

瑜伽行派における止観考(二)

『中辺分別論』相品第十三、十四偈を中心にして――

千葉 公 慈

一、はじめに

筆者は前回、瑜伽行唯識学派における実践的な内容を明らかにするため、まず止観の対象としての真如の特質について若干の考察を試みた⁽¹⁾。そこで知り得たのは、真如に関する様々な特徴と、およびその一様相である「sana-cita」の、普遍的とも言うべき一種の同一性としてのあり方であった⁽²⁾。そうした背景には古ウパニシャッド以来、インドでは常に正統的な修行方法として存在する「yoga」に対する仏教徒内外の認識の相違が関係しているように思われる。

その意味からも、仏教の示す正しい理解としては、般若(prajña: 慧)を求める実践のあり方に関して、既にインドでは極めて古い時代、一説にはインダス文明時代の原住民の中に求められるとされるような「yoga」という行が、やがてこの仏教内部でどのように重んじられるようになったのか⁽³⁾、その位置付けの変遷を知りたいのである。

まず『阿毘達摩俱舍論』(Abhidharmakosabhasya)の巻二十二によれば、人間には本来備わっている智慧があり、その般若を「生得の慧

(upapatti-pratītibhāga-prajñā)」と呼ぶのに対して、後に修行によつてこれらが三段階に進展すべきことをここでは述べている⁽⁴⁾。即ち、

- (1) 聞所成慧 (śrutamayi prajñā)
- (2) 思所成慧 (cintamayi prajñā)
- (3) 修所成慧 (bhāvanāmayi prajñā)

の三種である。この点については既に多くの先行業績によつて論証されている通り、聞思修の三慧が『阿毘達摩俱舍論』には説かれており、この三慧がそのまま戒定慧の三学において成立すると解釈して良いものと思われる。またこのことは、パーリ長部第三十三『衆集経』(Saṅgīti-Suttanta)によつても裏付けられている⁽⁵⁾。つまりそれらを確認すれば、

- (1) 増上戒学 (adhīśīla-sikkhā)
- (2) 増上心学 (adhīcitta-sikkhā)
- (3) 増上慧学 (adhīpañña-sikkhā)

であり、ここに言う「増上心学」とは勿論「定学」のことであるが、もともと三学の「学」(sikkā, sikkā)とは語義的な解釈からも知り得るように、仏教の最初から正統的に位置づけられているこれら三学は言語に基づく思想や単なる文字の学習といった意味だけではなく、実際の体験・修練を積んで初めて意味をなすものと言えるのである。例えば『法句経』には、次のようにあり、他者存在への働きかけを我々に促していることがよく知られている。

うるわしく、あでやかに咲く花でも、香りの無いものがあるように、

善く説かれたことばでも、それを実行しない人には実りが無い。

うるわしく、あでやかに咲く花で、しかも香りのあるものがあるように、

善く説かれたことばも、それを実行する人には、実りが有る。

(中村元 訳)

(Dhamma-pada, K-51, 52)

こうして仏教成立のかなり最初から、「言説へ体験」という要請こそが仏教徒の大前提であると知られている。かつて筆者は一般に「信」と訳される *sraaddha* へ *adhimukti* を特に採り上げ、初期唯識文献⁽⁹⁾においてその用例を対比的に考察したが、そこから知り得たことは、初期に限っていえば、戒定慧の三学のうち、特に二番目の定学が次第に重要視されてきている系譜が存在することであった。その観点から言えば、三学の実践としての止観という次第が次のようにあるのは看過出来ない。

い。即ち、『大乘莊嚴經論』(Mahāyānasūtrālamkāra) 第十五における第四十七偈から第四十九偈に対する安慧(Sthiramati: 470-550 頃)の復釈(Sūtrālamkāra-vṛtti-bhāṣya) によれば、

rab tu gnas dang 'byed ba shes bya ba la / rab tu gnas ba shes bya bas ni lhag pa isems kyī bslab pa bstan te / rab tu gnas shes bya ba dang / lhag pa'i sems kyī bslad pa shes bya ba dang / ting nge 'dsin ces bya ba dang / shi gnas shes bya ba dag ni don gcig ste / 'di ni rnam grangs su zad do // rab tu 'byed ces bya bas lhag pa'i shes rab kyī bslab pa bstan te / rab tu 'byed ces bya ba dang / lhag pa'i shes rab kyī bslab pa shes bya ba dang / don gcig ste / ming gi rnam grangs su zad do //

(Pek.ed 5531, 315a, Der ed.No.4034, 281b2-4)

