

平成 30 (2018) 年度 学位請求論文

三性説の説述意図

——『菩薩地』「眞実義品」を中心に——

仏教学専攻

桑月 一仁

序論	23
本論	36
1. 三性説の萌芽形態について	37
1.1 三性説の萌芽形態と『解深密経』の三性説	38
1.1.1 『菩薩地』に見られる三性説の萌芽的思想と萌芽形態	39
1.1.2 『解深密経』の三性説	46
1.1.3 三相の相互関係と三性説の萌芽形態	49
1.1.4 「一切諸法無自性」の密意としての三無自性説	51
1.1.5 まとめ	54
1.2 三性説の萌芽的思想についての先行研究	55
1.2.1 『般若経』と三性説の関係	57
1.2.1.1 十種散動の対治として引用される『般若経』	57
1.2.1.2 『円集要義論』の三性説に基づく般若波羅蜜	57
1.2.1.3 「弥勒請問章」	58
1.2.2 まとめ	60
1.3 三性説に対する二諦説の影響の再検討	61
1.3.1 『中論頌』の二諦説	64
1.3.1.1 約教の二諦と約理の二諦	64
1.3.1.2 約理の二諦の根拠——戲論の否定——	68
1.3.1.3 約理の二諦の問題点	72
1.3.1.4 paramārtha の連語関係	74
1.3.1.5 二諦説の文脈	75
1.3.2 『菩薩地』の二諦説	78
1.3.2.1 paramārtha の用例	78
1.3.2.2 paramārthasatya の用例	79
1.3.3 再び『中論頌』の二諦説へ	85
1.3.4 『中論頌』から『菩薩地』への影響	87
1.3.4.1 śūnyatādr̥ṣṭi の2つの意味	88
1.3.4.2 『菩薩地』の śūnyatādr̥ṣṭi	92

1.3.4.3 誰が誰を虚無論者と呼ぶのか	96
1.3.5 まとめ	97
1.4 存在論的な三性説	98
1.4.1 『摂大乘論』における三性説の説述意図	100
1.4.1.1 増益と損減の否定	100
1.4.1.2 『摂大乘論』無性積の解釈	101
1.4.2 『唯識三十論』における依他起性の実在と無自性との会通	105
1.4.3 『プラサンナパダー』における依他起性の実在	108
1.4.4 まとめ	110
1.5 小結	111
2. 『菩薩地』における「真実義品」の位置付け	113
2.1 『菩薩地』の伝える構成	114
2.1.1 瑜伽処	115
2.1.2 十法	116
2.1.3 種姓・発心・菩提分法	117
2.1.4 三種の学道	118
2.2 三種の学道の適用範囲	120
2.2.1 何を学ぶか	120
2.2.2 どのように学ぶか	120
2.2.3 先行研究の理解	122
2.2.3.1 初持瑜伽処までとするグループ	122
2.2.3.2 第三持究竟瑜伽処までとするグループ	123
2.2.3.3 争点	129
2.3 サーガラメーガの解釈	130
2.3.1 誰が学ぶかは「菩提分品」からなのか	130
2.3.2 「菩薩功德品」の「学ぶ者」	131
2.3.3 どのように学ぶか	132
2.4 小結	135
3. 『菩薩地』における三性説の萌芽形態の意義	136

3.1 『菩薩地』 「眞実義品」 における三性説の萌芽形態の機能.....	137
3.1.1 有と無、増益と損減	138
3.1.1.1 有と無の定義	138
3.1.1.2 増益と損減の定義	140
3.1.2 損減の過誤を指摘する論証における vastumātra.....	143
3.1.3 増益を否定する文脈に見られる prajñaptimātra.....	147
3.1.3.1 prajñaptimātra の意味	147
3.1.3.2 svabhāva の意味.....	148
3.1.4 損減を否定する文脈に見られる vatumātra ——有自性と無自性の交渉——	152
3.1.4.1 vastumātra の意味	152
3.1.4.2 vastumātra と prajñaptimātra の関係	153
3.1.5 vastu には2つの側面があるのか？	156
3.1.6 まとめ	161
3.2 『菩薩地』 における有自性と無自性ととの会通	163
3.2.1 『菩薩地』 の無自性解釈	164
3.2.2 有自性と無自性とを会通する理由	167
3.2.2.1 空性相応經典を理解する者と理解しない者.....	167
3.2.2.2 『大乘莊嚴經論』 の転入に関する密意 ——世親釈の理解——	173
3.2.2.3 転入に関する密意 ——無性釈と安慧釈——	174
3.2.2.4 初期仏教における空性相応經典.....	177
3.2.2.4.1 ニカーヤにおける空性相応經典.....	177
3.2.2.4.2 ブッダゴーサによる空性相応經典の解釈	181
3.2.3 まとめ	184
3.3 完成した自性と完成していない自性	186
3.3.1 「眞実義品」 の差別仮立尋思に基づく如実遍智	188
3.3.2 「菩提分品」 の忍を獲得するための陀羅尼	189
3.3.3 「菩提分品」 の諸行無常	191
3.3.4 「建立品」 の種種界智力	195
3.3.5 まとめ	197

3.4 小結	198
4. 『菩薩地』から『解深密経』へ	201
4.1 三性説の萌芽形態の受容	202
4.1.1 『解深密経』における三性説の萌芽形態	203
4.1.2 愚夫と聖者	208
4.1.3 まとめ	212
4.2 「一切諸法無自性」から「諸法の無自性性」への言い換え	213
4.2.1 『解深密経』と『菩薩地』の場合	216
4.2.2 『阿毘達磨集論』と『唯識三十論』の場合	220
4.2.3 『大乘莊嚴経論』の無自性解釈	223
4.2.4 『撰大乘論』世親釈の無自性解釈	226
4.2.5 『菩薩地』の nirabhilāpyasvabhāva と nirabhilāpyasvabhāvatā	229
4.2.6 まとめ	231
4.3 『解深密経』における自性と相、無自性と無自性性	232
4.3.1 『解深密経』の三自性	233
4.3.2 勝義無自性性の定義 —— 依他起相の場合 ——	236
4.3.2.1 依他起相と勝義無自性性	236
4.3.2.2 niḥsvabhāvatā と niḥsvabhāva の区別	237
4.3.3 相無自性性の定義	240
4.3.4 生無自性性の定義	243
4.3.5 勝義無自性性の定義 —— 円成実相の場合 ——	244
4.3.6 まとめ	246
4.4 三無自性性を説く理由	247
4.3.1 三転法輪説	248
4.3.2 一切諸法無自性と聞いて損減をなす者	250
4.3.3 まとめ	254
4.5 小結	255
結論	257

略号

- AKBh *Abhidharmakośa-bhāṣya* of Vasubandhu, ed. by P. Pradhan, *Abhidharma-koshabhāṣya of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Works Series 8, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- AN *Aṅguttaranikāya*, ed. by Mabel Hunt, Richard Morris, and Edmund Hardy, *Aṅguttara-nikāya*, 6vols., PTS, London, 1885–1910.
- AS *Abhidharmasamuccaya* (Asaṅga).
Gokhale: ed. by V. V. Gokhale, "Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga," *Journal of the Bombay Branch of the Ryal Asiatic Society* 23, 13–38, 1947.
Pradhan: ed. by P. Pradhan, *Abhidharma Samuccaya of Asanga*, Visva-Bharati Studies 12, Santiniketan: Visva-Bharati.
- ASBh *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, ed. by N. Tatia, *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, Tibetan Sanskrit Works Series 17, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1976.
- 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.
- BBh *Bodhisattvabhūmi*.
Wogihara (W): ed. by Wogihara Unrai, *Bodhisattvabhūmi, A Statement of whole course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi)*, Tokyo, 1930–1936 (repr. 山喜房佛書林, Tokyo, 1971).
Dutt (D): ed. by Nalinaksha Dutt, *Bodhisattvabhūmi, Being the XVth Asaṅgapāda's Yogācārabhūmi*, Tibetan Sanskrit Works Series vol. 7, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1966.
Takahashi (T): ed. by Takahashi Koichi, see 高橋 [2005] . (第4章のみ)
Murakami (M): see 村上 [2013] .
Sugawara (S): see 菅原 [2010] .
- BBhVy *Bodhisattvabhūmivyākhyā* of Sāgaremeḡa, D4047, P5548.
- BCAP *Bodhicaryāvatārapañjikā*

- Skt ed. by Louis de la Vallée Poussin, *Prajñākaramati's commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva*, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1901.
- BhK *Bhāvanākrama* I
Skt ed. by G. Tucci, *Minor Buddhist Texts, part II*, Serie Orientale Roma vol. IX, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1958.
- BHSD Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol. 2: Dictionary, Kyoto: Rinsen Book Co., 1985 (Original edition: New Haven, 1953).
- BP *Buddhapālitamūlamadhyamakavṛtti*, D3842, P5242.
- Ch Chinese.
- D sDe dge edition of the Tibetan Tripiṭaka.
- DN *Dīghanikāya*.
- G Golden edition of the Tibetan Tripiṭaka.
- KP *Kāśyapa-parivarta*
Skt ed. by A. von Staël-Holstein, *The Kāśyapaparivarta. A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class*, The Commercial Press, Shanghai, 1926.
- MAV *Madhyāntavibhāga*, See MAVBh.
- MAVBh *Madhyāntavibhāgabhāṣya* (Vasubandhu).
Skt ed. by Nagao Gadjin M, *Madhyāntavibhāga-bhāṣya: A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*, Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.
- MAVṬ *Madhyāntavibhāgaṭīkā* (Sthiramati).
Skt ed. by Yamaguchi Susumu, *Madhyāntavibhāgaṭīkā: exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda*, Nagoya: Librairie Hajinkaku, 1934.
- MMK *Mūlamadhyamakakārikā* (Nāgārjuna).
Skt ed. by Ye Shaoyong, See Ye [2011] .
Skt ed. by J. W. de Jong, *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, Adyar Library Series 109, 1977.
- MSABh *Mahāyānasūtrālamkārahāṣya* (Vasubandhu).
Lévi (L¹): ed. by Sylvain Lévi, *Mahāyānasūtrālamkāra, exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra, tome I*, Paris, Librairie Ancienne Honoré

- Champion, 1907. (repr. Rinsen Buddhist Text Series IV-I 『シルヴァン・レヴィ訳編
「大乘莊嚴經論」第1卷(本文〈校訂〉篇)全二冊』, 第2刷2003, 初版1983, 臨
川書店).
- Lévi (L^H): Translation by Sylvain Lévi, *Mahāyānasūtrālamkāra, exposé de la doctrine
du Grand Véhicule selon le système Yogācāra, tome II*, 1911, 同上.
- Nagao (N): ed. by Nagao Gajin, see 長尾 [2007A] [2007B] [2009] [2011] .
- MSg *Mahāyānasamgraha* (Asaṅga), see 長尾 [1982] [1987] .
- MSgBh *Mahāyānasamgrahabhāṣya* (Vasubandhu), D4050, P5551
- MSgU *Mahāyānasamgraha-upanibandhana* (Asvabhāva), D4051, P5552
- N Narthang edition of the Tibetan Tripiṭaka.
- P Peking edition of the Tibetan Tripiṭaka.
- Piṇḍārtha *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha (Prajñāpāramitāsamgraha)* (Dignāga).
Tucci: ed. by G. Tucci, "Minor Sanskrit Texts on the *Prajñāpāramitā*," Journal of the
Royal Asiatic Society of the Great Britain and Ireland, 1947, 53–75.
Frauwallner: ed. by E. Frauwallner, "Dignāga: sein Werk und seine Entwicklung."
Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens 3, 83–164.
1959, *Abhidharma Samuccaya of Asanga*, Visva-Bharati Studies 12, Santiniketan:
Visva-Bharati.
- PPr *Prajñāpradīpa* (Vāvivēka), D3859, P5259.
- PsP *Prasannapadā* (Candrakīrti)
Skt ed. by Louis de la Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras)
de Nāgārjuna avec la prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca
Buddhica 4; repr. by Meicho-Fukyu-kai, 1977.
- repr. reprint.
- SNS *Samdhinirmocanasūtra*, ed. by Étienne Lamotte, *Samdhinirmocana Sūtra: l'Explication
des Mystères*, Louvain & Paris: Bureaux du Recueil, Bibliothèque de l'Université &
Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1935.
- ŚrBh *Śrāvakahūmi*, ed. by Karunesha Shukla, *Śrāvakahūmi of Ācārya Asaṅga*, Tibetan
Sanskrit Works Series 14, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1973.

- I: *Śrāvakahūmi* I, See 声聞地研究会 [1998] .
- II: *Śrāvakahūmi* II, See 声聞地研究会 [2007] .
- III: *Śrāvakahūmi* III, See 声聞地研究会 [2018] .
- Tib. Tibetan.
- TrK *Triṃśikākārikā*, See TrBh.
- TrBh: *Triṃśikābhāṣya*, ed. by H. Buescher, *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*, Wien, 2007.
- ViSg *Viniścayasamgrahaṇī*, (Tib.) D 4038, P 5539.
- VV *Vigrahavyāvartanī* (Nāgārjuna?).
ed. by E. H. Johnston and A. Kunst, "The Vigrahavyāvartanī of Nāgājurna with the Author's Commentary," *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 9, 99–152, 1951.
ed. by Yonezawa Yoshiyasu, See Yonezawa [2008] .
- YBh *Yogācārabhūmi*, ed. by Bhattacharya, Vidhushekhara, *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga: The Sanskrit Text Compared with the Tibetan Version*, Calcutta: University of Calcutta, 1957.

参考文献

Ahn, Sung-doo

- [2003] *Die Lehre Von Den Kleśas in der Yogācārabhūmi*, Alt-und Neu-Indische Studien, Band 55, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Bagchi, S

- [1970] Mahāyāna-sūtrālamkāra of Asaṅga, Buddhist Sanskrit Texts 13, Darbhanga.

Bhattacharya, Vidhushekhara

- [1957] *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Part I, Calcutta, The University of Calcutta.

Conze, Edward and Iida Shotaro

- [1968] "Maitreya's Question in the Prajñāpāramitā", *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris.

Hall, B. C

- [1986] "The Meaning of *Vijñapti* in Vasubandhu's Concept of Mind", *Journal of International Association of Buddhist Studies* 9-1, 7–23.

Kragh, Ulrich Timme

- [2013] "The Yogācārabhūmi and Its Adaptation: Introductory Essay with a Summary of the Basic Section," *The Foundation for Yoga Practitioners: The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, Harvard Oriental Series 75, Cambridge, Mass. & London: Department of South Asian Studies, Harvard University, 22–287.

Kapstein, M. T.

- [2001] "Scholastic Buddhism and the Mantrayāna," *Reasons's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*, Boston, Wisdom Publications, 233–255.

MacDonald, Anne

- [2015A] *In Clear Words. The Prasannapadā, Chapter One. Vol.I: Introduction, Manuscript Description, Sanskrit Text*, Austrian Academy of Sciences Press, Vienne.

- [2015B] *In Clear Words. The Prasannapadā, Chapter One. Vol.II: Annotated Translation, Tibetan Text*, Austrian Academy of Sciences Press, Vienne.

Schmithausen, Lambert

- [1969] *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahanī der Yogācārabhūmiḥ*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 264. Band, 2. Abhandlung, Hermann

Böhlaus, Wien.

[1976] "On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism," *German Scholars on India*, ed. by the Cultural Department, Embassy of the Federal Republic of Germany, vol. II, Bombay 1976, 235–250.

[1980] "On Some Aspects of Descriptions of Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism", *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf. (Alt-und Neu-Indische Studien 23)*, hrsg. v. K. Bruhn und A. Wezler, Wiesbaden, 232–239.

Tripāthī, Chandrabhāl

[1962] Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānaśāmyukta, *Sanskrittexte aus den Turfanfunden 8.*; Veröffentlichung (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung), Nr. 56, Berlin : Akademie-Verlag, 1962.

Willis, Janice Dean

[1979] *On knowing reality : the Tattvārtha chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*, Columbia University Press, New York.

Ye, Shaoyong (叶少勇)

[2011] 『中論頌 ——梵藏漢合校・導読・訳注——』 中西書局, 上海.

青原令知

[1987] 『勝義空經』について 『龍谷大学佛教学研究室年報』 3, 40–30.

薊法明

[2006] 「唯識思想における増益と損減について ——三性説との関わりを中心として——」 『印仏研』 54-2, 91–95.

[2010] 「唯識三性説の構造をめぐって ——増益と損減の観点から——」 『印仏研』 58-2, 119–123.

荒牧典俊 (Aramaki Noritoshi)

[1976] 「三性説ノート (二)」 『東洋学術研究』 15-2, 17–34.

[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 Silk, University of Hawai'i Press, Honolulu.

[2009] 『大乗莊嚴經論』第一章「大乗佛語論証」のいくつかの問題について 『大乗莊嚴經論』第 I 章の和訳と注解 ——大乗の確立——』 能仁正顕編, 自照社出版, 141–164.

[2013A] 「序説」『『大乘莊嚴經論』第 XVII 章の和訳と注解 ——供養・師事・無量とくに悲無量——』能仁正
顕編, 自照社出版, 1-31.

[2013B] "Two Notes on the Formation of the *Yogācārabhūmi* Text-Complex," *The Foundation for Yoga Practitioners, The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, ed. by Ulrich Timme
Kragh, Harvard Oriental Series 75, Cambridge, Mass. & London: Department of South Asian Studies,
Harvard University, 398-439.

飯田昭太郎 (Iida Shotaro)

[1966] "Āgama (Scripture) and Yukti (Reason) in Bhāvaviveka," 『金倉博士古稀記念：印度学仏学論集』平楽寺書
店, 79-96.

池田道浩

[1996A] 「三性説の構造的変化 (1)」『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』29, 1-15.

[1996B] 「三性説の構造的変化 (2)」『曹洞宗研究員研究紀要』27, 47-62.

[1996C] 「依他起性は実在するか」『駒沢大学仏教学部論集』27, 47-59.

[1996D] 「『菩薩地』「真実義品」における二つの vastu」『印仏研』45-1, 151-153.

[1997] 「依他起性、雑染、清浄」『駒澤短期大学仏教論集』3, 19-28.

池田練太郎

[1997] 「〈三十七菩提分法〉説の成立について」『印仏研』45-2, 106-111.

伊藤秀憲

[1972] 「和訳 チベット訳 解深密経 (一)」『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』6, 1-13.

稲垣久雄 (Inagaki Hisao)

[1999] *Amida dhāraṇī sūtra and jñānaṅgarbha's commentary : an annotated translation from Tibetan of the
Anantamukha-nirhāra-dhāraṇī sūtra and Tīkā*, 龍谷叢書 7, 龍谷学会.

岩田諦静 (良三)

[1978] 「三性説における lakṣaṇa、svabhāva、niḥsvabhāva について」『印仏研』52-2, 136-139.

宇井伯寿

[1958] 『瑜伽論研究』岩波書店.

[1961] 『菩薩地索引：梵漢対照』鈴木学術財団.

[1968] 「梵文邦訳中之頌」『宇井伯寿著作選集第四卷』大東出版社.

上野隆平

[2015] 『『大乘莊嚴經論』の仏陀観 ——Pratiṣṭhādhikāra (基盤の章) の研究——』 龍谷大学博士論文.

江島恵教

[1967] 「中観論者を虚無論者とする批判 ——それに対する中観派の反論——」 『東方学』 34, 62-75.

[1980] 『中観思想の展開』 春秋社.

[2003] 『空と中観』 春秋社.

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, 95-106.

奥住毅

[1979] 「ブツダパーリタ根本中註釈書第一章和訳」 『二松学舎大学東洋学研究所集刊』 10, 139-166.

[1988] 『中論註釈書の研究 チャンドラキールティ 『プラサンナパダー』 和訳』 大蔵出版.

小澤憲雄

[2003] 「三相と三自性」 『インド文化と仏教思想の基調と展開:佐藤良純教授古稀記念論文集』 山喜房佛書林, 13-30.

小谷信千代

[1984] 『大乘莊嚴經論の研究』 文栄堂.

[2010] 「解釈学の進展」 『新アジア仏教史3 仏典からみた仏教世界』 佼成出版社, 217-264.

梶山雄一

[1969] 「空の論理〈中観〉」 『仏教の思想(3)』 角川書店.

[2003] 『空入門』 春秋社. ([1992] 『空入門』 春秋社の新装版)

梶山雄一・瓜生津隆真

[1974] 「解説」 『大乘仏典14 龍樹論集』 角川書店, 419-420.

片野道雄

[1974] 「無性の唯記識(そのみ, 二, 種々) 解釈 ——チベット訳をテキストとして——」 『印仏研』 22-2, 908-912.

[1994] 「唯識学における否定対象(増益)の確認と否定 ——『レクシェーニンポ』(1.2.2.2)の試解——」 『大谷学報』 74-1, 1-18

[1997] 「唯識における無自性の確認 ——莊嚴經論求法品第50、51偈をめぐって——」 『大谷学報』 76-4, 93-95.

片山一良

[2014] 『パーリ仏典 <第3期>4 相应部 因縁篇II』 大蔵出版.

[2018] 『パーリ仏典 <第3期>8 相應部 六処篇 II』 大蔵出版.

桂紹隆・五島清隆

[2016] 『龍樹『根本中頌』を読む』 春秋社.

加藤純章

[1985] 「自性と自相 ——三世実有説の展開——」 『平川彰古稀記念論集：仏教思想の諸問題』 春秋社, 487-509.

加藤弘二郎 (Kato Kojiro)

[2011] 「『解深密経』における二種類の勝義無自性解釈について」 『印仏研』 59-2, 94-99.

[2016] "A Textual Analysis of the Description of the "Four Types of Sentient Beings"," 『印仏研』 64-3, 169-174.

金沢豊

[2009] 「空見考 ——『中論頌』と大乘経典との関連について——」 『印仏研』 57-2, 147-151.

[2010] 「『中論頌』における「見」の研究」 龍谷大学博士論文.

辛嶋静志 (Karashima Seishi)

[2015] "Who Composed the Mahāyāna Scriptures? — The Mahāśāṃghikas and *Vaitulya* Scriptures," *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University* 18, 113-162.

岸清香

[2013] 「『大乘莊嚴経論』第十八章「菩提分法」の研究 ——初期瑜伽行唯識学派における菩薩行について——」
筑波大学博士論文.

北川秀則

[1968] 「svabhāva に対する一考察 ——三十頌安慧釈の範囲内に於て——」 『印仏研』 16-2, 69-75.

金才權

[2007] 「『中辺分別論』における三性説の研究 ——三性説の形成とその思想史的展開を中心として——」 龍谷大学博士論文.

[2010] 「初期唯識派の起源に関する一考察 ——三性と二諦の関係を中心として——」 『印仏研』 58-2, 124-127.

木村誠司

[2002] 「『俱舍論』における svabhāva について」 『駒澤短期大学佛教論集』 8, 1-88.

[2003] 「『中論』における svabhāva について」 『駒澤短期大学佛教論集』 9, 39-75.

[2005] 「唯識文献における三性と三相について」 『駒澤短期大学佛教論集』 11, 1-126.

工藤成樹

[1958] 「中観における自性の概念 ——明句論を中心として——」 『印仏研』 7-1, 174-175.

[1982] 「中観と唯識」『講座大乘仏教 8 唯識思想』春秋社, 211-233.

雲井昭善

[1957] 「証涅槃」をあらわす語について『日本仏教学会年報』22, 81-100.

[1982] 「ニカーヤに見える定型句」『パーリ仏教文化研究』山喜房佛書林, 1-21.

間中充

[2014A] 「『大乘莊嚴經論』第 XI 章における幻喩と三性説との関係について」『印仏研』62-2, 111-114.

[2014B] 「幻喩と三性説 —— 『大乘莊嚴經論』第 XI 章 13-30 偈をめぐって——」『龍谷大学佛教学研究室内年報』18, 19-38.

五島清隆

[2008] 「龍樹の仏陀観 —— 龍樹文献群の著者問題を視野に入れて——」『インド学チベット学研究』12, 137-169.

[2009] 「龍樹の縁起説 (2) —— とくに十二支縁起の観点から——」『南都仏教』93, 1-37.

小林明美

[1976] 「Mahābhāṣya ad Sū. 4.4.60 —— nāstika/āstika の語義と語形について——」『インド学報』2, 81-85.

斎藤明 (Saito Akira)

[1980] 「Nāgārjuna における二諦とその諸問題 (1)」『印仏研』28-2, 132-133.

[1982] 「『中論頌』解釈の異同をめぐって——第 13 章「真実の考察」を中心として——」『佛教学』14, 65-88.

[1985] "Textcritical Remarks on the *Mūlamadhyamakakārikā* as Cited in the *Prasannapadā*," 『印仏研』33-2, 842-846.

[1998A] 「ナーガールジュナにおける「存在」の両義性」『宗教研究』71-4, 203-204.

[1998B] 「空と言葉 —— 『中論』第二十四章・第七偈の解釈をめぐって——」『宗教研究』72-1, 27-52.

[2001] 「空性論者から縁起論者へ —— Buddhapālita を中心として——」『空と実在：江島惠教博士追悼論集』春秋社, 93-115.

[2010] 「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, 1-14, 北海道印度哲学仏教学会.

[2012] 「中観思想の成立と展開 —— ナーガー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.

[2017] 「Nāgārjuna における空と縁起 —— 『中論偈』第 24 章・第 18 偈の解釈をめぐって——」『国際仏教学大学院大学研究紀要』21, 91-122.

眞岡陽明

[2015] 「『無畏論』と青目釈『中論』の比較研究 —— 第 15 章を中心として——」『龍谷大学大学院文学研究科

紀要』37, 20-43.

清水仁

- [2016] 『『中論頌』第 XIII 章の研究 —— 第 3 偈と第 4 偈の帰属問題を中心に——』『龍谷大学大学院文学研究科紀要』38, 39-61.

声聞地研究会

- [1998] 『瑜伽論声聞地 第一瑜伽処 —— サンスクリット語テキストと和訳——』大正大学総合仏教研究所研究叢書 4, 山喜房佛書林.
- [2007] 『瑜伽論声聞地 第二瑜伽処 付 非三摩呬多地・聞所成地・思所成地 —— サンスクリット語テキストと和訳——』大正大学総合仏教研究所研究叢書 18, 山喜房佛書林.
- [2018] 『瑜伽論声聞地 第三瑜伽処 —— サンスクリット語テキストと和訳——』大正大学総合仏教研究所 研究叢書 32, 山喜房佛書林.

菅原泰典

- [2010] 『『修所成地』の研究 II』, 私家版.

勝呂信静

- [1976] 「瑜伽論の成立に関する私見」『大崎学報』129, 1-50.
- [1989] 『初期唯識思想の研究』春秋社.

相馬一意

- [1986A] 「『菩薩地』 真実義章試訳」『南都仏教』55, 105-126.
- [1986B] 「梵文和訳『菩薩地』(1) —— 種姓の章、発心の章——」『仏教学研究』42, 1-26.

高崎直道 (Takasaki Jikido)

- [1973] 「種姓に安住する菩薩 —— 瑜伽行派の種姓論・序説——」『インド思想と仏教：中村元博士還暦記念論集』春秋社.
- [1982] 「瑜伽行派の形成」『講座・大乘仏教 8 唯識思想』春秋社, 1-42.
- [1992] 『唯識入門』春秋社.

高崎正芳

- [1972] 「軌範師・最勝子の著作について」『印仏研』21-1, 36-43.

高橋晃一

- [1999] 「『大集経』に見られる *anābhīlāpya* の用例と『菩薩地』の思想形成との関連について」『インド哲学仏教学研究』6, 31-45.

[2005] 『『菩薩地』「真実義品」から「摂決択分中菩薩地」への思想展開 ——vastu 概念を中心として——』山
喜房佛書林.

[2012] 「初期瑜伽行派の思想」『シリーズ大乘仏教 7 唯識と瑜伽行』, 春秋社, 73-109.

[2014] 『『解深密経』の結文に関する考察 ——大乘経典編纂の痕跡という観点から——』『インド哲学仏教学
研究』21, 65-80.

[2016] 『『菩薩地』における菩薩蔵 (bodhisattvapitaka) の位置づけ』『インド哲学仏教学研究』24, 41-84.

竹村牧男

[1975] 「仮設の所依について ——唯識三性説との関連において——」『印仏研』24-1, 207-212.

[1995] 『唯識三性説の研究』春秋社.

立川武蔵

[1980] 「言語活動の止滅と空性 ——プラパンチャについて——」『佛教学』9/10, 145-163.

[1994] 『中論の思想』法蔵館.

丹治昭義

[1988A] 『沈黙と教説』中観思想研究 I, 関西大学東西学術研究所研究叢刊 6-1, 関西大学出版部.

[1988B] 『中論釈明らかなことば I』関西大学出版部.

[1992] 『実在と認識』中観思想研究 II, 関西大学東西学術研究所研究叢刊 6-2, 関西大学出版部.

[2006] 『中論釈明らかなことば II』関西大学出版部.

津田明雅

[2003] 「Acintyastava と三性説の関係について」『南都仏教』83, 98-128.

長尾雅人

[1937] 「空義より三性説へ」『哲学研究』250, 61-96.

[1955] 「仏陀の沈黙とその中観的意義」『哲学研究』37-8, 435-455.

[1954] 『西藏仏教研究』岩波書店.

[1968] 「余れるもの」『印仏研』16-2, 497-501.

[1978] 『中観と唯識』岩波書店.

[1982] 『摂大乘論 ——和訳と注解—— 上』講談社.

[1987] 『摂大乘論 ——和訳と注解—— 下』講談社.

[2007A] 『『大乘荘嚴経論』和訳と註解 ——長尾雅人研究ノート(1) ——』長尾文庫.

[2007B] 『『大乘荘嚴経論』和訳と註解 ——長尾雅人研究ノート(2) ——』長尾文庫.

[2009] 『『大乘莊嚴經論』和訳と註解 ——長尾雅人研究ノート(3) ——』長尾文庫.

[2011] 『『大乘莊嚴經論』和訳と註解 ——長尾雅人研究ノート(4) ——』長尾文庫.

長澤実導

[1958] 「解深密経第一章について」『印仏研』6-1, 209-212.

[1960] 「瑜伽行における業の問題」『日本仏教学会年報』25, 277-300.

[1963] 「解深密経無自性相品の成立過程」『印仏研』11-2, 418-423.

[1978] 『瑜伽行思想と密教の研究』大東出版社.

中村元

[1964] 「中道と空見 —— 「三諦偈」の解釈に関連して ——」『結城令聞博士頌寿記念：仏教思想史論集』大蔵出版.

西義雄

[1949] 「初期大乘仏教の本義と其の二諦説」『初期大乘仏教の研究』大東出版社.

[1956] 「真俗二諦説の構造」『仏教の根本真理 —— 仏教における根本真理の歴史的諸形態 ——』宮本正尊編, 三省堂, 197-218.

西尾京雄

[1940] 『仏地経論の研究』破塵閣書房.

[1943A] 「解深密経成立構造の研究」『大谷学報』24-1, 8-37.

[1943B] 「解深密経成立構造の研究 (二)」『大谷学報』24-3, 15-42.

[1943C] 「解深密経成立構造の研究 (三)」『大谷学報』24-5, 17-40.

野沢静証

[1957] 『大乘仏教瑜伽行の研究 —— 解深密経聖者慈氏章及び疏の訳註 ——』法蔵館.

袴谷憲昭 (Hakamaya Noriaki)

[1975] 「弥勒請問章和訳」『駒沢大学仏教学部論集』6, 210-190.

[1977] 「Bhavasamkrāntisūtra —— 解説および和訳 ——」『駒沢大学仏教学部論集』8, 13-40.

[1984A] 「空性理解の問題点」『理想』610, 50-64.

[1984B] 「〈法身〉覚え書き」『インド古典研究』6, 57-80.

[1984C] "A Comparative Edition of the Old and New Tibetan Translations of the *Samdhinirmocana-sūtra* (II)," 『駒沢大学仏教学部研究紀要』45, 18-35.

[1991] 「離言 (nirabhilāpya) の思想背景」『駒沢大学仏教学部研究紀要』49, 169-125.

[1994] 『唯識の解釈学 『解深密経』を読む』 春秋社.

[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（瑜伽・唯識部 12） 大乘莊嚴経典論』 大蔵出版.

早島理

[1973] 「菩薩道の哲学」 『南都仏教』 30, 1-29.

[1979] 「CHOS YOŃS SU TSHOL BAHI SKABS or DHARMAPARYEṢṬY ADHIKĀRA —THE XIth CHAPTER OF THE SŪTRĀLAMKĀRAVṚTTIBHĀṢYA, SUBCOMMENTARY OF THE MAHĀYĀNASŪTRĀLAMKĀRA— PART III」 『長崎大学教育学部人文化学研究報告』 28, 37-70.

早島慧

[2012] 「安慧・無性・清弁による『入楞伽経』第 X 章第 136 偈の引用」 『龍谷大学佛教学研究年報』 16, 1-22.

[2014] 「中観・瑜伽行両派における二諦説解釈の研究 ——『大乘莊嚴経論』第 VI 章「真実品」を中心として——」 龍谷大学博士論文.

干潟龍祥 (Hikata Ryusho)

[1958] "Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā Prajñāpāramitā-sūta," Fukuoka, Kyusyu University; repr. Kyoto 1983: Rinsen Book Co. (Rinsen Buddhist Text Series III).

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, 25-38.

[2010] 『初期唯識思想の研究 ——唯識無境と三性説——』 文栄堂書店.

[2011] 「分別と戯論 春期公開講演会講演録」 『大谷学報』 91-1, 42-58.

廣澤隆之

[2011] 「初期唯識思想における空性相応経典の問題 ——『瑜伽師地論』菩薩地を中心に——」 『日本仏教学会年報』 76, 67-83.

深浦正文

[1954] 『唯識学研究 下』 永田文昌堂.

藤田宏達

[1982A] 「原始仏教における空」 『仏教思想 7 空 下』 平楽寺書店, 415-465.

[1982B] 「空 ——suñña, suññata, suññatā——」 『仏教教理の研究：田村芳朗博士還暦記念論集』 春秋社, 81-93.

藤田祥道

- [1987] 「瑜伽行派における『雑阿含』703 経の解釈をめぐって」『龍谷大学佛教学研究室年報』3, 29-24.
- [1988] 「瑜伽行派における三三昧」『仏教学研究』44, 40-60.
- [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, 1-55.
- [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, 44-65.
- [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』: 三無自性という一乗道の開示——」『インド学チベット学研究』11, 1-30.

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.
- [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」『大谷大學研究年報』52, 1-69.

古坂紘一

- [1996] 「『瑜伽師地論菩薩地』の最終章をめぐって」『大阪教育大学紀要: 第 I 部門』44-2, 117-129.
- [1998] 「大乘と摂大乘の語義に関する瑜伽論と莊嚴経論等の諸説」『日本西藏学会々報』43, 13-22.

阿理生

- [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 (荒木見悟名誉教授退官記念論文集)」『哲学年報』41, 25-53.
- [1983] 「解深密経第一章と菩薩地」『宗教研究』56, 229-230.
- [1984] 「瑜伽行派の空性と実践 ——附録 Mahāyānasūtrālamkāra 梵文字写本対照表——」『哲学年報』43, 55-90.

堀内俊郎

- [2004] 「『釈軌論』における三三昧 ——『声聞地』との比較を通じて——」『インド哲学仏教学研究』11, 57-70.
- [2009] 『世親の大乘仏説論 ——『釈軌論』第四章を中心に——』山喜房佛書林.

本多恵

- [1988] 『チャンドラキールティ中論註和訳』国書刊行会.

松田和信

- [1977] 「菩薩地所説の ānulomikopāya について ——三性三無性説との関連において——」『印仏研』28-2, 142-143.
- [1985] 「Vyākhyayukti の二諦説 ——Vasubandhu 研究ノート(2)——」『印仏研』33-2, 114-120.

松本史朗

- [1989] 『縁起と空 ——如来蔵思想批判——』 大蔵出版.
[1997] 『チベット仏教哲学』 大蔵出版.
[2014] 「戯論と分別」『インド論理学研究』 7, 139-164.

水尾寂芳

- [1983A] 「瑜伽行学派における空性説の展開」『待兼山論叢 哲学篇』 17, 21-37.
[1983B] 「瑜伽行派における「余れるもの」の展開」『印仏研』 32-1, 182-183.

光川豊芸

- [1979] 「中観派にみられる Śūnyatā-vāda と Nāstika」『龍谷大学論集』 415, 108-131.

御牧克己

- [2000] 「チベット仏教修行の一断面 ——所謂「チベット牧象図」について——」『修行の研究』, 49-86.

宮本正尊

- [1952] 「空思想及びその発達」『日本仏教学会年報』 17, 100-123.

向井亮

- [1974] 「『瑜伽論』の空小説 ——『小空経』との関連において——」『印仏研』 22-2, 900-907.
[1983] 「阿含の〈空〉に対する大乘の解釈とその展開」『印仏研』 31-2, 785-788.

村上真完

- [2013] 「空性 (śūnyatā, 空であること) と唯事 (vastu-mātra, 事実のみ) : 菩薩地 真実義品第四の用語法と思考法」『インド論理学研究』 6, 1-53

本村耐樹

- [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——」『印仏研』 54-1, 92-95.

森山清徹

- [1979] 「自性の考察」『印仏研』 12-3, 754-757.

矢板秀臣

- [1992] 「瑜伽論の因明 ——梵文テキストと和訳——」『成田山仏教研究所紀要』 15, 505-576.
[2013] 「菩薩の徳 ——『菩薩地』菩提功德品の研究——」『成田山仏教研究所紀要』 36, 59-105.
[2015] 「菩薩の力量 ——『菩薩地』力種姓品の研究——」『成田山仏教研究所紀要』 38, 21-80.

安井広済

[1961] 『中観思想の研究』 法蔵館.

[1977] 「佛陀の教説と空の思想 —— 『中論』 第二十四章「四聖諦の考察」の研究——」 『仏教学セミナー』 26, 1-20.

安岡覺叡

[2015] 「悪取空の考察」 『叡山学院研究紀要』 37, 53-62.

山口益

[1941] 『佛教における無と有との對論』 弘文堂書房; repr. 山喜房佛書林, 1975.

[1951] 『般若思想史』 法蔵館.

[1961] 『仏教学序説』 平楽寺書店.

葉徳生

[1992] 「『大毘婆沙論』 における三三昧・三解脱門」 『印仏研』 41-1, 87-89.

[1993] 「『大智度論』 における三三昧・三解脱門」 『印仏研』 42-2, 58-60.

四津谷孝道

[2018] 「空見について」 『駒澤大学仏教学部研究紀要』 76, 101-129.

米澤嘉康 (Yonezawa Yoshiyasu)

[2008] "Vigrahavyāvartanī: Sanskrit transliteration and Tibetan translation," 『成田山仏教研究所紀要』 31, 209-333.

序論

1. 三性説の思想背景

大乘仏教の思想的特徴として、空性 (śūnyatā) が挙げられる。これは、部派仏教時代の説一切有部に代表されるアビダルマにおいてなされた諸法の分析に基づく範疇論的な実在論、すなわち有自性 (svabhāva) 論に対するアンチテーゼだとされる。空 (śūnya) という概念自体は初期仏教以来のものであるが、有自性を批判する目的でその空を無自性 (niḥsvabhāva) と結び付けたことに大乘仏教の思想史的意義が認められる。その嚆矢はいわゆる『般若経』だとされるが¹、有自性を批判するために無自性を説き、無自性に基づく空性を鮮明に主張したのはナーガールジュナ (Nāgārjuna) の『根本中頌』 (Mūlamadhyamakakārika: MMK, 『中論頌』) である²。

しかし、このような大乘 (mahāyāna) において新たに意味付けられた空性は、声聞 (śrāvaka) や独覺 (pratyekabuddha) といったいわゆる小乗 (hīnayāna) には受け入れられなかった。また大乘においても、『般若経』には、無自性に基づく空性を虚無論だとみなし、そういう虚無論を説く『般若経』を誹謗する菩薩、恐れる菩薩がいたことが記されている³。『中論頌』には、空性を認めたならば四聖諦や三宝などが存在しなくなってしまう、という空性を虚無論とみなす批難が、有自性に基づく実在論的思想を持つ対論者からナーガールジュナに対してなされている⁴。また、中観派 (Mādhyamika) と瑜伽行派 (Yogācāra) という異

¹ 本研究では般若経典の総称として『般若経』という表記を用いる。この『般若経』のうち小品系般若経の梵本『八千頌般若経』 (Aṣṭasahasrikāprajñāpāramitā: ASP 『八千頌般若』) には「無自性」を意味する表現として asvabhāva や svabhāvarahita などが用いられているが、niḥsvabhāva は一度も用いられない。小品系般若経の最初期の形態を伝える支婁迦讖訳『道行般若経』には「無自性」や「自性」という漢訳語は用いられていない。

² 梶山・瓜生津 [1974: 419-420]、立川 [1994: 11]、桂・五島 [2016] などを参照。

³ 藤田祥道 [2006A: 6-25; 45-49] 参照。

⁴ 『中論頌』に「虚無論」と「虚無論者」を意味する nāstika という言葉は見られない。しかし、『中論頌』第24章「聖諦の考察」 (Āryasatya-parīkṣā) は対論者によってナーガールジュナの主張する空性を虚無論だとみなされていることが発端となって議論が始める。もしナーガールジュナの言う空性を認めるならば、四聖諦、三宝、四向四果、業の果報などが存在しない (nāsti) ことになってしまうという。これに対しナーガールジュナは、対論者は空性を理解できていないのだと指摘し、対論者の有自性に基づく実在論的思想を批判していく (1.3.1 『中論頌』の二諦説)。従来はこのような文脈から、たとえ「虚無論」という言葉が見られなくても、対論者がナーガールジュナの主張する空性を「虚無論」だとみなしているのだと理解されている (丹治 [1992: 22-46]、斎藤 [2017: 99] など参照)。したがって、本研究でも『中論頌』に言及する際に「虚無論」「虚無論者」という表現を用いる。

また、虚無論者として批判される中観派側からの応答については、江島 [1967] が『中論頌』諸註釈書に見られる反論をまとめている。他、光川 [1979] を参照。さらに、nāstika の語義や起源につい

なる思想的立場においては空性の解釈が異なっている。『中論頌』では、実在論者が空性を虚無論とみなすことに対して、無自性の立場にあるナーガールジュナによって、実在論者の空性理解が「誤って見られた空性」(durdr̥ṣṭā śūnyatā)だと批難されている⁵。初期瑜伽行派の根本典籍である『瑜伽師地論』(Yogācārabhūmi: YBh, 『瑜伽論』)の一部をなす「菩薩地」(Bodhisattvabhūmi: BBh, 『菩薩地』)では、諸法は言語表現され得ない自性(nirabhilāpyasvabhāva)を持つと主張する点で、有自性の立場にある瑜伽行派によって、虚無論者の空性理解が「誤って理解された空性」(durgr̥hītā śūnyatā, 悪取空)だと批難されている。反対に瑜伽行派は『小空経』に基づく「余れるもの」の存在を認める自身の空性理解を「正しく理解された空性」(sugr̥hītā śūnyatā, 善取空)だとする⁶。以上のような空性を巡る思想展開は、『解深密経』(Saṃdhinirmocanasūtra: SNS)のいわゆる「三転法輪」や、ジナプトラ(*Jinaputra, 最勝子)の『瑜伽師地論釈』(*Yogācārabhūmivyākhyā)の所説からも知ることができる⁷。

このように、『中論頌』と『菩薩地』の空性理解は異なるが、しかしどちらも虚無論を批難している点は同じである。このことから、両文献が空性の誤解を正すことの必要性を共

ては小林[1976]を参照。

⁵ 本研究第1章参照(1.3.4『中論頌』から『菩薩地』への影響)。

⁶ 本研究第1章および第3章参照(1.3.4.2『菩薩地』のśūnyatādr̥ṣṭi、3.1.4.2 vastumātraとprajñaptimātraの関係)。

⁷ 小谷[2010: 232]は「仏教の歴史は、釈尊の教説が後の時代に解釈され受容されていった展開の跡を示す歴史でもある。」と述べ、三転法輪説と『瑜伽師地論釈』の所説を紹介している。三転法輪説については本研究第4章で検討する(4.3.1 三転法輪説)。他、山口[1961: 163]、小谷[2010: 218-219]参照。

玄奘訳『瑜伽師地論釈』T30.883c12-22(番号と下線は筆者による。)

(1) 佛涅槃後、魔事紛起、部執競興多著有見。

(2) 龍猛菩薩、證極喜地、採集大乘無相空教、造『中論頌』等、究暢眞要、除彼有見。聖提婆等諸大論師、造『百論』等、弘闡大義。由是衆生復著空見。

(3) 無著菩薩、位登初地、證法光定、得大神通、事大慈尊、請説此論。理無不窮、事無不盡、文無不釋、義無不詮、疑無不遣、執無不破、行無不修、果無不證。正爲菩薩、令於諸乘境界果等皆得善巧、勤修大行、證大菩提、廣爲有情常無倒説、兼爲餘乘、令依自法修自分行得自果證。如是略説此論所因。

仏滅後、釈尊の教説は部派仏教の時代に有的に執着されるようになった。これを受けて、大乘仏教の中観学派(龍樹)はこの有的な執着を取り除くために無相や空を説いたが、今度は空に執着する衆生が現れた。そこで瑜伽行派(無著)がその二つの誤った執着を取り除くために、衆生のために『瑜伽論』を著した。(趣意)

通の問題意識として持っていたという指摘もある⁸。そして、空性理解を巡ってなされる虚無論への批難の背景には、有自性に基づく思想的立場と無自性に基づく思想的立場との、有と無との対論が見られるということが注意される。換言すれば、『中論頌』、『菩薩地』、そして『解深密経』に至るまでの空性の思想展開には、「何が存在し、何が存在しないのか」という存在論的な問題意識が通底していると言えるだろう。

『菩薩地』には三性説が形成される以前の萌芽的思想が見られるとされる。この萌芽的思想は、まさにこのような空性の思想展開の中に位置付けることができる。『菩薩地』に見られる「誤って理解された空性」と「正しく理解された空性」とは、『菩薩地』が諸法には言語表現され得ない自性があるということを証明しようとする文脈の最中にある。『菩薩地』は自身とは異なる思想的立場の二者、すなわち増益 (samāropa, adhyāropa) をなす者と損減 (apavāda) をなす者とを立て、彼らの思想をただ否定するだけではなく、止揚することによって、自身の主張を証明する。「誤って理解された空性」とは虚無論者と批難される損減をなす者の空性理解であり、「正しく理解された空性」とは『菩薩地』自身の空性理解である。そして、このような何を誤っているとし、何を正しいとするか、この判断基準となる論理が、三性説の萌芽的思想によって形成されているのである。つまり、三性説の思想背景には、空性の思想展開の背景と同様に、有自性と無自性とに基づいた異なる思想的立場による、有と無との対論が背景にあると言えるのである。

2. 三性説の説述意図

本研究は瑜伽行派の教義の1つである三性説 (trisvabhāva, trilakṣaṇa)⁹が説述された意図を明らかにすることを目的とする。三性説について文献が我々に伝えるのは、すでに論理的に整理された教義体系としての説明であって、瑜伽行派がどういう経緯、理由、目的で三性説を説述するに至ったのかが文献に明示されることはない。そのため、三性説が説述されるに至る思想背景に関してはいまだ不明瞭であり、文献に基づく明確な根拠を提示で

⁸ 後註 60 参照。

⁹ 本研究では「三自性」(trisvabhāva)と「三相」(trilakṣaṇa)のいずれも瑜伽行派の教義として扱う場合には「三性説」として表記する。たとえば、『解深密経』では遍計所執相 (*parikalpitalakṣaṇa)・依他起相 (*paratantralakṣaṇa)・円成実相 (*pariṇiṣpannalakṣaṇa)の三相で構成される教義が説明されるが、それを教義としては「三相説」ではなく「三性説」として表記し、その三性説を構成する概念として言及する場合は「三相」と表記する。

きないため、多角的に複数の影響があったのではないかと漠然と言及されるにとどまっている。しかしこのような状況において、『菩薩地』『真実義品』には三性説が形成される以前の萌芽的思想が見られると指摘され、支持されている。三性説の萌芽的思想とは (1) 仮設の語、(2) 仮設の所依¹⁰、(3) 法性／真如という3つの概念である¹¹。これらが他ならぬ萌芽的思想だとされる根拠は、3つの概念がそれぞれ三性説を構成する (1) 遍計所執性 (parikalpitasvabhāva)、(2) 依他起性 (paratantra°)、(3) 円成実性 (pariniṣpanna°) に内容が類似し、また3つの概念によって構成される構造が一致することを根拠としている。従来はこのような概念同士の内容と構造に注意が払われ、『菩薩地』の萌芽的思想とその後の諸文献において定義される三性説との、文献間における思想的変遷が考察されてきたと言える¹²。また、萌芽的思想の2つ目の概念である仮設の所依は、vastu という実在物を意味する概念で表現されている。三性説は後に虚妄分別 (abhūtaparikalpa)、唯識 (vijñaptimātra[-tā])、アールヤ識 (ālayavijñāna) といった認識論的な概念と結び付き、現象世界には三様のあり方があることを示すようになる¹³。それに対して、三性説の萌芽的思想

¹⁰ 「仮設の所依」という表現は竹村 [1975] に用いられ、仮設にとっての原因 (nimitta, rgyu mtshan) を意味するという。本研究ではこれに対応するサンスクリットを便宜的に *prajñaptiāśraya とする。実際に『菩薩地』『真実義品』に見られる表現については本研究第1章で確認する (1.1.1 『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態)。他、後註11参照。

¹¹ 竹村 [1995] が三性説の萌芽的思想とみなす3つの概念は (1) 仮設の語、(2) 仮設の所依、(3) 法性／真如であるが、本研究では三性説の「萌芽形態」として (1) 仮設の語 (prajñaptivāda)、(2) 仮設の所依としての vastu (*prajñaptiāśrayaṃ vastu)、(3) 勝義的実在としての vastu (paramārthasadbhūtaṃ vastu) という3つの概念を提示する。これらは三性説の萌芽的思想の構造、すなわち「萌芽形態」であって、竹村氏が「三性的思惟の原型」だと規定する仮設・仮設の所依という関係をより明瞭に示すと思われる。これについては本研究第1章で説明する (1.1.1 『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態)。

¹² 瑜伽行派の諸文献における三性説を網羅的に取り上げ、その構造を比較したものに、竹村 [1995] と兵藤 [2010] がある。

¹³ 長尾 [1982: 22–23] は三性説を「世界」という言葉も用いて「三種として世界が実存的に性格づけられていること」と規定する。たとえば遍計所執性については「凡情による普通の認識においては、認識された対象が実在化され、実在的に分別され執着されるのであるが、これが「妄想された」ものとしてあらゆる意味で実在性がないとせられるのは、龍樹が概念の実在化を斥けて空としたのと同様である。」と述べる。

アビダルマの客観的な dharma (法) の弁別において、svabhāva (自性) とは「固有の性質」などと翻訳され、dharma の属性でありながら、同時にその dharma が実在することの根拠をも意味する概念である。しかし瑜伽行派の trisvabhāva という教義においては、主観的な認識によって、客観的な諸法の3つの性質が規定されるようになる。したがって、同じ svabhāva であっても主客を含むため「世界」と表現されるのだと考えられる。当該箇所は、長尾氏の理解に基づき「現象世界」と表現する。

はいまだこれらの認識論的な概念とは結び付いておらず、この vastu という概念が用いられていることから、むしろその实在観に特徴があるとされている¹⁴。そしてこの vastu に焦点を当てること、三性説が認識論的な概念と結び付くまで、また唯識思想が成立するまでの思想展開を跡付けようとする考察がなされてきた¹⁵。そのため、そもそもなぜ『菩薩地』がそのような 3 つの概念を用いて議論をする必要があったのか、その理由は検討されていない。しかし、この萌芽的思想とみなされる 3 つの概念が、どのような役割を担い、どのような意義を持って用いられているのかを考察することは、三性説の説述意図を明らかにするための契機になると考えられる。

三性説の萌芽的思想が見られる『菩薩地』「真実義品」は、一切諸法には言語表現され得ない自性があるということ主張するが、この主張は理証と教証とによって証明される。そしてこれを証明するために、「真実義品」は (1) 増益をなす者と (2) 損減をなす者という思想的立場の異なる二者を立て、彼らの思想を否定することを通して主張を証明する。増益とは、本来は存在しないものを存在すると誤認することである。それが「真実義品」においては、萌芽的思想の 1 つ目である仮設の語を自性だと理解することだとされている。損減とは、本来は存在するものを存在しないと誤認することである。それが「真実義品」においては、萌芽的思想の 2 つ目である仮設の所依である vastu に自性を認めず非实在だと理解することだとされている。そして、(3) 「真実義品」はこのどちらをも否定することによって一切諸法には言語表現され得ない自性があるという主張を証明する。つまり、三性説の萌芽的思想は、思想的立場の異なる三者間での、自性の有無を巡る議論がなされる存在論的な文脈において見られるのである。しかもその自性の有無とは単純な二項対立では

¹⁴ 阿 [1982] は主に「真実義品」の内容から、『菩薩地』の思想的立場はその实在観にあり、唯識思想を説く立場とはまったく相容れないと述べて『菩薩地』の独自性を強調する。

¹⁵ 『菩薩地』の vastu を唯識思想成立以前の三性説の萌芽的思想とみなし、三性説との関連性を考察する研究は多い。荒牧 [1976] は仮設と仮設の所依との二要素から三性説の三要素への対応を指摘し、また『般若経』や『十地経』との関連の中で、実践的観法である四尋思と四如实遍智に三性説の起源を求める。

阿 [1982] は四尋思と四如实遍智によって、『菩薩地』から後代の唯識思想が導入された諸論書への思想的変遷を跡付け、『菩薩地』から唯識思想への移行を「転回」と表現する。

竹村 [1995: 57] は『菩薩地』は三性説を明瞭に主張するには至っていないが、三性説の萌芽をなす思想構造は十分に認められると指摘し、兵藤 [2010] によって支持されている。

高橋 [2005] は vastu に焦点を当て、『菩薩地』「真実義品」から「撰決択分」中「菩薩地」への思想展開を考察している。後註 30, 145 参照。

なく、増益と損減という少し複雑な概念を交えた三者間での議論に見られるのである。後に三性説は中観派から批判的とされ、瑜伽行派と中観派との対論は長く続くことになるが、三性説の萌芽的思想の段階においても、思想的立場の異なる者同士の対論がなされているのである。

三性説の説述意図が明らかとなれば、三性説という教義体系が形成されたことの意義が明確となるだろう。また、三性説の思想的変遷を考察する際の起点を設定することができるようになり、存在論的な性格であった萌芽的思想が後に唯識思想などと結び付いて認識論的な性格を帯びようになる理由を解明するための一助となることも期待される。さらに、瑜伽行派との影響関係が見られるアビダルマと中観派それぞれの思想的特徴や、存在論的な問題意識の相違、ひいては、後代の中観派による批判の論点がより明確となることも期待されるだろう。

3. 研究の範囲と章構成および概要

本研究は、三性説の萌芽的思想に影響を与えていると考えられる『中論頌』、三性説の萌芽的思想が見られる『菩薩地』、そしてこれを受容して三性説という論理的に整理された教義体系をはじめて説述する『解深密経』、これら3つの文献を主な研究範囲とする。なお、これら3つの文献の書誌情報については、すでに多くの総合的な研究によって詳細に説明されているため、本研究では省略する。また、三性説に関する先行研究は多く、三性説の構造や三自性それぞれの内容、文献間に見られる思想的変遷の比較などは多くの研究者によって考察されている。しかし、三性説の起源問題に限っては数えるほどしか先行研究がない。そのため、本論を進める中で適宜指摘する。

本研究は4章立てである。各章の概要を以下に示し、これをもって各章の導入に代える。

第1章「三性説の萌芽形態について」では、三性説の説述意図を明らかにするための研究基盤を構築することを目的とする。第1節のはじめに、従来『菩薩地』に見られる三性説の萌芽的思想だと指摘されている内容を確認した上で、本研究では「萌芽的思想」ではなく、(1) 仮設の語、(2) 仮設の所依、(3) 勝義的実在という3つの概念によって構成される構造を「萌芽形態」として規定する。これを踏まえて、その萌芽形態の結実だと考え

られる『解深密経』の三性説の定義と構造を確認して、三性説の萌芽形態との内容と構造の一致を確認する。また、『解深密経』には三無自性説も論理的に整理された教義体系としてはじめて説述される。この三無自性説が『般若経』の教説である「一切諸法無自性」の密意として提示されていることを確認し、それと表裏の関係にあるとされる三性説もまた『般若経』の影響が指摘されていることを確認する。

第2節では、三性説の萌芽的思想が見られると従来指摘されている諸文献の記述を確認する。

第3節では、『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態に対して、影響を与えていると従来指摘されている『中論頌』の二諦説を確認する。二諦とは paramārthasatya (勝義諦) と saṃvṛtisatya (世俗諦) の2つであり、これが三性説の萌芽形態と内容と構造とが類似することを根拠に、萌芽形態への影響が指摘されている。しかし、三性説とは諸法が持つ自性に三種類の区別を認める、諸法の分類である。一方の『中論頌』の二諦説は、従来約教の二諦と約理の二諦とで解釈が分かれており、世尊の教説の分類である約教の二諦であったならば、分類の基準が異なる三性説に影響を与えたとは考え難い。いずれの解釈も可能だと考えられるが、従来検討されていない『菩薩地』の二諦説を参照して再検証する。また、『中論頌』の durdṛṣṭā sūnyatā (誤って見られた空性) が『菩薩地』の durgrhītā sūnyatā (誤って理解された空性) への影響が従来指摘されている。この2つの概念と『中論頌』の sūnyatādrṣṭi (空見) とを関連付けることでこの指摘を再検証する。

第4節では、『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態が、自性の有無を巡る議論がなされる存在論的な文脈において見られるのに対して、唯識思想などと結び付いて認識論的な性格を帯びた三性説であっても、存在論的な性格を失ってはいないということを、『撰大乘論』(Mahāyānaśāstra: MSg)、『唯識三十論』(Triṃśikābhāṣya: TrBh)、『プラサンナパダー』(Prasannapadā: PsP) という後代の文献の記述から指摘する。これによって、三性説の説述意図がそもそも存在論的な問題意識に起因している可能性のあることを指摘する。

以上、主に『中論頌』から『菩薩地』の三性説の萌芽形態への影響を検討することによって、三性説の萌芽形態がどのような問題意識の中から要請された思想なのかを明らかとする一助としたい。これによって、『菩薩地』において三性説の萌芽形態が見られることの意義がより分かりやすくなると考えられる。

第2章 『菩薩地』における「真実義品」の位置付け では、三性説の萌芽形態が見られる『菩薩地』の章構成を確認する。萌芽形態は第4章「真実義品」(*Tattvārthapaṭala*)に見られるが、『菩薩地』の構造上どのように位置付けられるかを明らかとする。

第1節では『菩薩地』本論が伝える構成を確認する。

第2節では、従来見解に相違のある「三種の学道」の適用範囲について検討する。

第3節では、従来は扱われていないサーガラメーガ (*Sāgaramegha*) の註釈が三種の学道の適用範囲についてどのように理解しているのかを確認する。

第3章 『菩薩地』における三性説の萌芽形態の意義 では、『菩薩地』に三性説の萌芽形態が説かれていることの意義を考察する。第1節では、「真実義品」における三性説の萌芽形態が見られる文脈を確認し、萌芽形態がどのように機能しているのかを明らかとする。従来、萌芽形態を構成する3つの概念のうち、(2) 仮設の所依と(3) 勝義的実在とは、*vastu* の2つの側面だと指摘されている。これに対し、*vastu* には仮設の所依としての側面しかなく、勝義的実在としての側面は *vastumātra* にのみ認められるという指摘もなされている。このような従来の指摘を、三性説の萌芽形態が見られる文脈における、*prajñaptimātra* と *vastumātra* という2つの類似表現が、どのような意図で用いられているのかを検討することによって再検証する。そしてこの再検証を通して、三性説の萌芽形態が見られる文脈において萌芽形態がどのように機能しているのかを明らかとする。

第2節では、『菩薩地』は一切諸法には *nirabhiḷāpyasvabhāva* があると主張する点で有自性の立場にあると考えられるが、一方で『般若経』の「一切諸法無自性」という教説を自身の思想的立場から解釈している。この『般若経』は『菩薩地』では「空性相応經典」と呼ばれ、その經典において如来が「一切諸法無自性」を説いたが、そこには密意があるとされる。この密意を『菩薩地』は理解し、従来とは異なる無自性解釈をなすのである。しかし一方で、この密意を理解しない者たちがいることも示されており、その中には「一切諸法無自性」を恐れる者がいるという。そこで、『菩薩地』が *nirabhiḷāpyasvabhāva* を主張すると同時に、どのように無自性解釈をなしたのかを検討することで、『菩薩地』における有自性と無自性との会通を考察する。また、なぜそのような会通をせねばならなかったのか、その理由を「一切諸法無自性」を恐れる者との関係から考察する。

第3節では、『菩薩地』には、単純に有自性と無自性との二項対立ではなく、「どのよう

な自性であるか」というように自性に価値を付与して差異を設けようとする用例が見られる。nirabhiḷāpyasvabhāva もその1つであるが、その他にも svabhāva や ātman が、pariniṣpatti や apariniṣpatti という概念と結び付けられている用例が見られるため、これらを確認する。

以上、主に『菩薩地』における三性説の萌芽形態が、nirabhiḷāpyasvabhāva を主張する文脈、そして「一切諸法無自性」の密意として自身の思想的立場から niḥsvabhāva を解釈する文脈、この有自性と無自性との両方の文脈において見られることから、三性説の萌芽形態の意義を考察する。

第4章『菩薩地』から『解深密経』へ では、『菩薩地』に見られた三性説の萌芽形態が、『解深密経』にどのように受容され、三性説として結実したのかを考察する。三性説の萌芽形態が自性の有無を巡る議論がなされる文脈に見られたことを鑑みれば、この萌芽形態の結実として、『解深密経』においては三自性と三無自性という有自性と無自性との両立が想定される。しかし、『解深密経』の三性説は三相でもって定義されている。つまり、『菩薩地』が一切諸法には nirabhiḷāpyasvabhāva があると主張する点で有自性の立場にあると考えられるのに対して、『解深密経』が果たして有自性の立場にあったのかが分かりづらい状況にある。そこで第1節では、『菩薩地』に見られた三性説の萌芽形態が直接の影響を与えていると従来指摘されている、『解深密経』第1章「勝義諦相品」の「離言不二」節を確認する。

第2節では、『菩薩地』の三性説の萌芽形態が無自性解釈の文脈にも見られたことから、『解深密経』第7章「無自性相品」に説かれる三無自性説を検討することによって、『解深密経』における有自性と無自性との関係を考察する。三無自性説は『般若経』の「一切諸法無自性」を自身の思想的立場から解釈する形で説述されているが、その解釈に伴い、*sarvadharmā niḥsvabhāvāḥ (一切諸法無自性) という表現が、*sarvadharmāṇāṃ niḥsvabhāvātā (諸法の無自性性) という表現に言い換えられている。また、三無自性説のそれぞれも niḥsvabhāva ではなく niḥsvabhāvātā として表現されている。この言い換えは他の瑜伽行派の文献にも散見されるため、これらを参照することで、この言い換えの理由を考察する。

第3節では、『解深密経』にわずかに確認される三自性の用例を確認し、また三無自性性のそれぞれの定義を確認する。『解深密経』には三相だけでなく三自性も説かれているため、すでに三自性という概念は形成されていたとも想定される。また、三無自性性それぞれの

定義において、niḥsvabhāva と niḥsvabhāvatā との使い分けが見られる記述がある。これらを検討することによって、『解深密経』における有自性と無自性との関係を考察する。

第4節では、『解深密経』が三無自性説を説述した理由を、従来の指摘に沿って考察する。

以上、主に三無自性説を検討することによって、『解深密経』における有自性と無自性との会通を考察する。これによって、『菩薩地』の三性説の萌芽形態の意義が『解深密経』の三性説にも継承されていること指摘し、三性説の説述意図を明らかとする。

4. 凡例

・本研究ではサンスクリットテキストのロケーションは脚註に示す。その際、校訂者の名前をローマ字で表記し、その横にページ数を示す。異読は名前のイニシャルのみを示す。以下の例では、脚註1の異読に示されている T, S, W, M, D という5つのローマ字は、脚註2に示されるロケーションのイニシャルをそれぞれ意味している。つまり、Takahashi 98 が示す読みを T と表記し、Wogihara 45.13-19 の示す読みを W と表記する。異読の中で最も妥当だと思われ採用した読みを一番左に示し、以下は妥当性の順に示している。ロケーションの順番は本研究での優先順に依拠している。

例)

yaś cāpi prajñaptivādanimittādhiṣṭhānaṃ prajñaptivādanimittasaṃniśrayaṃ
nirabhilāpyātmakatayā paramārthasadbhūtaṃ vastu apavadaṇ¹ nāśayati sarveṇa sarvaṃ nāstīti
//²

仮設の語の因相たる基体であり、仮設の語の因相たる所依であって、言語表現され得ない本質を有するという点で、勝義的実在である vastu を、「まったく存在しない」と損減して、否定する者である。

1 apavadaṇ T S : apavadamāno W M : apadamāno D

2 BBh IV-5.3.1 Takahashi 98, Wogihara 45.13-19, Dutt 30.27-31.2, Murakami 24, Sugawara 345

したがって、たとえばサンスクリットテキストの Dutt 本と、チベット大蔵経のデルゲ版はどちらも異読を表示する際には D と表記するが、混同は避けられる。

・チベット訳テキストのロケーションはすべて版本の略号を用いるが、たとえば長尾雅人氏による校訂テキストがあつてそのイニシャルの N とナルタン版の N と表記が重なる場合は、前者を Nagao と表記する。

・サンスクリットテキストにおいて、連声は標準化して異読は記載せず、またダンダやコンマの異読も記載せずに適宜添削した。

・チベット訳テキストにおいて、shad の異読や、'ang と yang などの版本の特徴に依拠した

異読、また語尾字の pa と ba の異読は記載しない。

- ・漢訳テキストは『大正新脩大藏經』の活字本をそのまま転写し、異読は適宜添削した。

本論

1. 三性説の萌芽形態について

1.1 三性説の萌芽形態と『解深密経』の三性説

『菩薩地』に見られる三性説の萌芽的思想が、他ならぬ萌芽であるとみなされる根拠は、三性説の萌芽的思想を構成する3つの概念それぞれの内容、および構造が、すでに体系的に構築された三性説それぞれの内容、および構造と一致することを根拠としている。そこで本節では、従来指摘されている三性説の「萌芽的思想」を確認した上で、本研究ではそれとは少し異なる3つの概念を三性説の「萌芽形態」と規定する。次に、萌芽形態の結実だと考えらえる、文献上はじめて三性説が体系的に説述される『解深密経』第6章「一切法相品」における三性説の定義、および三相それぞれの相互関係を確認する。そして、三性説の萌芽形態を構築する3つの概念それぞれの相互関係と比較することで、本研究においても『菩薩地』の所説を三性説の萌芽形態とみなすこととする。

『解深密経』の三性説は、三自性 (svabhāva) ではなく三相 (lakṣaṇa)、すなわち遍計所執相 (parikalpita-lakṣaṇa)、依他起相 (paratantra^o)、円成実相 (pariniṣpanna^o) である。また、『解深密経』第7章「無自性相品」においては三無自性説も説かれており、これも文献上はじめて体系的に説述されたものである。三性説が初期瑜伽行派のほとんどの文献で詳説されるのに対し、三無自性説が説明される文献は、名称のみが言及される場合と『解深密経』を除けば、『瑜伽論』「摂決択分」(Viniścayasaṃgrahaṇī: ViSg)、『阿毘達磨雜集論』(Abhidharmasamuccayabhāṣya: ASBh, 『雜集論』)、『唯識三十頌』(Triṃśikārikā: TrK)、『唯識三十論』だけである。この三無自性説が最も詳細に説明される文献はこの『解深密経』であり、さらに三性説の説明よりも詳細であるため、むしろ『解深密経』においては三無自性説の方が重視されているようにも見える。この三無自性説は、『般若経』の「一切諸法無自性、不生不滅、本来寂靜、自性涅槃」という教説の密意として説かれている。このことを根拠の一つに、従来は三性説の形成に『般若経』や「一切諸法無自性」が影響を与えていると指摘されている。そこで以下には、「一切法相品」における三相それぞれの定義を確認し、「無自性相品」の冒頭部分の三無自性説が「一切諸法無自性」の密意として説示される箇所を確認する。

1.1.1 『菩薩地』に見られる三性説の萌芽的思想と萌芽形態

三性説は多角的に複数の要素から影響を受けて成立したという理解が一般的であるが、竹村 [1995: 49–63] は三性説の起源を考察するにあたり、その萌芽的思想と思われるものを文献上の記述に求めている。竹村氏は、『般若経』、『成実論』、『菩薩地』「真実義品」という3つの文献に見られる思想を検討し、結果として『菩薩地』「真実義品」の所説を三性説の直接の起源とみなしている。これは兵藤 [2010: 291] によって支持されている¹⁶。

竹村氏は、三性説を主に存在論的な観点から捉えており、初期仏教以来の仮説・仮設の所依という関係を「三性的思惟の原型」だとする。三性それぞれの主題それ自体は阿含・ニカーヤにまで遡ることができるとし、例えば、「遍計所執性と依他起性」の関係は「仮説されたものとその所依」の関係であって、それはすなわち「仮有と実有」、「我と五蘊」の関係とも対応すると述べる。しかし、いつ三性説という1つの総合された教説となったのかは特定できないという。

竹村 [1995: 55–56] は『菩薩地』「真実義品」に見られる3つの概念、すなわち (1) 仮設の語、(2) 仮設の所依、(3) 法性／真如、これら3つの概念を三性説にとっての「三つの契機」だとする。竹村氏の理解は主に「真実義品」の二箇所の記述を根拠にしている。1つは、一切諸法には言語表現され得ない自性があるということを、理証によって証明する文脈にある。すなわち、『小空経』に基づく「真実義品」の空性理解を示す箇所である。これについては本研究第3章で検討する (3.1.4.2 *vastumātra* と *prajñaptimātra* の関係)。もう1つは、一切諸法には言語表現され得ない自性があるということを、教証によって証明する文脈にある。すなわち、『転有経』 (*Bhavasamkrāntisūtra*) 第2偈を引用してそれを註釈する箇所である。

¹⁶ 兵藤 [2010: 291] は「竹村氏は、三性説の起源を『般若経』、『成実論』、『菩薩地』の「真実義品」との関連を検討した上で、三性説の直接的な萌芽を『菩薩地』の「真実義品」の中に見出しているが、そのことは妥当なように思われる」と述べている。その理由として、「真実義品」には三性それぞれに相当する語は見られないが、そこに説かれる真実観の中に三性説の基本的な考え方が見られるからである」とする。

池田 [1996C: 47] もまた三性説を存在論的な観点から理解し、竹村氏と同様に3つの要素を三性説に対応させ、『菩薩地』「真実義品」における *vastu* について、「ここで「事物 (*vastu*)」と表現されているものが依他起性であることをあらためて論証する必要はないであろう」と述べる。

yathoktaṃ bhagavataitam¹⁷ evārthaṃ gāthābhigītena paridīpayatā¹⁸ *Bhavasamkrāntisūtre* //

yena yena hi nāmnā vai yo yo dharmo 'bhilapyate /

na sa samvidyate tatra dharmāṇāṃ sā hi dharmatā // iti /¹⁹

kathaṃ ca²⁰ punar iyaṃ gāthaitam²¹ evārthaṃ paridīpayati // rūpādīśamjñakasya dharmasya

yad rūpam ity evamādi nāma yena²² rūpam ity evamādinā nāmnā te rūpādīśamjñakā dharmā

abhilapyante 'nuvyavahriyante²³ rūpam iti vā vedaneti vā vistareṇa yāvan nirvāṇam iti vā //

tatra na ca rūpādīśamjñakā dharmāḥ svayaṃ rūpādīśmakāḥ // na ca teṣu tadanyo

rūpādīśmakō dharmo vidyate // yā punas teṣāṃ rūpādīśamjñakānāṃ dharmāṇāṃ

nirabhilāpyārthena²⁴ vidyamānatā, saiśā paramārthataḥ svabhāvadharmatā veditavyā //²⁵

¹⁷ bhagavataitam T : bhagavatā evam W D M

¹⁸ paridīpayatā T W D : paridīpyate M

¹⁹ BBh IV-6.2.1.1 Takahashi 102, Wogihara 48.10–13, Dutt 32.24–33.2, Murakami 31

BBh-Tib D27a4–5, P32a6–7

bcom ldan 'das kyis kyang sRid pa 'pho ba'i mdo las / don 'di nyid tshigs su bcad pa'i dbyangs kyis 'di skad du /

ming ni (P32a7) gang dang gang gis su // chos rnam gang dang gang brjod (D27a5) pa //

de la de ni yod ma yin // 'di ni chos rnam chos nyid do //

zhes gsungs te /

求那跋摩譯『菩薩善戒經』T30.970a25–28

是故大乘經中說偈

一法有多名 實法中則無 不失法性故 流布於世間

曇無讖譯『菩薩地持經』T30.894c23–895a1

從佛所聞。一切法離言說自性。今當說如佛世尊趣有契經說偈顯示

如以種種名 用說種種法 此亦無有彼 是法法如是

玄奘譯『瑜伽師地論』T30.489a13–16

復由至教。應知諸法離言自性。如佛世尊轉有經中為顯此義而說頌曰

以彼彼諸名 詮彼彼諸法 此中無有彼 是諸法法性

²⁰ ca T D M : om. W

²¹ gāthaitam T : gāthā etam W D M

²² yena T D M : tena W

²³ 'nuvyavahriyante T D M : om. W

²⁴ nirabhilāpyārthena T W : nirabhilāpyenārthena D M

²⁵ BBh IV-6.2.1.2 Takahashi 103, Wogihara 48.14–22, Dutt 33.3–9, Murakami 31

BBh-Tib C27a5–7, D27a5–7, G39a3–6, N30a4–7, P32a7–b3

tshigs su bcad pa 'dis don ji ltar (N30a5) bstan ce na / gzugs la sogs (P32a8) par ming btags pa'i chos (G39a4)

kyi gzugs zhes bya ba la sogs pa'i ming gang yin pa gzugs zhes bya ba la sogs pa'i ming (D27a6) des

gzugs la sogs par ming btags (C27a6) pa'i chos de dag la gzugs zhes bya ba (N30a6) 'am / (P32b1) tshor ba zhes

bya ba nas rgyas par mya ngan las (G39a5) 'das pa zhes bya ba'i bar du brjod cing bsnyad pa de la gzugs

zhes bya ba la sogs pa'i chos rnam bdag nyid kyis kyang gzugs kyi bdag nyid ma (D27a7) yin la / de dag

la yang (P32b2) de (C27a7) las gzhan pa (N30a7) gzugs la sogs pa'i bdag nyid kyi (G39a6) chos med de / gzugs la

この同じ意味を²⁶、偈頌の解説によって明らかにしている。世尊は『転有経』に次のように説かれた。

実に、あれこれの名前によって、あれこれの法が言語表現される。しかしその場合には、それは存在しない。まさにそれが諸法の法性である。

それではまた、どうしてこの偈頌がこの同じ意味を明らかにするのか。「色」などの名称を持つ法には²⁷、何らか「色」などという名前があり、何らか「色」などという名前によって、「色」などの名称を持つそれら諸法が、「色」や「受」、乃至「涅槃」と言語表現され、言語的に慣習化される。そしてその場合、「色」などの名称を持つ諸法は、自ら「色」などを本質とするのではない。また、それら[「色」などの名称を持つ諸法]の中には、そ[の名称]とは別の「色」などを本質とする法は存在しない。さらに、それら「色」などの名称を持つ諸法には、言語表現され得ない対象としては、現存在性があり、そ[の現存在性]が勝義としては自性という法性であると知られるべきである。

この『転有経』の註釈と、正しく理解された空性の説明との二箇所の記述に基づき、竹

sogs par ming btags pa'i chos de dag gis brjod du med pa'i don du yod pa nyid gang yin pa de ni yang dag par ngo bo nyid kyi (p32b3) chos nyid yin par rig par bya'o //

求那跋摩訳『菩薩善戒經』T30.970a29-b1

如色乃至涅槃則有多名。色無自性。無自性者則無多名。有多名者名為流布。

曇無讖訳『菩薩地持經』T30.894a2-6

此偈顯示施設假名名色等諸法以色等名。宣說諸法。流通言教。說色乃至涅槃。色等假名。無色等自性。色等法亦無餘自性。此色等假名。諸法離言說。義無所有。是名第一義自性法。

玄奘訳『瑜伽師地論』T30.489a17-23

云何此頌顯如是義。謂於色等想法。建立色等法名。即以如是色等法名詮表。隨說色等想法。或說為色、或說為受、或說為想、廣說乃至說為涅槃。於此一切色等想法色等自性。都無所有。亦無有餘色等性法。而於其中色等想法離言義性。真實是有。當知即是勝義自性、亦是法性。

²⁶ 「この同じ意味」が指す内容は直前の「一切諸法は言語表現され得ない自性を持つ」ということだと考えられるだろうか。

BBh IV-6.1 Takahashi 102, Wogihara 48.9-10, Dutt 32.24, Murakami 30

āptāgamato 'pi nirabhiḷāpyasvabhāvāḥ sarvadharmā veditavyāḥ //

信頼すべき聖典によっても、一切諸法は言語表現し得ない自性を持つと知られるべきである。

²⁷ rūpādīśamjñākasya dharmasya という表現における samjñā は、チベット訳では ming btags pa (仮設された名前) となっており、直後の nāman は ming (名前) となっている。本研究では nāman を「名前」、samjñā を「名称」と翻訳しており、日本語では同義とみなされるこの訳語では samjñā の持つニュアンスを表し得ていないと考えられるが、便宜的に「名称」と訳す。

村 [1995: 55–56] は三性説の萌芽的思想について次のように述べる。番号と下線は筆者の補いである。

すでにここに、三つの契機が述べられていることになる。(1) 仮設の言語によって言表されたものと、(2) その所依と、(3) 真如とである。今、真如といった離言を自性とするものが、勝義として自性なる法性であると知られるべきである、ともいわれている。これら三つの契機を区別しつつ関連して捉える見方は、確かに、『瑜伽師地論』や『解深密経』、また『摂大乘論』等の三性説の見方と軌を一にするものであり、三性説の淵源をなすといつてよいであろう。

このような竹村氏の指摘は十分妥当だと考えられ、先述の通り兵藤氏も支持しており、本研究も『菩薩地』『真実義品』の所説を三性説の萌芽的思想だと考えることに異論はない。ただし、竹村氏が指摘する萌芽的思想は (1) 仮設の語、(2) 仮設の所依と、(3) 法性／真如という 3 つの概念であるが、本研究では竹村氏の理解を踏まえた上で、三性説の「萌芽的思想」ではなく、「萌芽形態」という表現を用いて、三性説の思想内容そのものではなく、その思想内容を伝える構造と、萌芽形態との対応をよりシンプルに伝える次の 3 つの概念を挙げる。

(1) 仮設の語 (prajñaptivāda)

(2) 仮設の語の所依である vastu (prajñaptivādāśrayaṃ vastu: 以下、仮設の所依
*prajñaptiśraya) ²⁸

²⁸ 『菩薩地』『真実義品』には「仮設の所依」に直接対応するサンスクリットはなく、「仮設の語の所依」(prajñaptivādāśraya) などの表現が確認される。本研究では、三性説の萌芽形態の 2 つ目を、表記の上では便宜的に「仮設の所依」(*prajñaptiśraya) とするが、萌芽形態の 1 つ目「仮設の語」に与る所の所依である vastu のことを意味している。以下は実際に『菩薩地』『真実義品』に見られる「仮設の所依」を意味するサンスクリットの用例である。

(1) BBh IV-3.3: Takahashi 89, Wogihara 39.18–22, Dutt 27.1–4, Murakami 13, Sugawara 155

Skt: prajñaptivādāśraya

Tib: 'dogs pa'i tshig gi rten

Chn: 假説所依

(2) BBh IV-5.3.1: Takahashi 98, Wogihara 45.13–19, Dutt 30.27–31.2, Murakami 24, Sugawara 345

Skt: prajñaptivādanimittasamñiśraya

(3) 勝義的実在である vastu (paramārthasadbhūtaṃ vastu: 以下、勝義的実在)

本研究では、これら 3 つの概念からなる構造を三性説の萌芽形態とする。従来と異なるのは、3 つ目の概念が (3) 法性／真如であったところを、(3) 勝義的実在とした点のみである。従来の竹村氏が法性とする根拠は、先の『転有経』の註釈箇所の下線部にある paramārthataḥ svabhāvadharmaṭā という表現である。竹村氏はこれを「勝義として自性なる法性」と訳しており、svabhāvadharmaṭā という複合語の格関係を Kdh.Comp. とみなしていると思われる²⁹。そのため、「自性という法性」だけでなく「法性という自性」という理解も妥当となるが、このような法性の理解を、竹村氏が言うところの仮説・仮説の所依という「三性的思惟の原型」の構造に組み込むのは、いささか躊躇される。法性という概念は抽象的な普遍的性質を想起させるが、その一方で「固有の性質」としばしば訳される自性という概念とが同置されることは、少しく説明を要するだろう。

Tib: 'dogs pa'i tshig gi mtshan ma'i gzhi

Chn: 假説相處

Skt: prajñaptivādanimittaadhiṣṭhāna

Tib: 'dogs pa'i tshig gi mtshan ma'i rten

Ch: 假説相依

(3) BBh IV-5.4.2: Takahashi 101–102, Wogihara 47.16–48.7, Dutt 32.12–22, Murakami 29

Skt: prajñaptivādāśraya

Tib: 'dogs pa'i tshig (ママ)

Ch: 假説所依

²⁹ 高橋 [2005] によれば paramārthataḥ svabhāvadharmaṭā という表現に写本による異読は見られない。チベット訳と漢訳は次のように訳している。

チベット訳: yang dag par ngo bo nyid kyi chos nyid

求那跋摩訳: (該当箇所なし)

曇無讖訳: 第一義自性法

玄奘訳: 勝義自性、亦是法性

先行訳は次の通り。

村上訳 2013: 31: 最高の意義（勝義）から本体（自性）としての法であること

高橋訳 2005: 168: 勝義としての自性、すなわち法性

相馬訳 1986: 116: 勝義的には本性としての法性

Willis 訳 1979: 120: in the ultimate sense, with an inexpressible meaning, is the true mode (dharmatā) of essential nature

チベット訳と漢訳を参照しても svabhāvadharmaṭā をどう理解すべきか判断し難いが、先行訳はみな Kdh. Comp. として理解していると思われる。本研究でも「自性という法性」と訳し、法性が勝義的な自性だとみなされていると理解した。後註 361, 365 参照。

これに対し、法性や真如という抽象的な概念よりも、勝義的実在としての vastu という存在論的な概念の方が、萌芽形態と三性説の構造との対応を、よりシンプルに伝えられると考えられる。よりシンプルに仮設・仮設の所依という構造を表現できるように思われる。従来、『菩薩地』の vastu には、(1) 仮設の所依としての側面と、(2) 勝義的実在としての側面との、2つの側面があると指摘されている³⁰。この指摘に対する疑義も一方で示されてはいるが³¹、本研究では vastu には2つの側面があると理解するのが妥当だと考えている(3.1.5 vastu には2つの側面があるのか?)。vastu には2つの側面があるとする根拠の1つが次の記述である。

prajñāptivādanimittādhiṣṭhānam prajñāptivādanimittasamniśrayam nirabhilāpyātmakatayā paramārthasadbhūtam vastu...³²

仮設の語の因相である基体であり、仮設の語の因相である所依であって、言語表現され得ない本質を有するという点では、勝義的実在である vastu...

