

第一章 瑜伽師地論における転依思想

『瑜伽師地論』における〈転依思想〉の成立過程が瑜伽行派諸文献に見いだされる〈転依思想〉の基調となっていることについて序文で述べた。また筆者は1990年に公にした *Die Āsrayapariṇṇāta-Theorie in der Yogācārabhūmi* を始め、〈転依〉に関連した諸論文の中で示してきた。そこでこの章ではその詳しい論証を繰り返すのではなく、参考論文として添付した佐久間 1990a の内容を紹介する形で論を進めることにする。ただし、読者にはより詳しい論拠を必要とする場合も当然出てくるはずであるので、章立てを佐久間 1990a と一致させることにより、その必要を感じた場合に、その部分および資料に行き着くことができるように配慮した。なお註記についても新たに加えるべきものについてのみ付記することとし、註記は原則として省くことにした。

1-1 本地分の声聞地

1-1-1 声聞地における転依思想

(1) 転依思想の原形

“āśrayapariṇṇāta”という表現は『声聞地』*SrBh* の中では二度登場する。登場する文脈は、“samatha”（止：精神的な鎮静）および“vipaśyanā”（観：正確な観察）という手法で、TEXT *SrBh* A.で“jñeyavastu”として設定されているような、現実世界では普通見られない瞑想対象を直接認識するための修行プロセスとして記述する内容になっている。

TEXT *SrBh* A.1.5. (*SrBh* 196,12ff)によればこの瞑想対象を直接に認識するとは、永い修行の最終段階、修行の結果として得られるものである。この修行とは“jñeyavastu”，つまり不浄観や慈悲観ないし四諦観といった瞑想修行の対象を心的映像(*pratibimba(-nimitta)*)という形で徐々により明確なものとして想い描き出すものである。そして最終的に想い描き出した瞑想対象が完全に明確化し尽くすと、〈存在基層〉(*āśraya*)が変化し、すべての〈悪さ／重苦しさ〉(*daṣṭhūlya*)が鎮静する(*pratiprasrabhyante* つまり消滅する)。ここに登場する〈存在基層が変化すること〉(*āśrayapariṇṇāta*)が，“jñeyavastu”（知るべき“もの”）を常識では考えられないレベルの能力で直接認識するための前提条件となっている。

以下に当該箇所、TEXT *SrBh* A.をできるだけ簡単に要約しておくことにする。

【TEXT *SrBh* A.1.】

A.0.：四つの瞑想対象の呈示

- (1) vyāpy ālambanam (2) caritaviśodhanam ālambanam
 (3) kauśalyālambanam (4) kleśaviśodhanam ālambanam

A.1.: (1) vyāpy ālambanam : 包括的瞑想対象・・・四種

- (a) savikalpaṃ pratibimbam (b) nirvikalpaṃ pratibimbam
 (c) vastuparyantatā (d) kāryapariniṣpattiḥ

A.1.1.1.: (a) savikalpaṃ pratibimbam 思考分別を伴った心的映像

正しい教え等に基づいて、“jñeyavastu”と相似な心的映像をvipaśyanāの形(ākāra)によって観察・吟味すること。

A.1.1.2.:

“jñeyavastu”とは、＜不浄であること＞(aśubha)、＜好意的であること＞(maitrī) (中略)＜苦しみ(不満足)という真理＞(duḥkhasatyam)＜[苦しみは]起こってしまうという真理＞(samudayasatyam)＜[苦しみを]無くす(不満足をコントロールする)という真理＞(nirodhasatyam)＜[苦しみを無くすための]道という真理＞(mārgasatyam)である。

A.1.1.3.:

行者は“jñeyavastu”について説法を受けるなどのおかげで、瞑想中に意志力(manasikāra；意を向ける行為)を働かせ、“jñeyavastu”と同等なものが輝き出すようにする。

A.1.2.:(b) nirvikalpaṃ pratibimbam もはや思考分別を伴わない心的映像

行者は心的映像の根拠(nimitta)を把握した後は、それを再び観察ないし省察しない。しかし、同じ瞑想対象を放棄せずに、śamathaの形(ākāra)で心を落ち着かせる。

A.1.3.:

心的映像は三昧の根拠(nimitta)であり、三昧の入口であり、manasikāra(意を向ける行為)の立脚点である。これらは“jñeyavastu”と同等の映像と同義語の名称である。

A.1.4.1.:(c) vastuparyantatā [認識する]ものの無限性

yāvadbhāvikatā yathāyadbhāvikatā

A.1.4.2.:「あらん限りのもの」：それ以外には五蘊などはない。

A.1.4.3.:「あるがままのもの」：瞑想対象が本当にそのようであること、あるがままであること、4 yuktiに適っていること。

A.1.4.4.: まとめ

A.1.5.:(d) kāryapariniṣpattiḥ 成すべきことの成就

行者はśamathaとvipaśyanāとを漸次、頻繁に行ずるから、心的映像を瞑想対象とするmanasikāra(意を向ける行為)を完全なものとする。

それが完全なものとなったために、＜存在基層＞が変化し、重苦しさが軽快なものとなる。＜存在基層＞が変化するので、心的映像を超えて“jñeyavastu”を直接知覚する。

A.1.6.1:

(a)～(d)という“jñeyavastu”はすべてに行き亘り、すべての瞑想対象に寄り添い、過去、現在、未来の完璧な覚りによって説き示されている。

A.1.6.2.; A.1.6.3.: 内容のまとめ

以上は内容の概観であるが、このうち考察にとってポイントとなる A.1.5.のみを示すことにする。

【TEXT SrBh A.1.5.】 8B4,1(Ms.); 196,12(Shukla), D.76a7, P.92a1, T.427c8.

tatra kāryapariniṣpattiḥ katamā/ yad asya yogina āsevanānvayād
bhāvanānvayād bahulikārānvayāc chamatha[2]vipaśyanāyā <yah>
pratibimbāmbano manaskāraḥ sa paripūryate/ tatparipūryās cāśrayaḥ
parivartate, sarvadauṣṭhulyāni ca pratipraśrabhyante/ āśrayaparivṛtteś ca
pratibimbam atikramya tasminn eva jñeye vastuni nirvikalpaṃ pratyakṣaṃ
jñānadarśanam utpadyate: prathamadhyānasamāpa[3]ttuḥ
prathamadhyānalābhinaḥ prathamadhyānagocare,
dvitīyatṛtīyacaturthadhyānasamāpattuḥ caturthadhyānalābhinaḥ
caturthadhyānagocare
ākāśānantyāyatanavijñānānantyāyatanākīṃcanyāyatananaivasamjñānāsaṃ
jñāyatanasamāpattus tallābhinas tadgocare</> iyaṃ ucyate
kāryapariniṣpattiḥ//

ここで、「成すべきことの成就」とは何か？ このヨーガ行者は śamatha と vipaśyanā とを漸次頻繁に行ずるから、漸次修習するから、漸次数多く行ずるから、[心的]映像を瞑想対象としている意志力（意を向ける行為）を完全なものにする。それが完全なものとなったために、＜存在基層＞が変化し、すべての重苦しさが[軽快なものに]和らげられる。＜存在基層＞が変化するので、[心的]映像を超えて＜知るべき“もの”＞（“jñeyavastu”）そのものの上に、思考分別のものはやない直接的に知ること・観ることが生じる。

第一禅定に立ち至った者には、第一禅定を獲得した者には、第一禅定の活動領域において、[それが生じる]。第二、第三、第四禅定に立ち至った者には、第四禅定を獲得した者には、第四禅定の活動領域において、＜空間は無限であるという境地＞＜識別判断は無限であるという境地＞＜何も無いという境地＞＜想念するでもなく想念しないでもない境地＞に立ち至った者には、それを獲得した者には、その活動領域において[それが生じる]。こ

れを「成すべきことの成就」という。

TEXT SrBh A はその最後に *Revata Sūtra* という経を教証として引用する。この経典そのものの出所は明確でないが、そこに含まれる二つの偈頌のうち一つは *Udānavarga* 31,51 を始め、その存在が確認され、アイデア自体はそれらの経典の注釈書等から辿ることができる。あるいは文献として記録されはしなかったものの *Revata Sūtra* なるものが伝承されていた可能性もあるが、いずれにしても *Revata Sūtra* 自体の存在が文献上確認されない場合でも、こうした原始仏典等を出所として流布した内容を『声聞地』*SrBh* の編者が自説の権威付けのために創作した可能性も充分考慮しておく必要がある。

いずれの場合にしても、この引用経典が内容的に原始経典以来の伝統に則ったものである以上、TEXT SrBh A.1. は *Revata Sūtra* に基づいて作成されていることに変わりはない。そこで以下にこの *Revata Sūtra* の内容を要約して示しておくことにする。

【TEXT SrBh A.2.】 *Revata Sūtra*

A.2.1. レーバタ長老が世尊に質問する。

行者は何種類のやり方で瞑想対象に心を定着させるのか？ どの様な瞑想対象に心を定着させるのか？ どの様にして瞑想対象に心を定着させるのか？

A.2.2. 世尊が答える。（以下両者間の問答）

行者が日常行動を浄めたいと願い、瞑想対象に精通しようと願い、漏れ出る煩悩（有漏）から心を解放しようと願っているなら、ふさわしい瞑想対象の上に心を定着させ、相似の瞑想対象に定着させ、その上で妨げられることなく瞑想しているのである。

A.2.3.1.

どの様にふさわしい瞑想対象の上に心を定着させるのか？

A.2.3.2. （対応関係：日常行為 → ふさわしい瞑想対象）

欲望に駆られた行為	→	不浄であるという瞑想対象
敵意に満ちた行為	→	好意的心であるという瞑想対象
無知蒙昧な行為	→	縁起の法という瞑想対象
慢心した行為	→	〔地水火風等の〕要素という瞑想対象
〔あれやこれやと〕想いあぐねる行為(vitarka)		
	→	入息出息に注目することという瞑想対象

A.2.3.3.

諸々の造り出されたものの個別の特徴に目を眩まされている
自己本体(ātman)ないし個人存在(pudgala)に目を眩まされている

→ 五蘊に精通しているという瞑想対象
原因に目を眩まされている

→ [18の認識世界を] 支えている要素という瞑想対象
条件に目を眩まされている

→ [12の感官と対象という] 依り所という瞑想対象
無常・苦・[空]・無我ということに目を眩まされている

→ 条件が[整って] 生じることと, [それが] 時を得ているか
いないかということに精通しているという瞑想対象
それぞれの瞑想対象に心を定着させる.

あるいは,

欲望の渦巻く世界から逃れたいとするとき

→ 諸欲望がきめの粗い性質であることに, そして諸色形あるもの
が[激情を離れた] すがすがしい性質であることに心を定着させる.

色形[のみある世界] から逃れようとするとき

→ 諸色形あるものがきめの粗い性質であることに, そして色形
もなくなった[世界] のすがすがしい性質に心を定着させる.

あるいは,

すべてにおいて[輪廻する存在である] 身体を忌み嫌い, 解放されたい
と願うとき

→ 苦(不満足な状態)があるという真理, [苦は] 起こってしま
うという真理, [苦を] コントロールするという真理, [そのための]
道という真理に心を定着させる.

A.2.4.1.

どの様にして行者は相似と瞑想対象に心を定着させるのか?

A.2.4.2.

行者が何れかの“jñeyavastu”を検討等しようとするなら, 彼はそれ以前に“jñeyavastu”をすでに見, 聞き, 考え, 識別判断している.

そして, その見られたものを[“jñeyavastu”に達するための] 助因(触媒)とし, 聞き, 考え, 識別判断したものを助因とした後, 瞑想段階にある意志活動によって, 意を働かせ, 思考分別し, 信じ納得する. しかし彼は“jñeyavastu”そのものを面前に立ち現れたものとして見ているわけではない. むしろそれと相似なものないし記憶の中に呼び覚まされたにすぎないものが生じているのである.

行者は瞑想対象を宿した心を時間をかけて繰り返し安定させ, より高い智慧に導く vipaśyanā で心を修養する.

A.2.5.1.

行者はどの様にして正しい瞑想対象に心を定着させるのか？

A.2.5.2.

もし行者が“jñeyavastu”を知るべき限りに知り、それが真理に適っていて顛倒していないなら、彼は正しくそれを心に定着させている。

A.2.6.1.

行者はどの様にして妨げられることなしに瞑想することになるのか？

A.2.6.2.

もし行者がそのように瞑想対象について正しく修習しているなら、誠心誠意修習していることになる。そして時間をかけて繰り返し、śamatha [に導く] 根拠となるもの、心を高める根拠となるもの、完璧に平等な心 [に導く] 根拠となるものを活性化させる。

そして行者は何度も何度も行ずるから、すべての重苦しさが軽やかなものに和らげられるから、存在基層の浄化を獲得し、眼前のものとする。

“jñeyavastu”を直接知覚することによって瞑想対象が浄化され、欲望を離れるから心が浄化され、無明を離れるから知ることが浄化される。

このように行者は妨げられることなしに瞑想することになる。

A.2.7.

このようにして行者は瞑想対象に心を定着させる。

A.2.8.1.(8B5,2; 200,18(Sh), D.78b2, P.94b7, T.428b27.)

tatra gāthā:71 [3]

nimitteṣu caran yogī sarvabhūtārthavedakaḥ/
bimbādhyāyī sātatikāḥ pārisuddhiṃ nigacchati//

A.2.8.2.

「[瞑想対象の] 根拠となるものに関わっているヨーガ行者」というのは śamatha [に導く] 根拠となるもの、心を高める根拠となるもの、完璧に平等な心 [に導く] 根拠となるものに粘り強く誠心誠意行ずることを表現した。

「すべての真理に [見合った] 対象を知っている」というのは、[認識する] ものの無際限性を表現した。

「映像を瞑想し、常に粘り強く [行じている] 」というの、それによって思考分別をともなった映像ともはや思考分別をともなわない映像とを表現した。

「極めて浄らかな状態に達する」というのは、それによって成すべきことを成就したことを表現した。

A.2.9.1.(8B5,4; 201,17(Sh), D.78b5, P.95a4, T.428c7.)

punar api cokaṭaṃ bhagavatā:

cittanimittasya kovidaḥ pravivekasya ca vindate rasam/

dhyāyī nipakaḥ pratismṛto bhumkte prītisukhaṃ nirāmiṣam</>

A.2.9.2.

「心にある〔瞑想対象の〕根拠となるものをはっきりと知り」というのは、それによって思考分別をともなった映像ともはや思考分別をともなわない映像を「根拠となるもの」という言葉で表現した。〔瞑想する〕ものの無際限性を「はっきりと知る」という言葉で表現した。

「独居の味わいを見だし」というのは、それによって瞑想対象について正しく行じているものが修行することに喜びを感じていることを表現した。

「瞑想し、聡明であり、しっかりと念じているものは」というのは、それによって、śamatha と vipaśyanā を常に粘り強く修行することを表現した。

「肉欲のない喜びと楽しみを感じる」というのは、それによって成すべきことの成就を表現した。

A.2.10.

もし以上のようなのであるなら、包括的瞑想対象とは、信頼すべき伝承によって浄化されたものであり、道理(yukti)によって保証されたものであると知るべきである。これを包括的瞑想対象と呼ぶ。

以上は内容の概観であるが、このうち考察にとってポイントとなる A.2.6.2. のみを示すことにする。

【TEXT SrBh A.2.6.2.】 8A5,8; 200,3(Sh), D.78a5, P.94b1, T.428b17.

sacet sa<,> Revata<,> bhikṣuḥ <yogī yogācāra> evaṃ ālambane samyak prayujyamāna<ḥ> sātatyaprayogī ca bhavati * [8B5,1] satkṛtyaprayogī ca, kālena ca kālaṃ śamathanimittam bhāvayati * pragrahanimittam upekṣānimittam<,> āsevanānvayād bhāvanānvayād bahulikārānvayāt sarvadauṣṭhulyānām pratiprasrabdher āśrayapariśuddhim anuprāpnoti * sparsāyati sākṣātkaroti/ jñeyavastupratya[ve]kṣatayā ca ālambanapariśuddhim rāgavirāgāc citta[2]pariśuddhim avidyā<vi>rāgāt jñānapariśuddhim adhigacchati * sparsāyati sākṣātkaroti/ evaṃ hi sa<,> Revata<,> bhikṣur yogī yogācāraḥ * anirākṛtadhyāyī bhavati/

レーバタよ、もし彼のヨーガ行を営む比丘、ヨーガ行者がそのように瞑想対象について正しく修習しているのなら、常に粘り強く修習していることになり、誠心誠意修習していることになる。そして、時間をかけて繰り返す

śamatha [に導く] 根拠となるものを活性化させ、心を高める(?) 根拠となるもの、完璧に平等な心 [に導く] 根拠となるもの [を活性化させる]。[そして彼は] 漸次頻繁に行ずるから、漸次修習するから、漸次数多く行ずるから、すべての重苦しさが軽やかなものに柔らげられるから、存在基層の浄化を獲得し、肌で触れられるようになり、眼前(現前)のものとなる。知るべき“もの”を直接知覚することによって瞑想対象の浄化に、そして欲望を離れるから心の浄化に、無明を離れるから知ることの浄化に到達し、肌で触れられるようになり、眼前のものとする。そのように、レーバタよ、彼のヨーガ行を営む比丘、ヨーガ行者は妨げられることなしに瞑想することになるのである。

ここで TEXT SrBh A.1. と TEXT SrBh A.2. とを対照させた場合、瞑想の過程として次のようなプロセスが浮かび上がってくる。つまり、ここで言う“jñeyavastu”，＜知るべき“もの”＞である不浄や慈悲等は原始經典以来常に瞑想対象として呈示されてきたものであるが、それらの瞑想対象をヨーガ行を繰り返し行うことで明瞭なものとし、最終的に直接知覚する段階にいたり、その段階ですべての＜重苦しさ＞(daṣṭhūlya)を和らげ(pratiprasrabdhi)，消し去ることになる。その場合に TEXT SrBh A.1. では＜存在基層が完全に變化し尽くすこと＞， TEXT SrBh A.2. では＜存在基層が完全に浄化し尽くすこと＞が条件となっている。

ここで注目すべき点は兩者同様の内容を有しながら TEXT SrBh A.1. で“āśraya-parivṛtti”を使用する部分に TEXT SrBh A.2. は“āśraya-parīśuddhi”のみを登場させることである。Revata Sūtra が SrBh の当部分より古いと見なされる以上，“āśraya-parivṛtti”は思想的にもターミノロジーとしても“āśraya-parīśuddhi”の発展型であり、従って＜転依思想＞の上からも重要な発展のプロセスを見いだすことができる。

さて，“āśraya-parīśuddhi”および“āśraya-parivṛtti”(A.1.5.: āśrayaḥ parivartate)は「＜存在基層＞(āśraya)が浄化あるいは變化し尽くした状態」と概念規定できる。その場合、＜存在基層＞とは何であろうか。“āśraya”とは＜何らかのものの＞あるいは＜それにとっての＞「基盤」「依り所」あるいは「担い手」として使われている。上記の場合＜重苦しさ＞を担っているもの、SrBh ではほとんどの場合＜身＞(kāya)と＜心＞(citta)とである。TEXT SrBh A.2.6.2. では＜存在基層の浄化＞に続いて「欲望を離れるから心の浄化に」とある。ということはこの文脈では“āśraya”は限定的にあるいは第一義的に＜身＞を意味し、＜心＞は結局は＜身＞に内属してものを感じ受する認識能力を具えたもの等ということになる。この種の解釈は次のこととも呼応する。つまり，“āśraya”

は相対的な意味として理解するのではなく、相対的な視点を固定させる絶対的なタームとして理解すべきものである。この意味で、“āśraya”は＜身＞あるいは＜六つの感官＞(ṣaḍ-āyatana)である。この＜六つの感官＞には“mana-indriya”として＜心＞の機能が内蔵されている。事実 *SrBh* の別な場所(*SrBh* p.283 等)では“āśraya”が“dauṣṭhulya”を所有していると明示されている。

もしこのように“āśraya”を理解したなら、少なくとも TEXT *SrBh* A.1.5.によれば、“āśraya”が変化し尽くしたことが引き金となって、行者が“jñeyavastu”＜知るべき“もの”＞そのものを日常では起こり得ないレベルで直接に知覚するというのが、どうして結果するのかははっきりするのである。つまり、“āśraya”は＜六つの感官＞（感覚能力ないし知覚能力）に限定されているのだから、行者が＜重苦しさ＞“dauṣṭhulya”，つまり効果を産む能力がない状態から解放されて、直接により高い効果を産む能力を獲得し、それによって日常を超えて知覚認識する能力が生まれてくるのである。

筆者が以下に“āśraya”を＜存在基層＞と翻訳する場合、次のようなほぼ限定的な使い方から出発することにする。つまり生きとし生けるものの存在基層として、生存を支える基層として（心的活動をそなえた）＜身＞ないし＜六つの感官＞の意味でまずは＜存在基層＞と言うのである。

TEXT *SrBh* A.2.6.2に見られる＜存在基層の浄化＞“āśraya-parisuddhi”は明らかに結果として得られるものである。つまり、それに先立つ準備の行、ヨーガの行に基づいた＜完全に浄化され尽くした状態＞を意味する。これと同じことが TEXT *SrBh* A.1.5.の＜存在基層の変化＞“āśraya-parivṛtti”にも原則として適応される。そこに登場する動詞による表現“āśrayaḥ parivartate”がこの結果をもたらす前段階の存在を明確に指示しているとしても、“āśraya-parivṛtti”がプロセスの最終段階のみを表すことになる。（ TEXT *SrBh* A.1.5.: ... pratibimbāmbano manaskāraḥ ... paripūryate, tat-paripūryā cāśrayaḥ parivartate）

TEXT *SrBh* A.1.4.および TEXT *SrBh* A.2.5.2.を考慮した場合、＜知るべき“もの”＞という心的映像に意を向ける瞑想行の完成が、瞑想対象が次第に完全な形で、そして真理と同等な形で観ぜられることにあることが判る。どの様にこれが完成に導かれるかという、ヨーガ行者が“vipaśyanā”（観：正確な観察）と“śamatha”（止：精神的な鎮静）とを交互に繰り返し行ずることによってである。

“śamatha”と“vipaśyanā”とを交互に繰り返し行ずることによって瞑想対象を順次明瞭なものとし、最終的にそれそのものを直接知覚することになるヨーガ行のプロセスが仏教古来よりの伝統に則るものであり、*SrBh* の中でもその伝

続を用いて＜重苦しさ＞“*dauṣṭhulya*”の排除が述べられていることについて、佐久間 1990a の中で用例を挙げて詳しく述べた。従ってここでは TEXT SrBh A.1.4.および TEXT SrBh A.2.5.2.に述べられているプロセスをまとめることでその代表とすることとする。

(1) ヨーガ瞑想行の初期段階では、“*āśraya*”（存在基層）はまだ“*dauṣṭhulya*”に満ち満ちており、とても＜知るべき“もの”＞を直接知覚できない。未だ完全とは言えない映像（瞑想対象）を介して知ることになる。

(2) 次は、“*āśraya*”から“*dauṣṭhulya*”が次第に取り除かれた段階である。しかしまだ行者は＜知るべき“もの”＞までは直接知覚できないものの、ほぼ明瞭になった瞑想対象を通じてそれを認識するのである。

(3) は(2)のプロセスの成果として得られる段階である。つまり、TEXT SrBh A.1.5. の“*āśraya-parivṛtti*”および TEXT SrBh A.2.6.2. の“*āśraya-pariśuddhi*”の段階がこれに当たる。ここでは行者と＜知るべき“もの”＞とを隔てていた映像（瞑想対象）が消滅して、＜知るべき“もの”＞そのものに到達し、そのまま知覚されることになるのである。

＜知るべき“もの”＞自体を直接知覚するということは TEXT SrBh A.1.5. では‘*nirvikalpaṃ pratyakṣaṃ jñānadarśanam*’と表現されている。似たような表現も SrBh の別な箇所にも＜初めて直接に体験すること＞(*abhisamaya*)あるいは (TEXT SrBh A.1.5.で不浄観を始めとする一連の＜知るべき“もの”＞の最後に登場する) 四諦を見ること(*darśana*)という表現として見ることができる。
(*vicāriteṣu satyeṣu anupūrveṇaiva nirvikalpaṃ pratyakṣaparokṣeṣu niścaya-jñānaṃ pratyakṣajñānaṃ utpadyate*/)

この概念はおそらく後の瑜伽行派のターム“*nirvikalpa-jñāna*”に発展していった先行概念と考えられる。この“*nirvikalpa-jñāna*”とはやはり見道（初めて[あるがまの姿を] 見る道：*darśanamārga*）で初めて登場し、そこでは描き出された映像を介すること無しに生存や解脱の本来的なものを直接体験することになる。もちろん後の“*nirvikalpa-jñāna*”という概念は、SrBh で扱うような“もの”を直接に知覚すると言ったような枠内に留まるのではなく、大乘として、つまり一切の存在を超えた真理の次元としての“*tathatā*”を見る、見てしまうということである。ここで興味深い点は、“*nirvikalpaṃ cittam*”という表現がすでに SrBh においても全く類似した体験を表す文脈の中で使われていることである。もちろん SrBh はそうした体験のプロセスを“*abhisamaya*”(=*darśanamārga*)の準備段階として表現しているにすぎないのであって、そのプロセスを最終段階に当たる“*abhisamaya*”とは同一視していないのである。

TEXT SrBh A.2.によれば、“*dauṣṭhulya*”が消滅することで生まれる＜存在

基層の浄化>ないし<知るべき“もの”>の直接知覚以外にも精神的倫理的な成果と知的な面での成果とが得られることになる。つまり、精神あるいは心の状態(citta)は欲望/愛欲が消えることで浄化され、洞察力/見極める力(jñāna)は無知蒙昧さ(avidyā)が消えることで浄化される。ここで注目すべき点は、TEXT SrBh A.2.3.で<不浄>等の瞑想対象が撃退すべき煩悩を呈示するのに対し、TEXT SrBh A.1.1.2.等では対応するものが呈示されていない点である。おそらくは<包括的瞑想対象>(vyāpy ālambanam)という意味合いから、個々の瞑想対象によって異なる事例を持ち出すことを嫌い、全体として扱うべきことを意図したからであろう。従って TEXT SrBh A.1.では煩悩の撃退ということと“āśraya-parivṛtti”とを関係づけることにはならなかったのであろう。

包括的な捉え方をする傾向はやはり“āśraya-parivṛtti”を登場させる TEXT SrBh F.1.(SrBh 402,7-20)にも見られる。

[TEXT SrBh F.1.] 12B2,6; 402,7(Sh), D.147b6, P.178a2, T.457c27.

[12B2,6] [sa] tatra yāvad deśanābāhulyaṃ vipaśyanānūlomikaṃ tāvad vipaśyanābāhulyaṃ<,> yāvad vipaśyanā[7]bāhulyaṃ tāvac chamathabāhulyaṃ/ sā khalv eṣā vipaśyanā jñeyānantyād anantā veditavyā, yaduta ebhir eva tribhir mukhaiḥ ṣaṇṇāṃ vastūnām ekaikasyānantākāra<prabheda>praveśanayena</> yathā ca yathā vipaśyanā samyakprayuktasya pṛthuvṛddhivaipulyatām gacchaty abhyāsapāriśuddhibalam adhipatiṃ kṛtvā<,> tathā tathā śamathapakṣasyāpi [12A3,1] kāyacittaprasrabdhijanakasya pṛthuvṛddhivaipulyatā veditavyā/ tasya yathā yathā kāyaḥ prasrabhyate cittaṃ ca<,> tathā tathā lamban<e> cittaikāgratā vivardha[ya]te/ yathā yathā cittaikāgratā vivardhate<,> tathā tathā kāyaḥ prasrabhyate cittaṃ ca</> ity etau dvau dharmāv anyonyaniśritāv anyonyapratibaddhau yaduta cittaikāgratā pra<śrabdhīś ca/ iyaṃ (?) tu niṣṭhā (?) etayor dharmayor yaduta prasrabdheś cittaikāgratā>yās ca<,> yadutāśrayapa<rivṛttiḥ/ tatparivṛtttau jñeye vastuni pra>tyakṣajñānotpattiḥ/

ここで、vipaśyanā と一致した教説の多さほど、vipaśyanā も多い。vipaśyanā の多さほど、śamatha も多い。さて、この vipaśyanā は<知るべき“もの”>が無限だから、無限であると知るべきである。さらに、上述の三つの方法で（入り口から〔入って〕）、六つの項目の一つ一つの無限なあり方の区分に入り込むというやり方をする。正しく加行（準備の行）する者にとって vipaśyanā が、繰り返し訓練することと浄化することとの力の影響を受けて、広々と広がっていく広大さに達するのと全く同程度に、身心の軽快さをもたらす śamatha の側に〔も見られる〕広々と広がっていく広大さも知

るべきである。かれ（行者）にとって、身が軽快に和らぎ、心が〔和らぐのと〕全く同程度に、瞑想対象に＜心が集中すること＞が成長していく。＜心を集中すること＞が成長していくのと全く同程度に、身が軽快に和らぎ、心が〔和らいでいく〕。以上のように、二つの要素、すなわち＜心の集中＞と＜軽快さ＞とは、互いに依存し合い、互いに結びついている。これが二つの要素、つまり＜心の集中＞と＜軽快さ＞との究極的状态、すなわち＜存在基層が変化し尽くした状態＞である。それが変化するとき、＜知るべき“もの”＞を直接知覚する智が生ずる。

これによって TEXT SrBh F.1.は TEXT SrBh A.1.(TEXT SrBh A.2.)と同じパターンの上にあることが判る。しかし TEXT SrBh F.1.は心的映像 (pratibimba)を用いず、行の最後に＜知るべき“もの”＞を位置付ける都合上、ヨーガ行者はそれを瞑想対象そのものとすることになる。TEXT SrBh F.1.が TEXT SrBh A.1.(TEXT SrBh A.2.)と大きく違う点は、後者が“śamatha”と“vipaśyanā”との関係に終始するのに対し、前者が“śamatha”と“praśrabdhi”〔身心の〕軽快さ〕の関係を示す点である。この“praśrabdhi”はさらに“cittaikāgratā”（心の集中）を向上させることになる。この両者が相互に向上させ合うプロセスの頂点に、＜存在基層の変化し尽くした状態＞および＜知るべき“もの”の直接知覚＞が位置付けられるのである。その場合、前者の頂点に“āśrayaparivṛtti”が、後者の頂点に＜知るべき“もの”の直接知覚＞が位置付けられると考えてよいであろう¹。これは基本的に TEXT SrBh A.1.5.で示されたプロセスと構造上一致するが、相違点は、TEXT SrBh F.1.が“āśrayaparivṛtti”の中でも頂点を目指していく存在上の変化の過程を明示する点であり、また注目すべき点はこの＜変化＞が＜重苦しさ＞“daṣṭhulya”の消滅といったネガティブなものでなく、＜軽快さ＞＜心地よさ＞“praśrabdhi”が増大するといったポジティブなものであるという点である。

両者間のこの相違点をどう評価すべきであろうか。両者は相反するものであろうか、それとも協調しあうものであろうか？ この疑問に答える鍵となるのは、“praśrabdhi”と“daṣṭhulya”との相互関係の中に見ることができる。

ここで *SrBh* の与える“praśrabdhi”の定義を見ておくことにしよう。

【TEXT SrBh D.】 10A6,4; 320,3(Sh), D.117a4, P.144a7, T.444a11.

[10A6,4] tatra praśrabdhiḥ * yac chraddhāprasādapūrvagamam

¹ 佐久間 1990a, TEXT SrBh F.2.: “yuganaddhavāhī mārgaḥ” (śamatha と vipaśyanā との二つが〔バランスよく〕結びついて回転していく道) のジンテーゼとなるであろう。

prāmodyaṃ prītiḥ<,> prīta-manasaś cānupūrvyā pāpakākuśaladharmā-
pakṣasya dauṣṭhulyasya pratiprasārabdhiḥ/

ここで<軽快さ>とは〔仏の教えを〕純粹に信じ、心晴れやかであるこ
とが始めにある<幸福感>であり、<喜びの感覚>である。そして喜びの心
のある者にとって、悪い、善くない要素に属する<重苦しさ>が次第に軽や
かなものに和らぐことである。

つまり、“praśrabdhi”は“prāmodyaṃ”や“prītiḥ”としてだけでなく、
“dauṣṭhulya”が次第に消滅していくこととしても定義されている。つまり
“praśrabdhi”の増大(TEXT SrBh F.1.)と“dauṣṭhulya”の消滅(TEXT SrBh A.1.5./
A.2.6.2.)とは事実上同一である。

この関係は別な場所にも見られる。

[TEXT SrBh F.3.] 12B3,3; 406,13(Sh), D.149a6, P.179b6, T.458c3.

