnam byed pa dag?(D: dang) // skye ba zad pas zhi ba thob par bshad // ces smos te / skye ba ni 'khor ba la bya ste / 'khor ba ni mi rtag pa la rtag pa la sogs par tshul bzhin ma yin pa'i yid la byas pa'i phyin ci log las byung ba yin no // mya ngan las 'das pa ni mi rtag pa dang^b sdug bsngal la sogs pa tshul bzhin yid la byas pas phyin ci log spangs pa las thob pa yin te / bdag dang chos zhes bya ba mya ngan las 'das par 'gyur ba med kyang mi rtag pa la sogs pa tshul bzhin yid la byed pa la brten nas byang chub kyī phyogs sum cu rtsa bdun gyi lam bsgom pa'i dge ba byed pa rnam kyis phyin ci log gi mtshan nyid kyī skye ba zad par byas pa nyid mya ngan las 'das pa^c thob par bshad de / de las ma gtogs par mya ngan las 'das pa logs shig na med do zhes bya ba'i don to //

tshigs su bcad pa 'dis theg pa chen po dang theg pa chung ngu gnyi ga'i thun mong gi mya ngan las 'das pa thob par bstan to //

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

SAVBh-VIに基づけば、涅槃を体得する修行道の中心は、如理作意であり、それに基づき三十七菩提分の修行道が修習されると考えられる。如理作意の実践は特に、kk.6-10において示される五道のうちの加行道において修習されるものであり、ここで説かれた涅槃の体得がkk.6-10の五道において具体的に説かれると考えられる。ただし、後述するように五道の実践行は大乗固有のものであり、如理作意、三十七菩提分の実践は、SAVBhが「大乗と小乗の両者に共通する涅槃の体得」と説くように両者に共通する修行道と考えられる。

そして、k.2において「迷乱（遍計所執性）が完全に滅することが涅槃」と説かれたのと同様に「生死の滅によって涅槃の体得がある」という構造が三性説の論理に裏付けられたものであることに注意せねばならない。世間の人々は有漏智によって「我」が存在すると顛倒するのであるが、無漏智の体得によってそのような顛倒が滅するのであり、涅槃が体得されるのである。有漏智によって蛇と認識されたものが、無漏智によって繩と正しく認識されるように、有漏智の対象であった、その同一の対象が無漏智の対象としては別様に識られ、その無漏智の体得、迷乱・生死の滅によって涅槃が体得されるという構造は、三性説の論理なしには成立しえないのである。MSABhは直接三性説に言及することはないが、k.1において体得の対象・目的である勝義が三性説に基づき示され、kk.6-10における修行道が三性説の論理に基づくのと同様に、ここでの涅槃の体得もまた、その背景に三性説の論理があると考えべきであろう。

また、このような「生死即涅槃」解釈は、後述するPPr-XXVなどにおいて、生死即涅槃であるので修行道を修習する必要がないという議論とは全く異なる¹⁴⁷。この点は、瑜伽行派と中観派との大きな思想的相違であろう。

<小結>

以上、次のようにMSABh-VI kk.2-5について考察した。

k.2: 我は存在しないが、現に迷乱が生じている。そして、輪廻の主

(^aP omit /, ^bD,P insert /, ^cP: par.)

¹⁴⁷ Cf.本稿 3.1.2.

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

体たる我が存在しなくとも、迷乱を滅することによって解脱はある。

kk.3-4 世間の人々は知覚によって苦という自性を知るため正しく苦を
:

知らない。
苦を滅していないので苦しむが、苦しむ主体たる我は存在しない。

世間のレベルでは人無我であるが、勝義のレベルでは法無我である。

世間の人々は諸存在が縁起によって生起するにもかかわらず、無明によってそれを正しく見ることができない。

k.5: 生死と涅槃はともに人法二無我であるので、相違はない。

ただし、人法二無我であるが、解脱への修行道を修習することによって涅槃は体得される。

従来の研究において MSA-VI kk.2-5 は、k.1 の勝義と対比して単に「世俗」を説く箇所だと理解されてきた。例えば、早島理[1973a]は「MSA, VI は、kās.1-5 で勝義諦と世俗諦を、kās.6-10 で菩薩道を説くと考えられるが、おそらくその二諦の真実が、菩薩道において体得されて行くことを説くのであろう」と指摘し、兵藤[2010]が「「真実品」は前半の五偈によって世俗と勝義が、後半の五偈によって勝義に悟入するための菩薩の五道、すなわち資糧道、加行道、見道、修道、究竟道が説かれている」と指摘するように¹⁴⁸、k.1 が勝義を、kk.2-5 が世俗を説く箇所と理解されてきたと思われる。しかし、以上までの考察をふまえると、kk.2-5 は単に世俗を説く箇所ではなく、三性説に基づき世俗と勝義との関連を説く箇所と理解できる。つまり、迷乱、顛倒したあり方（世俗）にある衆生が、如何なる道理にもとづき勝義を体得することが可能なのかを説く箇所と理解すべきであり、世間の人々は有漏智により顛倒しているが、無漏智によって正しい認識を得て、迷乱・生死の滅、つまり涅槃の体得が可能であることを示すのである。これは MSA-VI が、三性説に基づく認識の転換（有漏智→無漏智）、つまり世俗からの勝義への道程を前提として世俗を説くことを意味する。

そして、その勝義の体得のための具体的な菩薩道が次の kk.6-10 におい

¹⁴⁸ 早島理[1973a]p. 82, 兵藤[2010]p. 69.

1. 『大乘莊嚴經論』「眞実品」の研究

て説かれるのである。

1.1.3 勝義・智慧と修行道 (kk.6-10)

MSA-VI kk.6-10 は、瑜伽行派の修道論、五道が説かれることで知られる¹⁴⁹。既に述べたように MSA-VI に関する従来の研究は、この五道に関するものが中心であり、諸注釈をふまえた多くの勝れた諸研究がある。

そもそも五道とは、資糧道・加行道（順決択分）・見道・修道・究竟道からなる瑜伽行派独自の菩薩道であり、これが MSA-VI kk.6-10 において説かれる。ただし、kk.6-10 は五道を説く箇所とされるが、その配当に諸注釈によって異同があり、早島理[1973a], Hayashima[1983a], 兵藤[2010]はその異同を次の様に整理する¹⁵⁰。

¹⁴⁹ 岩本[1996], [1997]は、MSA が説く修行道を SAVBh に基づき「五道」と理解することを批判的に考察する。岩本氏はその理由として SAVBh の配当が便宜的なものに過ぎない点を挙げる。つまり、MSABh が「五道」を配当して注釈しておらず、そして SAVBh の配当には問題があると指摘する。岩本氏は、MSA の本来の意図に反して、「MSA の修行道＝五道」と解釈されたと結論づけ、MSA は「五道」を知っていたが、自らの修行道の独自性を表明するために、あえて「五道」を用いなかった可能性は捨てきれないと指摘する。

早島理[1973b], 兵藤[2010]が指摘するように MSA-VI kk.6-10 と五道との対応関係の理解について諸注釈には異同があり、岩本氏が指摘するように SAVBh の五道の配当に問題があることは留意せねばならない。だが、SAVBh が MSA-VI kk.6-10 を「五道」として理解したことは軽んじるべきではなく、不完全であるとはいえ kk.6-10 とが五道と対応関係にあることは事実である。岩本氏の「MSA の成立期には五道は存在したが、あえて五道を用いなかった」と指摘するが、本稿は MSA-VI kk.6-10 が後に「五道」と呼ばれることを重視し、従来の研究通りに五道として理解する。

¹⁵⁰ 早島理[1973a]pp. 82-83, Hayashima[1983a], 兵藤[2010]pp. 102-103, n.48.

なお、MSA-VI kk.6-10 は MSg-III. 18 に引用されており、その世親積 (MSgBh)、無性積 (MSgU) でも配当の異同が確認される。Cf. Hayashima[1983a]p. 41.

	MSgBh	MSgU	MSgU 玄奘訳
資糧道	k.6	k.6	k.6?
加行道	k.7ab	k.7	k.7ab
見道	k.7cd, k.8	k.8	k.7cd, k.8
修道	k.9	k.9	k.9
究竟道	k.10	k.10	k.10

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

	MSABh	MSAṬ	SAVBh
k.6abc	資糧道	資糧道	資糧道
k.6d		加行道（煖位）	加行道（煖位）
k.7a	加行道	加行道（頂位）	加行道（頂位）
k.7b		加行道（忍位）	加行道（忍位）
k.7cd	見道	見道	見道
k.8	見道体得の原因と方法	加行道（世第一法位）	見道体得の直接の原因と方法である，加行道（世第一法位）
k.9	修道	修道	修道
k.10	究竟道	究竟道	究竟道

このように、諸注釈によって五道の配当に多少の異同があることを考慮し留意しなければならない。なお、諸注釈は kk.6-9 と k.10 を分けて注釈しており、MSABh は kk.6-9 の導入部において「顛倒を非難しておえて、その（顛倒の）対治である勝義的智（pāramārthikajñāna）に悟入することに関して四偈がある。」と説き¹⁵¹、kk.6-9 を勝義的智への悟入を説く偈頌と注釈する。これに対して、MSAṬ、SAVBh は次のように kk.6-9 を位置づける。

MSAṬ¹⁵²

「勝義的智に悟入することに関して四偈がある。」というのは、無分別智への悟入という不共を主題としているのである。菩薩がどのように法無我を理解するようになるのか、それを主題として偈がある。先には人無我を説いた。ここからは、法無我〔を説く〕。

¹⁵¹ MSABh-VI, Lévi ed. p. 23.
viparyāsaparibhāṣāṃ kṛtvā tatpratipakṣapāramārthikajñānapraveśe catvāraḥ ślokaḥ /
¹⁵² MSAṬ-VI, Hayashima ed. p. 61.

dom dam pa'i ye shes la 'jug pa'i tshigs su bcad pa bzhi ste / zhes bya ba ni nram par mi rtog pa'i ye shes la^a 'jug pa thun mong ma yin pa'i dbang du byas pa ste / byang chub sems dpa' rnam kyis ji ltar chos la bdag med par rtogs par 'gyur ba de'i dbang du byas nas tshigs su bcad pa yin no // sngar ni gang zag la bdag med par bshad pa yin no // da ni chos la bdag med pa'o //
(^aP omit la.)

SAVBh¹⁵³

さて、これ以下は菩薩にとっての^{d-1)}不共涅槃は、どのように体得すべきかの方法を説く。

「顛倒を非難しておえて、その対治である勝義的智へ悟入するために四偈がある。」といううちで、^{a)}二種類の勝義のうち、以上において真如としての勝義を説いたので、ここからは、無分別智を特徴とする勝義を示す。^{c)}以前に [kk.3-4 において]、「衆生が迷乱に住して、苦によって染汚の状態となり、顛倒に打ち負けて迷乱し、そして、苦をまったく理解していない」と顛倒を非難した。今度は、その対治である不共の無分別智を主題とするのである。

^{b)}この無分別智によって、菩薩たちがどのように法無我を理解して、仏地を証得するかを示すために、四偈を〔説き〕始める、という意味である。

これ以下五つの偈がでてくるうちで、^{d-2)}四偈によって資糧道、加行道、見道、修道を説き、五番目の偈は究竟道を説く。

両釈ともに、大乘・小乗の共・不共の観点から kk.6-9[10]を注釈する。kk.2-5 において問題とされた人無我・法無我、そして修道論の区別を以て kk.6-9[10]が説かれるのである。特に SAVBh の注釈は、次のような kk.1-5 との対応関係を示唆するものと考えられる。

¹⁵³ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 61.

da^a 'di man chad ni thun mong ma yin pa byang chub sems dpa' rnam kyis mya ngan las 'das pa ji ltar thob par bya ba'i thabs bstan to //

phyin ci log las smad pa byas nas de'i gnyen po don dam pa'i ye shes la 'jug pa'i phyir tshigs su bcad pa bzhi'o^b zhes bya ba la don dam pa nam pa gnyis las 'di man^c chad du de kho na nyid kyi don dam pa bstan nas / da ni rnam par mi rtog pa'i ye shes kyi mtshan nyid kyi don dam pa ston te / gong du sems can 'khrul pa la gnas pa dang / sdug bsngal bas nyon mongs par gyur kyang phyin ci log gis non pas 'khrul pa dang^d sdug bsngal bar khong du ma chud kyang zhes phyin ci log la smad nas da de'i gnyen por thun mong ma yin pa'i rnam par mi rtog pa'i ye shes kyi dbang du bya ste / rnam par mi rtog pa'i ye shes des byang chub sems dpa' rnam ji ltar chos la bdag med par rtogs nas sangs rgyas kyi sa thob par bstan pa'i phyir tshigs su bcad pa bzhi rtsom mo^e zhe bya ba'i don do //

'di man chad tshigs su bcad pa lnga zhig 'byung ba la tshigs su bcad pa bzhis ni thsogs kyi lam dang / sbyor ba'i lam dang / mthong ba'i lam dang / bsgom pa'i lam ston to // tshigs su bcad pa lnga pas ni mthar thug pa'i lam ston to //

(^aP omit da, ^bH: /, P insert //, ^cD: yan, ^dD insert /, ^eP omit mo.)

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

	kk.1-5			kk.6-9[10]	
a)二種の勝義	勝義	k.1	真如・清浄法界	無分別智	勝義
b)人法二無我	世俗 (↓) (勝義)	k.2	人無我	法無我	
c)顛倒		kk.3-4	顛倒の非難	顛倒の対治	
d-1)涅槃		k.5	共涅槃	不共涅槃	
d-2)修道論		k.5	三十七菩提分法	五道	

SAVBh の解釈によれば、k.1 が修道論の対象・目的たる真如・清浄法界を説くのに対して、kk.6-9[10]はそれを対象・目的とする無分別智・五道を、k.2 が人無我を主題にしたのに対して、kk.6-9[10]は法無我の体得を、kk.3-4 が顛倒した世間の人々を非難するのに対して、kk.6-9[10]はその対治を、k.5 が大乘・小乗に共通した涅槃とその為の共通の修道論、三十七菩提分法を説くのに対して、kk.6-9[10]は大乘・小乗の不共なる涅槃と、その為の不共なる修道論、五道を説くと理解される。

つまり、先行研究のように、MSA-VI を「世俗と勝義を説く前半部と、勝義に悟入するための菩薩道を説く後半部」という単純な構造で理解すべきではなく、「対象・目的たる勝義が示され、迷乱、顛倒したあり方（世俗）にある衆生が、その勝義を体得することは可能なのであり、菩薩道によって不共なる勝義をも体得することを説く」という構造で理解すべきであることを SAVBh-VI は示唆しているのである。

また、MSA-XI k.42 は(1)持 (ādhāra), (2)作 (ādhāna), (3)鏡 (ādarśa), (4)明 (āloka), (5)依 (āśraya) よりなる階梯、五瑜伽地 (pañcayogabhūmi) を説き、内容は五道と完全に一致するものではないものの¹⁵⁴、これは五道に相当するものと考えられる。そして、入無相方便相に関しては、MSA-XI, XIV においても説かれ、MSg-III は MSA-VI kk.6-10 を引用するなど、多くの瑜伽行派の文献において関連する修道論が説かれる¹⁵⁵。

以上の点に留意し、先行研究を概観しつつ五道の具体的な階梯を確認す

¹⁵⁴ 両者の関連については、長尾[2007b : p. 97, n.1]に詳しい。

¹⁵⁵ MSA-XI, XIV における修道論、及び MSA-VI の五道との関連は兵藤[2010 : pp. 69-88]に、MSg-III の引用箇所については、長尾[1987 : pp. 92-103]に詳しい。また、五道、入無相方便相については、この他、MAV, TrBh 等の多くの瑜伽行派の文献に確認される。

る。

<k.6¹⁵⁶ (資糧道・加行道 (煖位)) >

**saṃbhṛtya saṃbhāram anantapāraṃ jñānasya puṇyasya ca bodhi-
satvaḥ /**

dharmeṣu cintāsuvinīścitavāḥ¹⁵⁷ jalpānvayām arthagatiṃ paraiti //

MSA-VI k.6

ekena **saṃbhṛtasambhāratvaṃ dharmacintāsuvinīścitavaṃ**¹⁵⁸
samādhiniśṛityabhāvanāt mano**jalpāc** ca teṣāṃ dharmāṇām **artha-
prakhyanāvagamāt tatpraveṣaṃ darśayati / asaṃkhyeyaprabhedakālaṃ
pāraṃ asya paripūraṇam ity anantapāraṃ /**

菩薩は、智慧と福德の際限なき資糧を、集積して、
諸法に関して思惟が十分に確定しているので、対象のあり方が[意]
言に従うと理解する。MSA-VI k.6

一 [番目の偈] (第 6 偈) によって、1)資糧が集積され、三昧に依拠して修習することにより、法についての思惟が十分に確定することと、2)その諸法は意言から対象として顕現しているということを理解することによる、それへの悟入を示す。

「その時間に不可算の区別をもつ、際限がそれに存在する、つまり、満ち満ちる」というのが、「際限なき」[の意味]である。

MSA-VI k.6 は、MSABh において資糧道、MSAT, SAVBh において資糧道と加行道 (煖位) を説く偈頌と注釈される。まず、菩薩は智慧と福德の資糧を集積する。SAVBh はこの智慧と福德の資糧を「如来を旗と傘蓋により敬うことが福德の資糧、如来から正法を聞・思・修を行じるのが智慧の資糧」或いは、六波羅蜜との関連から「布施・持戒・忍辱を成就するのが福德の資糧、禅定・般若の実践が智慧の資糧、精進が両方の資糧」と注釈する¹⁵⁹。そして、三昧に依拠して修習することによって、法についての思

¹⁵⁶ MSABh-VI, Lévi ed. pp. 23-24.

¹⁵⁷ Ed.: cintāsuvinīśritavāḥ, read cintāsuvinīścitavāḥ. Lévi[1907], Tib.

¹⁵⁸ Ed.: dharmacintāsuvinīśritavāṃ, read dharmacintāsuvinīścitavāṃ. . Lévi[1907], Tib.

¹⁵⁹ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 63.

'dis ni tshogs chen po bsags pa bstan te / bskal pa grangs med pa geig tu de bzhin gshegs pa la

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

惟が確定する。SAVBh は、この「法についての思惟が確定すること」を「無常・苦・空・無我を實踐する三昧に依拠して、十二分經の諸法を無常・苦・空・無我を思惟して、確定して無常・苦などの意味に対する疑いがなくなること」と注釈する。なお、MSAṬ, SAVBh に従えば、ここまでの内容が資糧道を示すと考えられる。

続けて、MSA-VI k.6d は加行道（煖位）を説き、対象のあり方が言（jalpa）に従うことが説かれる。MSABh は「意言から対象として顕現しているということを理解することによる、それへの悟入を示す」と注釈する。このうち「意言」には、早島理[1982]が指摘するように、聞薫習を意味する場合と、心における言語活動一般（明確なことばになる前の状態のことば、ことばの潜在的エネルギー）を意味する場合がある¹⁶⁰、ここでは後者の意味で用いられると考えられる¹⁶¹。つまり、諸存在は心における言語活動から対象として顕現しているのであって、心を離れて対象が存在しているわけではないことに、加行道（煖位）において悟入するのである。

<k.7¹⁶², (加行道（頂位・忍位）・見道）>

**arthān sa vijñāya ca jalpamātrān saṃtiṣṭhate tannibhacittamātre /
pratyakṣatām eti ca dharmadhātus tasmād viyukto dvayalakṣaṇena //**
MSA-VI k.7

**dvitīyena manojalpamātrān arthān viditvā tadābhāse cittamātre
'vasthānam iyaṃ bodhisatvasya nirvedhabhāgīyāvasthā / tataḥ pareṇa
dharmadhātoḥ pratyakṣato gamane dvayalakṣaṇena viyukto
grāhyagrāhaka-lakṣaṇena iyaṃ darśanamārgāvasthā /**

彼（菩薩）は、諸々の対象は〔意〕言のみであると識り、それ（諸対象）として顕現するところの唯心に住する。

rgyal mtshan dang gdugs la sogs pas bsnyen bkur byas pa ni bsod nams kyi tshogs so // de
bzhin gshegs pa de dag las dam pa'i chos nyan pa dang bsam pa dang bsgom pa byas pa ni ye
shes kyi tshogs so //

yang na bskal pa grangs med pa gcig tu sbyin pa dang tshul khriṃs dang bzod pa bsgurbs pa
ni bsod nams kyi tshogs so // bsam gtan dang shes rab bsgoms pa ni ye shes kyi tshogs so //
brtson 'grus ni gnyis ka'i tshogs so //

¹⁶⁰ 早島理[1982]pp. 168-170, 174 n.4.

¹⁶¹ この他、意言については武内[1963], [1966], 松下[1985], 本村[2011a, b], 都[2005], [2006]などに詳しい。

¹⁶² MSABh-VI, Lévi ed. p. 24.

なお、MSA-VI k.7ab は *Sākārasiddhiśāstra* (Thakur ed. p. 507) に引用される。

そして、法界が現前する[直証される]。このことから、二相を離れるのである。MSA-VI k.7

二番目〔の偈〕(第7偈)によって、〔菩薩が〕諸々の対象は意言のみであることを了知して、それ(諸対象)として顕現しているところの唯心に住する〔ことを示す〕、これが洞察へ導く(順決択分)という段階である。それ(順決択分)の後に、法界が現前する[直証される]、つまり、所取・能取の相という二相を離れるのである。それが見道の段階である。

MSA-VI k.7は、MSABh-VIにおいて加行道、MSAṬ-VI、SAVBh-VIにおいて加行道(頂位・忍位)を説く偈頌と注釈される。k.6dにおいて説かれた、「諸存在は意言(心における言語活動)から対象として顕現している」に悟入した菩薩は、それら対象として把握されるような諸存在(所取)は、一切の意言(心における言語活動)のみであり、諸存在(所取)は意言(心における言語活動)に過ぎないことを識るのであり、これが加行道(頂位)の段階である。

さらに、意言(心における言語活動)から顕現したものに過ぎないことを知った菩薩は、対象として把握されるような諸存在(所取)が存在するのではなく、それを顕現させる、把握する心(識)(能取)のみが存在すること、つまり唯心に住するのである。これが加行道(忍位)の段階である。

そして、その後に法界が現前する[直証される]、つまり、菩薩は所取・能取の二相を離れるのである。法界が現前する[直証される]ときは、見道を意味しており、十地の修行道のうちの初地に当たる。見道への悟入は、同時に無分別智(勝義智)の体得を意味し、その無分別智が法界を対象とするのである。直前に説かれた加行道(忍位)では、所取の無を知り、唯心に住することが説かれたが、ここでは所取のみではなく、能取(心)を離れることが説かれる。これについては「見道体得の原因と方法」として、偈頌の順序が前後して次のk.8において説かれる。この点について、兵藤[2010]は「資糧道から見道への修習の展開のあり方を説いた後に、見道獲得の具体的方法として別述していることは、その内容の重要さを示しているばかりでなく、それが従来のものとは違って初めて明確に意識されたこ

とを示しているであろうと思われる。」と指摘する¹⁶³。

<k.8¹⁶⁴, (見道体得の原因と方法・加行道 (世第一法位)) >

**nāstīti cittāt param etya buddhyā cittasya nāstītvam upaiti tasmāt /
dvayasya nāstītvam upetya dhīmān saṃtiṣṭhate 'tadgati-
dharmadhātau // MSA-VI k.8**

ṭṭīyena yathāsau dhamadhātuḥ pratyakṣatām eti tad darśayati / katham cāsau
dharmadhātuḥ pratyakṣatām eti / **cittād anyad ālambanam grāhyam nāstīty**
avagamyā **buddhyā** tasyāpi **cittamātrasya nāstītvāva-** gamanam
grāhyabhāve grāhaka-abhāvāt / **dvayasya**¹⁶⁵ cāsya **nāstītvam** veditvā
dharmadhātau avasthānam atadgatir grāhyagrāhaka- lakṣaṇābhyām
rahita evaṃ dharmadhātuḥ pratyakṣatām eti /

〔彼は〕心とは別のものは存在しないということを智慧によって理解し、このことから、心も存在しないということを理解する。

〔そのような〕智者は二つ（所取と能取）が存在しないことを理解し、それ（所取と能取）が属さない法界に住する。MSA-VI k.8

三番目〔の偈〕（第 8 偈）によって、どのようにしてその法界が目の当たりに現れるのか、それを示す。そして、何故にその法界が現前する[直証される]のか〔も示す〕。

〔菩薩は〕心とは別に所取としての対象は存在しないということをその智慧により理解して、所取が存在しない場合に能取も存在しない故に、心すらも存在しないことを理解する。〔菩薩は〕この二つ（所取と能取）が存在しないことを了知して、法界に住する。「それに属さない」とは所取と能取の両相から離れたことであり、そのように、法界が現前する[直証される]。

MSA-VI k.8 は、MSABh において見道体得の原因と方法、MSAT, SAVBh において加行道（世第一法位）を説く偈頌と注釈される。既に k.7cd において見道が説かれたが、この k.8 は見道を体得する原因と方法、つまり、どのようにして法界が目の当たりに現れるのか、何故にその法界が現前す

¹⁶³ 兵藤[2010]p. 73.

¹⁶⁴ MSABh-VI, Lévi ed. p. 24.

¹⁶⁵ Ed.: dvaye, read dvasya. (A, B, N_s, N_c.)

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

る[直証される]のかを説く。k.8aの「心とは別のものは存在しないということを知恵によって理解し」とは、k.7bにおける、加行道（忍位）の段階、対象として把握されるような諸存在（所取）が存在するのではなく、それを顕現させる、把握する心（識）（能取）のみが存在すること、つまり唯心に住することを指す。そして、所取が存在しない場合に能取も存在しない、心すらも存在しないことを理解するのである。従って、「所取は存在しない。所取が存在しなければ、能取もまた存在しない」という形で二取を離れ¹⁶⁶、所取と能取から離れた法界が現前し[直証され]、見道、そして無分別智が体得されるのである。

kk.6d-8において加行道、煖位・頂位・忍位・世第一法位という順決択分（入無相方便相）を経て、見道（初地）へと悟入することが説かれた。さらに、MSAṬ, SAVBhは順決択分が三昧と対応することを説いており、以上までの順決択分は次のように整理される。

¹⁶⁶ 兵藤[2010 : p. 104, n.62]は「所取の無→それを捉える能取も無」という展開自体は、必然的に唯識思想と結びつくものではないことを指摘する。「所取の無→それを捉える能取も無」という展開は『雑阿含経』にもみられ『種子経』には、「対象を断じているので識に住することがない」という一文が確認される。なお、この経典がMSABh-XII k.19に引用されることが能仁編[2013 : pp. 125-126, n.21]によって指摘されている。

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

MSA-VI	加行道・見道	三昧 ¹⁶⁷	内容
k.6d	煖位	ālokalabdha-samādhi	諸存在は意言から対象として顕現していることを知る.
k.7a	頂位	ālokavṛddhisamādhi	諸存在は意言に過ぎないことを知る.
k.7b	忍位	tattvārthaikadeśa -anupraveśasamādhi	対象(所取)を顕現させる, 心(能取)のみが存在すること, つまり唯心に住する.
k.8	世第一法位	ānantaryasamādhi	所取が存在しない場合に能取も存在しないことを理解する.
k.7cd	見道		所取と能取から離れ, 法界が現前する[直証される]. 無分別智が体得される.

<k.9¹⁶⁸, (修道) >

**akalpanājñānabalena dhīmataḥ samānuyātena samantataḥ sadā /
tadāśrayo gahvaradośasaṃcayo mahāgadeneva viṣaṃ nirasyate //**
MSA-VI k.9

caturthena bhāvanāmārga-avasthāyām āśrayaparivartanāt pāramārthika-
jñānapraveśaṃ darśayati / **sadā sarvatra samatānugatenāvikalpa-
jñānabalena** yatra tat samatānugataṃ ¹⁶⁹ paratantre svabhāve
tadāśrayasya dūrānupraviṣṭasya **dośasaṃcayasya** dauṣṭhulyalakṣaṇasya

¹⁶⁷ Hayashima[1983a : p. 64, n.6] "These four meditations viz. ālokalabdhasamādhi, ālokavṛddhisamādhi, tattvārthaikadeśānupraveśasamādhi and ānantaryasamādhi are found here in MSAV VI, MSA & MSA XIV 23-27, 集論 vol. 5, ASBh p. 76, 雜集論 vol. 8, Kamara(sic)śīla's "First Bhāvanākrama," etc. These samādhis are reflected in the four sub-stages of prayogamārga or nirvedhabhāgīya (加行道四善根位) viz. uṣmagata, mūrdhāna, kṣānti and laukikāgryadharmā respectively through practicing paryeṣaṇā (四尋思) and yathābhūtaparijñāna (四如実遍智) ."
Cf. Mvp. 898-901.

¹⁶⁸ MSABh-VI, Lévi ed. p. 24.

¹⁶⁹ Ed.: tat-samatānugataṃ, read tat samatānugataṃ. (Tib)

mahāgadeneva viśasya nirasanāt /

智者にとっては平等性を伴った無分別智の力によって、遍く常に、密林〔の如き〕過失の集積である、それ（所取・能取）の所依は取り除かれる。良薬によって毒〔が除かれる〕が如く。MSA-VI k.9 四番目〔の偈〕（第 9 偈）によって、修道の段階における依りどころの転換（転依）によって、勝義的智へ悟入することを示す。常にあらゆる場合（あらゆる地）に、平等性を伴う無分別智の力によって、－ それ（無分別智）が平等性と結びついているのは依他起相においてであるが－ それ（所取・能取）の依り所（アーラヤ識）という長期間にわたって浸透し、羸重を特徴とする過失の集積が取り除かれる故に。良薬によって毒〔を除く〕が如く。

MSA-VI k.8 は、MSABh, MSAṬ, SAVBh において修道を説く偈頌と注釈される。MSABh は転依による勝義的智（pāramāthikajñāna）への悟入を示す偈頌、SAVBh は転依により、仏地において無分別智を体得する偈頌であるとされる。

注釈をふまえると、勝義的智とは無分別智を意味することが理解されるが、MSABh において、この無分別智は「常にあらゆる場合に平等性¹⁷⁰を伴う」とされる。SAVBh は「常に」とは、「第二地から第十地に至るまで連続して」と注釈し、十地のうちの第二地から第十地まで常に、煩惱の習気と所取・能取の習気という障害を断滅することであると説く¹⁷¹。つまり、修道では見道の内容を反復して、第二地から第十地に至るまで常に、平等性を伴った無分別智によって煩惱の習気と所取・能取の習気という障害を断滅するのである。そして、それによって修道における¹⁷²転依がなさ

¹⁷⁰ 瑜伽行派の「平等」については、千葉[1998], [1999]において詳細に検討されているが、特に千葉[1999]はMSAにおける「平等 (sama)」の用例を検討し、MSA-VI k.9における用例を「三性説と利他行の接点として、この平等行が設定されているわけであり、単なる唯識説という論理学説を实践哲学へと展開せしめるその端緒と位置づけている点で注目したい」と、利他行との観点から指摘する（千葉[1999 : pp. 155-156]）。

¹⁷¹ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 72.

rtaḡ par ^a zhes bya ba ni sa gnyis pa nas sa bcu man chad rgyun du sgrib pa spong^b zhes bya ba'i don to // **gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid de la mnyam du stong ste** ^c zhes bya ba ni nyon mongs pa'i bag chags dang / gzung 'dzin gyi bag chags kyis kun gzhi la khyab par gnas zhes bya ba'i don to //

(^aP omit /, ^bP: spongs, ^cP omit /.)

¹⁷² MSA-XIV においては、k.29 と k.45 とに転依が説かれる。このうち、k.29 における転依

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

れるのであり、これが勝義的智（無分別智）への悟入である。

この転依（*āśraya-parivṛtti*）とは、瑜伽行派独自の悟りへの転換の論理であり、根本たる所依（*āśraya*）の転換（*parivṛtti*）を意味する¹⁷³。そして、「所依」は SAVBh-VI によって「菩薩の心、依他起相であるアーラヤ識」と注釈される¹⁷⁴。転依は羸重を特徴とする過失、つまり煩惱の習気と所取・能取の習気という障害が集積したアーラヤ識（依他起相）から、その過失の集積を取り除くことによって、所依が転換することを意味するのである。そして、これは仏地において無分別智が顕わになることであると SAVBh は注釈しており¹⁷⁵、これが修道の段階である

以上までが、勝義的智に悟入することに関する kk.6-9 である。

<k.10¹⁷⁶, (究竟道) >

paramāṛthajñānamāhātmye ślokaḥ /

¹⁷⁷...**munivihitasudharmasuvyavasthe matim**...¹⁷⁷ **upadhāya sa mūla-**

は見道の転依、k.45 におけるものは修道の転依であり、後者は「究極の転依」とされる。ここでは後者の「究極の転依（*niṣṭhāśrayaparāvṛtti*）」が説かれている。

MSA-XIV Lévi ed. p. 94.

**sāsyāśrayaparāvṛtīḥ prathamā bhūmir iṣyate /
ameyaīś cāśya sā kalpaiḥ suviuddhiḥ nigacchati // MSA-XIV k.29**

MSA-XIV Lévi ed. p. 96.

**vajropamaṃ samādhānaṃ vikalpābhedyam etya ca /
niṣṭhāśrayaparāvṛtīḥ sarvāvaraṇanirmalāḥ // MSA-XIV k.45**

なお、MSA-VI において転依が *parivṛtti* で示されたのに対して、MSA-XIV においては *parāvṛtti* によって示される。両者の相違については佐久間氏による一連の論考に詳しい。Cf. 本稿 fn.173.

¹⁷³ 転依は瑜伽行派の修道論上、重要な位置を占める思想であるが、文献ごとにその内容に異同があり、非常に難解な思想といえる。MSA における転依思想に関する論考として佐久間[1996]があり、この他、転依思想については、高崎[1960]、佐久間[1989]、[1990]、[1991]、[1998]、[2001]、[2004]、拙稿[2011]などに詳しい。

¹⁷⁴ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 69.

gnas ni byang chub sems dpa'i sems kun gzhi nram par shes pa gzhan gyi dbang gi mtshan nyid la bya'o //

¹⁷⁵ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 70.

sangs rgyas kyi sa la nram par mi rtog pa'i ye shes mngon du byed do zhes bya ba'i don to //

¹⁷⁶ MSABh-VI, Lévi ed. p. 24.

¹⁷⁷ Ed.: -vihitasudharmasuvyavastho matim, read vihitasudharmasuvyavasthe matim. (N_s, A.) .

-vihi[ta]sudhrme suvyavasthe matim (N_s.)

-vihitasudhama-su[vya]vastha-matim (A.)

-vihi[ta]sudharme suvyavasthe matim (B.)

dharmadhātau¹⁷⁸ /

smṛtimatim avagamyā kalpamātrāṃ vrajati guṇārṇavapāram āśu dhīraḥ // MSA-VI k.10

buddhavihite sudharme suvyavasthāpīte sa paramārthajñānapraviṣṭo bodhisatvaḥ sampiṇḍitadharmāmbanasya mūlacittaya dharmadhātau matim upanivīdhāya yā smṛtir upalabhyate tāṃ sarvāṃ smṛtipravṛttim kalpanāmātrāṃ avagacchaty evaṃ guṇārṇavasya pāraṃ buddhatvam āśu vrajatīty etat paramārthajñānasya mādātmyaṃ /

勝義智の偉大さに関して一偈がある

牟尼が説いたよき教えに安立した時に、彼（菩薩）、堅固なるものは、根本〔心〕の法界において智を置き、憶念の働きは分別にすぎないと証悟して、功德の海の彼岸に速やかに赴く。MSA-VI k.10

〔そして、〕仏が説き、安立させたよき教えについて、勝義智に悟入している彼菩薩は、要約された教えを対象とする根本心の法界に智を樹立して、憶念が得られる。〔そして、〕その一切の憶念の働きは「分別にすぎない」と証悟する。この様に、功德の海の彼岸である仏ということ（仏性）に速やかに赴く。というこれが、勝義智の偉大さである。

kk.6-9 までが、「勝義的智（pāramārthikajñāna）に悟入すること」を説く偈頌とされていたのに対して、同じく五道を説く k.10 は「勝義智（paramārthajñāna）の偉大さ」を説く偈頌とされる。「勝義的智（pāramārthikajñāna）」と「勝義智（paramārthajñāna）」との相違については、本稿 1.2.1 において後述するが、k.10 は MSAT-VI, SAVBh-VI によって究竟道を説く偈頌とされており、kk.6-9 が、資糧道乃至修道という修行の階梯を説いていたのに対して、ここではその完成とでもいうべき究竟道を説く偈頌として、そして MSA-VI 全体を総括する偈頌として、kk.6-9 と区別されたものと思われる。

五道のうちの究竟道について説く k.10 であるが、その内容は甚だ難解であり、特に k.10bc 句は諸注釈による相違もあり、理解し難い。特に k.10bc に注意を払いながら、以下各句ごとに考察していく。

¹⁷⁸ Ed.: samūladharmadhātau, read sa mūladharmadhātau. (MSABh)

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

まず、k.10a における「牟尼が説いた、安立したよき教えについて」であるが、テキスト上の問題があり、Lévi ed. では"-sudharma-suvyavastho matim" であるが、この箇所は写本ごとの混乱が見られ、Ns 写本、B 写本は "-vihi[ta]sudharne suvyavasthe matim"、A 写本は "-vihitasudhamasu[vya]vastha-matim" である。いずれにしても、写本は "-sudharma-suvyavastho matim" という、Lévi ed. の読み方を支持しない。MSABh-VI は "buddhavihite saddharne suvyavasthāpite" と注釈しておりこれは、"-suvyavasthe" を支持し、さらに "mūladharmadhātau" とは同格として注釈していない。これに対して、Tib は "thub bas gsungs pa'i dam chos legs bzhag pa" であり、これは Nom. であるのか、後続の "rtsa ba'i chos kyi dbyings la (mūladharmadhātau)" と同格であるのかは、判断できないが、いずれにしても MSABh-VI の解釈とは異なるものである。本稿は MSABh-VI に基づき、「牟尼が説いた、安立したよき教えについて」と理解する。なお、MSAṬ-VI はこの k.10a に対して特に注釈を施さないが、SAVBh-VI は牟尼とは、「仏、世尊」であり、「身口意の三〔業〕による罪過、不善を行わない能力により牟尼である」と注釈する¹⁷⁹。

次に、k.10b の "sa mūladharmadhātau" は、Lévi ed. では "samūladharmadhātau" となっているが、MSABh-VI は "sa…mūlacittaya dharmadhātau" と注釈しており、"sa-mūla-" と「根本を伴った」と理解すべきではなく¹⁸⁰、MSABh-VI を参照して k.10d の "dhīrah" を指す、代名詞 "sa" として理解すべきと思われる。そして、この「根本 (mūla)」を MSABh-VI は「根本心 (mūla-citta)」と注釈する。MSAṬ-VI、SAVBh-VI も同様に「根本心」と注釈し、MSAṬ-VI は「要約された法を対象とするもの」、SAVBh-VI は「一切の大乘経の意味を一つに要約して、対象とする心」と注釈し、MSA 第 XIV 章「教授教誡品 (Avavādānuśāsany-adhikāra)」kk.4[-5ab] を引用し、kk.4-6 を参照すべきで

¹⁷⁹ SAVBh-VI, Hayashima ed. pp. 73-74.

thub pas gsungs pa'i chos legs par^a gzhag pa // ^b zhes bya ba de la / thub pa ni sangs rgyas bcom ldan 'das te / lus dang ngag yid gsum gyi sgo nas / sdig pa mi dge ba mi mdzad^c par thub pas thub pa'o // thub pa des gsungs pa ni thub pa des bshad ces bya ba'i don to // chos ni gsung rab yan lag bcu gnyis te chos de dag ni thog mar yang dge bar du yang dge / ^d tha mar yang dge / ^e tshig bzang po / ^f don bzang po / ^g legs par gzhag^h pa zhes bya ste / chos de dag gi don dam pa la [P93a7] blo gros gzhagⁱ par bya'o zhes bya bar sbyar ro //

(^a P: rab, ^b P omit //, ^c H: mzad, ^d P omit /, ^e P omit /, ^f P omit /, ^g P omit /, ^h P: bzhag, ⁱ P: bzhag.)

¹⁸⁰ Tib 訳は "rtsa ba'i chos kyi dbyings la blo gros bzhag //"、Chi 訳は「心根安法界」であり、どちらもこの読み方を支持しない。ただし、MSg-III 玄奘訳は「并根法界中」(T31,143c19) と "sa-mūla-" を理解している。

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

あることを述べる¹⁸¹。MSA-XIV kk.4-6 は、根本心 (mūla-citta), 追求心 (anucara-citta), 詳察心 (vicāraṇa-citta), 決定心 (avadhāraṇa-citta), 集約心 (saṃkalana-citta), 願望心 (āsāsti-citta) という「六種心」を説く偈頌であり¹⁸², MSABh-VI k.10 の説く「根本心」とは、この六種心の第一番目のものと考えられる。

そして、この根本心について MSABh-VI は特に注釈を施さないが、MSABh-XIV においては、「経典等の教えの名を対象としてみる心、教授を聞いた、或いは自ら考察した後に見る心」と説明される¹⁸³。MSAṬ-VI, SAVBh-VI は、MSABh-XIV と同様に、「経典等の教えの名を対象としてみる心」の意味で根本心を注釈するが、第二の説明として、その後に MSAṬ-VI は「あるいは、一切の大乗の教えを、心を以て対象とするときに、その心

¹⁸¹ MSAṬ-VI, Hayashima ed. p. 77.

mdo sde'i rgyan 'di nyid las shes te / 'di ltar 'di nyid las gdams ngag rjes su bstan pa'i le'u las /^a
de nas mdo la sogs pa'i chos //^b **mi gnvis don ston byed pa la** //^c
thog ma kho nar sdom brtson de //^d **mdo sogs ming la sems 'jog go** //^e MSA-XIV k.4
de nas tshig rab dbye /^f **rnams la** // **rim gyis** /^g **rnam par dpyod par byed** // k.5ab
ces 'chad par 'gyur te / de la sogs pa'i tshigs su bcad pa gsum gyis sems drug po rtza ba'i sems
dang rjes su dpyod pa'i sems dang^h rnam par dpyod pa'i sems dang nyes par 'dzin pa'i sems
dangⁱ sdom pa'i sems dang^j re ba'i^k sems zhes 'chad par 'gyur ro //
(^a P omit /, ^b P: /, ^c P: /, ^d P: /, ^e P: /, ^f P: par byed, ^g P: gyi, ^h P insert /, ⁱ P insert /, ^j P insert /, ^k
P: reg pa'i.)

SAVBh-VI, Hayashima ed. pp. 74-75.

sems de la rtza ba'i sems zhes bya bar ci mngon zhe na / mdo sde rgyan gyi gtsug lag nyid las
'byung bar mngon te / 'di'i rjes su bstan pa dang^a bshad pa'i skabs las /
de bas mdo sde la sogs pa'i // **chos mi gnvis ston pa de la** //^b
dang po nyid du brtul zhugs pas // **mdo sogs ming** /^c **la sems gzhaq** /^d **bva** // MSA-XIV k.4
zhes bya ba la sogs pa'i^e tshigs su bcad pa gsum gyis sems rnam pa drug bshad de / drug gang
zhe na / rtza ba'i sems dang / rjes su dpyod^f pa'i sems dang / rnam par dpyod^g pa'i sems dang /
rjes su 'dzin pa'i sems dang / kun tu bsdu^h pa'i sems dang / rjes su ston pa'i sems so zhes bshad
do //
(^a P insert /, ^b P: chos nyid ston pa de la ni /, ^c P: mi, ^d P: bzhag, ^e P: la, ^f P: spyod, ^g P: spyod, ^h P:
bdud.)

¹⁸² MSA-XIV, Lévi ed. p. 90.

tataḥ sūtrādike dharme so 'dvayārthavibhāvake /
sūtrādīnāmni badhnīyāc cittaṃ prathamato yatiḥ // MSA-XIV k.4
tataḥ padaprabhedeṣu vicared anupūrvaśaḥ /
vicārayet tadarthāṃś ca pratyātmaṃ^a yoniśaś ca saḥ // MSA-XIV k.5
avadhrtya ca tān arthān dharme saṃkalayet punaḥ /
tataḥ kuryāt samāśāstīm tadarthādhigamāya saḥ // MSA-XIV k.6
(^a pratyātma, read pratyātmaṃ (A).)

¹⁸³ MSA-XIV, Lévi ed. p. 91.

tatra **mūlacittaṃ** yat sūtrādīnām dharmāṇām nāmālambanām / avavādam śrutvā svayaṃ vā
kalpayitvā / tadyathā 'nityaṃ duḥkhaṃ sūnyam anātmyaṃ ca yoniśo na cetyādi /

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

が根本心である」と¹⁸⁴、SAVBhは「あるいは、諸大乘經典の名句文について、別々に対象とするのではなく、大乘の一切の教えの一切の意味を一つに要約して、それを対象とする心が根本心と言われるのである。」と¹⁸⁵、同趣旨の注釈を施している。この内容は、「六種心」中の第五番目の集約心に相当する内容であり¹⁸⁶、MSABh-VIにおける「要約された教え (sampinḍitadharmā-）」という表現もこの内容に合致する。この点は、長尾[2007a]が指摘するように¹⁸⁷、この根本心を根本心のみならず、「六種心」全体の構成を意識しながら解説されたものと考えられる。

これらの注釈を参照すると、MSA-VI k.10bにおける「根本」とは、根本心、つまり「一切の仏の教えを対象とする心」と理解される。そして、「要約された教えを対象とする根本心の法界」という表現をふまえると、これは法界を対象とする無分別智（勝義智）と同義と理解される。つまり、「一切の仏の教えを対象とする心、無分別智の対象である法界」という文脈として理解されるのである。

しかしながら、MSA-VI k.10を引用する、MSg-IIIの無性積、MSgU-IIIでは「根本」の理解が異なっている。MSgU-IIIは根本を「覚りの原因（根本）」、或いは「総じて法を縁じるもの」と注釈する¹⁸⁸。後者の解釈につい

¹⁸⁴ MSAṬ-VI, Hayashima ed. p. 77.

de la **rtsa ba'i sems** ni mdo la sogs pa'i chos rnams kyi ming la dmigs pa gang yin pa ste / mdo'i sde dang dbyangs kyis bsnyad pa'i sde la sogs pa'i chos la mdo'i sde zhes^a bya ba ni sa bcu pa yin no zhes bya ba la sogs pa lta bu'o // yang na theg pa chen po'i chos mtha' dag la sems gang gis dmigs pa de ni rtsa ba'i sems yin no // tshig rab tu dbye ba dag las grangs te bsdu pa'i chos la dmigs pa'i sems gang yin pa de ni las su rung ba yin no zhes rnal 'byor spyod pa rnams 'chad do //

(^a P: zhes zhes.)

¹⁸⁵ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 75.

de la **rtsa ba'i sems** gang zhe na / gang mdo sde la sogs pa'i ming la dmigs pa ste / mdo dang lung du bstan pa'i sde la sogs pa'i chos la / mdo sde 'di'i^a ming ni lang kar gshegs pa zhes bya ste / mdo sde 'di'i ming ni sa bcu pa zhes bya zhes bya ba la sogs pa mdo sde rnams kyi ming la dmigs pa ni rtsa ba'i sems zhes bya'o //

yang na theg pa chen po'i^b mdo sde rnams kyi ming dang^c tshig dang yi ge rnams la so sor mi dmigs par theg pa chen po'i chos thams cad kyi don thams cad gcig tu bzlums pa nas de la dmigs par byed pa'i sems la rtsa ba'i^d sems zhes bya'o //

(^a P insert ni, ^b P: po, ^c P insert /, ^d P omit la rtsa ba'i.)

¹⁸⁶ MSABh-XIV, Lévi ed. p. 91.

saṃkalanacittam yad yathāvicāritam^a arthaṃ mūlacitte saṃkṣīpya paripinḍitākāraṃ vartate /

(^a Ed.: tadyathā vicāritam, read yad yathāvicāritam (小谷).)

¹⁸⁷ 長尾[2007a]p. 140, n.3.

