

## 第二章 顕揚聖教論における転依思想

### 2-1 顕揚聖教論における転依思想の概観

『顕揚聖教論』<sup>1</sup>とはその帰敬偈の中に示されている内容によると、＜私（つまり無著）は、弥勒より聴いた聖教（つまり『瑜伽論』YBh ないしそこに盛り込まれた思想内容）を顕揚して行く＞<sup>2</sup>となり、『瑜伽論』YBh の無著による内容の要約という性格を持つことが判る。『顕揚論』には玄奘訳の漢訳が一つ現存するのみであり、その原題もいろいろに想定されるものの決定的なものはない。著者問題も本領は無著ということで一致しながら、註釈部分を世親とする向きもある。当論では近年の研究の趨勢に従い<sup>3</sup>双方とも無著のものとして考察を進めることにする。

『顕揚論』が『瑜伽論』YBh を要約したものであることは、＜転依思想＞に関しても当てはまるものである。以下に個々に考察するに先立って各章ごとの＜転依思想＞をまとめる形で全体を概観しておき、その上でその中から＜転依思想＞史を追う上で必要なテーマに絞って考察することにする。

#### 1：「摂事品 第一」

TEXT 顕揚聖教論 1 (T31,486a15ff.)「依止」の項では、初禅定から第四禅定の項目で主として＜転依＞が取り上げられているのに対し、虚空无边处等の四无色定の項目では末尾に「虚空无边处者。谓此處轉依及能依定。餘如前說」(T31,487c9f.)等とあるのみで、＜転依思想＞の内容を考察する上での情報はほとんどない。いずれにしても、この部分の＜転依思想＞は専ら諸“dhyāna”<sup>4</sup>と結びついた段階的な＜転依思想＞の説明が中心となっている。

TEXT 顕揚聖教論 2 (T31,496a1ff.)「菩提」の項では、声聞の菩提・独覺の菩提より菩薩の菩提が勝れていることを示すもので、TEXT VinSg 15 等で詳しく示された内容のものであるが、ここではごく簡単に触れるだけであり、＜転依＞というタームがそれぞれの菩提を得るための前提として登場している。

<sup>1</sup> 題名にサンスクリット名を付さないのは、それが確定できないからである。その事情については例えば早島 1997a, p.27 等を参照。

<sup>2</sup> 例えば早島 1997a, p.23-24 に序文全体のテキストと和訳がある。その文章の語るところについては、確かに歴史上の事実として確定するにはいまだ不確定要素が多い。

<sup>3</sup> 『顕揚論』の研究については早島・毛利 1990, pp.79ff.および早島 1997a, p.23-27 において概観することが出来る。しかし、著者問題については決定的な情報は得られない。

<sup>4</sup> つまり原始仏教がインドの瞑想修行から取り入れた四禅定および四無色定などを意味する。

TEXT 顯揚聖教論 3 (T31,496a17ff.)では、TEXT SrBh C で見られた“āśraya-nirodha”, “āśraya-parivarta”, “ālambana-parijñāna”と“ālambana-abhirati”という四つのタームが「一所依滅故、二所轉依故、三知所緣故、四樂所緣故」という形で登場する。四つのタームはTEXT SrBh C で提示され、その相関関係等が述べられ、さらにTEXT SrutamayīBh 1 ではそのタームを受け継ぎ、何の説明も加えられないまま、さらに“phalaprāpti”, “vairāgya”, “indriyaśaṃcāra”, “abhiññānirhāra”という四項目が上乘せされている。そうすることによって、TEXT SrBh C.1.2.の“kārya-pariṇiṣpatti”についても見道のレベルまで押し上げようとしていたことについて当節 1-3-1 で述べた。同様にTEXT 顯揚聖教論 3 では単に四つのタームが既存の概念として列挙されているに留まっているのに対し、TEXT 顯揚聖教論 6 (T31,501b18ff.)ではTEXT SrutamayīBh 1 の八項目が「一依止滅、二依止轉、三遍智所緣、四喜樂所緣、五得果、六離欲、七轉根、八發起神通」という形で列挙されている。

一方、TEXT 顯揚聖教論 4 (T31,498a20ff.)「清淨」の項に登場する「一依止清淨、二境界清淨、三心清淨、四智清淨」については、すでに他の諸論典と比較して当論 1-2-2-1 で考察した。テキストを見ると判るように、この部分は如来のレベルにおいて説かれているものである。

この他TEXT 顯揚聖教論 5 (T31,499b26ff.)に如来の大悲の理由付けの一つとして<轉依>が登場する。

## 2 : 「摂淨義品 第二」

TEXT 顯揚聖教論 7 (T31,516c1ff.)の「解脱」の項では声聞（阿羅漢）の菩提（悟り）と菩薩のそれとの差違を明示し、それぞれの<菩提>によって悟られるものとして<轉依>のタームが用意されている。この<轉依>は「解脱」した状態を表しており、それぞれの解脱は<解脱身>と<法身>によって包括されるとしている点は、TEXT VinSg 16 (SNS X-1, 2)の内容を前提とし簡略化したものと受け取ることができる。

TEXT 顯揚聖教論 8 (T31,517a3ff.)の「大菩提多種」の項の第1「自性」に<轉依>のタームが多く登場する。この部分はTEXT VinSg 15 とパラレルな部分を持つ。訳語に多少の異同があるものの、チベット訳と対応させた場合にも原文はそのまま『瑜伽論』YBh を踏襲したものと考えられ、思想的にも発展は見られない。

## 3 : 「成空品 第六」

TEXT 顯揚聖教論 9 に示した十八種の修行段階のうち第十八番目の「成滿修」は各段階の最終段階に位置すると想われ、そこに<轉依>というタームで

はないが、「一切依已轉得一切法自在」とあるのは、「すべての〈存在基層〉はすでに転じて、すべての要素に対する自在を獲得し終わっている」と考えられ、後に見るように玄奘のターミノロジー<sup>5</sup>からすると、原文としては“*āśrayaḥ parivartate*”とまではなかったにしても、〈転依思想〉の一環として考えることが出来る。その場合に、この変化は最終段階を想定していると考えられる。

文脈としてはこれに続く TEXT 顕揚聖教論 10 では「轉依」が「究竟成滿」とある。これによって直前の十八修が世間および出世間に跨るものであり、〈転依〉に関するものがやはり両者に跨るものであったのに対し、ここで示される〈転依〉はおそらくは最終段階に位置する出世間の〈転依〉であり、そうであれば〈依止〉つまり〈存在基層〉は〈転依〉（あるいは転依性）つまり〈変化し尽くした状態〉であり、それは〈最高の覚り〉（三菩提を證す）に結びつくのである。

#### 4：「成無性品 第七」

一連の TEXT 顕揚聖教論 11 に見られるように、ここはいわゆる〈三性説〉をテーマとする章であり、〈転依思想〉も〈三性説〉との関係で説かれる<sup>6</sup>。当論の第一章で見たごとく『瑜伽論』*YBh* 自体の中では表だって〈転依思想〉が〈三性説〉と結びついて説かれた部分はない。一方に玄奘が『瑜伽論』*YBh* を訳出するに先だって『顕揚論』を訳出しているという事実があり<sup>7</sup>、序文で述べたごとく他方に〈三性説〉理論が『解深密經』*SNS* ですでに完成の域に達しており<sup>8</sup>、さらに「撰決択分」で〈転依思想〉も大乘化に加えてほぼ後の諸解釈の雛形が揃っていたことを考慮すると、瑜伽行派の人々の意識の中ではすでに両理論が融合していたことも考えられるが、まだ記述される段階になかったことを事実として認めておく必要がある。とすれば、後に考察するように両理論を結びつけて説明する『大乘莊嚴經論』*MSA* の場合<sup>9</sup>と同様に『顕揚論』の段階は『瑜伽論』*YBh* の内容を理論体系づける当時の思想社会を反映したものであると考えることもできるのである。

<sup>5</sup> 主として当第十章にて考察する中で触れる。

<sup>6</sup> 当節 2－3 において考察する。

<sup>7</sup> 袴谷 1981a, p.252 に掲げられた玄奘の訳出順位表に従えば『顕揚聖教論頌』は第二番目であり、『顕揚聖教論』は第五番目、そして『瑜伽論』は第七番目に位置することになる。

<sup>8</sup> 当序説 2－3 三性説の項で触れた。

<sup>9</sup> 当節 4－1－2 で述べるように、『大乘莊嚴經論』*MSA* において実際に〈転依思想〉と〈三性説〉が結びつくのは『大乘莊嚴經論』世親釈 *MSAbh* であり、その考察は当節 4－2－3 で行うことにする。

また TEXT 顕揚聖教論 11.3.の「所作成就」の項は他の論典等にパラレルな記述が見られる<sup>10</sup>のものであり、TEXT 顕揚聖教論 11.4.は声聞と菩薩の〈転依〉の優劣差別を表すものであるが、双方ともここでは〈三性説〉をテーマとする一連の流れの中にありながら、そのものは、特に〈転依〉に関しては、〈三性説〉とは何ら関係を持たない。TEXT 顕揚聖教論 11.3.は TEXT SrBh A とパラレルであり、後者を踏まえた要約になっていることが判る。ただ、TEXT 顕揚聖教論 11.3.の「所作成就」の項で「無分別智」を登場させるについては、思想的に発展した形である。TEXT 顕揚聖教論 11.4.は当節 1-4-5 で明らかにした内容を受け継ぐものであり、『瑜伽論』YBh の段階では各テキストで異同があり、思想の形成段階にあったものが、巧みに要約されまとめ上げられていることが判る。このまとめ上げられているという点で『顕揚論』が『瑜伽論』YBh のすべての情報を把握した上で作られていることを保証することにもなる。

#### 5 : 「撰勝決択品 第十一」

TEXT 顕揚聖教論 12 は TEXT VinSg 2~4 と同一文章である。当部分の前後を含めて『顕揚論』は『瑜伽論』YBh を移用している。ちなみに『顕揚論』T31,565a19 以降（内容的にはその直前から）は『瑜伽論』YBh T30,579a18 以降の文章をそのまま踏襲していると見られる。当部分の『瑜伽論』YBh の異訳 TEXT 決定蔵論 2~4(佐久間 1990a)も内容的には一致している<sup>11</sup>。従って当部分については、当論第一章で考察した〈転依思想〉の内容に加えるものはないが、同一文章を移用しているという事実は『顕揚論』の成立段階では先の『瑜伽論』YBh で見た TEXT VinSg 2 および 4 と TEXT VinSg 3 との間の思想的飛躍<sup>12</sup>は全く意識されずに、当時の瑜伽行派の人々に受け入れられていたと云うことが判る。

以上が『顕揚論』に見られる〈転依〉のタームに関する〈転依思想〉の概観である。これによれば、『瑜伽論』YBh より発展した〈転依思想〉としては〈三性説〉と結びついた、乃至思想的に重要な発展の足跡を残す TEXT 顕揚聖教論 11 のみが対象となり、それ以外は既存のものを継承するに留まると云うこ

<sup>10</sup> 当節 2-4 参照。

<sup>11</sup> TEXT VinSg 2~4 および TEXT 決定蔵論 2~4 は当節 1-4-2 に提示してある。その内容の確認については比較対照すれば明確であるので、ここではこれ以上述べない。

<sup>12</sup> この部分が前後のテキストと比較した場合、内容的に飛躍があり、おそらく後代に付け加えられたものであらうと言うことについては当節 1-4-4-2 の特に(b)において述べた。



とが出来る。既存のものに留まるという場合に、注意が必要なのは『顯揚論』が玄奘訳の漢訳一つのみしか現存していないことである。そこに登場する「轉依」という訳語から考えると、そのターム自体は修行プロセスを含まない、いずれの段階にしても＜存在基層の変化し〔尽くし〕た状態＞を指すことになる。内容的に見ても、TEXT 顯揚聖教論 1 が禪定の段階と関連した＜轉依＞を説く以外は、当論第一章で考察した中でも大乘化を果たした上での最終段階での＜轉依＞を前提としていられるのである。果たしてそれが、『顯揚論』自体の思想であるのか、多分に翻訳者玄奘の訳風から感じ取られるものかは注意すべきであるが、上記のように『瑜伽論』YBh の内容との比較を考慮しても、＜轉依＞おそらくは“āśraya-parivṛtti”を基本として使い、「轉得」の訳例を考えに入れるとしても、思想内容から考えて動詞形を使った用例はほとんど姿を消していたのではないかと思うのである。それが事実とした場合であるが、盛んに動詞形を用い、しかも“pari/vṛt”と“parā/vṛt”を併用する『大乘莊嚴經論』MAS の＜轉依思想＞より固定化した段階にあることが判る。

以上のことに鑑みて、＜轉依思想＞の發展史を見るに重要な TEXT 顯揚聖教論 1 の禪定と結びついた＜轉依＞と、新たな思想である TEXT 顯揚聖教論 11.1.の＜三性説＞と結びついた＜轉依＞とを考察対象とし、發展した形と云うよりも『瑜伽論』YBh の＜轉依＞をそのまま受け継ぐに留まるものは、上記の概観の内容で十分とすることにする。ただし必要なものとして TEXT 顯揚聖教論 11.3.に登場する“kārya-pariniṣpatti”に関連した部分、および TEXT 顯揚聖教論 11.4.に登場する声聞と如来の＜轉依＞の差違については、別に考察対象とすることになっている。

【TEXT 顯揚聖教論 1.1】 T31,486a15ff.