[12B3,3] tatra katamaḥ praśrabdhi-*janako* manaskāraḥ/ āha/ yenāyaṃ
manaskāreṇa kālena kālaṃ citta<ṃ> samvejaniyeṣu dharmeṣu
samvejayitvā</> kālena kālaṃ abhipramodaniyeṣu dharmeṣu cittam
abhipramodayitvā</> <'>dhyātmaṃ śama[tha]yati<,> nirnimittatāyāṃ *
nirvikalpatāyāṃ eva sthāpayaty<,> ekāgrāṃ smṛtiṃ pravartayati<,>
ye[4]nāsyā hetunā yena pratyayena kāyacittadauṣṭhulyapratipakṣeṇa
kāyacittahlādanakarī kāyaprasārabdhiś cittaprasārabdhiś cotpadyate/ ayam
ucyate praśrabdhi-*janako* manaskāraḥ</>

要点のみを示せば、“praśrabdhi”は確かにポジティブなものとして捉えら
れてはいるが、ただ単に“dauṣṭhulya”の鎮静としてではなく、むしろその対
極にある“dauṣṭhulya”の抑止力(pratipakṣa)となっている。つまり、それによ
って“dauṣṭhulya”の増大は弱められ、最終的に完全に消滅することになる²。

“praśrabdhi”が“dauṣṭhulya”を徐々に排除する過程についてのさらに詳
しい記述が TEXT SrBh G.2.に見られる。ただしそこでは似たようなプロセス
を扱いながら、TEXT SrBh A.1.5, A.2.6.2.ないし F.1.に見られた“āśraya-
parivṛtti”および“āśraya-parisuddhi”というタームも登場しないし、瞑想対象の
心的映像を明確化すること、および修行の最後に<知るべき“もの”>を直接

² 佐久間 1990a, TEXT SrBh H.1.5.(SrBh 450,12ff.), H.2.5.(SrBh 451,19ff.)にも初禪、第二
禪の文脈の中で同様の内容が示されている。

知覚することにも言及しない。

【TEXT SrBh G.2.】 13B2,5; 432.8(Sh), D.162b7, P.196a5, T.464c10.

tasyaivam ātāpino viharato yāvad vi[6]ñiya loke
<'>bhidhyādurmanasyaṃ pūrvam eva samyakprayoga<sa>mārambhakāle
sūkṣmā <cittaikāgratā kāya>cittaprasārabdhir durupalakṣyā pravartate/
(166yā tatra śamatham vā bhāvayato vipaśyanām vā prasvasthacittatā
prasvasthakāyatā cittakāyakarmaṇyatā, iyaṃ atra kāyacittaprasārabdhiḥ/
tasya saiva) sūkṣmā cittaikāgratā cittakāyaprasārabdhīś cābhivardhamānā
audārikāṃ [7] sūpalakṣyāṃ cittaikāgratāṃ <citta>kāyaprasārabdhim āvahati,
yaduta hetupāraṃparyādānayogena, tasya nacirasyedānim
audārikī cittakāyaprasārabdhīś cittaikāgratā ca * sūpalakṣyotpatsyatīti *
yāvad asya pūrvanimittaṃ mūrdhani gauravapratibhāsam utpadyate, na
caitad bādha[8]lakṣaṇaṃ/ tasyānantarotpādād yat
prahāṇarativibandhakaraṇāṃ kleśānāṃ pakṣyaṃ cittadauṣṭhulyaṃ tat
prahīyate, tatpratipakṣeṇa ca cittakarmaṇyatā cittaprasārabdhir utpadyate/
tasyotpādāt kāyaprasārabdhyutpādānukūlāni [13A3,1] vāyūdriktāni
mahābhūtāni kāye <'>vakrāṃanti/ teṣāṃ avakramaṇahetor yat
kāyadauṣṭhulyaṃ tad vigacchati *
prahāṇarativibandhakarakleṣapakṣyaṃ<,> kāyaprasārabdhyā ca
tatpratipakṣikayā (sarvakāyah) pūryate, sphuṭa iva khyāti/

「熱心に〔実践の〕時を過ごす」ないし「世間のことへの欲望や落胆を克服して」といったように、〔彼が〕正しい加行を始めたときに、ごく弱くてなかなか捉えにくい心の集中と身心の軽快さが、彼に対してまず最初に登場してくる。そこで śamatha あるいは vipaśyanā を行じているから、心が快適な状態と身が快適な状態と心身の柔軟性がここでの身心の軽快さである。彼にとってまさにそのごく弱い心の集中と、身心の軽快さが増大しながら、強くて容易に捉えられる心の集中と心身の軽快さとが導き出される。つまり、〔一つの〕原因〔が元となって次の原因をというように〕連続的に引き出されると言う仕方である。その後程なくして、強くて容易に捉えられる心身の軽快さと心の集中とが生じて来るであろうという前兆として、〔そのプロセスが〕続く限り、彼の頭上に重々しさが顕われ出てくるのであって、それそのものが苦痛を特徴とするものではない。〔というのは〕それは〔その〕直後に生じたならば、断滅する喜びを妨げる煩惱に対応する/の側にある (pakṣya)心の重苦しさを断滅して、そしてそれを抑止する力によって、心の柔軟性と心の軽快さとが生じるのである。それが生じたのであるから、身の軽快さが生じるのに適切な、風〔元素〕が〔他を〕凌駕している“大”元素が

身体の中に入り込むのである。それらが〔体内に〕入り込むことが原因となって、断滅する喜びを妨げている煩惱の側にある身の重苦しさが消え去っていき、その抑止力である身の軽快さによって、すべての身が満たされ、〔それで〕満ち満ちてしまったかのように顕われる。

ここで注意しておくべき点は、TEXT SrBh G.2.はおそらく“dhyāna”レベルの瞑想行に入るまでの初期段階のみを扱っているものと思われ、そのことは文中にあるような瞑想行の進んだ段階に現れる身体的な前兆からも推察される。同時に TEXT SrBh G.2.が *SrBh* の扱うものの中でも比較的古い層に属するものと考えられるのである。

TEXT SrBh A.1.5, A.2.6.2.ならびに F.1.の“āśraya-parivṛtti”に関する内容を総合すると、“praśrabdhi”が増加することと“dauṣṭhulya”が消滅することとは相互に補完する事象であり、*SrBh* は特に“dhyāna”（初禅ないし第4禅）等の瞑想に際し、身心の“dauṣṭhulya”が“praśrabdhi”によって徐々に排除されることを示す部分を多く含んでいることが判る。そして TEXT SrBh A.1.5.と F.1.とは“dauṣṭhulya”の消滅と“praśrabdhi”の生起というプロセスの最終段階、つまり成果を＜存在基層の変化し尽くした状態＞“āśraya-parivṛtti”であると表記している。両テキストの一方、TEXT SrBh A.1.5.ははっきりと TEXT SrBh A.2.6.2.という引用經典に依拠している。後者では“dauṣṭhulya”の消滅のみを示すものの、同様の瞑想行の成果として＜存在基層の浄化＞“āśraya-pariśuddhi”という表現を使用している。従って *SrBh* では“āśraya-parivṛtti”は行者の“dauṣṭhulya”の浄化という意味で＜存在基層の変化し〔尽くし〕た状態＞と理解されていたとすることができよう。その際に“pariśuddhi”の代わりに“parivṛtti”を選んだ理由は、TEXT SrBh F, G, H で代表されるように、“dauṣṭhulya”に代わって“praśrabdhi”が生じるという構図を *SrBh* がはっきりとさせようとしたためと考えられるのである。

以上のようにして“āśraya-parivṛtti”というタームが登場してきたとすることは、確実とは言えないまでも、極めて可能性の高いものであると考えられよう。もちろんそのことで他の可能性を排除するわけではない。例えば多くの大乘經典の中、特に規律に関するもの（ヴィナヤに関するもの）に見られる＜性転換＞の瑜伽行派の論書の記述に実際に“āśraya-parivṛtti”というタームが登場し、これが *AKbh* に見られる“vyañjana-parivṛtti”の意味で使用されている。しかし、この使用例が *SrBh* より古いという確実な証拠がない限り、この表現からこの文脈の中に取り入れられたとは想定できないであろう。

1-1-2 パーリおよびアビダルマ文献に見られる転依思想形成前夜の様子

前節で、転依思想にとって“*daṣṭhulya*”と“*praśrabdhi*”というタームが重要な役割を演じていることを示した。そこでまず、この両タームがパーリおよびアビダルマ文献の中でどの様に扱われているかを見ることにする。

1-1-2-1 *daṣṭhulya* と *praśrabdhi*

パーリ文献では両タームは“*duṭṭhulla*”および“*passaddhi*”として登場する。まず“*duṭṭhulla*”はほとんどがヴィナヤ文献で登場するが、転依思想に関係するものとしては *Majjhimanikāya* の *Anuruddhasutta* に一カ所見られる。そこでは死後「輝く神性」(*devatā ābhā*)に包まれて再生するものが、汚れた光(*saṅkiliṭṭhābha*)に包まれるのか、純粋な光(*parisuddhābha*)に包まれるのかの条件として、比丘の満たすべき条件が3つ挙げられている。その第一番目に＜身体的“*daṣṭhulya*”の消滅>(*kāyaduṭṭhullam ... suppaṭippassaddham hoti*)が位置付けられている。この条項は TEXT SrBh A.1.5.の‘*sarvadaṣṭhulyāni ca pratipraśrabhyante*’と平行であり、さらに成果として光の純粋性が得られるというモチーフは TEXT SrBh A.2.6.2.で示されている瞑想行の成果として得られる“*parisuddhi*”と類似していることは否めないのである。そして、この＜身体的“*daṣṭhulya*”の消滅>という条項が瞑想行の文脈の中で捉えられることも、テキスト全体の流れとして認められるものである。この経に対応する漢訳文献『中阿含經』の中に「意解作光明想」とあることなどから、瞑想対象を映像化していく方向性を見て取ることができる。さらに *Majjhimanikāya* の *Mahāmālunkyaṣutta* に「身的な *daṣṭhulya* を完全に鎮静化する」ことが初禪(*paṭhamam jhānam*)に入る前提条件として明示されている。

これに対し、“*parisuddhi*”は多くの場合＜七覺支>(*bojjhaṅga*)の一要素として登場する。＜七覺支>以外で“*parisuddhi*”が登場するのは、例えば *Samyuttanikāya* の *Pamādevihārisutta* 等においてである。いずれの場合でも重要な点は“*parisuddhi*”が“*samādhi*”の直前におかれ、前者が後者の前提となっていることである。

以上のことから考えてニカーヤないし阿含經典では、瞑想状態に入る前提として＜身的な“*daṣṭhulya*”の消滅>と＜“*parisuddhi*”に到達すること>とが示されているとすることができよう。しかし筆者の知る限りでは“*daṣṭhulya*”と“*parisuddhi*”とが同時に登場し、さらに両者が対概念とされている箇所はパーリ文献の中では見あたらないのである。こうした関係が見られるのはアビダル

マ文献以降である。

アビダルマ文献の中でこの関係を示す典拠となるもので最も古い文献は *Dharmaskandha* (*DhSk* : 『法蘊足論』) であるが、当該箇所は現在のところ漢訳でのみ確かめることができる。『法蘊足論』T26,491b24-25 では“*parisuddhi*” (「軽安」) は<七覚支>の文脈で登場するのだが、TEXT *SrBh* G.2.と同じ関係性の上で“*dausṭhulya*” (僂重) と“*parisuddhi*”が並列されている。また TEXT *SrBh* G.2.の内容を想起させる箇所が『法蘊足論』T26,484b25-29 にも見られる。この箇所で注目すべき点は、第三禪 (初禪、第二禪でも同様) の“*sukha*”が<重苦しい状態> (「重性」: “*dausṭhulya*” と同じ意味) が<軽やかな状態> (「安適」: “*parisuddhi*” と同じ意味) によって置き換えられるプロセスの成果として位置付けられていることである。これは *SrBh* の転依思想のモデルとよく符合していると考えることができる。

ここで転依思想に関して重要な論拠となるものをまとめておくことにする。

(1) 『法蘊足論』*DhSk* に散見される類似した表現である“*sukhaṃ ca kāyena pratisamvedayati*”は *SrBh* で4種の禪定を扱う中でも確認される。

(2) 初禪と第二禪の範囲内で見られる“(prīti-)*sukha*”の説明の際に、*SrBh* は“*dausṭhulya*”が“*parisuddhi*”によって置き換えられると言うプロセスを明示している。

(3) 同様のモデル、つまりネガティブな要素がポジティブな要素によって置き換えられるモデルは『舍利弗阿毘曇論』にもあり、そこでもまた禪定に関する文脈の中で登場する。

以上のことから考えて、これを“*dausṭhulya*”と“*parisuddhi*”との関係を示すかなり古い形、ひょっとするとその起源として扱うことが許されるのではないかと想う。

筆者の見る限り、アビダルマ文献の第一および第二期の他の文献の中を探してみても、このモデル以上に起源に遡れるモデルを扱った典拠と見なしうるものは見あたらない。従って、転依思想の起源となる形は四禪定の中で見られるこの様な単純なくネガティブな要素のポジティブな要素による置換のシステム>であったのではないかと、筆者には想われるのである。

上記以外でアビダルマ文献第一および第二期の中でこの置換モデルを扱った部分は私見では *Samgītiparyāya* 『集異門足論』第19偈のみで、そこでも先の *Pamādevihāri-Sutta* と同様の文脈、つまりはっきりと四禪定とは呈示しな

いものの、瞑想状態(samādhi)に入る前提として“parisuddhi”を扱っているのである。これ以外の観点からは“parisuddhi”のみが特に＜七覚支＞の中に見いだされる。アビダルマ文献第一期に属する *Samgītiparyāya* 『集異門足論』では例えば“parisuddhi-sambodhyaṅga”は、四つの真理(四諦)を観想する汚れない無漏の行為と結びついた、身心の軽快さ/心地よさとされている。*Prakaraṇapāda* 『品類足論』はこのことを取り込み、さらに第二期の *Mahāvibhāṣāśāstra* 『大毘婆娑論』は「喜圓滿已身心猗適離#沈故，起輕安覺支修令圓滿」とある様に喜びの段階を成就することによって身心が心地よくなり、気怠さがなくなり、それによって“parisuddhi”の段階が成就されると説明することになる。

最後に第三期を代表する *Abhidharmakośabhāṣya* (AKbh)の用例について簡単に触れておくことにする。AKbh は極めて高い精度で *Yogācārabhūmi* (YBh), 少なくとも *Maulī Bhūmi* (MauBh)より後代に位置する。そこに見られる“dauṣṭhulya”の用例は当テーマとは関わりがなく、また“parisuddhi”もやはり＜七覚支＞の要素として登場する。

また *SrBh* で見られたような“parisuddhi”と“karmaṇyatā”と結びつける箇所も確認できるのだが、“dauṣṭhulya”を“akarmaṇyatā”と関連づける該当箇所はAKbh では明示されていない。ましてや“samādhi”や“dhyāna”に入る前提として“dauṣṭhulya”[相当なもの]に“parisuddhi”が取って代わるという置換モデルとなるとほとんどない。ところが衆賢の『順正理論』や Yaśomitra の *Abhidharmakośavyākhyā* および後代の上座部系のアビダルマ文献には“dauṣṭhulya”を“akarmaṇyatā”と同値する部分が見られる。“dauṣṭhulya”と“parisuddhi”を対概念とする箇所や両者間の置換モデルは＜七覚支＞の枠内で *Paṭisambhidāmagga* に示唆されており、さらに『成実論』には“samādhi”や“dhyāna”の条件として、またさらにその引用文の中に置換モデルが見られる。

1-1-2-2 āsraya-parivṛtti および āsraya-parāvṛtti

筆者の知る限り、“āsraya-parivṛtti/-parāvṛtti”に該当するタームをパーリ文献の中には見いだせない。アビダルマ文献の中でもこのタームが初めて登場するのは『雑阿毘曇心論』**Abhidharma-sāra-bhāṣya* においてである。問題は『阿毘曇心論』**Abhidharma-sāra* が『阿毘達磨發智論』より以前のものか以降のものか、そしてその註釈書である『雑阿毘曇心論』が『大毘婆娑論』より前か後か、こうした前後関係は現在まで決着がつかないことである。そこで、このテキストが構造的に *Abhidharmakośa* と類似性が高いという理由で、第三期に含めることにする。

『阿毘曇心論』および『雑阿毘曇心論』の作者ないし後代の校訂者が『声

聞地』*SrBh* を知っていたかどうかははっきりしないが、法救(*Dharmatrāta*)の註釈した『雜阿毘曇心論』(T.No.1552)には〈転依〉というタームが登場する。このテキストは劉宋代(434-435 A.D.)に僧伽跋摩(*Saṅghavarman*)等によって漢訳されたものである。

【TEXT 雜阿毘曇心論】 T28,906a18-19

復次五事煩惱，謂 因永滅，得断，轉依，知縁，得對治。

ここで、〈転依〉は煩惱を除去する要素の第三番目に位置付けられており、これは *BoBh* や *AKbh* に見られるのと同様に〈解脱論〉の枠内で使われていると理解して差し支えないと思われる。しかし当箇所ターム「転依」が瑜伽行派の〈転依〉概念と一致するとしても、他の漢訳テキスト『阿毘曇心論』(T.No.1550) (法勝の白註？、漢訳 391 A.D.?) および『阿毘曇心論經』(T.No.1551) (優波扇多の訳、漢訳 563 A.D.) の対応箇所には〈転依〉のタームが欠けている事実が認められる。つまり、「転依」というタームは法勝に遡るのではなく、編者法救(四世紀前半?) ないしは漢訳者僧伽跋摩にさえ帰することができるものである。従って 400 年以降とは考えにくい *SrBh* や *BoBh* より当該箇所が古いとは考えにくい。当箇所の「転依」のタームに何の説明もなく、内容的にも明確でない以上、当部分に〈転依〉の概念が新たに持ち込まれたと言うよりも、何れかからタームとして借用されたものと想われるのである。

さて、*Abhidharmakośabhāṣya* (*AKbh*)には転依思想に通じる箇所が二カ所ある。該当箇所のテキストと要点のみを示せば、以下のごとくである。

(1) 【TEXT *AKbh* 1】 63,20-21

āśrayaviśeṣād etat sidhyati/ āśrayo hi sa āryāṇām
darśanabhāvanāmārgasāmarthyāt tathā parāvṛtto bhavati yathā na punas
tatpraheyāṇām kleśānām prarohasamartho bhavati/

テキスト中の‘āśrayaḥ ... parāvṛttaḥ’は漢訳では「令所依身轉變異本」となっており、“parāvṛtta”の意味は「前の状態とは何か別なものになった」ことである。*AKuy*はこのタームを“anyathābhūta”という言葉で説明している。

この〈存在基層の変化〉はいったいどこに起こるのか？ この変化は外面的に視覚的に捉えられるものと言うよりも、むしろ“kleśa”を生み出す種子としての機能・能力を喪失するということにある。

【TEXT *AKbh* 2】 63,22-23

ato 'gnidagdhavrihivad abijibhūte āśraye kleśānām prahīnakleśa ity
ucyate/

当部分の漢訳はさらに明確で、変化の前後を分ける基準は〈存在基層〉に

“kleśa”を生み出す能力があるかないかのみにかかっているのである。

(2) *AKbh* 232-233 に3度“*āśrayaparivṛtti*”というタームが登場する。

【TEXT AKbh 3】 232.25-233.2

darśanamārgavyutthitasyāśeṣadarśanaprahātavyaprahāṇāt
pratyagrāśrayaparivṛttinirmalā saṃtatir vartate/
arhatphalavyutthitasyāśeṣabhāvanāprahātavyaprahāṇāt
pratyagrāśrayaparivṛttiśuddhā saṃtatir vartate/ .../ śeṣasya tu
bhāvanāmārgasyāparipūrṇasvabhāvaphalatvāc ca tadvyutthitānāṃ na tathā
pratyagrāśrayaparivṛttiśuddhā saṃtatir vartat(e) .../

当部分は“*āśrayaparivṛtti*”を明確に出世間道に位置付けている。“*saṃtati*”というタームは瑜伽行派でも重要なタームで、心の流れ(*citta-saṃtati*)であり、身体的な継続性、あるいはその双方を含むもの、つまり人格の存続全体を意味するものであり、その人格の最も基層部分で継続するもの(*śaḍāyatana*)、さらには頻繁に登場する瑜伽行派の“*āśraya*”と同等に扱われている。

以下のような内容分析からも古い段階の瑜伽行派の文献と比べて *Abhidharmakośa-bhāṣya* が後代に位置することははっきりとするであろう。

(i) <転依思想>に関連してこの“(āśrayaḥ ...) parāvṛttah”というタームは瑜伽行派の文献では *Mahāyānasūtrālaṃkāra* で初めて登場し, *YBh* (ないし *Abhidharmasamuccaya*, *Abhidharmasamuccayabhaṣya* 等のテキスト) では使用されていない。

(ii) “āśrayaparivṛtti”というタームに関して、*SrBh* では“samādi”ないし“dhyāna”の枠内での“dauṣṭhulya”と“praśrabdhi”の交換のシステムとしてしか登場せず、出世間である必要性はないと想われるのに対し、*Abhi-dharmakośabhāṣya* では出世間道によって“kleśa”を除去することと明確に結びつけられている。これは瑜伽行派では *BoBh* 以降に見られる発展過程の最終段階に当たり、そこでは結果として転依思想の中から“praśrabdhi”の概念が消滅することとなる。

以上1-1-2-1および1-1-2-2における考察から結論づけられることは、“*dauṣṭhulya*”と“*praśrabdhi*”の交換のモデルがすでに教説の中に基礎づけられ、説一切有部のアビダルマ文献（あるいは他の部派のテキスト）ではっきりとした形で認められることである。しかし“*āśrayaparivṛtti*”や類似の概念と結びついたものの起源となるものは見あたらない。従ってこの概念はパーリ經典の伝統の中には完全に欠けており、説一切有部の伝承の中でも部分的にだ

け見られるか、後代のもの、すなわち出世間道による“kleśa”の除去という文脈でのみ認められる。“samādi”ないし“dhyāna”の枠内での“dauṣṭhulya”と“praśrabdhi”の置換の過程と結びついた“āśrayaparivṛtti”の概念が持ち込まれるのは、*SrBh* の＜転依思想＞の特徴であり、それは *SrBh* に引用される經典にある“āśrayapariśuddhi”という表現をより正確なものとするタームであった可能性も高い。しかしこのタームは出世間道による“kleśa”の除去という文脈ではまだ使用されていないとすることができる。

1－1－3 声聞地における転依思想

(2) āśrayanirodha と āśrayaparivarta

前述のような＜転依思想＞の原形を基盤として『声聞地』*SrBh* では別な箇所(TEXT *SrBh* C)で四つの局面を呈示している。すなわち(1) āśrayanirodha, (2) āśrayaparivarta, (3) ālambanaparijñāna, (4) ālambanābhirati である。

以下 TEXT *SrBh* C のテキストのみを示しておくことにする。

【TEXT *SrBh* C.0.】 9A9,1; 283,2(Sh), D.104b7, P.129a3, T.439a16.

[9A9,1] tatra [2] kati yogasya yogakaraṇīyāni/ āha / catvāri/ katamāni catvāri/ tadyathā * āśrayanirodhaḥ, āśrayaparivartaḥ, ālambanaparijñānaḥ, ālambanābhiratiś ca/

【TEXT *SrBh* C.1.1.】 9A9,2; 283,6(Sh), D.105a1, P.129a5, T.439a19.

tatrāśrayanirodhaḥ prayogamanasikārabhāvanānuyuktasya yo dauṣṭhulyasahagata āśrayaḥ, so <'>nupūrveṇa nirudhyate, praśrabdhisahagataś cāśrayaḥ parivarta[3]te/ ayam āśrayanirodho 'yam āśrayaparivartaḥ * yogakaraṇīyaṃ/

【TEXT *SrBh* C.1.2.】 9A9,3; 283,10(Sh), D.105a2, P.129a6, T.439a22.

tatrālambanaparijñānaḥ ālambanābhiratiś ca — asty ālambanaparijñānaḥ ālambanābhiratiḥ * āśrayanirodhaparivartapūrvagamam : yad[ā] [c]ālambanaparijñānaḥ ālambanābhira<tim a>dhipatiṃ kṛtvā āśrayo nirudhyate parivartate ca// asty ālambanapari[4]jñānaḥ ālambanābhiratiḥ * āśrayaviśuddhipūrvagamam: <yad> āśrayaviśuddhim adhipatiṃ kṛtvā suviśuddham ālambanajñānaḥ * kāryapariniṣpattikāle pravartate * abhiratiś ca</>

tenocyate: catvāri yogasya karaṇīyānīti//

TEXT SrBh C.1.を総合的に考察すると、(3)と(4)との局面は二つの段階にあると考えられる。

(a) (3)と(4)との局面が(1)と(2)との局面に先行する³場合、両者は(1)“*āśrayanirodha*”と(2)“*āśrayaparivarta*”を生み出す促進力(助力)として働く。

(b) これに対し、“*āśrayaviśuddhi*”が(3)と(4)との局面に先行する場合、＜存在基層の浄化＞(つまり(1)と(2))が、ヨーガ行の目的に達した段階である(=TEXT SrBh A.1.5.)成すべきことを成就した(*kāryapariniṣṭhā*)時に、(3)＜瞑想対象を完全に知ること＞と(4)＜瞑想対象を喜びに感ずること＞を生み出す促進力として働く。

1-1-3-1 *āśrayanirodha* と *āśrayaparivarta*

TEXT SrBh C.1.1.の説明から考えて、(1)“*āśrayanirodha*”と(2)“*āśrayaparivarta*”の概念によって次のことが表現されていると考えられる。ヨーガ行者は瞑想修行によって、“*dauṣṭhulya*”を俱なった(-*sahagata*)古い＜存在基層＞(*āśraya* A)が徐々に(*anupūrvena*)消滅し、同時に“*praśrabdhi*”を俱なった(-*sahagata*-)新しい＜存在基層＞(*āśraya* B)がその代わりに、やはり徐々に、登場する、空いた部分に入り込んでくる。このモデルは基本的に TEXT SrBh A.1.5, A.2.6.2, F.1, F.3, そして G.2.で扱った“*samādi*”ないし“*dhyāna*”の枠内での“*dauṣṭhulya*”と“*praśrabdhi*”の交換の過程と結びついた“*āśrayaparivṛtti*”の概念を表したプロセスと呼応している。しかし両者の間には重要な違いが存在している。TEXT SrBh A.1.5.等では＜存在基層＞等に俱わる“*dauṣṭhulya*”と“*praśrabdhi*”の交換が問題となり、＜存在基層＞自体はそれを超えて存続し、交換のプロセスの中で変化し浄化されると理解されていると考えられているのに対し、TEXT SrBh C.1.1.の文面にはその考え方は適応できない。“*praśrabdhisahagataś cāśrayaḥ parivartate*”という文章は確かに＜変容モデル＞として「そして“*āśraya*”が変容して“*praśrabdhi*”を俱えたものとなる」と翻訳することができる。ところがその場合直前の文章“*dauṣṭhulyasahagata āśrayaḥ, so <n>nupūrvena nirudhyate*”もまた次のように解釈しなければならなくなるであらう。つまり、「＜存在基層＞は *dauṣṭhulya* を俱えている限りにおいてのみ徐々に消滅する」と。しかし、こうした解釈の仕方をするには、“*dauṣṭhulyasahagata*”は主語と同値される関係文の中にではなく述部に置かれ

³ 二度登場する“-*pūrvagama*”の解釈については必ずしも確定できない。詳しくは佐久間 1990a, I, p.46, n148 参照。

“so dauṣṭhulyasahagato nirudhyate”等とあるべきであろう。この解釈をそれでも支持したとしても、“āśrayanīrodha”と“āśrayaparivarta”そのものを同様に解釈するには無理が多い。むしろ両タームは＜[古い] āśraya の消滅＞と＜[新しい] āśraya の代替としての入り込み＞と解釈する方がよいであろう。つまり、TEXT SrBh C.1.1.は存続する同じ＜存在基層＞の＜変容モデル＞ではなく、“dauṣṭhulya”を俱えた＜存在基層＞全体が徐々に消滅し、それに代わって“praśrabdhi”を俱えた新しい＜存在基層＞が入ってくるという＜置換モデル＞であるとする方が文面により適っているであろう。

ここで誤解を避けるために記しておけば、＜置換モデル＞と＜変容モデル＞とは全く別な事象を意図しているのではない。『摂大乘論』MSの“śrutavāsanā”理論を理解する場合と同じように、SrBhのこの両モデルは同一のプロセスを異なった視角から捉えたものと基本的に考えることができる。それは TEXT SrBh C.1.1.で“āśrayanīrodha”と“āśrayaparivarta”は“āśrayaparivṛtti”の概念の中に集約されたと見ることができるからである。

ここで＜変容モデル＞とは、ヨーガ行者の人格の存続性が中心点となり、浄化のプロセスは＜存在基層＞の変化ないし浄化であり、質的には＜存在基層＞内の“dauṣṭhulya”と“praśrabdhi”の交換のシステムを採る。これに対して＜置換モデル＞は浄化前の人格と浄化後の人格との差を先鋭的に示唆するものである。両者の視角の違いは内面的に意義深いものであり、追想可能なものである。＜置換モデル＞は、ヨーガ行者が瞑想修行によっていわば＜新しい人間＞に生まれ変わり、古い姿はもはや考えられない様子を表しており、＜変容モデル＞はヨーガ行者が瞑想修行に精進努力した結果として、同じ人格の上に変化が実現されることを意図し、それによってヨーガ行者が修行する動機を促進することになるのである。

後代の瑜伽行派テキストの中でもまたこの両モデルは、時には別々に、時には並列して、両者コンビネーションされて、あるいは混交して登場する。

＜変容モデル＞として以下に *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya* の例を示しておく。

【TEXT ASbh】 115,28f.

kṣaṇe kṣaṇe prakarṣagāminyā praśrabdhyā nirantaram āśrayaspharaṇāt pratikṣaṇam sarvadauṣṭhulyadrāvaṇam/

ここでは古い“āśraya”が新しいものによって置き換わるのではなく、そこから“dauṣṭhulya”が取り除かれて“praśrabdhi”によって満たされ、“āśraya”自体はそのような変化の中で存続している。

＜置換モデル＞としては、TEXT SrBh C.1.1.に基盤を置くテキスト、TEXT SrutamayīBh 1 (YBhm 85b2ff.)および TEXT VinSg 7 (VinSgtib P. Zi 133b6ff.)