¹⁸⁸ MSgU-III, T31, 418c22-23

根者，謂此是覺因故。或，總緣法名爲根本。謂一切經皆，以十地爲根本故。

1.1 『大乘莊嚴經論』「真実品」の構造

では、先の MSAṬ-VI, SAVBh-VI と同様であるが、この「根本」について MSgU-III は、さらにこれを「十地」と注釈しており、「六種心」及び「根本心」について言及することはない。MSgU-III は、「根本」を「一切の仏の教えを対象とする心」ではなく、「一切の仏の教え」を集約する十地の修行道階梯とし、これを「覚りの原因(根本)」と解釈していると考えられる。本稿は MSA-VI に対する注釈であることから、MSAṬ-VI, SAVBh-VI の解釈を重視するが、MSgU-III との相違は、この偈頌の難解さを象徴するものであろう。

さらに MSA-VI k.10bc は、菩薩がこの根本心の法界に「智を置き、憶念の働きは分別にすぎないと証悟する」と説く。この「智(mati)」について、MSABh-VI, MSAṬ-VI は特に注釈を施すことなく、SAVBh-VI も「智(mati)」を「般若(*prajñā)」と言い換え、根本心と相応した般若(prajñā)と説明するのみであるが¹⁸⁹、世親造『撰大乘論釈(Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya : MSgBh)』、及び MSgU-III は「後得智」について言及し、「法界に智を置くこと」を後得智の働きによるものと注釈する¹⁹⁰。文脈上、MSA-VI においても、この解釈を参照すべきかと思われる。つまり、この一節は「無分別智の対象である法界を、さらに後得智をもって思惟する(智を置く)」ということの意味し、「後得智をもって思惟する(智を置く)」、つまり「一切の憶念の働き」もまた分別にすぎないと説明されるのである。この「一切の憶念の働き」は無分別智によるものではなく、分別を伴った後得智の働きであるからこそ、「分別にすぎない」と説明されるのあって、やはり MSg-III の注釈と同様に、無分別智から後得智のはたらきへの変化を読み込むべきであろう。

そして、以上の過程を経て、「功德の海の彼岸に速やかに赴く」のである。この「功德の海の彼岸に赴くこと」は MSABh-VI によって、「仏ということ(仏性)に赴くこと」と、MSAṬ-VI によって「仏果に到ること、仏地に

¹⁸⁹ SAVBh-VI,
blo gros zhes bya ba ni shes rab la bya ste /...rtsa ba'i sems dang 'brel pa'i shes rab kyis...

¹⁹⁰ MSgBh-III, T31, 354a27-29.
謂彼安住根本心已，爲說正教。由後得智念諸義趣，知此念趣唯是分別。

MSgU-III, T31, 418c24-25.
了知念趣唯分別者，謂後得智依法界轉，了知念趣唯是分別。

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

悟入すること」と¹⁹¹、SAVBh-VI によって「無上菩提を証悟すること」と注釈されるように¹⁹²、菩薩道の究極に到ることを意味するのである。

この「菩薩道の究極に到ること」は、究竟道という五道の最終段階を示すと同時に、[1] まず体得すべき勝義が説かれ (k.1), [2] 世俗のあり方にある衆生が、何故にその勝義を体得可能であるのかが説かれ (kk.2-5), [3] そして、勝義を体得するためになすべきことが五道であることが説かれる (kk.6-10) という、勝義の体得とその階梯を説く、MSA-VI 全体の構造上、章全体の総括としての意味も担っていると理解される。そして、それを可能にする、「勝義智（無分別智）」を称える偈頌として、k.10 が位置づけられるのである。

<小結>

以上考察したように、諸注釈を参照すれば、kk.6-10 は、資糧道・加行道・見道・修道・究竟道からなる菩薩道、五道を説く偈頌と理解される。そして、kk.6-9 の導入部において、「顛倒を非難しておえて、顛倒の対治である勝義の智に悟入することに関して、四偈がある」と説いており、迷乱、顛倒を滅するための智の体得とその為の五道を説く箇所として、この kk.6-10 は理解される。つまり、kk.6-10 は勝義を体得するための修行道を説く箇所であり、k.10 は究竟道という五道の最終段階を示すと同時に、MSA-VI 全体の総括としての意味も担う偈頌と理解されるのである。そして、この修行道は、k.9 における「転依」がまさに示すように、三性説を背景とした菩薩道と理解される。

¹⁹¹ MSAṬ-VI, Hayashima ed. pp. 77-78.
de ltar na **myur du yon tan rgya mtsho'i pha rol** sangs rgyas nyid du '**gro bar 'gyur te /**
tshigs su bcad pa dis^a ni ji ltar na bsgom pa'i lam gyi mthar thug par gyur pa sangs rgyas kyi sa
la 'jug pa de bzhin du bstan to //
(^aP: 'dis.)

¹⁹² SAVBh-VI, Hayashima ed. pp. 76-77.
myur du yon tan rgya mtsho'i^a pha rol 'gro //^b zhes bya ba la /^c yon tan de lta bu dang ldan
pa'i byang chub sems dpa' de myur du stobs dang mi 'jigs pa la sogs pa'i yon tan rgya mtsho'i
pha rol 'gro ste //^d myur du bla na^e med pa'i byang chub tu 'tshang rgya bar 'gyur te zhes bya ba'i
don to //
(^a P: mtsho, ^b P omit //, ^c P omit /, ^d D,H: /, ^e P omit na.)

1.1.4 小結

以上、従来 kk.6-10 を中心に考察されてきた MSA-VI を各偈頌の文献学的考察に基づき、その全体の構造を明らかにした。

まず本稿 1.1.1 において、MSA-VI k.1 が体得すべき勝義が、五種の advaya を特徴とするものとして説かれることを確認した。MSA-VI k.1 は、先行する諸文献に確認された advaya、そして勝義の五種の特徴を前提として、再構築したものであり、そこに三性説、二種の否定の区別という新たな要素を導入しながら勝義の特徴を示す。三性説という自派独自の思想によって勝義を解釈し、定立的否定と非定立的否定という二種の否定の区別を用いることによって、「無垢清浄」という MSA における勝義・空性・法界についての立場を示すのである。

次に本稿 1.1.2 において、従来 k.1 の勝義と対比して単に「世俗」を説く箇所と理解されてきた MSA-VI kk.2-5 が、三性説に基づき世俗と勝義との関連を説く箇所であることを指摘した。MSA-VI kk.2-5 は、迷乱、顛倒したあり方（世俗）にある衆生が、如何なる道理にもとづき勝義を体得することが可能なかを説き、有漏智により顛倒している世間の人々が、無漏智によって、正しい認識を得て、迷乱・生死の滅、涅槃の体得が可能であることを示す箇所と考えられるのである。これは MSA-VI が、三性説に基づく認識の転換（有漏智→無漏智）、つまり世俗からの勝義への道程を前提として世俗を説くことを意味すると考えられる。

そして本節の最後、本稿 1.1.3 において、勝義を体得するための、資糧道・加行道・見道・修道・究竟道からなる菩薩道、五道を説く MSA-VI kk.6-10 を考察した。MSA-VI kk.6-10 は、迷乱、顛倒を滅するための智の体得とその為の五道を説く箇所であり、これは k.9 における「転依」がまさに示すように、三性説を背景とした菩薩道であると考えられるのである。

これらの考察をふまえると、MSA-VI は、k.1 において、[1]体得すべき勝義が説かれ、kk.2-5 において、[2] 世俗のあり方にある衆生が、何故にその勝義を体得可能であるのかが説かれ、そして、kk.6-10 において、[3] 勝義を体得するためになすべきこと、菩薩道・五道が説かれる、という構造と

1. 『大乘莊嚴經論』「眞実品」の研究

理解される。

従来、五道を説く章として重視されてきた MSA-VI は、勝義を主題として、その勝義が如何に体得されるかを、三性説に基づいて説く章と理解すべきであろう。

そして、このような MSA-VI における構造を二諦説に対応させた場合、[1]は勝義と[2]は世俗と対応すると考えられるが、[2]から[1]への道程を示す[3]と二諦説との関係が MSA-VI における二諦説の特徴といえる。MSAT-VI, SAVBh-VI は、[1]と[3]との関係について、[1] は体得すべき対象として勝義であるが、[3] それを対象とする勝義智（無分別智）もまた勝義である、と注釈する。このような二諦説解釈こそが MSA-VI における二諦説解釈の特徴であり、中観・瑜伽行両派の思想変遷上の転換点と考えられる。次節にてこの点について考察する。

1.2 『大乘莊嚴經論』「真實品」における二諦説

前節において、MSA-VI の各偈頌の考察を通して、MSA-VI が、勝義を主題とし、その勝義の体得を三性説に基づいて、世俗から勝義への道程という観点から説かれた章であることを確認した。本節では、この点をふまえて MSA-VI における二諦説解釈を考察する。

MSA-VI の二諦説の特徴は、kk.2-5 において世俗にある衆生が如何なる道理によって、k.1 において説かれた勝義を体得可能であるのかを説くのみならず、kk.6-10 において、それを体得するための無分別智もまた「勝義」として説かれた点にある。後述のように、体得すべき対象・目的が勝義であることは、MSA に先行する、初期中観派、瑜伽行派の文献にも確認されるが、それを対象とする「智」もまた勝義であるとは説かれない。この本来の勝義、体得すべき対象・目的が勝義のみならず、二次的な意味での勝義、それを対象とする「智」もまた勝義とする MSA-VI における二諦説解釈は中観・瑜伽行両派の思想変遷上の一つの転換点といえる。

1.2.1 二諦説と勝義的智，勝義智

既に述べたように、MSA-VI は k.1 において体得されるべき勝義の特徴を、kk.2-5 において、その勝義への道程として迷乱・顛倒した衆生のあり方（世俗）を説く。では、kk.6-10 は二諦説との関連において、如何様に位置づけられるべきであるのか。

先に紹介した縄と蛇の比喻に対応させると、「縄を蛇とみる迷乱（遍計所執性，世俗）から離れて、縄であると識ることによって、体の安楽と心の穏やかさ（円成実性，勝義）」という関連となる。そして、蛇を縄であると認識する智こそが、勝義智（無分別智）であり、この勝義智（無分別智）は五道という修行道によって体得されるのである。

<二種の勝義>

ところで、k.1 において説かれる勝義と後半部で説かれる勝義智の関係について、SAVBh-VI は、k.1 に対する注釈において「『勝義の特徴を分析して一偈あり』と言ううち、勝義とは二種であり、[i]真如である清浄法界と[ii]不二/無二の無分別智である。」と説き¹⁹³、勝義が[i]真如である清浄法界と[ii]不二/無二の無分別智の二種であることを示す。MSAT-VI も SAVBh-VI と同様の見解を示す¹⁹⁴。

「遍計所執〔相〕と依他起相として有ではない」というのは、[i] 法界を主題として説き、これ (k.1) は学処の対象をまさに説くのである。[ii] 無分別智もまた〔修行〕道の本質である故に、円成実性であっても、それはこの偈においては説かれない。この（無分別智の）特徴は別 (kk.6-10) にはっきりと説かれるであろう。

MSAT-VI は「勝義が二種である」と直接言及することはないものの、勝義を三性説に基づいて円成実性であると説き、SAVBh-VI と同様に[i]法界と[ii]無分別智の二種であると示す。よって、両釈ともに勝義が[i]対象としての真如、法界と、[ii]それを対象とする智慧、無分別智との二種であると注釈するものと考えられる。つまり、MSAT-VI、SAVBh-VI に基づけば、MSA-VI における勝義とは、k.1 における対象としての勝義 (= [i]真如、法界) と後半部のそれを対象とする勝義智 (= [i]無分別智) の二種であると言える。

また、[i]真如、法界が勝義である理由を SAVBh-VI は複合語解釈を以て説明する¹⁹⁵。

¹⁹³ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 45.

don dam pa'i mtshan nyid du tshigs su bcad pa / zhes bya ba la / don dam pa nram pa gnyis te / de bzhin nyid chos kyi dbyings nram par dag pa dang gnyis su med pa'i nram par mi rtog pa'i ye shes so //

¹⁹⁴ MSAT-VI, Hayashima ed. p. 46.

kun brtags pa dang gzhan gyi dbang gi mtshan nyid dag gis ni yod pa ma yin no / zhes bya ba ni chos kyi dbyings kyi dbang du byas nas bshad pa yin te / de ni bslab pa'i dmigs pa nyid du bshad do //

nram par mi rtog pa'i ye shes kyang lam gyi ngo bo nyid yin pa'i phyir yongs su grub pa'i ngo bo nyid yin mod kyi / de ni tshigs su bcad pa 'dir ma smos te /de'i mtshan nyid ni logs shig tu 'chad par 'gyur ro //

¹⁹⁵ SAVBh-VI, Hayashima ed. p. 45.

don dam pa rnam pa gnyis te / de bzhin nyid chos kyi dbyings rnam par dag
pa dang gnyis su med pa'i rnam par mi rtog pa'i ye shes so //

[a] [Kdh] de bzhin nyid la ci'i phyir don dam pa zhes bya zhe na / 'phags pa'i
lam bsgoms pa'i 'bras bu yin pas don zhes bya ba la / chos thams cad [P84b]
du gyur pas dam pa zhes bya'o //

[b] [Tp] yang na don zhes bya ba ni yul la bya ste / rnam par mi rtog pa'i ye
shes dam pa'i yul yin pas don dam pa zhes bya'o //

勝義とは二種であり、眞如である清浄法界と不二/無二の無分別智である。

眞如を何故に「勝義」というのかと言え、

[a] [Kdh] 聖道を修習した結果であるので、「目的（義，*artha）」と言われ、一切法についてはたらいしているので「勝れた（勝，*parama）」と言われる。

[b] [Tp] 或いはまた、義（*artha）とは対象（*viṣaya）ということであり、勝れた（勝，*parama）無分別智の対象（義，*artha）であるので、「勝義（*paramārtha）」と言うのである。

SAVBh-VIは勝義（*paramārtha）について[a]「勝れた（勝，*parama）目的（義，*artha）」という Karmadhāraya (Kdh) 解釈と[b]「勝れた（*parama）無分別智の対象（義，*artha）」という Tatpuruṣa (Tp) 解釈という二種の複合語解釈を行なう。

この複合語解釈は一見、[a]Kdh 解釈によって[i]眞如である清浄法界、[b]Tp 解釈によって[ii]不二/無二の無分別智が導きだされるように見えるが、両解釈とも[a]眞如である清浄法界に対するものと考えられる。二種の複合語解釈の直前の一文は「眞如を何故に『勝義』というのかといえ、」であり、[a]Kdh 解釈と[b]Tp 解釈は等位接続詞「或いは (yang na)」によって結ばれる。そして、[b]Tp 解釈において、parama の内容が無分別智なのであって、paramārtha が無分別智を指すとは考え難い。従って、この複合語解釈は両者とも[i]眞如である清浄法界に対するものと理解される。

一方、[ii]不二/無二の無分別智が勝義であることについては複合語解釈がなされない。ただし、詳しくは後述するが MAVBh-III は「勝義を対象、

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

目的として有するもの」という Bahuvrīhi (Bv) 解釈によって勝義が道であることを導きだすが¹⁹⁶、そこには無分別智が勝義であることも含意されており¹⁹⁷、道、無分別智が勝義であることを Bv 解釈によって導きだしている。また、MAVBh-III の影響を受ける PPr-XXIV もまた「勝義を対象として有するもの」という Bv 解釈によって無分別智を勝義としている¹⁹⁸。そして、MSAṬ-VI, SAVBh-VI とともに、この無分別智としての勝義については k.6 以降の修行道、五道が説かれる箇所において言及するとしている¹⁹⁹。おそらくは、MSAṬ-VI, SAVBh-VI が[iii]無分別智を勝義とする注釈の背景には、このような「勝義」の Bv 解釈が念頭にあったものと思われる。

以上の注釈に従うならば、MSA-VI における勝義とは[i]真如、清浄法界という対象としての勝義と[ii]修行道において体得される無分別智としての勝義の二種であり、それが三性説と関連づけられて示されると理解される。

しかし、後述するように初期中観派の文献などにおける、勝義を勝れた目的、対象を示すものとしてのみ解釈する用例をふまえると²⁰⁰、この MSA-VI に見られるような、勝れた対象だけではなく、それを対象とする無分別智もまた勝義であるという解釈は非常に特徴的なものと言える。

<二次的な勝義>

前節において考察した MSA-VI の、[1]体得すべき勝義、[2]勝義を体得するために滅すべき迷乱、顛倒（世俗）、[3]迷乱、顛倒を滅する勝義智（=無分別智）を体得するための五道という構造をふまえると、[1]勝義、[2]世俗、

¹⁹⁶ MAVBh-III, Nagao ed. p. 41.
pratipattiparamārtho mārgaḥ paramo 'syārtha iti kṛtvā /
行為としての勝義は道である。それは勝れた義（目的、対象）を有すると考えて。

¹⁹⁷ Cf. 本稿 3.1.2.

¹⁹⁸ Cf. 本稿 3.2.1.

¹⁹⁹ MSAṬ, Hayashima ed. p. 61.
dom dam pa'i ye shes la 'jug pa'i tshigs sub cad pa bzhi ste /zhes bya ba ni nram par mi rtog pa'i ye shes la 'jug pa thun mong ma yin pa'i dbang du byas pa ste /
SAVBh, Hayashima ed. p. 61.
phyin ci log las smad pa byas nas de'i gnyen po don dam pa'i ye shes la 'jug pa'i phyir tshigs su bcaḍ pa bzhi'o / zhes bya ba la don dam pa nram pa gnyis las 'di yan chad du de kho na nyid kyi don dam pa bstan nas / da ni nram par mi rtog pa'i ye shes kyi mtshan nyid kyi don dam pa ston te /

²⁰⁰ Cf. 本稿 2.1.2.

[3]勝義智のうち、注釈に基づけば[1]勝義はもちろん勝義であるが、それを対象とする[3]勝義智もまた勝義であると理解される。

これは、遍計所執性を離れることが円成実性であるという三性説の構造に基づき、二諦説が、迷乱・顛倒（世俗）の滅によって勝義が体得されるという構造で再解釈され、それを滅するための智慧が、本来的な意味ではないが、勝義を導き出すものとして、勝義と解釈されたと考えられる。つまり、三性説成立以降に、世俗の滅によって勝義が体得されるという構造で二諦説が再解釈される場合に、世俗から勝義へ至る論理に、智慧を組み込むこととなり、その智慧が本来的に勝義ではないが、勝義智という名称で勝義に組み込まれたと理解すべきであろう。

このように、本来的にそうでないものを二次的な意味で導き出すような用例は、勝義に限らず確認される。例えば、MSg-IV においては、

rnam par mi rtog par sbyor ba dang / rnam par mi rtog pa dang / rnam par mi
rtog pa'i rjes la thob pa'i shes rab po //

〔智（*prajñā）には〕(A)加行無分別智（*nirvikalpa-prayoga-prajñā）、
(B)無分別智（*nirvikalpa-prajñā）(C)後得無分別智
（*nirvikalpa-prṣṭhalabdha-prajñā）〔の三種〕がある。

と説かれる²⁰¹。ここでは、(A)加行無分別智・(B)無分別智・(C)後得無分別智という三種の無分別智が説かれるが、(A)加行無分別智と(C)後得無分別智とは、本来的には無分別智ではない。MSg と同じ無着造『顕揚聖教論』（『顕揚論』）においては(a)順決擇分智、つまり不善清浄世俗智、(b)見道に依止する智、つまり勝義智、(c)修道に依止する智、つまり善清浄世俗智との三種の智慧が説かれるが²⁰²、この(a)-(c)の三種の智慧はMSgの(A)-(C)の三種の無分別智へと名称を変えて発展するものであり、(A)加行無分別智は、(B)無分別智体得以前の智、(C)後得無分別智は(B)無分別智体得以後の智である。

本来的に無分別智であるものは文字通り、(B)無分別智のみであるが、それを体得するための(A)「加行道」の段階にける智もまた「無分別智」と呼

²⁰¹ MSg-IV, Nagao ed. p. 77.

²⁰² 本稿 fn.393.

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

ばれ、無分別智を体得した(C)「後に得られる」智も「無分別智」と呼ばれるのである。これらの「無分別智」という名称は、本来的な意味での無分別智ではないが、「無分別智を体得するための智」であるから、「無分別智の後に得られる智」であるから二次的な意味で「無分別智」と呼ばれるのである。

また、陳那造『仏母般若波羅蜜多円集要義論 (*Prajñāpāramitā-piṇḍārthasaṃgraha*:PPPS)]k.1 は、般若波羅蜜について次のように説く²⁰³。

prajñāpāramitā jñānam advayaṃ sā tathāgataḥ /

sādhya tādarthyayogena tācchadyaṃ granthamārgayoḥ // PPPS k.1

般若波羅蜜とは無二智である。それは如来であり、
体得すべきものである。その〔同じ〕意味 (artha) を有している
ので、書物と〔修行〕道についても、「それ (般若波羅蜜)」と呼ぶべき
である。

PPPS k.1 は、般若波羅蜜が無二智、如来であるのみならず、同じ意味 (artha) を有する書物と修行道もまた「般若波羅蜜」と呼ばれると説く。この「般若波羅蜜」に関しても先と同様に、書物・修行道は般若波羅蜜を体得するために読誦、修習すべきものであって、本来的には「般若波羅蜜」と呼ばれるとは考えられない。般若波羅蜜を体得するための同じ意味を有するものとして、二次的に「般若波羅蜜」と呼ばれるのである。この点について PPPS の注釈である、三宝尊 (Triratnadāsa) 造『仏母般若波羅蜜多円集要義積論』は、「本来的な意味 (*mukhyārtha)」と「二次的な意味 (*gaunārtha)」として両者が区別されることを説く²⁰⁴。

これらの用例を参照する限り、無分別智は本来的には勝義ではないが、MSAṬ-VI, SAVBh-VI が注釈するような、二次的な意味で「勝義」であるという解釈は、瑜伽行派の文献のなかでは特殊なものとは言えないであろう。なお、勝義が二次的な意味でも解釈されることについては、次項において修行道の観点から追記する。

²⁰³ PPPS, Tucci ed. p. 432.

²⁰⁴ PPPS, 及びその注釈に関する研究はあまりさされてないが、主な先行研究として服部[1961]が挙げられる。

そして、無分別智、つまり勝義智が勝義とされるわけだが、この点について、MSABh-VI が kk.6-9 の導入部においては²⁰⁵、「勝義的智 (pāramārthikajñāna)」と、k.10 の導入部においては²⁰⁶、「勝義智 (paramārthajñāna)」と述べ、二つの表現を区別している点に注意しなければならない。Tib 訳では、MSABh-VI, MSAṬ-VI, SAVBh-VI すべて、両者を "don dam pa'i ye shes" と翻訳しており、両者を区別していない。しかしながら、両者は明確に区別されるべきと考えられる。

MSA と密接な関係にある BBh において「世俗的 (慣習的) 智 (sāṃketikajñāna)」の対概念としての「勝義的智 (pāramārthikajñāna)」という表現は確認されるものの²⁰⁷、管見の限り「勝義智 (paramārthajñāna)」という表現は確認されない。あくまでも、勝義的智 (pāramārthikajñāna) は、世俗的 (慣習的) 智 (sāṃketikajñāna) と比較して「勝義的 (pāramārthika)」なのであって、それ自体には「勝義を対象とする」という意味は含まれないものと考えられる。

Nagao[1958-61] による Index を参照する限り、「勝義的智 (pāramārthikajñāna)」という表現は先の MSABh-VI 以外には、MSABh に見いだせないが、「勝義智 (paramārthajñāna)」という表現は、もう一例 MSA-XVI「度摂品 (Pāramitā-adhikāra)」k.15 において確認される。MSA-XVI k.15 は六波羅蜜の各々を語義解釈するに際して、「般若 (prajñā)」の語義解釈として「勝義智 (paramārthajñāna)」を説く²⁰⁸。そして、この「勝義智 (paramārthajñāna)」は MSABh-XVI によって次のように注釈される²⁰⁹。

paramārtham²¹⁰ jānāty anayeti prajñā /

それによって、勝義を知るという意味で般若である。

²⁰⁵ Cf. 本稿 fn.151.

²⁰⁶ Cf. 本稿 fn.176.

²⁰⁷ Cf. 本稿 fn.310.

²⁰⁸ MSA-XVI, Lévi ed. p. 101.

**dāridryasyāpanayāc chaityasya ca lambhanāt kṣayāt kruddheḥ /
varayogamanodhāraṇaparamāthajñānataś coktiḥ // MSA-XVI k.15**

²⁰⁹ MSABh-XVI, Lévi ed. p. 102.

²¹⁰ Ed.: paramārtha, read paramārtham. (Tib).

paramārtha は長尾[2009]によって、Tib 訳 ('dis ni don dam pa shes pas na shes rab bo //) に基づき校訂されている。文脈上も動詞「jānāti」につながるため、この校訂は妥当であろう。

1. 『大乘莊嚴經論』「眞実品」の研究

MSABh-XVI は、偈頌の「勝義智 (paramārhajñāna)」を「勝義を知る (paramārtham jānāti)」と注釈し、「勝義智」が「勝義を対象とする智」として理解されておいる。

また「X を対象とする智もまた X である」という構造が、中観派の文献にも確認される。MMK-XXIV k.7 は, śūnyatā-prajojana, śūnyatā, śūnyatā-artha を説くが²¹¹, そのうちの śūnyatā について, PPr-XXIV は次のように注釈する²¹².

stong pa nyid ni 'dzin pa thams cad dang bral ba'i mtshan nyid stong pa nyid
la dmigs pa'i ye shes so //

空性とは、一切の〔認識対象の〕把握を離れていることを特徴とするもの、〔つまり〕空性を認識する智である。

PPr-XXIV は「空性」とは「空性を認識する智」とであると注釈し、ここには「X を対象とする智もまた X である」という構造が見いだせる。

MSABh-VI が BBh には確認されない「勝義智 (paramārhajñāna)」という表現を用いた背景には、「勝義を対象とする智」という意味によって、先の MSAT-VI, SAVBh-VI が注釈するように、「対象としての真如・法界のみならず、それを対象とする智もまた勝義である」という解釈があったものと

²¹¹ MMK-XXIV, de Jong ed. p. 34, Ye ed. p. 418.

atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsy prajojanam /
śūnyatāṃ śūnyatārtham ca tata evaṃ vihanyase // MMK-XXIV k.7

²¹² PPr-XXIV, D227b7, P286a2-3.

同様の表現は PPr-XVIII においても確認される。

PPr-XVIII, D185a7-b1, P231a2-4.

spros pa de yang gang gis 'gag par 'gyur zhe na / spros pa ni /^a stong pa nyid kyis 'gag par 'gyur //^{bc} zhes bya ba gsungs te / rtogs pas zhes bya ba'i tshig gi lhag ma'o // chos bdag med pa nyid kyī mtshan nyid rtogs pas 'gag par 'gyur ro // yang na stong pa nyid kyis 'gag par^d 'gyur // zhes bya ba la / stong pa nyid ni stong pa nyid shes pa^e ste / stong pa nyid shes pa skyes na 'gag par 'gyur ro^f zhes bya ba'i tha tshig go //

(^a P omit /, ^b P omit // ^c MMK-XVIII k.5cd, ^d P omit par, ^e D,P: ces pa, ^f P insert //.)

その戲論 もまた何によって滅されるのかというならば、「戲論は空性によって滅せられることとなる (MMK-XXVIII5cd)」と仰っておられる。〔「空性によって」というのは〕〔「空性の」理解によって〕というように語を補って〔読むべきである〕。法無我という〔空性の〕特徴を理解することによって〔戲論は〕滅せられるようになるのである。あるいはまた、「空性によって滅せられることとなる」における「空性」とは 空性という知であり、空性という知を生じさせるならば、〔戲論は〕滅せられることとなる、という意味である。

(翻訳, 梶山[1978]p. 312.)

考えられる。

ただし、MSA-VIにおいて「勝義智 (paramārthajñāna)」という表現は k.10 のみにしかあらわれず、kk.6-9 において「勝義的智 (pāramārthikajñāna)」という表現を何故に用いたかについては、依然として不明瞭である。この点については、「勝義的智 (pāramārthikajñāna)」という表現が加行智と無分別智を、世俗的智から区別して示していると理解すべきであろうか。MSABh-XI k.31 は次のように四種の智を説く²¹³。

jñeya-paryeṣṭau ślokaḥ /

abhūtakaḥ no²¹⁴ bhūto nābhūto 'kalpa eva ca /

na kalpo nāpi cākalpaḥ sarvaṃ jñeyaṃ nirucyate //MSA-XI k.31

abhūtakaḥ yo na lokottarajñānānukūlaḥ kalpaḥ / **na bhūto nābhūto** yas tadanukūlo yāvan nirvedhabhāgīyaḥ / **akalpas** tathatā lokottaraṃ ca jñānaṃ / **na kalpo nāpi cākalpo** lokottaraṃ prṣṭhalabdhaṃ laukikaṃ jñānaṃ / etāvac ca **sarvaṃ jñeyaṃ /**

所知を探求することに関して一偈がある。

(a)虚妄分別, (b)虚妄でもなく真実でもない〔智〕, (c)そして、まさに無分別〔智〕と、

(d)分別でもなく無分別でもない〔智〕, [以上が] 所知の一切であると語られるのである。MSA-XI k.31

「虚妄分別」とは、出世間智に相応することのない分別である。「虚妄でもなく真実でもない〔智〕」とは、順決択分にある限りにおいては、それ（出世間智）に順応する〔智〕である。「無分別〔智〕」とは、真如（真如〔を対象とする智〕？）であり、出世間智であるものである。

「分別でもなく無分別でもない〔智〕」とは、出世間智の後に得られる世間知である。そして、以上が所知の一切である。

ここでは、(a)出世間智に相応することのない分別、つまり虚妄分別, (b) 順決択分の段階（加行道）にある限りは出世間智に順応する、真実でもな

²¹³ MSABh-XI, Lévi ed. p. 62.

²¹⁴ Ed.: na, read no. (A, B, N_S, N_C).

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

く虚妄でもない智、つまり加行智、(c)真如（真如を対象とする智?）であり出世間智であるもの、つまり無分別智、(d)出世間智の後に得られる、分別でもなく無分別でもないもの、つまり後得智という四種が説かれる。MSA-VI kk.6-9 は、このうちの(b)加行智と(c)無分別智を体得する段階を説く偈頌である。従って、MSA-VI kk.6-9 では、(c)無分別智（勝義智（paramārthajñāna））の体得のみならず、(b)加行智をも説くことから、(a)虚妄分別という世俗的な知と区別して、(b)加行智と(c)無分別智との両者を示して「勝義的智（pāramārthikajñāna）」という表現を用いたのではなかろうか。

<小結>

以上考察したように、MSABh-VI が BBh には確認されない「勝義智（paramārthajñāna）」という表現を用いた意図は、「勝義を対象とする智もまた勝義である」という解釈によって、勝義が[i]対象としての勝義と[ii]それを対象とする智の二種であることを示すためであると考えられる。そして、この点は MSAṬ-VI, SAVBh-VI の、勝義を[i]対象としての真如、法界と、[ii]それを対象とする智慧、無分別智の二種類であるという注釈によってより明らかなものとなるのである。つまり、MSA-VI は二諦説を三性説に基づいて再解釈する際に、本来的に勝義ではない智を二次的な勝義として位置づけるのである。

そして、勝義が[i]対象としての本来的な勝義と[ii]勝義を対象とする智としての二次的な勝義に分類され、後者は、本来的なものではないという点で、前者より低次なものであると考えられである。このような「二次的な勝義」を認める「分類された階層的二諦説」を便宜上 Post-三性説的二諦説と名付けることとする。

1.2.2 二諦説と菩薩道

MSA-VI における勝義は三性説と関連して説明され、[i]対象としての真如、法界と、[ii]それを対象とする智慧、無分別智の二種類であると解釈されるわけだが、MSA の他の二諦説解釈は、三性説によって説明されるからといって、必ずしも勝義が二種であると解釈されるわけではない。

<MSA-XI における二諦説と三性説>

MSA-XI k.16 もまた三性説に基づき二諦説を解釈するが、MSA-XI においては勝義が二種類であることについては言及がなされていない。MSA-VI k.2 を MSAṬ-VI, SAVBh-VI は「蛇と縄の譬喩」を以て注釈していたが、MSA-XI k.16 直前の MSABh-XI k.15 においても、別の譬喩をもって三性説が説明され、その直後の k.16 において二諦説が三性説に基づき説明されるため、kk.15-16 をあわせて確認しておく²¹⁵。

yathā māyā tathābhūtaparikalpo nirucyate /

yathā māyākṛtaṃ tadvat dvaya-bhrāntir nirucyate // MSA-XI k.15

yathā māyā mantra²¹⁶-parigrhītaṃ bhrānti-nimittaṃ²¹⁷ kṣāṭha-loṣṭādikaṃ tathābhūta-prikalpaḥ paratantraḥ svabhāvo²¹⁸ veditavyaḥ / yathā māyākṛtaṃ tasyāṃ māyāyāṃ hastyaśvasuvarṇādyākṛtis tadbhāvena pratibhāsītā tathā tasminn abhūtaparikalpe dvayabhrāntir grāhya- grāhakatvena pratibhāsītā parikalpitasvabhāvākārā veditavyā /

虚妄分別のあり方は、幻 (māyā) のあり方と同様であると説明される。

二の迷乱のあり方は、幻事 (māyākṛta) と同様であると説明される。

MSA-XI k.15

「幻 (māyā) のように」〔とは〕、呪文をかけられた木片や土塊等が迷乱の因となるように、依他起性〔という行相を持つ〕虚妄分別が〔迷乱の因となると〕理解されるべきである。「幻事 (māyākṛta) のように」

²¹⁵ MSABh-XI, Lévi ed. p. 59.

²¹⁶ Ed.: yantra, read mantra. (Ns, Nc, Tib).

²¹⁷ Ed.: bhrānti-nimittaṃ, read bhrānter nimittaṃ. (加納他[2014]).

²¹⁸ Ed.: paratantraḥ svabhāvo, read paratantrasvabhāvo. (加納他[2014]).

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

[とは], その幻 (māyā) において象・馬・金等の姿 (ākṛti) がそれら [象・馬・金等] の本質 (bhāva) として顕現するように, かの虚妄分別において遍計所執性という行相を持つ二の迷乱が所取・能取として顕現すると理解されるべきである.

(翻訳: 間中[2014]pp. 21-22.)

yathā tasmin na tad-bhāvaḥ paramārthas tatheṣyate /

yathā tasyopalabdhis tu tathā saṃvṛti-satyatā //MSA-XI k.16

yathā tasmin na tad-bhāvo māyākṛte hastitvādy-abhāvas tathā tasmin paratantre paramārtha iṣyate parikalpitasya dvaya-lakṣaṇasyābhāvaḥ / yathā tasya māyākṛtasya hastyādi-bhāvenopalabdhis tathābhūta- parikalpasya saṃvṛti-satyatvena labdhīḥ ²¹⁹ /

そこにおいてその本質が無いように, そのように勝義はあると考えられる.

一方, それが認識されるように, そのように世俗諦はある [と考えられる]. **MSA-XI k.16**

「そこにおいてその本質が無いように」[とは], 幻事 (māyākṛta) において象たること等が非存在であるように, かの依他起 [性] において勝義は遍計所執 [性] の二の相が非存在であることと考えられる. その幻事 (māyākṛta) が象等の本質として認識されるように, そのように虚妄分別が世俗諦として認識される.

(翻訳: 間中[2014]p. 22.)

MSA-XI k.15 は, 幻術師が木片等に幻術の呪文をかけて, 幻 (māyā) である象等を見せる譬喩を以て三性説を示している. そして, この譬喩は先の MSAṬ-VI, SAVBh-VI の「蛇と縄の譬喩」と同様に, 実在しないものを「迷乱」であり遍計所執性として顕現しているとする. そして, k.16 では「幻術の譬喩」を以て三性説に基づき二諦説を説明し, 世俗とは, 「依他起たる虚妄分別が世俗諦として認識される」, 勝義とは「依他起において遍計所執が存在しないこと」と説明される.

このうち, 世俗の解釈については, MSA-VI k.1 において示された「依他

²¹⁹ Ed.: -satyatopalabdhīḥ, read -satyatvena labdhīḥ. (Cf. 加納他[2014])

1.2 『大乘莊嚴經論』「真實品」における二諦説

起世俗有説」と、勝義解釈については k.2 において「迷乱の滅」が強調される点から、大きな相違はないものと理解される。

なお、この「幻術の譬喩」に関しては、SAVBh-XI と MSABh-XI との解釈の相違があることが指摘されており、様々な議論がなされているが²²⁰、本稿の主題からそれるため、その相違をまとめた、以下の間中[2014]の表を紹介するにとどめる。

	依他起性=虚妄分別	遍計所執性 = 二の迷乱	円成実性（勝義諦）
MSAk (kk.15-16)	māyā (幻)	māyākṛta (幻事)	依他起において遍計所執が存在しないこと
MSABh k.15	māyā = 木片等	māyākṛta = 象等の姿	k.15 には円成実性の記述はない
MSABh k.16	māyākṛta = 象等の姿	hastitvādi = 象等の本質	依他起において遍計所執が存在しないこと
SAVBh (kk.15-16)	māyā = 木片等	māyākṛta = 象等の姿	
MSAṬ	MSABh と同じか？ ²²¹		
TSN (kk.27-28)	māyākṛta = 象の姿	hastyātman = 象の本質	

この MSA-XI kk.15-16 の内容と、MSA-VI の理解は二諦説と三性説との関係に関して、それほど大きな相違はないと思われるが、ここでは MSA-VI にみられた「二次的な勝義」、つまり勝義を対象とする智もまた勝義であるという解釈は、SAVBh-XI を含めても全く言及されない。

この相違はおそらく、MSA-XI と MSA-VI の主題の相違に起因するものと思われる。つまり、MSA-VI においては、二諦説が三性説に基づき説かれながらも、両者の関係性が主題なのではなく、如何にして、その示され

²²⁰ Cf. 兵藤[1991], 薊[2000], Matsuda[2006], 松岡[2007], Matsuoka[2006], 本村[2012b], 間中[2014]他。

²²¹ 間中[2014: n.8]「無性積 (Mahāyānasūtrālaṅkāra-ṭīkā : MSAṬ) 自体説明に乏しいが、MSABh を注釈していることから世親に従っているように思われる。」

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

た勝義（円成実性）が体得されるのかという点が主題となっているのである。その為、MSA-VI に説かれた迷乱（遍計所執性）の滅が MSA-XI においては問題となっておらず、MSA-VI は、この迷乱の滅を可能とする修道論、無分別智との関係から「二次的勝義」が説かれると予想される。

<「二次的勝義」と菩薩道>

MSA-XI とは異なり、MSA-VI では、世俗から勝義へ至る論理に智が組み込まれ、その智慧が二次的な意味での勝義とされることは既に指摘した。では、何故に智が二次的な意味であれ、勝義と理解されたのであろうか。MSA-XI k.16 には確認されない修行道、菩薩道の視点からこの点について考察する。

菩薩道と勝義との関連とについて、西[1975]によって興味深い指摘がなされている。西[1975]は、般若経系の勝義解釈と有部アビダルマの勝義解釈の特徴を比較して、「般若系が最第一義を無作・無為・無性・無相・無説にして性空なる実相にするのに対して、説一切有部宗の毘婆沙師は四聖諦の現観 *abhisamaya* とその果たる無漏智等に重点を置く」と指摘する²²²。事実、『阿毘達磨大毘婆沙論（以下『婆沙論』）』における、修行道との関連から勝義を解釈する箇所では、勝義の解釈について、次のような用例を見いだすことができる。

- ・世第一法より苦法智忍に入ること²²³
- ・四聖諦において真淨の覺を起すこと²²⁴
- ・四聖諦において正しく了知すること²²⁵

²²² 西[1975]p. 388.

²²³ 『婆沙論』, T27, 342c2-5.

謂入聖法略有二種。一者世俗，二者勝義。世俗者，謂捨離家法趣於非家，剃除鬚髮被服袈裟，以正信心受持淨戒。勝義者，謂從世第一法入苦法智忍。

²²⁴ 『婆沙論』, T27, 342c14-18.

現佛出世略有二種。一者世俗，二者勝義。世俗者，謂捨離家法趣於非家，剃除鬚髮被服袈裟。以正信心受持淨戒。勝義者，謂於四聖諦得真淨覺。

²²⁵ 『婆沙論』, T27, 342c26-343a1.

然諸佛行略有二種。一者世俗，二者勝義。世俗者，謂捨離家法趣於非家。剃除鬚髮被服袈裟，以正信心受持淨戒。勝義者，謂於四聖諦能正了知。

1.2 『大乘莊嚴經論』「真實品」における二諦説

この『婆沙論』の用例を見る限り、勝義を対象・目的としてではなく、四聖諦の修行とその結果たる智慧として解釈することが確認される。つまり、MSA-VI において智が二次的な意味で勝義とされたことと類似する傾向が有部アビダルマの文献に見いだされるのである。

有部アビダルマと MSA-VI との関係に関して重要な点は、MSA-VI kk.6-10 において説かれた五道が有部アビダルマの影響を受けて成立している点である。

勝義智（無分別智）は資糧道・加行道（順決択分）・見道・修道・究竟道という、五道の菩薩道によって体得されるわけだが、この五道が有部アビダルマの伝統的修行道の影響を受けてのものであることが、早島理[1982]によって「この小乗アビダルマにおいて確立された修行の五段階を、瑜伽行唯識学派の瑜伽師たちは、修行道の枠組みとして継承したものと思われる」と指摘されている²²⁶。早島理[1982]は、MSABh と同著者による作と伝えられる、世親造『阿毘達磨俱舍論 (*Abhidharmakośa-bhāṣya* : AKBh)』にみられる修行道と比較して、有部アビダルマの修行道と五道との関係を指摘するため、本稿も AKBh における修行道を確認することとしたい。AKBh 第 VI 章「賢聖品」において、迷いの世界から悟りへの世界へ趣く修行道として、見道・修道・無学道が説かれ、その前段階として思所成・思所成からなる順解脱分、修所成からなる順決択分が説かれる。これらの修行道段階を早島理[1982]は次のように簡略にまとめている²²⁷。

²²⁶ 早島理[1982]p. 155.

²²⁷ 早島理[1982]p. 154.

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

五道	有部アビダルマ	修行内容
	順解脱分	戒を保持するように修練し、不浄観・数息観等を繰り返し実践する。
加行道・順決択分 (煖位・頂位・ 忍位・世第一法 位)	順決択分 (煖位・頂位・ 忍位・世第一法位)	四聖諦を観修して煩惱を離れた、無漏智を生じ見道に入る。
見道	見道	無漏智によって四聖諦を繰り返し観修し、見所断の煩惱を断滅し、最後の煩惱を滅して修道に入る。
修道	修道	三界に属する修所断の煩惱を、四禅定・四無色禅定の三昧によって断滅する。
	無学道	もはや学ぶことなくなった、ゴールともいうべき段階。

この有部アビダルマの修行道を確認する限り、その内容は先に確認した五道の内容とは大きく異なるものの、加行道（順決択分）と順決択分とが対応し、見道・修道に関しては名称そのものが一致していることが分かる。この対応・一致関係をみる限り、早島理氏が指摘するように、その修行内容を変えながらも、有部アビダルマの修行道の枠組みを、瑜伽行派は「五道」という枠組みとして踏襲したものと考えられる。

そして先に紹介した、『婆沙論』における修行道自体を勝義として捉える解釈をふまえると、MSA-VI は有部アビダルマの修行道から独自の五道を発展させる際に、その修行道自体を勝義とする有部アビダルマの勝義解釈の影響を受けて、菩薩道の結果として体得される勝義智（無分別智）をも、二次的な意味で勝義として解釈したと推測されよう。

ただし、有部アビダルマでは四聖諦、特に道諦との関係から、修行道自体を勝義として理解するのであって、そこには本来的、二次的という相違

1.2 『大乘莊嚴經論』「真實品」における二諦説

は意図されていないものと考えられるのである。あくまでも、MSA-VIの構造にみられたように、二諦説を三性説に基づいて解釈するに際して、「迷乱（遍計所執）の滅による円成実の顕現」という構造によって二諦説を解釈する場合に、その実践的側面を二諦説に如何に位置づけるかという問題によって、「二次的な勝義」を認めようとする思想へと発展するのである。

<小結>

以上の考察から、三性説に基づき二諦説を再解釈する際に、世俗から勝義へ至る論理に智が組み込まれ、その智を体得する菩薩道が有部アビダルマの影響を受けることによって、MSA-VIは勝義(=(1)真如・法界)と、それを対象とする勝義智(=(2)無分別智)の二種を勝義とする特徴的な二諦説解釈に至ったと結論づけられよう。

そして、このような二次的な勝義を認める、「分類された階層的二諦説」という二諦説解釈は、初期中観派、三性説成立以前の瑜伽行派の文献には確認されない特徴的な解釈であり、この点で、MSA-VIにおける二諦説は両派の思想史上における一つの転換点と考えられるのである。

1.2.3 小結

以上、前節において考察したMSA-VIの構造をふまえて、MSA-VIにおける二諦説を考察し、それが「二次的な勝義」を認める、「分類された階層的二諦説」であることを指摘した。

まず、本稿1.2.1において「勝義智 (paramārthajñāna)」という表現に着目し、それが二次的な意味での勝義であることを明らかにした。MSABh-VIは、BBhには確認されない「勝義智」という表現を用いており、勝義が[i]対象としての勝義と[ii]それを対象とする智の二種であることを示すためであると考えられる。そして、この点はMSAṬ-VI、SAVBh-VIによる、勝義を[i]対象としての真如、法界と、[ii]それを対象とする智慧、無分別智の

1. 『大乘莊嚴經論』「真實品」の研究

二種類であるという注釈によってより明確となる。つまり、MSA-VI は二諦説を三性説に基づいて再解釈し、本来的に勝義ではない智を二次的な勝義として位置づけるのである。

そして、勝義が[i]対象としての本来的な勝義と[ii]勝義を対象とする智としての二次的な勝義に分類されることから、MSA-VI における二諦説は「世俗→勝義智→勝義」という階層的な二諦説と考えられるのである。本稿は、このような「二次的な勝義」を認める「分類された階層的二諦説」を、便宜上「Post-三性説的二諦説」と名付けた。

次に本稿 1.2.2 において、Post-三性説的二諦説を菩薩道の観点から考察した。MSA において、三性説に基づき二諦説が解釈される際に、必ずしも二次的な勝義が説かれないことを確認し、二次的な勝義が智、菩薩道との関連から説かれることを指摘した。MSA-VI において、三性説に基づき二諦説を再解釈する際に、世俗から勝義へ至る論理に智が組み込まれ、有部アビダルマの影響を受けて、その智を体得する菩薩道が成立することによって、MSA-VI は勝義(=(1)真如・法界)と、それを対象とする勝義智(=(2)無分別智)の二種を勝義とする特徴的な二諦説解釈に至ったと考えられるのである。

1.3 小結

第1章では、MSA-VIの構造を明らかにし、そこに説かれる二諦説が「二次的な勝義」を認める、「分類された階層的二諦説」であること明らかにした。

MSA-VIは、次のような構造と理解される。

- k.1 : [1] 体得すべき勝義が五種の *advaya* を特徴とするものであることを三性説、二種の否定の区別を用いて説く。
- kk.2-5 : [2] 迷乱、顛倒した、世俗のあり方にある衆生が、何故に勝義を体得可能であるのかを説く。
- kk.6-10 : [3] 迷乱、顛倒を滅して、勝義を体得するためになすべき資糧道・加行道・見道・修道・究竟道からなる菩薩道、五道を三性説に基づき説く。

つまり、MSA-VIは、勝義を主題として、その勝義が如何に体得されるかを、三性説に基づいて説いた章と理解すべきである。

そして、MSA-VIにおける勝義は、[i]対象としての勝義（真如・法界）と[ii]それを対象とする智（無分別智・勝義智）の二種であると考えられる。これは、MSA-VIが二諦説を三性説に基づいて解釈し、本来的に勝義ではない智を二次的な勝義として位置づけたものと理解される。従って、MSA-VIにおける二諦説は「世俗→勝義智→勝義」という階層的な二諦説と考えられるのである。本稿は、このような「二次的な勝義」を認める「分類された階層的二諦説」を、便宜上 Post-三性説的二諦説と名付けた。

このような二次的な勝義は、智、菩薩道との関連から説かれるものである。MSA-VIは、三性説に基づき二諦説を解釈する際に、世俗から勝義へ至る論理に智が組み込まれている。そして、その智、勝義智を体得するための五道は有部アビダルマの影響を受けたものであり、この影響関係によってMSA-VIは勝義（=(1)真如・法界）と、それを対象とする勝義智（=(2)

1. 『大乘莊嚴經論』「眞実品」の研究

無分別智)の二種を勝義とする特徴的な二諦説解釈に至ったと考えられるのである。

なお、第1章において考察した「二次的な勝義」を認める、「分類された階層的二諦説」という二諦説解釈は、初期中観派、三性説成立以前の瑜伽行派の文献には確認されない特徴的な解釈であり、この点で、MSA-VIにおける二諦説は両派の思想史上における一つの転換点と考えられるのである。次章以降、MSA-VI以前・以降の二諦説の考察を通して、この点を明らかにする。

2. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷

— 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以前 —

本章、及び次章では、前章において考察した MSA-VI が、中観・瑜伽行両派の思想変遷上でどのように位置づけられるかを明らかにする。

前章において、MSA-VI における二諦説を考察し、MSA-VI における二諦説が三性説に基づき解釈された、「二次的な勝義」を認める「分類された階層的二諦説」であることを指摘した。

本章では、MSA-VI 以前の文献を考察し、初期中観派の二諦説、三性説成立以前の瑜伽行派の二諦説（Pre-三性説的の二諦説）には、前章にて考察した、「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」が確認されないことを指摘する。これは、MSA-VI の二諦説が非常に特徴的なものであると同時に、両派の思想史的展開上、重要な転換点であることを意味するであろう。

特に、初期中観派の文献として、龍樹造 MMK、『無畏論 (Akutobhayā : ABh)』、青目釈『中論』、仏護造『仏護注 (Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti : BP)』を考察の対象とする。これらの諸文献は、初期中観派の代表的な文献であるが、二諦説をさらに分類することはなく、MSA-VI にみられたような「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」は確認されない。

また、BBh-IV においては初期中観派とは異なる二諦説が説かれる。具体的には世俗として仮説されるものの基体、仮説の所依を認める二諦説である。これは初期中観派の二諦説とは異なる、三性説形成に関連する二諦説であるが、三性説形成以降に、三性説に基づき解釈される二諦説とは異なり、MSA-VI のような「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」は確認されない。

以下、これらの文献における二諦説を考察し、三性説形成以前の文献には MSA-VI のような「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」は確認されないことを明らかにする。

2.1 初期中観派の二諦説

二諦説の「勝義」、「世俗」という言葉が、Pāli 文献において確認されることはよく知られているが、二諦説が体系づけられたという意味で、龍樹に端を発する思想として知られる。本節では、龍樹の主著である MMK を中心に、いわゆる初期中観派の文献における二諦説を、瑜伽行派との関係から考察する。結論から述べると、初期中観派の文献には MSA-VI にみられるような、「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」は確認されない。

2.1.1 『根本中論頌』「観四諦品」における二諦説

龍樹の主著である、『根本中論頌 (*Mūlamadhyamaka-kārikā* : MMK)』は中観派の中心的な書物であると同時に、最も著名な仏教文献の一つといえるであろう。この MMK は、インドのみならず、チベット、中国、日本など多くの国々で重要視された文献である。現在でも、MMK に関する多くの優れた研究があり、諸研究者の関心を集めている。

しかしながら、MMK は偈頌のみからなる文献であり、自注が存在しないため²²⁸、偈頌のみから龍樹の意図を読み解くことは困難である。そのため、MMK を理解する際に、注釈文献に基づき理解されることが多いと思われるが、その場合に問題となるのは、注釈者の意図を汲み過ぎて、MMK の本意とは異なる理解に至ってしまうという点である。後述するように、中期中観派以降の二諦説解釈は多かれ少なかれ、瑜伽行派の影響を受けており、MMK の二諦説は注釈文献に基づかずに理解する必要があると考えられる。従って、本節では MMK に先行する、もしくは同時代の文献を手

²²⁸ 伝承上、『無畏論 (*Akutobhayā*: ABh)』は龍樹による自注と伝えられているが、自注とは見なし難い。三谷[2001]、斎藤[2003c]が指摘するように、BP、PPr には ABh と一致する部分が多々みられるが、両論は ABh であると言及することなく、ABh を「借用」している。龍樹の自注からの引用とも、ABh からの引用とも言及することなく借用するのである。もし ABh が龍樹の自注であるならば、また諸注釈者が自注と見なしていたならば、龍樹の名に言及することなく、無断で借用するとは考えがたい。さらに、ABh には聖提婆の『四百論』が引用されることから、ABh は龍樹の自注として見なされない傾向にあり、本稿も同様の立場に立つ。

2. 中観・瑜伽行兩派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「真実品」以前 -

がかりとして、MMK における二諦説を考察したい。MMK の二諦説は、MMK-XXIV kk.8-10 の三偈において説かれる。以下その三偈を個々に考察する。

<MMK-XXIV k.8²²⁹>

**dve satye samupāsritya buddhānām dharmadeśanā /
lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ // MMK-XXIV k.8**

二諦に依って、諸仏の法の説示がある。

〔二諦とは、〕世間世俗諦と勝義という諦である。

この k.8 は諸仏が世間世俗諦と勝義諦に依拠して法を説示することを説く。この偈頌と同趣意のものが『顯揚聖教論』（以下『顯揚論』）に説かれることが、早島理[2000]によって指摘されている²³⁰。

²²⁹ MMK-XXIV k.8, de Jong ed. p. 34, Ye ed. p. 420.