「止住 (sthitī) へ 觀察 (vicaya)」 という場合、「止住」は増上心学を表す。「止住」ということ「増上心学」ということと三昧と(śamatha)とは同義であり、別なる表現方法 (pariyāya) にすぎない。「觀察」は増上慧学を表す。「觀察」と言っても「増上慧学」と言っても「觀 (vipāśyanā)」と言っても同義であり、別名 (nāma-pariyāya) にすぎない。

と明記され、また同品近くの別なる箇所には

yoga iti samatha-vipāśyanā-bhāvanāyām. (MISA, S.Lévi ed, p.92, II.12-13)

「瑜伽 (yoga) とは止觀 (samatha-vipāśyanā) の修習である」というテーゼが掲げられることにより、「三学の実習」として yoga が止観

という方法的解釈の立場から、仏教徒の正当な修行として取り入れられたという宣言なのである。従って、小論では止観の実践としての定学が、三学を中心思想へと導かれてゆくその過程を、『中辺分別論』(Madhyanta-vibhaga)の真如観を契機として、関連する初期唯識の諸文献から追って検討したい。

二、止観と真如の関係

先行業績に従えば、瑜伽行唯識学派の初期の典籍のうちで止観行としてのyogaの実践は、『瑜伽師地論』(Yogācāra-bhūmi)における「本地分声聞地」中にて初めてその大要が紹介されたと言えよう。つまり奢摩他(samatha)と毘鉢舍那(vipaśyanā)との種々なる所縁に関して非常に詳しい論述がなされており、その際、yogaの対象となるものの一として真如に触れられる。つまり確認すれば以下の通りである。

catvāry ālambanavastūni / sarvatrgāni sarveṣv ālambaneṣv
anugatāni atītānāga (ta) pratyutpannais samyak sambuddhair
deśitāni / tenaitad vyāpālambanam ity ucyate / api caitad
ālambanam samathapakṣyaṃ, vipaśyanāpakṣyaṃ, sarvavastu
kaṃ, bhūtavastukaṃ, hetu phalavastukaṃ ca / tena tad vyāpīty
ucyate /

(*Sṛvāka bhūmi of Ācārya Asaṅga*; Karuṃeṣha Shukla ed, TSWS,
Vol. XIV, Patna 1973, p. 197, ll. 3-7, Der ed, 唯識部6, No. 4036, 76b4,
Pek ed. Vol. 110, No. 5537, 92a7)

如是四種所縁境事。遍行一切。随入一切所縁境中。未来今世正等

覺者共所宣說。是故說名遍滿所縁。又此所縁遍毘鉢舍那品。遍奢摩他品。遍一切事。遍眞實事。遍因果屬事。故名遍滿。謂若說有分別影像。即是此中毘鉢舍那品。若說無分別影像。即是此中奢摩他品。若說事邊際性。即是此中一切事眞實事。若說所作成辨。即是此中因果相屬事。

(『瑜伽師地論』卷二十六、大正三十、427c-19-27)

このことは、真如はsamathaに依止した上での四種の対象のうちの一つとして挙げられている。四種とは、遍滿所縁(vyāpā-ālambana)と呼ばれる、

- ① 有分別影像(savikalpa-pratibimba)
- ② 無分別影像(nirvikalpa-pratibimba)

盡所有性(yāvad-bhāvikatā)

如所有性(yāthavad-bhāvikatā)

- ③ 事邊際性(vastu-paryantatā)
- ④ 所作成弁(kārya-pariniṣpatti)

である。このうち、①有分別影像(savikalpa-pratibimba)は「毘鉢舍那に属するもの(vipaśyanā-pakṣya)」であり、②無分別影像(nirvikalpa-pratibimba)は「奢摩他に属するもの(samatha-pakṣya)」であり、④所作成弁(kārya-pariniṣpatti)は「因果相屬事(hetu-phala-vastuka)」と呼ばれる。したがって真如は第三番目の事邊際性(vastu-paryantatā)に相対するものの中で、更に盡所有性と如所有性のなかで、前者は「一切の事物(sarva-vastuka)」の意味となるので、この場合は後者に当たる「眞実なもの(bhūta-vastuka)」に相当するものとして挙げら

れている。こうした観点から眺めると、別な「本地分」の菩薩地や、ましてや『解深密経』『分別瑜伽品』という止観の一章はじめ『大乘莊嚴経論』『覚分品』や、更に下って『撰大乘論』第十章といった、各々詳細に止観について体系的に説明がなされているほとんどの箇所比べて、どうしても one of them とした観が否めない。ましてや後者のその何れもが samatha と vipaśyana との両者ことごとくの対象であるのに対して、前者「声聞地」では samatha と vipaśyana のより前者（依止）の位置づけである。たゞ『解深密経』(Samdhinirmocanasūtra) における「分別瑜伽品」(Āryamañtreya-kevalaparivarta) における次なる箇所を見てみた。

bcom ldan 'das kyis zhi gnas dang lhag mthong gi dmigs pa'i
dngos po 'bzhi po 'di lta ste /