論曰。依止有八種。何等爲八。謂 四靜慮及四(16)<sup>13</sup>無色。復有二種。何等爲二。謂 初靜慮有二種。(17)世及出世。乃至無所有處有二種。世及出世。(18)非想非非想處唯是世間。(19)

世間初靜慮者。謂 或緣離欲界欲增上教法。(20)或緣離彼增上教授爲境界已。由世間道作(21)意觀察熾然修習等故而得轉依。然不深入(22)所知義故不能永害隨眠。自地煩惱之所依(23)處是退還法。自地三摩地心及心法之所依(24)止。如世間初靜慮如是乃至世間非想非非(25)想處各緣離下地欲增上教法廣說如前。

出(26)世間初靜慮者。謂 先以如是行如是狀如是(27)相作意。入初靜慮。今不以如是行如是狀如(28)是相作意。然或於色受想行識所攝諸法。思(29)惟如病如

<sup>13</sup> 以下、原文中にこのような形式で挿入される数字は行数を表す。

癡如箭障礙無常苦空無我。或復(b1)思惟苦是苦集是集滅是滅道是道。或復思(2)惟眞如法性實際。如是於諸法中思惟如病(3)乃至實際已，於如是法心生厭怖生厭怖已。(4)於不死界攝心而住，或於眞如法性實際攝(5)心而住。此處，無分別智及彼相應心及心法(6)及彼所依止轉依。由深入所知義故，則能永(7)害隨眠，非一切煩惱之所依處，不退轉法。如(8)是名爲出世間初靜慮乃至無所有處。

【TEXT 顯揚聖教論 1.2】 T31,486c24ff.

建立定者，如經中說 離欲惡不善法故有尋(25)有伺 離生喜樂 初靜慮具足住。

離欲者，謂 或(26)緣離欲界增上教法 或緣彼教授爲境界(27)已 斷欲界煩惱雜染。

離惡不善法者，謂 斷欲(28)界業雜染法 能墮惡趣故名爲惡。能障於善(29)故名不善。

尋者，謂 能對治二種雜染 出離尋(a1)無恚尋無害尋。

伺者，謂 能對治二種雜染出(2)離伺無恚伺無害伺。

離者，謂 由修習對治，斷(3)所治障，所得轉依。

生者，謂 從此所生。

喜者，謂 (4)已轉依者，依於轉識心悅心勇心適心 調安適(5)受受所攝。

樂者，謂 已轉依者依阿賴耶識，能(6)攝所依，令身怡悅安適受受所攝。

初者，謂 次(7)第定中此數最先故。

靜慮者，謂 已斷欲界雜(8)染之法 尋伺喜樂所依。依於轉依心住一境(9)性。

具足者，謂 修習圓滿。

住者，謂 於入住出隨(10)意自在。

【TEXT 顯揚聖教論 2】 T31,496b1ff.

菩提者，謂 三種菩提。如經廣說。

一，聲聞菩提。(2)謂 聲聞乘轉依所得寂滅及趣寂滅道。

二，獨(3)覺菩提。謂 獨覺乘轉依所得寂滅及趣寂滅(4)道。

三，無上正等菩提。所謂大乘轉依所得寂(5)滅趣寂滅道及作一切有情利益安樂道。

【TEXT 顯揚聖教論 3】 T31,496b17ff.

((496b14)次頌曰(15)

斷多因故斷 建立斷所從(16)

由作意依修 及得斷次第(17)

論曰。斷多因故斷者 斷果多因故煩惱斷。謂 (18)四種因諸煩惱斷。一 所

依滅故，二 所轉依故，(19)三 知所緣故，四樂所緣故。

【TEXT 顯揚聖教論 4】 T31,498c20ff.

清淨者，謂 (21)四一切相清淨。廣說如經。

一，依止清淨。謂 由(22)如來證得一切相清淨智及一切相清淨斷故，(23)於依止取住捨中 究竟無上自在。

二，境界清(24)淨。謂 由如來證得一切相清淨智及一切相(25)清淨斷故，於一切事變化境界中 究竟無上(26)自在。

三，心清淨。謂 由如來證得一切相清淨(27)智及一切相清淨斷故，於一切相世出世善根(28)增長心中 究竟無上自在。

四，智清淨。謂 由如(29)來證得一切相清淨智及一切相清淨斷故 (499a1)於一切相所知中 無著無礙智究竟無上自(2)在。

【TEXT 顯揚聖教論 5】 T31,499b26ff.

及如來大悲者，謂 如來悲 由四種因緣說名(27)大悲。

一，依止一切種 妙善清淨轉依所作成(28)就故。

二，長時修習所得故。

三，妙善清淨智所(29)引故。

四，緣極深固 種種堅牢一切相苦境界(c1)故。

【TEXT 顯揚聖教論 6】 T31,501b18ff.

所作者，所謂八種(19)所作。

一，依止滅。二，依止轉。三，遍智所緣。四，喜(20)樂所緣。五，得果。六，離欲。七，轉根。八，發起神通。

【TEXT 顯揚聖教論 7】 T31,516c1ff.

解脫者，聲聞菩提獨覺菩提所證轉依 解(2)脫煩惱障 解脫身攝。

無上正等菩提所證轉(3)依 解脫一切煩惱障及所知障 解脫身攝及(4)法身攝。

【TEXT 顯揚聖教論 8】 T31,517a3ff.

大菩提多種者，謂五種大菩(4)提。一，自性。二，功用。三，方便。四，轉。五，滅。(5)

自性者，謂 超過一切聲聞獨覺所得轉依。此(6)有四種。應知，一，生起依止。二，不生依止。三，善(7)觀察所知果。四，法界淨相。(8)

生起依止者，謂 佛相續出世間道 依此轉依(9)方得生起，非不生起。若離

此轉依 亦生起者 (10)未轉依前應已生起。

不生依止者，謂 一切煩(11)惱及彼習氣 依此轉依 不復生起。若不爾者 (12)未轉依前衆緣和合一切煩惱及彼習氣 永(13)更不生已應可得。(14)

善觀察所知果者，謂此轉依是善通達所知(15)實際所知眞如果。若不爾者諸佛自體應更(16)了知應更斷滅。(17)

法界淨相者，謂 此轉依無衆相故 極善清淨(18)法界所顯。若不爾者 應是無常可思議法。(19)然此轉依是常住相不可思議無二所顯。(20)

此不可思議性復有五種。應知，一，自性。二，處(21)所。三，住。四，一性異性。五，成立所作。(22)

自性者，此轉依性。即色離色不可思議。如是(23)即受想行識離受想行識不可思議。地界水(24)界火界風界若即若離不可思議。眼處耳處(25)鼻處舌處身處意處等若即若離不可思議。(26)若有若無等不可思議。(27)

處所者，此轉依性，若在欲界若離欲界不可(28)思議，若在色無色界若離色無色界不可思(29)議，人間天上若在若離不可思議，十方世界(b1)若在若離不可思議。

(b2)住者，謂 此轉依 住如是如是狀貌安樂住不(3)可思議 住如是如是狀貌奢摩他住不可思(4)議 住有心住不可思議 住無心住不可思議。(5)住如是如是狀貌聖住不可思議。住如是如(6)是狀貌天住梵住不可思議。(7)

一性異性者，一切諸佛同處 一無漏界中一(8)性異性不可思議。(9)

成立所作者，謂 諸佛如來 其性平等智慧勢(10)力威德平等住無漏界依止轉依。爲利一切(11)諸有情故 成立如是如是利有情事不可思(12)議。此復二因緣故不可思議。應知。一，以離言(13)說義過言語道故不可思議。二，以出世間義(14)世無比故不可思議。

#### 【TEXT 顯揚聖教論 9】 T31,557a15ff.

(556b22)論曰。修相差別有十八種。

(23)一，聲聞相應作意修。(中略)(29)二，菩薩作意修。(中略)(c6)三，影像作意修。(中略)(10)四，事究竟作意修。(中略)(14)五，事成就修。(中略)(16)六，得修。(中略)(22)七，習修。(中略)(25)八，除遣修。(中略)(29)九，對治修。(中略)(557a4)十，身修。十一，戒修。十二，心修。十三，慧修。(中略)(7)十四，少分修。(中略)(9)十五，遍行修。(中略)(11)十六，有動修。(中略)(13)十七，功行修。(中略)(15)

十八成滿修。謂 或依聲聞乘 或依獨覺乘 或(16)依大乘 一切依已轉得一切法自在 如是修(17)習，是名成滿修。

#### 【TEXT 顯揚聖教論 10】 T31,557a27ff.

復次頌曰。(28)

修果應當知 三菩提功德(29)

依止轉依性 所作事成就(b1)

論曰。因修空故 證得妙果。謂，依止轉依 證三(2)菩提及得無諍願智無礙解等無量功德及(3)所作事圓滿成就。謂 即轉依究竟成滿。

【TEXT 顯揚聖教論 11.1.】 T31,559c6ff.

復次 於何(7)未斷而成雜染 於何斷滅得成清淨。頌曰。(8)

於依他執初 熏習成雜染(9)

無執圓成實 熏習成清淨(10)

雜染有漏性 清淨則無漏(11)

此當知轉依 不思議二種(12)

論曰。於依他起自性執著初自性故 起於熏(13)習則成雜染。當知，圓成實自性無執著故 起(14)於熏習則成清淨。雜染即是有漏性，清淨即(15)是無漏性。此無漏性 當知 即是轉依相。

【TEXT 顯揚聖教論 11.2.】 T31,559c15ff.

又此(16)轉依不可思議及有二種。云何不可思議。頌曰。(17)

真實及自體 寂靜與功德(18)

一切不可思議 當知由四道(19)

論曰。如是轉依不可思議由四道理。一，由真(20)實。謂 是常故。二，由自體。謂 非有色非無色如(21)是等故。三，由寂靜謂寂靜住故。四，由功德謂(22)此轉依有威德故。

【TEXT 顯揚聖教論 11.3.】 T31,559c22ff.

又此轉依不可思議由四(23)種道 方乃證得。謂 四種正行，四種尋思，四如(24)實智，四種境事。何等爲四。一，遍滿境。二，淨行(25)境。三，善巧境。四，淨惑境。

此中遍滿境 復有四(26)種。一，有分別影像。二，無分別影像。三，事究(27)竟。四，所作成就。

有分別影像者，謂 所知事同(28)分三摩地所行毘鉢舍那境。

無分別影像者，(29)謂 所知事同分三摩地所行奢摩他境。

事究(560a1)竟者，謂 盡所有性及如所有性。

所作成就(2)者，謂 轉依及依此無分別智。

淨行境復有五種。(3)一，不淨。二，慈悲。三，緣起。四，界差別。五，出入(4)息念。

善巧境有五種。謂 蘊善巧 界善巧 處善(5)巧 緣起善巧 處非處善巧。  
淨惑境謂世間道(6)有二。下地麤性 上地靜性等。出世間道有四。(7)聖諦等。

【TEXT 顯揚聖教論 11.4.】 T31,560a7ff.

復次 如前所說有二種轉依。何等爲(8)二。謂 聲聞菩薩轉依差別。頌曰(9)

聲聞有二種	趣寂趣菩提(10)
依止變化身	趣無上正覺(11)
諸聲聞轉依	厭(用)背修所得(12)
菩薩方便修	無二智依止(13)
不住生滅故	諸佛智無上(14)
利樂諸有情	不思議無二(15)

論曰。聲聞轉依 當知 復有二種。一，趣寂滅。二，(16)趣菩提。

問。聲聞無學永盡後有 云何能證阿(17)耨多羅三藐三菩提。

答。依變化身住 能證菩(18)提。非業報身。

又聲聞轉依，以於流轉背修故(19)得。菩薩轉依，以方便修及無二智爲依止故(20)得。

云何方便修。謂 由無間達法性故 所緣(21)大故 發起最勝勤精進故 顧有情故 了諸行(22)故。

云何無二智爲依止。謂 不住流轉及寂(23)滅。不顧流轉故 顧諸有情故。由此因緣 當知 (24)佛智最勝無上。所以者何。餘有情智，或住流(25)轉或住寂滅故 非無上。又諸佛智利益安樂(26)一切有情善能成滿自他利故 最勝無上。餘(27)有情智或唯自利或不俱利故 非無上。以是(28)因故。諸佛智慧不可思議，不住二邊，能作一(29)切衆生利益事故。又無有二。謂 般涅槃不涅槃(b1)等性無二故。

【TEXT 顯揚聖教論 12.1.】 T31,567b23ff.

又此行者，由阿賴耶識是一切戲論所攝諸(24)行界故。略彼諸行於阿賴耶識，總爲一團一(25)積一聚 爲一聚已 以緣眞如境智 修習多修(26)習故 所依止轉。轉依無間 當知 已斷阿賴耶(27)識。由此斷故 當知 已斷一切雜染。

【TEXT 顯揚聖教論 12.2.】 T31,567b28ff.