を指示しておくことにする。また、『摂大乘論』MS III-11 に対する無性釈があるいはこれに当たる。つまり、「以前の“āśraya”が変化して（取り除かれて？），そして[その場所に] 別な“āśraya”が生じるからである」(sñon gyi gnas gyur pa dañ gnas gshan bskyed pañi phyir)とある。

1-1-3-1-1 置換モデルの思想背景

佐久間 1990a の当部分では<置換モデル>の思想背景として仏教の発生以来綿々として受け継がれている<刹那滅理論>ないし<無我思想>を設定した。これは瑜伽行派においても底流として流れる思想であり、それ自体を考察する余裕のないことは先にも述べてある。そこで詳論は佐久間 1990a に譲り、ポイントのみを示すに留める。

古い“āśraya”が取り除かれて新しい“āśraya”が入る構図は、“āśraya”自体の存続性からは不思議な気がする。各刹那ごとに入れ替わるという解釈は基本的な<刹那滅理論>の上にその発想があるとすれば、この点は理解しやすいであろう。初期瑜伽行派の<刹那滅理論>についてはすでに研究も進んできており、別に扱うべき問題でもあるので、ここでは<転依思想>の<置換モデル>の背景として指摘するに留める。

佐久間 1990a でも述べたように、その背景として<刹那滅理論>があるとしても、TEXT SrBh C.1.1.に示された<置換モデル>そのものは<刹那滅理論>に属するものではない。その点はテキストの中に両“āśraya”の交換による変化の仕方がいっぺんに起こるのではなく、徐々に(anupūrveṇa)進行することが明記されているからである。

1-1-3-2 āśrayaviśuddhi

TEXT SrBh C.1.2.を見ると、<瞑想対象を完全に知ること>(3) “ālambanaparijñāna”と<瞑想対象を喜びに感じる事>(4) “ālambanābhirati”という二項目が一方では<[古い] 存在基層が止滅すること>(1) “āśrayanirodha”と<[新しい] 存在基層が入り込むこと>(2) “āśrayaparivarta”の前提条件となり、他方では<存在基層が浄化されること>(5) “āśrayaviśuddhi”の成果となっている。テキストによれば、<存在基層が浄化されること>(5) “āśrayaviśuddhi”が前提になっている限りは、<瞑想対象を完全に知ること>(3) “ālambana-parijñāna”は目標に達した時点(kārya-pariṇiṣṭi)で、瞑想対象を完全に純粋に知ることとして決定づけているのだから、TEXT SrBh A.1.5. (āśraya-parivṛtti)や A.2.6.2. (āśraya-pariśuddhi)で見たように、瞑

想対象の直接知覚の体験と同値することができるであろう。その場合、(5) “āśrayaviśuddhi”と TEXT SrBh A.1.5. (āśraya-parivṛtti)と A.2.6.2. (āśraya-pariśuddhi)とは同一の内容を表すものとなる。さらに一方ではまた、視角の差違はあるものの、＜変容モデル＞である(5) “āśrayaviśuddhi”と＜置換モデル＞である(1) “āśrayanirodha”および(2) “āśrayaparivarta”とは対応するものとして把握されている。(1) “āśrayanirodha”および(2) “āśrayaparivarta”が前提となっている瞑想対象の知覚なら、TEXT SrBh A.1.5.で見たように、瞑想行による瞑想対象の映像化のプロセスとして理解することも許されるであろう。

以上のような解釈を前提として次のように図式化することにしよう。

(a) : (3)と(4) → (1)と(2)

(b) : (5) → (3)と(4)

(c) : (1)(2)と(5)とはほぼ同じ事象を表している。

∴ (3)(4) → ((1)(2))=(5) → (3)(4)

厳密な見方をすると、(1),(2)と(5)との間には機能としてある種の差違が伺える。(5) “āśrayaviśuddhi”が TEXT SrBh A.1.5. (āśraya-parivṛtti)と A.2.6.2. (āśraya-pariśuddhi)と平行に解釈されることから、瞑想行によって到達する状態としての成果を扱っているのに対し、(1) “āśrayanirodha”および(2) “āśrayaparivarta”は TEXT SrBh C のなかで現在形(nirudhyate, parivartate)で説明されているという事実から、(1),(2)はプロセスを示しているのである。つまり、瞑想行の最終成果としての“āśraya-parivṛtti”というよりもむしろそのような成果を導き出すプロセス(TEXT SrBh A.1.5.: āśrayaḥ parivartate)に対応している。以上のことから、(1),(2)は変化ないし置換のプロセスを表し、(5)は“āśraya-parivṛtti”のようにその成果を表していると考えて間違いないものと思われる。

1ー2 本地分の菩薩地

1ー2ー1 āśrayaparivṛtti

『菩薩地』 BoBh には関連する説明が三カ所ある。そのうち“āśraya-parivṛtti”について見ていくことにする。

【TEXT BoBh 1】 BoBh(D) 253,21-254,1; BoBh(W) 368,3-8.

tasya tathā paribhāvitam tal laukikam pariśuddham dhyānam *
āpāyikakleśapakṣyaṁ dauṣṭhulyaṁ āśrayād apakarṣati/ acireṇa tasya
prahāṇād āśrayo 'sya bodhisattvasya parivartate pāpakasyāpāyikasya
karmaṇo 'tyantam akaraṇatāyai apāyāgamanatāyai ca/ iyatā bodhisattvaḥ

samatikrānto 'pāyagatīḥ sarvā bhavati, samatikrāntāś
cādhimukticaryābhūmim, praviṣṭāś ca śuddhādhyāsayabhūmim/

彼（菩薩）がそのように修習した世間的に清浄な禅定は、悪い生存のもつ煩惱に属する邪悪さ/悪さを存在基層から追い出す。それを断滅したことによって直ちに、その菩薩の存在基層が、悪い〔行為〕も悪い生存を導く行為も永久に活動しないようにするために、〔さらに〕悪い生存に立ち到ることもないようにするために、変化する。それと同程度に菩薩はすべての悪い生存を超越したものであり、信じ納得して行ずる段階を超越したものであり、浄らかな決意の段階に入り込んだものである。

当部分は *BoBh(D)* 253,14ff. で菩薩が“adhimukticaryābhūmi”から“śuddhādhyāsayabhūmi”に移行する時に、どの様にして悪い生存の形（悪趣）を超越するのか(*apāyān samatikrāmati*)という質問の答えとして用意されたものである。

まず最初に確認しておくべき点は、テキスト中の動詞を交えた構文“*āśrayaḥ ... parivartate*”は、ここで示されている＜存在基層の変化＞ないしく存在基層が変化していく＞が *TEXT SrBh A.1.5.*と同様に修行プロセスを意味するものと見るべきである。つまり、（*dauṣṭhulya* を排除していく）プロセスの最終段階、あるいはその頂点で初めて登場し、その意味では結果としての性格を備えた表現である。同時にこの様に先行して起こる変化によって、テキスト中に悪い生存に導く行為の土壌には二度と陥らないと記されるような、＜存在基層＞の新しい状態が生まれることもはっきりしている。

さらにテキストの表現の仕方からはっきりするのは、ここの＜変化＞が＜置換モデル＞（例：*TEXT SrBh C.*）ではなく、＜変容モデル＞（例：*TEXT SrBh A.1.5.*）であることである。それは、排除する(*prahāṇa*)対象が古い＜存在基層＞全体を指すのではなく、“*dauṣṭhulya*”のみに限定されているからである。つまりそれは「存在基層から(*āśrayād*)追い出される(*apakarṣati*)」のである。もちろん＜存在基層＞とは *SrBh* の場合と同様に感覚知覚能力を持った生きた身体あるいは＜六つの感官＞(*ṣaḍāyatana*)を意味している。

TEXT BoBh 1 は *TEXT SrBh A.1.5.*と次の点でも一致している。つまり、排除されることになるものが＜重苦しさ/悪さ＞“*dauṣṭhulya*”ではあるのだが、排除された“*dauṣṭhulya*”の後の場所に入り込んでくる“*praśrabdhi*”には言及しない点である。この“*praśrabdhi*”には言及しないという表現の不完全さは *TEXT BoBh 1* ではシステムとして根拠づけることができる。*TEXT BoBh 1* は禅定に入ること(*TEXT SrBh G.2.*)も、知覚について日常レベルを超えた能力に達すること(*TEXT SrBh A.1.5.*および *TEXT SrBh F.1.*)も扱っていない。*TEXT BoBh*

1 はむしろ煩悩などに関連した＜存在基層＞の新たな倫理道德的な資質の高さに達することを問題とするのである。つまり、＜存在基層＞はその時点から悪い生存を導く行為を起こす土壌には二度とならないと言うことである。この新しい資質もまた“*dauṣṭhulya*”の排除によって到達されるのではあるが、この“*dauṣṭhulya*”は、＜重苦しさ＞＜気分の悪さ＞等と言った意味においてではなく、倫理道德的な悪さ＜邪悪さ＞＜不幸に陥る傾向ないし性向＞といった意味に置いてである。それは＜煩悩＞(*kleśa*)の潜在態であり枯渇することのない源泉、すなわち邪悪で不幸を導く精神的・たましいレベルの要因である。そうした＜煩悩＞ないし行為の土壌にはその時点から二度と陥らないという意味で、＜存在基層＞の新たな倫理道德的資質の高さに到達するということは、しかしながら関連する“*dauṣṭhulya*”の排除だけを要求するのであって、その後に“*praśrabdhi*”といったポジティブな要素による補充を要求しないのである。

しかしこのことで TEXT BoBh 1 が“*praśrabdhi*”の概念やそうした状況に呼応する幸福感(*sukha*)や重苦しさを取り除いた後の気分の良さ(*sukha*)といったものを知らないと言うことではない。TEXT BoBh 1 における“*praśrabdhi*”の用例等は佐久間 1990a に譲るが、ポイントは TEXT BoBh 1 で“*praśrabdhi*”を扱う部分には“*āśraya-parivṛtti*”に関連するタームは登場しないし、排除した“*dauṣṭhulya*”の代わりに“*praśrabdhi*”が入り込むという考えもない。

“*āśrayaparivṛtti*”ないし“*āśrayaḥ parivṛttah*”というタームが特に大乘の修道論に関係して登場するのが TEXT BoBh 3 である。

[TEXT BoBh 3] BoBh(D) 279,28-280,3; BoBh(W) 405,24-406,2.

sāragatasya ca jñeyāvaraṇapakṣyasya dauṣṭhulyasya niravaśeṣaṃ prahāṇād asyāśrayaḥ parivṛtto bhavati/ sā cāsyā niruttarā āśrayaparivṛttil/ anyāḥ sarvāḥ paramavihārāvasānā bodhisattvānām āśrayaparivṛttayas sōttarā eva veditavyāḥ/

〔菩薩は〕 芯となる部分に巣くい、知るべきものに対する障害となる邪悪さ/悪さを余すところなく断滅しているから、彼の存在基層は変化したものである。それは彼にとって無上の＜存在基層の変化（した状態）＞である。それ以外のすべての最高の〔菩薩の〕境地を最終点とする（そこに到るまでの）菩薩対置の＜存在基層が変化した状態＞はまだ上位のある（単なる暫定的な）ものであると知るべきである。

TEXT BoBh 3 は菩薩の修道階梯が満了し、仏の階位に達することが話題となっている。菩薩の内部を探って、その最も深い部分(*sāragata*)に住み着いた“*dauṣṭhulya*” (“*jñeyāvaraṇa*”)に対応するもの、最終的には一切智たることを妨

げるもの)が排除されているので、〈存在基層〉はその時点で変化したもの(*āśrayaḥ parivṛtto bhavati*)といわれる。そしてテキストによれば〈存在基層の変化〉には最高ともの(*niruttara*)とまだ上位のあるもの(*sottara*)との区別が示されている。

ここには〈転依思想〉にとって二つの重要な視点が示されている。

その第一として、〈存在基層の変化〉には精神的な意味での多くの段階、つまり単に最終地点だけでなく、そこに到るまでの重要な階梯を含むことが判る。*SrBh* およびそこに引用された経典においては“*āśrayaparivṛtti*”ないし“*āśrayapariśuddhi*”は比較的永い瞑想修行の最終点に明確に位置付けられている。もちろん筆者の見る限り、テキストではこの最終点がどの階梯に位置付けられるかは述べられていないが、当てはめてみようとするならば、その“*āśrayaparivṛtti*”は見道(*darśanamārga*)に入る瞬間か阿羅漢になる時点に当たる様に想われる。これに対し、*BoBh* はここでは明確である。まず TEXT *BoBh* 1 は〈存在基層の変化〉を“*suddhādhyāsayabhūmi*”に入る場面に設定している。これに対しまず TEXT *BoBh* 3 はそれを“*tathāgatabhūmi*”に入る場面に用い、同時に〈存在基層の変化〉は菩薩の修行階梯の早い段階ですでに起こっていることを明示している。さらに各段階で排除される“*dauṣṭhulya*”の様々なカテゴリーないし等級というものがあるということが示唆されている。

第二の視点は、TEXT *BoBh* 3 において、“*āśrayaparivṛtti*”の概念が菩薩の修道論の中ではっきりと分けられている点である。TEXT *BoBh* 1 をとりまく文脈の中では“*āśrayaparivṛtti*”を導く実践方法に限っては典型的に大乘的な特徴のものであった。これに対してそれらの実践方法によって生じる、“*kleśa*”に属する“*dauṣṭhulya*”が排除されるという変化で、〈転依〉を基礎づけるものは、〈存在基層〉の新たな状態を特徴づけるもの、すなわちその〈存在基層〉が二度と悪い存在に導く行為の源泉とはなりえないということと同様に、菩薩の修道論を特徴づけるだけでなく、声聞の場合にも適応することができるのである。しかしながら TEXT *BoBh* 3 にあるように菩薩の“*āśrayaparivṛtti*”が仏となる最終地点として、“*jñeyāvaraṇa*”に属する“*dauṣṭhulya*”の残余ない涅槃に起因するのであれば、この“*āśrayaparivṛtti*”は声聞のそれとは区別されることとなる。なぜなら、声聞は阿羅漢となると、“*kleśa*”に属する“*dauṣṭhulya*”全体から解放されはするが、“*jñeyāvaraṇa*”に属するものから解放されるのではないからである。

TEXT *BoBh* 3 を思想史的に捉えた場合問題となるのは、当該箇所古い漢訳部分が甚だ不十分なものであることである。曇無讖訳『菩薩地持經』では「得無上身」とあるだけである。求那跋摩訳『菩薩善戒經』では「轉菩薩身 永斷習氣」とある。もしこれが単に不十分で不正確な翻訳というのではなく、より

古いテキストの形を表示しているのだとすれば、少なくとも“jñeyāvaraṇa”に属するものとしての“dauṣṭhulya”を排除するという特徴付け、そしてそれによって仏になる瞬間の“āśrayaparivṛtti”を阿羅漢のそれとはっきりと区別するあり方は、後代のつけ加えということになる。その場合にはく無上の āśrayaparivṛtti >という概念は元来、あるいは少なくとも明確にはくまだ上のある（暫定的な）āśrayaparivṛtti >と対照させられてはいなかったことになる。

それでは TEXT BoBh 3 は後代増広されたのであろうか？ 次の点では TEXT BoBh 3 は TEXT BoBh 1 と完全に一致している。つまり、そこでは“āśrayaparivṛtti”は“dauṣṭhulya”の排除ということのみを条件としているのである。ということはここでもまたく変容モデル >が基礎となっているのである。しかしさらに重要なことは、この場面で“dauṣṭhulya”に代わって入り込む（“praśrabdhi”等の）要素には何の言及もなされていないことである。故に、両テキストではく転依 >をもたらす修行プロセスは単にく存在基層 >からネガティブな要素を遠ざける、つまりそれを浄化することにあるのである。

1-2-2 āśrayapariśuddhi

それ故に『菩薩地』BoBh (TEXT BoBh 2) が TEXT SrBh A.2.6.2.の引用経典の中で話題にする四種類の浄化を再び取り上げたとしても不思議ではない。『菩薩地』BoBh はいずれにしてもこれらの四種類の浄化を具体化するものである。すなわちあらゆる観点で(sarvākāra)の完璧な浄化として、そして仏になるという意味で組織的に作り替え、ないし増広したのである。

TEXT BoBh 2 は前後の文脈として如来の四種のくあらゆる観点での（完全な）浄化 > (sarvākārāḥ pariśuddhayaḥ), つまり (1)“āśraya-pariśuddhi”, (2)“ālambana-pariśuddhi”, (3)“citta-pariśuddhi”, (4)“jñāna-pariśuddhi”の第一番目に当たる部分である。

【TEXT BoBh 2】 BoBh(D) 265,4-6; BoBh(W) 384,4-7.

tatrāśrayaśuddhiḥ katamā/ savāsanānām sarvakleśapakṣyāṇām dauṣṭhulyānām āśrayān niravaśeṣato 'tyantam uparamaḥ sve cātmabhāve yathākāmam ādānasthānacyutiṣu vaśavartitā sarvākārā āśrayaśuddhir ity ucyate/

ここでく存在基層の浄化 >とは何か？ 後に残る影響力をもつ、すべての煩惱に属する悪さが存在基層から余すところなく永久に消え去っており、個人存在に〔基礎を置く人間が〕望むがままに〔身体を〕取り、保持し、〔そこから〕滅することに対する自在力をもつ。〔これを〕すべての観点での（完

全な) <存在基層の浄化>という。

ここで特に興味深いのは、「完全な存在基層の浄化」が TEXT SrBh A.2.6.2. の場合と同様に存在基層から“*dauṣṭhulya*”が残余なく消滅することとして規定されていることである。この“*dauṣṭhulya*”を明確に「煩惱に属する」と詳述することによって、『菩薩地』BoBh は“*āśraya(pari)suddhi*”を“*āśrayaparivṛtti*”の場合と同様に、明確に解脱論の中に位置付けているのである。いずれにしてもまだ大乘の修道論の中には位置付けられてはいない。こうしたことは、テキストで煩惱に属する“*dauṣṭhulya*”は<後に残る影響力(習気)>(vāsanā)とともに消えてしまうと述べられていることによって、起こることになる。これによって一般的な阿羅漢達にまだ残っている<煩惱の残香>(kleśa-vāsanā)を明確に意図しており、それは別な箇所でも<[行為(業)の]成熟した[結果]に属する悪さ>(vipākapakṣyaṃ dauṣṭhulyam)と呼ばれ、気怠さあるいは気分の悪さといった倫理道徳的にはニュートラルなものであり、如来のみが完全に払いのけているものである。しかしこれだけでは十分ではないのである。『菩薩地』BoBh は仏の“*āśrayapariśuddhi*”を際だたせるポジティブな要素もそこにつけ加えている。つまり、<自在力>である。それは[菩薩の]個人存在[の身体的基盤]を望むがままに取り、保持し、滅することに対する自在力である。TEXT BoBh 1 および 3 とは別な仕方で、“*dauṣṭhulya*”はポジティブな要素によって置換されることになる。テキストは『声聞地』SrBh の場合と同じように、実際には<変化・変容>(parivṛtti)と関係する<浄化>について述べているとはいえ、新たに入り込む要素はもはや“*praśrabdhi*”ではなく、“*vaśitā*”であることを確認しておかなければならない。

これ以外の<浄化>も似たような図式を示している。ここでもまた多かれ少なかれ修正された形ではあるが、TEXT SrBh A.2.6.2.から取り入れられた要素が仏を特徴づける要素としてつけ加えられている。<瞑想対象の浄化>(ālambana-pariśuddhi)は単に(jñeyavastu に対応するような)描き出した映像(samprakhyāna)に留まらず、それぞれの瞑想対象に限らずすべての対象物の化現したもの(nirmāṇa)や変現したもの(pariṇāma)にたいする自在力である。<心の浄化>は単にすべての心の重苦しさ/悪さ(citta-dauṣṭhulya) (TEXT SrBh A.2.6.2.では rāga であるが、むしろ瞑想を妨げる心的な重苦しさであろう)が消滅することのみに基づくわけではなく、あらゆる種類の善い/幸福をもたらす根本(善根)(kuśala-mūla)を集めることに基づくのである。そして、<智の浄化>は無明(avidyā)に対応した“*dauṣṭhulya*” (TEXT SrBh A.2.6.2.では無明であるが、TEXT BoBh 3 で見られるようにすべてを知ること(一切智)を妨げる jñeyāvaraṇapakṣyaṃ dauṣṭhulyam となる)から離れていることに基づくので

はなく、智（知ること）に対する自在力に基づくのである。なぜなら、仏の智はすべての認識対象に何の妨げもなく達するものであるからである。

1-2-2-1 *parisuddhi* に関する文献史的考察

四種の〈浄化〉の扱い方について『菩薩地』*BoBh* の場合とそれ以外のテキストでの扱いとを比べてみることにする。

まず TEXT *SrutamayīBh* 2 の例を取り上げることにする。

【TEXT *SrutamayīBh* 2】 *YBhm* 87a2ff.

dve yogināṃ viśuddhī : manasikāra viśuddhiḥ āśraya viśuddhiś ca/
traiyadhvikamohāpagamāj jñānaśuddhito manasikāra viśuddhiḥ/
traidhātuka[m]kleśapakṣyadauṣṭhulyāpagamāc cāśraya viśuddhiḥ/

ヨーガ行者にとって二種類の浄化がある。（１）意を向ける行為の浄化と（２）存在基層の浄化とである。三世に亘る迷妄が消滅するから、智の浄化として意を向ける行為の浄化がある。三界に亘る煩悩の側に属する重苦しさ/悪さが消滅するから、存在基層の浄化である。

ここでは〈浄化〉としては二種類しか取り上げられていないが、それらは明確に TEXT *SrBh* A.2.6.2.の四種の *parisuddhi* と関連させられている。テキストでは〈意を向ける行為の浄化〉は〈存在基層の浄化〉と対比されている。前者はすべての迷妄が消滅することを根拠に〈智の浄化〉として定義されている。後者は煩悩に属する“*daṣṭhulya*”が消滅した結果として成立するとされている。

『菩薩地』*BoBh* と『聞所成地』*SrutamayīBh* との先後関係は未解決のままにしておかなければならないが、テキスト中の〈浄化〉は一貫して元来の解脱の修行プロセス、つまり声聞乗の解脱論の意味において理解すべきものである。存在基層から遠ざけるべき〈重苦しさ/悪さ〉は専ら煩悩を生み出す土壌という意味での“*daṣṭhulya*”である。TEXT *SrBh* A.2.6.2.の貪り(*rāga*)の如き活動中の煩悩はこうした土壌なしには存在しえないし、その上心も存在基層に含められるものとして考えることができるのであるから、〈心の浄化〉とわざわざ別立して呼ぶ必要はないのである。そしてもしこのテキストにとって特別な瞑想対象の映像化が問題になるのではなく、ただ解脱の真理を認識することのみが問題となるのであれば、〈瞑想対象の浄化〉とわざわざ別立して呼ぶ必要もまたないのである。従ってここでは〈智の浄化〉というだけで充分である。それはここでは解脱の智慧の〈意を向ける行為〉として理解されており、さらにはその成果として〈存在基層の浄化〉はその後に置かれているのである。

この声聞乗的な解釈の延長線上にあるものを除いた場合、四種の〈浄化〉

を扱っているものとして『顕揚莊嚴論』, 『大乘莊嚴經論』 *MSA*, 『阿毘達磨集論』 *AS* に見られるものである。これらのテキストでは四種の＜浄化＞は『菩薩地』 *BoBh* で付け加えられた要素を保持している。 *MSAbh* XX-XXI p.186,2f. ではさらに“citta-pariśuddhi”の項目では, 『菩薩地』 *BoBh* で「善根を集めること」(kuśala-mūlopacaya)が「瞑想に対する自在力」(samādhi-vaśitā)に置き換えられている。(そしてひょっとすると『大乘莊嚴經論』 *MSA* はこのことで citta-dausthulya を排除するという観点を取り入れ, vaśitā の図式を適用したのかもしれない。)

『阿毘達磨集論』 *AS* (*AS* p.97,18ff.; *ASbh* p.5ff.)は最終的にこれを受け継ぎ, さらに“jñāna-pariśuddhi”を「望むがままに〔教えを記憶に留める〕ダラニという方法を保持する卓越した能力(自在力)」(yathākāmaṃ dhāraṇīmukha-saṃdhāraṇa-saṃṛddhi)として新しく定義している。またさらに『大乘莊嚴經論』 *MSA* で“jñāna-pariśuddhi”を創り出す「智に対する自在力」(jñāna-vaśitā)として登場するものを『阿毘達磨集論』 *AS* は“ālambana-pariśuddhi”の項目の中に置いている。これは『菩薩地』 *BoBh* では最終的に「瞑想対象を描き出した映像(samprakhyāna)に対する自在力」となるものである。

以上のデーターを表示してみると次のようになる。

【表 pariśuddhi】

	āśraya	ālambana	citta	Jñāna
TEXT SrBh A.2.6.2.	A1	A2	A3	A4
TEXT SrutamayīBh 2	AA1			A4
TEXT BoBh 2	AA1, AAA1 B1	A2 B2a B2b	AA3 B3	AA4 B4
TEXT 顕揚聖教論	B1	B2b	B3	B4
TEXT MSA	B1	B2a B2b	BB3	B4
TEXT AS TEXT Asbh	B1	B2a B2b	BB3	BB4

A: 古い要素

B: 新たに補填される要素

A1: dausthulya; AA1: kleśa-dausthulya; AAA1: (kleśa-)vāsanā

A2: jñeyavastupratyakṣatā (SrBh), (sarvālambaneṣu) samprakhyāna (BoBh).

A3: rāga; AA3: citta-dausthulya.

A4: avidyā (SrBh), moha (SrutamayīBh); AA4: avidyā-dausthulya.

B1: ātmabhāve ādānādivaśitā.

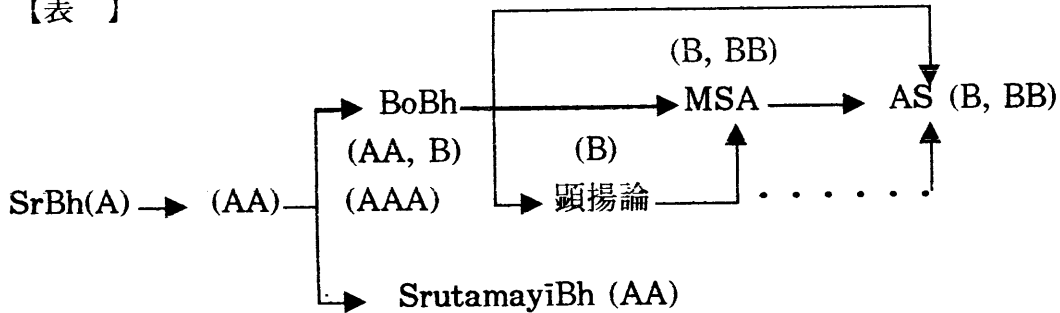
B2a: *nirmāṇe vaśitā*; B2b: *parināme vaśitā*.

B3: *kuśalāmūlopacaya*; BB3: *samādhiyaśitā* (MSA), *samādhimukhayaśitā* (AS).

B4: (*sarvatra jñeya*) *jñeyayaśitā*; BB4: *dhāraṇīmukhasaṃdhāraṇa*.

以上のような四種の“*parisuddhi*”の各文献における扱い方を比べてみると、各文献、少なくとも該当部分の年代的先後関係を見ることができる。その最も可能性の高い想定は次のようになるであろう。

【表】



『顗揚聖教論』と『大乘莊嚴經論』*MSA* との関係としてはこの様な所見が自然であろうが、もちろん逆の関係付けを排除するものではない。

1－3 本地分の上記以外の章

『声聞地』*SrBh* と『菩薩地』*BoBh* 以外の本地分 *MauBh* の中では三つの章で“*āśraya-parivṛtti*”ないし“*āśraya-parivarta*”のタームが登場する。つまり、『意地』*ManoBh*, 『聞所成地』*SrutamayīBh* と『無餘依地』*NirupadhikāBh* である。このうち『聞所成地』*SrutamayīBh* から考察を始めることにする。

1－3－1 聞所成地

『聞所成地』*SrutamayīBh* には“*āśrayaparivarta*”と“*āśrayaviśuddhi*”のタームが登場する。後者については前節で四種の“*parisuddhi*”を考察する中ですでに扱った。ポイントとなるのは、『聞所成地』*SrutamayīBh* の“*āśrayaviśuddhi*”が“*kleśapakṣya dauṣṭhulya*”が完全に消滅することとして解釈されていることである。つまりはこれが明確に伝統的な、すなわち（少なくとも）声聞の解脱道の結果として理解されていることである。また“*āśrayaparivarta*”という概念の場合にも『聞所成地』*SrutamayīBh* はすべてを伝統的な解脱道の枠内に整理分類しようと努めたように想われるのである。いずれにしても TEXT *SrutamayīBh* 1 が＜成すべきこと＞(*kṛtya*)という項目の下で TEXT *SrBh* Cで

示された“āśraya-nirodha”, “āśraya-parivarta”, “āśraya-parijñāna”, “āśraya-abhirati”という四つのタームを何の説明もなしに列挙し、同時にすべて見道以上の精神的レベルの出来事と関連づけることのできる四項目を追加していることから、そのような形で馴染み深いタームとして登場してくるのである。

【TEXT *SrutamayīBh* 1】 *YBhm* 85b2ff.

kṛtyaṃ katamat/ aṣṭau kṛtyāni/ āśrayanirodhaḥ/ āśrayaparivarttaḥ/ ālambanaparijñānaṃ/ ālambanābhiratiḥ</> phalaprāptiḥ vairāgyaṃ/ indriyasamcāraḥ</> abhijñānirhāraḥ/

成すべきこととは何か？ 八つの成すべきことがある。(1) 存在基層が滅すること, (2) 存在基層が入り込むこと(変化すること), (3) 瞑想対象をくまなく知ること, (4) 瞑想対象を気に入ること, (5) 成果を獲得すること, (6) 欲望を離れること, (7) [精神的] 感覚器官が変異していくこと, (8) 超能力が出現することである。

『聞所成地』*SrutamayīBh* が“āśraya-nirodha”と“āśraya-parivarta”という概念、そしてそれによって想定される *SrBh* 284,1 (TEXT *SrBh* C.1.2.)の“kārya-pariniṣpatti”についても、見道の時点にも(もちろんそれが最重要点であるないしはそれに限定するとはいわないまでも)少なくともまた結びつけようとしていると十分考えられよう。

1-3-2 意地

『意地』*ManoBh* はすべての種子を含んでいる個体存在の基層(ātmabhāva, āśraya)について詳述するなかで“āśraya-parivṛtti”に触れている。その詳述の最後の部分で以下のように述べている。

【TEXT *ManoBh*】 *ManoBh*(Ba) 27,1-3.

parinirvāṇakāle punar viśuddhānāṃ yogināṃ parivṛttāśrayāṇāṃ sarvakliṣṭadharmanirbīja āśrayaḥ parivartate/ sarvakuśalāvyākṛtadharma-bījeṣu ca pratyayān vikalīkaroti/ adhyātmapratyayavaśītāṃ ca pratilabhate//

涅槃に入った時には存在基層が変化し終わって浄化されているヨーガ行者の、すべての汚れた要素の種子を持たない存在基層が変化していく(入り込んでくる)。[ヨーガ行者はそれによって]すべての善い要素とニュートラルな要素の種子についても、[生じる]条件を無能なものにする。そして内的な条件を支配する力を獲得する。

このテキストを解釈しようとする、様々な点で困難な状況に陥る。ま

ず“sarvakliṣṭadharmanirbīja āśrayaḥ parivartate”という表現はシNTAX的に解釈が難しいのである。その際にチベット訳および漢訳が現状のサンスクリットのテキストと符合しないという問題まで抱えることになる。

【TEXT ManoBhtib】 P. Dzi 15a6ff.; D. Tshi 13b7ff.

yoṁs su mya ṇan las ḥdas paḥi (D14a1) dus na ni rnam par dag paḥi rnal
ḥbyor pa/ gnas gyur pa rnam (P7) kyi ṇon moṁs pa can gyi chos thams cad
kyi sa bon gyi gnas ḥgyur te/ dge ba daṁ luṁ du ma bstan paḥi chos thams
cad kyi sa bon rnam kyaṁ rkyen rnam daṁ mi ldan par byed ciṁ/ (D2) naṁ
gi rkyen la dbaṁ ba yaṁ ḥthob bo//

【TEXT ManoBhch】 T30,284c14-17; K15,474a10-13; S15,167b15-18;
M20,5d4-6.

又 般涅槃時已得轉依諸淨行者 轉捨一切染汚法種子所依 於一切善無
記法種子轉令緣闕 轉得內緣自在。

また“sarvakuśala-”以下の二つの文章において、もともと何を具体的に意図していたのか問題なのである。さらに、テキストの最初にある“parinirvāṇakāle”という時間を限定する表現も一義的ではない。そして“parivṛttāśraya”という完了形を使った表現が同一文章の中で現在形で“āśrayaḥ parivartate”と結ばれるのと十分に整合性を保つとは想われないのである。というのはこの二つの“āśraya”はいずれの場合もテキストの最初に示されたヨーガ行者の＜存在基層＞であることを、この文章はシNTAXとして強要するのである。

“parinirvāṇakāle”がどの時点を指すのかを考えると、まず思い浮かぶのが窺基撰『瑜伽師地論略纂』(T43,13a19f.)⁴にあるように阿羅漢の死の時点を示す「無餘位」（残余なく滅すること）に結びつけられる傾向にある。というのは“parinirvāṇa”ないし“parinir/vā”は少なくとも『瑜伽論』YBh あるいは『俱舍論』AKbhに見られるケースでは主としてこの段階に関連づけられているからである。

以上のような事柄を糸口としてこのテキストを理解していこうとすると、いずれにしてもかなりの困難に直面することになる。ここではそのうちの一例を示せば十分であろう。つまり、TEXT ManoBh の最後の文章の中に、ここで描写されている＜転依＞(āśrayaparivṛtti)に付随してあるいは連続して起こる状況として言及されている「そして内的な条件を支配する力（自在力）を獲得

⁴ 又、般涅槃時已得轉依等者，此說入無餘位。染種所依 前已轉捨無謂無間道。前無記種，轉令緣闕畢竟不生。果體既無，隨意入滅。名爲轉得內緣自在。

する」とあるのは、もしこれが残余なく滅する状態（涅槃）に入る瞬間を扱っているのだとしたら、理解できないものになってしまうのである。自在力を持っているということは解脱した人が生きていることを示しているのである。一定の状況の下では、解脱した人が自在力のある種の形（様々に変現した姿(nirmāṇa)を顕し出すといった目的のために、身体的なもの(rūpa)に対する自在力)を残余なく滅した状態（涅槃）においてもなお保持しているという捉え方をすることが可能となる。しかしながら、そうした自在力はすでにもっと前に獲得されているのである。つまり生きているうちに、変現した姿(nirmāṇa)を創り出す能力にしても、阿羅漢になる前でさえすでにあり得るのである。そうでなかったとしても、もし TEXT ManoBh が本当に身体的なもの(rūpa)に対する自在力、ないしは変現した姿(nirmāṇa)を顕し出すといった能力等を考えていたのだとしたら、「そして内的な条件を支配する力（自在力）を獲得する」という表現は非常に奇妙なものである。

この様な文章の流れからすると、さらに次のような点に注意しておくべきである。TEXT ManoBh の文面には、「変化・変貌していく」＜存在基層＞(āśraya)を伝統的な意味、つまり個人の人格の流れあるいは＜六つの感官＞(ṣaḍāyatana)の意味で使用する TEXT ManoBh に先行するテキスト部分(YBh(Ba) 25,3ff.)の解釈と異なって把握する余地はない。そしてまたそれを後代発展した解釈（当章節 1ー1ー3ー3 等）に見られるように“tathatā”と同値して解釈する余地もない。というのはこの部分にはそうしたことへの言及がないからである。しかしながら伝統的な意味での＜存在基層＞(āśraya)というものは残余なく滅した状態（涅槃）に入った時（残余ない消滅・涅槃）には消滅・止滅してしまうのである。もし“parinirvāṇakāle”をその瞬間に関連づけるべきであるなら、“parivartate”は少なくとも『瑜伽論』YBh の中ではこれ以外には典拠となる部分を持たない＜止滅する＞という意味（つまり pari/vṛt を vyā/vṛt あるいは ni/vṛt の意味）に理解されなければならないになってしまうのである。そうでなければ「内的な（すなわち自分の人格の流れに属している）条件を支配する力（自在力）」が上記の瞬間に到達するとテキストで述べられているということは、この条件を含んでいなければならない＜個体の人格の流れ＞と＜自在力＞の担い手として唯一浮上する＜存在基層＞とがともにちょうどその瞬間で存在することをもし止めてしまうのであれば、さらに理解困難なものになってしまうのである。

最後に眼を向けておくべきことは、漢訳とチベット訳の解釈、ないしそれらから想定されるテキストのヴァリエーションの解釈が、現行のサンスクリットテキスト程には＜残余なく滅した状態（残余ない涅槃）＞に入る瞬間という意味での“parinirvāṇakāle”の解釈とは一致しないことである。というのは、汚れた

(少なくともそのような) 諸要素(dharma)の種子の基層の変貌・変化(あるいは置換, 排除)は, 必然的に阿羅漢, つまり<残余をともなつて滅する状態>に到達する瞬間にすでに終了してしまっているからである。

以上のように呈示してきた問題点を目の当たりにして, 当部分は次のように考えておく方が現実的である。テキスト中の“parinirvāṇakāle”という時点は<残余なく滅した状態>に入る瞬間に結びつけるのではなく, <残余をともなつて滅する状態>に入る瞬間, つまり阿羅漢に到達する瞬間に結びつけるのである。こうした使い方は希ではあるが, 特に仏を話題としていないなら, この例が唯一無二の例ということにはならない。

普通よく目にする“parinirvāṇa”というタームの使い方を起点に考えることもできる。つまり, これまでに扱ってきた輪廻の状態にある“āśraya”や“ātmabhāva”とは対照的に, 一般的に(さらに細分化をしない両段階を含む)涅槃に入ることという意味である。実際には TEXT ManoBh の“āśrayaḥ parivartate”という表現の場合, <残余ある涅槃>, つまり阿羅漢になる瞬間に結びつけられるであろう。その場合にまず困惑させられるのは, 時間的な先後関係で困難を感じる“parivṛttāśraya”と“āśrayaḥ parivartate”とが並列して登場することである。この問題は次のように考えていくことができよう。まず一つは“parivṛttāśraya”を, 瞑想修行の成就を表す決定的な段階に到達した, し終えたヨーガ行者に対する修飾語であったと考えるのである。その場合, 具体的には見道あるいは四禪定等に入ること念頭に置いていたと想われる。別な考え方としては“parivṛttāśraya”は, <存在基層>が変貌していく, とくに浄化されていく比較的永い修行期間を全うしたことを表現しようとしたと想われる。これに対して, “āśrayaḥ parivartate”はここでは存在論的なレベルでの修行プロセス, つまり阿羅漢になる瞬間に生じる直前とその瞬間を含む修行プロセスを描写し, 合わせて「すべての汚れた要素の種子を持たない」ということは<存在基層>の新しい質, あるいは新しい<存在基層>の質, 場合によってはその<存在基層>が“parivṛttāśraya”によって意図されている状態ないしプロセスとは違った, より優れたものであるという意味合いで, を標示しているのである。

以上のように述べてきた筆者の解釈が的を得たものであるならば, “āśrayaḥ parivartate”に二つの意味合いがあり, その限りではテキスト中のこの文章の解釈には二つの可能性があるように想われる。

(a) [これまでもこの後も一貫して存続している] 存在基層が変貌していく (変容モデル)

(b) [新しい] 存在基層が [古い] 存在基層に代わって入り込んでくる (置換モデル)

まず(a)の解釈から見ていくことにする。“sarva...nirbījaḥ”が実際に展開して

いる状態を表す意味で述語であると解釈することができるならば、当部分の文章は「阿羅漢となった瞬間に当該のヨーガ行者達の存在基層は、今や完全にすべての汚れた要素の種子をもたないものへと変貌する」という意味になる。これに対して(b)の解釈は TEXT SrBh C.を受け継ぐ形で、この文章は「阿羅漢になった瞬間にヨーガ行者達にはすべての汚れた要素の種子を持たない〔新しい〕存在基層が〔少なくともまだそのような種子が残っている古い存在基層〕の場所に代わりに入ってくる」という意味になる。

どの様にこの部分の“*āśrayaḥ parivartate*”を解釈するにしても、いずれの場合にもそこで述べられている＜転依思想＞は、まず第一に同じように“*āśrayaparivṛtti*”というタームを使用して意図されている事象ないしプロセスを持ちながら、その後に来るないし最終段階にあたる修行プロセスを表現し、第二にその修行プロセスとしての本質からすれば、とりわけその段階で望ましくない原因を取り除く最終段階にある修行プロセスを表現しているのである。ここで望ましくない原因とは「すべての汚れた要素の種子」として定義され、それは本質的には「煩惱(*kleśa*)に属する *dauṣṭhulya*」に該当する。

TEXT ManoBh はこの点に留まらず、さらに涅槃に入る(*parinirvāṇa*)時点の“*āśrayaparivṛtti*”と密接に関連づけられる事象に言及している。そのひとつに自在力(*vaśitā*)を獲得することが含まれる。そしてその事象は汚れた要素の種子を排除したことに對するポジティブな補完要素とするに相応しいのである。自在力の獲得はまたここで言う“*parinirvāṇakāle*”が＜残余のある消滅の状態（涅槃）＞（有餘依）に入ることと結びつくという捉え方に実によく符合する。それでもなお、「内的な条件を支配する力」が正確に何を意図しているのかの疑問が残り、そして「すべての善い要素とニュートラルな要素の種子についても、〔生じる〕条件を無能なものにする」という文章をどうしてここに挿入することができるのかの疑問が残る。

遁倫は『瑜伽論記』の中で“*adhyātmapratyayaśitā*”を解説する中で正しい方向性を打ち出している。

【TEXT 瑜伽論記】T42,324c10ff.