1. nman par rtog pa dang bcas pa'i gzugs brnyan dang /
2. nman par mi rtog pa'i gzugs brnyan dang /
3. dngos po'i mtha' dang /
4. dgos pa yongs su grub pa'o /

zhes gang dag bstan pa de la / bcom ldan 'das du zhig zhi gnas
kyi dmigs pa lags / bka' stsal pa / gcig ste / 'di lta ste / nman
par mi rtog pa'i gzugs brnyan no // du zhig lhag mthong gi
dmigs pa lags / bka' stsal pa gcig kho na ste / nman par rtog
pa dang bcas pa'i gzugs brnyan no // du zhig de gnyis ka'i
dmigs pa lags / bka' stsal pa gnyis te / 'di lta ste / dngos po'
i mtha' dang / dgos pa yongs su grub pa'o /

(Samdhinirmocanasūtra, E.Lamotte ed, 1935, p.88, II.12-24)

世尊によって、止観の対象となる四種類の法とは、即ち、

1. 有分別影像と、
2. 無分別影像と、
3. 事辺際と、
4. 所作成弁である。

とおよそ説かれた中で、「世尊よ、何種類が止の対象でございますか。」「という問いに対して」お答えを述べられた。「一つ【の種類】である。即ち、無分別影像である。」「何種類が観の対象でございますか。」「という問いに対して」お答えを述べられた。「一つ【の種類】である。即ち、有分別影像である。」「何種類が双方（止と観）の対象でございますか。」「という問いに対して」お答えを述べられた。「一つ【の種類】である。即ち、事辺際と所作成弁とである。」¹¹³⁾

ここでは、真如たる如所有性が含まれる事辺際所縁が samatha と vipaśyana の双方の対象として把握されている。それに比べて声聞地の場合、たゞ「真如」と雖も、様々な観察の対象となるものの一点に過ぎない。この瑜伽行派において、後に三性説という思想構造を中心に、あたかも真如が一切法を包摂するほどに膨張してゆくことを考慮すれば、筆者には「声聞地」と『解深密経』の両者における真如に対する見解の相違にこそ、瑜伽行という実践における真の目的が含まれているように思えるのである。¹¹⁴⁾ それでは、その真如観の相違点をよ

り浮き彫りにするために、次に『中辺分別論』を引用してみよう。

三、『中辺分別論』における真如の理解

おそらく上述の両書にとって、真如思想の接点がある意味で表現していると思われるのが、『中辺分別論』に見られる空性理解の立場に当てはめた真如のあり方であろう。⁽⁸⁵⁾ というのも、この論書にはその題名が示す通り、雑染と清浄の狭間で揺れるこの真如のあり方が、他の何れの初期唯識文献よりも筆者にはどうしても謙虚に映るのである。あるいは逆説的に表現すれば、謙虚であるからこそ、他の学派には見られない独自の空性の理論化への密意が、ある程度正直に述べられている可能性があると思われるのである。

まず第一章相品の冒頭から論旨が述べられ、『瑜伽師地論』『本地分』に所属する『菩薩地』中の真実義品にて現れた唯識派独自の空性理解の特色を、そのまま『中辺分別論』においても世親自身が空性の定型句的表現を引用してよく受け継いでいるようにも見えるが、同時に批判論者から当然あったであろう所謂「基体実在論」⁽⁸⁶⁾に対する論難を回避するかのようには、同品第十二偈にて定型句による空性の特質が、実在なのか、非実在なのかという観点から解説されている点に着目したい。

dvayabhavo hy abhāvasya bhāvah sunyasya laksanam /
na bhāvo nāpi cābhāvah /
na pṛthaktvāika-laksanam // (I. 13)⁽⁸⁷⁾