下線部から、(1) 仮設の語と、(2) その仮設の語の所依が示され、これが vastu を形容し

³⁰ 高橋 [2005] は当該箇所を根拠に2つの側面があることを指摘する。さらに、仮設の所依としての側面が「撰決択分中菩薩地」の五事説 (pañcavastu) における nimitta へ、勝義的実在としての側面が五事説における tathatā へと展開したと指摘する。

その他、vastu の二義性に言及する研究に、勝呂 [1982: 20]、阿 [1982: 26–32] がある。勝呂 [1982: 220] は前者を「現象界における存在」とし、後者を「現象に即しつつも現象を越えた実在」とする。阿 [1982: 34] は前者を「可言の事 (abhilāpya-vastu) = 分別・戯論の根拠・所縁としての事」、後者を「不可言の事のみ (nirabhilāpya-vastumātra) = 勝義の実有である事 (paramārthasadbhūtam vastu) = 勝義として不可言の自性を有する事」とする。

また別の観点から vastu の二義性を指摘するものに池田 [1996D] や本村 [2005] がある。池田氏は、「真実義品」が勝義的レベルでの vastu の絶対的実在 (勝義有) を主題とする反面、世俗的レベルでの「分別から生じる vastu」という相反する思想をも説いており、後者の世俗的レベルの vastu は後代の付加であると指摘する。また本村氏は「真実義品」の vastu に二側面があるとは明言しないものの、その vastu が「撰決択分中菩薩地」に至ると、世俗的には nimitta と表現され、勝義的には vastu や tathatā と表現されるようになると指摘する。そして前者の nimitta は依他起性に、後者の vastu や tathatā は円成実性に対応するという。

³¹ 菅原 [2010] は高橋 [2005] などが指摘する vastu には2つの側面があるという指摘に疑義を呈する。菅原氏は、vastu には確かに仮設の所依としての側面はあるが勝義的実在としての側面はないとし、vastumātra こそが勝義的実在であると指摘する。これについては本研究第3章で検証する (3.1.5 vastu には2つの側面があるのか?)。

³² BBh IV-5.3.1 Takahashi 98, Wogihara 45.16–18, Dutt 30.29–31.1, Murakami 24, Sugawara 345

ているため、vastu には (2) 仮設の所依としての側面があることが理解される。また波線部から、vastu には (3) 勝義的実在としての側面があることが理解される。つまり、(2) と (3) とが vastu という同じ概念で表現されることによって、(2) と (3) との意味の違いが vastu の質的な変化に起因していることが連想される。そして、本研究で後に検討するように、依他起性において遍計所執性のないことが円成実性である、という三性説の構造との対応がより明確になると思われる。したがって、本研究では先の 3 つの概念を三性説の萌芽形態とする。

1.1.2 『解深密経』の三性説

次に、三性説の萌芽形態の結実だと考えられる、文献上はじめて三性説が体系的に説述される『解深密経』第6章「一切法相品」における三性説の定義を確認する。『解深密経』「一切法相品」は諸法の相（*dharmalakṣaṇa）には三種類があるとし³³、遍計所執相、依他起相、円成実相の順番で説明される。以下にそれぞれの説明を順番に掲げる。

遍計所執相

yon tan 'byung gnas de ^(D14a6) la chos rnams kyi kun brtags pa'i mtshan nyid gang zhe na / ji tsam du rjes su tha snyad gdags pa'i phyir chos rnams ^(P15b2) kyi ngo bo nyid dam bye brag tu ming dang brdas³⁴ rnam par bzhag³⁵ pa gang yin pa'o //³⁶

功德林よ、そのうち諸法の遍計所執相とはいかなるものか。言語習慣（*anuvyavahāra）を仮設（*prajñapti）するために、諸法の自性や差別として名前（*nāman）と言語協約（*saṃketa）によって設定された限りのものである³⁷。

³³ SNS VI-3 D14a5, P15a8–b1, Lamotte 60.12–17

yon tan 'byung gnas chos rnams kyi mtshan nyid ni gsum po 'di dag yin te / gsum gang zhe na / kun brtags pa'i mtshan nyid dang / ^(P 15b1) gzhan gyi dbang gi mtshan nyid dang / yongs su grub pa'i mtshan nyid do //

功德林よ、諸法の相はこれら3種である。3とは何かと言うならば、遍計所執相と、依他起相と、円成実相である。

³⁴ em. brdas : brdar DPL; 後註 37 参照

³⁵ bzhag L : gzhag DP

³⁶ SNS VI-4 D14a5–6, P15b1–2, Lamotte 60.19–24

³⁷ 高橋 [2005: 52–53] は、「名称と言語協約として」（ming dang brdar）（高橋訳）に付された la don 助辞の ra を具格の sa に訂正して「名称と言語協約によって」（ming dang brdas）（高橋訳）と読み、名前と言語協約が遍計所執相の原因であると理解すべきだと指摘する。その根拠として次の三点を挙げている。まず、(1) ツオンカパの『善説真髓』（Legs bshad snying po）にこの箇所が引用されており、そこでは ming dang brdas となっていること。また (2) 『解深密経』第6章「無自性相品」において遍計所執相が言及される箇所でも ming dang brdas となっていること。そして、(3) 「撰決択分」中「菩薩地功德品」に『解深密経』のほぼ全文が引用されるが、そこでは当該箇所が『解深密経』本論とは異なり以下のようになっているという。

ViSg D zi 55a5, P 'i 60b1–2

ji tsam du rjes su tha snyad gdags pa'i phyir ming dang brdas chos rnams kyi ngo bo nyid dam bye brag tu ming dang brdar rnam par gzhag pa gang yin pa'o //

玄奘訳『瑜伽師地論』 T30.718c16–17

謂一切法名假安立自性差別、乃至爲令隨起言説。

高橋訳 2005: 53

日常的言語活動の範囲で仮設するために、名称と言語協約によって（ming dang brdas）諸法の

依他起相

yon tan 'byung gnas chos rnams kyi gzhan gyi dbang gi mtshan nyid gang zhe na / (D14a7) chos rnams kyi rten cing 'brel bar 'byung ba nyid de / (P15b3) 'di lta ste 'di yod pas 'di 'byung la / 'di skyes pa'i phyir 'di skye ba 'di lta ste / ma rig pa'i rkyen gyis 'du byed rnams zhes bya ba nas / de lta na sdug bsngal gyi phung po chen po 'di 'ba' zhig po 'di 'byung bar 'gyur (P15b4) ro zhes bya (D14b1) ba'i bar gang yin pa'o //³⁸

功德林よ、諸法の依他起相とはいかなるものか。諸法の縁起性である。すなわち、「これが存在するからそれが生じ、これが生じたからそれが生ずる」つまり、「無明を縁として諸行が〔生じ、〕」乃至「このようにこの純大苦蘊が生ずる」までのものである。

円成実相

yon tan 'byung gnas chos rnams kyi yongs su grub pa'i mtshan nyid gang zhe na / chos rnams kyi de bzhin nyid gang yin pa ste / byang chub sems dpa' rnams kyis (39-rtun pa'i³⁹) (P15b5) rgyu dang / legs par tshul bzhin yid la byas pa'i rgyus de rtogs (D14b2) shing de rtogs pa goms par byas pa yang dag par grub pas kyang bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub kyi bar du yang dag par 'grub (P15b6) pa gang yin pa'o //⁴⁰

功德林よ、諸法の円成実相とはいかなるものか。諸法の真如なるものである。菩薩たちが精進を原因とし、また如理作意を原因としてそ〔の真如〕を証得し、そ〔の真如〕の証得の修習を達成することによって、さらに、無上正等覚に至るまでを達成するところのものである。

自性や差別として名称と言語協約として (*ming dang brdar*) 定立されたものである。

このチベット訳には二つの下線部に *ming dang brdas* と *ming dang brdar* がどちらも見られ、玄奘訳に前者が見られないため、チベット訳は後代挿入された可能性もあるが、挿入であるならば、それは後者の *ming dang brdar* を註釈する意図で *ming dang brdas* が補われたと想定されるという。

以上の三点から、『解深密経』本論の *ming dang brdar* は *ming dang brdas* とされるべきであり、したがって遍計所執性の定義は「諸法の自性や差別として名称と言語協約によって定立されたもの」と解釈されるべきだと指摘する。これによって、名前と言語協約とが遍計所執性の原因として位置付けられるという。本研究もこの解釈を支持する。

³⁸ SNS VI-5 D14a6-b1, P15b2-4, Lamotte 60.25-34

³⁹ rtun pa'i DL : btul ba'i P

⁴⁰ SNS VI-6 D14b1-2, P15b4-6, Lamotte 61.1-6

これらの記述から、まず三相とは諸法にある 3 つの特徴 (lakṣaṇa) のことであり、諸法には遍計所執という特徴、依他起という特徴、円成実という特徴のあることが知られる。それぞれの説明を要略すれば、(1) 遍計所執という特徴とは、諸法の自性や差別が名前と言語協約とによって設定されたものとされる。(2) 依他起という特徴とは、諸法の縁起性だとされる。(3) 円成実という特徴とは、諸法の真如だとされる。竹村 [1995: 70] はそれぞれを端的に、遍計所執相は言語にかかわる世界、依他起相は縁起の世界、円成実相は真如であるとまとめている。また、このような『解深密経』の三性説はいまだ唯識思想とは結び付いていないことが指摘されている⁴¹。

⁴¹ 竹村 [1995: 70] はその他に『瑜伽論』『撰決択分』と『顕揚論』の三性説も唯識思想と結び付いていないとする。兵藤 [2010] はそれに加えて、「弥勒請問章」(Byams zhus kyi le'u, *Maitreyapariṣchāparivarta) の三性説もまた唯識思想と結び付いていないことを指摘している。

1.1.3 三相の相互関係と三性説の萌芽形態

ここまで確認した『解深密経』の遍計所執相、依他起相、円成実相はそれぞれ、言語的なものを特徴とする諸法、縁起なる諸法、そして諸法の真如であると規定されている。これら三相の相互の関係を以下に確認する。

yon tan 'byung gnas de la mtshan ma dang 'brel ba'i ming la⁴² brten nas ni kun brtags pa'i mtshan nyid rab tu shes so // gzhan gyi dbang gi mtshan nyid la kun brtags pa'i mtshan nyid du mngon par zhen pa la brten nas ni gzhan gyi dbang gi mtshan nyid rab tu shes so // gzhan gyi dbang gi mtshan nyid la kun brtags pa'i mtshan nyid du mngon par zhen pa med pa la brten nas ni yongs su grub pa'i mtshan nyid rab tu shes so //⁴³

功德林よ、そのうち、相 (*nimitta) と結び付いた名前に依拠して、遍計所執相は了知されるのである。依他起相において遍計所執相に執着することに依拠して、依他起相は了知されるのである。依他起相において遍計所執相に執着しないことに依拠して、円成実相は了知されるのである。

下線部には、依他起相において遍計所執相に執着しないことが円成実相を了知することだとされており、三相の相互関係が端的に示されている。この三者の関係は『解深密経』以降の『撰大乘論』や『唯識三十頌』といった、唯識思想と結びついた三性説にも継承されている⁴⁴。

そして、『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態の3つの概念が、実際にここまで確認した『解深密経』の三相それぞれの定義、および相互関係と、内容、構造の点で類似してい

⁴² la DL : las P

⁴³ SNS VI-10 D15a5-7, P16b3-4, Lamotte 63.11-17

⁴⁴ MSg II-4 D13b2-3, P14b7-8, Nagao 59-60

de la yongs su grub pa'i mtshan nyid gang zhe na / gang gzhan gyi dbang gi mtshan nyid de nyid la don gyi mtshan nyid de gtan med pa nyid do //

そのうち、円成実相とはいかなるものか。その同じ依他起相において、その〔外〕境を特徴とするもの（遍計所執相）が完全に存在しないことである。

TrK.21 Lévi 14.13-14

paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratya-yodbhavaḥ /
niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā //

一方、依他起性は分別であり、縁から生じるものである。一方、円成実〔性〕は、およそ、そ〔の依他起性〕に前のもの（遍計所執性）が常に欠けていることである。

ると考えられる。三性説の萌芽形態が具体的にどのように用いられているのかは、本研究第3章において考察する（3.1『菩薩地』「眞実義品」における三性説の萌芽形態の論理）。

1.1.4 「一切諸法無自性」の密意としての三無自性説

『解深密經』第7章「無自性相品」には三無自性説が説かれている。世尊が説いた「一切諸法無自性、不生不滅、本来寂靜、自性涅槃」という教説には、三無自性説が密意されていると『解深密經』は解釈する。この三無自性説は『解深密經』だけではなくその他の文献においても、それぞれが定義される際に三性説のそれぞれと同格で置かれて説明される。このことから、三無自性説と三性説とは表裏の関係にあると指摘されている⁴⁵。このように、『般若經』に説かれる既存の「一切諸法無自性」という教説が三無自性説として解釈され、三無自性説と三性説とが対応させられていることから、「一切諸法無自性」が間接的に三性説へ影響を与えていると考えられている。以下は「無自性相品」の導入部である。

...bcom ldan 'das kyis ci las dgongs nas

chos thams cad ngo bo nyid ma mchis pa / chos thams cad ma skyes pa / ma 'gags pa /
gzod ma nas zhi ba / rang bzhin gyis yongs su mya ngan las 'das pa

zhes bka' stsal pa'i don de nyid bcom ldan 'das la bdag yongs su zhu lags so //⁴⁶

...don dam yang dag 'phags ngas chos rnams kyi ngo bo nyid med pa nyid rnam pa gsum po 'di
lta ste / mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid dang / skye ba ngo bo nyid med pa nyid dang /
don dam pa ngo bo nyid med pa nyid las dgongs nas

chos thams cad ngo bo nyid med pa'o

⁴⁵ 竹村 [1995: 8] は「三性と三無性とは、各々一つの事柄の両面であり、常に同時に成立しているものである。我々は三性説を考えると、常にその無自性性についても考慮すべきであろう」と述べる。

『菩薩地』「真實義品」に対応する「撰決択分」中「菩薩地真實義品」においても、三性説と三無自性説とが対応せられている。たとえば、遍計所執性と相無自性性とは次の通りである。

ViSg D22b5-7, P24b4-7, Takahashi 144-145

ngo bo nyid gsum dang / ngo bo nyid med pa nyid gsum po mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid dang / skyes pa ngo bo nyid med pa nyid dang / don dam pa ngo bo nyid med pa nyid de la / mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid kyis ni kun brtags pa'i ngo bo nyid ngo bo nyid med pa yin no //

その三自性と三無自性性、[すなわち] 相無自性性と生起無自性性と勝義無自性性のうち、相無自性性として遍計所執性は無自性である。

⁴⁶ SNS VII-1 D16b4-5, P18a3-4, Lamotte 66.30-34

玄奘訳『解深密經』T16.693c27-694a4 (全文)

世尊。復説一切諸法皆無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃。未審世尊。依何密意作如是説。一切諸法皆無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃。我今請問如來斯義。惟願如來哀愍解釋。説一切法皆無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃所有密意。

zhes bstan to //⁴⁷

...世尊は何を意図して「一切諸法は無自性であり、一切諸法は不生不滅であり、本来寂靜であり、自性涅槃である」とおっしゃったのか、他ならぬその意味を私は世尊にお尋ねしたいのでございます。

...勝義生よ、私は諸法の無自性は三種であると、すなわち相無自性と、生無自性と、勝義無自性を意図して、「一切諸法は無自性である」と説示したのである。

下線部において、世尊の文言として「一切諸法は無自性であり、一切諸法は不生不滅であり、本来寂靜であり、自性涅槃である」という文章が引用されている。この文言と若干の表現の違いはあるものの、類似する表現が『般若経』にトレースされることから、高橋 [2012: 98] は三性説にとって『般若経』の影響は看過できないとする⁴⁸。また、あくまで

⁴⁷ SNS VII-3 D17a1-2, P18a8-b1, Lamotte 67.26-30

玄奘訳『解深密経』T16.694a13-15

勝義生當知。我依三種無自性密意。説言「一切諸法皆無自性」。所謂相無自性。生無自性。勝義無自性。

⁴⁸ この「一切諸法無自性」等の文言と完全に一致するものは『般若経』には確認できないことが袴谷 [1994: 49 fn.15] に明らかにされている。ただし、類似する文言が何箇所か確認されるとして、『大般若波羅蜜多経』「初会」などを指摘する。

玄奘訳『大般若波羅蜜多経』「初会」T6.1038b8-12

於樹林等内外物中。常有微風互相衝擊。發起種種微妙音聲。彼音聲中説一切法皆無自性。無性故空。空故無相。無相故無願。無願故無生。無生故無滅。是故諸法本來寂靜自性涅槃。若佛出世若不出世法相常爾。

『大般若波羅蜜多経』には他にも「第二会」(T7.414a28-b5)と「第三会」(T7.751a13-18)があるといい、高橋 [2012: 98] も同箇所を指摘する。その他、無羅叉訳『放光般若経』(T8.136b20-23)、鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜経』(T8.409a19-22)、チベット訳『二万五千頌般若』第 66 章、チベット訳『一万八千頌般若』第 77 章が袴谷氏によって指摘されている。

また、袴谷氏は文脈が異なるとした上で類似するサンスクリット文を『集論』に見出している。

AS Gokhale 35.15-18, Pradhan 84.11-16, T1605.31.687c29-688a6

yad uktaṃ vaipulye ... niḥsvabhāvaḥ sarvadharmā iti ... anutpannā aniruddhā ādiśāntā prakṛtiparinirvṛteti

袴谷訳 1994: 127

『方広 [経]』(すなわち『般若経』系の大乗経典を指す)において説かれている。「一切法は無自性である。」と...「[一切法は]無生であり、無滅であり、本来寂靜であり、本性として完全に開放されたもの(自性涅槃)である」と。

なお、『莊嚴経論』の偈頌にもこの文言は見られ、『撰大乘論』がこの偈頌を引用する。この『撰大乘論』を長尾 [1982: 387-388 fn.6] は解説するにあたり、特定の経典からの引用ではなく、〈阿含経〉や『般若経』など方々に説かれた無自性などの教説を『解深密経』がまとめたものだろうと指摘する。

影響が漠然と指摘されるのみであるが、斎藤 [2010] によっても三性説への影響が指摘されている。

そして、波線部においてこの『般若経』の文言が三無自性説として解釈されている。ここでは「諸法の無自性性」(chos rnams kyi ngo bo nyid med pa nyid) と表現され、相無自性性 (*lakṣaṇaniḥsvabhāvatā)、生無自性性 (*utpatti°)、勝義無自性性 (*paramārtha°) の3つが挙げられている。

下線部に引用される『般若経』の文言は、chos thams cad ngo bo nyid ma mchis pa と chos thams cad ngo bo nyid med pa という表現である。ma mchis pa は med pa の敬語表現であるため、想定される梵語はどちらも同様に、dharma と niḥsvabhāva とが同格で置かれた sarvadharmā niḥsvabhāvāḥ だと考えられる。しかし波線部でこの文言が解釈されると、chos rnams kyi ngo bo nyid med pa nyid という表現になっていることに気が付く。想定される梵語は、属格の dharma と抽象概念を作る接尾辞の tā / tva が付された niḥsvabhāvatā とからなる dharmāṇām niḥsvabhāvatā だと考えられる。また、三無自性説のそれぞれも接尾辞の tā / tva が付された表現になっていると考えられる。

本研究では、教義として言及する際には三無自性説とし、個々の3つの概念に言及する際には、たとえば相無自性性というように接尾辞を訳して表現する。この言い換えの理由については本研究第4章で考察し(4.2「一切諸法無自性」から「諸法の無自性性」への言い換え)、今はこの三無自性説が『般若経』の影響を受けていると考えられるため、表裏の関係にある三性説もまた間接的に『般若経』の影響を受けていると考えられていることを確認するにとどめる。

1.1.5 まとめ

『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態を (1) 仮設の語、(2) 仮設の所依、(3) 勝義的実在だと規定し、これが他ならぬ萌芽形態であるとみなされる根拠である、『解深密経』「一切法相品」の三相それぞれの定義、および相互関係が対応することを確認した。最後に、『解深密経』「無自性相品」の三無自性説が『般若経』の「一切諸法無自性」の密意として説かれていることを確認した。

諸法には 3 つの特徴である三相があり、(1) 遍計所執相とは諸法の自性や差別が名前と言語協約とによって設定されたもの、(2) 依他起相とは諸法の縁起性、(3) 円成実相とは諸法の真如だとされる。この 3 つの関係は端的に、依他起相において遍計所執相のないことが円成実相である、と説明される。

また、三無自性説は『般若経』の「一切諸法無自性」という教説の密意として説かれていることから、この三無自性説と表裏の関係にある三性説もまた、『般若経』の影響を受けて形成された可能性が指摘できる。なお、このような既存の「一切諸法無自性」を自身の思想的立場から解釈する態度は『菩薩地』にも見られ、その他瑜伽行派の諸文献にも散見される。『菩薩地』ではまだ三性説と三無自性説が形成されていない段階での解釈になるため、三性説の説述意図を考察する上で重要だと思われる⁴⁹。これについては本研究第 3 章で考察する (3.2 『菩薩地』の無自性解釈)。

⁴⁹ 松田 [1977: 650] は『解深密経』だけではなく、「一切諸法無自性」が三無自性性や、あるいは三自性によって解釈されることが初期瑜伽行派の諸文献に散見されることを指摘している。松田氏によれば、三無自性性によって解釈する文献には、『莊嚴経論』第 11 章第 50 偈と第 51 偈、『集論』「決択分法品」、『唯識三十論』第 23 偈があるという。三自性によって解釈するものには、『莊嚴経論』と『撰大乘論』と『集論』とに見られる四種意趣と四種密意のうち、「別義意趣」(artha-antara-abhiprāya) と「相密意」(lakṣaṇa-abhisam̐dhi) とがあるという。そして、『菩薩地』第 17 章「菩提分品」のみが、「一切諸法無自性」を三性・三無性で解釈しないことは三性説の起源問題に関する手掛かりとなることを指摘している。

1.2 三性説の萌芽的思想についての先行研究

すでに述べたように、三性説について文献が我々に伝えるのは、すでに論理的に体系化された説明であって、瑜伽行派がどういう経緯、理由、目的で三性説を説述するに至ったのかが文献に明示されることはない。そのため、三性説成立の直接的な思想を指摘する研究はほとんどない。そのような研究状況の中で、竹村 [1995: 49–63] は三性説の起源を示唆する内容を文献上の記述に求めている。竹村氏は、『般若経』、『成実論』、『菩薩地』 「真実義品」という3つの文献に見られる内容を検討し、結果として『菩薩地』 「真実義品」の所説を三性説の萌芽的思想とみなしている。

このうち、竹村氏は『菩薩地』 「真実義品」に見られる三性説の萌芽的思想として (1) 仮説の語、(2) 仮説の所依、(3) 真如／法性という「三つの契機」を指摘するが、本研究では (1) 仮説の語、(2) 仮説の所依、(3) 勝義的実在の3つの概念を三性説の萌芽形態とみなすことを前節で検討した。また、竹村氏は『成実論』については文献の出自が明らかではないことから、三性説の萌芽的思想との関係を論じる段階にはないと指摘する⁵⁰。そこで、本節では『般若経』に対する竹村氏の評価を確認する。

まず、三性説が形成される以前の思想を示唆する『般若経』の記述として、竹村氏は「弥勒請問章」を指摘する。しかし、その他は『般若経』に直接見られるものではなく、瑜伽行派の文献において三性説と『般若経』とが関連付けられている記述を指摘する。1つは、アサンガ (Asaṅga) の『摂大乘論』において十種散動の対治として『般若経』が引用される箇所であり、もう1つは、ディグナーガ (Dignāga) の『円集要義論』 (*Prajñāpāramitāpiṇḍārtha: Piṇḍārtha*) において、般若波羅蜜は三性説に基づいて説示されている、とされる箇所である。なお、「弥勒請問章」もまた『摂大乘論』の玄奘訳無性釈に

⁵⁰ 『成実論』に三性説の萌芽的思想を求める研究には舟橋 [1976: 150–155] がある。舟橋氏は、『成実論』に見られる①仮名心、②法心、③空心という三つの関係において人無我と法無我が説明されることから、三性説の萌芽的思想を見出そうとする。舟橋氏によれば、①仮名心とは、五蘊の上に仮設された「人」や「瓶」という仮名であるという。②法心とは、その仮名が仮設される所依である五蘊のことだという。③空心とは、空を实在視する心であるという。このうち、②法心における①仮名心の滅が人無我であり、②法心そのものの滅が法無我であるという。そして、①仮名心と②法心の滅が空であるが、その空は③空心によって实在視されるのだという。

これに対し、竹村 [1995: 53–54] は①②③の関係性は三性説とも対応し得るが、③空心という概念が曖昧である点、また、『成実論』という文献そのものの出自が定かではない点から、三性説の萌芽的思想を議論する段階にはないと指摘する。

引用されている。以下、『撰大乘論』における十種散動、『円集要義論』、「弥勒請問章」の順に確認する。

1.2.1 『般若経』と三性説の関係

1.2.1.1 十種散動の対治として引用される『般若経』

『撰大乘論』第2章「所知相分」(**Jñeyalakṣaṇa*)では、三性説が主題とされ、詳細に説明されている。その中に、十種の散動(vikṣepa)の対治である無分別智(nirvikalpajñāna)があらゆる『般若経』に説かれているとされ、実際に『般若経』が引用されている。この『般若経』を『撰大乘論』世親釈(*Mahāyānasamgrahabhāṣya*: MSgBh)と無性釈(*Mahāyānasamgraha-upanibandha*: MSgU)は三性説によって解釈している。これに対して、長尾[1982: 41–47]は所引の文言の具体的な典拠に関する先行研究を整理し、それら先行研究に基づく詳細な考察をしている。長尾氏は、瑜伽行派は『般若経』所引の文言を解釈する中で、そこに十種散動の対治の意味を見出していったのだらうと述べている。そして、世親釈と無性釈が三性説によって文言を解釈しているからといって、そもそも『般若経』に三性説の萌芽的思想があったと判断することはできないと述べる⁵¹。

1.2.1.2 『円集要義論』の三性説に基づく般若波羅蜜

ディグナーガの『円集要義論』では、般若波羅蜜は三性説に依拠して説示されたとされている⁵²。これを飯田[1966: 85–86]は三性説の発生が『般若経』においてであったことを前提とした文言であると理解し、勝呂[1989: 305]もこの線に沿った理解を示す⁵³。一方、宇井[1958: 327]や長尾[1982: 46–47]はあくまで三性説の成立した後に、三性説に基づいて解釈しているのであって、すでに『般若経』に三性説の萌芽的思想があったということにはならないと指摘する。竹村[1995: 51]もこれを支持している。

⁵¹ 長尾[1982: 347 fn.1]によれば、十種散動(あるいは十種分別)を説く文献には『莊嚴経論』、『集論』、『雑集論』、『円集要義論』があるという。このうち『集論』以外の文献にはすべて『般若経』が引用され、その文言をいずれの文献も三性説を適用して解釈しているという。

⁵² *Piṇḍārtha*.27 Tucci 433, Frauwallner 142

prajñāpāramitāyāṃ hi trīṇ samāśrītya deśanā /
kalpitam paratantram ca pariniṣpannam eva ca //

まさに、般若波羅蜜は3つに依拠しての説示である。分別と依他起と円成実とに他ならない。

⁵³ 勝呂[1989: 305]は次のように述べる。「三性の典拠について右のような所説が唯識文献に見出されるのであるから、唯識学派が三性説を『般若経』に由来するものと見たことは確かである。『般若経』の思想の影響力の大きさを考えてみると、最初期のこの学派の学者たちが、『瑜伽論』『解深密経』の編纂に先立って、この思想に基づいて三性の概念をすでに構成していたということは、あり得ることに思われるのである。」

1.2.1.3 「弥勒請問章」

大品系『般若経』のうちチベット訳にのみ「弥勒請問章」と呼ばれる一節が存在する⁵⁴。この「弥勒請問章」に三性説そのものは見出されないが、構想された色 (parikalpitaṃ rūpa)、分別された色 (vikalpitaṃ rūpa)、法性としての色 (dharma-tārūpa) という三性説のそれぞれに類似する表現が用いられている⁵⁵。同表現は『中辺分別論』(Madhyāntavibhāga: MAV, 『中辺論』) にも見られる。『中辺論』によれば、同じ色蘊であっても遍計所執性としては構想された色蘊であり、依他起性としては分別された色蘊であり、円成実性としては法性としての色蘊である、という内容が説かれている⁵⁶。ここでは、rūpa と svabhāva が同義とされ

⁵⁴ Hikata [1958] によって、チベット訳『一万八千頌般若』第 83 章と『二万五千頌般若』第 72 章とがチベットの伝統において「弥勒請問章」と呼称される章であり、玄奘訳『大般若波羅蜜多經』には対応箇所が欠如していることが明らかにされている。そして、『撰大乘論』無性釈玄奘訳に 2 回引用される經典の文言を「弥勒請問章」だと比定したのは、当該箇所が著者が清弁に帰されている TJ にも引用されていることを手掛かりに検討した Iida [1966] である。そして飯田氏はコンゼとの共著として Conze & Iida [1968] に「弥勒請問章」のサンスクリット校訂テキストを公開し、袴谷 [1975] はこの和訳研究を発表している。「弥勒請問章」に関する種々の問題は袴谷 [1975]、長尾 [1982: 33-41]、金 [2007: 37 fn.66] を参照。

⁵⁵ 袴谷 [1975: 12-17] の翻訳では、「ものあり方に関する三種の様相」という見出しが付けられている。その中の一節を例として掲げる。

「弥勒請問章」Conze & Iida 1968: 237-238

(37) Bhagavān āha, tribhir Maitreya ākārair bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ caratā dharmaprabhedakauśalye varttamānena rūpaprabhedaprajñaptir anugantavyā yāvat buddhadharmaprabhedaprajñaptir anugantavyā. yadutedaṃ parikalpitaṃ rūpaṃ, idaṃ vikalpitaṃ rūpaṃ, idaṃ dharmatārūpaṃ itīme yāvat parikalpitā buddhadharmā, ime vikalpitā buddhadharmā, ime dharmatābuddhadharmāḥ.

袴谷訳 1975: 12-13

世尊は言った。「マイトレーヤよ、智慧の完成について実践し、ものあり方の区分に関する熟練を行なっている菩薩大士は、三種の様相によって、物体の区分設定 (rūpa-prabheda-prajñapti) …ないし仏法の区分設定 (buddha-dharma-prabheda-prajñapti) を理解すべきである。すなわち、これは仮構された物体 (parikalpitaṃ rūpaṃ) であり、これは分別された物体 (vikalpitaṃ rūpaṃ) であり、これはものの本性 (法性) としての物体 (dharmatā-rūpa) である、…ないし、これは仮構された仏法であり、これは分別された仏法であり、これはものの本性としての仏法である、と。」

⁵⁶ MAVBh III Nagao 44.12-22

katham idaṃ daśavidhaṃ kauśalyatattvaṃ mūlatattve 'ntarbhavati / yatas triṣu svabhāveṣu te skandhādayo 'ntarbhūtāḥ / katham antarbhūtāḥ /

parikalpavikalpārthadharma-tārthena teṣu te // MAV III.16cd

trividhaṃ rūpaṃ parikalpitaṃ rūpaṃ yo rūpasya parikalpitaḥ svabhāvaḥ / vikalpitaṃ rūpaṃ yo rūpasya paratantraḥ svabhāvaḥ tatra hi rūpavikalpaḥ kriyate / dharmatārūpaṃ yo rūpasya pariniṣpannaḥ

てはおらず、三自性それぞれの観点に応じて rūpa のあり方も変わるという趣旨だと考えられる。いずれにせよ、三性説と類似する思想が『般若経』にも確認できることに変わりはない。

しかし、「弥勒請問章」は漢訳『般若経』のすべてが欠いていることから後代の付加だと考えられている。長尾 [1982: 40] はヴァスバンドウ (Vasubandhu) よりも後、アスヴァバーヴァ (Asvabhāva) よりも前の成立だと想定し、「弥勒請問章」を三性説、三無自性説の直接の起源ではないと指摘する。これは竹村 [1995: 52] によっても支持されている⁵⁷。なお、この「弥勒請問章」は『撰大乘論』無性積の玄奘訳にのみ、三性説を説明する際に二度引用される。その二箇所は玄奘訳とチベット訳とではほぼ一致しているもののおり、「弥勒請問章」の部分だけが玄奘訳にあり、チベット訳には欠けている⁵⁸。

svabhāvaḥ / yathā rūpam evaṃ vedanādayaḥ skandhā dhātvāyatanādayaś ca joyyāḥ / evaṃ triṣu svabhāveṣu skandhādīnām antarbhāvād daśavidhaṃ kauśalyatattvaṃ mūlatattva eva draṣṭavyam /

どうしてこの十種の善巧真実は根本真実に含まれることになるのか。三自性にかの [五] 蘊などが含まれているからである。どのように含まれているのか。

構想と分別の意味と、法性という意味によって、それら [五蘊など] はそれら [三自性] に [含まれることになる]。(3.16cd)

色 [蘊] は3種である。構想された色 [蘊] とは、色 [蘊] にとつての遍計所執性である。分別された色とは、色 [蘊] にとつての依他起性である。なぜなら、そ [の依他起性] において色 [蘊] という分別がなされるからである。法性という色とは、色 [蘊] にとつての円成実性である。色 [蘊] と同様に、受 [蘊] などの [五] 蘊や、[十八] 界や [十二] 処なども適用されるべきである。このように、三自性に [五] 蘊などは含まれているから、十種の善巧真実は他ならぬ根本真実において理解されるべきである。

⁵⁷ ただし、兵藤 [2010: 321–322] は「弥勒請問章」の所説と『解深密経』の三性説とは同一構造であって、どちらも唯識思想と結びつく以前の構造であることを指摘している。そのため、萌芽的思想とはみなせないものの、初期の三性説の構造を伝える資料としての価値がある。

⁵⁸ 『撰大乘論』無性積にはチベット訳と玄奘訳が現存するが、玄奘訳にのみ『大般若波羅蜜多經』の名前で「弥勒請問章」が二箇所に引用される。これらの『般若経』からの引用は Lamotte 氏に指摘され、Iida [1966] がそれを「弥勒請問章」と同定した。「弥勒請問章」に関する諸問題とともに、無性積玄奘訳における引用箇所が長尾 [1982: 33–35] によって紹介されている。

引用箇所の一つ目は、『撰大乘論』の序章 (*Prastāvanā) において章構成の次第を説明する中の、第2章「所知相分」について説明する箇所に対する註釈である。この箇所は本研究第1章第3節で扱う。

もう一箇所は、第2章「所知相分」の冒頭で三相それぞれが定義される箇所である。一通り註釈された後、チベット訳では末尾に偈頌が置かれているが、玄奘訳では偈頌ではなく「弥勒請問章」が引用されている。梵本は Conze & Iida [1968: 238]、和訳は袴谷 [1975: 13–14] に対応する。袴谷 [1975: 13 fn.49] の和訳には梵本の文節番号を振って対応関係が示されており、以下の引用文にもそれに基づき番号を付す。

1.2.2 まとめ

竹村 [1995] によって三性説が形成される以前の思想が見られると指摘されている『般若経』、および瑜伽行派が三性説と『般若経』とを関連付けて説明する箇所を確認した。すなわち、『攝大乘論』における十種散動の対治として『般若経』が引用される箇所、『円集要義論』における般若波羅蜜が三性説に基づいて説示されているとされる箇所、そして『般若経』「弥勒請問章」の構想された色、分別された色、法性としての色という三性説のそれぞれに類似する表現が用いられている箇所である。

瑜伽行派の文献においては、『般若経』の思想や教説を三性説によって解釈されることがある。しかし、長尾氏が指摘するように、それは三性説が形成された後で、三性説を援用して既存の思想を解釈しているのだと考えられる。したがって、本節で確認する限りでは、三性説形成よりも前に『般若経』に三性説の萌芽的思想が見られるということにはならない。ただし注意しなければならないのは、『般若経』に三性説の萌芽的思想が見られないというだけで、三性説の形成に『般若経』からの影響がまったくなかったと断定することはできないということである。

無性釈玄奘訳『攝大乘論釋』 T31.399b24-c13

又遍計所執相即是遍計所執自性。依他起相即是依他起自性。亦名分別自性。圓成實相即是圓成實自性。亦名法性自性。如是三種即是宣說。應知應斷應證三法。如『大般若波羅蜜多經』中亦說。

佛告慈氏。(39) 若於彼彼行相事中、遍計爲色爲受爲想爲行爲識乃至爲一切佛法、依止名・想・施設・言說、遍計以爲諸色自性乃至一切佛法自性、是名遍計所執色乃至遍計所執一切佛法。(40) 若復於彼行相事中、唯有分別法性安立、分別爲緣、起諸戲論、假立名・想・施設・言說、謂之爲色乃至謂爲一切佛法、是名分別色乃至分別一切佛法。(41) 若諸如來出現於世若不出世、法性安立法界安立、由彼遍計所執色故、此分別色、於常常時、於恒恒時、是真如性・無自性性・法無我性・實際之性、是名法性色、乃至、由彼遍計所執一切佛法故、此分別一切佛法、於常常時、於恒恒時、乃至是名法性一切佛法。

廣說如經。

1.3 三性説に対する二諦説の影響の再検討

『菩薩地』『真実義品』の所説が着目されるより前から、三性説の形成に対してアビダルマや中観派の二諦説が影響を与えているという指摘がある。長尾 [1937] は『般若経』の空思想を継承したナーガールジュナの二諦説の理論的な不備を補うものとして、空思想から三性説への展開を指摘している。竹村 [1975: 211–212] は、『菩薩地』『真実義品』が「誤って理解された空性」として批判する虚無的な空性理解を契機に、世俗と勝義との2つを媒介するものとして、仮設の所依としての *vastu* を立てたことが三性説へ展開したとする。

斎藤 [2010] はアビダルマ文献である『婆沙論』と『俱舍論』(*Abhidharmakośabhāṣya*: AKBh) における二諦説や、『般若経』の空性と無自性を踏まえた上でそれらを批判的に継承した龍樹の『中論頌』における二諦説、さらにこの両二諦説を批判的に発展させる形で、瑜伽行派の三性説が成立したと述べる⁵⁹。斎藤 [2012] は直接二諦説と三性説との関連を指摘してはいないが、『中論頌』の主要概念が『菩薩地』『真実義品』へ継承されていることを指摘している⁶⁰。また、瑜伽行派独自の二諦説が三性説形成に影響を与えたと指摘するものに金 [2007] [2010] がある。金 [2007: 38–39] は『菩薩地』『真実義品』に瑜伽行派独自の二諦説が説かれているという。それは、竹村氏が三性説の萌芽的思想とみなした (1) 仮設の語、(2) 仮設の所依、(3) 真如/法性という3つの概念のうち、(2) 仮設の所依を認める

⁵⁹ 斎藤 [2010: 7] は次のように述べている。「…三性説は、…いずれも、『般若経』の無自性説を批判的にふまえ、結果として、『大毘婆沙論』が紹介する有部系論師による二諦説と、上述したナーガールジュナの二諦説を批判的に継承、発展させているという思想史的な視点は欠かせない。」

⁶⁰ 斎藤 [2012: 22–30] は『中論頌』と『菩薩地』には共通する問題意識があったことを類似概念の比較によって指摘する。『中論頌』に見られる4つの概念、

- ① 「真実」 (*tattva*)
- ② 「誤って見られた空性」 (*durdṛṣṭā śūnyatā*)
- ③ 「言語表現」 (*vyavahāra*)
- ④ 「分別」と「戲論」 (*vikalpa, prapañca*)

の4つが、『菩薩地』第4章「真実義品」において発展的に継承され、それぞれ、

- ① 「二種真実」 (如所有性と尽所有性 *yathāvadbhāvikatā, yāvadbhāvikatā*)
- ② 「善取空性」と「悪取空性」 (*suḡrhitāśūnyatā, durḡrhitāśūnyatā*)
- ③ 「言語表現」 (*abhiḷāpa*)
- ④ 「八種の誤った分別」および「分別の展開」 (*aṣṭavidho mithyāvikalpa, vikalpaprapañca*)

という内容へと深化、発展していることを指摘する。そして『中論頌』は初期瑜伽行派の諸文献である『菩薩地』、『解深密経』、『瑜伽論』『撰決択分』への思想的基盤を提供したのだという。

ただし②の空性理解に関しては、法性を重視する『中論頌』と、法性ととともに仮設の所依の存在を認める『菩薩地』との間には重要な相違が何えると指摘する。

二諦説であるという⁶¹。一方で中観派の二諦説とは、仮設の所依を認めない二諦説であるという。この中観派の二諦説の影響を受けて、『菩薩地』『真実義品』は瑜伽行派の二諦説を形成し、さらにこの瑜伽行派の二諦説が三性説へと展開したと述べる。この金氏の見解に基づき、早島慧 [2014] は仮設の所依を認める瑜伽行派の二諦説を「pre-三性説的二諦説」と表現する。そして、この仮設の所依が三性説の依他起性へ展開するとし⁶²、三性説成立以降も中観派の二諦説と瑜伽行派の三性説とが相互に影響を与え合い、思想が展開していくことを指摘している。

なお、二諦説の影響を指摘するものではないが、「真実義品」の3つの要素を世俗と勝義とに振り分けて考察するものに池田 [1996C] [1996D] [1997] がある。また、津田 [2003] は龍樹に帰せられる『四讃頌』『不可思議讃』(Acintyastava) における二諦説が、三性説を想起させる kalpita、paratantra という言葉と関連付けられていると指摘する⁶³。これを根拠に、瑜伽行派という学派が形成されるよりも前に、すでに二諦説と関連する形で三性説の萌芽的思想が存在した可能性を指摘している。

⁶¹ 瑜伽行派の二諦説については安井 [1961: 224-236] を参照。

⁶² 池田 [1996C: 47] も仮設の所依であるところの vastu が依他起性へ展開すると指摘する。前註 16 参照。

また、早島慧 [2014: 160] はこの見解を支持する根拠として『中辺論』安慧釈の一節を指摘する。MAVṬ III Yamaguchi 112, Kim 102 (斜体は還梵部分)

kimarthaṃ svabhāvas trividha upadhāryaḥ vyavahāraparamārthatadāśrayapradarśanārtham ity eke /
MAVṬ-Tib III D243a7, P83b6

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 //

何のために三種の自性は理解されるべきか。ある者は「言語習慣と勝義とその所依とを説示するためである」と言う。

⁶³ 『四讃頌』『不可思議讃』第 44 偈では三性説の依他起性を示唆する paratantra と、二諦を意味する samvṛti と paramārtha という表現が関連付けられ、直後の第 45 偈では三性説の遍計所執性、依他起性を示唆する kalpita と paratantra という表現が用いられている。以下のテキストと和訳は津田 [2003: 101] の引用であり、下線は筆者の補いである。

hetupratyayasambhūtā paratantrā ca samvṛtiḥ /
paratantra iti proktaḥ paramārthas tv akṛtrimaḥ // Acintyastava.44
svabhāvaḥ prakṛtis tattvaṃ dravyaṃ vastu sad ity api /
nāsti vai kalpito bhāvaḥ paratantras tu vidyate // Acintyastava.45

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。(k.44)

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、しかし他に依存したものは存在する。(k.45)

たしかに、長尾氏や竹村氏が指摘するように、世俗から勝義への転換を合理化するために、依他起性がその媒介者として要請されたという解釈は、『摂大乘論』の二分依他說や転依思想からも支持されるだろう。

また、竹村氏、金氏、早島慧氏が二諦説と『菩薩地』「真実義品」に見られる三性説の萌芽形態と関連付けることは、概念同士の類似を根拠にしていると考えられ、その点では一理ある。萌芽形態の3つの概念は(1) 仮設の語、(2) 仮設の所依、(3) 勝義的実在であるが、このうちの、(1) 仮設の語、(2) 仮設の所依の2つに見られる「仮設」(prajñapti)は世俗(samvṛti)の類概念だとされる⁶⁴。また、(3) 勝義的実在はそのまま勝義という概念が使われ、さらに「言語表現され得ない」(nirabhilāpya)という表現と関連付けられている。世俗を言葉に関連する概念、勝義を言葉を超越した概念だと規定した場合、二諦説と三性説の萌芽形態とは確かに概念同士の類似が見られ、二諦説の影響が想起される。

しかし、『中論頌』の二諦説は lokasamvṛtisatya と paramārthasatya と表現されており、satya (諦)という言葉が付されている。これに対し、三性説の萌芽形態である3つの概念と satya が関連付けられることはない。はじめて三性説を体系的に説述した『解深密経』でも、三相を説明する際に二諦説が言及されることはない。いずれの指摘もこの satya の有無には注意を払っていない。金氏と早島慧氏は仮設の所依を認める二諦説を瑜伽行派の二諦説だと規定するが、satya との関連が見られない『菩薩地』の文脈に、lokasamvṛtisatya と paramārthasatya とからなる『中論頌』の二諦説の影響を想定することは、より慎重な検討が必要に思われる。そもそも、従来は satya が付された形の『菩薩地』の二諦説は研究されていない。

そこで、本節では『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態に対する『中論頌』の二諦説からの影響を再検討する。

⁶⁴ 安井 [1961: 152–167] は世俗を意味する言葉として、vyavahāra、samvṛti、prajñapti の三語を挙げている。ただし、「諦」(satya) という語を伴って、勝義諦と世俗諦という対比で置かれる場合には、samvṛtisatya と vyavahārasatya という用例は確認されるが、prajñaptisatya という用例はないという。

1.3.1 『中論頌』の二諦説

『中論頌』の二諦説はいわゆる「約教の二諦」と「約理の二諦」とで先行研究において解釈が分かれている⁶⁵。もし「約教の二諦」と解釈すれば、二諦説とは世尊の教説内容を世俗としての教説と勝義としての教説に分ける分類になる。しかし、三性説とは諸法が持つ自性には三種類が認められるという、諸法の分類である。先に確認した『解深密経』の三性説も、諸法の相には三種類があるとして、三相それぞれが説明されていた。三性説の萌芽形態は明らかに教説内容ではない。つまり、三性説は諸法の分類であって直接的には教説内容の分類を意味していない。それゆえ、両者を直ちに結び付けることは躊躇される。

それでも二諦説と三性説の萌芽形態とを関連付けることができるとする根拠は、先に述べたように、概念同士に類似が見られるからであろう。しかしこの場合、satya という言葉の有無が考慮されていないことになる。

そこで、まず『中論頌』の二諦説を確認し、約教の二諦と約理の二諦のいずれが妥当であるかを検討する。次に、従来は検討されていない satya が付された形の『菩薩地』の二諦説を検討する。そして、この『菩薩地』の二諦説解釈を踏まえて改めて『中論頌』の二諦説と向き合いたい。最後に、長尾氏と斎藤氏が指摘する、空性から三性説への影響を検討する。

1.3.1.1 約教の二諦と約理の二諦

『中論頌』の二諦説は第 24 章「聖諦の考察」(*Āryasatyaparīkṣā*, 'Phags pa'i bden pa brtag pa, 観四諦品)⁶⁶の第 8 偈から第 10 偈に端的に示されている。『中論頌』における二諦説の内容はこれら 3 つの偈頌、あるいは第 12 偈までを含めた 5 つの偈頌によって理解される。直接

⁶⁵ 『中論頌』の二諦説を約教の二諦として理解するものに、西[1956: 199–200]、安井[1961: 179–180]、大西[1993]などがある。安井[1961]は「根本的にいえば、二諦説は方便論ではなく真理論であり、二諦は教説 (deśanā) の形式でなく、真理 (satya) の形式である。」という前提の上で、『中論頌』の二諦説は約教の二諦だとみなしている。また、早島慧[2014: 120–135]は『婆沙論』に言及される世俗門・勝義門を了義・未了義に対応させる解釈を『中論頌』に依用する解釈の可能性を提示する。

一方で約理の二諦として理解するものに、斎藤[2010: 342]がある(明言はされないが、長尾氏の一連の論文、山口[1941]もこの理解だと思われる)。斎藤氏は仏陀の教説はすべて世俗諦であり、言語表現を超えた真実が勝義であるとする。斎藤[1980]は教説としての空性説と、その内容である空性とを区別し、後者を勝義とみなす。

⁶⁶ 章題については Ye [2011A: 415] を参照。

には第 8 偈 cd 句に、lokasaṃvṛtisatya (世間世俗諦) と satyaṃ ca paramārthataḥ (勝義としての諦) という表現が見られるが、一般的にはそれぞれが saṃvṛtisatya (世俗諦) と paramārthasatya (勝義諦) という表現に相応するものとみなされている。本研究でも便宜的に後者の表現を用いる。また『中論頌』に限らず他の文献において、従来は satya (諦) の語が付されていなくても saṃvṛti と paramārtha とが関連付けられていれば二諦説としてみなされている。

『中論頌』ではこれらの概念が定義付けられていないため、従来は『中論頌』の二諦説を「約教の二諦」と「約理の二諦」とのどちらかで理解するかで解釈が分かれている。そしてこの 2 つの解釈における最大の論点は、paramārthasatya をどう理解するかということだと言える。すなわち、「約教の二諦」の paramārthasatya とは、真実を内容とする世尊の教説を意味し、「約理の二諦」の paramārthasatya とは、言葉では表現することのできない真実を意味する。いずれの解釈も可能であるために解釈が分かれているのであるが、どちらがより妥当かを検討するためには、『中論頌』の思想背景にあるアビダルマの実在論や、『般若経』などの大乘經典の影響、そしてナーガールジュナの他の著作⁶⁷も考慮する必要がある。また、『中論頌』の諸註釈書に見られる解釈を参照することも必要である。ただし、諸註釈間でも解釈が異なり、そのいずれも『中論頌』の真意を伝えていないと評されることさえある⁶⁸。結局、『中論頌』の二諦説解釈はいまだ定説を得ていない。以下が二諦説が示される『中論頌』第 8 偈から第 10 偈である。

dve satye samupāsṛitya buddhānām dharmadeśanā /

lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ // MMK XXIV k.8

ye 'nayoḥ na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ /

⁶⁷ 五島 [2008] は作業仮説として『中論頌』のみをナーガールジュナの真作とみなし、従来ナーガールジュナの著作とされてきたその他の文献を「龍樹文献群」と呼び、ナーガールジュナではない匿名の著者たちがナーガールジュナの論理や論法を用いて作成したと想定する。この「龍樹文献群」はナーガールジュナ (150–250) とアーリヤデーヴァ (Āryadeva, 3 世紀半ば) の没後から、ブッダパーリタ (Buddhapālita, 370–450) が現れるまでのおよそ 150 年間に作られたとする。本稿は五島氏の見解に基づき、ここでは「ナーガールジュナの著作とみなされている他の文献」という表現を取る。

⁶⁸ 丹治 [1992: 38] は次のように述べる。「註釈者たちは二諦の区別や言語表現への依存をこのように解釈しているが、いずれもナーガールジュナの真意を的確に捉えているとはいえない。」

te tattvaṃ na vijānanti gambhīre⁶⁹ buddhaśāsane // MMK XXIV k.9

vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate /

paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate // MMK XXIV k.10⁷⁰

二諦に依拠して諸仏の説法はある。世間世俗諦と勝義としての諦とである。(k.8)

この二諦の区別を知らない人々は、甚深な仏陀の教説における真実を知らない。(k.9)

言語習慣に依拠せずには、勝義は説示されない。勝義に依拠せずには／勝義を理解せずには、涅槃は証得されない。(k.10)

まず、第8偈では samvrtisatya と paramārthasatya という表現が用いられているが、第10偈では samvṛti はなく、また satya の付されていない paramārtha という表現が用いられている。第8偈の paramārthasatya と第10偈の paramārtha とで使い分けられている可能性も否定できないが、第8偈に「二諦に」(dve satye) とあり、第9偈に「二諦の」(satyayor dvayoh) とあることから、文脈を鑑みて第10偈の paramārtha は paramārthasatya を意味すると考える。これを踏まえて、以下の『中論頌』の検討に限り両表現を同義とみなして議論を進めたい。

さて、ここに示される『中論頌』の二諦説を先行研究が約教・約理のどちらで解釈しているのかを端的に示す一つの指標として、大西 [1993] は波線部の第10偈 c 句の anāgamyā がどう翻訳されているかによって判断できるとする。この anāgamyā は、『中論頌』諸註釈書を含め、当該偈を引用する諸文献のチベット訳において、「理解せず」(ma rtogs par) と「依拠せず」(ma brten par) という異なる訳がなされているという⁷¹。そしてこのチベ

⁶⁹ gambhīre Ye Saito 1985 : gambhīraṃ dJ LVP

⁷⁰ MMK XXIV.8–10 Ye 420

⁷¹ 大西 [1993: 104 fn.4] によれば、ma rtogs par を取るのは『プラサンナパダー』、『中論頌』(別行本頌)であり、第10偈を引用するものでは『入中論』(Madhyamakāvātāra: MA, VI.35)と『入菩提行論細疏』(Bodhicaryāvatārapañjikā: BCAP, IX.2)との註釈があり、そして青目釈『中論』と『大乘中観釈論』だという。ma brten par を取るのは『無畏論』、『仏護註』(Buddhapālitamūlamadhyamakavṛtti: BP)、『般若灯論』(Prajñāpradīpa: PPr)、『般若灯論復註』(Prajñāpradīpaṅkā)であり、引用するものでは『廻諍論』(VV.28)と『仏護註』(BP XXII.11)と『入中論』(MA VI.80)との註釈があり、そして漢訳『般若灯論』だという。『入中論』は引用箇所によって別の訳語が使われていることになる。

なお、偈頌の引用ではないが同内容が龍樹に帰せられる『十二門論』にも見られることが早島 [2014: 132 fn.255] に指摘されている。下線部から『十二門論』は ma rtogs par の理解だと考えられる。

鳩摩羅什訳『十二門論』T30.165a23–25

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。

ット訳の違いに対応するかのように、先行研究の翻訳も二通りに分かれており、「依拠せずに」と訳せば約教の二諦、「理解せずに」と訳せば約理の二諦として『中論頌』の二諦を解釈していると考えられるという⁷²。

大西氏自身の見解としては「依拠せずに」という意味が妥当だとする。その根拠に、『中論頌』における āgamyā の用例として第 26 章第 3 偈 cd 句を挙げ、そこでは āgamyā が「依拠して」という意味で用いられていることを指摘する⁷³。また、『廻諍論』(Vigrahvyāvartanī: VV) において当該偈が引用され⁷⁴、直前の散文部分において、anāgamyā が「依拠せずに」

⁷² 大西 [1993: 95] は anāgamyā を ma rtogs par の意味で訳した場合には「勝義は覚られるべき真理」だと解釈されたことになり、ma brten par の意味で訳した場合には「勝義は説かれた真理」だと解釈されたことになるという。続けて次のように述べている。「つまり、anāgamyā 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」と意味すると取るか、の違いである。」

なお、チャンドラキールティの『プラサンナパダー』では ma rtogs par とされ、バーヴィヴェーカの『般若灯論』では ma brten par とされていることについて、大西氏はこの違いをチャンドラキールティとバーヴィヴェーカとの二諦説の理解が異なることに起因していると考えている。つまり、チャンドラキールティは二諦の区別を言葉と真理の乖離だとみなし、勝義を理解されるもの、到達されるものだと理解しているという。一方でバーヴィヴェーカは教説の内容に応じて、不生や空などの勝義の教説と、その他の世俗の教説との区別とみなし、勝義を涅槃を証得するための拠り所である、無自性・空を説く世尊の教説だと理解しているという。

⁷³ 大西 [1993: 101–102] は『中論頌』第 26 章「十二因縁の考察」(Dvādaśāṅgapariṅkā, Srid pa'i yan lag bci gnyid brtag pa) (表題については Ye [2011A: 467] 参照) の第 3 偈では、十二支縁起のうちの六処と触との関係が「依拠して」という意味の āgamyā で表現されていると指摘する。そして『般若灯論』ではこの āgamyā が「拠り所を獲得して」と註釈されているという。

MMK XXVI.3 Ye 468

niṣikte nāmarūpe tu ṣaḍāyatanaśambhavaḥ /
ṣaḍāyatanam āgamyā saṃsparśaḥ sampravartate //
ming dang gzugs ni chags gyur na // skye mched drug ni 'byung bar 'gyur //
skye mched drug la brten nas ni // de las reg pa 'byung bar 'gyur //

ところで、名色が活性化したとき、六処が生じる。六処に依拠して、触が起こる。

PPr XXVI.3 D251a2, P315a3–4

skye mched drug la brten nas ni // de las reg pa 'byung bar 'gyur // (MMK XXVI k.3cd) zhes bya ba la brten nas zhes bya ba ni (P315a4) gnas thob nas ⁽¹⁻so //¹⁾

⁽¹⁾nas so // D : nas / P

「六処に依拠して、触が起こる。」といううち、「依拠して」とは、拠り所を獲得して、である。

⁷⁴ 松本 [1997: 149–152] は『廻諍論』をナーガールジュナの真作ではないとする。その根拠の一つに、『廻諍論』には 4–5 世紀の成立とされる『菩薩地』のうち、「真実義品」における仮設の語とその所依とに関連する内容が対論者の意見として言及されており、『菩薩地』の内容を踏まえた形跡が見て取れることを指摘する。したがって、少なくともナーガールジュナ以降の成立だと想定されるという。

という意味で用いられていることも指摘する⁷⁵。

実際には、「理解せずに」と翻訳しながらも、約教の二諦として解釈する研究もあるため、必ずしも大西氏が指摘するようには先行研究を分類することはできない。しかし、paramārtha を目的語に取る動詞表現の検討、ひいては、動詞表現に限らずそれらとの連語関係を検討することは、paramārtha という概念を考察する上で有用であろう。

1.3.1.2 約理の二諦の根拠 —— 戲論の否定 ——

約理の二諦として解釈した場合、言葉を超越した真実こそが paramārtha であるため、たとえ仏陀の教説であっても言葉で表現されている以上は samvṛti だとみなされる。この解釈の最大の根拠は、『中論頌』が prapañca（戲論）を否定していることである。

第 24 章の冒頭は対論者による空性批判で始まるが、この対論者の持つ実在論的思想が生

⁷⁵ ただし、大西氏が指摘する散文中の anāgamyā は khas ma blangs par と訳されている（波線部）。また、梵本の Yonezawa [2008] と Johnston & Kunst [1951] とで語順が異なるため訳語の対応関係を決められないが、pratyākhyāya と anabhyupagamyā とが併記され、それが khas ma blangs shing と ma brten par とに訳されている（下線部）。なお、Lokesh の『藏梵辞典』では khas blangs nas の項に abhyupagamyā があり、brten nas の項に āgamyā と āśritya があるが、どちらも pratyākhyāya はない。したがって、khas ma blangs par と訳された anāgamyā を ma brten par と同義だと判断するにはさらなる検証が必要である。しかし、khas ma blangs par は「認めずには」や「許可せずには」という意味であり、少なくとも ma rtogs par の意味はなく、大西氏の主張を覆すものではないだろう。

VV Yonezawa 266, Johnston & Kunst 127.1-5

api ca na vyaṃ vyavahārasatyam ⁽¹⁾pratyākhyāya vyavahārasatyam anabhyupagamyā⁽¹⁾ kathayāmaḥ /
śūnyāḥ sarvabhāvā iti / na hi vyavahārasatyam anāgamyā śakyā dharmadeśanā kartum / yathoktaṃ
vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate /
paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyata iti // MMK XXIV.10

⁽¹⁾pratyākhyāya vyavahārasatyam anabhyupagamyā Y : vyavahārasatyam anabhyupagamyā
pratyākhyāya J & K

VV-Tib Yonezawa 267, D128a7-b1, P146a7-146b1

gzhan yang tha snyad kyi bden pa khas ma blangs shing ma brten par dngos po thams cad stong pa'o
zhes mi 'chad do // tha snyad kyi bden pa khas ma blangs par ni chos bstan par mi nus te / ji skad du /
tha snyad la ni ma brten par // dam pa'i don ni⁽¹⁾ mi ston la //
dam pa'i don la ma brten par // mya ngan 'das pa mi rtogs so // MMK XXIV.10

zhes gsungs pa lta bu'o //

⁽¹⁾ni NP : la DC

また、私たちは世俗諦を否定して、世俗諦を認めずに「一切の存在は空である」とは語らない。なぜなら、世俗諦に依拠せずには、教説を説示することはできないからである。

言語習慣に依拠せずには、勝義は示されない。勝義に依拠せずには、涅槃は証得されない。

(k.10)

と説かれたように。

まれる背景には、そもそも人間一般の思惟が概念的・言語的にしかなされないものであり、またこの概念化は主客の二分を伴うものであって、人間は概念化された対象を实在視してしまう傾向のあることが原因だと考えられている⁷⁶。そして、このような言語活動の総体が *prapañca* だとされ、客観的な言語表現されたものだけではなく、主観的な発話やその手段などをも意味する概念である。立川 [1980] と丹治 [1988: 85–104] は『中論頌』の *prapañca* の意味を用例に基づき分類している⁷⁷。そしてこのような *prapañca* を梶山 [1969: 74] は「言語的多元性」「ことばの虚構」と訳し、他の研究者も同様に言葉と関連する概念として訳している⁷⁸。『中論頌』諸註釈書において *prapañca* は言葉と関連付けて解釈される場合が多い。『プラサンナパダー』では「vāc (発話, 言葉)」、⁷⁹、『無畏論』と『般若灯論』では

⁷⁶ 梶山 [1969: 63; 79] は「ナーガールジュナはことばを本質としたわれわれの認識過程を倒錯だといっているのである。われわれがなすべきことは、思惟・判断から直観の世界へ逆行することだ、と教えているのである。そうすれば、ことばを離れた实在に逢着する。それが空の世界である。空ということは、ものが本体をもたない、ということである。本体とはじつはことばの実体化されたものである…」、「ナーガールジュナが批判するのはこのように一つの事実を二つの概念によって理解する考え方、人間一般の概念的思惟のあり方である」と述べる（他、兵藤 [2011] を参照）。

⁷⁷ 『中論頌』の *prapañca* を考察する研究に立川 [1980] があり、諸註釈書の解釈を参照させたものに丹治 [1988: 85–104] がある。立川氏は *prapañca* を4つに分類する。すなわち、(1) 言葉としての *prapañca*、(2) 表現行為としての *prapañca*、(3) 表象、概念としての *prapañca*、(4) 表現対象としての *prapañca* である。丹治氏は *prapañca* には3つの階層があるとす。すなわち、(1) 口業のレベルに当る言語表現という最も表面的な *prapañca* の層、(2) その根底に横たわる分別の層、(3) その深層として見出される分別の根拠としての *prapañca* の層である。

またチャンドラキールティの『プラサンナパダー』と『入中論』における *prapañca* と *vyavahāra* の意味を比較検討するものに加藤均 [1994] がある。また、*prapañca* のパーリ語形とされる *papañca* の初期仏教における用例を扱うものに、桜部 [1991] と中谷 [2011] がある。他、2015年開催の第66回印度学仏教学会学術大会では「煩惱の根源をめぐって——*vikalpa* (分別) と *prapañca* (戲論) ——」というテーマでパネル発表がなされている。

⁷⁸ 『中論頌』の和訳において、*prapañca* は多くの場合に漢訳語の「戲論」か「プラパンチャ」と表記される。現代語訳の主なものとして以下を挙げる。

- 江島 [1980: 21] 「虚構的言語」
- 梶山 [1969: 74] 「ことばの虚構」「言語的多元性」「ことばの仮構」
- 三枝 [1985: 4] 「想定された論議」
- 齊藤 [1998: 27] 「言語的多様性」
- 立川 [1994: 7] 「言語的展開」
- 丹治 [1998: 2] 「ことばを本質とするもの」
- 長尾 [1987: 205] 「概念的に虚構すること」
- Anne MacDonald [2015B: 41] "manifoldness"

⁷⁹ PsP XVIII.9 LVP 373.9–10

prapañco hi vāc prapañcayaty arthān iti kṛtvā / prapañcāir aprapañcitam vāgbhir avyāhṛtam ity

「*abhilāpa（言語表現）を特徴とするもの」と註釈される⁸⁰。さらに世俗諦を意味する samvṛtisatya と同義だとされる vyavahārasatya と関連付けて註釈される用例が『無畏論』と『般若灯論』に見られる⁸¹。ほぼ同文であるため『般若灯論』のみ掲げ、『無畏論』は脚註にとどめる。

las dang nyon mongs pa'i rgyu rnam par rtog pa gang yin pa de dag ni spros pa las byung bas

de dag spros las

zhes (P231a2) bya (D185a7) ba gsungs te / tha snyad kyi bden pa la mngon par zhen pa'i mtshan nyid kyi spros pa las 'byung ngo //⁸²

業と煩惱との原因である分別、それらは戯論から生じるから、

「それらは戯論から」(te prapañcāt: MMK XVIII.5c)

とお説きになられたのである。世俗諦(*vyavahārasatya)への執着を特徴とする戯論から生ずるのである。

ここでは prapañca が世俗諦への執着を特徴とするものだとされている⁸³。また、『プラサナパダー』では samvṛti を vyavahāra と言い換え、その vyavahāra が paramārtha としてはあり得ないとする。

arthah //

なぜなら、戯論とは発話である。諸対象を戯論するからである。「諸々の戯論によって戯論されない」(MMK XVIII.9b)。諸々の発話によって語られない、という意味である。

⁸⁰ この註釈は『無畏論』と『般若灯論』とで同文である。

ABh XVIII.9 Yasui 141.6–7, D72a1, P83b7; PPr XVIII.9 D190a4, P237b2–3

spros pa rnam kyid ma spros pa zhes bya ba ni / mngon par brjod pa'i⁽¹⁾ mtshan nyid kyi spros pa nye bar zhi ba'i phyir ro //

「諸々の戯論によって戯論されない」(prapañcair aprapañcitam: MMK XVIII.9b) とは、言語表現(*abhilāpa)を特徴とする戯論が寂滅するからである。

⁽¹⁾pa'i ABh^{Y P} PPr^{DP}: pa ABh^D

⁸¹ 前註 64 参照。

⁸² PPr XVIII.5 D185a6–7, P231a1–2

ABh XVIII.5 Yasui 136.9–10, D70a4–5, P81a1

(P81a1) rnam par rtog pa de dag ni spros pa las 'byung (D70a5) ste / tha snyad kyi bden pa la mngon par zhen pa'i mtshan nyid kyi spros pa las 'byung ba'i phyir ro //

それら分別は戯論から生じる。世俗諦への執着を特徴とする戯論から生じるからである。

⁸³ Schmithausen [1969: 138] はこれを *vyavahārasatyābhiniवेशlakṣaṇaḥ prapañcaḥ と還梵する。Anne [2015B: 42–43 fn.98] 参照。

atha vā saṃvṛtiḥ saṃketo lokavyavahāra ity arthaḥ / sa
cābhidhānābhidheyajñānajñeyādīlakṣaṇaḥ // loke saṃvṛtir lokasaṃvṛtiḥ /⁸⁴
... lokasaṃvṛtyā satyaṃ lokasaṃvṛtisatyaṃ / sarva evāyam
abhidhānābhidheyajñānajñeyādivyavahāro 'śeṣo lokasaṃvṛtisatyaṃ ity ucyate / na hi
paramārthata eva tat sambhavati /⁸⁵

あるいは、世俗とは言語協約、世間の言語習慣という意味である。またそ [の世間の言語習慣] は名付けるものと名付けられるもの、知るものと知られるものなどを特徴とする。世間における世俗が世間世俗である。

…世間世俗としての諦が世間世俗諦である。まさにこの一切の名前と名付けられるもの、知識と知られるものなどの言語習慣は、余すところなく世間世俗諦と言われる。というのも、他ならぬ勝義としてはそ [の世間世俗諦] はあり得ないからである。

これらから、諸註釈書は saṃvṛti と paramārtha の関係を、prapañca と niḥprapañca (無戲論) の関係に対応させて解釈していると考えられている⁸⁶。そしてこの解釈を『中論頌』第 24 章の二諦説に適用すれば、それは約理の二諦として解釈していることになる。あるいは註

⁸⁴ PsP XXIV.8 LVP 493.9–494.1

PsP-Tib XXIV.8 D163a6, P185a6

yang na kun rdzob ni brda ste / 'jig rten gyi tha snyad ces bya ba'i tha tshig go // de yang brjod pa dang / brjod bya dang / shes pa dang shes bya la sogs pa'i (P185a7) mtshan nyid can no // 'jig rten gyi kun rdzob ni 'jig rten gyi kun rdzob (1)bo //¹⁾

(1)bo // P : bo zhes D

⁸⁵ なお、下線部はチベット訳では「というのも、勝義においてこれら諸々の言語習慣はあり得ないからである」とあり、LVP 494.7 fn.4 はチベット訳を (*na hi paramārtha ete vyavahārāḥ sambhavanti) と還梵する。

PsP XXIV.8 LVP 494.5–7

PsP-Tib XXIV.8 D162b2–3, P185b2–3

'jig rten gyi kun rdzob tu bden pa ni / 'jig rten kun rdzob bden pa ste / brjod bya dang / rjod byed dang / shes pa dang / shes bya la sogs pa'i (P185b3) tha snyad ma lus pa 'di dag (D163b3) thams cad ni / 'jig rten gyi kun rdzob kyi bden pa zhes bya'o // don dam pa la ni 'di dag yod pa ma yin te /

⁸⁶ 丹治 [1988: 99] は諸註釈書の解釈を比較検討して次のように述べる。「戲論が世間の言説である世俗諦を意味する限りにおいて、彼 (*チャンドラキールティ) も『無畏』や清弁と同じ解釈をしていることになる。このように注釈者の多くは戲論寂靜を、世俗諦とか言説諦への執着とかの寂靜・消滅によって、無戲論を本性とする勝義が現前することと解釈するから、中観派では戲論とその寂滅を勝義と世俗の二諦説に依拠した簡単な図式に還元していることになるのである。(*)は筆者による補い。

釈書の解釈を待たずとも、『中論頌』全体の文脈からこのような解釈は導き出されとも考えられる。後述するが、第 24 章第 12 偈では世尊の説法躊躇を想起させ、言葉を超越した内容をあえて言葉で表現しようとする葛藤が見て取れる。仏陀の言葉と人間の言葉とは区別されるべきであるが、およそ言葉であれば仏陀の教説であっても *prapañca* とみなされ得るのである⁸⁷。

1.3.1.3 約理の二諦の問題点

従来、このような約理の二諦として解釈した場合の問題点は指摘されていない。しかし『中論頌』第 24 章は、空性を認めた場合には四聖諦などが虚無となってしまうのではないかと、という対論者の批判で始まる。これを受けて、ナーガールジュナは対論者が空性を理解できていないと指摘し、その直後に、諸仏の説法が二諦に依拠していることを対論者は理解できていないという趣旨で二諦説を説示する。この文脈において、*saṃvṛti*、*vyavahāra*、そしてこれらと同義とみなされる限りでの *prapañca* を否定することに、どのような意義があるだろうか。

第 24 章第 5 偈と第 6 偈では、対論者によって、ナーガールジュナが空性を説くから *vyavahāra* を破壊する、と批難される。これを受けて第 36 偈では、今度はナーガールジュナによって、対論者が空性を破壊するから *vyavahāra* を破壊する、という反論が見られ、空性だからこそ *vyavahāra* が認められるという趣旨が説かれている。

dharme cāsati saṃghe ca katham buddho bhaviṣyati /
evam trīṇy api ratnāni bruvāṇaḥ pratibādhase // MMK XXIV.5
śūnyatām phalasadbhāvam adharmam dharmam eva ca /
*sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase // MMK XXIV.6*⁸⁸

⁸⁷ 兵藤 [2011: 49] は「仏教では、仏陀の説かれたことさえも「戯論」なのです。…仏教にとって「ことば」は真理そのものを表現することはできず仮に表現するもの、戯れにしかすぎません。ではなぜ仏陀は私たちに「ことば」によって教えを説いたのでしょうか。私たちは、最終的には「ことば」を超えた真理を直接自分でつかみ取る、自ら仏陀になること（成仏）が求められているのですが、そこに向かう手立て（方便）として仏陀は「ことば」による教えを私たちに説いてくれているのです…」と述べる。