<無畏/仏護>

**sangs rgyas rnams kyi^a chos bstan pa //
bden pa gnyis la yang dag brten //
'jig rten kun rdzob bden pa^b dang //
dam pa'i don gyi bden pa'o // XXIV k.8**

(^a P: kyi, ^b P: bden pa, D: pa bden)

<青目, T30, 32c16-17.>

諸佛依二諦 爲衆生說法
一以世俗諦 二第一義諦 XXIV k.8

<清弁, D228a2, P286a4-5, T30, 125a3-4.>

**sangs rgyas rnams kyi^a chos bstan pa //
bden pa gnyis la yang dag bsten //
'jig rten kun rdzob bden pa dang //
dam pa'i don gyi bden pa'o // XXIV k.8**

(^a D: kyi.)

諸佛依二諦 爲衆生說法
一謂世俗諦 二謂第一義 XXIV
k.8

<安慧, K41 163a1-2, 卍 26-1 70Ra6-7.>

諸佛依二諦 爲衆生說法
一是世俗諦 二是勝義諦 XXIV k.8

<月称(Tib), D163a3, P185a2-3.>

**sangs rgyas rnams kyi chos bstan pa //
bden pa gnyis la yang dag brten //
'jig rten kun rdzob bden pa dang //
dam pa'i don gyi bden pa'o // XXIV k.8**

²³⁰ 早島理[2000]pp. 202-203. 『顯揚論』, T31, 503a9-10.

諸佛説妙法 正依於二諦

一者名世俗 二者名勝義 『顕揚論』 II k.3

(諸仏は妙法を説くに、正しく二諦に依る、
一は世俗と名づけ、二は勝義と名づく。)

両偈頌は非常に類似しており、早島理氏はその理由について、『顕揚論』が MMK から引用した、もしくは共通のアーガマ的な教説から別個に引用したかのどちらかであるが、『顕揚論』と MMK との接点がこの偈頌以外に確認できないことから、『顕揚論』が MMK から引用した可能性は低く、両論が別個に引用したと指摘する²³¹。この早島理氏の見解は、非常に妥当なものと考えられるが²³²、その場合、MMK-XXIV k.8 は龍樹独自のものではなく、龍樹以前の何らかの教説から継承したものと考えられる。

この点について、安井[1961]、早島理[2000]は、MMK-XXIV k.8 と類似する内容が『二万五千頌般若経 (Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra: PsP)』に説かれることを指摘する²³³。以下がその一節である²³⁴。

²³¹ 早島理[2000]pp. 202-203.

「『顕揚論』「攝淨義品第二」第3偈と『中論』第24章第8偈とはほぼ同じ内容であったに違いない。「攝淨義品第二」第3偈と『中論』第24章第8偈との近似性の理由は、前者が後者に依った（『顕揚論』が『中論』から引用した）、あるいは、共通のアーガマの教説から、それぞれが、別個に引用した、のいずれかであろう。このうち、『顕揚論』が『中論』に基づいた可能性は低いと考えざるを得ない。「攝淨義品」の残余の第4-7偈と『中論』第24章を比較検討しても、この偈頌以外に接点がないこと、現在までのところ、この偈頌以外に『顕揚論』と『中論』との接点が見あたらないこと、などがその主な理由である。とすれば、両論書ともにそれ以前の何か共通のアーガマ（すでに偈頌の形式であった？）から、別々に継承したと考えられよう。」

²³² この早島理氏の見解は妥当なものと思われるが、注意すべきは伝承上、無着が MMK の注釈書『順中論義入大般若波羅蜜經初品法門』（以下『順中論』）を著したとされる点である。つまり、MMK と『顕揚聖教論』との接点は確認できないものの、無着がこの MMK-XXIV k.8 を知っていたという可能性が考えられるのである。この点については、『順中論』の著者問題も含めて、改めて考察するが、結論は早島理氏の見解を覆すものとはならず、筆者は早島理氏の見解を支持する。

²³³ 安井[1961]p.67, pp. 178-180, 早島理[2000]p. 203.

²³⁴ PSP, Kimura ed. p.110.
P.186a4-5.

śāradvatī bu, de la byang chub sems dpa' sems dpa' chen po 'di lta ste / kun rdzob kyi bden pa dang / don dam pa'i bden pa dang / bden pa gnyis la gnas nas sems can nmams la chos ston kyang śāradvatī bu, ...

『摩訶般若波羅蜜經』, T8, 405a15-16.

舍利弗, 菩薩摩訶薩住二諦中, 爲衆生說法, 世諦第一義諦。

2. 中観・瑜伽行兩派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以前 -

tac Śāriputra bodhisattvo mahāsattvo dvābhyāṃ satyābhyāṃ²³⁵ sthitvā
sattvānāṃ dharmāṃ deśayati,

シャーリプトラよ、菩薩摩訶薩は、二諦に住して諸々の衆生に法を説く。

この PsP の一節は、MMK-XXIV k.8 と一致するものではないが、「二諦に依って法を説く」という、MMK-XXIV k.8 の内容が龍樹以前に確認されるという点で、非常に重要である。この点からも、龍樹が MMK-XXIV k.8 で説く二諦説が龍樹独自のものではないことが予想される。以上の考察を早島理氏は、次の様に図示する。

『放光般若經』, T8, 133c18.
菩薩摩訶薩於二諦爲衆生說法。

『大般若波羅蜜多經』, T7, 405b14-16.
舍利子, 是菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時, 安住二諦, 爲諸有情宣說正法。何謂二諦, 一世俗諦, 二勝義諦。

また、龍樹造とされる『大智度論』にも、示されている。

『大智度論』, T25, 700b16-18.
舍利弗, 菩薩摩訶薩住二諦中, 爲衆生說法。世諦第一義諦。

『大智度論』の著者問題については、龍樹真作説、龍樹真作・鳩摩羅什加筆説、鳩摩羅什著作説など様々な説があり、未だに決着をみない。著者問題については、平川[1957]、干瀉[1958]、Lamotte[1970]、印順[1993]等の諸説があり、加藤[1996]はそれらを整理し、まとめている。さらに、その後武田[2000]、齋藤[2003a]においても言及される。

²³⁵ Chi 訳, Tib 訳に基づき理解した。

2.1 初期中観派の二諦説

「般若經典から中論・顯揚論へ」

◎大品系般若經 (A.D. 100-300?)

○ sāradvatī bu, de la byang chub sems dpa' sems dpa' chen po 'di lta ste /
kun rdzob kyi bden pa dang / don dam pa'i bden pa dang / bden pa gnyis la
gnas nas sems can rnams la chos ston kyang sāradvatību,

(Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā P版186a4-5)」

○大般若波羅蜜多經 (玄奘訳, 大正6, 卷392, 1026c;大正7, 卷475, 405a)

○放光般若經 (無羅叉訳, 大正8, 卷19, 133c)

◎『中論』XXIV-8

(龍樹A.D.150-250)

dve satye samupāsṛitya
buddhānāṃ dharmadeśanā/
lokasamvṛtisatyam ca
satyam ca paramāthataḥ //

◎『顯揚論』「撰淨義品第二」(II-3)(無著 A.D.395-470/310-390)

今此論中顯薄伽梵所說何法。頌曰。

諸佛說妙法 正依於二諦

一者名世俗 二者名勝義

(早島理[2000]「現代版古典の伝承と受容」,『古典学の再構築』,7より)

また,大乘經典以外にも,「二諦に依って法を説く」と類似する一節は有部アビダルマ系の論書にも確認され,新訳,玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』は,諸々の悪行・妙行が世俗と勝義に依って説かれるとする²³⁶.

問,此發智論,集異門論,與佛契經,及施設論,攝諸惡行,何故不同.
答,依二種門說諸惡行.一依世俗,二依勝義.謂佛契經,及施設論,依世俗門說諸惡行.此發智論,集異門論,依勝義門說諸惡行.如依世俗勝義分別,如是依不了義了義,有別意趣,無別意趣.有別因緣,無別因緣.世俗諦現觀勝義諦現觀等,應知亦爾.

(問う,この『發智論』・『集異門足論』と仏陀の經典・『施設論』とは,諸々の悪行を撰めるが,何故に同じではないのか.答える,二種の門に依って諸々の悪行は説かれるのである.一は世俗〔門〕に依って,二は勝義〔門〕に依ってである.仏陀の經典・『施設論』は世俗門によって諸々の悪行を説く.この『發智論』・『集異門足論』は勝義門によって諸々の悪行を説く.世俗〔門〕と勝義〔門〕とによって

²³⁶ 『婆沙論』, T27, 579a15-22.

妙行については,同内容のため紹介のみに控える.

『婆沙論』, T27, 581c22-27.

問,此發智論,集異門論,與契經,施設論,攝諸妙行,何故不同.答,依二種門說諸妙行.一依世俗,二依勝義.謂契經,施設論,依世俗門說諸妙行.此發智論,集異門論,依勝義門說諸妙行.如依世俗勝義分別,如是依不了義了義等,廣說如前.

2. 中観・瑜伽行兩派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以前 -

区別する様に、同様に未了義 (*nītārtha), 了義 (*neyārtha) によって、別の意趣があり、別の意趣がなく、別の因縁があり、別の因縁が無い。(世俗諦の現観と勝義諦の現観等も同様に知るべきである。)

この『阿毘達磨大毘婆沙論』の一節は、世俗門と勝義門とに依って悪行〔・妙行〕が説かれることを示す。さらに、仏陀の教説と『施設論』は世俗門に依って、『発智論』と『集異門足論』は勝義門に依って説くとされ、その世俗門と勝義門との区別は、未了義と了義の区別と同様に理解すべきであることが説かれるのである。つまり、『阿毘達磨大毘婆沙論』は、「世俗と勝義に依る」ということを、いわゆる教の二諦として示し、世俗門と未了義、勝義門と了義という対応関係で示すのである。『阿毘達磨大毘婆沙論』と龍樹の前後関係は不明であるが、龍樹と同時代に「世俗と勝義に依って法を説く」という、MMK-XXIV k.8 と同内容が確認されるという点では、興味深い一節であろう。

従来、諸研究において『阿毘達磨大毘婆沙論』の二諦説を考察する際には、先に紹介した箇所ではなく、四諦と二諦との対応関係を示す一節が注目されてきた²³⁷。以下、斎藤[2010b]に基づき簡略に整理する。

解釈 1²³⁸

二諦	内容	対応する四諦
世俗	男女、行住、瓶衣等の世間に現見する世俗の事	苦諦・集諦
勝義	諸々の出世間の眞実の功德	滅諦・道諦

解釈 2-1²³⁹

²³⁷ Cf. 西[1975]pp. 394-397, 安井[1961]pp. 55-56, 斎藤[2010b]pp. 2-5.

²³⁸ 『婆沙論』, T27, 399c9-13.

有作は説。於四諦中前二諦是世俗諦。男女、行住、及瓶衣等、世間現見諸世俗事。皆入苦集二諦中故。後二諦是勝義諦。諸出世間眞実功德。皆入滅道二諦中故。

²³⁹ 『婆沙論』, T27, 399c13-18.

復有説者。於四諦中前三諦是世俗諦。苦集諦中有世俗事義如前説。佛説滅諦如城如宮或如彼岸。諸如是等世俗施設滅諦中有。是故滅諦亦名世俗。唯一道諦是勝義諦, 世俗施設此中無故。

2.1 初期中観派の二諦説

二諦	内容	対応する四諦
世俗	「世俗の施設 (prajñāpti)」, 言語表現	苦諦・集諦・滅諦
勝義	「世俗の施設 (prajñāpti)」のない修行道	道諦

解釈 2-2²⁴⁰

二諦	内容	対応する四諦
世俗	「世俗の施設 (prajñāpti)」, 言語表現	苦諦・集諦・滅諦・道諦
勝義	空・非我の理	×

解釈 2-3²⁴¹

二諦	内容	対応する四諦
世俗	「世俗の施設 (prajñāpti)」, 言語表現	四諦のそれぞれに勝 義と世俗あり。
勝義	苦・非常・空・非我から道・如・行・出に至る四諦それぞれの理 (十六行相)	

斎藤[2010b]は以上の考察をふまえて、「世俗を言語表現, 勝義(「最高の意味, 対象」)をその言語表現が表明しようとする - 本来, 「施設 (= 言語表現) を絶した」 - 道理に相当する二諦説解釈は、『大毘婆沙論』当時のおよそ紀元後二, 三世紀の有部系の論師たちにかなり共通した理解であったようである。」とし²⁴², MMK の二諦説との関係を, 『中論』の二諦説は, 少なくとも「世俗」と「勝義」の語意解釈に関する限り, 先の『大毘婆沙論』が紹介する有部系の諸論師による一般的な解釈と大きな隔たりは見られない。すなわち, 世俗 = 名称・言語表現, 勝義 = 最高の意味・対象という

²⁴⁰ 『婆沙論』, T27, 399c18-22.

或有説者. 四諦皆是世俗諦攝. 前三諦中有世俗事. 義如前説. 道諦亦有諸世俗事, 佛以沙門婆羅門名説道諦故. 唯一切法空非我理是勝義諦, 空非我中諸世俗事絶施設故.

²⁴¹ 『婆沙論』, T27, 399c22-400a3.

評曰, 應作是説. 四諦皆有世俗勝義苦集中有. 世俗諦者, 義如前説. 苦諦中有勝義諦者, 謂苦非常空非我理. 集諦中有勝義諦者, 謂因集生縁理. 滅諦中有世俗諦者, 佛説滅諦如園如林如彼岸等. 滅諦中有勝義諦者, 謂滅靜妙離理. 道諦中有世俗諦者, 謂佛説道如船楫如石山如梯陁如臺觀如花如水. 道諦中有勝義諦者, 謂道如行出理. 由説四諦皆有世俗勝義諦故. 世俗勝義俱攝十八界十二處五蘊, 虚空非擇滅亦二諦攝故.

²⁴² 斎藤[2010b]p. 3.

理解である。」と指摘する²⁴³。この際、斎藤氏は MMK の二諦説を、世俗＝言語表現、言語習慣 (vyavahāra)、勝義＝空 (śūnyatā)、仏説における眞実、涅槃と理解する。

しかしながら、この MMK の二諦説に関する斎藤氏の理解は、諸注釈書の解釈によるところが大きいと思われる。諸注釈の解釈は、確かに斎藤氏の理解を支持するものであるが、MMK の意図を考察するにあたって、MMK-XXIV k.8 並びに、続く kk.9-10 の偈頌単独で、その様な理解が導き出されるかは疑問の余地が残る。先に紹介した二つの用例を見る限り、『阿毘達磨大毘婆沙論』の世俗・勝義解釈には、二門（世俗門＝未了義、勝義門＝了義）、二諦（世俗諦＝言語表現、勝義＝言語表現が本来示すところの道理）という二種の解釈が確認される。その前後の表現に鑑みる限り、前者の方が「二諦に依って法を説く」という MMK-XXIV k.8 との近似性が高いのではなからうか²⁴⁴。

この場合大きな問題となるのは、二門が説かれる先の『阿毘達磨大毘婆沙論』の一節が旧訳、浮陀跋摩訳『阿毘曇毘婆沙論』に確認できない点、そして二門と二諦を同義として扱うことが妥当かという点である。この点に関して、『阿毘曇毘婆沙論』における次の一節を確認しておく²⁴⁵。

九十八使、二十八是見道斷、十是修道斷、餘若凡夫斷、是修道斷。世尊弟子斷、是見道斷。問曰。如波伽羅那說九十八使。八十八是見道斷、十是修道斷。此中何故說二十八是見道斷、十是修道斷耶。答曰。此文是了義、彼文是未了義。此文無餘意、彼文有餘意。此文無所以、彼文有所以。此文是實義諦。彼文是俗諦²⁴⁶。

²⁴³ 斎藤[2010b]p. 6.

²⁴⁴ また、『阿毘曇毘婆沙論』、『婆沙論』には次の様な二諦の解釈も確認される。

『阿毘曇毘婆沙論』, T28, 298c10-12.

復次隨順世間所說名、是世諦。隨順賢聖所說名、是第一義諦。

『婆沙論』, T27, 400a27-28.

隨順世間所說名、是世俗。隨順賢聖所說名、是勝義。

²⁴⁵ 『阿毘曇毘婆沙論』, T28, 207b4-11.

²⁴⁶ 「實義諦」、「俗諦」の原語は、それぞれ paramārtha-satya, saṃvṛti-satya と想定されるが、管見の限り『阿毘曇毘婆沙論』において、この箇所にはしか確認できない。他の箇所では「第一義諦」、「世諦」を用いている。単なる翻訳上の問題であるのか、何らかの訳し分けがあるのかは判断しかねるが、『婆沙論』の対応箇所をふまえても、原語が paramārtha-satya, saṃvṛti-satya であったのは間違いないであろう。

2.1 初期中観派の二諦説

(九十八の随眠のうち、二十八は見道で断じ、十は修道で断じる。残りを凡夫は修道で断じ、仏弟子は見道で断じる。問う、『波伽羅那經』は九十八の随眠のうち、八十八は見道で断じ、十は修道で断じると説く。ここでは、何故に二十八を見道で断じ、十を修道で断じると説くのか？答える。この一文は了義であり、かの一文は未了義である。また、この一文は余意がなく、かの一文には余意がある。また、この一文は理由がなく、かの一文には理由がある。また、この一文は勝義諦であり、かの一文は世俗諦である。)

この随眠に関する一節には、「二諦/二門に依って法を説く」という内容は確認できないものの、經論の説き方に了義と未了義との区別があり、それが、未了義と世俗諦、了義と勝義諦という対応関係にあることを示す。『阿毘達磨大毘婆沙論』の対応箇所は²⁴⁷ほぼ一致し、「この一文は勝義諦であり、かの一文は世俗諦である」の一文が、「この文は世俗諦に依って説く、かの〔文〕は勝義諦に依って説く」とされている。この一節をみる限り、先の『阿毘達磨大毘婆沙論』の内容が玄奘による増訂箇所であったとしても、「世俗諦＝未了義 勝義諦＝了義」という解釈が『婆沙論』において確認され、『阿毘達磨大毘婆沙論』が二門と二諦を同義として理解していることが分かる²⁴⁸。

²⁴⁷ 『婆沙論』, T27, 266c15-24.

九十八随眠中、二十八見所断、謂有頂前四部。十修所断、谓三界修所断部。餘若異生断修所断。世尊弟子断见所断、谓下八地前四部。問、若二十八見所断、十修所断、餘不定者、品類足論、何故説九十八随眠中、八十八見所断、十修所断耶。答、此文是了義、彼文是不了義。此文無別意趣、彼文有別意趣。此文無別因縁、彼文有別因縁。此文依勝義諦説、彼依世俗諦説。

²⁴⁸ 龍樹造と伝承される『大智度論』においても仏法に関して、二諦と二門の両者が説かれる。

『大智度論』, T25, 282c21-22.

佛法有二門。一爲第一義門、二爲世俗法門。

『大智度論』, T25, 700b16-18. Cf. 本稿 fn. 236.

舍利弗、菩薩摩訶薩住二諦中、爲衆生説法。世諦第一義諦。

ただし、前後をみる限り、了義、未了義を意図したものか、同義として理解されているのかは断定できない。

なお、世俗門と勝義門による説示は、訶梨跋摩 (Harivarman, ca. 4c.) 造『成実論 (Satyasiddhi-śāstra)』にも確認される。

『成実論』, T32, 248a15-b9.

2. 中観・瑜伽行兩派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「真實品」以前 -

以上の考察をふまえると、『顕揚論』の偈頌が MMK-XXIV k.8 とほぼ一致し、PsP に「二諦に住して法を説く」という内容が確認されることから、MMK-XXIV k.8 の内容は龍樹以前に既にあったと予想される。そして、龍樹以前の二諦説を考察する上で、『婆沙論』において「二諦/門に依って法を説く」という内容が確認される点は注目すべきであり、『婆沙論』の該当箇所においては、「勝義諦＝了義」、「世俗諦＝未了義」と解釈されている²⁴⁹。

この解釈を安易に、MMK-XXIV k.8 と結びつけるべきでないことは勿論であり、この解釈は MMK の主要などの注釈文献とも一致せず、あくまでも有部アビダルマ系の一解釈である。しかしながら、この『婆沙論』の用例は、諸注釈に基づかずに MMK を考察する場合に²⁵⁰貴重な示唆を与えるものである。以下、この「勝義諦＝了義 世俗諦＝未了義」という解釈を MMK-XXIV k.8 に仮に適用した上で kk.9-10 に齟齬をきたさないかを検討する。

なお、直前の MMK-XXIV k.7 は次の様に説かれる²⁵¹。

論有二門，一世界門，二第一義門。以世界門故說有我。…第一義門者，皆說空無。…又有二種論門，一世俗門，二賢聖門。世俗門者，以世俗故說言月盡，月實不盡。…諸如是等隨世語言名世俗門。賢聖門者，如經中說，因緣生識眼等諸根猶如大海。…又諸所說空無相等名賢聖門。

ただし、『婆沙論』、『大智度論』が二門を、世俗門と勝義門の対関係で示すのに対し、『成実論』は世界門と第一義門との対関係、世俗門と賢聖門との対関係で示す。また、二諦に関する言及も確認される。

『成実論』, T32, 241b20-21.

復次佛説二諦。所謂世諦第一義諦。

²⁴⁹ Harris[1991]は、Pāli の *Atthakathā* 文献においても、「勝義諦＝了義 世俗諦＝未了義」と理解されることを指摘し、さらに、大衆部系の説仮部 (*Prajñaptivāda*) の二諦説が、龍樹の二諦説と類似することも指摘する。

²⁵⁰ 五島[2012 : p. 64, n.3.]は、「現にみられる空観・縁起観・仏陀観の相違、さらには語彙や文体の論述形式の相違は、実際にそういった文献の文章化に携わった人たちの「信条」や個人的な特性、さらには社会的・文化的環境や時代背景がそこに投影されたものと見て、<歴史的存在としてのナーガールジュナの著作は『中論頌』のみであった>と捉えることも可能ではないか、というのが筆者の「仮説」である。」と指摘する。諸注釈においてもまた、「「信条」や個人的な特性、さらには社会的・文化的環境や時代背景がそこに投影された」という可能性を鑑みれば、諸注釈によらずに MMK を考察することには一定の意義があろう。

²⁵¹ MMK-XXIV k.7, de Jong ed. p. 34, Ye ed. 418.

**atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsy prajojanam /
śūnyatāṃ śūnyatārtham ca tata evaṃ vihanyase //**

それに対して我々は弁論する。汝は空性の目的・空性・空性の義を理解していないので、したがって上述の〔kk.1-6の〕ように〔我々の主張を〕拒斥するのである。

先の解釈を適用すると、このkk.7-8の文脈は「対論者は、空性の目的・空性・空性の義という、了義の教えを理解していないので、我々の主張を排斥する。諸仏は了義と未了義の二つに依って法を説く。」となり、文脈上の齟齬はない。

<MMK-XXIV k.9²⁵²>

ye 'naylor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ /
te tattvaṃ na vijānanti gambhīre buddhaśāsane // MMK-XXIV k.9//
まさにその二諦の区別を知らない者たちは、
仏陀の甚深なる教説における真実を知らない。

²⁵² MMK-XXIV k.9, de Jong ed. p. 34, Ye ed. 420.

<無畏/仏護>

gang dag bden pa de gnyis kyi //
rnam dbye rnam par mi shes pa //
de dag sangs rgyas bstan pa ni //
zab mo'i de nyid rnam mi shes // XXIV k.9

<青目, T30, 32c18-19.>

若人不能知 分別於二諦
則於深佛法 不知真實義 XXIV k.9

<清弁, D228a6, P286b3, T30, 125a16-17>

gang dag bden pa de gnyis^a kyi //
rnam dbye rnam par mi shes pa //
de dag sangs rgyas bstan pa ni //
zab mo'i^b de nyid rnam^c mi shes // XXIV k.9
(^a PPrT: nyid, ^bD: mo, ^cD: rnam.)

若人不能解 二諦差別相
即不解真實 甚深佛法義
XXIV k.9

<安慧, K41 163a23-b1, 卍 26-1 70Rb1-2.>

若人不了知 二諦差別法
彼不解真實 甚深佛法義 XXIV k.9

<月称(Tib), D163b7, P185b8.>

gang dag bden pa gnyis kyi^a ni //
rnam dbye rnam par mi shes pa //
de dag sangs rgyas bstan pa ni //
zab mo'i de^b nyid rnam mi shes // XXIV k.9
(^aD: kyis, ^bD: 'di.)

この MMK-XXIV k.9 はテキスト上の問題が指摘されている。L.V. Poussin による校訂テキストでは、d 句は "gambhīraṃ buddhaśāsane" であるが、Saito[1985]は PrasP の梵文写本、諸注釈の Chi 訳、Tib 訳を根拠に、"gambhīre buddhaśāsane" に校訂している。つまり、「甚深」が教説を形容するものであるか、眞実を形容するものであるのか、という問題である。

先の「勝義諦＝了義 世俗諦＝未了義」という解釈を、この MMK-XXIV k.9 に適用した場合、「了義・未了義の区別を知らない者は、仏陀の甚深なる教説における眞実 / 教説における仏陀の甚深なる眞実を知らない」となる。この場合、「甚深」は「了義」を意味すると考えられ、前者の場合は「仏陀の、了義の教説における眞実を知らない」、後者の場合は「仏陀の教説における、了義の眞実を知らない」となる。テキストがいずれの場合であっても、文脈上の齟齬はきたさない。

<MMK-XXIV k. 10²⁵³>

²⁵³ MMK-XXIV k.10, de Jong ed. p. 35, Ye ed. 420.

<青目, T30, 33a2-3.>

若不依俗諦 不得第一義
不得第一義 則不得涅槃 XXIV k.10

<無畏/仏護>

tha snyad la ni ma brten par //
dam pa'i don ni bstan mi nus //
dam pa'i don la ma brten par //
mya ngan 'das pa 'thob mi 'gyur // XXIV k.10

<清弁, D228b6-7, P287a4-6, T30, 125b6-7.>

tha snyad la ni ma bsten par //
dam pa'i don ni bstan mi nus //
dam pa'i don la ma brtan^a par //
mya ngan 'das pa 'thob mi 'gyur // XXIV k.10
(^a P: bsten, PPrT: brten.)

若不依世諦 不得第一義
不依第一義 終不得涅槃 XXIV
k.10

<安慧, K41 163b14-15, 卍 26-1 70Rb11-12.>

若不依世俗 即不説勝義
不得勝義故 即不證涅槃 XXIV k.10

<月称(Tib), D164a3-4, P186a5, C162a7, N186a1-2, G230b5-6.>

tha snyad la ni ma brten par //
dam pa'i don ni bstan mi nus //
dam pa'i don ni ma rtogs par //
mya ngan 'das pa 'thob mi 'gyur // XXIV k.10

**vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate /
paramārtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate //**
MMK-XXIV k. 10

言説に依拠せずに、勝義は示されない。

勝義に依拠/を理解せずに、涅槃は体得されない。

この MMK-XXIV k.10 もまた、テキスト上の問題が指摘されている。PrasP は c 句の anāgamya を anadhigamyā の同義であると解釈するが、大西[1993] は諸注釈における Tib 訳が統一されていないことに注目する。PrasP の Tib 訳は anāgamya を "ma rtogs par" と訳すが、ABh/BP の Tib 訳では、"ma brten par", PPr の Tib 訳では "ma brtan par", Chi 訳では「不依」と訳されている。つまり、anāgamya を d 句の nādhigamyā の意味とするか、a 句の anāśritya の意味で理解するかという相違が翻訳上の問題として生じるのである。大西氏は両者の相違によって、c 句の勝義 (paramārtha) の意味が異なることに注目し、「ma rtogs par と訳した場合には、勝義を覚られるべき真理 adhidharma ととらえたことになる。一方 ma brten par と訳した場合には、勝義は説かれた真理 āgamadharma ととらえられたことになる。… つまり、anāgamya を、言葉を超えた「覚り」の「直覚」を意味すると取るか、教説という「言葉」への「依存」「承認」を意味すると取るか、の違いである。そして、N (*龍樹) の意図は後者にあり、…」と指摘する²⁵⁴。

Skt 原文が異なる、という可能性も想定されるが、大西氏は『廻諍論 (Vigrahavyāvartanī: VV)』、『入菩提行論細疏 (Bodhicaryāvatāra Pañjikā: BCAP)』における引用がともに anāgamya となっていることから²⁵⁵、その可能性を否定し、翻訳上の解釈の問題であると述べる。そして、VV にお

²⁵⁴ 大西[1993]p. 96, *筆者補足。

²⁵⁵ VV, Johnston ed. p.61. BCAP, Vaidya ed. p. 182.

さらに、大西[1993 : p. 105, n.10]は BCAP における引用箇所において、a 句が "vyavahāram anāśritya"ではなく、"vyavahāram anāgamya"となっていることに注目し、anāgamya が anāśritya の同義語であることを示す一例であろうとする。

なお、同様の内容は龍樹に帰せられる、『十二門論』にも確認される。

『十二門論』, T30, 165a23-29.

有二諦。一世諦，二第一義諦。因世諦，得説第一義諦。若不因世諦，則不得説第一義諦。若不得第一義諦，則不得涅槃。若人不知二諦，則不知自利他利共利。如是若知世諦，則知第一義諦。知第一義諦，則知世諦。汝今聞説世諦，謂是第一義諦。是故墮在失處。

ける自注箇所、さらに MMK-XXVI k. 3cd において、anāgamyā を明らかに anāsritya の意味で用いることから、c 句の anāgamyā を a 句の anāsritya の意味で理解するのが、龍樹の本来の意図であると結論づける。

さて、大西氏の指摘をふまえて、本稿でも Skt テキストはそのままに anāgamyā を anāsritya の意味で理解した上で、先の「勝義諦＝了義 世俗諦＝未了義」の解釈を適用してみることにする。諸注釈において、a 句の言説 (vyavahāra) は世俗諦の同義語とされる。諸注釈に基づき、言説＝世俗諦 と理解した場合、ab 句は「未了義に依拠せずに、了義は示されない」となり、意味をなさない。しかし、この理解の根拠は後代の文献の解釈であり、本項では諸注釈に基づかずに考察するため、この解釈を取らない。

そして、先の解釈を適用すると、MMK-XXIV k.10 は「言説に依拠せずに、了義は示されない。了義に依拠せずに、涅槃を体得されない」となる。つまり、「言説に依拠して、空性の目的・空性・空性の義という、了義の教えは示される。了義の教えに依拠して、涅槃は体得される」という内容と理解される。この MMK-XXIV k.10 は従来、諸注釈に基づき「世俗諦→勝義諦→涅槃」という階梯を示す偈頌と理解されてきたが、『婆沙論』の二諦解釈に基づく場合、この偈頌は勝義諦 (=了義) の説かれ方と、その役割を示すものと理解されるのである。この偈頌についても、文脈上の齟齬はきたさないと考えられる。

< 『四百論』における二諦説 >

龍樹の弟子とされる聖提婆の主著として、『四百論 (Catuḥśataka : CŚ)』が挙げられる。CŚ は MMK の注釈文献ではないが、聖提婆が龍樹の弟子とされ、諸注釈より龍樹に近い時代の文献であるため、本節で確認しておく。CŚ では、次の偈頌において二諦説を説くと考えられる²⁵⁶。

世間的な教えにおいては、生起が語られる。

勝義の宣説においては、止滅が語られる。 CŚ-VIII k. 8

この CŚ-VIII k.8 は、世俗諦 (saṃvṛti-satya) と勝義諦 (paramārtha-satya)

²⁵⁶ CŚ-VIII, Lang ed. p. 78.

laukikī deśanā yatra pravṛttis tatra varṇyate /
paramārthakathā yatra nivṛttis tatra varṇyate // CŚ-VIII k.8

2.1 初期中観派の二諦説

ではなく、世間的な教え (laukikī deśanā) と勝義の宣説 (paramārtha-kathā) が説かれる。世間的な教えは、生起を語るものであり、勝義の宣説は、止滅を語るものとされる。そして、「了義、未了義」という表現も確認できないものの、「世間的な教え、勝義の宣説」という内容は、明らかに教説に二種類があることを示すものであり、「勝義諦＝了義 世俗諦＝未了義」という先の解釈に反するものではないと考えられる。

<小結>

二諦説が説かれる、MMK-XXIV kk.8-10 は従来、諸注釈の解釈に基づき理解されてきた。しかしながら、『顕揚論』と PsP の用例に鑑みる限り、MMK における二諦説は龍樹に端を発するものと理解すべきではなく、龍樹以前、もしくは同時代の文献における二諦説も参照すべきと考えられる。この場合、同時代の文献である『婆沙論』が MMK-XXIV k.8 と類似する文脈で二諦説を用いて、「勝義諦＝了義 世俗諦＝未了義」と理解しており、この解釈を MMK-XXIV kk.8-10 に適用した場合、文脈上の齟齬はきたさず、CS の二諦説に反するものでもない。この解釈を適用すると MMK-XXIV kk.7-10 は次の内容となる。

対論者は、空性の目的・空性・空性の義という、了義の教えを理解していないので、我々の主張を排斥する。 k.7

諸仏は了義の教えと未了義の教えの、二つに依って法を説くのである。 k.8

了義・未了義の区別を知らない者は、仏陀の、甚深なる了義の教説における真実を知らない / 仏陀の教説における、甚深なる了義の真実を知らない。 k.9

言説に依拠せずに、空性の目的・空性・空性の義という、了義の教えは示されない。了義の教えに依拠せずに、涅槃は体得されない。 k.10

この様な理解は、当然ながら諸注釈によって支持されるものではない。しかしながら、諸注釈に基づかずに MMK の二諦説を理解する場合の、一つの可能性として認められるべきであり、MMK における二諦説が龍樹独

自のものでない可能性がある以上、龍樹と同時代の一解釈として注目すべきではなかろうか。

また、以上みてきたように、MMKにおける二諦説解釈は、先のMSA-VIにおける二諦説解釈とは一致せず、「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」も認められない。

2.1.2 『無畏論』・青目釈『中論』・『仏護注』における二諦説

前項において、MMK-XXIV k.8-10を諸注釈に基づかず、同時代の『婆沙論』の解釈に基づき理解し、その内容がMMKの文脈と齟齬をきたさないことを確認した。本項では、いわゆる初期中観派のMMKに対する注釈文献を考察し、注釈文献の見地からMMK-XXIV k.8-10における二諦説を検討する。

本項では、『無畏論 (*Akutobhayā* : ABh)』・青目釈『中論』・『仏護注 (*Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti* : BP)』について考察する。ABhはTib訳のみが、青目釈『中論』は漢訳のみが、そして、BPは部分的Skt原本とTib訳が現存している。ただし、BPのSkt写本では当該のMMK-XXIV k.8-10は欠けているため、Tib訳のみを参照する。

ABhは伝承上、龍樹の自注とされるが、真作が疑われており、今日では龍樹の自注とみなさない傾向にある²⁵⁷。また、ABhと青目釈『中論』との内容が類似することが宇井[1921]等の諸研究によって指摘されており、ABhを参照し、青目釈『中論』が造られたという説、ABhと青目釈『中論』のSkt原本は同じものであり、そのTib訳、Chi訳であるという説があるなど、両論の密接な関係が指摘されている²⁵⁸。そして、BP-XXIII k. 17以降については、ABhとほぼ一致しており、BP-XXIII k. 17以降を仏護が制作しなかったか、或いは、伝承の途中で失われ、完本とするためにABhから補われたと、平野[1954]によって推測されている。

以上の理由から、本項ではABh、青目釈『中論』、BPを併せて考察し、

²⁵⁷ Cf. 本稿 fn. 228.

²⁵⁸ Cf. 丹治[1982], Huntington[1986], 安井[2011], [2012].

各偈頌ごとにその対応関係を指摘する²⁵⁹.

<MMK-XXIV kk.8-9>

ABh/BP, 青目釈『中論』ともに, MMK-XXIV kk.8-9 を併せて注釈しており, まず, ABh/BP の注釈を確認する²⁶⁰.

諸仏の法の説示は二諦に依拠する.

〔二諦とは,〕世間世俗諦と勝義諦である. k.8

その二諦の区別を知らない者たちは,

仏陀の甚深なる教説の真実を知らない. k.9

諸々の仏世尊による法の説示は, その二諦に依拠して生じる. 「世間世俗諦」というのは, 自性空である諸法について, 世間の人々が顛倒を理解していないので, 一切法は生起するとみることである. これは, まさにそれらについての世俗における事実 (諦, satya) であるので,

²⁵⁹ なお, 各論・論師の成立年代は, ABh (ca. 270-300), 青目釈『中論』(ca. 350-400), 仏護 (ca. 370-450) とされているが (Cf. 斎藤[2003b], 四津谷[2000]), 白館[1989], [1991] によって, 人法二無我, 二障との関係から, ABh (ca. 260-360) 仏護 (ca. 230-330) という仮説が提示されている.

また, 仏護は一般的に中期中観派に位置づけられる論師であるが, 斎藤[1988]は「中観派」という呼称を自覚するか否か, 瑜伽行派を批判するか否かという観点から, 仏護を「初期中観派の最終段階の論師」とみなす. 後述するように清弁・月称の二諦説解釈には, 瑜伽行派の二諦説解釈の影響が確認されるが, 仏護の解釈にはそのような傾向は確認されない. この点からも, 本稿も斎藤氏の指摘に従い, 仏護を「初期中観派の最終段階の論師」と理解し, 本項において BP を扱う.

²⁶⁰ ABh-XXIV, BP-XXIV, Saito ed. pp. 337-338.

sangs rgyas rnam kyis^a chos bstan pa // bden pa gnyis la yang dag brten //
 'jig rten kun rdzob bden pa^b dang // dam pa'i don gyi bden pa'o // MMK-XXIV k.8
 gang dag bden pa de gnyis kyi // rnam dbye rnam par mi shes pa //
 de dag sangs rgyas bstan pa ni // zab mo'i de nyid rnam mi shes // MMK-XXIV k.9
 sangs rgyas bcom ldan 'das rnam kyis^c chos bstan pa ni bden pa gnyis po 'di dag la brten
 nas 'byung ste / 'jig rten pa'i kun rdzob kyi bden pa zhes bya ba ni chos rnam ngo bo nyid
 stong pa dag la 'jig rten gyis phyin ci log ma rtogs pas chos thams cad skye bar mthong ba gang
 yin pa ste / de ni de dag nyid la kun rdzob tu bden pa nyid yin pas kun rdzob kyi bden pa'o //
 don dam pa'i bden pa ni 'phags pa rnam kyis phyin ci log tu^d thugs su chud pas chos thams
 cad skye ba med par gzigs pa gang yin pa ste de ni de dag nyid la don dam par bden pa nyid yin
 pas don dam pa'i bden pa'o //
 de la gang dag kun rdzob kyi bden pa dang don dam pa'i bden pa de gnyis kyi rnam par dbye
 ba^e rnam par mi shes pa de dag ni sangs rgyas kyi bstan pa zab mo'i de nyid rnam par mi
 shes pa yin no //

(^aP: kyi, ^bP: bden pa, ^dP: pa bden, ^cP: kyi, ^dP omit tu, ^eP also ABh D,P insert de ltar.)

2. 中観・瑜伽行兩派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以前 -

世俗諦である。

勝義諦は、諸々の聖者が顛倒を理解しているので (thugs su chud pas), 一切法は生起しないとみる (gzigs pa) ことである。これは、まさにそれらについての勝義における事実であるので勝義諦である。

このうち (この場合), 世俗諦と勝義諦という、その二諦の区別を知らない者たちは、仏陀の甚深なる教説の眞実を知らない。

次に、青目釈『中論』 kk. 8-9 を確認する²⁶¹。

諸仏は二諦に依って、衆生の為に法を説く。

一つには世俗諦を以て、二つには第一義諦 [を以て] である。 k.8

もし、人が二諦における分別を知ることができなければ、

甚深なる仏法における眞実義を知らない。 k.9

世俗諦とは、一切法は性空であるが、世間の人々は顛倒の故に虚妄なる法を生じる。世間において、これが事実である。

諸々の賢聖は顛倒性を真知している故に、一切法が皆空無生であると知る。聖人におけるこれが**第一義諦**であり、事実と名づけられる。

諸仏はこの二諦に依って、衆生のために法を説く。もし、人が如実に二諦を分別することができなければ、甚深なる仏法における眞実義を知らない。

両論はほぼ一致しているといつて差し支えないであろう。両論ともに、世間世俗諦とは、一切法は無自性空であるが、世間の人々が顛倒を理解していないため、一切法が生起しているとみること。そして、勝義諦とは、聖者たちは顛倒を理解しているので、一切法が生起しないとみることと注釈される。そして、両論とも lokasamvṛti-satya, paramārtha-satya が、どち

²⁶¹ 青目釈『中論』, T30, 32c16-25.

諸佛依二諦 爲衆生說法

一以世俗諦 二第一義諦 MMK-XXIV k.8

若人不能知 分別於二諦

則於深佛法 不知眞實義 MMK-XXIV k.9

世俗諦者、一切法性空、而世間顛倒故、生虚妄法。於世間、是實。諸賢聖眞知顛倒性故、知一切法皆空無生。於聖人是**第一義諦**、名爲實。諸佛依是二諦、而爲衆生說法。若人不能如實分別二諦、則於甚深佛法不知實義。

らも Loc.Tp.であると注釈する。

<MMK-XXIV k.10>

次に、ABh/BP は MMK-XXIV k.10 を以下の様に注釈する²⁶²。

以上のように、「その述べようとする目的が、「一切法は生起しない」という勝義諦、まさにそれであるならば、第二のその言説諦を何故に説くのか」と考えるのならば、これに対して答えよう。

言説に依拠せずに、勝義を示すことはできない。

勝義に依拠せずに、涅槃を体得することはない。 k.10

何故ならば、言説に依拠しなければ、勝義は説くことはできない。そして、勝義に依拠しなければ、涅槃を体得することはない。それ故に、諦が二つ立てられるべきである。

青目釈『中論』は次の様に注釈する²⁶³。

もし、「一切法は生じない、というこれが第一義諦であるなら、第二の俗諦は用いない。」というならば、これはそうではない。何故ならば

もし世俗諦に依らなければ、第一義を体得しない。

第一義を体得しなければ、涅槃を体得しない。 k.10

²⁶² ABh-XXIV, BP-XXIV, Saito ed. p. 338.

'di la 'di snyam du smra bar 'dod pa'i don ni chos thams cad skye ba med pa zhes bya ba'i don dam pa'i bden pa de nyid yin na / tha snyad kyi bden pa gnyis pa 'di ci dgos snyam du sems na / de la bshad par bya ste /

tha snyad la ni ma brten par // dam pa'i don ni bstan mi nus //

dam pa'i don la ma brten par // mya ngan 'das pa thob mi 'gyur // MMK-XXIV k. 10

gang gi phyir tha snyad la ma brten par don dam pa bstan par mi nus pa dang / gang gi phyir don dam pa la ma brten par mya ngan las 'das pa 'thob par mi 'gyur ba de'i phyir bden pa gnyis ka^a gdags dgos so //

(^aP: gnyi ga.)