実に、「ふたつの無であること」[そしてその]無が有であることが、

空性の特質(定義)である。

有でもなく、また無でもない。

異なるもの、「あるいは」同一の「ものという」特質ではない。

ここで言われる「ふたつの無」とは、所取と能取の両者が存在しないということであり、「無が有であること」とは、「ふたつの無」が存在すること、つまり空性自体は、無の自性の特質を有しているのだ、という意味である。「有でもなく」とは、所取と能取のふたつは存在しないからであり、「無でもない」とは、ふたつの無自体は存在するものであるから「無でもない」と表現されるのである。こうした「無」だけでなく、「無の有」を含意した空性の定義こそ、周知の通り中観派の激しい攻撃の的となったわけであるが、⁽⁸⁸⁾ ここでは、こうした空性の性格であるが故に、続く「異なるもの」、あるいは「同一の特質ではない」という一文が明確に解釈できるのである。即ち、「異なるもの」の特質「はない」とは、「虚妄分別 (abhūta-parikalpa)」と「空性 (sunyata)」の関係が、「法 (dharma)」(II X)と「法性 (dharmaṃ)」(II Y)のように、あるいは「無常 (anitya)」と「無常性 (anityata)」、「苦 (duḥkha)」と「苦性 (duḥkhatā)」のように、一つの個別的な性質はその背後にある基体的存在から離れて別々に存在するものではないということである。何故ならば「虚妄分別」と「空性」が別離した存在であれば、「法」と「法性」の関係も別なるものになってしまう、不合理になるからである。反対に「虚妄分別」と「空性」とが、「同一の特質ではない」とは、両者がまったく区別のない単体というわけ

はないことを表現している。もし同一体ならば、「修行道において」浄化することを支える、「精神的」よりどころとしての智「の働き」は必要のないものとなってしまふからである。また同時に、「虚妄分別」と同様に「空性」までもが、「dharma」のように個別的にしかあり得ない存在に陥落してしまうので、唯識派にとっては教義として位置づけることが不可能となるからである。したがって「空性」については、有・無の議論から離れた存在でなければ、修道論の立場からは説明が不可能になることが、世親・安慧の両注釈によって率直に解説されているのである。その結果として、やむを得ず、

etena tattvāyatva-vinirmuktam laksanam paridīpitam
bhavati /

この「心の浄化を対象とする修行上の知と、人々に共通の特質が否定されてはならないという前文」によって、同一性と別異性 (de nyid gzhan) から「解放された (vinirmukta)」
「空性の」特質が明確に示された。

という重層的な思想構造を有する定義がなされたのである。

四、「解放された (vinirmukta) 特質」という意味

では果たして「虚妄分別」と「空性」の関係から「解放される」とは如何なる意味であらうか。

vinirmuktaは、文法的にはvi-nirを前分とする√muc(ゆるめる、放つ)の過去受動分詞体であるから、モニエルの辞書に従えば、語根はcompoundの前語を受けて「自由となる (liberate)」、「放たれ

る (let go, release)」の意味になる。あるいは『阿毘達摩俱舍論』に「nges par grol ba (解脱する)」の他に「ma gtogs pa (を除外する)」の用例も見られる。本書に限って言えば、長尾博士は一貫して「超越した」と訳されて、「解脱 (vinirmoksa)」に近いニユアンスをもって表現されておられるが、しかし筆者には若干の疑問も残る。と言つのもI. I偈の定義に率直に従えば、

abhūta-parikalpo 'sti dvayan tatra na vidyate /
śunyata vidyate tv atra tasyām api sa vidyate // (I. 1)

虚妄分別はある。そこにふたつのものは存在しない。しかし、そこに空性が存在し、その(空性の)中にまた、かれ(すなわち虚妄分別)が存在する。

とあるように、「虚妄分別」は「空性」中に内在する性質のものであることが説示されているからである。そこで『中辺分別論』の著者が意図する「超越した存在」とは、有と無という反対概念の議論に関して、

(1) 両者をへ受容する基盤ぐという意味なのか。

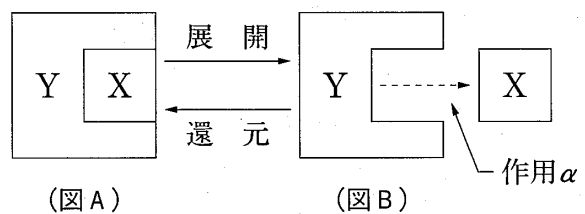
(2) 両者をへ否定する根拠ぐという意味なのか。

(3) 判断を保留したままのへ離れた別異体ぐという意味なのか。

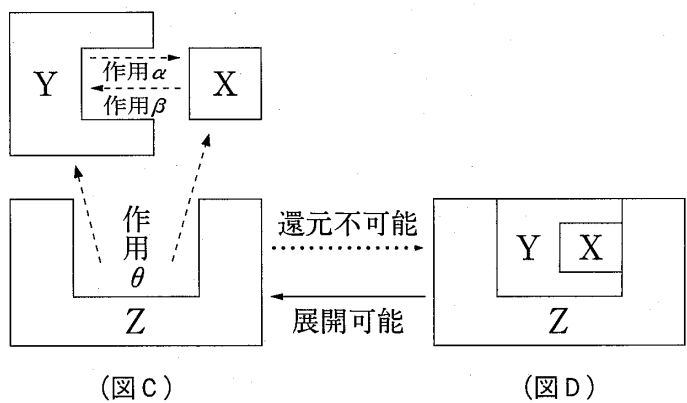
その何れであるのか、判然としないのである。後に至ると、相反する概念の矛盾排除について言えば、SantaraksitaがTattvasaṅgrahaにおけるAtन्द्रiyadarśipurusapariksaの中で一切知者の論証を行つたことになるが、更にその論点に関してKamalaśīlaによるTattvasaṅgraha-panjikaにおいては、「法我 (X)」と「法無我 (Y)」とに対する「