⁸⁸ MMK XXIV.5–6 Ye 418

法と僧伽が存在しないならば、どうして仏陀が現れるだろうか。このように、空性を語るならば、汝は三宝さえも破壊し、また、[行為の] 果報があるということ、非法と法、世間的な一切の言語習慣を汝は破壊する。

sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase /

yat pratītyasamutpādaṃ śūnyatāṃ pratibādhase // MMK XXIV.36⁸⁹

そして、縁起たる空性を汝は破壊するから、世間的な一切の言語習慣を汝は破壊する。

先に諸註釈書では vyavahāra、saṃvṛti、prapañca が同義とされ、『中論頌』では空性や涅槃において prapañca は寂滅するとされている。しかし、上掲の第 5 偈と第 6 偈、そして第 36 偈を鑑みると、有自性の立場にある対論者も、無自性の立場にあるナーガールジュナも、どちらも同様に vyavahāra が破壊されることを危惧しており、vyavahāra を肯定的に捉えていることが分かる。そして後者の立場からすれば、空性だからこそ vyavahāra が認められるという。つまり、ナーガールジュナは対論者の有自性的な思惟の原因としての prapañca をたしかに否定してはいるが、saṃvṛti と vyavahāra まで否定してはいないと考えるのが妥当であろう⁹⁰。

また、約理の二諦の場合、第 10 偈 ab 句の「言語習慣に依拠せずには、勝義は示されない」(vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate) という内容を、本来 vyavahāra では表現できない paramārtha をあえて vyavahāra によって表現した、と解釈することができる。しかしその場合の paramārtha とは、vyavahāra によって表現されている以上、言葉を超越した真実そのものにはならない。つまり、paramārtah には言葉で表現されたものと、言葉を超越し

⁸⁹ MMK XXIV.36 Ye 436

⁹⁰ 前註 76 に示した梶山氏の見解に対し、松本 [2014] は疑義を呈している。先の引用文に見られる梶山氏の見解からは、およそ人間の言葉や概念であれば、どんなものでも否定されるべきである、という内容が理解される。しかし松本氏はそうではなく、言葉や概念には正しいものと誤ったものという区別があり、誤ったものこそが否定されるべきだという。具体的には、『中論頌』第 18 章「我と法の考察」(Ātmadharmaparīkṣā, bDag dang chos brtag pa, 観法品) (Ye [2011A: 299] 参照) の第 5 偈における prapañca は、たしかに『プラサンナパダー』では vāc と註釈されている。しかし、『中論頌』の意図としては、prapañca は単なる vāc ではなく、諸法に svabhāva や svarūpa が有ると捉える abhiniveśa (執着) という、限定された意味だと指摘する。

本研究は松本氏の見解を支持する。すべての言葉が否定されるのではなく、仏陀の教説は言葉であっても決して否定されないという立場を取る。

たものという、2つの側面を持つ概念だと理解される。その場合、言葉で表現された paramārtha とは、約教の二諦における教説としての paramārtha と何ら変わらないだろう。

以上の問題点を念頭に置きつつ、次に大西 [1993] に基づき paramārtha の連語関係を検討する。

1.3.1.4 paramārtha の連語関係

上掲引用文における下線部のうち、第8偈b句に「諸仏の説法」(buddhānām dharmadeśanā) とあり、第9偈b句に「仏陀の教説」(buddhaśāsane) とある。このことから、当該箇所は二諦説と仏陀の教説との関係を示すものであると考えられる。

第10偈に関しては、前節で検討したように paramārtha は vyavahāra に依拠したものとされている。さらに二重線部のb句 (paramārtho na deśyate) からは、paramārtha が「説示される」ものでもあることが知られる。『中論頌』において「説示される」ものとは仏陀の教説だと考えられるため⁹¹、説示されるものである以上、それは言葉を超越したものではあり得ない。したがって、少なくとも第10偈b句の paramārtha には仏陀の教説としての意味があり、それを否定することはできないだろう。

また、paramārtha はb句では√disの目的語であるが、c句ではā√gamの目的語であって、異なる動詞と連語関係にある。このことは paramārtha という概念の外延を示唆していると考えられるだろう。つまり、「示される」と同時に、「依拠される」あるいは「理解される」ものが第10偈の paramārtha である。そして、b句を根拠に paramārtha を仏陀の教説だと理解したとしても、その教説の言葉が指す意味や内容とは「理解されるもの」であるし、「依拠されるもの」であっても構わないだろう。つまり、言葉によって説示される教説には、発音や文字が示す側面もあれば、それらが意味する指示内容という側面もある。

さらに、第10偈cd句「勝義に依拠せずには／勝義を理解せずには、涅槃は証得されない」(paramārtham anāgamyā nirvāṇam nādhigamyate) とあり、『中論頌』において nirvāṇa は prapañca の寂滅したものだとされている⁹²。そのため、c句の paramārtha を約理の二諦に基

⁹¹ 『中論頌』における「示す」(√dis)の用例は、管見の限り当該箇所を含めて12例ある。そのうち「場所、部分」(deśa)という意味の用例を除けば、すべて目的語に dharma か、その dharma の具体的な内容を iti で表したもののどちらかである。したがって、b句の勝義は仏陀の教説と理解される。

⁹² 第25章「涅槃の考察」(Nirvāṇaparīkṣā, Mya ngan las 'das pa brtag pa, 観涅槃品) (Ye [2011A: 449] 参照)の最終偈第24偈では次のように説明される。

づいて言葉を超越した真実だと理解した場合、c 句と d 句とはほぼ同内容であることになり、 $\bar{a}\sqrt{\text{gam}}$ と $\text{adhi}\sqrt{\text{gam}}$ との区別⁹³、および $\bar{a}\sqrt{\text{gam}}$ が絶対分子であることによって c 句と d 句の間にある時間的な前後関係が不明瞭になってしまう。

以上のような paramārtha の連語関係の検討により、約理の二諦ではなく約教の二諦としても十分に解釈できることが分かる。その場合の paramārtha とは仏陀の教説を意味し、言葉によって説示される側面と、その言葉の意味する内容の側面という、2 つの側面を持つことも不自然ではない。一方で、約理の二諦として paramārtha を言葉を超越した真実だと解釈した場合、それが vyavahāra に依拠して説示されるという内容とは齟齬を来してしまうだろう。

1.3.1.5 二諦説の文脈

そもそも、第 1 偈から第 6 偈では、対論者である實在論者が空性を虚無論だとみなし、その空性を説く龍樹を批難している⁹⁴。この批難を受けて、龍樹は第 7 偈で対論者は空性を

MMK XXV.24 Ye 460

sarvopalambhopaśamaḥ prapañcōpaśamaḥ śivaḥ /
na kvacit kasyacit kaścid dharmo buddhena deśitaḥ //

[涅槃とは] 一切の認識が寂滅し、戲論が寂滅し、吉祥である。仏陀によってはいかなる場合にも、いかなる者に対しても、いかなる法をも説かれなかった。

これによれば、涅槃とは認識も戲論も寂滅した言亡慮絶の境地であると理解される。

⁹³ 『中論頌』における「証得する」($\text{adhi}\sqrt{\text{gam}}$) の用例は管見の限りこの第 24 章第 10 偈の 1 例のみである。雲井 [1958] は $\text{adhi}\sqrt{\text{gam}}$ の初期仏教以来の用例を検討し、 $\text{adhi}\sqrt{\text{gam}}$ と $\sqrt{\text{gam}}$ はどちらも「到達する」「理解する」という意味があるが、 $\text{adhi}\sqrt{\text{gam}}$ には *nirvāṇa* を目的語に取って「[涅槃に] 到達する」、「[涅槃を] 証得する」という、涅槃の作証を示す特別な意味があると指摘する。これを踏まえれば、c 句の paramārtham anāgamyā の $\bar{a}\sqrt{\text{gam}}$ と d 句の $\text{adhi}\sqrt{\text{gam}}$ とは宗教的体験の深さという点で異なっていると言える。

⁹⁴ MMK XXIV.1 Ye 416

yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ /
caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate //

もしこの一切が空であれば、生は存在せず、滅は存在しない。汝にとって、四聖諦が非存在となってしまう。

MMK XXIV.5cd-6 Ye 418

evaṃ trīṇy api ratnāni bruvāṇaḥ pratibādhasē //
śūnyatām phalasadbhāvam adharmam dharmam eva ca /
sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhasē //

このように空性を語るならば、汝は三宝さえも傷つけ、また、[行為の] 果報があるということ、非法と法、世間的な一切の言語習慣を傷つける。

正しく理解できていないと述べる⁹⁵。この後に上掲の二諦説が説かれ、続けて第 11 偈では、あたかも誤って捕らえられた蛇 (sarpo yathā durgrhīto) のように、対論者によって空性は誤って見られている (durdṛṣṭā śūnyatā) とされる。そして第 12 偈では、その空性を受けて「この教え」 (asya dharmasya) とし、世尊は説法 (deśayitum ... dharmam) を思いとどまったとされる。

vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasam /

sarpo yathā durgrhīto vidyā vā duṣprasādhitā // MMK XXIV.11

ataś ca pratyudāvṛttam cittam deśayitum muneh /

dharmam matvāsya dharmasya mandair duravagāhatām // MMK XXIV.12⁹⁶

誤って見られた空性は鈍根の者を破壊する。誤って捕らえられた蛇や、誤って用いられた呪術のように。(k.11)

またこれゆえに、鈍根たちにはこの教えは理解し難いと思って、牟尼の心は説法を思いとどまった。(k.12)

ここから、説法を躊躇してしまうほどに空性という教説は理解し難く、誤解されやすいものであることが分かる。先の第 8 偈では諸仏の説法 (dharmadeśanā) が、第 9 偈では仏陀の教説 (buddhaśāsana) が言及されていたから、第 8 偈から第 12 偈までは仏陀の教説に関する議論がなされていると言える。とくに空性という教説を対論者が理解できていないことが強調されており、第 13 偈以降においても対論者が空性を理解せずに、有自性の立場から空性を否定することがナーガールジュナによって批難される。

⁹⁵ MMK XXIV.7 Ye 418

atra brūmah śūnyatāyām na tvam vetsy prajojanam /

śūnyatām śūnyatārtham ca tata evam vihanyase //

これに対して私たちは答える。汝は空性における目的／効用と、空性と、空性の意味を知らない。それ故、このように [私たちは] 汝に邪魔される。

斎藤 [1998B] は「空性における目的／効用」(śūnyatāyām prajojanam) について、従来の諸註釈に基づく「空を説示する目的」という解釈ではなく、文脈から「空であるときの、[言葉をふくむあらゆるものごとの] 有用性」と解釈すべきだとする。

空性における効用、空性、空性の意味という 3 つは、空性に関する 3 つの異なる概念ではなく、空性という 1 つの概念には 3 つの要素、側面があるのだと理解する。

⁹⁶ MMK XXIV.11-12 Ye 422

以上の分脈を踏まえれば、『中論頌』の二諦説を仏陀の教説の分類である約教の二諦だと理解することも十分に妥当だと思われる。もちろん paramārtha を約理の二諦における言葉を超越した真実だとみなすことも可能であるが、そのような paramārtha が文脈上必ずしも必要とはされていないだろう。むしろ約教の二諦における教説だとみなし、空性という教説、そしてその空性という教説の意味、どちらも paramārtha であると解釈すれば、第7偈における śūnyatā と śūnyatārtha との整合性も取れ、空性の意味を理解する龍樹と理解しない対論者との対論という構図も分かりやすい。この場合の『中論頌』における paramārtha とは、具体的には空性という教説を指すと理解できる⁹⁷。空性は教説として説示されるものであり、同時にその意味は理解され、あるいは依拠されるものである。ただし、このように理解した場合、saṃvṛtisatya としての教説というものが具体的に何を意味するのかは判然としない。

⁹⁷ 空性 (S. śūnyatā, P. suññatā) は初期仏教以来の概念であるが、実在論者の有自性的な思想を否定する意味は、部派仏教を経た大乘仏教において新たに生まれた意味だと考えられる。したがって、龍樹が説く空性とは釈尊の教説というよりも、大乘の諸仏による教説だと考えられる。

五島 [2008] [2009]、桂・五島 [2016] は龍樹の仏陀観を考察する中で、『中論頌』における「単数形のブツダ」を指す sambuddha (帰敬偈)、mahāmuni (11.1)、bhagavat (13.1, 13.2, 15.7)、paramarṣi (17.2)、buddha (17.20, 25.24)、śāstr (17.31, 25.10)、muni (24.12) と、「複数形のブツダ」を指す jina (13.8)、buddha (17.13, 18.6, 18.11, 24.8)、sambuddha (18.12)、buddha-sāsana (15.6, 24.9)、buddha-anuśāsana (18.8) とは明確に区別されて用いられていると指摘する。これらの比較検討により、「単数形のブツダ」は伝統的教理の説者である釈尊を指し、「複数形のブツダ」は龍樹が主張する教説の賞賛者・支持者、つまり「大乘のブツダ」であるという。結果として五島 [2008: 148] は『中論頌』が自らが説く「空性の縁起」が仏説であることを、本頌全体で主張・証明していることは、明らかであろう。」と述べる。

二諦説が示される第24章第8偈b句の buddha は複数形であり、第9偈d句の buddhaśāsana は文脈上複数形で理解される。したがって、paramārtha としての教説とは諸仏によって説示された空性のことだと考えられる。

1.3.2 『菩薩地』の二諦説

『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態には、*prajñapti* と *paramārtha* という概念が用いられ、また勝義的実在とされる *vastu* は言語表現され得ない自性 (*nirabhilāpyasvabhāva*) と関連付けられて説明される。約理の二諦における *paramārtha* が言葉を超越した真実だとされていることや、*saṃvṛti* と *prajñapti* という類概念が用いられていることから、たしかに三性説の萌芽形態と二諦説とは何らかの関係性が予想される。しかし、その二諦説が『中論頌』の二諦説に限定できるのかどうか、あるいはアビダルマにおける二諦説の影響があるのかどうかは検討の余地が残る。また、『中論頌』の二諦説がそもそも *saṃvṛtisatya* と *paramārthasatya* という、*satya* の付された形であるのに対し、三性説の萌芽形態が *satya* と関連付けられることはない。*satya* との関連が見られない『菩薩地』の文脈に、*lokasaṃvṛtisatya* と *paramārthasatya* とからなる『中論頌』の二諦説の影響を想定することは、より慎重な検討が必要に思われる。そもそも、『菩薩地』には二諦説が具体的に説明されてはおらず、*satya* が付された形の『菩薩地』の二諦説は従来研究されていない。そこで、「真実義品」における *paramārtha* と *paramārthasatya* の用例を比較検討することによって、『中論頌』の二諦説が約教、約理のいずれがより妥当であるかを判断する一助としたい。

1.3.2.1 *paramārtha* の用例

『菩薩地』「真実義品」における *paramārtha* の用例には以下の3例がある。いずれも *vastu* が実在することに関して言及されている。最初の用例は前掲であるが(前註32参照)改めて以下に示す。

(1) *yaś cāpi prajñaptivādanimittādhiṣṭhānam prajñaptivādanimittasaṃniśrayaṃ nirabhilāpyātmakatayā paramārthasadbhūtam vastu apavadan*⁹⁸ *nāśayati sarveṇa sarvaṃ nāstīti* //⁹⁹

仮設の語の因相たる基体であり、仮設の語の因相たる所依であって、言語表現され得ない本質を有するという点で、勝義として実在である *vastu* を、「まったく存在しない」と損滅して、否定する者である。

⁹⁸ *apavadan* T S : *apavadamāno* W M : *apadamāno* D

⁹⁹ BBh IV-5.3.1 Takahashi 98, Wogihara 45.13–19, Dutt 30.27–31.2, Murakami 24, Sugawara 345

(2) yā punas teṣāṃ rūpādisaṃjñakānāṃ dharmānāṃ nirabhilāpyārthena vidyamānatā, saisā paramārthataḥ svabhāvadharmatā veditavyā //¹⁰⁰

さらに、「色」などの名称を有するそれら諸法は、言語表現され得ない対象としては、現に存在している。そ〔の現に存在しているということ〕が勝義としては、自性という法性であると知られるべきである。

(3) vastumātraparamārthanāśagrāhikā cāpavādikā saṃjñety ucyate //¹⁰¹

また、vastumātra たる勝義を否定して把握するものが、損減を伴う想と言われる。

(1) の用例は『菩薩地』の vastu が仮設の所依としての側面と、勝義的実在としての側面の2つの側面を持つことの根拠とされるものである¹⁰²。そしてこれを1つの根拠として、『菩薩地』の vastu は唯識思想と結び付く以前の実在論的な思想を示しているとされる。この vastu が nirabhilāpyasvabhāva を持ち、paramārthasadbhūta と関連付けられている。(2) の用例では、諸法が現に存在しているとされ、諸法が nirabhilāpya、paramārtha、svabhāvadharmatā と関連付けられている。(3) の用例では、vastumātra と paramārtha とが Kdh. Comp. で併記されている。このように、nirabhilāpya (言語表現され得ない) ということと paramārtha とが関連付けられていることから、約理の二諦における言葉を超越した真実という意味の paramārtha との類似性が見られる。ただし、ここでの paramārtha は vastu が実在するということを意味する概念だと考えられるが、約理の二諦の paramārtha には実在という意味はないという点で異なっている。

1.3.2.2 paramārthasatya の用例

『菩薩地』に paramārthasatya の用例は2例しかない。「真実義品」に1例あり、もう1例は第18章「菩薩功德品」(Bodhisattvagunaṣaṭṭala)にあるが、後者は諦の種類として二諦が

¹⁰⁰ BBh IV-6.2.1.2 Takahashi 103, Wogihara 48.20–22, Dutt 33.3–9, Murakami 31

¹⁰¹ BBh IV-6.2.3.2 Takahashi 106, Wogihara 50.12–13, Dutt 34.14–15, Murakami 33, Sugawara 353

¹⁰² この用例は高橋 [2005] をはじめとする多くの先行研究が、vastu に勝義的実在としての側面があると解釈する根拠の1つであり、菅原 [2010] によってその解釈に疑義が提示された、問題のある箇所である。後註 238 参照。

名称のみ挙げられるだけである¹⁰³。一方の「真実義品」では、四如実遍智の四番目の如実遍智を説明する際に paramārthasatyatā という表現が見られる。samvṛtisatya と対をなして用いられているため、二諦説のうちの勝義諦とみなされる。

以下の引用文では、まず vastu は有でもなく無でもない不二だとされる。そして、その vastu は言語表現される対象 (abhilāpya) という点では、本質としては完成していないから有ではなく、言語表現され得ない (nirabhilāpya) という点では、本質としては無ではない、つまり存在するとされる。このうちの無ではないという内容は、先の paramārtha の用例、とくに [1] に見られた「言語表現され得ない本質を有するという点で、勝義として実在である vastu」という同内容だと言える。

しかし次に、有でもなく無でもない、という同じ要領で「paramārthasatyatā としては有色ではなく、samvṛtisatya としては無色ではない」とある。ここまでは paramārtha が無ではないこと、つまり有を意味していたが、ここでは反対に paramārthasatya が有ではないこと、つまり無を意味するものとして扱われている。

viśeṣaprajñaptyeṣaṅgatam yathābhūtaparijñānam katamat // yataś ca bodhisattvo
viśeṣaprajñaptau prajñaptimātratām paryeṣya tasmim rūpādisamjñake vastuni viśeṣaprajñaptim
advayārthena paśyati / na tad vastu bhāvo nābhāvaḥ // abhilāpyenātmanāpariniśpannatvān na
bhāvo / na punar abhāvo nirabhilāpyenātmanā vyavasthitatvāt // evam na rūpī¹⁰⁴
paramārthasatyatayā, nārūpī¹⁰⁵ samvṛtisatyena tatra rūpopacāratayā // yathā bhāvaś cābhāvaś
ca rūpī¹⁰⁶ cārūpī¹⁰⁷ ca / tathā sanidarśanānidarśanādayo viśeṣaprajñaptiparyāyāḥ sarve 'nena

¹⁰³ 矢板 [2013] の科段分けによれば、第 18 章「菩薩功德品」は 4 節からなり、その第 4 節の冒頭で「定立の確定」(prajñaptivyavasthāna) が説かれる。そこで菩薩は諦などの教法の定立を行うことができるとされ、二諦の名称のみが言及される。

BBh XVIII Yaita 2013: 96.5–7, Wogihara 292.17–19, Dutt 198.15–16

satyaprajñaptivyavasthānam⁽¹⁾ punar anekavidham / avitathārthena tāvad ekam eva satyam na dvitīyam
asti / dvididham satyam / samvṛtisatyam paramārthasatyam ca /

⁽¹⁾satyaprajñaptivyavasthānam Y D : om. W

一方、諦の施設の建立は多種である。まず、真の意味としては、諦は一つだけであり、第二 [の諦] は存在しない。二種の諦がある。世俗諦と勝義諦とである。

¹⁰⁴ rūpī T D M : rūpi W

¹⁰⁵ nārūpī T D M : nārūpi W

¹⁰⁶ rūpī T D M : rūpi W

¹⁰⁷ arūpī T D M : arūpi W

nayenaivam ⁽¹⁰⁸⁻veditavyā iti // ⁻¹⁰⁸⁾ 109

差別の仮設の尋思に基づく如實智とないかなるものか。すなわちまた、菩薩は差別の仮設について、ただ仮設であるに過ぎないということを探求した後で、かの「色」などの名称を持つ事物における差別の仮設を、不二なる意味として見る。その事物は有でもなく、無でもない。言語表現され得る本質という点では、完成したものではないから [その事物は] 有ではない。一方で、言語表現され得ない本質という点では、設定されたものであるから [その事物は] 無でもない。同様に、[その事物は] 勝義諦という点では有色ではなく、世俗諦という点ではそ [の事物] において「色」と二次的表示されているから無色ではない。有と無や有色と無色のように、有見と無見などの一切の差別の仮設の同義語／法門は、この方法によって以上のようにであると知られるべきである。

¹⁰⁸ veditavyā iti // T : veditavyā / iti W D M

¹⁰⁹ BBh IV-9.3.2.4 Takahashi 113–114, Wogihara 54.17–26, Dutt 37.11–17, Murakami 45
BBh-Tib C30b2–6, D30b3–6, G44a2–6, N33b6–34a3, P36a6–b2

bye brag tu _(C30b3) btags pa tshol bar gyur pa yang dag pa ji lta ba bzhin du yongs su shes pa gang zhe _(N33b7) na / 'di ltar _(G44a3) byang chub sems dpa' bye brag tu btags pa la btags pa tsam _(P36a7) du btsal nas / gzugs la sogs par ming btags pa'i dngos po de _(D30b4) la bye brag tu btags pa rnams la gnyis su med pa'i _(C30b4) don du mthong la / dngos po de yang yod _(G44a4) pa yang ma _(N34a1) yin / med pa yang ma yin te / _(P36a8) brjod pa'i bdag nyid kyi yongs su grub pa ma yin pa'i phyir / yod pa ma yin la brjod du med pa'i bdag nyid du rnam par gnas pa'i phyir med _(D30b5) pa yang ma yin no // de bzhin du don _(G44a5) dam pa'i bden pas ni / _(C30b5) _(P36b1) gzugs can _(N34a2) ma yin la / kun rdzob kyi bden pas ni / de la gzugs su nye bar 'dogs pas gzugs can ⁽¹⁾ ma yin pa yang ⁽¹⁾ ma yin no // dngos po yod pa dang / dngos po med pa dang / gzugs can dang / gzugs _(G44a6) can _(D30b6) ma yin _(P36b2) pa ji lta ba de ⁽²⁾ bzhin du bstan du yod pa dang / bstan du _(C30b6) med pa la sogs par bye brag tu btags _(N34a3) pa'i rnam grangs thams cad la yang tshul ⁽³⁾ 'dis de ltar rig par bya ste /

⁽¹⁾ma yin pa yang D : ma yin pa C : om. GNP ⁽²⁾de CDGP : om. N ⁽³⁾tshul GNP : tshul du CD

玄奘訳『瑜伽師地論』T30.490c5–15

云何差別假立尋思所引如實智。謂諸菩薩於差別假立尋思。唯有差別假立已。如實通達了知色等想事中差別假立不二之義。謂彼諸事非有性非無性。可言說性不成實故非有性。離言說性實成立故非無性。如是由勝義諦故非有色。於中無有諸色法故。由世俗諦故非無色。於中說有諸色法故。如有性無性有色無色。如是有見無見等差別假立門。由如是道理一切皆應了知。

曇無讖訳『菩薩地持經』T30.896a16–23

云何隨差別施設求如實知。菩薩於差別施設差別施設分齊。求是假名色等事。差別施設不二。觀彼事非有性非無性。言說自性不可得。亦非無性離言說自性。而建立性。非有色。第一義諦故。亦非無色。世諦有色故。如有性無性色非色。如是可見不可見。一切法差別施設。皆如是知。

求那跋摩訳『菩薩善戒經』欠

先述の paramārtha の用例では、paramārtha は vastu が実在するということを意味する概念だと考えられた。しかし下線部においては、paramārthasatya は不二のうちの非有、すなわち無に関連付けられている。

ここに示される有色・無色、有見・無見などとは、八種の誤った分別 (mithyāvikalpa)¹¹⁰ のうちの差別分別 (viśeṣavikalpa) の内容を踏まえていると考えられる。そこでは他に、有対・無対、有漏・無漏、有為・無為などが挙げられ、さらには単純に有無に分類できないような、善・不善・無記、過去・未来・現在が挙げられている。この区別された意味を分別することが差別分別だという¹¹¹。ここに列挙されたもののうち有色・無色などは、色・

¹¹⁰ 『菩薩地』『真実義品』の第8節には、真如を遍智しない愚夫には「八種の分別」が起こるとされる (BBh IV-8.1 Takahashi 107, Wogihara 50.22–27, Dutt 34.22–25, Murakami 35)。それが第10節では「八種の誤った分別」だとされ、愚夫はこの分別を持つために輪廻を流転するのだとされる (BBh IV-10.1 Takahashi 114, Wogihara 55.4–9, Dutt 37.21–24, Murakami 46)。

¹¹¹ BBh IV-8.3.2 Takahashi 108–109, Wogihara 51.24–52.3, Dutt 35.15–19, Murakami 39

viśeṣavikalpaḥ⁽¹⁾ katamaḥ / tasminn eva rūpādīśāṃjñake vastuny ayam rūpī / ayam arūpy, ayam sanidarśano, 'yam anidarśana, evaṃ sapratigho 'pratighaḥ sāsravo 'nāsravaḥ saṃskṛto 'saṃskṛtaḥ kuśalo 'kuśalo 'vyākṛtaḥ⁽²⁾ / atīto 'nāgataḥ pratyutpanna ity evambhāgīyenāpṛamāṇena prabhedanayena⁽³⁾ yā svabhāvavikalpādhiṣṭhānā tadviśiṣṭārthavikalpanā, 'yam ucyate viśeṣavikalpaḥ //

⁽¹⁾viśeṣa° W D M : veśeṣa° T ⁽²⁾vyākṛto T W : vyākṛto 'vyākṛtaḥ D M; Tib. lung du ma bstan pa dang ⁽³⁾prabhedanayena T D M : prabhedena yena W

BBh-Tib D29a2–5, P34b1–4

bye brag tu rnam par rtog pa gang zhe na / gzugs la sogs par ming btags (D29a3) pa'i dngos po de nyid la 'di ni gzugs can no // 'di ni gzugs can (P34b2) ma yin no // 'di ni bstan du yod pa'o // 'di ni bstan du med pa'o // de bzhin du thogs pa dang bcas pa dang / thogs pa med pa dang ⁽¹⁾zag pa dang⁽¹⁾ bcas pa dang / zag pa med pa dang / 'dus byas dang / 'dus ma (D29a4) byas dang / (P34b3) dge ba dang / mi dge ba dang / lung du ma bstan pa dang / 'das pa dang / ma 'ongs pa dang / da ltar byung ba dang / de lta bu dang mthun pa'i tshul gyi dbye ba tshad med pas ngo bo nyid du rnam par rtog pa la brten pa (P34b4) de bye brag tu bya ba'i phyir rnam par rtog pa gang yin pa de ni bye brag tu (D29a5) rnam par rtog pa zhes bya'o //

⁽¹⁾zag pa dang D : om. P

玄奘訳『瑜伽師地論』T30.490a2–10

云何名爲差別分別。謂即於彼色等想事。謂此有色謂此無色。謂此有見謂此無見。謂此有對謂此無對謂此有漏謂此無漏。謂此有爲謂此無爲。謂此是善謂此不善。謂此無記。謂此過去謂此未來謂此現在。由如是等無量品類差別道理、即於自性分別依處。分別種種彼差別義。如是名爲差別分別。

差別分別とはいかなるものか。同じその「色」などの名称を有する vastu において、「これは有色である」、「これは無色である」、「これは有見である」、「これは無見である」、同様に、「有対である」、「無対である」、「有漏である」、「無漏である」、「有為である」、「無為である」、「善である」、「不善である」、「無記である」、「過去である」、「未来である」、「現在である」、というこのような同類の無量の区別の方法によって、自性分別に依拠したそ [の vastu] の区別された意味を分別すること、これが差別分別だと言われる。

受・想などのそれぞれの法に対して、何らかの観点に基づいて分類するための区別だと考えられる¹¹²。有為・無為などは一切諸法を二分する区別であり、過去・未来・現在とは三分する区分だと考えられるだろう。

このような諸法の区別について下線部では、「世俗諦という点では」(saṃvṛtisatyena)、「色」と二次的表示されているから無色ではない」とあり、二次的表示 (upacāra) が有の理由とされている。本研究第 3 章に後述するが、「真実義品」における存在 (有) と非存在 (無) を規定する基準は自性の有無に基づいている (3.1.3.2 svabhāva の意味)。そして二次的表示と仮設 (prajñapti) とは同義だと考えられ、「色」などと仮設された法は「色」という自性を持たないとされる。つまり、「真実義品」の思想的立場からすれば仮設された法は無に該当する。しかし、「真実義品」とは異なる思想的立場の者たち、すなわち仮設の語に自性を認める、増益をなす者たちがいるとされており、彼らの思想的立場からすれば「色」という仮設の語を自性とすると考えられている。つまり増益をなす者からすれば有に該当する。そしてこのような有は「世間の人々にとっての有」(lokasya bhāva)¹¹³とも言われている。これらのことから、ここでの「世俗諦という点では」とは、増益をなす者たちの考えに基づけば、あるいは、世間の人々にとっては、という意味で理解することができる。このように解釈すれば、有色・無色とは異なり単純に有無に分類はできないと思われた過去・未来・現在についても、仮設の語を自性としていると考える者たちからすれば有であるとみ

¹¹² 『莊嚴經論』第 11 章の冒頭における経・律・論の説明のうち、論が次のように説明されている。

MSABh XI.3 Lévi, Nagao, Funahashi

abhīkṣṇaṃ dharmo 'bhīdharmāḥ, ekaikasya dharmasya rūpyarūpisanidarśanādīprabhedena ⁽¹⁾bahulaṃ nirdeśāt⁽¹⁾ /

⁽¹⁾bahulaṃ nirdeśāt N F : bahulanirdeśāt L

MSABh-Tib. D165a1, P177a1-2

yang dang yang du ston pa'i ⁽¹⁾chos ni⁽¹⁾ chos mngon pa ste / chos re re la yang gzugs can dang / gzugs can ma yin pa dang / bstan du yod pa la sogs pa'i bye brag gis mang du ston (P177a2) pa'i phyir ro //

⁽¹⁾chos ni D : om. P

波羅頗蜜多羅譯『大乘莊嚴經論』T31.610a11-12

於一一法色非色可見不可見等差別無量說故

法が繰り返し [説かれている] のがアビダルマ (論) である。一々の法に関して、有色・無色、有見 [・無見] などの区別によって数多く説明されるからである。

¹¹³ BBh IV-3.2 本研究第 3 章を参照。

ity evaṃbhāgīyaḥ prajñaptivādanirūḍhaḥ svabhāvo dharmāṇaṃ lokasya bhāva ity ucyate //

…という、このような同類の仮設の語の慣習的に了解された諸法の自性が、世間の人々にとっての有だと言われる。

なされる。

この理解を踏まえれば、「勝義諦という点では」(paramārthasatyatayā)とは、仮設の語に自性を認めない「真実義品」の思想的立場に基づけば、仮設の語を自性としなないという点で無であるとみなされる。そしてこの場合の無色とは、色・形を持たないものという意味ではなく、仮設の語を自性としなないという点で無と規定される色、という意味で理解され、サーガラメーガ註もこの解釈を支持すると考えられる¹¹⁴。

また、この解釈を支持する二諦説として『婆沙論』のものが指摘できるだろう。早島慧 [2014: 128]によれば、『婆沙論』では経論の説示の仕方に了義・未了義の区別があるという。そしてこの未了義が世俗諦に、了義が勝義諦に対応するという。この解釈を適用すれば、「真実義品」の思想的立場が了義にあたり、増益をなす者の思想的立場が未了義にあたり、諸法の自性に対するそれぞれの考え方を順次、勝義諦、世俗諦と捉えていると理解することもできるだろう¹¹⁵。なお、「真実義品」には異なる思想的立場の者として、増益をなす者の他に、諸法に如何なる自性をも認めない損減をなす者もいるとされている。増益をなす者に対して『菩薩地』は寛容な態度を示すのに対して、損減をなす者に対しては「最たる虚無論者」と強く批難している。彼らの思想は世俗諦とはされていないことになる。

¹¹⁴ サーガラメーガ註では有色・無色という対応ではなく、色の有・無として解釈する。ただし、paramārthasatyaのsatyaを訳しておらず、ただsatyaの有無に伴う意味の違いを知ることができない。

BBhVy IV D76a3-5, P89a7-b1

de ltar gzugs la sogs pa yang yod pa ma yin te / don dam par gzugs kyang gzugs su bsgrub par nus pa ma yin pa'i phyir ro // gzugs med pa yang ma yin te / kun rdzob tu lag pa la sogs pa'i⁽¹⁾ reg pas reg cing nom du yod pa'i phyir ro // de'i phyir **gzugs su nye bar 'dogs pas** zhes smras pa yin no // de bzhin du bstan du yod pa la sogs pa la yang tshul 'di nyid⁽²⁾ kyis rig par bya'o //

⁽¹⁾pa'i D : pas P ⁽²⁾nyid D : gnyis P

このように、色なども有ではない。勝義としては(*paramārthataḥ)、色も「色」として成立し得ないからである。[一方で、]色は無でもない。世俗としては、手などによって触れられるから、触れて接するものとして(*āmarśa?)存在するからである。それ故、「色」として二次的表示されている点で(rūpocāratayā)と言われたのである。同様に、有見などに関しても、この同じ方法によって知られるべきである。

¹¹⁵ 村上 [2013: 46] は次のように解釈する。「最高の意味の真実(勝義諦)であるとしては、有色(色をゆうするもの)ではない。色を有するものなど部分を有する集合体は最高の意味の真実(勝義諦)では有り得ないから、有色(色を有するもの)ではない。けれども世俗説としての真実(世俗諦)としては、それについて色と比喩的に言うから、無色(色を有しないもの)ではない。」なお Wills [1979]、相馬 [1986]、高橋 [2005] に説明はない。

1.3.3 再び『中論頌』の二諦説へ

以上の検討から、『菩薩地』の二諦説は paramārtha と paramārthasatya とで意味が異なっていると考えられる。まず paramārtha は、言語表現され得ない自性 (nirabhilāpyasvabhāva) を持つ vastu の実在と関連付けられており、存在論的な概念であると言える。一方で satya (諦) が付された paramārthasatya は、約理の二諦としての言葉を超越した真実という意味ではなく、約教の二諦における勝義の教説という意味でもない。『婆沙論』に見られる了義・未了義に対応する二諦説とサーガラメーガ註の解釈を踏まえた上で、ここでの二諦説とは教説の分類ではなく、諸法の有無についての『菩薩地』自身の思想的立場に基づく考え方が paramārthasatya であって、異なる思想的立場、あるいは世間の人々の考え方が samvṛtisatya であると考えられる。

このような『菩薩地』の二諦説を『中論頌』に適用した場合、諸法の有無についてのナーガールジュナの思想的立場に基づく考え方が paramārthasatya となり、対論者、あるいは世間の人々の思想的立場に基づく考え方が samvṛtisatya となる。すなわち、前者は諸法の無自性、空性に基づく思想となり、後者は諸法の有自性に基づく実在論的思想となる。もちろん、「二諦に依拠して諸仏の説法はある」(dve satye samupāsṛitya buddhānām dharmadeśanā: XXIV.8a) とされており、世尊が有自性と無自性との両方に依拠して説法をしたと解釈することは難しい。しかし、五島 [2008] は『中論頌』における仏陀観を考察し、ここに複数形で示される「諸仏」とは世尊ではなく大乘の仏陀であると指摘する¹¹⁶。この五島氏の指摘に基づけば、大乘の諸仏が有自性に基づくアビダルマを踏まえた上で、無自性、空性を説示したという解釈は、むしろ『中論頌』の歴史的背景を示唆する分かりやすい解釈だと言えるだろう。そして諸仏の説法が依拠していることを鑑みれば、『中論頌』の二諦説は諸法の有無についての思想的立場の違いを意味すると同時に、諸法の有無についての異なる思想的立場に基づいた仏陀の教説ということをも意味するだろう。

あるいは、有自性の立場にある実在論者も、無自性、空性の立場にあるナーガールジュナも、お互いに「世間的な一切の言語習慣を汝は破壊する」(sarvasamvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase: XXIV.6cd = XXIV.36ab) と批難し合っており、両者は共に世間的な一切の言語習慣が破壊されることを危惧し、その言語習慣を肯定的に捉えている。そして「言語習慣

¹¹⁶ 前註 97 参照。

に依拠せずには、勝義は説示されない」(vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate: XXIV.10ab) とナーガールジュナが主張していることを鑑みれば、samvṛtisatya は必ずしも vyavahāra を意味しない。有自性に基づく samvṛtisatya も、無自性に基づく paramārthasatya も、どちらも vyavahāra に依拠して説示される大乘の諸仏の教説だと考えられる。

従来、『菩薩地』「真実義品」に見られる三性説の萌芽形態に『中論頌』の二諦説が影響を与えたと考えられてきた。その根拠は、概念同士の類似、すなわち、samvṛti が言語表現や仮設に対応し、paramārtha が勝義的実在としての vastu に対応すること、そしてこのときの vastu が言語表現され得ない自性を持つということであった。しかしこの見解は、『中論頌』の二諦説を約理の二諦として解釈すること、そして satya の有無による意味の違いを考慮しないことを前提としている。しかし、先に検討したように(1.3.1『中論頌』の二諦説)、『菩薩地』の二諦説の解釈を適用せずとも、『中論頌』の二諦説を約教の二諦だと解釈することは十分に可能である。また、paramārtha と paramārthasatya の区別が見られる『菩薩地』において、『中論頌』の二諦説は同じ教義である『菩薩地』の二諦説にこそ影響を与えたと考えるのが自然に思われる。したがって、本研究は『中論頌』の二諦説を教説の分類である約教の二諦だと規定し、それは諸法の分類である『菩薩地』「真実義品」に見られる三性説の萌芽形態に直接は影響を与えていないと考える。

なお、残された不明瞭な点としては、『中論頌』の冒頭で対論者が空性を虚無論とみなすことに対して、二諦説を約理の二諦と約教の二諦のいずれに解釈しても、空性が虚無論ではないということが明示されないということである。『俱舍論』の二諦説が教説の分類ではなく、諸法の有自性に基づく実在論的思想による、samvṛtisat (世俗有) と paramārthasat (勝義有) という諸法の有のみについての分類であるように、『中論頌』においても空性を paramārthasat だと理解できるならば、空性が虚無論ではないことが示されるだろう。しかし、約理の二諦と約教の二諦のいずれであっても、空性が虚無論ではないことは必ずしも示されない。むしろ、空性が虚無論ではないことを示しているのは二諦説ではなく、第24章第18偈に示される因施設 (upādāyaprajñapti) および中道 (madhyamāpratipad) だと考えられる¹¹⁷。しかし、本研究では十分に考察できていないため、今後の課題とする。

¹¹⁷ MMK XXIV.18 Ye 426

yaḥ pratīyasamutpādaḥ sūnyatām tām pracakṣmahe /
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā //

縁起なるもの、我々はそれを空性と呼ぶ。それは依拠しての施設である。それこそが中道であ

1.3.4 『中論頌』から『菩薩地』への影響

『中論頌』における二諦説を仏陀の教説の分類である約教の二諦として解釈した場合、それが『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態に影響を与えたとは考え難い。本研究では、『菩薩地』「真実義品」に見られる(1) 仮設の語、(2) 仮設の所依、(3) 勝義的実在という3つの概念を三性説の萌芽形態であると規定した。これら3つの概念は、(1) 増益をなす者、(2) 損減をなす者、(3) 瑜伽行派という思想的立場の異なる三者間においてなされる、諸法の自性の有無を巡る存在論的な議論において言及される。つまり、3つの概念はどれも存在論的な概念であって、明らかに教説内容ではない。これらと仏陀の教説の分類とは、直接には関係しないからである。

しかし、『菩薩地』の二諦説の解釈を『中論頌』の二諦説に適用した場合は、*saṃvṛtisatya* が有自性に基づく教説、*paramārthasatya* が無自性、空性に基づく教説だと理解できる。この二諦説は諸法の自性に関する存在論的な議論を反映していると考えられる。そもそも『中論頌』第24章における二諦説は、(1) 無自性の立場にあるナーガールジュナと(2) 有自性の立場にある実在論者という、思想的立場の異なる二者間においてなされる、空性を巡る無と有との対論の中で言及される。つまり、『中論頌』の二諦説の文脈も、『菩薩地』の三性説の萌芽形態が見られる文脈も、どちらも同じ問題意識の上に展開していると言える。

また、ナーガールジュナは実在論者の空性理解を「誤って見られた空性」(*durdṛṣṭā śūnyatā*: MMK XXIV.11ab)だと批難し、さらにそれを「誤って捕らえられた蛇や、誤って用いられた呪術のよう」(*sarpo yathā durgrhīto vidyā vā duṣprasādhitā*: MMK XXIV.11cd)であると揶揄する。一方で『菩薩地』では、三性説の萌芽形態が見られる同じ文脈で、虚無論者の空性理解を「誤って理解された空性」(*durgrhītā śūnyatā*, 悪取空)だと批難し、自身の空性理解を「正しく理解された空性」(*sugrhitā śūnyatā*, 善取空)であると肯定する。先述の通り、斎藤 [2012: 22–30] は『中論頌』と『菩薩地』に見られるこのような類似表現に着目し、空性が虚無論であると誤解されてしまうことを危惧する問題意識が両文献に共通していると指摘している¹¹⁸。

斎藤氏の指摘は妥当だと考えられるが、『中論頌』と『菩薩地』では、空性理解が誤っていると批難される者の思想的立場が異なっていることが注意される。『中論頌』では、有自

る。

¹¹⁸ 前註 60 参照。

性の立場にある実在論者の空性理解を、無自性の立場にあるナーガールジュナが批難している。『菩薩地』では、無自性の立場にある損減をなす者の空性理解を、有自性の立場にある瑜伽行派が批難している。つまり、有自性と無自性との対立構造は共通するが、それが『中論頌』では思想的立場の異なる二者間に見られるのに対して、『菩薩地』では思想的立場の異なる三者間に見られるため、対立軸にねじれが生じているのである。

そこで、『中論頌』と『菩薩地』に共通する有自性と無自性との対立構造に見られる違いを明らかにするために、まずは『中論頌』における対立構造を明らかとする。その方法として、*durdr̥ṣṭā śūnyatā* (誤って見られた空性) と *śūnyatādr̥ṣṭi* (空見) との関係性を検討する。どちらも同じ *√dr̥ṣ* という語根から作られた、否定的な意味を持つ表現であるが、従来これらに関係付けて検討する研究はない。*dr̥ṣṭi* (見) については『中論頌』の最終章第 27 章「見の考察」(*Dr̥ṣṭiparīkṣā*, ITa ba brtag pa, 観邪見品)¹¹⁹で主題として扱われており、同章の最終偈、つまり『中論頌』の結語として、一切の *dr̥ṣṭi* を断じるために仏陀は法を説いた、とされている¹²⁰。このことから、『中論頌』が *śūnyatādr̥ṣṭi* をも強く意識していたと想定されるが、『菩薩地』との思想的連続性を鑑みれば *durdr̥ṣṭā śūnyatā* も看過できない。両表現の関係性が明らかとなれば、『中論頌』が批判対象とする思想がより鮮明となり、有自性と無自性との対立構造も明らかとなるだろう。

1.3.4.1 śūnyatādr̥ṣṭi の 2 つの意味

śūnyatādr̥ṣṭi という表現は『中論頌』第 13 章「行の考察」(*Saṃskāraparīkṣā*, *De kho na nyid brtag pa*, 観行品)¹²¹第 8 偈に一度だけ見られる¹²²。*śūnyatādr̥ṣṭi* の意味について、中村 [1964:

¹¹⁹ 章題については Ye [2011A: 483] を参照。

¹²⁰ MMK XXVII.30 Ye 500

sarvadṛṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat /

anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam //

一切の見を断ずるために、憐愍に基づいて正法を説かれた、かのガウタマに私は帰依いたします。

¹²¹ 章題について、Ye [2011A: 209] によれば『仏護註』のサンスクリット断片では *Śūnyatāparīkṣā* であるという。

BP XIII.8 Ye 2011B: 147

śūnyatāparīkṣā trayodaśamaṃ prakaraṇam /

第 13 章「空性の考察」。

¹²² MMK XIII.8 Ye 214

śūnyatā sarvadṛṣṭīnām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ /

171-172] は「空を有の意味に理解すること」と「空を無の意味に理解すること」という2つの意味がある指摘する。中村氏の理解は主に『中論頌』第13章第8偈に対する『プラサンナパダー』に見られる、bhāvāviniveśa（有という執着）、abhāvāviniveśa（無という執着）という表現を根拠としている¹²³。そして中村 [1964: 173] は śūnyatādr̥ṣṭi を、「空見とはその空を有または無のいずれかに解すること」、「空見には、空を有と解するものと無と解するものとの二種類がある」と定義する。

まず bhāvāviniveśa という表現は、ある者たちが「空性に対する有という執着」(śūnyatāyām

yeśām tu śūnyatādr̥ṣṭis tām asādhyān babhāṣire //

勝者たちによって、空性はすべての見解を取り除くものであると述べられた。しかし、空見を持つ者たち、彼らは不治であると [も] 述べられた。

¹²³ PsP XIII.8 LVP 247.3-248

iha sarveśām eva dr̥ṣṭīkṛtānām sarvagrahābhīniveśānām yan nihsaraṇam apravṛttih, sā śūnyatā / na ca dr̥ṣṭīkṛtānām nivṛttimātram bhāvo, ye tu tasyām api śūnyatāyām bhāvābhīniveśīnas tām pratyavācakā vayam, iti kuto 'smad upadeśāt sakalakalpanāvyāvṛtyā mokṣo bhaviṣyati / yo na kiṃcid api te paṇyam dāsyāmīty uktaḥ, saced dehi bhos tad eva mahyaṃ na kiṃcin nāma paṇyam iti brūyāt, sa kenopāyena śakyah paṇyābhāvaṃ grāhayitum / evaṃ yeśām śūnyatāyām api bhāvābhīniveśaḥ, kenedānīm sa teśām tasyām bhāvābhīniveśo niśidhyatām iti / ato mahābhāṣajye 'pi doṣaśamjñitvāt paramacikitsakaiḥ mahāvaidyais tathāgataiḥ pratyākhyātā eva te //

PsP-Tib D83b4-84a1, P95b2-7

'dir stong (P95b3) pa nyid ni⁽¹⁾ lta bar gyur pa thams cad kyi mngon par (D83b5) zhen pa thams cad nges par 'byung ba ste log pa gang yin pa de yin la / lta bar gyur pa rnams log pa tsam ni dngos po yang ma yin no // gang dag stong (P95b4) pa nyid de la yang dngos por mngon par zhen pa de dag la ni kho bo cag mi smra ste / de'i phyir kho bo cag gi⁽²⁾ nye bar bstan pa las rtog pa (D83b6) mtha' dag (3)log nas⁽³⁾ thar par 'gyur ba ga la yod // 'di ltar gang zhig la (P95b5) khyod la zong ci yang mi ster ro zhes smras pa dang / kye bdag la ci yang med pa zhes bya ba'i zong de nyid byin cig ces smras⁽⁴⁾ na / de zong med par 'dzin du gzhug par thabs gang gis nus / de bzhin du gang (D83b7) dag (P95b6) stong pa nyid la yang (5) dngos por⁽⁵⁾ mngon par zhen pa de dag gi de la dngos por mngon par zhen pa de thabs⁽⁶⁾ gang gis 'gog par 'gyur / de'i phyir sman pa chen po la yang nyes pa'i 'du shes yod pa'i phyir gso bar mdzad pa'i (P95b7) mchog sman pa chen po de bzhin gshegs pa rnams kyis de dag bor ba nyid (D84a1) yin no //

⁽¹⁾ni P : ni 'di D ⁽²⁾gi P : gis D ⁽³⁾log nas P : logs na D ⁽⁴⁾smras P : smra D ⁽⁵⁾dngos por P : om.

D ⁽⁶⁾thabs P : om. D

ここで、まさに一切の見に基づく一切の執着を離れること、生起しないこと、それが空性である。そして、見に基づく [一切の執着] の単なる止滅は有ではないが、しかし、およそその空性に対してさえ有という執着を持つ者たち、彼らに我々は語らない。それゆえ、我々の説明に基づいてすべての構想を排除することによって、どうして解脱があるのだろうか。「いかなるものであっても、私は汝に商品を与えない」と言われた者が、もし「ああ、他ならぬその素晴らしい「いかなるもの」という名前の商品を私にください」と答えるならば、彼はどんな方法によって商品の無を理解できるのか。同様に、彼らには空性に対してさえも有という執着があるが、今、何によって、その彼らのそ[の空性]に対するその有という執着が取り払われようか。それゆえ、[彼らには] 優れた薬に対してさえも過失があるという思いがあるから、最高の薬師、偉大な医者、如来たちによって彼らはまさに拒絶されたのである。

bhāvāviniveśa) を持っている、という文章に見られる。中村氏はこれを根拠に sūnyatādr̥ṣṭi には「空を有の意味に理解すること」という意味があると解釈するが、空性そのものを有だと執着するという意味なのか、空性においても諸法が有であると執着するという意味なのかは判然としない。斎藤[1982: 69–70][2001: 96]は sūnyatādr̥ṣṭi を、空性という性質(dharma)を持つもの(dharmin)が存在する、という空性理解のことだと述べる。これは第13章第3偈 cd 句を根拠としている。

bhāvānām niḥsvabhāvatvam anyathābhāvadarśanāt /

(¹²⁴nāsvabhāvaś ca bhāvo 'sti⁻¹²⁴) bhāvānām sūnyatā yataḥ // MMK XIII.3¹²⁵

諸存在には無自性性(niḥsvabhāvatva)がある¹²⁶。変異性が見られるからである。しかし、自性を持たない存在は存在しない。諸存在には空性があるからである。

下線部を根拠とする斎藤氏の理解に従えば、sūnyatādr̥ṣṭi とは「諸法に空性という自性があるとする見解」だと理解される。この偈頌をナーガールジュナと対論者のどちらの主張とみなすかが諸註釈書の間で異なっており、斎藤氏は ab 句をナーガールジュナ、そして下線部の cd 句を対論者の主張だと理解する¹²⁷。cd 句は『青目釈』以外の註釈書はすべて対論者の主張だとみなしている。『中論頌』における対論者とは有自性に基づく実在論者であるから、cd 句が対論者の主張であった場合、諸法には「空性という自性」があるとする実在論者の思想が想定され、このような思想が sūnyatādr̥ṣṭi ということになる。斎藤氏の理解に基づけば、中村氏が言うところの「空を有の意味に理解すること」とは、「諸法には空性

¹²⁴ nāsvabhāvaś ca bhāvo 'sti Ye : asvabhāvo bhāvo nāsti LVP

¹²⁵ MMK XIII.3 Ye 212

¹²⁶ ここでの niḥsvabhāvatva は諸註釈において特殊な意味で解釈されていると斎藤 [1982: 76] は指摘する。斎藤氏によれば、『無畏論』では「人無自性、人無我」と解釈され、仏護、清弁、月称は「固住することのない自性、自性の固住しないこと」と解釈されるという。

¹²⁷ 『中論頌』第13章第1偈から第4偈までは、偈頌をナーガールジュナと対論者のどちらの主張とみなすかについて註釈書間で理解が異なっている。第3偈に限れば、斎藤 [1982: 69] によれば『無畏論』『仏護註』『般若灯論』『プラサンナパダー』は対論者の主張だとみなし、『青目釈』はナーガールジュナの主張だとみなす。これに対し、斎藤氏は第3偈 ab 句はナーガールジュナの主張であって、cd 句は対論者の主張だとみなす。また、清水 [2016] は第13章のすべての偈頌をナーガールジュナの主張だとみなす。清水氏は「属格支配を受ける °tva, °tā」に着目し、『八千頌般若』梵本と『道行般若経』などの諸異本、および『廻諍論』における sarvadharmānām sūnyatā などの用例を検討することで、ナーガールジュナが一切諸法に空性という普遍的な本性を認めていたのだと理解する。

という自性があると執着すること」という意味で理解できるだろう。

次に *abhāvāviniveśa* は、『プラサンナパダー』所引の『宝積経』「迦葉品」(*Kāśyapaparivarta*: KS, 『迦葉品』) の文言に見られる。中村氏はこれを根拠に「空を無の意味に理解すること」という意味があると解釈する。この意味は先の有の場合とは異なり、空性が諸法の無を意味すると理解すること、空性を虚無論だと理解すること、という意味で理解するのが妥当であろう。これに対し、金沢 [2010: 85–86] は、『プラサンナパダー』所引の『迦葉品』では「無に執着する者」(*abhāvābhiniveśika*) とある箇所が、チベット訳、および『迦葉品』梵本ではそのような表現ではなく「増上慢の者」(*ābhimānika*) となっていることを指摘する¹²⁸。

PsP-Skt: *varam khalu kāsyapa sumermātrā pudgaladr̥ṣṭir āsritā na tv evābhāvābhiniveśikasya śūnyatādr̥ṣṭih* /¹²⁹

PsP-Tib: 'od srungs gang zag tu lta ba ri rab tsaṃ la gnaṣ pa ni bla'i / *mngon pa'i nga rgyal can stong pa nyid du lta ba ni de lta ma yin no* //¹³⁰

実に、カーシャパよ、無に執着する者の (Skt) / 増上慢の者の (Tib) 空見よりも、スメール山ほど大きい我見に依拠する方がましである。

KP-Skt: *varam khalu puna kāsyapa sumermātrā pudgaladr̥ṣṭir āsritā na tv evābhimānikasya śūnyatādr̥ṣṭimālinā* /¹³¹

KP-Chn: 如是迦葉。寧起我見積若須彌。非以空見起増上慢。¹³²

また実に、カーシャパよ、増上慢の者の空見という花かんむりよりも、スメール山ほど大きい我見に依拠する方がましである。

さらに『迦葉品』諸異本にも「無に執着する者」という表現は見られないという¹³³。さ

¹²⁸ de Jong [1978: 56] は LVP 未参照のローマ写本を用いて多くの再校訂案を示す中、当該箇所に関してもすでに金沢氏と同様の指摘をしているが、訂正を指示してはいない。なお、東京大学所蔵の三写本 (No.250: 96a6–7, No.251: 96a6, No.252: 100a7–8) は LVP と同様に *abhāvābhiniveśika* であった。

¹²⁹ PsP XIII.8 LVP 248.9–10

¹³⁰ PsP-Tib D84a3, P96a2

¹³¹ KP §64 Stael Hölstein 95

¹³² 菩提流支訳『大寶積経』T11.634a13–14

らに、中村氏が根拠とする『プラサンナパダー』の他の用例では「空を無の意味に理解すること」は *mithyādr̥ṣṭi* と表現されていると指摘する¹³⁴。これらのことから、『中論頌』の *sūnyatādr̥ṣṭi* に「空を無の意味に理解すること」という意味があるとする根拠として『プラサンナパダー』梵本の当該箇所は不十分であるとする。さらに、金沢 [2009: 151 fn.5] [2010: 75–90] は『プラサンナパダー』以外の『中論頌』諸註釈書と『入中論』の解釈を参照し、すべての註釈書が *sūnyatādr̥ṣṭi* を「空を有の意味に理解すること」という意味でのみ解釈していると指摘する。したがって、そもそも *sūnyatādr̥ṣṭi* には「空を無の意味に理解すること」という意味はないと結論付ける¹³⁵。

金沢氏の指摘は妥当だと考えられるため、本研究では斎藤氏の理解を踏まえ、*sūnyatādr̥ṣṭi* を「諸法には空性という自性があると執着すること」という意味で理解する。そしてこの理解は、実在論者による有自性に基づく空性理解というものが、「空性という自性」があると理解する解釈であることを意味する。

1.3.4.2 『菩薩地』の *sūnyatādr̥ṣṭi*

『菩薩地』に *sūnyatādr̥ṣṭi* は言及されない。しかし、『菩薩地』「真実義品」には先述した『迦葉品』の文言に類似する文章が見られ¹³⁶、ここでは、『迦葉品』では *sūnyatādr̥ṣṭi* であ

¹³³ 支婁迦讖訳『佛説遺日摩尼寶經』T12.191a6–9

佛語迦葉。人寧著癡大如須彌山。呼爲有其過不足言耳。人有著空言有空。其過甚大。若有著癡者曉空得脫。著空者不得脫。

¹³⁴ PsP XXIV.11 LVP 495.12–13

yadi tāvat sarvaṃ idaṃ sūnyam sarvaṃ nāstīti parikalpayet tadāsyā mithyādr̥ṣṭir āpadyate /

PsP-Tib D164b4, P186b6–7

re zhig gal te thams cad stong pa ste / thams cad yod pa ma yin no // zhes rtog na ni (P186b7) de'i tshes / 'di log par lta bar 'gyur te /

まず、もしこの一切が空であり、一切が存在しない、と構想するなら、そのとき彼には邪見が生じている。

さらに金沢氏は中村氏が挙げる3つ目の根拠である『入中論』第6章冒頭においても、空性を虚無論と理解することは *sūnyatādr̥ṣṭi* ではなく、*mithyādr̥ṣṭi* と表現されていると指摘する（金沢 [2010: 87–88] 参照）。

¹³⁵ 四津谷 [2018: 101] は中村氏の *sūnyatādr̥ṣṭi* に2つの意味があるとする見解を認めた上で、「空を有の意味に理解すること」という意味での *sūnyatādr̥ṣṭi* を検討し、*sūnyatādr̥ṣṭi* と悪取空とは同義であると理解する。

¹³⁶ 金沢 [2010: 85 fn.26] と安岡 [2015: 60] は「迦葉品」からの引用だとするが、現存するテキストには完全に一致する文言が確認されないため、高橋 [2005: fn.26] のようにこの文言を「迦葉品」の類似文だとみなす。

ったところが *durgrhīta śūnyatā* となっている。安岡 [2015: 60] はこれを『菩薩地』による言い換えだとみなし、*śūnyatādrṣṭi* と *durgrhīta śūnyatā* とはどちらも「空を無の意味に理解すること」、すなわち虚無論という意味であると指摘する。「真実義品」は虚無論者を批判する文脈で次のように述べている。

sa evan *nāstikāḥ* ⁽¹³⁷⁻sann akathyo ⁻¹³⁷⁾ bhavaty asaṃvāsyō bhavati vijñānām sabrahmacāriṇām //
sa ātmānam api vipādayati ¹³⁸ / ⁽¹³⁹⁻lokam api yo 'sya drṣṭyanumatam āpadyate ⁻¹³⁹⁾ // idaṃ ca
saṃdhāyoktaṃ bhagavatā

varam ihaikatyasya pudgaladrṣṭir na tv evaikatyasya *durgrhīta śūnyateti* // ¹⁴⁰

彼がこのように虚無論者であるならば、聡明であり、共に梵行をなす者たちにとって、語られるべきでない者になり、共に住むべきではない者になる。彼は、自分自身をも破滅させ、およそ彼の見解を許容する世間の人々にさえも不幸をもたらす。そして、これを意図して世尊は、

この世間では、ある者の誤って理解された空性よりも、ある者の我見の方がまし

¹³⁷ sann akathyo T W : san na kathyo M : ? D

¹³⁸ vipādayati T D M : viṣaṃpādayati W

¹³⁹ lokam api yo 'dya drṣṭyanumatam āpadyate T : loko 'pi yo 'sya drṣṭyanumata āpadyate W D M

¹⁴⁰ BBh IV-5.3.5 Takahashi 100, Wogihara 46.19–47.7, Dutt 31.18–21, Murakami 26

BBh-Tib D26a6–7, P31a5–7

de ltar *med* ⁽¹⁾ *par lta ba* ⁽¹⁾ de ni tshangs pa mtshungs par spyod pa mdzangs pa rnam (P31a6) kyis smos
pa'i 'os ma yin pa dang / 'gros par mi bya ba yin te / de ni bdag nyid kyang phung bar byed la / 'jig rten
gang de'i lta ba la phyogs pa yang phung bar byed do // ^(D26a7) bcom ldan 'das kyis (P31a7) 'di la dgongs
nas /

'di na la la gang zag tu lta ba ni bla'i / la la stong pa nyid la log par zin pa ni de lta ma yin no
zhes bka' stsal te /

⁽¹⁾ *par lta ba* D : pa P

玄奘訳『瑜伽師地論』T30.488c8–11

如是无者一切有智同梵行者不應共語不應共住。如是无者能自敗壞。亦壞世間隨彼見者。世尊依彼密意說言。

寧如一類起我見者。不如一類惡取空者。

曇無讖訳『菩薩地持經』T30.894b29–c1

如是說無者。智慧梵行人。不應共語。不應共住。是爲自壞亦壞世間。是故世尊。爲是事說。

寧起身見不惡取空。

求那跋摩訳『菩薩善戒經』T30.969c28–a3

若有人說一切法空。當知是人不中共住共語論議布薩說戒。若與共住乃至說戒則得大罪。何以故。不解空義故。是人不能自利利他。是故大乘經說。

若不解空甚於癡人。

である。
と述べられた。

下線部は『迦葉品』では「増上慢の者の空見」(ābhimānikasya sūnyatādrṣṭi)となっており、『プラサンナパダー』梵本では「無に執着する者の空見」(abhāvābhiniveśikasya sūnyatādrṣṭi)となっていた。それが「真実義品」では「ある者の誤って理解された空性」(ekatyasya durgrhītā sūnyatā)となっている。文脈上、ある者とは波線部の虚無論者を指すと考えられる。この引用文に続いて、『菩薩地』では虚無論者の空性理解は durgrhītā sūnyatā であるとされ、次のように説明される。

katham punar durgrhītā bhavati sūnyatā // yaḥ kaścic chramaṇo vā brāhmaṇo vā tac ca necchati yena sūnyam, tad api necchati yat tena¹⁴¹ sūnyam, iyaṃ evaṃrūpā durgrhītā sūnyatety ucyate // tat kasya hetoḥ // yena hi sūnyam, tadasadbhāvād¹⁴², yac ca sūnyam, tatsadbhāvāc¹⁴³ chūnyatā yujyeta // sarvābhāvāc ca kutra kiṃ kena sūnyam bhaviṣyati // na ca tena tasyaiva sūnyatā yujyate // tasmād evaṃ durgrhītā sūnyatā bhavati //¹⁴⁴

それでは、空性はどのように誤って理解されることになるのか。およそ、いかなる沙門であれ、バラモンであれ、およそ A について空であるとき、その A を認めず、およそ A について空であるところの B、その B をも認めない。以上のようなこれが、「誤

¹⁴¹ tena T : om. W D M

¹⁴² tadasadbhāvād T : tad asadbhāvāt W M : ? D

¹⁴³ tatsadbhāvāc T : tat sadbhāvāc W M : ? D

¹⁴⁴ BBh IV-5.4.1 Takahashi 101, Wogihara 47.8–15, Dutt 32.5–10, Murakami 28

BBh-Tib D26b3–5, P31b4–6

ji ltar na stong pa nyid la log par 'dzin⁽¹⁾ pa yin zhe na / (D26b4) ⁽²⁾dge sbyong ngam⁽²⁾ / bram ze ⁽³⁾gang la la⁽³⁾ gang gis stong pa de yang mi 'dod la gang gis gang stong pa de (P31b5) yang mi 'dod pa 'di lta bu 'di ni stong pa nyid la log par zin pa zhes bya'o // de ci'i phyir zhe na / gang gis stong pa de med pa dang / gang stong pa de yod pa'i stong pa nyid ni rigs pa'i phyir (D26b5) ro // thams (P31b6) cad med na ni gang du ci zhiḡ gang gis stong par 'gyur te / des na de nyid stong pa nyid du 'gyur du ni mi rung ngo // de bas na de lta bu ni stong pa nyid la log par zin pa yin no //

⁽¹⁾'dzhin DP : em. zin? ⁽²⁾dge sbyong ngam D : dge slong 'am P ⁽³⁾gang la la D: gang la la dag P

玄奘訳『瑜伽師地論』T31.488c22–28

云何名爲惡取空者。謂有沙門或婆羅門。由彼故空亦不信受。於此而空亦不信受。如是名爲惡取空者。何以故。由彼故空彼實是無。於此而空此實是有。由此道理可說爲空。若說一切都無所有。何處何者何故名空。亦不應言由此於此即說爲空。是故名爲惡取空者。

って理解された空性」と言われる。それはどうしてか。なぜなら、およそ A について空であるとき、その A の非実在に基づいて、かつ、およそ B が空であるとき、その B の実在に基づいて、空性は妥当するであろう。しかし、一切が無であることに基づいて、どこで、何が、何について空となるだろうか。また、A について [空であるとき]、その同じ A に空性は妥当しない。従って、以上のように空性は誤って理解されることになる。

下線部に見られる虚無論者の空性理解とは、「一切が無であること」(sarvābhāva) に基づいたものとされる。一方で、波線部には『菩薩地』の立場に基づく空性理解が示されている。つまり、「B は空である」というとき、それは B の非存在を意味してはならず、何らか別の要素 A が非存在でなのであって、さらに B が存在するときに、「A について B は空である」とみなされるという。しかし、虚無論者は A も B も「認めない」(necchati)、すなわち非存在であると理解する。このような虚無論者の空性理解が「一切が無であること」に基づいた *durgrhīta śūnyatā* だと言われるという。本研究第 3 章に後述するが、波線部の内容は直後に *sugrhitā śūnyatā* だとして説明される (3.1.4.2 *vastumātra* と *prajñaptimātra* の関係)。『菩薩地』は初期経典の『小空経』に由来する、「余れるもの」の実在を認める空性理解を *sugrhitā śūnyatā* だとする。そしてこの「余れるもの」は *vastu* だとされ、その *vastu* は *nirabhilāpyasvabhāva* (言語表現され得ない自性) を持つとされている。つまり、*nirabhilāpyasvabhāva* を認める点で有自性の立場にある瑜伽行派が、まったく自性を認めない損減をなす者、すなわち虚無論者の空性理解を *durgrhīta śūnyatā* だと批難しているのである。

したがって、『菩薩地』「真実義品」において、『迦葉品』では *śūnyatādr̥ṣṭi* であったところが *durgrhīta śūnyatā* となっているのは、『中論頌』だけではなく『菩薩地』においても *śūnyatādr̥ṣṭi* には空性を虚無論だとみなす見解という意味はなく、「諸法には空性という自性があると執着すること」という意味であるからこそ、虚無論者を批難する文脈に沿うように *durgrhīta śūnyatā* と言い換えたとも考えることもできる。あるいは、このことが間接的に『中論頌』の *śūnyatādr̥ṣṭi* に空性を虚無論だとみなす見解という意味のないことを示唆していると考えられるだろう。

1.3.4.3 誰が誰を虚無論者と呼ぶのか

以上の考察を踏まれば、『中論頌』の *durdṛṣṭā śūnyatā* と *śūnyatādrṣṭi* という2つの概念の関係は次のように示される。まず *durdṛṣṭā śūnyatā* とは、第24章の文脈に基づけば、ナーガールジュナが主張する空性を、すなわち無自性に基づく空性を虚無論だとみなす実在論者の空性理解のことである。そして *śūnyatādrṣṭi* とは、先行研究の指摘と『菩薩地』の記述に基づけば、実在論者によって解釈されるところの空性、すなわち有自性に基づき空性を自性とみなす空性理解のことである。つまり、『中論頌』には無自性に基づく空性だけでなく、有自性に基づく空性も説かれている。前者を虚無論とすることが *durdṛṣṭā śūnyatā* とされ、後者の空性理解が *śūnyatādrṣṭi* とされ、どちらもナーガールジュナによって批難されている。そして、*durdṛṣṭā śūnyatā* であるのは *śūnyatādrṣṭi* を持つからであり、逆に、*śūnyatādrṣṭi* を持つてしまうのは *durdṛṣṭā śūnyatā* だからであるとも考えられるだろう。このような相互に因果関係を構成し得るところに、両表現がどちらも *drṣ* という同じ語根を持つことの意義を見出すこともできるだろう。空性の理解の仕方において、『中論頌』には無自性と有自性という思想的立場の異なる二者間において、無と有との対論が見て取れるのである。

ところが『菩薩地』に至ると、(1) 自身の空性理解を *sugrḥītā śūnyatā* だとする瑜伽行派、(2) 『迦葉品』の類似文において我見を持つとされた者、そして (3) 空性理解が *durgrḥītā śūnyatā* だと批難される者、このような思想的立場の異なる三者間の議論が展開されるようになる。この三者は、先述したように、三性説の萌芽形態を構成する、仮設の語、仮設の所依、勝義的実在という3つの概念が見られる文脈、すなわち諸法の自性の有無を巡る存在論的な議論において見られる、(1) 瑜伽行派、(2) 増益をなす者、そして (3) 損減をなす者、という思想的立場の異なる三者にそれぞれ対応すると考えられる。そして当該の空性理解を巡る文脈は、この自性の有無を巡る議論の中にある。そして今度は、(1) 有自性に基づく瑜伽行派の空性理解が *sugrḥītā śūnyatā* だとされ、(3) 無自性に基づく虚無論者の空性理解が *durgrḥītā śūnyatā* だとされることになる。『中論頌』における実在論者は (2) 増益をなす者に対応するだろう。

有自性と無自性との対立は『中論頌』と『菩薩地』に共通して見られるが、『菩薩地』に至ると『中論頌』には見られなかった第三の思想的立場として瑜伽行派が現れ、単純な二項対立では説明が付かなくなるのである。

1.3.5 まとめ

本節では『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態に対する『中論頌』の二諦説からの影響を再検討した。samvṛtisatya と samvṛti、paramārthasatya と paramārtha という satya の有無による意味の違いを考慮しないことを前提とすれば、確かに概念同士の類似という点で三性説の萌芽形態に『中論頌』の二諦説からの影響が考えられる。しかし、『中論頌』の二諦説は、paramārtha の連語関係や『中論頌』自身の文脈、また『菩薩地』における、satya の有無によって意味の違いが見られる二諦説などを鑑みたとき、約教の二諦として理解するのが妥当だと考えられる。

ただしこの場合、samvṛtisatya が意味するものは判然とせず、五蘊・十二処・十八界などの教説を意味するのか、あるいは対論者や世間の人々の思想的立場に基づく考え方、諸法の有自性に基づく実在論的思想、いずれの可能性も残される。一方で、paramārthasatya が意味するものは、空性という教説、およびその教説の意味、あるいは諸法の無自性、空性に基づくナーガールジュナの思想だと考えられる。

また、śūnyatādrṣṭi とは、有自性に基づき空性を自性とみなす実在論者の空性理解のことだと考えられる。そして、無自性に基づき空性を説示したナーガールジュナは、そのような空性を虚無論だとみなす実在論者の空性理解を durdrṣṭā śūnyatā と批難する。しかし『菩薩地』では逆に、有自性の立場にある瑜伽行派が、無自性の立場にある虚無論者、すなわち損減をなす者の空性理解を durgrhītā śūnyatā だと批難する。つまり、空性が虚無論だとされることを危惧する共通の問題意識が『中論頌』と『菩薩地』にはあったのは確かであるが、さらにその背景には、有自性と無自性とのどちらに基づいた思想的立場に立脚するか、という存在論的な問題意識があったのだと考えられる。したがって、『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態に影響を与えているのは、『中論頌』の二諦説の背景にある、このような存在論的な問題意識であると考えられる。

ただし、『中論頌』においては、(1) 有自性に基づく実在論者と (2) 無自性に基づくナーガールジュナとの二者間において、有自性と無自性との二項対立での議論が見られるが、『菩薩地』に至ると、今までにはいなかった瑜伽行派という第三の思想的立場の者が現れ、単純な二項対立では説明が付かなくなるのである。

1.4 存在論的な三性説

『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態は、増益をなす者と損減をなす者と、そして瑜伽行派という思想的立場の異なる三者間における、自性の有無を巡る存在論的な議論の中で言及されている。従来、唯識思想が形成され認識論的な概念と結び付くより前の『菩薩地』の思想は實在論的であるとされ、唯識思想とは一線を画するものだとされてきた¹⁴⁵。したがって、『菩薩地』の思想を三性説の萌芽とみなすことは、唯識思想と結び付いた三性説との齟齬を想起させるかもしれない。しかし、後にアーラヤ識や唯識思想と結び付いて認識論的な性格を帯びるようになっても、三性説は増益と損減と関連付けて言及されることがある。三性説が増益と損減に関連付けられる記述は諸文献に見られ、三性それぞれのうち、「何が存在し何が存在しないのか」という存在論的な観点から説明がなされている¹⁴⁶。

¹⁴⁵ 阿 [1982] は主に「真実義品」の内容から、『菩薩地』の思想的立場はその實在観にあり、唯識思想を説く立場とはまったく相容れないと述べて『菩薩地』の独自性を強調する。そして、この實在論的立場から唯識思想への移行を「180°の転回」と表現する。阿 [1982: 36-42] は、『菩薩地』の思想的立場に基づく観法を四尋思であるとし、その四尋思に基づいて生じる智を四如実遍智であると規定する。そして、『菩薩地』以降の、『顕揚論』、『莊嚴經論』、『集論』、『撰大乘論』、そして補足的に『成唯識論』に見られる四尋思と四如実遍智の展開を検討している。その結果として、次のように述べる。

「菩薩地の基本の思想的立場と唯識思想の立場とは、重大な相違が存在するのである。唯識思想の立場に立つ大乘莊嚴經論等は菩薩地を素材に自らの教説を組織していることもまた事実であるが、菩薩地を素材としながらもその基本の思想的立場を全く捨て去って 180°の転回をなしているという点は、瑜伽行派の思想史を扱う上で見逃すことのできない重要な問題点であると思われるのである。」

このような阿氏の「転回」という表現に対して、高橋 [2005: 15] はより詳細な検討が必要であることを指摘する。ただし、高橋氏は『菩薩地』から「撰決択分中菩薩地」への思想展開を *vastu* 概念に沿って跡付けているが、唯識思想との関係については論じていない。高橋 [2005: 73] 自身が述べるように、今後の課題として問題提起するにとどまっている。

また、唯識思想との関係を論じるものではないが、池田 [1996D] は『菩薩地』「真実義品」における「勝義的實在としての *vastu*」と「分別から生じる *vastu*」とを思想的矛盾だとみなす。「分別から生じる *vastu*」という記述は唯識思想との関係を予想させるものであり、高橋 [2005: 28 fn.31] によれば、Schmithausen [1976: 239] はこれを "Mahāyānic illusionism" と呼び、"Yogācāra idealism" の準備段階だと考えているという。そして池田氏は、この記述が『菩薩善戒經』には欠如していることから後代の付加だと指摘する。これに対し、高橋 [2005: 32-33] は、そもそも *vastu* には勝義的實在としての側面と、仮設の所依としての側面とがあり、分別から生じる *vastu* とは後者の側面に対する議論であり、必ずしも矛盾ではないと指摘する。

¹⁴⁶ 薊 [2006] は瑜伽行派の諸文献において三性説が増益と損減との関連で説明されている用例を比較検討している。薊氏は『解深密經』「無自性相品」、『菩薩地』「真実義品」、『瑜伽論』「撰決択分中間所成慧地」『中辺論』「真実品」世親釈および安慧釈、『莊嚴經論』「述求品」無性釈および安慧釈における用例を検討し、損減の対治として依他起性の有を説くか、円成実の有を説くか、あるいは両者の有を説くかの違いがあることを指摘している。

しかし、どうして三性説が増益と損減と関連付けられるのか、その理由はこれまで十分に検討されていない。

アーラヤ識、虚妄分別、唯識思想という認識論的な概念と結び付いた三性説を説く『撰大乘論』では、増益と損減を離れるために三性説が説示されるという記述がある。同じくそのような三性説を説く『唯識三十論』では、依他起性が実在するということを前提に、『般若経』の「一切諸法無自性」という教説と矛盾しないことが説明される。『プラサンナパダー』では、『菩薩地』「真実義品」が実在視する *vastumātra* という概念が、依他起性と同置される。本節では、認識論的な性格を帯びた三性説であっても、増益と損減と関連付けられる理由、また、存在論的な文脈で言及される理由は、そもそも三性説の説述意図が存在論的な問題意識にあるからであり、それゆえに三性説の萌芽形態もまた増益と損減と関連付けられているということを、以上の3つの記述を検討することによって指摘する。

1.4.1 『撰大乘論』における三性説の説述意図

1.4.1.1 増益と損減の否定

『撰大乘論』の序章には全 10 章からなる『撰大乘論』の章構成の次第が説明されている。そのうち、第 2 章「所知相分」で三性説が主題として扱われ詳説される理由が、増益と損減とを離れるためであるとされている。

ci'i phyir gnas bcu po 'di dag gi go rim¹⁴⁷ 'di ltar bstan ce¹⁴⁸ na / (1) 'di ltar byang chub sems dpas¹⁴⁹ thog ma nyid du re zhig chos rnam kyī rgyu la mkhas pa la (P3a7) brten nas / rten cing (D3a2) 'brel par 'byung ba la mkhas par bya'o // (2) de'i 'og tu sgro 'dogs pa dang¹⁵⁰ skur pa 'debs pa'i mtha'i nyes pa yongs su spang ba la (151) mkhas par bya ba'i phyir¹⁵¹ / rten cing 'brel par 'byung ba'i chos de dag gi¹⁵² mtshan nyid la (P3a8) mkhas par bya'o //¹⁵³