²⁶³ 青目釈『中論』, T30, 32c25-a7.

若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者。是亦不然，何以故，

若不依俗諦 不得第一義

不得第一義 則不得涅槃 MMK-XXIV k. 10

第一義皆因言説，言説是世俗。是故若不依世俗，第一義則不可説。若不得第一義，云何得至涅槃。是故諸法雖無生，而有二諦。

2. 中観・瑜伽行兩派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以前 -

第一義は皆言説による。言説とは世俗である。この故に、もし世俗に依らなければ、第一義を説くことはできない。もし第一義を得なければ、どうして、涅槃を体得できようか。この故に、諸法は無生であるが、二つの諦がある。

k.10 についても、両論は多少の差異はあれどほぼ一致している。両論ともに k.8 注釈部において「一切法は生起しない」とみることが勝義諦である、と説かれたことを受けて、世俗諦の必要性を説く偈頌と理解される。そして、言説（世俗諦）に依らなければ勝義諦は得られず、勝義諦に依らなければ/を得なければ涅槃は体得されない、それ故に、二つの諦があると注釈される。

<BP における二諦説>

前述のように、BP-XXIV は ABh とほぼ一致しているが、Ames[1986], 三谷[1990], 加藤[1994], 広浜[1999], 熊谷[2008]等によって、BP-XXIV kk. 8-10 以外の箇所における BP の二諦説が考察されており、世俗については次の箇所が指摘されている。

BP-VII²⁶⁴

それ故、有為の生・住・滅という語は世俗諦として成立する。

BP-XXII²⁶⁵

²⁶⁴ BP-VII, Saito ed. p. 116.
de lta bas na 'dus byas kyi skye ba dang gnas pa dang 'jig pa'i tshig ni kun rdzob kyi bden par grub po //

²⁶⁵ BP-XXII, Saito ed. p. 324.
sangs rgyas rnams kiyis chos bstan pa // bden pa gnyis la yang dag brten // 'jig rten kun rdzob bden pa dang // dam pa'i don gyi bden pa'o // (MMK-XXIV k.8)
zhes 'byung bas de la 'jig rten gyi kun rdzob kyi bden pa gang gis bum pa yod do sab ma yod do zhes brjod pa de nyid kiyis bum pa chag go sab ma tshig go zhes de dag mi rtag par yang brjod do // gang gi tshe de kho na sab ma tsam pa de'i tshe ni bum pa dang sab ma dag brten nas gdags par bya ba yin pas mi 'thad na de dag chag pa dang tshig pa lta 'thad par ga la 'gyur / gzhan yang de bzhin gshegs pa yang 'jig rten gyi kun rdzob kyi dbang gis de bzhin gshegs pa bgres so // de bzhin gshegs pa mya ngan las 'das so // zhes mi rtag par yang brjod do // gang gi tshe don dam par bsam pa de'i tshe ni de bzhin gshegs pa nyid mi 'thad na bgres pa dang mya ngan las 'das pa dag lta 'thad par ga la 'gyur te / de'i phyir de bzhin gshegs pa'i ngo bo nyid gang yin pa de ni 'gro ba 'di'i ngo bo nyid kyang yin no //

2.1 初期中観派の二諦説

「二諦に依拠して、諸仏の法の説示がある。〔二諦とは、〕世間世俗諦と勝義諦である。(MMK-XXIV k.8)」

と出ている。そのうち、世間世俗諦に依って「瓶が存在する、茅小屋が存在する」と述べる、まさにそれによって「瓶が壊れる、茅小屋が焼ける」という、それらが無常であることも語るのである。〔しかしながら〕真実を思慮するのみの場合には、瓶・茅小屋は因施設されたものであるから、〔存在することが〕妥当でない場合に、それらが壊れる、焼けるというようなことがどうして妥当であろうか。さらにまた如来も世間世俗に依って「如来が老いる」、「如来が涅槃する」という無常も語るのである。〔しかしながら〕勝義を思慮する場合には、如来自身が〔存在することが〕妥当しない場合に、〔如来が〕老いる、涅槃するとかいうようなことがどうして妥当であろうか。それ故に、如来の自性は、この世間 (*jagat) の自性でもある。

また、勝義については、加藤[1994]、熊谷[2008]によって以下の用例が指摘されている²⁶⁶。

²⁶⁶ 加藤[1994]p. 44, 熊谷[2008]pp. 61-62.

・「法身」	如来は、法身という勝義を説く、この偈頌を述べる ことによって… ²⁶⁷
・「縁起」	「縁起」という最高、甚深なる勝義諦、 ²⁶⁸
・「中道」	「諸事物は無自性である（無自性なる諸事物?）」と いう、このことは眞実を見ることであり、中道であ る。それこそが勝義の成就である。 ²⁶⁹
・「自性空なる事 物」、「有無という 誤りを離れたも の」	幻・夢・陽炎・影像・こだまの如き、自性空なる事物 を、実在、非実在とどうして述べることができよう か。それ故に、それは、有無という誤りを離れた、 仏世尊たちの教説であり、一切外道と不共なる、勝 義を明らかにすることである。 ²⁷⁰

BP においては、「生・住・滅」という語が世俗諦として成立し、世俗諦に
依って「瓶が存在する、茅小屋が存在する」が述べられ、「如来が老いる」
等という無常も述べられるとする。これに対して、勝義（眞実）を思慮す
る場合は、「瓶・茅小屋」は因施設されたものである所以で妥当ではなく、「如
来が老いる」等もまた妥当ではないことが説かれる。さらに、勝義は「法
界」・「縁起」・「中道」などにも言い換えられる。これらに関しては、先
の紹介した先行研究によって詳しく検討されており、本稿もそれらに逸脱
する見解はない。

ただし、MMK, ABh, 青目釈『中論』と同様に、MSA-VI にみられた

²⁶⁷ BP-I, Saito ed. p. 1.
de bzhin gshegs pa rnam ni chos kyi sku'o zhes don dam pa ston pa'i tshigs su bcad pa 'di
brjod pas …

²⁶⁸ BP-I, Saito ed. pp. 1-2.
rten cing 'brel bar 'byung ba zhes bya ba don dam pa'i bden pa mchog tu zab pa /

²⁶⁹ BP-XV, Saito ed. pp. 206.
dngos po rnam ngo bo nyid med pa zhes bya ba de ni de kho na mthong ba ste dbu ma'i lam
yin la de nyid don dam pa 'grub pa yin no //

²⁷⁰ BP-XVIII, Saito ed. pp. 257-258.
dngos po ngo bo nyid stong pa sgyu ma dang / rmi lam dang / smig rgyu dang / gzugs brnyan
dang / brag cha lta bu dag la ji ltar yang dag pa nyid dang / yang dag pa nyid ma yin par brjod
do //
de'i phyir de ni sangs rgyas bcom ldan 'das rnam kyi bstan pa yod pa dang / med pa nyid kyi
skyon dang bral ba / mu stegs byed thams cad dang thun mong ma yin pa don dam pa gsal bar
byed pa yin no //

2.1 初期中観派の二諦説

ような「法界」を対象とする「智」が勝義と等置されることはなく、二諦をさらに段階的に分類するような階層的構造も確認されない点は注意されるべきである。

<小結>

以上、ABh, 青目釈『中論』, BP の二諦説解釈を考察した。ABh/BP, 青目釈『中論』は、世間世俗諦を、「一切法は無自性空であるが、世間の人々が顛倒を理解していないため、一切法が生起しているとみること」、勝義諦を、「聖者たちは顛倒を理解するので、一切法が生起しないとみること」と解釈しておりほぼ一致する。

そして、BP 独自の注釈箇所では、世俗諦によって何らかの言説が説かれるが、勝義（真実）を思慮する場合には、それらが妥当でないことが説かれ、勝義は「法界」・「縁起」・「中道」などにも言い換えられる。これらの用例をみる限り、MSA-VI の二諦説に確認された「二次的な勝義」・「分類された階層的二諦説」は ABh, 青目釈『中論』, BP には確認されない。

2.1.3 小結

以上、本節において、いわゆる初期中観派の文献、MMK, ABh, 青目釈『中論』, BP における二諦説を考察した。

諸注釈の解釈に基づき理解されてきた、MMK-XXIV の二諦説は、『顕揚論』と PsP の用例に鑑みる限り、龍樹独自の思想と限定せずに、先行する、或いは同時代の用例を考慮する必要がある、同時代の文献である『婆沙論』が MMK-XXIV k.8 と類似する文脈で二諦説を用いていることを指摘した。

『婆沙論』は「勝義諦＝了義、世俗諦＝未了義」と理解しており、この解釈は MMK-XXIV kk.8-10 の文脈上、齟齬はきたさず、CS の二諦説とも反するものでもない。本項では、諸注釈の解釈に基づかず MMK における二諦説解釈を考察する際の一仮説として、「勝義諦＝了義、世俗諦＝未了義」という解釈を提示した。

2. 中観・瑜伽行兩派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以前 -

また、龍樹以降の初期中観派の文献、ABh/BP、青目釈『中論』は、世俗諦を、「一切法は無自性空であるが、世間の人々が顛倒を理解していないため、一切法が生起しているとみること」、勝義諦を、「聖者たちは顛倒を理解しているので、一切法が生起しないとみること」と注釈し、BP独自の注釈箇所では、世俗諦によって何らかの言説が説かれるが、勝義（眞実）を思慮する場合には、それらが妥当でないことが説かれ、勝義は「法界」・「縁起」・「中道」などにも言い換えることを確認した。

これら初期中観派の文献においては、MSA-VIの二諦説に確認された「二次的な勝義」・「分類された階層的二諦説」は確認されない。つまり、MSA-VIの二諦説は三性説に基づき解釈されていたが、三性説成立以前、あるいはBPのような三性説を考慮していない文献では、MSA-VIのような二諦説解釈は確認されないのである。この点は、MSA-VIにおける二諦説解釈の特殊性を示すとともに、三性説の成立が二諦説の思想変遷上で一つの転換点となることを示すであろう。次節では、瑜伽行派における三性説成立以前の文献を考察し、この点をより明らかにする。

2.2 『菩薩地』『真實義品』における Pre-三性説的二諦説

前節において、龍樹に代表されるいわゆる初期中観派の二諦説を考察した。本節では、三性説成立以前、三性説成立時期の瑜伽行派の文献である BBh-IV における二諦説を考察する。

三性説について初めて言及する文献は SNS であり、以降瑜伽行派の中心思想として発展したと考えられるが、その起源問題は未だに明らかにされていない。三性説の起源問題については勝れた多くの研究があり、様々な観点からの考察が試みられている。二諦説もまた、三性説の起源との関連が指摘されており、本節でも三性説の起源問題との関連から二諦説を考察する。三性説の起源は多くの要素が複雑に関わっており、安易に特定の思想のみに限定すべきではないと思われるが、瑜伽行派の二諦説には初期中観派の二諦説に確認されない、独自の二諦説が確認され、三性説の起源問題との何らかの関連が予想される。BBh-IV 等にみられる三性説の前段階的二諦説を便宜上、「Pre-三性説的二諦説」と暫定的に命名する。

また、前節との関連では、BBh-IV は勿論のこと、YBh 全体を通して MMK への直接的言及は確認されず、BBh-IV と龍樹との直接的関連を指摘することは困難と言わざるをえない。しかしながら、近年、龍樹の位置づけを再考する斎藤氏の諸研究によって、BBh-IV における重要用語に対する MMK の影響が指摘されている。

Saito[2010], 斎藤[2012]は, [1] 眞実 (tattva), [2] 善取空 (sugr̥hīta-sūnyatā)・悪取空 (durgr̥hīta-sūnyatā), [3] 言語表現 (vyavahāra, abhilāpa), [4] 分別 (vikalpa)・戲論 (prapañca) といった MMK における主要術語が BBh において発展的に掘り下げられたと指摘しており、BBh-IV 以降の瑜伽行派の思想的展開に対して、初期中観派の思想が重要な基礎を提供したと考えられるのである。

以下、初期中観派によって提示された二諦説が、BBh-IV の段階に到ってどのように解釈されるかを明らかにする。

2.2.1 『菩薩地』「眞実義品」における二諦説

本項では、BBh-IV 眞実義品における二諦説を考察する。BBh-IV はその章題、「眞実義品 (Tattvārtha-pāṭala)」が示すように、「眞実の意味 (tattva-artha)」を主題とし、BBh のなかでも、如所有性 (yathāvadbhāvikatā)・尽所有性 (yāvadbhāvikatā という二種の眞実義²⁷¹、『小空經』にもとづく空性解釈 (善取空・悪取空)²⁷²などの哲学的問題が説かれる章として知られる。ただし、BBh-IV の段階では、瑜伽行派の代表的な教説である、三性説、アーラヤ識論、唯識説が説かれることはない。しかしながら、BBh-IV は、それら瑜伽行派の代表的な教説へと発展する、萌芽的な思想が説かれる章として注目されており、阿[1982]による唯識説への展開²⁷³、後述するような三性説への展開という視点から多くの試みがなされている。

本項では、この BBh-IV における二諦説と vastu (事物) との関連を通して、三性説の起源問題、三性説成立以前の二諦説 (Pre-三性説的の二諦説) を考察する。

<三性説の起源問題に関する諸研究>

遍計所執性・依他起性・円成実性からなる三性説は、瑜伽行派の中心思想として知られ、SNS, ViSg, MSA, MAV, MSg, 『顕揚論』, TrK, 『三性論 (Trisvabhāvanirdeśa : TSN)』, LAS 等における三性説が、多くの研究者によって考察されてきた。清弁をはじめ、後代の中観派の批判対象となったことからその重要性がうかがえる。しかしながら、三性説の起源、その思想的発展に関してはこれまで多くの研究がありながらも、この問題が現在解決したとは言い難い。

従来議論には、その起源を瑜伽行派の外部に求める議論も存在し、PsP の「弥勒請問章」を取り上げるものがあつたが²⁷⁴、近年は瑜伽行派が教証

²⁷¹ 如所有性・尽所有性については、長尾[1948]、鎌田[1955]、野澤[1957: pp. 149-151, 272, 277-278]、廣澤[1982]に詳しい。

²⁷² 瑜伽行派の空性理解については、長尾[1968]、向井[1974]、[1983]、水尾[1983]、袴谷[1984]、阿[1984]などに詳しい。

²⁷³ 阿[1982]。

²⁷⁴ 「弥勒請問章」に関する一連の議論は、金[2007b : p. 37, fn. 66]によって、簡潔に整理されている。

2.2 『菩薩地』『真実義品』における Pre-三性説的二諦説

として引用する SNS にみられる三相説をその初出としてみる説が有力な状況である。近年の研究においてその起源を瑜伽行派の外部に求めるものとして、*Acintyastava* (As) に注目した、津田[2003]が挙げられる。As は、龍樹に帰せられる讃歌であり、MMK との類似性が指摘される文献である。津田[2003]は As k.44²⁷⁵にみられる二諦説、直後の As k.45²⁷⁶にみられる「kalpita」、「paratantra」という表現に注目し、三性説の起源問題に関する一仮説として、瑜伽行派成立以前に二諦説と関連した、三性説の萌芽的思想が存在したという可能性を提示する。

また、瑜伽行派の文献を中心とした三性説の起源問題に関しては、金[2007b]が諸研究を以下の三つの観点からまとめている²⁷⁷。

三性説の起源の問題に関して、従来三性（三相）の術語的用例によって経証として般若経の「彌勒請問章」が取り上げられた場合もあった（Cf. 袴谷[1975], 長尾[1982] pp.33-41, 勝呂[1989]p. 305）。この問題を巡って、まず長尾[1982]は『般若経』自体にすでに三性説が形成されていたという袴谷[1975]の主張を否定している。一方、勝呂[1989]は長尾[1982]の見解に賛成しているが、『瑜伽論』『解深密経』編纂に先立って、『般若経』の思想に基づいて三性の概念をすでに構成していたと想定する。他方、神子上[2001]は、「実論者との言葉をめぐる論争が三性説の背後にあり、龍樹の深い哲学思想がその背後にあるのであって、『般若経』の宗教的思考から三性説が直接影響を承けたとは考えない」と主張している（神子上 [2001]p. 18）。しかし、この問題は、ツルティム [1999]がこれまでの研究成果を踏まえ、ツォンカパの見解により指摘する如く、般若経の立場に基づいて理解されるべきものであり、瑜伽行派にとっては『解深密経』が経証として取り上げるべきである。これは現段階においては有力説として認められる。 Cf. ツルティム[1999]pp. 180-184.

²⁷⁵ As, 津田[2003]p. 101.

hetu-pratyaya-sambhūtā paratantrā ca saṃvṛtiḥ /
paratantra iti proktaḥ paramārthas tv akṛtrimah // As k.44

世俗的なものは原因と条件から生じたもので、他に依存したものである。

「他に依存した〔存在〕」と〔世間では〕言われるが、それに対して最高の意味（真実）は人為的なものではない。

²⁷⁶ As, 津田[2003]p. 101.

svabhāvaḥ prakṛtis tattvaṃ dravyaṃ vastu sad ity api /
nāsti vai kalito bhāvaḥ paratantras tu vidyate // As k.45

本体、本性、真実、実在、事物、存在とも〔世間では言われる〕。

実に、構想された存在は存在しないが、しかし〔世間では〕他に依存したものとして知られる。

²⁷⁷ 金[2007b]pp. 38-39.

- ① YBh を起点として唯識説の思想的展開を考察する，一連の文献学的研究。
(Frauwallner[1956], Schmithausen[1969], 阿[1982], 勝呂[1985], [1987], 高橋[2005ab].)
- ② <般若経>・『十地経』の思想に連なるものとして，BBh の四尋思・四如実遍智の観法の内容に三性説の起源を求める。(荒牧[1976ab])
- ③ 初期仏教・<般若経>など，諸法の三性的思惟の原型から探ろうとする。
BBh-IV に引用される『転有経』の一節と三性説との関連を検討する。(竹村[1995])

このうち，③竹村[1995]は，BBh-IV における『転有経 (*Bhavasamkrānti-sūtra* : BhSS)]²⁷⁸の引用に注目したものの，その一文と瑜伽行派の二諦説との関連については言及しておらず，金[2007b]は竹村氏の研究をふまえて BhSS と二諦説との関連から，三性説の起源問題を考察する。

また，①高橋[2005b]は三性説の起源問題に直接言及するものではないが，BBh-IV における vastu (事物) と三相説/三性説，そして，相 (nimitta) ・名 (nāman) ・分別 (vikalpa) ・真如 (tathatā) ・正智 (saṃyagjñāna) からなる，五事説 (pañca-vasu) との関連に注目し，瑜伽行派の思想的発展について言及する。高橋氏は BBh-IV における vastu が言語表現の基体としての側面と，言語表現し得ない勝義としての側面を有することに着目し，それが ViSg にみられる五事説へと思想的に発展すると指摘する。そして，ViSg における三性説の内容は SNS における三相説を継承したものであり，SNS, ViSg の三相説/三性説が相・名・分別によって説明され，SNS における三相説が相・名・真如という概念によって定義されることから，『解深密経』の三相説は三相の概念だけで完結した教説ではなく，相・名・分別・真如という概念を前提に構成されている」と，結論づけた上で，[1]BBh における vastu → ViSg における五事説，[2]BBh における vastu → 五事説 → SNS における三相説[→ ViSg における三性説]という，二つの思想的発展を想定している²⁷⁹。

この高橋氏の見解は，菅原[2010]によって批判的に検討されている。菅原氏は，高橋氏の「BBh-IV における vastu は言語表現の基体としての側面

²⁷⁸ BhSS の校訂テキストは Vinīta [2010]の一篇として出版されており，BhSS に関する文献蒐集は Śatri[1938]，袴谷[1977a, b]，Vinīta[2010]等においてなされている。

²⁷⁹ 高橋[2005]pp.72-73.

2.2 『菩薩地』『真実義品』における Pre-三性説的二諦説

と、言語表現し得ない勝義としての側面を有する」という見解に対して、BBh-IVにおける vastu は後者の「言語表現し得ない勝義としての側面、つまり、真如、勝義といった真理」ではなく、前者の「言語表現の基体としての側面、単なる事物、もの自体、仮説の所依」の意味のみで理解すべきであると主張する²⁸⁰。菅原氏は、高橋氏が vastu を真理として理解する根拠の一つである ViSg の用例が後代の解釈であるとし、BBh-IV の vastu 解釈に持ち込むべきでないこと、高橋氏が「単なる事物すなわち単なる真如」と理解する "vastu-mātra…tathatā-mātra" 等の, vastu が tathatā, paramārtha と等値関係にあると理解する用例はその様に理解すべきでないことなどを根拠に、BBh-IV は単なる「事物」、「事柄」、「もの」の意味のみで結論づける²⁸¹。後述するように、BBh-IV における vastu の思想は、瑜伽行派の二諦説と密接に関連するものであり、未だに決着をみない両氏の議論を念頭に置きながら、二諦説を考察する必要がある。

また、近年三性説の起源問題、思想的展開史に言及するまとまった論考として、兵藤[2010]が挙げられる。兵藤氏は唯識無境との関連から BBh-IV, SNS, 「弥勒請問章」、ViSg, MSA, MAV, MSg, TsK, TrK と多岐にわたる文献を考察し、三性説の成立、発展史を考察する。

以上の先行研究をふまえて、以下具体的に文献を考察しながら、BBh-IV における二諦説、Pre-三性説的二諦説を考察していく。

<Pre-三性説的二諦説>

龍樹に代表される二諦説は、瑜伽行派の文献にも確認され、瑜伽行派の二諦説の特徴を金[2007b]は次のように指摘する²⁸²。

「唯識的二諦」とは、中観派の真理観である二諦説では仮説の所依が否定されていたのに対して、瑜伽行派では仮説の所依を認めており、それを暫定的に命名したものである。すなわち、瑜伽行派が仮説の所依を認めることは、中観派の二諦説とは相違するものであり、その立場が唯識的二諦への転換を図ったものとも理解される。さらにそれに

²⁸⁰ 菅原[2010]p. 331.

²⁸¹ 菅原[2010]pp. 331-371.

²⁸² 金[2007b]pp. 67-68, fn.67.

基づき仮説の所依を「依他起性」と位置付けたことから、瑜伽行派の独自の思想である「三性説」が形成されたと推測される。

ここで金氏が指摘する「唯識的二諦説」は、三性説形成に関連する二諦説であり、本稿の Pre-三性説的二諦説に他ならないが、既述のように MSA-VI の二諦説、後述する MAV-III の二諦説などの Post-三性説的二諦説とは、性格の異なるものであるため、便宜上「Pre-三性説的二諦説」と暫定的に命名する。

金氏が指摘する Pre-三性説的二諦説は、勝義と世俗と「仮説の所依」とが認められる二諦説を指す。竹村[1975]は、「仮説の所依」を端的に「仮説とは、何らかの質料（素材・空間-時間的）を前提として、それに対してある言語表現を与えること…仮説をその上においてなすべき前提としての、いわば質料因を所依と呼ぶ」と説明しているが²⁸³、この点は BBh-IV の次の表現からみても明らかである²⁸⁴。

まったく同様に、色などの諸法にとっての単なる事物（vastumātra）が存在する場合に、その『色』などの諸法に関する仮説のための言語による二次的な表示は妥当なのであり、存在しない場合には事物を伴わない仮説のための言語による二次的な表示は〔妥当で〕ない。この場合、仮説にとっての事物が存在しないので、基体を持たない仮説も存在しない。

（翻訳：高橋[2005b] p. 165.）

つまり、BBh-IV は「色」などを仮説する、言語表現する際にはその基体（仮説の所依）が存在しなければならず、仮説の所依が存在しない言語表現は妥当ではないと説く。ここで注意すべきは、その仮説の所依が「単なる事物（vastumātra）」、「事物（vastu）」として説かれる点である。この「単なる事物」、「事物」は瑜伽行派の思想発展上、非常に重要な意味をもつ用

²⁸³ 竹村[1975]p. 207.

²⁸⁴ BBh-IV, Takahashi ed. p. 99.

tad yathā satsu rūpādiṣu skandheṣu pudgalaprajñaptir yujyate nāsatsu nirvastukā pudgalaprajñapti evaṃ eva sati rūpādīnām dharmānām vastumātre sa rūpādidharmaprajñaptivāadopacāro yujyate nāsati nirvastukaḥ prajñaptivāadopacāraḥ // tatra prajñapter vastu nāstīti niradhiṣṭhānā prajñaptir api nāsti //

2.2 『菩薩地』『真実義品』における Pre-三性説的二諦説

語であり、「四尋思・四如实遍智」といった修道論²⁸⁵、『小空経』に基づく瑜伽行派の空性理解（善取空）²⁸⁶、五事説²⁸⁷、唯識思想などの瑜伽行派の中心思想と関連する重要な用語であるが、これらとの関連については高橋[2005]、金[2007b]などの先行研究に譲り²⁸⁸、本稿の主題である二諦説との関連から論考を続ける。

仮説の所依を認めるという点が、Pre-三性説的二諦説の特徴であるが、Pre-三性説的二諦説の特徴を考察する上で、BhSS の解釈は重要な意味をもつ。BhSS は中観・瑜伽行両派の文献において二諦説と関連して、経証として多々引用される経典であるが²⁸⁹、両派の BhSS の解釈は大きく異なっている。BBh-IV においても BhSS が引用され、その解釈は Pre-三性説的二諦説の特徴を端的に示すものと思われる。BBh-IV において、BhSS は一切法が不可言説なる本質を有することに対する経証として次のように解釈される²⁹⁰。

まさにこの（一切法が言語表現しえない本質を有することの）意味を、偈頌を誦すことによって明らかにしようとして、『転有経』において世尊により次のように説かれた。

(A) 実にそれぞれの名称 (nāman) によって、それぞれの法が言語表

²⁸⁵ 四尋思・四如实遍智については、早島理[1974 : pp. 108-117], [1982 : pp. 146-173], Aramaki[2000 : pp.45-46], 高橋[2005a : pp. 26-29]などに詳しい。

²⁸⁶ 『小空経』に基づく瑜伽行派の空性理解（善取空）については長尾[1968], 向井[1974], [1983], 水尾[1983], 袴谷[1984]などに詳しい。

²⁸⁷ 五事説との関連については、高橋[2005b]に詳しい。

²⁸⁸ なお、両論考は「事物 (vastu)」自体に関しても詳細に考察している。

²⁸⁹ BhSS は中観・瑜伽行両派の文献において多々引用され、本稿で扱う BBh, VyY の他、三宝尊 (Triratnadāsa) の *Prajñāpāramitāsamgrahakārikāvivarāṇa*, 清弁の MHK, PPr, 護法の『大乘広百論釈論』, 月称の PrasP, MAvBh, 蓮華戒 (Kamalaśīla) の *Tattvasamgraha-pañjikā*, *Madhyamakāloka* などに引用されることが指摘されており、この他関連書物を含め、Vinīta[2010], 津田[2013]に詳しい。

²⁹⁰ BBh-IV, Takahashi ed. pp. 102-103.

yathoktaṃ bhagavataitam evārthaṃ gāthābhigītena paridīpayatā *Bhavasamkrāntīsūtre* /

yena yena hi nāmnā vai yo yo dharmo 'bhilapyate

na sa^a samvidyate tatra dharmāṇāṃ sā hi dharmatā

iti // kathaṃ ca punar iyaṃ gāthaitam evārthaṃ paridīpayati // rūpādīsaṃjñakasya dharmasya yad rūpam ity evamādi nāma yena rūpam ity evamādinā nāmnā te rūpādīsaṃjñakā dharmā abhilapyante 'nuvyavahriyante rūpam iti vā vedaneti vā vistareṇa yāvan nirvāṇam iti vā // tatra na ca rūpādīsaṃjñakā dharmāḥ svayaṃ rūpādīyātmakāḥ // na ca teṣu tadanyo rūpādīyātmako dharmo vidyate // yā punas teṣāṃ rūpādīsaṃjñakānāṃ dharmāṇāṃ nirabhilāpyārthena vidyamānatā saishā paramārthataḥ svabhāvadharmatā veditavyā //

^a Vinīta [2010]による BhSS の校訂テキストでは、nāsau となっている。

現される。

(B)(B-1)それ（名称）においてそれ（法）は存在しない²⁹¹。**(B-2)**これがまさに諸法の法性である。

それでは、何故にこの偈頌がまさにその意味を明らかにしているのか。

(a)「色」などの名称 (saṃjñā) を有する法には、「色」などという名称 (nāman) があり、「色」などという名称によって、それら「色」などの名称を有する諸法が、「色」、「受」、詳しくは「涅槃」に至るまで、言語表現され、日常的に表現される。

(b-1)しかし、それ（名称）において「色」などの名称を有する諸法、それ自体は「色」を本質とするものではない。また、それら（諸法）において、それ（名称）以外に「色」を本質とする法は存在しない。

(b-2-1)しかし、それら「色」などの名称を有する諸法は、言語表現しえないもの (artha) として存在する、(b-2-2)これが勝義としては、自性としての法性であると理解されるべきである。

この BBh-IV による BhSS の解釈は、直接的に二諦説との関連を明示するものではないが、金[2007b]によって Pre-三性説的二諦説を示すものとして検討されている²⁹²。BBh-IV に引用される BhSS の偈頌のうち、(A)「まさにそれぞれの名称によって、それぞれの法が言語表現される」は世俗諦を、(B)「名称において法は存在しない。それが実に諸法の法性である」は勝義諦を示すものと一見すると理解される。

このうち、BhSS の(A)に対する BBh-IV の解釈は(a)『色』などの名称があり、『色』などの名称によって、『色』などの諸法が、言語表現され、日常的に表現される」というものであり、これは本稿 2.1.2 において確認した初期中観派の世俗解釈、世俗を名称・言説として捉える解釈と特に相違す

²⁹¹ c 句の saḥ, tatra が指示する内容は問題がある。
高橋[2005b]p. 168.

經典中の「それは」(saḥ) と「そこにおいて」(tatra) の指示する内容は、菩薩地以来、インドの諸文献においてしばしば問題とされてきた。これらが偈の前半の關係代名詞のいずれかを受けているとすると、saḥ が男性名詞 dharma を受けているため、tatra は中性名詞 nāman を受けるとするのが文法上は自然な解釈と言える。しかし、既に指摘されているように、Sāgaremeḥga は saḥ を parikalpitasvabhāva, tatra を paratantrasvabhāva と解釈し、依他起性 (= 言語表現の対象としての法) において遍計所執性 (= 言語表現) が存在しないという、文法的には変則的な解釈をしている。

²⁹² 金[2007b]pp. 64-67.

るものではない。

一方、(B)に関する BBh-IV の解釈はそのまま初期中観派の勝義解釈と結びつけることはできない。BBh-IV は(B)を二段階に分けて解釈しており、BhSS における(B-1)「名称において法は存在しない」と(B-2)「これがまさに諸法の法性である」との二段階に分けて解釈していると考えられる。

BhSS の(B-1)を、BBh-IV は(b-1)「名称において『色』などの名称を有する諸法、それ自体は『色』などを本質とするものではない。また、諸法において名称以外に『色』を本質とする法は存在しない。」と解釈する。つまり、名称を有する諸法はその名称が指し示す対象を本質としない、そして、名称以外に「色」を本質とする諸法は存在しないと説くのである。これが BhSS の (B-1)「それ(名称)においてそれ(法)は存在しない」に対する、BBh-IV の解釈である。

一方、(B-2)の解釈は非常に難解である。BhSS の(B)「(B-1)それ(名称)においてそれ(法)は存在しない。(B-2)これがまさに諸法の法性である。」を素直に理解した場合、(B-2)における「これ(sā)」の指示内容は、(B-1)全体を指すと理解される。しかし、この BhSS の(B-2)に対する BBh-IV の解釈は(b-2-2)「これが勝義としては、自性としての法性であると理解されるべきである」であるが、この場合の「これ(sā)」は(b-2-1)「それら『色』などの名称を有する諸法は、言語表現しえないもの(artha)として存在すること」とされている。つまり、BhSS における「これ(sā)」の指示内容は、(B-1)「それ(名称)においてそれ(法)は存在しないこと」であるが、BBh-IV においては (b-2-1)「それら『色』などの名称を有する諸法は、言語表現しえないもの(artha)として存在すること」と理解されており、「これ(sā)」の指示内容が大きく異なるのである。

この場合、BBh-IV の解釈における「これ(sā)」の直接の指示内容は、文法上、(b-2-1)「それら『色』などの名称を有する諸法は、言語表現しえないもの(artha)として存在すること」のみとしか考えられないが、(b-2-1)「しかし(punar)」は(b-1)を意味上読み込むことを示唆すると考えられる。つまり、(b-1, b-2-1)「名称を有する諸法はその名称が指し示す対象を本質としない、そして、名称以外に『色』を本質とする諸法は存在せず、しかし、それら『色』などの名称を有する諸法は、言語表現しえないもの(artha)としては存在すること」が「これ(sā)」の指示内容であると意味上は読み

込むべきであろう。

この(b-1)の内容を金[2007b]は、「その趣旨をまとめると、名称を持つ諸法は、名称を本質とするものではないので、名称の通りには存在しないし、中観派が主張する如く、一切は名称にすぎないという意味ではなく、名称は名称にすぎないというふうに理解される。ここに瑜伽行派の意図が潜んでいると判断される。すなわち、名称が指し示そうとする諸法は、名称を本質としないという観点からは存在すると逆説として読み取れることから、仮説の所依としての諸法が存在することを示唆していると解釈される。」と、さらに(b-2)の内容を「諸法には、言語表現し得ない勝義的存在としての自性が肯定的に存在しており、それが諸法の自性としての法性であると説明されている。ここで注目すべき点は、諸法と法性の関係によって存在の眞実を仮説の所依と言語表現し得ない本質との二様に説明していることである。」と指摘する²⁹³。

金氏が指摘するように、この一節は仮説の所依の存在を認める一節として理解すべきであると思われる。ただし、金氏は(b-1)が逆説的に読み取れ、そこに仮説の所依が示唆されていると理解するが、(b-2-1)に説かれる「言語表現しえないもの (artha) として存在する諸法」を仮説の所依を認める一文と理解すべきとであろう。

金氏は(b-1)に仮説の所依が示唆されていると指摘するが、仮説の所依は(b-2-1)に説かれたと考えるべきである。BBh-VIII 「力種姓品」において「言語表現しえない、単なる事物、単なるものという所縁に心を繋げる (nirabhilāpye vastu-mātre 'rthamātre ālaṃbane cittam upanibadhya)」という用例が確認されるように²⁹⁴、BBhにおいては「単なる事物 (vastu-mātra)」が「単なるもの (artha-mātra)」と同じ意味で用いられており²⁹⁵、ここでの「言

²⁹³ 金[2007b]pp. 65-66.

²⁹⁴ BBh-VIII, Wogihara ed. p.109, Dutt ed. p.77.

²⁹⁵ この他、vastu-mātra と artha-mātra が同じ意味が用いられる用例として、菅原[2010]によって次の用例が指摘されている。

BBh, Wogihara ed. pp. 395-396.

asmim cakṣuṣi dvayam upalabhyate / idaṃ ca nāmasaṃjñāprajñapti-cakṣur iti / etac ca vastumātram / yatredaṃ nāma saṃjñā prajñaptiḥ / nāta uttari nāto bhūyaḥ / tatra yac cakṣuṣi nāma saṃjñā prajñaptiḥ / tat tāvan na cakṣuḥ / yad api tad vastu yatra cakṣuḥsaṃjñā / tad api svabhāvato na cakṣuḥ /

...

sa tvam evaṃ sarvajñeyasvicāritayā buddhyā sarvadharmasaṃjñāsv āgantukasaṃjñayā sarvadharmeṣu sarvaprapaṃcasamjñām apanīyāpanīya nirvikalpena ca cetasā

語表現しえないもの (nirabhilāpya-artha)」もまた「言語表現しえない事物 (nirabhilāpya-vastu)」の意味で理解すべきであると思われる。つまり、(b-2-1)「言語表現しえないもの (artha) (=事物, vastu) としての、『色』などの名称を有する諸法」が存在するものとして説かれており、これを仮説の所依として理解すべきである。

ところで、金氏はこの「言語表現しえないもの (artha) (=事物, vastu) としての、『色』などの名称を有する諸法」について、「諸法には、言語表現し得ない勝義的存在としての自性が肯定的に存在しており」と指摘し、「言語表現しえないもの (artha) (=事物, vastu)」を「勝義的存在としての自性」として理解する。これは BhSS の(B-2)「これがまさに諸法の法性である」に対する、BBh-IV の解釈 (b-2-2)"saiṣā paramārthataḥ svabhāvadharmatā veditavyā"をふまえてのものと考えられるが、この(b-2-2)の解釈もまた難解である。金氏はこの一節を「そのことが勝義の観点から自性としての法性であると理解されるべきである。」、高橋氏は「それがすなわち勝義としての自性、すなわち法性であると理解されるべきである。」と理解する。この一節の解釈上問題となるのは、「言語表現しえないもの (artha) (=事物, vastu)」を「勝義的実在」として理解すべきか否かという点である。

両氏の解釈の背景にあるのは、高橋[2005b]によって指摘された「事物 (vastu) の二側面」をふまえた理解であると考えられる。高橋氏は「事物 (vastu) の二側面」を、

- 1) 言語表現の基体
- 2) 言語表現しえない本質をもつ勝義的実在

と指摘する。事物 (vastu) には、1)言語表現の基体としての側面、つまり仮説の所依としての側面と、2)真如・法性と等値される、言語表現しえない本質をもつ勝義的実在としての真理概念の側面があることが指摘され、近年の諸研究では、この事物 (vastu) が二側面性を有するという基本的方向性は一致している。

nirnimittēnārthamātragrahaṇāpravr̥ttēna tasmim̐ vastuni bahulaṃ vihara / evaṃ te tathāgatajñānāvīsuddhasamādhigotrāc cittasyaikāgratā pratilabdhā bhaviṣyati /

2. 中観・瑜伽行兩派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以前 -

これに対して、菅原[2010]は、高橋氏の指摘する二つの側面のうち、前者の1)言語表現の基体(仮説の所依)の意味のみで事物(vastu)を理解すべきであり、2)言語表現しえない本質をもつ勝義的実在はViSgをはじめとする後代の解釈に基づけば、そのような理解も可能であるが、BBhの事物(vastu)解釈には適用すべきでないと主張する。菅原氏はBBh全体における事物(vastu)、及び同義で用いられるもの(artha)の用例を精査し、それらが2)の側面として言及されるような、真理概念の側面を有するものではないことを指摘し、2)の側面の根拠として挙げられる複数の用例を再検討する。このうち、事物(vastu)の2)真理概念として側面の最大の根拠である次の一節が再検討されている²⁹⁶。

sa khalu bodhisattvas tena dūrānupraviṣṭena dharmanairātmyajñānena
nirabhiḷāpyasvabhāvatām sarvadharmāṇām yathābhūtaṃ viditvā na kaścīd
dharmaṃ kathaṃcit kalpayati / nānyatra vastu-mātram gṛhṇāti
tathatā-mātram / na cāsyāivaṃ bhavati vastu-mātram vaitat tathatā- mātram
veti arthe tu sa bodhisattvaś caraty arthe parame caran sarvadharmāṃs tayā
tathatayā sama-samān yathābhūtaṃ prajñayā paśyati /

<高橋訳²⁹⁷>

実に菩薩はこの深く入った法無我に関する知によって、すべての法が言語表現し得ない本質を持っていることをありのままに理解し、如何なる法をも如何様にも分別しない。〔彼は〕単なる事物(vastu-mātra)すなわち単なる真如(tathatā-mātra)を把握する他ない。しかし、彼には「単なる事物である」と〔いう考え〕も、「これは単なる真如である」と〔いう考え〕も起こらない。一方、彼の菩薩は対象に対して働きかける。最高の対象に対して働きかけている〔菩薩〕は、すべての法をこの真如とまったく等しいものと、ありのままに智慧によって見る。

<菅原訳²⁹⁸>

実に、かの菩薩はその深く悟入した、ものには実体がないのだ(法無我)という智によってあらゆるもの(一切法)が言語表現できない(不

²⁹⁶ BBh-IV, Takahashi ed. p. 92, Wogihara ed. p. 41.

²⁹⁷ 高橋[2005b]p. 160.

²⁹⁸ 菅原[2010]pp. 339, 341.

2.2 『菩薩地』「真実義品」における Pre-三性説的二諦説

可言説) 本質のものであることを如実に知り、いかなるものも、いかにしても分別構想しない。ただものがあるにすぎない、ただそのように(で)あるにすぎないということを把握するにほかならない。そして、彼にはその「ただものがあるにすぎず、ただそのようにあるにすぎない」という考えすらも〔成立し〕ない。しかし、「もの」(artha)について〔探求しよう〕活動する。「もの」(artha)の究極のあり方をもとに〔認識〕活動し、かの「〔どのようなものであれ〕そのようにある〔としか言いようがない〕」という点で (tathatayā), 一切諸法は斉しく同じであると叡智によって如実に見る。

この一節に対する両者の理解は大きく相違しており、特に問題となる点は" vastu-mātram …tathatā-mātram"に対する解釈である。高橋氏はこれを「単なる事物 (vastu-mātra) すなわち単なる真如 (tathatā-mātra)」と、vastu-mātram と tathatā-mātram を並列の言い換えとして理解する。つまり、事物 (vastu) が真如 (tathatā) と等値関係にあると理解しており、これは事物 (vastu) が 2)真理概念の側面を有するとする高橋説の最大の根拠と考えられる。

これに対して菅原説は「ただものがあるにすぎない、ただそのようにあるにすぎない」と、tathatā を「真如」という真理概念ではなく、「そのようにあること」と理解する。菅原氏は当該箇所直前の「いかなるものも、いかにしても分別構想しない (na kaścīd dharmam kathamcit kalpayati)」との対応関係、つまり、kaścīd と vastu-mātram, kathamcit と tathatā-mātra の対応関係で理解し、このように理解しない限り tathatā-mātra の意味が理解できず、後続の文章に繋がらないと主張する。そして、この一節の前半部を「ものには固有の実体がなく(法無我)言語表現できない(不可言説)のだから、ものを具体的な名称で呼んだり、具体的な様相であり方を述べることはできない。『ただものがあるとしか言えない』『ただそのようにあるとしか言えない』ということである。しかし、具体的な名称や形相・様相でもつもの (vastu) を言い表すことができぬのなら、『ただものがあるとしか言えない』『ただそのようにあるとしか言えない』ということすら言えぬはずだということになる。」とまとめる²⁹⁹。

²⁹⁹ 菅原[2010]p. 340.

菅原氏は、この他多くの用例を検討し、高橋説の根拠を崩し、BBh-IVの主張は『〔仮説の所依としての〕 vastu のみが存在するのだ (vastu-mātra)』ということが『眞実義品』の主張であり、そのことが眞理だと言っているのである。vastu が眞理だと言っているのではない。」と指摘する³⁰⁰。菅原説は高橋説の根拠を十分に覆すものと考えられ、本稿は基本的にこれを持し、この理解に従う。

さて、高橋説に対する菅原氏の反論を通して、事物 (vastu) を2)言語表現しえない本質をもつ勝義的実在として理解すべきではないことを確認したわけだが、この点をふまえて、当該の BhSS の解釈問題に議論を戻したい。今一度、BhSS における(B)に対する BBh-IV の解釈を示す。

(B)(B-1)それ (名称) においてそれ (法) は存在しない。(B-2)これがまさに諸法の法性である。

(b-1)しかし、それ (名称) において「色」などの名称を有する諸法、それ自体は「色」を本質とするものではない。また、それら (諸法) において、それ (名称) 以外に「色」を本質とする法は存在しない。

(b-2-1)さらに、それら「色」などの名称を有する諸法は、言語表現しえないもの (artha) として存在する、(b-2-2)これが勝義としては、自性としての法性であると理解されるべきである。

上述の菅原説に従えば、「不可言説なるもの (artha) (=事物, vastu) が存在する」という、そのことが勝義としては法性 (眞理) なのであって、不可言説なるもの (artha) (=事物, vastu) が眞理なのではないと理解される。

ところで、(b-1)では「存在しないこと」、(b-2-1)では「存在すること」が説かれるが、これは、眞実の特徴 (tattva-lakṣaṇa) である advaya との関係想起させる。(b-1)において『色』などと説かれている内容は、(a)における『色』、『受』、詳しくは『涅槃』に至るまで」を指すが、同様の表現が眞実の特徴を示すにあたって説かれている³⁰¹。

³⁰⁰ 菅原[2010]p. 352.