又此轉依以相違故 當知 能治阿賴耶識。

(a)又(c1)阿賴耶識體 是無常有取受性。

轉依 是常無(2)取受性，以緣眞如境聖道能轉故。

(b)又阿賴耶(3)識 能重所隨。

轉依 究竟遠離一切能重。

(c)又阿(4)頼耶識 是煩惱生因 聖道不生因。

轉依 是煩(5)惱不生因 聖道生因。此是建立因體 非生因(6)體。

(d)又阿頼耶識 令於善淨無記法中不得自(7)在。

轉依 令於一切善淨無記法中得大自在。

【TEXT 顯揚聖教論 12.3.】 T31,567c8ff.

復次 此阿頼耶識斷滅相者 謂 此阿頼耶識(9)正斷滅故 便捨二種取 其身雖住猶如變化。(10)所以者何。未來後有苦因斷故 便捨未來後(11)有之取 於現法中 一切煩惱因斷故, 便捨現(12)法一切雜染所依之取, 一切龜重遠離故 唯(13)有命緣暫住。

## 2-2 諸禪定と結びついた転依思想

当論第一章で『瑜伽論』YBh の転依思想の発展史を追う中で、〈転依〉(āśraya-parivṛtti)が〈瞑想修行〉(dhyāna)と結びつくのは初期の段階の転依思想の特徴であり、特に〈転依思想〉が大乗化し固定化してきた段階では、ほとんど顧みられなくなる考えであることが判ったのであるが、ではこの TEXT 顯揚聖教論 1 に示された内容は何を意味するのであろうか。

TEXT 顯揚聖教論 1 は偈頌「依止八與二」の註釈部分に当たる。「依止」とはここでは「四静慮」(四禪定)及び「四無色」を指す。これは伝統的な解釈に則った四色界定と四無色界定であり、日常の心の統一である欲界定を越えた根本定と呼ばれるものである<sup>14</sup>。どのような経緯でこれが仏教に取り入れられ定着したかはここでは触れない<sup>15</sup>が、〈転依思想〉と結びつく場合、TEXT SrBh A 等で見られた“dauṣṭhulya”と“praśrabdhi”とに関係したパターンではなく、すでに決定した〈転依〉というタームのまま、上記の八段階のそれぞれの段階の

<sup>14</sup> 例えば水野 1972, p.199ff.の〈定学〉の項目などによってその内容は知れる。

<sup>15</sup> 仏伝では、まずアーラーラ・カーラーマ Ālāra-Kālāma 仙人に師事して、彼の説く最高の境地〈無所有処〉を体得し、次にウッダカ・ラーマプッタ Uddhaka-Rāmaputta に師事して、彼の説く最高の境地〈非想非非想処〉を体得した。しかし満足せずインド伝統の〈苦行〉を行った末、尼連禅河の畔で〈四禪定〉を行って悟りを開いたとなる。仏伝自体が歴史的真實を伝えるものと云うよりは、教化的意味合いが強いのであるが、ここから瞑想行の種類を読みとるとすれば、四色界定と四無色界定は仏教独自の瞑想法ではなく、苦行と同様当時インド社会で広く行われていた瞑想行であると見なすべきものである。瞑想行自体にどのようなものがあるかについては Bronkhorst1986a および佐久間 1995a 等において概観することが出来る。

中に組み込まれているのである。さらにこの思想に関して『瑜伽論』*YBh* に登場する禪定八段階が世間のものか出世間のものかは、表だって明確に述べられていなかったのに対し、当部分ではこの点が明示されている。つまり最後の＜非想非非想処＞のみが世間に限定される以外は、双方に配当されるのである。詳しい考察は省く<sup>16</sup>にしても、ここに示された初段階が『瑜伽論』*YBh* より遥かにシステム化されたものであることに異論はないであろう。

ではこのようにパターン化を終えた各段階の中で、固定化した＜転依＞というタームはどのような働きをしているのか検討しておくことにする。

TEXT 顕揚聖教論 1.1 において、「世間のレベルの第一禪定では、欲の渦巻く世界を離れることによって勝れた教えを希求し、あるいはそれを離れることによって勝れた教授（教えを説き道を授けること）を認識対象とし終わって、世間道である＜意を向ける行為＞＜観察＞の熱心な修習などに由っているの、＜転依＞を獲得する」（世間初靜慮者、謂 或縁離欲界欲増上教法、或縁離彼増上教授爲境界已、由世間道作意觀察熾然修習等故而得轉依。）と読むことが出来る。しかしこれには出世間の第一禪定と区別するために但し書きがついている。「しかし、深く＜知るべき対象＞に入り込むことがないので、＜潜在的レベルの煩惱＞[まで]は永久に害することが出来ないのである」（然不深入所知義故不能永害隨眠。） 続いて出世間の第一禪定については、世間レベルの第一禪定を踏襲することを示しながら、思惟対象として真理（真如）にまでその範囲を広げていることが判る。テキスト第 28 行目末尾「思惟如病」以下の部分のみを要約すれば「＜病の如き状態＞ないし＜真実世界＞を思惟し終わって、このような現象世界に嫌気を起こし、嫌気を起こし終わって、不死の世界に心を摂め定着する。あるいは＜真如＞＜法性＞＜實際＞に心を摂め定着する。ここには＜無分別智＞であり、およびそれに対応した心と心の働きであり、そしてその基づくところは＜転依＞である」そして、先の但し書きに対応して「深く＜知るべき対象＞に入り込むから、＜潜在的レベルの煩惱＞を永久に害することが出来る」（由深入所知義故、則能永害隨眠）となる。つまり＜煩惱障＞だけでなく＜所知障＞まで取り除くという伝統的解釈に則っていることが判る。同様のことが世間の＜非想非非想処＞、出世間の＜無所有処＞まで適応されることが述べられている。

さて＜転依＞というタームに注目することにする。結論から云えば、『瑜伽論』*YBh* で様々な発展段階を経て、＜転依思想＞についてもパターン化をある程度整えた段階で、『顕揚論』が再び禪定と結びついた＜転依＞を取り上げ

<sup>16</sup> 四無色定のタームの仏教内部での変遷の過程および系統立てについては Schmithausen1987b, p.343ff.第 7 節以降を参照。



たとえと、玄奘の訳風<sup>17</sup>ということを考えてもなお、ここに登場している〈転依〉というタームは“āśrayaḥ parivartate”等という動詞形を想定すべきではなく、すでに“āśraya-parivṛtti”として固定化した一つの概念として扱われていたと判断すべきものである。

念のために原文として“āśrayaḥ parivartate”という動詞形を仮定した場合について触れておくことにしよう。TEXT SrBh A.1.5.の“āśrayaḥ parivartate”に対応して TEXT SrBhch A.1.5.に「得轉依」(T30,427c11)とあり、同時に“āśrayaparivṛtteḥ”に対応して「得轉依故」(T30,427c12)とある。また TEXT ManoBh では“viśuddhānām yoginām parivṛttāśrayānām sarvakliṣṭadharma-nirbīja āśrayaḥ parivartate”に対しては TEXT ManoBhch に「已得轉依諸淨行者 轉捨一切染汚法種子所依」(T30,284c15ff.)とある。つまり、玄奘は漢訳するに当たって“āśrayaḥ parivartate”も“āśrayaparivṛttiḥ”も基本的に「得轉依」「轉依」という固定化した訳語を用いているのである。その上で、TEXT ManoBh の用例のように、例えば“āśraya”に何らかの限定条件が加わった場合に、訳出上の都合等から「轉捨」「轉得」などの訳語をコンビネーションさせる場合もあるのである。これは「轉捨」等の訳語さえ動詞形を確定するものではないということである。このことから考えて、玄奘訳『顯揚論』に「轉依」ないし「得轉依」とあったからと云って、それが原文に動詞形を持たなかったと云う根拠とは勿論ならないのである。とすれば先に結論として当部分の〈転依〉が固定化した概念を表すものとする根拠は何かというならば、先に挙げた理由に加えて、もし動詞形、つまり修行プロセスを持たせるとした場合に、同じ“āśraya”が相続されていることを保証するために世間の第一禪定の最終部分に配置する〈転依〉は、その“āśraya”がすでに世間の第二禪定の“āśraya”を前提とするものか、TEXT ManoBh や TEXT ASbh 3 等の用例のようにそれに類する限定条件を伴う必要があるのである。ところが実際にはこうした説明はなく、全く淡白に〈転依〉のタームがその後も羅列されていることは、『顯揚論』にそうした関心が全くないことを示しているのである。玄奘が『瑜伽論』YBh に先だって『顯揚論』を訳出している事実<sup>18</sup>を考えあわせても、〈転依〉のタームが固定化

<sup>17</sup> 当第八章、第十章で玄奘の翻訳した『仏地經』『仏地經論』『成唯識論』を扱う際に、〈転依〉に関して〈転去〉〈転捨〉〈転得〉等の訳語に関連して、原文と訳文にズレのあることを指摘、ないし示唆をしておいた。これがインド的発想と中国的発想の違いを埋めるためのものであるとしたら、簡単に玄奘の訳風とするのは早計であり、中国に入ってから仏教の解釈を綿密に後付けた上で、何故に玄奘訳がそのようになるかは考察する必要がある。これは別な機会を設けて考察することにする。

<sup>18</sup> 当節 2-1, 4:「成無性品 第七」参照。

していたということは、玄奘の訳風によるものでなく、『顕揚論』の原文の段階で〈転依〉のタームにすでに当てはまることを示しているのである。

さて、テキストから〈転依〉は世間レベルと出世間レベルのいずれにも位置づけられ、しかもそれぞれの禅定の段階にも配当されることは明白である。この事実からすれば、〈転依〉は単一でなく段階性を持つことになってしまう。

TEXT 顕揚聖教論 1.2は TEXT 顕揚聖教論 1.1に続く部分で、この八段階を別な角度から(1) 雑染(2) 潔白(3) 建立(4) 清浄の四項目に分け、その第三番目〈建立〉をさらに(1) 建立近分(2) 建立根本(3) 建立定(4) 建立生の四項目に分けたうちの第三に当たる。

ここでは〈第一禅定〉から〈非想非非想処〉に到るまでの各段階に〈転依〉を登場させている。〈転依〉そのものについては、それぞれの段階で概念規定に関わる差違が認められないので、ここでは第一禅定の場合のみを取り上げることにする。

TEXT 顕揚聖教論 1.2 の「離欲惡不善法故有尋有伺，離生喜樂，初靜慮具足住」という経からの引用文を解説する中でこの解釈はさらにはっきりする。

「離」の項で、「離れるとは、抑止力を修習して〈所知障〉を断じることによって獲得される〈存在基層が変化した状態(転依)〉である」とあり、さらに「喜」の項で「喜ぶとは、〈存在基層が変化した者(已転依者<sup>19</sup>)〉が〔眼識などの〕活動している識のレベルで心が悦こぶなど感受作用の摂めるものである」そして「樂」の項で「樂しむとは、〈存在基層が変化した者(已転依者)〉はアーラヤ識によって存在基層をよく掌握し、身体を快くする感受作用の摂めるものである」とあり、TEXT ManoBh で問題になった“parivṛttāśraya” (已転依者) 等に関する文脈内での時間的推移の矛盾の問題<sup>20</sup>についても、各段階での変化が完了した者とすれば、時間的にも、文脈の上からも全く矛盾のないものである。さらに「静慮」の項で、「禅定とは、すでに欲の渦巻く世界の汚れの傾向にあるもの、尋伺喜樂の基盤を断じていて、〈存在基層が変化した状態〉において心が一点に集中していること(cittaikagrata)である」とすれば、〈転依〉のタームが一貫して各レベルに共通して固定した状態を指し、それが禅定の諸段階ごとに設定されるものであることが判るであろう。

さて TEXT 顕揚聖教論 1.2に登場する八段階が〈非想非非想処〉を含むことで世間レベルに留まるのか、出世間レベルも含むものかは何も述べられていない。「復」によって分けられている TEXT 顕揚聖教論 1.1の規定がそのまま TEXT 顕揚聖教論 1.2に及ぶものかどうかは明確でない。解説の中に〈非想

<sup>19</sup> 漢訳としては〈すでに存在基層を転じ終えた者〉となる。

<sup>20</sup> 当節 1-3-1 を参照。特に佐久間 1990a, p.75ff. に対応する部分で述べた。

非非想処>を含む点で先の規定を適用すれば<世間レベル>になる。この判断を決定づける証拠を筆者は『顕揚論』の中に見出せない。従って該当する内容について世間・出世間を明示する『阿毘達磨集論』AS および『阿毘達磨雜集論』ASbh の説明を見ておくことにする。

当部分は『阿毘達磨集論』AS(AS 68,3ff.; T31,683a27ff.) および『阿毘達磨雜集論』ASbh(ASbh 78,23ff.; T31,736a5ff.)の「修道」“bhāvanā-mārga”の項に対応する。それによれば、<修道>は次の九段階に分けられる。