善無記法種子由煩惱力数能生果，故入涅槃不得自在，由断彼縁不能牽果。
随意滅度 名内縁自在

善い要素とニュートラルな要素の種子〔も〕煩惱の影響力によって再三にわたって結果を生み出す。だから〔行者が〕涅槃に入った場合に〔も〕自在を得ることができない。それが〔活動する〕条件を断ち切っているから結果を引き寄せることができないのである。〔行者が〕随意に〔残余なく〕滅した状態に入ること〔ができるの〕を、内的な条件を支配する力と名付ける

遁倫が“*adhyātmapratyayaśitā*”を「随意滅度」としていることは、＜内

的に、行者自身の中に横たわっている条件>は生命力（生命を維持するための諸条件など）(āyuhṣamskārah)であり、つまりそれは仏や阿羅漢が<心に対する自在力>(cetovaśitā)といったものあるいは<瞑想に対する自在力>(samādhivaśitā)を持っている限りにおいて、死を迎える前に生命力を放棄したり(ut/srj), 保持しておいたり(adhi/sthā), つまりはより永く生きながらえるようにする(sthāpayati)ことができることである。それを<内的な>条件として表記するということは意味深いことである。というのは生命を持続させることは通常は自然災害であるとか他の生物からの危害といった外的な条件(外縁, *bāhya-pratyaya)に左右されているからである。これと対照的に（仏も含めた）阿羅漢はこうした外的条件の影響を受けないのである。こうした事情を踏まえばテキスト中のその直前の文章は、「存在基層が変貌することによって、変貌した存在基層は（あるいは存在基層が変貌したヨーガ行者は）すべての善い要素とニュートラルな要素の種子の場合にも〔生命の〕諸条件を無能なものにする」と理解することができる。生命力を断ってしまう能力あるいはより永く持続させる能力は、瞑想に対する自在力（それはまだ阿羅漢に達していない人でも意のままにすることができる）だけに左右されるわけではなく、そのヨーガ行者の自己同一性を備えた人格の流れがもはや煩悩に支えられて存続することがないという状態に左右されるのである。阿羅漢が灰身滅することによって生じる<煩悩（ないしその種子）を残余なく排除した状態>はこうした事情によって生命力ないし寿命の厳格な定義付けをある意味で緩やかなものにしてしまったのである。寿命（生命の持続）と言うことは、今度は次のような効果をもたらす、ないしは次のようなことになるのである。つまり、人格の流れを規定する諸要因は阿羅漢の場合はもちろん例外なく善いかニュートラルなものであるが、それらがある一定の期間存続する、つまり経量部と瑜伽行派の考えでは、さらに各刹那刹那に対応する種子から立ち起こり、業（行為）によって決まる寿命を全うするまで続いていくのである。ところが、阿羅漢の場合、上述のように、（業によって設定される）寿命の長さの決定要因に欠けることになるのである。つまり、諸煩悩ないしその種子のことである。というのは、これらは阿羅漢果を獲得する時点で存在基層が変貌したために残余なく遠ざけられてしまっているからである。この意味で、存在基層の変貌（ないしそれによって阿羅漢に到達した者）は、<煩悩>という要因を締め出してしまったことで、阿羅漢の存在基層に依然として存在している善いあるいはニュートラルな要素の種子がさらにある一定の期間（業に条件づけられた寿命を全うするまで）活動し続ける要素を生み出させる諸条件を立ち行かない不完全なものにしてしまったのである。ところがそのお陰で寿命が固定化されてしまうと言うことが解消して、所定の瞑想修行をマスターしている場合にその阿羅漢は（彼の人格の

流れを継続させるための、ないし依然として存在している善いおよびニュートラルな要因の種子を生み出すことが続くための)「内的な諸条件」に対する自在力(内的な条件を支配する力)を獲得することになったのである。

以上述べてきた解釈はさらに内容的に類似した資料によっても裏付けられる。つまりこの解釈は如来(および上位の菩薩)の“*āśrayapariśuddhi*”(存在基層の浄化)に際してのポジティブな要素<自在力>の獲得の声聞乗阿羅漢ヴァージョンに他ならないのである。つまり、ここで<自在力>とは TEXT BoBh 2 のように如来としての人格上の存在の基層を意のままに捉ったり、保持したり、手放したりする力のことである。『阿毘達磨集論』AS p.100,5f.には“*āśrayapariśuddhi*”の働きとして(意図的にある体を備えて再生することと並行して)その菩薩行者がそれにともなう、望むがままに一劫あるいはそれ以上に永く生き、あるいはまた生命力を「事前に」放棄すると明確に述べられているのである。また『菩薩地』BoBh(D) p.38,4-8 では真理を認識する智が清浄な菩薩には四種の清浄の枠内での如来の場合と同じように、その生存が続く限り、望むがままに生き続け、危害を加えられるなどの要因なしに望むがままに死を迎えることができる自在力を獲得すると言った成果が示されているのである。

1-3-3 無餘依地

前節で考察した『意地』*ManoBh* では、筆者の解釈が正しいとすれば、“*āśrayaparivṛtti*”はとりわけ残余を残した消滅(有餘依)に入る、つまり阿羅漢果を獲得する前段階からその瞬間までを扱っており、汚れた要素を残余なく排除することとともに生命力に対する自在力を獲得することであると規定されていた。これに対して『無餘依地』*NirupadhikāBh* では“*āśrayaparivṛtti*”は残余ない消滅(無餘依)の時点であるとはっきりと文脈の中に現れているのである。

テキストでは<消滅>(nirvṛti: 寂滅)を二つの視点から述べている。一つは<[苦や煩惱等が]鎮静した寂静な状態という意味での消滅>(vyupaśama-nirvṛti: 寂静寂滅)と<傷つけられる可能性のない状態という意味での消滅>(avyābādha-nirvṛti: 無損惱寂滅)とである。両者の差異は必ずしもはっきりしているわけではない。おそらくは両“nirvṛti”には<消滅してしまうこと>と<幸福であること>というニュアンスが背景にあると考えられる。そのために“avyābādha-nirvṛti”の直後に‘*sukhavihārī bhikṣur nirvṛta ity ucyate*’(「如説苾芻*蜀永寂滅名眞安樂住」T30,577b18f.)という引用句があるし、BoBh(D) p.18,3 に“avyābādhyā-sukha”とある。しかし他方では“avyābādhyā-sukha”はすべての苦しみから離れた<寂静な状態にある>としか定義づけようがなく、『無餘依地』*NirupadhikāBh* における“avyābādha-nirvṛti”の定義も<幸福である>とい

うことをいっているのではなく、ただ煩悩や苦しみが起こってしまうことに携わらないということを述べているのである。後半の説明からすれば、“vyupāśama-nirvṛti”と“avyābādha-nirvṛti”との視点の違いは、前者が苦しみが鎮静化し止滅することを示し、後者が将来それらが二度と再び生じないということを示す点にある。しかしこの見方は両者の差異の核心部分には至っていない。というのは、“vyupāśama-nirvṛti”もまた「[世間的存在の] 基層(upadhi)に基づいた苦しみが[将来再び] 生じてくるのではないかという恐れを鎮めること」(upadhyā<śritaduḥkhotpatti-śaṅk>ā-vyupāśama:YBhm 156a3 = YBhtib P. Dzi 331a6: phuṅ po la rten paḥi sdug bsñal skyer dogs pa ñe bar shi ba)と規定されているからである。両者を分ける決定要因はむしろ、“vyupāśama-nirvṛti”によって残余ない消滅（無餘依）が阿羅漢の死に際して繰り広げられる出来事、つまり修行プロセスとして意図されているのに対して、一方の“avyābādha-nirvṛti”は残余なく消滅し尽くした状態(dhātu)、あるいはこの状態を造り出している本質部分（無漏界）を示しているのである。

この無漏界はただ単にすべての「世間的存在の」基層(upadhi)を離れたものとして、そしてそれぞれの煩悩や苦しみに対抗するものとして特徴づけられるのではなく、以下の部分に見られるように“āśrayaparivṛtti-prabhāṇita”として特徴づけられるのである。

[TEXT NirupadhikāBh] YBhm 156a4ff.

avyābādhānirvṛt[ti]ḥ katamā</> yaḥ sarvopadhivisaṃyuktaḥ
sarvakleśaduḥkhapravṛtti[ḥ]vairodhikaḥ āśrayapari<vṛttiprabhāṇito
'nāsrav>o dhātuḥ</> ... taṃ ca saṃdhāyoktaṃ bhagavatā: gambhīre vipule
aprameye saṃkhyāṃ nopaiti nirvṛta iti/ ... kathaṃ punaḥ [/] saṃkhyāṃ
nopaitīti/ bhāvato vā abhāvato vā <'>nird[deśyatvāt/ rūpaṃ vā anyatra vā
rūpāt, vedanā saṃjñā saṃskārā vijñānaṃ vā anyatra vā vijñānād
anirdeśyatvāt/ tat kasmād dhetoḥ/ tathā hi sa tath<at>āvisuddhiprabhāṇita
ekāntavimalaḥ/

<傷つけられる可能性のない状態という意味での寂滅/消滅>とは何か？

すべての「世間的存在の」基層を離れ、すべての煩悩と苦しみの活動とはかけ離れた、<存在基層が変化し尽くした状態が顕わし出した>無漏界である。

.....

それを意中に含んで、世尊はお説きになった。「深淵で、広大で、無量な「本質」においては、寂滅は勘定には入れられない、...

どうして勘定に入れられないのか？

それは存在しているとも存在していないとも決定できないからであり、

色形あるものとも色形あるもの以外とも、[さらに] 感受作用、思い描きだした像、意志力、識別判断作用とも[感受作用、思い描きだした像、意志力、] 識別判断作用以外のものとも決定できないからである。

どうしてか？

この[寂滅、無漏界]は浄化され尽くした真如が顕われ出した、一途に無垢なものである。

さて、“āśrayaparivṛtti-prabhāṇita”（存在基層が変化し尽くした状態が顕われ出した）が正確になにを意図するものであるのか述べることはそれほど容易なことではない。“-prabhāṇita”は「顕わし出された」に留まらず、多義的である。“āśrayaparivṛtti”もまたそこに至るプロセスを含むものであり、また変化し終えた結果を表す、乃至は古い“āśraya”の代わりに入り込んだ“āśraya”を表すこともでき、いずれにしても複合語の形からは変容か置換かのプロセスは読みとれない。複合語としての“āśrayaparivṛtti”はおそらくは TEXT ManoBh の“parivṛttāśraya”と同様に、すでに一つの概念を表すタームとして確定していた可能性が強い。その場合にこのタームは修行の最終段階、阿羅漢果あるいは仏果を獲得する段階に当たり、上記テキストでは＜残余ない消滅（涅槃）＞（無餘依）の段階ないしはそこに至る意味で使われている。

TEXT NirupadhikāBh はさらに“āśrayaparivṛtti”の概念に重要な内容を提供している。つまり、残余なく消滅した状態（涅槃）ないしそれを生み出す本質部分と描写できる“anāsravo dhātuḥ”（無漏界）が「浄化され尽くした真如によって顕われ出された」(tathatāviśuddhiprabhāṇita)と規定されていることである。この“āśrayaparivṛtti-prabhāṇita”と“tathatāviśuddhi-prabhāṇita”とがパラレルな表現であることには疑義を挟む余地がなく、少なくとも機能としては“āśrayaparivṛtti”と“tathatāviśuddhi”とが同等なものであると容易に理解できる。その場合、“tathatāviśuddhi”は“āśrayaparivṛtti”と同様に、ある状態あるいはある具体的な結果（＝浄化され尽くした真如）と理解することができる。テキストはさらに無漏界についてある状態として描写することなく、「五蘊であるとも五蘊でないとも言えない」という形で表現する。これは真如と存在物等との関係を物語る特徴的な表現である。従って上記テキストの“tathatāviśuddhi-prabhāṇita”は、真如(tathatā)の浄化によって＜残余ない消滅（涅槃）＞をもたらす本質部分（無漏界）が顕わし出されると（より正確には、とのみ）理解すべきではない。それは、真如が浄化されている限りにおいて、無漏界はその真如の中に存在/存続していることを（ないし、も）意味しているのである。“āśrayaparivṛtti-prabhāṇita”と“tathatāviśuddhi-prabhāṇita”とが並列されていることに鑑み、TEXT NirupadhikāBh の“āśrayaparivṛtti”は＜真如

の浄化>ないし<浄化され[尽くし]た真如>と捉えるべきであることは容易に見て取れる。以上のような理解の仕方が妥当であることは、『摂決撰分』VinSgにおける転依思想の発展過程を見れば明らかであり、TEXT NirupadhikāBhの“āśrayaparivṛtti”は少なくとも内容的にはこの方向で理解することができる。もっともここで複合語の各要素，“āśraya”=“tathatā”，“parivṛtti”=“viśuddhi”とすることができるか否かは疑わしい面がある。これまでの感覚知覚能力を備えた身体あるいは“ṣaḍāyatana”と捉えてきた“āśraya”の概念を全く新しい真如(tathatā)とする概念で置き換えてしまい，“āśrayaparivṛtti”の修行プロセスを“āśraya”の浄化と捉えてしまうということは、果たしてどのような意味を持つのであろうか。しかしこれを解き明かす手がかりは見あたらないのである。テキストでは一連の“āśrayaparivṛtti”の修行プロセスの結果が浄化された真如と同一視されているが、修行プロセスそのものは「[古い āśraya, つまり ṣaḍāyatana] に代わって [新しい] āśraya (つまり tathatā) が入り込む」と理解されていたと十分考えられるのである。あるいは、ひょっとするとこの解釈の方が妥当性が高いかもしれないが、テキストでは上述したように“āśrayaparivṛtti”というタームは到達した最高の段階のみを表すタームであると理解され、残余ない消滅状態(涅槃)まで拡大され、さらに事実関係から真如(tathatā)が浄化された状態(ないし浄化された真如)と理解されていたと考えられ、しかもその際に複合語“āśrayaparivṛtti”の厳密な意味やそこに仮定されている修行プロセスの厳密な性格付けは何ら考慮されていないのである。この疑問を解明することはむしろ<転依思想>のその後の発展過程の中に残された宿題であった。

TEXT NirupadhikāBh はこうした“āśrayaparivṛtti”の新解釈の動機についてははっきりとは何も語っていないが、推測することはさほど難しいことではない。<転依思想>の旧解釈では声聞あるいは菩薩の瞑想修行の成就(という存在論的な見方)、(dauṣṭhulyaの排除と praśrabdhiの侵入という)ヨーガ行の特別な段階の獲得、あるいは出世間道のさらに重要な目標に到達することから阿羅漢果あるいは仏果(つまり, kleśapakṣya-dauṣṭhulyaあるいは kleśa-bijaの排除、仏の場合は jñeyāvaraṇapakṣya-dauṣṭhulya, そして時としてはポジティブな要素 vaśitāの侵入)に到達することに目が向けられていたのである。このプロセスが実行されている<存在基層>(āśraya)は感覚知覚能力を備えた身体ないし<六つの感官>(ṣaḍāyatana)である。しかし<残余ない消滅(涅槃)>ということからすると、この<存在基層>はそこでは存続できないことになる。解脱した者が死んだ場合、つまり彼が<残余ない消滅(涅槃)>に入った場合、<六つの感官>は存在することを止めてしまうのである。もし<残余ない消滅(涅槃)>が解脱した者の存在の停止、断滅を単純に意味しないのだとしたら、

＜残余ない消滅（涅槃）＞の状態でもなお存続しうる“āśraya”を新たに想定しなければならなくなるはずである。こうした状況に見合った性格付けを求めると、“āśraya”は不滅のものであり、あらゆる苦しみを離れていなければならない。不変不滅のものというとならば無為（因果関係を離れた存在：asamskṛta）以外にはない。残余ない消滅状態（涅槃）の“āśraya”は従って、ほとんどのアビダルマ諸学派で無為法（因果関係を離れた存在）として分類しているように、涅槃(nirvāṇa)の形而上学的側面として捉える以外にはないのである。瑜伽行派においてもそれが解脱した者の“āśraya”（つまり個々人の存在基層の後継者とでも表現できるであろう）と成りうるのは、ここでいう真如(tathatā)（縁起のある種のエッセンスないし四聖諦すべてのエッセンス）という形での涅槃の形而上学的側面が世界空間（器世間）のそして生命あるもの（衆生）の本質（本来の姿）と同一であることに基づいているのであり、それ故に解脱した者の中（内面）ではすでにかれが残余なく消滅してしまう前に存在しているのである。＜転依思想＞が＜残余ない消滅（涅槃）＞に拡大発展する事は、思想発展過程の（最終的な）帰結として今や浄化され尽くした＜純粋な＞真如(tathatā)が“āśraya”としてあるいは少なくとも“āśraya”に代わって登場してくることになるという仕方で可能となったのであり、こうした移行過程を物語る出来事がこの TEXT NirupadhikāBh において起こったのである。

真如(tathatā)の＜転依思想＞への導入、TEXT NirupadhikāBh における＜残余ない消滅（涅槃）＞の文脈への導入が全くの伝統的な解脱論の中から構想されたという事実は注目に値するのである。この学派がそこに託し込まれた仏の涅槃の新たな概念を十分に活用するようになるのは『摂決択分』VinSg に至ってからである。

1-4 摂決択分

『摂決択分』VinSg では“āśrayaparivṛtti”というタームや“parivṛttāśraya”といった形のタームが『本地分』MauBh の場合より遙かに多く登場する。該当個所のサンスクリット原典は発見されていないが、『本地分』MauBh をはじめ『顕揚論』や『阿毘達磨集論』AS の用語法から、まず間違いなく＜転依思想＞を表すタームとしては“parāvṛtti”ではなく“parivṛtti”が使われていたと考えられる。『摂決択分』VinSg の＜転依思想＞はほとんどの場合『本地分』MauBh の中に見いだされた思想を含んでおり、それに加えて新たに発展した思想内容も見る事ができる。一つには、すでに『本地分』MauBh に萌芽を見た真如の浄化（ないし浄化された真如）として捉える“āśrayaparivṛtti”の新解釈が『摂決択分』VinSg の至る所に見いだされ、明確化し、さらに発展しているのである。

また別なものに『本地分』*MauBh*に辿ることのできない解釈として＜アーラヤ識＞(*ālayavijñāna*)が＜転依思想＞の文脈の中に導入され、両者の関係が規定されていることがある。当節を論述するに当たり、まず『摂決択分』*VinSg*の＜転依思想＞の古い側面から始め、その文脈の中に＜アーラヤ識＞が導入されたことを扱うことにする。その後で真如の浄化（ないし浄化された真如）として捉える“*āśrayaparivṛtti*”の新解釈について述べ、その際にその文脈の中にどのように＜アーラヤ識＞が取り入れられたか、そして仏の涅槃と声聞の涅槃の違いについてそれぞれに扱うことにする。

1-4-1 摂決択分の転依思想の古い側面

1-4-1-1 性転換

＜性転換＞の用例については当論第1-1-1の末尾でも触れたが、比較的古くからの考え方である。佐久間 1991a で全体にわたっては考察したので簡略に述べておくことにする。

『摂決択分』*VinSg*は戒律を犯した比丘等の罪を赦す(*āpatti-vyutthāna*)ための条項ないし手段の一つとして＜性転換＞を提示している。

【TEXT *VinSg* 13】*VinSgtib* 13:P. Zi 255a7ff.; D. Shi 241b6ff.; T30, 676b9-16

de la ltuñ ba las bslañ ba ni rnam pa lñas rig par bya ste/ ḥdi lta ste/
bdag las dañ/ gshan las dañ/ bdag dañ gshan las dañ/ lus gyur pa las dañ/ lus
spaṅs pa las so// (i) de (D7) la bdag las ni ḥdi lta ste/ bsdams par (P8) bya
ba las so// (ii) de la gshan pa las ni/ ḥdi lta ste/ bden pa mthoñ baḥi ltuñ
ba ñon moṅs pa can ma yin pa las so// (iii) de la bdag dañ gshan las ni ḥdi
lta ste/ so soḥi skye boḥi ltuñ ba ñon moṅs pa can dañ/ ñon moṅs pa can
(D242a1) ma yin (P255b1) pa las so// (iv) de la lus gyur pa las ni ḥdi lta
ste/ dge sloṅ gi lus spaṅs nas/ dge sloṅ maḥi lus su gyur paḥam/ dge sloṅ maḥi
lus spaṅs nas dge sloṅ gi lus su gyur paḥam/ de bshin du dge sloṅ dañ/ dge
sloṅ ma gñi (P2) gaḥi lus spaṅs (D2) nas/ de las gshan paḥi mtshan du gyur
paḥam/ mtshan med par gyur pa las so// (v) de la lus spaṅs pa las ni ḥdi lta
ste/ śi baḥi dus byas paḥo//

これは『大乘莊嚴經論』*MSAbh(L)* 55,2ff. に対応しており、サンスクリットを予想すると“*āśraya-parivṛtti*”であったと考えられるものである。つまり罪を犯した比丘は自らの身体ないし男性的特徴（男根など）を捨て、女性的特徴を得ること、比丘尼は逆の組み合わせで転換し、またはそれぞれ全く別の特徴

に変わることも含めて以前とは違う特徴を獲得することによって、以前に犯した罪を逃れることができるというものである。TEXT VinSg 13 では *MSAbh(L)* 55,5ff. と同様に“*āśraya-parivṛtti*”を免罪のプロセスとして用い、テキスト中の“*parivṛtti*”(lus su gyur pa 轉得)を免罪プロセスのポジティブな意味で使用している。つまり古い身体を捨て(*spaṅs nas*)て、その代わりに新しい身体を得る、古い身体場所に新しい身体が入り込む置換モデルである。これはサンスクリット原文が回収されなくとも言えることである。

1-4-1-2 *dauṣṭhulya* と *praśrabdhi*

『声聞地』*SrBh* で考察した内容からすると、〈転依思想〉の出発点はおそらく存在基層において繰り広げられた“*dauṣṭhulya*”と“*praśrabdhi*”の置換であると考えられるが、このシステムはまた『摂決択分』*VinSg* の「修所成地」に登場する。

【TEXT VinSg 9】 VinSgtib 9:P. Zi 236b1ff; D. Shi 224a7ff.; T30,669a8-12922

spaṅ ba bsgom gaṅ she na/ smras pa/ ḥdi ltar ḥdi na la la tiṅ ñe ḥdzin gyi spyod yul gyi gzugs brñan gyi mtshan ma yid la byed pas (P2) raṅ bshin gyi (D224b1) mtshan ma khyeḥus khyeḥu ḥbyuṅ baḥi tshul gyis mñon par ḥbyin par byed/ mñon par sel bar byed/ mñon par spoṅ bar byed de/ ḥdi lta ste/ dper na la la shig gis khyeḥu ches phra bas khyeḥu ches sbom (P3) pa ḥbyin par byed pa de bshin du/ śin tu sbyaṅs paḥi tshogs kyis gnas ñan (D2) len gyi tshogs mñon par ḥbyin par byed/ mñon par sel bar byed/ mñon par spoṅ bar byed pa gaṅ yin pa de ni spaṅ ba bsgom (P4) pa shes byaḥo//

捨て去る修行とは何か？

答える。このようにここである人が瞑想の領域にある映像の認識根拠(*nimitta*)に意を働かせること(*manasikāra*)によって、本来の/普段の認識根拠を、[ちょうど]くさびでくさびを取り出す仕方で追い出し、取り出し、捨て去るのである。たとえば、ある人がより細かいくさびでより粗大なくさびを追い出すように、軽快さの集まりによって重苦しさ/悪さの集まりを追い出し、取り出し、捨て去るのであれば、それを捨て去る修行であるというのである。

しかし、該当箇所は“*dauṣṭhulya*”の集まり(*kāya: tshogs*)ないし“*dauṣṭhulya*”によって特徴づけられる身体を、“*praśrabdhi*”の集まりないし“*praśrabdhi*”によって特徴づけられる身体が追い出すことのみを示し、“*āśrayaparivṛtti*”というタ

ームも、さらには“āśraya”というタームさえも使用しないのである。この事実から『摂決択分』*VinSg* では＜転依思想＞の重点は元来の解脱論に移り、瞑想修行の文脈に持ち込まれた存在基層の中に存在する“*dauṣṭhulya*”を“*praśrabdhi*”が追い出す置換のシステムには、もうこれ以上触れるつもりがなくなっていたことを読みとることができるであろう。確かに後のテキスト『顕揚論』(T31, 486f.) や『阿毘達磨雜集論』(*ASbh(T)* 83,17)で＜転依＞のタームが躊躇なくこうした瞑想修行の文脈の中で使われている。しかしこれは『摂決択分』*VinSg* が『声聞地』*SrBh* を含めて＜転依思想＞を一つのまとまった伝統的思想として把握していたため、こうした文脈のものにも配慮したと考えれば説明が付くであろう。他方 TEXT *VinSg* 9 では“*dauṣṭhulya*”を“*praśrabdhi*”が追い出す置換のシステムは修行プロセスにおけるものとして捉えられていたため、むしろ修行プロセスの成果あるいは最終段階のみを表す概念となっていたターム“*āśrayaparivṛtti*”はこの文脈では用いられなかったとも言えるのである。

興味深い点は TEXT *VinSg* 9 の“*dauṣṭhulya*”を“*praśrabdhi*”が追い出す置換のシステムがヨーガ行者の瞑想修行の習熟に際し、ごく普段の認識根拠と瞑想状態の認識根拠（瞑想根拠）と対比させている点である。こうした図式は先の TEXT *SrBh* A.1.5.や A.2.6.2.および F.1.などを想起させる。ただその場合には最終的に日常経験し得ない能力で“もの”そのものを体得するということを目指すものである。これに対し、TEXT *VinSg* 9 で示される心的映像は全く別な機能を備えている。それは何か日常を超えたレベルで“もの”そのものを見ることを目指すのではなく、むしろ日常のレベルの認識を捨て去ることに導くものである。つまりある“もの”をはっきりと知覚されるようにするよりも、あまり望ましくないものとしてごく自然に顕れる映像を消滅させるようにするものである。そのプロセスはちょうどより細かいくさびでより粗大なくさびを追い出すように、徐々に消滅させるのであるが、この譬喩をそのまま“*praśrabdhi*”が“*dauṣṭhulya*”を追い出す置換のシステムに当てはめた場合、問題になるのは最終的に“*praśrabdhi*”も排除されなければならない点である。テキスト中の“*dper na ... de bshin du*”（又 如... 如是）は原文として“**tadyathā ... *evam/tathā*”と想定されるが、『顕揚論』T31, 556c27f.「猶如... 或」とあるように、“**tadyathā*”は前半のプロセスを解説するためのものであり、“*dauṣṭhulya*”と“*praśrabdhi*”の関係を解説するものではないであろう。つまり、このテキストでは“*praśrabdhi*”が“*dauṣṭhulya*”を追い出すことと瞑想対象の映像が日常的映像を追い出すこととの対応関係には何ら説明を与えていないのである。従ってこの二つの内容は「捨て去る」(*nirdhāvanā*)を扱う二種類の例として並列されたものであったと考えた方がよいであろう。

1-4-1-3 煩悩を排除するという意味での āsrayaparivṛtti

『摂決択分』 VinSg では煩悩(kleśa)や煩悩の潜在態(anuśaya)を排除するという狭い意味で、伝統的解脱論の枠内での“āsrayaparivṛtti”の概念がしばしば登場する。

(a) 修所成地(Bhāvanāmayī Bhūmiḥ)

【TEXT VinSg 10】 VinSgtib 10: P. Zi 236b4ff; D. Shi 224b2ff; T30,669a12-21

(1) gñen po bsgom pa gañ she na/ smras pa/ rnam par sun ḥbyin pa gñen poḥam spoñ ba gñen poḥam/ kun tu ḥdzin pa gñen poḥam/ (D3) thag bsriñ ba gñen po yid la byed paḥi bsgom pa gañ (P5) yin pa de ni gñen po bsgom pa shes byaḥo//

(2) (a) de la rnam par sun ḥbyin pa gñen po ni tshad med pa dag ma gtogs pa ḥjig rten paḥi dge baḥi lam thams cad dañ/ rnal ḥbyor pa rnams kyi rnam par ḥphrul ba dañ ldan paḥi (P6) yid (D4) la byed pa gshan gañ yin paḥo//

(b) de la spoñ ba gñen po ni de bshin ñid la dmigs paḥi yid la byed paḥo//

(c) de la kun tu ḥdzin pa gñen po ni/ deḥi rjes las thob pa ḥjig rten pa dañ/ ḥjig rten las ḥdas paḥi (P7) lam dañ/ rnam par grol baḥi lam mo//

(d) de la thag sriñ (D5) ba gñen po ni ñon moñs pa rnams spañs paḥi deḥi gñen poḥi lam lan mañ du byed pa dañ/ sa goñ ma paḥi lam lan mañ du byed ba gañ yin paḥo//

(3) rnam (P8) grañs gshan yañ (a) thos pa dañ bsams pa las byuñ baḥi lam ni sun ḥbyin pa gñen po yin no// (b) ḥjig rten las ḥdas (D6) paḥi lam ni spoñ ba gñen po yin no// (c) deḥi ḥbras bu gnas gyur pa ni kun tu ḥdzin paḥi (P237a1) gñen po yin no// (d) ḥjig rten paḥi bsgom paḥi lam ni thag sriñ ba gñen po yin no//

(1) 抑止力の修行とは何か？

答える。(a) [煩悩等を] 忌み嫌うという抑止力。(b) [煩悩等を] 断ずる抑止力。(c) [得たものを] 保持して失わないための抑止力。(d) [さらに] 遠ざける抑止力。

(2)(a) [煩悩等を] 忌み嫌うという抑止力とは、[四つの] 無量[心]を除いた世間の善であるすべての道とヨーガ行者達の神通力をもった[善]以外の＜意を向ける行為＞とである。

(b) 「煩惱等を」断ずる「ことを導く」抑止力とは、真如を認識対象とする＜意を向ける行為＞である。

(c) 「得たものを」保持して失わないための抑止力とは、その後で獲得される世間の「道」と出世間の道と、解脱の道とである。

(d) 「さらに」遠ざける抑止力とは、「ある特定の」諸煩惱を断じているものにとって、その抑止力となる道を何度も行じ、そしてより高い段階の道を何度も行じていることである。

(2) 別な解釈では、(a) 聴いてよく考えることから生まれる道が「煩惱等を」忌み嫌うという抑止力である。

(b) 出世間の道が「煩惱等を」断ずる「ことを導く」抑止力である。

(c) その結果として＜存在基層が変化し尽くした状態＞が「得たものを」保持して失わないための抑止力である。

(d) 世間の修行の道が「さらに」遠ざける抑止力である。

当テキストは煩惱を排除する＜抑止力の修習＞(pratipakṣa-bhāvanā: gñen po bsgom pa)をテーマとしている。煩惱を排除するのは本来＜排除「に導く」抑止力＞(prahāṇa-pratipakṣa), つまり出世間の智(lokottara-jñāna)によって達せられるのである。第一の説明によると、それは「真如を認識対象とする意を向ける行為」と規定されている。(b)に続いて(c)＜「得たものを」保持して失わないための抑止力＞(ādhāra-pratipakṣa)があり、ASbh(T), 83,23 の説明によれば、
「煩惱を」排除し尽くした状態を保持する(saṃdhāraṇa)ことである。当テキストの第一の説明では、(c)は真如を認識する世間道および出世間道、さらに解脱道である。解脱道とはAS(P), 70,11f.によれば、煩惱を排除した直後にあり、煩惱から解放された状態(vimukti)が目の前に現れ、現実を確認されることであり、それはASbh(T), 83,1によれば＜存在基層＞の変貌、厳密に言えば変貌し尽くした状態である。第二の説明では、出世間道の結果である“āśraya-parivṛtti”として(c)“ādhāra-pratipakṣa”が定義づけられており、だからこそ第二の説明は第一の説明の認識論ではなく存在論としてのヴァリエーションと見なすことができるのである。これによって＜存在基層の変貌＞そのものが＜「得たものを」保持して失わないための抑止力＞の資格があるのである。より厳密に言えば＜存在基層が変化し尽くした状態＞あるいは変貌したものとしての＜存在基層＞そのものであり、その際＜変化し尽くした状態＞とは＜煩惱が排除され尽くした状態＞である。

ここで＜「得たものを」保持して失わないための抑止力＞(ādhāra-pratipakṣa)として登場する“āśrayapariṇāmanā”は明確に修行の結果の段階として理解されている。つまり、＜存在基層＞の新しい状態ということであり、それ

は煩惱を、それ（煩惱）を生み出す潜在態（*dauṣṭhulya* や *bija* や *anuśaya*）も含めて、すべて＜存在基層＞から排除し尽くした状態であり、それによって、将来に亘って＜存在基層＞が煩惱を排除した状態で居続けるように、つまり将来二度と煩惱が起こることがないようになることである。この見方は TEXT BoBh 1 において悪い生存(*apāya*)を導く煩惱に関する文脈の中ですでに明示されており、それが TEXT VinSg 10 で一般的意味で述べられているのである。

(b) 有尋有伺等地(*Savitarkādibhūmiḥ*)

[TEXT VinSg 7] VinSgtib 7 :P. Zi 133a6 u.133b6ff; D. Shi 127a3-4 u. 127b3ff.; VinSgch 7 T30,628b15 u. c8-10

ñon moṅs pa rnam s ji ltar ni spoṅ bar ḥgyur/ ji tsam gyis (D4) na ñon moṅs pa rnam spaṅ bar brjod par bya/ ...

rnam graṅs gshan (D4) yaṅ dmigs pa yoṅs su śes pa daṅ/ (P7) dmigs pa la mñon par dgaḥ bas ni ñon moṅs pa spaṅ bar byaḥo// gnas ḥgag<s?> pa daṅ gnas gyur pas ni spaṅs par brjod par byaḥo//

〔問う〕どのようにして諸煩惱は断じられるのか？ どの位多くの煩惱を断じられるというべきか？

...