³⁰¹ BBh-IV, Takahashi ed. pp. 88-89.

tat punas tattvalakṣaṇaṃ vyavasthānato 'dvayaprabhāvitam veditavyam // dvayam ucyate bhāvaś cābhāvaś ca //

次に真実の特徴は、設定に基づいて、advayaとして顕現したものと理解すべきである。二 (dvaya) とは有と無といわれる。

このうち、「有」とは仮説の語の自性として設定されたものであり、まさにその通りに、長期間にわたり世間の人々によって執着されたものであり、世間の人々の一切の分別と戲論の根本である。それは例えば、「色」と、或いは「受」,「想」,「行」,「識」と、または「眼」と、或いは「鼻」,「舌」,「身」,「意」と、または「地」と、或いは「水」,「火」,「風」と、または「色」と、或いは「声」,「香」,「味」,「触」と、または「善」と、或いは「不善」,「無記」と、または「生」と、或いは「滅」,「縁起」と、または「過去」と、或いは「未来」,「現在」と、または「有為」と、或いは「無為」と、または、「この世」,或いは「あの世」と、「二つの日月」と、または、およそ何であれ「見られ、聞かれ、思われ、識られたもの」,「到達されたもの」,「考察されたもの」,「意に従って考慮されたもの」,「〔意に〕従って熟慮されたもの」と、または最後の「涅槃」という、以上のような類の、仮説の語によって習慣的に承認された諸法の自性が世間の人々の「有」と呼ばれる。

このうち、「無」とは他ならぬこの「色」という仮説の語から最後の「涅槃」という仮説の語に至るまでが、事物を欠いていること (nirvastukatā), 相を欠いていること (nirnimittatā) であり、仮説の語の基体がまったく非存在であること、現に存在しないことであり、それに依っては仮説の語が生じないようなもの、これが「無」と呼ばれ

tatra bhāvo yaḥ prajñaptivādasvabhāvo vyavasthāpitas tathaiva ca dīrghakālam abhiniviṣṭo lokena sarvavikalpaprapañcamūlam lokasya tad yathā rūpam iti vā vedanā saṃjñā saṃskārā vijñānam iti vā cakṣur iti vā śrotram ghrāṇam jihvā kāyo mana iti vā pṛthivīti vā / āpas tejo vāyur iti vā rūpam iti vā śabda gandho rasaḥ spraṣṭavyam iti vā kuśalam iti vā / akuśalam iti vā / avyākṛtam iti vā / utpāda iti vā vyaya iti vā / praṭītyasamutpanna iti vā / aḥitam iti vā / anāgatam iti vā / pratyutpannam iti vā / saṃskṛtam iti vā / asaṃskṛtam iti vā / ayaṃ lokaḥ paro loka ubhau sūryacandramasau / yad api tad dṛṣṭāśrutamatavijñātam prāptam paryeṣitam manasā 'nūvitarkitam anuvicāritam iti vā / antato yāvan nirvāṇam iti vā / ity evaṃbhāgiyaḥ prajñaptivādanirūḍhaḥ svabhāvo dharmāṇām lokasya bhāva ity ucyate //

tatrābhāvo yāsyāiva rūpam iti prajñaptivādasya yāvad antato nirvāṇam iti prajñaptivādasya nirvastukatā nirnimittatā prajñaptivādāśrayasya sarveṇa sarvaṃ nāstikatā asaṃvidyamānatā / yam āśrītya prajñaptivādaḥ na pravartetāyam ucyate 'bhāvaḥ //

yat punaḥ pūrvakeṇa ca bhāvenānena cābhāvenobhābhyaṃ bhāvābhāvābhyaṃ vinirmuktaṃ dharmalakṣaṇasaṃgrhītam vastu tad advayaṃ / yad advayaṃ tan madhyamā pratipad antadvayavarjitā niruttarety ucyate //

る。

そして、先の「有」とこの「無」という、「有」と「無」との両者を離れ、法相によってまとめられる事物 (vastu) が advaya である。advaya は二つの極端を離れた無上の中道と呼ばれる。

「有」とは、(x) 仮説の語によって習慣的に承認された諸法の自性とされ、「無」とは、(y) 仮説の語が、事物を欠いていること、相を欠いていること、仮説の語の基体がまったく非存在であること、現に存在しないこと、それに依っては仮説の語が生じないようなものとされている。先の(a)における「『色』, 『受』, 詳しくは『涅槃』に至るまで」とは、ここで仮説の語として列挙された内容を指し、一切法を示すものと考えられる。

そして、この「有」と「無」とは、内容上先の BhSS に対する解釈と対応するものと考えられる。「有」と「無」の内容は、advaya として、否定されているので、否定されたものを対応させると、(x) 「仮説の語によって習慣的に承認された諸法の自性という『有』では(が?)ない」と、(b-1) 「名称を有する諸法はその名称が指し示す対象を本質としない、そして、名称以外に『色』を本質とする諸法は存在しない」、(y) 「仮説の語が、事物を欠いていること、相を欠いていることであり、仮説の語の基体がまったく非存在であること、現に存在しないこと、それに依っては仮説の語が生じないような『無』では(が?)ない」と、(b-2-1) 「それら『色』などの名称を有する諸法は、言語表現しえないもの (artha) (=事物, vastu) としては存在する」という対応関係となり、眞実の特徴と同様に、先の(b-1, b-2-1)もまた事物 (vastu) を肯定する文脈として理解されるべきである。

つまり、(b-1, b-2-1)は事物 (vastu) を肯定する一文であり、その事物 (vastu) が存在することが、(b-2-2) 「これ (sā)」の指示内容であり、それが勝義としては法性 (眞理) であると考えられるのである。従って、BBh-IV の BhSS 理解は、「(a) 名称によって一切法が言語表現される (世俗). (b-1, b-2-1) 名称が指し示す対象を本質とする諸法は存在しないが、その仮説の所依たる不可言説なるもの (artha), 事物 (vastu) は存在する (仮説の所依). (b-2) 仮説の所依たる不可言説なるもの (artha), 事物 (vastu) が存在すること、それが勝義としては、自性としての法性である (勝義).」と理解される。

この BhSS に対する、BBh-IV の解釈には「勝義として (paramārthataḥ)」

2.2 『菩薩地』『真実義品』における Pre-三性説的二諦説

という一文以外に、二諦説との直接的な関連は示されない。しかし、(a)「名称によって諸法が示される」という内容は、初期中観派の世俗と対応するものであり、この BhSS の偈頌は後代の VyY³⁰²などでも二諦説との関連から示される偈頌であることから、金氏が指摘するような、「仮説の所依を認める二諦説」、Pre-三性説的二諦説を示すものと考えられよう。さらに、このような二諦説解釈、つまり仮説の所依を認めるような解釈は初期中観派の二諦説には確認できず、後代の中観派の批判対象とされることから、瑜伽行派独自の二諦説解釈と考えられるのである。

また、諸研究者が指摘するように、この仮説の所依、事物 (vastu) は依他起性の形成に関連するものであり、複雑な三性説の形成要因をこの仮説の所依、事物 (vastu) のみに帰すべきではないが、三性説形成に関わるものとして、三性説の前段階的な瑜伽行派独自の二諦説が考えられよう。この点は、次の MAVṬ-III に端的に顕れている³⁰³。

*kimarthaṃ svabhāvas trividha upadhāryaḥ
vyavahāra-paramārtha-tadāśrayapradarśanārtham ity eke /
ci'i phyir ngo bo nyid rnam pa gsum nye bar gzung zhe na /
kha cig na re tha snyad dang don dam pa dang de'i gnas rab tu bstan pa'i
phyir ro zhe'o //*

何故に、三性を理解すべきであるのか。

「言説 (= 世俗) と勝義とその所依とを示す為である」とある者は言う。

この MSAVṬ-III の一節は三性説、遍計所執性・円成実性・依他起性が、言説 (世俗)・勝義・その所依 (仮説の所依) に、順次対応することを示しており、BBh-IV にみられた、仮説の所依を認める二諦説 (Pre-三性説的二諦説) が、三性説の形成に関連することを示唆する一節と看破される。

以上の考察をふまえると、BBh-IV による BhSS の解釈は、直接的に二諦

³⁰² VyY-IV における BhSS の引用解釈については、松田[1985]に詳しい。

³⁰³ MAVṬ-III, Yamaguchi ed. p. 112, Kim ed, 102, D243a7, P83b6.

説との関連を明示するものではないが、『色』などの諸法が、言語表現され、日常的に表現される」というように、初期中観派の世俗解釈と同様に世俗を名称・言説として捉えた上で、「名称を有する諸法はその名称が指し示す対象を本質としない、そして、名称以外に『色』を本質とする諸法は存在しない」、しかしながら、「言語表現しえないもの (artha) としては存在する」というかたちで、そこに仮説の所依の存在を肯定し、そのことが勝義としては、自性としての法性であると理解する。仮説の所依は中観派にとっては認めがたいものであり、このような二諦説解釈は、二諦説の構造のなかに「仮説の所依」を組み込んだ瑜伽行派独自の解釈であり、後の三性説形成に関連する Pre-三性説的二諦説と考えられる。

なお、この Pre-三性説的二諦説においても、初期中観派の二諦説と同様に「二次的な勝義」・「分類された階層的二諦説」は確認されない。

2.2.2 『菩薩地』「眞実義品」の眞実と『大乘莊嚴經論』「眞実品」の勝義

前項において、BBh-IV における二諦説解釈を確認した。本項では、この BBh-IV と後代の MSA-VI との関係について考察する。

既に多くの研究者によって指摘されているように³⁰⁴、MSA と BBh との章題は対応関係にあり、MSA-VI 「眞実品」は BBh-IV 「眞実義品」とその章題が対応することから、MSA-VI は BBh-IV に基づき、それを換骨奪胎する形で作成されたと考えられる。

そして、MSA-VI には「眞実 (tattva)」という語が用いられないが、既に確認したように MSA-VI k.1 において勝義の特徴 (lakṣaṇa) は五種の advaya と説明され、その第一番目は「非有非無」であるとされる。BBh-IV もまた眞実の特徴を「有無」の二を否定する advaya であると説き、両論の示す、「有」と「無」の内容は異なるものの、MSA-VI における勝義と BBh-IV における眞実はその特徴が共通する。両章の対応関係、特徴についての共通性をふまえると、BBh-IV における眞実と MSA-VI における勝義との密接な関連は推測されよう。

³⁰⁴ Cf. 本稿 fn.31.

2.2 『菩薩地』「真実義品」における Pre-三性説的二諦説

ただし、横山[1982]は『大乘莊嚴經論頌』真実品によれば真実 (tattva) は第一義 (paramārtha) と第一義智 (paramārtahajñāna) とに二分される。前者は真如 (tathatā) あるいは法界清浄 (dharmadhātu-visuddhi) とよばれ、後者は無分別智 (nirvikalapakajñāna) とよ称せられる」と述べ³⁰⁵、勝義をつまり真実として理解し、長尾[2008]もまた同様に勝義をつまり真実として理解するが³⁰⁶、この理解は注意を要する。前述した両者の共通性、さらに MSA-VI が「真実」ではなく「勝義」について言及することから、あたかも勝義が真実の言い換えであるかのような印象を受けるが、両者を安易に混同することはできないと思われる。

BBh-IV は真実を(1)世間で承認された真実 (lokaprasiddha-tattva)、(2)道理により承認された真実 (yuktiprasiddha-tattva)、(3)煩惱障を浄化する智の対象領域である真実 (kleśāvaraṇaviśuddhijñānagocara-tattva)、(4)所知障を浄化する智の対象領域である真実 (jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocara-tattva) という四種に分類するが³⁰⁷、ここでは(1)、(2)のような世俗的なものもまた真実に含まれており、BBh-IV における真実がつまり MSA-VI における勝義とは言い難い。

その一方で、四種の真実のうち、最も勝れたレベルの真実である(4)所知障を浄化する智の対象領域である真実について、BBh-IV は「仮説の語の自性に対して無分別であり平等な智によって〔認識される〕対象領域としての対象、それがすなわち認識対象の究極に位置する、最高、無上の真如であり、... 」と説いており³⁰⁸、BBh-IV は(4)所知障を浄化する智の対象領域である真実を真如であり、それは無分別智の対象であると説く。つまり、BBh-IV は真如と無分別智との関係に基づいて(4)の真実を解釈しており、この点は MSA-VI に見られた勝義が真如であり、無分別智の対象とされた点と一致する。

³⁰⁵ Cf. 横山[1982]p. 49.

³⁰⁶ Cf. 長尾[2008]p. 137.

³⁰⁷ BBh-IV, Takahashi ed. p. 85.

sa punar eṣa tattvārthaḥ prakāraprabhedatāḥ caturvidhaḥ / lokaprasiddho yuktiprasiddhaḥ kleśāvaraṇaviśuddhijñānagocaro jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocaraś ca //
なお、『顕揚論』(T31, 507b9-c13)、MAV (Nagao ed. p. 42) にも同様の四種の真実が確認される。

³⁰⁸ BBh-IV, Takahashi ed. p. 87.

prajñaptivādasvabhāvanirvikalpasamena jñānena yo gocaraṇaviśayaḥ / sāsau paramā tathatā niruttarā jñeyaparyantaḥgatā ...

2. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「真実品」以前 -

そして、BBh-IV においてこの無分別智は「学道 (śikṣāmārga) によって生じるもの」と説かれ³⁰⁹、無分別智が学道によって体得されることが説かれるのに対して、MSA-VI においては五道によって体得されるものと説かれており、修行道によって体得されるものという点でも両論の解釈は共通している。

従って、BBh-IV における真実と MSA-VI における勝義は両者を完全なるイコールと考えることはできないが、BBh-IV における真実の「非有非無」の advaya という特徴、真如とそれを対象とする無分別智の関係に基づく真実解釈、無分別智を体得するための修行道、学道という構成は、MSA-VI における勝義の「非有非無」の advaya という特徴、真如とそれを対象とする無分別智の関係に基づく勝義解釈、無分別智を体得するための修行道、五道という構造と共通している。さらに BBh-IV と MSA-VI とは章同士が対応関係にあり、前者に基づき後者が作成されたことをふまえると、MSA-VI における勝義解釈は BBh-IV における真実解釈の影響を受けて成立したと言える。

ただし、BBh-IV における(4)の真実とは対象としての真如のみを指し、それを対象とする無分別智を真実として解釈することはない。真如を対象とする無分別智もまた勝義とする MSA-VI の勝義解釈の特徴は BBh-IV における真実解釈には見られず、BBh における勝義の用例にもまた管見の限り、人法二無我、真如などに言い換えられることはあっても、それを対象とする智という用例は確認できず³¹⁰、前章において確認したような、

³⁰⁹ BBh-IV, Takahashi ed. p. 89.

tasmimś ca tattve buddhānām bhagavatām suvisuddham jñānam veditavyam // bodhisattvānām punaḥ śikṣāmārgaprabhāvitam tatra jñānam veditavyam //

そして、この真実についての仏陀世尊たちの智は極めて清浄であると理解されるべきである。一方、菩薩たちのそれに対する智は学道 (śikṣāmārga) によって生じるものと理解されるべきである。

³¹⁰ BBh, Wogihara ed. p. 313.

dharma-pudgala-nairātmye paramārthe dharma-tathatāyām gambhīrāyām yaḥ adhyāśayaḥ /

なお、世俗的な智の対として勝義的な智 (pāramārthikajñāna) という表現は確認されるが、それをつまり勝義であるとする表現は確認できない。

BBh, Wogihara ed. p. 260.

yac ca tadyathābhūtājñānam pāramārthikam yac ca tadapramāṇavyavasthānanayajñānam dharmeṣu /

BBh, Wogihara ed. p. 260.

pāramārthikasāṃketikajñānapūrvamgamah pāramārthikasāṃketikajñānaphalam sarvaprapamcasamjnyāsv anābhogavahanaḥ tasmimś ca nirabhilāpye vastumātre nirmimittayā

2.2 『菩薩地』『真実義品』における Pre-三性説的三諦説

MSA-VI にみられる「二次的な勝義」は BBh-IV には見いだすことはできないのである。

また、同様の傾向は勝義だけでなく円成実性にも見られる。三性説、五事説成立以降の文献においては、両者の対応関係に関する記述が散見される。具体的には ViSg, 『顕揚論』, MAVBh, 『入楞伽經 (Lankāvatāra-sūtra : LAS)』に確認されるが、各論書における三性説と五事説との関連を整理すると次のようになる³¹¹。

	遍計所執性	依他起性	円成実性
ViSg	対応なし	相・名・分別・正智	真如
『顕揚論』	対応なし	相・名・分別・正智	真如
MAVBh	名	相・分別	正智・真如
LAS	相・名	分別	正智・真如

このうち、対象（真如）とそれを対象とする智（正智）に注目すると、ViSg, 『顕揚論』において、円成実性は対象たる真如のみを包摂するのに対し、MAVBh, LAS においては円成実性が包摂するのは、対象たる真如とそれを対象とする智、正智の二つが円成実性に包摂されることがわかる。つまり、BBh において真実が対象（真如）のみを意味し、MSA-VI において勝義が対象（真如）とそれを対象とする智（無分別智）を意味したのと同様に、瑜伽行派の思想の発展過程において対象のみではなく、それを対象とする智慧が包摂される過程が、三性説と五事説との関係に関しても確認されるのである。しかもそれが、段階的な変遷であることも留意しなければならない。

この点に関して、金[2007b]は ViSg において円成実性が正智を包摂していないことについて、「円成実性については正智が配当されていないということは未だ『瑜伽論』においては依他起性にアーヤ識の概念が取り込まれていないことと、入無相方便相や転依思想などの唯識説が三性説の中に取り込まれていないことを示唆するものと理解される」と指摘している³¹²。

ca nirvikalpacittaśāmti sarvadharmasamataikarasagāmī /

³¹¹ 高橋[2012 : p. 90]参照。

³¹² 金[2007b]p. 88.

2. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「真実品」以前 -

また、MAVBh-III において円成実性が対象たる真如とそれを対象とする正智の両者を包摂する理由について、MAVṬ-III は「真如が無変異であり、正智が無顛倒であるから」としている³¹³。これは後述する MAVBh-III における勝義の解釈と同様のものであり、兵藤[2010]が「両論書とも正智を根本無分別智と後得清浄世間智の二として捉えるのは同じであるが、「撰決択分」では後得清浄世間智を重視したためであり、『中辺分別論』では顛倒から不顛倒になるという点を考慮して修習の成就・完成ということを重視したためであろう」と指摘している³¹⁴。

両氏が指摘するように、三性説と五事説との関係の変遷は入無相方便相、転依思想、唯識説、後得智などの瑜伽行派の中心教義との関係から、その解釈が変遷したものと考えられる。

また、BBh-IV における真実、MSA-VI における勝義との関係に話を戻すと、両者には真如を対象とする無分別智が如何にして体得されるか、という相違も確認される。BBh-IV において無分別智は学道、具体的には四尋思、四如实遍智に基づく修行道によって体得されるが、MSA-VI において無分別智は、既に確認した五道の修行道によって体得されると説かれる³¹⁵。この点をふまえても、修道論体系の変遷が両論における真実、勝義解釈の相違に影響するものと予想される。

以上の考察をふまえると、MSA-VI における勝義解釈は、BBh-IV における真実解釈を前提としながら、三性説、修道論などの思想的発展にともない、そこに「勝義（真如）を対象とする智慧もまた勝義である」という「二次的な勝義」を認める独自の二諦説解釈へと発展したものと考えられるのである。

³¹³ MAVṬ-III, Yamaguchi ed. p. 133, Kim ed. p. 156.
tathatāsamyajñānāyor avikārāviparyāsapariniṣpattiyā yathākramam pariniṣpannatvā ekenaiva pariniṣpannena svabhāvena saṃgraha iti /

³¹⁴ 兵藤[2010]p. 375.

³¹⁵ BBh における四尋思、四如实遍智から MSA への思想的発展については、高橋[2005a]に詳しい。

2.2.3 小結

BBh-IV は、MMK に代表される初期中観派における主要術語を掘り下げた文献と考えられ、後に成立する三性説やアーラヤ識論といった、瑜伽行派の中心思想の萌芽的思想を有するという点で重要性がうかがえる。

この BBh-IV には、初期中観派において重視された二諦説が意識されながらも、そこに中観派において否定される、仮説の所依を認める特徴的な二諦説、Pre-三性説的二諦説が説かれている。BBh-IV は初期中観派の世俗解釈と同様に世俗を名称・言説と捉えながらも、その名称・言説が言語表現されるための基体、仮説の所依、言語表現しえないものの存在を肯定し、それが勝義としては、自性としての法性であると、二諦説を解釈する。そして、これは後の三性説の形成と関連する二諦説であり、中観派とは異なる独自の Pre-三性説的二諦説の存在がここには読み取れる。ただし、この Pre-三性説的二諦説は MSA-VI の二諦説に確認された「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」を有するものではなく、三性説に基づき解釈される Post-三性説的二諦説とは異なるものである。

その一方で、BBh-IV に説かれる真実と MSA-VI で説かれた勝義との両者は、その特徴が一致し、修道論によって体得される無分別智の対象である真如という点でも一致しており、さらに、BBh-IV と MSA-VI との章の対応関係から、BBh-IV における真実の影響を受けて、MSA-VI における「勝義」が成立していると考えられる。

ただし、BBh-IV における「真実」は世俗的内容を含意するものであり、両者を完全なイコールとして理解することはできない。さらに、BBh-IV における「真実」は、対象としての真如のみを指し、MSA-VI における「勝義」と異なり、それを対象とする無分別智を「真実」として解釈することはない。

このような相違は、三性説と五事説との関係においても確認され、ViSg、『顕揚論』において、円成実性は真如のみを包摂するが、MAVBh、LAS では真如とそれを対象とする智慧も包摂するとされる。このような円成実性・勝義解釈は、入無相方便相、転依思想、唯識説、後得智の発展に伴って変遷するものと考えられるのである。

2. 中観・瑜伽行兩派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以前 -

2.3 小結

第1章において考察した MSA-VI における二諦説は、三性説に基づき解釈された「二次的な勝義」を認める、「分類された階層的二諦説」であり、これを便宜上、「Post-三性説的二諦説」と暫定的に命名した。本章では、MSA-VI 以前の文献における二諦説解釈において、このような「Post-三性説的二諦説」の特徴が確認されるか否かを考察した。

まず、2.1.1 において龍樹造 MMK-XXIV における二諦説を考察し、『顕揚論』と PsP の用例に鑑みる限り、MMK-XXIV における二諦説は龍樹独自の思想ではない可能性があり、先行する、或いは同時代の文献を考慮する必要があることを指摘した。そして、同時代の文献である『婆沙論』が MMK-XXIV k.8 と類似する文脈で二諦説を用いていることを指摘し、『婆沙論』における二諦説解釈、「勝義諦＝了義 世俗諦＝未了義」という解釈は MMK-XXIV kk.8-10 の文脈上、齟齬はきたさず、CS の二諦説とも反するものでもないことを明らかにした。そして、諸注釈の解釈に基づかず MMK-XXIV における二諦説解釈を考察する際の一仮説として、「勝義諦＝了義 世俗諦＝未了義」という解釈を提示した。

次に 2.1.2 において、初期中観派の MMK 注釈文献、ABh/BP、青目釈『中論』における二諦説解釈を確認し、それらにおいて、世俗諦が「一切法は無自性空であるが、世間の人々が顛倒を理解していないため、一切法が生起しているとみること」、勝義諦が「聖者たちは顛倒を理解しているので、一切法が生起しないとみること」と注釈されており、BP 独自の注釈箇所では、世俗諦によって何らかの言説が説かれるが、勝義（真実）を思慮する場合には、それらが妥当でないことが説かれ、勝義は「法界」・「縁起」・「中道」などにも言い換えることを確認した。そして、MMK、初期中観派の MMK 注釈文献においては、「二次的な勝義」・「分類された階層的二諦説」という Post-三性説的二諦説の特徴は確認されない。

さらに、2.2.1 では MSA-VI 以前の瑜伽行派の文献として BBh-IV を取り上げ、龍樹以降、三性説成立以前の二諦説を考察した。BBh-IV は、MMK に代表される初期中観派における主要術語を掘り下げたものであり、そして、BBh-IV に説かれた思想が、三性説等の瑜伽行派特有の思想へと発展するという点でその重要性がうかがえる。

2. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「真実品」以前 -

この BBh-IV には、初期中観派において重視された二諦説が意識されながらも、そこに中観派において否定される、仮説の所依を認める特徴的な二諦説、Pre-三性説的二諦説が説かれている。BBh-IV は初期中観派の世俗解釈と同様に世俗を名称・言説と捉えながらも、その名称・言説が言語表現されるための基体、仮説の所依、言語表現しえないものの存在を肯定し、それが勝義としては、自性としての法性であると、二諦説を解釈する。そして、これは後の三性説の形成と関連する二諦説であり、中観派とは異なる独自の Pre-三性説的二諦説の存在がここには読み取れる。ただし、この Pre-三性説的二諦説は MSA-VI の二諦説に確認された「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」を有するものではなく、三性説に基づき解釈される Post-三性説的二諦説とは異なるものである。

その一方で、BBh-IV に説かれる真実と MSA-VI で説かれた勝義との両者は、その特徴が一致し、修道論によって体得される無分別智の対象である真如という点でも一致しており、さらに、BBh-IV と MSA-VI との章の対応関係から、BBh-IV における真実の影響を受けて、MSA-VI における「勝義」が成立していると考えられる。

ただし、BBh-IV における「真実」は世俗的内容を含意するものであり、両者を完全なイコールとして理解することはできない。さらに、BBh-IV における「真実」は、対象としての真如のみを指し、MSA-VI における「勝義」と異なり、それを対象とする無分別智を「真実」として解釈することはない。

このような相違は、三性説と五事説との関係においても確認され、ViSg, 『顕揚論』において、円成実性は真如のみを包摂するが、MAVBh, LAS では真如とそれを対象とする智慧も包摂するとされる。このような円成実性・勝義解釈は、入無相方便相、転依思想、唯識説、後得智の発展に伴って変遷するものと考えられるのである。

3. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷

—『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降—

前章において、いわゆる初期中観派の文献や BBh-IV といった、MSA-VI 以前の文献における二諦説を考察した。そして、初期中観派の二諦説解釈、三性説成立以前の瑜伽行派の二諦説解釈（Pre-三性説的二諦説）には、MSA-VI にみられたような、「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」がみられないことを確認した。

本章においては、MSA と同時期の、同一著者に帰せられる文献、MAV-III における二諦説を考察し、三性説成立以降の瑜伽行派の二諦説解釈（Post-三性説的二諦説）を考察する。MAV-III の二諦説解釈には、MSA-VI と同様に三性説によって二諦説が解釈され、「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」が確認される。そして、中期中観派の文献、PPr-XXIV, TJ-III, MAV-VI における二諦説を考察し、Post-三性説的二諦説の特徴が、中期中観派の二諦説解釈へと影響することを指摘する。これは瑜伽行派から中期中観派への思想が展開するという、インド大乘仏教哲学における思想変遷を明らかにすることを意味する。

3.1 『中辺分別論』における Post-三性説的二諦説

本節では、『中辺分別論 (*Madhyāntavibhāga[-bhāṣya]* : MAV[-Bh])』第 III 章「真実品 (Tattva-pariccheda)」における二諦説解釈を考察し、その二諦説解釈が、初期中観派や BBh などの三性説成立以前の二諦説解釈と異なることを指摘する。MAV-III は、MSA-VI と同様に三性説に基づき二諦説を説明しており、勝義・世俗がそれぞれ三種類であるという分類がなされる。前章において確認したように、三性説成立以前の文献にはこのような傾向はみられない。

さらに、その分類は勝義、世俗共にレベルの相違を有する階層的なものであり、勝義には本来的な意味では勝義とは考えられない「道 (mārga)」もまた、勝義とされており、これは MSA-VI において「無分別智・勝義智」が勝義とされたのと同様に、「二次的な勝義」と考えられる。MAV-III はその内容に鑑みて、MSA-VI より思想的に発展した二諦説が説かれるものと考えられ、後代の文献にも多大な影響を与える書物と考えられる³¹⁶。

この MAV-III 「真実品」は、章題の通り「真実」を主題とし、十種の真実を説く。このうち、第一の真実、根本真実 (mūlatattva) とは三性説であり、MAV-III は、この根本真実、三性説に基づき、残る 9 つの真実 (2. 相 (lakṣaṇa), 3. 無顛倒 (aviparyāsa) 4. 因果 (phalāhetu), 5. 粗大と微細 (audārikasūkṣma) 6. 極成 (prasiddha) 7. 清浄なる対象領域 (viśuddhigocara) 8. 包摂 (saṃgraha) 9. 差別 (prabheda) 10. 熟練智 (kauśalya)) を示す³¹⁷。

³¹⁶ 特に MAV-III の勝義解釈については、後述する中期中観派の論師、清弁への影響のみならず、圓測 (613-696) 造『解深密経疏』、ラトナーカラシャーンティ (Ratnākaraśānti, ca. 10c-11c) の『中観莊嚴積疏中道成就 (*Madhyamakālamkāravṛtti-madhyamāpratipadāsiddhi*)』、『中観莊嚴優波提舍 (*Madhyamālamkāropadeśa*)』、『般若波羅蜜多優波提舍 (*Prajñāpāramitopadeśa*)』などに対する影響が確認できる。Cf. 拙稿 [2013b].

³¹⁷ MAVBh-III, Nagao ed. p. 37, Kim ed. pp. 19-20.

tattvam adhikṛtyāha /

mūlalakṣaṇatattvaṃ aviparyāsalakṣaṇaṃ /

phalāhetumayaṃ tattvaṃ sūkṣmaudārikam eva ca // MAV-III k.1

prasiddhaṃ śuddhiviśayaṃ saṃgrāhyaṃ bhedalakṣaṇaṃ /

kauśalyatattvaṃ daśadhā, ātmadr̥ṣṭīvipakṣataḥ // MAV-III k.2

ity etad daśavidhaṃ tattvaṃ yad uta mūlatattvaṃ lakṣaṇatattvaṃ / aviparyāsatattvaṃ /

phalāhetutattvaṃ / audārikasūkṣmatattvaṃ / prasiddhatattvaṃ / viśuddhigocarattattvaṃ /

saṃgrahattattvaṃ / prabhedattattvaṃ / kauśalyatattvaṃ ca /

3. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降 -

二諦説は、第五の眞実、粗大と微細なる眞実として説かれる³¹⁸。この粗大なる眞実と微細なる眞実が、順次世俗諦と勝義諦として説明されており、他の眞実と同様に根本眞実である三性説に基づき説明されている。

以下、MAV-IIIにおける世俗、勝義についてそれぞれ考察する。

3.1.1 『中辺分別論』「眞実品」における世俗諦と三性説

MAVBh-III は世俗諦を粗大なる眞実 (audārikatattva) と説いた上で、三性説に基づき次のように示す³¹⁹。

audārikasūkṣmatattvaṃ punaḥ saṃvṛtiparamārthasatyam, tan mūlatattve
katham veditavyam /

prajñaptipratipattitas tathodbhāvanayodāraṃ / III k.10bc

trividhā hi saṃvṛtiḥ prajñaptisaṃvṛtiḥ / pratipattisaṃvṛtiḥ / udbhāvanā-
saṃvṛtiś ca / tayā saṃvṛtisatyatvaṃ mūlatattve yathākramaṃ veditavyam /

さて、粗大〔なる眞実〕と微細なる眞実が、〔順次〕世俗〔諦〕と勝義

³¹⁸ なお、MAVBh は、粗大と微細なる眞実についての直接的な言及はないが、MAVṬにおいて詳細に説明され、MAVṬ は粗大なる眞実によって衆生を成就し、微細なる眞実によって、成就した衆生を解脱させると注釈する。また、両者の区別が三昧に入った智の対象であるのか、識の対象、智の対象という区別から説かれる。

MAVṬ-III, Yamaguchi ed. pp 123, Kim ed. pp. 134.

audārikasūkṣmatattvaṃ iti / **audārikatattvaṃ saṃvṛtisatyam sūkṣmatattvaṃ tu paramārthasatyam / yata ādāv** audārikena sattvān paripācayati paripakvāms tu sūkṣmeṇa vimocayati, ataḥ pūrvam audārikaṃ paścāt sūkṣmaṃ / kārikānugūṇyād viparyayoktiḥ / tatrāsamāhitajñānaviṣayatvāt saṃvṛtisatyam audārikatattvaṃ / samāhitajñānaviṣayatvāt paramārthasatyam sūkṣmatattvaṃ / atha vā vijñānaviṣayatvād audārikaṃ / jñānaviṣayatvāt sūkṣmaṃ /

粗大〔なる眞実〕と微細なる眞実と云ううち、粗大なる眞実とは世俗諦であり、一方微細なる眞実とは勝義諦である。最初に粗大〔なる眞実〕によって、諸々の衆生を成熟せしめる。一方すでに成熟している〔諸々の衆生〕を微細〔なる眞実〕によって解脱せしめるのである。それ故に、前が粗大〔なる眞実〕であり、後が微細〔眞実〕である。〔MAV-III k.1 では〕偈頌〔の韻律〕に随順するので、逆に説かれた。

そのうち、三昧に入っていない智の対象であるから、世俗諦は粗大なる眞実である。〔一方、〕三昧に入った智の対象であるから、勝義諦は微細なる眞実である。或いはまた、識の対象であるから、〔世俗諦は〕粗大なる眞実である。〔一方、〕智の対象であるから、〔勝義諦は〕微細なる眞実である。

³¹⁹ MAVBh-III, Nagao ed. p. 41, Kim ed. pp. 35.

諦である。それは根本真実（三性説）において、どのように知られるべきであるのか。

[i] 概念設定 (*prajñapti*) , [ii] 認識 (*pratipatti*) として、同様に [iii] 顕示 (*udbhāvanā*) として、粗大〔なる真実〕（世俗諦）である。III k.10bc

実に [i] 概念設定としての世俗, [ii] 認識としての世俗, そして [iii] 顕示としての世俗という三種が世俗である。これによって、世俗諦が根本真実（三性説）において順次〔遍計所執性, 依他起性, 円成実性であると〕知られるべきである。

MAVBh-III は、世俗には [i] 概念設定としての世俗, [ii] 認識としての世俗, [iii] 顕示としての世俗の三種があり、それらが順次, 遍計所執性, 依他起性, 円成実性であると説く。この MAVBh-III における世俗の最大の特徴は、世俗が三性説に基づいて説かれる点にある。しかしながら、三種の世俗に対する MAVBh-III の説明は非常に簡略であり、その具体的な内容については明らかではない。従って、安慧による MAVBh の復注『中辺分別論釈疏 (*Madhyāntavibhāga-ṭīkā* : MAVṬ)』に基づき考察することとする。

< [i] 概念設定としての世俗 >

MAVṬ-III は MAV-III k.10 において説かれた、「概念設定 (*prajñapti*) としての世俗」を次のように説明する³²⁰。

asato 'rthasya rūpaṃ ghaṭaḥ <paṭas>ceti vyavasthānaṃ *prajñapti- saṃvṛtiḥ* /
rūpavedanāsaṃjñādisvabhāvaviśeṣeṇa nāmābhilāpaḥ prajñaptisaṃvṛtir ity
 anye / abhilāpāpekṣayā yad vyavahriyate rūpaṃ vedaneti vā tat
 prajñaptisaṃvṛtir iti kecit / cittacaittavadasattvāt parikalpitaḥ *svabhāvaḥ* /
 …*prajñaptir ity abhidhānaṃ / arthābhāve 'bhidhānamātreṇa* vyavahāraḥ
 prajñaptisaṃvṛtiḥ / ata evārthābhāvāt prajñaptisaṃvṛtyā parikalpitaḥ
 saṃvṛtisatyam /

対象が存在しないにも関わらず、色と瓶と衣〔が存在する〕というように設定することが**概念設定としての世俗**である。他の者たちは、

³²⁰ MAVṬ-III, Yamaguchi ed. p. 124, Kim ed. pp. 134-136.

「色、受、想等の自性と区別による名称としての言明が概念設定としての世俗である」と〔言う〕。或る者たちは、「言明によって、色または受と言説されるもの、それが概念設定としての世俗である」と〔言う〕。〔概念設定としての世俗は〕心、心所の如くに非存在であるから、遍計所執性である。

…概念設定というのは言明である。対象が非存在にも関わらず、言明のみによって言語的表現〔されるもの〕が概念設定としての世俗である。まさにそれ故に、対象が非存在であるので、概念設定としての世俗として、遍計所執が世俗諦である。

MAVṬ は「概念設定としての世俗」を、対象が存在しないにもかかわらず、色等を「それらが存在する」と概念設定 (prajñapti) されたもの、概念設定する言明であると説く。つまり、法無我であるので、色等の諸存在は実在するのではないが、それらが「色」などといった言明によって、それらがあたかも実在するが如くに仮説、概念設定される。つまり、実在しないものが、何らかの名称・言明によって、実在するが如くに仮説、概念設定されたものが「概念設定としての世俗」である。そして、色等と概念設定されたものは非実在なるものであるので、この「概念設定としての世俗」は遍計所執性であるとされる。

<[ii] 認識としての世俗>

次に「認識としての世俗」は次のように説明される³²¹。

pratipattisaṃvṛtir yena vikalpena rūpādīn ghaṭādīṃś ca vijñāna- nirbhāsād abahirbhūtam api bahirbhūtam iva vasturūpeṇa yathā- vyavasthānam abhiniviśate sa vikalpaḥ pratipattisaṃvṛtiḥ /

… avidyamāne 'rthe 'rthābhiniveśaḥ pratipattis, tayā vyavahāraḥ pratipattisaṃvṛtiḥ / sā punar abhiniveśavikalpaḥ / tasmāt pratipattisaṃvṛtyā saṃvṛttisatyam paratantraḥ /

認識 (pratipatti) としての世俗とは、ある分別によって、色等と瓶等とが識の顕現の外部に存在しなくても外部に存在するかのよう、事

³²¹ MAVṬ-III, Yamaguchi ed. p. 124, Kim ed. p. 136.

3.1 『中辺分別論』における Post-三性説的二諦説

物の本質として設定される通りに執着する場合、その分別が認識としての世俗である。

…対象が知られないにも関わらず、対象として執着することは認識である。それ（認識）による言語的表現は、認識としての世俗である。さらに、それは執着としての分別である。それ故に、認識としての世俗として、依他起が世俗諦である。

MAVṬ-III は「認識 (pratipatti) としての世俗」を分別であると説明する。先の「概念設定として世俗」において、実在しない色等が言明・名称によって、あたかも実在するごとくに概念設定されることが説かれたが、そのような「実在する」という執着は分別によって執着するのであり、その執着を引き起こすものが分別、つまり「認識 (pratipatti) としての世俗」であると説く。ここでの「分別 (vikalpa)」とは文脈上、「虚妄分別 (abhūtaparikalpa)」と理解すべきであり、それがつまり依他起であると考えられるのである。

<[iii] 顕示としての世俗>

最後に、「顕示としての世俗」は次のように説かれる³²²。

**udbhāvanāsaṃvṛtiś ceti / caśabdaḥ samuccayārthaḥ / vikalpābhihāpātī-
krāntasyāpi pariniṣpannasya sūnyatātathatāsamalanirmalādibhiḥ paryāyair-
sandarśanam udbhāvanāsaṃvṛtiḥ /**

…tathatādīśabdair nirabhihāpyasya dharmadhātor yā saṃsūcanā sodbhāvanā
/ tayā dharmadhātor vyavahāra udbhāvanāsaṃvṛtiḥ / ataś
codbhāvanāsaṃvṛtyā pariniṣpannaḥ saṃvṛtisatyam /

「そして顕示としての世俗」といううち、「ca」という言葉は列挙の意味である。円成実は分別と言明とを超越してはいるが、空性・真如・有垢・無垢等の同義語として示すことが顕示としての世俗である。

…真如等の語によって不可言説なる法界を表現すること、それが顕示である。それによる法界の言語表現が顕示としての世俗である。そして、それ故に顕示としての世俗として円成実は世俗諦である。

³²² MAVṬ-III, Yamaguchi ed. p. 124, Kim ed. p. 136.

3. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降 -

「顕示としての世俗」は、先の「概念設定としての世俗」、「認識としての世俗」において示された言明と分別を超越した、不可言説なるもの、つまり空性・眞如等を言説なるものとして表示することと説明される。空性・眞如等は不可言説なるものであるが、それらを言説のレベルで示したものが、「顕示としての世俗」と説明される。従って、不可言説なる勝義のレベルにあるものを、世俗のレベルの言説として示すことが「顕示としての世俗」であり、この「顕示としての世俗」は勝義なるものを世俗として示すことであり、世俗でありながら円成実性という矛盾的性格をもつものと考えられる。

この「顕示としての世俗」は、勝義解釈とも重要な関連をもち、詳しくは後述するが、MAVṬ-III が「このうち、概念設定と顕示としての二つの世俗は機会を捉えて〔世俗諦に〕設定された」と知るべきであって、本質的に〔世俗諦なの〕ではない」と説くように³²³、[iii] 顕示としての世俗は本質的に世俗諦なのではなく、勝義諦との関連が示唆される。

この MAVṬ-III の一節を参照する限り、本質的に世俗諦であるものは[ii] 認識としての世俗のみであり、内容に鑑みて、[ii] 認識としての世俗と比べ、[i] 概念設定としての世俗は低次、[iii] 顕示としての世俗は高次なものと理解される。

MSABh-VI k.2 における、我と我見との関係、世俗のレベルにおいて、『我』は存在しない、しかし『我が存在する』という迷乱（我見）は現に生じている」という内容がそうであったように³²⁴、世俗のレベルにおいて『言説によって設定された対象（[i] 概念設定としての世俗、遍計所執性）』は存在しない、しかし『言説によって設定された対象が存在するという〔虚妄〕分別（[ii] 認識としての世俗、依他起性）』はある」と理解すべきであり、[iii] 顕示としての世俗は、言説ではあるが言説によって示されている対象が勝義であるという点で、「本質的に世俗諦ではない」といわれると考えられる。

また、MSABh-XI k.16 において、世俗が「依他起たる虚妄分別が世俗諦

³²³ MAVṬ-III, Yamaguchi ed. p. 125, Kim ed. p. 136.
tatra prajñāptiyudbhāvanāsamvṛtyor avasarasam<38b1>grahavyavasthānam veditavyam, na tu svabhāvata iti /

³²⁴ Cf. 本稿 1.1.2.

3.1 『中辺分別論』における Post-三性説的二諦説

として認識される」と解釈される点も³²⁵、依他起・虚妄分別のみを本質的な世俗とする MAVṬ-III の注釈と合致するものである。

そして、ここでの三種の世俗は低次から高次へと説かれているのであり、次のように図示される。

	三種の世俗	三性説	
低次	[i] 概念設定として	遍計所執性	言明によって概念設定されるもの
↓	[ii] 認識として	依他起性	虚妄分別
高次	[iii] 顕示として	円成実性	「真如」等という言説

つまり、世俗が三性説と対応するかたちで階層的に三種に分類されるのである。このような、階層的に分類された世俗は初期中観派、BBh などの文献には確認されない独自の解釈であると考えられる³²⁶。

<小結>

以上 MAV-III における世俗を考察した。MAV-III において世俗は、根本真実である三性説に基づき解釈されており、三性説各々と対応するかたちで、三種と解釈されている。

まず、遍計所執性と対応する世俗とは、[i]概念設定としての世俗である。これは注釈に基づけば、対象が存在しないにも関わらず、「それが存在する」と、概念設定する言明、或いはその言明によって概念設定されたものを意

³²⁵ Cf. 本稿 1.2.2.

³²⁶ ただし、ViSg には世俗の分類が確認される。

ViSg, T30, 653c26-654a6.

所以者何，以略安立三種世俗。一世間世俗，二道理世俗，三證得世俗。世間世俗者，所謂安立宅舍瓶盆軍林數等，又復安立我有情等。道理世俗者，所謂安立蘊界處等。證得世俗者，所謂安立預流果等彼所依處。又復安立略有四種。謂如前說三種世俗，及與安立勝義世俗，即勝義諦。由此諦義不可安立，內所證故，但爲隨順發生此智是故假立。云何非安立眞實，謂諸法眞如。

ViSg は、世俗を[1]世間世俗，[2]道理世俗，[3]證得世俗の三種に分けるが、MAVṬ が「本質的に〔世俗諦なの〕ではない」と注釈するような、本来的に世俗諦から逸脱したものを想定したものではない。[4]勝義世俗は世俗の範疇を超えるものであるが、つまり勝義諦とされており、世俗諦内部での階層性を示すものではないと考えられる。

味する。

そして、依他起性と対応する世俗とは、[ii]認識としての世俗である。これは注釈を参照すれば、外界に存在しない識の顕現を存在するかのように執着させる分別、或いは認識による言語表現である。

最後に、円成実性と対応する世俗とは、[iii]「顕示としての世俗」である。言明と分別を超越した、不可言説なる真如等を言説として示したものである。これは不可言説なる勝義のレベルにあるものを、世俗のレベルの言説として示すことと理解される。

そして、注釈は本来的に世俗であるものは[ii] 認識としての世俗のみであると説き、この注釈内容は MSABh の解釈にも合致するものである。内容から判断して、[ii] 認識としての世俗と比べ、[i] 概念設定としての世俗は低次、[iii] 顕示としての世俗は高次なものであり、本来的な世俗と、本来的に世俗でないものが、世俗に包括される「分類された階層的構造」と理解される。

このように、世俗は三性説と対応して三種とされるが、一方、勝義は円成実性のみによって解釈されている。次項において、この勝義について考察する。

3.1.2 『中辺分別論』「眞実品」における勝義諦と円成実性

前項において、MAV-III における世俗諦と三性説との関係を指摘し、三性説と対応して、世俗諦が「概念設定としての世俗」、「認識としての世俗」、「顕示としての世俗」という三種に分類されることを確認した。本項では、MAV-III における勝義諦の解釈を考察し、MSA-VI と同様に「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」がみられることを確認する。

MAV-III において勝義もまた、三性説によって説明されるが、世俗の場合とは異なり、円成実性のみによって説明される。この場合、MAV-III には円成実性の解釈に二種があり、さらに四種清浄法との対応関係から勝義には階層性が確認されるのである。MSA と MAV との前後関係は不明瞭で

あるが、内容からみて MAV-III の勝義解釈は MSA-VI の勝義解釈より複雑なものであり、より発展的な解釈であると考えられる。以下、MAV-III における勝義解釈を考察する。

<MAV-III における勝義解釈>

MAVBh-III は微細なる真実、勝義〔諦〕を次のように説明する³²⁷。

paramārthaṃ tu ekataḥ // MAV-III k.10d

paramārthasatyaṃ ekasmāt pariniṣpannād eva svabhāvād veditavyaṃ / sa
punaḥ kathaṃ paramārthaḥ /

artha-prāpti-prapattyā hi paramārthas tridhā mataḥ / k.11ab

[Tp]arthaparamārthas tathatā paramasya jñānasyārtha iti kṛtvā /

[Kdh]prāptiparamārtho nirvāṇaṃ paramo 'rtha iti kṛtvā,

[Bv]pratipattiparamārtho mārgaḥ paramo 'syārtha iti kṛtvā /

一方、勝義は一つによって〔知るべきである〕。k.10d

勝義諦は円成実性、ただ一つによって知るべきである。では、それはどのように勝義であるのか。

実に、[I]対象と[II]体得と[III]行為として、勝義は三種であると考
えられる。k.11ab

[I]対象としての勝義は真如である。勝れた〔出世間〕智の対象という
意味で。(Tp 解釈)

[II]体得としての勝義は涅槃である。勝れた目的という意味で。
(Kdh 解釈)

[III]行為としての勝義は道である。それは勝れた義(目的・対象)を有
するという意味で。(Bv 解釈)

MAVBh-III は円成実性によってのみ勝義は知られるとし、勝義を真如、
涅槃、道の三種であると説く。そして、この三種の勝義は順次、「勝れた出
世間智の対象」という Tp 解釈、「勝れた目的」という Kdh 解釈、「勝義を
有するもの」という Bv 解釈によって導きだされる。三種の複合語解釈に

³²⁷ MAVBh, Nagao ed. p. 41, Kim ed. p. 36.

3. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降 -

よる「勝義 (paramārtha)」の解釈は、MAVBh-III 以前にはみられないものであり³²⁸、この点は MAVBh-III における勝義解釈の特徴の一つといえる。また、MSA-VI における勝義は、「無分別智と眞如」という「智慧とその対象」という枠組みで捉えていたのに対し、MAVBh-III は勝義を二重の枠組みで捉えると考えられる。MAVṬ-III は「勝義を有するもの」という Bv 解釈の勝義を次の様に注釈する³²⁹。

pratipattiparamārtho mārgaḥ / kiṃ kāraṇaṃ paramo 'syārtha iti kṛtvā /
viṣayaḥ prayojanaṃ vārthaḥ / viṣayas tathatā prayojanaṃ nirvāṇaṃ /
行為としての勝義は道である。何故か、それは勝れた義 (目的・対象) を有するので。義とは、対象 (viṣaya) 或いは目的 (prayojana) である。対象とは眞如であり、目的とは涅槃である。

MAVṬ-III は Bv 解釈の勝義には「目的としての涅槃を有する」と「対象としての眞如を有する」という二種の理解があると注釈する。さらに Tp 解釈において、眞如が出世間智 (=無分別智) の対象とされていることから、直接、出世間智 (=無分別智) が勝義であるとは言及されないもの

³²⁸ 本稿第一章で指摘したように、MSABh の注釈書、SAVBh には Tp 解釈、Kdh 解釈がみられるが、MSABh には確認できない。そして、MAVBh 以前の文献、AS と『顕揚論』において、勝義の複合語解釈が確認されるが、Tp 解釈のみであり、世親造 VyY にも Tp 解釈のみしか確認できない。

Cf. 拙稿[2013b].

AS, Hayashima ed. p. 104, D53a3-4, P62b3-4.

[Tp] ci'i phyir don dam pa zhes bya zhe na / 'phags pa'i ye shes dam pa'i spyod yul yin pa'i phyir ro //

[Tp] 何故に〔眞如を〕勝義というのかといえ、聖者の勝れた (*parama) 智慧の対象領域 (*gocara) だからである。

『顕揚論』, T31, 559a28-b01.

問、何因縁故、七種眞如名勝義諦。

[Tp] 答、由是二最勝智所行故。

問う、何の因縁の故に、七種の眞如を勝義諦と名づくるや。

[Tp] 答う、是れ二の最勝智の所行になるによるが故なり。

VyY, Horiuchi ed. p. 233, D110a1, P128a4.

[Tp] dam pa ni ye shes 'jig rten las 'das pa yin te / de'i don yin pas don dam pa'o //

[Tp] 勝れたもの (勝, *parama) とは出世間智であり、その対象 (義, *artha) であるので勝義 (*paramārtha) である。

³²⁹ MAVṬ, Yamaguchi ed. p. 126, Kim ed. pp. 138-140.