- (1) 見道上所有世間道(darśanamārgād ūrdhvaṃ laukiko mārgaḥ)
- (2) 出世間道(lokottaramārgaḥ)
- (3) 軟道(mṛdhumārgaḥ)
- (4) 中道(madhyamārgaḥ)
- (5) 上道(adhimātro mārgaḥ)
- (6) 加行道(prayogamārgaḥ)
- (7) 無間道(ānantaryamārgaḥ)
- (8) 解脱道(vimuktimārgaḥ)
- (9) 勝進道(viśeṣamārgaḥ)

このうちの(1)世間道の部分に該当個所が当たる。その説明によれば、世間道とは四禪定と四無色の八つと明示され<sup>21</sup>、さらに<出世間道>の説明部分<sup>22</sup>に<非想非非想処>が世間道の上に配当されることが明示されている。これはTEXT 顕揚聖教論 1.1.の規定と完全に一致する。従って、この規定とTEXT 顕揚聖教論 1.1.の規定とを複合して、TEXT 顕揚聖教論 1.2.を<世間レベル>のものと位置づけておいてよいものと考えられる。

しかし、この八段階はさらに(1) 雑染(samkleśa)(2) 清白(vyavadāna)(3) 建立(vyavasthāna)(4) 清浄(viśuddhi)の四項目に分けて説明されている。これはTEXT 顕揚聖教論 1.2.がその第三番目で設定する(1) 雑染 (2) 潔白 (3) 建立 (4) 清浄の四項目と一致している。ところが<建立>の項をさらに四項目に分ける際、『阿毘達磨集論』AS は(1) 支分建立 (2) 等至建立 (3) 品類建立 (4) 名想建立とし、TEXT 顕揚聖教論 1.2.と内容的には類似しているものの、基本的に異なる意図の下に構成されているのである。両者の大きな違いは『阿毘達磨集論』AS は<転依>のタームを持ち込んだ解釈をせず、基本的に<重苦しさを除いて軽快さを獲得する>という“daṣṭhulya-prasrabdhi”の構造に終始していることである。つまり、『阿毘達磨集論』AS および『阿毘達磨雜集論』ASbh は世間道の八段階には<転依思想>を持ち込まないと考えられるのである。さら

<sup>21</sup> ASskt. 68,6ff.; T31,683b1ff.; ASbh 78,23ff.

<sup>22</sup> ASskt. 69,14f.; T31,683c16f.; ASbh 81,15ff.

に『阿毘達磨集論』ASはこれに続く比較的近い部分で〈究竟道〉を取り上げる中に“*dausṭhulya*”の排除をテーマとし、〈存在基層の変化〉、漢訳で〈転依〉を初めて取り上げるのである。しかもその〈転依〉はいわゆる〈三種転依〉と呼ばれるものである。これはおそらくは『阿毘達磨集論』ASが〈転依〉に関して出世間に分類されることを念頭に置いていることになると考えられるのである<sup>23</sup>。これに対して『顕揚論』は明確に〈転依〉を〈世間レベル〉にも適用していることになる。

この観点から再度 TEXT 顕揚聖教論 1.2.を考察するなら、「離欲」の項では「欲の渦巻く世界の煩惱という汚れの傾向にあるものを断じる」とあり、「尋」と「伺」の項には「二種の汚れの傾向にあるものを抑止する事ができる」とある。さらにこれに続く「離」の項で〈所知障〉を断じることが述べられているのであれば、TEXT 顕揚聖教論 1.1.の説明の仕方からすれば、前半は〈煩惱障〉を断じる〈世間レベル〉となり、後半が〈所知障〉を断じると云うことで〈出世間レベル〉となることも解釈できるのである。そして、〈転依〉が登場するのは後半の〈出世間レベル〉においてである。

ここで当部分の「喜」の項と「楽」の項を引用する『阿毘達磨雜集論』ASbhの扱いを見ておくことにする。

【TEXT ASbh 1】 ASbh(T) 61,1ff.

*prītiḥ katamā/ yā parivṛttāśrayasya pravṛttivijñānāśritā cittatuṣṭaḥ  
cittaadbilyaṃ dittaharṣaḥ cittakalyatā sātāṃ veditāṃ vedanāgatam/*

*sukhaṃ katamat/ yat parivṛttāśrayālayavijñānāśrita āśrayānugraha  
āśrayahlādaḥ sātāṃ veditāṃ vedanāgatam*

【TEXT ASbhch 1】 阿毘達磨雜集論 T31,726a24ff,

云何爲喜。(25)謂 已轉依者依於轉識心悅心踊心適心調(26)心安適受受所攝。依於轉識者 即依意識於(27)三摩四\*多位餘識無故。

云何爲樂。謂 已轉依(28)者依阿賴耶識攝受所依所依怡悅安適受(29)受所攝。

【TEXT 顕揚聖教論 1.2.一部】

喜者、謂 已轉依者依於轉識心悅心勇心適心調安適受受所攝。

樂者、謂 已轉依者依阿賴耶識能攝所依令身怡悅安適受受所攝。

『阿毘達磨雜集論』ASbhのこの部分は『阿毘達磨集論』ASで〈集諦〉をテーマとするうちの第一〈煩惱〉の説明の中で、〈界〉の項目の中に登場する。

<sup>23</sup> 当節3-2-4を参照。〈三種転依〉それ自体は確かに修行プロセスを含む〈転依〉のニュアンスが強いのであるが、その中で『阿毘達磨集論』ASの思想としては当節3-1で述べるように、〈転依〉を〈究竟道〉に限定して考えていたと思われるのである。

つまり、欲界の〈喜〉〈楽〉の説明に続いて、第一禪定、第二禪定の色界の〈喜〉と〈楽〉の説明部分に引用されているのである。すなわち、上記部分は瑜伽行派では当時、〈世間レベル〉として理解されていたと考えられるのである。

そこで不思議なことに『阿毘達磨雜集論』*ASbh*はTEXT 顯揚聖教論 1.2.に〈転依〉つまり“*āśrayaparivṛtti*”と予想されるタームの存在する部分を引用しないのである。引用の必要がないからと云ってしまえばそれまでであるが、もし〈転依〉を〈世間レベル〉に分類しない意図が隠されているとすれば、事態はさらに興味深いことになる。いずれにしても、TEXT 顯揚聖教論 1.2.の〈転依〉は〈世間レベル〉に限定して差し支えないであろう。

その場合に〈世間レベル〉に配当される〈転依〉は、配当された瞑想レベルで修行プロセスを含む変化を意味するのではなく、あくまでも成果として固定した概念としての〈転依〉の意味に限定されていなければならないのである。この意味ではじめて各段階にそれぞれ配当された〈転依〉はそれ自体の中から修行プロセスを含む変化を排除することが出来るのである。

以上の考察の結果、TEXT 顯揚聖教論 1.1.とTEXT 顯揚聖教論 1.2.とを総合的に判断した場合、玄奘の訳風に関わりなく、〈転依思想〉として『顯揚論』は“*āśraya-parivṛtti*”を〈存在基層が変化した状態〉という固定化した概念として理解することを基本としていた。その上で禪定等と〈転依〉とを結びつけるに際して〈世間レベル〉と〈出世間レベル〉とのいずれにも配当した。つまり、『瑜伽論』*YBh*の〈転依思想〉の最終段階を立場としながら、さらに禪定と結びついた初期の〈転依思想〉を付加したと云うことができるのである。このことは、『瑜伽論』*YBh*の思想内容を整理統合することを目的とした『顯揚論』の苦心の跡をよく表わしていると思われる。

### 2-3 三性説と結びついた転依思想

『顯揚論』で〈三性説〉を扱う「成無性品」には異訳として真諦訳の『三無性論』<sup>24</sup>がある。この真諦訳に関しては付加的に考察することとし、ここではより原文に近いと考えられる玄奘訳を中心に置き、真諦訳を参考にして内容の吟味を試みることにする。

TEXT 顯揚聖教論 11.2.及び 11.3.で〈転依〉の〈不思議〉を説き、TEXT 顯揚聖教論 11.4.で声聞と菩薩の〈転依〉を説く以上、当論 1-4-5で考察し

<sup>24</sup> 宇井 1965, pp.205-358 に『顯揚論』「成無性品」と『三無性論』との比較対照したテキストと研究がある。そのうち、pp.262ff.にTEXT 顯揚聖教論 11に相当する部分がある。

たように『瑜伽論』YBh の〈転依思想〉の中でもっとも大乘化した、つまり最終段階にある思想内容にあたる。この意味ですでに〈転依〉というタームが修行プロセスを含む〈存在基層の変化〉ないし〈存在基層が変化した状態〉ではなく、〈存在基層が変化した状態〉の中でも、すでに固定化して〈真如〉等と同一視されるものとなっていると見なすべきものである。以上の前提に立てば、TEXT 顕揚聖教論 11.1.に登場する〈転依〉というタームが〈存在基層が変化した状態〉でも最終段階の高度に浄化されたものであることは、はじめから予測がつくのである。

【TEXT 顕揚聖教論 11.1.】邦訳(T31,559c6ff.)

次にどうしていまだ断滅していない場合に、〈汚れの傾向にあるもの〉となり、どうして断滅している場合は〈清浄の傾向にあるもの〉と成ることができるのか。詩頌に「次のように」ある。

〈依他起性〉が始めの自性に執われている場合に、残影が汚れの傾向のものを成立させる。

執著のないのが〈円成実性〉であり、残影は清浄の傾向にあるものを成立させる。

論じて云う。〈依他起性〉(paratantrasvabhāva: 他によって起こる性質のもの)が始めの自性(parikalpita-svabhāva: 妄想された性質のもの)に執著している場合に、[妄想されたものの] 残影(vāsanā)が起こり、従って〈汚れの傾向にあるもの〉が成立するのである。

〈円成実性〉(pariniṣpanna-svabhāva: 完成された性質のもの)は執著がないから、[完成されたものの] 残影が起こり、従って〈清浄な傾向にあるもの〉が成立するのであると知るべきである。

〈汚れの傾向にあるもの〉とは、〈有漏性〉(漏れ出す[煩惱]を有する性)であり、〈清浄の傾向にあるもの〉とは〈無漏性〉(漏れ出す[煩惱]がない性)である。この〈無漏性〉が〈存在基層が変化した状態〉の特徴であると知るべきである。

まず、ここに述べられている〈三性説〉に筆者なりの描写を付け加えて簡単に見ておくことにする。まず輪廻の主体でもある衆生が、世俗生活の場において、つまりたとえば“grāhya” (捉えられるもの) や“grāhaka” (捉えるもの) などという言語活動などによって営む認識世界において、“grāhya”や“grāhaka”などによって意味された対象が現実存在すると妄想された現象世界を真実世界と思い込み、しかもそれに執著してしまうことによって、様々な迷い苦しみ、つまり〈汚れの傾向にあるもの〉を生むことになる。もしこの妄想された現象

世界の真の姿に気づき、それによってそれが妄想に過ぎないと判れば、その妄想は消滅していくことになる。その場合には執著のない状態があり、完成された状況がそこに繰り広げられることになる。その状態になれば＜清浄の傾向にあるもの＞が見られることになるという図式が考えられる。その上でテキストを解釈すれば『解深密経』SNSの＜三性説＞以来受け継がれている考え方である<sup>25</sup>。当部分の＜三性説＞もこれと食い違うものではない。

断る必要もなく＜転依＞は＜円成実性＞の段階に限定して登場し、＜無漏＞として特徴づけられていることで、先の予測がそのまま的中していることになる。この点では真谛訳の「此無流界以轉依爲體也」<sup>26</sup>も玄奘訳と一致している。

さて、筆者が＜依他起性＞を「輪廻の主体でもある衆生」云々と描写してしまうのは、＜三性説理論＞の発展史からすれば些か勇み足である。ただ、序文でも述べたように＜三性説＞を、少なくともここでは実践修行を中心に置いた迷いの世界から悟りの世界に行者が至るプロセスとして捉えることを強調するためであり、それ以上の意図はない。つまり『顕揚論』の作者の意図は、修行プロセスを含む＜転依＞には興味がなく、あくまでも＜転依＞というタームは結果としての＜存在基層が変化した状態＞のみに関心を寄せていることがこの場合にも云え、それだからこそ＜依他起性＞が＜遍計所執性＞を離れることによって＜円成実性＞が実現されるという一連のプロセスと＜転依＞はあくまでも無関係なのである。

## 2-4 kāryaparinīṣṭi

TEXT 顕揚聖教論 11.2.及び 11.3.では＜転依＞は＜不思議＞〔を特徴とするもの〕であることが『瑜伽論』YBh 以来の思想の流れから判り、前節で述べたように修行の最終段階に当たる＜存在基層が変化した状態＞のみを意図している。

【TEXT 顕揚聖教論 11.2.】 邦訳(T31,559c15ff.)