〔答える〕別な説明の仕方はまた、冥想対象をよく知ることと冥想対象を気に入ることによって煩惱は断じられる。存在基層を捨て去り、存在基層が変化した/入り込んだことによって、断じられたと言われるべきである。

ここでは TEXT SrBh C（当節 1－1－3）に由来する一連の“*āśraya-nirodha*”, “*āśraya-parivarta*”, “*ālambana-parijñāna*”と“*ālambana-abhirati*”という概念が煩惱の排除という意味での伝統的な解脱論の中で一貫して捉えられている。TEXT SrutamayīBh 1（当節 1－3－1）ではこれらの概念を一つのまとまった解脱の道に組み込んで完全なものとしようとしたように思われる。その場合、“*āśraya-nirodha*”と“*āśraya-parivarta*”とは八項目の最初の二つに位置づけられ、解脱道（見道？）の初期段階と見なされていたようである。これに対して TEXT VinSg 7 ではテーマが解脱道の核となる部分、つまり煩惱の排除に限定され、四項目以上に拡張されることはない。ただ、“*ālambana-parijñāna*”と“*ālambana-abhirati*”とは煩惱を排除する原因あるいは手段として捉えられ、“*āśraya-nirodha*”と“*āśraya-parivarta*”とは、いわば煩惱が排除され尽くした状態を言い表す結果の段階として捉えられている。このような形でこの二対の概念は TEXT SrBh C 等の順番とは逆の形を取っている。上記テキスト TEXT VinSg 7 で中略した部分にある幾つかの解釈によれば、究極の段階（究竟道）ですべて

の煩悩が完全に払拭されることが意図されている。それはつまり阿羅漢果を獲得することによって始まる状態のことである。

しかし TEXT VinSg 7 が“āśraya-nirodha”と“āśraya-parivarta”によって何を厳密には意図しようとしていたのかは、“ālabhana-parijñāna”と“ālabhana-abhirati”の場合も同様であるが、不明確である。これらの概念は煩悩を排除し尽くした状態を基礎づけるわけであるから、“āśraya-nirodha”は煩悩に属する“daṣṭhūlya”に取り付かれた＜存在基層＞が消滅するという意味で理解することができるし、“āśraya-parivarta”はそのような“daṣṭhūlya”を離れた＜存在基層＞がその場所に代わって入り込むという意味で理解することができる。どの時点でこれが起こるかという点、阿羅漢果を獲得する時点ということになる。テキストはこれを否定する情報を何ら与えていないのであるから、＜存在基層＞はここでは感覚知覚能力のある身体あるいは＜六つの感官＞(ṣaḍāyatana)と見る以外には何ら手がかりはない。そうであるならば、これは TEXT SrBh C と同じ＜置換モデル＞となるであろう。ただしこの解釈は一般的なヨーガ実修という文脈においてではなく、本来的な解脱へ導く修行プロセス（煩悩の排除）並びにその最終段階（阿羅漢果の獲得）という文脈に転用して解釈するという限りにおいてはである。

(c) 有尋有伺等地(*Savitarkādibhūmiḥ*)

[TEXT VinSg 6] VinSgtib 6: P. Zi 119b1ff; D. Shi 114a5ff.; VinSgch 6: T30, 623b22-9

I. ci ḥdas pa spon̄ bar byed dam ḥon te ma ḥoṇs paḥam da ltar byuñ ba spon̄ bar byed ce na/

II.A.1. ḥdas paḥaṇ mi spon̄ ma ḥoṇs paḥaṇ mi spon̄ (P2) da ltar byuñ baḥaṇ mi spon̄ mod kyi/ A.2. ḥon kyaṇ ḥdas pa daṇ ma ḥoṇs pa daṇ da ltar byuñ ba spon̄ bar byed do// B.1.a. de la re shig bag (D6) chags daṇ bcas pa ḥdas pa gaṇ yin pa de ni raṇ gi ṇaṇ ṇid kyis ḥgags paḥi phyir spaṇs zin pa yin pas de (P3) la ni ci ḥaṇ spaṇ du med do// B.1.b. ma ḥoṇs pa gaṇ yin pa de ni ma byuñ ba daṇ lus med pa yin pas/ de la yaṇ ci yaṇ spaṇ du med do// B.1.c. bag la ṇal daṇ bcas pa da ltar byuñ (D7) ba gaṇ yin pa de ni skad cig las lhag par mi gnas te bag (P4) la ṇal daṇ bcas pa daṇ bag la ṇal med paḥi sems gñis ḥgrogs pa ni med pas deḥi phyir da ltar byuñ baḥaṇ mi spon̄ ṇo//

B.2.a. ḥon kyaṇ gshan gyi sgra daṇ bdag ṇid kyi tshul bshin yid la byed pa las ṇon moṇs paḥi gñen (D114b1) poḥi sems (P5) yaṇ dag paḥi lta ba daṇ mtshuṇs par ldan pa ni skye la deḥi mi mthun paḥi phyogs bag la

ñal dañ bcas pañi sems ni ḥgags ste/ de ltar na de skye bañi dus gañ yin pa
 de ñid de ḥgag pañi dus yin pas de ñid skye ba dañ ḥgags pa ni (P6) mgo
 mñam du rig par byaḥo// B.2.b. de la ñon (D2) moñs pañi gñen poñi
 sems yañ dag pañi lta ba dañ mtshuñ par ldan pa ni da ltar byuñ ba bag la
 ñal med pa yin no// skad cig de las thal ba ni ḥdas pa bag la ñal med pa
 (P7) yin no// ma ḥoñs pañan bag la ñal med pa yin no// B.2.c. de ltar
 gnas gyur te bag la ñal gyi rgyun yañ dag par chad na deñi (D3) rjes la ḥjig
 rten pañi dge ba dañ luñ du ma bstan pañi sems deñi ḥog tu phyis ḥbyuñ
 ba ḥdas (P8) pa dañ ma ḥoñs pa dañ da ltar byuñ ba gañ yin pa deñan bag
 la ñal med pas/ B.2.d. deñi phyir ḥdas pañan spañs pa yin la/ da ltar
 byuñ ba dañ ma ḥoñs pa yañ spañs pa shes bya ste/

III. de ltar na de ni (D4) ñon moñs pañi kun nas (P120a1) ñon moñs
 pañi rnam par byañ bañi rab tu dbye ba yin no//

I. 過去〔の悪い性癖(anuśaya)の刹那〕を捨て去るのであろうか、
 未来を捨て去るのであろうか、現在を捨て去るのであろうかというならば、

II.A.1. 過去も捨てないし、未来も捨てないし、現在も捨てないのでは
 あるが、A.2. 過去と未来と現在とを捨て去るのである。

B.1.a. ここで、悪い性癖をもった過去〔の刹那〕であれば、それは自
 然に滅するから(svarasaniruddha)滅し尽くしてしまっているのです、そこ（過
 去の刹那）にはもう何も滅するものがない。

B.1.b. 未来〔の刹那〕であれば、まだ起こっておらず、影も形もない
 (aśarīra)から、そこにはまだ何も滅するものがない。

B.1.c. 悪い性癖をもった現在〔の刹那〕であれば、それは〔現在の〕
 刹那を越えて存続せず、悪い性癖を持つ〔心の刹那〕と悪い性癖を持たない
 心〔の刹那〕の二つが結合していることはないから、それ故に現在〔の刹那〕
 もまた滅することがない。

B.2.a. しかしながら、他人の言葉（声）と自分の理に適った意を向け
 る行為から、煩悩の抑止力となる心〔の刹那〕は、正しい見方に沿って生起
 し、それとはなじまない側にある悪い性癖をもった心〔の刹那〕が滅する。
 そのようであるなら、それが生じる時点はそれが滅する時点と〔同一〕であ
 るから、同じものの生起と滅亡とは同時であると知るべきである。

B.2.b. ここで煩悩の抑止力である心〔の刹那〕で、正しい見方に沿っ
 ているものは、現在〔の刹那にある間〕は悪い性癖を持たない。この刹那を
 越え〔た時〕は、過去〔の刹那〕の悪い性癖を持たないことになるのである。
 未来〔の刹那〕もまた悪い性癖を持たないのである。

B.2.c. このように、存在基層が変化し、悪い性癖の流れが完璧に断ち

切られたならば、その後に世間の善い〔心の刹那〕とニュートラルな心〔の刹那〕のうちでその後に生じるものは、過去、未来、現在のものであれば、それはまた悪い性癪を持たないからである。

B.2.d. それ故に過去をまた断じているときには現在も未来もまた断じていると言われるのである。

III. そのようであるなら、煩悩という汚れた傾向にあるものの〔汚れの傾向にあることと〕浄化の傾向にあることとを分析するのである。

当部分は当節 1-1-3-1-1 「＜置換モデル＞の思想背景」で＜刹那滅理論＞を挙げて解説した部分と呼応し、興味深いものである。

テキストによれば悪い性癪(*anuśaya*)をもつ心〔の刹那〕(*citta*)は、現在という刹那には、排除することができない。というのはそれは現在という刹那を越えて存在できないし、このような場合には悪い性癪を離れた心の刹那である抑止力が同じ刹那にそれを排除する形で登場しなければならないからである。それは説一切有部や経量部、さらには最初期の瑜伽行派（上記テキストのようにまだアーラヤ識を知らない、ないし言及しない段階）では同刹那に複数の心の刹那が同じ人格の流れの中に登場することは許されないからである。もちろんもう過ぎ去って消滅してしまった過去の心の刹那も、いまだ影も形もない未来の心の刹那も、排除することは意味をなさないのである。

それにも関わらず煩悩と煩悩の潜在態である悪い性癪を過去、現在、未来に亘って語ることができるのは、解脱を導く道を基礎として、ある決定的な段階で悪い性癪をもった心の刹那が悪い性癪を離れた心の刹那に取って代われ、前者に代わって後者が生じるという意味において可能となるのである。このことは心の刹那から見た場合、それは現在にも過去にも未来にも悪い性癪をもっていることにはならないのであり、同様のことがすべての悪い性癪が完全に払拭された後、つまり阿羅漢となった者になお現れてくる善いおよびニュートラルな世間的要因にもあてはまるのである。

＜転依思想＞に関するものは、この善いおよびニュートラルな世間的要因を登場させる時点に「存在基層が変化し尽くした後」と示されている。テキストでは“*āśrayaparivṛtti*”の概念は阿羅漢果を獲得した状態として使われている。その状態では諸々の悪い性癪の流れ(*saṃtāna*)が将来にわたって完全に断ち切られているのである。この部分を漢訳の「於已轉依已断隨眠身相続中」（存在基層が変化し終え、悪い性癪が払拭され尽くした人格の流れにおいて）に従えば、この状態では諸々の悪い性癪が完全に人格の流れ(*saṃtāna*)から払拭されているとなる。しかし少なくとも「人格の流れ」という表現は刹那滅論に支えられた当テキストの意図とは矛盾することになる。それはまた“*āśrayaparivṛtti*”

の概念にも当てはまるのである。一つ一つの刹那に注目する限り、アイデンティティーを保って一貫して流れる〈存在基層〉が〈変化変貌する〉ということは不可能である。そしてまた TEXT SrBh Cに見られたような徐々に段階的に置き換わるというプロセスも不可能である。したがって、TEXT VinSg 6は当部分をもはや純粋な刹那滅論の立場から述べていないか、あるいは“āśrayaparivṛtti”の概念をすでに固定化したタームとして（単語の意味を無視するか、これまでのテキストの扱い方とは違った理解の仕方）で阿羅漢果を獲得した段階を表すために使用したかである。そうであるならば、〈存在基層〉(āśraya)は個々の心〔の刹那〕(citta)ということになるであろう。つまりそれが悪い性癖をもった存在として、乃至それを離れた存在としての〈存在基層〉であると見なした場合には各心の刹那としての解釈が可能になると云うだけのことである。依然として TEXT VinSg 6ではこの部分が不明確である以上、単に仮説としての解釈に留めておくことにする。

(d) 摂決択分の声聞地(*Srāvakabhūmi*)

TEXT VinSg 7 では TEXT SrBh C より受け継いだ“āśraya-nirodha”と“āśraya-parivarta”の条項のもとで、煩惱の排除を、その修行プロセスが完了した後では根本的にそれまでとは異質の〈存在基層〉となることを強調する〈置換モデル〉として表現していた。また TEXT VinSg 6 では継続性を許さない〈刹那滅論〉を背景に、“āśrayaparivṛtti”の概念も（浄化されていない）心の刹那が別な（浄化された）心の刹那によって置き換わる形でのみ理解可能なものとなっていた。しかし以下に示す TEXT VinSg 12 では〈存在基層〉の継続性の視点が強調されている。

【TEXT VinSg 12】VinSgtib: P. Zi 242b8ff.; D. Shi 230a3ff.; VinSgch T30, 671b14-21

ba ts-tsi (D4) kaḥi mdoḥi (P243a1) rnam par bśad pa ni ñan thos kun nas ñon moṅs pa dañ/ rnam par byañ ba la brtson pas ni mdor bsdu na gnas gsum yoṅs su śes par bya ste/ kun nas ñon moṅs pa dañ/ rnam par byañ (P2) baḥi gnas kun nas ñon moṅs pa dañ/ rnam par byañ baḥi gnas las (D5) yoṅs su śes par bya ba dañ/ kun nas ñon moṅs pa kun nas ñon moṅs pa las yoṅs su śes par bya ba dañ/ rnam par byañ ba rnam par (P3) byañ ba las yoṅs su śes par byaḥo// de la kun nas ñon moṅs pa dañ/ rnam par byañ baḥi gnas gaṅ she na/ lus ḥdi ni (D6) gzugs can rags pa ḥbyuñ ba chen poḥi rgyu las byuñ ba shes rgyas par mdo las (P4) gsuṅs pa gaṅ yin pa ste/ de ni byis pa mi mkhas pa ma rig pa dañ ldan pa rnam kyī ni kun nas ñon moṅs paḥi gnas

yin no// mdzañs pa mkhas pa rig pa dañ ldan pa rnams kyi ni rnam par byañ
bañi (D7) gnas (P5) yin no//

『バッチカ経（蟻塚経）』の註釈：汚れの傾向にあるものと浄化の傾向にあるものとに専念努力している声聞は要約して三つの基盤を遍く（よく）知るべきである。汚れの傾向にあるものであり浄化の傾向にあるものの基盤を〔行者は〕汚れの傾向にあるものであり浄化の傾向にあるものの基盤として遍く知るべきであり、汚れの傾向にあるものは汚れの傾向にあるものとして遍く知るべきであり、浄化の傾向にあるものは浄化の傾向にあるものとして遍く知るべきである。

ここで汚れの傾向にあるものであり浄化の傾向にあるものの基盤とは何か？

經典に「この身体は色形あるものであり、粗大なものであり、大元素から生じている」云々と説かれるものである。それ（身体）は純朴で、経験も乏しく、無知なもの達にとっては汚れの傾向にあるものの基盤である。〔それはまた〕賢く、経験も豊かで、ものに通じているもの達にとっては浄化の傾向にあるものの基盤である。

『伐地迦経』は『雑阿含』 T2, 282a22ff. (No.1079), MN No.23 “*Vammika-suttam*”に対応すると考えられ、原文には“**Valmika-sūtra*”とあったと思われる。当テキストはその註釈になる。テキストには“*āśrayaparivṛtti*”のタームはないが、ここで扱うテーマの流れとして興味深いものである。つまり、同じ肉体でありながら凡夫には汚れの傾向にあるもの(*saṃkleśa*)として映り、賢者には浄化の傾向にあるもの(*vyavadāna*)として映り、これが浄化の最高レベルの阿羅漢果まで一貫する流れの中で捉えられているのである。もちろん経自体の意図は別なところにはあるが、このテキストでは存在基層の継続性を見て取ることができるのである。

興味深い点は当テキストおよびこれに続く部分では、＜真如〔へ〕の智＞が中心的位置を与えられていることである。そこでは浄化のプロセスの中で一方では＜真如の智＞の基盤として機能するので、瞑想行等の主体でもある心を高める学行(**adhicittaṃ śikṣā*)が重要あり、他方では煩悩を離れさせるので、智慧を高める学行(**adhiprajñāṃ śikṣā*)が重要である。煩悩を離れることを導く智慧はまた、＜心を高める学行(*adhicittaṃ śikṣā*)＞に基づく＜真如の智＞であると推測することができる。特に＜残余なく消滅する状態（涅槃）＞（無餘依）においてであるが、その場合阿羅漢の＜存在基層＞の流れの中で＜真如＞が彼にとってどんな役割を果たすのか、何の論拠も示していない。煩悩の排除と結びついた＜存在基層の変化＞に対する問いかけと同様に、当テキストがこうし

た問題を本来の意図を越えて扱うことはないのである。

1-4-1-4 阿羅漢と如来における āśrayaparivṛtti の特別な効果

(a) TEXT ManoBh (当節 1-3-2 参照) では、汚れた要素(kliṣṭa-dharma)が消滅することになる<存在基層の変貌>は善いおよびニュートラルな要素の種子についての条件を不完全なものとしてしまったが、その場合にそれまでに積んだ業(karma)によって決まっていた阿羅漢のこの世での寿命の長さを柔軟なものにしたという副産物が与えられた。もしこの解釈が正しいとすれば、阿羅漢の場合の業の持つ寿命の拘束能力が弛められることになったことを意味する。このことが TEXT VinSg 8 に詳しく述べられている。

【TEXT VinSg 8】 VinSgtib P. Zi 152a4; D. Shi 145a2ff.;

de la dgra bcom paḥi mi dge baḥi (D3) las myoñ bar ñes pa sñon gyi tshe
rabs gshan du byas pa gañ yin pa de ni sñon so soḥi skye (P5) bor gyur pa
ni de ñid kyī tshe sdug bsñal chuñ zad tsam mam/ ñan ñon tsam ñe bar gyur
pas/ deḥi rnam par smin pa rnam par smin zin par brjod par byaḥo// gnas gyur
pas rnam par smin paḥi sa bon yañ908 (D4) dag par bcom pas ni thams cad
(P6) kyī thams cad du mi myoñ bar ḥgyur ro// de ciḥi phyir she na/ ḥdi ltar
myoñ bar ñes pa de ni bcom ldan ḥdas kyis sems kyī rgyud rnam par ma grol
ba las brtsams te rnam par gshag paḥi phyir ro//

ここで、阿羅漢の善くない行いで、[その結果/報いを] 必ず受けることになり、前世の別な生存において成し遂げたものなら、[あるいは] それ以前に[彼が] ごく普通の人(凡夫)であったときのものであるなら、それと同一の時(生涯)に、[阿羅漢は] 少しだけ、ほんの少しだけ苦に近づいた(さいなまれた)ことによって、その結果が成熟し尽くしたと言われるべきである。存在基層が変化し尽くしたことによって、成熟するための種子が完璧に砕かれたことによって、[その結果というものは] 一切何も受けることがない。それはなぜかというならば、このように[その報いを] 必ず受けるそれ(行ない)は阿羅漢がまだ解脱していない心の流れに関して定着させたものだからである。

【TEXT VinSgch 8】 T30,635c6-11

諸阿羅漢所有不善決定受業或於前生所作或於此生先異生位所作 由少輕苦之所逼惱、便名果報已熟。 若已轉依 果報種子皆永斷故 一切不受。 所以者何。由佛世尊依未解脫相續建立定受業故。

チベット訳と漢訳との微妙な違いから見受けられる問題の多い当テキスト

の意味はおそらく次のようなことになるであろう。阿羅漢が前世であれ現世であれ、彼がまだ凡夫(*prthagjana*)であった頃犯した悪い行いで、いまだ成熟に達してはいないが、その性質上〔その報いを〕十分に嘗め尽くしているはずの(*niyata-vedaniya* : 決定受)、そのような行いは、阿羅漢の今の生涯においては、ほんの僅かな苦しみ(例えばアングリマーラが阿羅漢になった後でも石を投げつけられた等)としてしか現れてこない。それによってその行いは償われたと見なすことができるのである。それが成熟したために起こる効果は普通は望ましくない輪廻転生やそれに伴う苦しみであるが、先の悪い行いは二度とそうした効果を生み出すことがない。それは<存在基層の変貌>(*āśrayaparivṛtti*)によって<成熟を導く種子>(*vipākabīja*)が粉碎されてしまっているからである。すなわち、阿羅漢果に到達したときには、<存在基層>が変貌し、それによってあらゆる煩惱がその種子も含めて完全に排除されるのである。このことによって阿羅漢が死後再生することを決定づける条件が欠けることになる。とはいっても、このことはこうした業(行為)が完全に効果を生む能力を失ったままでいなければならないことを意味するわけでない。阿羅漢の生きている間にある種の代替効果を持つこともある。そうした効果はやはり煩惱を排除したことによっても、決して除外されることはない。

こうした解釈は確かに“*vipāka-bīja*”という表現中の“*vipāka*”がその代替効果を今生に含めない限定された意味で理解されることを前提としているのである。そこで窺基『瑜伽師地論略纂』T43,219a28f./b7f.の解説で、この代替効果を“*vipāka-bīja*”や現在存続している悪い行いに帰すのではなく、単に後に残る効果(勢い)ないしそれに基づく悪さ(*dauṣṭhulya*)に帰すのである。他の説明(T43,219b8ff.)ではこの解釈は採らない。そこでこのように悪い業に代わる報いは阿羅漢果を獲得するまで引き延ばさなければならないのであり、あるいはT43,219b3ff.では“*vipāka-bīja*”の根絶(ないしそれによって“*āśrayaparivṛtti*”も)は<残余ない消滅(涅槃)>(無餘依)に入る時点に移行しなければならないのである。遁倫『瑜伽論記』(T42,690a15ff.特に 21ff.)で景の意見として、これらの必ず報いを受ける行為を二つの別なカテゴリーのものとすることで解決している。

(b) TEXT *ManoBh* が阿羅漢の“*āśrayaparivṛtti*”のポジティブな効果として内的な条件を支配する自在力(*vaśitā*)を与え、それによっておそらくは寿命ないし生命力を意のままに放棄したり存続させたりできる能力を得ることを意図たのではないかと推測した(当節1-3-2)。『摂決択分』*VinSg* ではさらに多くの部分で自在力を伴った“*āśrayaparivṛtti*”を扱っている。

自分の生命力ないし寿命を意のままに放棄したり存続させたりできる阿羅

漢の能力については *Nirvāṇa-Abschnitt* に述べられている。この能力は「自分の」心を律する自在力(*cetovaśitā*)と結びつけられるが、しかしすべての阿羅漢に与えられるわけではない。それはこの能力が具体的に＜瞑想に対する自在力＞(*samādhi-vaśitā*)として述べられるべき＜心を律する自在力＞であることを前提としているからである。これに関連した内容の“*āśrayaparivṛtti*”というタームは以下に示すようなテキストの部分に見られる。

しかし、“*āśrayaparivṛtti*”ないしそれによって到達する解脱状態に伴う＜自在力＞は、さらに広範囲な性質を持つものであることは『摂決択分』*VinSg* の別な部分を見ていくと明らかであり、それは TEXT BoBh 2 (当節 1-2-2) で“*parisuddhi*”の枠内で明確になったように、むしろ如来の自在力にあたる。TEXT *VinSg* 3 (d) (当節 1-4-4-2 (b)) の“*āśrayaparivṛtti*”に与えられた善いおよびニュートラルな要因に対する自在力に関しては、TEXT *ManoBh* と明確に類似性が見られるから、これもまた寿命に対する阿羅漢の自在力に関係づけたいくなるのである。ひょっとすると実際にこのテキスト部分はそうした解釈の可能性を意図していたのかもしれない。別な側面から見ると、TEXT *VinSg* 3 の＜転依思想＞は、はっきりと大乘的に方向付けられた TEXT *VinSg* 14 ないし 15 (当節 1-4-5 (3)) との関連においても見る事ができる。その場合には次のことを考慮に入れているのである。つまり、TEXT *VinSg* 3 で“*āśrayaparivṛtti*”に与えられたそうした自在力を持ち出すことによって、如来に帰せられるようなより広範囲な自在力に言及しているのである。この点はまた *Nirvāṇa-Abschnitt* によって確認される。その前半部分では、なるほど感じられる程には大乘的に方向付けられてはいないが、解脱した者の持つ自在力の定義においては (*Nirvāṇa-Abschnitt* § I. 11, 当節 1-4-3-2 も参照) やはり如来を出発点としており、この自在力を色形あるもの(*rūpa*)等にたいする自在力と規定している。その際文脈からすると (当節 1-4-5 (1))、とりわけ随意に人格の構成要素 (五蘊あるいはさらに *nirmāṇa*?) をこの世に出現させる自在力を想起させるのである。TEXT *VinSg* 11 は＜成し遂げられた修行＞(**niṣpannabhāvanā*)を定義づける際に、＜存在基層の変貌＞をごく一般的にすべてのものに対する自在力(**sarvadharmavaśitā*)と結びつけている。

【TEXT *VinSg* 11】 *VinSgtib*:P. Zi 237a4ff.; D. Shi 225a2ff.; T30, 669a29-b3

grub pa bsgom pa gañ she na/ smras pa/ ñan thos kyi theg paḥam/ rañ
sañs rgyas kyi theg paḥam/ theg pa (D3) chen pos thams cad kyi thams cad
du gnas gyur pa chos thams cad la dbaṅ thob paḥi bsgom (P5) pa gañ yin
pa de ni grub pa bsgom pa shes byaḥo//

成し遂げられた修行とは何か？

答える。声聞乗あるいは独覺乗あるいは大乘によって、完璧に存在基層が変化し尽くし、[そして]すべての要素に対する自在力を獲得した[人]の修行であれば、それは<成し遂げられた修行>である。

さて TEXT VinSg 11 は TEXT VinSg 14 (8) と密接に結びつけられている。そこではやはり瞑想根拠（映像, nimitta）に執著する代わりに映像から解放された状態に完全に成りきった状態（すべてを直接知覚する領域）が<すべてに対する自在力>(*sarvavaśavartitva)に結びつけられている。この TEXT VinSg 14（当節 1-4-5（3））ははっきりと大乘的に方向付けられており、したがって、TEXT VinSg 11 で<すべてのものに対する自在力>と結びついた“āśrayaparivṛtti”もまた如来の自在力を念頭に置いたものとする事が許されるのである。

1-4-2 āśrayaparivṛtti と ālayavijñāna

<転依思想>の枠内で<アーラヤ識>(ālayavijñāna)を扱った部分としては、『摂決択分』VinSg の「五識身相応地意地」*Pañcavijñānakāya-mano-bhūmi* の最初にあるアーラヤ識の存在証明を行う部分が特に重要である。そのうち“āśrayaparivṛtti”を扱うのは、アーラヤ識の断滅(nivṛtti)を扱う部分であり、TEXT VinSg 1~4 がそれに当たる。当テキストを考察するに際し、まず TEXT VinSg 3 は考察の対象から一時外す必要がある。それはこの部分が他の部分の“āśrayaparivṛtti”の概念とは異なる概念を前提としていると思われ、後代挿入された可能性がある部分だからである。ここではまず全テキストを示しておくことにする。

【TEXT VinSg 1】 VinSgtib:P. Zi 9a3ff; D. Shi 7b5; 袴谷 1997 I-5-b-B-1.

de ltar na kun nas ñon moñs pañi rtsa ba kun gshi rnam par śes pa de
ni ḥdi ltar dge bañi (P4) chos bsgoms pas rnam par ldog par rig par byaḥo//

そのように、汚れの傾向にあるものの根源であるこのアーラヤ識は、このような善い要素を修習する事によって滅する。

【TEXT VinSgch 1】 VinSgch T30,581b22-23

復次此雑染根本阿頼耶識修善法故 方得轉滅。

【TEXT 決定藏論 1】 決定藏論 T30,1021a28-29

如是阿羅耶識而是一切煩惱根本。 修善法故 此識則滅。

【TEXT VinSg 2】 VinSgtib:P. Zi 9a8ff; D. Shi 8a2; 袴谷 1997 I-5-b-C-

1.; VinSgch:T30,581c3-8

kun (P9b1) gshi rnam par śes pa ni ḥdu byed kyi rnam pa[r] spros par
 bsdus pa de dag thams cad kyi khams pa yin paḥi phyir/ kun gshi rnam par
 śes pa la gcig tu sdud pa dañ/ gcig tu spuñ ba dañ/ (P2) gcig tu sogs par byed
 (D3) de/ gcig tu bsags nas de bshin ñid la dmigs paḥi śes pas kun tu
 bsten ciñ goms par byas paḥi rgyus gnas ḥgyur bar byed do// gnas gyur
 ma thag (P3) tu kun gshi rnam par śes pa spañs par brjod par bya ste/ de
 spañs paḥi phyir kun nas ñon moñs pa (D4) thams cad kyañ spañs par brjod
 par byaḥo//

アーラヤ識は多様な見方(prapañca)に包括される, 潜在意志作用(samskāra)のすべての種類の根源要素であるから, [行者は] アーラヤ識に[それを]一点に集中させ, 一点に積み上げ, 一カ所にまとめる. [彼はそれらをアーラヤ識の中に] 一カ所にまとめ上げた後で, 真如を認識対象とする智(jñāna)によって, 頻繁に行じ, 修習したことが原因となって, 存在基層が変化していく. 存在基層が変化し[終わっ]た直後にアーラヤ識を断滅すると言われるべきである. つまりそれ(アーラヤ識)を断滅したから, すべての汚れた傾向にあるものもまた断滅したと言われるべきである.

【TEXT VinSgch 2】 VinSgch T30,581c3-8

復次 修観行者以阿頼耶識是一切戲論所摂諸行界故 (M248a)略彼諸行於阿頼耶識中総爲一團一積一聚 爲一聚已由縁真如境智 修習多修習故而得轉依。 轉依無間當言已断阿頼耶識、由此断故當言已断一切雜染。

【TEXT 決定蔵論 2】 決定蔵論 T30, 1021b8-11.