どうしてこれら十処の順序は以上のように説示されたのか。(1) なぜなら、菩薩はまず初めに諸法の原因に善巧であることに依拠して、縁起に善巧であるべきだからである。(2) その後、増益と損減との極端という過失から遠離することに善巧であるべきであるから¹⁵⁴、それら諸々の縁生法の相(*lakṣana)に善巧であるべきだからである。

(1) が第 1 章「所知依分」(*Jñeyāśraya)においてアーラヤ識が主題とされ詳説される

¹⁴⁷ rim NP Nagao : rims D

¹⁴⁸ ce NP Nagao : zhe D

¹⁴⁹ dpas D : dpa' NP Nagao

¹⁵⁰ dang DP Nagao : dbang N

¹⁵¹ mkhas par bya ba'i phyir NP : mkhas pa nye bar bzung ste D Nagao

¹⁵² gi D Nagao : la NP

¹⁵³ MSg *Prastāvanā*-5 D3a1-2, P3a6-8, Nagao 7

¹⁵⁴ 「善巧であるべきだから」(mkhas par bya ba'i phyir) と訳したチベット訳には mkhas pa nye bar bzung ste という異読があるが、すべての漢訳が理由句としていることを根拠に前者を採用した。

玄奘訳『撰大乘論本』T31.133a29-b2

次後於縁所生諸法應善其相。善能遠離増益損減二邊過故。

眞諦訳『撰大乘論』T31.113c18-19

次後於縁生法應了別其體相。由智能離増益損減二邊過失。

笈多・行矩訳『撰大乘論釋論』T31.272c17-18

彼等次於縁所生法中。得善知其相。善知離増益損減二邊過故。

佛陀扇多訳『撰大乘論』T31.97b11-12

譯而有於諸縁生法中應相善巧成捨離。橫安謗遍善巧故。

理由である。そして下線部の (2) が第 2 章「所知相分」において三性説が主題とされ詳説される理由である。この記述は、『攝大乘論』においての三性説の説述意図が増益と損減とを離れるためであるということを示唆する。

1.4.1.2 『攝大乘論』無性積の解釈

上掲引用文の下線部に見られる増益と損減とがどのように三性説と関係付けられるのかについて、『攝大乘論』世親釈では簡潔に遍計所執性と円成実性との関係が言及されるのみであるが¹⁵⁵、無性積では三性それぞれとの関係が説明されている。以下にはその一部を 3 つの段落に分けて掲げ、番号を振った。(2) と (3) の間に玄奘訳では「弥勒請問章」が引用されている。

(1) de gnyis spangs pa la mkhas pa ni yang dag par so sor rtog pa ste / med pa kun brtags pa la sgro mi 'dogs shing mi skur te med pa'i phyir ro // yod pa la skur pa 'debs pa'i phyir ro // gzhan gyi dbang la sgro 'dogs par mi byed de yod pa'i phyir ro // med pa la sgro 'dogs pa'i phyir ro // skur par yang mi byed de 'khrul pa tsam du yod pa'i phyir ro // yongs su grub pa la sgro 'dogs par mi byed de yod pa'i phyir ro // de nyid kyi phyir skur par mi byed do //¹⁵⁶

その 2 つを遠離することに善巧であることは、正しく洞察することである。[すなわ

¹⁵⁵ MSgBh *Prastāvanā*-5 D125b1-2, P146b7-147a1

(¹de nas⁻¹) ni gang rgyu nyid las byung ba'i chos rnams kyi mtshan nyid shes par bya ste / mtshan nyid kyang gang zhe na / yod pa ma yin pa'i kun tu brtags pa la yod par mngon par zhen cing sgro btags pa ste / yod pa ma yin pa la sgro btags pas na yod pa'i yongs su grub pa la skur pa btab par 'gyur bas mtha' de dag gnyi ga'i skyon spangs pa ni mkhas pa yin no //

(¹)de nas PN : des na D

次に、ある同じ原因から生じた諸法の相が理解されるべきである。相とはまたいかなるものか。有ではない遍計所執を有として執着して、増益する。有ではないものを増益するから、有である円成実を損減することになるから、それら 2 つの極端という過失を斥けることが、善巧である。

¹⁵⁶ MSgU *Prastāvanā*-5 D194a7-194b1, P238a1-3

無性積玄奘訳『攝大乘論釋』T31.382b23-28

於此二邊遠離善巧。

於遍計所執、唯有増益⁽¹⁾、而無損減、都無有故。以要於有方起損減。

於依他起、無有増益、以有體故。要於非有方有増益。亦無損減。唯妄有故。

於圓成實、無有増益、是實有故。唯有損減。即由此故。

(¹)チベット訳が増益しないことを説くのに対して、漢訳は反対に増益があるとされている。

ち、] 無である遍計所執に対しては [無を有だとする] 増益をせずに、否定（損減）しない。[遍計所執は] 無だからである。[さもなければ] 有を損減するからである。

依他起に対しては [無を有だとする] 増益をなさない。[依他起は] 有だからである。[さもなければ] 無を増益するからである。また、[有を無だとする] 損減もなさない。

ただ迷乱に過ぎないものとしては有だからである。

円成実に対しては [無を有だとする] 増益をなさない。[円成実は] 有だからである。真実であるから損減を [も] なさない。

(2) yang na 'dir sgro 'dogs pa dang / skur pa'i mtha' spangs pa la mkhas pa 'di ni gang gzhan gyi dbang la kun brtags pa med pas sgro mi 'dogs pa dang / yongs su grub pa yod pas skur par mi byed pa'o //¹⁵⁷

あるいは、ここで、増益と損減という極端の遠離に善巧であるというこれは、およそ依他起において遍計所執が存在しないから、増益しない。円成実は存在するから、否定（損減）をしないということである。

(*ここに玄奘訳は「弥勒請問章」を引用する。)¹⁵⁸

¹⁵⁷ MSgU 0-5 *Prastāvanā* D194b1-2, P238a3-4

無性釈玄奘訳『攝大乘論釋』T31.382b28-c1

或復於此、善能遠離増益損減二邊過者、謂於依他起性。増益實無遍計所執性。損減實有圓成實性。

¹⁵⁸ 袴谷 [1975: 196 fn.54] が梵本の文節番号を示して対応関係を明らかにしているため、そのまま以下のテキストに反映させた。文節の冒頭にある丸括弧の文節番号が、Conze & Iida [1968: 238-239] のそれと対応する。和訳は袴谷 [1975: 196-198] にある。

無性釈玄奘訳『攝大乘論釋』T31.382c2-10

又如『大般若波羅蜜多經』中説。

(47) 慈氏、於汝意云何。諸遍計所執中、非實有性、爲色非色。(48) 不也、世尊。(49) 諸依他起中、唯有名・想・施設・言説性、爲色非色。(50) 不也、世尊。(51) 諸圓成實中、彼空無我性、爲色非色。(52) 不也、世尊。(53) 慈氏、由此門故、應如是知。諸遍計所執性、決定非有。諸依他起性、唯有名・想・施設・言説。諸圓成實、空無我性、是眞實有。我依此故密意説言、彼無二數、謂是色等。

ここでは直接増益と損減とが言及されはしないが、三性それぞれが有と無とのいずれであるかが述べられている。したがって無性釈の内容と齟齬を来すものではなく、教証としての意義があると思われる。梵本の対応箇所も同趣旨である (Conze & Iida [1968] 参照)。

(3) mtha' gnyis spangs pa¹⁵⁹ ngo bo nyid gsum la mkhas pa de lta bu la brten nas rnam par rig pa tsam nyid kyi ji skad smos pa'i shes bya'i mtshan nyid rtogs par bya'o // khong du chud pa ni rtogs pa ste / 'jug pa dang mngon sum du byed pa'o // yang na gang gis rtogs pa'o //¹⁶⁰

2つの極端を遠離すること、[すなわち] 以上のように三自性に善巧であることに依拠して、唯識性によって、述べられた通りの所知相が理解されるべきである。随入することが¹⁶¹、理解することである。趣入することでもあり、現證することでもある。⁽¹⁶²⁻あるいは、そ [の唯識性] によって理解するところのものである⁻¹⁶²⁾。

まず (1) 一段落目で三性それぞれが有と無に振り分けられる。遍計所執性は無である。依他起性は有であるが、ただし「ただ迷乱に過ぎないものとしての有」('khrul pa tsam du yod pa, 唯妄有) という限定が付いている。円成実性は有であり真実であるとされ、それを玄奘

¹⁵⁹ pa D : pas P

¹⁶⁰ MSgU 0 *Prastāvanā* D194b2–3, P238a4–5

無性積玄奘訳『攝大乘論釋』T31.382c11–13

如是解脱二邊過失。於三自性得善巧已、由唯識性應善通達所知之相。入者即是通達作證。或由此故能順通達。

¹⁶¹ khong du chud pa を玄奘訳の「入」に相当すると考え「随入」と訳した。また、『撰大乘論』本論と無性積のチベット訳者は同じジナミトラ、シーレーンドラボーディ、イエシエデであるため、『撰大乘論』「所知相分」の用例を参照した。三自性と khong du chud pa とが関連する用例は見られないが、唯識性と関連する用例は以下の2つである。長尾氏による還梵のロケーションはチベット訳のものを参照されたい。

MSg II-6 D13b6, P15a4, Nagao 60–61

dpe 'dis ni thams cad du yang rnam par rig pa tsam nyid du khong du chud par bya'o //

**anena dṛṣṭāntena sarvatrāpi vijñaptimātratvam abhyupagantavyam /*

玄奘訳『攝大乘論本』T31.138a23–24

由此喻顯、應隨了知一切時處皆唯有識。

この喩例によって、あらゆる場合にも唯識性が了解されるべきである。

MSg II-14 D15b4, P17a6–7, Nagao 70

byang chub sems dpa' chos bzhi dang ldan na / rnam par rig pa thams cad kyi don med pa khong du

chud_(P17a7) par 'gyur te /

**bodhisattvaś caturbhir dharmaiḥ samprayuktaḥ sarveṣāṃ vijñaptīnām anarthatvam anupraveṣyati /*

玄奘訳『攝大乘論本』T31.139a13–14

若諸菩薩成就四法能隨悟入、一切唯識都無有義

菩薩が4つの性質を備えたならば、一切の表象が無境であると随入するだろう。

¹⁶² この一文は理解できていない。今の訳では、唯識性によって所知相が理解されるべきであるという、という直前の内容の反復になってしまう。あるいは第3章「入所知相分」(**Jñeyalakṣaṇapraveśa*)の説明だと理解すべきだろうか。

訳は実有としている。(2) 二段落目では、依他起性において遍計所執性が存在しないことが円成実性である、という『解深密経』における三性説の相互関係と類似する説明がなされている(1.1.3 三相の相互関係と三性説の萌芽形態)。三性説の相互関係が増益と損減によって説明されていることは、三性説の萌芽形態の構造とも一致する。(3) 三段落目では、増益と損減という2つの極端を遠離するから、三自性に善巧であるとされる

1.4.2 『唯識三十論』における依他起性の実在と無自性との会通

『唯識三十論』の無自性が説明される箇所では、依他起性が実在だと考えられていることが示されている。『唯識三十頌』とその安慧釈『唯識三十論』は『解深密経』と同様に『般若経』の教説である「一切諸法無自性」を三無自性性によって解釈する。『唯識三十論』には、対論者から「依他起性が実在 (dravya) であるならば、経典に説かれた「一切諸法無自性」と矛盾するのではないか」という趣旨の問いが立てられ、それに対し『唯識三十頌』第23偈の「三性にとっての三無自性性を意図して「一切諸法は無自性である」と説かれた」という内容をもって答えている。

yadi dravyam eva paratantraḥ katham sūtre

sarvadharmā niḥsvabhāvā anuṭpannā aniruddhā

iti nirdiśyante / nāsti virodhaḥ yasmāt /

trividhasya svabhāvasya trividhāṃ niḥsvabhāvatām /

saṃdhāya sarvadharmāṇāṃ deśitā niḥsvabhāvatā // TrK.23

traya eva svabhāvā na caturtho 'stīti jñāpanārthaṃ saṃkhyānirdeśaḥ / svena svena lakṣaṇena vidyamānavad bhavattīti svabhāvaḥ / **trividhā niḥsvabhāvatā** lakṣaṇaniḥsvabhāvatā utpattiniḥsvabhāvatā paramārthaniḥsvabhāvatā ca / **sarvadharmāḥ** parikalpitaparatantraparinīṣpannātmakāḥ /¹⁶³

[対論者が述べる。] もし依他起 [性] が実在に他ならないならば、どうして経典に、

「一切諸法は無自性であり、不生であり、不滅である。」

と説かれているのか。

¹⁶³ TrBh.23 Buescher 128.1–9

TrBh-Tib Buescher 129.1–13

gal te gzhan gyi dbang rdzas nyid yin na ji ltar mdo sde las

chos thams cad ni ngo bo nyid med pa ma skyes pa ma 'gags pa

zhes bstan zhe na 'gal ba med de 'di ltar /

ngo bo nyid ni rnam gsum gyi // ngo bo nyid med rnam gsum la //

dgongs nas chos rnam thams cad kyi // ngo bo nyid med bstan pa yin // TrK.23

ngo bo nyid gsum kho na ste / bzhir med par bstan pa'i phyir grangs bstan to // rang rang gi mtshan nyid

kyis⁽¹⁾ yod pa ltar 'gyur bas **ngo bo nyid do // ngo bo nyid med pa rnam pa gsum** ni mtshan nyid ngo

bo nyid med pa dang / skye ba ngo bo nyid med pa dang / don dam pa ngo bo nyid med pa'o // **chos**

thams cad ni kun brags pa dang / gzhan gyi dbang dang / yongs su grub pa'i bdag nyid do //

⁽¹⁾kyi TrK^B : kyi TrBh^{DP}

[答える。経典と] 矛盾はない。なぜならば、

三種の自性にとっての三種の無自性性を意図して、[経典に] 一切諸法の無自性性が説かれた。(k.23)

自性は3つだけであって、第四[の自性]は存在しないということを示すために、「[三]という] 数を説示するのである。[三自性は] それぞれが自身の特徴として現に存在しているかの如くであるから、自性である。「三種の無自性性」とは、相無自性性と生無自性性と勝義無自性性とである。「一切諸法」とは遍計所執、依他起、円成実とを自体とするものである。

波線部からは、瑜伽行派が依他起性を実在だと考えていることが、対論者の見解から理解することができる¹⁶⁴。その上で対論者は、法が依他起なる自性を持つということと、『般若経』に説かれる「一切諸法無自性」とは、有自性と無自性という二項対立の概念であるから、両方を主張するのは矛盾だと考えている。これに対して瑜伽行派は、「一切諸法無自性」には三無自性性が意図されているから矛盾ではないと考えている。つまり、瑜伽行派は依他起性が実在であることは否定せずに、「一切諸法無自性」を三無自性性として解釈することで有自性と無自性とを会通させていると考えられる。

さらに、この『唯識三十論』に対するヴィニターデーヴァ (Vinītadeva) の復註では、依他起性の実在について以下のように示されている。

rdzas su yod pa'i phyir gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ni rigs grang na / gzhan gnyis (D55b7) ji
ltar rang gi ngo bo nyid du 'gyur zhe na / **rang rang gi mtshan nyid** (P60b4) **kyis yod pa** ⁽¹⁶⁵⁾ **lta**
bur ⁽¹⁶⁵⁾ **'gyur bas** zhes bya ba la sogs pa smras te / gang gi mtshan nyid du gang bstan pa'i
rang gi mtshan nyid des de dag thams cad yod pa dang 'dra bas / yod pa'i ⁽¹⁶⁶⁾ phyir gsum po
yang ngo bo nyid ces bya'o // ⁽¹⁶⁷⁾

¹⁶⁴ 兵藤 [2010: 316–317] はこのような対論者から依他起性が実在視されていることを根拠に、「『解深密経』などの経典に説かれる三性説は元来、唯識とは結びついていないことを示唆している」と述べる。

¹⁶⁵ lta bur TrBh^{DP} : ltar TrK^B

¹⁶⁶ pa'i D : pas P

¹⁶⁷ TrT-Tib D55b6–7, P60b3–4

実体として存在するから、依他起性は合理であろうが、他の〔遍計所執性と円成実性との〕2つはどのように自身の体となるのかと言うならば、「〔三自性は〕それぞれが自身の特徴として現に存在しているかの如くであるから」(svena svena lakṣaṇaena vidyamānavad bhavātīti)などと述べる。何らかを特徴とするものとして何ものかが説示されるが、そ〔の特徴〕を自相とするものとして、それら〔説示された〕一切が現に存在している如きものとして、存在しているから、3つとも自性と言われる。¹⁶⁸

前半部分の下線部には、対論者の意見としてではなく、ヴィニータデーヴァ自身が依他起性を実在であるとみなしていることが確認される。なお、後半部分に見られる自性の説明については、十分に理解できていない。

¹⁶⁸ 野澤訳 1953: 374

実物として有である故に依他起の自性は合理であろうが、他の二は如何にして自己の自性となるか、といえ、各自の相によりて現に有であるかの如くになっている故に云々という。凡そ、或るものの相としてその或るものを顕示する場合、その自相によりてそれらのもの一切は似有として有となっている故に、三者はすべて自性と称せられる。

1.4.3 『プラサンナパダー』における依他起性の実在

『プラサンナパダー』第 15 章「自性の考察」(Svabhāvaparīkṣā) では、有自性論者の見解を否定することが主題とされているが、その中で依他起性を実在視する唯識論者が批判されている。依他起性の有を説き、遍計所執性の無を説く唯識論者は、常住 (śāsvata) と断滅 (uccheda) との 2 つの見解を持つ者だと批判される。

yas tu ⁽¹⁶⁹⁻paratantram cittacaittam vastumātram¹⁶⁹⁾ abhyupetya, tasya parikalpitasvabhāvābhāvād astitvadarśanam pariharati / saṃkleśavyavadānanibandhanasya ca ⁽¹⁷¹⁻paratantravastumātrasadbhāvān¹⁷⁰⁾ nāstitvadarśanam pariharati / tasya parikalpitasyāvidyamānatvāt paratantrasya ca vidyamānatvād astitvanāstitvadarśanadvayasyāpy¹⁷¹⁾ upanipātāt kuto 'ntadvayaparihāraḥ / hetupratyayajanitasya ca sasvabhāvenāyuktatvapratipādanād¹⁷²⁾ ayuktam evāsya vyākhyānam / tad evaṃ madhyamakadarśana evāstitvanāstitvadvaya¹⁷³⁾ -darśanasyāprasaṅgo na vijñānavādidarśanādiṣv iti vijñeyaṃ //¹⁷⁴⁾

しかし、ある者は、依他起なる心・心所を vastumātra (唯事) であると認めて、そ [の唯事] には遍計所執性が存在しないから、有見を斥ける。また、雑染と清浄との根拠である依他起なる vastumātra が実在であるから¹⁷⁵⁾、無見を斥ける。その者にとって、遍計所執なる [自性] は現に存在しておらず、また依他起なる [vastumātra] は現に存在していることに基づいて、有 [見] と無見の 2 つともにも陥ってしまうから、どうし

¹⁶⁹⁾ paratantram cittacaittam vastumātram 東大写本 250 251 252 : paratantracittacaittavastumātram LVP

¹⁷⁰⁾ paratantravastumātrasadbhāvān LVP : em. paratantravastumātrasya sadbhāvān?

¹⁷¹⁾ paratantravastumātrasadbhāvān nāstitvadarśanam pariharati, tasya parikalpitasyāvidyamānatvāt paratantrasya ca vidyamānatvād astitvanāstitvadarśanadvayasyāpy LVP 東大写本 250 252 : parasyāpy 東大写本 251

¹⁷²⁾ sasvabhāvena° LVP : svabhāvena° 東大写本 250 252 : svasvabhāvena° 東大写本 251

¹⁷³⁾ evāstitvanāstitvadvaya° LVP 東大写本 251 : evāstitvadvaya° 東大写本 250 252

¹⁷⁴⁾ PsP XV LVP 274.7–275.5 (東大写本: No.250 106b8–107a3, No.251 106b3–5, No.252 132b3–8)

¹⁷⁵⁾ チベット訳では vastumātra が dngos po tsaṃ という術語としては訳されていない。LVP[1903–13: 275 fn.1] はチベット訳から還梵を試みている。

PsP-Tib D93a2–3, P106a7–8

gzhan gyi dbang gi⁽¹⁾ dngos po kun nas nyon mongs pa dang rnam par byang ba'i rgyur gyur po tsaṃ zhiḡ yod pas ni⁽²⁾

⁽¹⁾gi D : gis P ⁽²⁾ni D : om. P

*paratantrasya vastunaḥ saṃkleśavyavadānahetubhūtamātrasya sadbhāvāt

て2つの極端を斥けたことにならうか。また、因縁によって生じたものは、自性を有するものとしては不合理であると論じたから¹⁷⁶、彼の解釈はまったく不合理である。それゆえ、以上のように、中観派の見解においてのみ、有と無との2つの見解に陥ってしまうことはなく、[唯]識論者の見解などにおいては[有と無との2つの見解に陥ってしまうのである]と知られるべきである。

ここでは、瑜伽行派が依他起性を実在だと考えていることが中観派によって批判されている。依他起なる心・心所が *vastumātra* であること、依他起なる *vastumātra* が実在 (*sadbhāva*) であること、依他起なる *vastumātra* が現に存在していること (*vidyamānatva*) が示されている。この *vastumātra* とは、本研究第3章で検討するように、『菩薩地』「真実義品」において仮設の所依である *vastu* の実在を示す概念である (3.1『菩薩地』「真実義品」における三性説の萌芽形態の機能)。この *vastumātra* が依他起性と同置され、さらにその依他起性は心・心所だとされている。つまり、心・心所という

¹⁷⁶ 『中論頌』第15章第2偈 *ab* 句の註釈中で議論されている。

PrasP XV LVP 260.12–13

tasmād auṣṇyam api hetupratyayajanitaṃ, tataś ca kṛtakaṃ, kṛtakatvāc cāpām auṣṇyavat svabhāvo na bhavātīti sphuṭaṃ avasīyate //

したがって、熱も因縁によって生じたものであり、それゆえ作られたものであり、作られたものであるから、水にとっての熱のように、自性は存在しないということが明らかに確定された。

1.4.4 まとめ

『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態を構成する要素として、仮設の所依としての vastu と、勝義的実在としての vastu があり、後者の vastu は言語表現され得ない自性を持つとされる。そのため『菩薩地』の思想は実在論的であると評価され、認識論的な三性説との断絶がしばしば指摘されている。しかし、虚妄分別、アーラヤ識、唯識思想などと結び付いて認識論的な性格を帯びるようになった三性説においても、『唯識三十論』では依他起性が dravya とされ、『プラサンナパダー』では依他起性が vastumātra であり sadbhāva だとされており、存在論的な性格はそのまま引き継がれている。

『摂大乘論』の序章においては、第 2 章の主題が三性説である理由を、増益と損減とを離れるために三性説が詳説されるとされている。その無性積では、三自性のそれぞれを増益と損減とに振り分けて解釈し、さらに三自性それぞれの相互関係を増益と損減とに関連付けて説明していた。すなわち、依他起性において遍計所執性が存在しないことが円成実性である、という『解深密経』に見られた三相それぞれの相互関係と同じ構造が示されており（1.1.3 三相の相互関係と三性説の萌芽形態）、依他起性において遍計所執性が存在しないから増益せず、円成実性は存在するから損減しない、とされていた。この構造は、『菩薩地』の三性説の萌芽形態が、自性の有無を巡る議論の中に見られ、その文脈において仮設の語に自性を認める増益と、仮設の所依に一切の自性を認めない損減とを否定するために、機能していることの影響を受けているからだと考えられるのである（3.1 『菩薩地』「真実義品」における三性説の萌芽形態の機能）。

以上から、そもそも三性説とは、有自性と無自性とを巡る議論を発端として形成され説述されたことを間接的に示唆していると考えられるだろう。

1.5 小結

本章では、三性説の説述意図を明らかにするための研究基盤を構築することを目的として、先行研究に指摘されている三性説の萌芽的思想を確認し、その萌芽的思想に対する空性、二諦説の影響を再検証した。

従来三性説の萌芽的思想だと指摘されている『菩薩地』『真実義品』の(1) 仮設の語、(2) 仮設の所依、(3) 真如／法性という3つの概念は、すでに体系的に構築された後の三性説との内容、構造の一致を根拠に、「萌芽的思想」だとされている。本研究でもこの見解を支持した上で、これを踏まえて(1) 仮設の語、(2) 仮設の所依、(3) 勝義的実在という3つの概念を三性説の「萌芽形態」として規定した。

そして、三性説の萌芽形態が結実した最初の三性説として、『解深密経』の三性説との内容、構造の一致を確認した。また、三性説と表裏の関係にあるとされる三無自性説が『般若経』の教説である「一切諸法無自性」の密意とされていることを確認した。

『般若経』の思想はしばしば瑜伽行派の文献において三性説と関連付けられている。このことから三性説の「萌芽的思想」を『般若経』に求めようとする見解もある。これに対し、瑜伽行派がすでに形成された三性説という教義を援用して、既存の『般若経』の思想を解釈しているのであって、必ずしも『般若経』に直接三性説の萌芽的思想が説かれていることを意味しない、という見解を確認し、本研究でもこれを支持した。

ただし、瑜伽行派は『解深密経』以降、『般若経』の「一切諸法無自性」を三無自性説として解釈するようになるが、『菩薩地』に見られる「一切諸法無自性」解釈は、三性説と三無自性説が形成される以前の思想を示すものとされている。そのため、『菩薩地』の解釈がなされた理由や意義を考察することは、三性説の説述意図、また三性説が形成された理由を明らかにするための一助となると考えられる。これについては本研究第3章で考察する。

また、『菩薩地』に見られる三性説の「萌芽的思想」に『中論頌』の二諦説が影響を与えているという従来の指摘を再検討した。『中論頌』の二諦説は、paramārthaの連語関係や文脈、また『菩薩地』ではparamārthaとparamārthasatyaという表現がsatyaの有無によって意味に違いが見られること、そして『菩薩地』の二諦説などを鑑みたとき、約理の二諦ではなく約教の二諦として理解するのが妥当だと考えられた。したがって、世尊の教説の分類である約教の二諦が、諸法の持つ自性に区別を設ける三性説には、直接の影響を与えては

いないと指摘した。

しかし、『中論頌』からの影響がまったくなかったわけではない。『中論頌』の二諦説が説述された背景には、有自性に基づく実在論者と、無自性、空性に基づくナーガールジュナとの対立があった。(1) 実在論者はナーガールジュナが主張する無自性に基づく空性を虚無論とみなし、(2) 一方で自身の思想的立場である有自性に基づく空性を、空性という自性、空性もまた自性であると解釈しているのだと考えられた。ナーガールジュナは前者を *durdṛṣṭā śūnyatā*、後者を *śūnyatādrṣṭi* という表現で批難していた。この両表現を関連付ける考察は従来なされていないが、どちらも有自性に基づくからこそなされる空性理解の2つの側面であって、相互に因果関係を形成し得る点に、*√drś* という同じ語根に由来する表現であることの意義が考えられた。

また、従来は空性が虚無的に理解されることを危惧する問題意識が『中論頌』と『菩薩地』には共通していると指摘されている。しかし『菩薩地』において、言語表現され得ない自性を主張する点で有自性の思想的立場にあり、自身の空性理解を *sugr̥hītā śūnyatā* だとする。そして、ナーガールジュナの思想的立場を追従すると考えられる損減をなす者の空性理解を虚無論とみなし、*durgṛhītā śūnyatā* とする。つまり、『中論頌』は無自性の立場から有自性の立場への *durdṛṣṭā śūnyatā* という批難であったが、『菩薩地』では逆に有自性の立場から無自性の立場への *durgṛhītā śūnyatā* という批難がなされている。このことから、空性が虚無論だとされることを危惧する共通の問題意識の背景には、有自性と無自性とを巡る存在論的な問題意識が通底しており、無自性を虚無論とみなすのはいつも有自性の思想的立場であることが分かる。したがって、空性や二諦説が三性説の形成に直接影響を与えたのではなく、その根本にある、有自性と無自性とを巡る存在論的な問題意識こそが影響を与えているのだと考えられるのである。あるいは、そのような問題意識の延長線上に三性説の形成を位置付けることができると考えられるのである。

さらに、三性説の萌芽形態が存在論的な文脈で言及されているのに対し、アーヤ識や唯識思想と結び付いて認識論的な性格を帯びた三性説であっても、増益と損減と関係付けられており、また依他起性が実在として理解されていることを確認した。このように、後代に至っても三性説は存在論的な性格を持ち続けていることから、そもそもの三性説の説述意図が有自性と無自性とを巡る存在論的な問題意識に起因していることを指摘した。

2. 『菩薩地』における「眞実義品」の位置付け

2.1 『菩薩地』の伝える構成

本章では、『菩薩地』第4章「真実義品」(*Tattvārthapaṭala*)に見られる三性説の萌芽形態の考察に先立ち、全28章からなる『菩薩地』の章構成、ならびに「真実義品」の位置付けを確認する。

『菩薩地』は全28章で構成されるが、それらは①「瑜伽処」、②「十法」、③「種姓・発心・菩提分法」、④「三種の学道」という異なる観点から、階層構造を伴って分類されている。このうち、三種の学道については先行研究においてその適用範囲にいくつか異論が提起されている。その理由として、『菩薩地』には適用範囲が明示されていないことが挙げられる。そこで、先行研究の諸見解を整理した上で、従来参照されていない後代のサーガラメーガによる註釈の解釈を参照し¹⁷⁷、適用範囲について考察する。

¹⁷⁷ 『菩薩地』のインド選述とされる註釈書にはチベット訳で四種類伝えられている。以下に簡条書きで示す。

(1) 全章に渡る註釈

Sāgaramegha (Rgya mtsho sprin, 海雲) 著、**Bodhisattvabhūmivyākhyā* (BBhVy, サーガラメーガ註)、*Śāntibhadra*・Tshul khriims rgyal ba 訳

(2) 第9章「施品」(*Dānapaṭala*) までの註釈

Guṇaprabha (Yon tan 'od, 徳光) 著、**Bodhisattvabhūmivṛtti* (D4044, P5545)、*Dīpaṃkaraśrījñāna* (Atīśa)・Tshul khriims rgyal ba 訳

(3) 第10章「戒品」(*Śīlapaṭala*) のみの註釈

Guṇaprabha 著、**Bodhisattvaśīlaparivartabhāṣya* (D4045, P5546)、*Prajñāvarman*・Ye shes sde 訳

(4) 第10章「戒品」(*Śīlapaṭala*) のみの註釈

Jinaputra (Rgyal ba'i sras, 最勝子) 著、**Bodhisattvaśīlaparivartaṭīkā* (D4046, P5547)、*Jinamitra*・*Prajñāvarman*・Ye shes sde 訳

袴谷 [1977: 18 fn.20] は『ターラナータ仏教史』を根拠にサーガラメーガを8世紀の人物だと想定する。「註釈者 Sāgaramegha は、Tāranātha … (省略) …によれば、Kri srong lde btsan と同時代とされる、インド西方 Cakrayudha 王の時代の人として記述され、「菩薩地の註釈が非常に有名 (*Byang sa'i 'grel pa ni grags che'o*)」とある。この記述のみによれば8世紀の人ということになる。」と述べる。

2.1.1 瑜伽処

『菩薩地』は全 28 章で構成されるが¹⁷⁸、それらは幾種かの枠組みによって体系付けられ、分類される。一番大きな枠組みは『声聞地』同様、4 つの「瑜伽処」(yogasthāna) である。この枠組みは本文中で言及されるわけではなく、梵本とチベット訳では各章の末尾、漢訳では各章の冒頭で章題が示されるが、その際に瑜伽処が合わせて示されることによって知られる。玄奘の訳語によれば、(I)「初持瑜伽処」(ādhārayogasthāna)、(II)「第二持隨法瑜伽処」(ādhārānudharmayogasthāna)、(III)「第三持究竟瑜伽処」(ādhārāniṣṭhayogasthāna)、(IV)「第四持次第瑜伽處」(anukrama)¹⁷⁹である。

¹⁷⁸ 現行のすべての梵本が第 27 章「三十二相八十種隨好品」(*Lakṣaṇānūvyāñjanapaṭala*) と第 28 章「建立品」(*Pratīṣṭhāpaṭala*) とを別立しているが、本来は前者を後者に含めて全 27 章としていた可能性がある。『菩薩地』の基本的な章構成を示す「十法」(*daśadharmā*) に数えられていないこと(後註 181 参照)、チベット訳、曇無讖訳、玄奘訳が「三十二相八十種好品」を別立していないことが根拠である。しかし、求那跋摩訳は「畢竟地三十二相八十種好品第五」(T30.1009b17)として別立している。

¹⁷⁹ 梵本のうち荻原本(Cambridge 写本)、チベット訳、玄奘訳には第 28 章「建立品」の後に *anukrama* が付されている。梵本とチベット訳では単に *anukrama* とするのみで瑜伽処とはみなされていない。一方、玄奘訳は「第四持次第瑜伽処」とし、さらに「發正等菩提心品」という章題を与えている(T30.575b27–28)。

サーガラメーガ註では『菩薩地』全体は第三持究竟瑜伽処までの 3 つで構成されると示されており、『菩薩地』本論の梵本とチベット訳と同様に *anukrama* は瑜伽処に数えられてはいない。

BBhVy D2b2–3, P2b7–3a1

yang byang chub sems dpa'i sa ma lus pa ni gnas gsum gyis bsdu par rig par bya'o // gzhi'i rnal 'byor gyi gnas dang / gzhi'i rjes su mthun pa'i rnal 'byor gyi gnas dang / gzhi'i mthar thug pa'i rnal 'byor gyi gnas so // gzhi'i rnal 'byor gyi gnas ni le'u bco brgyad kyis bsdu pa'o // gnyis pa ni le'u bzhis bsdu so // gsum pa ni le'u lnga'i bdag nyid do //

さらに菩薩地全体は 3 つの処に包摂されると知られるべきである。持瑜伽処(*ādhārayogasthāna)、持隨[法]瑜伽処(*ādhārānudharmayogasthāna)、そして持究竟瑜伽処(*ādhārāniṣṭhāyogasthāna)である。[第一の]持瑜伽処は 18 章に包摂されている。第二[の持隨法瑜伽処]は 4 章に包摂されている。第三[の持究竟瑜伽処]は 5 章を自体とする。

サーガラメーガ註にも *anukrama* は存在しているが、それに対してサーガラメーガは何ら註釈しておらず、本論の *anukrama* がそのまま同文で記載されている。これについて古坂[1996: 126–127]は、サーガラメーガは *anukrama* のない梵本を註釈し、それがチベット語に訳される際に *anukrama* が付加された可能性があることを指摘している。*anukrama* の内容については古坂[1996]を参照されたい。

なお、古坂氏によれば窺基撰『瑜伽師地論略纂』(T43.128c7–9)と遁倫撰『瑜伽論記』(T42.484a21–27)は第四瑜伽処まで数えているというが、それは *anukrama* を含む玄奘訳に対する註釈だからであろう。

2.1.2 十法

基本的な章構成は『菩薩地』の冒頭で全 28 章が「十法」(daśadharmā) という 10 項目に分類されることによって知られる¹⁸⁰。大乘の菩薩道はこれら十法に包摂されるという。

daśeme dharmāḥ saphalasya bodhisattvamārgasya mahāyānasya saṃgrahāya saṃvartante /
katame daśa / ādhāro līṅgaṃ pakṣo 'dhyāsayo vihāra upapattiḥ parigraho bhūmiś caryā
pratiṣṭhā ca / uddānam /

ādhāro līṅgapakṣādhyāsayavihārā upapattiḥ /

parigraho bhūmiś caryā pratiṣṭhā paścimā bhavet //¹⁸¹

これら十法が、実りある大乘の菩薩道を包摂するためにある。十とは何々か。(1) 持(ādhāra)、(2) 相(līṅga)、(3) 分(pakṣa)、(4) 増上意樂(adhyāsayo)、(5) 住(vihāra)、(6) 生(upapatti)、(7) 摂受(parigraha)、(8) 地(bhūmi)、(9) 行(caryā)、そして(10) 建立(pratiṣṭhā)である。綱要偈がある。

(1) 持、(2) 相、(3) 分、(4) 増上意樂、(5) 住、(6) 生、(7) 摂受、(8) 地、(9) 行、
そして最後の(10) 建立である。

この十法が『菩薩地』の基本的な章構成だと考えられる。サーガラメーガ註では、十法とは最初に設定されるべき「論の綱要」(*śāstraśārīra)だとされている¹⁸²。

¹⁸⁰ 『善戒經』のみ冒頭に「如是我聞」で始まる序文が置かれているが(T30.960a4–962b16)、いずれのテキストも第 1 章「種姓品」(gotrapāṭala)の導入部において、大乘菩薩道を包摂する十法が立てられている。

¹⁸¹ BBh I *Gotrapāṭala* Dutt 1.1–8, Wogihara-Tib. 1.1–15

BBh-Tib D1b2–4, P1a4–2a4

chos bcu po 'di dag ni theg pa chen po byang chub sems dpa'i lam 'bras bu dang bcas pa sdud par byed
pa yin no // bcu gang zhe na / gzhi dang / rtags dang / phyogs dang / lhag pa'i bsaṃ pa dang / gnas pa
dang / skye ba dang / yongs su 'dzin pa dang / sa dang / spyod pa dang / rab tu gnas pa'o // sdom la /
gzhi dang rtags dang phyogs rnam dang // lhag pa'i bsaṃ dang gnas pa dang //
skye dang yongs su 'dzin dang sa // spyod dang rab gnas tha ma yin //

¹⁸² BBhVy I *Gotrapāṭala* D1b2–3, P2a1–3

dang por bstan bcos kyi lus rnam par gzhas⁽¹⁾ par bya ba'i phyir / **chos bcu po 'di dag ni** zhes bya ba la
sogs pa smos te / **byang chub sems dpa'i lam** ni byang chub sems dpa'i spyod pa la sbyor ba'o //

⁽¹⁾gzhas D : bzhas P

はじめに論の綱要(*śāstra-śārīra)が設定されるべきであるから、「これら十法」(daśeme dharmāḥ)などと述べる。「菩薩道」(bodhisattva-mārga)とは、菩薩行(*bodhisattva-caryā)に努めること

このうち、(2) 相から (10) 建立までは、第 19 章「菩薩相品」(*Bodhiliṅgapāṭala*) (第二持隨法瑜伽処の第 1 章) から第 28 章「建立品」(*Pratiṣṭhāpāṭala*) (第三持究竟瑜伽処の最終章) までの各章題および内容に対応している。そのため、(1) 持だけが第 1 章「種姓品」から第 18 章「菩薩功德品」までの初持瑜伽処を構成する複数の章を含むことになる。

2.1.3 種姓・発心・菩提分法

十法が示された直後に、そのうちの (1) 持は (A) 種姓 (*gotara*)、(B) 発心 (*prathamacittotpāda*)、(C) 一切の菩提分法 (*sarvabodhipakṣyadharmā*) の 3 つを内容としていることが示される。

tatrādhāraḥ katamaḥ / iha bodhisattvasya svagoṭraṃ prathamaś cittotpādaḥ sarve ca bodhipakṣyā dharmā ādhāra ity ucyate /¹⁸³

そのうち、持とは何々か。こ [の『菩薩地』] では、菩薩にとっては自身の種姓と、初発心と、一切の菩提分法とが「持」と言われる。

(A) は第 1 章「種姓品」(*Gotrapāṭala*)、(B) は第 2 章「発心品」(*Cittotpādapaṭala*) の章題および内容に対応している。したがって (C) 一切の菩提分法は (1) 持のうち残りの第 3 章「自利利他品」から第 18 章「菩薩功德品」までの 16 章に当たると考えられる。

ここでの持 (*ādhāra*) は原因や根拠という意味で理解される。(A) *gotra* は (B) *cittotpāda* の、(B) *cittotpāda* は (C) *bodhipakṣya* の原因、根拠だという¹⁸⁴。また、サーガラメーガ註に

である。

¹⁸³ BBh I *Gotrapāṭala* Dutt 1.9–10, Wogihara-Tib. 1.16–18
BBh-Tib D1b4–5, P2a4–6

de la gzhi gang zhe na / 'di la byang chub sems dpa'i rang gi rigs dang / dang po sems bskyed pa dang / byang chub kyi phyogs kyi chos thams cad ni gzhi zhes bya'o //

¹⁸⁴ BBh I *Gotrapāṭala* Dutt 1.10–18, Wogihara-Tib 1.19–2.13

iha bodhisattvo goṭraṃ niśritya pratiṣṭhāpayitavyo bhavati / pratibalo 'nuttarāṃ samyaksambodhim abhisamboddhum / tasmāt bhavyatāyā⁽¹⁾ goṭraṃ ādhāra ity ucyate /

iha bodhisattvaḥ prathamacittotpādaṃ niśritya pratiṣṭhāya dāne 'pi prayujyate / śīle kṣāntau vīrye dhyāne prajñāyāṃ api prayujyate iti ṣaṭsu⁽²⁾ pāramitāsu punyasambhāre jñānasambhāre sarveṣu ca bodhipakṣyeṣu dharmeṣu prayujyate / tasmāt prathamacittotpādasya bodhisattvasya caryāprayogasyādhāra ity ucyate /

iha bodhisattvas tam eva bodhisattvacaryāprayogaṃ niśritya pratiṣṭhāyānuttarāṃ samyaksambodhim paripūrayati / tasmāt sa bodhisattvacaryāprayogas tasyā mahābodhiparipūrer ādhāra ity ucyate /

において十法の次第が説明される際、(1) 持の三つは無上正等覚の原因である資糧だともされる¹⁸⁵。

2.1.4 三種の学道

(1) 持のうち (A) 種姓は第 1 章「種姓品」で説明され、(B) 発心は第 2 章「発心品」で説明される。そして、(C) 一切の菩提分法は第 3 章「自利利他品」(*Svaparārthapaṭala*) の冒頭において、いわゆる「三種の学道」に分類される¹⁸⁶。菩提分法は菩薩行 (*bodhisattvacaryā*) と言い換えられ、その菩薩行は (i) 「何を学ぶか」 (*yatra śikṣante*)、(ii) 「どのように学ぶか」 (*yathā śikṣante*)、(iii) 「誰が学ぶか」 (*ye śikṣante*) という枠組みで整理される¹⁸⁷。

evam utpāditacittānāṃ bodhisattvānāṃ bodhisattvacaryā katamā / samāsato bodhisattvā yatra śikṣante yathā ca śikṣante ye¹⁸⁸ ca śikṣante, tat sarvam aikadhyam abhisamkṣipyā bodhisattvacaryety ucyate /

⁽¹⁾bhavyatāyā Roth : sabhāgatayā Dutt; cf. 相馬 [1986B: 14 fn.4] ⁽²⁾ṣaṭsu Roth : yadvā Dutt; drug po Tib; cf. 相馬 [1986B: 14 fn.5]

こ [の『菩薩地』] では、菩薩は [自身の乗である] 種姓に依拠して、[種姓を] 基盤として、無上正等覚を現等覚することができる者と [なる]。したがって、種姓が、堪任であること [と、勢力を持つことと] (*mthu yod par 'gyur ba*, 有大勢力) にとつての持と言われる。こ [の菩薩地] では、菩薩は初発心に依拠し、[初発心を] 建立して、布施に専念し、戒、忍辱、精進、禅定、智慧にも専念する。六波羅蜜に [専念する] ように、福德の資糧に、智慧の資糧に、そして一切の菩提分法に専念する。したがって、初発心が、菩薩の行への専念にとつての持と言われる。こ [の菩薩地] では、菩薩は同じその菩薩の行への専念に依拠し、[菩薩の行への専念を] 建立して、無上正等覚を円満にする。したがって、その菩薩の行への専念は、その大菩提の円満にとつての持と言われる。

¹⁸⁵ BBhVy D2b4-5, P3a2-3

de la gzhi la sogs pa'i go rims ni 'di yin te / dang po nyid nas bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub la slob par byed pa na de'i rgyu'i tshogs rnam pa gsum ni gzhi ste / de nye bar blangs nas 'jug pa zhes bya bas ni gzhi bstan pa yin no //

⁽¹⁾rims D : rim P ⁽²⁾bas D : ba P

そのうち、(1) 持などの次第は次のようである。まさに初めから、無上正等覚を修学するとき、その原因である三種の資糧 [、すなわち (a) 種姓、(b) 発心、(c) 一切の菩提分法] が持である。それを把握した後で趣入すると言われているから、持が説示されたのである。

¹⁸⁶ 早島理 [1973] に倣い、(i) *yatra śikṣante*、(ii) *yathā śikṣante*、(iii) *ye śikṣante* の 3 つを「三種の学道」と呼ぶ。

¹⁸⁷ BBh III *Svaparārthapaṭala* Wogihara 22.1-4, Dutt 15.1-3

¹⁸⁸ ye W : yac D

このように発心した諸菩薩の菩薩行とは何々か。要略すると、諸菩薩は何を学び、どのように学び、誰が学ぶのか、そのすべてを一つにまとめて、菩薩行と言われる。

以上が『菩薩地』の全 28 章を構成する枠組みである。基本的な章構成は十法であるが、その中の (1) 持は下層分類として (A) 種姓、(B) 発心、(C) 菩提分法を持ち、さらに (C) 菩提分法は下層分類として三種の学道という (i) *yatra*^o、(ii) *yathā*^o、(iii) *ye*^o を持つ。この三種の学道をどの章に配当するかという点で、先行研究の理解が異なっている。そこで次に、この三種の学道の配当関係を検討する。

2.2 三種の学道の適用範囲

2.2.1 何を学ぶか

第3章「自利利他品」(*Svaparārthapaṭala*)の冒頭において三種の学道が示された後、続けて (i) *yatra*^o が説明される。

kutra punar bodhisattvāḥ śikṣante / saptasu sthāneṣu śikṣante / sapta sthānāni katamāni / svārthaḥ parārthaḥ tattvārthaḥ prabhāvaḥ sattvapariṭākaḥ ātmano buddhadharmaparipākaḥ anuttarā ca samyaksambodhiḥ saptamaṃ sthānam / uddānam /
svaparārthaś ca tattvārthaḥ prabhāvaḥ pariṭācane /
sattvasvabuddhadharmānāṃ parā bodhiś ca saptamī //

それでは、諸菩薩は何を修学するのか。7つの領域を修学する。7つの領域とは何々か。自利 [と] 利他 (第3章)、真実義 (第4章)、威神力 (第5章)、衆生の成熟 [と] 自己の仏法の成熟 (第6章)、そして第七の課題である、無上正等覚 (第7章) とである。綱要偈は [以下のよう] である。

自利利他、真実義、威神力、衆生 [の成熟] と自己の諸々の仏法の成熟、そして第七の、最高の菩提である。¹⁸⁹

ここで (i) *yatra*^o の内容が7つの領域 (*sapta sthāna*) として示され、その名称から第3章から第7章「菩提品」(*Bodhipaṭala*) までの5章に対応することが分かる。これをもって (i) *yatra*^o の適用範囲が確定するため、先行研究に異論はない。

2.2.2 どのように学ぶか

(i) *yatra*^o が第7章までなので、必然的に (ii) *yathā*^o は第8章「力種姓品」(*Balagotrapaṭala*) から始まることになる。第8章「力種姓品」の冒頭では、そこまで (i) *yatra*^o が終わって今から (ii) *yathā*^o が始まることが明示されている。

nirdiṣṭam tāvad yatra bodhisattvena śikṣitavyam / yathā punaḥ śikṣitavyam tad vakṣyāmi / uddānam /

¹⁸⁹ BBh III *Svaparārthapaṭala* Wogihara 22.5–9, Dutt 15.4–9

adhimukter bahulatā dharmaparyeṣṭideśane¹⁹⁰ /

pratipattis tathā samyagavavādānuśāsanam /

upāyasahitaṃ kāyavānmanaskarma paścimam /

ihādita eva bodhisattvena bodhisattvaśiṅṣāsu śiṅṣitukāmenādhimuktibahulena bhavitavyaṃ dharmaparyeṣakeṇa dharmadeśakena dharmānudharmapratipannena samyagavavādānuśāsakena samyagavavādānuśāsanyāṃ ca sthitenopāyaparigrhītakāyavānmanaskarmaṇā ca bhavitavyam /¹⁹¹

まず、菩薩は何について (yatra) 学ぶべきかが説示された。次に、どのように (yathā) 学ぶべきか、それを私は述べよう。綱要偈がある。

[1] 信解が篤いこと、[2] 求法、[3] 説法、[4] 実践、[5] 教授と教誡、[6] 方便に包摂される身・語・意業。

さて、菩薩の諸々の学道を学ぼうとする菩薩は、まさに初めから信解が多くなければならない。法を探求し、法を説示し、法随法行を持ち、正しく教授・教誡し、また正しく教授・教誡に住し、そして方便に包摂される身・口・意の業を伴わなければならない。

このように、第3章「自利利他品」の冒頭で (i) yatra° の内容が7つの課題として示され、第8章「力種姓品」の冒頭で (i) yatra° が終わり (ii) yathā° が始まることが明示されることから、(i) yatra° の範囲が第3章「自利利他品」から第7章「菩提品」までであることが確定する¹⁹²。

しかし、(ii) yathā° がどこまで続くか、(iii) ye° がどこから始まりどこで終わるのかにつ

¹⁹⁰ °deśane Y : °deśanā W D

¹⁹¹ BBh VIII *Balagotrapaṭala* Yaīta 2015: 55.9–20, Wogihara 95.1–11, Dutt 67.1–10

¹⁹² サーガラメーガ註においても第8章「力種姓品」冒頭で (i) yatra° が終わったことが示されている。

BBhVy VIII D116a4, P147a7

sngar bstan pa'i gang la bslab par bya ba dang / ji ltar dang / gang dag slob par byed ces bya ba la / gang la bslab par bya ba ni bstan zin to //

以前に説示された、「何を学ぶべきか」、「どのように [学ぶべきか]」、「誰が学ぶべきか」といううち、「何を学ぶべきか」は説示され終わった。

この後、本来なら「力種姓品」の第1節 adhimuktibahulatā の註釈があるところだが、矢板 [2015: 33 fn.1] が指摘するように、サーガラメーガ註はそれを欠き、第2節 dharmaparyeṣṭi の註釈から始まっている。

いての記述は『菩薩地』本論には見られない。上掲の引用文中の綱要偈が示す主題はすべて「力種姓品」の内容であって、以降の章題とは対応していない。そのため (ii) yathā° を「力種姓品」のみとする見解や、第 18 章「菩薩功德品」(*Bodhisattvagūṇapāṭala*) の途中までとする見解もある。すなわち、(ii) yathā° と (iii) ye° の適用範囲に関しては先行研究の間で見解が異なっている。

2.2.3 先行研究の理解

三種の学道の適用範囲に関する先行研究は、上野 [2015: 20 fn.16] によって便宜的に適用範囲を初持瑜伽処までとするグループと、第三持究竟瑜伽処までとするグループの二つに分類することで要領よく整理されている。以下、上野氏の分類に基づき議論の争点を整理する。

2.2.3.1 初持瑜伽処までとするグループ

三種の学道の適用範囲を初持瑜伽処までとするものに、加藤 [1931: 290 fn.7]、宇井 [1958: 43–45]、勝呂 [1989: 84; 338]、高橋 [2005: 8–9]、上野 [2015: 20 fn.16] がある。

そもそも、『菩薩地』全体が十法に分類され、そのうち初持瑜伽処に対応する (1) 持がさらに (A) 種姓、(B) 発心、(C) 菩提分法に分類され、そのうち (C) 菩提分法がさらに三種の学道に分類されていた。つまり三種の学道は初持瑜伽処に対応する (1) 持の下層構造なのだから、その適用範囲は初持瑜伽処までだと理解することは妥当に思われる。

また、上掲の第 8 章「力種姓品」の綱要偈に説かれた六つの主題、[1] 信解が篤いこと、[2] 求法、[3] 説法、[4] 実践、[5] 教授と教誡、[6] 方便に包摂される身・語・意業、というこれらは「力種姓品」の内容になる。おそらくこれを根拠として¹⁹³、加藤 [1931: 290 fn.7] は (ii) yathā° を第 8 章「力種姓品」のみに配当し、(iii) ye° を第 9 章「施品」から第

¹⁹³ その他、加藤 [1931: 721 補註] は十法の配分について「三持」という概念に立脚した数種の解釈を紹介している。まず、三つの持瑜伽処を「三持」とみなして、十法を三持に配当させる解釈である。これはテキストが示す十法の配分と同じである。次に、十法の第一である (1) 持の細分である (a) 種姓、(b) 発心、(c) 菩提分法を「三持」とみなして、十法を三持に配当させる解釈である。(1) 持が (a) に、(2) 相から (5) 住が (b) に、(6) 生から (10) 建立が (c) に配当されるという。さらに別の解釈として、(a)(b)(c) それぞれが十法すべて収めるといふものである。ただし、(a)(b)(c) を三持とみなす解釈の根拠は明示されていない。

18 章「菩薩功德品」に配当している¹⁹⁴。この理解を宇井 [1958: 43–45]、高崎 [1973: 209–210]、勝呂 [1984: 84; 338] も踏襲している。

一方、高橋 [2005] と上野 [2015] のみ、(ii) *yathā°* を第 18 章「菩薩功德品」の途中までとし、(iii) *ye°* を第 18 章「菩薩功德品」の残りに配当している。この理解は、早島理 [1973] が第 18 章「菩薩功德品」中で (ii) *yathā°* と (iii) *ye°* との境目を付けようとする解釈に基づいている。ただし、早島氏は三種の学道の適用範囲を第三持究竟瑜伽処までとする。そこで次に、早島理氏に代表される第三持究竟瑜伽処までとするグループの見解を紹介する。

2.2.3.2 第三持究竟瑜伽処までとするグループ

三種の学道の適用範囲を第三持究竟瑜伽処までとするものに、早島理 [1973: 9–11]、高崎 [1973: 209–210]、袴谷・荒井 [1993: 35–38]、袴谷 [2008: 476, 489 fn.9]¹⁹⁵、高崎 [2001: 246–252]、荒牧 [2000: 59–60] [2009: 165–166] [2013A: 436–437] [2013B: 29–30] がある。

早島理 [1973] は『菩薩地』末尾に見られる記述に基づき、『菩薩地』全体の主題を「菩薩の学道 (*śikṣāmārga*) 及びその学道の結果 (*śikṣāmārgaphala*) を明らかにすること」だと理解する¹⁹⁶。したがって、三種の学道の適用範囲は『菩薩地』全体、すなわち第三持究竟瑜伽処にまで及ぶことになる¹⁹⁷。この第三持究竟瑜伽処にまで及ぶとする理解は、『菩薩地』

¹⁹⁴ 加藤 [1931: 692 fn.7] は三種の学道が最初に言及される第 3 章「自利利他品」冒頭の文章 (cf. 本節脚註 187) に対して配分を註記している。

¹⁹⁵ 漢訳『莊嚴經論』の国訳において袴谷・荒井 [1993: 36–38] に『莊嚴經論』と『菩薩地』の構成が対照図として示されている。また袴谷 [2008: 476, 489 fn.9] は両論の構成を比較する際に根拠は明示されないものの具体的な適用範囲に言及している。これらから、袴谷氏が (ii) *yathā°* を第 17 章「菩提分品」まで、(iii) *ye°* を第 18 章「菩薩功德品」の最初から第 28 章「建立品」までとしていることが分かる。

¹⁹⁶ 早島理氏の理解は『菩薩地』の結論部分、第 28 章「建立品」の次の記述に基づいている。

BBh XXVIII *Pratiṣṭhāpaṭala* Wogihara 409.11–15, Dutt 282.8–10

ity ayam paripūrṇo bodhisattvānām śikṣāmārgaḥ / śikṣāmārgaphalaṃ ca prakāśitam / sarvabodhisattvaśikṣāmārgasya śikṣāmārgaphalasya ca sarvākārasya nirdeśāyādhiṣṭhānabhūtam / sā khalv iyaṃ bodhisattvabhūmir bodhisattvapaṭikamātrkety apy ucyate /

以上、これが諸菩薩の円満なる学道であり、そして学道の結果が顕示された。一切の菩薩の学道と学道の結果との、一切のあり方を説示するために、依処となったものであり、それこそがこの菩薩地であり、菩薩藏の論母とも言われる。

玄奘訳『瑜伽師地論』T30.575b7–10

如是圓滿顯示一切菩薩學道及學道果、名菩薩地。具說一切菩薩學道及學道果。一切種教實依處故。又此菩薩地亦名菩薩藏摩怛理迦。

¹⁹⁷ なお、早島理 [1973: 9–11] では、三種の学道に含まれない第 1 章「種姓品」と第 2 章「発心品」

の章構成をほぼ踏襲する『大乘莊嚴經論』(Mahāyānasūtrālamkāra: MSA, 『莊嚴經論』)の無性積(Mahāyānasūtrālamkāraṅkā: MSAT)と安慧積(Sūtrālamkāravṛttibhāṣya: SAVBh)とによって間接的に支持される。無性積と安慧積には『莊嚴經論』全体の構成について三種の学道という枠組みを適用すべきであるという記述があるからである。そして、おそらく高崎[1973: 209–210]は『莊嚴經論』の無性積と安慧積の理解を『菩薩地』にも適用し、三種の学道の適用範囲を『菩薩地』全体としているように見受けられる¹⁹⁸。その他の研究も適用範囲を全体とするが、それがあたかも自明であるかのようであって、根拠は示されていない。

また、荒牧氏の一連の論文は三種の学道の適用範囲に直接言及するものではないが、『菩薩地』を旧層と新層とに分け、その発展過程を文献の編纂という観点から考察している。

とを、三種の学道の前提、序章とみなし、他の章とは区別されるべきだと述べている。その根拠として、梵本では第1章「種姓品」と第2章「発心品」の章末にのみ samāpta (完了)の語があることを指摘する。なお第18章「功德品」章末の samāpta は例外だという。

この「功德品」のみ例外とする指摘に対し、上野[2015: 20–23 fn.16]は十法の第一である①持が(a)種姓、(b)初発心、(c)菩提分法を内容としていることを受け、それぞれの末尾の章に samāpta が置かれていると指摘する。よって、逆に samāpta があるからこそ、(c)菩提分法の終わりが第18章「功德品」だと知られるという。したがって、(c)菩提分法を分類する三種の学道とは『菩薩地』最終章にまで通底するものではなく、第18章「功德品」で終わるのだと指摘する。

しかし、samāpta の有無は写本によって異なるため、そこに特別な意味を見出すことは難しいだろう。章の終わりを示す samāpta は、萩原本では1章、2章、12章、18章、27章、28章にあり、Dutt本では1、2章、3章、11章、12章、18章にある。瑜伽処の終わりを示すものは、萩原本では初持地瑜伽処(18章)と anukrama にのみあり、Dutt本では18章(初持瑜伽処)、22章(第二持隨法処)にある。『菩薩地』全体の終わりを示すものは、萩原本では anukrama の後にあり、Dutt本では28章の後にあり。

¹⁹⁸ 高崎[1973: 209–210]はおそらく三種の学道の適用範囲を第三持究竟瑜伽処までとしている。高崎氏は『菩薩地』と『莊嚴經論』の種姓論を考察する中で、『莊嚴經論』安慧釈および無性積が『莊嚴經論』全体の大綱を(a)種姓、(b)発心、(c)菩提分法として、さらに(c)を(i) yatra°, (ii) yathā°, (iii) ye°に分けて説明していることを指摘している(高崎[1973: 220 fn.8]は無性積にも同趣旨の文章があることを指摘しており、後に小谷[1984]は無性、安慧両積の該当箇所を詳細に分析している)。

SAVBh I D1a5–2a1

theḡ pa chen po mdo sde'i rgyan gyi lus su bzhaḡ pa ni / mdor na rigs la gnaḡ pa'i byang chub sems dpaḡ bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub tu sems bskyed nas / byang chub sems dpa'i spyod pa la bslab par bya ba de ston to //

『大乘莊嚴經論』の綱要(*śārīra)の設定は、要略すれば、種姓に住する(*gotra-stha)菩薩が無上正等覚に向けて発心して、菩薩行を学ぶべきである、そのことを説示する。

したがって、三種の学道を論の末尾まで適用させる『莊嚴經論』に基づいて『菩薩地』を解釈しているのであろう。ただし高崎氏は(i) yatra°, (ii) yathā°, (iii) ye°の具体的な配当までは述べていない。

まず、Aramaki [2000] において旧層と新層との分類案が提起される¹⁹⁹。新層の根拠として、第 28 章「建立品」において、如来の十力によって菩薩が教授 (avavāda) を受ける記述を指摘する²⁰⁰。ただし、新層の要素は諸章において断片的に散見されるため、章単位で新旧を分類することはできないとした上で、便宜的に分類表を提示している。ただし、とくに第 4 章「真実義品」後半部分と第 8 章「力種姓品」は新層であると明言する。第 8 章「力種姓品」では、初学者なる菩薩に備わる「力種姓」(balagotra)²⁰¹が如来の「教授」(avavāda)

¹⁹⁹ Aramaki [2000] の時点で『菩薩地』の章構成を旧層と新層とに分け、その上に三種の学道を配当している。ただしそれぞれの章がいかなる基準で旧層と新層とのどちらかに分類されるのかは示されておらず、三種の学道の適用範囲についてはまったく言及されていない (Aramaki [2000: 59-60] の対照表参照)。

Aramaki [2000] は、『声聞地』の修行道体系 (the old *mārga*-system of śrāvakas in the *Śrāvakabhūmi*) を土台として、『菩薩地』が新しく菩薩の加行道 (prayogamārga: path of preliminary endeavor) が構築されていることを指摘し、その根拠を如来による avavāda (instruction receiving and delivering, 教授) に関する記述に見出している。つまり avavāda の要素が見られる箇所を新層だと規定する。

²⁰⁰ BBh Wogihara 394.20-395.1, Dutt 272.12-15

tatra yathā tathāgatāḥ śrāvakāṇāṃ teṣu teṣv avatāramukheṣv avavādam anuprayacchanti, tathā śrāvakabhūmau sarveṇa sarvaṃ nirantaram ākhyātam uttānaṃ vivṛtaṃ prajñaptam prakāśitam / kathaṅ ca punas tathāgatā bodhisattvaṃ ādikarmikaṃ tatprathamakarmikaṃ samādhisambhāraparigrahe 'vasthitaṅ cittasthitikāmaṃ cittasthitaye 'vavadanti /

そのうち、如来たちが声聞たちにそれぞれの趣入門に応じて教授 (avavāda) を与えるように、『声聞地』において [趣入門] は完全に、間断なく述べられ、鮮明に顕わされ、施設され、開示された。それなのにどうして再び如来たちは、初心者であり初学者であって、すでに三昧の資糧の把握に住しており、心を安住させようとしている菩薩に、心を安住させるために教授するのか。

Aramaki 訳 2000: 41

Hereon it has been expounded completely in the *Śrāvakabhūmi* how the Tathāgatas instruct avavāda to the śrāvakas on their respective initiatory mārgas (the Paths). How, then, do the Tathāgatas deliver avavāda to the initiatory bodhisattvas well prepared to practise samādhi (ecstatic concentration) and wishing to concentrate their mind in order for them to concentrate their mind? (Aramaki[2000: 41 fn.6] "The repetitions are simplified in the translation.")

²⁰¹ Aramaki [2000: 44] は balagotra を "innate nature to attain the supernatural powers of knowledge" や "innate nature of the supernatural powers of knowledge" と英訳する。そして菩薩に備わる balagotra とは、如来の avavāda によって浄化される受け手としてだけではなく、他者を avavāda によって浄化する与え手でもあるという。

BBh VIII *Balagotrapaṭala* Yaīta 2015: 77.21-22, Wogihara 111.18-20, Dutt 78.22-23

evam evāvavādam parato vā labhamāno bodhisattvaḥ pareṣāṃ vānuprayacchann aṣṭānāṃ balānāṃ gotraṃ krameṇa viśodhayati ...

Aramaki 訳 2000: 43

Just in this way the bodhisattva purifies [his] gotra (innate nature) of the eight [jñāna-]balas [of the Tathāgatas], one by one, while receiving avavāda from others and delivering avavāda to others.

矢板訳 2015: 52

によって浄化されるという構造の「加行道」(prayogamārga) が提起されているという²⁰²。
 第 4 章「真実義品」では、四種真実の第四「所知障浄知所行真実」
 (jñeyāvaraṇavisuddhijñānagocaras tattva)²⁰³が旧層と新層の両要素で説明されているとする。
 その際に言及される「言語表現され得ない自性」を如来の avavāda の内容とみなし²⁰⁴、つ
 まりこれを新層における加筆だとみなす。それに伴って第 4 章の後半²⁰⁵もまた増広され、
 そのうち菩薩の新しい実践として四尋伺・四如実遍知が組織されたとする。以上の見解は
 基本的にその後の論考に引き継がれているが、荒牧 [2009] では三種の学道は新層によっ
 てもたらされた新組織であると述べる²⁰⁶。その際に、Aramaki [2000] では言及していない
 根拠として、本来なら旧層にあったと予想される文章が新層に移動、増広された形跡を一

実にこのように菩薩は、あるいは他者から教授を習得しながら、あるいは他者たちに[教授] 譲与しつつ、[次に挙げられる、自らの] 八つの力の資質 (gotra, 種姓) を順々に清浄にし…
²⁰² 「力種姓品」は以下に示す菩薩にとっての六つの実践を説明する (cf. Aramaki [2000: 42]、Kragh [2013: 163–166]、矢板 [2015: 23])。

- (1) adhimuktibahulatā, (2) dharmaparyeṣṭi, (3) dharmadeśanā, (4) dharmānudharmapratipatti, (5) samyagavavādānuśāsana, (6) upāyaparigrhītaṃ kāyavānmanaskarma

Aramaki [2000: 43] はこれを声聞にとっての四預流支 (srotāpattyaṅga) が大乘化したものだと述べる。

- (1) satpuruṣasamśeva, (2) saddharmaśravaṇa, (3) yoniśomanaskāra, (4) dharmānudharmapratipatti

その根拠として、どちらにも(4)dharmānudharmapratipatti が共通している点が指摘されている。

²⁰³ BBh IV *Tattvārthapaṭala* 2.2.4.2 Takahashi 87–88, Wogihara 38.22–28, Dutt 26.11–14

²⁰⁴ 以下は Aramaki [2000: 44] の掲げるテキストである。当時参照可能な萩原本とダット本とはわずかに異なっているが意味上は変わらない。ただし高橋 [2005] の再校訂本は別の読みを取っている。

BBh IV *Tattvārthapaṭala* 2.2.4.2 Aramaki 2000: 44, Takahashi 87, Wogihara 38.24–26, Dutt 26.12–13

sarvadharmāṅgāṃ nirabhilāpyasvabhāvatām ārabhya ⁽¹⁾prajñaptivādasvabhāvanirvikalpena jñeyasamena⁽¹⁾ jñānena …

⁽¹⁾nirvikalpasamena jñānena T : °nirvikalpajñeyasamena W D

Aramaki 訳 2000: 44

[This true knowledge of the bodhisattvas and of the Bhagavat Buddhas] is free from any conceptual imagination of [individual] substances appearing in accordance with ordinary language, inasmuch as [it realizes] the essential [being] of all the beings which transcends any [individual] substances conceptually imagined [in accordance with] ordinary language.