またこの＜存在基層が変化した状態＞は不思議であり、二種ある。どうして不思議であるのか。詩頌に〔次のように〕云う。

真実、それそのもの、寂静な状態、勝れた徳性、〔これら〕四つの道理からすべての不思議さは知るべきである。

論じて云う。このように＜存在基層が変化した状態＞が不思議であるのは、四つの道理による。

<sup>25</sup> 当序文 2-3 参照。

<sup>26</sup> 宇井 1965, p.263 下段。

(1) [それが] 真実である。というのは [それが] 常なるものだからである。

(2) [それ] そのものだからである。というのは [それが] 色形あるでもなくないでもない、そのように [ある] ものだからである。

(3) [それは] 寂靜な状態だからである。というのは、[それが] 靜寂な状態のまま留まっているからである。

(4) [それが] 勝れた徳性(功德)をもつからである。というのは、この<存在基層が変化した状態>には威徳(勝れた徳性の放つ力?)があるからである。

【TEXT 顯揚聖教論 11.3.】 邦訳(T31,559c22ff.)

またこの<存在基層が変化した状態>の不思議さは四種類の道によって体得される。すなわち四種の<正行>、四種の<尋思>、四種の<如実智>、四種の<境事>である。

四つとは何か。

(1) は<包括的瞑想対象>(vyāpy ālambanam), (2) は<行状を浄化するための瞑想対象>(caritaviśodhanam ālambanam), (3) は<瞑想対象に熟達していること>(kauśalyālambanam), (4) は<煩惱を浄化する瞑想対象>(kleśaviśodhanam ālambanam)である。

このうち<包括的瞑想対象>にはまた四種類ある。

(1.1)<思考分別を伴った心的映像>(savikalpaṃ pratibimbam), (1.2)<思考分別を伴わない心的映像>(nirvikalpaṃ pratibimbam), (1.3)<[認識する]ものの無限性>(vastuparyantatā), (1.4)<成すべきことの成就>(kāryapariniṣpattiḥ)である。

(1.1)<思考分別を伴った心的映像>とは、<知るべきもの>と相似な瞑想状態(samādhi)で行じられるヴィパッサナーの瞑想対象である。

(1.2)<思考分別を伴わない心的映像>とは、<知るべきもの>と相似な瞑想状態(samādhi)で行じられるシャマタの瞑想対象である。

(1.3)<[認識する]ものの無限性>とは、<あらん限りのもの>(yāvadbhāvikatā)と<あるがままのもの>(yathāyadbhāvikatā)である。

(1.4)<成すべきことの成就>とは、<存在基層が変化した状態>と、これによって[導かれる]<無分別智>である。

(2) <行状を浄化するための瞑想対象>にはまた五種類ある。(2.1)<不浄>、(2.2)<慈悲>、(2.3)<縁起>、(2.4)<界差別>、(2.5)<出入息念>である。

(3) <瞑想対象に熟達していること>には五種類ある。(3.1)<蘊善巧>、



(3.2)〈界善巧〉, (3.3)〈処善巧〉, (3.4)〈縁起善巧〉, (3.5)〈処非処善巧〉である。

(4) 〈煩惱を浄化する瞑想対象〉は、世間道としては二つある。下のレベルでの粗雑さと上のレベルでの穏やかさ等である。出世間道としては四つある。〔四〕聖諦等である。

まず TEXT 顕揚聖教論 11.2.は〈転依〉が〈不思議〉である根拠として〈道理〉(\*yukti)を置く。その〈道理〉の内容は論証と云うよりは、少なくとも瑜伽行派のメンバーの中ですでに（常識的に）確定した内容を前提とした簡略な記述である。TEXT 顕揚聖教論 11.3.は根拠として〈道〉(\*mārga)をあげる。さて〈道〉つまり修行手段ないしプロセスを強く感じさせる〈道〉を根拠とし、「由四種道方乃證得」とあるからには、〈転依〉にも修行プロセスを要求するように思えるのである。確かにその四種として列挙されている項目は段階を踏んだ体得に至るプロセスである。ところが TEXT VinSg 3 で見たように、〈道〉自体がすでに高度に大乘化した段階にあり、迷界の要素を排除したものであり、従って迷界（アーラヤ識）とは全く隔絶した形の〈存在基層が変化した状態〉としての〈転依〉が体得されることがこの意図であると断定できるから、当部分の〈転依〉もまた修行プロセスを含まない最終段階のものであることが判る。

TEXT 顕揚聖教論 11.3.を見て、即座に気づくことは、ここに〈道〉として列挙されている四項目が、TEXT SrBh A で列挙されている修行プロセスの四項目<sup>27</sup>と一致する点である。しかもその内容を対比させてみた場合、〈無分別智〉などのタームを除いて、TEXT SrBh A の内容を踏襲した上でまとめたものであることにも容易に気づくことが出来る。言うまでもなく両テキストの場面設定を見れば両項目が全く違ったレベルのもであり、TEXT SrBh A は瞑想対象をより鮮明にする〈禅定〉等と結びついた初期段階の修行方法であり、当部分は〈真如〉を対象とする修行方法である。その場合に重要な第四項目「所作成就」(\*kāryapariniṣṭatti)の部分进行を考察することにする。

まず TEXT SrBh A.1.5.で〈存在基層が変化して行く〉プロセスを動詞形で明示しているのに対し、TEXT 顕揚聖教論 11.3.は単に〈転依〉というタームを提示するのみである。これは決して先の内容を要約したために起こったものではなく、第四項目「所作成就」(\*kāryapariniṣṭatti)を完成した状態として捉えていることに起因するのである。完成した状態とイコールで結ぶ形で〈転依〉つまり〈存在基層が変化した状態〉を提示することは、当章におけるこれま

<sup>27</sup> 当節 1-1-1 (1) を参照。

での考察の流れからごく当然のことである。そのことをさらに裏付けるのは次に提示される〈無分別智〉のタームである。〈無分別智〉はすでに仏の智であり、修行プロセスを含まない、あるいは修行の結果としてのものである。TEXT SrBh A.1.5.にパレレルに見られる“*nirvikalpaṃ pratyakṣaṃ jñānadarsanam*”（無分別現量智見）とはおよそ性格をことにするものである<sup>28</sup>。

全く同じ四項目でありながら、『声聞地』SrBhと『顯揚論』との扱いでは全くレベルの異なる項目であることが判る。しかも当部分のような解釈は『瑜伽論』YBh には見られないのである。これは『顯揚論』が TEXT SrBh A.1.5.の解釈を、再度『顯揚論』の〈転依思想〉の中に巧みに発展改変して組み込んだことが判る。そしてまたまさにこの解釈がこれ以降の諸論典の中に見出されるようになるのである。それら諸論典における第四項目「所作成就」(\*kāryapariniṣpatti)を比較検討しておくことにする。

まず『顯揚論』が漢訳のみであり、ここに検討するタームが「所作成就」であることから、〈転依〉に関係してこのタームを持つ部分を列挙することとする。

<1> 『瑜伽論』 T30,707b18ff.: TEXT VinSgch 15

云何成所作故不可思議。謂 如是如是如來(19)同界同智，勢力勇猛，住無漏界。依此轉依，能(20)作一切有情義利。如是不可思議。

<2> 『顯揚論』 T31,517b8ff.

成立所作者，謂 諸佛如來其性平等智慧勢(10)力威德平等住無漏界。依止轉依，爲利一切(11)諸有情故，成立如是如是利有情事，不可思(12)議。

<3> VinSgtib P. Ḥi 31b2ff., D. Zi 29a2ff. TEXT VinSg 15

de la (D3) ji ltar bya ba sgrub pa las bsam gyis mi khyab pa yin she na/  
de bshin gsegs pa kham mñam pa dañ/ ye ses dañ/ mgyogs pa dañ/ stobs dañ/  
pha rol gnon pa mñam pa zag pa med pañi (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> 『顯揚論』 T31,560a1; TEXT 顯揚聖教論 11.3.

所作成就(2)者，謂 轉依及依此無分別智。

<sup>28</sup> 当節1-1-1 (1)を参照。詳しくは佐久間 1990a, p.25f.に述べたように、元来は無分別に直接冥想対象を認知する智を起源として発達したものと考えられ、それが次第に究極の段階、つまり仏の智として特徴的なものとなったのである。

< 5 > 『三無性論』 T31,876c9ff.

第四正事成就者，謂 菩薩諸佛轉依。無分別智所緣名爲正事。

< 6 > AS 80,20-21 (還元)

\*kāryapariniṣpattiḥ āśrayaparivṛttiḥ/

< 7 > 『阿毘達磨集論』 T31,687a1-2

所作成就所緣者，謂 轉依。(如是轉依不可思(2)議。十六行相中空攝幾行相。謂 二。無願攝幾(3)行相。謂 六。無相攝幾行相。謂 八。)

< 8 > AS*tib* P. Li 121b7; D. Ri 102b4

dños pa yoñs su grub pa gañ she na/ gnas gyur paḥo/

< 9 > AS*bh* 98,17

kāryapariniṣpattir  
parinirvṛttāśrayasyāviparītālambanasamprakhyānāt/

āśrayapariniṣpattiḥ,

< 10 > 『阿毘達磨雜集論』 T31,745a9-10

如是等所作成就所緣者，謂 轉(10)依。已得轉依者 無有顛倒所緣顯現故。  
(如(11)是轉依不可思議，前說如所有性中有十六(12)行及三解脫門。如是二種更互相攝。)

< 11 > AS*bhtib* P. Śi 87b3ff.; D. Li 70b8.

dños pa yoñs su grub pa ni gnas gyur pa grub pa ste/ gnas gyur pa la dmigs  
pa phyin ci ma log par snañ ba ñid do/

< 12 > 『顯揚聖教論』 T31,562c8-9

如是當知，諸所作事成就究竟 所謂(9)轉依究竟，亦是現觀智究竟，亦名究竟現觀。

< 1 > ~ < 3 > が原語として“kṛtyānuṣṭhāna”を持っていた可能性もある<sup>29</sup>

<sup>29</sup> 他の翻訳が“dños pa yoñs su grub pa”とあるのに対し，< 3 >は“bya ba sgrub pa”

(Prajñāvarman, Surendrabodhi, Ye śes sde 訳)とある。文脈上“kāryapariniṣpatti”として間違いないと思うが，“kṛtyānuṣṭhāna”の可能性を示唆する理由は，MSA-k IX-67 等で

が、いずれにしても＜不思議＞と特徴づけられる仏の領域のものであることに変わりはない。その場合に＜3＞のチベット訳“gnas gyur pa de ñid la brten nas”から考えて、ここは動詞形ではなく“\*āśrayaparivṛtti”とあり、従って＜存在基層が変化した状態＞以外の可能性はない。＜4＞＜5＞はすでに述べたように、TEXT SrBh A.1.5.とは全く異なる次元であり、仏の＜無分別智＞を指示するものだが、原文に必ずしも忠実でない真諦訳もまた＜転依＞と＜無分別智＞については並列しているので先の解釈の通り、仏の領域に属するものである。＜6＞以下については、これまでの事情と＜7＞に付記した部分を加味すれば判るとおり、仏の領域にあることは異論の挟みようがない。であるとすれば、＜6＞＜9＞から、すでにここでは逆に“āśrayaparivṛtti”が仏の領域を特徴づける要素として位置づけられていることになる。この段階に至って初めてたとえば「＜法身＞は＜転依＞“āśrayaparivṛtti”を特徴とする」などという表現が可能となるのである<sup>30</sup>。

## 2-5 声聞の転依と如来の転依

表題からも判るようにこの部分は当節1-4-5＜声聞の āśrayaparivṛtti と如来の āśrayaparivṛtti＞と相応する。その最後で触れたように、『瑜伽論』YBhでは『解深密経』SNS TEXT VinSg 16 以外に＜解脱身＞と＜法身＞の記述はないが、『顯揚論』ではTEXT 顯揚聖教論 7 始め『顯揚論』T31,495b7ff. やT31,581b28ff.に見られ、この二つの身が『顯揚論』全体に亘って受け入れられ定着していたことが判る。しかしいずれにしても＜転依思想＞に関してTEXT VinSg 16 を踏襲しているTEXT 顯揚聖教論 7 以上の発展は見られない。

まずここではTEXT 顯揚聖教論 11.4.の邦訳を示してみる。

### 【TEXT 顯揚聖教論 11.4.】 邦訳(T31,560a7ff.)

また次に以前に説いたように、二種類の＜存在基層が変化した状態＞がある。何が二種類であるのか。声聞と菩薩の＜存在基層が変化した状態＞の違いである。詩頌に[次のように]云う。

(詩頌省略)

---

“kṛtyānuṣṭhāna-jñāna”を意図する部分に対して、チベット訳は諸訳を含め、“bya ba sgrub pa” (例えば MSA-ktib D.ed. Phi 11b4 等 Śakyasiṃha, dPal brtsegs 訳; SAVbhtib D.ed. Mi 139a3 等 Muncandra, lCe bkra śis 訳) を基本として翻訳しているからである。

<sup>30</sup> “āśrayaparivṛtti”というタームの中に修行プロセスが含まれていたり、初期の意味での禪定と結びついた＜転依＞の意味が含まれていれば、この表現は成り立たないことは明白である。

論じて云う。声聞の＜存在基層が変化した状態＞にはまた二種類あると知るべきである。(1)は涅槃を目指すものであり、(2)は菩提（悟りの智慧）を目指すものである。

質問する。声聞で無学のものは、永久に後生の生存を滅し尽くしているのに、どのようにして＜この上ない悟りの智慧＞を得ることができるのか？

答える。「彼は」＜変化身＞(\*nirmāṇakāya)を得て、それに依存して住するから＜悟りの智慧＞を体得することができるのである。「修行などの」行為の結果としての＜身体＞としてではない。