切智者の認識と唯識派によるアポーハ論との対論の場合、有限(X)と無限(Y)の観点から更なる基体を排除することによって一切知者の存在を成立せしめている。ただしここでの「虚妄分別」と「空性」の関係についても、やがてはこれに相当する論証となることも予測されるのだが、現在は先に示した本書の「1.13偈の段階における論証に限定して述べるならば、XとYの概念が、空性の非実在という特質を強調する側面においては、「異なるもの」という特質ではない」とされ、「無常」と「無常性」という完全なる一体化が繰り返し強調されており、同じく空性の真実として実在するという特質を強調する側面においては、「同一のもの」という特質ではない」と説示されるため、「解放される」という働きが、どうしても不安定なものに映るのである。

通常 vimuktā は、「超越」というよりも真諦訳および玄奘訳によって「已解脱」と訳されているように、古来インドでは、仏教内外を問わず「mokṣa (解脱)」と同義として扱われ、人間の究極的な目標として求められる「dharma (法)」、「artha (利益)」、「kāma (性愛)」とともに、四大目的の一つに数えられている。更に初期の仏典においても「cittam virajati vimuccati anupādāya āsavehi. (心が離貪し取著なく諸漏より解脱する)」という一文がしばしば引用されるように、先述の語義に従い「心が漏(煩惱)から解き放たれる」という文意になるのである、それ故「解脱」とは、「心が煩惱から解放され、自由となった心の状態」を示し、「煩惱無き心」という立場から「涅槃(nirvāṇa)」とも同義になる。従ってこのような場合、対立関係と解放の作用の方向は次のようになる。



(展開・還元が可能)



(還元不可能)

この図Aから図Bへの形態は、既に松本史朗博士によって解脱構造の詳しい論証がなされているが、筆者の個人的な疑問点を確認するために、便宜上引用させて頂いた。従って修道者にとつての「解脱」の作用の方向は、 $\langle X \parallel$ 虚妄分別の対象、 $Y \parallel$ 空性 \rangle とすれば、図AはXという無の特質を有する意味で同一体であり、そこから浄化することを対象とする知の働き、即ち作用 α によって、図Bへと解放を遂げるところがこの『中辺分別論』の場合は、「1.13偈の長行によって、「法性が法と別に存在することは不合理である」との観点から、作用 β が別に生じて、図Aへと還元される。こうしてXとYは、お互いが矛盾

概念という関係ではなく、不二不二という曖昧な関係のまま、仮想図Cのように同一性と別異性から release される特質が述べられることになる。

つまり作用 θ こそが *vinirmukta* の特質として働き、現時点では基体Zが設けられたことになる。しかし『小空経』以来、特に「撰事分」や、あるいは「菩薩地」に現れた空性の定型句においては設定されることがなかった、基体が二層になるという明白な過失について、空の論証自体の矛盾 (*virōdha*) として回避しなければならぬはずである。

五、二層基体の排除と疑問点

そこで *vinirmukta* の意味について、「空性の同義語 (*Sūnyatā-par-yāya*)」(II Y) という観点から今一度検討しよう。

tathatā bhūta-koṭiś cānimittan paramārthatā /
dharmma-dhātus ca paryāyān sūnyatāyān samāsataḥ //
(I.14)⁸⁰

そのままにあること(真如)、實在の極限(實際)、「因果の」相のないこと(無相)、最高の真理(勝義)、法の根源(法界)要約すれば、これらが空性の同義語である。(長尾訳)⁸⁰

こうして仮想図Cにて働いた作用 θ にもかかわらず、基体Yに関して、①常にそのままであるという理由から \wedge 不変 \vee という意味によって「真如」とされ、②虚妄分別という倒錯の根柢にはならないという理由から \wedge 倒錯でない \vee という意味によって「實際」とされ、③あらゆる因相 (*nimitta*) が無いから \wedge 因相が滅している \vee という意味によ

って「無相」とされ、④最高の知の対象であるから \wedge 聖者の知の対象領域 \vee という意味によって「勝義」とされ、⑤それを根柢として聖なる教法が生起するから \wedge 聖なる法の原因 \vee という意味によって「法界」として規定される。このために、