²⁰⁵ 高橋 [2005] の科段では第 5 節「諸法が言語表現し得ないことに関する論証」以降 (Takahashi 96ff., Wogihara 43.24ff., Dutt 30.1ff.) に当たる。

²⁰⁶ 荒牧 [2009: 151] は次のように述べる。「周知のように『菩薩地』新層は、i) yatra śikṣante、ii) yathā śikṣante、iii) ye śikṣante という三つの枠組構造を設定し、その中へ旧層部分をも取り込みながら、新層部分を大きく増広させている。」荒牧氏は『菩薩地』の旧層は龍樹の二諦説に影響を受け、『十地経』に基づいた菩薩道を構築するために作られたとする。そして新層は三種の学道という新組織を携えて、旧層を解体、再構成することで、その加行道は次の段階で『解深密経』において唯識観行へ発達し、さらに『莊嚴経論』へ至ると入無相方便相へと深化したという。

例指摘している²⁰⁷。また Aramaki [2013A] では新たに、新層の加行道である四尋思・四如実遍知が契機となって五事説 (pañcavastu) が成立したことを論じている。以上の論考のそれぞれが荒巻 [2013B] に端的にまとめられている。ただし三種の学道の適用範囲について詳細な議論があるわけではない。

このグループは早島理 [1973: 209–210] が (iii) ye° の始まりを第 18 章「菩薩功德品」の「十菩薩」節 (daśa bodhisattvāḥ)²⁰⁸ からだと主張して以来、おおむね (ii) yathā° を第 8 章「力種姓品」から第 18 章「菩薩功德品」の「撰大乘」節 (yānasamgraha) まで、(iii) ye° を直後の「十の菩薩」節から最終章「建立品」までとする。早島理氏はこの「十の菩薩」節と、次の最終節「名称定立」(nāmaprajñapti) 節に見られる次の二つの記述の下線部を根拠とする。以下、「撰大乘」節の末尾から引用する。

「撰大乘」節末尾

... evaṃ hi bodhisattvāḥ śikṣamānā anuttarāṃ samyaksambodhim abhidambudhyante²⁰⁹

「十菩薩」節冒頭

ke punas te bodhisattvā ya evaṃ śikṣamānā anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambudhyante /
te samāsato daśavidhā²¹⁰ veditavyāḥ / gotrasthaḥ / avatīrṇaḥ / aśuddhāśayaḥ / śuddhāśayaḥ /
aparipakvaḥ / paripakvaḥ / aniyatipatitaḥ / niyatipatitaḥ / ekajātipratibaddhaḥ / caramabhavikaś

²⁰⁷ 荒牧 [2009: 150] は次のように述べている。なお括弧は筆者の補いである。「というのは、『菩薩地』の旧層は、現行本の §8 (第三持究竟瑜伽処第 4 章)「行品」に相当する箇所、1) 波羅蜜行、2) 菩提分法行、3) 神通行、4) 有情成熟行の四種行を説き、その中の 2) 菩提分法行で「真実義に到達する」ことを説明し真実義を論じていたと考えられるが、現行本では、ここに真実義の説明がほとんど見られない、おそらく新層にするときに、§1.4 「真実義品」へ実質的な素材を移転させて、しかも大きく増広しているのである。」つまり、旧層の第 26 章「行品」(Caryāpāṭala) に、1) 波羅蜜行、2) 菩提分法行、3) 神通行、4) 有情成熟行の説明がほとんどなされないのは、それが新層のうち (i) yatra° に配当される中の第 3 章「自利利他品」、第 4 章「真実義品」、第 5 章「威力品」、第 6 章「成熟品」の四つの章へと移転させられたからであるという。

²⁰⁸ 節の切れ目や節の名称は矢板 [2013] を参照した。

²⁰⁹ BBh XVIII *Bodhisattvaḡuṇapaṭala* (「撰大乘」節末尾) Yaita 2013: 103.4, Wogihara 298.12–14, Dutt 202.16–17

BBh XVIII-Tib D156b1–2, P178a4–5

byang chub sems dpa' de ltar slob pa rnam ni bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub
mngon par rdzogs par 'tshang rgya'o //

²¹⁰ daśavidhā Y W : daśa D

ceti /²¹¹

…まさにこのように、修学している諸菩薩は無上正等覚を現等覚する。

それでは、以上のように修学しており、無上正等覚を現等覚している諸菩薩とは誰か²¹²。

彼らは要略すれば十であると知られるべきである。[1] 種姓に住する者、[2] 趣入した者、[3] 清浄でない意樂を持つ者、[4] 清浄な意樂を持つ者、[5] 成熟していない者、[6] 成熟した者、[7] 決定に未到達な者、[8] 決定に到達した者、[9] 一生補處の者、そして [10] 最後身なる者である。

「名称定立」節冒頭

(²¹³-te ete⁻²¹³) gotram upādāya yāvad anuttarāyāḥ samyaksambodher daśa bodhisattvā nirdiṣṭāḥ /
ye bodhisattvaśikṣāsu śikṣante / teṣām nāta uttari śikṣā vidyate / yatra śikṣeran yathā ca
śikṣeran / na caibhyo yathā nirdiṣṭebhyo bodhisattvebhya uttari bodhisattvo vidyate / yo
bodhisattvaśikṣāsu śikṣeta²¹⁴ /²¹⁵

種姓から始まり無上正等覚に至るまでの、以上の十の菩薩が説示された。菩薩の諸学

²¹¹ BBh XVIII *Bodhisattvagunaṭāla* Yaita 2013: 103.7–10, Wogihara 298.15–19, Dutt 202.18–21

BBh XVIII-Tib D156b2–4, P178a5–7

byang chub sems dpa' gang dag de ltar slob na / bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub
mngon par rdzogs par 'tshang rgya bar 'gyur ba de dag gang zhe na / de dag ni mdor bsdu⁽¹⁾ na rnam pa
bcur rig par bya ste / rigs⁽²⁾ la gnas pa dang / zhugs pa dang / bsam pa ma dag pa dang / bsam pa dag pa
dang / yongs su ma smin pa dang / yongs su smin pa dang / nges par zhugs pa ma yin pa dang / nges par
zhugs pa dang skye ba gcig gis thogs pa dang / srid pa tha ma pa'o //

(¹)bsdu D : sdu P (²)rigs D : rig P

²¹² 早島理 [1973: 10] (下線部訳)：さらに、上述の如く yatra、yathā の学道に励みつつ、無上正等菩提を證得する菩薩とは誰か。

²¹³ te ete Y W : tatra te D

²¹⁴ śikṣeta Y W : śikṣate D

²¹⁵ BBh XVIII *Bodhisattvagunaṭāla* Yaita 104.2–5, Wogihara 299.8–14, Dutt 203.4–8

早島理訳 1973: 10 (下線部訳)

彼 [の菩薩] 達には、[彼達が] ある対象について修学し (yatra)、ある方法をもって修学できる (yathā) [とこれまで述べてきた] 以上の、さらなる学道はない。

BBh-Tib D156b7–157a2, P178b3–5

rigs yan chad bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub kyi bar du byang chub sems dpa' bcu
po de dag bstan pa gang yin pa dag byang chub sems dpa'i bslab pa rnams la slob pa de dag gi bslab pa
ni gang la slob pa dang / ji ltar slob pa de las⁽¹⁾ gong na yang⁽²⁾ med do // de las lhag pa yang med do //
ji skad bstan pa'i byang chub sems dpa' de dag las gong⁽³⁾ na yang gang dag byang chub sems dpa'i
bslab pa⁽⁴⁾ rnams la slob pa'i byang chub sems dpa' med do⁽⁵⁾ //

(¹)las D : la P (²)yang D : om. P (³)gong P : grong D (⁴)pa D : pa'i P (⁵)do D : po P

を学ぶ彼らにとっての修学は、これ以上存在しない。何を修学し、どのように修学しようか。また、説示されたようなこれら諸菩薩以上には、菩薩の諸学を修学し得る菩薩は存在しない。

2.2.3.3 争点

ここまで上野 [2015] による二つのグループ分けに基づき先行研究を整理してきた。この二つのグループは互いに議論を交えることはほとんどなく、それぞれが自身の見解を主張している。それは結局のところ、三種の学道の適用範囲を確定するに足る根拠が見つからないままであることに起因するよう思われる。

その中で、早島理 [1973] の見解に対し、高橋 [2005: 8 fn.29] は (iii) ye° を第 18 章「菩薩功德品」の途中「十菩薩」節から始まる点は支持するが、終わりを『菩薩地』の末尾とする点には異議を唱えている。先述の通り、そもそも三種の学道は十法の中の (1) 持の下層分類である。したがって、高橋氏はその適用範囲は初持瑜伽処の内部に収まるべきであると、(iii) ye° の終わりは第 18 章「功德品」の最後までとみなすべきだと指摘する。この高橋氏の見解を上野 [2015: 20 fn.16] も支持している。一方、岸 [2013: 17 fn.25] は (iii) ye° を第 18 章「菩薩功德品」「十菩薩」節から始まる点に疑問を呈している。なぜなら、「十菩薩」節以前からすでに菩薩が学習するということは説明されているからであり、また『菩薩地』「菩薩功德品」に対応する『莊嚴經論』「功德品」の安慧積は、前章の「菩提分品」と「功德品」とを一連の議論とみなしているからであるという²¹⁶。

²¹⁶ 『莊嚴經論』安慧積では第 19 章「功德品」の冒頭で、前第 18 章「菩提分品」で菩薩は学道を学び、第 19 章ではそのように学んだ菩薩の功德が論じられている。

SAVBh XIX *Guṇādhikāra* D178b2–178b4

da 'di man chad ni yon tan gyi skabs bshad do // de la byang chub kyi phyogs kyi skabs su byang chub sems dpa' rnam kyi dmigs pa dang / rnam pa dang / rang bzhin dang / khyad par la sogs pa rnam pa thams cad du byang chub sems dpa'i bslab pa'i lam rdzogs par bshad do // de la bslab pa'i lam de dag la slob pa'i byang chub sems dpa' ni yon tan rnam pa gnyis dang ldan par 'gyur te / yon tan gnyis po gang zhe na / bsgrub pa'i yon tan dang / rab tu bsngags pa'i yon tan te / de bas na byang chub kyi skabs kyi 'og tu yon tan gyi skabs bshad par 'brel to //

さて、以下に「功德品」が説示される。そのうち、「菩提分品」において諸菩薩の所縁とあり方と自性と差別などを、あらゆるやり方で、菩薩の学道が完全に説示された。その場合、それら諸々の学道を学ぶ菩薩は、二種の功德を持っていることになる。二種の功德とは何であるか。円満の功德と、称讃の功德とである。したがって、菩提 [分] 品の後に功德品を説示することが結び付くのである。

2.3 サーガラメーガの解釈

2.3.1 誰が学ぶかは「菩提分品」からなのか

従来、三種の学道の適用範囲についてはサーガラメーガ註の解釈は参照されていない。そこで、議論の争点となっている箇所に対するサーガラメーガの解釈を検討する。『菩薩地』「菩提分品」の当該サーガラメーガ註は、先の岸氏の見解を支持するだろう。サーガラメーガは (iii) ye° の始まりを第 17 章「菩提分品」からだと言べる。

ngo tsha brtan dang mi skyo⁽²¹⁷⁾ *dang* zhes bya ba la sogs pa'i sdom gyi tshigs su (D222b4) bcad pa rnams kyi 'grel pa ni sngar / gang la ji (P277a2) ltar gang dag slob // ces bstan pa de las gang la ji ltar slob pa ni bstan nas gang dag slob pa ma bstan pas de'i dbang du byas nas smras pa / byang chub sems dpa' rnam pa bcu gnyis yongs (P277a3) su rdzogs pa la slob po zhes chos kyi sdom 'di dag bstan (D222b5) pa yin te / ngo tsha brtan pa ni chos kyi mdo rnam pa bzhi'i bar la slob par 'gyur ro zhes rig par bya'o //

「慚 [愧]、堅固、無厭性」(hrīdhrtyakhedatā caiva) などという綱要偈の諸偈の註釈は、以前に、「何を、どのように、誰が学ぶか」とすでに説示されたが、そのうちで「何を、どのように学ぶか」がすでに説示され、「誰が学ぶか」がまだ説示されていないので、それに関して述べる。菩薩は十二種の円満を学ぶ、というこれら法の綱要偈が説示されたのである。慚愧と堅固、[乃至、] 四種の法印 (dharmoddāna) までを学ぶことになるだろうと知られるべきである。

この箇所は第 17 章「菩提分品」冒頭に対するサーガラメーガ註である。下線部によれば、すでに (i) yatra° と (ii) yathā° は説明され終わっており、「菩提分品」から (iii) ye° が始まることが示されている。

そこで次に、早島理氏の指摘によって (iii) ye° が始まるとされてきた第 18 章「菩薩功德品」の「十菩薩」節と「名称定立」節の二つの記述に対する註釈を確認する。

したがって、岸氏は『莊嚴經論』の第 18 章と第 19 章との間に主題の転換があるとは言い難いと述べる。この理解を『菩薩地』にも適用すれば、第 17 章「菩提分品」と第 18 章「菩薩功德品」とは一連の議論をなしており、第 18 章の途中から唐突に主題が変わるのは確かに違和感があるだろう。

²¹⁷ skyo D : skye P

2.3.2 「菩薩功德品」の「学ぶ者」

早島理氏の根拠の一つである「十菩薩」節の記述に対するサーガラメーガの註釈は以下のようなものである。

「十菩薩」節

ji ltar bslab pa las brtsams pa'i dbang du byas pa yongs su rdzogs par bstan pas dang po ji ltar
(D253a1) bslab pa las (P314b7) brtsams pa'i bslab pa rdzogs par bstan pa yin pas de ltar na bslab pa
po yongs su rdzogs par bstan pa yin no // sngar gang dag bslab pa zhes bya ba bstan pas ni
mdor na slob pa po bstan⁽²¹⁸⁻to // gang dag slob pa bstan⁻²¹⁸⁾ pa'i phyir smras pa / **byang** (D253a2)
chub (P314b8) **sems dpa' gang dag de ltar slob na zhes bya ba la sogs pa la / de dag kyang skal**
ba dang ldan pa dang / zhugs pa dang / rtogs pa dang / gnas skabs kyi dbye bas rnam pa bcur
'gyur te / ji ltar rigs par sbyar ro //²¹⁹

「どのように学ぶか」(yathā śikṣante) に関することが円満に説示されたことによって、はじめに「どのように学ぶか」に関する修学が十分に説示されたのであるから、そのようであるならば、[次に] 修学する者が円満に説示されるのである。以前に「誰が学ぶか」(ye śikṣante) ということは説示されたので、[ここでは] 要略して、学ぶ者(*śikṣaka) が説示される。

誰が学ぶ者たちであるかを説示するために、述べる。「それでは、以上のように修学しており、…諸菩薩とは誰か」(ke punas te bodhisattvā ya evaṃ śikṣamāṇā) などということのうち、彼らはまた、堪任性／集同分と、趣入(*avatīrṇa) と、理解と、分位との区別によって十種となり、論理通りに結び付く。

下線部からは、(iii) ye° がすでに説示されているとあり、当「十菩薩」節ではその内容を要略して「学ぶ者」が説示されるのだという。

「名称定立」節

ji skad bstan pa'i bslab pa mdor bsdus pa bstan pa'i (P315a8) phyir / **de las gong na yang med do**

²¹⁸ to // gang dag slob pa bstan D : om. P

²¹⁹ BBhVy XVIII D252b7–253a2, P314b6–8

zhes bya ba la sogs pa la / **gang la slob pa dang** zhes bya ba la sogs pas ni bslab pa'i gnas bdun
 po 'di dag _(D253b2) go zhes nges par byed do // **ji ltar slob pa** zhes bya bas²²⁰ ni sbyin pa la sogs
 pa la _(P315b1) sbyor ba'i dbang du byas nas theg pa chen po'i yon tan²²¹ bsdus pa la sbyor ba'i bar
 du'o zhes nges par byas pa yin no /²²²

すでに説示されたような要略された修学を説示するために、「これ以上は存在しない」
 (nāta uttari [śikṣā] vidyate) などといううち、「何を修学し」(yatra śikṣeran) などという
 ことによって、学処はこれら7つであると確定する。「どのように修学しようか」(yathā
 [ca] śikṣeran) とは、布施などの修習(六波羅蜜)から、大乘に包摂された功德の修習
 (四摂事)までである、とすでに確定した。

下線部から、(i) yatra° は7つの学処であることが確定するという。「7つ」というのは第
 3章「自利利他品」冒頭で (i) yatra° の内容として示された「7つの領域を修学する」(saptasu
 sthāneṣu śikṣante) という内容を指すのだと考えられる。

波線部から、(ii) yathā° は少なくとも六波羅蜜を説く第9章から第14章までを含むこと
 が分かる。しかし、「大乘に包摂された功德の加行」という表現が何を意味しているのかは
 判然としない。第15章「摂事品」を指しているのなら、(ii) yathā° は第9章から第15章と
 なろうか。第8章「力種姓品」の冒頭には、すでに (i) yatra が終わったとあるため、「力種
 姓品」から (ii) yathā° が始まると理解できるだろう²²³。では、第16章「供養親近無量品」
 はどこに配当されるのか。

2.3.3 どのように学ぶか

第15章「摂事品」の冒頭と、第16章「供養親近無量品」の冒頭でサーガラメーガ註は

²²⁰ bas P : ba D

²²¹ tan D : om. P

²²² BBhVy XVIII D253b1–2, P315a7–b1

²²³ BBhVy VIII D116a4, P147a7

sngar bstan pa'i gang la bslab par bya ba dang / ji ltar dang / gang dag slob par byed ces bya ba la / gang
 la bslab par bya ba ni bstan zin to //

以前に述べた、「何を学ぶべきか」と「どのように、誰が学ぶべきか」といううち、「何を学ぶ
 べきか」は説示され終わった。

なお、矢板 [2015: 33 fn.1] が指摘するように、サーガラメーガ註はこの文章の直後に「力種姓品」
 第2節 dharmaparyeṣṭi の註釈が始まり、第1節 adhimuktibahulatā の註釈が欠けている。

次のように註釈している。

第 15 章 「摂事品」冒頭

sdom ni snga ma bzhin du zhes bya ba'i 'grel pa ni sngar bstan pa'i gang la bslab pa dang / ji ltar^(P145b3) slob^(D197b2) pa zhes bstan pa de la pha rol tu phyin pa drug gi sbyor bas mngon par bsgrub pas bslab par bya'o zhes bstan pa yin no // da ni bsdu ba'i dngos po rnam pa bzhi'i sbyor bas kyang bslab par bya'o zhes rab tu^(P145b4) bstan pa'i phyir bsdu ba'i dngos po bzhi po yang pha rol tu phyin pa drug dang mthun par bstan⁽²²⁴⁻par bya ba'i⁻²²⁴⁾ phyir^(D197b3) smras pa / **sdom ni snga ma bzhin du** zhes bya ba'o //²²⁵

「綱要偈は先のように」(uddānam pūrvavad)、という説明は、以前に説示された「何を学ぶか」と、かの「どのように学ぶか」という説示に関して六波羅蜜の加行については達成されたので、[四摂事の加行についても]修学されるべきである、という説示である。今、四摂事の加行によっても、修学されるべきである、と説示するために、四摂事も六波羅蜜と一致することが説示されるべきであるから、述べる。「綱要偈は先のように」と。

この註釈は、「摂事品」に説かれる綱要偈が六波羅蜜を説く第 9 章から第 14 章のものと同じである理由を説明しているのだと考えられる。「どのように学ぶか」について前六章では六波羅蜜をその内容として説かれたので、続けて四摂事によっても説かれるべきである、という内容である。したがって、「摂事品」は (ii) yathā° に配当される。

第 16 章 「供養親近無量品」冒頭

dkon mchog la mchod pa dang mdza' bo⁽²²⁶⁻bsten pa'i⁻²²⁶⁾ sdom gyi 'grel pa ni ji ltar bslab par^(D210a4) bya ba'i dbang du²²⁷ byas shing rjes su 'brangs nas de dang mthun par bsdu^(P260b4) ba'i dngos po bzhi'i sgo nas ji ltar bslab par bya ba'i sbyor ba bstan nas / da ni dkon mchog gsum la mchod pa'i sgo nas dang / dge ba'i bshes gnyen bsten pa'i sbyor ba dang /^(P260b5) tshad med pa

²²⁴ par bya ba'i D : pa'i P

²²⁵ BBhVy XV D197b1-3, P154b2-4

²²⁶ bsten pa'i P : bstan pa'i D

²²⁷ du D : bu P

bzhi bsgom pa'i sbyor bas (D210a5) kyang bslab par bya'o zhes bstan par bya ba'i phyir sdom tha ma smras pa yin no //²²⁸

[三] 宝への供養と [善き] 師友への師事についての綱要偈の説明は、どのように学ばれるべきかに関して随順して (**anusarana*)、それと共通して四摂事に基づいて、どのように学ばれるべきかという加行を説示した後で、今は、三宝への供養に基づく、そして善き師友への師事に [基づく] 加行と、四無量の修習に [基づく] 加行とによっても、修学されるべきである、ということが説示されるべきであるから、最後の綱要偈が述べられたのである。

この記述には読解できない部分も多い。しかし (ii) *yathā°* の内容として、四摂事と同様に、三宝への供養、善き師友への師事、そして四無量という、「供養親近無量品」の内容も修学されるべきであるという趣旨だと考えられる。したがって、「供養親近無量品」も (ii) *yathā°* に含まれることになる。

では、次に (iii) *ye°* の終わりが初持瑜伽処内にとどまって第 18 章「菩薩功德品」までなのか、第三持究竟瑜伽処まで適用され第 28 章「建立品」までとなるかが問題であるが、これについての議論をサーガラメーガ註に見つけることはできなかった。

²²⁸ BBhVy XVI D210a3–5, P260b3–5

2.4 小結

本研究が中心に扱う『菩薩地』第4章「真実義品」は、以上の検討から『菩薩地』全体において次のように位置付けられる。まず、瑜伽処は初持瑜伽処に属し、十法のうちの(1)持にあたる。この(1)持はさらに(A)種姓、(B)発心、(C)菩提分法に分かれるが、そのうちの(C)菩提分法にあたる。この(C)菩提分法はさらに(i)何を学ぶか(yatra śikṣante)、(ii)どのように学ぶか(yathā śikṣante)、(iii)誰が学ぶか(ye śikṣante)という三種の学道に分かれるが、そのうちの(i)何を学ぶか(yatra°)にあたり、何を学ぶかを説く諸章の中の第一番目の章であることになる。したがって、「真実義品」の内容は、『菩薩地』において菩薩が最初に学ぶべきものであって、三性説の萌芽形態がこの「真実義品」に見られるのは、以降の章でなされる議論の前提となる内容だからだと想定される。

三種の学道の適用範囲については、『菩薩地』本論から判断することは難しい。『菩薩地』本論が(iii)誰が学ぶか(ye°)の始まりと終わりとを明記していない理由として、荒牧氏が述べるように新旧の層が交錯していることが関係しているとも想定される。サーガラメーガ註を参照した場合には、およそ(i)何を学ぶか(yatra°)は第3章からは第7章まで、(ii)どのように学ぶか(yathā°)は第8章から第16章まで、(iii)誰が学ぶか(ye°)は第17章から第18章までだと考えられるが、(iii)誰が学ぶか(ye°)が第三持究竟瑜伽処まで適用されるならば、第28章までとなる。

3. 『菩薩地』における三性説の萌芽形態の意義

3.1 『菩薩地』 「真実義品」 における三性説の萌芽形態の機能

『菩薩地』第4章「真実義品」には、三性説が形成される以前の「萌芽的思想」が見られると指摘されている。本研究ではこの「萌芽的思想」を踏まえ、新たに(1) 仮説の語、(2) 仮説の所依、(3) 勝義的実在という3つの概念から構成される構造を、三性説の「萌芽形態」だと規定した(1.1.1 『菩薩地』に見られる三性説の萌芽的思想と萌芽形態)。この萌芽形態は、一切諸法には言語表現され得ない自性(nirabhilāpyasvabhāva)があることを証明する文脈に見られる。

この三性説の萌芽形態である3つの概念のうちの(2) 仮説の所依と(3) 勝義的実在とは、高橋[2005]などによって指摘されている、vastuの2つの側面に相当する²²⁹。しかし、この見解に対して菅原[2010]はvastuには仮説の所依としての側面しかなく、勝義的実在としての側面はvastumātraと表現される場合にのみ認められるとする²³⁰。

そこで、三性説の萌芽形態が見られる文脈における、prajñaptimātraとvastumātraという2つの類似表現が、どのような意図で用いられているのかを検討することによって、この問題を再検証する。そしてこの再検証を通して、三性説の萌芽形態が見られる文脈において萌芽形態がどのように機能しているのかを明らかとする。

²²⁹ 前註30参照。

²³⁰ 後註257参照。

3.1.1 有と無、増益と損減

3.1.1.1 有と無の定義

「真実義品」は冒頭に二種の真実義と四種の真実義²³¹、そして真実の特徴 (tattvalakṣaṇa) を説明する。このうち真実の特徴とは、有 (bhāva) と無 (abhāva) の2つを離れること、すなわち不二 (advaya) なる vastu だとされる²³²。つまり、有と無とは否定されるべきもの

²³¹ 二種の真実義とは諸法の如所有性 (yathāvadbhāvikatā) と尽所有性 (yāvadbhābhikatā) である (BBh IV-1 Takahashi 85, Wogihara 37.1-4, Dutt 25.3-5, Murakami 6)。四種の真実義とは次の4つである。

BBh IV-2.1 Takahashi 85, Wogihara 37.4-7, Dutt 25.5-7, Murakami 7

sa punar eṣa tattvārthaḥ prakāraprabhedataś caturvidhaḥ / lokaprasiddho yuktiprasiddhaḥ
kleśāvaraṇaviśuddhiñānagocaro jñeyāvaraṇaviśuddhiñānagocaraś ca //

(¹)eṣa T : eva W D M (²)°prabhedhataś T W : °bhedhataś D M

さらに、この真実義は種類の分類に基づく四種である。(1) 世間に承認された [真実] と、(2) 論理によって承認された [真実] と、(3) 煩惱障を浄化する知の対象領域 [である真実] と、(4) 所知障を浄化する知の対象領域 [である真実] とである。

²³² BBh IV-3.4 Takahashi 89, Wogihara 39.23-27, Dutt 27.5-7, Murakami 14

yat punaḥ pūrvakeṇa ca bhāvenānena cābhāvenobhābhīyāṃ bhāvābhāvābhyāṃ vinirmuktaṃ
dharmalakṣaṇasaṃgrhītaṃ vastu tad advayam / yad advayaṃ tan madhyamā pratipad antadvayavarjitaṃ
niruttarety ucyate //

さらに、先の有と、この無、すなわち有と無の両者を離れている、法相に包摂される事物、それは不二なるものである。不二なるものであるから、それゆえ、2つの極端を離れた無上の中道である、と言われる。

なお、ここに言及される法相 (dharmalakṣaṇa) について、高橋 [2005: 22-23; 157 fn.13] は『菩薩地』第19章「菩薩相品」(Bodhisattvaṅgaṭāla) の用例を挙げる。対応するサーガラメーガ註も合わせて以下に示す。

BBh XIX Wogihara 303.25-26, Dutt 209.9

mātrkāyāṃ punar aviparītaṃ dharmalakṣaṇavyavasthānam

さらにマートリカーにおいて転倒のない法相の設定がある。(高橋訳)

BBhVy XIX D256a3-4, P318b3

phyin ci ma log pa'i chos kyi mtshan nyid rnam par 'jog pa ni ma mo bstan pa'o //

顛倒のない法相を設定することが、マートリカーを説示することである。

また、高橋氏は同趣旨の記述が『莊嚴經論』第11章「述求品」(MSABh Lévi 53.22)、『雜集論』(ASBh Tatia 96.21-22) に見られることを指摘した上で、「法相によってまとめられる事物」とはアビダルマで説かれる一切法の特徴によってまとめられるもの、すなわち一切法ということになる」と述べる。また、サーガラメーガ註では法相を一切諸法無我と言い換えていることも指摘している。

BBhVy IV D60b7, P71a1-2

chos kyi mtshan nyid kyi(¹) bsdus pa zhes bya ba ni chos thams cad bdag med pas rab tu phyed ba'o(²)
zhes bya'i don to // de ltar na dngos po de ni gnyis su med pa ste / gnyis dang bral ba'i phyir dbu ma'i
lam yin no //

(¹)kyis P : kyi D (²)ba'o P : ba'i phyir ro D

「法相に包摂される」(dharmalakṣaṇasaṃgrhītaṃ) とは、一切諸法が無我によって顛わし出される／特徴付けられる (*prabhāvita)、という意味である。そのようであれば、「[法相に包摂

として定義されるのであるが、この定義は「真実義品」が否定する増益と損減の内容に一致することがすでに指摘されている²³³。端的に言えば、有と増益とは、仮設の語に自性を認め実在視することであり、無と損減とは、仮設の基体に自性を認めず非実在視することだとされている。また、「真実義品」は一切諸法には言語表現され得ない自性があるという主張を理証と教証とによって証明するが、そのうちの理証においては、「法と律から逸脱する者」として増益をなす者と損減をなす者という、自身の思想的立場と異なる二者を立てて両者を批判する。そこで、有と無の定義、そして増益をなす者と損減をなす者の定義をそれぞれ確認する。

(1) 有の定義

tatra bhāvo yaḥ prajñāptivādasvabhāvo vyavasthāpitas, tathaiva ca dīrghakālam abhiniviṣṭo lokena, sarvavikalpaprapañcamūlaṃ lokasya, tadyathā rūpam iti vā vedanā ... antato yāvan nirvāṇam iti vā / ity evambhāgīyah prajñāptivādanirūdhah svabhāvo dharmānām lokasya bhāva ity ucyate //²³⁴

そのうち、およそ有とは、仮設の語を自性とするものとして設定されたところのものである。また、まさにそのように、長時に渡って世間の人々によって執着されたものであり、世間の人々にとっての一切の分別と戯論との根本である。たとえば、「色」や「受」や・・・(中略)・・・最後は「涅槃」に至るまで、このような同類の、仮設の語によって慣習的に了解された諸法の自性が、世間の人々にとっての有と言われる。

2つの下線部の内容を要略すれば、有とは「諸法が仮設の語を自性とすること」、あるいは「仮設の語を自性とする諸法」と定義されていると理解できるだろう。

される]事物、それは不二である」(vastu tad advayam)。二を離れているから、「中道」(madhyamā pratipad)である。

²³³ 高橋 [2005: 22-23] は有と無を離れた不二とは、増益と損減を離れることであって、それは勝義的自性だとする。そして勝義的自性とは、言語表現され得ない自性を持つことを意味すると述べる。

阿 [1982: 28] は有と無を離れた不二なる事物を『菩薩地』の核心であるとし、また『菩薩地』特有の思想だと述べている。しかし、有と無を増益と損減とに直接関連付けてはいない。

²³⁴ BBh IV-3.2 Takahashi 88-89, Wogihara 39.3-17, Dutt 26.18-28, Murakami 12-13

(2) 無の定義

tatrābhāvo yāsyaiḥ rūpam iti prajñaptivādasya yāvad antato nirvāṇam iti prajñaptivādasya
nirvastukatā nirmittatā prajñaptivādāśrayasya sarveṇa sarvaṃ nāstikatā asaṃvidyamānātā /
yam āśritya prajñaptivādah na pravartetāyam ucyate 'bhāvaḥ //²³⁵

そのうち、無とは、この同じ「色」という仮設の語から、乃至、最後は「涅槃」という仮設の語に至るまでが、事物を欠いていること、因相を欠いていることであり、仮設の語にとっての所依がまったく存在しないこと、現に存在していないことである。およそ、それに依拠しては仮設の語がはたらくことのできないもの、これが無と言われる。

この内容を要略すれば、無とは、有の定義で列挙されたものと同じ、「色」乃至「涅槃」という仮設の語にとっての所依が存在しないことだと理解される。より端的に言えば、無とは「仮設の所依が存在しないこと」と定義されていると理解されるだろう。また、仮設の所依として *nimitta* や *āśraya* が用いられていることから、*vastu* が仮設の所依として扱われるとき、それは *nimitta* や *āśraya* と同置される概念であることが分かる。

なお、この無の内容には自性という概念が関連付けられていない。その理由は、*nirabhilāpyasvabhāva* を認める点で有自性の立場にある『菩薩地』にとって、無とは自性を認めないことだからだと考えられる。

3.1.1.2 増益と損減の定義

増益と損減の内容を示す記述として、増益となす者と損減をなす者とは法と律から逸脱する者だと批難されて次のように説明される²³⁶。損減をなす者の説明の一部は本研究第1章に前掲であるが(1.3.2.1 *paramārtha* の用例)、それを含めて全文を以下に掲げる。

dvāv imāv asmād dharmavinayāt prapaṣṭau veditavyau //

²³⁵ BBh IV-3.3 Takahashi 89, Wogihara 39.18–22, Dutt 27.1–4, Murakami 13, Sugawara 155

²³⁶ 阿 [1982: 30–31] は増益をなす者を主に説一切有部だとし、一方で損減をなす者を学派名をもって名指しはしないが、「虚無論者」(*nāstika*) などの蔑称で呼ばれることなどから、増益をなす者よりも批判の重点が置かれているとする。なお、菅原 [2010: 345] は二類の対論者を想定せずに「二つのこと」(Skt: *dvāv imāv*, Tib: 'di gnyis, 玄奘: 二種人) と理解している。

(1) yaś ca rūpādīnām dharmānām rūpādikasya vastunaḥ prajñaptivādasvabhāvaṃ svalakṣaṇam
asadbhūtasamāropato 'bhiniśīate //

(2) yaś cāpi prajñaptivādanimittādhiṣṭhānaṃ prajñaptivādanimittasamniśrayaṃ
nirabhilāpyātmakatayā paramārthasadbhūtaṃ vastu apavadan nāśayati sarveṇa sarvaṃ nāstīti
//²³⁷

以下の二者はこの法と律から逸脱していると知られるべきである。

(1) およそ、色などの諸法、色などの事物の、仮設の語を自性とする自相を、実在しないものを増益することに基づいて執着する者と、

(2) およそ、仮設の語にとっての因相である基体、仮設の語にとっての因相である所依にして、言語表現され得ない本質を有するという点では、勝義的実在である事物を損減して、「まったく存在しない」と否定する者とである。

(1) の増益をなす者とは、法や事物が仮設の語を自性としていると理解する者だと分かる。この点は先の有の定義と同趣旨である。異なる点として、下線部ではそれが本来は実在しないものであって、増益だとされている。(2) の損減をなす者とは、仮設の所依である vastu を存在しないと理解する者だと分かる。この点は先の無の定義と同趣旨である。異なる点として、波線部ではその仮設の所依は、言語表現され得ない本質を有するという点では、勝義として実在するものであって、それを存在しないものだと否定することが損減だとされている²³⁸。この増益と損減の両方を否定することによって、「真実義品」は一切諸法には言語表現され得ない自性があることを証明するのである。

このように、有と無の定義が増益と損減の内容に一致することが確認できる。そして、

²³⁷ BBh IV-5.3.1 Takahashi 98, Wogihara 45.13–19, Dutt 30.27–31.2, Murakami 24, Sugawara 345

²³⁸ 波線部は高橋 [2005] をはじめとする多くの先行研究が、vastu に勝義的実在としての側面があると解釈する根拠の1つであり、菅原 [2010] によってその解釈に疑義が提示された、問題のある箇所である。菅原氏は paramārtha や tathatā といった真理概念が vastu と同格で併記される箇所を、従来とは異なった読み方を提案し、vastu には真理概念の意味はないと主張する。この問題は次節で扱う。

なお当該箇所に関しては、高橋 [2005: 164] は paramārtha-sadbhūtaṃ を vastu に掛けて読む。一方で、菅原 [2010: 345] は paramārtha-sadbhūta という複合語のうち、後分の sadbhūta のみを vastu に掛けるが、paramārtha は掛からないとして、「[しかしながら] 言語表現できないという本質において真理にして、かつ [言語表現できないという本質で] 実在している vastu 「もの」を」と試訳する。筆者は高橋氏の読み方を支持する。

これらの説明において、すでに三性説の萌芽形態である 3 つの概念、(1) 仮設の語、(2) 仮設の所依、(3) 勝義的実在が見られる。これらは、増益と損減とを否定するにあたって「真実義品」の思想的立場に論理的整合性を持たせるための概念装置として機能していることが確認できるのである。

3.1.2 損減の過誤を指摘する論証における vastumātra

「真実義品」は増益をなす者と損減をなす者という、思想的立場の異なる二者を立て、彼らの思想を否定することを通して、一切諸法には言語表現され得ない自性があるということを中心とする。増益と損減とをそれぞれ否定するにあたり、増益に基づいては仮設が成立せず、損減に基づいても仮設が成立しないことを指摘する。高橋 [2005: 28] はこれを「増益の過誤を指摘する論証」と、「損減の過誤を指摘する論証」と表現しており、どちらの論証も仮設の所依である vastu の実在を前提としている点で、論点は同じであると指摘する。たしかに、どちらも vastu の実在を前提にした議論が展開されるが、しかし、損減の過誤を指摘する論証の方だけ、仮設の所依が vastu ではなく vastumātra と表現されている点は看過できない。

yathā punā rūpādikeṣu dharmeṣu vastumātram apy apavadan sarvavaināśikāḥ praṇaṣṭo bhavaty
asmād dharmavinayāt tathā vakṣyāmi // rūpādīnām dharmānām vastumātram apavadato naiva
tattvaṃ nāpi prajñaptis tadubhayam etan na yujyate // tad yathā satsu rūpādiṣu skandheṣu
puḍgalaprajñaptir yujyate nāsatsu nirvastukā puḍgalaprajñapti evam eva sati rūpādīnām
dharmānām vastumātre sa rūpādidharmaprajñaptivāadopacāro yujyate nāsati nirvastukaḥ
prajñaptivāadopacārah // tatra prajñapter vastu nāstīti niradhiṣṭhānā prajñaptir api nāsti //²³⁹

また、色などの諸法において、vastumātra をも損減する一切滅論者はこの法・律から逸脱した者となることを私は説明しよう。色などの諸法の vastumātra を損減する者には、決して真実はなく、また仮設もなく、その両者は妥当しない。たとえば、色などの諸蘊が存在するならば、我の仮設は妥当する。[色などの諸蘊が] 存在しないならば、事物を伴わない我の仮設は [妥当し] ない。まさにこのように、色などの諸法にとつての vastumātra が存在するならば、その色などの [諸] 法という仮設の言葉による二次的表示は妥当するが、[色などの諸法にとつての vastumātra が] 存在しないならば、事物を伴わない仮設の語による二次的表示は [妥当し] ないが、その場合、仮設にとつての事物は存在しないから、基体のない仮設もまた存在しない。

この箇所は損減をなす者を批判する導入部に当たる。末尾の波線部からは、高橋氏の指

²³⁹ BBh IV-5.3.3 Takahashi 98–99, Wogihara 45.22–46.7, Dutt 31.4–11, Murakami 25, Sugawara 352

摘通り仮設には仮設の所依である vastu の存在が前提とされていることが分かる。また、ここでは直接 vastumātra が仮設の語の所依 (prajñaptivādāśraya) などと表現されてはいないが、下線部からは vastumātra が仮設の所依として扱われていることが分かる。高橋氏は、仮設の所依は単に vastu とされることもあれば、vastumātra と表現されることもあり、そのため両者には厳密な使い分けはなされていないと指摘するが²⁴⁰、少なくともこのような使い分けが確認できる。

「真実義品」に vastumātra は 11 例確認され、そのうち 7 例が理証と教証において見られるが²⁴¹、これらは損減を否定するために用いられることはあっても、増益を否定するため

²⁴⁰ このことから高橋 [2005: 23–24] は vastu と vastumātra との関係について、両者には法と法性のような関係を想定して厳密に区別されて用いられていたとは考え難いとする。しかし同 [2005: 18] は従来の指摘通り vastu とは法と法性の両面が集約された概念だとし、それぞれが仮設の基体の側面、勝義の実在としての側面に相当すると述べる (高橋 [2005: 18 fn.3] 参照)。

²⁴¹ 「真実義品」に vastumātra は 7 箇所 11 例見られ、4.7 に 2 例、5.3.3 に 3 例、5.3.4 に 1 例、5.4.2 に 2 例、6.2.3.2 に 1 例、9.2.2 に 1 例、9.3.2.2 に 1 例ある。下線部の用例が理証と教証の文脈に見られる。また、9.3.3.3 は vastumātratā という表現である。

『菩薩地』全章における vastumātra の用例は、「真実義品」を除けば以下の 3 例であり、いずれも菅原 [2010] に検討されている。1 つ目は、(1) 第 8 章「力種姓品」における止観 (śamatha-īpaśyanā) の説明のうち、止 (śamatha) の説明に見られる。2 つ目もまた、(2) 第 17 章「菩提分品」における止観の説明のうち、止の説明に見られる。3 つ目は、(3) 第 28 章「建立品」において、如来の十力の一つである、種種界智力の説明に見られる。このうち (3) の用例は後述する (3.3.4 「建立品」の種種界智力の用例)。

(1) と (2) の用例ではどちらも nirabhiḷāpye vastumātre という表現が見られる。(1) のサーガラメーガ註は vastumātra という複合語の後分 mātra を註釈している。それによれば、vastu が名前と分別とを離れれば vastumātra と呼ばれるという。

(1) BBh VIII Yaita 75.10–14, Wogihara 109.11–17, Dutt 77.5–9, Sugawara 332

tatra śamathaḥ katamaḥ / yathāpi tad bodhisattvo 'ṣṭākārāyāś cintāyāḥ⁽¹⁾ susamāptatvān⁽²⁾ nirabhiḷāpye vastumātre 'rthamātra ālambane cittam upanibadhya sarvaprapañcāpagatena sarvacittapariplavāpagatena saṃjñāmanasikāreṇa sarvālabhanāny adhimucyamānaḥ adhyātma-samādhinimitteṣu⁽³⁾ cittam⁽⁴⁾sthāpayati saṃsthāpayati⁽⁴⁾ vistareṇa yāvad ekotikaroti samādhatte / ayam ucyate śamathaḥ^{/241}

⁽¹⁾cintāyāḥ W Y S : vintāyāḥ D ⁽²⁾susamāptatvān D Y : susamāttatvān W S

⁽³⁾adhyātma-samādhinimitteṣu D Y : adhyātmaṃ samādhinimitteṣu W S

⁽⁴⁾sthāpayati saṃsthāpayati W Y : saṃsthāpayati avasthāpayati D S

そのうち、止とはいかなるものか。すなわち、菩薩は、八種の思が善く落ち着いているから、言語表現され得ない vastumātra、[すなわち] arthamātra なる所縁に対して心を繋いで、一切の戲論を離れ、一切の心の散乱を離れた、想の作意によって、一切の所縁を信解しているとき、内なる三昧の諸相に心を据えて、固定させて、乃至、一つの対象に集中し、等持する。これが止と言われる。

BBhVy D129b5–6, P158b2–3

に用いられることはない。一方、増益を否定する際には *prajñaptimātra* という類似表現が用いられている。

そこで、「損減の過誤を指摘する論証」以外の損減を否定する文脈において、*vastu* ではなくあえて *vastumātra* という表現が用いられている用例と、増益を否定する文脈における *prajñāprimātra* の用例との対比を通して、両複合語の後分 *mātra* の否定対象を検討すること

ming dang rnam par rtog pa la gnas pa'i phyir dngos po zhes brjod do // **tsam** zhes bya ba'i sgra ni de gnyi gas dben²⁴¹ pa nyid du ston par byed do // dngos po nyid la yongs su ma dag pa'i dus na ni ngo bo zhes bya'o //

⁽¹⁾dben D : dbyen P

名前と分別の所依であるから、事物と呼ばれる。「唯」(*mātra*) という語は、それら [名前と分別との] 両方を離れていることを説示している。同じ事物を、[それが] 清浄ではないときには、自体と呼ぶ。

この箇所は、菅原 [2010: 333] が *vastu* には勝義的実在という真理概念としての意味はないと主張する根拠の1つである。もし *vastu* に真理概念の側面があるなら、同格で併記される *artha* にも真理概念の側面があつて然るべきであるという。しかし、*artha* にそのような側面はないため、*vastu* も真理概念ではないと指摘する。

なお、*sthāpayati* から *samādhatte* までは、『声聞地』「第二瑜伽処」において、心一境性なる三昧が止と観とに通じることが示す際に、無分別影像の説明で言及される、九種の心住に相当すると考えられる(声聞地研究会 [2007] 参照)。また、『声聞地』「第三瑜伽処」においても止を規定する際に言及される(声聞地研究会 [2018] 参照)。他、この止の九種に言及する文献については、御牧 [2000: 62] によって『声聞地』、『菩薩地』、『莊嚴經論』とその註釈、『集論』とその註釈、『修習次第』、『般若波羅蜜多論』が指摘されている。

(2) BBh XVIII Wogihara 260.15–22, Dutt 177.19–23, Sugawara 334

tatra bodhisattvasya samāsataś caturākāraḥ śamatho veditavyaḥ /
pāramārthikasāmketikajñāna-pūrvagamah⁽¹⁾ pāramārthikasāmketikajñānaphalaṃ
sarvaprapañcasamjñāsu anābhogavāhanah tasmimś ca nirabhiḥlāpye vastumātre nirmittatayā ca
nirvikalpacittaśāntiyā sarvadharmasamataikarasagāmī / ebhiś caturbhir ākārair bodhisattvānām
śamathamārgaḥ pravartate yāvad anuttara-samyaksambodhijñānadarśana-pariniṣpattaye samudāgamāya /

⁽¹⁾em. pūrvagamah : pūrvamgamah W D S

そのうち、菩薩の止は要略すると4つのあり方を持つと知られるべきである。(1) 勝義的 [知] と世俗的知 (*sāmketikajñāna*) の前提となるもの、(2) 勝義的 [知] と世俗的知の結果であるもの、(3) 一切の戲論の想に対する無功用な運用、そして(4) かの言語表現され得ない *vastumātra* に対して、無相であるから、また無分別なる心の寂靜であるから、一切諸法の平等な一味に至るものである。これら4つのあり方によって、諸菩薩の止道は、無上正等菩提なる知見の円満という完成に至るまではたらく。

『菩薩地』において勝義諦と世俗諦とが併記される用例は2例あり(1.3.2.2 *paramārthasatya* の用例)、どちらも世俗は *samvṛti* が用いられるが、ここでは *sāmketika* が玄奘訳では「世俗」と訳されており、求那跋摩訳では「期」、曇無讖訳では「俗數」と訳されている。

pariniṣpattaye を *samudāgamāya* に掛かる形容詞として理解したが、チベット訳は *yongs su 'grub pa dang / yang dag par grub pa* と両語を接続詞の *dang* で並列に結んでいる。

によって、vastumātra の意味を考察する。

3.1.3 増益を否定する文脈に見られる prajñaptimātra

3.1.3.1 prajñaptimātra の意味

prajñaptimātra という表現は『菩薩地』全章を通して「真実義品」にしか見られない。しかもその用例の半分は理証において増益と損減を否定する文脈にある²⁴²。そして vastumātra とは逆に、増益を否定するために用いられることはあっても、損減を否定するために用いられることはない。以下は理証の導入部であり、そこでは増益を否定するために prajñaptimātra が用いられている。

tatra kayā yuktyā nirabhilāpyasvabhāvatā sarvadharmāṇām pratyavagantavyā // yeyam svalakṣanaprajñaptir dharmāṇām yad uta rūpam iti vā vedaneti vā pūrvavad antato yāvan nirvāṇam iti vā prajñaptimātram eva tad veditavyam na svabhāvo nāpi ca tadvinirmuktas tadanyo vāggocaro vāgviṣayaḥ //

evam sati na svabhāvo dharmāṇām tathā vidyate yathābhilapyate // na ca punaḥ sarveṇa sarvaṃ na vidyate // sa punar evam avidyamāno na ca sarveṇa sarvaṃ avidyamānaḥ kathaṃ vidyate // asadbhūtasamāropāsamgrāhavivarjitaś ca bhūtāpavādāsamgrāhavivarjitaś ca vidyate // sa punaḥ pāramārthikaḥ svabhāvaḥ sarvadharmāṇām nirvikalpasyaiva jñānasya gocaro veditavyaḥ //²⁴³

さて、いかなる論理によって、一切諸法には言語表現され得ない自性があることが理解されるべきか。およそ何であれ、諸法の自相を仮設すること、すなわち、「色」や、「受」や、先のように (pūrvavad)、最後は「涅槃」に至るまで、それはまさに prajñaptimātra だと知られるべきであって、自性ではない。しかしそ [の自相を仮設すること] から離れたもの、そ [の自相を仮設すること] とは別のものが、語の対象領域、すなわち語の対象ではない。

そのようであるならば、諸法の自性は言語表現されるようには存在しない。しかしまた、まったく存在しないのでもない。それはまたこのように、現に存在していないものであるが、しかしまったく現に存在していないのでもない。[では] どのように存

²⁴² 「真実義品」に prajñaptimātra は 8 例確認され、増益と損減を否定する文脈に 4 例と、四尋思と四如実遍智の説明に 4 例見られる。

²⁴³ BBh IV-5.1 Takahashi 96, Wogihara 43.24–44.2, Dutt 30.1–4, Murakami 22

在するのか。実在しないものを増益するという誤った把握を離れたものと、実在するものを損減するという誤った把握を離れたものが存在する。さらにそれは、一切諸法の勝義的な自性であって、まさに無分別知の対象領域であると知られるべきである。

下線部において、諸法の自相を仮設することの具体例として、「色」や「受」や「涅槃」など、有と無のそれぞれを定義する中で挙げられたものと同じものがここでも挙げられている(3.1.1 有と無、増益と損減)。有とは「仮設の語の自性が設定されたもの」、あるいは「色」や「受」や「涅槃」などといった仮設の語の慣習的に了解された諸法の自性」だとされていた。今は同じそれら「色」や「受」や「涅槃」などが「prajñaptimātra であって自性ではない」とされている。つまり、prajñaptimātra という表現は、諸法は仮設の語を自性とするという有や増益に対して、それは仮設に過ぎず「自性ではない」という意味で用いられているのである。よって、prajñaptimātra という複合語の後分 mātra は、諸法が仮設の語を「自性」とすることを否定しているのもであって、あくまで複合語の前分 prajñapti (仮設) そのものは肯定していると考えられる。

3.1.3.2 svabhāva の意味

では、prajñaptimātra という表現で否定される svabhāva という概念は、三性説の萌芽形態が見られる文脈においてどのように規定されているのかを、「増益の過誤を指摘する論証」の中で検討する。増益とは仮設の語に自性を認めることであつたが、仮設の語を自性とすることを認めてしまえば3つの過誤に陥ってしまう、という帰謬論法によって増益を否定する。3つの過誤とはすなわち、

- (1) 1つの事物が複数の自性を持つことになってしまう。
- (2) 二次的表示以前には無自性になってしまう。
- (3) 二次的表示以前に「色」という覚知が生じてしまう。

というものである²⁴⁴。高橋 [2005: 24–27] は、この3つの論証はいずれも仮設の所依である vastu の実在を前提に議論されおり、vastu と仮設の語や言語表現との間にはいかなる確定的関係、必然的関係も成立しないことを示すことによって、vastu には言語表現され得な

²⁴⁴ 高橋 [2005: 163–164] 参照。

い自性があることを証明しているという。

この3つの論証のうち、2つ目と3つ目の論証は一連の議論であると考えられる。2つ目の論証では過誤に陥ってしまう理由として niḥsvabhāva (無自性) になってしまうことが指摘され、この議論を受けて3つ目の論証が始まる。そこで、svabhāva と niḥsvabhāva との対比によって、svabhāva という概念がどのように規定されているのかを考察する。以下が2つ目の論証である。

api ca saced²⁴⁵ rūpādayo dharmā yathāpūrvanirdiṣṭāḥ²⁴⁶ prajñaptivādasvabhāvā bhaveyur, evaṃ sati pūrvan²⁴⁷ tāvad vastu paścāt tatra chandataḥ²⁴⁸ prajñaptivādopacāraḥ, prāk prajñaptivādopacārād akarte prajñaptivādopacāre sa dharmas tad vastu niḥsvabhāva eva syāt // sati niḥsvabhāvatve nirvastukaḥ prajñaptivādo na yujyate // prajñaptivādopacāre cāsati prajñaptivādasvabhāvātā dharmasya vastuno na yujyeta //²⁴⁹

また、もし [汝の言うように] 以前に説示したような色などの諸法が仮設の語を自性とするならば、そのようであるならば、まず先に事物があり、後にそ [の事物] に対して、欲求のままに仮設の語による二次的表示がある。仮設の語による二次的表示より前に、[すなわち、] 仮設の語による二次的表示がなされていないときに、その法、その事物は、無自性に他ならないだろう。無自性性であるならば、事物を伴わない仮設の語は不合理である。また、仮設の語による二次的表示が存在しないならば、法、事物が、仮設の語を自性とすることは不合理である。

²⁴⁵ saced T W : sa ced D M

²⁴⁶ yathā-pūrvanirdiṣṭāḥ T : yathā pūrvanirdiṣṭāḥ W M : D ?

²⁴⁷ pūrvan T : pūrvam W M : pūrva D

²⁴⁸ chandataḥ T M : cchandataḥ W D

²⁴⁹ BBh IV-5.2.2 Takahashi 97, Wogihara 44.21–45.4, Dutt 30.16–21, Murakami 23

BBh-Tib D25a5–7, P30a1–4

gzhan yang gal te zgugs la sogs pa'i chos sngar (P30a2) ji skad bstan pa nams (D25a6) 'dogs pa'i tshig gi ngo bo nyid yin²⁴⁹ du zin na / de lta na je²⁴⁹ dngos po²⁴⁹ sngar byung la / phyis de la dga' mgur 'dogs pa'i tshig nye bar 'dogs na ni / 'dogs pa'i tshig gis nye (P30a3) bar 'dogs pa'i snga rol 'dogs pa'i tshig gis nye bar ma btags pa'i tshe / chos de dang dngos po de ngo bo (D25a7) nyid med pa kho nar 'gyur ro // ngo bo nyid med par gyur na yang dngos po med pa la ni 'dogs pa'i (P30a4) tshig gis nye bar gdags su mi rung ngo // 'dogs pa'i tshig gis nye bar 'dogs pa med na yang / chos dang dngos po²⁴⁹ 'dogs pa'i tshig gi²⁴⁹ ngo bo nyid du yod par mi rung ngo //

(¹)yin D : ma yin P (²)je D : rje P (³)po D : por P (⁴)po P : por D (⁵)gi P : gis D

ここでは、もし色などの諸法が仮設の語を自性とするならば、まだ仮設されていない状態の事物は無自性に他ならないとされている。とくに下線部において、仮設の所依である法や事物が無自性であるならば、事物を伴わない仮設の語（nirvastukaḥ prajñaptivāda）は不合理だとされている。仮設の所依である事物が無自性であるならば、仮設の所依が存在しないことになってしまい、存在しない仮設の所依に対して、仮設すること自体がそもそもあり得ないとされている。このことから、niḥsvabhāva とは非存在であることの根拠となる概念だと考えられる。反対に、ここでの svabhāva とは単純に性質や属性を意味するのではなく、存在することの根拠となる概念だと考えられる。つまり、自性の有無が、その自性を有する法や事物が存在するか存在しないかを規定しているということが分かる。この議論を受けて、次に第三の論証が始まる。

sacet²⁵⁰ punaḥ pūrvam eva prajñāptivādopacārād akrte prajñāptivādopacāre sa dharmas tad vastu tadātmakam syāt // evaṃ sati vinā tena rūpam iti prajñāptivādopacāreṇa rūpasamjñake dharme rūpasamjñake vastuni rūpabuddhiḥ pravarteta // na ca pravartate // tad anena kāraṇanāyā yuktyā nirabhilāpyaḥ svabhāvaḥ sarvadharmāṇaṃ pratyavagantavyaḥ // yathā rūpam evaṃ vedanādayo yathānirdiṣṭā²⁵¹ dharmā antato yāvan nirvāṇaparyantā veditavyāḥ //

さらにもし、仮設の語による二次的表示よりも前に、仮設の語による二次的表示がなされていないにもかかわらず、その法、その事物がそ [の仮設の語] を本質としているとするならば、そのようであるならば、「色」というかの仮設の語による二次的表示がなくても、「色」という名称を有する法に対して、「色」という名称を有する事物に対して、「色」という覚知が起こるだろう。しかし、[実際には] 起こらない。したがって、この理由で、この論理によって、一切諸法の言語表現され得ない自性が理解されるべきである。「色」のように、すでに説かれた「受」を始めとする諸法から、最後は、「涅槃」に至るまで [の諸法] が、同様に知られるべきである。

まず、下線部のテキストは写本の誤写による錯簡であると高橋[2005: 26 fn.26; 164 fn.24]によって指摘されている。高橋氏の参照する全ての写本は上掲のテキスト通りであるが、

²⁵⁰ sacet T W : sa cet D M

²⁵¹ yathā-nirdiṣṭā T : yathā nirdiṣṭā W M : D ?

文脈上チベット訳と玄奘訳に基づくべきだという²⁵²。しかし、この文脈は第二の論証の内容を受けた上で新たに想定される対論者の主張を、帰謬論法で非難するものである。つまり、仮設の所依が無自性になってしまうという瑜伽行派からの批判を受けて、仮設の所依は無自性ではなく、すでに仮設の語を自性としているから存在する、という対論者の主張が想定されていると考えられる。これに対し瑜伽行派は、そうであれば「色」と仮設するよりも前に「色」という覚知が起こるはずであるが、実際には起こらないため、不合理であるとして再び批判する。したがって、高橋氏の指摘に従わず、写本通りの読みを採用しても、文脈上齟齬は見られない。

以上の一連の議論と考えらえる2つ目と3つ目の論証から、三性説の萌芽形態が見られる文脈における svabhāva という概念は、諸法や vastu が存在することの根拠であると考えられ、反対に niḥsvabhāva という概念は非存在の根拠であると考えられる。高橋氏の指摘通りこの2つの論証は vastu の実在を前提に議論されているが、なぜ vastu が実在なのかと言えば、それは vastu が nirabhiḥlāpyasvabhāva を持つからであると考えられる。

増益を否定する文脈に見られる prajñaptimātra という表現は、諸法は仮設の語を自性とする理解する増益をなす者に対して、仮設の語は自性ではなく、仮設に過ぎないということを指摘する表現である。そしてこのときの svabhāva の有無は、存在と非存在を規定する基準でもある。

²⁵² akṛte prajñaptivādupacāre sa dharmas tad vastu tadātmakam syāt を高橋 [2005: 26 fn.26; 164 fn.24] はサンスクリット写本の誤写だと指摘する。文脈上、仮設の所依ではなく「色」の仮設を扱う内容が適切だとして、チベット訳と玄奘訳に基づいて和訳している。誤写の原因として、前節 5.2.2 に同表現の...akṛte prajñaptivādupacāre sa dharmas tad vastu...が見られ、これに引きずられた可能性を指摘し、誤写がそのまま伝承されてきたのだと想定する。以下が下線部に対応するチベット訳と漢訳である。

BBh-Tib D25b1, P30a5

gzugs de gzugs kyi bdag nyid yin te / physis kyag gzugs kyi bdag nyid la gdags pa'i tshig gis bsdus pa'i
gzugs su nye bar 'dogs par byed na yang /

玄奘訳『瑜伽師地論』T30.488b4-5

又若諸色未立假説詮表。已前先有色性。後依色性制立假説攝取色者。

高橋訳 2005: 164

この色が色の自性を持っていて、後に色の自性に対して、仮説のための語によって把握される「色」として二次的表示をなすとしても、

なお、村上 [2013: 24] は高橋氏の研究を踏まえた上で「真実義品」全文を翻訳しているが、高橋氏の指示には言及せずテキスト通りの読みを採用している。

3.1.4 損減を否定する文脈に見られる vatumātra ——有自性と無自性の交渉——

3.1.4.1 vastumātra の意味

次に、「損減の過誤を指摘する論証」以外の損減を否定する文脈における vastumātra という表現を検討する。以下の引用文では、vastu ではなく vastumātra が仮設の所依 (prajñaptiyadhiṣṭhāna) とされ、その仮設の所依を非実在視する損減をなす者、つまり仮設の所依に自性を認めない者を「最たる虚無論者」だと強く批判する箇所である。ここでは、損減をなす者の立場から prajñaptimātra が用いられ、彼らに対して、瑜伽行派の立場から vastumātra をもって批判がなされる。

ato ya ekatyā durvijñeyān sūtrāntān mahāyānapratisaṃyuktān gambhīrān
śūnyatāpratisaṃyuktān ābhiprāyikārthanirūpitān śrutvā yathābhūtaṃ bhāṣitasyārtham
avijñāyāyoniśo vikalpayitvāyogavihitena tarkamātrakeṇaivamdrstayo bhavanty evamvādinah.
prajñaptimātram eva sarvam etac ca tattvam yaś caivam paśyati sa samyak paśyatīti tesām
prajñaptiyadhiṣṭhānasya vastumātrasyābhāvāt saiva prajñapatih sarvena sarvam na bhavati //
kutaḥ punaḥ prajñaptimātraṃ tattvam bhaviṣyati // tad anena paryāyeṇa tais tattvam api
prajñaptir api tadubhayam apoditaṃ bhavati // prajñaptitattvāpavādāc ca pradhāno nāstiko
veditavyah //²⁵³

それゆえ、ある者たちは、理解し難い諸経典を、すなわち、大乘と相応し、甚深で、空性と相応した、[如来が] 密意あるものとして説かれた [諸経典] を聞いて、説かれたことの意味を如実に理解せず、不如理に判断し、不当に行われた憶測だけで、以下のような見解を持つ者たちに、以下のような論者たちになる。「一切は prajñaptimātra であり、そしてこれが真実であり、そしてこのように見る者が正しく見る」と。彼らには、仮設の所依である vastumātra が存在しないから、他ならぬその仮設がまったくあり得ない。まして、どうして prajñaptimātra が真実となるだろうか。したがって、こういう仕方、彼らによって、真実も、仮設も、その両者は排除されることになる。そして、仮設と真実とを損減するから、最たる虚無論者であると知られるべきである。

下線部が損減をなす者の見解である。ここで損減をなす者は、一切は prajñaptimātra であ

²⁵³ BBh IV-5.3.4 Takahashi 99–100, Wogihara 46.7–19, Dutt 31.11–18, Murakami 26

り、それは真実であると、*prajñaptimātra* を肯定的に評価している。しかし、この損減をなす者とは、仮設の所依を非実在視する者であるため、仮設の所依がないからそもそも仮設が成り立たない、という趣旨の批判が「真実義品」の立場から波線部以下でなされる。仮設の所依である *vastumātra* が存在しないならば、そもそも仮設が成り立たず、よって、仮設と真実を非実在視するから最たる虚無論者なのだという。

つまり、仮設の所依を非実在視する損減をなす者だからこそ、仮設の所依が *vastu* ではなく、あえて *vastumātra* で表現されていると考えられる。したがって、*vastumātra* という複合語の後分 *mātra* は、仮設の所依である *vastu* を非実在だとすることを否定し、同時に仮設の所依である *vastu* の実在を肯定していると考えられる。

3.1.4.2 *vastumātra* と *prajñaptimātra* の関係

『菩薩地』全章のうち、「真実義品」でのみ *prajñaptimātra* と *vastumātra* という類似表現が同じ文脈で用いられることから、両語はお互いを否定し合う関係、すなわち *prajñaptimātra* の *mātra* は仮設の所依である *vastu* の実在を否定し、*vastumātra* の *mātra* は仮設である *prajñapti* を否定しているようにも想定される。しかし、「真実義品」ではこの両語のどちらの要素も必要として、諸法には言語表現され得ない自性があることを証明しているため、両語は相互に否定し合う対立概念ではないと考えられる。次の引用文は、『小空経』に基づいた空性理解を述べる箇所であり、「余れるもの」の実在が説かれる箇所である²⁵⁴。そしてこの一節をもって理証の結文とされる。ここにおいて、「一切諸法には言語表現され得ない自性がある」ことが証明されたことになるのであるが、その際に、ここまで検討してきた *prajñaptimātra* と *vastumātra* のどちらの要素もその証明に必要であることが分かる。

katham ca punaḥ sugrhitā śūnyatā bhavati // yataś ca yad yatra na bhavati, tat tena śūnyam iti samanupaśyati / yat punar atrāvaśiṣṭam bhavati, tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti // iyam ucyate śūnyatāvakrāntir yathābhūtā aviparītā // tadyathā rūpādisaṃjñake yathānirdiṣṭe vastuni

²⁵⁴ 長尾 [1968] によって「真実義品」の空性理解が『小空経』に由来するものであることが指摘され、「余れるもの」(*yat ... avasiṣṭam bhavati tat ...*) が空性においてもなお実在するという。この空性理解は後代の瑜伽行派文献においても見られることが指摘されている。その他、向井 [1974] [1983]、水尾 [1983A] [1983B] など『小空経』由来の空性理解を検討している。

rūpam ity evamādirajñaptivādātmano dharmo nāsty atas tad rūpādisamjñakaṃ vastu ⁽²⁵⁵⁾tena rūpam ity evamādi⁽²⁵⁵⁾-rajñaptivādātmanā sūnyam // kiṃ punas tatra rūpādisamjñake vastuny avaśiṣṭam yad uta tad eva rūpam ity evamādirajñaptivādāśrayaḥ // tac cobhayaṃ yathābhūtam prajānāti yad uta vastumātraṃ ca vidyamānam vastumātre ca rajñaptimātram // na cāsadbhūtam samāropayati na bhūtam apavadata, nādhikaṃ karoti na nyūnikaroti, notkṣipati na prakṣipati // yathābhūtam ca tathatām nirabhilāpyasvabhāvatām yathābhūtam prajānātīyam ucyate sugrhitā sūnyatā samyakrajñayā supratividdheti // iyaṃ tāvad upapattisāadhanayuktir ānulomikī yayā nirabhilāpyasvabhāvatā sarvadharmānām pratyavagantavyā //⁽²⁵⁶⁾

それではまた、どのように空性は正しく理解されたことになるのか。なぜならまた、「あるもの A があるところ B に存在しないとき、あるところ B はあるもの A について空である」と観察する。さらに、「まだここに何らか C が残されているとき、それ C は現に存在しているものとしてここに存在する」と如実に了知する。これが如実にして顛倒なる空性への趣入と言われる。たとえば、すでに説示したような、「色」などの名称を持つ事物において、「色」などというような仮設の語を本質とする法が存在せず、それゆえ、その「色」などの名称を持つ事物は、その「色」などというような仮設の語という本質に関して空である。まして、その「色」などの名称を有する vastu において余れるもの、すなわち、それこそが「色」などという仮設の語の所依である。そして、その両者を如実に知る、すなわち、現に存在している vastumātra と、vastumātra における rajñaptimātra とを [如実に知る]。そして、実在しないものを増益せず、実在するものを損減せず、増やさず、減らさず、投げ上げず、投げ捨てない。そして、如実なる真如、すなわち言語表現され得ない自性であることを、如実に知る、これが、正しい智慧によって、正しく理解された、正しく洞察された空性であると言われる。これが、まず、順等な、論理的な証明である理証であって、それによって、一切諸法には言語表現され得ない自性があると理解されるべきである。

下線部において、増益を否定するために用いられた rajñaptimātra と、損減を否定するために用いられた vastumātra のどちらをも如実に知ることが、言語表現され得ない自性を知

²⁵⁵ tena rūpam ity evamādi° T D M: 欠損箇所 W

²⁵⁶ BBh IV-5.4.2 Takahashi 101-102, Wogihara 47.16-48.7, Dutt 32.11-22, Murakami 29

ることであり、すなわち *tathatā* を知ることだとされている。よって、*prajñaptimātra* と *vastumātra* が相互に否定し合う対立概念では意味をなさないことが分かる。

以上から、*vastumātra* という複合語の後分 *mātra* は、仮設の所依を非實在だとする損減や無、すなわち虚無論を否定し、同時に、複合語の前分 *vastu* だけは仮設の所依として唯一実在することを意味していると考えるのが妥当に思われる。そして、この *mātra* が持つ意味の有無が *vastu* と *vastumātra* の違いだと言える。

3.1.5 vastu には 2 つの側面があるのか？

ここまでの検討から、prajñaptimātra とは仮設の語を自性とする増益を否定し、vastumātra とは仮設の所依に自性を認めず非存在だとする損減を否定する表現であることが分かった。この理解を踏まえて、従来の見解が分かれる、vastu には仮設の所依としての側面と、勝義的実在としての側面との 2 つの側面があるのか否かを検証する。

菅原 [2010] は、チベット訳や後代の「撰決択分」の理解を交えず、『菩薩地』のみで検討した場合、vastu には仮設の所依としての側面しかなく、勝義的実在としての側面は vastumātra と表現される場合にのみ認められるとする²⁵⁷。しかし、このときの mātra が持つ意味、すなわち vastu だけは仮設の所依として唯一実在するという意味を別の言葉で言い換え、その言葉で vastu を修飾した場合には、そのときの vastu は勝義的実在と言い得るだろう。たとえば、増益と損減の両方を否定することによって、一切諸法には言語表現され得ない自性があることが証明されるが、このときの「言語表現され得ない」(nirabhilāpya) という言葉によって修飾される場合である。なぜならこの言葉は、すでに prajñaptimātra と

²⁵⁷ 菅原氏は vastu ではなく vastumātra であれば paramārtha と結び付き得るとし、根拠の 1 つとして次の文章を指摘する。

BBh IV-6.2.3.2 Takahashi 106, Wogihara 50.8–14, Dutt 34.12–17, Murakami 33, Sugawara 353
tanmayasvabhāvavastugrāhikā samāropikā / vastumātraparamārthanāśagrāhikā cāpavādikā samjñety
ucyate //

菅原訳 2010: 353

そのようにして成立したあり方でもの (vastu) [が存在する] と解釈することが増益である。
「もの自体はある (ただもの [としか言いようがないもの] がある)」という真理 (vastu-mātra-paramārtha) を否定してしまう解釈が損減の想定である。

菅原 [2010: 353] は下線部の vastumātraparamārtha という表現に関して次のように述べる。「vastu もの自体は [仮設の基体として] 存在している (vastumātra) という真理 (paramārtha、勝義)」という意味である。vastu 自体が何らかの勝義的実在として扱われているわけではない。…しかし、vastu-mātra (ただ vastu ものだけはあるのだということ) の形になるとそれは一種の真理概念として扱えることになる。」

この vastumātra について、村上 [2013] は初期仏教以来の思考法、用語法を踏まえて検討し、vastumātra とは「真実」であるとする。村上 [2013: 1] は以下のように述べる。「事実のみとか、否定できない事実とは、真実ではないか。その通り真実の意味すること (真実義) の述語となる。… (中略) …これから見る「事実のみ (唯事)」とは先ず、そういう客観的事実ではない。むしろ主観的に自分の身で体験し確認し否定しようもない、主観的ながらも決して主観的にも意識されない、唯ありありと体験して確かな実在感が持てる事実 (実事、実在事) : 原体験であろう。」さらに村上 [2013: 50] は、vastumātra を「心の中の出来事」だとも述べ、実在視される vastu を、分別や戯論を離れてありのままに直接知覚されたもの、それが vastumātra であると結論付ける。

vastumātra との両要素を含意したものだと考えられるからである²⁵⁸。逆に言えば、この言葉に修飾されていない vastu そのものに、そもそも勝義的実在としての側面があるとは考え難い。そこで、この nirabhiḷāpya との関連に注意しつつ、高橋 [2005] と菅原 [2010] において解釈が決定的に異なる以下の文章を検討する。両者の翻訳をそのまま転載する。

sa khalu bodhisattvas tena dūrānupraviṣṭena dharmānairātmyajñānena nirabhiḷāpyasvabhāvatām sarvadharmānām yathābhūtaṃ viditvā na kamcid dharmam kathamecit vikalpayaṭi / nānyatra vastumātraṃ grhṇāti tathatāmātraṃ // na cāsyaiḷaḷ bhavati vastumātraṃ vaiṭat tathatāmātraṃ vety arthe tu sa bodhisattvaś caraty arthe parame caran sarvadharmāḷs tayā tathatayā samasamān yathābhūtaṃ praññayā paśyati //²⁵⁹

高橋訳 2005: 160

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

²⁵⁸ 高橋 [1999: 31] は nirabhiḷāpya について、「すべての存在を完全に否定するものではなく、むしろ vastu の実在性を含意する術語であるということであり、これは初期の瑜伽行派の思想的特徴の一つと言える」と述べる。

²⁵⁹ BBh IV-4.7 Takahashi 92, Wogihara 41.15–22, Dutt 28.9–14, Murakami 17

以下が筆者の訳である。

実にかの菩薩は、その深く悟入した法無我に関する智によって、一切諸法には言語表現され得ない自性があるということを知って、いかなる法をもいかなるにも分別しない。ただ事物のみ、ただ真如のみを把握することを除いて。そして、彼にはそのように、「これはただ事物のみである、あるいは、[これは] ただ真如のみである」という [考え] も起こらない。しかし、かの菩薩は対象に対してはたらきをなす。最高の対象に対してはたらきをなす [かの菩薩] は、一切諸法をかんの真如とまったく等しいものであると、智慧によって如実に見る。

arthe carati を「対象に対してはたらきをなす」と訳したが、その意味は判然としない。『八千頌般若』にその用例が見られる。

ASP XXVI Vaidya 218.1–4

subhūṭir āha, yathāhaḷ bhagavan bhagavato bhāṣitasyārtham ājānāmi, tathā gambhīre bhagavan arthe carati bodhisattvo mahāsattvaḷ / bhagavānāha, evam etat subhūte, evam etat / gambhīre 'rthe subhūte carati bodhisattvo mahāsattvaḷ / duṣkarakāraḷ subhūte bodhisattvo mahāsattvaḷ, yo gambhīre 'rthe carati, taḷ cārtham na sāksātkaroti yaduta śrāvakaḷbhūmau vā pratyekabuddhabhūmau vā //

梶山・丹治訳 1975: 259

スプーティは申し上げた。「世尊よ、私が世尊の話されたことの意味を理解するところでは、世尊よ、菩薩大士は意味深い真実への道を追求しています」世尊は仰せられた。「そのとおりである、スプーティよ。まことにそのとおりである。スプーティよ、菩薩大士は意味深い真実への道を追求しているのである。スプーティよ、意味深い真実への道を追求しながら、その真実を声聞の階位や独覚の階位では直証しようとする菩薩大士は、まことに難行の行者というべきである」

い本質をも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〕単なる事物すなわち単なる真如を把握する他ない。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 2010: 339; 341

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（一切諸法）が言語表現できない（不可言説）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把握するにほかならない。そして、〔究極的には〕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)、一切諸法は齊しく同じであると叡智によって如実に見る。

両解釈の違いを端的に言えば、vastu と tathatā とが同格であるか否かという点に尽きる。高橋氏は下線部の vastumātra と tathatāmātra を並列の同格関係で読み、tathatā を vastu の言い換え、同義語だとし、tathatā を vastu の勝義的側面だと理解する²⁶⁰。この読みは当該箇所の子ベット訳²⁶¹、および「撰決択分」の五事説のうちの tathatā が vastu で説明されることによっても支持される²⁶²。

²⁶⁰ 高橋 [2005: 21] 参照。

²⁶¹ BBh-Tib D23a7-b1, P27b6-7

dn̄gos po tsam mam / de bzhin nyid tsam du 'dzin pa ma gtogs par chos gang⁽¹⁾ yang rung ste / ji lta bur yang rnam par rtog par mi byed do //

⁽¹⁾gang D : gang la P

vastumātra を、あるいは tathatāmātra を把握することを除いては、いかなる法も〔分別せず〕、いかようにも分別しない。

²⁶² 「撰決択分」の五事説のうち *nimitta と *tathatā の 2 つだけが、定義される際に *vastu が用いられることが、当該箇所の tathatā を vastu の言い換え、vastu の勝義的側面だと解釈することを支持する。高橋 [2005: 121-122] 参照。

一方で菅原 [2010] は、vastumātra と tathatāmātra を並列の同格関係では読まず、それぞれを直前の波線部 kaṃcid が vastumātra に、kathāṃcit が tathatāmātra に対応すると解釈する。つまり tathatā を vastu の言い換えとはみなさず、tathatā を術語の「真如」の意味ではなく、kathāṃcit に対応するような「そのようにあること」という意味で理解して、tathatā は vastu の勝義的側面ではないとする。

いずれの読みが妥当かはにわかには判断できないが²⁶³、今注目したいのは、二重線部にある、vastumātra と tathatāmātra を把握する主体である菩薩の法無我に関する智 (dharmanairātmyajñāna) についてである²⁶⁴。この智によって、菩薩が「一切諸法には言語表現され得ない自性がある」と如実に知った後では、如何なる法をも如何様にも分別しないけれども、ただし vastumātra と tathatāmātra だけは例外的に把握する、という文脈である

²⁶³ tathatāmātra の mātra が何を否定しているのかも判断し難い。一切諸法それぞれを別の存在だと区別し、平等に把握できないことを否定しているのだろうか。『菩薩地』における tathatāmātra の用例はこの1例のみであり、同じ瑜伽行派の文献では管見の限り『唯識三十論』に見られる。『唯識三十頌』第22偈の註釈、無分別出世間智によって円成実性が見られ、後得清浄世間智によって依他起性が見られる、という箇所末尾である。

TrBh Buescher 126.16–22

tathā nirvikalpapraveśāyāṃ dhāraṇyām uktam /

taṭṭapṛṣṭhalabdhenā⁽¹⁾ jñānena māyāmarīcisvapnapratīśrutkodakacandranirmitasamān⁽²⁾ sarvadharmān
pratyeyīti /

atra ca **dharmāḥ** paratantrasaṃgrhītā abhipretāḥ / pariniṣpannāś cākāśavad ekarasāḥ / **jñānaḥ** ca
yathoktam

nirvikalpena jñānenākāśasamatayā tān sarvadharmān paśyatīti

paratantradharmānāṃ tathatāmātradarśanāt //

⁽¹⁾°pṛṣṭha° em. : °pṛṣṭa° B ⁽²⁾°marīci° em. : °marīci° B

『入無分別陀羅尼』に、

その後獲得された智によって、一切諸法を幻術、陽炎、夢、こだま、水面に映る月、化作されたものと等しいと知る。

と説かれているようにである。またここでは、「諸法」とは、依他起に包摂されたものであると意趣されている。また、円成実は虚空のように一味である。そして「智」とは、

無分別なる智によって、それら一切諸法を虚空と等しいものとして見る。

と説かれている通りである。依他起なる諸法としてただ真如のみと見るからである。

²⁶⁴ 『菩薩地』第17章「菩提分品」において4つの dharmoddāna (≡四法印) のうちの諸法無我の説明において法無我が定義されている。

BBh XVII Wogihara 280.23–25, Dutt 190.19–20

tatredaṃ dharmanairātmyam / yat sarveṣv abhilāpyeṣu vastuṣu sarvābhihāpasvabhāvo dharmo na
saṃvidyate /

そのうち、およそ一切の言語表現され得る諸事物において、一切の言語表現を自性とする法は存在しないこと、これが法無我である。

ことが分かる。つまり、増益と損減を否定することで見出される、「言語表現され得ない自性」(nirabhilāpyasvabhāva) と関連付けられている場合には、vastu と tathatā とは同格と見なされ得るのである。vastu を仮設の所依と見るか、勝義的实在や tathatā だと見るかは、vastu を把握する主体に応じて変わる。したがって、vastu という概念はたしかに2つの側面があると言えるが、それは vastu を把握する主体に応じて把握される vastu の見え方も変わるからであって、はじめから vastu が tathatā や paramārtha という意味を備えているというわけではないだろう。

3.1.6 まとめ

『菩薩地』『真実義品』は一切諸法には nirabhiḥāpyasvabhāva があるという主張を、自身とは思想的立場の異なる二者、すなわち (1) 増益をなす者と (2) 損減をなす者とを立て、彼らの思想を否定することによって証明する。増益とは、諸法が仮設の語を自性としているという思想であり、損減とは、仮設の語だけでなく仮設の所依である vastu さえも無自性であり非実在だとする思想である。

このような文脈における svabhāva という概念は、諸法や vastu が存在することの根拠であると考えられ、反対に niḥsvabhāva という概念は、非存在の根拠であると考えられた。したがって、(1) 増益をなす者は有自性の立場にあり、(2) 損減をなす者は仮設の語にも仮設の所依にも自性を認めない点で無自性の立場にあると言える。とくに損減をなす者は虚無論者と呼ばれて強く批難されていた。そして、(3) 「真実義品」は vastu には nirabhiḥāpyasvabhāva があると主張する点で、増益をなす者とは異なった有自性の立場にあると考えられる。

このような有自性の立場にある瑜伽行派は、諸法が仮設の語を自性としているという増益に対しては、prajñaptimātra という表現によって、仮設の語は仮設に過ぎず自性ではないと否定している。したがって、複合語の後分 mātra は自性を否定し、同時に仮設そのものは肯定していると考えられる。また、仮設の語ばかりか仮設の所依である vastu にさえも自性を認めないという損減に対しては、vastumātra という表現によって、仮設の所依は非実在であって無自性なのではなく、vastu だけは唯一実在するのだと否定している。だからこそ、損減を否定する際には、vastu ではなくあえて vastumātra が仮設の所依として用いられていると考えられた。したがって、複合語の後分 mātra は vastu が存在しないという虚無論を否定し、同時に vastu の実在を肯定していると考えられた。そして、prajñaptimātra と vastumātra との両方を如実に知った者は、一切諸法には nirabhiḥāpyasvabhāva があることを如実に知るのであって、それを知った菩薩の法無我の智慧によって把握されるからこそ、vastu は勝義的実在とみなされるのだと考えられた。つまり、vastu という概念はたしかに2つの側面があると言えるが、それは vastu を把握する主体に応じて把握される vastu の見え方も変わるからであり、したがって vastu という概念がはじめから2つの意味を備えているというわけではないと考えられた。

本研究第1章で確認したように (1.3 三性説に対する二諦説の影響の再検討)、『中論頌』に

においては、(1) 有自性に基づく実在論者と (2) 無自性に基づくナーガールジュナとの二者間において、有自性と無自性との単純な二項対立の議論が見られた。しかし『菩薩地』に至ると、同じ自性の有無を巡る議論が、今度は (1) 有自性の立場にある増益をなす者、(2) 無自性の立場にある損減をなす者、そして (3) 言語表現され得ない自性を認める点で有自性の立場にある瑜伽行派、この三者間において展開するようになる。そして、『中論頌』に見られた (1) 有自性に基づく実在論者と (2) 無自性に基づくナーガールジュナとの 2 つの思想的立場は、『菩薩地』の (1) 増益をなす者と (2) 損減をなす者との 2 つの思想的立場にそれぞれ対応すると考えられるだろう。つまり、『菩薩地』は既存の有自性と無自性との単純な二項対立の中に、それらとは異なる有自性に基づく思想的立場として加わることになる。そして三性説の萌芽形態は、『菩薩地』とは異なる (1) と (2) の思想的立場を否定し、(3) 自身の思想的立場に論理的整合性を持たせるための概念装置として機能していると考えられるのである。

3.2 『菩薩地』における有自性と無自性との会通

『菩薩地』は三性説の萌芽形態という概念装置によって、既存の有自性と無自性との単純な二項対立を否定し、一切諸法には nirabhiḷāpyasvabhāva があると主張した(3.1.6 まとめ)。したがって、この nirabhiḷāpyasvabhāva を認める点で『菩薩地』は有自性の立場にあると言える。それでは、『菩薩地』はアビダルマ仏教と同様に無自性を説かなかったのかといえば、そうではない。『般若経』の「一切諸法無自性」という教説を自身の思想的立場から解釈している。この『般若経』は『菩薩地』では「空性相應經典」と呼ばれ、その經典において如来が「一切諸法無自性」を説いたが、そこに密意があるとされる。この密意を『菩薩地』は理解し、従来とは異なる無自性解釈をなすのである。しかし一方で、この密意を理解しない者たちがいることも示されており、その中には「一切諸法無自性」を恐れる者がいるという。この空性相應經典とは初期仏教においても見られ、その内容に対して否定的な態度を取る比丘がいたことが指摘されている。そこで、『菩薩地』が nirabhiḷāpyasvabhāva を主張すると同時に、どのように無自性解釈をなしたのかを検討することで、『菩薩地』における有自性と無自性との会通を考察する。また、なぜそのような会通をせねばならなかったのか、その理由を「一切諸法無自性」を恐れる者との関係から考察する。

3.2.1 『菩薩地』の無自性解釈

『菩薩地』第17章「菩提分品」において、菩薩が方便によって衆生を救済することを説明する文脈のうち、随順善巧方便の箇所には『般若経』の「一切諸法無自性」が解釈されている²⁶⁵。

ye ca sattvā gambhīrāṇām tathāgatabhāṣitānām śūnyatāpratisamyuktānām sūtrāntānām
 ābhiprāyikaṃ tathāgatānām artham avijñāya ye te sūtrāntāḥ niḥsvabhāvatām dharmāṇām
 abhivadanti, nirvastukatām anutpannāniruddhatām ākāśasamatām māyāsvapnopamatām
 dharmāṇām abhivadanti / teṣāṃ yathāvad artham avijñāyottrasta²⁶⁶-mānasāḥ tān sūtrāntān
 sarveṇa sarvaṃ pratikṣipanti naite tathāgatabhāṣitā itī / teṣāṃ api sattvānām sa bodhisattvaḥ
 ānulomikenopāyakaśalyena²⁶⁷ teṣāṃ sūtrāntānām tathāgatābhiprāyikaṃ arthaṃ yathāvad
 anulomayati / tāṃś ca sattvān grāhayati /
 evaṃ ca punar anulomayati²⁶⁸ / yathā neme dharmāḥ sarveṇa sarvaṃ na samvidyante / api tv
 abhilāpātmakah svabhāva eṣām nāsti / teneme niḥsvabhāvā ity ucyante²⁶⁹

²⁶⁵ 高橋 [2005: 18 fn.1] はこの箇所を『菩薩地』における niḥsvabhāva の定義であるとみなしている。また、松田 [1977] は『解深密経』が「一切諸法無自性」を三無自性説でもって解釈するより以前の、瑜伽行派の無自性解釈が知られる箇所であると述べている。前註 49 参照。

『菩薩地』における niḥsvabhāva の用例は 3 例確認され、当該箇所には 2 例見られる。もう 1 つは、前節で取り上げた第 4 章「真実義品」の増益の過誤を指摘する論証に見られる (3.1.3.2 svabhāva の意味)。

²⁶⁶ °otrasta° W : °otrasta D

²⁶⁷ °lyena D : °lena W

²⁶⁸ anulomayati W : anulobhamayati D

²⁶⁹ BBh XVII Wogihara 265.3–16, Dutt 180.16–24

BBh-Tib D140b1–5, P159b3–8

sems can gang dag de bzhin gshegs pas_(D140b2) gsungs pa'i mdo sde zab mo stong pa nyid dang ldan pa
 rnam kyī⁽¹⁾ de bzhin gshegs pa rnam kyī_(P159b4) dgongs pa'i don ma shes te / mdo sde gang dag las
 chos rnam kyī ngo bo nyid med par ston pa dang / chos rnam dngos po med pa dang / skye ba med pa
 dang / 'gag pa med pa dang / nam mkha' dang_(D140b3) 'dra ba dang / sgyu ma dang rmi_(P159b5) lam lta bur
 ston pa de dag gi don ji lta ba bzhin du ma shes nas / sems skrag ste / 'di dag ni de bzhin gshegs pas
 gsungs pa ma yin no zhes mdo sde de dag thams cad kyī thams cad du spong bar byed pa'i sems_(P159b6)
 can de dag la yang byang chub sems dpa'_(D140b4) des mthun par byed pa'i thabs la mkhas pas mdo sde de
 dag gi de bzhin gshegs pa'i dgongs pa'i don ji lta ba bzhin du mthun par byed cing / sems can de_(P159b7)
 dag kyang 'dzin du 'jug go // 'di lta bur yang mthun par byed do // 'di ltar chos 'di dag ni thams cad kyī
thams cad du med_(D140b5) pa ma yin gyi / 'di dag la ni brjod pa'i bdag nyid kyī ngo bo nyid med de / de'i
 phyir de_(P159b8) dag ngo bo nyid med pa zhes bya'o //