また声聞の＜存在基層が変化した状態＞は輪廻から脱する修行によって獲得される。菩薩の＜存在基層が変化した状態＞は「正しい」方便を修習すること、及び無二の智を依り所とすることによって獲得される。

どうして方便を修習することによってか？直ちに真理（法性）に到達するからであり、瞑想対象として偉大だからであり、最も優れたものに心を起こし精進努力するからであり、衆生を顧みるからであり、諸々の行いを完遂するからである。

どうして無二の智を依り所とする「ことによって」か？「それは」輪廻にも涅槃にも留まらない。「それは」輪廻を顧みないからであり、諸衆生を顧みるからである。こうした理由で仏の智はこの上なく勝れたものであると知るべきである。どうしてか？それ以外の衆生の智は、輪廻に留まったり、涅槃に留まったりするので、最上のものではない。

また諸仏の智はすべての衆生を利益し安樂にし、自他共によく利益する事ができるのでこの上なくすぐれたものである。それ以外の衆生の智はただ自利のみであったり、双方を利益しなかったりするので、この上ないものではない。このような理由で諸仏の智慧は不思議であり、両極端に留まることなく、すべての衆生を利益する事ができるのである。従ってまた「二」あることがない。涅槃に入ることも涅槃に入らないこととは、本性は無二であるからである。

改めて吟味するまでもなく、この部分は当節 1－4－5 を整理統合していることが判る。当節 1－4－5 を振り返ると、*Nirvāṇa-Abschnitt* や他の「摂決択分」および『解深密経』SNS でそれぞれ統一されないまま述べられていた内容が整理されていることに気づく。仏身ということに注目すれば、「問聲聞無學永盡後云何能證阿耨多羅三藐三菩提。答依變化身住能證菩提非業報身」とあるように、声聞が悟りの智慧（阿耨多羅三藐三菩提）を得られるのは、修行の結果としてではなく、変化身によるとあるのは、すでに古い解釈を引きずる段階を脱して、衆生利益を中心に置く新解釈に一本化されていることが詳しい

論証を必要とすることなく容易に判るであろう。

以上によって『顕揚論』における〈転依思想〉の考察を終えることにする。

### 第三章 阿毘達磨集論および阿毘達磨雜集論における 転依思想

『阿毘達磨集論』AS と『顯揚聖教論』とはともに『瑜伽論』の内容に基づいてまとめ直したものであることでは一致している。ただし前者が各タームを辞書的にまとめた性格を持つのに対して、後者は著者無著がある意図の下に編纂した性格であることに差違を認めることができる。しかし、クロノロジカルな前後関係は両論書のこのような性格の違いもあり、決定しがたい点は序文でも触れた。

『阿毘達磨集論』AS には一部サンスクリット原文がある。またこれには『阿毘達磨雜集論』ASbh という註釈書があり、全体に亘ってサンスクリット原文が校訂出版されている<sup>1</sup>。こうした事情から『阿毘達磨集論』AS についてもおよそ全文に亘ってサンスクリット原文を予想することが可能となるのである。

次に＜転依思想＞に注目した場合に、『阿毘達磨集論』AS と『阿毘達磨雜集論』ASbh との間に筆者としては思想的差違を見ておきたいのである。それは前者が＜転依思想＞を登場させるのは、すべて修行の最終段階、“niṣṭhāmārga”等に限定されているのに対して、『阿毘達磨雜集論』ASbh のそれは“dhyāna”と結びついたものを始め、修行プロセスを含んだ＜転依思想＞を内包しているからである。もちろん、『阿毘達磨雜集論』ASbh がそのような＜転依思想＞の内容を含んでいると云うことを根拠として『阿毘達磨集論』AS の＜転依思想＞も当然修行プロセスを含み、たまたまその最終段階のもののみがテキスト上に顕れたとする方向で考察を進めることも可能である。しかし、その場合には後代の思想によって本来の思想を歪曲する恐れがあり、それを排除しながら注意深く検討しなければならないことになる。それならば、実際に上記のような事情を根拠とし、まず『阿毘達磨集論』AS の＜転依思想＞を修行の最終段階に限定したものと位置づけて考察し、しかる後に『阿毘達磨雜集論』ASbh の内容を検討する中で、前者において＜転依思想＞を含まない該当部分を比較考察する方が効率的である。以上の手順で両者を検討し、それぞれの＜転依思想＞のヴィジョンを明らかにしていくことにする<sup>2</sup>。

#### 3-1 阿毘達磨集論

<sup>1</sup> 写本および校訂テキストについては『梵語仏典の研究』3, pp.348ff. タティア校訂の ASbh のコリゲンドは佐久間 1996a 参照。また Schimithausen 1972, 1976b, 1983, 袴谷 1977a 等を参照。

<sup>2</sup> 概要については佐久間 1991b において示した。

『阿毘達磨集論』AS の〈転依思想〉の大きな特徴は、先にも述べたように、それが“dhyāna”（瞑想行）等と結びついた段階制を持った“āśraya-parivṛtti”ではなく、専ら修行の結果として完成された“āśraya-parivṛtti”に限定されている点である。

筆者の見る限りこのタームは次の五カ所に見られる。

- (1) “niṣṭhāmārga”の項に登場する“nirantara-āśrayaparivṛtti”
- (2) その“nirantara-āśrayaparivṛtti”の項に登場する三種転依
- (3) 四つの“vyāpy ālambana”の第四“kāryapariniṣpatti”
- (4) 五つの“yogabhūmi”の第五“āśraya”
- (5) “phalaviśeṣa”の第一項目

【TEXT AS 1】 AS 76,9ff.(rec.)

niṣṭhāmārgaḥ katamaḥ/ sarvadauṣṭhulyānām pratiprasrabdheḥ  
saṃyoga-prāpti-vicchedād viṣaṃyoga-prāpti-lābhāc ca vajropamaṃ  
samādhiṃ niśritya tad-anantaraṃ nirantrāśrayaparivṛttiḥ kṣaya-jñānam  
anutpāda-jñānam daśāśaikṣā dharmāḥ/

【TEXT AStib 1】 P.:118b3ff.; D.:99b5ff.

mthar phyin paḥi lam gaṇ she na/ gnas ṇan len thams cad rgyun gcod  
pa daṇ/ ḥphrad paḥi ḥthob pa rnam kyī rgyun chad pa daṇ/ bral paḥi ḥthob  
pa rnam thob paḥi phyir/ rdo rje lta buḥi tiṇ ṇe ḥdzin la brten nas de ma  
thag tu gnas ma lus par gyur te/ zad pa śes pa daṇ/ mi skye ba śes paḥo/

【TEXT ASch 1】 T30,685b28ff.

何等究竟道。謂、依金剛喻定一切龜重永已息故、一切繫得永已斷故、永證一切離繫得故、從此次第無間轉依、證得盡智及無生智。

【TEXT AS 2】 AS 77,2ff.(rec.)

nirantarāśrayaparivṛttiḥ katamā/ āśaikṣamārgalābhinaḥ/  
cittāśraya-parivṛttiḥ mārgāśrayaparivṛttiḥ dauṣṭhulyāśrayaparivṛttiś ca/

【TEXT AStib 2】 P.:119a7ff.; D.:100a7ff.

gnas ma lus par gyur pa gaṇ she na/ gaṇ mi slob paḥi lam thob paḥi sems  
kyī gnas gyur pa daṇ/ lam gyī gnas gyur pa daṇ/ gnas ṇan len gyī gnas gyur  
paḥo/

【TEXT ASch 2】 T30,685c20ff.

云何名爲無間轉依。謂、已證得無學道者、三種轉依。何等爲三。謂、心轉依、道轉依、龜重轉依。



【TEXT AS 3】 AS 80,12ff.(rec.) (カッコ内の数字は項目の順番を示す)

vyāpy ālambanam punaś caturvidham/ (1) savikalpapratibimbam (2)  
nirvikalpa-pratibimbam (3) vastuparyantatā (4) kāryapariniṣpattiḥ ... (4)  
kāryapariniṣpattiḥ katamā/ āśrayaparivṛttiḥ/

【TEXT AStib 3】 P.:121b7ff.; D.:102b4ff.

khyab paḥi dmigs pa gañ she na/ (1) rnam par rtog pa dañ bcas paḥi  
gzugs brñan dañ/ (2) rnam par mi rtog paḥi gzugs brñan dañ/ (3) dños poḥi  
mthaḥ dañ/ (4) dgos pa yonś su grub paḥo/ ... /(4) dgos pa yonś su grub pa  
gañ she na/ gnas gyur paḥo/

【TEXT ASch 3】 T30,686c21ff.

遍滿所緣復有四種。謂，有分別影像所緣，無分別影像所緣，事邊際所緣，  
所作成就所緣。 ... (4) 所作成就所緣者謂轉依。

【TEXT AS 4】 AS 83,1f.

āśrayaḥ katamaḥ/ āśrayaparivṛttiḥ//

【TEXT AStib 4】 P.:123a8.; D.:104a2.

gnas gañ she na/ gnas gyur paḥo/

【TEXT ASch 4】 T30,687b22.

云何依。謂，轉依。捨離諸龜重得清淨轉依故。

【TEXT AS 5】 AS 94,10f.(rec.) (カッコ内の数字は項目の順番を示す)

phalaviśeṣaḥ punar (1) āśrayaparivṛttiviśeṣataḥ (2)  
guṇasamṛddhiviśeṣataḥ (3) pañcākāraviśeṣataḥ (4) trikāyaviśeṣataḥ (5)  
nirvāṇaviśeṣataḥ (6) miśropamiśrajñānaśaktilābhaviśeṣataḥ (7) āvaraṇa-  
viśuddhiviśeṣataḥ (8) miśropamiśra-karmakriyā-viśeṣataḥ (9)  
abhisambodhi-nirvāṇa-saṃdarśanopāya-viśeṣataḥ (10) pañcākāra-paritrāṇa-  
viśeṣataś ca veditavyaḥ/

【TEXT AStib 5】 P.:131b8ff.; D.:111a7ff.

ḥbras buḥi khyad par ni (1) gnas gyur paḥi khyad par dañ/ (2) yon tan  
phun sum tshogs paḥi khyad par dañ/ (3) rnam pa lñāḥi khyad par dañ/ (4)  
sku gsum gyi khyad par dañ/ (5) mya ñan las ḥdas paḥi khyad par dañ/ (6) ḥdes  
śiñ ñe bar ḥdres paḥi ye śes kyi nus mthob paḥi khyad par dañ/ (7) dgrib pa  
rnam par dag paḥi khyad par dañ/ (8) ḥdres pa dañ ñe bar ḥdres paḥi las byed  
paḥi khyad par dañ/ (9) mñon par rdzogs par byañ chub pa dañ/ mya ñan las  
ḥdas pa ston paḥi thabs kyi khyad par dañ/ (10) yonś su skyob pa rnam pa

lñahi khyad par gyis kyañ rig par gyañ/

【TEXT ASch 5】 T30,690c6ff.

其果差別復有十種。謂、(1)轉依差別、(2)功德圓滿差別、(3)五相差別、(4)三身差別、(5)涅槃差別、(6)證得和合智用差別、(7)障清淨差別、(8)和合作業差別、(9)方便示現成等正覺入般涅槃差別、(10)五種拔濟差別。

(1) TEXT AS 1は直前に「修道」「bhāvanā-mārga」の説明を持ち、その最終段階に位置するものとして位置づけられている。従って「すべての邪悪さ/悪さを鎮静化した」条件の下で、その直後に＜存在基層が変化した状態＞が設定されている。しかもそこには“nirantara”（余すところなく）という限定がついていることに注目すべきである。つまり、“āśrayaparivṛtti”だけでは判りにくいこの複合語の内容が「存在基層が余すところなく変化し尽くした状態」という最終段階の変化のみを意図していることが判る。

(2) TEXT AS 2はTEXT AS 1の“nirantrāśrayaparivṛtti”の内容を説明する部分である。この部分にいわゆる三種の“āśrayaparivṛtti”が示されている。それについては後で考察することにするが、ここでもこの三種の＜存在基層の変化し尽くした状態＞は「無学道を獲得した人」のもの、つまり最終段階に達した人のものに限定されていることが判る。「無学道を獲得した人」はここでは阿羅漢ではなく、すでに仏を指すものと考えられるのは、「すべての邪悪さ/悪さ」の最後の項目に“jñeyāvaraṇa”を加えていることによるのである。

(3) TEXT AS 3の“vyāpy ālambanam”はTEXT SrBh Aの(1)の項目と使用されているタームが同じであることが判る。TEXT SrBh A.1.5の場合が明確に諸禅定とむすびついたものであり、同様の場面に“āśrayaparivṛtti”に関連するタームが使用されていることが判る。ところがTEXT SrBh A.1.5とTEXT AS 3とを比較してみるとすぐに気づくことは、前者が瞑想のプロセスを順次辿る形で描写し、“āśrayaḥ parivartate”という動詞の形を使用しているのに対し、後者は前後に何の説明もなく名詞形の“āśrayaparivṛtti”のみを登場させている点である。すでに当論2－4節「kāryapariniṣpatti」において考察したように当部分の“āśrayaparivṛtti”は修行プロセスを含まない最終段階のものである。