3.1 『中辺分別論』における Post-三性説的二諦説

の、Bv 解釈において、「勝義=出世間智 (=無分別智)」が含意されていると言える³³⁰。つまり、MAVṬ-III に従えば MAVBh-III は勝義を「涅槃とそれを目的とする道」、「真如とそれを対象とする智慧」という二重の枠組みで捉えるのである。他の瑜伽行派の論書においては、「真如とそれを対象とする智慧」という枠組みのみで勝義を捉える傾向にあり³³¹、「涅槃とそ

³³⁰ ただし、MAVBh において真如を「道の所縁であること (ālambanatva)」とする文脈 (MAVBh, Nagao ed. p. 48, Kim ed. p. 62.) も確認される。しかしながら、MAVBh-III の次の箇所から真如と智慧とが円成実性であることが確認される。

samyagjñānasatattvasya, ekenaiva ca saṃgrahaḥ // MAV-III k.13cd
tathatāsamyagjñānayoḥ pariniṣpannena svabhāvena saṃgrahaḥ /
正智と、真実を伴うものは、一つのみによって包摂される。
真如と正智とは円成実性によって包摂される。

これに対する MAVṬ-III の注釈は次である。

MAVṬ-III, Yamaguchi ed. p. 133, Kim ed. p. 156.

samyagjñānasatattvasya 13cd

iti / sadā śobhanam vā tattvaṃ satattvaṃ tathatā / śūnyatālambanādvyajñānaṃ
tatpr̥sthalabdhaśuddhalaukikaṃ ca samyagjñānaṃ / **tathatāsamyag<41a4>jñānayoḥ**
avikāraviparyāsapariniṣpattyā yathākramaṃ pariniṣpannatvād ekenaiva **pariniṣpannena**
svabhāvena saṃgraha iti /

正智と、真実を伴うもの (3-13c)

とは、常に或いは明浄なる真実が真実を伴うもの、〔つまり〕真如である。空性を所縁とする不二智とその後獲得される清浄世間〔智〕とが正智である。真如と正智とは順次に無変異と無顛倒との完成としての円成実〔性〕であるから、一つの円成実性のみによって包摂される、と。

ここでは真如と正智が無変異と無顛倒との完成としての円成実性と説明されているが、これは後述するように勝義の二種の分類と同様のものであり、真如と智慧との対関係が確認される。この他にも真如と智慧の対関係は散見される。なお、同じく paramārtha の Bv 解釈が確認される PPr, Tj における Bv 解釈の場合も、勝義の内容は後述するように智慧である。Cf. 拙稿[2013b].

³³¹ 本稿 fn.328 で挙げたもの以外に、次の TrBh の用例も確認される。

TrBh, Lévi ed. p. 41, Buescher ed. p. 130.

dharmāṇāṃ paramārthāś ca sa yatas tathatāpi sa iti / [Tp] paramaṃ hi lokottrajñānaṃ
niruttaratvāt tasyārthah paramārthah / [Kdh] atha vākāśavat sarvatraikarasārthena
vaimalyāvīkārārthena ca pariniṣpannah svabhāvaḥ paramārtha ucyate /

「それ(円成実性)は諸法の勝義〔無自性〕である。故にそれは真如でもある。」というのは、[Tp] 何故ならば、無上であるので、出世間智は勝れたもの(勝, parama)であり、その(出世間智の)対象(義, artha)が勝義(paramārtha)である。[Kdh] もしくは、虚空の如く、一切處において一味なる義(artha)として、そして無垢無変異なる義(artha)として、円成実性は勝義と言われる。

なお、この様に勝義を「智慧と対象」という枠組みで捉える傾向は瑜伽行派以外の文献にも確認される。Cf. 拙稿[2013b].

れを目的とする道」という枠組みで勝義を捉える点は、他の瑜伽行派の論書と比較しても異質な解釈といえる。

さらに、paramārtha の Kdh 解釈における「artha」の内容は、他の文献では必ずしも明確ではない。MAVṬ-III が Kdh 解釈における「artha」を「目的 (prayojana)」と直接言及する点は注目すべきであり、この点は、MAVṬ-III が「涅槃とそれを目的とする道」という特徴的な勝義解釈を強調していると考えられるであろう。

以上指摘した様に、MAVBh-III における勝義は「真如とそれを対象とする智慧」と「涅槃とそれを目的とする道」という二重の枠組みによる独自の解釈がなされており、それに伴って独自の複合語解釈がなされるのである。

<MAV-III における二種の円成実性解釈>

MAVṬ-III に従えば MAVBh-III における勝義解釈の特徴は、勝義を「真如とそれを対象とする智慧」という枠組みのみではなく、「涅槃とそれを目的とする道」という枠組みでも捉える点にあると言える。では、何故に MAVBh-III は涅槃、道を勝義として解釈したのであるだろうか。実際、MAVBh-III においても、「何故に無為と、有為とが共に円成実性 (=勝義) と呼ばれるのか」と対論者によって問題とされており、これに対する答弁として、MAV-III k.11 を引用し「無変異と無顛倒の完成として二であるから」と答える。

しかしながら、MAVBh-III はこの「無変異と無顛倒の完成として」について、特に詳しい注釈を加えておらず、詳細に理解することはできない。従って、MAVṬ-III の注釈をもとに考察することとしたい³³²。MAVṬ-III は

³³² 以下、本文中における k.11cd に対する MAVṬ-III の注釈は以下の箇所である。

MAVṬ-III, Yamaguchi ed. pp. 126-127, Kim ed. pp. 140-142.

katham asaṃskṛtaṃ nirvāṇākhyam saṃskṛtaṃ ca mārgākhyam pariniṣpannaḥ svabhāva ucyate / paramārthasatyam hi pariniṣpannaḥ svabhāvo nirḍiṣṭam / mārgas tu pariniṣpanno 'yogyaḥ / na pūrvāparabhāgābhāva iti kṛtvā / tasmān na mārgaḥ paramārthasatyam na cāpariniṣpanne paramārthasatyasaṃgraha iti /

ata āha -

nirvikāraviparvāpariniṣpattito dvavam // MAV-III k.11cd

iti /

atha vā katham asaṃskṛtaṃ nirvāṇākhyam saṃskṛtaṃ ca mārgākhyam pariniṣpannaḥ svabhāva ucyate / pariniṣpanno hi tathatā / eṣā ca dvayalakṣaṇarahitavṃ paratantrasyeti na

まず、対論者の反論における「無為」とは涅槃であり「有為」とは道であると注釈する。MAVBh-III の文脈上「無為」とは涅槃と真如の両者を指すと考えられ、さらに MAVT 自身もそれに続く箇所では「無為とは涅槃と真如とである」と注釈しているにも関わらず、最初に「無為＝涅槃」、「有為＝道」と述べているのは、先の「涅槃とそれを目的とする道」という枠組みで捉えるという MAVBh-III の勝義解釈の特徴を MAVT-III が問題としたからに他ならないと思われる。

そして、MAVT-III は対論者の反論を二つに分けて注釈する。対論者の反論を要約すると次の様になる。

nirvāṇamārgayoḥ pariniṣpannatā yujyate / tad idam acodyaṃ yatas tatra dvayābhāvaḥ pariniṣpanna eva / na tu dvayābhāva eva pariniṣpanna iti tadanyapraṭiśeḍhaḥ / atas tad anyaca / nirvikārāviparyāsapariṣpattito dvayam api pariniṣpanna iti sambadhyate / asaṃskṛtaṃ nirvāṇaṃ tathatā ca / asaṃskṛtaṃ ananyathābhāvād avikārapariṣpattiyā pariniṣpannaṃ / saṃskṛtaṃ mārgasaṃgrhītaṃ, nānyatra, aviparyāsapariṣpattiyā pariniṣpannaṃ iti sambadhyate / katham ity ato 'bravīt, punar jñeyavastuṇy aviparyāsād iti / yasmān na punar jñeye viparyāsam āpadyate tasmān mārgo 'pi pariniṣpanna ity atāś ca dvayor api saṃskṛtāsaṃskṛtayoḥ pariniṣpannatvaṃ prthag abhiprāyād ity avirodhaḥ //

[反論 1] 「何故に涅槃と呼ばれる無為と、道と呼ばれる有為が〔共に〕円成実性と呼ばれるのか。勝義諦こそ円成実性であると〔汝は〕説く。しかし、道が円成実〔性〕であるのは不合理である。〔道に〕前後の部分がないことはないからである。それ故に、道は勝義諦でない。そして、円成実〔性〕でなければ勝義諦に包摂されないのである。」というので、

[答弁 1] それ故に〔次のように〕答える。

無変異と無顛倒の完成として二種がある。 (III k.11cd)

と。

[反論 2] 或いは「何故に涅槃と呼ばれる無為と、道と呼ばれる有為が〔共に〕円成実性と呼ばれるのか。円成実〔性〕こそ真如である。そして、それ（真如）は依他起〔性〕が〔所取と能取の〕二相を欠いていることであるから、涅槃と道が円成実性であるのは不合理である。」

[答弁 2] このことは非難に当たらない。何故ならば、それ（依他起性）において、二（所取・能取）が存在しないことは円成実〔性〕に他ならない。しかし、二（所取・能取）が存在しないことを円成実〔性〕に他ならないと言うように、それ（依他起性において所取・能取が存在しないこと）より他のもの〔が円成実性であること〕を否定するのではない。それ故に、それ（依他起性において所取・能取が存在しないこと）より他のものも〔円成実性〕である。〔つまり、〕無変異と無顛倒の完成として二つ（涅槃・道）もまた円成実〔性〕であると結び付けられる。無為とは涅槃と真如とである。無為は変異がないので、無変異の完成としての円成実〔性〕である。有為とは道〔諦〕によって包摂される〔有為〕のみのことであって、他に包摂される〔有為〕ではなく、無顛倒の完成として円成実〔性〕であると結び付けられる。何故かというので、答える。さらに知られるべき事物について無顛倒であるから、知られるべきものについて顛倒に至らないから、道も円成実〔性〕である。従って、また別々の意図に基づいて有為と無為いずれも円成実〔性〕であるから矛盾しない。

[反論 1] 勝義諦は円成実性であるが、道が円成実性であるのは不合理である。

道には前後の部分があるので円成実性ではなく、従って勝義でもない。

[反論 2] 眞如は円成実性であるが、涅槃と道とが円成実性であるのは不合理である。円成実性とは「依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと³³³」であり、眞如はその様であるが、涅槃と道はその様ではない。従って、涅槃と道とは円成実性ではなく、勝義でもない。

MAVṬ-III における、この両反論に対する答弁は共通して「無変異と無顛倒の完成として二であるから」であるが、[反論 1]に対する答弁箇所では何も注釈しておらず、[反論 2]に対する答弁箇所では詳細に注釈している。[反論 1]では、有為である道が円成実性であることは不合理であるとされ、これを受けて[反論 2]では無為である涅槃も円成実性であることは不合理であるとされる³³⁴。

³³³ MAVṬ の当該箇所において、円成実性ではなく、眞如が「依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと」とされている。しかしながら、これは次の MAVBh-I k.5 をうけてのものであると考えられる。

MAVBh-I, Nagao ed. p. 19.

abhūtaparikalpamātre satī yathā trayāṇāṃ svabhāvānāṃ saṃgraho bhavati /

kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca /

arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ // MAV-I k.5

arthaḥ parikalpitaḥ svabhāvaḥ / abhūtaparikalpaḥ paratantraḥ svabhāvaḥ /
grāhyagrāhakābhāvaḥ pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ /

虚妄分別のみが存在するのであれば、如何にして三種の自性を包摂するのか。

対象として、虚妄分別として、二が存在しないこととして、

遍計所執〔性〕、依他起〔性〕、円成実〔性〕がまさに説かれたのである。

対象が遍計所執性である。虚妄分別が依他起性である。所取と能取が存在しないことが円成実性である。

さらに、MAVṬ-I もまた答弁において、「円成実性は依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと」と述べていることから、当該箇所は、眞如は「依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと」であるので円成実性であるが、その様ではない涅槃・道は円成実性ではないという文脈と理解され、この様に要約した。

³³⁴ [反論 1]と[反論 2]に対する答弁は共通して「無変異と無顛倒の完成として二であるから」であり、[反論 2]に対する答弁の内容が実質的に[反論 1]に対する答弁の内容を兼ねていると考えられるが、両答弁における「二 (dvaya)」の内容は異なっている。[反論 1]に対する答弁における「二」は「無変異と無顛倒の二種」であり、[反論 2]に対する答弁

3.1 『中辺分別論』における Post-三性説的二諦説

この[反論 2]に対する答弁において、MAVT-III は円成実性とは「依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと」と認めた上で、「しかし、二（所取・能取）が存在しないことは円成実性に他ならないと言うように、それ（〔依他起性において〕所取・能取が存在しないこと）より他のものが円成実性であることを否定するのではない。それ故に、それより他のものも円成実性である。」と述べ、「依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと」は確かに円成実性であるが、そのみが円成実性なのではなく、別の解釈の円成実性があることを示唆する。そして、円成実性の別の解釈として「無変異と無顛倒の完成として二つ（涅槃・道）もまた『円成実性である』と結び付けられる」と述べるのである。

つまり、「真如＝円成実性（勝義）」は「依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと」という円成実性解釈から導き出されるが、そのみが円成実性なのではなく、無変異と無顛倒の完成としての円成実性解釈によって、「涅槃・道＝円成実性（勝義）」と考えられるのである。MAVT-III は、この点を強調して「別々の意図に基づいて有為と無為のいずれも円成実性である」とも述べている。

MAVBh-I において、円成実性は「所取と能取が存在しないこと」とされており、両解釈の関係については言及されないものの、二種の解釈ともに MAVBh において確認される。従って、MAVT-III を参照すると MAVBh-III には上述の二種の円成実性解釈があり³³⁵、後者の解釈が、涅槃と道もまた勝義であるという MAVBh-III における特徴的な勝義解釈の根底にあると考えられるのである。そして、円成実性を「所取と能取が存在しないこと」とする解釈が MAV-I に確認され、涅槃と道を円成実性とする解釈が反論者の批判対象となっていることから、「勝義＝真如」が一次的な勝義であり、「勝義＝涅槃・道」は二次的な勝義と考えられる。

における「二」は「涅槃と道の二つ」である。MAVBh における「二」の内容は文脈上、「無変異と無顛倒の二種」と考えられ、MAVT における「涅槃と道の二つ」という解釈は MAVT の解釈と言わざるを得ない。しかしながら、本文中において指摘した様に、「勝義＝涅槃、道」とする MAVBh の勝義解釈は、他の文献と比べ異質であり、MAVT はこの点を強調したのであって、MAVT が MAVBh の意図に沿わない注釈をなしたと考えるべきではないであろう。

³³⁵ 北野[2012 : p. 198]は本稿とは別の観点、識論の観点から円成実性に二つの意味があることを指摘する。

<無変異と無顛倒の完成としての円成実性解釈>

前述のように、MAVBh-IIIの円成実性解釈には、「依他起性において所取と能取の二相が存在しないこと」という解釈と、無変異と無顛倒の完成としての解釈の二種があり、後者の解釈に基づいて涅槃と道が勝義であるとされる。そこで、以下では無変異と無顛倒の完成としての解釈を中心に考察していく。

ところで、無着造『撰大乘論 (Mahāyānasamgraha : MSg)』においても複数の円成実性解釈がみられ、先の MAV-I の「所取と能取が存在しないこと」と対応する、「遍計所執が永久に存在しないこと」という解釈が説かれるが³³⁶、この他に MSg は円成実性を「四種清浄法によって知るべきである」とも説く。四種清浄法とは『阿毘達磨大乘經 (Abhidharmamahāyāna-sūtra)』³³⁷において説かれる、一切の清浄法を自性清浄、無垢清浄、道清浄、所縁清浄の四種に分けて示すものである。MSg は、『阿毘達磨大乘經』を引用して、四種清浄法に基づき円成実性を説明する。以下が、MSg における『阿毘達磨大乘經』の引用箇所である³³⁸。

円成実性は如何に知るべきであるのか、といえ、四種清浄法が説か

³³⁶ MSg-II 15c, Nagao ed. p. 74.

³³⁷ 『阿毘達磨大乘經』は本稿が紹介する MAVT の他、『撰大乘論』、『唯識三十論』、『阿毘達磨集論』など複数の瑜伽行派の論書に教証として引用される他 PPr もまた引用する。しかし、Skt 原本が現存しないのみならず、Tib 訳、Chi 訳などいずれの原語にも翻訳された形跡はなく、その全貌は知られない。(Cf. 長尾[1982]pp. 28-33.)

³³⁸ MSg-II 26, Nagao ed. pp. 86-87.

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 /
[a] 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 //

[b] dri ma med par rnam par byang ba ni 'di lta ste / de nyid sgrib pa thams cad dang mi ldan pa'o //

[c] de thob pa'i lam rnam par byang ba ni 'di lta ste / byang chub kyi phyogs dang mthun pa'i chos thams cad dang / pha rol tu phyin pa la sogs pa'o //

[d] de bskyes pa'i phyir dmigs pa rnam par byang ba ni 'di lta ste / theg pa chen po'i dam pa'i chos bstan pa ste / 'di ltar de ni rnam par byang ba'i rgyu yin pa'i phyir kun tu brtags pa ma yin no // chos kyi dbyings rnam par dag pa'i rgyu mthun pa yin pas gzhan gyi dbang ma yin no // rnam pa bzhi po 'di dag gis rnam par byang ba'i chos thams cad bsdu pa yin no // 'dir tshigs su bca'd pa /

byung rten sgyu ma la sogs bstan // brtags la brten nas med pa bstan //

rnam par dag pa bzhi brten nas // yongs su grub pa bstan pa yin //

dag pa de ni rang bzhin dang // dri ma med dang lam dang dmigs //

rnam par dag pa'i chos kyi rnam // rnam pa bzhi pos bsdu pa yin //

3.1 『中辺分別論』における Post-三性説的二諦説

れたことによって知るべきである。四種清浄法のうち、

[a] 自性清浄とは、つまり真如、空性、實際、無相、勝義であり、法界もまたそうである。

[b] 無垢清浄とは、つまりまさにそれが一切の障害を離れていることである。

[c] それを体得する道清浄とは、つまり一切の菩提分法と〔六〕波羅蜜等である。

[d] それを生じさせる為の所縁清浄とは、つまり大乘の勝れた教法である。何故ならば、それは清浄の因である故に遍計所執ではない。〔また、それは〕法界等流である故に依他起でもない。

これらの四種によって一切の清浄法はまとめられている。これについて『阿毘達磨大乘経』の偈頌がある。

生起について幻等が説かれた、遍計所執によって存在しないことが説かれた。一方、四種清浄によって円成実〔性〕は説かれる。

〔四種〕清浄とは、自性〔清浄〕、無垢〔清浄〕、道〔清浄〕、所縁〔清浄〕である。何故ならば、清浄なる諸法は四種に包摂されるからである。

MSg は、四種清浄法とは真如・空性・實際・無相・勝義・法界＝[a] 自性清浄、一切の障害を離れたそれら＝[b] 無垢清浄、菩提分法・六波羅蜜等＝[c] 道清浄、大乘の勝れた教法＝[d] 所縁清浄であり、この四種清浄法によって円成実性が示されると説く。

そして、MSg に対する世親の注釈、『撰大乘論釈 (Mahāyānasamgraha-bhāṣya : MSgBh)』はこの四種清浄法に対して「前の二つ ([a]自性清浄・[b]無垢清浄)は無変異の完成として円成実〔性〕であり、後の〔二つ ([c]道清浄・[d]所縁清浄)〕は無顛倒の完成として〔円成実性〕である」と注釈する³³⁹。内容から考えて、この注釈は先の MAV-III k.11cd,

³³⁹ MSgBh-II, D151a6-7, P180b6-7, T1597, 344a16-17.

de la dang po gnyis ni mi 'gyur bar yongs su grub pa nyid kyi yongs su grub pa'o // phyi ma ni phyin ci ma log par yongs su grub pa yin no //
於中，初二無有變異，圓成實故名圓成實。後之二種無有顛倒，圓成實故名圓成實。

*Tib 訳では" yongs su grub pa "であるが、Chi 訳が「圓成實故」であることから梵文を MAV と同じ"pariṇiṣpattitaḥ"と想定し、「完成として」と訳した。

「無変異と無顛倒の完成として」を意識したものと考えられる。そして、MSg には無変異と無顛倒の完成としての円成実性解釈が確認されないことから、MSgBh は「四種清浄法に基づく円成実性解釈」に、MAV-III にみられた「無変異と無顛倒の完成として」という偈頌の内容を導入し、結びつけたと考えられる。

既に述べたように、MAVBh-III において「無変異と無顛倒の完成として」についての詳しい注釈はなされない。しかしながら、伝承に従い MAVBh と MSgBh の著者を共に世親とするならば、MAVBh-III においても、「無変異と無顛倒の完成としての円成実性解釈」と「四種清浄法に基づく円成実性解釈」とが結びついていた可能性は否定できない。実際、MAVṬ-III は三性説を理解すべき理由を述べるに際して、MSg と同じ『阿毘達磨大乘經』の偈頌を引用し、円成実性は四種清浄法によって示されると述べている

340

実に以下のように『阿毘達磨大乘經』の二偈において説かれる。

生起について幻等が説かれた。遍計所執によって存在しないことが説かれた。一方、四種清浄によって円成実性は説かれる。

〔四種〕清浄とは、自性〔清浄〕、無垢〔清浄〕、道〔清浄〕、所縁〔清浄〕である。何故ならば、清浄なる諸法は四種に包摂されるからである。

… 四種清浄に基づいて円成実性を説く。四種清浄のうち、

[a] 自性清浄とは、雑染を伴っている時の真如等である。

[b] 無垢清浄とは、まさにそれら（真如等）が無垢なる時のものであ

³⁴⁰ MAVṬ-III, Yamaguchi ed. p. 112, D243a7-243b7, P 83b6-84a8.

evaṃ hy uktam abhidharmasūtragāthādvaye

māyādīdeśanā bhūte kalpitān nāstīdeśanā /

caturvidhaviśuddhes tu pariniṣpannadeśanā //

suddhiḥ prakṛtivāimalyaṃ ālambanaṃ ca mārgatā /

viśuddhānāḃ hi dharmānāḃ caturvidhagṛhītavāḃ //

[... rnam par dag pa rnam pa bzhi la ltos nas yongs su grub par bstan to // rnam par dag pa rnam pa bzhi la

[a] rang bzhin gyis rnam par dag pa ni dri ma dang bcas pa'i dus kyi de bzhin nyid la sogs pa'o /

[b] dri ma med pas rnam par dag pa ni de dag nyid dri ma med pa'i dus na'o //

[c] stong pa nyid la sogs pa 'thob pa'i lam rnam par dag pa ni byang chub kyi phyogs la sogs pa'o //

[d] lam skyed pa'i phyir dmigs pa rnam par dag pa ni chos kyi dbyings kyi rgyu mthun pa bstan pa'i chos mdo'i sde la sogs pa ste / de la brten nas lam skye ba'i phyir ro //

る。

[c] 空性等を体得する道清浄とは、菩提分等である。

[d] 道を生ぜしめるための所縁清浄とは、法界等流の経等である。それ（経等）に依拠して道が生じる故に。

MAVṬ-III は四種清浄法とは、雑染を伴った真如等=[a] 自性清浄、無垢なる真如等=[b] 無垢清浄、菩提分等=[c] 道清浄、法界等流の経等=[d] 所縁清浄であり、この四種清浄法によって円成実性が示されると説く。これは先の MSg の説明とほぼ一致しており、MSgBh が MAVṬ に先行することから、MSgBh の解釈をふまえて、MAVṬ-III がここに引用したと考えられる。つまり、直接の言及はないものの、MAVṬ-III もまた「無変異と無顛倒の完成としての解釈」と「四種清浄法に基づく解釈」とを結びつけて円成実性を解釈していると考えられる。

さらに、この四種清浄法と MAVBh-III における勝義についての三種の複合語解釈、そして、三種の世俗のうちの[iii] 顕示としての世俗との関係について、袴谷[1976a]は詳細な考察を行っている³⁴¹。袴谷氏によると、[a] 自性清浄と[I] Tp 解釈による対象としての勝義は共に「真如 (tathatā)」といわれることから、両者の対応関係は推測される³⁴²。次に、[b] 無垢清浄と[II] Kdh 解釈による体得 (prāpti) としての勝義はともに行為の結果としての「涅槃」を意味し、MAVṬ-III が[II] 体得としての勝義について「無垢真如 (nirmala-tathatā)」と注釈する³⁴³ことから両者の対応が確認される。

³⁴¹ 袴谷[1976a]pp. 26-28.

³⁴² 袴谷氏はこの両者の関係について、同じ『阿毘達磨大乘経』の四種清浄法の偈頌を引用する『撰大乘論』に対する世親、無性の注釈にふれ、如来蔵との関連に言及している。

「<本性清浄>と対象 (artha) としての<円成実>とが対応することはかならずしも明確ではない。両者がともに<真如> (tathatā) であるといわれている点より、両者の関係はある程度推測できるが、その内容の記述よりみると前者の方がより豊かに見えるからである。特に、前者に対する Vasubandhu, Asvabhāva 注において、それが<如来蔵> (tathāgata-garbha) と解されている点に、その原因があると思われる。しかし、これは外見上の相違であって、人の自覚するとせぬとにかかわらず、あるがままの世界 (<真如>) の遍満していることが<如来蔵>であり、それは聖者のみ知る世界 (paramasya jñānasyārthaḥ = tatpuruṣa) であるという点で両者は同質のものである。<本性清浄>に対する Asvabhāva 注は、<真如>などの同義語をそれぞれ解釈しているが、<勝義>を、彼も恐らくは知っていたにたいがない三義中の tatpuruṣa のみによって解釈したのはこの点を意識したためかと思われる。」

³⁴³ MAVṬ, Yamaguchi ed. p. 125.

そして、[c] 道清浄と[III] Bv 解釈による行為 (pratipatti) としての勝義は両者がともに「道」を意味するので対応している。一方、[IV] 所縁清浄と対応するものは MAVBh-III における勝義のうちに見いだすことはできない。[d] 所縁清浄、法界等流の経等の教説は言語表現されたものであり、言語表現された教説はもはや「勝義」ではなく、「世俗」でしかない。しかも、教説は清浄法界等流のものとして「円成実性＝勝義」のうちに含まれるという矛盾的性格をもつと袴谷氏は言う。

袴谷氏が指摘する四種清浄法と三種の複合語解釈との対応関係は極めて妥当なものであろう。さらに、三種とされた世俗のうちの、円成実性によって説明される世俗、[iii] 顕示としての世俗とは真如などを言語表現することであるので、これは言語表現されたものである教説、[d] 所縁清浄と対応していると考えられるのである³⁴⁴。以上の点を整理すると次の様になる。

prāptiparamārtho nirvāṇam ekāntanirmalatatahātāśrayaparāvṛtti-lakṣaṇam /

体得としての勝義は涅槃である。〔涅槃は〕絶対的に無垢なる真如である所依の転換を特徴とする。

なお、この注釈からも分かる様に、MAVṬ-III におけるこの有垢と無垢との区別、自性清浄・無垢清浄は転依思想と関連する。佐久間[2001]によって MAVṬ における転依思想は詳細に検討されており、氏は「(1)は MS の思想に則ったものであり、後二者は MAVṬ が "bodhi" 等の特徴付けという形で、これまでの<転依思想>の二つの視点として流れてきたものを整理し、<転依>ということをも "tathatā" 等本性清浄なものと対立する概念としてとして定着させたと考えられるのである。さてその場合に MAVṬ は MS のシステムを踏襲しながら、MS の<転依思想>の最大の特徴である<二分依他起>の思想を持たないのである。」(p. 127, 下線部は本稿著者による。)と述べている。本稿において指摘した様に、MAVBh-III には二種の円成実性解釈が確認されるわけだが、そのうちの「依他起性において所取と能取が存在しないこと」という解釈は転依思想と結びつくものであるが、無変異と無顛倒の完成としての解釈は本来的に転依思想と結びつくものとは考えられない。後者の解釈は MSgBh 以降に四種清浄法と結びつけられ、MAVṬ に至って転依思想と結びつくと予想される。氏が指摘する<二分依他起>の思想を持たない転依思想は、後者の円成実性と関連するものと考えられるが、紙面の都合上この点は如来蔵の思想との関連と併せて別稿にて論じたい。

³⁴⁴ 袴谷[1976a]pp. 29-32.

3.1 『中辺分別論』における Post-三性説的二諦説

四種清浄法	円成実性, 勝義・世俗
[a] 自性清浄 ³⁴⁵ (真如等)	: [I] 真如
[b] 無垢清浄 (無垢なる真如等)	: [II] 涅槃 (=無垢なる真如)
[c] 道清浄 (菩提分法等)	: [III] 道
[d] 所縁清浄 (法界等流の教等)	: [IV] 教説 (= [iii] 顕示としての世俗)

従って、四種清浄法と円成実性、勝義・世俗は、内容上対応関係にあり、MAVBh と同じ著者によると考えられる MSgBh において、「無変異と無顛倒の完成としての解釈」と「四種清浄法に基づく解釈」とが結びついていること、さらに、MAVT-III が両解釈に言及していることから、MAVBh においてもまた直接の言及はないものの両解釈は関連していると考えられる。よって、「涅槃・道＝円成実性（勝義）」の根拠である、無変異と無顛倒の完成としての解釈は、この四種清浄法に基づく解釈と結びついた円成実性解釈ということとなる。

そして、以上の点をふまえると、MAVBh-III は四種清浄法に基づき円成実性を説き、その円成実性によって勝義・世俗を示し、四種清浄法と対応するかたちで、円成実性もまた分類されていると理解できる。つまり、MAVBh-III は四種清浄法に基づき円成実性を四様に分類し、三様の円成実性により、三種の勝義を、一様の円成実性により、三種のうちの一つの世俗を示すと考えられるのである。ここで注目すべきは、四種清浄法の内容から明らかな様に、この分類が階層的な構造を有するものであるということである。これは Post-三性説的二諦説の特徴、「分類された階層的二諦説」との対応関係が認められるという点で重要であろう。

以上の考察をふまえると、MAVBh-III の円成実性解釈は、「依他起性において所取と能取が存在しないこと」という解釈のみではなく、四種清浄法と関連した、無変異と無顛倒の完成としての解釈の二種の解釈があり、後者の解釈に基づいて、「涅槃・道＝円成実性（勝義）」が導き出されるのであ

³⁴⁵ この自性清浄を袴谷氏は〈如来蔵〉として理解し、四種清浄法と如来蔵思想との関連について言及するが本稿では如来蔵思想との関連についての詳細な考察は行わない。

る。さらに、四種清浄法と関連して円成実性が解釈されることによって、円成実性は分類、階層化したものと解釈され、それと対応する二諦説もまた、「分類された階層的二諦説」であると理解されるのである。

この点は、MAVBh-IIIにおいて、勝義が「真如とそれを対象とする智慧」という枠組みのみではなく、「涅槃とそれを目的とする道」という枠組みでも捉えられるのは、勝義である円成実性が、「依他起性において所取と能取が存在しないこと」のみとして解釈されるのではなく、四種清浄法と関連した、無変異と無顛倒の完成としても解釈されることに由来することを意味する。

<四種清浄法に基づいた円成実性解釈>

以上までの考察において、「涅槃と道が円成実性、勝義であることは不合理である」という反論に対する MAVT-III の答弁を通して、四種清浄法と関連した、無変異と無顛倒の完成としての円成実性解釈によって、涅槃と道が円成実性であり、そして勝義と解釈されることを確認した。次に、四種清浄法に基づいた円成実性解釈の内容を考察する。

既に述べたが、MAVBh-IIIの勝義解釈は四種清浄法と対応関係にあり、[a]自性清浄と真如、[b]無垢清浄と涅槃、[c]道清浄と道が対応する。そして四種清浄法の構造は、[d]法界等流の経等、所縁清浄によって道が生じ、[c]その道、道清浄によって[a]・[b]真如・空性等、自性清浄・無垢清浄が体得されるというものである。この構造は、本来同一のレベルにない四種の清浄法を「教説→道→(有垢・無垢)真如」という形にまとめたものであり、構造内部にレベルの相違があることから階層的、重層的な構造であると考えられる。さらにこれと対応する形で「道と涅槃」、「無分別智と真如」という、同一のレベルにない、修行道における過程と結果が一つのものによって包摂されることによって、円成実性、勝義もまた階層的、重層的な構造を持つと考えられる³⁴⁶。

³⁴⁶ 四種清浄法の構造は、同一のレベルにない四種が並列ではなく直列的に挙げられている点から階層的・重層的と考えられるが、袴谷[1976a : p. 30]が指摘するように、[b]無垢清浄なる法界から等流した教説として[d]所縁清浄を考えれば、[b]無垢清浄→[d]所縁清浄→[c]道清浄→[b]無垢清浄という円環的構造と捉えることもできよう。ただし、内容上四種清浄法と円成実性との対応関係は認められるが、四種清浄法の構

3.1 『中辺分別論』における Post-三性説的二諦説

また注目すべきは、四種清浄法に基づいた円成実性解釈によって、円成実性の内容が一方で豊かになり、もう一方では自性清浄・無垢清浄という概念が導入される点である。既に指摘したように MAV の段階では四種清浄法は確認されず、MSgBh 以降に、無変異と無顛倒の完成としての解釈が四種清浄法に基づいた解釈と結びつく。真如の有垢、無垢という区別は如来蔵思想を想起させるものであり、この四種清浄法に基づいた解釈が導入されることによって、円成実性、勝義の内容は階層的、重層的構造を有した豊かなものになるが、その一方で如来蔵思想を想起させる概念が導入されるのである。

<小結>

MAVBh-III における勝義は、円成実性のみによって解釈されており、Tp 解釈・Kdh 解釈・Bv 解釈によって、[I]真如・[II]涅槃・[III]道の三種と説明される。そして、この勝義は「真如とそれを対象とする智慧」と「涅槃とそれを目的とする道」という二重の枠組みで捉えられる。円成実性には「依他起性において所取と能取が存在しないこと」という解釈と無変異と無顛倒の完成としての解釈の二種があり、後者の解釈に基づいて、[II]涅槃・[III]道という「二次的な勝義」もまた円成実性、勝義であるとされる。さらに、後者の解釈が MSgBh 以降に四種清浄法に基づいた円成実性解釈と関連することによって、円成実性、勝義の内容が豊かなものとなるが、その一方で自性清浄・無垢清浄という概念が導入されるのである。

造全てが円成実性、勝義の内容について適用されるかは検討の余地が残る。本稿 fn. 343 の注釈にあるように、自性清浄・無垢清浄と対応するかたちで、真如・涅槃には有垢と無垢という区別がなされている。袴谷[1976a : p. 37]は「すべてを包含する<本性清浄>の中で、無自覚的な主体が自覚の方向に転じ、<所縁清浄>→<道清浄>→<無垢清浄>と結果として<転依>を果す仏の構造…」と述べており、この構造を円成実性、勝義に適用すると「すべてを包含する真如の中で、教説→道→涅槃に至る」という構造となる。特に、涅槃が真如に包含される点は今後検討の余地がある。本文で指摘した様に、円成実性には「依他起性において所取と能取が存在しないこと」という解釈と、四種清浄法に基づいた、無変異と無顛倒の完成としての解釈の二種の解釈があり、真如が円成実性であることは前者の解釈に基づく。従って、四種清浄法と関連した円成実性解釈のみによって MAVBh-III の勝義を解釈すべきではなく、再検討を要するであろう。

3.1.3 小結

以上 MAV-III における二諦説を考察した。MAV-III は二諦説を根本眞実たる、三性説に基づき解釈し、それぞれ三種であると説く。MSA-VI が勝義のみを分類していたのに対して、MAV-III は「二次的な勝義」を認めるのみならず、世俗についても分類し階層的な構造と理解している。つまり、MAV-III における二諦説は、MSA-VI より複雑化した形で、「二次的な勝義」を認める「分類された階層的二諦説」、Post-三性説的二諦説であると考えられるのである。

MAV-III において世俗は、根本眞実である三性説に基づき解釈されており、三性説各々に対応するかたちで、三種と解釈されている。これは次の様に整理される。

- [i] 概念設定としての世俗 : 対象が存在しないにも関わらず、「それが存在する」と、概念設定する言明、或いはその言明によって概念設定されたもの。
- [ii] 認識としての世俗 : 外界に存在しない識の顕現を存在するかのように執着させる虚妄分別、或いは認識による言語表現。
- [iii] 顕示としての世俗 : 言明と分別を超越した、不可言説なる眞如等を言説として示したもの。

注釈に基づけば、このうち本来的に世俗であるものは[ii] 認識としての世俗のみであり、この解釈は MSABh とも合致する。そして、内容から判断して、[ii] 認識としての世俗より、[i] 概念設定としての世俗（遍計所執性）は低次、[iii] 顕示としての世俗（円成実性）は高次なものであり、本来的な世俗と、本来的に世俗でないものが、世俗に包括される「分類された階層的構造」と理解される。

一方、MAVBh-III における勝義は、円成実性のみによって解釈されており、[I]対象としての勝義、[II]体得としての勝義、[III]行為としての勝義の

3.1 『中辺分別論』における Post-三性説的二諦説

三種と説かれる。これらは、順次 Tp 解釈・Kdh 解釈・Bv 解釈によって、[I] 真如・[II]涅槃・[III]道の三種と説明される。そして、この勝義には「真如とそれを対象とする智慧」と「涅槃とそれを目的とする道」という二重の枠組みで捉えられている。

また、円成実性には「依他起性において所取と能取が存在しないこと」という解釈と無変異と無顛倒の完成としての解釈の二種がある。このうちの後者の解釈に基づいて、[II]涅槃・[III]道という「二次的な勝義」もまた円成実性、勝義であると解釈され、後者の解釈が MSgBh 以降に四種清浄法に基づいた円成実性解釈と関連することとなる。これは円成実性、勝義の内容が豊かなものとなるが、その一方で自性清浄・無垢清浄という概念の導入されたことを意味するものと考えられるのである。

3.2 中期中観派の二諦説

前節において、MAV-III における二諦説解釈を考察し、MSA-VI と同様に MAV-III もまた三性説に基づいて二諦説を解釈し、勝義、世俗がそれぞれ三種に分類され、それらが階層的な構造をもつという、「分類された階層的二諦説」であることを確認した。そして、二種の円成実性解釈によって、涅槃、道という本来円成実性・勝義ではなかったものが、二次的な勝義として解釈されていることを明らかにした。

本節では、中期中観派の文献における二諦説の考察を通して、MSA-VI、MAV-III にみられた「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」が後代の中観派に対して影響することを示す。いわゆる初期中観派の二諦説にみられなかった、これらの特徴が中期中観派の二諦説に確認されることによって、初期中観派→中期中観派という思想的発展とは別に、瑜伽行派の Post-三性説的の二諦説→中期中観派の二諦説という思想的発展があることを明らかにする。

3.2.1 『般若灯論』「観四諦品」における二諦説

中期中観派の二諦説を考察するにあたってまず、清弁による MMK の注釈書、『般若灯論 (*Prajñāpradīpa* : PPr)』第 XXIV 章「観四諦品」における二諦説を考察する。清弁は、文献史上初めて「中観派 (dBu ma pa)」を自称する論師と知られ、無着・世親以降に瑜伽行派に対する批判を展開する論師としても知られる。しかしながら、清弁の著作を考察すると、瑜伽行派批判の一方で瑜伽行派からの影響も確認される。清弁の主著 PPr における二諦説は、MAV-III の二諦説解釈の影響がみられ、そこには「二次的な勝義」、「分類された階層的二諦説」が確認されるのである。以下、PPr における二諦説解釈を順次確認していく。³⁴⁷

³⁴⁷ なお、以下の PPr-XXIV の翻訳、理解は PPrT-XXIV kk.7-10 についての翻訳研究である、赤羽他[2013]に基づく。

<PPr-XXIV における世俗解釈>

PPr-XXIV は、kk.1-6 における対論者の「一切法が空であるのならば、四聖諦・八輩・三宝などといった仏の教えが成立しなくなる」という批判を受けて、k.7 において「対論者は、空性の目的・空性・空性の対象を理解していないので、その様に批判するのである」とし、k.8³⁴⁸において「諸仏は世間世俗諦と勝義諦という二諦に依って法を説く」と論を展開する。そして、世間世俗諦は清弁によって次の様に説明される³⁴⁹。

de la 'jig rten pa'i kun rdzob ni 'jig rten gyi tha snyad de / 'di lta ste /
 [a] gzugs la sogs pa dngos po³⁵⁰ rnams³⁵¹ skye'o // gnas so // 'gag go zhes³⁵²
 bya ba dang /
 [b] lHas³⁵³ byin 'gro'o // Khyab 'jug bshes gnyen za'o // Zla bas byin bsgom
 mo // Tshangs pas byin³⁵⁴ grol lo zhes bya ba dag 'jig rten gyi tha snyad kyi
 phyir phyin ci ma log pas / de ni 'jig rten pa'i kun rdzob kyi bden pa yin no //
 そのうち、「世間世俗」とは、世間的な言説である。たとえば、
 [a] 「色を始めとする諸事物が生起する，住する，滅する」や、
 [b] 「Devadatta が行く」，「Viṣṇumitra が食べる」，「Somadatta が修習する」，
 「Brahmadatta が解脱する」というようなものは、世間的な言説
 として³⁵⁵無顛倒であるので、それは「世間世俗諦」である。

³⁴⁸ Cf. 本稿 fn. 229.

³⁴⁹ PPr-XXIV, D228a2-3, P286a5-7.

³⁵⁰ P omit po.

³⁵¹ P insert kyi.

³⁵² P: ces.

³⁵³ P: lHa.

³⁵⁴ D omit byin.

³⁵⁵ 赤羽他[2013] n.3.

"'jig rten gyi tha snyad kyi phyir phyin ci ma log pas de ni 'jig rten pa'i kun rdzob kyi bden pa yin no"の理解として、「世間的な言語活動であるから、無顛倒であるから世間世俗諦である」という理解も可能である。世間的な言語活動と無顛倒を同格として示し、それと対応する世間世俗と諦が同格、つまり、「世間世俗諦」が同格限定複合語であることを示す一文として理解する方が素直な理解かもしれない。しかしながら、後述される「勝義諦」が同格限定複合語であることを示す一文とは示し方が異なっていることに加え、内容上も本文で示した理解の方が自然かと思われる。つまり問題の一文で、「諸事物が生じる」等が「世間的な言語活動であること」は問題ないと思われるが、無条件には「無顛倒であること」とは成立しないであろう。何故なら、中観派にとって、「諸事物が生じる」等といった内容は、世俗のレベルという限定なしに無顛倒とは考えにくいからである。従って、“tha snyad kyi phyir”の原文を vyavahāratāḥ と想定し、「諸事物が生じる」等が「世俗のレベルとしては無顛倒」であるという意味で「世間的な

PPr-XXIV は、世間世俗を、[a]「色を始めとする諸事物が生起する、住する、滅する」や、[b]「Devadatta が行く」等といった言説であると注釈する。ここで世間世俗は、「諸事物の生起」や「行っている Devadatta」等というような、何らかの対象ではなく、「S が V する」という言説を指している。この理解は、ABh、青目釈『中論』、BP の、「一切法が生起している」とみること」という理解と比較して、MMK-XXIV k.10 における「言説 (vyavahāra)」との関連をより強調したものと考えられる。

そして、[a]「色を始めとする諸事物が生起する、住する、滅する」と、[b]「Devadatta が行く」等とは区別されていると考えられる。[a]における主語は「色を始めとする諸事物」、つまり法 (dharma) が想定されているのに対し、[b]では「Devadatta」等という、人 (Pudgala) が想定されている。[a]と[b]との間にのみ「や (dang)」が挿入される点は、この理解を支持するものと思われる。この「法」と「人」との区別は、人法二無我との関係を想起させるものであるが、PPr、PPr の複注である観誓造『般若灯論広釈 (Prajñāpradīpa-ṭīkā: PPrT)』にも、これを直接断定する記述は確認できず、断言はできない。

また、この「法」と「人」という視点から[a]と[b]は区別されると考えられるが、このような分類は、既に考察したように、PPr に先行する初期中観派の文献、MMK、CS, ABh、青目釈『中論』、BP には確認できない特徴的な解釈であると思われる。なお、MAV-III にみられた分類された世俗解釈とは、異なる区別であり、MAV-III との影響関係は確認されないとと思われる。

<PPr-XXIV と MAV-III における勝義解釈>

PPr-XXIV は世間世俗を「世間的な言説」として理解するが、勝義の場合には解釈の方向性が異なり、単に「勝義的な言説」とは理解されていない。勝義は次のように解釈される³⁵⁶。

don dam par ni

[1] de don kyang yin la / dam pa yang yin pas don dam pa'am /

言語活動として無顛倒であるので、それは『世間世俗諦』である」と訳した。

³⁵⁶ PPr-XXIV, D228a3-6, P286a7-b3.

3.2 中期中観派の二諦説

[2] rnam par mi rtog pa'i ye shes dam pa'i don yin pas / don dam pa ste / de kho na gzhan las shes pa ma yin pa la sogs pa'i mtshan nyid do //

don dam pa nyid bden pa yin pas / don dam pa'i bden pa ste / de dus thams cad dang rnam pa thams cad du de bzhin du gnas pa'i phyir ro //

[3] rnam par mi rtog pa'i ye shes de'i yul can yang yul med pa'i tshul gyis don dam pa ste / de la don dam pa yod pa'i phyir ro //

[4] de 'gog pa dang rjes su mthun³⁵⁷ pa skye ba med pa la sogs pa bstan pa dang / thos pa dang / bsams³⁵⁸ pa dang / bsgoms³⁵⁹ pa las byung ba'i shes rab kyang don dam pa³⁶⁰ ste / don dam pa rtogs pa'i thabs kyi phyir phyin ci ma log pa'i phyir ro //

勝義 (*paramārtha) ,

[1] それは対象 (義, *artha) でもあり, 勝れたもの (勝, *parama) でもあるので「勝義」である.

[2] あるいは, 勝れた (勝, *parama) 無分別智 (*nirvikalpajñāna) の対象 (義, *artha) であるので「勝義」であり, [勝義である] 真実 (*tattva) は「他から知られず³⁶¹」等の特徴とするものである.

勝義がつまり事実 (諦, *satya) であるので, 勝義諦 (*paramārtha-satya) である. それ (勝義諦) はいつ如何なる場合もそのままであるものである故に.

[3] それ (勝義) を対象 (*viṣaya) とする無分別智もまた, 対象が存在しないという仕方によって, 「勝義」である. そこ (無分別智) に, 勝義が存在する故に.

[4] [4-1] それ (対象と主体として解される勝義³⁶²) を否定することに

³⁵⁷ P: 'thun.

³⁵⁸ P: bsam.

³⁵⁹ P: bsgom.

³⁶⁰ P: par.

³⁶¹ Cf. MMK-XVIII, de Jong ed. p. 25, Ye ed. 304.

**aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam /
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam // MMK-XVIII k.9**

³⁶² この「それ (de)」の指示内容は難解であり, 本稿では次の PPrṭ の注釈に従い, この様に「対象と主体として解される勝義」と理解した.