(A) 基体には雑染部分があつてはならないこと
(B) 更なる原因となる根柢は存在しないこと

の二つの理由によって、勝義の存在とする基体Yのみが承認され、直ちに基体Zが完璧なまでに排除される結果となる。

加えて安慧の復釈によれば、「無一性 (*advayatā*)」、「無分別の根源 (*avikalpa-dhātu*)」、「法性 (*dharmatā*)」、「不可言説性 (*anabhiṅgavyatā*)」、「不滅 (*anirōdha*)」、「無為 (*asamskṛta*)」、「涅槃 (*nirvāna*)」であると定義されるのである。⁸⁰

しかし筆者には、どうしてもこの I.13 偈後半の長行から I.14 偈へと展開される論理に多少無理があるように思えてならない。何故ならば、先述のように I.13 偈では X と Y の別異性が明確に否定されている限り、基体Yには必ず個別相Xが内在せざるを得ないわけで、明らかに (A) の規定は成立しなくなってしまうからである。

従って、仮定として図Cが可能だとして、本書中の空性の定型句について \wedge 空性 \parallel 基体Z \vee といった捉え方をした場合、Zは本来、Yと一つ一つの場所の中で残っていたもの (*avasiṣṭa*)⁸⁰ の「根柢 (*astīya*)」であったはずが、その立場を追われることになり、やがてはZはYという基体へと徐々に同化してゆくとも考えられるのではないだろうか。若しくは逆にYがZへと限りなく近づいていくとしたらどうであろうか。

か。例えば「I・I3偈に従い、

①虚妄分別の対象 \parallel 遍計所執性(X)⁶³⁾

②虚妄分別自体 \parallel 依他起性(Y)

③虚妄分別中の所取・能取の無 \parallel 円成実性(Z)

と相当する記号を交換して、且つ「I・I偈に当てはめると、

虚妄分別(Y)はある。そこ(Y)に二つのもの(X)は

存在しない。しかしそこ(\parallel 虚妄分別 \parallel Y)に空性(Z)が

存在し、しかもその(\parallel 空性 \parallel Z)なかに彼(\parallel 虚妄分別 \parallel

Y)が存在する。

となり、あくまでも $\wedge Y \# Z \vee$ ではあるけれども、 $\wedge Y \# Z \vee$ を選択する立場の方が、むしろ「I・I3偈にとって整合性があると言えるのではないだろうか。

ただし従来解釈されている通り、上述の「I・I偈と及びその世親釈、併せて安慧の復釈の立場からすれば、二層基体は徹底的に排除されてしまうので、その場合、 $\boxtimes C$ はあり得ず、むしろ相当する記号を三性説に交換して同様に当てはめると次のようになる。

依他起性はある。そこ(依他起性)に遍計所執性は存在しない。

しかし、そこ(依他起性)に円成実性が存在し、しかもその

(円成実性)なかに依他起性が存在する。

つまりこの段階に至ると、基体Zに基体Yが内在するものとしての「依他起性 \parallel 円成実性」から完全なる「依他起性 \parallel 円成実性」の形態へと導かれるのは時間の問題となった。つまり $\wedge Y \# Z \vee$ とも交換が可能となるのであるが、先述の考察に従えば、この二層基体を排除す

る論理とは、基体Zの存在意義そのものが徐々に消滅することによって「円成実性」という名称のみが存続し、実は「依他起性」こそが作用する場としてそこに実存在せしめるプロセスであったとも推測出来ないだろうか。もしもこの仮定が成立するならば、本書における「I・I3偈から「I・I偈への論理の進展には、三自性の解釈に変化をもたらす要素が必ず存在するはずである。もはや「余れるもの(avastita)」と表現されるものは、単なる残滓などではなく、まさに完成された基体の主役となったのである。⁶⁴⁾

六、むすび

以上、かなり煩雑な内容となったが、瑜伽行唯識学派における真如観を考察すべく、諸論書における位置付けの変遷を辿る手がかりを模索してみた。特に小論では、『中辺分別論』にみられる真如観のうち、基体説としては不安定と思われる側面に焦点を当ててみた。その結果、「I・I3偈と及び長行では、空性論証のため $\boxtimes C$ の形態をとっているが、三性説の導入を契機として、「I・I4偈では、 $\boxtimes B$ へと基体が同化した形跡が見られたのであった。従って、「I・I3偈と「I・I4偈の間には一貫した思想が流れつつも、論証には相違があるとも言い得よう。しかし結論としてその相違点を一層明確にするためには、『中辺分別論』の他の箇所に見られる真如観、特に相品の $\boxtimes I$ 偈における総撰の真実や、十四偈における七真如説としての特質、そして同品の $\boxtimes II$ 偈における語義解釈として、二諦と言われる場合の勝義諦の観点からも更に考察を深めなければならないと思われるが、今はその必要性のみを感じつつ