(4) TEXT AS 4は極めて特徴的な構図である。＜存在基層＞がそのまま＜存在基層が変化した状態＞ということが可能となるのは、これまでの考察の経緯から明らかであるが、たとえばTEXT VinSg 3で見たような＜アーラヤ識＞と絶対対立概念としての“āśrayaparivṛtti”を想定したときのみである<sup>3</sup>。こ

<sup>3</sup> たとえばASbh 61,7に“āśrayaṃ ālayavijñāna-svabhāvaṃ prasarabdhimukhena hlādayati”とあるように、一方で“āśraya”が“ālayavijñāna”と性格づけられたりするわけである。ところが、こ

ここに修行プロセスを考えようとしたなら、「存在基層とは存在基層が変化する  
ことである」となり、＜存在基層＞に＜六つの感官＞を想定しても＜身体＞を  
想定しても、いわば一つのスタティックな状態（結果のみに限定した状態）と  
一連のダイナミックな状態（汚れが次第に清浄に変化していくプロセスを含む  
状態）を等値してでもいるように、理解に苦しむことは改めて記述するまでも  
ないと思う。修行の結果、つまり完成した段階にある＜存在基層＞であればこ  
そ、仏等の特徴である＜存在基層が変化した状態＞と等値することが可能なの  
であり、両者間に矛盾を感じないであろう。

(5) TEXT AS 5は声聞（阿羅漢）の悟り（現観）と菩薩の悟り（現観）  
との違いをテーマとする部分に当たり、それぞれが成果として得るものの質の  
違いを列挙する中の第一番目に (1) “āśrayaparivṛttiviśeṣataḥ”が置かれてい  
るのである。これはTEXT VinSg 15やTEXT 顯揚聖教論 11.4.にみられる内容  
と呼応しており、いずれにしても“āśrayaparivṛtti”はプロセスを含むものではな  
く、結果の段階に位置するものであり、ましてや禅定などとの結びつきは見ら  
れない。

さて以上のように『阿毘達磨集論』ASの＜転依思想＞が修行の最終段階に  
限定したものと位置づけられるとした場合、この＜転依思想＞は先の章で考察  
した『顯揚聖教論』の＜転依思想＞と同じレベルの思想である可能性が出来る。  
両論の性格上の違いから考えれば、テーマの取り上げ方に差があり、一方が  
他方より記述の仕方がこまやかか否かなど考えるまでもなく、＜転依思想＞に  
関しては全く同じ作者とすることに疑問は感じないことになるし、今のところ  
それを否定する根拠が見あたらないことになる。

### 3-2 阿毘達磨雜集論

『阿毘達磨雜集論』ASbhの作者は漢訳では「安慧糝」とあり、チベット訳  
ではJinaputraとなっているが、Schmithausen氏の示すように確定していない<sup>4</sup>。  
従って時代的にも確定していない。『阿毘達磨雜集論』ASbhにおける＜転  
依思想＞の扱い方を見ると、『阿毘達磨集論』ASの＜転依思想＞が修行の結果  
の段階、特に出世間のレベルないし仏の徳性（特徴、属性）としてのものに限

---

ここでは“āśraya”が“āśrayaparivṛtti”と等値されている訳であるので、当部分の“āśraya”は  
“ālayaviññāna”と対極にある“āśrayaparivṛtti”として性格付けられることになる。

<sup>4</sup> ASbhの著者問題に関してはSchmithausen1969, p.101 註yに、“āśraya-parivṛtti”のターム  
との関係で考察されている。

定されているのに対し、『阿毘達磨雜集論』ASbhの〈転依思想〉は明らかに修行プロセスを含む思想を有している点である。

### 3-2-1 諸禪定と結びついた転依思想

当部分は先の『顯揚聖教論』を扱う当節2-2「諸禪定と結びついた転依思想」の中でも触れているのであるが、TEXT ASbh 1で示した部分が『顯揚聖教論』からの引用文であり、禪定の段階を解説した中の〈喜〉の項と〈樂〉の項に当たる。この部分に対応する『阿毘達磨集論』ASには“āśraya-parivṛtti”および“parivṛttāśraya”など〈転依〉に類するタームが登場しないこと、さらに『阿毘達磨雜集論』ASbhがTEXT ASbh 1の部分に限定して引用し、前後の部分、つまり『顯揚論』で〈転依〉のタームを含まない部分を、場合によっては排除して引用していることを述べた。ここではその前後の部分も含めて『阿毘達磨雜集論』ASbhの内容を簡単に検討しておくことにする。

当引用部分は〈煩惱〉を解説する§61の中、〈界〉(dhātu)の項に当たる。禪定の諸段階に行者の内面に起こる現象をパターン化し分類したものである。ここで問題なのは、§61の中には『阿毘達磨集論』ASおよび『阿毘達磨雜集論』ASbhには〈転依思想〉が登場しないことである。もし図らずも“parivṛttāśraya”を含むことになるTEXT ASbh 1を引用する場合、意図的に“āśraya-parivṛtti”というタームを含む部分を排除したのだとすれば、いわゆる〈転依思想〉の初期の段階、つまり修行プロセスを含む転依思想を念頭に置かない『阿毘達磨集論』ASの意志を心得ていたことになる。そこまで深入りして解釈しないとしても、この部分の〈転依思想〉を確認しておくことが必要である。

それでは初期段階の〈転依思想〉を『阿毘達磨雜集論』ASbhは無視しているのだろうか。

[TEXT ASbh 2] ASbh 15,5ff.; Tib. P. Śi 14b6ff.; D.Li 12a3ff. ; Ch.T31,702c10ff.

dvayam idaṃ prahātavyam — kleśāś ca tad-āśrayabhūtaṃ ca vastu  
veditaṃ/ tat punar vedeitaṃ dvividham — vaikārikam avaikārikam ca,  
sukha-duḥkham aduḥkhāsukham ca yathākramam/ tatra kleśa-prahāṇāt  
pratisaṃkhyānirodha-vyavasthānam/ dvividha-vedita-prahāṇād  
yathākramam ānījyasya saṃjñāveditanirodhasya ca vyavasthānam/ tatra  
kleśaprahāṇam tat-pakṣa-dausthulyāpagamād āśraya-parivṛttiḥ/ vedita-  
prahāṇam tat-pratipakṣa-bhūtāyāḥ samāpatter āvaraṇāpagamād āśraya-  
parivṛttiḥ/ ata eva dvitiye dhyāne duḥkha-

nirodhasyāsaṃskṛtā[vya]vasthānam, vaikārikasya veditasyāśeṣam  
aprahāṇāt//

以下の二種類が断じられるべきものである。すなわち諸煩惱とそれの拠り所となっているものも感受される“もの”である。この感受されるものはまた二種類である。変質を伴うものと変質を伴わないものとであり、順に苦楽と苦でも楽でもないこととである。ここで〔諸〕煩惱が断ち切られているから＜修練された智慧による〔煩惱の〕滅（コントロールされた状態）＞（択滅）が定着する。二種の感受されるものが断ち切られているから、順に＜実現努力の要らない状態＞（不動）と＜想念や感受されるものの滅（コントロールされた状態）＞（受想滅）が定着する。ここで、〔諸〕煩惱が断ち切られていることとは、それ（煩惱）の側に属する重苦しさ/悪さが消滅しているから、＜存在基層が変化した状態＞である。感受されたものが断ち切られていることとは、その側に属することになる＜瞑想状態＞の障害が消滅しているから、＜存在基層が変化した状態＞である。

まさにそれ故に第二禅定においては、変質を伴うものである感受されたものが完全には断ち切られていないから、苦の滅に対して（苦はコントロールされたものの）、＜因果関係を離れたもの＞（無為）は定着していない。

ここに示される“āśraya-parivṛtti”には明らかに段階制が認められる。ただ動詞形を用いることなくこのタームを使用していることは、TEXT 顯揚聖教論 1 で見たタームの扱い方の例にならえば、“āśraya-parivṛtti”そのものは確定した一つの状態を示すものである。それでは動詞形を用いた用例はないのであろうか。用例はTEXT ASbh 5 (ASbh 82,18ff.)に見られるのであるが、その箇所は修道位に属するので、後に扱うことにする。TEXT ASbh 2 は第一章 Lakṣaṇa-samuccaya 章に位置し、蘊・界・処を解説することをテーマとする部分であり、第二章 Satyaviniścaya 章で四諦の解説をテーマとする部分に属する見道位以降のものと同レベルで扱っているか否かは定かでない。もし単に諸禅定と結びつけて述べられているのであるとすれば、＜転依思想＞初期段階の＜転依＞も含むことになる。その場合でも＜転依思想＞上何ら問題はないから、当部分は『阿毘達磨集論』AS とは趣を異にする。

### 3-2-2 見道位の転依思想

『阿毘達磨雜集論』ASbh は第二章 Satyaviniścaya 章で四諦を解説する中、道諦を解説する部分に＜転依思想＞を持ち込み、見道、修道、究竟道等それぞれ

れの段階に登場させる<sup>5</sup>。そのうちの見道位に属するものについて見ていくことにする。

『阿毘達磨集論』AS は〈世第一法〉の後に見道が来ることを述べ、〈苦法智忍〉等の心の 16 刹那が見道であるとする点はアビダルマの伝統に則っている。『阿毘達磨集論』AS 自体はこの部分に〈転依思想〉を持ち込まないのであるが、『阿毘達磨雜集論』ASbh は『阿毘達磨集論』AS 66,16ff. (rec.) “duḥkhe dharmajñānam katamat/ kṣāntyantaram yena jñānena vimuktiṃ sākṣātkaroti” (苦についての法智(真の智慧)とは何か? 忍(認容する智慧)の直後にこの智慧によって〈[煩惱から]解放された状態〉が現前(現実化)する)を注釈する部分にそれを持ち込んでいる。

【TEXT ASbh 3】 ASbh 77,6ff.; P.Śi. 69b2ff.; D.Li 215b2ff.; T31,735a27ff.

(... tasmād ucyate duḥkhe dharmajñāna-kṣāntir iti/) tayā kṣāntyā duḥkha-darśana-prahātavya-kleśa-prahāṇāt parivartita āśraye tad-antaram yena jñānena tām āśrayaparivṛttiṃ pratyanubhavati tad duḥkhe dharmajñānam ity ucyate/

この〈認容する智慧〉によって苦を見て断ち切られるべき煩惱を断ち切ってしまったために〈存在基層〉が変化したときに、その直後にこの智慧によってその〈存在基層が変化した状態〉を享受すのなら、こ〔の智慧〕が〈苦についての真の智慧〉と云われるのである。

まず第一に両者を比べると TEXT ASbh 3 で“āśrayaparivṛttiṃ”とある部分は『阿毘達磨集論』AS の“vimuktiṃ”に当たる。つまり、明らかにこのタームは〈煩惱を解脱した状態〉という一つの結果状態を意味している。これに対し、“parivartita āśraye”はその前に条件文を持ち、ある状態が結果していることを意味している。つまりそこには修行プロセスが含まれていると解釈すべきものである。これは完成した状態を意味するのではなく、動詞形で表された場合と同じ様に解釈すべきものである。だからこそその結果の状態を確認するのは次刹那の智でなければならないのである。これは先に考察した TEXT 顯揚聖教論 1.1.で見るような各段階の〈転依〉が前後の条件文を含まず、前後の〈転依〉との関連性に関心を寄せないのとは性格が異なる。

『阿毘達磨雜集論』ASbh はさらに〈道諦〉を 1:vyavasthāna, 2:vikalpana, 3:anubhava, 4:paripūri の四つの観点から解説する。当部分は本来『阿毘達磨集論』AS に対応する部分を持たないもの<sup>6</sup>であり、『阿毘達磨雜集論』ASbh 独自

<sup>5</sup> 『阿毘達磨集論』AS p.65,13f.は道諦を資糧道、加行道、見道、修道、究竟道に分ける。

<sup>6</sup> AS(P) 67,5-13 は Pradhan が加えたものであり、漢訳 T31,683a3-12 にはあるが、チベット訳 D. 93b4?に存在しない。当部分はオリジナルテキストには存在しない部分である。

の解釈と考えられる。その中の第四の“paripūri”の項に＜転依思想＞が登場する。

[TEXT ASbh 4] ASbh 77,23ff.; P.Śi 70a4ff.; D.Li 216b6ff.; T31,735b29ff.