PPrṭ-XXIV, Akahane etc. ed. 2.2.3.3.2, D236b5-7, P282b5-8.

de la [4] 'gog pa'i bstan pa dang / shes rab bstan pa'i phyir **de 'gog pa dang rjes su mthun pa skye ba med pa la sogs pa bstan pa dang / thos pa dang / bsams pa dang / bsgoms pa las byung ba'i shes rab kyang don dam pa te / don dam pa rtogs pa'i thabs kyi phyir phyin ci ma log pa'i phyir ro** zhes bya ba smras te / des ni don dam pa'i sgra yul dang yul can du 'dzin

3. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降 -

随順する「不生」等の教説と、[4-2] 聞・思・修から生じる智慧もまた「勝義」である。勝義を理解する手段（*upāya）として、無顛倒である故に。

PPr-XXIV は勝義を、[1] 勝れた対象である眞実、[2] 無分別智の対象である眞実、[3] 無分別智、[4] [4-1] 「不生」等の教説、[4-2] 聞・思・修から生じる智慧の四種であるとし、このうちの三種の勝義に対して、三種の複合語解釈を行う。この場合、「勝義の言説」は[4-1] 「不生」等の教説のみが対応すると思われる。そして、PPr-XXIV は勝義を[1] 「勝れた対象」という Kdh 解釈、[2] 「勝れた智慧の対象」という Tp 解釈、[3] 「勝義を有するもの」という Bv 解釈によって三種に分類するのである。

さらに、既出のように、MAVBh-III もまた PPr-XXIV と同様に三種の複合語解釈を用いて勝義を解釈する。MAVBh-III は、円成実性によってのみ勝義は知られるとし、勝義を[I] 眞如、[II] 涅槃、[III] 道の三種であると説

pa de 'gog pa dang rjes su mthun pa'i thabs yin pas thabs 'dis thabs las byung ba'i don dam pa yul dang yul can ma yin pa nyid rtogs par byed pa'i phyir bstan pa dang / shes rab 'di yang don dam pa zhes bya ba nye bar gdags par bstan te /

そのうち、[4] それを否定する教説と智慧とを示すために、「それを否定することに随順する「不生」等の教説と、聞・思・修より生じた智慧もまた、勝義である。勝義を理解させる手段として無顛倒である故に。」と〔師清弁は〕語ったのである。そう〔語ることに〕よって〔以下のように〕示しているのである。『勝義』ということばが対象と主体として解されている」というそのことを否定することに随順した手段であるので、この手段は、「手段より生じた勝義は、対象と主体では決してない」と理解させるのである。したがって、この教説と智慧もまた「勝義」に結びつけられるべきである、と。

なお、赤羽他[2013 : n. 9]は、次のように説明している。

「それ (de)」が指す内容は直前の「勝義という対象を有している無分別智」と考えられ、さらに、PPrT は「『勝義』ということばが対象と主体として解されている」というそのことを否定することに適した手段」と、「それ (de)」を『勝義』ということばが対象と主体として解されていること」と註釈している。つまり、PPrT は教説と智慧を、対象たる勝義（眞実）と主体たる勝義（無分別智）という主客二元論で理解される勝義の複合解釈を否定することに適したものと註釈しており、… PPrT の註釈に基づけば「それ (de)」の内容は、「対象と主体として解されている勝義」ということになるが、これに対して松本 [1978 : p. 135, n. 8] は、「それを否定する (de 'gog pa)」と読む場合の「それ (de)」の内容は PPr の語で示されるべきであるとし、「それが滅に随順する無生起等の説示」と訳する。本稿は PPrT の翻訳を主題とするため、PPrT に基づき「それ (de)」の内容を「対象と主体として解されている勝義」とするが、この PPrT の解釈に基づき、PPr の「それ (de)」の内容を「勝義」と理解することは、文脈上それほど不自然なものであろうか。

3.2 中期中観派の二諦説

く、この三種の勝義は順次、[I] 「勝れた出世間智の対象」という Tp 解釈、[II] 「勝れた目的」という Kdh 解釈、[III] 「勝義を有するもの」という Bv 解釈によって導きだされる。既に確認したように、このような三種の複合語解釈による勝義解釈は、MAVBh 以前の瑜伽行派の文献にも、初期中観派の文献にもみられない特殊な解釈である。

勝義に関する、PPr-XXIV の複合語解釈と MAVBh-III との複合語解釈の一致から、斎藤[1999]は MAVBh-III の勝義解釈が「バーヴィヴェーカの勝義解釈に少なからぬ影響を与えたと考えられる」と指摘する³⁶³。PPr-XXIV の勝義解釈のルーツを MAVBh-III の勝義解釈とする、斎藤氏の指摘は現在学界の通説となっていると言っても差し支えないと思うが、PPr-XXIV の勝義解釈の詳細については諸研究者によって批判的見解が加えられている。斎藤氏は筆者の勝義解釈の分類で言う、[3] 無分別智と[4] [4-1] 「不生」等の教説、[4-2] 聞・思・修から生じる智慧との両方が Bv 解釈によって導きだされるとし、[3]と[4]を区別せず PPr-XXIV の勝義解釈を三種と理解している。

一方、[3]、[4]を大別しない斎藤氏に対して、池田[2001a]は PPr-XXIV の勝義解釈について、「筆者はここに①②③④³⁶⁴の勝義解釈が説かれ、④のみレベルが異なり、④は①②③に随順すると理解している。しかし、従来③④は《bahuvrīhi の解釈》として同一視され区別されない」と斎藤氏とは異なる見解を示している。池田氏は[3]と[4]はともに Bv 解釈により導き出されるが、「無分別智」のレベルである[3]と、[4] 「説示と教説」は同列に扱われるべきではなく、レベルの相違から二つが区別されるべきであり、PPr-XXIV の勝義解釈は四種であるとする³⁶⁵。

また Kumagai[2011]は、[4]は勝義理解の方便とみなされており、[3] 主体たる勝義 (absolute truth as subject) と[4] 方便たる勝義 (absolute truth as a means) として区別されると指摘している³⁶⁶。さらに、熊谷氏は斎藤氏、池田氏とは異なり、[4]には勝義の複合語解釈は用いられておらず、Bv 解釈が用いられるのは[3] 無分別智のみであるとしている。

³⁶³ 斎藤[1999]pp. 72-79. 同様の見解は Saito[1998]pp. 24-25, 池田[2001a]p. 6, n.5, 安間[2008]p. 15 にも示される。

³⁶⁴ 池田が述べている①-④は筆者の[1]-[4]と同様のものである。

³⁶⁵ Cf. fn. 363.

³⁶⁶ ただし、Kumagai[2011]は筆者の分類[1], [2]を対象たる勝義 (absolute truth as object) として同一視するため勝義解釈は三種であるとする。

このように PPr-XXIV の勝義解釈の詳細については複数の見解が示されている。さて、本稿の立場は PPr-XXIV の勝義解釈は四種であると捉えており、[4]については熊谷氏と同様に複合語解釈は用いられていないと考える。勝義を三種の複合語解釈を用いて解釈する点は、それ以前の初期中観派には見られない PPr-XXIV の勝義解釈の特徴の一つであるが、勝義をレベルの相違によって分類する点もまた大きな特徴と言える。先行研究において、MAVBh-III と PPr-XXIV との勝義解釈の関連はその複合語解釈に重点が置かれてきたが、PPr-XXIV の勝義を分類するという特徴も、初期中観派の文献にはみられないものである。この点も MAVBh-III の影響であり、むしろこちらの方が直接的影響であると考えられる。MAVBh-III は瑜伽行派の根本眞実である三性説によって二諦説を説明するのであり、複合語解釈はあくまでもその説明の副次的なものにすぎない。両文献における勝義解釈の関連を考察する上で注目すべきは、MAVBh において二諦説が三性説によって示されている点であり、この三性説、特に円成実性と PPr-XXIV の勝義解釈との関連が注目されるべきであると考えられる。

ところで、MAVBh-III の勝義解釈の特徴として、勝義は円成実性によって、円成実性は四種清浄法に基づき説明される点を既に指摘した。今一度、四種清浄法と円成実性、勝義・世俗との対応関係を確認しておく。

四種清浄法	円成実性、勝義・世俗
[a] 自性清浄 (眞如等)	: [I] 眞如 (Tp 解釈)
[b] 無垢清浄 (無垢なる眞如等)	: [II] 涅槃 (=無垢なる眞如) (Kdh 解釈)
[c] 道清浄 (菩提分法等)	: [III] 道 (Bv 解釈)
[d] 所縁清浄 (法界等流の教等)	: [IV] 教説 (=[iii] 顕示としての世俗)

この様に、MAVBh-III における勝義解釈は、四種清浄法に基づき四様に区別された円成実性によって示されるが、この円成実性についての四様の区別は、MAVBh-III の勝義解釈の影響を受ける PPr-XXIV の勝義解釈とも対応するものであろうか。ここで今一度、PPr-XXIV における勝義解釈を整理する。

- [1] 勝れた対象である真実. (Kdh 解釈)
- [2] 無分別智の対象である真実. (Tp 解釈)
- [3] 無分別智. (Bv 解釈)
- [4] [4-1] 「不生」等の教説, [4-2] 聞・思・修から生じる智慧.

四様の円成実性と四種の勝義解釈の関連は, [I]-[III]と[1]-[3]については斎藤氏等の諸研究によって指摘されている複合語解釈の関連から対応し, [4-1]「不生」等の教説は言語表現された教説という点で, また, 直接的ではないが, [4-2] 聞・思・修から生じる智慧は, 勝義を理解するための「手段」という点で, [iii] 顕示としての世俗たる円成実性と一定の対応関係が予想されよう. [iii] 顕示としての世俗について, MAVT-III が「このうち, 概念設定と[IV] 顕示との二つの世俗は機会を捉えて〔世俗諦に〕設定されたと知るべきであって, 本質的に〔世俗諦なの〕ではない」と注釈する³⁶⁷点も, この対応関係を支持するものと思われる. 故に, MAVBh-III と PPr-XXIV の勝義解釈との関連は, 三種の複合語解釈と三種の勝義解釈より, むしろ四様の円成実性と四種の勝義解釈とが対応していると考えらるべきであろう³⁶⁸.

<PPr-XXIV と MAV-III における勝義解釈の相違>

MAVBh-III と PPr-XXIV の勝義解釈とは, 勝義解釈の基となる四様の円成実性と四種の勝義解釈とが対応していると考えらるべきであろうことは, 既に述べた.

ただし, PPr-XXV において痛烈に批判される円成実性そのものを PPr が肯定的に認めていたとは考え難く, この対応関係には幾つかの相違が生じている. 第一に四種清浄法の[a]と[b], MAVBh-III における勝義解釈[I]と[II], PPr-XXIV における勝義解釈[1]と[2]の内容は全て真如, 涅槃(無垢なる真如), 真実というものであり対応関係が認められるが, PPr は [1]と[2]について MAVBh, MAVT, 四種清浄法のような, 真如と涅槃, 有垢と無垢とい

³⁶⁷ Cf. 本稿 fn.323.

³⁶⁸ 四種清浄法と PPr との直接的関係を示す言及は確認できないが, 四種清浄法の二偈とは別の『阿毘達磨大乘經』の偈頌が PPr には引用される。(PPr, D243a7, P305a3-4.)

う区別をしていない。

次に、MAVBh-IIIにおける、[III] Bv 解釈による勝義には「涅槃を目的とする道」という解釈と「眞如を対象とする智慧」という解釈の二つの解釈が含まれ、眞実を対象とする PPr-XXIV の[3] 無分別智との対応関係が確認できるが、PPr-XXIV の勝義解釈には涅槃を目的とする「道」の内容は確認できない。

最後に、PPr-XXIV の勝義解釈[4-1] 「不生」等の教説は言語表現されたものとして、法界等流の経等、[IV] 顕示としての世俗と対応するが、この内容は MAVBh-III においては世俗に配当されていたものであり、勝義に配当する PPr-XXIV とは異なっている。さらに、PPr-XXIV における[4-2] 聞・思・修から生じる智慧は MAVBh-III の勝義解釈にも四種清浄法にも見いだすことができないという相違もある。

PPr-XXIV と MAVBh-III の勝義解釈については、複合語解釈の一致という共通点に重点がおかれる一方で、相違点についてはあまり言及されてこなかったように思われる。しかし、両者には複数の相違点があり、PPr-XXIV の勝義解釈の独自性を考察する上ではむしろこの相違点が重要な意味をもつこととなる。

第一の相違に関して、PPr-XXV は「法界は、煩惱や知を伴って生じたのではないので、水等の如く、眞如が雑染、清浄になることはない。」と説いていることから³⁶⁹、PPr は自身の法界理解に基づいて MAVT の[I]と[II]、四種清浄法の[a]と[b]に見られるような、眞如についての有垢、無垢という区別をなさないことが理解される。

また、MAVBh-III の眞如と涅槃という区別の相違、第二の相違については、斎藤氏が「バーヴィヴェーカは、勝義を無分別智とその対象(=眞実)という枠組みのなかに勝義を捉える」と指摘する点に集約されるであろう³⁷⁰。PPr-XXIV が勝義を「眞実とそれを対象とする智慧」の枠組みで捉えるのに対し、MAVBh-III が「涅槃とそれを目的とする道」、「眞如とそれを対象とする智慧」という二重の枠組みで勝義を捉えることは上述した MAVT-III の注釈からも明らかである。この両論の相違は、PPr の涅槃理解

³⁶⁹ PPr-XXIV, D244a6-7, P306a7-8.

chos kyi khams ni / nyon mongs pa mams dang / shes pa dang lhan cig skye ba ma yin pas chu
la sogs pa bzhin du / de bzhin nyid kun nas nyon mongs pa dang rnam par byang ba dag tu
'gyur bar mi rigs so //

³⁷⁰ Cf. 斎藤[1999]p. 78.

と密接に関連する。PPr-XXVは「涅槃を体得するために修道を實踐することがあるので、勝義として涅槃は存在する」と、涅槃の有を主張する対論者³⁷¹に対して次の如く反論する³⁷²。

ここで〔対論者は、次のように〕言う。

【主張】勝義として涅槃はまさに存在する。

【理由】生と老死を畏れる者達がそれ（涅槃）を体得するために〔修習に〕入ることがある故に。

【異類例】存在しないものについて、優れた人々がそれ（涅槃）を体得するために〔修習に〕入ることはない。例えば亀の毛の如く。

【連合】涅槃についてはそれを体得するために優れた人々が修道に入るがある。

【帰結】それ故に勝義として涅槃は存在するのである。」

これに対して述べる。〔輪廻と涅槃とに〕区別があるならばあるものによって別のものを体得することが見られる。例えば手が足に達する

³⁷¹ 梶山[1980 : p. 66, n.23]は、この対論者が瑜伽行派であると指摘する。これに対して宮本[2010 : pp. 97-98]は、対論者を瑜伽行派とする根拠は見いだせず、瑜伽師 (*yogin) として理解するのが妥当であろうと指摘している。筆者は宮本が指摘する通り瑜伽行派と限定することはできないと考えるが、「瑜伽師」という名称、MAVBh が勝義解釈において涅槃を道の目的として理解している点から、ここでは瑜伽師を瑜伽行派のみを指すと限定することはできないが、瑜伽行派を含む瑜伽師と理解できると考える。

³⁷² PPr-XXIV, D238a4-238b1, P298b2-299a1. MMK, de Jong ed. p. 39, Ye ed. p. 458.

'dir smras pa /
 don dam par mya ngan las 'das pa ni yod pa kho na yin te /
 skye ba dang rga shis 'jigs pa rnams de thob par bya ba'i phyir 'jug pa yod pa'i phyir ro //
 med pa la khyad par can rnams de thob par bya ba'i phyir 'jug pa ma mthong ste / dper na ru
 sbal gyi sbu bzhin no //
 mya ngan las 'das pa la ni de thob par bya ba'i phyir de khyad par can rnams lam bsgom pa la
 'jug pa yod pas
 de'i phyir / don dam par mya ngan las 'das pa ni yod pa kho na yin no //
 'dir bshad pa / khyad par yod na ni gzhan gyis gzhan 'thob pa mthong ste / dper na lag pas
 rkang pa slebs pa lta bu yin na / kho bo cag gi phyogs la don dam par 'khor ba dang / mya ngan
 las 'das pa dag la nam pa de lta bu med pas mya ngan las 'das pa thob par bya ba'i phyir 'jug pa
 med do // ci'i phyir zhe na / 'di ltar /
'khor ba mya ngan 'das pa las // khyad par cung zad yod ma yin //
mya ngan 'das pa 'khor ba las // khyad par cung zad yod ma yin // MMK-XXV k.19
(na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam /
na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam //)
 dmigs su med par mnyam pa nyid kyis gnyi ga yang dmigs su med pa'i phyir ro zhes bya bar
 dgongs so // ji ltar de dag brtags pa'i bdag nyid du dmigs su med pa de ltar ni bstan zin pas de'i
 phyir de thob par bya ba'i phyir 'jug pa yod pa'i phyir ro zhes bya ba'i gtan tshigs de'i don ma
 grub pa nyid dang don 'gal ba nyid do //

如く。しかし、われわれの主張では、勝義としては輪廻と涅槃における形象にはそのような〔区別〕はないので、涅槃を体得するために精進することもないのである。何故かというと、すなわち、

輪廻には涅槃との区別は何ら存在しない。

涅槃には輪廻との区別は何ら存在しない。MMK-XXV k.19

認識されない点で等しいので、両者とも認識されない故に、という主旨である。それら（輪廻と涅槃における形象）が妄想された本体として認識されないことは既に述べたのである。それ故に「それ（涅槃）を体得するために〔修習に〕入ることがある故に」というこの証因の意味は成立することはなく、意味も異なる。

PPr-XXV は「勝義として、輪廻と涅槃を区別しない故に、涅槃を体得するために実践することはない。それ故に勝義として涅槃が存在することはない」と説く。PPr にとって「涅槃とそれを目的とする道」という枠組みは、対論者が主張する「勝義としての涅槃の有」を肯定するものであり、当然受け入れ難いものであった。故にこの枠組みで勝義を捉えることは、勝義としての「有」を肯定することとなり、PPr はこの枠組みを自身の勝義解釈に影響させなかったのである。そして、PPr は MAVBh-III に見られた「勝れた目的」という Kdh 解釈によって導きだされる「涅槃」という勝義解釈を継承することなく、Bv 解釈によって導きだされる「道」という勝義解釈もまた継承せず、あくまでも「眞実とそれを対象とする智慧」という枠組みによってのみ勝義を捉えるのである。

第三の相違については、MAVT-III が[iii] 顕示としての世俗を「本質的に世俗諦なのではない」と説く様に「空」、「眞実」、「眞如」といったものを言語表現することの困難な立場をふまえると、PPr が[4-1] 「不生」等の教説を勝義に位置づけることにそれほど問題はないかもしれないが、この PPr-XXIV の意図は判断しかねる。大西[1993]は、PPr-XXIV において教説は不生、空などを説く「勝義の教説」とそれ以外の「世俗の教説」とに二分されているという主旨の指摘をしている³⁷³。教説を二分するにあたって、

³⁷³ 大西[1993]pp. 99-100.

「この『勝義の教説』は Bv にとっては全ての教説を意味しない。彼は第 24 章第 8 偈の注釈で、世俗を言語的慣用とし、それを経典のなかの『色などの諸物が生じる』などというアビダルマ的な眞理を示す言葉や、『デーヴァダッタが行く』などという世間

[4-1] 「不生」等の教説が勝義に位置づけられたと考えるべきであろうか。また四種清浄法, MAVBh の円成実性解釈にみられない[4-2] 聞・思・修から生じる智慧については, PPr-XXIV が「真実とそれを対象とする智慧」という枠組みによってのみ勝義を捉えるにあたって「智慧」を強調したとも考えられるが, 既に指摘されているように³⁷⁴, 世親造『阿毘達磨俱舍論 (Abhidharmakośa-bhāṣya:AKBh)』に, PPr-XXIV の勝義解釈と非常に類似する一節が確認される³⁷⁵.

ko 'yam abhidharma nāma /

prajñā 'malā sānucarā 'bhidharmaḥ AKBh-I k.2a

tatra prajñā dharmapracayaḥ / amaleti anāsravā /sānucareti saporivārā /
evam anāsravaḥ pañcaskandhako 'bhidharma ity uktam bhavati / eṣa tāvat
pāramārthiko 'bhidharmaḥ /sāmketikas tu

tatprāptaye yāpi ca yac ca śāstram / I k.2b

yāpi ca śrutacintābhāvanāmayī sāsravā prajñopapattipratilambhikā ca
sānucarā / yac ca śāstram asyāḥ prāptyartham anāsravāyāḥ prajñāyāḥ tad api
tatsaṃbhārabhāvād abhidharma ity ucyate /

このアビダルマ (abhidharma) と呼ばれるものは何であるのか。

アビダルマとは無垢なる智慧と, [それに] 随伴するものとである。

I k.2a

このうち, 「智慧」とは法の分析である。「無垢」とは無漏である。「[それに] 随伴するもの」とは, 「[それを] とりまくもの」とである。この様に, 無漏の五蘊がアビダルマであると説かれたことになる。以上は勝義的アビダルマである。一方, 慣習的には

それを得るためのそれと, 論書なるものとである。 **I k.2b**

「それ」とは, 聞・思・修よりなる有漏の智慧と, 生得の [智慧と, それに] 随伴する [法] とである。「論書なるもの」とは, そ [の無漏] の智慧を得るためのそれ (論書) も, それ (無漏の慧) の資糧と

の人々の日常的な真理を示す言葉であるとする一方で, 不生等の教説を聞・思・修の三慧とともに勝義であるとするからである。したがって, Bv は教説を, 不生, 空などを説く『勝義の教説』と, それ以外の『世俗の教説』に二分したことになる。」

³⁷⁴ Cf. 高橋[1973]pp. 78-79, 松本[1978]pp. 116-117, 池田[2001a]p. 9, n.5.

³⁷⁵ AKBh, Pradhan ed. p. 2.

なるからアビダルマと呼ばれる。

AKBh はアビダルマを勝義的アビダルマと慣習的アビダルマに分類し、勝義的アビダルマを無垢なる智慧とそれに随伴するもの、慣習的アビダルマを聞・思・修よりなる有漏の智慧、生得の智慧とそれに随伴する法、そして論書であると説く。無垢なる智慧は [3] 無分別智と、聞・思・修よりなる有漏の智慧は[4-2] 聞・思・修から生じる智慧と、論書は[4-1] 「不生」等の教説と対応するものであり、この対応関係から PPr の勝義解釈は MAVBh のみでなく、この AKBh のアビダルマ解釈とも類似していることが分かる。つまり、MAVBh にみられなかった[4-2] 聞・思・修から生じる智慧は、両論に共通した思想的基盤がある、もしくは AKBh の影響を受けてのものであるという可能性が考えられる。

以上の考察から、PPr-XXIV は MAVBh-III の円成実性、二諦を階層的に分類する解釈の影響を受けながらも、そこから「有」を肯定する要素を排除し、MAVBh-III の四様の円成実性を「眞実とそれを対象とする智慧」という勝義の枠組のみに集約し、そこに AKBh の二種のアビダルマにみられたような解釈を導入して独自の勝義解釈を成立させたと想定されるのである。これ故に PPr-XXIV では、MAVBh-III のような眞如と涅槃という区別がなされず、道ではなく無分別智であり、[4-2] 聞・思・修から生じる智慧が付加されるのである。

<小結>

以上 PPr-XXIV における二諦説を考察した。PPr-XXIV における二諦説は、MAVBh-III の影響を受けて解釈されており、「二次的な勝義」を認める「階層的な二諦説」という点で、Post-三性説的二諦説の特徴と一致する。

PPr-XXIV は世間世俗を、法 (dharma) と人 (pudgala) に関する、無顛倒なる世間の言説として解釈する。これについては、Post-三性説的二諦説との関連は確認されない。

一方、PPr-XXIV において勝義は、[1] 勝れた対象である眞実、[2] 無分別智の対象である眞実、[3] 無分別智、[4] [4-1] 「不生」等の教説、[4-2] 聞・思・修から生じる智慧の四種であると説明される。このうちの[1] 勝

3.2 中期中観派の二諦説

れた対象である真実, [2] 無分別智の対象である真実, [3] 無分別智は, 順次[1] 「勝れた対象」という Kdh 解釈, [2] 「勝れた智慧の対象」という Tp 解釈, [3] 「勝義を有するもの」という Bv 解釈によって導き出される. この三種の複合語解釈が見られる点は, MAVBh-III の影響であり, [3] 無分別智, [4] [4-1] 「不生」等の教説, [4-2] 聞・思・修から生じる智慧は「二次的な勝義」と考えられる.

ただし, 従来 PPr-XXIV と MAVBh-III の勝義解釈の関連については, PPr-XXIV の勝義は三種であり, 三種の勝義解釈に対して三種の複合語解釈が影響すると指摘されてきたが, 以上示したようにその影響関係は MAVBh-III における二諦を示す際の, 四種清浄法に基づく階層的な四様の円成実性が PPr-XXIV の四種の勝義解釈へと影響したと考えられる. 円成実性を階層的に四様に分類し, その円成実性に基づいて二諦を解釈するというこの点こそが MAVBh-III から PPr-XXIV への主たる影響であり, 勝義の複合語解釈はそれに伴う副次的影響と考えられる.

そして, PPr-XXIV は勝義を MAVBh-III のように「涅槃とそれを目的とする道」, 「真如とそれを対象とする智慧」という二重の枠組みに勝義を捉えるのではなく, 瑜伽行派の特徴である「有」の要素を排除した「真実とそれを対象とする智慧」という枠組みのみによって勝義を捉えるのである. この点は, 瑜伽行派の影響を受けながらも根本的な教義の相違から, そのまま影響を受けることを拒絶した PPr-XXIV の立場を明確に示していると言えよう.

おそらく, PPr-XXIV は世俗と勝義を結ぶ思想を MAVBh の菩薩道に基づき分類される円成実性, そして, それによって示される二諦説解釈に見いだそうとしながらも, 根本的な思想の相違によって, 全てを認めることができなかつたのではなかろうか.

3.2.2 『思釈炎』「求真実智章」における二諦説

『思釈炎 (Tarkajvālā : TJ)』第 III 章「求真実智章」は、清弁の主著『中観心論 (Madhyamakahr̥daya-kārikā : MHK)』に対する自注として伝えられる。しかしながら、TJ には清弁造とするに問題のある箇所が確認され、TJ が清弁の眞作か否かは、諸研究者の議論の対象となっている³⁷⁶。近年では、清弁の思想という観点から TJ の眞作問題が考察されており、池田[2001a,b], 安間[2007], [2008]では、PPr と TJ における二諦説解釈の観点から、この問題が扱われている。本項では両氏の論考を概観しつつ、TJ-III の二諦説解釈を考察することとする。

<TJ-III における世俗諦解釈>

TJ-III は世俗を次のように説明する³⁷⁷。

kun rdzob ces bya ba ni gzugs la sogs pa'i dngos po kun rnam par 'byed pa'i
don gyis te / 'jig rten gyi tha snyad phyin ci ma log pa'o // de nyid bden pa
ste / rnam par gzhag pa thams cad la 'gro ba'i tshad ma yin pa'i phyir ro //

「世俗」というのは、色等の事物を分析するという意味で〔世俗〕あり、無顛倒なる世間的言説である。それ(世俗)がつまり諦である。一切の設定に対する、世間 (*gatat) の量 (*pramāṇa) である故に。

この TJ-III の世俗解釈は、「無顛倒なる世間的言説」と解釈する点で、既に確認した PPr-XXIV におけるものとほぼ一致する。なお、PPr-XXIV が[a]法 (dharma) と[b]人 (pudgala) の両者に言及していたのに対して、TJ-III は「色等の事物」のみに言及するが、両論の世俗解釈には大きな相違はないといえよう。

これに対して、勝義解釈については池田氏、安間氏によって、PPr との

³⁷⁶ Cf. Walleser[1910], 江島[1980], Lindtner[1982], Gokhale・Bahulkar [1985], Qvarnström[1989], Seyfart Ruegg[1990], Watanabe[1998], 宮崎[2006], 池田[2001a, b], 安間[2007], [2008] 等。

安間[2008 : p. 49]は、この眞作問題の要点を次のようにまとめる。

「問題とされた点のごく簡潔にまとめるならば、TJ 中 MHK の作者を指しての「ācārya (slob dpon)」という表現、別人の著作と確定している MRP との関係の二点である。」

³⁷⁷ TJ-III, D56b3-4, P60a4.

解釈の相違に関する言及がなされている。なお、MHK の世俗解釈の特徴である「実世俗（正世俗, *tathya-saṃvṛti*）」についても、勝義解釈と合わせて考察する。

<TJ-III における勝義解釈>

TJ-III は、PPr-XXIV と同様に勝義を三種の複合語解釈によって、次の様に解釈する³⁷⁸。

don dam pa zhes bya ba la

[A] don zhes bya ba ni shes bar bya ba yin pa'i phyir³⁷⁹ don te³⁸⁰ brtag par bya ba dang go bar bya ba zhes bya ba'i tha tshig go //³⁸¹ dam pa zhes bya ba ni mchog ces bya ba'i tshig gi sgra yin te / don dam pa zhes bsdu ba ni de don yang yin la dam pa yang yin pas don dam pa'o //

[B] yang na dam pa'i don te rnam par mi rtog pa'i ye shes dam pa'i don yin pas dam pa'i don to //³⁸²

[C] yang na don dam pa dang mthun pa ste don dam pa rtogs³⁸³ pa dang rjes su mthun pa'i shes rab la don dam pa de yod pas don dam pa dang mthun pa'o //

don dam par na zhes bya ba ni don dam pa de nyid du' ang³⁸⁴ don dam par ro //

「勝義 (*paramārtha)」といううち、

[A] 「対象 (義, *artha)」というのは知られるべきものである故に対象 (*artha) であり、観察されるべきもの、理解されるべきものという意味である。「勝れたもの (勝, *parama)」というのは「最勝 (*uttama)」という意味の言葉であり、「勝義」という複合語は、それが対象 (義) でもあり、勝れたものでもあるので「勝義」である。

[B] 或いはまた、勝れたものの対象 (義, *artha), [つまり] 勝れた無

³⁷⁸ TJ, D59a7-b2, P63a2-4.

³⁷⁹ P insert /.

³⁸⁰ P omit /.

³⁸¹ P: /.

³⁸² D: /.

³⁸³ P: rtog.

³⁸⁴ P: 'am.

3. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降 -

分別智の対象であるので、勝義である。

[C] 或いはまた、勝義に相応するものであり、勝義を悟ることに随順する智慧には、その勝義があるので、勝義に相応するものである。

「勝義として」というのは、まさにその [[C]の] 勝義について「勝義として」である。

TJ-III は、PPr-XXIV と同様に「勝義 (paramārtha)」という複合語を、[A] 「勝れたものである対象」という Kdh 解釈、[B] 「勝れた無分別智の対象」という Tp 解釈、[C] 「そこに勝義があるもの」という Bv 解釈によって三種に分類する。この TJ-III が三種の複合語解釈をもって「勝義」を解釈する点は、PPr-XXIV と同様に MAVBh-III の影響と考えるべきであろう³⁸⁵。この点では、PPr-XXIV における勝義解釈とほぼ一致する。ただし、TJ-III は[C] 「勝義を悟ることに随順する智慧」を、さらに二種に分類する³⁸⁶。

don dam pa ni rnam pa gnyis te /

[C-1] de la gcig ni mngon par 'du byed pa med par 'jug pa 'jig rten las 'das pa zag pa med pa spros pa med pa'o //

[C-2] gnyis pa ni mngon par 'du byed pa dang bcas par 'jug pa bsod nams dang ye shes kyi tshogs kyi rjes su mthun pa dag pa 'jig rten pa'i ye shes zhes bya ba spros pa dang bcas pa ste /

'dir de dam bcas pa'i khyad par nyid bzung bas nyes pa med do //

勝義は二種である。

[C-1] そのうち、第一〔の勝義〕は、形成作用なくはたらくもの (*anabhisamkāra-pravṛtti) であり、出世間、無漏、無戲論である。

[C-2] 第二〔の勝義〕は、形成作用を伴ってはたらくもの (*sābhisamkāra-pravṛtti) であり、福德と智慧の資糧に随順する清浄世間智といわれる、戲論を伴うものである。

ここでは、それ ([C-2]第二の勝義) を主張命題の限定として用いるので過失はない。

³⁸⁵ 仮に TJ が清弁の真作でなく、PPr-XXIV をふまえての三種の複合語解釈であったとしても、間接的には MAVBh-III の影響と言える。

³⁸⁶ TJ, D60b4-5, P64a7-b1.

TJ-III は、第三の勝義をさらに[C-1] 形成作用なくはたらく、出世間、無漏、無戲論なるものと、[C-2] 形成作用を伴ってはたらく、福德と智慧の資糧に随順する清浄世間智といわれる、戲論を伴うものとのにわけるとして、この二種の勝義は、MHK-III k.7-11 に説かれる、二種の般若 (prajñā/mati) に相応するものと考えられる³⁸⁷。

sā ca satyadvayāpekṣā dvividhābhimatā matiḥ /

tathyaśaṃvṛtibhūtārthapravivekānuḡuṇyataḥ //MHK-III k.7//

そして、その般若 (mati) は二諦に相対して二種であると承認される。実世俗 (tathyaśaṃvṛti) と真実義 (bhūtārtha) を区別することに相応するからである。

dānādipuṇyajñānākhyasāṃbhāraparipūraye /

taddhetuphalasambandhalakṣaṇādiviniścaye // MHK-III k.8//

布施等、福德、智慧の資糧を円満せしめるために、それら原因・結果、〔原因・結果の〕結合関係、特徴などを決定すること、

mahāmaitrikrpābhyāśasattvasaṃgrahapācane /

prajñā sāmketikī jñeyā dvādaśāyatanāśrayā // MHK-III k.9//

大慈悲を修習すること、衆生を包摂、成熟することについて、十二処に依拠する、慣習的な (sāmketikī) 般若があると知るべきである。

aśeṣakalpanājālapraṭiśedhavidhāyinī /

śāntapratyātmasaṃvedyanirvikalpanirakṣare // MHK-III k.10//

完全に分別の網の否定を成立せしめるものであり、寂靜であり、各自で確知されるべきものであり、無分別であり、文字を離れ、

vigataikatvanānātve tattve gagananirmale /

³⁸⁷ MHK-III, Ejima ed. pp. 268-270, Lindtner ed. p. 8.

apracārapracārā ca prajñā syāt pāramārthikī // MHK-III k.11//

同一性と多様性を離れ、虚空の如くに無垢なる眞実に対して働きかけることなく働きかけるものが、勝義的な (pāramārthikī) 般若である。

MHK-III k.11

MHK-III は、般若 (mati/prajñā³⁸⁸) が二諦説と相対して、[a] 勝義的な (pāramārthikī) 般若と、[b] 慣習的な (sāmketikī) 般若の二種に分けられることを述べる。そして、この[a] 勝義的な般若と[C-1]形成作用なくはたらく、出世間、無漏、無戲論なるもの、[b] 慣習的な般若と[C-2] 形成作用を伴ってはたらく、福德と智慧の資糧に随順する清浄世間智といわれる、戲論を伴うものが対応関係にあると考えられる。

この TJ-III の勝義解釈が、PPr-XXIV 等にみられる清弁の思想と一致するものか、という問題が先行研究における一つの論点であった。つまり、[C] 福德と智慧の資糧に随順する清浄世間智を後得清浄世間智と理解した場合、後得清浄世間智という思想が清弁の思想と一致するものかという議論である。

この問題について考察する前に、先の MHK-III k.7 にみられた実世俗 (正世俗, tathya-saṃvṛti) について言及しておかなければならない。TJ において実世俗には二種の解釈がみられ、この二種を、池田[2001b]は「二諦説における世俗を時間軸にそって考察すれば、二種類の世俗が設定できる。即ち、①勝義に到達する手段である世俗と、②勝義を獲得した後の世俗である。①は勝義への橋渡しの役割をもつが、②は勝義を得た後の世間的な認識や言語活動をさす。…TJ は、MHK の正しい世俗 (tathya-saṃvṛti) を、勝義への手段とも、後得清浄世間智 (pr̥ṣṭhalabdhaśuddhalaukikajñāna) とも解釈する。」と指摘する³⁸⁹。池田氏は、実世俗が清弁以降中観派において、

³⁸⁸ ここでの mati は prajñā と同義語で用いられると考えられる。Cf. 江島[1980]p. 462, n. 1. また、同様の理解は SAVBh-VI にも見いだされる。Cf. 本稿 fn.189.

³⁸⁹ 池田[2001b]p. 371.

なお、この池田氏の指摘は以下の箇所により、支持される。

①勝義に到達する手段

MHK-III, Ejima ed. p. 270, Lindtner ed. p. 8.

tattvaprāsādaśikharārohaṇaṃ na hi yujyate /

tathya-saṃvṛtisopānam antareṇa yatas tataḥ // MHK-III k.12//

実世俗という段階なしに、眞実の宮殿の頂に登ることはできない。

②の解釈で理解された形跡がないことを、TJの成立を後代とする一つの根拠としている。

先の清浄世間智を後得清浄世間智と理解した場合、諸研究によって、これは「向下的なもの」と説明される。池田氏の考察ではTJの真作性を疑う根拠として、「向下的なもの」を問題とするが、これに対して安間[2007]、[2008]は、

瑜伽行派文献にトレースされるこの表現から *Bhāviveka* の二諦説は勝義から世俗へという"向下的"なものと説明されることがある。しかしそれは一側面であって、まずは修行者が般若によって勝義的考察を繰り返す、最終的には無分別智を得ようとする"向上的"側面を持つ。一方で同時にまた、修行者が確定すべき正しい世俗が、聖者の"向下的"な後得智の対象であってこそ、はじめて勝義へと向かう指針となるとも言うことができる。…正しい世俗を後得智の対象とする理解は *Bhāviveka* に特徴的なものとして留意されるべきであろう。

池田[2001b]は、TJが正しい世俗をこのような「向下的な」聖者の後得智の対象であると説明することは *Bhāviveka* の思想として認められな

TJ-V, D226b4-5, P253a2-3.

rjes su dpag pa gang gis rnam par brtags pa 'gog par byed pa de ni yang dag pa'i kun rdzob tu tha snyad kyi bden pa zhes bya ba la brten nas byed pa yin no // tha snyad kyi bden pa^a de la brten nas de ni rim gyis rnam par mi rtog pa brjod du med pa'i don dam pa rtogs par 'gyur te /
(^aP omit zhes bya ba la brten nas byed pa yin no // tha snyad kyi bden pa.)

構想分別を否定する推論、それは実世俗としての言説諦と呼ばれるものに依拠してなされる。その〔実世俗としての〕言説諦に依拠して、その者は順次に無分別、不可言説なる勝義を体得するであろう。

②勝義を得た後の世間的な認識や言語活動

TJ-III, D56b6, P60a7

de'i phyir des ni mtshan nyid med pa don dam pa'i rjes la thob pa dag pa 'jig rten pa'i shes pa'i spyod yul yang dag pa'i kun rdzob kyi rab tu rnam par dbye ba bstan to //

それ故に、これによって無相なる勝義の後に体得される出世間智の対象領域である実世俗の簡括を説くのである。

TJ-IV, D158a4-5, P171b4-5.

'jig rten las 'das pa'i rnam par mi rtog pa'i rjes las thob par sbyor ba las byung ba'i blo rnam la / dag pa'i 'jig rten pa'i ye shes brjod pa ni dBu ma pas^a kyang 'byung bar 'dod pa nyid yin te /
(^aP: dBu ma pa yis.)

出世間なる無分別智の後に体得される、行より生じる智のうち、清浄世間智というものは生じると中観派もまったく認めている。

3. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降 -

いと論じる。しかし、世俗諦とは一線を画した世俗が、後得智の対象であってこそはじめて、眞実智の探求者にとって「向上的に」勝義へと至る手段となる、と理解されなければならない。

と指摘する³⁹⁰。「向下的なもの」をめぐる両氏の議論は非常に重要なものであり、有戲論・無戲論の観点から先の PPr-XXIV の勝義解釈との関係を考えて場合、次のように、

TJ-III		PPr-XXIV
[a] 勝義的般若	[C-1] 出世間、無漏、無戲論なるもの	[3] 無分別智
[b] 慣習的般若	[C-2] 福德と智慧の資糧に随順する清浄世間智	[4-2] 聞・思・修から生じる智慧

という対応関係になるが、[C-2]後得清浄世間智が[4-2] 聞・思・修から生じる智慧とが対応するのかという問題が残る。

これに対して本稿では、両氏の議論とは別の観点からこの問題に一つの仮説を提示したい。TJ-III において、清浄世間智は実世俗を対象とする実世俗智とされるが³⁹¹、既述のように実世俗には二つの側面、つまり①勝義に到達する手段としての実世俗、②勝義を体得した後の実世俗がある。この場合、①は勝義智（＝無分別智）体得以前の智の対象、②は勝義智（＝無分別智）体得後の智の対象ということとなる。しかしながら、この二種はともに実世俗智、清浄世間智と呼ばれる智であり、①と②との対応関係が区別されていない。

この点は如何に理解すべきであろうか。本稿では、一つの仮説として実世俗智、清浄世間智が、実世俗と同様に二側面を有するということを提示する。つまり、実世俗智、清浄世間智は必ずしも後得智を意味しない、と

³⁹⁰ 安間[2007]p. 414, [2008]p. 61, fn. 20. なお、安間[2008]における「池田(2001c)」という表現は、本稿の参考文献表に併せて「池田[2001b)」に改めた。

³⁹¹ TJ-III, D55a3-4.
yang dag pa'i kun rdzob shes pa ni dag pa 'jig rten pa'i ye shes zhes [55a4] bya ba yin te / 実世俗智は清浄世間智と呼ばれる。

いう仮説である。

両氏の議論においては直接言及されていないようであるが、この点をおそらく最初に問題視したのは、長尾[1947-8]であったと思われる。長尾氏は次のように指摘する³⁹²。

異門勝義は、無分別智に随順、或は相応する所の「世間清淨智」ではあるが、必ずしも仏の後得智に限定せらるべきではない。その随順とは恐らく根本的には「信解」(adhimukti)を以てその基礎となすべきものであろう。論書には、随順とは凡夫智に於いて、「福智の二資糧に随順」すると説かれる。また「勝義への随順」とは、「如理觀察」(yoniso vicāra)であると説かれ、正しき智、いわゆる正理(yukti, nyāya)を以て真実を伺察することである。故に真実への随順は、真実へという時、「清淨智」であり、随順という時、「世間智」ではあるが、単に上から下へではなく、その真実を明らめ獲得せんとする下から上への往相的な智慧でもある。

以上が長尾氏の見解であるが、本稿では別の観点を含めてこの点を考察したい。

「清淨世間智」ではないが、「清淨世俗智」という表現が後得智を意味しない用例が、『顯揚論』に確認される。『顯揚論』は MAV と同様に、清弁が瑜伽行派批判の際に引用する論書として知られる。『顯揚論』第 V 章「成苦品」 k.19 は、苦を了知する如実遍智として十八種を列挙する³⁹³。その

³⁹² 長尾[1947-8] (長尾[1978]pp. 62-63)

³⁹³ 『顯揚論』「成苦品第五」, T31, 553a20-b6.

復次、於一切苦能遍了知、當知有十八種。何等是耶。頌曰、

信解與思擇 不亂心厭離

見修及究竟。又如前十一。 V k.19

論曰、一信解遍智、謂、聞所生智。二思擇遍智、謂、思所生智。三不散亂遍智、謂、世間修所生智。四厭心攝遍智、謂、煖等順決擇分智。由此智觀自心相、總厭離轉故。五見道遍智、謂、依止見道智。六修道遍智、謂、依止修道智。七究竟道遍智、謂、無學道所攝智。

及如前所說十一種智。一不善清淨世俗智、二善清淨世俗智、三勝義智、四不善清淨相有分別智、五善清淨相有分別智、六善清淨相無分別智、七成所作前行智、八成所作智、九成所作後智、十聲聞智、十一菩薩智。

如是總爲十八種如實了知苦遍智。

3. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降 -

十八種の智を、早島理[2004]は、善巧との関係から次の様に整理する³⁹⁴。

修行階梯による智	世俗・勝義	善不善/有無分別	成所作智
一信解遍智 = 聞所生智			
二思擇遍智 = 思所生智			
三不散亂遍智 = 世間の修所生智			
四厭心攝遍智 = 煖等の順決擇分智	不善清淨世俗智	不善清淨相有分別智	成所作前行智
五見道遍智 = 見道に依止する智	勝義智	善清淨相無分別智	成所作智
六修道遍智 = 修道に依止する智	善清淨世俗智	善清淨相有分別智	成所作後智
七究竟道遍智 = 無學道所攝の智			
聲聞智, 菩薩智			

これは早島理[2004]が指摘するように³⁹⁵、声聞・菩薩の各々が³⁹⁶、聞・思・修の修行段階、順決択分、見道、修道、究竟道のそれぞれにおいて、「世俗智・勝義智」、「善不善智/有無分別智」、「成所作智」の観点から、苦を如実に遍智するために実践すること、或いはその結果として体得される智を示している。

このうち注目すべきは、二諦説と関連した智において、勝義智の前後に

³⁹⁴ 早島理[2004]p. 333.

³⁹⁵ 早島理[2004]p. 333.

³⁹⁶ ここでは、菩薩のみならず、声聞もまた無分別智を体得することが説かれるが、この点について、早島理[2004 : p. 335]は、『撰大乘論』ではこの無分別智を實踐・修得するのは大乘の菩薩である。ところがここ『顯揚聖教論』「現觀品第八」では声聞・菩薩がともにこの智を修習するとされる…。おそらく声聞の修行階梯から声聞・菩薩が共有する修行階梯へ、さらに菩薩のみのそれへと変移しつつ、瑜伽行唯識学派のなかで、大乘の菩薩に固有の修行階梯が構築されていく一過程を『顯揚聖教論』の「現觀の次第と差別」が示していると考えられる。と指摘する。

3.2 中期中観派の二諦説

二種の清浄世俗智が説かれる点である。両者は善・不善の区別を有しながらも、ともに清浄世俗智と呼ばれる。ここでは「不善清浄世俗智」と「善清浄世俗智」という二種類の清浄世俗智が言及され、「不善清浄世俗智」は勝義智体得以前の順決択分智（＝加行智）であり、「善清浄世俗智」は勝義智体得以後の修道に依止する智とされる。

TJ-III において清浄世間智の対象である「実世俗」には、①勝義体得以前の、勝義体得の手段としての実世俗、②勝義を体得した後の実世俗との二種が確認される。この勝義体得の前後という二種は、先の『顕揚論』に見られた二種の清浄世俗智の分類と非常によく一致する。

管見の限り、ほとんどの諸研究において、TJ-III における「清浄世間智」という表現はすべて「後得清浄世間智」を指すと理解されてきた。確かに TJ 自身が「清浄世間智」を「勝義の後に得られる清浄世間智」と説明する用例は確認されるが³⁹⁷、先の [C-2] 「福德と智慧の資糧に随順する清浄世間智」という表現もまた後得智を示すと理解すべきであろうか。

[C-2] 福德と智慧の資糧に随順する清浄世間智における「福德と智慧の資糧」という表現は、従来の解釈のように「後得智→福德と智慧の資糧」と理解することも可能であるが、一方で、後得智が瑜伽行派に由来することを考慮した場合、瑜伽行派の修道論との関係から別の理解も可能である。つまり、本稿 1.1.3 で確認したように、「福德と智慧の資糧」という表現は、五道の第一番目、資糧道との関連を示唆する表現であり、この場合は「福德と智慧の資糧→後得智」と理解される。

「福德と智慧の資糧に随順する清浄世間智」とを資糧道と関連するものと理解した場合、これは勝義智体得以前の智であり、「勝義の後に得られる清浄世間智」とは大きく異なることとなる。実世俗が勝義体得の前後二種であることをふまえて、それを対象とする実世俗智（清浄世間智）も勝義体得の前後二種であると仮定した場合、先の『顕揚論』との対応関係は次のように整理される。

³⁹⁷ Cf. 本稿 fn. 389.