一切行種煩惱摂者、聚在阿羅耶識中得真如境智、増上行故修習行故 断阿羅耶識即轉凡夫性。 捨凡夫法阿羅耶識滅。 此識滅故 一切煩惱滅。

【TEXT VinSg 3】 VinSgtib:P. Zi 9b3ff; D. Shi 8a4; 袴谷 1997 I-5-b-C-2.; VinSgch: T30,581c8-17

kun gshi rnam par śes pa deḥi gnas (P4) ni gñen po dañ/ dgra bos bsgyur
 bar rig par byaḥo//

(a) kun gshi rnam par śes pa ni mi rtag pa dañ/ len pa dañ bcas pa
 yin la/

gnas gyur pa ni rtag pa dañ len pa med pa yin te/ (D5) de bshin (P5)
 ñid la dmigs paḥi lam gyis bsgyur baḥi phyir ro//

(b) kun gshi rnam par śes pa ni gnas ñan len dañ ldan pa yin la</>
 gnas gyur pa ni gnas ñan len thams cad dañ gtan bral ba yin no// (P6)

(c) kun gshi rnam par śes pa ni ñon moñs pa rnams kyi ḥjug paḥi

rgyu dañ lam (D6) gyi hjug pañi rgyu ma yin la/

gnas gyur pa ni ñon moñs pa rnam kyī hjug pañi rgyu ma yin pa dañ/
lam du hjug (P7) pañi rgyu yin te/ gnas pañi rgyu ñid yin pa dañ/skyed pañi
rgyu ñid ma yin pañi phyir ro//

(d) kun gshi rnam par śes pa ni dge ba dañ luñ du ma bstan pañi
(D7) chos rnam la dbañ mi byed la/

gnas (P8) gyur pa ni dge ba dañ luñ du ma bstan pañi chos thams cad
la dbañ byed pañi ro//

このアーヤ識にとって、存在基層が変化し尽くした状態とは抑止力として、敵として知るべきである。

(a)〈アーヤ識〉は無常であり、執著を有している。

一方、〈存在基層が変化し尽くした状態〉は恒常であり、執著を有しない。なぜなら、真如を認識対象とした道によって変化したからである。

(b)〈アーヤ識〉は重苦しさ/悪さをそなえており、

〈存在基層が変化し尽くした状態〉はすべての重苦しさ/悪さを永久に離れている。

(c)〈アーヤ識〉は諸煩悩が活動する原因であり、道が機能する原因ではない。

〈存在基層が変化し尽くした状態〉諸煩悩が活動する原因ではなく、道が機能する原因である。なぜなら、[それが] 存続する原因であり、[それを] 産出する原因ではないから。

(d)〈アーヤ識〉は善い要素とニュートラルな要素に対して力を持たない。

〈存在基層が変化し尽くした状態〉は善い要素とニュートラルな要素とのすべてに対して力を発揮する。

【TEXT VinSgch 3】 VinSgch T30, 581c8-17

當知轉依由相違故 能永對治阿賴耶識。

(a) 又阿賴耶識體是無常。 有取受性。

轉依是常。 無取受性。 緣真如境聖道方能轉依故。

(b) 又阿賴耶識恒爲一切龜重所隨。

轉依究竟遠離一切所有龜重。

(c) 又阿賴耶識是煩惱轉因。 聖道(K.c)不轉因。

轉依是煩惱不轉因。 聖道轉因。 應知但是建立因性、非生因性。

(d) 又阿賴耶識令於善淨無記法中不得自在。

轉依令於一切善淨無記法中得大自在。

【TEXT 決定藏論 3】 決定藏論 T30, 1021b11-19.

阿羅耶識對治故 證阿摩羅識。

(a) 阿羅耶識 是無常、是有漏法。

阿摩羅識 是常、 是無漏法。 得真如境道故證阿摩羅識。

(b) 阿羅耶識 爲龜惡苦果之所追逐。

阿摩羅識 無有一切龜惡苦果。

(c) 阿羅耶識 而是一切煩惱根本、不爲聖道而作根本。

阿摩羅識 亦復不爲煩惱根本、但爲聖道得道得作根本。

阿摩羅識作聖道依因、不作生因。

(d) 阿羅耶識 於善無記不得自在。

【TEXT VinSg 4】 VinSgtib:P. Zi 9b8ff; D. Shi 8a7; 袴谷 1997 I-5-b-C-3.; VinSgch: T30,581c17-22

kun gshi rnam par śes pa dehi spañs paḥi mtshan ñid ni de spañs ma thag tu len pa rnam pa gñis (P10a1) spoñ ba dañ/sprul pa lta buḥi lus kun tu gnas pa (D8b1) ste/ phyi ma la sdug bsñal yañ ḥbyuñ bar byed paḥi rgyu spañs paḥi phyir/ phyi ma la yañ ḥbyuñ bar byed paḥi len pa spoñ (P2) ba dañ/ tshe ḥdi la kun nas ñon moñs paḥi rgyu thams cad spañs paḥi phyir/ tshe ḥdiḥi kun nas ñon moñs paḥi gnas len pa thams cad spoñ ba dañ/ gnas ñan len (D2) thams cad dañ (P3) bral shiñ srog gi rkyen du gyur pa tsam kun tu gnas so//

そのアーヤ識が断滅されたという特徴は、それを断じた直後に二種類の執著を断滅して行き、幻影(nirmāṇa?)の如き身体が存続していることである。つまり、将来再生してしまう苦の原因を断滅したから、将来再生する執著を断滅して行き、そしてこの時（生涯）に汚れの傾向にあるもののすべての原因を断滅しているから、この時（生涯）の汚れの傾向にあるものの基盤であるすべての執著(upādāna)を断滅して行く。そして「ついに」すべての重苦しさ/悪さを離れつつ、生命の条件となるもののみが存続しているのである。

【TEXT VinSgch 4】 VinSgch T30, 581c17-22

又阿賴耶識断滅相者、謂 由此識正断滅故捨二種取。 其身雖住猶如變化。 所以者何。 當來後有苦因断故。 便捨當來後有之取 於現法中一切煩惱因永断故、便捨現法一切雜染所依之取 一切龜重永遠離故、唯有命緣暫時得住。

【TEXT 決定藏論 4】 決定藏論 T30, 1021b19-24.

阿羅耶識滅時有異相貌。 謂 來世煩惱不善因滅。 以因滅故即於來世五盛陰苦不復得生。 現在世中一切煩惱惡因滅故 則凡夫陰滅、此身自在即便如化。 捨離一切龜惡果報 得阿羅識之因緣故、此身壽命便得自在。

TEXT VinSg 3 を考察の対象から外した場合、次のような内容となる⁵。
 <アーラヤ識>はすべての汚れの傾向にあるものの根源であり基盤であり
 (TEXT VinSg 1)、再生（輪廻転生）を促すすべての要因の源泉(dhātu)(TEXT
 VinSg 2)であるので、ヨーガ行者はこうしたものをある意味でアーラヤ識の中
 に詰め込んでしまうことができる。そして真如を認識対象とする智によって、
 そしてそれを繰り返し行ずることによって、存在基層が変貌する。存在基層が
 変貌すると同時に、アーラヤ識が断じられる。アーラヤ識が滅せられることによ
 って、（そこから湧き起こる）汚れの傾向にあるもの(samkleśa)そのものも排
 除される。TEXT VinSg 4 では、アーラヤ識が排除された直後に、テキストに
 示された諸要素が断じられ、そこで「感覚知覚能力を持つ」身体が生命を持続
 させる条件としてのみ（業の影響が残っている間）存続することになる。その
 身体は超自然的な力（自在力）によって造り出される化身(nirmāṇa)と比較され
 ている。化身もまた（潜在的な心地悪さといった）“dauṣṭhulya”を離れたもので
 あり、彼がそれを創り出している限られた時間の長さだけ機能するものである。

上記テキストに見られる動詞によって表現される“āśrayaparivṛtti”はここ
 では修行プロセスとして理解されるべきであり、アーラヤ識の断滅あるいは排
 除を目指す修行のもたらすものである。アーラヤ識を排除した状態とは
 “āśrayaparivṛtti”の直後に現れる結果、あるいはそれと同時にあるものと言っ
 べき状態である。つまり“āśrayaparivṛtti”とはアーラヤ識の排除を目指す修行と排
 除された状態との狭間に位置している修行プロセスである。

“gnas hgyur bar byed do” (TEXT VinSg 2) を“*āśrayaṃ parivartayati”
 （『顕揚論』T31, 567b27「所依止轉」に従うと āśrayaṃ parivartate）と想定し
 た場合に、これがアーラヤ識の排除を表現しているとするのは賛成できない。
 というのは“parivṛtti”という修行プロセスの舞台となる<存在基層>(āśraya)が
 アーラヤ識とイコールに成ってしまうからである。この場合“pari√vṛt”は「消滅
 する」ないし「排除する」（使役形）を意味しなければならないが、しかしそ
 のような意味に用いることは『瑜伽論』YBh の<転依思想>の枠内では問題が
 多いのである（当節1-3-2）。仮にこの使役形が「[古い基層を] 取り替
 える」あるいは「[新しいものに] 取り替える」の意味で捉えられるとしたな
 らば、TEXT VinSg 2 中の“gnas gyur ma thag tu kun gshi rnam par śes pa spaṃs
 par brjod par bya ste”は「存在基層（＝アーラヤ識）が[新しいものによって]
 取り替えられた直後に、アーラヤ識は排除されると説かれるのである」となっ
 て、トートロジーに陥ってしまう。やはり“pari√vṛt”に対しては他の箇所の意味
 と同様に「変貌する」「その場所に何かが入り込む」という意味が望まれるし、

⁵ 当節4-2-2-2-1参照。

使役形の場合には、そこに使役的な意味を持たせることが望まれる。そして“āśraya”と“ālayavijñāna”とを区別することが要求されるのである。

－ これまでに扱った諸テキストの言葉の使い方からすれば、“parivartate”および“parivartayati”は上記のテキストでは「変化する・変貌する」と解釈する以外にないであろうし、変化・変貌の起こる＜存在基層＞も、特別にそれぞれを詳述する箇所が見あたらないことから、このコンテキストでもこれまでのように＜[感覚知覚能力のある]身体＞ないし＜六つの感官＞(ṣaḍāyatana)として理解すべきであろう。

さてそれではこの＜存在基層＞(身体ないしṣaḍāyatana)に起こる、あるいはヨーガ行者によって起こされる変化・変貌とはどのようなものであろうか。TEXT VinSg 2 の“āśrayaparivṛtti”は伝統的解脱論の頂点、つまり[すべての汚れの傾向にあるものの排除による]阿羅漢果の獲得を形作り、TEXT VinSg 4 のように＜残余ない涅槃＞(無餘依涅槃)に入っても身体が存続する、そのような状態に成ることを意図しないのであるから、これまで扱ったテキストによれば、この＜存在基層の変化・変貌＞は汚れた要素の種子あるいは煩惱ないし汚れの要素に分類される“dauṣṭhulya”(悪さ)を離れることになる。つまり、＜存在基層＞(身体ないしṣaḍāyatana)が、アーラヤ識を内部に含んでいた状態からもはやそれを含まない状態に変化・変貌するのである。しかしここでTEXT VinSg 4 ではアーラヤ識を排除した後に“nirmāṇa”(化身?)のような身体がさらに存続すると云い、これを次のように説明するのである。[ṣaḍāyatanaを含めた身体、つまり解脱した人の存在基層が、彼が死を迎えるまでの間]もちろん“dauṣṭhulya”(悪さ)は離れた状態で、ただ単にその後も生き続ける条件として存続する。その結果＜存在基層＞が＜アーラヤ識＞を離れた状態と＜悪さ(dauṣṭhulya)＞を離れた状態とは多かれ少なかれ同じことを意味することになる。これはさらにテキストがすべての汚れの傾向にあるものの源泉とされる＜アーラヤ識＞を包括的な＜悪さ(dauṣṭhulya)＞というものと同一意味として理解していたことになり、その場合＜悪さ(dauṣṭhulya)＞はこのテキストでは明らかに“kleśapakṣyaṃ dauṣṭhulyam”と拡大解釈されることとなる。

TEXT VinSg 1, 2 ないし 4 はこのように＜アーラヤ識＞を伝統的な解脱論の枠内での＜転依思想＞の中に含めようとしたのである。

1-4-3 tathatāvisuddhi としての āśrayaparivṛtti

前節で考察したTEXT VinSg 1, 2 と4 の“āśrayaparivṛtti”はTEXT ManoBh (当節 1-3-2) やTEXT VinSg 6, 7, 8 (当節 1-4-1-3, 1-4-1

－ 4）等と同様に＜残余ある消滅（涅槃）＞（有餘依涅槃）である阿羅漢果の獲得を構成する修行プロセスとして理解されていたが、阿羅漢の死後の＜残余ない消滅（涅槃）＞状態については考慮されていなかった。そこでこのテキストは古い解釈を護っているか、＜残余ない消滅（涅槃）＞における“*āśrayaparivṛtti*”の概念（真如の浄化）を扱う TEXT *NirupadhikāBh* より古い成立かである。この＜残余ない消滅（涅槃）＞に伴って浮上した新解釈は『撰決択分』*VinSg* のさらに他の部分において扱われている。

1－4－3－1 撰決択分の菩薩地

【TEXT *VinSg* 14】 *VinSgtib*: P. *Ḥi* 15b4ff.; D. *Zi* 14b4ff.; *VinSgch*: T30, 701b24-c23

(1) *śes bya rnam pa lña zil gyis gnon paḥi mtshan ñid ji lta bu yin par* (D5) *brjod par bya she na/ smras pa/ gnas gyur pa/ ḥdus ma byas pa/ mya ñan las ḥdas paḥi mtshan ñid bla na med pa yin no//* (P5)

(2) *mya ñan las ḥdas pa gañ she na/ chos kyi dbyiñs rnam par dag pa gañ yin pa ste/ ñon moñs pa dañ sdug bsñal ñe bar shi baḥi don gyis yin gyi/* (D6) *med paḥi don gyis ni ma yin no//*

(3) *gañ gi tshe ñon moñs pa dañ* (P6) *sdug bsñal ñe bar shi ba tsam la mya ñan las ḥdas pa shes bya baḥi tshe/ ciḥi phyir de med paḥi don gyis ma yin she na/ smras pa/ ḥdi lta ste/ dper na chuḥi khams la rñog pa dañ ba tsam gsal ba yin yañ rñog pa* (D7) *dañ bar gyur pas* (P7) *gsal pa ñid med pa ma yin pa dañ/ gser skyon dañ bral ba tsam bzañ ba ñid yin yañ de dañ bral bas bzañ ba ñid med pa ma yin pa dañ/ nam mkhaḥ sprin dañ/ khug rnal la sogs pa dañ bral ba tsam rnam par dag* (P8) *pa ñid yin yañ de dañ bral bas rnam par* (15a1) *dag pa ñid med pa ma yin pa bshin du/ ḥdi la yañ tshul de bshin du blta bar byaḥo//*

(4) *chos kyi dbyiñs rnam par dag pa gañ she na/ yañ dag paḥi śes pa bsgom pa la brten nas* (P16a1) *mtshan ma thams cad bsal bas de bshin ñid gañ yin pa ste/ ḥdi lta ste dper* (D2) *na mi la la shig gñid log paḥi tshe bdag ñid chu boḥi chus khyer bar rmis nas de chu bo de las rgal bar bya baḥi phyir* (P2) *brtson ḥgrus chen po la rtsom par gyur pa las/ brtson ḥgrus brtsom pa de ñid gyis sad par gyur ciñ/ sad nas kyañ chu boḥi chu de ñid mi snañ bar gyur pa de bshin du mshan ma* (D3) *sel ba ḥdi la yañ tshul de bshin du blta bar* (P3) *byaḥo//*

(5) *ci gañ gi tshe tha sñad kyi bag la ñal spoñ bar byed pa de ñid*

kyi tshe na mtshan ma rnam par h̄jig par byed dam/ h̄on te spañs pañi h̄og
tu dus gshan gyi tshe na rnam par h̄jig par byed ce na/ smras pa/ de spoñ
(P4) bar byed pa dañ/ de (D4) rnam par h̄jig par byed pa ni srañ mdañi mtho
dman gyi tshul bshin du mgo mñam shin dus gcig tu ste/ h̄di lta ste/ dper
na ri moñi dbyibs la tshon rtsi byid pa na/ dbyibs kyañ byid par h̄gyur ba
(P5) dañ/ rab rib kyi skyon bsal ba na skra śad h̄dziñs pa la sogs pa rab rib
kyañ (D5) bsal bar mgo mñam pa bshin du/ h̄di la yañ tshul de bshin du blta
bar byaḥo//

(6) rnal h̄byor pas ji ltar dmigs pa zil gyis (P6) gn̄on she na/ smras
pa/ sems mñam par gshag pa la śes byañi gzugs brñan byuñ ba na/ sñar don
dam pa legs par rtogs pa yid la byed (D6) pas mtshan ma dañ bcas pa ñid
ni rnam par ldog/ mtshan ma med pa (P7) ñid du ni h̄gyur ro//

(7) mtshan ma med pa ñid du h̄gyur ba de yañ gn̄as skabs lña ste/
ñi tshe ba dañ/ thams cad du h̄gro ba dañ/ g-yo ba dañ/ mñon par h̄du byed
pa dañ bcas pa dañ/ grub paḥo//

(8) grub pa de (D7) yañ (P8) mtshan ñid ji lta bu yin she na/ ñon
moñs pa thams cad dañ/ gn̄od pa thams cad kyis mi brdzi bañi phyir/ gtan
du gn̄od pa byar med pa yin pas na gn̄as grub pa shes bya ste/ de yañ de kho
nañi don śin tu rnam par dag (P16b1) pa spyod yul pa (D15b1) dañ/ thams
cad mñon sum gyi spyod yul pa dañ/ thams cad la dbaṅ sgyur bañi spyod yul
paḥo//

長文に亘るので、簡単に要約して示すことにする

(1) 5種類の知るべき対象を取り除くとは？

最高の（無上）＜存在基層が変化し尽くした状態＞ すなわち 作られた
ものでない（因果関係を離れた：無為）＜涅槃＞

(2) 涅槃とは？

法界（真理の世界）が浄化されたもの： 煩悩と苦とが鎮静するのであっ
て、何もなくなるわけではない。

(3) 煩悩と苦とが鎮静するだけで涅槃というならば、それは何もなくなる
と云うことではないのか？

- ・濁った水が澄む場合、何もなくなるわけではない。
- ・金が不純物を離れて純粋になるが、何もなくなるわけではない。
- ・雲、霧がなくなって晴れたとしても、何もなくなるわけではない。

(4) 法界の浄化とは何か？

正しい知の修習に基づいて真如に対する認識根拠(nimitta)を洗浄して〔そ

れを悟る] .

・眠った人が夢で川の水に落ち、抜け出す努力をすることで目覚める。その後ではその川の水は顕れない。

(5) 世俗の悪い性癖を断ち切ったと同時に認識根拠を消し去るか、或いはそれを断ち切った後の別なときに消し去るとはどういうことか？

- ・丁度天秤の腕の上下と同様で、同時に起こる。
- ・絵と同じで、絵の具をそぎ落とすと形状もなくなる。
- ・眼病の病根を除くと、眼病もなくなる。

(6) 行者はどのように認識対象(ā lambana)を取り除くのか？

行者の心に知るべき対象(jñeya)の映像が生じたら、はじめに最高真理レベル(paramārtha)を十分悟ることに意を注ぐ。すると、認識根拠(nimitta)が消えて認識根拠(nimitta)のないものとなる。

(7) 認識根拠(nimitta)のない認識対象(ā lambana)・・・五種類

- ①まだ限定されている段階 ②どこまでも行き亘る段階
- ③まだ動揺している段階 ④まだ[心を働かせる] 努力が必要な段階
- ⑤完成した段階

(8) 完成した段階とはどのような特徴か？

すべての煩惱やすべての災難によって害されないから、＜存在基層＞(ā sraya)が絶対に害されないことで、完成された段階と云われる。

それは、完全に浄化された真実(tattvārtha)の領域(gocara)であり、すべてを直接知覚する領域であり、すべてを支配下におさめる力の領域である。

テキストはまず(最高の)“ā srayaparivṛtti”を＜涅槃＞と同一視し、それを煩惱と苦とを鎮静した状態としているので、＜残余ない消滅(涅槃)＞を考えることができる。そしてまた“ā srayaparivṛtti”をすべての“jñeya”, “nimitta”, “ā lambana”の排除(vibhāvanā)と同一視している。同時に＜涅槃＞を＜作られたものでない：因果関係を離れた(無為)＞(asamskrta)と規定することによって、存在論的次元で不滅不朽のものであることを示唆し、そしてそれを法界の浄化(ないし浄化された法界)、つまり＜真如＞(tathatā)の浄化と同一視していることを示している。

TEXT VinSg 14 では、浄化された法界(真理の世界)という意味での“ā srayaparivṛtti”が[残余ない] 涅槃と同一視されている動機がはっきりしている。つまり＜残余ない涅槃＞さえもまた、完全な無(abhāva), 完全な消滅を意味しないのである。それは単に煩惱と苦とが鎮静することを意味している。もし法界の浄化という修行プロセスを含む涅槃が単に煩惱と苦との鎮静化ということなら、これはそれによってもたらされる＜浄化された法界＞までもがなくな

ってしまうことを意味することは決してあり得ない。そのことをテキストでは濁り水等の譬喩で説明している。

特に興味深いのは、テキストの（４）に登場する夢の中で川に落ちた人の譬喩である。すべての認識根拠（nimitta:単なる顕れ）を洗浄し尽くした真如が法界（真理の世界）と同等とされている。単なる顕れにすぎない認識根拠は結局は幻影、イリュージョンにすぎないとわかり、雲散霧消するのである。

テキストの（４）からすれば、当テキストの＜転依思想＞を＜残余ない涅槃＞に結びつけてしまうのは、あまりにも一方的すぎるのである。（４）の夢から覚める描写は、特に当テキストが『撰決択分』VinSgの「菩薩地」に当たることからも、菩薩ないし仏の＜覚り＞を喚起する。しかしこれは＜残余ある涅槃＞に入ることを表している。同様のことは（５）の天秤の腕の上下の譬喩等に見られ、世俗の慣習をもたらし悪い性癖(vyavahārānuśaya)を断ち切ることと、顕われにすぎない認識根拠が消え去るのは同時に起こると考えられている。＜悪い性癖＞の排除はもちろん阿羅漢の状態あるいは仏の状態に達すること、伝統的な解釈では＜残余ある涅槃＞で締めくくられる。

まず＜残余ない涅槃＞として想定されている“āśrayaparivṛtti”の状態とは、一方では認識根拠(nimitta)が消滅した状態として規定され、他方では法界（＝真如）が浄化された状態として規定されているが、それはすでに＜覚り＞の状態（伝統的解釈では＜残余ある涅槃＞）から始まっていることを意味している。しかし疑問として残る点は、覚った者が当初はまだ古い＜存在基層＞（身体, śaḍāyatana）と結びついていて、死んだときに初めてそこから解放されるという点で、＜存在基層＞の実存的意味合いで前後で差違がないのではないだろうかという点である。差違を認める解釈は、Nirvāṇa-Abschnittで見ることが出来るが、当テキストには何も示唆されていない。それはこうした点に関心がなかったからかも知れないし、そうした差違に意図的に触れなかったからかも知れない。身体ないし“śaḍāyatana”というものは基本的に“nimitta”の中に含まれ、覚った時には消えてしまうのである。当テキストの作者は少なくともこの点を感じ取ってはいたようで、事実“āśrayaparivṛtti”と「菩薩ないし如来の」涅槃をそのような形で扱っている。＜残余ある涅槃＞と＜残余ない涅槃＞とを伝統的に分ける解釈は、当テキストでは少なくとも拭い去られており、その結果、明確ではないにしても、このテキストですでに仏の涅槃の新しい概念の糸口が開かれたかのような印象を与える。後代の多くの瑜伽行派のテキストがそうであるように、そこでは両涅槃が一つのものとして融合している。

こうした印象はまたテキストの（６）～（８）でも見て取ることが出来る。認識根拠である映像(nimitta)がなくなった状態、つまり“āśrayaparivṛtti”がはっきりと瞑想修行の結果として特徴づけられており、＜残余ない涅槃＞のように

覚った者の死によって業の影響力がなくなった後に得られるものとはされていない(6)。さらに(8)のように＜完成した段階＞(niṣpanna)も両涅槃に跨る形で捉えられている。一方ではどんな煩惱や災難にも害されないから、＜存在基層＞は完全に害されない(avyābādhyā)であり、このことは TEXT NirupadhikāBh で示されたものと呼応している。他方、テキストの(8)は覚った者(つまり仏)は、こうした状態では単に「完全に浄化された真実の領域で活動する」だけでなく、その上さらに「すべてを直接知覚(pratyakṣa)する領域」が与えられ、「すべてを支配する力」(vaśavartitva)が授けられるのである。少なくとも後二者は伝統的な＜残余ない涅槃＞の概念にはそぐわないものであり、如来が生存していること(つまり如来の一切智者性(すべてが判る性質)や、すべての存在物を支配する力)を意味している。以上のことから TEXT VinSg 14 は仏の涅槃のコンテクストにおいて、TEXT NirupadhikāBh の意味での“āśrayaparivṛtti” (つまり tathatāvisuddhi としての、そして残余ない涅槃の基盤としての āśrayaparivṛtti) と、阿羅漢あるいは仏の基盤としての、そして残余ある涅槃の基盤としての“āśrayaparivṛtti”とを融合させたのである。とりわけ＜残余ある涅槃＞の方を単に煩惱の排除として理解するだけでなく、すべての顕現にすぎない認識根拠(nimitta)を排除し、それによってすべての苦を排除するものと理解することによって両者が融合する形になった。その際＜残余ない涅槃＞を含む涅槃の状態の＜存在基層＞がどのようなものか、テキストの(8)は明示し、＜存在基層＞は＜真如＞＜法界＞に限定されると考えているように思われる点は特に注目すべきである。

最後に忘れるべきでない点は、TEXT VinSg 14 が認識根拠(nimitta)と瞑想対象(ālambana)から解放されると云うことを涅槃ないし仏果を獲得したときに突如として現れる状態と捉えるのではなく、行者が心の中に創り出した瞑想対象に基づいて、すでに解脱を目指す修行中に＜まだ限定された段階＞から＜完成した段階＞へと推移するものとして捉えている点である((6)と(7))。こうした中でテキストは“nimitta”を有している状態(*sanimittatā)が消滅することと、五段階を提示して、“nimitta”を有しない状態が代わりに入り込む(*parivṛtti)ことについて述べているのは興味深い。テキストの(6)のチベット訳と漢訳とがかなり相違しており、本来の文面が忠実に再現されていないと推察されるので、残念ながら“sanimittatā”を“nirnimittatā”に置き換えられるのが何処で起こるのかははっきりしない。おそらくはテキストに示されている＜行者の心＞(citta)となるであろう。それは“sanimittatā”も“nirnimittatā”も行者の修行を特徴づけるものであると考えることができるからでもある。

Nirvāṇa-Abschnitt を扱うに当たって、その前半分の内容の概観を示しておくことにしよう。

0. 内容のあらまし(uddānam)

1. 残余ある涅槃での阿羅漢の束縛からの解放(visaṃyoga)の問題

a) 煩悩(kleśa)を離れること

b) 苦(duḥkha)を離れること

A. 問い

B. 答え 1. 未来の苦を離れる

2. 現在の苦を離れる

a) 心的な苦を離れる

b) 身的な苦からは解放されない

2. 何故すべての阿羅漢が生命力(āyuhṣaṃskāra)を止めて、残余ない涅槃に入らないのか

3. 残余ある涅槃の状態での〈存在基層の変貌〉(āśrayaparivṛtti)の問題

A. 問い：〈六つの感官〉(ṣaḍāyatana)が変化せずに存続しているのにも関わらず、〈存在基層〉の新しい形があるという問題

B. 答え：

1. 〈存在基層の変貌〉はあるという主張

2. 〈存在基層の変貌〉と〈六つの感官〉との関係性

3. 〈存在基層の変貌〉の存在の必然性の証明

a) 理証(yukti)

b) 教証(āgama)

4. 阿羅漢と〈六つの感官〉との関係性を譬喩によって描写

5. 阿羅漢が結局は頭われにすぎない認識根拠(nimitta)を認識しているにすぎないようなもの

4. A. 問い：阿羅漢がまだ〈残余ない涅槃〉に入る前の〈残余ある涅槃〉にあるとき、どのような心(citta)の状態にあるのか

B. 答え：

1. 浄化の修行階段の描写

2. 〈残余ない涅槃〉がいかに理解しがたいかの描写

5. 〈残余ある涅槃〉と〈残余ない涅槃〉との差違

a) A. 問い：それぞれの涅槃の状態にある阿羅漢の間でどのような差違があるか

B. 答え：以下の点に関しての差違の提示

1. 把握可能なものかどうか

2. 苦を伴うかどうか

3. <存在基層の変貌>が<六つの感官>と結びついているのかどうか

b) <存在基層の変貌>が<六つの感官>なしに存続することができるかどうかの問題

A. 問い

B. 答え：その可能性の証明

1. それが<六つの感官>から独立したものであるということから

2. それが何もののにも害されない〔堅固な〕ものであるということ

から

6. <残余ない涅槃>での<存在基層の変貌>が存在しうるのかどうか

a) 存在する

b) どのように存在するのか

c) どうして存在するのか

A. 問い

B. 答え

1. それが不動であるという理由で存在している

2. それは生じたのではなく、もともと清浄であるが、濁り水や曇りに喩えられるような形である

7. <残余ない涅槃>での<存在基層の変貌>が恒常(nitya)かどうか

a) それは恒常である

b) どうしてそれは恒常なのか

8. <残余ない涅槃>での<存在基層の変貌>が楽(sukha:意にそうもの)かどうか

9. <残余ない涅槃>の中でさらに等級の別があるかどうか

a) 一般に云われる等級の別はない

b) A 問い：<残余ない涅槃>の中でも声聞（阿羅漢）と如来とでは差違があるのではないか

B 答え：

1. そのような差違はないという主張

2. 根拠付け

c) <残余ない涅槃>ではそのような差違がないのに、どうして声聞の行為は如来のレベルに至らないのか

10. A 問い：<残余ない涅槃>を構成する無漏界は色形あるもの（身体的なもの）と同じなのか違うのか

B 答え：同じでもないし、違うのでもない（順次五蘊について述べ

る)

1 1. 色形あるもの等に対する〈残余ない涅槃〉に入ったものの自在力の問題

- a) そうした者にこの自在力が相応しいのかどうか
- b) そうした自在力を持ったなら、本当に色形あるもの等を顕わし出す (saṃmukhikarati) ことができるのかどうか
- c) 如来は〈残余ない涅槃〉で多様な見方 (prapañca) 等を欠いているのに、それらをどのように顕わし出すことができるのか

(a) 『摂決択分』VinSg の「有餘依及無餘依二地」をここでは Schmithausen 教授の与えた *Nirvāṇa-Abschnitt* の名称で使用することにする。この *Nirvāṇa-Abschnitt* でもまた“āśrayaparivṛtti”は“tathatāvisuddhi”（真如の浄化，あるいは浄化された真如），ないし“dharmadhātu-visuddhi”（法界の浄化，あるいは浄化された法界）として規定されている。しかし *Nirvāṇa-Abschnitt* では涅槃をはっきりと“sopadhiśeṣa”と“nirupadhiśeṣa”の二段階に分けており，これは二段階を融合した形で扱っている TEXT VinSg 14 とは異なっている。*Nirvāṇa-Abschnitt* は仏の涅槃が卓越していると言うことに踏み込んでおり，伝来の涅槃の概念を大きく超えていくものだが，ここではまだ伝統的な涅槃を二段階に設定する仕方が温存されている。さらには *Nirvāṇa-Abschnitt* は自らの立場を確固たるものにしようとする努力が際だっており，特に〈存在基層の変貌〉に関して〈六つの感官の変貌〉（変容モデル，置換モデルを含めて）という旧解釈に対して，〈真如の浄化〉（浄化された真如）(tathatāvisuddhi) という新解釈の優位性を宣揚して行こうとしているのである。

“tathatāvisuddhi”として捉える“āśrayaparivṛtti”の新解釈は〈残余ない涅槃〉との関連の中で発展してきたと言えるので（当節 1－3－3），*Nirvāṇa-Abschnitt* ではこのような“āśrayaparivṛtti”についてまず述べられ，その後で〈残余ある涅槃〉における“āśrayaparivṛtti”が述べられている。*Nirvāṇa-Abschnitt* で“tathatāvisuddhi”としての“āśrayaparivṛtti”と“ālayavijñāna”との関係付け，および声聞の“āśrayaparivṛtti”と如来の“āśrayaparivṛtti”とが分けられるのか，あるいはどのように分けられるのかなど，どう扱っているかについては当節 1－4－4，1－4－5に譲ることにする。

(b) *Nirvāṇa-Abschnitt* § I.5.b.A.では敵者で〈残余ない涅槃〉に入っても〈六つの感官〉がなくなってしまうたら〈存在基層の変貌〉は存続できないだろうと詰問している。ここに〈存在基層の変貌〉の新解釈と旧解釈とのせめぎ合いがあり，後者はもし〈残余ない涅槃〉が完全な消滅を意味するなら成り立

たないことが判る。つまり“āśraya”として〈六つの感官〉(ṣaḍāyatana)をとることとは、もはや不可能となり、“tathatāvisuddhi”（浄化された真如），“dharmadhātu-visuddhi”（浄化された法界）であることが必要となったのである。“āśrayaparivṛtti”が不変の〈真如〉と結びつくことによって、〈残余ない涅槃〉に入ったとしても、“āśrayaparivṛtti”がなくなってしまう心配がなくなるのである。“āśrayaparivṛtti”が〈真如〉として特徴づけられ、新たに因縁によって生じるのではなく、従って滅することも無い訳なので、“āśrayaparivṛtti”は〈残余ない涅槃〉でも存続し、不朽不変のものとなるのである。これは阿羅漢になったとき顕れるのだとしても、その時点で生じてくるものと云うことではない。それを基礎づける〈真如〉はむしろ常に存在しているのだが、濁り水が澄むように汚れた状態にあったものが浄化されたにすぎないのである。

濁り水が澄む譬喩等では TEXT VinSg 14(3)と類似しているが、少し違う使われ方をしている。TEXT VinSg 14 の場合、浄化とは不浄なものを単に取り除くプロセスを意図してはいるが、プロセスの最後にその浄化されたものまでなくなってしまうということまでは、その中に含まれていない。これに対して *Nirvāṇa-Abschnitt* では“āśrayaparivṛtti”はなくなってしまうことはないと描写していると思われる。なぜならそれは存在論的に見て生じるものではなく、〈真如〉として特徴づけられている以上、すでに常にそこにあり、ただ汚されていた状態から浄化されたのだからである。つまり、その汚れは〈真如〉の本性に関わるものでなく、“表面上”のものとして示されるものである。もっとも、このことは筆者の見る限り『瑜伽師地論』YBh の段階ではまだ現れないし、*Nirvāṇa-Abschnitt* もまたこの点ははっきりとさせてはいない。そして、この汚れ乃至それを離れると云うことが最終的にヨーガ行者にとって意味を持つものであり、実存的な認識の次元で把握すべきものである点についても、*Nirvāṇa-Abschnitt* ではまだはっきりとしてはいない。