⁽¹⁾kyi P : kyis D

また、ある衆生は、甚深なる、如来によって説かれた、空性に相応する諸經典の、如来の密意を理解しない。[すなわち] それら諸經典が、諸法の無自性を示し、諸法の無事物性、不生不滅性、虚空との類似性、幻や夢との類似性を示している、それら [諸經典] の意味を正しく理解せずに、恐れる [衆生] は、それら諸經典を「これらは如来によって説かれたものでない」と完全に拒絶する。[そのような] 彼ら衆生に対してさえ、かの菩薩は随順善巧方便によって、それら諸經典の如来の密意に正しく随順させ、彼ら衆生を撰取する。そしてさらに、以下のように随順させる。[すなわち、] これら諸法はまったく存在しないのではない。そうではなくて、それら [諸法] には言語表現を本質とする自性が存在しない。それゆえ、これら [諸法] は「無自性である」と言われる。

ここでは、菩薩は「空性相応經典」に示された如来の密意 (ābhiprāyikaṃ tathāgatānām artham) を理解しない衆生に対して、その密意に随順させて撰取するとされている。そのうちの下線部において『菩薩地』の思想的立場から「一切諸法無自性」が解釈されている。すなわち無自性とは、諸法がまったく存在しないのではなく、言語表現を本質とする自性 (abhiḷāpātmakaḥ svabhāva) が存在しない、ということだとされている。この内容は、「真実義品」において増益と損減とが否定され、一切諸法には言語表現され得ない自性があると主張されたことと同内容だと考えられる。つまり、ここでの「諸法がまったく存在しないのではない」という内容は、損減を否定する内容と一致し、諸法には nirabhiḷāpyasvabhāva があるからこそ、まったく存在しないのではないのである。また、ここでの「言語表現を本質とする自性が存在しない」という内容は、「真実義品」において増益を否定する際に、諸法は prajñaptivādasvabhāva を持たないとする内容と一致する。先には prajñaptivādasvabhāva とされ、ここでは abhiḷāpātmakaḥ svabhāva とされているが、どちらも内容的には nirabhiḷāpyasvabhāva の対立概念である abhiḷāpyasvabhāva を意味していると理解して差し支

玄奘訳『瑜伽師地論』T30.541a12-23

若諸有情於佛所說甚深空性相應經典、不解如來密意義趣、於此經中說一切法皆無自性、皆無有事、無生無滅。說一切法皆等虛空、皆如幻夢。彼聞是已如其義趣不能解了。心生驚怖。誹謗如是。一切經典、言非佛說。菩薩爲彼諸有情類、方便善巧如理會通。如是經中如來密意甚深義趣、如實和會攝彼有情。菩薩如是正會通時、爲彼說言、此經不說一切諸法都無所有、但說諸法所言自性都無所有。是故說言、一切諸法皆無自性。

えないだろう。つまり、nirabhiḷāpyasvabhāva を認めているという点では有自性の立場にありながら、しかしそれでも『般若経』の「一切諸法無自性」と会通できるのは、abhiḷāpyasvabhāva のみを認めないことが無自性であると解釈するからである。

このことから、『菩薩地』は svabhāva という概念に、下位概念である abhiḷāpyasvabhāva と nirabhiḷāpyasvabhāva とを設定し、「どのような自性であるか」という区別を設けていると理解される。そして、三性説の萌芽形態は、既存の有自性と無自性との単純な二項対立を否定し、自身の思想的立場に論理的整合性を持たせるための概念装置として機能していると考えられたが、この萌芽形態が機能するためには、svabhāva に下位概念を設定することが前提となっているのである。したがって、三性説の萌芽形態を定義するならば、既存の有自性と無自性との単純な二項対立を止揚し、『菩薩地』の思想的立場に基づいた有自性と無自性との会通を可能にする概念装置だと言えるだろう。

三性説は parikalpitasvabhāva、paratantrasvabhāva、pariniṣpannasvabhāva という 3 つの svabhāva を立てるが、このような svabhāva の区別は『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態に端を発すると考えられるだろう²⁷⁰。また、三性説と三無自性説とは表裏の関係にあるとされるが、すでに『菩薩地』においても nirabhiḷāpyasvabhāva を肯定することと、abhiḷāpyasvabhāva を否定する無自性解釈とは表裏の関係にあると言えるため、このことから、三性説の萌芽形態こそが他ならぬ三性説の萌芽だと考えられるだろう。

²⁷⁰ nirabhiḷāpyasvabhāva という複合語が分解されて用いられる場合、管見の限り nirabhiḷāpyah svabhāvaḥ というような同格表現であることから、複合語は Kdh.Comp. であると考えられる。

木村 [2005: 5] は三自性それぞれの複合語が分解されて用いられる用例を瑜伽行派の諸文献において精査している。たとえば parikalpitasvabhāva であれば、すべての用例が parikalpitaḥ svabhāvaḥ という同格表現であることから、複合語は Kdh.Comp. であると指摘している。後註 377 参照。

北川 [1968] は『唯識三十論』における用例を検討しており、たとえば parikalpitasvabhāva という複合語が「分別せられた自性」と訳される Kdh.Comp. の場合と、「分別せられた自性をもてるもの」と訳される Bv.Comp. の場合があるとし、このどちらの意味をも兼ねた概念が svabhāva であると指摘する。結論として、rūpa や ātman、または「体」という漢訳語と同概念だと指摘する。

ただし北川氏の言う Bv.Comp. の場合もまた、parikalpita と svabhāva との格関係は同格であるため Kdh. の Bv.Comp. だと理解される。

3.2.2 有自性と無自性とを会通する理由

3.2.2.1 空性相応經典を理解する者と理解しない者

三性説の萌芽形態とは、既存の有自性と無自性との単純な二項対立を止揚し、自身の思想的立場から有自性と無自性とを会通するための概念装置であると考えられた(3.2.1『菩薩地』の無自性解釈)。では、なぜ『菩薩地』は有自性と無自性とを会通する必要があったのだろうか。その理由は明示されていない。しかし、先の無自性解釈が示された文章には、「一切諸法無自性」を恐れる衆生がいるとされ、彼ら衆生さえも菩薩は摂取するとされていた。このことから、恐れる衆生を摂取するために従来の無自性解釈ではなく、有自性に基づいた無自性解釈を提示したのだと想定されるだろう。では、なぜ衆生は「一切諸法無自性」を恐れるのだろうか。

『菩薩地』における「一切諸法無自性」という教説の解釈が示される用例は、上掲引用文のものだけである。しかし、その「一切諸法無自性」が説かれているとされる「空性相応經典」は、管見の限り 3 例見られる。上掲引用文では「空性に相応する諸經典」(śūnyatāpratisaṃyuktānām sūtrānta) と表現されており、同じ単語を用いた表現が「真実義品」における損減をなす者を否定する文脈にも用いられていた(3.1.4.1 vastumātra の意味)。さらに、第 19 章「菩薩相品」にも見られる。そこで、空性相応經典を手掛かりとして、なぜ衆生が「一切諸法無自性」を恐れるのかを検討する。「菩提分品」と「真実義品」の対応箇所を再掲し、「菩薩相品」の用例を掲げる。

菩提分品

ye ca sattvā gambhīrāṇām tathāgatabhāṣitānām śūnyatāpratisaṃyuktānām sūtrāntānām ābhiprāyikam tathāgatānām artham avijñāya...²⁷¹

また、ある衆生は、甚深なる、如来によって説かれた、空性に相応する諸經典の、如来の密意を理解しない。

真実義品

ato ya ekatyā durvijñeyān sūtrāntān mahāyānapratisaṃyuktān gambhīrān śūnyatāpratisaṃyuktān ābhiprāyikārthanirūpitān śrutvā yathābhūtaṃ bhāṣitasyārtham

²⁷¹ BBh XVII Wogihara 265.3–5, Dutt 180.16–17

avijñāya...²⁷²

それゆえ、ある者たちは、理解し難い諸経典を、すなわち、大乘と相応し、甚深で、空性と相応した、〔如来が〕密意あるものとして説かれた〔諸経典〕を聞いて、説かれたことの意味を如実に理解せず…

菩薩相品

pañcemāni bodhisattvasya gambhīrārthasamdhinirmocanātāyā adhiṣṭhānāni / katamāni pañca / ye te tathāgatabhāṣitāḥ sūtrāntā ⁽²⁷³⁻gambhīrā gambhīrāvabhāsāḥ⁻²⁷³⁾ śūnyatāpratisaṃyuktā idampratyayatāpratītyasamutpādānulomāḥ²⁷⁴ / idam prathamam adhiṣṭhānam ²⁷⁵

次の5つが、菩薩が甚深なる意味における密意を解き明かすことについての基盤である。5つとは何々か。およそ、如来によって説かれた、甚深で、甚深なる顕現のある、空性に相応し、此縁性・縁起に随順した諸経典、これが第一の基盤である。

「真実義品」の用例では、「大乘相応」(mahāyānapratītyasamuktā) という表現と同格で置かれている。また、「空性相応」がサーガラメーガ註では無自性を説示する経典のことだと註釈されている²⁷⁶。先に検討した通り、「菩提分品」の用例では実際に「一切諸法無自性」が

²⁷² BBh IV-5.3.4 Takahashi 99, Wogihara 46.7–10, Dutt 31.11–13, Murakami 26

²⁷³ gambhīrā gambhīrāvabhāsāḥ W : gambhīrā-gambhīrāvabhāsāḥ D

²⁷⁴ idampratyayatā-pratītyasamutpādānulomāḥ W : idampratyayatā pratītyasamutpādānulomāḥ D

²⁷⁵ BBh XIX Wogihara 303.19–23, Dutt 209.5–7

²⁷⁶ 下線部が空性相応 (śūnyatāpratisaṃyuktā) に対する註釈である。

BBhVy IV D69b6–70a1, P81b5–7

zab mo ni chos bdag med pa'i dbang du byas nas zhugs pa nyid do // **byis pas yongs su btags pa'i chos thams cad kyi** _(P81b6) chos rnams kyi ngo bo nyid kyis dben pa'i don _(D69b7) gsal bar byed pas **stong pa nyid dang ldan pa'o** // dgongs pa can gyi don bstan pa'i phyir / **dgongs pa'i don bstan pa dag** ces bya ba ste / chos thams cad ma skyes pa / ⁽¹⁾ma 'gags⁻¹⁾ _(P81b7) pa / gzod ma nas zhi ba / rang bzhin gyis mya ngan las 'das pa / sgyu ma lta bu zhes bya ba la sogs pas _(D70a1) bstan pa yin par rig par bya'o //

⁽¹⁾ma 'gags D : mi 'gags P

「甚深な」(gambhīrām) とは、法無我に関して、趣入することに他ならない。愚夫によって仮設された⁽²⁾一切諸法に対して、諸法が自性を離れていることの意味を明らかにするから「空性に相応する」(śūnyatāpratisaṃyuktān) のである。密意を説示するために、「〔如来が〕密意あるものとして説かれた」(ābhīprāyikārthanirūpītān) と言われる。「一切諸法は不生不滅、本来寂靜、自性涅槃、幻の如くである」などということによって説示されたものであると知られるべきである。

⁽²⁾テキストは「仮設された」(yongs su btags pa) であるが、「構想された」(yongs su brtags pa)

説かれた經典だとされていた。「菩薩相品」の用例では、「此縁性・縁起に随順した」(idampratyayatāpratītyasamutpādānuloma) という表現と同格で置かれている²⁷⁷。いずれの用例でも具体的な經典名は明示されていないが、少なくとも「真実義品」と「菩提分品」の空性相応經典とは、「一切諸法無自性」を説く『般若經』と理解されるだろう²⁷⁸。

なお、『八千頌般若』と『解深密經』にも空性相応經典の用例が見られる。『八千頌般若』では、「六波羅蜜に相応する」(ṣaṭpāramitāpratisaṃyuktā) という表現と同格で置かれていることから、六波羅蜜を説く『八千頌般若』自身、あるいは自身を含む『般若經』全体のことを空性相応經典と自称していると考えられる²⁷⁹。『解深密經』では、『菩薩地』と同様に

と訂正すべきかもしれない。しかし、「真実義品」において有自性の立場にある増益をなす者が、仮設の語を自性としていることを鑑みてそのまま読む。

²⁷⁷ ここでの「空性相応」はサーガラメーガ註では「法無我を明らかにするから」と註釈されている。

BBhVy XIX D256a1–318b2, P318a8–b2

don zab pa ni **zab mo'o** // yi ge zab pa ni **zab par snang ba ste** / kha cig ni zab pa nyid yin la zab par snang ba yang yod la⁽¹⁾ / kha cig ni zab pa ma yin pa la zab par snang ba yin pa yod pas de gnyis ka las khyad par du bya ba'i phyir gnyis smos so // **chos la bdag med pa la gsal bar byed pas stong pa nyid dang rab tu ldan pa'o** // rten cing 'brel bar 'byung ba lugs su 'byung bas bdag med pa la 'jug pa gsal bar byed pa nyid de / mi rtag pa la sogs pa'i rnam pa gsal bar byed pa'i phyir ro // de ltar na mdo bshad pa yin no //

⁽¹⁾la D : om. P

意味の甚深であることが、「甚深で」(gambhīrā)である。文字の甚深であることが、「甚深なる顕現のある」(gambhīrāvabhāsāh)ある。ある[經典]はまさに甚深であって、甚深なる顕現をも有するが、ある[經典]は甚深ではないが、甚深なる顕現を有するため、両者は区別されるべきであるから、2つが述べられるのである。法無我を明らかにするから、「空性に相応する」である。縁起が順番に生ずることによって、無我への趣入を明らかにするのであり、無常などのあり方を明らかにするからである。そのような經典が説示されたのである。

²⁷⁸ 『菩薩地』における空性相応經典に関して、長澤 [1978: 325 fn.5] は「真実義品」の空性相応經典の一文が『解深密經』「勝義諦相品」の内容に相当するとし、『解深密經』系統の諸經典の存在が示唆されていると述べ、勝呂 [1976: 46] もこれを支持している。

これに対し、阿 [1982: 30–31; 47 fn. 30] は『菩薩地』第17章「菩提分品」では空性相応經典のことを「一切諸法無自性」などを説く經典だとされ、それを恐れ誹謗する衆生がいるとされていることから、『解深密經』ではなく『般若經』とすべきだと指摘している。

なお、『解深密經』第7章「無自性相品」にも『菩薩地』と同様に「一切諸法無自性」などを説く經典を「空性相応經典」だとする記述がある。

SNS VII-19 D20b2–3, P20a5–7, Lamotte 76.3–8

mdo sde 'di dag ni de bzhin gshegs pas gsungs pa zab pa zab par snang ba / **stong pa nyid dang ldan pa** /

これら諸經典は如来がお説きになった、甚深であり、甚深なる顕現があり、空性と相応した...

このことから、松田 [1977: 650] は『般若經』に限定せず、三性説および三無自性説が説かれる以前の『般若經』などの大乘經典一般だとする。

²⁷⁹ ASP X Vaidya 114.26–29

「一切諸法無自性」が説かれる經典のことを指している²⁸⁰。

また『菩薩地』のどの用例も、下線部から空性相応經典には如来の密意 (ābhiprāyikārtha, samdhi) があるとされている。本研究第 1 章で確認したように (1.1.4 「一切諸法無自性」の密意としての三無自性説)、『解深密経』もまた空性相応經典に説かれた「一切諸法無自性」の密意として三無自性説が提示される。

さらに「真実義品」と「菩提分品」の波線部には、その密意を理解しない者がいるとされている²⁸¹。「真実義品」の用例は損減をなす者を否定する文脈に見られ、「ある者たち」とは損減をなす者を指している。彼らは空性相応經典の意味、すなわち「一切諸法無自性」の意味を理解せず、仮設の所依を非実在視するため、「真実義品」は彼らを最たる虚無論者だと強く批難していた。一方で「菩提分品」の用例では、「一切諸法無自性」の意味を正しく理解せずに恐れる「ある衆生」がいるとされるが、具体的にどのような衆生であるかは明示されていない。しかし「菩提分品」では菩薩がその「恐れる衆生」を随順善巧方便によって摂取するという。このように、空性相応經典を理解しない者に対する『菩薩地』の態度が異なっていることが分かる。サーガラメーガ註では、「真実義品」の者は「中観論者」とされ²⁸²、一方の「菩提分品」の者は「声聞乗」とされている。前者の註釈は脚註に示し、後者の註釈のみを以下に掲げる。

mdo sde gang dag las zhes bya ba ni rang bzhin med pa ^(283-la sogs⁻²⁸³) par ston pa rnams so //

teṣāṃ śāriputra jātivyativṛttānām apīme gambhīrā gambhīrā anupalambhapratīsamyuktāḥ
sūnyatāpratīsamyuktāḥ śatpāramitāpratīsamyuktāś ca sūtrāntāḥ svayam evopagamiṣyanti svayam
evopapatsyante svayam evopanaṃsyante ceti //

シャーリプトラよ、彼らが生を変えたとしても、非常に甚深であり、非認識に相応し、空性に相応し、そして六波羅蜜に相応しているこれら諸經典は、まさに自然に到り、まさに自然に届き、そしてまさに自然に到達するであろう。

²⁸⁰ 前註 278 参照。

²⁸¹ 『解深密経』においても「一切諸法無自性」に対する衆生の信解の程度には段階があるとされ、信解するけれども理解できない者や、虚無論だとみなしてしまう者がいることが示されている。これについては本研究第 4 章で言及する (4.3.2 一切諸法無自性と聞いて損減をなす者)。

²⁸² BBhVṃ IV D96b5, P81b4

de bas gang dag⁽¹⁾ **kha cig** ces bya ba la / **kha cig** ces bya ba ni dbu ma par smra ba'o //

⁽¹⁾em. dag : zag DP; cf. dag BBh^{DP}

「それゆえ、ある者たちは」(ato ya ekatyā) などといううち、「ある者たち」(ekatyā) とは中観論者 (*Madhyamakavādin) である。

²⁸³ la sogs D : om. P

nyan thos kyi theg par ni chos rnams kyi ngo bo la sogs pa²⁸⁴ bstan to zhes bya bas dngos po
la mngon par zhen pa nyid 'jig pa'i sems kyo 'di ni de bzhin gshegs pa'i bstan pa ma yin no
zhes rab tu spong bar byed do //²⁸⁵

「それら諸経典が」(ye te sūtrāntāḥ) とは、無自性などを説示する諸 [経典] である。
「声聞乗に対しては、諸法の自体などが説示された」と言われているので、まさに有
に執着し、[無自性を]恐れるから、「これらは如来によって説示されたものではない
と」(naite tathāgatabhāṣitā iti) と「拒絶する」(pratiksipanti) のである。

下線部から、「一切諸法無自性」を「恐れる衆生」とは声聞乗だと理解される。このように、サーガラメーガ註が「中観論者」と「声聞乗」という明らかに思想的立場の異なる者として註釈していることから、「一切諸法無自性」を理解しない損減をなす者と理解しない衆生とは、異なる思想的立場にあると考えられる。そして、『中論頌』における有自性と無自性との二項対立での議論が、『菩薩地』に至るとそこに瑜伽行派の立場が加わり、既存の有自性と無自性とを止揚して自身の思想的立場から有自性と無自性とを会通していることを鑑みれば、サーガラメーガ註にあるように、「恐れる衆生」を声聞乗だと理解することは十分妥当だと思われる。つまり、「一切諸法無自性」の理解に関して、『菩薩地』には (1) 理解せず恐れる声聞乗、(2) 理解しない損減をなす者 (大乘／中観派)、そして (3) 理解する『菩薩地』の立場 (大乘／瑜伽行派)、という思想的立場の異なる三者が立てられていることになる。そしてこの三者は、「真実義品」での三性説の萌芽形態が見られた文脈における、(1) 増益をなす者、(2) 損減をなす者、そして (3) 『菩薩地』の立場 (瑜伽行派)、という三者と対応すると考えられるだろう。したがって、『菩薩地』の思想的立場に基づく、一切諸法には nirabhiḥāpyasvabhāva があるという有自性解釈も、諸法には abhiḥāpyasvabhāva がないという無自性解釈も、どちらも自身とは思想的立場の異なる二者が意識されており、すなわち既存の有自性と無自性との二項対立を踏まえているのだと理解される。このことから、『菩薩地』における有自性と無自性との会通は、既存の有自性と無自性との単純な二項対立を、まさに止揚したのだと言えるのである。

また、サーガラメーガ註の下線部には、世尊は声聞乗に対して法有説を説示したため、

²⁸⁴ pa P : pas D

²⁸⁵ BBhVy XVII D234a6–7, P292b1–3

彼らは有に執着しており、無自性を恐れる、という趣旨が示されている。つまり、声聞乗のような有自性に基づく思想的立場にある者にとっては、有自性の対立概念である無自性とは虚無論を想起させる恐ろしいものだとみなされるのだろう²⁸⁶。このサーガラメーガ註

²⁸⁶ 藤田祥道 [2006A: 9-10] は『八千頌般若』には声聞乗ではなく大乘の菩薩であっても、般若波羅蜜を仏語ではないと誹謗する者や、般若波羅蜜、一切諸法無自性、そして空性を恐れる者がいたことが記述されていると指摘する。ただし、そのような菩薩がどのような思想的立場の者であったかは判然としない。

ASP VII Vaidya 90.6-13

asyāḥ khalu punaḥ subhūte prajñāpāramitāyāḥ pratyākhyānena pratikṣeṣeṇa pratikrośena atītānāgatapratyutpannānāṃ buddhānāṃ bhagavatāṃ sarvajñatā pratyākhyatā bhavati, pratikṣiptā bhavati, pratikruṣṭā bhavati / ... nātra śikṣitavyam iti vakṣyanti, naitad buddhavacanam iti vācaṃ bhāṣiṣyante /

また更に、スプーティよ、[かの菩薩たちが] この般若波羅蜜を拒み、拒否し、謗ることによって、過去・未来・現在の諸仏世尊の一切知者性は拒まれ、拒否され、謗られたことになる。… [彼らは] 「これは学ばれるべきではない」と述べ、「これは仏語ではない」という言葉を話すだろう。

また藤田祥道 [2006A: 45] は『八千頌般若』について「この教説において「あらゆるもの・こと（一切法）は空・無自性である」と説かれるのを聞いて「恐れおののき恐怖に陥る」者がいることについてもしばしば言及する」と述べる。そして『八千頌般若』における「恐れおののき恐怖に陥る」（*utrasyati samtrasyati samtrāsam āpadyate*）という表現とその否定表現の用例をすべて挙げている。しかし、*sūnyatā* と *niḥsvabhāva[-tā]* を恐れるという用例はない（前註 1 参照）。また、「一切諸法が自性を離れ、空である」という内容と「恐れおののき恐怖に陥る」という内容が関連付けられる用例は、藤田氏が挙げる用例のうち以下の 1 例しか確認できなかった。

ASP XXII Vaidya 201.7-24

subhūtir āha / yat punar bhagavan sarvadharmāḥ sarvamanasikārāḥ svabhāvena virahitāḥ sūnyā uktā bhagavatā, tat katham bhagavan bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāpratisaṃyuktair manasikārāiḥ sarvajñatāpratisaṃyuktair manasikārāir avirahito bhavati / evam ukte bhagavān āyusmantam subhūtim etad avocat / sacet subhūte bodhisattvo mahāsattva evaṃ manasikaroti, sarvadharmāḥ svabhāvena viviktāḥ, sarvadharmāḥ svabhāvena sūnyā iti, evam etan manasikurvan prajñāpāramitāpratisaṃyuktair manasikārāiḥ sarvajñatāpratisaṃyuktair manasikārāir avirahito bhavati / tatkasya hetoḥ / prajñāpāramitā hi subhūte sūnyā / sā naiva vivardhate, na ca parihīyate / ... (中略) ... yataḥ subhūte yathaiva prajñāpāramitā sūnyā, sā naiva vivardhate na ca parihīyate, evam eva subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ sūnyāḥ / sa naiva vivardhate, na ca parihīyate / tato bodhisattvo mahāsattvo bodhaye samudāgacchati, evaṃ cānuttarāṃ samyaksambodhim abhisambudhyate / sacet subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ evaṃ bhāṣyamāṇe notrasyati na samtrasyati na samtrāsam āpadyate na saṃsīdati, veditavyam etat subhūte caraty ayaṃ bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyām iti //

梶山・丹治訳 1975: 214-215

スプーティは申し上げた。「また、世尊よ、『あらゆるもの、あらゆる留意は、本体を欠き、空である』と世尊は仰せになりましたが、世尊よ、どうすれば、菩薩大士は知慧の完成と相応した留意や全知者性と相応した留意と離れる（すなわち、忘れる）ことがないのでしょか」このように問われて、世尊はスプーティ長老につきのように仰せられた。「スプーティよ、もし菩薩大士が『あらゆるものは本性として離脱し、あらゆるものは本性として空である』という

と同趣旨の内容が『莊嚴經論』にも見られるため、次に検討する。

3.2.2.2 『大乘莊嚴經論』の転入に関する密意 —— 世親釈の理解 ——

『莊嚴經論』第12章「弘法品」(*Deśanādhikāra*)の第16偈と第17偈には四密意 (*abhisamḍhi*) が説かれており、このうち1つ目の転入に関する密意 (*avatāraṇasamḍhi*) の世親釈では、恐れを抱く声聞と諸法の有無との関係が示されている。

abhisamḍhivibhāge ślokadvayaṃ /

avatāraṇasamḍhiś ca samḍhir lakṣaṇato 'paraḥ /

pratipakṣābhisamḍhiś ca samḍhiḥ pariṇatāv api // MSA XII.16

śrāvakeṣu svabhāveṣu doṣāṇāṃ vinaye tathā /

abhidhānasya gāmbhīrye samḍhir eṣa caturvidhaḥ // MSA XII.17

*caturvidho 'bhisamḍhir deśanāyāṃ buddhasya veditavyaḥ / avatāraṇābhisamḍhir
lakṣaṇābhisamḍhiḥ pratipakṣābhisamḍhiḥ pariṇāmanābhisamḍhiś ca /
tatrāvatāraṇābhisamḍhiḥ śrāvakeṣu drastavyaḥ / śāsanāvatāraṇārtham anuttrāsāya
rūpādyastitvadeśanāt²⁸⁷*

密意を弁別して二偈がある。

転入に関する密意と、相に関する別の密意と、対治に関する密語と、そして翻転に関する密意とがある。(k.16)

声聞たちに対して、[三] 自性に関して、同様に、諸々の過失の制御に関して、説述の甚深さに関して、この四種の密意がある。(k.17)

仏の説示には四種の密意があると知られるべきである。[すなわち、] (1) 転入に関す

ように留意するならば、このように留意する人は、知恵の完成と相応した留意や全知者性と相応した留意を忘れていないのである。それはなぜか。というのは、スプーティよ、知恵の完成は空であって、増えもしないし、減りもしないからである」… (中略) …「…スプーティよ、知恵の完成が空であって、増えもしないし、減りもしないように、スプーティよ、菩薩大士も空であって、増えもしないし、減りもしないから、菩薩大士はさとりと到達できるのであるし、同じく、無上にして完全なさとりをさとれるのである。スプーティよ、このように話しているとき、菩薩大士がおそれず、おののかず、恐怖に陥らず、挫けなければ、スプーティよ、そのような菩薩大士は知恵の完成への道を追求している、と知るべきである」

²⁸⁷ MSABh XII Lévi 82.8–16, Nagao^{II} 199–200

る密意と、(2) 相に関する密意と、(3) 対治に関する密意と、(4) 翻転に関する密意とである。そのうち、(1) 「転入に関する密意」とは声聞たちに対して見られるべきである。教説に転入させるために、恐怖を抱かせないために、色などの存在が説示されるからである。

下線部は(1) 転入に関する密意の説明であり、その密意は声聞に対するものだとされている。声聞を教説に転入させ、また声聞に恐怖を抱かないために、色などの存在性 (rūpādyastitva) が説示されるのだという。この解釈として長尾 [1982: 397 fn.2] [2007: 200–201] は、空を説けば声聞たちは虚無論を想起し恐怖するため、あえて色の有を説いたのだと述べる²⁸⁸。

3.2.2.3 転入に関する密意 ——無性積と安慧積——

転入に関する密意に対する無性積と安慧積では、声聞たちが恐怖する理由として、長尾氏が指摘する空や空性は直接言及されない。しかし、どちらにも諸法を非存在だと理解しては人無我に転入できないという趣旨が述べられている。以下が無性積である。

転入に関する密意 ——無性積——

gzhug (P120a4) **pa** (N116b6) **la ldem por dgongs pa ni nyan** (G132a4) **thos rnams la blta bar bya ste**
/ bstan pa la 'jug par bya ba'i don du mi skrag par bya (C108a5) **ba'i phyir** (D107a5) **gzugs la**
sogs pa yod pa nyid du bstan pa'i phyir ro zhes bya ba ni nyan thos (P120a5) **rnams kyi gzugs**
la sogs pa'i chos rnams (N116b7) **yod do zhes chos yod pa nyid du zhal gyis bzhes** (G132a5) **nas gang**
zag la bdag med par ⁽²⁸⁹⁾ **gzud par** ⁽²⁸⁹⁾ **spyod do // de lta ma yin na gang zag kyang med** (C108a6)
la ⁽²⁹⁰⁾ **gzugs la sogs pa'i** (D107a6) (P120a6) **chos rnams kyang med do snyam nas / bcom ldan 'das**

²⁸⁸ 長尾 [1982: 397 fn.2] は、「すなわちすべてが空であると説けば、声聞たちはその虚無感に怖れをいだくであろうから、それを慮って、彼らを導入するために物質等が存在すると説かれた、とするものである。」と解釈する。また長尾 [2007: 200–201] は、「あらゆるものがすべて空であると説けば、声聞乗の人達は大いに驚き且つ恐怖を抱いて仏法から遠ざかるであろう。それ故、仏教の法印の一つである人無我は説かねばならぬが、物質などの存在の有、いわゆる法有が説かれる。すなわち人空法有である。このことを k.17 で、声聞に関してこの密語があると述べている。」と解釈する。

²⁸⁹ gzog CD : bzung bar GNP

²⁹⁰ la CD : pa GNP

kyis bstan pas ⁽²⁹¹⁻gang zhig ⁻²⁹¹⁾ _(N117a1) 'jug par mi 'gyur ro // de bas na bstan pa la 'dzud pa la ²⁹²
ltos _(G132a6) nas gzugs la sogs pa ²⁹³ yod pa nyid du ston par ²⁹⁴ mdzad do ²⁹⁵ // ²⁹⁶

「転入に関する密語」とは声聞たちに対して見られるべきである。教説に転入させるために、すなわち、恐怖を抱かせないために、色などの存在が説示されるからである。」

(avatāraṇābhisaṃdhiḥ śrāvakeṣu draṣṭavyaḥ / śāsanāvataṛaṇārtham anutrāsāya rūpādyastitvadeśanāt) とは、声聞たちに、「色などの諸法は存在する」という、法が存在することを認めさせてから、人無我への転入を行うのである。そうでないならば、「ブドガラも存在せず、色などの諸法も存在しない」と思って、世尊が説示したことによっては誰も ²⁹⁷転入しないだろう。したがって、教説への転入に観待して、色などが存在するということを説示されたのである。

下線部には、ブドガラも諸法も存在しないと思っでは、世尊の教説に転入できないとされている。声聞たちが恐怖を抱く理由は明示されていないが、ブドガラと諸法との非存在が恐怖の原因だと想定される。しかし、ここでの教説とは人無我のことであり、人無我へ声聞を転入させることを目的に、その手段としてあえて法有説を説示するという文脈が理解される。したがって、人無我へ転入する段階にあつては、諸法の非存在こそが恐怖の直接の理由だと考えるのが妥当であろう。無性積の解釈は安慧積とも一致する。以下が安慧積である。

転入に関する密意 ——安慧積——

**mi skrag par bstan pas 'jug par bya ba'i phyir gzugs la sogs pa yod par bshad pa'i phyir
ro zhes bya ba la / gal te gang zag kyang med gzugs** _(P267b3) **la sogs pa'i chos** _(C242a2) **kyang med
do zhes bshad na ni 'phags pa nyan thos dag skrag par 'gyur ro // skrag** _(D240b6) **par gyur na de**

²⁹¹ em. gang zhig : dang zhing CDGNP

²⁹² la CD : la sogs pa GNP

²⁹³ pa CD : om. GNP

²⁹⁴ par CD : pa GNP

²⁹⁵ do N : de CDGP

²⁹⁶ MSAṬ XII C108a4–6, D107a4–6, G132a3–6, N116b5–117a1, P120a3–6

²⁹⁷ 文意を通すためにテキストを gang zhig に訂正し「誰も」と訳したが、五大版本のすべてが dang zhing となっている。dang zhing の場合はどう訳すべきか筆者には判然としない。

bzhin gshegs pa'i bstan pa la mi 'jug ste / de bas na nyan thos dag mi skrag cing bstan pa la
gzud²⁹⁸ pa dang / (P267b4) chos yod par bshad pa'i sgo nas (299- gang zag⁻²⁹⁹) bdag med par rtogs
par bya (C242a3) ba'i phyir gzugs la sogs pa'i chos yod do zhes bshad pas³⁰⁰ ni rjes su (D240b7) 'jug
pa'i dgongs pa zhes bya'o //

「教説に転入させるために、恐怖を抱かせないために、色などの存在が説示されるからである。」(śāsanāvātaraṇārtham anutrāsāya rūpādyastitvadeśanāt)ということについて、もし「ブドガラが存在せず、色などの法も存在しない」と説示したならば、聖なる声聞たちは恐れるだろう。恐れたならば、如来の教説に転入しない。したがって、声聞たちが恐れず、教説に転入することは、法が存在すると述べることに基づいて、人無我が理解されるべきであるから、「色などの法が存在する」と述べることをもって、転入の密意と言われる。

下線部では、ブドガラと諸法とが存在しないと説示しては、声聞たちが恐れることになるとされている。無性積とは異なり、安慧積ではブドガラと諸法の非存在が、声聞たちが恐怖を抱く理由だと明示されている。しかし、無性積と同様に、人無我へ声聞を転入させることを目的に、その手段としてあえて法有説を説示するという文脈が理解される。したがって、人無我へ転入する段階にあっては、諸法の非存在こそが恐怖の直接の理由だと考えるのが妥当であろう。

以上の『莊嚴經論』の諸註釈に基づけば、人無我へ転入しようとする声聞にとって、諸法の無こそが恐怖の直接の原因であるため、彼らには諸法の有が説示されるのだと考えられる。そして、この声聞にとっての諸法の有というものが、諸法には自性があるということだと理解するのが妥当に思われる。

したがって、声聞乗は法有説という有自性の思想的立場に基づいているために、大乘における諸法の無自性と法無我とは、彼らにとっては他ならぬ虚無論であって、恐怖の原因なのだと考えられる。

²⁹⁸ gzud CD : bzud P

²⁹⁹ gang zag CD : gang zag la P

³⁰⁰ pas CD : par P

3.2.2.4 初期仏教における空性相応経典

3.2.2.4.1 ニカーヤにおける空性相応経典

以下には、『菩薩地』における「一切諸法無自性」を恐れる衆生の議論とは直接関係しないが、初期仏教における空性相応経典の用例を参考までに検討する。空性相応経典とは初期仏教以来の術語であって、すでにその当時から空性相応経典を疎む比丘がいたことが指摘されている³⁰¹。初期経典における用例として藤田宏達 [1982A: 424–433] は以下の4例を指摘している³⁰²。

- (1) 『相応部』SN II 266.26–267.25 (第2 因縁篇 *Nidānavagga* 第9 譬喩相応 *Opammasamyutta*)
= 『雑阿含』1258 経
- (2) 『相応部』SN V 406.32–408.5 (第5 大篇 *Mahāvagga* 第11 預流相応 *Sotāpattisamyutta*)
= 『雑阿含』1033 経³⁰³
- (3) 『増支部』AN I 72.20–73.23 (第2 集 *Dukanipāta* 第5 衆会品 *Parisavagga*)
= 対応阿含なし
- (4) 『増支部』AN III 107 (第5 集 *Pañcakanipāta* 第8 戦士品 *Yodhājīvavagga*)
= 対応阿含なし

これらの経典に見られる用例はほぼ同じ単語と構文からなるため、定型表現だと考えられる。そのため、はじめの用例(1)「楔経」(*Āṇisutta*)を例として、空性相応という表現が見られる箇所を以下に掲げる。

evam eva kho bhikkhave bhavissanti bhikkhū anāgatam addhānaṃ //

ye te suttantā tathāgatabhāsītā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññatapatīsamyyuttā / tesu

³⁰¹ 後註308参照。

³⁰² 藤田宏達 [1982A: 423–433] は初期仏教における空性と縁起との関係性を考察しようとする意図の下、空性相応と縁起との関連性を検討している。藤田氏は「空の思想を縁起によって基礎づけるのは、後の大乘仏教になって説かれるもので、原始仏教においては、まだ明確に問題としているわけではない」という前提の上で、あくまで関係性が示唆される用例を挙げている。

³⁰³ ただし『雑阿含』には「空性相応」は見られない。藤田宏達 [1982A: 432 fn.32] 参照。

bhaññamānesu na sussusissanti / na sotam odahissanti / na aññācittam upaṭṭhāpessanti / na ca te dhamme uggahetabbam pariyāpunitabbam maññissanti //

ye pana te suttantā kavikatā kāveyyā cittaḅharā cittavyañjanā bāhirakā sāvakabhāsītā / tesu bhaññamānesu sussusissanti sotam odahissanti aññācittam upaṭṭhāpessanti / te dhamme uggahetabbam pariyāpunitabbam maññissanti //

evam eva tesam bhikkhave suttantānam tathāgatabhāsītānam gambhīrānam gambhīratthānam lokuttarānam suññatapaṭisaññuttānam antaradhānam bhavissati //³⁰⁴

実に、比丘たちよ、未来世において、比丘たちはまったくこのようになるであろう。

およそ如来によって説かれた諸経典、それらは甚深で、甚深なる意味を持ち、出世間であり、空なるものに相応している (suññatapaṭisaṃyutta) が、それらが説かれるとき、
[比丘たちは] 聞こうとせず、耳を傾けず、知ろうという心を起こさないだろう。そして、それらの教説を学ぶべきであり、習得すべきであるとは思わないだろう。

一方、それら諸経典は詩人による作品であり、詩歌であり、言葉が美しく、文節が美しく、外教のもので、弟子によって説かれたものである。それらが語られているとき、
[比丘たちは] 聞こうとし、耳を傾け、知ろうという心を起こすだろう。それらの教説を学ぶべきであり、習得すべきであると思うだろう。

まさにこのように、比丘たちよ、それら如来によって説かれた、甚深で、甚深なる意味を持ち、出世間であり、空なるものに相応する諸経典の隠没 (antaradhāna) があるだろう。

二箇所の下線部が空性相応経典の用例である。ここでは、如来によって説かれた諸経典が、「甚深」(gambhīra)³⁰⁵、「甚深な意味」(S. gambīrārtha)、「出世間」(S. lokottara)、そし

³⁰⁴ PTS SN II 267.4–18

³⁰⁵ 藤田宏達 [1982A] は甚深 (gambhīra) と空性相応とが併記されている点に、縁起と空性との関連性を見出している。藤田宏達 [1982A: 425] は甚深という言葉は縁起の理法が深遠であることを表す場合の修飾語として用いられるという。また廣澤 [2011: 73] によれば、『律蔵』「小品」に見られるように、釈尊の菩提樹下での体験を形容することが多く、『般若経』では釈尊の超越性を称讃する場合にも多く用いられるという。そして、「楔経」に対応する『雑阿含経』では「随順縁起 [法]」という表現が付加されている。

さらに藤田氏は、ニカーヤにはなく阿含のみであるが、『雑阿含経』293 経においても空相応と縁起随順法とが併記される用例がある。

て「空性相應」(P. *suññatapaṭisaññuttā*)³⁰⁶という4つの言葉によって修飾されている。比丘たちはこのような如来所説の空性相應經典を未来世においては学ばずに、反対に波線部の外教徒所説の詩歌經典を学ぼうとするという。「言葉が美しく」(P. *cittakkhara*, S. *citrākṣara*)、「文節が美しく」(P. *cittavyañjana*, S. *citavyañjana*)、「詩歌」(P. *kāveyya*, S. *kāvya*)と形容される詩歌經典は³⁰⁷、空性相應經典よりも比丘にとっては聞き入れやすいものだったのであろう。しかしだからと言って、空性相應經典を学ばなければ隠没が起こってしまうという。この記述には、空性相應經典を恐れる者がいたということは示されていない。しかし、この内容は単なる未来世の予言ではなく、空性を疎んじる比丘たちが実際にいたこと、ある

『雜阿含經』 T2.83c4-9

説賢聖出世空相應、緣起隨順法。所謂有是故是事有。是事有故是事起。所謂緣無明行。緣行識。緣識名色。緣名色六入處。緣六入處觸。緣觸受。緣受愛。緣愛取。緣取有。緣有生。緣生老死憂悲惱苦。

下線部において空相應と緣起隨順法とが併記され、波線部からここでの緣起が此緣性の法、および十二支緣起の法であることが分かる。これに対応する梵本は Tripāthī [1962: 137-140] の Sūtra 11 だとされるが、梵本には「空相應」も「緣起隨順」も見られない。なお、「緣起隨順 [法]」の原語を藤田宏達 [1982A: 425] は *pratītyasamutpāda-anulomatā* だと想定している (他、藤田宏達 [1978] 参照)。

その他、藤田氏は空性と緣起との関係を示唆する經典として『雜阿含經』297 經 (T2.84c11-85a10) を指摘する。『相應部』12.35-36 (SN II 60-64)、梵本は Tripāthī [1962: 152-157] の Sūtra 15 が対応するという。梵本における「大空性の法門」(*mahāsūnyatādharmaṇyāya*) が十二支緣起および中道でもって説明されているという。

Tripāthī 1962: 153-155

mahāsūnyatādharmaṇyāyāḥ katamāḥ / yad utāsmiṇ satīdaṃ bhavaty asyotpādād idam utpadyate / yad utāvidyāpratīyayāḥ saṃskārā yāvāt samudayo bhavati / ... ity etāv ubhāv antāv anupagamyāsti madhyamā pratīpad āryā lokottarā yathābhūtā aviparītā samyagdr̥ṣṭiḥ /

大空性の法門とはいかなるものか。すなわち、これがあるときかれがあり、これが生起するからかれが生起する。すなわち、無明を緣とする諸行があり、乃至、集がある。…それゆえ、これら2つの極端を離れて、中道があり、聖なる、出世間にして、如実なる、顛倒のない、正見がある。

他、『雜阿含』335 經の『勝義空經』を挙げている。なお後述するが、廣澤 [2011: 71-72] は『声聞地』にパーリ文とほぼ同型でさらに「隨順緣起」が併記される用例があることを指摘している。

³⁰⁶ 「空性相應」の空性にあたる原語がここでは *suññata* (S. **sūnyatva*) であるが、他の用例では *suññatā* (S. *sūnyatā*) である場合もあるため、両者には区別がないと思われる。藤田宏達 [1982B: 84-86] によれば *suññata* という語形はパーリ語特有のものであって梵語化されていないという。藤田氏は *suññata* の用例を精査した結果、厳密な意味の違いや使い分けは見られないと指摘する。

³⁰⁷ Karashima [2015: 134] は藤田宏達 [1982A] が指摘する (4) 『増支部』の用例に言及しており、*kavikatā kāveyyā* と *cittakkharā cittavyañjanā* とは大乘經典を批判するために用いられる定型句だとする ("The phrases "poetry composed by poets", "beautiful in words and phrases" are stock phrases used to show abuse towards Mahāyāna texts.").

いは現れ出す兆候があったことを示唆しているのだと指摘されている³⁰⁸。

藤田宏達氏の指摘する用例のうち、(1)と(3)は空性相応經典と外教徒所説の詩歌經典とが対立構造に置かれている。(4)は外教徒所説の詩歌經典を学ぶことによって未来世に法と律の腐敗が起こるという(1)と同じ内容が示されている³⁰⁹。(2)は対立構造を持たないが、優婆塞にとっては如来所説の空性相応經典は容易に具足することができないとされ、そのためまずは仏に対する浄信を具足するべきであることが説かれている³¹⁰。これらから、空性相応經典には比丘にとって容易には理解されない教説が説かれていたことが分かる。

しかし、空性相応經典が具体的にいかなる思想を説く經典であったのかについては何ら示されていない。これに対し、ブッダゴーサは4つの用例に見られる定型表現のそれぞれに同趣旨の註釈を施し、具体的な經典名を挙げている。そこで次に4つの用例に対するブ

³⁰⁸ 梶山 [2003: 26–27] は当該の『相応部』を引用し、初期仏教において実際に比丘が空を疎んじるような兆候が現れてきたのだらうと述べる。なお梶山氏によれば、かつて中村元氏がこの『相応部』を引用し、比丘が次第に空を疎んじるようになった事情を述べているというが、筆者はその中村氏の論文を同定できず未見である。

³⁰⁹ PTS AN III 107.18–27

ye pana te suttantā kavikatā kāveyyā cittakkharā cittavyañjanā bāhirakā sāvakabhāsītā, tesu bhaññamānesu sussusissanti, sotam odahissanti, aññācittam upaṭṭhapessanti, te ca dhamme uggahetabbam pariyāpuṇitabbam maññissanti / iti kho bhikkhave dhammasandosā vinayasandoso, vinayasandosā dhammasandoso / idam bhikkhave catuttham anāgatabhayam etarahi asamuppannam āyatim samuppajjissati, tam vo paṭibujhitabbam, paṭibujhitvā ca tassa pahānāya vāyamitabbam / 一方、それら諸經典は詩人による作品であり、詩歌であり、言葉が美しく、文節が美しく、外教のもので、弟子によって説かれたものである。それらが語られているとき、[比丘たちは]聞こうとし、耳を傾け、知ろうという心を起こすだろう。そして、それらの教説を学ぶべきであり、習得すべきであると思うだろう。まさにこのように、比丘たちよ、法の腐敗に基づいて律の腐敗があり、律の腐敗に基づいて法の腐敗がある。比丘たちよ、これは第四の未来の恐怖であり、今は[まだ]生起しないが、未来には生起するだろう。あなたたちはそれを悟るべきであり、また悟った後には、それを捨てるために努力すべきである。

³¹⁰ PTS SN V 407.14–20

na kho netam bhante sukaram amhehi puttambādhasayanam ajjhāvasantehi kāsikacandanam paccanubhontehi mālāgandhavilepanam dhārayantehi jātarūparajatam sādiyantehi / ye te suttantā tathāgatabhāsītā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññatapaṭisamyuttā te kālena kālam upasampajja viharitum / tesam no bhante bhagavā amhākam pañcasu sikkhāpadesu ṭhitānam uttaridhammam desetū ti /

尊者よ、息子たちで溢れかえる臥床に住し、カーシ国の梅檀を味わい、華鬘と香と塗油とを身につけ、金・銀を享受している私たちによっては、それは決して容易ではない。およそ如来の説かれた諸經典、それらは甚深で、意味について甚深であり、出世間で、空性に相応しているが、時として、それらを具足して住すること [は容易ではない]。まさに、尊者よ、世尊は五学処に留まっている私たちのためにそれら [諸經典] の高度な法をお説きください／お説きになること [は容易ではない]。

ツダゴーサの註釈を検討する。

3.2.2.4.2 ブツダゴーサによる空性相応經典の解釈

空性相応經典の定型表現における 4 つの修飾語、gambhīra、gambhīrattha、lokuttara、suññata/suññatā-paṭisaṃyutta に対し、ブツダゴーサは先の 4 つの用例の註釈のそれぞれにおいて、4 つの修飾語のそれぞれを少しずつ違う表現で註釈している。ここでは、suññata/suññatā-paṭisaṃyutta に対する註釈を先の 4 つの用例の順に掲げる。なお、(1) と (2) はもともと suññata° (S. *śūnyatva) という語形であるため「空なるもの」と訳したが、ブツダゴーサ註では suññatā° (S. śūnyatā) として引用されているため、ここでは「空性」と訳す³¹¹。

(1) **suññatāpaṭisaṃyuttā** ti, sattasuññatādhammamattam eva pakāsakā, sankhittasaṃyuttasadisā ³¹²

「空性に相応する」とは、およそあらゆる法はすべて衆生の空性であるに他ならないと明らかにするものである。簡約された『相応 [部]』(Sāṅkhittasaṃyutta) の如くである。³¹³

(2) **suññatāpaṭisaṃyuttā** ti sattasuññatādīpakā, khajjanīyasuttantādayo ³¹⁴

「空性に相応する」とは、衆生の空性を明らかにするものである。「所食経」などである。

(3) **suññatāpaṭisaṃyuttā**ti sattasuññāṃ dhammamattam eva pakāsakā asaṅkhataṃyuttasadisā /

「空性に相応する」とは、およそあらゆる法はすべて (dhammamatta) 衆生の空であるに他ならないと明らかにするものである。「無為相応」(Asaṅkhataṃyutta) の如く

³¹¹ 前註 306 参照。

³¹² PTS *Sāratthappakāsinī* II 229.5–7

³¹³ 片山訳 2014: 456 fn.10 (括弧や原語の補いは省略した。)

略説された相応部のような、有情、我、の空性の法のみ。

³¹⁴ PTS *Sāratthappakāsinī* III 291.9–10

である。

(4) *suññatāpaṭisaṃyuttāti khandhadhātuāyatanapaccayākārapaṭisaṃyuttā /*

「空性に相応する」とは、蘊・界・処の縁の行相に相応するものである。

ブツダゴースは空性相応というときの空性を、(1) (2) (3) では「衆生の空／空性」(S. *sattvaśūnyatā, sattvaśūnya*) と註釈し、(4) では「蘊・界・処の縁の行相」と註釈している。藤田宏達氏は「衆生の空」をすなわち「人空」であるとし、「蘊・界・処の縁の行相」とは空を縁起に置き換えた解釈であると指摘している³¹⁵。藤田宏達氏の指摘に従えば、「人空」を説く經典や「縁起」に相応した經典が空性相応經典ということになるだろうか。

また、ブツダゴースは「衆生の空／空性」と相応する經典として、具体的な經典名を挙げています。(1) では「簡約された『相応 [部]』」³¹⁶、(2) では「所食經」³¹⁷、(3) では「無為相応」³¹⁸という、『相応部』そのものや、あるいは『相応部』を構成する一々の經典を挙げています。たしかに、(1) の『相応部』には六処が我・我所について空であることを説く「世界空經」(*Suññatalokasutta*) などがある。(2) 『所食經』は五蘊の無我を説く。しかし、(3) 「無為相応」にはたとえば空三昧が説かれているが、これは無我を説くものではない。ブツダゴースが指示する具体的な經典の同定ができていないため、それらの内容を確かめ

³¹⁵ *khandhadhātuāyatanapaccayākāra* を藤田宏達 [1982A: 425] は「蘊・界・処の縁の行相」と訳しており、これをそのまま踏襲した。

³¹⁶ パーリ聖典協会のテキストは脚註に「簡約された『相応部』」(S. *saṃkṣipta-saṃyukta, P. saṅkhiṭṭa-saṃyutta*) に *Saṅkhiṭṭasutta* (『相応部』第 5 大篇 *Mahāvagga* 第 4 根相応 *Indriyasamyyutta, Mudutaravaggo*: SN V 200–201) を指示している (PTS *Sāratthappakāsinī* II 229 fn.4)。しかしそこには無我や空性は説かれていない。ここでは片山 [2014: 456 fn.10] の翻訳に基づき、『相応部』のことを「簡約された」と説明しているのだと理解した。前註 313 参照。

³¹⁷ 「所食經」(『相応部』第 3 蘊篇 *Khandhavagga* 第 1 蘊相応 *Khandhasamyyutta, Khajjanīyasuttanta*: SN III 86–91) は世尊が比丘たちに五蘊の宿住念を説くことから始まる。続けて、五蘊それぞれの語源解釈、五蘊による所食、五蘊の無常・苦・無我などが説かれる。

³¹⁸ 「無為相応」(『相応部』第 4 六処篇 *Salāyatanavagga* 第 9 無為相応 *Asaṅkhatasamyyutta*: SN IV 359–373) は世尊が比丘たちに無為 (S. *asaṃskṛta, P. asaṅkhata*) と無為へ至るための道 (*asaṅkhata-gāmi-magga*) とを説く。無為とは貪欲・瞋恚・愚痴の滅尽 (S. *rāgakkṣaya, dveṣa°, moha°*) である。無為へ至る道とは、身至念 (S. *kāyagatāsmṛti*)・止観・三三昧・三十七菩提分法である (三十七菩提分法という術語自体は見られない。池田練太郎 [1997] 参照)。そして、樹下や空家での禪定を勧めて教誨する。以下、無為に代わって不屈、無漏、諦など、様々な概念が同じ形式で説かれていく (片山 [2018: 29–30] 参照)。

ることができないが、いずれにせよ、空性相応経典とはおおむね無我を説く経典だと解釈することができるだろう。空性が無我と同置される例は成立の古い韻文経典にもすでに見られるものであるから、ブッダゴーサの註釈は伝統的な解釈だと言えるだろう。

以上から、すでに初期仏教の時代においても、空性相応経典の内容は理解し難く、またその内容を疎む比丘がいることが分かった。そしてその内容とは、南伝上座部の伝統に基づく1つの解釈としては、無我であることが想定された。ただし、『菩薩地』においては空性相応経典に説かれる「一切諸法無自性」を恐れる衆生がいるとされていたが、この内容に沿うものはパーリ聖典の中には見られなかった。しかし、その伝統においては、『菩薩地』に説かれる正しい空性理解が依拠しているとされる『小空経』は、無我を説かないため空性相応経典ではないということが分かる。『小空経』は無我を説かず、空性住 (P. *suññatāvihāra*, S. *sūnyatāvihāra*) という瞑想体験を主題としているからである。

3.2.3 まとめ

『菩薩地』は自身とは思想的立場の異なる二者、すなわち (1) 増益をなす者と (2) 損減をなす者とを立て、彼らの思想を否定することによって、一切諸法には nirabhilāpyasvabhāva があるという主張を証明した (3.1『菩薩地』「真実義品」における三性説の萌芽形態の機能)。そしてこの (1) 増益をなす者と (2) 損減をなす者とは、『中論頌』に見られた (1) 有自性に基づく実在論者と (2) 無自性に基づくナーガールジュナとの2つの思想的立場に対応すると考えられた (3.1.6 まとめ)。つまり、『菩薩地』以前からある既存の有自性と無自性との二項対立を否定したのである。そして『菩薩地』は、一切諸法には nirabhilāpyasvabhāva があるとする点で、有自性の立場にあると言える。しかし同時に、『般若経』に説かれる「一切諸法無自性」を、諸法には abhilāpyasvabhāva がないという意味で解釈する。このことから、『菩薩地』は既存の有自性と無自性との二項対立をただ否定したのではなく、止揚することによって、自身の思想的立場に基づき有自性と無自性とを会通させたのだと考えられた (3.2.1『菩薩地』の無自性解釈)。

また、このような無自性解釈の背景には、(1) 「一切諸法無自性」を理解せず恐れる声聞乗と (2) 「一切諸法無自性」を理解しない損減をなす者とが意識されていた。そして、この二者は nirabhilāpyasvabhāva を主張する文脈で見られた (1) 増益をなす者と (2) 損減をなす者にそれぞれ対応すると考えられた (3.2.2.1 空性相応經典を理解する者と理解しない者)。つまり、『菩薩地』の思想的立場に基づく、一切諸法には nirabhilāpyasvabhāva があるという有自性解釈も、諸法には abhilāpyasvabhāva がないという無自性解釈も、どちらも既存の有自性と無自性との二項対立を踏まえているからこそ、まさに止揚したと言えるのである。

以上のような有自性と無自性との会通がそもそも可能であるのは、svabhāva に abhilāpyasvabhāva と nirabhilāpyasvabhāva という下位概念を設定し、「どのような svabhāva であるのか」という区別を設けることを前提とするからである。この前提に基づいて、自身の思想的立場に論理的整合性を持たせ、有自性と無自性とを会通させるための概念装置として、三性説の萌芽形態が機能しているのである (3.2.1『菩薩地』の無自性解釈)。

このような会通をする理由は明示されていないが、「一切諸法無自性」を恐れる声聞乗を摂取するためだと想定された。ではなぜ声聞乗は「一切諸法無自性」を恐るのかといえば、『菩薩地』における「空性相応經典」の用例と、そのサーガラメーガの註釈、そして『莊嚴經論』における「転入に関する密意」の内容から、声聞乗は法有説という有自性の思想

的立場に基づいているために、大乘における諸法の無自性と法無我とは、彼らにとっては他ならぬ虚無論であって、恐怖の原因なのだと考えられた。

以上から、『菩薩地』が有自性と無自性とを会通した理由とは、このような諸法の無自性を虚無論とみなして恐れる者たち、すなわち有自性の立場にある声聞乗を、大乘の立場から撰取しようとしたからだと考えられるだろう。

3.3 完成した自性と完成していない自性

『菩薩地』は三性説の萌芽形態という概念装置によって、既存の有自性と無自性ととの単純な二項対立を止揚し、自身の思想的立場から有自性と無自性とを会通した。それに伴い、svabhāva という概念に下位概念を設定して、abhilāpyasvabhāva が存在しないことを niḥsvabhāva だと規定することで、同時に nirabhiḥlāpyasvabhāva が存在すると主張することが可能になったのである。

『菩薩地』には、このような abhilāpya と nirabhiḥlāpya という価値を svabhāva に付与する用例の他に、『菩薩地』には pariniṣpanna (完成した) と apariniṣpanna (完成していない) という概念が svabhāva や ātman と結び付く用例が見られる。これらの表現のうち、pariniṣpanna との結び付きは三性説のうちの円成実性 (pariniṣpannasvabhāva) を想起させ、apariniṣpanna との結び付きは三性説のうちの遍計所執性 (parikalpitasvabhāva) との関連性を示唆する。

『瑜伽論』「本地分」のうち、『菩薩地』よりも後の成立とされるいくつかの地には、三自性と三相が具体的に定義付けられることはないものの、名前だけは言及されることがある³¹⁹。その用例のすべてが円成実、依他起、遍計所執という順番を取っており、円成実をはじめに置いている³²⁰。このことから、三自性のうち円成実性は依他起性 (paratantrasvabhāva)

³¹⁹ 兵藤 [2010: 302–304] によって「本地分」のうち (1) 第 3–5 地「有尋有伺等三地」、(2) 第 10 地「聞所成地」、(3) 第 11 地「思所成地」の三箇所が指摘されている。そのうち (1) 「有尋有伺等三地」と (3) 「思所成地」の該当箇所の翻訳がなされている。(2) 「聞所成地」については、兵藤 [2010: 309 fn.28] は玄奘訳を提示し、三自性と三無自性ととの名前が列挙されるだけであるとする。

(1) 「有尋有伺等三地」には「不如理作意施設建立」(ayoniśo manaskāraprajñapti) という主題で、「十六種異論」(ṣoḍaśa paravāda) がいずれも不適切に作られた論であることを順番に指摘していく。このうちの第 13 番目の「空見論」(nāstikavāda) の説明において、空見論であったら pariniṣpannalakṣaṇa を持つ dharma、paratantra° を持つ dharma、parikalpita° を持つ dharma が存在しても、存在しなくても、どちらも不合理であるとされる (YBh Bhattacharya 151.19–155.5)。

(3) 「思所成地」には五種の有性 (astitā) と五種の無性 (nāstitā) とが説かれている。前者は pariniṣpannalakṣaṇāstitā、paratantra°、parikalpita°、viśeṣa°、avaktavya° の五種である。後者は paramārthalakṣaṇānāstitā、svatantra°、sarveṇa sarvaṃ svalakṣaṇa°、aviśeṣa°、vaktavya° の五種である。兵藤 [2010: 304] はここに説かれる円成実相の有性、依他起相の有性、遍計所執相の有性について、これらは三性説を直接に意図したものではないが、それぞれが順次、勝義の相、縁生の相、言説の相と換言されることから、その内容自体は三性説に相応すると指摘する。そして、五種の無性のうち、勝義無性、生無性、相無性もまた三無自性説に相応すると述べる (声聞地研究会 [2007: 330–332] 参照)。

兵藤氏は「本地分」に見られる三箇所の用例から、成立の古いとされる『声聞地』と『菩薩地』以外の「本地分」各地が編集される段階で、すでに三性説という思想は成立していた可能性があることを指摘している。

³²⁰ 「聞所成地」の玄奘訳は遍計所執性、依他起性、円成実性の順番であるが、チベット訳では円成

と遍計所執性（parikalpitasvabhāva）よりも早くに概念が形成されたことが想定される。

本節ではただ、この pariniṣpanna と apariniṣpanna が svabhāva や ātman と関連付けられる用例を確認する。

実性、依他起性、遍計所執性の順番になっている。

玄奘訳『瑜伽師地論』 T30.345c1-3

復有三種自性。謂遍計所執自性。依他起自性。圓成實自性。復有三無性性。謂相無性性。生無性性。勝義無性性。

YBh Śrutamayībhūmi D162a5-6, P185a6-7

ngo bo nyid rnam pa gsum ste / yongs su grub pa'i ngo bo nyid dang / gzhan gyi dbang dang / kun tu
(D162a6) brtags pa'i ngo bo nyid dang / ngo bo nyid med pa rnam pa (P185a7) gsum ste / mtshan nyid ngo
bo nyid med pa dang / skye ba ngo bo nyid med pa dang / don dam pa'i ngo bo nyid med pa dang

3.3.1 「真実義品」の差別仮立尋思に基づく如実遍智

第4章「真実義品」に説かれる四如実遍智のうち、4つ目の「差別仮立尋思」の説明において、*apariniṣpannatva* という表現が見られる。この箇所はすでに本研究第1章で『菩薩地』における *paramārthasatya* の用例として挙げたが (1.3.2.2 *paramārthasatya* の用例)、その一部をここに再掲する。

viśeṣaprajñaptyeṣaṅgataṃ yathābhūtaparijñānaṃ katamat // yataś ca bodhisattvo viśeṣaprajñaptau prajñaptimātratāṃ paryeṣya tasmim rūpādīsaṃjñake vastuni viśeṣaprajñaptim advayārthena paśyati / na tad vastu bhāvo nābhāvah // abhilāpyenātmanāpariniṣpannatvān na bhāvo, na punar abhāvo nirabhilāpyenātmanā vyavasthitatvāt //³²¹

差別の仮設の尋思に基づく如実智とはいかなるものか。すなわちまた、菩薩は差別の仮設に対して、ただ仮設であるに過ぎないことを探求した後で、かの「色」などの名称を持つ事物における差別の仮設を、不二なる意味として見る。その事物は有でもなく、無でもない。言語表現され得る本質という点では、完成したものではない (*apariniṣpannatva*) から [その事物は] 有ではない。一方で、言語表現され得ない本質という点では、設定されたものであるから [その事物は] 無でもない。

下線部において、*vastu* は、言語表現され得る本質という点では、*apariniṣpannatva* であるから有ではないという。反対に、言語表現され得ない本質という点では、設定されたものであるから無ではないという。*ātman* と *svabhāva* とがほぼ同義として用いられていることを鑑みれば、*abhilāpyasvabhāva* が *apariniṣpannatva* という否定的な評価を受けているのだと考えられる。一方で、*nirabhilāpyasvabhāva* は肯定的な評価を受けていると言えるだろう。

³²¹ BBh IV-9.3.2.4 Takahashi 113, Wogihara 54.17–22, Dutt 37.11–14

3.3.2 「菩提分品」の忍を獲得するための陀羅尼

第17章「菩提分品」では4つの陀羅尼が説明される³²²。その最後の「菩薩が忍を獲得するための陀羅尼」(bodhisattvaḥkṣāntilābhāya dhāraṇī)を説明する際に、svabhāvārthapariniṣpattiという表現が見られる。菩薩は忍を獲得するために、如来によって説かれたマントラの章句(mantrapada)の意味(artha)を観察するという。そして、このマントラの章句にはいかなる完成した意味(arthapariniṣpatti)もなく、「意味を持たないということ」がその意味であるということを通達する。これを通達した後で、菩薩は一切諸法の意味についても同様に通達するという³²³。以下は、その別説として示される一切諸法の意味である。

³²² 4つの陀羅尼とは、「法陀羅尼」(dharmadhāraṇī)、「義陀羅尼」(arthadhāraṇī)、「呪陀羅尼」(mantradhāraṇī)、そして「能得菩薩忍陀羅尼」(bodhisattvaḥkṣāntilābhāya dhāraṇī)である。

³²³ BBh XVII Wogihara 273.4–22, Dutt 285.17–286.2

tatra katamā bodhisattvasya bodhisattvaḥkṣāntilābhāya dhāraṇī / iha bodhisattvaḥ svayam pragādhahetucaritaḥ prajñānān, praviviktavihārī vācam apy anudīrayan, darśanapatham apy anāgacchan kenacit saha, tathā mātrābhojī asaṃkīrṇabhojī ekaparakāraśanabhojī, pradhyanaparataḥ alpaṃ rātrau svapan, bahu jāgran, yānīmāni tathāgatabhāṣitāni bodhisattvaḥkṣāntilābhāya mantrapadāni, tadyathā iṭi miṭi⁽¹⁾ kiṭi bhiḥkṣānti padāni⁽¹⁾ svāhā / ity eteṣāṃ mantrapadānām arthaṃ cintayati tulayat upaparīkṣate /

sa eṣāṃ mantrapadānām evaṃ samyak pratipanna evamarthaṃ svayam evāśrutvā kutaścit pratividhyati⁽²⁾ / tad yathā nāsty eṣāṃ mantrapadānām kācid arthapariniṣpattiḥ, nirarthā⁽³⁾ evaite / ayam eva caiśāṃ artho yaduta nirarthatā / tasmāc ca paraṃ punar anyam⁽⁴⁾ arthaṃ na samanveṣate / iyatā tena teṣāṃ mantrapadānām arthaḥ supratividhho bhavati /

sa teṣāṃ mantrapadānām arthaṃ samyak pratividhya, tenaivārthānusāreṇa sarvadharmānām⁽⁵⁾ apy arthaṃ⁽⁵⁾ samyak pratividhyati svayam evāśrutvā parataḥ /

⁽¹⁾kiṭi bhiḥkṣānti padāni W : kiṭibhiḥ kṣāntipadāni D ⁽²⁾pratividhyati D : pratipadyati W

⁽³⁾nirarthā D : nirartha W ⁽⁴⁾anyam W : aparam D ⁽⁵⁾apy arthaṃ W : atyarthaṃ D

そのうち、菩薩にとっての、菩薩が忍を得るための陀羅尼とはいかなるものか。ここで、自ら堅固なる因を行じて智慧を持つ菩薩は、独処に住し、言表をも静め、何ものかを所有しては見路をも進まず、僅かにしか食わず、不純でないものを食べ、一種類の食事を食べ、常極静慮に基づいて夜は僅かに眠り、ほとんど起きており、菩薩の忍を獲得するために如来によって説かれた次のマントラの章句を、すなわち、「nir bhiḥkṣānti padāni svāhā」というこれらマントラの章句の意味を思惟し、熟考し、観察する。

このように正しく行じた彼[の菩薩]は、これらマントラの章句には次のような意味があると、誰からも聞かずに、まさに自ら通達する。すなわち、これらマントラの章句にはいかなる完成した意味も存在しない。これらはまったく意味を持たない。また、まさにこ[のマントラの章句]の意味は、すなわち「意味を持たないということ」である。そして、さらにそれとは別に、他の意味を求めない。まさにそれゆえに、それらマントラの章句の意味はよく通達されたことになる。

彼[の菩薩]はそれらマントラの章句の意味を正しく通達した後で、その意味に従って一切諸法の意味をも、他者から聞かずにまさに自然に正しく通達する。

evam ca punar arthaṃ pratividhyati ³²⁴ / sarvābhiḥ sarvadharmāṇāṃ
svabhāvārthāpariṇipattiḥ / yā punar eṣāṃ nirabhiḥ sarvadharmāṇāṃ svabhāvārthāḥ ³²⁵
sa evaṃ sarvadharmāṇāṃ svabhāvārthaṃ samyak pratividhya, tasmāt param
arthaṃ na samanveṣate ³²⁶

さらにまた、次のように意味に通達する。一切の言語表現としては、一切諸法は自性として意味が完成していない。一方、およそこれら〔一切諸法〕には言語表現され得ない自性があるが、まさにこれがこれら〔一切諸法〕の自性の意味である³²⁷。彼〔の菩薩〕はこのように一切諸法の自性の意味を正しく通達して、それとは別に意味を求めない。

下線部では、先の「真実義品」の用例と同様に、一切諸法の自性とは、言語表現 (abhiḥ) としては pariṇipatti であると否定的な評価がなされている。一方で、一切諸法は言語表現され得ない自性を有しているとされ、これが一切諸法の自性の意味であると説かれている。

³²⁴ pratividhyati D : pratividhyate W

³²⁵ eṣāṃ W : evaiṣāṃ D

³²⁶ BBh XVII Wogihara 273.22–274.1, Dutt 286.2–5

³²⁷ 菅原 [2010: 335] は nirabhiḥ の用例として当該箇所の下線部を引用し翻訳している。

菅原訳 2010: 335

一切諸法の本質にあたるものは、どんな言語表現によっても成り立つものではない。そして、それらが言語表現を離れた本質であるということが、それらの本質にあたるのである。

3.3.3 「菩提分品」の諸行無常

第 17 章「菩提分品」において、諸行無常が説明される際に *svabhāvapariniṣṭatti* という表現が見られる。「菩提分品」の文脈は、まず議論の前提として諸行無常には二通りの解釈があることが示される。1 つは、一切諸行には言語表現され得る自性が常に存在しないという解釈である。もう 1 つは、有為相に基づく解釈であって、有自性であっても無常が成立することが示されている。以下は諸行無常の説明の導入部である。

kathaṃ ca bodhisattvaḥ sarvasaṃskārān anityataḥ samanupaśyati / iha bodhisattvaḥ (1) sarvasaṃskārāṇām abhilāpyasvabhāvaṃ nityakālam eva nāstīty upalabhyānityataḥ sarvasaṃskārān paśyati / (2) punar aparijñātasya³²⁸ bhūtatasaiva nirabhilāpyasya vastunaḥ, aparijñāna³²⁹-hetukam udayavyayam upalabhya³³⁰ / nirabhilāpyasvabhāvān sarvasaṃskārān anityataḥ samanupaśyati /³³¹

また、どのように菩薩は一切諸行を無常として観察するのか。ここで、菩薩は、(1)「一切諸行の言語表現され得る自性を、いかなる時にも常に存在しない」と認識して³³²、一切諸行を無常として観る。(2) 一方で、まさにその言語表現され得ない事物が正しく遍智されていないので、遍智していないことを原因とする生と滅とを認識して、言語表現され得ない自性を有する一切諸行を無常として観察する。

このうち、(1) は言語表現され得る自性 (*abhilāpyasvabhāva*) が常に存在するのではない、という意味で諸行無常が説かれている。『菩薩地』『真実義品』において増益が否定される際には、仮設の語は自性ではないと否定され、しかし言語表現され得ない自性を有する事物が実在することが示されていた。ここでは仮設の語ではなく言語表現され得る自性

³²⁸ *aparijñātasya* W : *avijñātasya* D

³²⁹ *aparijñāna*° D : *apariñāta*° W

³³⁰ em. *upalabhya* : *upalabhya tān* D : *upalabhyate* W; cf. *dmigs nas Tib*

³³¹ BBh XVII Wogihara 277.16–22, Dutt 188.16–20

³³² *abhilāpyasvabhāvaṃ* を男性・単数・対格とみなし、*upalabhya* の目的語と理解した。他の解釈として、*abhilāpyasvabhāva* を Bv.Comp. とみなし、それが掛かる中性・単数・主格の *vastu* が省略されると理解して、「言語表現され得る自性を有する [事物]」と読むこともできる。しかしこの場合、一切諸行と事物との関係が不明瞭であるため、前者の解釈を取った。なお、梵本とすべての漢訳は *abhilāpyasvabhāva* であるが、チベット訳のみ **nirabhilāpyasvabhāva* (*brjod du med pa'i ngo bo nyid*) となっている。

(abhylāpyasvabhāva) とされているが、同趣旨だと考えられる。一切諸行にはこの言語表現され得る自性が存在しないが、しかし言語表現され得ない自性は存在する。このことを正しく遍智していない菩薩は、(2) の無常を観察することになる。この (2) が有為の三相、および四相と関連付けられて説明される。この説明において、一度 pariniṣṭatti という表現が自性と関連付けられて言及される。

tatra bodhisattvah saṃskāramātram sthāpayitvā na tasya jātim na sthitim na jarām nānityatām sarvakālam dravyasvabhāvapariniṣṭattih paśyati / tat kasya hetoḥ / saṃskāramātram sa³³³ utpadyamānam upalabhate, nāsyānyām jātim na sthitim na jarām nānityatām / saṃskāramātram eva ca⁽³³⁴⁻ tiṣṭhaj jīryad vinaśyad³³⁴⁾ upalabhate, na tasyānyām jātim sthitim jarām anityatām ca / yuktyāpi bodhisattvo vimṛśann etān jātyādīn dravyato nopalabhate³³⁵

その場合、菩薩はただ行のみ (saṃskāramātra) を除いて、そ [の行] の生、住、老、無常性を、一切時に実体を自性とするものとして完成したもの (dravyasvabhāvapariniṣṭatti) としては観ない。それはどうしてか。彼 [の菩薩] は現に生起しているただ行のみを認識して、こ [のただ行のみ] には、別の生、住、老、無常性があるとは [認識し] ない。また、現に住している、現に老いている、現に滅しているただ行のみだけを認識して、そ [のただ行のみ] には、別の生や住や老や無常性があるとは [認識し] ない。菩薩は論理によってもこれら生などを吟味するが、実体としては認識しない。

下線部では、saṃskāramātra という表現が用いられている。saṃskāra には、生、住、老、無常性という有為相が自性として pariniṣṭatti なものとしては存在しないとされている。菩薩はそれら有為相を自性として完成したものであると観察することはないが、ただし例外として、saṃskāramātra を除くとされている。したがって、菩薩はただ現に生起し、現に住し、現に老い、現に滅している saṃskāra そのままを認識するということが、自性として pariniṣṭatti なものだとされていると考えられる。上掲の用例では仮設の語を自性とするこ

³³³ sa W : om. D

³³⁴ tiṣṭhaj jīryad vinaśyad W : jāyamānam tiṣṭhantam jīryamānam vinaśyamānam D

³³⁵ BBh XVII Wogihara 279.6–13, Dutt 189.16–20

とや、言語表現され得る自性が apariniṣpatti だとされていた。そのため、自性には apariniṣpatti なものもあれば、pariniṣpatti なものもあるとされ、『菩薩地』が自性に価値的な差異を設けていることを示している。

さらに、諸行無常の説明の結語においても svabhāvapariniṣpatti という表現が見られる。

na ca punaḥ kulaputrasya vā kuladuhitur vā sarvakālāstitāṃ ca dravyasatāṃ svabhāvapariniṣpattiṃ ca prajñaptisatāṃ³³⁶ paśyato, nirvid virāgo vimuktiś ca yujyate / ato viparyayeṇa tu yujyate / ity ebhir ākārair bodhisattvaḥ sarvasaṃskārā anityā iti yathābhūtaṃ prajānāti /³³⁷

さらにまた、善男子や善女人が、実体として存在している〔諸行〕は一切時に存在し、仮設として存在している〔諸行さえも〕自性として完成している (svabhāvapariniṣpatti) と観るならば、厭離と離貪と解脱とは妥当でない。しかし、これとは反対のことによつては妥当である。以上、これら諸々のあり方によって、菩薩は一切諸行を無常であると如実に了知する。³³⁸

諸行無常の説明の導入部において、諸行は言語表現され得ない自性を持つとされた。しかしここでは、自性を持つからといって一切時に存在するのではなく、無常であるとされる。また、諸行は仮設としても存在しているため、そのような諸行に完成した自性

³³⁶ °satāṃ W D; cf. Dutt 本の註記によれば写本では°sattāṃ であるという。

³³⁷ BBh XVII Wogihara 280.6–11, Dutt 190.8–11

³³⁸ BBhVy XVII D241b6–242a1, P301b3–5

de ltar mtshan nyid rab tu bkag nas 'du byed (D241b7) rnam dus thams cad du yod par⁽¹⁾ rab tu dgag pa'i phyir / **rigs kyi bu 'am zhes bya ba la sogs pa la / dus** (P301b4) gsum du yang 'du byed rnam par gnas pa la ngo bo nyid kyis⁽²⁾ yod par gyur na ni rtag par⁽³⁾ 'thal bar⁽³⁾ 'gyur bas de lta na de dag la 'dod chags dang bral ba dang rnam par grol bar (D242a1) yang mi 'gyur ro // bzlog pas bstan pa'i phyir (P301b5) **de las bzlog pa ni rung ste** zhes bya ba smos te / ther zug ma yin pa dang mi rtag par mthong bas ni 'dod chags dang bral ba dang rnam par grol bar yang rung ngo zhes bya ba'o //

⁽¹⁾par D : pa P ⁽²⁾kyis D : kyi P ⁽³⁾thal bar D : om. P

以上のように〔有為の諸〕相を否定した後で、諸行が一切時において存在することを否定するために、「善男子や」(kulaputrasya vā) 云々〔と云うのであり、それ〕について、三時に渡つても諸行が存続することを、自性として存在しているならば、恒常となってしまうので、そのようであるならば、それら〔諸行〕に対する離欲や解脱もあり得ないであろう。反対に説示されたから、「これとは反対のことによつては妥当である」(ato viparyayeṇa tu yujyate) と述べる。永遠ではなく、無常であると観察することで、離貪と解脱も妥当であると言われる。