	TJ 智慧	TJ 二諦説	『顕揚論』
清浄世間智	福德と智慧の資糧に随順する清浄世間智	実世俗（勝義体得のための手段）	不善清浄世俗智
勝義智	無分別智	勝義	勝義智
後得清浄世間智	勝義の後に得られる清浄世間智	実世俗（後得智の対象）	善清浄世俗智

以上の考察をふまえると、TJ-III の実世俗智（清浄世間智）に関して、[i]TJ における実世俗は、①勝義〔智〕体得以前の、勝義体得の手段としての実世俗と、②勝義を体得した後の後得智の対象である実世俗という、勝義〔智〕（＝無分別智）体得前後の二種類の用例が確認される、[ii]「清浄世俗智」を勝義智（＝無分別智）体得前後の二側面の意味で用いる用例が、清弁が瑜伽行派批判に際して引用する『顕教論』に確認される、[iii]「福德と智慧の資糧」という表現は、五道中の資糧道とも関連する表現であり、「実世俗智（＝後得清浄世間智）→布施等、福德、智慧の資糧が円満」という向下的方向性のみならず、「布施等、福德、智慧の資糧が円満→実世俗智（＝後得清浄世間智）」という向上的方向性としても理解可能であるという、三点が指摘できる。よって、長尾氏の指摘と同様に、実世俗智（＝後得清浄世間智）には、勝義〔智〕体得前後の二側面があるという仮説が導き出される。

以上の説は仮説の域を出るものではなく、TJ の実世俗智（清浄世間智）に対して新たな見地を確立したとは言い難いものであり、後得智を清弁が認めたのかという、池田氏が提起する問題を解決するものでもない。しかしながら、清浄世俗智を向下的な後得清浄世間智のみとして理解した上で、向上・向下の観点から TJ の眞作性を議論してきた従来の諸研究に対して、一つの問題提起ができたのではないかと考える。

<小結>

TJ は、近年二諦説との関連からその眞作問題が議論されている。本項では、TJ の二諦説の特徴である「実世俗」の観点から一つの問題を提起した。

3.2 中期中観派の二諦説

TJ-III は世俗を PPr-XXIV と同様に、無顛倒なる世間的言説と説明しており、この点では、PPr-XXIV における世俗と相違するものではない。しかしながら、TJ には PPr-XXIV に見られない「実世俗」が確認される点で大きく異なる。そして、この実世俗には①勝義に到達する手段としての実世俗、②勝義を体得した後の実世俗という二側面が確認される。

一方、勝義は、TJ-III において PPr-XXIV と同様に三種の複合語解釈をもって解釈される。勝義は、Kdh 解釈、Tp 解釈、Bv 解釈によって、順次 [A]勝れた対象、[B]無分別智の対象、[C] 勝義を悟ることに随順する智慧と解釈される。このように勝義を三種の複合語解釈をもって解釈することから、TJ-III の勝義解釈は直接的であれ、間接的であれ MAVBh-III の勝義解釈の影響を受けていると考えられる。この解釈は智慧を勝義とする、「二次的な勝義」を認める「分類された階層的二諦説」であると考えられる。

そして、このうちの[C]勝義を悟ることに随順する智慧は、[C-1] 形成作用なくはたらく、出世間、無漏、無戲論なるものと、[C-2] 形成作用を伴ってはたらく、福德と智慧の資糧に随順する清浄世間智とにさらに分類される。また、TJ-III は[a]勝義的般若と[b]慣習的般若という二種の般若を説くが、これは二種の[C]勝義を悟ることに随順する智慧と対応するものであり、PPr-XXIV との関連を含めて、次のように整理される。

TJ-III		PPr-XXIV
[a] 勝義的般若	[C-1] 出世間、無漏、無戲論なるもの	[3] 無分別智
[b] 慣習的般若	[C-2] 福德と智慧の資糧に随順する清浄世間智	[4-2] 聞・思・修から生じる智慧

この[C-2] 福德と智慧の資糧に随順する清浄世間智を後得智と理解した場合、清弁がこのような智を認めるか否かという点が、従来の TJ の真作性をめぐる研究において考察されてきた。

これに対して、本節では

3. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降 -

- [i] TJにおける実世俗は、①勝義〔智〕体得以前の、勝義体得の手段としての実世俗と、②勝義を体得した後の後得智の対象である実世俗という、勝義体得前後の二種類の用例が確認される。
- [ii] 清浄世俗智を勝義智（＝無分別智）体得前後の二側面の意味で用いる用例が、清弁が瑜伽行派批判に際して引用する『顕教論』に確認される。
- [iii] 「福德と智慧の資糧」という表現は、五道中の資糧道とも関連する表現であり、「布施、福德、智慧の資糧が円満→実世俗智（＝後得清浄世間智）」という向上的方向性としても理解可能である。

という三点から、清浄世間智に向上・向下の二側面があるという仮説を立て、向上・向下の観点から TJ の眞作性を議論してきた従来の諸研究に対して、一つの問題提起を行った。

ただし、TJ の著者問題は未確定であったとしても、TJ-III における勝義解釈をみる限り、これは Post-三性説的の二諦説の影響を受けた二諦説であると考えられる。

3.2.3 『入中論』「現前地品」における二諦説

前項において、中期中観派の論師、清弁の二諦説解釈を確認した。本項では月称の二諦説解釈を確認する。両者は中期中観派の代表的論師であるが、仏護を批判した清弁に対して、月称は仏護を擁護し、清弁を批判しており、両者の関係は対立するものと考えられる。後代のチベットの伝承では、清弁の流れを「自立論証派 (*Svātantrika)」, 仏護・月称の流れを「帰謬論証派 (*Prāsaṅgika)」と呼ぶ。

月称の二諦説解釈については、長尾 [1947-8], 平野 [1959], 野澤 [1956], 安井 [1961], 北畠 [1963], Matsumoto [1979], 江島 [1980], 小川 [1988], 金子 [1997], 那須 [2002], [2003], [2004], 丹治 [2006] 等の多くの勝れた諸研究があるが、近年のまとまった研究として岸根氏による一連の研究（岸根 [2001a,b], [2012]）を挙げることができる。本項では、岸根氏の研究に基づきながら、瑜伽行派の Post-三性説的二諦説との関連から月称の二諦説解釈を考察する。なお、月称の主著として MMK の注釈書、PrasP が挙げられるが、PrasP における二諦説解釈は「詳しくは『入中論』に説かれている」とされており³⁹⁸, MAv を中心として月称の二諦説解釈を考察することとする。

<MAv-VI における世俗解釈>

月称の二諦説解釈の特徴は、Post-三性説的二諦説と同様の「分類された階層的二諦説」を指摘することができる。岸根氏は月称の二諦説の特徴を「世俗の構造化」とした上で、瑜伽行派からの影響を指摘する³⁹⁹。以下、先行研究の論考を概観しつつ、月称の二諦説解釈と Post-三性説的二諦説との関連を考察する。

MAv-VI における二諦説は、kk.23-29 において集中的に提示される。ま

³⁹⁸ PrasP-XXIV, de La Vallée Poussin ed. p. 493.
etac ca *Madhyamakāvātāre* vistareṅoktaṃ tato veditavyam //
そして、これは『入中論』において詳しく説かれており、それより理解すべきである。

³⁹⁹ Cf. 本稿 fn. 411.

ず、k.23 は次の様に説かれる⁴⁰⁰。

samyagmr̥śādarśanalabdhabhāvaṃ rūpadvayaṃ bibhrati sarvabhāvāḥ
/

samyagdr̥śāṃ yo viśayaḥ sa tattvaṃ mr̥śādr̥śāṃ samvṛtisatyam uktam
// MAv-VI k.23

一切の存在には、正しい〔見方〕と虚偽の見方 (dr̥ś) が得られるあり方という二種の存在形態 (rūpa) がある。正しい見方を有する者の対象は眞実、虚偽の見方を有する者の〔対象〕は世俗諦と言われる。

MAv-VI k.23

MAv-VI は、一切の存在には二種の存在形態があるとし、その区別を二諦説によって説明する。つまり、正しい見方を有する者の認識の対象が勝義諦 (眞実) であり、虚偽なる見方を有する者の認識の対象を世俗諦と説明するのである。岸根[2002b]は、このような二諦説の特徴を次のような三点にまとめる⁴⁰¹。

- ① 二諦説と存在の問題とが強く結びつき、二諦説が認識される存在のあり方を意味する。これは月称独自の解釈と考えられる。
- ② 認識主体の差異に基づき二諦説が構成される⁴⁰²。清弁は認識内容の差異、つまり認識主体の認識レベルの差異に基づくが、月称はあくまでも認識主体の差異に基づく。
- ③ 認識的な観点から存在を捉え、捉えられた存在形態にレベルを想定するという発想は、瑜伽行派との関連を想起させる。

以上のように、MAv-VI に二諦説の特徴は世俗と勝義とを認識主体の差

⁴⁰⁰ MAv-VI, Li ed. p. 5.

⁴⁰¹ 岸根[2001b]pp. 66-68.

⁴⁰² なお、このように二諦説の構成を認識主体の差異に重点を置く解釈は、ABh, 青目釈『中論』, BP にも確認される。Cf. 本稿 2.2.2.

ただし、MAv-VI の解釈との相違を、岸根[2001b : p.67]は、「ブッダパーリタの場合、世俗眞理を『存在が生起すること』, 勝義眞理を「存在が生起しないこと」と規定しているように、二眞理とはいわば見解の違いであって、認識された存在にまで踏み込んでいるわけではない」と指摘する。

異に基づいて説く点にあるといえる。ただし、続く kk.24-26 において認識主体の差異に基づき、世俗諦をさらに次のように区別する⁴⁰³。

**mṛṣādr̥śo⁴⁰⁴ 'pi dviividhā matā hi spaṣṭendriyā doṣavadindriyās ca /
sadindriyajñānam apekṣya mithyā jñānaṃ matam doṣavadindriyānām
// MAv-VI k.24**

虚偽の見方を有する者も、二種と考えられる。すなわち、明晰なる感官を有する者と、欠陥ある感官を有する者である。

健全な感官知と比較して、欠陥ある感官を有する者たちの知は倒錯であると考えられる。 k.24

**vinopaghātena yad indriyāṇām ṣaṇṇām api grāhyam avaiti lokāḥ /
satyaṃ hi tal lokata eva śeṣaṃ vikalpitaṃ lokata eva mithyā // MAv-VI
k.25**

世間の人が、六種の感官が妨害されること (upaghāta) なしに、認識する対象、それはまさしく世間として事実 (satya) であり、それとは別の分別されたものはまさに世間としても虚偽である。 k.25

**ajñānanidrāpracalāyamānais tīrthair yathāsvaṃ parikalpitā ye /
māyāmarīcyādiṣu kalpitās ca teṣāṃ atattvaṃ khalu lokato 'pi //
MAv-VI k.26**

無知の眠りにより活動している外道によってそれぞれ構想分別されたものや、魔術・蜃気楼などにおいて分別されたものは、世間からしても真実ではない。 k.26

MAv-VI k.25 は k.24 において説かれた「虚偽の見方」をさらに区別して、明晰なる感官を有する者の虚偽の見方と、欠陥ある感官を有する者の虚偽の見方とがあるとする。そして、欠陥ある感官を有する者の虚偽の見方は、明晰なる感官を有する者の虚偽の見方と比較してより虚偽であると説く。さらに k.26 では、損傷のない感官、つまり明晰なる感官の対象が世俗諦で

⁴⁰³ MAv-VI, Li ed. pp. 5-6.

⁴⁰⁴ Ed.: mṛṣādr̥śe read, mṛṣādr̥śo.

あり、それとは別の損傷のある感官、つまり欠陥ある感官の対象は「世間からして虚偽」と説かれる。そして、外道について言及し⁴⁰⁵、彼らによってそれぞれ構想分別されたものや、魔術・蜃気楼において分別されたものは世間からしても眞実ではないと説くのである。

このように「虚偽の見方」はさらに区別されるが、ここで注目すべきは「世間からして虚偽」、つまり世俗諦でもないものが設定される点である。この「世間からして虚偽」に関して、岸根氏は PrasP-XXIV にみられる「非世間世俗 (aloka-saṃvṛti)」との関連に注目する⁴⁰⁶。PrasP-XXIV は「非世間世俗」の説明の一つとして「かの眼翳や黄疸等によって感官をそこなわれた顛倒した視覚にいる者たちが非世間であり、彼らの世俗であるもの、それが非世間世俗であり、それより<世間世俗諦>と区別されるのである」と説くが⁴⁰⁷、これは先の MAV-VI kk.24-25 の内容とほぼ一致しており、PrasP の段階に至って、「世間からして虚偽」は「非世間世俗」に総括されるようになると考えられる⁴⁰⁸。そして、この「世間からして虚偽」は、世俗諦でもなく、より虚偽なものとされることから、世俗諦の下位に位置づけられるものと考えられる。

⁴⁰⁵ ここで MAV-VI が異教徒に言及する理由を、岸根[2001b : pp. 94-95]は、「チャンドラキールティは、仏教外の諸学派が誤った学説に習熟することで、文字通り、意根が損傷していると考えているのである、チャンドラキールティのこのような取り扱いをめぐっては、様々な解釈が可能であり、ここで詳細に考察することはできないが、仏教外の学説を、内容の如何を問わず、世間でまったく認められないと規定している点から、チャンドラキールティが仏教以外の学説を完全に締め出そうとする見解をとっているという可能性を指摘しておきたい」と述べている。

さらに、k.68 に説かれる「世間からして虚偽」と k.69 の内容の関連については、岸根[2001b : p. 95]は、「第六八頌で述べられる『世間からして虚偽』と第六九頌の内容の関連は必ずしも明確でないが、上述のように、損傷した意根によって認識される対象を別出しているとすれば、第六九頌で説かれる対象も『世間からして虚偽』に含まれると推測される」と指摘する。

⁴⁰⁶ 岸根[2001b]pp. 95-96.

⁴⁰⁷ PrasP-XXIV, de La Vallée Poussin ed, p. 493.

tīmirakāmalādyupahatendriyaviparītadarśanāvasthānās na lokās teṣāṃ yā saṃvṛtir asāv alokasamvṛtiḥ, ato viśiṣyate lokasamvṛtisatyam iti /

眼翳や黄疸などによって感官を害された、顛倒した見解に住する者たちが非世間であり、彼らにとって世俗であるもの、それが非世間世俗であり、それから世間世俗諦は区別されるのである、と

Cf. 本稿 fn. 398.

⁴⁰⁸ ただし、岸根氏が「この『非世間世俗』というタームは、以下で考察する唯世俗をも包摂する概念であると考えられるので、両者がまったく一致するわけではない。」と説くように、「世間からして虚偽」が「非世間世俗」と完全に一致するものではないことは留意する必要がある。(Cf. 岸根[2001b : pp. 95-100])

3.2 中期中観派の二諦説

MAv-VI は、世俗諦の下位に位置するものとして「世間からして虚偽」を説くが、もう一方で世俗諦の上位に位置する、「唯世俗」をも説く。岸根[2009b]は MAv-VI 及び、月称造『七十空性論注 (*Śūnyatāsaptati-vṛtti*)』、『五蘊論 (*Pañcaskandhaprakaraṇa*)』の用例をふまえて、唯世俗の特徴を次の三点にまとめる⁴⁰⁹。

- ① 「唯世俗」というタームは、縁起と結びついている。存在が有であれば実在論になるし、無であれば、縁起的なあり方に反するので、そのどちらでもない、縁起的なあり方として唯世俗が要請される。
- ② 唯世俗は世俗諦ではない。事実 (*satya*) と考えることは否定しないが、それはあくまでも世間の人々の誤認に基づく認識によるのであって、聖者の立場からすれば事実ではない。「唯 (*mātra*)」という言葉には「事実ではない」というニュアンスが含まれる。
- ③ 縁起した存在を世間の人々は世俗諦と、聖者が唯世俗と捉えるのであれば、唯世俗は世間的な見方から離れ、勝義へと指向する実践的な観点から捉えることができる。

唯世俗は聖者によって捉えられるものであり、世俗諦の上位に位置する、世俗諦と勝義諦との中間の、両者の媒介的なものと考えられる。

以上までの「世間からして虚偽」、「世俗諦」、「唯世俗」、そして「勝義諦」の関係は岸根[2009b]に基づき、次のように整理される⁴¹⁰。

認識主体	認識対象
欠陥ある感官を有する世間の者	世間からして虚偽
明晰なる感官を有する世間の者	世俗諦
聖者 (声聞・独覚・菩薩)	唯世俗
仏陀	勝義諦

これは認識主体の相違に基づく階層的な二諦説と考えられる。つまり、Post-三性説的二諦説の特徴として挙げた「階層性」が MAv-VI の二諦説に

⁴⁰⁹ 岸根[2001b]pp. 99-100.

⁴¹⁰ 岸根[2001b]p. 101.

も確認されるのである。このような二諦説が形成された理由を、岸根氏は証明することはできないとしながらも、認識的な観点からの構成、世俗諦と勝義諦の中間に「唯世俗」という媒介的な対象を想定するという点から、瑜伽行派からの影響である可能性を指摘する⁴¹¹。瑜伽行派からの影響という観点から、以下考察を続ける。

<MAv-VIにおける二諦説と Post-三性説的二諦説>

ところで、諸研究において指摘されるように、月称の二諦説解釈の特徴として、「世俗 (saṃvṛti)」に対する特殊な語義解釈が挙げられる。「世俗 (saṃvṛti)」という語は、Pāl の sam√man の名詞形 sammuti に由来することが、長尾[1954]他において指摘されている。長尾[1954]によれば⁴¹²、Pāl の√man は一方で「同意・承認」を、もう一方で「選択・選抜」を意味しており、Skt の sam√man は「共に考える」、「同意する」などを意味し、人々に共通した「習慣」、「一般的・世間的承認」、「常識」などの意味をもつ。そして、Pāl の sammuti は Skt の saṃvṛti に還元され、語根のみではなく語義も変容したと考えられる。

その「世俗 (saṃvṛti)」を、MAv-VI は次のように語義解釈する⁴¹³。

**mohaḥ svabhāvāvaraṇād dhi saṃvṛtiḥ satyaṃ tayā khyāti yad eva
kṛtrimam /
jaḡāda tat saṃvṛtisatyam ity asau munih padārthaṃ kṛtakañ ca
saṃvṛtiḥ // MAv-VI k.28**

実に迷妄は、自性を覆う故に、世俗（覆うもの）である。

作られたもの（虚仮, kṛtrima）が、それ（世俗）により事実 (satya) として顕現するが、それは世俗諦であると、かの牟尼は説かれた。そして、作られた (kṛtaka) もの (padārtha) が世俗である [と説かれた]。k.28

MAv-VI k.28 は、自性を覆う迷妄が世俗であるとされ、自注である

⁴¹¹ 岸根[2001b]pp. 101-102.

⁴¹² 長尾[1954] ([1978]pp. 305-306) .

⁴¹³ MAv-VI, Li ed. p. 6.

3.2 中期中観派の二諦説

MAvBh-VI では、この迷妄は、次のように「無明 (avidyā)」であると注釈される⁴¹⁴。

それにおいて、これ（世俗）によって諸々の衆生は如実に確立している存在を見ることに關して迷妄しているので、「迷妄」であり、実在しない、存在の自性 (rang gi ngo bo⁴¹⁵) を増益し、自性 (rang bzhin) を見ることに ついて、覆い隠すことを本質 (bdag nyid) とする、無明 (avidyā) が世俗である。

MAvBh-VI は、迷妄が世俗であることを注釈し、さらに、それが無明 (avidyā) であると説く。そして、同様の内容は PrasP にも次のように説かれる⁴¹⁶。

世俗 (saṃvṛti) とは遍く覆うものである。実に世俗は遍く一切の対象 (artha) の真実 (tattva) を覆い隠す故に、無知 (ajñāna) が世俗と呼ばれるのである。

この PrasP-XXIV の内容は、先の MAv-VI k.28 と対応するものと考えられ、MAvBh-VI において「無明 (avidyā)」とされたものが、PrasP では「無知 (ajñāna)」と呼ばれていると考えられる。PrasP-XXIV のこの一節で注目すべきは、saṃvṛti が「遍く覆うもの (samantād varaṇam)」として説明されている点である。つまり、PrasP は「saṃ-vṛti」を「samantād (遍く) + varaṇa (覆うもの)」と、saṃ を samantād (遍く) , vṛti を varaṇa (覆うもの) と語義解釈して、世俗を「遍く覆うもの」と解釈するのである。既に述べたように「saṃvṛti (世俗)」は Pāl の sammuti に由来するのであるから、この月称の解釈は、本来の意味から変容して解釈されたものと理解される。

⁴¹⁴ MAvBh-VI, D245b5, P304a8-b1.

de la 'dis sems can rnam ji ltar gnas pa'i dngos po lta ba la rmongs par byed pas na gti mug ste / ma rig pa^a dngos po'i rang gi ngo bo yod pa ma yin pa sgro 'dogs par byed pa rang bzhin mthong ba la sgrib pa'i bdag nyid can ni kun rdzob bo //

(^a P insert dang.)

⁴¹⁵ 月称の「自性」については、那須[2006]等に詳しい。

⁴¹⁶ PrasP-XXIV, de La Vallée Poussin ed, p. 492.

samantād varaṇam saṃvṛtiḥ / ajñānaḥ hi samantāt sarvapadārthatattvāvachchādanāt saṃvṛtir ity ucyate /

3. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降 -

ただし、このような世俗 (saṃvṛti) 解釈は、既に指摘されているように、月称独自の解釈ではない。月称と同様に世俗を「覆うもの」とする解釈は、次のように『阿毘達磨大毘婆沙論』にもみられる⁴¹⁷。

聲論は「この世俗智は、諸々の無知が覆蔽するところとなるものである。器の中の物が器に覆蔽されるが如く。それ故に世俗と名づく。」と説く。

このような用例に鑑みる限り、世俗を「覆うもの」とする解釈は、月称独自のものではないと思われるが、これまで考察してきた、MMK, ABh, 青目釈『中論』, PPr, TJ 等の先行する中観派の文献には確認されず、中観派という限定下においては、月称独自の特徴的な解釈であると言える。

この月称の世俗 (saṃvṛti) 解釈は、『阿毘達磨大毘婆沙論』の用例などをふまえ、彼独自のものではないと考えられるが、金子[1997]は護法の解釈を月称が継承した可能性を指摘する⁴¹⁸。護法の著作の中に直接の言及を見いだすことはできないが、玄奘の弟子、基 (632-682) は、護法が「世」を「隠覆」と説いたことを伝える⁴¹⁹。月称が護法の『大乘広百論釈論』を知っており、MAvにおいて護法を名指しで批判することから、月称は護法の世俗解釈を知っており、その解釈の影響を受けた可能性が考えられるのである。

ところで、月称は世俗を「覆うもの」と解釈するわけであるが、覆う対象はMAvBh-VIにおいては「自性」、PrasPにおいては「眞実」と考えられる。このうち、MAvBh-VIにおいて「自性」は「諸仏にとっての勝義」と、肯定的に解釈される用例が確認されるが、ここでの覆われる自性とは、このような「諸仏の勝義」と考えられる。PrasP-XXIVにおいても、眞実は勝義の同義語であり、両論に共通して覆われる対象は、勝義、眞実であると考えられる。つまり、月称の世俗解釈は「自性/勝義/眞実を覆い隠す迷妄/無明/無知」と理解されるのである。この月称の世俗解釈と論理的に一致す

⁴¹⁷ 『婆沙論』, T27,548b20-22.

聲論者、説此世俗智爲諸無知之所覆蔽、如器中物器所覆蔽、故名世俗。

⁴¹⁸ 金子[1997]pp. 59-60.

⁴¹⁹ 『大乘法苑義林章』 T45,287c13-15.

釋總名者、護法釋云、世謂隱覆、可毀壞義。俗謂顯現、隨世流義。此諦、理應名隱顯諦。

る解釈が MSA-XIX に見られることが、金子[1997]によって指摘されている。MSA-XIX k.53 には、「真実を覆うもの」を次のように説く⁴²⁰。

諸々の愚夫は、真実が覆われており、非真実が遍く顕現する。

しかし、諸菩薩はそれ（非真実）が除かれており、真実が遍く顕現する。

この〔偈頌〕によって、「諸々の愚夫は、〔彼ら〕固有のものとして（svarasena）、まさに、真実である真如ではなく、非真実である相（nimitta）が顕現する。諸菩薩は同様に〔彼ら〕固有のものとして、まさに、非真実〔である相〕ではなく、真実〔である真如〕が顕現する。」ということが説示されている。

MSA-XIX における「真実を覆う（*tattvaṃ saṃchādyā*）」という表現は、PrasP-XXIV における「真実（*tattva*）を覆い隠す故に、世俗と呼ばれるのである（-*tattvāvacchādanāt saṃvṛtir ity*）」という説明と理論上一致する。この理論上の一致を一根拠として金子氏は、「チャンドラキールティは、直接的にであれ、間接的にであれ、『大乘莊嚴經論』の以上の様な一節等の影響を承けつつ、自らの二諦説解釈を形成したのであろうと推測する」と結論づける⁴²¹。さらに、ここでの愚夫と菩薩との対比関係に基づき、愚夫においては真実が覆われ、非真実が顕現し、菩薩たちは非真実を除き真実が顕現するという構造は、認識主体の差異を世俗解釈に導入する月称独自の解釈に通じるものであり、非真実の顕現は MAvBh-VI にみられた、「世俗/無明が実在しない、存在の自性（*rang gi ngo bo*）を増益する」という構造とも符合するのである。

そして、この月称の世俗解釈は本稿 1.1.2 において確認した MSA-VI k.4 において考察した内容とも類似することが分かる⁴²²。

⁴²⁰ MSA-XIX, Lévi ed. p. 170.

tattvaṃ saṃchādyā bālānāṃ atattvaṃ khyāti sarvataḥ /
tattvaṃ tu bodhisatvānāṃ sarvataḥ khyāty apāsya tat // MSA-XIX k.53
 etena yathā bālānāṃ svarasena tattvaṃ eva khyāti nimittaṃ na tattvaṃ tathatā /
 evaṃ bodhisatvānāṃ svarasena tattvaṃ eva khyāti nātattvaṃ ity upadarśitaṃ /

⁴²¹ 金子[1997]p. 59.

⁴²² 本稿 n.136.

それにより人々が〔実在する〕有〔なる縁起〕を見ることなく、〔非実在なる〕無〔なる我〕を見るようなこの如き類の闇とは如何なるものか。 k.4cd

実在する縁起を見ず、実在しない我を見るような、世間の人々の、この如き類の闇（無明）とは如何なるものか。まさに、〔世間の人々は〕闇によって実在するものが見られなくなる。しかし、非実在なるものが見られるようにはならないというのに。

MSA-VI k.4 は、世間の人々は、闇によって実在する縁起を見ることなく、非実在なる我を見ることを説く。ここでの闇は MSAT と SAVBh によって「無明」と注釈され、直前の MSA-VI k.3 において、闇（無明）は MSAT と SAVBh は「無明/闇によって覆われている（MSAT: rig pas sgribs pa, SAVBh: mun pa chen pos khebs par gyur to）」と「覆うもの」として説明されている。つまり、MSA-VI k.4 の「無明によって覆われることによって、実在する縁起を見ることなく、非実在なる我を見る」という内容も、「世俗/無明が実在しない、存在の自性（rang gi ngo bo）を増益する」と論理上一致する⁴²³。

以上の用例から、月称の世俗解釈には瑜伽行派の思想との類似点が多々確認されることが分かる。

さらに、岸根氏が指摘するように MAV-VI の世俗解釈の特徴は世俗が構造化している点にある。既に確認したように、MAV-VI は認識主体の差異に基づき二諦を階層的に分類する。

認識主体	認識対象
欠陥ある感官を有する世間の者	世間からして虚偽
明晰なる感官を有する世間の者	世俗諦
聖者（声聞・独覚・菩薩）	唯世俗
仏陀	勝義諦

注目すべきは、「世間からして虚偽」と「唯世俗」という世俗諦の枠組み

⁴²³ ただし、MSA-VI において覆い隠された「縁起」は、PrasP において世俗を指すとされ、構造上の一致はするものの内容が完全に一致するとは言い難い。

3.2 中期中観派の二諦説

から逸脱する世俗が設定される点である。このような世俗解釈は月称以前の中観派には確認されないものであるが⁴²⁴、世俗諦の枠組みを逸脱した世俗は、既に確認した MAV-III において説かれていた。MSABh-III は、世俗には、[i]概念設定としての世俗、[ii]認識としての世俗、[iii]顕示としての世俗という三種があることを説く。しかし、MAVṬ-III はこれを「[i] 概念設定と [iii] 顕示としての二つの世俗は機会を捉えて〔世俗諦に〕設定されたと知るべきであって、本質的に〔世俗諦なの〕ではない」と注釈する。つまり、[i] 概念設定としての世俗、[iii] 顕示としての世俗の二つを本来の世俗（世俗諦）より、それぞれ低次、高次な世俗と注釈するのである。

[i]概念設定としての世俗、[ii]認識としての世俗、[iii]顕示としての世俗 [iii] 顕示としての世俗の内容は、順次、[i] 言明によって概念設定されるもの、[ii] 虚妄分別、[iii] 「真如」等という言説であり、月称の世俗の分類と構成においても一致するものではないが、月称が中観派の論師として初めて導入した、「世俗の構造化」という特徴が既に瑜伽行派の世俗解釈に確認されている意味では非常に興味深い一致である。

また、岸根氏はこのような「世俗の構造化」が確認される理由を次のように推測する⁴²⁵。

このような二諦説が形成された理由は様々に考えられる。…ここでは、もっとも大きな要因と考えられるものにだけ言及しておきたい。それは唯識学派からの影響である。チャンドラキールティは唯識思想を手厳しく批判しているので彼が唯識思想から影響を受けたことを証明することはできない。しかし、すでに指摘されているように、影響をうけているからこそ、あるいは、ある学説が自らの思想的基盤を直接揺るがすものであるこそ、かえって強い反発をするという視点は重要である。チャンドラキールティは、後代の中観論者のように、唯識思想

⁴²⁴ 清弁の「実世俗・邪世俗」という思想を「階層的な二諦説」と理解し、その影響を月称が受けたという理解も考えられるが、その理解は清弁の真作とは言い難い。『中観義集』の学説に影響されたものであり、これに関して岸根[2001b : p. 93]は「『中観宝灯論』や『中観義集』をパーヴィヴェーカの著作とはみなさないという前提のもとに、結論を言えば、パーヴィヴェーカには確認されないとされる。前述のように、パーヴィヴェーカは「正しい世俗」を使用しているが、これは、世俗真理を言い換えたものにはかならず、正しくないような世俗を予想するものではない」と指摘する。

⁴²⁵ 岸根[2001b]pp. 101-102.

3. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降 -

そのものを取り込むことはしなかった。しかし、チャンドラキールティの二眞理説は、認識的な観点から構成され、しかも、世俗眞理と勝義眞理の中間に「唯世俗」という媒介的な対象を想定している点で、従来の二眞理説とは一線を画す。端的に言えば、世俗・勝義という媒介的な二眞理説から、唯世俗という縁起的な存在を介在させた三極構造への転換を示唆している。これは、明らかに唯識学派の基本学説の一つである三性説への接近と考えられる。

岸根氏が指摘するように、この月称の二諦説解釈の特徴を直接、瑜伽行派の影響とみなすことは困難かと思われる。しかしながら、月称の二諦説解釈が認識の観点から構成され、唯世俗を介在させる三極構造である点は、三性説への接近を予想させるものである。また、金子氏が指摘するように「眞実を覆うもの」という世俗解釈は、MSAとも類似している。そして、月称以前の中観派の二諦説解釈には確認されない「世俗の構造化」という特徴が、内容・構成上の完全な一致はみられないものの、Post-三性説的二諦説の特徴である「分類された階層的な二諦説」と一致する点は、やはり瑜伽行派の三性説、Post-三性説的二諦説からの影響を想起させるものであろう。

<小結>

以上、先行研究に基づきながら MAv-VI における二諦説を考察した。清弁が認識レベルの差異に基づき二諦説を捉えていたのに対して、MAv-VI は認識主体の差異に基づき二諦説を捉える。そして、その認識主体の差異に基づき、世俗諦をさらに細分化するのである。

MAv-VI は、勝義諦を正しい見方を有する者の認識の対象と、世俗諦を虚偽なる見方を有する者の認識の対象と定義した上で、その虚偽なる見方をさらに、明晰なる感官を有する者と欠陥ある感官を有する者との二つに区別する。このうち、明晰なる感官の対象が世俗諦であり、欠陥ある感官は、世俗諦でもない「世間からして虚偽」と呼ばれる。つまり、MAv-VI は勝義諦と世俗諦との区別から、さらに世俗諦より下位に位置づけられる「世間からして虚偽」を想定するのである。

3.2 中期中観派の二諦説

そして、MAv-VI は世俗諦より上位で、世俗諦と勝義諦との中間に位置する、両者の媒介的なものとしての、「唯世俗」を説く。これらの関係は次のように整理される。

認識主体	認識対象
欠陥ある感官を有する世間の者	世間からして虚偽
明晰なる感官を有する世間の者	世俗諦
聖者（声聞・独覚・菩薩）	唯世俗
仏陀	勝義諦

このような世俗諦より上位なものと同位なものを設定する二諦説は清弁以前の中観派は確認されないものである。しかしながら、内容の一致はないものの、このような二諦説は「本来的には世俗諦でないもの」を設定する MAVBh-III における世俗解釈と類似するものである。

さらに、岸根氏が指摘するような三性説への接近や、金子氏が指摘する「真実を覆う」という世俗解釈と MSA の類似性をふまえると、月称以前の中観派の二諦説解釈には確認されない「世俗の階層化」という特徴は、直接的な関連は裏付けられないものの、瑜伽行派の三性説、Post-三性説的の二諦説からの影響を予想させるものである。

3.2.4 小結

本節では、中期中観派の二諦説を考察し、瑜伽行派の Post-三性説的の二諦説との関連を明らかにした。

本稿 3.2.1 において清弁の PPr-XXIV 章における二諦説を考察し、それが、瑜伽行派の Post-三性説的の二諦説からの影響であることを指摘した。

PPr-XXIV において勝義は、[1] 勝れた対象である真実、[2] 無分別智の対象である真実、[3] 無分別智、[4] [4-1] 「不生」等の教説、[4-2] 聞・思・修から生じる智慧の四種であると説明される。このうちの[1]-[3]は三種の複合語解釈を以て説明される。この複合語解釈は MAVBh-III の影響で

あり、[3] 無分別智、[4] [4-1] 「不生」等の教説、[4-2] 聞・思・修から生じる智慧は「二次的な勝義」と考えられる。

ただし、従来 PPr-XXIV と MAVBh-III との勝義解釈の関連については、PPr-XXIV の勝義は三種であり、三種の勝義解釈に対して三種の複合語解釈が影響していると指摘されてきた。しかし、その影響関係は MAVBh-III における二諦を示す際の、四種清浄法に基づく階層的な四様の円成実性が PPr-XXIV の四種の勝義解釈へと影響したと考えられる。円成実性を階層的に四様に分類し、それに基づいて二諦を解釈するというこの点こそが MAVBh-III から PPr-XXIV への主たる影響であり、勝義の複合語解釈はそれに伴う副次的影響と考えられる。

PPr-XXIV における「二次的な勝義」を認める「階層的二諦説」は、清弁以前の中観派の文献には確認されないものであり、瑜伽行派の Post-三性説的二諦説の影響と考えられる。

次に、本稿 3.2.2 において清弁造 TJ-III における二諦説を考察した。ただし、TJ は清弁の眞作性が疑われている文献であり、本稿では近年の眞偽問題の争点について一つの問題を提起した。

TJ-III における二諦説は、[C]勝義を悟ることに随順する智慧を勝義として認めるという点において、PPr-XXIV と同様に「二次的な勝義」を認める二諦説であり、瑜伽行派の Post-三性説的二諦説の影響を受けたものであると考えられる。

ただし、さらにこの智慧は[C-1]形成作用なくはたらく、出世間、無漏、無戲論なるものと、[C-2]形成作用を伴ってはたらく、福德と智慧の資糧に随順する清浄世間智とに分けられる。この[C-2]清浄世間智を後得智として理解した場合に、そのような向下的な思想が清弁の思想として認められるのか否かという点が、池田氏と安間氏の議論の争点であった。本稿はこの議論に対して、

- [i] TJ における実世俗は、①勝義〔智〕体得以前の、勝義体得の手段としての実世俗と、②勝義を体得した後の後得智の対象である実世俗という、勝義体得前後の二種類の用例が確認される。
- [ii] 清浄世俗智を勝義智（＝無分別智）体得前後の二側面の意味で用い

3.2 中期中観派の二諦説

る用例が、清弁が瑜伽行派批判の際に引用する『顕教論』において確認される

- [iii] 「福德と智慧の資糧」という表現は、五道中の資糧道とも関連する表現であり、向上的方向性としても理解可能である。

という三点から、清浄世間智に向上・向下の二側面があるという仮説を立て、向上・向下の観点から TJ の真作性を議論してきた、従来の諸研究に対して、一つの問題提起を行った。

最後に、本稿 3.2.3 において月称造 MAV-VI における二諦説解釈を考察し、その解釈が瑜伽行派の Post-三性説的二諦説と類似することを指摘した。

月称の勝義解釈は、清弁の解釈とは異なり、「二次的な勝義」を認めるものではない。一方で、MAV-VI は世俗を階層的に分類し、認識主体の差異に基づき二諦説を次のように解釈する。

認識主体	認識対象
欠陥ある感官を有する世間の者	世間からして虚偽
明晰なる感官を有する世間の者	世俗諦
聖者（声聞・独覚・菩薩）	唯世俗
仏陀	勝義諦

MAV-VI は世俗諦でないものとして、世俗諦より下位に位置づけられる「世間からして虚偽」と、世俗諦より上位で、世俗諦と勝義諦との中間に位置する、両者の媒介的なものとしての「唯世俗」とを説く。

このような本来的に世俗諦でないものを二諦説に導入する解釈は、月称以前の中観派には確認されないものであるが、内容の一致は見られないものの、「本来的には世俗諦でないもの」を設定する点で、MAVBh-III の世俗解釈と類似するものである。

さらに、月称の三性説への接近と、「真実を覆う」という世俗解釈と MSA の類似性とをふまえれば、月称以前の中観派の二諦説解釈には確認されない「世俗の階層化」という特徴は、直接的な関連は裏付けられないものの、瑜伽行派の三性説、Post-三性説的二諦説からの影響を予想させる。

3. 中観・瑜伽行兩派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降 -

3.3 小結

本章では、MSA-VIに確認された、「二次的な勝義」を認める「分類された階層的二諦説」という Post-三性説的二諦説の特徴が、MSA-VI以降の文献においても確認されることを指摘した。前章において考察した初期中観派の文献や、三性説成立以前の瑜伽行派の文献において確認されない、Post-三性説的二諦説の特徴が MSA-VI 以降の文献において確認されることは、MSA-VI が中観・瑜伽行両派の思想史の上での重要な転換点であることを意味する。

本稿 3.1 では、MAV-III の二諦説を考察し、それが MSA-VI と同様に、「二次的な勝義」を認める「分類された階層的二諦説」という Post-三性説的二諦説であることを指摘した。MAV-III は二諦説を根本真実たる、三性説に基づき解釈し、それぞれ三種であると説く。MSA-VI が勝義のみを分類していたのに対して、MAV-III は二諦説の構造に涅槃、道という「二次的な勝義」を認めるのみならず、本来的に世俗諦でないものを設定し、世俗についても分類された階層的な構造と理解している。つまり、MAV-III における二諦説は、MSA-VI より複雑化した形で、「二次的な勝義」を認める「分類された階層的二諦説」、Post-三性説的二諦説であると考えられるのである。

本稿 3.2 では、中期中観派の二諦説を考察し、それが瑜伽行派の Post-三性説的二諦説の影響を受けた、もしくは類似するものであることを指摘した。

清弁の二諦説解釈は、初期中観派のものとは異なり、勝義解釈に Bv 解釈を導入した「二次的な勝義」を認める二諦説である。

PPr-XXIV は勝義を四種に分類し、[3] 無分別智、[4] [4-1] 「不生」等の教説、[4-2] 聞・思・修から生じる智慧という、本来勝義ではないものを「二次的な勝義」として認めた「分類された階層的な二諦説」と考えられる。

そして、TJ-III においても、本来勝義ではない智慧が「二次的な勝義」として認めており、このような清弁の二諦説解釈は、それ以前の中観派の

3. 中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の変遷 - 『大乘莊嚴經論』「眞実品」以降 -

文献には確認されず、瑜伽行派の Post-三性説的三諦説の影響であると考えられる。

月称の二諦説解釈は、清弁の解釈とは異なり「二次的な勝義」を認めるものではない。しかしながら、MAv-VIは「世間からして虚偽」と「唯世俗」という、「本来的には世俗諦ではないもの」を二諦説の構造に導入する「分類された階層的三諦説」である。そして、それは「本来的には世俗諦でないもの」を設定する点で MAVbh-III における世俗解釈と類似するものであり、Post-三性説的三諦説の特徴と類似するものである。さらに、月称の三性説への接近と、「眞実を覆う」という世俗解釈と MSA の類似性とをふまえれば、月称以前の中観派の二諦説解釈には確認されない「世俗の階層化」という特徴は、直接的な関連は裏付けられないものの、瑜伽行派の三性説、Post-三性説的三諦説からの影響を想起させるものであろう。

このように、MSA-VI 以降の文献には、MSA-VI 以前には見られない Post-三性説的三諦説の特徴が確認される。これは MSA-VI において説かれた Post-三性説的三諦説が、その後の中観・瑜伽行両派の文献に対して影響した結果であると考えられる。

4. 結論

以上、本稿は MSA-VI における二諦説の考察を出発点として、中観・瑜伽行両派の関連性を再考し、2 世紀-7 世紀のインド大乘仏教における思想史全体の再構築を試みた。

そして、この再構築の為に、本稿は MSA-VI の二諦説の特徴を明らかにし、MSA-VI 以前・以降の文献における二諦説の考察を通して、各章で以下の結論を導き出した。

第 1 章

まず、従来の研究において修道論を中心として考察されてきた MSA-VI を、章全体の構造の観点から再考察した。MSA-VI は、k.1 において[1]体得すべき勝義が説かれ、kk.2-5 において[2] 世俗のあり方にある衆生が、何故にその勝義を体得可能であるのかが説かれ、そして、kk.6-10 において[3] 勝義を体得するためになすべきこと、菩薩道・五道が説かれる、という構造を有する。これは勝義を主題として、その勝義が如何に体得されるかを、三性説に基づいて説いた章であると考えられる。

そして、MSA-VI における勝義は、諸注釈を参照すれば、[i]対象としての勝義（真如・法界）と[ii]それを対象とする智（無分別智・勝義智）の二種と解釈される。これは、MSA-VI が、智慧、菩薩道との関連から二諦説を三性説に基づいて解釈し、本来的に勝義ではない智慧を二次的な勝義として位置づけた、「世俗→勝義智→勝義」という階層的な二諦説と考えられるのである。本稿では、このような「二次的な勝義」を認める「分類された階層的二諦説」を、「Post-三性説的二諦説」と名付けた。

第 2 章

次に、MSA-VI に確認された Post-三性説的二諦説が、MSA-VI 以前の文献においても確認されるか否かを考察し、それらの文献において確認されないことを明らかにした。

MMK や初期中観派の文献において世俗、勝義は両者ともに分類されることはなく、「二次的な勝義」も認められない。つまり、MSA-VI において

確認された Post-三性説的二諦説の特徴は龍樹、初期中観派の文献には確認されないものである。

そして、MSA-VI 以前、三性説成立以前の瑜伽行派の文献として BBh-IV における二諦説を考察し、BBh-IV には Post-三性説的二諦説の特徴が確認されないことを指摘した。BBh-IV には、初期中観派において重視された二諦説が意識されながらも、そこに中観派において否定される、仮説の所依を認める独自の二諦説が説かれる。このような仮説の所依を認める二諦説は後の三性説形成に関連する二諦説であり、本稿ではこれを Post-三性説的二諦説と区別して、「Pre-三性説的二諦説」と便宜的に命名した。

BBh-IV は、MMK に代表される初期中観派における主要術語を発展的に解釈したものであり、そして、そこに説かれた思想が MSA-VI において、さらに発展するものと考えられる。二諦説に関しても、中観派の二諦説を前提として Pre-三性説的二諦説を導入し、それが後の三性説へと発展するのであり、一連の思想史的文脈として二諦説から三性説への思想発展が位置づけられる。

第3章

そして最後に、MSA-VI 以降の文献における二諦説を考察し、MSA-VI にみられた Post-三性説的二諦説が、MAV-III に発展的に受けつがれ、それが中期中観派の二諦説解釈へと影響することを明らかにした。

MAV-III は二諦説を根本真実たる、三性説に基づき解釈し、それぞれ三種であると説く。MAV-III は涅槃、道という「二次的な勝義」を認めるのみならず、本来的に世俗諦でないものを設定し、世俗についても分類された階層的な構造と理解しており、これは MSA-VI にみられた Post-三性説的二諦説を発展的に継承したものと理解される。

そして、中期中観派の文献にはそれ以前の中観派の文献には確認されない、「二次的な勝義」、「分類された階層的な二諦説」が確認され、これは中期中観派に Post-三性説的二諦説が影響を及ぼしたことを意味する。清弁の PPr-XXIV、そして真作性が疑われているものの TJ-III には、本来的に勝義ではない智慧を勝義とする「二次的な勝義」が確認される。これは「分類された階層的な二諦説」であり、Post-三性説的二諦説の影響を受けたものと考えられる。さらに、月称の MAV-VI には「二次的な勝義」は認められ

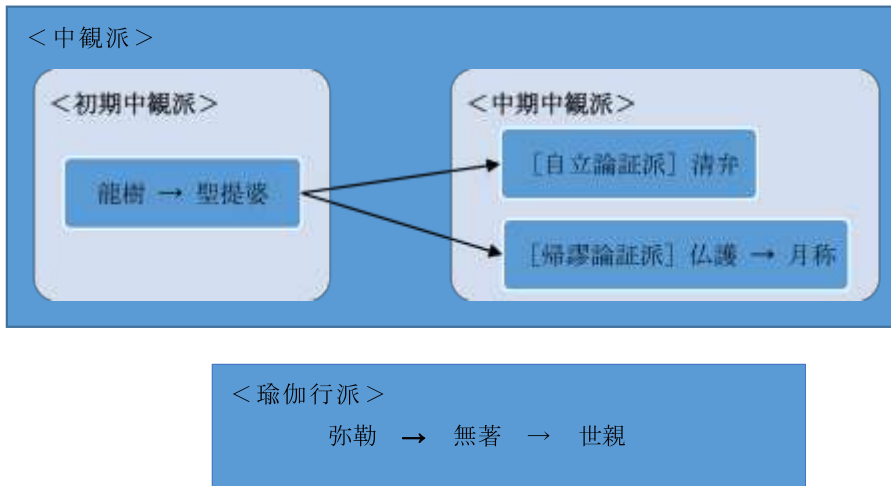
4. 結論

ないものの、世俗に「世間からして虚偽」と「唯世俗」という、「本来的には世俗諦ではないもの」を二諦説の構造に導入する「分類された階層的二諦説」が確認される。これは月称以前の中観派の二諦説解釈には確認されないものであり、直接的な関連は裏付けられないものの、Post-三性説的二諦説からの影響が予想される。

以上、各章における考察を通じて、中観・瑜伽行両派を通じて重要な思想である二諦説が、一連の思想史的な脈に位置づけられ、MSA-VIにおける二諦説がその一つの重要な転換点であることが導き出した。

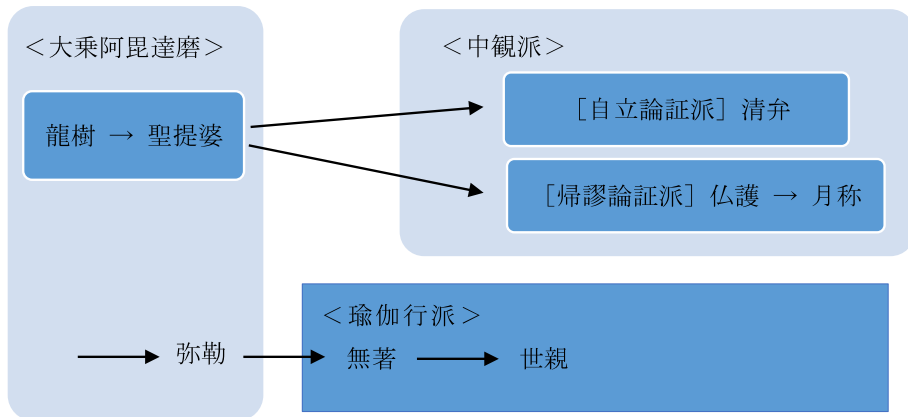
中観・瑜伽行両派は、従来相反する別系統の学派として理解されており、このような従来の理解は次のように図示される（図1）。

図1



これに対して、近年の研究では、両派を全くの別系統の学派として理解するのではなく、同一の思想・宗教運動から起きたと理解されるようになりつつある。このような近年の研究における理解は次のように図示される（図2）。

図 2



本稿は、両派を全くの別系統の学派として理解するのではなく、同一の思想・宗教運動から起きたとする近年の理解に賛同する。しかしながら、本稿で考察した二諦説解釈の変遷を見る限り、両派の形成期以降の理解に関しては再考の余地があると考えられる。

本稿で明らかにしたように、初期中観派が重要視した二諦説は、BBh-IVにおいて仮説の所依を認める二諦説（Post-三性説的の二諦説）として受けつがれ、それが後の三性説成立と関連する。そして、三性説成立以降に瑜伽行派は、自派の根本真実である三性説に基づき、智慧・菩薩道との関連から「二次的な勝義」を認める「分類された階層的な二諦説」として二諦説を解釈する。中期中観派は瑜伽行派を激しく批判する一方で、その瑜伽行派の二諦説解釈の影響を受けて二諦説を解釈するのである。

つまり、少なくとも二諦説の解釈に限定すれば、両派は相反する学派である一方で、一連の思想史的文脈のなかに位置づけられるべきである。この点を以下に図示して（図 3）、本稿の結論とする。

4. 結論

図 3