〈残余ない涅槃〉での“āśrayaparivṛtti”はすべての煩惱やそこからもたらされるすべての苦というものを超えてしまったので、それはもう〔汚れ〕を排除すること((pra)heya)と〔苦しみの〕ものをよく知ること(parijñeya)とも袂を分かつているのである。同じ理由で“āśrayaparivṛtti”は〈楽〉(sukha : 満足に浸っている状態)と特徴づけられる。それは感受作用としての〈楽〉(vedita-sukha)を意味するのではなく、“dauṣṭhulya”もなにもかも消滅した最高レベルの〈満足に浸りきっている状態〉を云うのである。

〈六つの感官〉を混入させることなく、浄化され尽くした〈真如〉のみで〈残余ない涅槃〉の“āśrayaparivṛtti”を構成させると云うことは、最終的にはこの状態が、やはり把握しきれないものであるとの認識をもたらすことになる。〈真如〉と同様、それによって特徴づけられる〈残余ない涅槃〉の

“āśrayaparivṛtti”は現実の存在物と同レベルで捉えられるものではなく、すべての多様な見方 (prapañca : 戲論) を超えた領域のもので、体得すべきものである。

(c) *Nirvāṇa-Abschnitt* の敵者の質問に、旧解釈の“āśrayaparivṛtti”の立場が見られる。“āśrayaparivṛtti”が＜六つの感官＞の変化である場合、＜残余ある涅槃＞、つまり阿羅漢の生存中は理解できるが、＜残余ない涅槃＞にいたり、灰身滅した時、“āśrayaparivṛtti”の存続は説明できなくなる。*Nirvāṇa-Abschnitt* がこの問題を主張する立場は、“āśrayaparivṛtti”を＜真如＞の浄化と特徴づけることによって解決したのである。

たとえ＜残余ある涅槃＞の段階ですでにこの“āśrayaparivṛtti”が浄化された＜真如＞として特徴づけられるとしても、二つの涅槃は本質的に次のような形で分けられる。つまり阿羅漢の“āśrayaparivṛtti”は＜残余ある涅槃＞ではまだ＜六つの感官＞と結びついて(*sambaddha)いるが、＜残余ない涅槃＞では結びついていない。＜残余ある涅槃＞において＜六つの感官＞と結びついているという点は *Nirvāṇa-Abschnitt* の別な箇所ですらに明確化する。

一方で、“āśrayaparivṛtti”と＜六つの感官＞との関係を存在論的意味合いで見ると、見るならば、“āśrayaparivṛtti”を基礎づける＜真如＞と存在する諸要素(dharma)との関係を通して、両者は不一不異の関係にあると言える。それと同じ形で＜真如＞(つまり“āśrayaparivṛtti”)と＜六つの感官＞との関係も不一不異ということになる。

他方、阿羅漢と＜六つの感官＞との関係を § I.3.B.4.の牛の譬喩のように、実存的、内面的意味合いで見ると、＜存在基層＞の変貌した阿羅漢 (parivṛttāśraya) がすべての煩惱を断じ尽くしているとしても、彼は＜六つの感官＞と結びついているのでも離れているのでもない。たとえ彼が実存在的なレベルでまだ＜六つの感官＞と結びついているのだとしても、内的にはそれから完全に解放されている。つまりここでは“āśrayaparivṛtti”は存在論的にではなく、内面的レベルで煩惱の残余なく排除された状態であることが意図されているのである。

＜残余ある涅槃＞にある阿羅漢の“āśrayaparivṛtti”がまだ＜六つの感官＞と結びついている訳だから、＜残余ない涅槃＞にある場合と違い、まだ理解可能なように規定することができる。苦(つまり、身体的な苦痛)についてはさらに納得しやすいであろう。声聞(阿羅漢)は煩惱を排除しても、その煩惱の残影(vāsanā, 習気, 熏習)を残しており、そうした煩惱の残影は[以前の業果が]熟して[起こる]心地悪い状態等(vipāka-dauṣṭhulya), つまりは＜六つの感官＞の中に現れるのである。これによって若干の阿羅漢(声聞)は寿命を自在に止めたり、延ばしたりする能力を欠くことがある点も理解できる。最後

にテキストの示唆するところによれば、阿羅漢（声聞）は以前に認識経験した内容を思い起こすという形で、顕われである認識根拠(nimitta)をまだ捉えるのである。もちろんそれは経験した内容を十分に他人に伝達することは不可能であり、自分自身で追体験する以外にはないものである。

しかし、上記に見られる事情だけで“āśrayaparivṛtti”の“āśraya”を＜六つの感官＞であるとするのは不適當であるといってしまうには疑問が残る。“āśrayaparivṛtti”というのは、結局は煩惱が残余なく排除されているということが問題なのである。その場合にやはり煩惱の種子や対応する“dauṣṭhulya”も残っていないのである。もし“dauṣṭhulya”が排除されないのなら、阿羅漢から見て＜真如＞が“dauṣṭhulya”から浄化されないことになってしまうだろうし、さらには＜真如＞が“āśrayaparivṛtti”として＜残余ある涅槃＞や煩惱が二度と起こらない状態を根拠づけるものになることなど、できなくなってしまうであろう。

“āśrayaparivṛtti”の＜存在基層＞を＜六つの感官＞とすることが問題となるのは、煩惱が二度と起こらないと云うことからではなく、ここで意図されている出世間道との絡みにおいてである。出世間的な諸要素は阿羅漢果を獲得する以前から解脱への道を形造ってはいたが、阿羅漢になっても顕れてくるのであり、特に＜真如＞を見るということは特徴的である。とりわけ出世間の智慧が初めて顕れると云うことが問題となったように想われる。「本地分」の『菩薩地』BoBh ではまだ種姓(gotra)や種子(bīja)を＜六つの感官＞の本来持つ特徴とする事に抵抗を感じない。しかし、やはり基本的に世間的な原理から出世間的なものを導き出すというのは疑念が挟まれることとなったように想う。このことはTEXT VinSg 5 (1)ではっきりと述べられている。

[TEXT VinSg 5] VinSgtib 5 : P. Zi 30a5ff.; D. Shi 27b1ff.

(1) sa bon mdor bsdus paḥi rnam par bshag pa yañ brjod par bya ste/ sa bon mdor bsdus paḥi rnam par gshag pa gañ she na/ (D2) chos thams cad kyi (P6) kun brtags paḥi ño bo ñid la mñon par shen paḥi bag chags kun gshi854 rnam par śes pa la yod pa gañ yin pa ste/ ... (P7) ... (D3) .../ de yañ kun tu ḥgro baḥi gnas ñan len yin par brjod par byaḥo//

(2a) gal te bag chags des sa bon thams cad bsdus la/ de yañ (P8) kun tu ḥgro baḥi gnas ñan len ces bya bar gyur na/ de ltar (D4) na ḥjig rten las ḥdas paḥi chos rnams skye baḥi sa bon gañ yin/ de dag skye baḥi sa bon gyi dños po gnas ñan len gyi rañ bshin can yin par ni mi ruñ ño she na/

(2b) smras pa/ (P30b1) ḥjig rten las ḥdas paḥi chos rnams ni de bshin ñid la dmigs paḥi rkyen gyi sa bon dañ ldan par skyehi (5) bag chags bsags paḥi sa bon dañ ldan pa ni ma yin no//

(3a) gal te bag chags bsags paḥi sa bon dañ ldan par skye ba ma (P2)
yin na/ de lta na ni ciḥi phyir gañ zag yoṅs su mya ṇan las ḥdas paḥi chos
can gyi rigs gsum rnam par bshag pa dañ/ gañ zag yoṅs su mya (D6) ṇan
las mi ḥdaḥ baḥi chos can gyi rigs rnam par gshag pa mdzad de/ ḥdi ltaṛ (P3)
thams cad la yañ de bshin ṇid la dmigs paḥi rkyen yod paḥi phyir ro she na/

(3b) smras pa/ sgrib pa dañ/ sgrib pa med paḥi bye brag gi phyir te/
gañ dag la de bshin ṇid la dmigs paḥi rkyen rtogs par (D7) bya ba la gtan
du sgrib (P4) paḥi sa bon yod pa de dag ni yoṅs su mya ṇan las mi ḥdaḥ baḥi
chos can gyi rigs dañ ldan par rnam par gshag la/ gañ dag de lta ma yin pa
de dag ni yoṅs su mya ṇan las ḥdas paḥi chos can gyi rigs dañ ldan par rnam
par (P5) gshag go/ gañ dag (D28a1) la860 śes byaḥi sgrib paḥi sa bon gtan
du ba lus la shen pa yod la/ ṇon moṅs paḥi sgrib paḥi sa bon ni med pa de
dag las kha cig ni ṇan thos kyī rigs can yin la/ kha cig ni rañ saṅs rgyas
kyī rigs can yin (P6) par rnam par gshag go// gañ dag (D2) de lta ma yin
pa de dag ni de bshin gśegs paḥi rigs can yin par rnam par gshag ste/ deḥi
phyir ṇes pa med do//

(4) ḥjig rten las ḥdas paḥi chos skyes pa rnam kyī rjes su ḥjug pa
ni gnas (P7) gyur paḥi stobs bskyed pa las rig par bya ste/ de yañ kun gshi
(D3) rnam par śes paḥi gñen por gyur pa dañ/ kun gshi ma yin pa dañ/ zag
pa med paḥi dbyiṅs dañ/ spros pa med pa shes byaḥo//

(1) 種子の要約した定義もまた云われるべきである。種子はどのように
要約して定義するのか？〔種子とは〕すべての要素(dharma)の妄分別された
〔姿〕を本性とするものに執われてしまった残影(vāsanā)で、アーラヤ識内に
存在しているものである。その〔残影〕はまた、すべてに行き渡る重苦しさ/
悪さであると云われるべきである。

(2a) もしこの残影によって、すべての種子がまとめられ、それがまたす
べてに行き渡る重苦しさ/悪さであると云われるなら、そのようであるなら、
出世間の諸要素を生ぜしめる種子とは何であるのか？それらを生ぜしめる種
子という存在で、重苦しさ/悪さを本質としているものは、理に合わないと言
うならば、

(2b) 答える。出世間の諸要素とは、真如を認識対象とする事を条件とし
た種子を有して生じてくるのであって、残影を集めた種子を伴って〔生じて
くる〕のではない。

(3a) もし〔それらが〕残影を集めた種子を具えて生じるのでないならば、
そうであるならば、何故に涅槃に入ることが約束されている(dharmaka)人の
三つの種族(gotra)の定義と涅槃には入らないことがはっきりしている

(dharmaka)ひとの種族の定義とを行うのか？ このように、すべてに対して例外なく(api)真如を認識対象とするという条件(ā lambana-pratyaya)があるからというならば、

(3b) 答える。[それには] 障害があるものと障害のないものとの差違があるからである。あるもの達において、真如が認識対象の条件として体得されることに對して常に障害となる種子が存在するなら、彼らには涅槃に入らないことがはっきりしている種族に属すると定義する。一方、あるもの達がそのようでないならば、彼らは涅槃にはいることが約束されている種族に属すると定義される。あるもの達において、知るべき対象の障害となる種子が常に身体にくっついており、一方、煩惱という障害である種子はなくなっているなら、彼らのうちのある者は声聞の種族であり、ある者は独覺の種族であると定義する。ある者達がこのようでないならば、彼らは如来の種族であると定義する。それ故に過失はないのである。

(4) 出世間の要素で生じた後も働き続けているものは、存在基層が変化し尽くした状態の力が生じた(強まった)ことから(に基づいている)と知るべきである。それ(āśrayaparivṛtti)はまたアーラヤ識の抑止力と成ったものであり、アーラヤ(ため込む)とは[性格付け]られないものであり、無漏の領域(anāsravo dhātuḥ)のものであり、多様な見方と無縁のもの(nihprapañca)である。

テキストの(1)では、もともと<六つの感官>に含まれていた種子がすでに<アーラヤ識>にうつされ、同時に TEXT VinSg 1, 2 および 4 の様な意味で、ある意味では“dausthulya”のみから成り立っている専ら善くない(akuśala)ものと理解されている。従って出世間的諸要素を生み出す種子については顧慮されていない。出世間的要素はむしろ<真如>そのものから生じてくるのであり、その際<真如>は(補えば出世間智の)認識対象であり、それらの要素を生み出す<種子>として機能するのである。ここで補った<出世間智>はテキストの(4)で結果的には“āśrayaparivṛtti”となり、生じた後も存続することになる。ここで汚れた種子と<真如>から流れ出した清浄な種子とを見ることができる。

類似した考えが *Nirvāṇa-Abschnitt* にも見られる。<残余ある涅槃>にある阿羅漢の“āśrayaparivṛtti”が<真如>から流れ出すものとして特徴付けられている (§ I.3.B.2)。こうした考えはすでに“tathatāvisuddhi-prabhāvitā” (TEXT NirupadhikāBh) という表現、つまり「真如の中に存在している」とも「真如が顯し出された」ともとれる表現の中に示唆されている。これは“āśrayaparivṛtti”が<真如>を種姓(gotra)あるいは種子(bīja)として持ち、同時に<真如>から流

れ出してくるものと考えられる。これが TEXT VinSg 5 の背景となっていることは、*Nirvāṇa-Abschnitt* § I.5.b.B.1 で、阿羅漢の“āśrayaparivṛtti”を〈真如〉と結びつけて捉えるとき、〈真如を認識対象とする道の修習〉(*tathatālabhāna-mārga-bhāvanā-hetuka)をその根拠としていることから明らかである。このように“āśrayaparivṛtti”が〈真如〉の浄化によって成り立つという考えは、つまり阿羅漢が見道で初めて〈真如〉を見知り、その出世間智を根拠として〈真如〉を目指して修習し、阿羅漢の“āśrayaparivṛtti”は彼から見て〈真如〉が浄化され、浄化され尽くすことによって両者が等値のものとなるという構図となる。

ここで TEXT VinSg 5 と *Nirvāṇa-Abschnitt* とには、こうした共通の考え方があっても、それぞれの意図の方向性は異なっていることは見逃してはならない。TEXT VinSg 5 では、出世間的諸要素がどのように生ずるかの説明、特に出世間智の最初の獲得とその存続との説明に主眼が置かれている。これに対して *Nirvāṇa-Abschnitt* では〈残余ある涅槃〉での阿羅漢の“āśrayaparivṛtti”が〈真如〉によって特徴づけられ、その“āśrayaparivṛtti”は出世間智によって、そして〈真如〉を目指す修習を繰り返すことによって根拠づけられているのである。

しかしながら、*Nirvāṇa-Abschnitt* では“āśrayaparivṛtti”，つまり〈存在基層の変貌〉の修行プロセスがどのように進んでいくのかは、はっきりとしない。テキストでは、このタームは単に最終結果段階の意味でのみ使用されている。つまり、“āśrayaparivṛtti”は〈真如〉あるいは〈法界〉の浄化によって成立するのである。しかし、この浄化が厳密にどのような形で起こるのかは、テキスト中に引用される偈文 (§ I.3.B.3.b) にしか明示されていない。そこでは“āśrayaparivṛtti”と等値される浄化(vyavadāna ないし śuddhi)は〈分別によって創り出された性質のもの〉(parikalpita-svabhāva)に執われた残影(-abhiniveśa-vāsanā)が全くない状態である。しかし、この引用箇所は他の *Nirvāṇa-Abschnitt* の部分とは趣を異にしている。*Nirvāṇa-Abschnitt* そのものとしては、煩惱に対応する“daṣṭhūlya”が完全に排除されることが主眼となっているように想われ、他の“vipāka-daṣṭhūlya”あるいは“nimitta”の残余などは、どうやら決定的な意味を持たないようである。〈真如〉の浄化、およびそれと結び付けられる“āśrayaparivṛtti”が、単に(道(mārga)の要素が登場するための根拠となる)知的レベルでの効果をもつばかりでなく、それ自体も知的なレベルで云って〈顕現する〉かどうかは、テキストからは判らない。とりわけ“āśrayaparivṛtti”という概念によって示唆されている修行プロセスを「置換」あるいは「変貌」と考えてよいかどうかは未解決のままである。古い“āśraya”が変貌する、あるいは置き換わるなら、古い“āśraya”はどうなってしまうのか？ もしく六つの感官〉が

“āśraya”なのだとしたら、置換モデルのみが可能となるであろう。なぜならば、
 <真如>と関連づけられる“āśrayaparivṛtti”は<六つの感官>が変化して出来るものではあり得ないからである。そしてまた<残余ある涅槃>には古い
 “āśraya”と新しい“āśraya”とが同居していることになるだろうし、その際に精神的なレベルで古い“āśraya”は、この段階ですでに放棄されていることになるであろう。また別な可能性としては、もしテキストが“āśraya-parivṛtti”と“tathatā-viśuddhi”とを等値させる場合、複合語の前部と後部とを一対一対応させているとすることが許されるなら、古い“āśraya”は浄化される前の“tathatā”であり、“parivṛtti”はそれの<変貌>、すなわち<浄化>ということになるであろう。しかし、テキストには、筆者の見る限り、確かな根拠となるものは何も見あたらない。

1-4-4 真如としての āśrayaparivṛtti とアーラヤ識

1-4-4-1

Nirvāṇa-Abschnitt のチベット訳テキストからすると、<存在基層の変貌>の修行プロセスがどのように考えられていたかの第三の可能性がある。チベット訳によれば、阿羅漢は<残余ある涅槃>から<残余ない涅槃>に移る、つまり死ぬ際に、アーラヤ識に存する<存在基層>(āśraya)を放棄するのである。つまり、アーラヤ識は「古い」<存在基層>ということになり、その場所に涅槃の際には浄化された<真如>に存する“āśrayaparivṛtti”(「新しい」<存在基層>)が入り込むのである。しかし、アーラヤ識はまず<残余ない涅槃>の段階では、少なくとも実存的レベルでは新しい<存在基層>(āśraya)と古い<存在基層>(āśraya)がまだ同居しており、せいぜい精神的レベルで古い“āśraya”、つまり“ālayavijñāna”は排除されたものと見なされたにすぎないものであろう。しかしテキストは同様のことは何も示唆していない。とりわけ、Schmithausen氏が指摘するように、チベット訳は本来のテキストの意味を正確に訳出しているとは言えないのである。文章のシンタクスの面から云って、『瑜伽論』YBhの平行な文章(YBh(Ba) 202,20)等はむしろ漢訳を支持しており、それによると<残余ない涅槃>に入った時、アーラヤ識は“āśraya”(つまり肉体)を放棄するのである。この箇所は、浄化された<真如>が入り込むことになる「古い」“āśraya”は“ālayavijñāna”であるという捉え方には何ら論拠を与えず、与えたとしても、古い“āśraya”が[生きた]肉体ないし<六つの感官>であるという捉え方に対してである。

Nirvāṇa-Abschnitt はいずれにしても、アーラヤ識は阿羅漢が<残余ない涅槃>

槃>に入ったとき初めて消滅するものの、<残余ある涅槃>では“āśrayaparivṛtti”と並んで存続し、つまりは基本的に両者が両立するものであるという<アーラヤ識>の概念を支持するのである。この点で *Nirvāṇa-Abschnitt* は TEXT VinSg 2, 4 で、“āśrayaparivṛtti”が実行された後、阿羅漢果を獲得することによって、アーラヤ識が排除されるとなっていることと鋭く対立する。TEXT VinSg 5 (1)と同じように、これらのテキストでも、<アーラヤ識>は<汚れの傾向にあるもの>(saṃkleśa)の根源として理解され、悪さ(dauṣṭhulya)の根本として理解されているのである。その際、“dauṣṭhulya”は潜在的な悪さ(煩惱に対応する dauṣṭhulya)と同じ広がりを持つものとして理解されている。その場合には阿羅漢はもちろん煩惱を潜在的レベルの根元から完全に根絶してしまっているわけだから、アーラヤ識はもはや存続できないのである。それと対照的に *Nirvāṇa-Abschnitt* では、アーラヤ識はより古い機能(例えば生命の担い手等)を持っている。このように、アーラヤ識の意味が TEXT VinSg 2, 4に見られるような<汚れた傾向にあるもの>の源泉の意味に解釈し直されていることを、*Nirvāṇa-Abschnitt* が承知していたとすれば、この解釈を無視したか暗に訂正したかである。*Nirvāṇa-Abschnitt* の考え方からすると声聞(阿羅漢)にもまだ“vipāka-dauṣṭhulya”が存在していることになるのは興味深い。つまりは完全に煩惱や対応する“dauṣṭhulya”を排除したにも関わらず、何らかの心地悪さが阿羅漢の感覚知覚能力を残した肉体を悩ませていることになる。はっきりとした説明が見あたらない以上、可能性に留まらざるを得ないが、*Nirvāṇa-Abschnitt* では、阿羅漢(声聞)にはまだ“vipāka-dauṣṭhulya”が残っていると云うことから、たとえ TEXT VinSg 2 等のような意味でアーラヤ識を“dauṣṭhulya”の総括概念として理解していたのだとしても、それでもなお、それらのテキストとは逆にアーラヤ識が阿羅漢に存続し、“āśrayaparivṛtti”と両立するものと見ていたと考えられるのである。

1-4-4-2

Nirvāṇa-Abschnitt ではアーラヤ識(ālayavijñāna)と浄化された<真如>として理解されている“āśrayaparivṛtti”の間が相容れない関係のものであるとは見ていないのに対し、TEXT VinSg 5 および保留にしておいた TEXT VinSg 3 では両者がより対立する概念として表現されていることがはっきりと確認される。両テキストとも<アーラヤ識>に関しては TEXT VinSg 1, 2 および 4 の解釈を受け継いでいる。(アーラヤ識は saṃkleśa の源泉であり、dauṣṭhulya の総括概念である等々)

(a) まず、これまでも考察の対象としてきた TEXT VinSg 5 から見るこ

とにする。当テキストではすべての種子がアーラヤ識の中に含められ、同時に“parikalpitasvabhāva-abhiniveśa-vāsanā”（分別によって造り出された性質のものに執われた残影）や“sarvatraga-dausthulya”（すべてに行き渡る悪さ）という概念の下に一括されている。これは当部分のアーラヤ識が「人格」等の存在を支配することになるすべての世間的レベルの現象世界（仮想世界）の種子を内蔵しているという考えを呼び起こす。現象世界という表象は、一方では後代＜煩惱という障害＞(kleśāvaraṇa)と呼ばれるものと理解されることにもなり、また一方では仏になってはじめて排除される＜知るべきものに対する障害＞(jñeyāvaraṇa)のみを構成することにもなる。

TEXT VinSg 5 ではすでにはっきりと前提とされていたように、このようにネガティブな、少なくとも解脱を妨げる現象世界の表象として、アーラヤ識はもっぱらネガティブな要素の源泉に限定され、解脱に導く出世間的な要素の種子となることはできないのである。後者はむしろ、先に当節 1-4-3 (c) で触れたように、認識対象(ālambana-pratyaya)として機能する＜真如＞をその種子としているのである。さらにこれら出世間的要素は“āśrayaparivṛtti”を導くものであるが、一方 TEXT VinSg 5 (2) のように、諸要素がその後も顕れて来ることを保証するものでもある。ただその場合に修道(bhāvanāmārga)あるいは阿羅漢果ないし仏果を念頭に置いていたかは不明である。いずれにしても TEXT VinSg 5 の“āśrayaparivṛtti”は出世間の要素を生む種子の役割をもった＜真如＞の延長上にある。その際、「浄化」はプロセスとして理解されており、その間、出世間の要素は絶えず出現し、阿羅漢（声聞）に到って＜煩惱という障害＞(kleśāvaraṇa)が完全に浄化され、如来となって＜知るべきものに対する障害＞(jñeyāvaraṇa)が浄化されることによって頂点に達するのである。

TEXT VinSg 5 で“āśrayaparivṛtti”が本質的に浄化された＜真如＞ということになり、“anāśravo dhātuḥ”, “niṣprapañca”と特徴づけられているとしたら、＜アーラヤ識＞とは完全な対立概念となる。それはテキストの (4) で明確に＜アーラヤ識＞の「抑止力」あるいは「敵」(pratipakṣa)と記されていることから判る。

(b) ＜アーラヤ識＞と完全な対立概念としての“āśrayaparivṛtti”を、さらに明示しているのが TEXT VinSg 3 である。テキストでは“āśrayaparivṛtti”は「敵」(pratipakṣa)と表示されるが、ここで“pratipakṣa”は、もはや「抑止力」という手段の意味ではなく、阿羅漢果ないし仏果を獲得する際に＜アーラヤ識＞が起り得ないようにする「敵対者」の意味である。これはちょうど TEXT SrBh C 等で“praśrabdhi”を伴った新しい“āśraya”が“dausthulya”を伴った古い“āśraya”のあった場所を占領する構図に似ている。

煩雑さを避けるために TEXT VinSg 3 の各項目の分析および、それらがどのように系統づけられ、このようにまとめられるのかの経緯についての考察は佐久間 1990a に譲り、ここではテキストの試訳を挙げ、テキスト全体の持つ意義についてのみ示すことにする。

【TEXT VinSg 3】 VinSgtib 3: P. Zi 9b3ff; D. Shi 8a4; Hakamaya I-5-b-C-2.: VinSgch 3, T30,581c8-17

kun gshi rnam par śes pa dehi gnas (P4) ni gñen po dañ/ dgra bos bsgyur bar rig par byaḥo//

(a) kun gshi rnam par śes pa ni mi rtag pa dañ/ len pa dañ bcas pa yin la/

gnas gyur pa ni rtag pa dañ len pa med pa yin te/ (D5) de bshin (P5) ñid la dmigs paḥi lam gyis bsgyur baḥi phyir ro//

(b) kun gshi rnam par śes pa ni gnas ñan len dañ ldan pa yin la</> gnas gyur pa ni gnas ñan len thams cad dañ gtan bral ba yin no// (P6)

(c) kun gshi rnam par śes pa ni ñon moṅs pa rnams kyi ḥjug paḥi rgyu dañ lam (D6) gyi ḥjug paḥi rgyu ma yin la/

gnas gyur pa ni ñon moṅs pa rnams kyi ḥjug paḥi rgyu ma yin pa dañ/ lam du ḥjug (P7) paḥi rgyu yin te/ gnas paḥi rgyu ñid yin pa dañ/ skyed paḥi rgyu ñid ma yin paḥi phyir ro//

(d) kun gshi rnam par śes pa ni dge ba dañ luñ du ma bstan paḥi (D7) chos rnams la dbaṅ mi byed la/

gnas (P8) gyur pa ni dge ba dañ luñ du ma bstan paḥi chos thams cad la dbaṅ byed paḥo//

この〈アーラヤ識〉にとって、〈存在基層が変化・変貌し尽くした状態〉とは敵(pratipakṣa)として、仇(*śatru)として知られるべきである。

(a) 〈アーラヤ識〉は無常であり、執著を有している。

一方、〈存在基層が変化し尽くした状態〉は恒常であり、執著を有しない。なぜなら、真如を認識対象とした道によって変貌したからである。

(b) 〈アーラヤ識〉は重苦しさ/悪さを具えており、

〈存在基層が変化し尽くした状態〉はすべての重苦しさ/悪さを永久に離れている。

(c) 〈アーラヤ識〉は諸煩悩が機能（活動）する原因であり、道が機能する原因ではない。

〈存在基層が変化し尽くした状態〉は諸煩悩が機能する原因ではなく、道が機能する原因である。なぜなら、〔それが〕存続する原因であり、〔それを〕産出する原因ではないから。

(d) <アーラヤ識>は善い要素とニュートラルな要素に対して力を持たない。

<存在基層が変化し尽くした状態>は善い要素とニュートラルな要素とのすべてに対して力を発揮する。

TEXT VinSg 5 および TEXT VinSg 3 では *Nirvāṇa-Abschnitt* の立者の立場の解釈と同じように、“āśrayaparivṛtti”は結果としての（浄化された）<真如>の意味で理解されている。単語自体の正確な意味合いはあまり明確ではなく、同様に“āśrayaparivṛtti”の背景として期待される修行プロセスを含むかどうか不明確である。しかし、明確に“āśrayaparivṛtti”と“ālayavijñāna”とが対照されているという事実からは、<アーラヤ識>が（浄化された）<真如>によって置き換えられる形で、修行プロセスを理解すべきであるという印象を与えるのである。サンスクリット原典がどのようなものであったかは不明確ではあるにしても、場合によっては、TEXT VinSg 3 (a)に見られる“āśrayaparivṛtti”が<真如>を目標とする道によって補完する形で入り込む(? parivṛtti ?)という表現が、古い“āśraya”にあたる<アーラヤ識>のあった場所に入り込むことであると解釈することも許されるかも知れない。こうした推測に立った場合には、これら両テキストの<アーラヤ識>は TEXT VinSg 2 および 4 よりもより明確に、“dauṣṭhulya”の担い手と捉えていたと見ることもできるであろう。いずれにしても TEXT VinSg 5 (1)では、(dauṣṭhulya と定義づけられる) 種子は<アーラヤ識>の中に存在し、TEXT VinSg 3 (b)では、<アーラヤ識>は“dauṣṭhulya”を伴っている(-upagata)ものとして記されている。しかし、<アーラヤ識>が古い“āśraya”であるという明確な指示は TEXT VinSg 5 にも 3 にも欠けていることは強調しておかなければならない。

1-4-5 声聞の āśrayaparivṛtti と如来の āśrayaparivṛtti

(1) *Nirvāṇa-Abschnitt* では（浄化された）<真如>として“āśrayaparivṛtti”を定義づけた結果、<残余ない涅槃>においては、解脱したものの達の間には差がないということになった。その種の差違は<残余ある涅槃>にある場合のみ可能なのである。<残余ある涅槃>では解脱者は精神的レベルでは完全に解脱しているものの、実存的レベルでは、彼の“āśrayaparivṛtti”がまだ<六つの感官>と結びついているので解脱しているとは言えない。従って、特に声聞（阿羅漢）と如来との間の差違はこの状態で可能なのである。つまり、前者にはまだある種の<障害>(āvaraṇa)が存続し、後者にはないと云うことからである。こうした<障害>は<残余ない涅槃>に入ることによって完

全に無くなり、解脱者はすべての差違を超越した“āśrayaparivṛtti”, つまり浄化された＜真如＞に包み込まれることになり、声聞（阿羅漢）と如来との間の差違はもはやあり得ないことになる。

＜残余ない涅槃＞ではすべての解脱者が均等であるという自体は *Nirvāṇa-Abschnitt* の当部分の作者に次のような質問を提示することを強要することになる。つまり＜残余ない涅槃＞に入ったものは身体的なもの/物質(rūpa)等に対する自在力(vasitā)を持つのかどうかという質問である。テキストはこれに対し、その根拠は明示しないものの積極的な答えを用意している。（§ I.11）

その根拠となるものは場合によっては直前の項目（§ I.10）に示されているとする事もできる。つまり＜残余ない涅槃＞を構成する無漏界（つまり“āśrayaparivṛtti”, 真如）と身体的なもの（ないし物質）をはじめとする五蘊との存在論的關係として「同じでもないし違うのでもない」と答えているのである。というのは“āśrayaparivṛtti”等が存在物と別であったら、全く関係ないものとなってしまう、それに何の影響も及ぼさないことになってしまうし、逆に同一であったら、それに対する自在力を持つことなど出来なくなってしまうからである。

その点については、おそらく次のように考えておくことが出来る。解脱者の自在力は、とりわけ如来においては＜残余ある涅槃＞に入ったときの“āśrayaparivṛtti”によって現れてくる。しかし今度は *Nirvāṇa-Abschnitt* の中心となる考え方では＜残余ある涅槃＞を構成する浄化された＜真如＞としての“āśrayaparivṛtti”は＜残余ない涅槃＞でも継続して存続する。このことから、“āśrayaparivṛtti”に基礎をおく自在力(vasitā)もまた＜残余ない涅槃＞においても存続し得るし、しなければならないとする事が出来る。

このような推測が実際どのようなことを意味するのだろうか？ ＜残余ない涅槃＞でも自在力が存続しているということが、その状況下でその力が実際に使用されていると云うことになるのだろうか？ 伝統的解釈からすれば、＜残余ない涅槃＞では解脱者のこの世界への関わりは消滅することになる。*Nirvāṇa-Abschnitt* でも＜残余ない涅槃＞は完全に寂靜な状態を意味することになる。従って、そうした自在力を実際に使うことが＜残余ない涅槃＞に入ったものによって呼び起こされると云うことは考えにくいのである。そこでテキストはこれを可能にする道として、＜残余ない涅槃＞に入った声聞（阿羅漢）に起こるのではなく、如来としてこの状態に至ったものにおいて実現されると云うものを見出すことになるのである。如来はあらかじめすべての生きとし生けるもの（衆生）を救済（利益）するという誓願(praṇidhāna)を立てており、＜残余ない涅槃＞から再び立ち顕れてきて(vyutthā-)（§ I.9.c, I.11.c.）, 衆生を利益するのである。それ故に＜残余ない涅槃＞にある如来のみが身体的なもの

(rūpa)等に対する自在力を使うことが出来るのである。これはちょうど滅尽定 (nirodhasamāpatti)などという深い瞑想状態から意のままに出定するのと同様の感覚で、如来は以前に立てた誓願に基づいて〈残余ない涅槃〉から立ち顕れるような形でである。

(2) 上記のような *Nirvāṇa-Abschnitt* の〈残余ない涅槃〉の捉え方は、一方では全く寂靜であるという伝統的解釈を保持しながら、他方では如来が誓願に基づいて自発的にその状態からこの世界に立ち顕れてくることになり、従来の考え方を乗り越えることになる。旧来のものの中でこの考えの萌芽と見られるものが、たとえば本地分『菩薩地』*BoBh*(D:45,12f.; W:64,23f.; T30,493b3f.)にある。つまり「菩薩あるいは如来は滅してもなお存続しているように〔諸〕変化（変現）を司る」のである。これは如来は〈残余ない涅槃〉に入った後もなお衆生利益のために存続していることを示唆しているが、*Nirvāṇa-Abschnitt*の様にその状態から立ち顕れてくることは意味していない。*Nirvāṇa-Abschnitt*で立てられた理論が仏の涅槃の新理論への道を開く端緒であったわけではなく、それ以前からあったそうした発展段階に反応したものであろうという推測は、声聞（阿羅漢）と如来との間の決定的な差違や、〈残余ない涅槃〉でも如来が衆生利益の活動をすることへの質問に対する答えの中に見ることが出来る。“āśrayaparivṛtti”に関連して持ち出された異議は、明らかにより古い理論によって操作されたものであるから、この場合でもこうしたことはまた考えられないことではない。