(svabhāvapariniṣṭi) は認められず、無常であるとされる。このように観察しなければ、解脱は妥当しないという内容である。

3.3.4 「建立品」の種種界智力

第 28 章「建立品」において如来の十力が説明されるうちの、種種界智力の説明において、ātman と pariniṣpna とが関連付けられて用いられている。この文脈は、「眼」を例に一切諸法は偶来的な想 (āgantukasamjñā) であることを説明する文脈である。

evam ca punar manasikuru / asmim cakṣuṣi dvayam upalabhyate / idam ca ⁽³³⁹⁻ nāma samjñā
prajñaptiṣ cakṣur³³⁹⁾ iti / etac ca vastumātram / yatredam nāma samjñā prajñaptiḥ / nāta uttari
nāto bhūyaḥ / tatra yac cakṣuṣi nāma samjñā prajñaptiḥ / tat tāvan na cakṣuḥ / yad api tad
vastu yatra cakṣuḥsamjñā / tad api svabhāvato na cakṣuḥ / tat kasya hetoḥ / na hi tatra
cakṣurnāma cakṣuḥsamjñāṃ cakṣuḥprajñaptiṃ vinā kasyacit cakṣurbuddhiḥ pravartate³⁴⁰ /
saced³⁴¹ etad vastu tenātmanā pariniṣpannam syāt yena nāmnā 'bhilapyate / na tatra punas
tadapekṣā cakṣur ity evam buddhiḥ pravartate / nānyatra
⁽³⁴²⁻ prakṛtyaivāśrutāparikalpitanāmakānām³⁴²⁾ api tasmin vastuni cakṣur iti buddhiḥ
pravarteta³⁴³ / na ca punaḥ pravartamānā upalabhyate / tasmād idam api cakṣurnāma
cakṣuḥsamjñā cakṣuḥprajñaptiḥ³⁴⁴ āgantuke dharme samjñā³⁴⁵ āgantukī / evam te 'dhyātmanam
etac cakṣur yoniśo manasikurvataś cakṣuḥsamjñāyām apy āgantukasamjñā utpannā bhaviṣyati
pratilabdā³⁴⁶

さらにまた、次のように作意しなさい。この眼に関して二つが認識される。これは「眼」という名前、名称、仮設である。また、これはこの名前、名称、仮設があるところの唯事である。これ以上でもこれ以外でもない。そ [の唯事] であるところの眼において、およそ名前、名称、仮設があるが、そ [の名前、名称、仮設] はしたがって眼 [そのもの] ではない。およそ「眼」という名称があるところのその事物、それも自性としては眼 [そのもの] ではない。

³³⁹ nāma samjñā prajñaptiṣ cakṣur D : nāmasamjñāprajñapticakṣur W

³⁴⁰ em. pravarteta : pravartate W D

³⁴¹ saced W : sa ced D

³⁴² prakṛtyaivāśrutāparikalpitanāmakānām W : prakṛtyaivāśruto 'parikalpitanāmakānām D

³⁴³ pravarteta W : pravartate D

³⁴⁴ cakṣuḥprajñaptiḥ D : om. W

³⁴⁵ samjñā D : om. W

³⁴⁶ Wogihara 395.16–396.5, Dutt 272.25–273.9

それはどうしてか。なぜなら、そ〔の唯事〕における「眼」という名前、「眼」という名称、「眼」という仮設なしには、誰にも「眼」という覚知は起こらないからである。

もし、この事物がある名前によって言語表現されるとき、そ〔の名前〕を自体とするものとして〔事物が〕すでに完成しているのであれば、そ〔の事物〕に対して、さらにそ〔の名前〕に観待して「眼」という覚知は起こらないだろう。ただし、本来的にまったく聞かれたことも分別されたこともない名前を持つ者たちにとっても、その事物に対して「眼」という覚知は起こり得るだろう。しかし〔実際には〕、〔名前に観待せずに〕現に起こっている〔智〕は認識されない。

したがって、この眼という名前、眼という名称、眼という仮設もまた、偶来的な法における偶来的な名称である。このように、汝が内にこの眼を如理に作意しているとき、眼の名称においても偶来の名称が生じ獲得されることになるだろう。

まず下線部において、「眼」という法は名前、名称、仮設であって、それは *vastumātra* という仮設の所依の上にあるということが説かれている。波線部の内容は、「真実義品」において増益を否定する論証の第三番目のものと同趣旨だと考えられる (3.1.3.2 *svabhāva* の意味)。つまり、「眼」と言語表現するより前に、すでにその言語表現の所依である事物が、その「眼」という言語表現を自体として *pariṇiṣpanna* であるならば、言語表現をせずとも「眼」という覚知が起こることになる。ここでも上掲の用例と同様に、言語表現が自体として *pariṇiṣpanna* であることが否定的な評価を与えられている。

3.3.5 まとめ

『菩薩地』では svabhāva という概念に下位概念を設定し、abhilāpyasvabhāva を認めず、同時に nirabhilāpyasvabhāva を認めることで自身の思想的立場を形成する。この2つの自性以外にも、svabhāva や ātman に pariniṣpatti や apariniṣpatti という価値判断が付与されている用例が見られた。このことから、『中論頌』に見られるような単純な有自性と無自性という二項対立ではなく、この二項対立を止揚する第三の立場から、有自性と無自性とを会通しようとする態度が見て取れるのである。

また、本節で検討した用例のうち、はじめのもの以外は『菩薩地』「真実義品」以降の章におけるものである。このわずかな用例の限りではあるが、「真実義品」において一切諸法には nirabhilāpyasvabhāva があるということが三性説の萌芽形態に基づいて一度論証されてからは、それ以降の章において nirabhilāpyasvabhāva が再び説明されることはない想定される。このことから、「真実義品」の内容が以降の章でなされる議論の前提となっているからだと考えられるだろう (2.4 小結)。したがって、三性説の萌芽形態は他ならぬ『菩薩地』第4章「真実義品」に見られるとされるのである。

3.4 小結

『菩薩地』第4章「真實義品」には、三性説が形成される以前の萌芽形態が見られる。この萌芽形態は、(1) 仮設の語、(2) 仮設の所依、(3) 勝義的実在という3つの概念から構成され、一切諸法には *nirabhilāpyasvabhāva* があるということを証明する文脈に見られる。この文脈において、三性説の萌芽形態がどのように機能しているのかを明らかにするため、従来見解が分かれている、*vastu* には (2) 仮設の所依としての側面と、(3) 勝義的実在としての側面との、2つの側面があるのかどうかという問題を再検証することを通して、文脈を確認した。再検証の方法として、三性説の萌芽形態と同じ文脈に見られる *vastumātra* と *prajñaptimātra* という類似表現が、どのような意図で用いられているのかを検討した。

まず、*prajñaptimātra* という表現は、諸法は仮設の語を自性とするという増益をなす者を批判する際に用いられており、複合語の後分である *mātra* は、仮設の語を自性とすることを否定し、ただ仮設に過ぎないということを意味していた。一方の *vastumātra* という表現は、仮設の語だけでなく仮設の所依さえも無自性であり非実在だとする損減をなす者を批判する際に用いられており、複合語の後分である *mātra* は、仮設の所依の非実在を否定し、同時に仮設の所依である *vastu* の実在を肯定する表現であると考えられた。だからこそ、損減を否定する際には、*vastu* ではなくあえて *vastumātra* が仮設の所依として用いられていた。このような *prajñaptimātra* と *vastumātra* によって増益と損減が否定されることで、一切諸法には *nirabhilāpyasvabhāva* があることが証明されていた。そして、この *nirabhilāpyasvabhāva* を了知した菩薩に限っては、*vastu* を勝義的実在とみなすことができるのだと考えられた。したがって、*vastu* という概念はたしかに2つの側面があると言えるが、それは *vastu* を把握する主体に応じて把握される *vastu* の見え方も変わるからであり、したがって *vastu* という概念がはじめから2つの意味を備えているというわけではないと考えられた。

このような検討を通して、三性説の萌芽形態が見られる文脈、すなわち一切諸法には *nirabhilāpyasvabhāva* があることを証明する文脈には、思想的立場の異なる三者間での議論が展開していることが分かった。すなわち、(1) 有自性の立場にある増益をなす者、(2) 無自性の立場にある損減をなす者、そして (3) *nirabhilāpyasvabhāva* を認める点で有自性の立場にある瑜伽行派である。この三者間における自性の有無を巡る議論において、瑜伽行派の思想的立場を論理的に説明するために、三性説の萌芽形態は機能していることが明らかとなった。

また、『菩薩地』は nirabhiḷāpyasvabhāva を認める点で有自性の立場にあるが、『般若経』の「一切諸法無自性」を自身の思想的立場から解釈することによって、有自性と無自性とを会通していた。『菩薩地』の無自性解釈は、svabhāva という概念に下位概念を設定し、abhiḷāpyasvabhāva と nirabhiḷāpyasvabhāva という2つの区別を設け、前者が存在しないことでもって無自性だと解釈した。そして、このような解釈をする理由は、「一切諸法無自性」という教説の密意を理解しない者、すなわち、(1) 理解せず恐れる声聞乗と、(2) 理解しない損減をなす者がいることに起因していた。声聞乗は法有説に基づく有自性の立場にあるため、有自性の対立概念である一切諸法無自性を、虚無論だとみなし、恐れるのだと考えられた。この声聞乗に対し、『菩薩地』は(3)「一切諸法無自性」の密意を理解する立場にあつて、(1) 理解せず恐れる声聞乗を摂取する菩薩であるとされていた。つまり、理解せず恐れる衆生を摂取するために、一切諸法には nirabhiḷāpyasvabhāva があるという有自性解釈をなし、これを踏まえた上で、一切諸法には abhiḷāpyasvabhāva がないという無自性解釈をすることによって、声聞乗が恐れる原因を取り除いたのだと考えられた。そして、この無自性解釈が見られる文脈においても、思想的立場の異なる三者間における自性の有無を巡る議論が展開され、瑜伽行派の思想的立場を論理的に説明するために、三性説の萌芽形態は機能していた。

『中論頌』においては、(1) 有自性に基づく実在論者と、(2) 無自性に基づくナーガールジュナとの二者間における、有自性と無自性との単純な二項対立での議論が見られた。この『中論頌』における(1)と(2)の思想的立場は、『菩薩地』における思想的立場の異なる三者のうちの(1)と(2)の思想的立場と対応すると考えられる。このような既存の有自性と無自性との単純な二項対立を、(3) 第三の新たな瑜伽行派の思想的立場から止揚し、自身の思想的立場から有自性と無自性とを会通するための概念装置こそが、三性説の萌芽形態だと考えられるのであり、このような有自性と無自性とを会通することを可能としたことこそが、三性説の萌芽形態の意義だと言えるだろう。

なお、svabhāva に下位概念を設定して区別を設けるこのような態度は、abhiḷāpyasvabhāva と nirabhiḷāpyasvabhāva 以外にも、svabhāva や ātman が pariniṣṭatti や apariniṣṭatti という概念と結び付けられる用例があることから理解された。

そして、『菩薩地』「眞実義品」において一切諸法には言語表現され得ない自性があることが証明されてからは、それ以降の章で改めて詳説されることはなかった。したがって、

三性説の萌芽的形態や言語表現され得ない自性とは、「真実義品」に端を発するものであって、「真実義品」以降の章における議論の前提となっていることが確認された。

以上の考察を踏まえ、次章ではこのような三性説の萌芽形態がどのように『解深密経』に受容され、『解深密経』がどのように有自性と無自性との会通を果たしたのかを検討する。

4. 『菩薩地』から『解深密経』へ

4.1 三性説の萌芽形態の受容

『菩薩地』は既存の有自性と無自性との単純な二項対立を、自身は有自性の立場に基づきながら、三性説の萌芽形態という概念装置によって止揚していた。それに伴い、svabhāva という概念に下位概念を設定して、abhiḷāpyasvabhāva が存在しないことを niḥsvabhāva だと規定し、同時に nirabhiḷāpyasvabhāva が存在すると主張することによって、有自性と無自性との両立を可能にしていた。そしてこの三性説の萌芽的思想は、文献史上はじめて体系的に三性説を説述したとされる『解深密経』において結実することになる。

本節では、この三性説の萌芽形態の影響が指摘されている『解深密経』第1章「勝義諦相品」の「離言不二」節を確認する³⁴⁷。

³⁴⁷ 本研究ではチベット訳の章構成に基づいて章を数えるが、その章題は玄奘訳に基づく。したがって、チベット訳と菩提流支訳における第1章は、玄奘訳の第1章「勝義諦相品」第1節「離言不二」に相当する。

『解深密経』は一部を除きサンスクリット原典が知られておらず、完訳にはチベット訳と菩提流支訳と玄奘訳の3つがある。第1章から第4章までは勝義の5つの特徴を主題としており、玄奘訳はこの四章を「勝義諦相品」という一章にまとめている。長澤 [1958] はその理由として、まず、玄奘の見た『解深密経』梵本には第1章から第4章までの章名が欠落していた可能性があることを指摘する。次に、「撰決択分」中「菩薩地功德品」では、勝義には五種の特徴があるとされ、そのうち(1) 離名言相と(2) 無二相の説明に『解深密経』第1章が引用される。順次、(3) 超過尋思所行相の説明に第2章、(4) 超過諸法一異性相の説明に第3章、(5) 遍一切一味相の説明に第4章が引用される。この第4章の引用をもって五種の特徴はすべて説明され終わるが、そのまま続けて第5章から第10章まで引用され、『解深密経』の序文を除いたほぼ全文が引用されている。玄奘は「撰決択分」を訳出する際に得た「勝義諦相」という言葉を採用し、『解深密経』第1章から第4章までを統合してその章名としたのではないかと推測する。なお、真谛訳『解節経』はこの四章を一章にまとめて別行したものである。

玄奘訳『瑜伽師地論』T30.713c24-714a2

復次勝義諦有五種相。(1) 一離名言相、(2) 二無二相、(3) 三超過尋思所行相、(4) 四超過諸法一異性相、(5) 五遍一切一味相。此勝義諦離名言相及無二相。當知如『解深密経』中。

如理請問菩薩問解甚深義密意菩薩言。最勝子。言一切法無二一切法無二者。何等一切法。云何爲無二...

ViSg D zi 44a2-5, P 'i 47b5-48a1

don dam pa ni mtshan nyid lnga dang ldan pa yin te / (1) brjod du med pa'i mtshan nyid dang / (2) gnyis su med pa'i mtshan nyid dang / (3) rtog ge'i spyod yul las yang dag par 'das pa'i mtshan nyid dang / (4) tha dad pa dang tha dad pa ma yin pa nyid las yang dag par 'das pa'i mtshan nyid dang / (5) thams cad du ro gcig pa'i mtshan nyid do // de la brjod du med pa'i mtshan nyid dang / gnyis su med pa'i mtshan nyid ni / dgongs pa nges par 'grel pa'i mdo las ji skad 'byung ba bzhin blta bar bya ste /
byang chub sems dpa' tshul bzhin kun 'dris / byang chub sems dpa' don zab dgongs pa nges par 'grel la dri ba dris pa / kye rgyal ba'i sras chos thams cad gnyis su med pa / chos thams cad gnyis su med pa zhes bya na / chos thams cad ni gang / ji ltar na gnyis su med pa yin /

4.1.1 『解深密經』における三性説の萌芽形態

『解深密經』第1章「勝義諦相品」の「離言不二」節は、勝義とは言語表現され得ず、不二なる特徴があるものだということが、如理請問菩薩³⁴⁸と解甚深義密意菩薩との問答を通して説明される³⁴⁹。当節は3つの段落から構成されており、概要は次のように示すことができるだろう。

- (1) 一切諸法は有為でも無為でもない不二である³⁵⁰。³⁵¹
- (2) 「有為」と「無為」とは仮設された語である。
- (3) 聖者が「有為」「無為」と仮設したのは、言語表現され得ない法性が現等覚されるべきでだからである。

この概要からも分かるように、『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態に基づく思想と、同趣旨の内容が説かれている。とくに(2)の内容について、阿[1983: 229]と兵藤[2010: 315-316]は『菩薩地』「真実義品」の内容を踏まえたものだと指摘する。そこで、従来は関連性が指摘されていない点を挙げながら、以下ではまず(2)のうち有為法が不二だとされる内容を部分的に確認する

rigs kyi bu 'dus byas zhes ⁽³⁵²⁻bya ba⁻³⁵²⁾ de ni ston pas btags pa'i tshig yin _(D3a7) te / ston pas
btags pa'i tshig³⁵³ gang yin pa de ni / kun tu rtog pa las byung ba tha snyad du brjod pa _(P3b2)

³⁴⁸ Lamotte 氏は如理請問菩薩の名前を vidhivat-pariprcchaka と想定するが、長澤[1958: 210]は yoniśas-pariprcchā と想定し、伊藤[1972: 3]は長澤氏を支持する。勝呂[1989: 295-296]は yoniśaḥ-pariprcchaka とする。

³⁴⁹ 詳細は伊藤[1972]による当節の翻訳研究を参照。

³⁵⁰ SNS I-1 D3a5-6, P3a6-8, Lamotte 35.1-4

rigs kyi bu chos thams cad chos thams cad ces bya ba ni gnyis ji tsum pa ste / 'dus byas dang / 'dus ma byas so // de la 'dus byas ni 'dus byas kyang ma yin / 'dus ma byas kyang ma yin no // 'dus ma byas ni 'dus ma byas kyang ma yin / 'dus byas kyang ma yin no //

「善男子よ、一切諸法、一切諸法というのは、ちょうど二つであって、有為と無為である。そのうち有為とは、有為でもなく無為でもない。無為とは、無為でもなく有為でもない。[だから不二である。]」

³⁵¹ SNS I-2 D3a6, P3a8-b1, Lamotte 35.8-10

smras pa / kye rgyal ba'i sras ji ltar na 'dus byas ni 'dus byas kyang ma yin / 'dus ma byas kyang ma yin la / 'dus ma byas kyang 'dus ma byas kyang ma yin / 'dus byas kyang ma yin /

[如理声聞菩薩が] 問う。「ああ、最勝子よ、どうして有為は、有為でもなく無為でもなく、無為もまた、無為でもなく有為でもないのですか。」

³⁵² bya ba D : kyang PL

³⁵³ tshig DL : chag P

yin la / kun tu rtog pa las byung ba tha snyad du brjod pa gang yin pa de ni / kun tu rtog pa sna
tshogs kyi tha snyad du brjod pa / gtan yongs su ma grub pa'i phyir 'dus byas ma yin (D3b1) no
//³⁵⁴

[解甚深義密意菩薩が答える。] 善男子よ、その「有為」と言われるものは、教主によ
って仮設された語³⁵⁵ である。およそ教主によって仮設された語は、分別から生じた、
言語習慣としての言語表現³⁵⁶ である。およそ分別から生じた、言語習慣としての言語
表現は、種々の分別の言語習慣としての言語表現であって、まったく完成したもので
はないから³⁵⁷、有為ではないのである。

ここでは「有為」と言われるものが、仮設された語、言語習慣、言語表現など、言語的
な概念で表現されている。そして下線部では、そのような言語表現が「完成したもので
はない」(*apariniṣpanna) とされている。この内容は『菩薩地』との関連性が指摘されてい
ないが、本研究第3章で確認したように、『菩薩地』において abhilāpyasvabhāva が apariniṣpanna
とされていたことと同趣旨だと考えられる (3.3 完成した自性と完成していない自性)。

この後には、「無為」やその他の言語表現も同様であるという内容が続き、そして、これ
ら言語表現とその所依との関係が言及される。

brjod (P3b4) pa ni dngos po med pa (D3b2) can yang ma yin te / dngos po de yang gang zhe na /
'phags pa rnam kyi³⁵⁸ 'phags pa'i shes pa dang / 'phags pa'i mthong bas brjod du med par
mngon par rdzogs par sangs rgyas pa gang (P3b5) yin pa ste / brjod du med pa'i chos nyid de nyid
mngon par rdzogs (D3b3) par rtogs par bya ba'i phyir 'dus byas zhes ming du btags so //³⁵⁹

言語表現は無事物 (*nirvastuka) ³⁶⁰ でもない。また、その事物とはいかなるものかと

³⁵⁴ SNS I-2 D3a6–b1, P3b1–2, Lamotte 35.11–16

³⁵⁵ btags pa'i tshig の梵語を Lamotte 氏は *aupacārikapada か *prajñaptipada と想定する。『菩薩地』では
prajñaptivāda が 'dogs pa'i tshig と訳されている。

³⁵⁶ tha snyad du brjod pa の梵語を Lamotte 氏は *vyavahāra-abhilāpa と想定する。

³⁵⁷ gtan yongs su ma grub pa'i phyir の梵語を Lamotte 氏は *atyanta-apariniṣpannatvāt と想定する。

³⁵⁸ kyi D : kyis PL

³⁵⁹ SNS I-2 D3b1–3, P3b3–5, Lamotte 35.19–24

³⁶⁰ dngos po med pa の dngos po の梵語を Lamotte 氏は *dravya と、兵藤 [2010: 316] は *vastu と想定
し、全体を阿 [1983] は *nirvastuka と想定する。

言えば、聖者たちの聖智と聖見とによって、言語表現され得ないものとして現等覚されるところのものである。その同じ言語表現され得ない法性 (*nirabhilāpyadharmatā)³⁶¹ が現等覚されるべきであるから、「有為」という名前を仮設したのである。

阿 [1983: 229] と兵藤 [2010: 315–316] はこの内容が「真実義品」の内容に基づいていると指摘する³⁶²。「真実義品」において、仮設の語には仮設の所依である vastu の存在が必

³⁶¹ brjod du med pa'i chos nyid の梵語を Lamotte 氏は *anabhilāpyadharmatā と想定し、阿 [1983] は *nirabhilāpyadharmatā と想定する。

『菩薩地』では同趣旨の文脈において nirabhilāpyadharmatā が brjod du med pa'i chos nyid と訳されているが、玄奘訳は「一切法離言自性」とあり、dharmatā という術語として訳されていない。阿 [1983: 230] は『菩薩地』の当該箇所では nirabhilāpyadharmatā が nirabhilāpyasvabhāvatā と同義で用いられているため、この dharmatā を術語とせず「不可言の法であること」と理解すべきだと指摘する。後註 362、365 参照。

『菩薩地』が「転有経」を教証として引用する箇所には svabhāvadharma という表現が見られ、本研究ではこの表現を Kdh.Comp.だと理解し、「勝義としては自性という法性」と訳した。『菩薩地』では法性が勝義的な自性であるとみなされており、「dharmatā という svabhāva」と表現しても妥当するのだと解釈した。前註 29 参照。

³⁶² 阿 [1983: 229] は『菩薩地』の次の内容と密接な関連があると指摘し、「これは、一切は仮設にすぎぬとする虚無論を批判して、一切諸法は不可言の自性を有するとし勝義に存する事(vastu)を説き、事無き (nirvastuka) 仮設は有りえないとする菩薩地の思想に基づくものに他ならない。」と述べる。

BBh IV-7 Takahashi 106, Wogihara 50.16–21, Dutt 34.18–21, Murakami 34

evaṃ nirabhilāpyasvabhāveṣu sarvadharmeṣu, kasmād abhilāpaḥ prayujyate // tathā hi vinābhilāpeṇa sā nirabhilāpyadharmatā pareṣāṃ vaktum⁽¹⁾ api na śakyate śrotum api // vacane śravaṇe cāsatī sā nirabhilāpyasvabhāvatā jñātum api na śakyate / tasmād abhilāpaḥ prayujyate śravaṇajñānāya //

⁽¹⁾vaktum T W : vaktam D M

BBh-Tib D28a6–7, P33b3–5

de ltar chos thams cad brjod du med pa'i ngo bo nyid yin na / ci'i phyir brjod pa sbyor bar byed ce na / 'di ltar brjod pa med na yang (D28a7) brjod du (P33b4), med pa'i chos nyid de gzhan dag la bsnyad⁽¹⁾ pa dang / thos par byed kyang mi nus la / tshig dang thos pa med na yang brjod du med pa'i ngo bo nyid de shes par mi nus so // de bas na thos pa dang shes par bya (P33b5) ba'i phyir brjod par yang sbyor bar byed do //

⁽¹⁾bsnyad D : brnyad P

玄奘訳『瑜伽師地論』T30.489c3–8

問若如是者。何因緣故於一切法離言自性而起言說。答若不起言說。則不能爲他說一切法離言自性。他亦不能聞如是義。若無有聞則不能知此一切法離言自性。爲欲令他聞知諸法離言自性。是故於此離言自性而起言說

このように、一切諸法には言語表現され得ない自性があるならば、どうして言語表現が妥当であるのか。すなわち、言語表現なしにはその言語表現され得ない法性は、他者に説くことも、[他者から]聞くこともできない。説くことと聞くことが存在しないならば、その言語表現され得ない自性ということは知ることさえできない。したがって、言語表現は聞いて知るために妥当である。

要とされていることと、ここで言語表現が *nirvastuka ではないとされることは同趣旨だと思われる。また、その事物が言語表現され得ないもの、言語表現され得ない法性とされていることは、諸法や事物が言語表現され得ない自性を持つとされていたことと一致する。

以上から、有為法が「有為」でも「無為」でもない不二だとされる理由が分かる。有為法が「有為」ではないという意味は、「有為」が言語表現としては完成していないから有為そのものではない、ということだと理解される。しかし、有為そのものではないからといって、その対立概念の無為であるわけでもない。それゆえ不二なのだと考えらえる。この後、同じ議論が無為についても繰り返される。そして、この有為法と無為法という一切諸法には、言語表現され得ない法性があるとされるのである。この議論を、西尾 [1943B: 157] はアサンガによる註釈書に基づいて³⁶³、長澤 [1958: 211] は三性説の構造を念頭に³⁶⁴、三

『菩薩地』でも『解深密経』の当該箇所と同趣旨の内容が説かれており、言語表現され得ない自性を有する諸法に言語表現が妥当である理由が説明されている。

兵藤 [2010: 315–316] は阿氏が指摘する『菩薩地』の箇所との関連については言及しないが、『菩薩地』「真実義品」に見られた仮設の所依が、『解深密経』ではそれが縁起と結び付けられ、依他起相として定義付けられていることを指摘した上で、『解深密経』においては仮設の所依がこの「離言不二」節に説かれていることを指摘している。また、ここで言語表現が事物を伴うとされることは、事物が存在するという意味していると理解し、また、『解深密経』における依他起性が縁起なる諸法とされたことなどから、『般若経』とは異なる、「諸法の有的な、ポジティブな提示」だと述べる。

³⁶³ 『解深密経疏』(**Āryasamdhinirmocanabhāṣya*: SNSBh) では上掲の2つの引用文を三性説を援用して註釈する。西尾 [1940: 36–41] に『解深密経疏』の序章と第1章の和訳がある。

SNSBh I-2 D5a3–4, P5b8–6a2

ston pas btags pa'i tshig nyid yin pa dang / kun tu rtog pa sna tshogs kyis⁽¹⁾ tha snyad yin te / yongs su ma grub pa dang / 'phags pa'i rgyud la mnga' ba kun rdzob kyi shes pa dang / don dam pa'i shes pa dang / mthong ba de dag gis ngo bo nyid gsum rnam par gzhas⁽²⁾ pas ni brjod du med pa'i mtshan nyid gtso cher shes par bya'o //

ston pas⁽³⁾ btags pa'i tshig ces bya ba ni kun brtags⁽⁴⁾ pa'i ngo bo nyid rnam par gzhas⁽⁵⁾ pa'i phyr ro // brjod pa ni dngos po med pa can yang ma yin zhes bya ba ni gzhan gyi dbang rnam par gzhas⁽⁶⁾ pa'i phyr ro // brjod du med par⁽⁷⁾ mngon par rdzogs par sangs rgyas pa⁽⁷⁾ zhes bya ba ni yongs su grub pa rnam par gzhas⁽⁸⁾ pa'i phyr ro //

⁽¹⁾kyis P : kyi D ⁽²⁾gzhas D : bzhag P ⁽³⁾pas D : pa'i P ⁽⁴⁾brtags D : brtag P ⁽⁵⁾gzhas D : bzhag P

⁽⁶⁾gzhas D : bzhag P ⁽⁷⁾em. par : pa DP; cf. SNS ⁽⁸⁾pa P : om. D ⁽⁹⁾gzhas D : bzhag P

まさに教主によって仮設された語であり、種々の構想による言語習慣であって、完成してはいないが、聖者の相続において獲得される世俗智と勝義智と、そ [の世俗智と勝義智] に対する [聖] 見とによって、三自性が設定されるから、言語表現され得ない特徴がまさに理解されるべきである。「本師によって仮設された句」とは、遍計所執性が設定されたからである。「言語表現は無事物でもない」とは、依他起 [性] が設定されたからである。「言語表現され得ないものとして現等覺されるところのものである」とは、円成実 [性] が設定されたからである。

西尾訳 1943B: 157 (部分訳)

性説に基づいて理解しようとする³⁶⁵。

本師の施設の句 (aupacārikapada) とは、遍計の自性を施設するが故なり。言説は事 (vastu, dngos po) 無きに非ざるなりとは、依他を施設するが故なり。離言を現等覺せりとは円成実を施設するが故なり。

³⁶⁴ 長澤 [1958: 211] はこの記述を遍計所執性と依他起性と結び付けて解釈する。以下は、「有為」が言語表現としては完成していないとされた後に、無為もまた同様だとされる箇所である。

SNS I-2 D3b1, P3b2-3, Lamotte 35.18-21

rigs kyi bu 'dus ma byas zhes bya ba de yang tha snyad kyi khongs su gtogs pa yin la / 'dus byas dang 'dus ma byas su ma gtogs pa gang ci brjod kyang de yang de dang 'dra ba nyid du gyur⁽¹⁾ / de yang de dang 'dra ba nyid du 'gyur ro //

⁽¹⁾gyur DL : 'gyur P

長澤訳 1958: 211 (下線部のみ)

しかし有為無為 [の問題] を離れても、凡そ何らかの所説 (abhilāpya) があれば、そのものは必ず似相 (tatsadrśa) である。それ (所説) は必ず似相と結びつくから (prasajyate)。

長澤氏は de dang 'dra ba の梵語を tatsadrśa であると想定し、それを「似現」(ābhāsa, snang ba) と同義とみなす。この、似現には必ずその依拠する「根拠」(dravya) が必要であるとし、直後に「事体」(vastu) に関する説明がなされることと関連付ける。さらに、この似現が以下の文章では「存在しない」とされることから、遍計所執性の無と依他起性の有と関連付けて解釈する。

SNS I-5 D4b7-5a1, P5a3-5, Lamotte 38.4-10

'dus byas dang 'dus ma byas snang ba gang yin pa 'di ni med kyi / gang la 'dus byas dang 'dus ma byas kyi 'du shes dang / 'dus byas dang / 'dus ma byas kyi rnam grangs kyi 'du shes 'byung ba / rnam par rtog pa las byung ba / 'du byed kyi mtshan ma sgyu ma lta bu 'di ni yod / blo rnam par⁽¹⁾ rmongs par⁽¹⁾ byed pa 'di ni yod do

⁽¹⁾rmongs par DL : om. P

長澤訳 1958: 211

有為無為の似現 (ābhāsa) は存しない。しかし、有為無為の想 (saṃjñā) 及び有為無為の異門の想が生ずる、その因由としての分別所起の行の相 (vikalpa-udbhavita-saṃskāra-lakṣaṇa) は、幻の如く有り。覺慧 (matī) は迷惑せしめるものとして有り。

³⁶⁵ これに対し阿 [1983: 230] は三性説によって解釈することに否定的であり、次のように述べている。「nirabhiḷāpyadharmatā は nirabhiḷāpyasvabhāvātā と同義であることから、nirabhiḷāpyadharmatā は nirabhiḷāpya + dh- (不可言の法性) ではなく nirabhiḷāpyadharmā + tā (不可言の法であること) と解すべきことが判る。その場合、事 (vastu) = 不可言の法 (nirabhiḷāpyadharmā) = 不可言の自性を有するもの (nirabhiḷāpyasvabhāva) であり、ここには三性説の入り込む余地はない。」阿氏は存在論的な議論に三性説を関連付けることはできないと考えているように思われるが、その理由は判然としない (前註 361 参照)。

4.1.2 愚夫と聖者

先に「勝義諦相品」の「離言不二」節を3つの段落に分けたうちの、3つ目の段落を部分的に確認する。ここでは、聖者が「有為」と「無為」と仮設した理由が説明されている。愚夫と聖者が「有為」「無為」と見聞きしたとき、愚夫は有為と無為とを存在すると理解するが、一方の聖者は有為と無為とを存在しないと理解し、しかし、それら有為と無為という名称の生じるところの *samskāranimitta* は存在すると理解するという。その上で、言語表現され得ない法性が現等覺されるべきであるから仮設をする、とされている。ここでは聖者に関する箇所のみを検討する。

(D4b6) ⁽³⁶⁶⁻de la sems can gang dag byis pa'i rang bzhin can ma yin pa / bden pa mthong ba / shes rab 'phags pa 'jig rten las 'das pa thob pa / chos thams cad kyi brjod du med pa'i chos nyid mngon par shes pa de dag ni / 'dus byas dang / 'dus ma byas de mthong ngam / thos na 'di snyam du sems te /⁻³⁶⁶⁾

⁽³⁶⁷⁻'dus byas⁻³⁶⁷⁾ dang / 'dus ma byas snang ba gang yin pa 'di ni med kyi / gang la ^(P5a4) 'dus byas dang /³⁶⁸ 'dus ma byas kyi 'du shes dang / 'dus byas dang / 'dus ma byas kyi rnam grangs kyi ^(D5a1) 'du shes 'byung ba / rnam par rtog pa las byung ba / 'du byed kyi mtshan ma sgyu ma lta bu 'di ni yod / blo rnam par ⁽³⁶⁹⁻rmongs par⁻³⁶⁹⁾ byed pa ^(P5a5) 'di ni yod do

snyam du sems shing...³⁷⁰

³⁶⁶ 袴谷 [1986: 5] に対応する敦煌写本の校訂テキストがある。

de la gang sems chan dag byis ba'i rigs ma yin ba (glen bai rigs ma yin ba, add. under the line) shes rab chan gyi rigs bden ba rnam mthong ba thob pa ni / 'phags pa 'jig rten las 'das pa'i mngon bar shes pa ste chos thams chad brjod du myed pa'i chos nyid du mngon bar shes pa de dag gis / de 'dus byas dang 'dus ma byas pa mthong ngam thos na 'di lta bur 'gyur ro /

³⁶⁷ 袴谷 [1986: 5] に対応する敦煌写本の校訂テキストがある。

'dus byas

³⁶⁸ P: om. /

³⁶⁹ rmongs par DL : om. P

³⁷⁰ SNS I-5 D4b6-5a1, P5a2-5, Lamotte 37.36-38.10

玄奘訳『解深密経』T16.689b20-24

若有衆生非愚夫類。已見聖諦。已得諸聖出世間慧。於一切法離言法性如實了知。彼於一切有爲無爲。見已聞已作如是念。

此所得者決定無實有爲無爲。然有分別所起行相。猶如幻事迷惑覺慧。

そのうち、愚夫の自性を持っておらず、すでに真実を見ており、聖なる出世間慧を獲得しており、一切諸法の言語表現され得ない法性を了知している衆生は、かの有為と無為とを見たり聞いたりしたら、以下のように思う。

顕現している有為と無為であるところのもの、これは存在しないが、「有為」と「無為」の名称や、「有為」と「無為」の同義語の名称は、あるものにおいて生じるが、分別から生じたものであり、幻の如き *saṃskāranimitta* であるところの、これは存在する。すなわち、慧を欺くものであるところの、これは存在する。

と考えて…

ここに *saṃskāranimitta* という表現が見られるが、これは『解深密経』第7章「無自性相品」にも見られることがすでに指摘されている。「無自性相品」では、遍計所執相の所依である *saṃskāranimitta* が依他起相であるとされており³⁷¹、依他起相と同置されている。また、「弥勒請問章」では *saṃskāranimittam vastu* という表現が見られ、これも『解深密経』の用例を鑑みて、依他起相に相当する概念だとされている³⁷²。これらのことから、*saṃskāranimitta* とは『菩薩地』における仮設の所依としての側面の *vastu* と同義だと考えられており、三性説の萌芽形態の影響だと考えられている³⁷³。

³⁷¹ SNS VII-27 D23b6-7, P25b7-8, Lamotte 83.13-18

rnam par rtog pa'i spyod yul kun brtags pa'i (P25b8) mtshan nyid kyi gnas 'du byed kyi mtshan ma gang lags pa de ni gzhan gyi dbang gi (D23b7) mtshan nyid lags te / de la brten nas bcom ldan 'das chos rnam kyi skye ba ngo bo nyid ma mchis pa nyid dang / don dam pa ngo bo nyid ma (P26a1) mchis pa de las gcig kyang 'dogs par mdzad lags so //

およそ、分別の対称領域である遍計所執相の所依である **saṃskāranimitta* であれば、それが依他起相でございませう。それに依拠して、世尊は諸法の生無自性性と、かの勝義無自性性の一方も仮設されたのでございませう。

³⁷² 「弥勒請問章」 Conze & Iida 1968: 238

(39) bhagavān āha / yā maitreya tasmin saṃskāranimitte vastuni rūpam iti nāmasamjñāsaṃketaprajñāptivyavahāran nīritya rūpasvabhāvatayā parikalpanedaṃ parikalpitam rūpam yāvat ime parikalpitā buddhadharmāḥ /

袴谷訳 1975: 13-14

世尊は言った。「マイトレーヤよ、その形成因たる事物に対して、物体であるといつて、名称・表象・符牒・概念・言葉に依つて、物体の自性としての仮構 (*parikalpanā*) がある、これが仮構された物体 (*parikalpitam rūpam*) である、…ないし、これが仮構された仏法 (*parikalpitā buddha-dharmāḥ*) である。」

³⁷³ *saṃskāranimitta* および *saṃskāranimittam vastu* の先行訳は次の通りである。

Conze 訳 1975: 648: that entity which is the sign of something conditioned

その他、従来関連性が指摘されていない点として、愚夫と聖者とでは同じ vastu であっても別様の理解がなされるということが指摘できる。

rigs kyi bu de ltar na 'phags pa rnams kyis dngos po de 'phags pa'i shes pa dang / 'phags pa'i mthong bas brjod du med par ⁽³⁷⁴⁾mngon par rdzogs par⁽³⁷⁴⁾ sangs rgyas shing / brjod du med pa'i chos nyid de nyid mngon par rdzogs par rtogs par bya ba'i phyir 'dus byas dang / 'dus ma byas zhes ming du btags pa yin no //³⁷⁵

善男子よ、以上のように、聖者たちは、かの事物を聖智と聖見とによって言語表現され得ないものとして現等覚し、その同じ言語表現され得ない法性が〔衆生に〕現に等しく証得されるべきであるから、「有為」と「無為」という名前を仮設したのである。

下線部には、聖者は聖智と聖見とによって vastu を言語表現され得ないものとして現等覚するとされている。この内容は、本研究第3章で考察した、『菩薩地』の vastu には仮設の所依としての側面と、勝義的実在としての側面との2つの側面があるのか、あるいは vastu には仮設の所依としての側面しかなく、vastumātra と表現される場合にのみ勝義的実在とみ

袴谷訳 1975: 13–14: 形成因たる事物

兵藤訳 2010: 321: 行の因相 (saṃskāranimitta のみの訳)

袴谷 [1975: 7 fn.36] は「弥勒請問章」の saṃskāranimittam vastu について、「この場合は vastu に基づいて nāman があるとする考えを表明しているので「形成因」と訳した」と述べる。

兵藤 [2010: 322] は saṃskāranimitta を「縁起性と同義であろう」と述べる。兵藤 [2010: 330 fn.12] は saṃskāranimitta を Tp.Comp. で「行の因相」と訳すことも、Kdh.Comp. で「行である因相」と訳すことも可能だとする。その上で、『解深密経』『無自性相品』では依他起性と同置されて仮設の所依として扱われることを指摘し、「その意味は因縁によって生じた（縁起した）言語表現の所依である事物ということであろう」と述べる。

高橋 [2005: 184–185 fn.10] は saṃskāranimitta を Kdh.Comp. と解釈し「形成されたものとしての相」という意味だと理解し、「saṃskāra, saṃskṛta, nimitta, vastu などは、すべて同義語であり、「弥勒請問章」や『解深密経』の saṃskāranimitta も同義語を併記した karmadhāraya であり、「形成されたものとしての相」を意味していると考えられる。」と述べている。その根拠は、(1)「撰決択分」の五事説では nimitta が saṃskṛta (有為) と同置されること (ViSg 1.9.2.1 Takahashi 131)、(2)『莊嚴経論』では saṃskāra を saṃskṛta と解釈する用例が見られること (saṃskāro hi saṃskṛtam: MSABh Lévi 146.24)、(3)『声聞地』では縁起の拠り所として saṃskāra や vastu が併記されること (saṃskāramātram dharmamātram vastumātram hetumātram phalamātram: ŚBh II shukla 210.4–5)、この三点である。

³⁷⁴ DP: om. mngon par rdzogs par, L: add. mngon par rdzogs par

³⁷⁵ SNS I-5 D5a2–3, P5a6–8, Lamotte 38.14–19

なされるのか、という議論とも関連する。本研究では、一切諸法には言語表現され得ない自性があることを如実に知った菩薩の智慧によって把握される場合には、vastu は勝義的実在とみなされるのだと結論付けた (3.1.5 vastu には 2 つの側面があるのか?)。上掲引用文もまた『菩薩地』と同様に、vastu を把握する主体として、聖者の聖智と聖見とが言及されている。このことは三性説の萌芽形態からの影響を示唆するものであり、あるいは逆に、vastu の 2 つの側面とはそれを把握する主体に応じたものであることを間接的に支持すると考えられるだろう。

4.1.3 まとめ

『解深密経』「勝義諦相品」「離言不二」節の内容は、従来指摘されているように、『菩薩地』の影響を受けていると考えられ、三性説の萌芽形態が受容されていることが確認できる。

ただし、三性説の萌芽形態が受容されているにも関わらず、三性説という体系的に論理付けられた教義としては説述されていない。また、『菩薩地』における三性説の萌芽形態は、有自性と無自性とを巡る存在論的な文脈で見られたが、『解深密経』では *svabhāva* と *niḥsvabhāva* という概念が関連付けられていない。そもそも、『解深密経』は三自性ではなく三相を説き、*svabhāva* ではなく *lakṣaṇa* を用いている。これに関連して、長澤 [1958: 212] は『解深密経』「勝義諦相品」は遍計所執、依他起、円成実という術語をあえて用いずに三相説を概説した章だと指摘する。そして、三性説が説述される第 6 章「一切法相品」と、三無自性説が説述される第 7 章「無自性相品」の序説に位置すると指摘している³⁷⁶。この指摘は『解深密経』の成立に関わる問題であり、「勝義諦相品」と「一切法相品」、「無自性相品」との関係性を明確にすることは難しい。今はただ長澤氏の指摘に従い、この「勝義諦相品」「離言不二」節が、『菩薩地』に見られる三性説の萌芽形態から、『解深密経』「一切法相品」と「無自性相品」における三性説と三無自性説とを繋ぐ媒介として位置付けるにとどめることにする。

³⁷⁶ 長澤 [1958: 212] は第一章の内容を次のようにまとめる。「先づアビダルマを批評し、次に般若思想を承けつつも中観説に代るべき対等概念、即ち中観の非構造の論理に対して、遍計・依他起・円成実の世界観の、構造の論理の可能性を、未承認の唯識用語を避けながら概説した章である。解深密経形成の上から見れば、三性を説く一切法相品及びアビダルマ（有教）・中観・唯識の三時教判を説く無自性相品の序説の位置を占めるものである。」

4.2 「一切諸法無自性」から「諸法の無自性性」への言い換え

『菩薩地』に見られた三性説の萌芽形態とは、既存の有自性と無自性との単純な二項対立を、有自性の立場に基づきながら止揚するための概念装置だと考えられた。この三性説の萌芽形態が『解深密経』「一切法相品」の三相それぞれの定義、および相互関係と対応することは、すでに本研究第1章において確認した(1.1 三性説の萌芽形態と『解深密経』の三性説)。また、三性説の萌芽形態が『解深密経』「勝義諦相品」「離言不二」節に受容されていることも前節において確認した(4.1 三性説の萌芽形態の受容)。したがって、『解深密経』においても既存の有自性と無自性とが会通されていることが想定される。そもそも、三性説と三無自性説とは表裏の関係だとされており、どちらの教義もはじめて体系的に説述されたのは『解深密経』においてであるのだから、すでに有自性と無自性とは両立せられていると想定される。

しかし、『解深密経』の三性説は三自性 (svabhāva) ではなく三相 (lakṣaṇa) として定義されており、三無自性説も三無自性 (niḥsvabhāva) ではなく三無自性性 (niḥsvabhāvata) とされている。つまり、svabhāva と niḥsvabhāva という対立概念同士の対応ではなく、lakṣaṇa と niḥsvabhāvata という対立概念ではないものが対応させられていることになる。また、svabhāva ではなく lakṣaṇa という概念が用いられる理由が説明されることはなく、すでに論理的に整理された教義として三相が説明される。つまり、『菩薩地』が nirabhiḥlāpyasvabhāva を認める点で有自性の立場にあったのに対して、『解深密経』は svabhāva という概念を積極的に用いないため、そもそも有自性の立場にあるのかどうか判然とせず、有自性と無自性との関係を捉えることが難しい状況にある。

従来、三性説という教義体系においては、三自性と三相とはおおむね同義だとみなされる傾向にあり³⁷⁷、『解深密経』においても同義だとみなされている³⁷⁸。実際に三自性と三相

³⁷⁷ 三自性と三相という場合の自性と相とを同義とする代表的な研究として、深浦 [1954: 519]、長尾 [1982: 272–273]、竹村 [1995: 3]、兵藤 [2010: 289 fn.1] が挙げられる。

一方、三自性と三相を同義ではないとする研究として、小澤 [2003] が挙げられる。小澤氏は lakṣaṇa と svabhāva とは「近接した意味領域を持つ概念」としての上で、lakṣaṇa は認識論的な概念であるが、svabhāva は存在論的な意味を含む概念であって、この違いがそのまま三自性と三相に反映されていると述べる。

木村 [2005] は複合語の格関係に着目し、同義ではないと指摘する。たとえば、parikalpitasvabhāva は parikalpita と svabhāva との複合語であるが、この複合語を離して使われている用例を瑜伽行派の諸文献において精査し、三自性の場合の複合語は Kdh.Comp. であるが、lakṣaṇa の場合は Gen.Tp.Comp.

とが同置される文献も確認される³⁷⁹。しかし、『解深密経』には三性説が三相でもって説明されはするが、三自性の用例もわずかに確認される³⁸⁰。また、『菩薩地』の三性説の萌芽形

であるため、文法上同義ではないと指摘する。ただし、lakṣaṇa の用例がわずか 2 例しかないことが注意される。しかし、この木村氏の指摘は兵藤 [2010: 289 fn.1] によって、分解された形ではなく複合語全体として見た場合には意味の違いは見受けられないと批判されている。

以下の引用文のうち、下線部が木村氏によって指摘される lakṣaṇa の用例である。この箇所は『莊嚴經論』第 11 章「述求品」第 36 偈から第 43 偈までの「特徴の探求に関する八偈」(lakṣaṇaparyeṣṭau ślokā aṣṭau) において、lakṣya、lakṣaṇa、lakṣaṇā の 3 つの概念が説明されるうちの、lakṣaṇa の説明にあたる。テキストのみ記載する。

MSABh XI.40 Lévi 64.27–65.5, Nagao^{II}.92–93

trividhatrividhābhāso grāhyagrāhakalakṣaṇaḥ /
abhūtaparikalpo hi paratantrasya lakṣaṇam // MSA XI.40

trividhas trividhas cābhāso 'syeti trividhatrividhābhāsaḥ / tatra trividhābhāsaḥ padābhāso 'rthābhāso dehābhāsaś ca / punas trividhābhāso manaudgrahavikalpābhāsaḥ / mano yat kliṣṭam sarvadā / udgrahaḥ pañca vijñānakāyāḥ / vikalpo manovijñānam / tatra prathamā trividhābhāso grāhyalakṣaṇaḥ / dvitīyo grāhakalakṣaṇaḥ / ity ayam abhūtaparikalpaḥ paratantrasya lakṣaṇam /

なお、岩田 [1978: 137] は文献の成立年代に着目し、三自性のみが用いられる文献は世親の自著以降であることから、三相説が先に、三性説が後に成立したと指摘する。

³⁷⁸ 袴谷 [1994: 82–83] は「本章での説明は、冒頭での諸法の特質という発題を受けているので、ほとんどの場合、特質 (lakṣaṇa、相) が用いられているが、所分別の自性 (svabhāva) というように自性を用いても、三相や三自性を意味する場合には、特質と同じ意味である」と述べている。

³⁷⁹ 兵藤 [2010: 289 fn.1] もまた同義とみなし、「初期瑜伽行派の文献においては三性と三相とも言われ、その場合は性 (svabhāva、内的な本質・本性) と相 (lakṣaṇa、外面的な姿・特質) はほぼ同義であり、互換的に用いられていると思われる」と述べた上で、根拠として以下の文献の記述を指摘している。

MAVṬ Yamaguchi 116.8–10

nanu pūrvam api trisvabhāvalakṣaṇam uktam
arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ // MAV I.5cd
iti / tatra svabhāvo lakṣaṇam iha tu cihnam iti nāsti punaruktatā /

以前にも三性の相が、「対象だから、虚妄分別だから、二の無だから」(MAV I.5cd) と説かれたのではないか。[答える。] そこでは自性 (svabhāva) が相 (lakṣaṇa) であったが、ここでは [相は] 徴相 (cihna) であるから再説ということはない。

MSgBh II-2 D144a2, P171a2

gzhan gyi dbang gi mtshan nyid ces bya ba ni gzhan gyi dbang gi bdag nyid de /
依他起相とは、依他起の自体である。

玄奘訳世親釈『攝大乘論釋』T31.338a23–24

依他起相者、謂依他起爲體。

玄奘訳無性釈『攝大乘論釋』T31.399b24–27 (= MSgU II-4 チベット訳には対応箇所が見られない。)

又遍計所執相即是遍計所執自性。依他起相即是依他起自性。亦名分別自性。圓成實相即是圓成實自性。亦名法性自性。

³⁸⁰ たとえば、『解深密経』第 9 章「地波羅蜜多品」において波羅蜜清浄が説かれる際、智慧清浄の説明で三自性、三無自性が言及される。

SNS IX-18 D45b6–46a3, P50a3–8, Lamotte 140.19–141.2

態の影響や、他の『瑜伽論』「本地分」に三自性の用例が見られることを鑑みれば³⁸¹、『解深密経』の段階ですでに三自性という概念は形成されているにもかかわらず、三自性と三相とを区別し、あえて三相でもって三性説を定義したとも考えられる。

そこで本節では、『解深密経』における有自性と無自性との関係を捉えるために三無自性を検討する。三性説の萌芽形態は、既存の有自性と無自性との単純な二項対立を止揚し、瑜伽行派の思想的立場を論理的に説明する機能を担っていた。そして、『菩薩地』の無自性解釈はも三性説の萌芽形態によって説明されていた。したがって、この三性説の萌芽形態の影響を受ける三無自性を検討することを通して、『解深密経』における有自性と無自性との関係が見えてくると考えられる。すでに本研究第1章において、『解深密経』が『般若経』の「一切諸法無自性」という教説を三無自性説として解釈していることを確認し、そしてその解釈に伴い、『般若経』の「一切諸法無自性、不生不滅、本来寂靜、自性涅槃」という経文の表現が、「諸法の無自性性」という表現に言い換えられていることを指摘した(1.1.4「一切諸法無自性」の密意としての三無自性説)。また、このような言い換えは『菩薩地』の無自性解釈や、『解深密経』以降の瑜伽行派の文献にも見られる。これら諸文献の用例を参照して、まずはこのような言い換えがなされる理由を検討することによって、『解深密経』における有自性と無自性との関係を捉えるための一助とする。

'di lta ste / de'i shes rab de ... kun brtags pa dang / gzhan gyi dbang dang / yongs su grub pa'i ngo bo nyid gsum po dag la ngo bo nyid kyi don yang yang dag pa ji lta ba bzhin du rab tu shes pa dang / mtshan nyid dang / skye ba dang / don dam pa ngo bo nyid med pa gsum po dag la ngo bo nyid med pa'i don kyang yang dag pa ji lta ba bzhin du rab tu shes pa dang / ...

すなわち、かの〔菩薩〕にとつてのその智慧とは、... (中略) ... 遍計所執〔性〕と、依他起〔性〕と、円成実性という3つに関して、自性の意味をも如実に了知することと、相〔無自性〕と、生〔無自性〕と、勝義無自性という3つに関して、無自性の意味をも如実に了知することと...

³⁸¹ 本研究第3章で確認したように、「本地分」のうち(1)第3-5地「有尋有伺等三地」、(2)第10地「聞所成地」、(3)第11地「思所成地」の三箇所三自性および三相が言及されることが兵藤[2010: 302-304]に指摘されている(前註319参照)。そのうち(1)(3)には三相が言及され、(2)には三自性と三無自性のそれぞれの名前が言及される。

4.2.1 『解深密經』と『菩薩地』の場合

『解深密經』「無自性相品」において、『般若經』の「一切諸法無自性、不生不滅、本来寂靜、自性涅槃」という教説が三無自性説として解釈される。その際に、『般若經』の文言である「一切諸法無自性」の表現が解釈されるに伴い言い換えられていることに気が付く（1.1.4 「一切諸法無自性」の密意としての三無自性説）。「無自性相品」の冒頭部分を以下に再掲する。

...bcom ldan 'das kyis ci las dgongs nas

chos thams cad ngo bo nyid ma mchis pa / chos thams cad ma skyes pa / ma 'gags pa /
gzod ma nas zhi ba / rang bzhin gyis yongs su mya ngan las 'das pa

zhes bka' stsal pa'i don de nyid bcom ldan 'das la bdag yongs su zhu lags so //³⁸²

...don dam yang dag 'phags ngas chos rnams kyi ngo bo nyid med pa nyid rnam pa gsum po 'di
lta ste / mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid dang / skye ba ngo bo nyid med pa nyid dang /
don dam pa ngo bo nyid med pa nyid las dgongs nas

chos thams cad ngo bo nyid med pa'o

zhes bstan to //³⁸³

...世尊は何を意図して「一切諸法は無自性であり、一切諸法は不生不滅であり、本来寂靜であり、自性涅槃である」とおっしゃったのか、他ならぬその意味を私は世尊にお尋ねしたいのでございます。

...勝義生よ、私は諸法の無自性性は三種であると、すなわち相無自性性と、生無自性性と、勝義無自性性とを意図して、「一切諸法は無自性である」と説示したのである。

³⁸² SNS VII-1 D16b4–5, P18a3–4, Lamotte 66.30–34

玄奘訳『解深密經』T16.693c27–694a4（全文）

世尊。復説一切諸法皆無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃。未審世尊。依何密意作如是説。一切諸法皆無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃。我今請問如來斯義。惟願如來哀愍解釋。説一切法皆無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃所有密意。

³⁸³ SNS VII-3 D17a1–2, P18a8–b1, Lamotte 67.26–30

玄奘訳『解深密經』T16.694a13–15

勝義生當知。我依三種無自性性密意。説言「一切諸法皆無自性」。所謂相無自性性。生無自性性。勝義無自性性。

下線部が『般若経』の「一切諸法無自性」という文言であり、波線部がその文言に意図された三無自性性である。前者の表現から想定される梵語は、*dharma* と *niḥsvabhāva* とがどちらも主格の同格で置かれた **sarvadharmā niḥsvabhāvāḥ* だと考えられる。一方で後者の表現から想定される梵語は、属格の *dharma* と抽象概念を作る接尾辞の *tā / tva* が付された *niḥsvabhāvatā* とからなる **dharmāṇām niḥsvabhāvatā* だと考えられる。また、三無自性性のそれぞれも接尾辞の *tā / tva* が付された相無自性性 (**lakṣaṇāniḥsvabhāvatā*)、生無自性性 (**utpattiṇiḥsvabhāvatā*)、勝義無自性性 (**paramārthaniḥsvabhāvatā*) という梵語が想定される。そして、『般若経』の「一切諸法無自性」という教説は「無自性相品」に繰り返し引用されるが、経文としての表現と、それが三無自性性として解釈された後の表現とでは、ほとんどの用例に表現の違いが確認できる³⁸⁴。

このような言い換えは、すでに本研究第3章で確認した『菩薩地』の無自性解釈にも見られる(3.2.1.1『菩薩地』における「一切諸法無自性」の密意)。以下にその一部を再掲する。

³⁸⁴ Lamotte 氏の科段分けに基づいて示せば、『般若経』の文言が *sarvadharmā niḥsvabhāvāḥ* とされる用例は、§1 に3例、§2 に1例、§3 に1例、§8 に3例、§9 に2例、§17 に1例、合計11例見られる。一方、解釈に伴い *dharmāṇām niḥsvabhāvatā* と言い換えられ、あるいは *dharma* と併記されずに三無自性性だけで言及される際に抽象概念を作る接尾辞の *°tā* が付される用例は、§3 に1例、§8 に3例、§9 に1例、§17 に1例、§28 に4例、§30 に2例、§31 に1例、合計13例見られる。

しかし、§7 には『般若経』の文言であるのにすでに *°tā* が付されており、解釈された後の表現になっている用例が見られる。ただし玄奘訳では「性」(*°tā*) が付されておらず、解釈される前の「一切諸法皆無自性」(玄奘訳『解深密経』T16.696a6) という表現になっている。

また、特殊形として、§20 には「一切諸法無自性」を文字通り理解する損減をなす者の解釈が次のように表現されている。

SNS VII-20 D21a1-3, P22b5-7, Lamotte 77.6-11

chos de la mos kyang

chos 'di dag thams cad ni ngo bo nyid med pa kho na yin no // chos 'di dag thams cad ni ma skyes pa kho na'o // ma 'gags pa kho na'o // gzod ma nas zhi ba kho na'o // rang bzhin gyis yongs su mya ngan las 'das pa kho na'o

zhes chos kyi don la sgra ji bzhin kho nar mngon par zhen par byed de /

玄奘訳『解深密経』T16.695c16-19

於如是法雖生信解、然於其義隨言執著。謂、

一切法決定皆無自性。決定不生不滅。決定本來寂靜。決定自性涅槃。

その教説を信解するけれども、

「これら諸法の一切はまさに「無自性」である (**sarvadharmā niḥsvabhāvā eva*)。これら諸法の一切はまさに「不生」である (**anutpannā eva*)。まさに「不滅」である (**aniruddhā eva*)。

まさに「本来寂靜」である (**ādīśāntā eva*)。まさに「自性涅槃」である (**prakṛtiparinirvṛtā eva*)。」

と、法の意味をまさに文字通りなものとして執着する。

ye ca sattvā gambhīrāṇām tathāgatabhāṣītānām śūnyatāpratisaṃyuktānām sūtrāntānām
 ābhiprāyikaṃ tathāgatānām artham avijñāya ye te sūtrāntāh niḥsvabhāvatām dharmānām
 abhivadanti, nirvastukatām anutpannāniruddhatām ākāśasamatām mājyāsvapnopamatām
 dharmāṇām abhivadanti / teṣāṃ yathāvad artham avijñāya ... (中略) ... evaṃ ca punar
 anulomayati³⁸⁵ / yathā neme dharmāḥ sarveṇa sarvaṃ na saṃvidyante / api tv abhilāpātmakaḥ
 svabhāva eṣāṃ nāsti / teneme niḥsvabhāvā ity ucyante /³⁸⁶

また、ある衆生は、甚深なる、如来によって説かれた、空性に相応する諸經典の、如来の密意を理解しない。[すなわち] それら諸經典が、諸法の無自性性を示し、諸法の無事物性、不生不滅性、虚空との類似性、幻や夢との類似性を示している、それら [諸經典] の意味を正しく理解せずに… (中略) …そしてさらに、以下のように随順させる。[すなわち、] これら諸法はまったく存在しないのではない。そうではなくて、それら [諸法] には言語表現を本質とする自性が存在しない。それゆえ、これら [諸法] は「無自性である」と言われる。

波線部には、如来の密意 (ābhiprāyikaṃ tathāgatānām artham) の内容として「諸法の無自性性」(niḥsvabhāvatām dharmāṇām) という表現が用いられている³⁸⁷。そして『菩薩地』の

³⁸⁵ anulomayati W : anulobhamayati D

³⁸⁶ BBh XVII Wogihara 265.3–16, Dutt 180.16–24

BBh-Tib D140b1–5, P159b3–8

sems can gang dag de bzhin gshegs pas (D140b2) gsungs pa'i mdo sde zab mo stong pa nyid dang ldan pa rnam kyī⁽¹⁾ de bzhin gshegs pa rnam kyī (P159b4) dgongs pa'i don ma shes te / mdo sde gang dag las chos rnam kyī ngo bo nyid med par ston pa dang / chos rnam dngos po med pa dang / skye ba med pa dang / 'gag pa med pa dang / nam mkha' dang (D140b3) 'dra ba dang / sgyu ma dang rmi (P159b5) lam lta bur ston pa de dag gi don ji lta ba bzhin du ma shes nas / ... (中略) ... 'di lta bur yang mthun par byed do // 'di ltar chos 'di dag ni thams cad kyī thams cad du med (D140b5) pa ma yin gyi / 'di dag la ni brjod pa'i bdag nyid kyī ngo bo nyid med de / de'i phyir de (P159b8) dag ngo bo nyid med pa zhes bya'o //

⁽¹⁾kyi P : kyis D

玄奘訳『瑜伽師地論』T30.541a12–23

若諸有情於佛所説甚深空性相應經典、不解如來密意義趣、於此經中説一切法皆無自性、皆無有事、無生無滅。説一切法皆等虚空、皆如幻夢。彼聞是已如其義趣不能解了。心生驚怖。誹謗如是切經典、言非佛説。菩薩爲彼諸有情類、方便善巧如理會通。如是經中如來密意甚深義趣、如實和會攝彼有情。菩薩如是正會通時、爲彼説言、此經不説一切諸法都無所有、但説諸法所言自性都無所有。是故説言、一切諸法皆無自性。

³⁸⁷ 阿 [1984: 59–60] は『菩薩地』は、般若經類の空性説の密意趣を明かし会通するという形で、般

思想的立場に基づく無自性解釈が示されて、その後下線部において「これら〔諸法〕は「無自性である」と言われる」（*ime niḥsvabhāvā ity ucyante*）とされており、『解深密経』と後述する他の文献の用例を鑑みれば『般若経』の経文だと考えるのが妥当に思われる。あるいは世間一般に言われている、という意味かもしれないが、いずれにせよ引用の形がとられている。前者は属格の *dharma* と抽象概念を作る接尾辞が付された *niḥsvabhāvatā* とからなっており、後者は *dharma* を指示する代名詞と *niḥsvabhāva* とが主格の同格で置かれている。

このような無自性解釈に伴う表現の言い換えは、『菩薩地』と『解深密経』以降に成立したとされる瑜伽行派の諸文献にも確認される。

若経類に由来する虚無論的な空性論の克服を目指しているものと解される」と述べ、『解深密経』「無自性相品」の三転法輪説の意義とも一致すると指摘している。

4.2.2 『阿毘達磨集論』と『唯識三十論』の場合

『集論』でも経文は sarvadharmā niḥsvabhāvāḥ という同格で表現され、それが三無自性説として解釈されるに伴い、三無自性性のそれぞれに抽象概念を作る接尾辞 ta が付された形で表現されている。ただし、「諸法の無自性性」という表現は見られない。下線部が『般若経』の文言であり、波線部が三無自性性のそれぞれである。

yad uktaṃ vaipulye niḥsvabhāvāḥ sarvadharmā iti / tatra ko 'bhisandhiḥ / svayam abhāvātām upādāya svenātmanābhāvātām upādāya ⁽³⁸⁸⁻sve bhāve⁻³⁸⁸⁾ vānavasthitām ³⁸⁹ upādāya bālagrāhavac cālakṣaṇātām upādāya // api khalu parikalpīte svabhāve lakṣaṇaniḥsvabhāvātām upādāya, paratantre utpattiniḥsvabhāvātām upādāya, pariniṣpanne paramārthaniḥsvabhāvātām upādāya // ³⁹⁰

およそ、方広 [経] に「一切諸法は無自性である」と説かれたことには、どんな密意があるのか。自ら生じないことに依拠して、自らを自体とするものとしては存在しないことに依拠して、あるいは、自らの体に存続しないことに依拠して [無自性性である]。また、愚夫が把握するようには相は無いことに依拠して [無自性である]。さらにまた、遍計所執性における相無自性性に依拠して、依他起 [性] における生無自性性に依拠して、円成実 [性] における勝義無自性性に依拠して [無自性である]。

『唯識三十論』でも經典の文言は sarvadharmā niḥsvabhāvāḥ という同格で表現され、それが三無自性説として解釈されるに伴い、三種の無自性性 (trividhā niḥsvabhāvātā) という抽

³⁸⁸ sve bhāve P : svabhāve G

³⁸⁹ vānavasthitām G : 'navasthitātmatām P

³⁹⁰ AS III §133 Gokhale 35.15–18, Pradhan 84.11–15, Hayashima 696

AS-Tib D105a2–3, P124b2–4, Hayashima 696

(P124b2) shin tu rgyas pa las chos thams cad ngo bo nyid med do zhes gang gsungs pa de la dgongs pa gang yin zhe na / bdag nyid kyis mi 'byung ba dang / rang gi bdag nyid du med pa dang / rang gi ngo bo (P124b3) la mi gnas pa dang / byis pas gzung ba bzhin du mtshan nyid med pa'i (D105a3) phyir ro // yang kun tu brtags pa'i ngo bo nyid la mtshan nyid ngo bo nyid med pa dang / gzhan gyi dbang la skye ba ngo bo nyid (P124b4) med pa dang / yongs su grub pa la don dam pa ngo bo nyid med pa'i phyir ro //

玄奘訳『大乘阿毘達磨集論』T31.687c29–688a4

如方廣分説。一切諸法皆無自性。依何密意説。謂無自然性故。無自體性故。無住自體故。無如愚夫所取相性故。復次於遍計所執自性、由相無性故。於依他起自性、由生無性故。於圓成實自性、由勝義無性故。

象概念を作る接尾辞が付された形で表現され、また三無自性性のそれぞれも同様に表現されている。この箇所は本研究第 1 章において、認識論的な概念と結び付いた三性説であっても存在論的な性格を失ってはいなことを検討する際に言及した箇所である（1.4.2 『唯識三十論』における依他起性の実在と無自性との会通）。ただし、若干の問題点もあるため以下に部分的に再掲する。

yadi dravyam eva paratantraḥ kathaṃ sūtre

sarvadharmā niḥsvabhāvā anutpannā aniruddhā

iti nirdīśyante / nāsti virodhaḥ yasmāt /

trividhasya svabhāvasya trividhām niḥsvabhāvatām /

samdhāya sarvadharmānām deśitā niḥsvabhāvatā // TrK.23³⁹¹

もし依他起 [性] が実在/実体に他ならないとすれば、どうして經典に

一切諸法は無自性であり、不生であり、不滅である

と説かれているのか。[經典と] 相反はない。なぜならば、

三種の自性にとっての三種の無自性性を意図して、[經典に] 一切諸法の無自性性が説かれた。(TrK.23)

下線部は『般若経』の経文であり、波線部は三無自性性であって、表現の言い換えが確認できる。ただし、偈頌の cd 句における二重線部には、sarvadharmānām niḥsvabhāvatā という、属格の sarvadharmā と、抽象概念を作る接尾辞が付された主格の niḥsvabhāvatā という表現が見られる。文脈上は經典の文言であると理解できるため、「[經典に] 一切諸法の無

³⁹¹ TrBh Buescher 128.1–4

TrBh-Tib Buescher 129.1–7

gal te gzhan gyi dbang rdzas nyid yin na ji ltar mdo sde las

chos thams cad ni ngo bo nyid med pa ma skyes pa ma 'gags pa

zhes bstan zhe na 'gal ba med de 'di ltar /

ngo bo nyid ni rnam gsum gyi // ngo bo nyid med rnam gsum la //

dgongs nas chos rnam thams cad kyi // ngo bo nyid med bstan pa yin // TrK.23

『唯識三十頌』の対応箇所を以下に掲げる。

玄奘訳『唯識三十論頌』T31.61a20–23

若有三性。如何世尊説一切法皆無自性。頌曰、

即依此三性 立彼三無性

故佛密意説 一切法無性 (Trk.23)

自性性が説かれた」と補って訳したが、その場合は経文の表現と解釈後の表現とが厳密には区別されていないことになる。

そもそも、以上に挙げた『菩薩地』、『集論』、『唯識三十論』では梵本のみ表現の言い換えが確認され、チベット訳と玄奘訳には確認されない。したがって、経文の表現と解釈後の表現とが厳密には区別されていないとも考えられる。しかしだからこそ、『解深密経』のチベット訳と玄奘訳とが区別していることから、言い換えが意図的であるとも考えられるだろう。

4.2.3 『大乘莊嚴經論』の無自性解釈

『莊嚴經論』の無自性解釈は第 11 章「述求品」(*Dharmaparyeṣṭyadhikāra*) 第 50 偈と第 51 偈に見られる。これらの偈頌に『般若経』の経文は引用されていないが、経文を踏まえた内容であって、先に検討した『集論』はこの『莊嚴經論』の偈頌の内容を散文の形にしてより詳細に説明したものと長尾[1982: 385; 387 fn.5][2007: 109]に指摘されている³⁹²。したがって、『莊嚴經論』には引用がないため表現の言い換えは確認できないが、『般若経』の「一切諸法無自性」を解釈した内容であると考えerことは妥当であろう。

さらに『撰大乘論』に『莊嚴經論』の偈頌が引用されることが早島理 [1979: 38–42] に指摘されている³⁹³。そして『撰大乘論』世親釈は第 50 偈 ab 句を声聞乗と大乘とに共通する無自性であると註釈している。管見の限り、アビダルマ文献において無自性が説明されること、解釈されることはないが、有自性の立場にある声聞乗によっても無自性は解釈され得るとということが示唆されている³⁹⁴。以下は『莊嚴經論』第 50 偈に対する世親釈である。

³⁹² 2つの偈頌のうち、第 51 偈には『解深密経』に引用される『般若経』の経文と同趣旨の内容が示されている。長尾 [2007: 111] によれば、この偈頌は長尾氏が参照したすべての写本に欠けているという。長尾氏は Lévi 氏による還梵をそのまま採用している。以下には長尾 [2007: 110] 記載のテキストを掲げる。

MSABh XI Nagao^{II} 110

niḥsvabhāvatayā siddhā uttarottaraniśrayāḥ /
anutpannānirodhādisāntaprakṛtinirvṛtāḥ // MSA XI.51

MSABh-Tib D174a6, P187b5–6

phyi ma phyi ma'i rten yin pas // ngo bo nyid (P187b6) ni med pa yis //
skye med 'gag med gzod nas zhi // rang bzhin mya ngan 'das pa grub // MSA 11.51

無自性性によって、次々に後のものの依り所となるから、不生不滅、本来寂靜、自性涅槃が成立する。

³⁹³ 勝呂 [1989: 398–485] には『撰大乘論』に引用される『莊嚴經論』の偈頌が網羅され、両文献の解釈の異同が考察されている。当該の無自性に関する2つの偈頌についても勝呂 [1989: 409–412] に検討されているが、声聞乗と大乘とに共通する無自性性が説かれることの意義については触れられていない。

また片野 [1997] はこの『莊嚴經論』の2偈が『撰大乘論』の他に、ツォンカパの『善説真髓』(*Legs bshad snying po*) にも引用されることを指摘している。ツォンカパの解釈はおおむね『撰大乘論』や『莊嚴經論』と同じであるという。

³⁹⁴ 長澤 [1963: 420] は世親が有為の三相に基づく無自性を説くことについて、その内容は経部の刹那滅論に対応する部分があるとし、次のように述べる。「かかる経部的思想（この部派の世俗諦説）がここに無自性を唱える空観思想から会通されて「理與聲聞共」と表現されたのであろう。」(引用文中の鍵括弧は筆者の補いである。世親釈の「理與聲聞共」(T31.345c28–29) と無性釈の「理共聲聞」(T31.408b1) を指している。)

niḥsvabhāvatāparyeṣṭau ślokadvayam /

(1) svayam (2) svenātmanā 'bhāvāt (3) ⁽³⁹⁵⁻sve bhāve⁻³⁹⁵⁾ cānavasthiteḥ /

(4) grāhavat tadabhāvāc ca niḥsvabhāvatvam iṣyate // MSA XI k.50

(1) **svayam abhāvān** niḥsvabhāvatvam, dharmāṇām pratyayādhīnatvāt / (2) **svenātmanā 'bhāvān** niḥsvabhāvatvam, niruddhāṇām punas tenātmanānutpatteḥ / (3) ⁽³⁹⁶⁻sve bhāve⁻³⁹⁶⁾ **'navasthitatvān** niḥsvabhāvatvam, kṣaṇikatvāt, ity etat trividham niḥsvabhāvatvam saṃskṛtalakṣaṇatrayānugaṃ veditavyam / (4) **grāhavat tadabhāvāc ca** niḥsvabhāvatvam, **tadabhāvād** iti svabhāvābhāvāt / yathā bālāṇām svabhāvagrāho nityasukhaśucyātmā vā 'nyena vā parikalpītalakṣaṇena tathāsau svabhāvo nāsti, tasmād api **niḥsvabhāvatvam dharmāṇām iṣyate** /³⁹⁷

無自性性の探求に関して二偈がある。

(1) 自らでは [存在するのではないから]、(2) 自身の本質としては存在するのではないから、そして、(3) 自身の体に存続しないから、また、(4) 把握される通りにはそれが存在しないから、無自性性が認められる。(MSA XI.50)

(1) 「自らでは存在するのではないから」無自性性である。諸法は縁に依拠しているからである。

(2) 「自身の本質としては存在するのではないから」無自性性である。すでに滅した [諸法は] 再びそ [の滅した諸法] を自体として生じないからである。

(3) 「自身の体に存続しないから」無自性性である。刹那滅性だからである。

以上のような、この三種の無自性性は、有為の三相に結び付いたものだと知られるべきである。

(4) 「また、把握される通りにはそれが存在しないから」無自性性である。「それが存在しないから」とは、自性が存在しないからである。愚夫たちにとって、常・楽・淨・我として、あるいは別の遍計所執相として、自性は把握されるが、そのようにはその自性は存在しない。したがってまた、諸法の「無自性性が認められる」。

³⁹⁵ sve bhāve Ns : svabhāve L¹ N^{II} F A B; Tib. rang gi ngo bo la

³⁹⁶ sve bhāve Ns : svabhāve N^{II} F A B : svabhāva L¹; Tib. rang gi ngo bo la

³⁹⁷ Lévi^I 67.15–23, Nagao^{II} 108–109, Funahashi 50; Ns55v2–6, A62r5–v2, B65v9–66r7 (長尾氏が参照する 4 つの写本のうち、Nc 写本以外の 3 つを参照した。)

ここには『莊嚴經論』の思想的立場に基づく無自性解釈が示されており、niḥsvabhāvaではなく niḥsvabhāva-tā / -tva が主題とされている。先に検討した『菩薩地』と『解深密經』では、『般若經』の經文である「一切諸法無自性」が解釈されるに伴い、「諸法の無自性性」(dharmāṇām niḥsvabhāvatā) という、属格の dharma と抽象概念を作る接尾辞が付された niḥsvabhāvatā という表現が用いられていた。ここでも波線部において、「諸法の無自性性」(niḥsvabhāvatvaṃ dharmāṇām) という表現が用いられている。

(1) (2) (3) が有為の三相に結び付いた無自性性だとされており、いずれも niḥsvabhāvatva の説明である。長尾 [2007: 110] はこのうちの (1) を三無自性説の生無自性性に相当し、(4) を相無自性性に相当すると指摘する。しかし、『撰大乘論』世親釈では (1) (2) (3) は声聞乗と大乘とに共通する無自性だと註釈され、(4) は声聞乗と大乘とに共通しない無自性だと註釈されている。この理解に従えば、三無自性説を説かない声聞乗にも (1) の生無自性性という無自性解釈が共通するとは考え難い。

4.2.4 『撰大乘論』世親釈の無自性解釈

以下が『撰大乘論』所引の『莊嚴經論』第11章「述求品」第50偈とそれに対する世親釈である³⁹⁸。

『撰大乘論』所引の『莊嚴經論』第50偈

rang dang bdag nyid med pa'i phyir // rang gi dngos la mi gnas phyir //
 gzung³⁹⁹ ba bzhin (D20b4) du de med phyir // ngo bo nyid med (400-nyid du bzhed⁴⁰⁰) // =MSA
 XI.50

『撰大乘論』世親釈

gang las dgongs na ngo bo nyid med (P183b8) par bstan pa yin pa de ston par byed pa ni /
 (1) **rang dang** zhes bya ba la / gang gi phyir⁴⁰¹ rang nyid rkyen med par mi 'byung zhes bya ba
 ste / re zhig ngo bo nyid med pa nyid kyi dgongs pa gcig yin no //
 (2) (P184a1) chos rnams kyi **bdag nyid med pa'i phyir** zhes bya ba (D153b4) ni yang 'di'i dgongs pa
 ni 'di yin te / gang 'gags (G210a) pa de ni de'i bdag nyid du yang (N168a) mi 'byung bas de'i phyir na
 yang ngo bo (P184a2) nyid med (402-do //⁴⁰²)
 (3) **rang gi dngos la mi gnas phyir** // zhes bya ba ni byung ba tsam nyid na skad cig phyi mar
 mi gnas pa ste / gnas par mi nus pa'i phyir na yang ngo bo nyid med do //
de lta bu ni (D153b5) re (P184a3) zhig nyan thos dang thun mong gi chos rnams kyi ngo bo nyid med
pa nyid do //
 (4) **gzung**⁴⁰³ **ba bzhin du de med phyir** // zhes bya ba ni 'dis ni nyan thos dang thun mong ma
yin pa ste / gang gi phyir ji ltar byis (P184a4) pas (G210a3) yongs su bzung ba'i kun tu brtags pa'i ngo

³⁹⁸ MSg II-30 D20b3-4, P22a8

なお、『撰大乘論』所引の第51偈は次の通り。

MSg II-30 D20b4, P22a8-23b1

ngo bo nyid ni med pa yis // phyi ma phyi ma brten byas te //
 (P23b1) skye med 'gag med gzod⁽¹⁾ zhi dang // rang bzhin mya ngan 'das par grub // =MSA XI.51
 (1) gzod CDGN Nagao : bzod P