碩学のご教示を乞い願ひ、ここに擱筆する。

(一九九七年十一月一日脱稿)

- (1) 拙稿「瑜伽行唯識学派における止観考(序)―「菩薩地」真実義品の *sama-citta* との関連において―」(第四十八回印佛研、一九九七、六、二二、於大谷大学)
- (2) この点は、ヴェーダーンタ派内における不二元論 (Advaita) 学派を含めて今後考察する必要がある。例えば梵 (Brahman) が特殊 (*viśeṣa*) を有するか否かといった問題については Sankara と Ramanuja とでは全く見解が異なるが、これらについては村上真完氏が既に論究されている。
- 同「感官の *sāmānya-jñāna*」『印佛研』三九―二、一九九一、七八八頁―七九四頁。
- 同「マンダナミシユラの差別否定論と一多の否定による無自性論」『印佛研』四二―一、一九九三、一〇三八頁―一〇三四。
- 同「プラカーシヤアーナンダの差別否定論」『印佛研』四二―二、一九九四、九七七頁―九七一頁。
- 同「差別と無差別―インド哲学諸学派間の論争の意味―」『佛教論叢』(平成五年度浄土宗総合学会大会研究紀要 第三十八号、三〇頁―四〇頁各参照)。
- (3) 高崎直道博士は仏伝にしたがって釈尊も *yogin* (瑜伽行者) の一人であり、成道以前の修行段階で苦行 (*tapas*) を捨てて *yoga* を修し、最終的な悟りに達したという説を紹介されている。『仏教・インド思想辞

典』春秋社、一九八七年、四七五頁―四七九参照。

- (4) P. Pradhan ed, *Abhidharmakośa*, 三三四頁、大正蔵二九、一一六頁―C。
- (5) 平川彰『法と縁起』(平川彰著作集第1巻) 春秋社、一九八八、三七五頁―三九九参照。
- (6) *Dgha-Nkāya*, vol III, PTS. 1910, p.219, 『南伝』第八卷、二九八頁。『長阿含経』卷八、大正蔵一、五〇頁―a―b。
- (7) M. Monier Williams ed, *Sanskrit-English Dictionary*, p.1070, *√silks* の項参照。
- (8) 中村元訳『ブツダの真理のことは・感興のことは』岩波文庫、一九七八年、十七頁、九―一二行目。
- この第四章の *Pupphavagga* には、花の香りや結実の様子を *bahūni kusāṇi* (多くの善) として表現している。
- (9) 「初期」という限定に関しては、袴谷憲昭「初期唯識文献研究に関する方法的覚え書」三蔵』一四七、昭和五二年一月、二二〇頁上、二四行目―下四行目参照。
- (10) 拙稿「唯識説における信について」『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』二四号、一九九一年、二頁―一〇頁参照。ただし *śraddhā* 及び *himukti* について、初めて対時的に捉えて論究されたのは、袴谷憲昭氏の一連の論文である。同「如来蔵説と唯識説における信の研究」『仏教思想十一、信』平楽寺書店、同「宝性論」における信の構造批判』『本覚思想批判』大蔵出版、一九八九年、二二六頁―二七二頁。
- (11) 小谷信千代『大乘莊嚴経論の研究』文栄堂、昭和五九年、一四四

頁、一三行目、一八九頁、三行目并参照。

(12) 横山紘一「ヨーガの心と真如—『瑜伽師地論』と『解深密経』を中心に—」平川彰編『仏教と心の問題』山喜房、一九九頁、六行目。釈惠敏『声聞地』における所縁の研究』山喜房、一九九四年、一九四頁参照。

(13) 野沢静證『大乘佛教瑜伽行の研究』法蔵館、一九五七年、一一五頁—一一七頁、一三八頁—一四一頁、大正蔵一六、六九七—七一—二四参照。

(14) 『解深密経』における真如観については、三性説の立場からの解釈学的とも言われるべき批判的考察として、袴谷氏の『唯識の解釈学—解深密経を読む—』春秋社、一九九四年、七五頁—一〇六頁に詳しく。

(15) 空性の定型句については、向井亮『瑜伽論』の空性説—『小空経』との関連において—『印佛研』二二—二二、袴谷「空性理解の問題点」『理想』No. 610, s.592, pp.50-64等の先行業績について言及しなければならぬが、ここでは割愛をさせていただく。

(16) 松本史朗博士による dhatu-vada 理論は、もはや現在の唯識学研究においては看過出来ない一視点である。

同「唯識説の一乗思想—一乗思想の研究(II)について—」駒澤大学仏教学部論集』第二二号、昭和五七年、二九〇頁—三二二頁参照。

(17) G.M. Nagano ed, *Madhyanta-vibhaga-bhasya, A Buddhist philosophical Treatise edited for the first time from a Sanskrit Manuscript*, Suzuki Research Foundation, 1964, p.22,1.23, p.23,1.3,1.7

長尾雅人訳『大乘仏典』一五、世親論集、一三三頁—一三三頁参照。

(18) 山口益『佛教における有と無との對論』山喜房、昭和一六年、一七九頁—一八一頁参照。

(19) 前掲(16) Nagano ed, p.22, 1.24—p.23,1.10.