(3) 仏の涅槃の新しい概念をより明確に登場させ、仏と声聞・独覺との間の涅槃の差を明確に示している TEXT VinSg 15 の考察に移ることにする。

[TEXT VinSg 15] VinSgtib: P. Ḥi 30a6ff; D. Zi 27b7ff;

VinSgch 15 T30,707a5-b23

(1) byañ chub chen poḥi ño bo ñid gañ she na/ ñan thos dañ rañ sañs rgyas las khyad par du ḥphags paḥi gnas gyur pa gañ yin paḥo// de yañ rnam pa bshis rig par bya (D28a1) ste/ (P7) ḥjug paḥi gnas dañ/ mi ḥjug paḥi gnas dañ/ śes bya legs par yoñs su brtags paḥi ḥbras bu dañ/ chos kyi dbyiñs rnam par dag paḥi mtshan ñid kyis so//

(2) (i) de la ḥjug paḥi gnas ni sañs rgyas kyi (P8) rgyud la mñah ba ḥjig rten las (D2) ḥdas paḥi lam gyi ḥjug paḥi gnas yin paḥi phyir te/ de de lta ma yin du zin te gnas gyur pa de la ma brten par lam skye bar mi ḥgyur shiñ ḥjug par mi ḥgyur ro// gal te gnas (P30b1) gyur pa med kyañ ḥjug par gyur na ni dañ po ñid nas ḥjug par ḥgyur ro//

(ii) de la mi (D3) hjug paḥi gnas ni bag chags dañ bcas paḥi ñon moñs pa rnams mi hjug paḥi gnas yin paḥi phyir te/ de de lta ma yin du (P2) zin na gnas gyur pa de la ma brten par rkyen tshogs kyañ bag chags dañ bcas paḥi ñon moñs pa rnams mi hjug pa dmigs par mi hgyur ro// (D4)

(iii) de la śes bya legs par yoñs su brtag paḥi hbras bu ni śes (P3) byaḥi de kho na śes byaḥi de bshin ñid legs par rtog paḥi hbras bu ni gnas gyur pa de yin paḥi phyir te/ de de lta ma yin tu zin na sañs rgyas rnams kyi chos kyi ño bo ñid yañ yoñs su śes par bya ba dañ/ spañ (D5) bar bya ba dañ/ dgag par bya (P4) dgos par hgyur ro//

(iv) de la chos kyi dbyiñs rnam par dag paḥi mtshan ñid ni mtshan ma thams cad zil gyis mnan paḥi phyir gnas gyur pa de ni chos kyi dbyiñs śin tu rnam par dag pas rab tu phye ba yin no// de de lta bu (P5) ma yin du zin na mi rtag pa (D6) dañ bsam du ruñ bar hgyur ba shig na/ de ni rtag paḥi mtshan ñid dañ bsam gyis mi khyab paḥi mtshan ñid kyiś gñis su med par bstan pa yin no//

(3) bsam gyis mi khyab pa de yañ rnam pa lñas rig (P6) par bya ste/ ño bo ñid dañ/ yul dañ/ gnas pa dañ/ gcig pa (D7) ñid dañ tha dad pa ñid dañ/ bya ba sgrub pas so//

(i) de la ji ltar ño bo ñid las bsam gyis mi khyab pa yin she na/ gzugs sam/ gzugs las gshan shes bya ba de ltar (P7) bsam gyis mi khyab pa dañ/ tshor ba dañ/ ḥdu śes dañ/ ḥdu byed rnams dañ/ rnam par (D28b1) śes paḥam/ rnam par śes pa las gshan shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa dañ/ saḥi khams sam/ saḥi khams las gshan (P8) shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa dañ/ chuḥi khams dañ/ meḥi khams dañ/ rluñ gi khams sam/ rluñ gi khams (D2) las gshan shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa dañ/ mig gi skye mched dam/ mig gi skye mched (P31a1) las gshan shes bya ba de lta bur bsam gyis mi khyab pa dañ/ rna ba dañ/ sna dañ/ lce dañ/ lus dañ/ yid kyi skye mched dam/ yid kyi skye mched las gshan shes (D3) bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa dañ/ (P2) dños poḥam/ dños po med pa shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa yin no//

(ii) de la ji ltar yul las bsam gyis mi khyab pa yin she na/ ḥdod paḥi khams sam/ ḥdod paḥi khams las gshan shes bya ba de ltar (D4) bsam (P3) gyis mi khyab pa dañ/ gzugs kyi khams sam/ gzugs kyi khams las gshan shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa dañ/ gzugs med paḥi khams sam/ gzugs med paḥi khams las gshan shes bya ba de (P4) ltar bsam gyis mi khyab pa dañ/ (D5) mi rnams sam/ mi rnams las gshan nam/ lha rnams sam/ lha

rnams las gshan shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa dañ/ śar phyogs sam/ śar phyogs las gshan nam/ (P5) lho dañ/ nub dañ/ byañ dañ/ hog dañ/ steñ dañ/ phyogs mtshams (D6) rnams sam/ phyogs mtshams rnams las gshan shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa yin no//

(iii) de la ji ltar gnas pa las bsam gyis mi khyab pa yin she na/ bde bar (P6) gnas pa ḥdi dañ ḥdi lta bus gnas so shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa dañ/ shi bar (D7) gnas pa ḥdi dañ ḥdi lta bus gnas so shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa dañ/ sems dañ bcas paḥi gnas pa ḥdi (P7) dañ ḥdi lta bus gnas so shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa dañ/ sems med paḥi gnas pa ḥdi dañ ḥdi lta bus gnas so shes bya ba de (D29a1) ltar bsam gyis mi khyab pa dañ/ lha dañ tshañs paḥi gnas pa ḥdi dañ (P8) ḥdi lta bus gnas so shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa dañ/ ḥphags paḥi gnas pa ḥdi dañ ḥdi lta bus gnas so shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa yin no//

(iv) de la (D2) ji ltar gcig pa ñid dañ/ tha dad pa (P31b1) ñid las bsam gyis mi khyab pa yin she na/ ḥdi lta ste/ zag pa med paḥi dbyiñs gcig la gnas paḥi sañs rgyas rnams ci gcig pa ñid yin nam/ tha dad pa ñid yin shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa yin no// (P2)

(v) de la (D3) ji ltar bya ba sgrub pa las bsam gyis mi khyab pa yin she na/ de bshin gśegs pa khams mñam pa dañ/ ye śes dañ/ mgyogs pa dañ/ stobs dañ/ pha rol gnon pa mñam pa zag pa med paḥi (P3) dbyiñs la gnas pa rnams gnas gyur pa de ñid la brten (D4) nas/ ḥdi ltar sems can gyi don dañ sems can gyi bya ba mdzad do shes bya ba de ltar bsam gyis mi khyab pa yin no//

(4) de yañ rgyu gñis kyis bsam gyis mi khyab pa (P4) ñid du blta bar bya ba ste/ brjod du med paḥi don gyis tshig gi spyod yul las ḥdas pas deḥi phyir bsam (D5) gyis mi khyab pa dañ/ ḥjig rten las ḥdas pa ñid gyis ḥjig rten na deḥi dpe med pas deḥi phyir bsam gyis mi (P5) khyab pa yin no//

概要を示しておく.

(1) 偉大な菩提(bodhi)の本性とは何か？

声聞や独覚よりも勝れた＜存在基層が変化・変貌し尽くした状態＞・・・

四種類：(i) 登場するための基層として，(ii) 登場しないための基層として，(iii) 知るべきものを正確に識別判断した結果として，(iv) 清浄になった法界の特徴として

(2) (i) 仏の流れの中の出世間道が登場する基層

そうでなければ、＜存在基層＞が変化し尽くすまで出世間道は生じてこないことになる。もし、＜存在基層＞が変化し尽くさなくとも登場するなら、はじめから登場することになる。

(ii) “vāsanā”をもつ煩惱が登場しない基層

そうでなければ、＜存在基層＞が変化し尽くすまで、“vāsanā”をもつ煩惱が登場しないことは認知されない。

(iii) “jñeya”である真実、真如を正確に識別した結果が〔菩提である〕＜存在基層が変化し尽くした状態＞だからである。

もしそうでないなら、仏の教えの本性は、いまだに遍く知られ、断じられ、滅せられることになる。

(iv) [仏は] すべての“nimitta”を消去しているから、＜存在基層が変化し尽くした状態＞は法界が完全に清浄となることで顕れる。

そうでないなら、それは無常で、思量出来るものになってしまう。それは、恒常で、思量の及ばない特徴である。

(3) その思量の及ばないこと（不思議）・・・五種類

(i) 本性として、(ii) 存在領域として、(iii) あり方として、(iv) 同一かつ別異として、(v) 成すべきことを成し遂げることとして

*** 以下それぞれの説明であるが省略する ***

テキストによれば、*Nirvāṇa-Abschnitt* とは全く逆に、仏の＜大菩提＞を構成する“āśrayaparivṛtti”が声聞・独覚の“āśrayaparivṛtti”より勝れている(*viśiṣṭa)ということ根拠に解脱に見られる差を基礎づけている。この優位性は、仏の“āśrayaparivṛtti”が声聞（阿羅漢）の場合のように煩惱が起こらず、出世間の解脱道が起こる＜基層＞というだけでなく、残影(vāsanā)まで含めた煩惱が起こらず、仏となった者に特有の要素が起こることから来ているのである。

テキストの(2) iii)「知るべき対象を正確に識別した結果」に示された“āśrayaparivṛtti”の第三の視点が正確に何を意図したものか筆者には正確には判らない。一つの可能性としては、如来の場合には仏の“āśrayaparivṛtti”が（菩薩としての）彼が行ずる修行の目標であり、結果であり、従ってそれは＜苦＞のように好ましくないものとして見られるべきものでも＜煩惱＞のように排除されるべきものでも、何か消滅させるべきものでもない。いずれにしても第三の視点では如来の“āśrayaparivṛtti”はいつかとぎれて無くなるべきものでないことを示唆している。テキストの(2) iv)の第四の視点は、如来の“āśrayaparivṛtti”の本質が浄化された＜法界＞であると定義するためのいわば存在論的な根拠を与えている。というのは＜法界＞つまりは＜真如＞であるものとして如来の“āśrayaparivṛtti”は恒常(nitya)である必要がある。同じ理由で如来における＜法

界>の浄化が顕われである認識根拠(nimitta)をすべて排除することに基づいていることに直面して、その“āśrayaparivṛtti”は不思議(acintya)なものなのである。

上記第三、第四の視点から如来と声聞（阿羅漢）の“āśrayaparivṛtti”に差があると見るなら、当テキストでは声聞（阿羅漢）の“āśrayaparivṛtti”は修行の最終到達点でもないし、“nimitta”をすべて排除することによって浄化される<法界>にあるのでもない。Nirvāṇa-Abschnitt でもそうであったように、声聞（阿羅漢）は<残余ある涅槃>では“nimitta”は残余なく排除され尽くしている訳ではない。“āśrayaparivṛtti”が声聞にとって修行の最終目的でないことは、“āśrayaparivṛtti”を古い解釈の意味で出世間道によって変貌した<六つの感官>(ṣaḍāyatana)として理解した場合にのみ可能となる解釈である。実際、声聞も<残余ない涅槃>を最終目的としているなら、そこに至ったときには変貌した<六つの感官>もまた消滅してしまうのである。もし TEXT VinSg 15 が声聞（阿羅漢）の“āśrayaparivṛtti”を<残余ある涅槃>における彼の<存在基層>であり、“kleśa-dauṣṭhulya”を離れた<六つの感官>と捉える解釈から出発しているなら、根本的に如来の“āśrayaparivṛtti”とは区別されるであろう。彼らの“āśrayaparivṛtti”は如来のものとは対照的に本質的に<法界>ではないし、従って恒常でも不思議でもないのである。なぜなら、阿羅漢の変貌した<六つの感官>は結局は苦しみのあるものであり、従ってそれは<残余ない涅槃>に入ったときに切り捨てられるのである。

TEXT VinSg 15 が声聞（阿羅漢）の“āśrayaparivṛtti”を実際このように解釈していたかどうかは別にして、如来の“āśrayaparivṛtti”とは異なるもの、より低いものと考えていたことは確かであり、まだ TEXT VinSg 14 のように涅槃を二段階には分けず、<残余ない涅槃>（恒常、不思議、法界に入り込んだもの）と<残余ある涅槃>（仏の教えという「道」に類した要素の顕現）とを結びつけている。それ故涅槃の状態は同時に最終的な解脱であり、無際限の衆生利益となるのである。たとえば VinSgtib(P. Hi 32a2)では世界が続く限り、諸仏は衆生利益を行うとある。そのためにはある一定期間<変化・変現>(nirmāṇa)が必要となってくるであろうが、具体的にこれをどう理解すべきかは、テキストは何も云っていない。（勝れた）“āśrayaparivṛtti”を基礎として<法界>に入った諸如来が、まだ解脱していない衆生のためにどう行動するのか正確なところは、むしろ不思議(acintya)、我々の思量の及ばないところである。

(4) TEXT VinSg 15 は如来の“āśrayaparivṛtti”が声聞（阿羅漢）のものより勝れていることを主張し、前者の特徴付けを明確にしたが、後者については自明のものとして扱っている。おそらく、声聞（阿羅漢）においては

“āśrayaparivṛtti”を＜六つの感官＞(ṣaḍāyatana)の新しい形として捉える伝統的解釈に基づいているであろう。少なくともそれを＜法界＞, ＜真如＞と等値する如来の“āśrayaparivṛtti”の様に解釈した形跡はない。 *Nirvāṇa-Abschnitt* の立場と対決した明確な証拠は筆者の見る限り TEXT VinSg 15 には見あたらない。こうしたことから, TEXT VinSg 15 は *Nirvāṇa-Abschnitt* の先に示した部分 (§ I) より以前に成立した可能性が高い。

同様のテーマに関して、本文全体が『瑜伽論』YBh に引用されている以上、如来の“āśrayaparivṛtti”と声聞（阿羅漢）のそれとの差を述べている『解深密経』SNS 第 X 章にも触れておかなければならない。

【TEXT VinSg 16】 VinSgtib SNS(L) X-1, X-2; P. Hi 100b8ff; D. Zi 91a1ff.
VinSgch SNSch T16,708b19-24

(X-1) de bshin gśegs pa rnams kyi chos kyi skuḥi mtshan űid ni sa dañ pha rol tu phyin pa (D2) śin tu1069 bsgoms paḥi nes par ḥbyuñ bas gnas gyur pa yañ dag par grub pa (P101a1) yin no// ... (P2) ... (D3) ... //

(X-2) bcom ldan ḥdas ci lags/ űan thos dañ/1073 rañ sañs rgyas rnams kyis gnas gyur pa gañ lags pa de yañ chos kyi sku legs par (P3) brjod par bgyi ḥam/ ḥjam dpal brjod par mi byaḥo// bcom ldan ḥdas ḥon ciḥi lus lags par brjod par bgyi/ ḥjam dpal rnam grol baḥi lus yin te/ ḥjam dpal rnam par grol baḥi lus kyis ni de bshin gśegs pa rnams (P4) dañ/ űan thos dañ/ rañ sañs rgyas rnams kyañ mtshuñs śiñ mñam mo// chos kyi skus ni khyad par du ḥphags (D5) te/

(X-1) 諸如来の法身の特徴は、〔菩薩の修行〕階梯と完成行とをよく行じてマスターすることによって＜存在基層が変化・変貌し尽くした状態＞は完璧に成就すると云うことである。

(X-2) 世尊よ、声聞と独覚の＜存在基層が変化した状態＞はまた法身として描写すべきでしょうか？

文殊よ、[そのようには] 描写すべきではないのだよ。

世尊よ、どのような身として描写すべきでしょうか？

文殊よ、解脱した身[として] だよ。文殊よ、解脱した身とは諸如来も声聞も独覚も全く同じなのだよ。法身として[彼らは如来と] 区別されるのだよ。

『解深密経』SNS 第 X 章は両者の差を両者に別な名称を与えることによって明確化している。つまり、如来の“āśrayaparivṛtti”とその＜法身＞(dharmakāya)とを等値し、一方、声聞（阿羅漢）の『解深密経』SNS 第 X 章はただ＜解脱した身体＞(vimuktikāya, 解脱身) としてのみ表記することが出

来るのである。しかし『解深密經』SNSのこの〈解脱身〉は変貌したく六つの感官〉を問題にしないというのは、〈解脱身〉は如来にも適応されるからである。差違が生じるのは、如来がプラスアルファとして〈法身〉を持つ点にある。如来の〈法身〉は生じたものでもなく、多様な見方(*prapañca*)を離れている等々とされるのであるから、浄化されたく法界〉つまりく真如〉をその本質としているのである。これはまた『解深密經』SNS VIII-13に“*tathatā*” (真如), “*bodhi*” (菩提), “*nirvāṇa*” (涅槃)と“*āśrayaparivṛtti*”とを等しいものとして並列していることから裏付けられる。ここで『解深密經』SNS X-10(L: 163,9ff.)等で、如来(つまり法身)は心・意・識によって起こるのではないと云っており、つまりはく解脱身〉もまた“*abhisamskāra*”を離れているから、それはく残余ない涅槃〉にも結びつけられ、それ故に変貌したく六つの感官〉ではあり得ず、く真如〉を本性とするものでなければならない。それ故、(ここでは特に大乘という訳ではない)解脱道によって到達したく身体〉(つまり声聞(阿羅漢)の“*āśrayaparivṛtti*”, 解脱身)は明確にく作られたのでないもの>(“*asaṃskṛta*”)としての資格を与えられ、またそれがく真如〉に存することも示唆されている。

『解深密經』SNS第X章に代表される声聞(阿羅漢)の“*āśrayaparivṛtti*”の解釈はTEXT VinSg 15で想定される解釈とは相違し、逆に*Nirvāṇa-Abschnitt*の解釈でカバーされると考えられる。

ではく法身〉と単なるく解脱身〉とはどのように区別されるのか? TEXT VinSg 16のく法身〉の定義からすると、両者に本質的な違いはなく、ただその修行階梯の特別性に由来すると考えられる。く真如〉の「浄化」といった形での両身の本質的な違いについては『解深密經』SNSは何も語っていない。このことは、*Nirvāṇa-Abschnitt*の立場から考えてみると判りやすい。つまり最終的に解脱した状態では如来においても声聞(阿羅漢)においても、ただ完全に浄化され尽くしたく真如〉が残るだけなので、上記の様な差違は全くないのである。こうした手がかりは、*Nirvāṇa-Abschnitt*の伝統的な視点と一致しているのだが、それぞれく法身〉と表記される如来の“*āśrayaparivṛtti*”とく解脱身〉と表記される声聞(阿羅漢)の“*āśrayaparivṛtti*”という『解深密經』SNS第X章の差違とは必ずしもよく符合しない。こうした事情は『解深密經』SNS第X章がなるほどく法身〉とく解脱身〉とが浄化されたく真如〉を基盤にしていることを前提としてはいるが、そのことを何処にもはっきりと表現していない理由となるかも知れない。こうした事情から『解深密經』SNS第X章はこの手がかりを自ら創り出したのではなく、どこか別な場所から受け継いだのであり、まだ一層の考察は必要であるが、その際その出所は様々な一致点を考慮して*Nirvāṇa-Abschnitt*であった可能性が高いことは納得しやすいであろう。以上のようなクロノロジックな順位は*Nirvāṇa-Abschnitt*にく法身〉やく解脱身〉

というタームが完全に欠けている理由を説明するのにもっともすっきりとしたものであろう。両身についてのこれ以上の考察は佐久間 1990a に譲ることにする。

『解深密經』SNS X, 9-10 ではいずれにしても如来の行為の問題を全く *Nirvāṇa-Abschnitt* と同じ意味で扱っている。一つには *Nirvāṇa-Abschnitt* の § I. 11.c.のように、たとえ行動を起こす努力・意欲(*abhisamṣkāra*)を離れていたとしても、どのように如来の〈法身〉から衆生利益を呼び起こす心のプロセスが生まれ出てくるのかの質問が提示される。他方では『解深密經』SNS X, 10 に *Nirvāṇa-Abschnitt* § I. 9.c.のように、どうして如来の〈法身〉からは智慧の大きいなる光(**mahājñānāloka*)や衆生利益のための変現した姿(**nirmāṇa-pratibimba*)などが生まれるのに〈解脱身〉からは生まれてこないか等々の質問が提示される。双方の質問とも、全く *Nirvāṇa-Abschnitt* と同じ意味で如来の菩薩時代の修行に遡って答えられており、声聞等の修行とは違い、智慧(*prajñā*)と方便(*upāya*)を含んでいる。もちろんそれらはすでに〈法身〉の定義の中で、その特別性を保証するものであった。

以前の修行によって与えられた意欲(*abhisamṣkāra*)によって、本来それを離れている〈法身〉を獲得した後でも衆生利益の行動を起こしうると云う例は、*Nirvāṇa-Abschnitt* § I. 11.c.のように、滅尽定(*nirodhasamāpatti*)から再び出定するように、入定前に立てた誓願によって深い瞑想から目覚める構図をとる。如来の場合、『解深密經』SNS 第 X 章では *Nirvāṇa-Abschnitt* § I. 11.c.と異なっていて「自ら立ち顕れる」(*vyutthāna*)という形をとらず、変現した姿(**nirmāṇa-pratibimba*)や變化身(**nirmāṇa-kāya*)として登場する形をとる。注目すべき点は、TEXT VinSg 15 もまた(後半の章で)仏の具体的行動としては変現(*nirmāṇa*)として登場すると記述し、一方 *Nirvāṇa-Abschnitt* にはこうしたタームが欠けている点である。このことから『解深密經』SNS 第 X 章は TEXT VinSg 15 でも同じように仏の衆生利益の行動を、〈法身〉の段階と同時に並行して存在する第二段階として捉えていると云うことが出来るであろう。一方、*Nirvāṇa-Abschnitt* (§ I) を先入観なしに読んでみた場合、ここでは仏はちょうど瞑想状態から醒めるように〈残余ない涅槃〉から時として再び立ち戻ってくるという理解がなされている印象を受けるのである。もしこの解釈が正しいなら、滅尽定の譬喩は『解深密經』SNS 第 X 章で使われている場合より遙かにこの場面に合致しており、そのことは *Nirvāṇa-Abschnitt* が時間的に『解深密經』SNS 第 X 章より先行していることを証明する、さらなる証拠となりうるであろう。

さて『解深密經』SNS 第 X 章についてはまだいくつかの細かい点が残されているが、〈転依思想史〉を追う中では大きな影響がないので、佐久間 1990a に譲ることにする。

『解深密経』 SNS の〈転依思想〉をもって『摂決択分』 *VinSg* における当思想の考察を終えることにする。〈法身〉や〈解脱身〉といった『解深密経』 SNS 第 X 章のターミノロジーは『瑜伽論』 *YBh* の他の部分には見あたらず、それをテーマとして扱っていくのは『顕揚聖教論』に至ってからである。

1-5 摂事分

さて『瑜伽論』 *YBh* の〈転依思想〉の考察の最後に『摂事分』 *VastuSg* のそれを考察することにする。筆者の見る限り、二カ所にのみこの思想を見ることが出来る。

- (1) 【TEXT *VastuSg* 1】 *VastuSgtib*: P. zi 221a2ff; D. Zi 192b2ff.
VastuSgch: T30,802a5-12

(a) de la (D3) rnam par grol ba gañ she na/ gtan du spon bañi1085
 gñen po skyes pas ñon moñs pañi phyogs su gtogs pañi gnas ñan len thams
 cad śin tu sbyaṅs pañi (P3) phyir/ gnas yoñs su gyur pañi ñon moñs pa rnam
 gtan mi skye bañi chos can du gyur pa gañ yin pa de la ni rnam par grol
 ba (D4) shes byaḥo//

(b) ḥphags pa ñan thos ci yañ med pañi skye mched kyi ḥdod (P4)
 chags dañ bral ba ni ḥdu śes med ḥdu śes med min skye mched ḥdu byed kyi
 lhag ma srid pañi rtse mo bsgrubs te gnas nas de ma thag tu zag pa rnam
 zad pa thob par ḥgyur ro// lhag mañi gnas skabs kyi (P5) tshe ni deñi zag
 (D5) pa rnam mthar gyis spon bar ḥgyur te/1086 nam ci yañ med pañi skye
 mched kyi ḥdod chags dañ bral ba ma thob kyi bar du re shig de ma thag
 tu zag pa zad pa thob par mi ḥgyur ro//

- (a) 解脱とは何であるか？

永久に断ち切るための抑止力が生起することによって煩惱の側に属しているすべての重苦しさ/悪さを軽快なものにするから、存在基層が変化し尽くした人にとって、諸煩惱が永久に生じない性質のものとなる。そのことを解脱という。

(b) 聖なる声聞で、〈何もないという瞑想領域〉にある欲望を離れていて、〈想念するでもなく想念しないでもない瞑想領域〉〔つまり潜在〕意志作用が残っている者は、存在の際み（有頂天）に登りつめ、〔そこに〕住した直後に〔それに対応した抑止力が生じれば〕、漏れ出るものを消滅させることになる。残りの瞑想領域〔の抑止力が生じた〕時は、かれの漏れ出るも

のを徐々に断じていく。〔彼が〕＜何もないという瞑想領域＞にある欲望を離れることに達しない間は、誰も〔抑止力が生じた〕直後に漏れ出るものを断ずることに達することにはならない。

ここでは＜解脱＞(vimukti)を、＜存在基層が変化（変貌）した人＞においては、煩惱は永久に生じて来ないことと定義している。＜存在基層の変化＞ということで見れば、煩惱を永久に断ち切る抑止力、つまり出世間の智によって煩惱の側に属するすべての重苦しさ/悪さを軽快なものに（鎮静化）していく (pratiprasābdhi) のである。

当テキストの“āśrayaparivṛtti”は、『声聞地』*SrBh* とは異なるものの、他の本地分、摂決摂分の多くの部分と符合して、狭い意味での伝統的解脱論の枠内におさまる。“āśrayaparivṛtti”を構成する修行プロセスは、伝統的解脱論の文脈でよく目にするケースであるが、“dauṣṭhulya”の排除というネガティブな修行プロセスと見られる。結果としてもまた、ここでは煩惱が永久に生じない性質が与えられるだけで＜自在力＞(vaśitā)などと言ったポジティブな要素が入り込むことはない。このことは TEXT VastuSg 1 が＜解脱＞(vimukti)の定義として「何かから解放されていること」ということを表している。

当テキストからは、ここで“dauṣṭhulya”が鎮静化することによって変化（変貌）していく＜存在基層＞(āśraya)をどのように理解すべきか明らかにならない。少なくとも“āśraya”が感覚知覚能力をもつ身体や＜六つの感官＞といった一般的な意味の＜存在基層＞と別な何かであるかといった推測を起こすきっかけとはならない。

TEXT VastuSg 1 の第二段落で＜漏れ出るもの＞(āśrava)の消滅、つまり出世間智による“dauṣṭhulya”までも含めたすべての煩惱の排除は一遍にではなく徐々に(mthar gyis, *anupūrveṇa)行われることが提示されている。世間道において、それぞれの段階の欲望などから解放されることが多くの段階を経て排除することに求められるのである。この場合、それぞれの段階に出世間智の特別な修行(bhāvanā)が必要である。もし出世間道に入る前の者が、世間道の助けを借りながらもすでに＜何もないという瞑想領域＞(ākīñcanyāyatana)までの下位の段階を離れることになるなら、存在しうる段階としては＜想念するでもなく想念しないでもない瞑想領域＞(naivasamjñānāsamjñāyatana)のみが残ることになる。その後（世間道と結びついて）この領域にとどまった後導かれる出世間道の修行によって、一度にすべての煩惱の根本をなす“dauṣṭhulya”を完全に除いた状態、つまり阿羅漢果という解脱を構成する“āśrayaparivṛtti”に至ることになる。

すでにこれまでに世間道によって下位の段階から＜何もないという瞑想領

域>に至るまで解放されたのであるから、一度に解脱に到達できた求道者のプロトタイプとして（歴史上の）ブッダがあるのである(cf. *AKbh* 71,7-10)

(2) 【TEXT VastuSg 2】 VastuSgtib: P. zi 312b2ff; D. Zi 272a7ff.

VastuSgch: T30,839a25-b4

gañ gi tshe phyi rol gyi yan lag gi stobs dam pañi chos thos pa la brten nas/ nañ gi tshul bshin yid la byed pañi (P3) rgyus yañ dag pañi lta ba skyed de/ des na ma rig pa spoñ (D272b1) la rig pa ni skyed do// gnas yoñs su gyur ciñ deñi nañ gi gnas ñan len śin tu sbyaṅs pañi phyir/ tshe ḥdi la deñi ma rig pañi khams dañ ldan pañi skye mched drug (P4) gañ yin pa de ni ḥgag la rig pañi khams dañ ldan pa ni skyeḥo// deñi skye mched drug ḥgags pas rim gyis (D2) sred pañi bar du ḥgag par ḥgyur ro// sred pa ḥgags pas zas ḥgag par ḥgyur ro// yañ srid par (P5) skye ba la phan ḥdogs pañi zas rñams ḥgags nas kyañ rig pa dañ ldan shiñ ḥbyuñ ba mi tshol ba deñi yañ srid par skye ba ḥgag par ḥgyur bar rig par byaḥo//

〔ヨーガ行者が〕外部の(bahiraṅga)力としての勝れた教えを聞くことに基づいて、内的〔な力として〕正当に意を働かせることによって、正しい見方を生じた場合、それによって〔彼が〕無明（訳が分からない状態: avidyā）を断じて、明（判る状態: vidyā）が生じる。存在基層が〔完全に〕鎮静化しているから、この生涯では彼にとっては無明の世界（訳が判らない状況）を備えた六つの〔感官の〕基盤であれば、それを断滅し、明の世界（判るという状況）を備えた〔もの〕が生じる。彼は〔無明の世界を備えた〕六つの基盤を断じてしまったから、順番に渴望(trṣṇā)に至るまで断ずることになる。再生するために必要な食料を断った後も、判ると云うことを備えつつ〔新たに〕生起することを追い求めない彼にとっては、再生は断たれることになると知るべきである。

TEXT VastuSg 2 は本質的に先のテキストの伝えた構図を確認し補う者である。そしてまた“āśrayaparivṛtti”の概念も伝統的な解脱論の枠内にあり、“dauṣṭhulya”の鎮静化と関連づけられている。いずれにせよ当部分ではほとんどの解脱論の中で見られるような煩悩の排除は語られず、ここに説明されている『増壹阿含經』No.371 (T2, 102a7ff.)に続いて、縁起(pratītyasamutpāda)のターミノロジーが使われ、“avidyā”そして“trṣṇā”の排除が述べられ、それによって再生しなくなることになる。

サンスクリット原典を欠き、チベット訳と漢訳の解釈に違いが見られるため、はっきりとしたことは言えないのだが、次の点は指摘しておくことができ

る。テキストで“rūpindriya”ないし“vijñāna”と規定されている〈六つの感官〉は普通〈存在基層〉(āśraya)であるから、TEXT VastuSg 2 の“āśrayaparivṛtti”は古い〈六つの感官〉を新しい〈六つの感官〉で置き換えると云うことと当然同一視すべきであり、それは漢訳の解釈に準ずるものである。

いずれにしてもここで理解されている“āśrayaparivṛtti”の概念は TEXT SrBh C の“āśrayaparivarta”として捉えられており、それは古い“āśraya”の放棄と新しい“āśraya”がその場所に入り込むという両視点を含んでいる。それ以外にも“āśrayaparivṛtti”に関して置換モデルと変容モデルの双方の解釈を見ることが出来る。チベット訳からすると“āśraya”にある“dauṣṭhulya”の鎮静化を述べる部分で〈変容モデル〉がより鮮明となる。たゞもしその部分の Abrative と考えられる “*āśrayaparivṛtteḥ” を置換の原因と捉えると、チベット訳でも“dauṣṭhulya”の鎮静化によってもたらされる“āśrayaparivṛtti”を古い〈六つの感官〉を新しい〈六つの感官〉で置き換えると理解する道が開かれる。この場合でもまず、変容として始まったプロセスが最後に置換という形で終わると云うことになる。

従って TEXT VastuSg 2 ではある段階まで〈置換モデル〉と〈変容モデル〉とが混在していたと考えられる。もともと両モデルは実質的にそれ程大きな差があるわけではなく、むしろ精神的レベルでの方向性を表現したものであることを考慮すれば、上記のことは当然のことである。

TEXT VastuSg 2 で“āśrayaparivṛtti”ないし新旧の〈六つの感官〉の置換が見道つまり阿羅漢果の獲得の時点に起こるのかどうかは不明確さが残る。この点では TEXT VastuSg 2 は『声聞地』SrBh と近い関係にある。

この最後の点を除いては、『摂事分』VastuSg の〈転依思想〉は瞑想修行の枠内で、“dauṣṭhulya”の“praśrabdhi”による置換モデルと結びつける『声聞地』SrBh の〈転依思想〉の発展段階とは符合しない。『摂事分』VastuSg は逆に『菩薩地』BoBh で示す伝統的解脱論（煩惱の排除）としての“āśrayaparivṛtti”を代表させている。それ以外でもまた『摂事分』VastuSg の〈転依思想〉は比較的古い印象を与えるものである。“āśraya”は他の古いテキストの様に当然〈六つの感官〉である。『菩薩地』BoBh のように**ブッダ**の“āśrayaparivṛtti”を形作る面からすると、『無餘依地』NirupadhikāBh や『摂決択分』VinSg で見られる〈残余ない涅槃〉での“āśrayaparivṛtti”や、“tathatāvisuddhi”としての解釈が行われた形跡はない。他の点でも『摂事分』VastuSg はかなり早い時期の発展段階を代表する内容であるので、上述のようなクロノロジックな解釈は妥当なものであると考えられる。