³⁹⁹ gzung CDGP Nagao : bzung? N

⁴⁰⁰ nyid du bzhed GNP Nagao : du bzhed pa CD

⁴⁰¹ phyir CD : om. GNP

⁴⁰² do // CGNP : de / D

⁴⁰³ gzung CD : bzung GNP

bo ni de bzhin du med pas de las (N168a3) dgongs nas theg (D153b6) pa chen (C153b6) po'i tshul 'dir
chos thams cad kyi ngo bo nyid med pa'o zhes gsungs so //⁴⁰⁴

無自性を説示したことが何らかを密意しているのであれば、その [何か] を示す。

(1) 「自らでは [存在するのではないから]」 (svayaṃ: MSA.50a) ということに関しては、自ら (rang nyid) は縁なしには生じないと言われるからである。まず、無自性性の一つの密意 (dgongs pa) である。

(2) 諸法は「自身の本質としては存在するのではないから」 (svenātmanā 'bhāvāt: MSA.50a) ということもまた、こ [の無自性性] の密意であり、次のようである。およそすでに滅したものの、それはその自体として再び生じないから、それ故にまた無自性である。

(3) 「自身の体に存続しないから」 (sve bhāve cānavasthiteḥ: MSA.50b) とは、すでに生じたもののみにおいては、後の刹那に留まらず、留まることができないから、また無自性である。

以上、まずは声聞 [乗] とも共通する諸法の無自性性である。

(4) 「また、把握される通りにはそれが存在しないから」 (grāhavat tadabhāvāc ca: MSA.50c) というこれは、声聞 [乗] とは共通しない [無自性性] である。なぜなら、愚夫によって把握された遍計所執なる自体 (ngo bo) のようには存在しないから、それを意図して (las dgongs nas)、この大乘の理趣として「一切諸法は無自性である」と説かれたのである。

下線部において、(1) (2) (3) は声聞乗と大乘とに共通する「諸法の無自性性」(*dharmāṇām niḥsvabhāvatā) だとされている⁴⁰⁵。一方で波線部において、(4) は声聞乗とは共通しない無

⁴⁰⁴ MSABh II-30 C153b3–6, D153b3–6, G209a5–210a3, N167b6–168a3, P183b7–184a4
世親釈玄奘訳『攝大乘論釋』T31.345c23–346a3

説一切法無自性意。今當顯示。(1)「自然無」者、由一切法無離衆緣自然有性。是名一種無自性意。(2)「自體無」者、由法滅已不復更生故無自性。此復一種無自性意。(3)「自性不堅住」者、由法纔生一刹那後無力能住故無自性。如是諸法無自性理與聲聞共。(4)「如執取不有故許無自性」者、此無自性不共聲聞。以如愚夫所取。遍計所執自性不如是有。由此意故依大乘理。説「一切法皆無自性」。

⁴⁰⁵ 無性積では「声聞 [乗] とも共通する無我である」と註釈されており、声聞乗と大乘とに共通するという点では同じであるが、無自性ではなく無我とされている理由は分からない。ただし、玄奘訳

自性だとされている。ただし二重線部においては、このような内容を意図して「一切諸法は無自性である」(*sarvadharmāṇām niḥsvabhāvāḥ?) と説かれた、とされている。敬語表現が使われているため、これは『般若経』の経文の引用だと考えられるが、dharma と niḥsvabhāva とが主格の同格で置かれてはいない。したがって、厳密に表現が区別されているわけではない。しかし、このときの声聞乗を有自性の立場にある者だと想定するならば、少なくとも『攝大乘論』世親釈においては、有自性の立場にある声聞乗にとっても無自性が妥当であると認めていることになる。

では無自性となっている。

MSgU II-30 D233a3-4, P285a2-3

(1)(2) **rang dang bdag nyid med pa'i phyir** zhes bya ba la (1) **rang med pa ni** ^(D233a4) rkyen gyi kha na las pa'i phyir ro // (2) **bdag nyid kyis med pa ni** sngar 'gags pa'i skad cig rnying pa med pa ^(P285a3) dang gsar pa ni yod pa'i phyir ro // (3) **rang gi dngos la mi gnas phyir** zhes bya ba ni skad cig gi 'og tu 'jig ⁽¹⁾pa'i phyir ro ⁽¹⁾// 'di ni nyan thos dang thun mong pa'i bdag nyid⁽²⁾ med pa'o //

⁽¹⁾pa'i phyir ro D : pa'o P ⁽²⁾nyid D : om. P

無性釈玄奘訳『攝大乘論釋』T31.408a27-b4

(1) (2) 「自然自體無」者、依衆縁故名自然無。前生刹那已故非新、名自體無。(3) 「自性不堅住」者、一刹那後性滅壞故。此無自性理共聲聞。

(1) (2) 「自らでは [存在するのではないから]、自信の本質としては存在するのではないから」(svayaṃ svenātmanā 'bhāvāt: MSA XI.50a) ということに関して、(1) 「自らでは存在するのではない [から]」とは、縁に依存しているからである。(2) 「自体としては存在しない [から]」とは、すでに滅したかつての刹那は存在せず、新しい [刹那] が存在するからである。(3) 「自身の体に存続しないから」(svabhāve cānavasthiteḥ: MSA XI.50b) とは、刹那の後に滅するからである。これは、声聞 [乗] とも共通する無我である。

4.2.5 『菩薩地』の nirabhiḷāpyasvabhāva と nirabhiḷāpyasvabhāvatā

『菩薩地』「真実義品」は一切諸法には言語表現され得ない自性があるということを理証と教証とによって証明する。ところが、理証と教証とでは dharma と nirabhiḷāpyasvabhāva との関係が異なる表現によって示されている。理証では、dharma が属格で置かれ、nirabhiḷāpyasvabhāva に抽象概念を作る接尾辞 tā が付された、sarvadharmānām nirabhiḷāpyasvabhāvatā という表現になっている。一方の教証では、dharma も nirabhiḷāpyasvabhāva も主格の同格で置かれ、sarvadharmāḥ nirabhiḷāpyasvabhāvāḥ という表現になっている。理証と教証それぞれの導入部分と結論部分とを以下に掲げる。

理証

- 導入： tatra kayā yuktyā nirabhiḷāpyasvabhāvatā sarvadharmānām
pratyavagantavyā //⁴⁰⁶
- 結論 (1)： tad anena kāraṇenāyā yuktyā nirabhiḷāpyaḥ svabhāvaḥ sarvadharmānām
pratyavagantavyaḥ //⁴⁰⁷
- 結論 (2)： iyaṃ tāvad upapattisādhanayuktir ānulomikī yayā nirabhiḷāpyasvabhāvatā
sarvadharmānām pratyavagantavyā //⁴⁰⁸

教証

- 導入： āptāgamato 'pi nirabhiḷāpyasvabhāvāḥ sarvadharmā veditavyāḥ //⁴⁰⁹
- 結論： tasmād āgamato 'pi tāthāgatāt paramāptāgamād veditavyaṃ
nirabhiḷāpyasvabhāvāḥ sarvadharmā iti //⁴¹⁰

下線部の表現が理証と教証とで異なっていることが分かる。ただし、理証の結論 (1) は、複数の属格である dharma と、単数の主格である nirabhiḷāpyaḥ svabhāvaḥ とによって構成される表現であり、この表現が持つニュアンスは分からない。しかしこれを除けば表現が異

⁴⁰⁶ BBh IV-5.1 Takahashi 96, Wogihara 43.24–25, Dutt 30.1, Murakami 21

⁴⁰⁷ BBh IV-5.2.3 Takahashi 97–98, Wogihara 45.9–10, Dutt 30.24–25, Murakami 24

⁴⁰⁸ BBh IV-5.5 Takahashi 102, Wogihara 48.7–8, Dutt 32.22–24, Murakami 30

⁴⁰⁹ BBh IV-6.1 Takahashi 102, Wogihara 48.9–10, Dutt 32.24, Murakami 30

⁴¹⁰ BBh IV-6.3 Takahashi 106, Wogihara 50.14–16, Dutt 34.17–18, Murakami 34

なっていると考えられるが、理証と教証とで表現を変えている理由もまた判然としない。しかし、どちらの表現でも「一切諸法には言語表現され得ない自性がある」という意味に変わりはない。つまり、どちらの表現でも内容上問題を来たさないのだと考えられる。

これに対して、『菩薩地』は『般若経』の「一切諸法無自性」を解釈する際には表現を言い換えていた。経文の表現は、dharma を指示する代名詞と niḥsvabhāva とが主格の同格で置かれ、ime niḥsvabhāvāḥ と表現されていた。この場合は、「これら [諸法] は無自性である」「これら [諸法] は自性を持たない」という意味になる。一方で解釈された表現は、属格の dharma と抽象概念を作る接尾辞が付された niḥsvabhāvatā とからなっており、niḥsvabhāvatām dharmāṇām と表現されていた。この場合は、「諸法は無自性である」という意味か、あるいは「諸法には無自性性がある」という意味になる。前者の表現には svabhāva を認める余地がないが、後者の表現には svabhāva が属する基体としての dharma の存在が暗示される。『菩薩地』における存在と非存在とを規定する基準は、svabhāva の有無であった (3.1.3.2 svabhāva の意味)。そして『菩薩地』は仮設の所依である vastu を非実在視する損減をなす者を批難し、自身はその vastu や dharma に nirabhilāpyasvabhāva があると主張していた。つまり、nirabhilāpyasvabhāva を主張する点で有自性の立場にある『菩薩地』においては、svabhāva を認める余地のない『般若経』の表現のままでは自身の思想的立場と齟齬が生じてしまう。だからこそ、解釈に伴い表現を言い換えているのだと考えられる。ただし注意されるのは、niḥsvabhāvatām dharmāṇām という表現では、dharma が具体的にどのような svabhāva を持っていないのかが判断できないということである。

4.2.6 まとめ

『解深密経』は『般若経』の教説である「一切諸法無自性」という経文を *sarvadharmā niḥsvabhāvāḥ という表現で引用する。そしてこの経文を三無自性説として解釈するに伴い、*dharmāṇām niḥsvabhāvātā という「諸法の無自性性」と訳すことのできる表現に言い換えている。また、三無自性性のそれぞれも抽象概念を作る接尾辞の tā / tva が付された相無自性性 (*lakṣaṇāniḥsvabhāvātā) などと表現されている。本節では、このような言い換えがなされる理由を、同様の言い換えが見られる瑜伽行派の諸文献を参照して考察した。

『菩薩地』には既存の有自性と無自性との二項対立を止揚するための概念装置として三性説の萌芽形態が見られ、nirabhilāpyasvabhāva を認めると同時に abhilāpyasvabhāva を否定する無自性解釈がなされていた。そして、nirabhilāpyasvabhāva を認めるという点で有自性の立場にある『菩薩地』は、『般若経』の sarvadharmā niḥsvabhāvāḥ という表現には svabhāva を認める余地がないから、niḥsvabhāvātām dharmāṇām という svabhāva を認める余地のある表現に言い換えたのだと考えられる。『集論』も『唯識三十論』も三自性を説くという点で有自性の立場にあるからこそ、三無自性性それぞれを niḥsvabhāvātā と表現し、また dharmāṇām niḥsvabhāvātā という svabhāva を許容する表現を用いるのだと考えられる。

また、『莊嚴経論』の無自性解釈では偈頌の段階で niḥsvabhāva ではなく niḥsvabhāvātva という表現が見られる。その世親釈では有為の三相に基づく無自性解釈が説かれ、これが niḥsvabhāvātvaṃ dharmāṇām と表現されている。そして、『莊嚴経論』の偈頌を引用する『撰大乘論』世親釈では同じものが声聞乗と大乘とに共通する無自性性だと解釈されている。このときの声聞乗を有自性の立場にある者だと想定できるならば、少なくとも『撰大乘論』世親釈においては、三自性を説くという点で有自性の立場にある瑜伽行派だけではなく、一切諸法に自性を認めるという点で有自性の立場にある声聞乗にとっても無自性が妥当であると認めていることになる。

表現の言い換えは必ずしも厳密ではないが、以上から、有自性を認めながらも同時に無自性とも会通しようとする思想的立場において、『般若経』の「一切諸法無自性」は有自性を許容する表現に言い換えられているのだと考えるのが妥当に思われる。したがって、『解深密経』は「一切法相品」において三性説を三相として定義するが、三無自性説が表現の言い換えを伴っていることから、『解深密経』は有自性の立場にあると考えられる。

4.3 『解深密経』における自性と相、無自性と無自性性

『解深密経』は『般若経』の教説である「一切諸法無自性」という経文を *sarvadharmā niḥsvabhāvāḥ という表現で引用し、この経文を三無自性説として解釈するに伴い、*dharmāṇām niḥsvabhāvātā という「諸法の無自性性」と訳すことのできる表現に言い換えている。この理由は、『解深密経』の段階ですでに三自性という概念が形成されており、この三自性を認める点で有自性の立場にあるからこそ、svabhāva が属する基体としての dharma の存在を暗示し、svabhāva を認める余地が残される表現に言い換えたのだと考えられた。

そこで本節では、はじめに、実際に『解深密経』における三自性の用例を確認することで、『菩薩地』と同様に『解深密経』も有自性の立場にあったのかどうか、また三自性が三相よりも先に形成されていたのかどうかを検討する。

また、『解深密経』では『般若経』の「一切諸法無自性」を解釈するに伴い表現が言い換えられていたが、三無自性性のそれぞれも定義される際には svabhāva を認める余地が残される表現、すなわち dharmāṇām °niḥsvabhāvātā と表現されている。本研究第 1 章で確認したように、これら三無自性性に対応する三相もまた同様に dharmāṇām °lakṣaṇam と表現されていた。したがって、三無自性性もまた何らかの svabhāva を認めていると想定される。そこで次に、三無自性性それぞれの定義を確認するが、『解深密経』の三無自性性は依他起相が生無自性性と勝義無自性性との 2 つに対応させられている点に特徴があり、この依他起相と対応する勝義無自性性の定義において、niḥsvabhāva と niḥsvabhāvātā との使い分けが見られ、意味の違いが示唆される記述がある。そこで、勝義無自性性、相無自性性、生無自性性の順番で定義を確認し、具体的にどのように svabhāva が許容されているのかを考察する。

4.3.1 『解深密經』の三自性

『解深密經』は第 6 章「一切法相品」において三性説を三相でもって定義するが、第 7 章「無自性相品」のうち、Lamotte 氏の科段分けに基づけば第 10 節と第 13 節には三相ではなく三自性の用例が見られる。以下に掲げるのは第 10 節の一部である。第 10 節までは世尊によって勝義生菩薩に三無自性説という教義が説示されており、二者間の対話であった。ところが第 10 節からは、世尊と勝義生菩薩との対話の中に第三者として衆生が言及されるようになり、衆生と三無自性説との関係が説示される。

don dam yang dag 'phags ngas (D18a5) ni sems can gyi khams na (1) sems can rnams kyis kun brtags pa'i (P19b6) ngo bo nyid ngo bo nyid kyis tha dad par mthong zhing gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid dang / yongs su grub pa'i ngo bo nyid kyang ngo bo nyid kyis tha dad par mthong na / de'i phyir ngo bo nyid med pa nyid rnam pa gsum mi 'dogs (D18a6) kyis / (2) sems can (P19b7) rnams gzhan gyi dbang dang yongs su grub pa'i ngo bo nyid la kun brtags pa'i ngo bo nyid du sgro btags nas / gzhan gyi dbang dang yongs su grub pa'i ngo bo nyid la kun brtags pa'i ngo bo nyid kyi mtshan nyid rjes su tha snyad (D18a7) (P19b8) 'dogs te⁴¹¹

勝義生よ、私は、衆生界において、(1) 衆生が遍計所執性を自性として別であると見

⁴¹¹ SNS VII-10 D18a4-7, P19b5-8, Lamotte 70.25-34

袴谷 [1984: 9] 所収の敦煌出土古写本に対応箇所が見られる。

don dam gyung drung 'phags sems chan gyi khams na / (1) sems chan rnams kyis so so kun du rtog pa'i ngo bo nyid la / ngo bo nyid du myi mthong so sor gzhan gyi dbang las / ngo bo nyid dang / yongs su rdzogs pa'i ngo bo nyid la / ngo bo nyid du myi mthong ste / de'i phyir na ngas / ngo bo nyid myed pa rnam pa gsum gzhas go //

(2) yang sems chan rnams kyis kun du rtog pa'i / ngo bo nyid la / gzhan gyi dbang las dang yongs su rdzogs pa'i ngo bo nyid bcug nas // kun du rtog pa'i ngo bo nyid gyi mtshan nyid gyis / gzhan gyi dbang las dang / yongs su rdzogs pa'i ngo bo nyid la spyod do //

菩提流支訳『深密解脱經』T16.671a28-b5

成就第一義、(1) 一切衆生、衆生界中、不知不覺虛妄分別法體差別。亦不能知他力因緣法體差別。亦復不見第一義諦法體差別。是故我說三種法無自體相。

成就第一義。(2?) 而諸衆生虛妄分別諸法體相、他力法體、第一義體、虛妄分別名字體相、說因緣法、第一義法。

玄奘訳『解深密經』T16.694b25-c3

復次勝義生、非由有情界中諸有情類、(1) 別觀遍計所執自性爲自性故、亦非由彼別觀依他起自性及圓成實自性爲自性故、我立三種無自性性。(2) 然由有情於依他起自性及圓成實自性上、增益遍計所執自性故、我立三種無自性性。

由遍計所執自性相故、彼諸有情、於依他起自性及圓成實自性中、隨起言説、

て、依他起性と円成実性とをも自性として別であると見るならば、それゆえに、三種の無自性を仮設しないけれども、(2) 衆生が依他起〔性〕と円成実性において、遍計所執性を増益して、〔自性として別であると見ないならば、それゆえに、三種の無自性を仮設して、〕依他起〔性〕と円成実性において、遍計所執性の相を言語表現として仮設する。

ここでは三相ではなく、遍計所執性、依他起性、円成実性という三自性それぞれが用いられている。したがって、第6章「一切法相品」では三相でもって三性説が定義されるが、三自性という概念が形成される以前は三相であったという可能性は否定されるだろう。

この箇所は諸訳に異同が見られる。チベット訳と玄奘訳では(1)の文章が、「衆生が三自性それぞれを別であると見るなら、三無自性を仮設しない」という内容である。また(2)の文章は、チベット訳では「依他起性と円成実性において遍計所執性を増益して」とあり、動詞の連続体によって後ろの文章に続く形を取る。しかし玄奘訳では、「依他起性と円成実性において遍計所執性を増益するから、三無自性を仮設する」という内容であり、チベット訳にはない三無自性を説示する理由句が下線部に付されている(増益遍計所執自性故、我立三種無自性性)。チベット訳には三無自性を説示する理由はこの後も明示されない。

一方の敦煌写本と菩提流支訳では(1)の文章が、「衆生は三自性それぞれを別であると見ないから、三無自性を説示する」という内容である。チベット訳と玄奘訳とは「見るから説示しない」とあったが、それとは反対に「見ないから説示する」という内容になっている。また(2)の文章は、チベット訳と敦煌写本は一致するが、菩提流支訳は判然としない。

以上を勘案すれば、チベット訳の(2)は三無自性を説示する理由であると考えられるため、玄奘訳に基づき補って訳した。そして、当該箇所の続きには、「依他起性と円成実性において遍計所執性を仮設し、執着することを原因として、衆生は輪廻を流転する」という内容が説かれている⁴¹²。したがって、チベット訳の(1)のように三自性を別であると

⁴¹² SNS VII-10 D18a7-b3, P19b8-20a4, Lamotte 70.33-71.15

ji lta ji ltar rjes su tha snyad 'dogs pa de lta de ltar tha snyad btags pas yongs su bsgos pa'i sems tha snyad btags pa dang rjes su 'brel ba 'am / tha snyad btags pa bag la nyal gyis gzhan gyi dbang (P20a1) dang yongs su grub pa'i ngo bo nyid la kun brtags (D18b1) pa'i ngo bo nyid kyi mtshan nyid du mngon par

見ることは肯定的に評価されており、反対に (2) のように別ではないと見ること、すなわち、依他起性と円成実性との上に遍計所執性を増益することが否定的に評価されている⁴¹³。

以上から、三無自性性は衆生が依他起性と円成実性との上に遍計所執性を増益するから説示されたという内容が理解される。つまり、三無自性性は三自性という概念を踏まえて形成された概念だと考えられ、『解深密経』の思想的立場にある菩薩だけではなく、彼らを含む衆生においても三自性が前提とされているのだと考えられる。したがって、『解深密経』では三自性を前提としている点で有自性の立場にあり、その上で三相が説かれていると考えられ、三相が三自性よりも先に形成されたとは考え難いだろう。ただし、svabhāva ではなく lakṣaṇa という概念が用いられる理由や、lakṣaṇa と niḥsvabhāvatā とが対応せられる理由は判然としない。

zhen no // ...中略... yun ring por⁽¹⁾ yang na sems can dmyal ba rnam dang / yang na dud 'gro rnam
(D18b3) sam / yang na yi dwags⁽²⁾ rnam sam / yang na lha (P20a4) rnam sam / yang na lha ma yin rnam
sam / yang na mi rnam kyī nang du kun tu rgyug cing 'khor bar 'gyur te / 'khor ba las mi⁽³⁾ 'das pa'i⁽³⁾
phyir ro //

⁽¹⁾por PL : po? D ⁽²⁾dwags L : dgas DP ⁽³⁾'das pa'i L : 'da' ba'i DP

言語習慣を仮設するように、仮設された言語習慣によって薫習された心は、仮設された言語習慣との結び付きや、あるいは、仮設された言語習慣の随眠によって、依他起〔性〕と円成実性において遍計所執性の相として執着するのである。… (中略) … 長時に渡って、あるいは地獄、あるいは畜生、あるいは餓鬼、あるいは天、あるいは阿修羅、あるいは人間の中に赴き流転するであろう。輪廻から脱していないからである。

⁴¹³ 袴谷 [1994: 152] は本研究の理解とは反対に、(1) のように三自性を別であると見ることを否定的に捉えている。袴谷氏は当節を、三性それぞれを別々の「本体」と考えて、それらを正しく理解しないために六道に輪廻する、という内容で理解している。

袴谷訳 1994: 147-148

パラマールタサムドガタよ、私は、有情界において、有情たちが、所分別 (遍計所執) の自性を自性として異なったものと見、依他起の自性と円成実の自性とをもまた自性として異なったものと見るならば、[それを惧れて、] それゆえに、三種の無自性を設定しないのであるが、

4.3.2 勝義無自性性の定義 —— 依他起相の場合 ——

4.3.2.1 依他起相と勝義無自性性

『解深密經』第7章「無自性相品」における三無自性性のそれぞれの定義を確認する。『解深密經』では依他起相が生無自性性だけでなく、勝義無自性性にも対応させられている。依他起相と対応する勝義無自性性は次のように定義されている。

don dam yang dag 'phags chos (D17a5) rnam kyi don dam pa ngo bo nyid med pa nyid gang zhe na / (P18b5) rten cing 'brel bar⁴¹⁴ 'byung ba'i chos gang dag skye ba ngo bo nyid med pa nyid kyis ngo bo nyid med pa de dag ni don dam pa'i ngo bo nyid med pa nyid kyis ngo bo nyid med pa yang yin no // de ci'i phyir zhe na / don dam yang dag 'phags (D17a6) (P18b6) chos rnam la rnam par dag pa'i dmigs pa gang yin pa de ni ngas don dam pa yin par yongs su bstan la / gzhan gyi dbang gi mtshan nyid de ni rnam par dag pa'i dmigs pa ma yin pas de'i phyir don dam pa'i ngo bo (P18b7) nyid med pa nyid ces bya'o //⁴¹⁵

勝義生よ、諸法の勝義無自性性 (*paramārthanīhsvabhāvātā) とはいかなるものか。およそ、生無自性性として無自性である諸々の縁生法、それらは勝義無自性性として無自性でもある。それはどうしてかと言うならば、勝義生よ、およそ、諸法における清浄なる所縁を、私は勝義であると説示するが、その依他起相は清浄なる所縁ではないから、それゆえに〔依他起相が〕勝義無自性性と言われる⁴¹⁶。

下線部の「諸法の勝義無自性性」という表現から、複数・属格の dharma と単数・主格の

⁴¹⁴ bar P : par DL

⁴¹⁵ SNS VII-6 D17a4-6, P18b4-7, Lamotte 68.17-25

玄奘訳『解深密經』T16.694a20-26

云何諸法勝義無自性性。謂諸法由生無自性性故。說名無自性性。即縁生法。亦名勝義無自性性。何以故。於諸法中若是清浄所縁境界。我顯示彼以爲勝義無自性性。依他起相非是清浄所縁境界。是故亦說名爲勝義無自性性。

⁴¹⁶ 加藤弘二郎 [2011] によれば、チベット訳と玄奘訳に基づけば、依他起相は清浄所縁ではなく、つまり勝義ではないから、この勝義無自性性は Tp.Comp. であり、「勝義としては自性を有さない」という意味となる。一方で菩提流支訳と敦煌写本に基づけば、依他起相が清浄所縁であるという異読があり、そのときの勝義無自性性は Kdh.Comp. であり、「勝義すなわち無自性性」という意味となる。加藤弘二郎氏は後者の菩提流支訳と敦煌写本の翻訳を単なる誤写とせず、『撰大乘論』の二分依他から影響を受けた翻訳の可能性を示唆する。加藤弘二郎 [2011: 96] が掲げる敦煌写本は以下である。

yang de na gzhan gi dbang las [/] mtshan nyid la' rnam phar dag par dmyigs pa ste /

paramārthaniḥsvabhāvatā とからなる、dharmāṇām paramārthaniḥsvabhāvatā という梵語が想定される。そしてこの勝義無自性性が依他起相と同置されている。本研究第 1 章で確認したように、依他起相は定義される際に「諸法の依他起相」(chos rnam kyī gzhan gyi dbang gi mtshan nyid) と表現されており (1.1.2 『解深密経』の三性説)、これも複数・属格の dharma と単数・主格の paratantralakṣaṇa とからなる、dharmāṇām paratantralakṣaṇam という梵語が想定される。そして lakṣaṇa は特徴や性質を意味する概念であるから、「諸法にある依他起という性質」や「依他起なる性質を持つ諸法」として理解される。したがって、このような依他起相と同置される勝義無自性性もまた、「諸法にある勝義無自性という性質」を意味すると理解できる。

波線部は前半の「諸法における清浄なる所縁を、私は勝義であると説示する」と、後半の「その依他起相は清浄なる所縁ではない」という内容に分けられ、その接続は順接、逆説どちらでも解釈できるだろう。そして後半が paramārthaniḥsvabhāvatā の直接の理由だと考えられる。

また、『解深密経』が『般若経』の「一切諸法無自性」を解釈するに伴い、svabhāva を認める余地が残される表現、すなわち dharmāṇām niḥsvabhāvatā に言い換えられていたが、ここでも同様に dharmāṇām paramārthaniḥsvabhāvatā という表現が用いられている。したがって、何らかの svabhāva を許容し、同時に何らかの svabhāva を否定していると考えられるが、ここには明示されていない。しかし、二重線部にその内容が示唆されている。

4.3.2.2 niḥsvabhāvatā と niḥsvabhāva の区別

上掲引用文の二重線部では niḥsvabhāva と niḥsvabhāvatā とが区別されており、意味の違いが示唆されている。以下に二重線部のみを再掲し、Lamotte 氏による還梵を合わせて掲げる。

rten cing 'brel bar⁴¹⁷ 'byung ba'i chos gang dag skye ba ngo bo nyid med pa nyid kyis ngo bo nyid med pa de dag ni don dam pa'i ngo bo nyid med pa nyid kyis ngo bo nyid med pa yang yin no //

およそ、生無自性性として無自性である諸々の縁生法、それらは勝義無自性性として無自性でもある。

⁴¹⁷ bar P : par DL

*ye dharmāḥ pratītyasamutpannā utpattiniḥsvabhāvatayā niḥsvabhāvās te
paramārthaniḥsvabhāvatayāpi niḥsvabhāvāḥ //⁴¹⁸

まず、niḥsvabhāva という言葉は Bv.Comp.であるから、形容される名詞と同格になる。この場合は複数・主格の dharma を形容しているためそれと同格であって、dharma が svabhāva を持たないということを意味する。このような dharma と niḥsvabhāva との関係は、前節で検討した『般若経』の「一切諸法無自性」が sarvadharmā niḥsvabhāvāḥ と表現されていることと同じである。そして、「一切諸法無自性」がこの表現のままでは svabhāva を認める余地がないため、有自性の立場にある『菩薩地』、『解深密経』、『唯識三十論』などの瑜伽行派の諸文献では sarvadharmāṇāṃ niḥsvabhāvatā という表現に言い換えられているのだと考えられた。そのため、ここで dharma と niḥsvabhāva とが同格で置かれる表現は先の考察と矛盾するとも思われるが、niḥsvabhāvatā が単数・具格の形で utpattiniḥsvabhāvatayā（生無自性性としては）、paramārthaniḥsvabhāvatayā（勝義無自性性としては）という条件句として置かれている。niḥsvabhāvatā が条件句とされる用例は『瑜伽論』「撰決択分」の三無自性説にも見られる⁴¹⁹。このことから、niḥsvabhāva は dharma が svabhāva を持たないことを意味するのに対して、niḥsvabhāvatā は dharma が svabhāva を持たないということを直接意味してはいな

⁴¹⁸ SNS VII-6 Lamotte 68.33–69.1

⁴¹⁹ 「撰決択分」中「菩薩地真實義品」では三性説が三自性として説明され、それが三無自性性と対応関係にある。また『解深密経』と同様に依他起性が生無自性性と勝義無自性性の2つに対応させられている。

ViSg D zi 22b5–7, P'i 24b4–7, Takahashi 144–145

ngo bo nyid gsum dang / ngo bo nyid med pa nyid gsum po mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid dang / ⁽¹⁾skye ba⁽¹⁾ ngo bo nyid med pa nyid dang / don dam pa ngo bo nyid med pa nyid de la / mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid kyis ni kun brtags⁽²⁾ pa'i ngo bo nyid ngo bo nyid med pa yin no // de la skye ba ngo bo nyid med pa nyid dang / don dam pa ngo bo nyid med pa nyid kyis ni gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ngo bo nyid med pa yin te / rang mi skye ba nyid kyi phyir dang / rnam par dag pa'i dmigs pa nyid ma yin pa'i phyir ro // don dam pa ngo bo nyid med pa nyid kho nas ni yongs su grub pa'i ngo bo nyid ngo bo nyid med pa yin te / de ci'i phyir zhe na / chos thams cad kyi don dam pa yin pa dang / ngo bo nyid med pa nyid kyis rab tu phyed ba yin pa'i phyir ro //

⁽¹⁾skye ba DP : skyes pa T ⁽²⁾brtags DT : btags P

その三自性と三無自性性、[すなわち]相無自性性と生無自性性と勝義無自性性のうち、相無自性性として遍計所執性は無自性である。そのうち、生無自性性と勝義無自性性として依他起性は無自性である。自ら生じないものだからであり、清浄なる所縁なるものではないからである。勝義無自性性のみとして円成実性は無自性である。それはどうしてか。一切諸法の勝義であり、無自性性によって顕わし出されるものだからである。

いということが分かる。『菩薩地』に見られた *niḥsvabhāvatām dharmānām* という表現からは、*dharma* に *abhilāpyasvabhāva* がないという具体的な内容までは理解されないのと同様であろう (4.2.1 『解深密経』と『菩薩地』の場合, 4.2.5 『菩薩地』の *nirabhilāpyasvabhāva* と *nirabhilāpyasvabhāvatā*)。そして、*dharma* が *niḥsvabhāva* に形容されていることから、その *dharma* にはもともと何らかの *svabhāva* が備わっていると想定され、間接的に三自性を前提としていると考えられる。また、先に検討したように、『解深密経』の三無自性は三自性を前提としており、三自性を認めている点では有自性の立場にあると考えられる (4.3.1 『解深密経』の三自性)。したがって、具体的にどのような *svabhāva* を持ち、同時にどのような *svabhāva* を持たないかは明示されていないが、三自性が前提となっていることを鑑みれば、*paratantrasvabhāva* を持つ *dharma* は、*utpattiniḥsvabhāvatayā* と *paramārthaniḥsvabhāvatayā* という点では何らかの *svabhāva* を持つておらず、*niḥsvabhāva* なのだと考えるのが妥当に思われる。

以上から、*svabhāva* と *niḥsvabhāva*、*lakṣaṇa* と *niḥsvabhāvatā* という対応関係が理解される。*paratantrasvabhāva* を持つ *dharma* は、*utpattiniḥsvabhāvatā* と *paramārthaniḥsvabhāvatā* としては *niḥsvabhāva* である。そしてこのような *dharma* には、*paratantralakṣaṇa* や、*utpattiniḥsvabhāvatā* と *paramārthaniḥsvabhāvatā* という性質があると理解できるだろう⁴²⁰。

⁴²⁰ 先行研究では勝義無自性性に関してのみ複合語の格関係が言及されており、依他起相と対応する勝義無自性性について、高橋 [2005: 201 fn.46] は「勝義に関する無自性 (**paramārthena niḥsvabhāvatā*) という *tatpuruṣa*」だと解釈し、高崎 [1982: 16] は *paramārthato niḥsvabhāvaḥ* だと理解する。

4.3.3 相無自性性の定義

ここまでの考察を踏まえて相無自性性の定義を確認する。相無自性性は次のように定義されている。

don dam yang dag 'phags / de la chos rnams kyi mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid gang zhe na / kun brtags pa'i mtshan nyid gang yin pa'o // de ci'i phyir zhe na / 'di ltar de ni ming dang brdas⁴²¹ rnam par bzhag pa'i mtshan nyid yin gyi / rang gi mtshan nyid kyi rnam par gnas pa ni ma yin pas de'i phyir de ni mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid ces bya'o //⁴²²

勝義生よ、そのうち、諸法の相無自性性 (*lakṣaṇaniḥsvabhāvatā) とはいかなるものか。遍計所執相である。それはどうしてか。すなわち、そ〔の遍計所執相〕は名前と言語協約によって設定されたものの特徴とするが、自相としては存続するものではないから、それゆえに、そ〔の遍計所執相〕が相無自性性と言われる。

下線部の「諸法の相無自性性」という表現から、複数・属格の dharma と単数・主格の lakṣaṇaniḥsvabhāvatā とからなる、dharmāṇām lakṣaṇaniḥsvabhāvatā という梵語が想定される。そしてこの相無自性性が遍計所執相と同置されている。本研究第 1 章で確認したように、遍計所執相は定義される際に「諸法の遍計所執相」(chos rnams kyi kun brtags pa'i mtshan nyid) と表現されており (1.1.2 『解深密経』の三性説)、これも dharmāṇām parikalpita lakṣaṇam という属格と主格からなる梵語が想定される。そして lakṣaṇa は特徴や性質を意味する概念であるから、「諸法にある遍計所執という性質」や「遍計所執なる性質を持つ諸法」として理解される。したがって、このような遍計所執相と同置される相無自性性もまた、「諸法の持つ相無自性という性質」を意味すると理解できる。

波線部の前半は、遍計所執相の「諸法の自性や差別として名前と言語協約によって設定された限りのもの」という定義と同趣旨だと考えられる (1.1.2 『解深密経』の三性説)。そして波線部の後半は、「svalakṣaṇa (自相) としては存続するものではないから」相無自性性

⁴²¹ em. brdas : brdar DPL; 前註 37 参照

⁴²² SNS VII-4 D17a2-3, P18b1-3, Lamotte 67.33-68.4

玄奘訳 『解深密経』 T16.694a15-18

善男子。云何諸法相無自性性。謂諸法遍計所執相。何以故。此由假名安立爲相、非由自相安立爲相。是故說名相無自性性。

だとされている。svalakṣaṇa という概念を初期瑜伽行派がどのように理解したかについては検討の余地があるが、『俱舍論』では svalakṣaṇa は svabhāva とともに dharma が有する固有の性質、固有の特徴とされ、また dharma の語源解釈に用いられることなどから⁴²³、svalakṣaṇa と svabhāva と dravya の3つはほぼ同義だとされている⁴²⁴。この理解を適用し、svalakṣaṇa を svabhāva に置き換えれば、svabhāva としては存続するのではないから相無自性性だとい

⁴²³ AKBh I Pradhan 2.9, Ejima 2.19

nirvacanaṃ tu svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ /

しかし、語源解釈は、自相を保持するから法である。

加藤純章 [1985: 505] は『婆沙論』以前の有部系論書には lakṣaṇa と svalakṣaṇa という概念がほとんど用いられず、『婆沙論』以降、『俱舍論』に至って多用されることを指摘する。また、『雜阿毘曇心論』(T28.870c5) と『阿毘曇心論經』(T28.834a2-3) が dharma の語源解釈として、自相ではなく「自性を保持するから法である」としているという。このことから、『俱舍論』の語源解釈に対して、「すでに世親の中に svabhāva は svalakṣaṇa を通してしか捉えられないという意識があったからではないだろうか」と述べる。

なお、svalakṣaṇa が svabhāva に言い換えられ、sāmānyalakṣaṇa と対比される用例がある。

AKBh VI Pradhan 341.9-13

kathaṃ ca punaḥ kuryāt /

kāyaviccittadharmāṇāṃ dvilakṣaṇaparīkṣaṇāt // AK.14cd

kāyaṃ svasāmānyalakṣaṇābhyāṃ parīkṣate / vedanāṃ cittāṃ dharmāṃś ca / svabhāva evaisāṃ svalakṣaṇaṃ / sāmānyalakṣaṇaṃ tv anityatā saṃskṛtānāṃ duḥkhatā sāsravāṇāṃ śūnyatānātmate sarvadharmāṇāṃ /

さらにまた、[念住の修習は] どのようにしなければならないのか。

身・受・心・法を [自相・共相という] 2 つの特徴により観察することによるのである。

(AK.14cd)

身を自 [相] (svalakṣaṇa) と共相 (sāmānyalakṣaṇa) [という2つの特徴] により観察する。受・心・法を [自相と共相により観察する]。これら (身・受・心・法) の自相とは、ほかならぬ 自性 (svabhāva) である。一方、有為 [法] の無常性、有漏 [法] の苦性、一切法の空性と非我性が共相である。

⁴²⁴ 加藤順章 [1985] は『俱舍論』における svabhāva と svalakṣaṇa の用例を精査し、これに dravya を合わせて、いずれもほぼ同義の概念だと述べる。たとえば、両語が副詞として用いられ、「それ故三受は自性として実有なり」(tasmāt santy eva svabhāvatas tisro vedanāḥ: AKBh V Pradhan 331.12) や、「それ故業受は自相として実有なり」(tasmāt asty eva svalakṣaṇataḥ sukhā vedanā: AKBh V Pradhan 331.4) という用例を挙げている。

また加藤順章 [1985: 491-494] によれば、svabhāva の用例のほとんどが複合語であり、svabhāva を後分を取る Kdh. の Bv.Comp. であって、dharma などの別の単語を形容するという。このことから、svabhāva は「法そのものではなく、法を他の本質 (parabhāva 他性) から区別するもの、つまり「法のもつ本質」を意味することが知られる」と述べる。

一方の svalakṣaṇa は単独で用いられることの方が多いが、複合語の場合はほとんどが svalakṣaṇa を前分を取る Tp.Comp. であって、ヴァスバンドウは svalakṣaṇa を「認識されるものである」という意識があった」と述べる。

うことになり、svabhāva を否定している点では無自性の説明としては妥当に思われる。しかし、その場合 lakṣaṇaniḥsvabhāvatā という複合語の前分 lakṣaṇa を svabhāva に言い換えたことにもなり、svabhāvaniḥsvabhāvatā という概念が想定され、意味をなさない。結局、「svalakṣaṇa としては存続するものではない」という内容はよく理解できない。

しかし、波線部の前半と後半とは属格助辞の gyi で接続されており、gyi の前後は同趣旨の内容が反対の表現で示されていると考えられるため、「遍計所執相は名前と言語協約によって設定されたものを特徴とする」と「svalakṣaṇa としては存続するものではない」とは同趣旨だと考えられる。そして後半が lakṣaṇaniḥsvabhāvatā の直接の理由だと考えられる。したがって、遍計所執相は sāmānyalakṣaṇa（共相）であるが、svalakṣaṇa ではないから lakṣaṇaniḥsvabhāvatā なのだという趣旨が理解される。

依他起相と対応する勝義無自性性の説明とは異なり、ここにはどのような点で niḥsvabhāva なのかは明示されていない。しかし、先の考察に倣うならば、parikalitasvabhāva を持つ dharma は、[sva-]lakṣaṇaniḥsvabhāvatā としては niḥsvabhāva である。そしてこのような dharma には、palikalpita lakṣaṇa と lakṣaṇaniḥsvabhāvatā という性質があると理解できるだろう⁴²⁵。

⁴²⁵ 三無自性性それぞれの複合語解釈は従来ほとんど検討されていないが、高崎 [1982: 16] は三無自性性について「相と生と勝義という三点に関して自性が無いということ」だと理解する。相無自性性については次のように述べる。「諸法の遍計所執相、すなわち、諸法がわれわれの心において仮構された (parikalpita) ものであること、したがって、名字のみのもので諸法固有の相 (特質) があるわけでないので「相に関して自性がない」とよぶ。」しかし、高崎氏は niḥsvabhāva と niḥsvabhāvatā との違いについては言及していない。

4.3.4 生無自性性の定義

生無自性性は次のように定義されている。

don dam yang dag 'phags chos rnams kyi skye ba ngo bo nyid med pa nyid (D17a4) gang zhe na / chos rnams kyi gzhan gyi dbang gi mtshan nyid gang yin pa'o // de ci'i phyir zhe na / 'di ltar (P18b4) de ni rkyen gzhan gyi stobs kyis byung ba yin gyi / bdag nyid kyis ni ma yin pas de'i phyir skye ba ngo bo nyid med pa nyid ces bya'o //⁴²⁶

勝義生よ、諸法の生無自性性 (**utpattiniḥsvabhāvatā*) とはいかなるものか。諸法の依他起相である。それはどうしてか。すなわち、そ「依他起相」は他の縁によって生じたものであるが、自ら「生じたもの」ではないから、それゆえ、「その依他起相が」生無自性性と言われる。

相無自性性の場合と同様に、下線部の「諸法の生無自性性」という表現から、*dharmānām utpattiniḥsvabhāvatā* という梵語が想定される。そしてこの生無自性性が依他起相と同置されている。依他起相は定義される際に「諸法の依他起相」(chos rnams kyi gzhan gyi dbang gi mtshan nyid) と表現されており (1.1.2 『解深密経』の三性説)、*dharmānām paratantralakṣaṇam* という梵語が想定されるから、「諸法にある依他起という性質」や「依他起なる性質を持つ諸法」として理解される。したがって、このような依他起相と同置される生無自性性もまた、「諸法にある生無自性という性質」を意味すると理解できる。

波線部も相無自性性の場合と同様に前半と後半が属格助辞の *gyi* で接続されているため、「依他起相は他の縁によって生じたものである」と「自ら生じたものではない」とは同趣旨だと考えられる。そして後半が *utpattiniḥsvabhāvatā* の直接の理由だと考えられる。

ここにもどのような点で *niḥsvabhāva* なのかは明示されていない。しかし、先の考察に倣えば、*paratantrasvabhāva* を持つ *dharma* は、*utpattiniḥsvabhāvatā* としては *niḥsvabhāva* である。そしてこのような *dharma* には、*paratantralakṣaṇa* と *utpattiniḥsvabhāvatā* という性質があると理解できるだろう

⁴²⁶ SNS VII-5 D7a3-4, P18b3-4, Lamotte 68.9-13

4.3.5 勝義無自性性の定義 —— 円成実相の場合 ——

最後に円成実相と対応する勝義無自性性の定義を確認する。円成実相と対応する勝義無自性性は次のように定義されている。

don dam yang dag 'phags ^(D17a7) gzhan yang chos rnams kyi yongs su grub pa'i mtshan nyid
gang yin pa de yang don dam pa ngo bo nyid med pa nyid ces bya'o // de ci'i phyir zhe na / don
dam yang dag 'phags ^(P18b8) chos rnams kyi chos bdag med pa gang yin pa de ni / de dag gi ngo
bo nyid med pa nyid ces bya ste / de ni ^(D17b1) don dam pa yin la / don dam pa ni chos thams
cad kyi ngo bo nyid med pa nyid kyi rab tu phyed ba yin pas de'i phyir don dam pa ^(P19a1) ngo
bo nyid med pa nyid ces bya'o // ⁴²⁷

勝義生よ、さらにまた、およそ諸法の円成実相もまた、勝義無自性性と言われるのである。それはどうしてかと言うならば、勝義生よ、およそ諸法の法無我が、それら〔諸法〕の無自性性と言われる。そ〔の法無我〕が勝義であり、勝義とは一切諸法の無自性性によって顕わし出されるものであるから、それゆえに、〔円成実相が〕勝義無自性性と言われる。

下線部の「諸法の勝義無自性性」という表現から、dharmāṇām paramārthaniḥsvabhāvatā という梵語が想定される。そしてこの勝義無自性性が円成実相と同置されている。円成実相は定義される際に「諸法の円成実相」(chos rnams kyi yongs su grub pa'i mtshan nyid) と表現されており(1.1.2『解深密経』の三性説)、dharmāṇām pariniṣpannalakṣaṇam という梵語が想定されるから、「諸法にある円成実という性質」や「円成実なる性質を持つ諸法」として理解される。したがって、このような円成実相と同置される勝義無自性性もまた、「諸法にある勝義無自性という性質」を意味すると理解できる。

波線部には、「諸法の法無我が諸法の無自性性と言われ、法無我が勝義であり、勝義は一切諸法の無自性性によって顕わし出されるから勝義無自性性である」という内容が示されており、にわかには意味が理解し難い。相無自性性と生無自性性は、それぞれ遍計所執相と依他起相と反対の内容を持つ svabhāva が dharma にないことを意味していたが、ここでの勝義無自性性は円成実相と同内容だと考えられるからである。つまり、pariniṣpannasvabhāva

⁴²⁷ SNS VII-6 D17a6–b1, P18b7–19a1, Lamotte 68.25–32

を持つ dharma が、paramārthaniḥsvabhāvatā としては niḥsvabhāva である、という理解は一見矛盾している。しかし、「摂決択分」の用例はこの理解を支持するものである⁴²⁸。

『解深密経』において法無我が具体的に定義されることはないが⁴²⁹、『菩薩地』における法無我は、言語表現を自性とする法が存在しないことを意味していた⁴³⁰。この言語表現を自性とする法とは、三性説の萌芽形態における仮設の語に相当し、これは『解深密経』の三性説における遍計所執相に対応する。そしてこの萌芽形態の影響を受けている『解深密経』では、依他起相において遍計所執相に執着しないことに依拠して、円成実相は了知されるとされていた（1.1.3 三相の相互関係と三性説の萌芽形態）。これらを鑑みれば、波線部の「勝義は一切諸法の無自性性によって顕わし出される」といううちの「一切諸法の無自性性」の意味は、parikalpitasvabhāva と paratantrasvabhāva とを持たないという点で niḥsvabhāva である dharma には、paramārthaniḥsvabhāvatā があるのだと理解できるだろう⁴³¹。

⁴²⁸ 当該箇所テキストと和訳のみ再掲する。前註 419 参照。

don dam pa ngo bo nyid med pa nyid kho nas ni yongs su grub pa'i ngo bo nyid ngo bo nyid med pa yin te / de ci'i phyir zhe na / chos thams cad kyi don dam pa yin pa dang / ngo bo nyid med pa nyid kyi rab tu phyed ba yin pa'i phyir ro //

勝義無自性性のみとして円成実性は無自性である。それはどうしてか。一切諸法の勝義であり、無自性性によって顕わし出されるものだからである。

⁴²⁹ 『解深密経』において法無我が具体的に説明されることはない。そのうちの一例として、第 8 章「分別瑜伽品」の如所有性の説明では、相真如 (*lakṣaṇatathatā) として法無我が言及される。

SNS VIII-20.2 Mihono 387

byams pa / de la kun nas nyon mongs pa dang / rnam par byang ba pa'i chos de dag nyid kyi de bzhin nyid gang yin pa de ni ji lta ba bzhin du yod pa nyid yin te / de 'ang rnam pa bdun te / 'byung ba'i de bzhin nyid ni 'du byed rnams kyi thog ma dang tha ma med pa nyid gang yin pa'o // mtshan nyid kyi de bzhin nyid ni chos thams cad kyi gang zag bdag med pa dang / chos bdag med pa gang yin pa'o //

弥勒よ、そのうち、およそ、まさにそれら雑染 [法] と清浄法の真如であるところのもの、それが如所有性 (*yathāvadbhāvikatā) である。それはまた七種である。流転真如 (*pravṛttitathatā) とは、諸行には始まりと終わりが無いということである。相真如 (*lakṣaṇa-tathatā) とは、一切諸法の人無我と法無我である。

⁴³⁰ 前註 264 参照。

⁴³¹ 高橋 [2005: 201 fn.46] は paramārthaniḥsvabhāvatā という複合語の格関係を「勝義すなわち無自性 (*paramārthaḥ niḥsvabhāvatā) という karmadhāraya) だと解釈し、高崎 [1982: 16] も同様の理解を示す。

4.3.6 まとめ

『解深密経』における三自性の用例から、すでに三自性という概念が形成されており、この三自性を踏まえて三無自性性が形成されたと考えられた。また、依他起相と対応する勝義無自性性の説明においては、*niḥsvabhāvatā* だけではなく *niḥsvabhāva* も用いられており、何らかの *svabhāva* を持つ *dharma* が想定されていることから、すでに三自性が前提となっているのだと考えられた。したがって、『解深密経』では三自性を前提としている点で有自性の立場にあり、だからこそ三無自性性のそれぞれも *dharmāṅām °niḥsvabhāvatā* という *svabhāva* を許容する表現がなされているのだと考えられた。

また、三相と三無自性性とはどちらも *dharmāṅām °lakṣaṇam* と *dharmāṅām °niḥsvabhāvatā* と表現され、諸法にある性質として対応関係にあった。また、依他起相と対応する勝義無自性性の説明において、*niḥsvabhāvatā* は具格による条件句として用いられていた。このことから、無自性性のそれぞれは *dharma* が *svabhāva* を持たないことを直接意味してはおらず、どのような点で *niḥsvabhāva* であるのかを示す概念であると考えられた。*parikalpitasvabhāva* を持つ *dharma* は、それとは反対の内容である *svalakṣaṇa* という点では *niḥsvabhāva* である。このことが、諸法にある *lakṣaṇaniḥsvabhāvatā* という性質として表現され、これが同時に *parikalpita* *lakṣaṇa* でもあった。同様に *paratantrasvabhāva* を持つ *dharma* は、それとは反対の内容である「自ら生じる」という点では *niḥsvabhāva* である。このことが、諸法にある *utpattiniḥsvabhāvatā* という性質として表現され、これが同時に *paratantra* *lakṣaṇa* でもあった。あるいは、「*paramārtha* ではない」という点で *niḥsvabhāva* であることが *paramārthaniḥsvabhāvatā* として表現されてもいた。*pariṇiṣpannasvabhāva* を持つ *dharma* は、*parikalpitasvabhāva* と *paratantrasvabhāva* という点で *niḥsvabhāva* であり、このことが諸法にある *paramārthaniḥsvabhāvatā* という性質として表現され、これが同時に *pariṇiṣpanna* *lakṣaṇa* でもあった。

このように、『解深密経』においても有自性と無自性とは会通されていると考えられる。ただし、なぜ *svabhāva* ではなく *lakṣaṇa* という概念が選ばれ用いられているのかは結局判然としなかった。三性説を三相でもって定義する文献には、『解深密経』、『撰大乘論』、『莊嚴経論』「述求品」があるが、いずれの文献にも三自性の用例は確認される。したがって、三自性と三相とは両立し得る概念であると考えられるが、その厳密な区別は分からないままである。

4.4 三無自性を説く理由

『菩薩地』が既存の有自性と無自性と二項対立を会通した理由は、「一切諸法無自性」を虚無論とみなして恐れる者たち、すなわち有自性の立場にある声聞乗を、大乘の立場から摂取しようとしたからだと考えられた(3.2『菩薩地』の無自性解釈)。これは空性相応經典に説かれる「一切諸法無自性」という教説を(1)理解せず恐れる衆生、(2)理解しない虚無論者、(3)恐れる衆生を摂取する瑜伽行派の立場、という思想的立場の異なる三者間での議論を検討することから明らかとなった。『解深密經』においても、「一切諸法無自性」を説く經典が空性相応經典だとされ、この「一切諸法無自性」という教説に対する衆生の信解の程度には段階があるとされ、およそ『菩薩地』に見られた思想的立場の異なる三者に相当する衆生も、その段階の中に含まれている⁴³²。そして、『解深密經』が三無自性説を説述した理由として、藤田祥道[2007]は三転法輪説のうちの第二転法輪に見られるような「一切諸法無自性」を、虚無論とみなす者たちに対してそれは一切諸法の虚無を意味してはいることを示すためだと指摘する⁴³³。『菩薩地』との思想的連続性を鑑みても、この指摘は妥当だと考えられる。

そこで本節では、藤田祥道氏の指摘を確認するために、はじめに三転法輪説のうちの第二転法輪と第三転法輪を検討し、「一切諸法無自性」を虚無論とみなす衆生についての記述を検討する。

⁴³² Lamotte 氏の科段分けに基づけば信解の程度は次のようになる。各節には袴谷[1995]による見出しと、その後ろには括弧で藤田祥道[2007]による思想的立場を示す。

- §18、未了義經の意図を如実に了解できる人(=瑜伽行派)
- §19、未了義經の意図をすぐに了解できないがその方向へ向かう人
- §20、未了義經を文字どおりに執着して誤った思想をもつ人(=『菩薩地』の虚無論者)
- §21、他のものたちから教えを聞いても誤解する人
- §22、思想を喜ばず無自性などの教えを恐れて非難する人
- §23、教えを非難するだけで業の障害に妨げられ続ける人(=声聞乗)

6 節に渡って説かれているため、袴谷氏はそのまま六種の衆生として分類する。藤田祥道[2007]と加藤弘二郎[2016]は§21と§22の衆生を§20の一部と捉えて四種の衆生に大きく分類する。また藤田氏は上位三段階までの者(§18, §19, §20)は教説を仏説だとみなす大乘の者であり、最下位の者(§23)は教説を非仏説だとみなす者だとする。

⁴³³ 藤田祥道[2007: 9]は「このように、「一切法は無自性である」における「無自性」には三種の無自性が意図されていると開示されるのであるが、その主張の要点は、この經句が、あらゆる点でなにも無いことを意味しているわけではないことを示すことにあるといつてよい」と述べる。

4.3.1 三転法輪説

『解深密経』「無自性相品」の最終盤には、それまでの議論の総括として三転法輪説が示されている。三転法輪とは、それまでの仏教思想史の展開を、世尊の生涯における三度の転法輪になぞらえて説示するものである。このうちの第二転法輪と第三転法輪では、世尊はどちらも「一切諸法無自性」という同じ内容の教説を説いているが、その説述のあり方が異なっていることで、思想史上議論が紛糾したとされている。以下が第二転法輪である。

第二転法輪

bcom ldan 'das kyis

chos rnams kyi ngo bo nyid ma mchis pa nyid

las brtsams /

skye ba ma mchis pa dang / 'gag pa ma mchis pa dang / gzod ma nas zhi ba dang / rang

bzhin gyis yongs su mya ngan las 'das pa nyid

las brtsams nas theg pa chen po la yang dag par zhugs pa rnams la stong pa nyid smos pa'i rnam pas ches ngo mtshar rmad du byung ba'i chos kyi 'khor lo gnyis pa bskor te / bcom ldan 'das kyis⁴³⁴ chos kyi 'khor lo bskor ba de yang bla na mchis pa / skabs mchis pa / drang ba'i don rtsod pa'i gzhi'i gnas su gyur pa lags la /⁴³⁵

世尊は「諸法の無自性性」を企図して、「不生であり、不滅であり、本来寂靜であり、自性涅槃であるということ」を企図して、大乘において出立した者たちに対して、空性を説くというあり方によって、より希有にして素晴らしい第二の法輪を転ぜられた。

しかし、世尊のその転法輪にはさらに上があり、余地があり、未了義であり、論争の原因となっております。一方…

第二転法輪の下線部からは、『般若経』の「一切諸法無自性」などの教説は「諸法の無自性性」を企図しての説示であるという趣旨が理解される。そしてその教説が大乘の者たちに対して、「空性を説くというあり方」によって説示されたとされている。しかし、このようなあり方による転法輪は、未了義であって、論争の原因となっているという。このよう

⁴³⁴ kyis P : kyi DL

⁴³⁵ SNS VIII-30.2 D24b8–25a2, P27a2–5, Lamote 85.17–25

な状況を受けて、世尊は第三転法輪をなしたとされる。以下が第三転法輪である。

第三転法輪

bcom ldan 'das kyis

chos rnams kyi ngo bo nyid ma mchis pa nyid

las brtsams /

(D25a3) skye ba ma mchis pa dang / 'gag pa ma mchis pa dang / gzod ma nas zhi ba dang /
rang bzhin gyis yongs su (P27a6) mya ngan las 'das pa nyid

las brtsams nas / theg pa thams cad la yang dag par zhugs pa rnams la legs par rnam par phyed
ba dang ldan pa / (D25a4) shin tu ngo mtshar rmad du byung ba'i chos kyi 'khor lo gsum pa bskor
(P27a7) te / bcom ldan 'das kyis⁴³⁶ chos kyi 'khor lo bskor ba 'di ni bla na ma mchis pa / skabs ma
mchis pa / nges pa'i don lags te / rtsod pa'i gzhi'i gnas su gyur pa ma lags so //⁴³⁷

世尊は「諸法の無自性性」を企図して、「不生であり、不滅であり、本来寂靜であり、自性涅槃であるということ」を企図して、一切の乗において出立した者たちに対して、よく弁別されたあり方を伴った最も希有にして素晴らしい第三の法輪を転ぜられた。世尊のこの法輪を転ぜられたことは無上であり、余地がなく、了義であり、論争の原因とはなっておりません。

第二転法輪と同様に、第三転法輪の下線部からも、同じ『般若経』の「一切諸法無自性」などの教説は「諸法の無自性性」を企図しての説示であるという趣旨が理解される。しかし下線部には、その教説が一切の乗の者たちに対して、「よく弁別されたあり方」で説かれたとされている。この弁別されたあり方というのが、文脈上は三無自性性を意味すると理解される。つまり、『解深密経』は自身のためだけに三無自性性を説いたのではなく、声聞乗を含むあらゆる仏教徒のために三無自性性を説いたのだとされている。袴谷 [1994: 27] は三転法輪説について、第一転法輪では有的な思想が説かれ、第二転法輪では無的な思想が説かれたとし、最後の第三転法輪ではそれら有と無との両者を過不足なく容認する「中道」の思想が説かれたものだと述べる。

⁴³⁶ kyis DP : kyi L

⁴³⁷ SNS VII-30.3 D25a2-4, P27a5-7, Lamotte 85.25-34

4.3.2 一切諸法無自性と聞いて損減をなす者

第二転法輪にも見られたように、「一切諸法無自性」は未了義を説くというあり方で説示されているという⁴³⁸。この未了義なる「一切諸法無自性」に対して、衆生の信解の程度には段階があるとされる。その第一段階の者とは、「一切諸法無自性」には三無自性性が意図されているということを知する衆生だとされている⁴³⁹。次に第二段階の者とは、如実には了知しないけれども、その「一切諸法無自性」という教説に信解をなす衆生だとされている。この第二段階の衆生の説明において、「一切諸法無自性」を説く経典が「空性

⁴³⁸ SNS VII-17 D20a2-4, P21b5-8, Lamotte 75.1-13

don dam yang dag 'phags 'di ltar nga'i chos 'dul ba legs par gsungs pa shin tu gya nom pa bsam pa shin tu rnam par dag pa ston pa / chos legs par bstan pa la ni sems can rnam kyis mos pa'i rim pa yang snang ste / don dam yang dag 'phags 'di la de bzhin⁽¹⁾ gshegs pa ni ngo bo nyid med pa nyid rnam pa gsum po de dag nyid las dgongs nas drang ba'i don gyi mdo brjod pa'i rnam pas 'di lta ste /

chos thams cad ngo bo nyid med pa / chos thams cad ma skyes pa / ma 'gags pa / gzod ma nas zhi ba / rang bzhin gyis yongs su mya ngan las 'das pa'o

zhes chos ston to //

⁽¹⁾bzhin PL : gzhin D

勝義生よ、このように、私の法と律とは、善く説かれ、非常に好ましく、極めて清浄な意樂を説示するものであるが、善く説示された教説に対して、衆生の信解には段階(*adhimuktyanukrama)も見られる。勝義生よ、こ[の教説]について、如来はこれら三種の無自性性こそを密意して、未了義経を説くというあり方で、すなわち、

「一切諸法は無自性である、一切諸法は不生不滅であり、本来寂靜であり、自性涅槃である。」

という教説を説示する。

⁴³⁹ SNS-18 D20a4-7, P21b8-22a3, Lamotte 75.14-24

de la sems can gang dag (1) dge ba'i rtsa ba chen po bskyed pa dang / (2) sgrib pa yongs su dag pa / (3) rgyud yongs su smin pa / (4) mos pa mang ba / (5) bsod nams dang ye shes kyis tshogs chen po yang dag par grub pa de dag gis ni chos de thos na nga'i dgongs te bshad pa yang dag pa ji lta ba bzhin du rab tu shes shing / chos de la yang chos shes par 'gyur la / don de yang shes rab kyis yang dag pa ji lta ba bzhin du rtogs par 'gyur zhing / de rtogs pa goms pas kyang myur ba myur ba kho nar shin tu mthar thug pa nyid rjes su 'thob par 'gyur te / nga⁽¹⁾ la yang

a la la bcom ldan 'das de ni yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas yin te / des ni chos thams cad legs par mngon par rdzogs par sangs rgyas so

zhes dad pa thob par 'gyur ro //

⁽¹⁾nga PL : de D

そのうち、およそ、(1) 大善根をすでに植え、(2) 障害を浄化し、(3) 相續を成熟させ、(4) 信解が多く、(5) 福德と智慧の大資糧を円満にした衆生、彼らがその教説(一切諸法無自性)を聞くならば、私の密意して説示したことを如実に了知し、その教説についても、法を知る者となるであろうし、その意味をも智慧によって如実に理解するであろうし、その理解を反復することによっても、すみやかに最極究竟位を獲得するであろう。私に対しても、

「ああ、かの世尊は正等覚者であり、彼は一切法を善く現等覺せられたのである。」

という淨信を獲得するであろう。

相応經典」であることが示されている⁴⁴⁰。そして第三段階の衆生が、「一切諸法無自性」を文字通りの意味だと理解して、無見と無相見を持ち、三相を損滅する衆生である。

de dag gis ni chos de thos na nga'i dgongs te bshad pa ⁽⁴⁴¹⁻zab mo⁻⁴⁴¹⁾ yang dag pa ji lta ba
bzhin du⁴⁴² mi shes te / chos de la mos kyang

chos 'di dag _(D21a2) _(P22b6) thams cad ni ngo bo nyid med pa kho na yin no // chos 'di dag
thams cad ni ma skyes pa kho na'o // ma 'gags pa kho na'o // gzod ma nas zhi ba kho na'o
// rang bzhin gyis yongs su mya ngan las 'das pa kho na'o

zhes chos _(P22b7) kyi don la sgra ji bzhin kho nar mngon par zhen par byed _(D21a3) de / de dag
gzhi des na chos thams cad la med par lta ba dang / mtshan nyid med par lta⁴⁴³ ba 'thob par
'gyur te / med par lta ba dang / mtshan nyid med par lta _(P22b8) ba thob nas kyang thams cad la
mtshan nyid thams cad kyis skur pa 'debs te / chos rnam sgrub pa'i _(D21a4) mtshan nyid
la skur pa 'debs / chos rnam sgrub pa'i gzhan gyi dbang gi mtshan nyid dang / yongs su _(P23a1) grub
pa'i mtshan nyid la yang skur pa 'debs so // de ci'i phyir zhe na / don dam yang dag 'phags 'di
ltar gzhan gyi dbang ⁽⁴⁴⁴⁻gi mtshan⁻⁴⁴⁴⁾ nyid dang / yongs su grub pa'i mtshan nyid yod na ni /
kun _(D21a5) brtags pa'i mtshan nyid kyang rab tu shes par _(P23a2) 'gyur⁴⁴⁵ na / de la gang dag

⁴⁴⁰ SNS VII-19 D20b1-3, P22a5-7, Lamotte 76.1-8

de dag gis ni chos de thos na nga'i dgongs te bshad pa yang yang dag pa ji lta ba bzhin du rab tu mi shes
mod kyi / 'on kyang chos de la mos par byed cing dad pa yang 'thob ste /

mdo sde 'di dag ni de bzhin gshegs pas gsungs pa zab pa zab par snang ba / stong pa nyid dang ldan
pa / mthong bar dka' ba / rtogs par dka' ba / brtag mi nus pa / rtog ge'i spyod yul ma yin pa / zhib mo
brtags ⁽¹⁻pa /⁻¹⁾ mkhas pa 'dzangs⁽²⁾ pas rig pa yin no

zhes mos par byed do //

⁽¹⁾pa PL : pa'i D ⁽²⁾dzangs L : mdzangs DP

彼らがその教説を聞くならば、私の意図して説示したことをも如実に了知しないけれども、し
かしながら、その教説を信解し、浄信を獲得して、

「これら諸經典は如来によって説示された、甚深で、甚深なる顕現のある、空性と相応した、
見難く、理解し難く、考察出来ず、論理の対象領域ではなく、精妙に智者や賢者や学識者によ
って知られるものである。」

と信解をなすのである。

⁴⁴¹ zab mo DP : om. L

⁴⁴² em. du : om. DPL

⁴⁴³ blta P : lta DL

⁴⁴⁴ gi mtshan L : om. DP

⁴⁴⁵ 'gyur P : gyur DL

gzhan gyi dbang gi mtshan nyid dang / yongs su grub pa'i mtshan nyid la mtshan nyid med par mthong ba de dag gis ni kun brtags pa'i mtshan nyid la yang skur pa btab pa yin pa'i phyir te / de lta bas na (P23a3) de dag ni (D21a6) mtshan nyid rnam pa gsum char la yang skur pa 'debs pa zhes bya'o //⁴⁴⁶

彼らがその教説を聞くならば、私が意図して説示した甚深なる〔教説〕をも如実に理解せず、その教説を信解するけれども、

「これら諸法の一切はまさに「無自性」である。これら諸法の一切はまさに「不生」である。まさに「不滅」である。まさに「本来寂靜」である。まさに「自性涅槃」である。」

と、教説の意味を文字通りなものとして執着する。彼らは、その機縁のゆえに、一切諸法に対して、無見 (*abhāvaḍṛṣṭi) と、無相見 (*alaksanadrṣṭi) を獲得するだろう。無見と、無相見を獲得して、さらに、一切〔諸法〕を一切の相という点で損滅する。〔すなわち、〕諸法の遍計所執相を損滅し、諸法の依他起相と円成実相とをも損滅する。それはどうしてかと言うならば、勝義生よ、すなわち、依他起相と円成実相とが存在するときに、遍計所執相も了知されるならば、その場合、およそ依他起相と円成実相とを無相であると見る者たちによって、遍計所執相さえも損滅されるのであるから、そうであるならば、彼らは「三種の相とともに損滅する者」と言われるのである。

下線部には、「一切諸法無自性」を文字通りの意味で理解し、無見と無相見を持つ衆生が、一切諸法の三相すべてを損滅するとされている。藤田祥道 [2007] はこの第三段階の衆生は『菩薩地』に見られた虚無論者に相当すると指摘する⁴⁴⁷。

波線部には、三相すべてを損滅するという意味が示されている。遍計所執相を損滅することと、依他起相と円成実相とを損滅することとは、同じ損滅でも意味が異なっている。遍計所執相とは、本来は非存在(無)であるのに、愚夫によって存在(有)だと誤認され、増益されたものである。『菩薩地』の三性説の萌芽形態が見られる文脈では、諸法が仮設の語を自性としていると理解する者が、増益をなす者だとされていた(3.1.1 有と無、増益と損滅)。『解深密経』の遍計所執相はこの仮設の語と対応するため、遍計所執相は増益された

⁴⁴⁶ SNS VII-20 D21a1-6, P22b5-23a4, Lamotte 77.4-25

⁴⁴⁷ 前註 432 参照。

ものだと考えられる。しかし、ここではその遍計所執相さえも損滅するとされ、その理由は、依他起相と円成実相とを損滅するからだとされている。その理由は、依他起相と円成実相とが存在するからこそ、遍計所執相が了知されるからだとされている。このような三相の構造は、仮設の所依がなければそもそも仮設があり得ないという、『菩薩地』に見られた三性説の萌芽形態によって作られる論理構造と一致する。そして『菩薩地』では仮設の所依が存在しないと考える者が損滅をなす者とされており、ここでの衆生を「三種の相とともに損滅する者」とする『解深密経』とも一致すると考えられる。さらに『解深密経』では上掲引用文に続いて、このような損滅をなす者は他の衆生に対して自身が理解する教説を教示するとされている。その衆生の中には、「一切諸法無自性」と聞いて、恐れおののき、仏語ではないと批難する者もいるとされている。この恐れる者を、藤田祥道氏は主に声聞乗であろうと指摘する⁴⁴⁸。

以上から、三無自性性を説く理由の一つとして、「一切諸法無自性」を虚無的に理解する損滅をなす者が存在したということが契機となって、論争を静めるために三無自性性が説かれたと理解することができるだろう。

⁴⁴⁸ 藤田祥道 [2007: 23] はこのような衆生を「旧来の部派の典籍に準拠」して『般若経』を誹謗する比丘であると推定される。ただし彼らが準拠する部派仏教の体系の中には、声聞道のみならず菩薩道もありうることはこれまで指摘してきたとおりである」と述べる。

4.3.3 まとめ

『解深密経』もまた『菩薩地』と同様に「一切諸法無自性」は空性相応經典に説かれるとされていた。そしてこの「一切諸法無自性」という教説に対して、衆生の信解の程度には段階があるとされた。その中には、『菩薩地』において空性相応經典に説かれる「一切諸法無自性」という教説を（1）理解せず恐れる衆生、（2）理解しない損減をなす虚無論者、（3）恐れる衆生を摂取する瑜伽行派の立場、という思想的立場の異なる三者に相当する衆生が含まれていた。そして、『解深密経』が三無自性説を説述した理由は、三転法輪説に見られるように、このような「一切諸法無自性」を虚無論とみなし、三相すべてを損減する衆生や、虚無論を恐れる衆生を含め、一切の乗において出立した者たちに対して、「一切諸法無自性」が虚無論を意味してはいないことを示すためだと考えられた。

4.5 小結

本章では『菩薩地』に見られた三性説の萌芽形態が、どのように『解深密経』の三性説と三無自性説とに結実したかを検討した。

まず、直接的な影響は従来指摘されているように『解深密経』第1章「勝義諦相品」「離言不二」節に見られ、『菩薩地』の三性説の萌芽形態が受容されていることを確認した。しかし、三性説という教義体系としては説述されておらず、『菩薩地』における三性説の萌芽形態が有自性と無自性とを巡る存在論的な議論がなされる文脈に見られたのに対して、ここでは *svabhāva* と *niḥsvabhāva* という概念が関連付けられない形で示されていた。

このように三性説の萌芽形態が受容されていることから、『解深密経』でも『菩薩地』と同様に有自性と無自性ととの会通が見られると想定される。しかし、そもそも『解深密経』の三性説は三相でもって定義されており、さらに「離言不二」節にも *svabhāva* と *niḥsvabhāva* が用いられていないことから、果たして『解深密経』が三自性を認める点で有自性の立場にあるのかが判断できず、有自性と無自性ととの関係が見えづらい状況にある。

そこで、三性説の萌芽形態が、『菩薩地』の思想的立場に基づく無自性解釈においても有自性と無自性とを会通させるために機能していることから、『解深密経』における三無自性説を手掛かりに、有自性と無自性ととの関係を考察した。

『解深密経』は『般若経』の「一切諸法無自性」という教説を **sarvadharmā niḥsvabhāvāḥ* と表現するが、これを三無自性説として解釈する際には、**dharmāṇām niḥsvabhāvatā* と表現しており、表現の言い換えが確認された。このような言い換えは、三無自性説を説く他の瑜伽行派の文献にも散見されるが、中でも *nirabhiḥlāpyasvabhāva* を認める点で有自性の立場にある『菩薩地』にも確認された。このことから、*nirabhiḥlāpyasvabhāva* や、三自性を認める点で有自性の立場にありながら、同時に無自性とも会通しようとするときに、*svabhāva* が属する基体としての、*dharma* の存在が暗示されるような **dharmāṇām niḥsvabhāvatā* という表現に言い換えているのだと考えられた。つまり、『解深密経』では三性説が三相でもって定義されているが、すでに三自性を前提としているのだと考えられた。

そもそも、『解深密経』には三自性の用例もわずかに見られ、この用例においては、三自性を踏まえて三無自性性が形成されたという趣旨が見受けられた。このことから、『解深密経』では三自性を前提として、その上で三相が説かれたのだと考えられた。

そして、三無自性性のそれぞれの定義を検討することで、*niḥsvabhāva* と *niḥsvabhāvatā* と

の使い分けが確認され、三無自性性は直接 dharma に svabhāva がいないことを意味する概念ではなく、どのような点で niḥsvabhāva であるかを示す概念であることが分かった。このことから、niḥsvabhāva に対する svabhāva、すなわち三自性がすでに前提となっていると考えられた。そして、三相と三無自性性との対応関係には、自性と無自性との対応関係が前提とされており、三相と三無自性性とはいずれも諸法に属する性質として理解された。

最後に、『解深密経』が三無自性性を説述する理由を考察した。三転法輪説に見られるように、「一切諸法無自性」を虚無論とみなし、三相すべてを損減する衆生や、虚無論を恐れる衆生を含め、一切の乗において出立した者たちに対して、「一切諸法無自性」が虚無論を意味してはいないことを示すためだという、従来の指摘が支持されると考えられた。

以上から、『解深密経』は三相の前提としてすでに三自性を認めており、三相と三無自性性の背景に、有自性と無自性との会通がなされていると考えられる。有自性と無自性との会通を可能たらしめることこそが、三性説の萌芽形態の意義だと考えられた。この会通に伴い、『菩薩地』は svabhāva の下位概念に abhilāpyasvabhāva と nirabhilāpyasvabhāva を立てたが、これを『解深密経』は継承し、parikalpitasvabhāva、paratantrasvabhāva、pariniṣpannasvabhāva という3つを立て、このそれぞれに対応する niḥsvabhāvatā を立てただと理解されるだろう。

結論

なぜ瑜伽行派は三性説を説述したのか、その背景事情が文献に説明されることはない。文献に確認できるのは、すでに論理的に整理された教義体系としての三性説である。本研究では、この三性説が説述された意図を明らかとすることを目的としたものである。結論として、三性説は大乗においても有自性の思想的立場に立脚しながら、同時に無自性とも会通するために説述されたのだと結論付けることができる。

三性説が形成される以前の萌芽形態が『菩薩地』には見られる。この萌芽形態は、(1) 仮設の語、(2) 仮設の所依、(3) 勝義的実在という3つの概念から構成され、この萌芽形態によって『菩薩地』の思想は論理的整合性を保つことが可能となる。この萌芽形態は『中論頌』に見られるような有自性と無自性との単純な二項対立を止揚し、自身の思想的立場に基づいた有自性と無自性とを会通するための概念装置として機能している。そしてこの会通を可能にする前提として、『菩薩地』は *svabhāva* という概念に下位概念を設定する。すなわち、*abhilāpyasvabhāva* と *nirabhilāpyasvabhāva* とであり、これによって、一切諸法には *nirabhilāpyasvabhāva* があるという有自性解釈をなし、同時に、一切諸法には *abhilāpyasvabhāva* がないという無自性解釈をなすのである。なぜこのような有自性と無自性とを会通するのかと言えば、その理由は、法有説に基づく有自性の立場にある声聞乗を摂取するためである。このように、既存の有自性と無自性との単純な二項対立を止揚し、『菩薩地』の思想的立場から有自性と無自性との会通を可能たらしめることこそが、三性説の萌芽形態の意義だと言える。

『解深密経』はこの三性説の萌芽形態を継承し、三性説と三無自性説を説述する。『解深密経』の三性説は三相でもって定義されるため、『菩薩地』のように有自性と無自性との会通が分かりづらい。しかし『解深密経』は三自性の用例も見られ、三相と三無自性性の背後には、有自性と無自性との会通が見られるのである。『菩薩地』が *svabhāva* に下位概念を設定したように、*parikalpitasvabhāva*、*paratantrasvabhāva*、*pariniṣpannasvabhāva* という3つ概念を置き、これらを持つ諸法は順次、*lakṣaṇaniḥsvabhāvatā* としては *niḥsvabhāva* であり、*utpattiniḥsvabhāvatā* と *paramārthaniḥsvabhāvatā* としては *niḥsvabhāva* であり、*paramārthaniḥsvabhāvatā* としては *niḥsvabhāva* なのである。三性説の萌芽形態を継承した『解深密経』の三性説と三無自性説とは表裏の関係にあつて、有自性と無自性とが会通されているのである。

以上から、三性説の説述意図は、大乗においても有自性の思想的立場に立脚しながら、

同時に無自性とも会通するためであると、本研究は結論付ける。

なお、なぜ『解深密経』では三性説が三相として定義され、lakṣaṇa という概念が選ばれ用いられたのかは判然としなかった。三相を用いた理由として想定されるのは、無自性に基づく虚無論と、有自性に基づく実在論的な思想とを避けるために、あえて三相を用いたということである。svabhāva は諸法の実在を想起させるため、間接的に対立概念である niḥsvabhāva は諸法の虚無を想起させる。そのため、svabhāva を用いることを避けて、あえて近似する概念である lakṣaṇa を用いたのだろうか。では、後代になるとなぜ三性説は三相ではなくもっぱら三自性によって定義されるようになるのかといえば、svabhāva が諸法の実在を想起させたとしても、唯識思想の導入に伴い実在論と虚無論との対立を vijñapti によって包摂することで回避できるようになったからなのか、などと想像するが、あくまで憶測に過ぎない。