S. Yamaguchi ed, *Sthiramati, Madhyantavibhagatā, Exposition systematique du Yogācāravijñaptivāda*, Nagoya, 1934, repr. Tokyo, 1966. p.46,1.16—p.49,1.14.

誤解を恐れず表現するならば、実はこの I.13 偈の長行こそが、空性という一つの教義に関して、言語による論証主義と yoga による体験主義とが矛盾する点であり、逆に接点でもあることが如実に告白されている箇所なのである。

(20) 前掲(16) Nagano ed, p.23,1.10-11.

(21) 前掲(7) *Sanskrit-English Dictionary*, p.820, √muc の項参照。

(22) 『俱舍論索引』vol.1, *Index to the Abhidharmakosabhasya*, 大蔵出版、一九七三、三二八頁、八一—九行目并

(23) 前掲(16) Nagano ed, p.1 7,1.16-17.

(24) Dharmakīrti: *Hetubindu*, E. Steinkellner, Dharmakīrti's *Hetubindu*. Teil 1: *Tibetischer Text und reconstituierter Sanskrit-Text*, Wein, 1967, 26-23—28-1.

計良龍城「*pariyudāsa* と *prasaṅga-pratisēda*—非知覚因におけるその両者の無區別性について—」『インド哲学仏教学研究』二、三六頁—五二頁。

同「*Kamalaśīla* の非知覚解釈—空性論証における *pariyudāsa* について

一』『曹洞宗研究員研究紀要』二七、二九四頁—二九五頁参照。

(25) *yadi yugapad ekajñānaksanena niḥśesam jñeyamandalam vyāpyate, tadā bhāvanām iyatā-paricchedād ānantyam abhiyupatan bhādyeta. tathā hy ekajñānārūḥad bhāvād anyo bhāvo nāstīy evaṃ paricchidyamānāḥ katham antavanto na bhaveyuh. Sāntaraksita: Tattvasaṅgraha (Kamalaśīla: Tattvasaṅgraha-Pañjika), E.Krishnamacharya, Tattvasaṅgraha of Sāntaraksita. With the Commentary of Kamalazila Vol II, Gaekwad's Oriental Series 31, Baroda 1926, repr. 1988, p.929, 11.21-24.*

川崎信定『一切智思想の研究』春秋社、一九九三年、一五五頁参照。

(26) 前掲(3)『辞典』九八頁。b' 松本照敬「解脱」の項参照。

(27) 松本博士は「*dhātu* (基体)」において、あらゆる諸法を根拠づける实在論を「*dhātu-vada* (基体説)」と呼称され、その名称の由来に関して『撰大乘論』や『唯識二十頌釈論』などの唯識説を代表する諸文献に引用される『アビダルム経 (Abhidharma-sūtra)』の1節に求めている。同氏による指摘の偈頌は次の通り。

anādi-kālīo dhātuh sarva-dharma-samaśrayah.

tasmin sati gaitḥ sarvā nirvāṇādhigamo'pi vā.

前掲(15) 松本論文、前掲(14)袴谷論文参照。

(28) 前掲(16) Nagao ed, p.23, 11.14-15.

(29) 前掲(16) 長尾訳『大乘仏典』一五、一三三頁、一一二行目付。

(30) 前掲(16) Nagao ed, p.23, ~p.24, 1.2

(31) 前掲(18) Sthiramati, *Madhyāntavibhaggaṭṭha*, p.39, 11.1-2.

(32) 長尾雅人「空性における「余れるもの」』『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、五四二頁—五六〇頁。

水尾寂芳「瑜伽行派における「余れるもの」の展開」『印佛研』三二—一、一九八三年、一八二頁—一八三頁。

前掲(14)袴谷論文参照。

(33) 国民文庫版『成唯識論』卷八、論部第三十九冊、四四四頁、一十。

(34) *the Ultimate Reality and its Language* Th. Stcherbatsky: *Madhyanta-Vibhanga, Discourse on Discrimination between Middle and Extremes, Bibliotheca Buddhica, XXXI 1936, p.37, 11.19-23* 参照。