sarvaṃ mārgasatyam caturbhiḥ prakārair anugantavyam —  
vyavasthānato vikalpanato 'nubhavataḥ paripūritaś ca/ tatra (i)  
vyavasthānata, yathāsvam adhigama-niṣṭhā-prāptā śrāvakādayas tat-  
prṣṭha-labdheṇa jñānena pareṣāṃ prāpaṇa-nimittaṃ nāma-pada-vyañjana-  
kāyaiḥ mārgasatyam vyavasthāpayanti, ity api satyeṣu kṣāntayo jñānānīty  
evamādi/ (ii) vikalpanataḥ, abhisamaya-prayuktā laukikena yathā  
vyavasthānam vikalpayanto yad abhyasyanti/ (iii) anubhavataḥ,  
tathābhyasyanto yām ādito darśanamārgākhyām lokottarām  
niṣprapañcāvasthām pratyātmam anubhavanti/ (iv) paripūritaḥ tadūrdhvaṃ  
yām āśrayaparivṛttiṃ paripūrya yāvad adhigama-niṣṭhām prāpnuvanti/ te  
punar adhigama-niṣṭhāprāptās tat-prṣṭha-labdheṇa jñānena mārgasatyam  
vyavasthāpayanti/ ity evamādi tac caturākāraṃ mārgacakram punaḥpunar  
anyonyāśrayeṇa pravartata iti veditavyam//

＜道諦＞全体は四種の観点から理解されるべきである。定着することから、思考させることから、体験することから、完成することからである。

(i) 定着することから：各人〔の方法〕で、〔すでに〕究極の覚りを獲得している声聞等は、＜〔覚りの〕後に得られる智＞（後得智）によって、他〔の声聞達〕に〔覚りを〕獲得させる認識根拠である＜道諦＞を名称・句・文章の集まりによって定着させるといい、また〔他の〕諸諦についての＜忍＞と＜智＞も同様である。

(ii) 思考させることから：＜明瞭な観想＞（現観）を行じている〔声聞等〕は、世間〔の智〕によって定着させられた通りにそれを反復修習するのである。

(iii) 体験することから：〔彼らは〕そのように反復修習しつつ、＜見道＞と呼ばれる出世間の＜多様な見方のなくなった＞（無戲論）状態を各人で（個別に）体験する。

(iv) 完成することから：その後に、その＜存在基層が変化した状態＞を完成させてから、ないし（最終的には）究極の覚りを完成させるのである。彼ら究極の覚りを獲得したもの達はまた、＜〔覚りの〕後に得られる智＞（後得智）によって＜道諦＞を定着させるのである。

以上のように、四種類の＜道＞のサークル（円環）は繰り返し、相互に依存しながら（基盤として）機能していくと知るべきである。

＜転依思想＞に関しては一つのタームとして結果した状態を指すものの、

それを完成の域に高めるのであるから、テキスト全体としては修行プロセスを含むものと考えられる。ここで重要な点はその＜存在基層が変化した状態＞がまず＜見道＞で獲得されるが、それが終着点ではなく、さらに究極の覚りに至る道のりをここに見ることが出来ることである。TEXT ASbh 4 は見道でまず真理の存在には気づくものの、その後に修道によってこれを完成させる必要があることを示唆しているのである。そしてこの部分が『阿毘達磨雜集論』ASbh 独自の解釈であることも注意しておく必要がある。

### 3-2-3 修道位の転依思想

『阿毘達磨集論』AS(AS. 68,3ff.; T31,683a27ff.) および『阿毘達磨雜集論』ASbh(ASbh 78,23ff.; T31,736a5ff.)の「修道」“bhāvanā-mārga”の項によれば、＜修道＞は次の九段階に分けられる。

- (1) 見道上所有世間道(darśanamārgād ūrdhvaṃ laukiko mārgaḥ)
- (2) 出世間道(lokottaramārgaḥ)
- (3) 軟道(mṛdhumārgaḥ)
- (4) 中道(madhyamārgaḥ)
- (5) 上道(adhimātro mārgaḥ)
- (6) 加行道(prayogamārgaḥ)
- (7) 無間道(ānantaryamārgaḥ)
- (8) 解脫道(vimuktimārgaḥ)
- (9) 勝進道(viśeṣamārgaḥ)

『阿毘達磨集論』ASには＜転依思想＞は登場しない。これに対し、『阿毘達磨雜集論』ASbhは(6)加行道(prayogamārgaḥ) (7)無間道(ānantaryamārgaḥ) (8)解脫道(vimuktimārgaḥ)の項にこの思想を登場させる。

【TEXT ASbh 5】ASbh 82,18ff.; P.Śi 74b5ff.; D.Li 60a4ff.; T31,737c17ff.

prayogamārgo yena mārgaṇa bhāvyamānena pratyekam  
adhimātrādhimātrādi-kleśa-prakāra-jāta-pakṣasya  
dauṣṭhulyāṅgasyāpagamāt krameṇāśrayaḥ parivartate sa bhāvanāmārge  
prayogamārga ity ucyate//

yasya tv anantaram tat-prakāra-kleśa-jāta-pakṣa-dauṣṭhulya-  
śeṣāpagamāt tena dauṣṭhulyena nirdauṣṭhulya āśrayaḥ parivartate sa  
ānantaryamārgaḥ//

vimuktimārgaḥ yena tām āśrayaparivṛttiṃ pratyātman anubhavati/

(6) ＜準備行の道＞とは、今行じられているAという道によってそれぞ



れに大の大等の様々な種類の煩悩に属する邪悪さ/悪さの「ある量の」部分が排除されているから、順次に＜存在基層＞が変化して行く（入り込んでくる）なら、それ(A)が＜修道＞における＜準備行の道＞と云われる。

(7) そして、そ(A)の直後にそうした「大の大等の」様々な種類の煩悩に属する邪悪さ/悪さの残余「部分」が排除されているから、この邪悪さ/悪さに関して、邪悪さ/悪さのない＜存在基層＞が入り込んでくる（あるいは：＜存在基層＞がこの邪悪さ/悪さに関して、邪悪さ/悪さのない状態に変化する）なら、それが＜直後の道＞である。

(8) ＜「煩悩からの」解放の道＞とは、それ（この道）によってこの＜存在基層＞が変化した状態＞を各人で体験するのである。

ここでは“kleśa”の排除が段階的に起こる様子が述べられている。

“prayoga-mārga”では「大の大」つまりもっとも粗大な“dauṣṭhulya”から順番に排除されていき、“ānantarya-mārga”で最後まで残った“dauṣṭhulya”まで残余なく排除し尽くされるのである。つまり動詞形で示される“āśrayaḥ parivartate”は“dauṣṭhulya”の残余なき排除を意味する。そして次の段階“vimukti-mārga”では“dauṣṭhulya”が残余なく排除し尽くされた状態である“āśrayaparivṛtti”（ASでは“vimukti”）を行行者（声聞等）が体験し認知するという構図をとるのである。

ここで“āśrayaḥ parivartate”は“dauṣṭhulya”の残余なき排除を意味すると述べたのであるが、もちろん“āśrayaḥ”が“dauṣṭhulya”を意味し、“parivartate”が「排除する」を意味することにはならない。それはこの“āśrayaḥ”に“nirdauṣṭhulya”という限定辞がついていることで明確である。TEXT ManoBhの“sarvakliṣṭadharma-nirbīja āśrayaḥ parivartate”と同じ構文である。しかもTEXT ManoBhの場合には様々な理解困難な条件があったのに対し、当部分にはそうした困難はない。当節1-3-2でTEXT ManoBhを考察したようにこの部分が＜変容モデル＞であるにせよ＜置換モデル＞あるにせよ、修行プロセスの最終段階に当たり、望ましい＜存在基層＞が実現していることを表現しているのである。

### 3-2-4 究竟道の転依思想：三種転依

究竟道とは修道の後に登場する修行の結果の段階に当たる点は、当節3-1で触れたTEXT AS 1の内容からも明らかであり、『阿毘達磨雜集論』ASbhも同様である。TEXT AS 1が“āśrayaparivṛtti”の複合語に関して詳しい内容を提供しないのに対して、『阿毘達磨雜集論』ASbhではその複合語の解釈の仕方を知ることが可能である。

＜究竟道＞を解説する部分ではないが、先に考察したように結果の段階と位置づけられる TEXT AS 4(AS 83,1f.) “āśrayaḥ katamaḥ/ āśrayaparivṛttiḥ/” を註釈した『阿毘達磨雜集論』ASbh(100,22f.) “āśraya āśrayaparivṛttiḥ, dauṣṭhulyāpagamāt pariśuddha āśraya ity arthaḥ” (＜存在基層＞とは＜存在基層が変化した状態＞である。邪悪さ/悪さが排除されたことで、浄化された＜存在基層＞であるという意味である) とあり、TEXT ASbh 3 の“parivartita āśraye”の場合も同様であったように、当部分の“pariśuddha āśraya”から “pari/vṛt”は“pari/śudh”と同義語として扱われ、従って修行プロセスを含んだ浄化の結果としての“āśraya”を限定的に定義しているのである。

また TEXT AS 3 を註釈する部分は当節 2－4 kāryapariniṣpatti でテキストを示したが、『阿毘達磨雜集論』ASbh として必ずしも特徴的な＜転依思想＞を示しうるものではないので考察しないこととする。

さて究竟道で特徴的な部分は TEXT AS 2 を註釈する部分である。ここにはいわゆる＜三種転依＞、つまり“citta-āśraya-parivṛtti”, “mārga-āśraya-parivṛtti”, “dauṣṭhulya-āśraya-parivṛtti”が説かれている。これは「無学道を獲得した人」のもの、つまり修行プロセスの最終段階に達した人の状態を三種の角度から描写したものである。三種転依の内容についてはすでに高崎直道氏、Schmithausen 氏、袴谷憲昭氏が詳細な研究を公にしており、筆者もまた別な機会に考察したのでその研究史についてはこれに譲ることとする。

当節 3－1 でテキストを示したように＜三種転依＞の複合語の解釈という点では『阿毘達磨集論』AS からは何も情報を得ることは出来ない。従って “āśraya-parivṛtti”そのものは固定化した一つの概念としておく以外になかったのであるが、『阿毘達磨雜集論』ASbh はこの点に関しても豊富な情報を提供するのである。

[TEXT ASbh 6] ASbh 93,15; P.Śi 83b4; D.Li 67b4; T31,742c8f.

nirantarāśrayaparivṛttir trividhā 'śaikṣamārgalābhinaḥ/

[TEXT ASbh 6.1] ASbh 93,15ff.; P.Śi 83b4f.; D.Li 67b4f.; T31,742c10ff.

(i) cittāśrayaparivṛttir dharmatācittasya prakṛtiprabhāsvarasyāśeṣāgntukopakleśāpagamād yā parivṛttiḥ, tathatā-parivṛttir ity arthaḥ/

(i) citta-āśraya-parivṛtti: 残余なく＜客塵である煩惱＞を離れているから、本来輝いている“dharmatā” (法性=真理 tathatā) である＜心＞が変化した状態とは、＜真理＞(tathatā)が変化した状態という意味である。

『阿毘達磨雜集論』ASbh が“citta”に関して“dharmatā-citta”ないし “tathatā”を持ち込む根拠は、おそらくは『大乘莊嚴經論』偈頌 MSA-k XIII-19 にあると思われる。

【TEXT MSA-k】 XIII-19: MSA(L:88,9f.; Ba:86,7f.)

matam ca cittam prakṛtiprabhāsvaraṃ sadā tad-āgantuka-doṣa-dūṣitaṃ/  
na dharmatācittam ṛte 'nya-cetasāḥ prabhāsvaratvaṃ prakṛtau  
vidhiyate//

本来輝いている〈心〉は常にその〈客塵である過失〉を離れていると主張する。

もし“dharmatā”（法性＝真理 tathatā）である〈心〉がないならば、別な〈心〉の働きに対して、本来的に輝いていることを設定する〔必要は〕ないはずである。

TEXT ASbh 6.1 が上記の訳のように、本来輝いているはずの“citta”，あるいは“tathatā”と等値されている“citta”の浄化を意図しているのだとすれば，“tathatā-parivṛtti”つまり「tathatā が変化する」とはいったい何を意味することになるのでしょうか。『阿毘達磨雜集論』ASbh が“āśraya-parivṛtti”の内容を、もし全体として実際には“kleśa”の排除であるとし、また多分に身体的な変化を意味すると理解していたのだとするならば、当部分の“āśraya-parivṛtti”はそのような行者の存在論的レベルの観点からではなく、行者の認識対象に当たる“tathatā”に起こる変化、つまり行者サイドから“tathatā”を見た場合の知的レベルの観点から理解しなければならない。つまり“tathatā-parivṛtti”は実際には“samalā tathatā”から“nirmalā tathatā”への状態の変化と理解することが最も適当であると想われる。なぜなら“tathatā”自体は本来変化しないはずのものであるからである。

さてここで“parivṛtti”について云えば，“tathatā”というポジティブな要素と結びついていることで、先の“nir dauṣṭhulya āśrayaḥ parivartate”と同様、当第一章で考察した内容（pari/vṛt はポジティブな要素の侵入を意図する）と一致することが判る。

【TEXT ASbh 6.2】 ASbh 93,17ff.; P.Śi 83b5ff.; D.Li 67b5ff.; T31,742c12ff.

(ii) mārgāśrayapariṇāṣaḥ pūrvam laukiko mārgo 'bhisamayakāle  
lokottaratvena pariṇāṣaḥ śaikṣaś cocyate sāvaśeṣakaraṇīyatvāt/ yadā tu  
nirhatāśeṣavipakṣo bhavati traidhātukavairāgyāt tadāsyā mārga-  
svabhāvasyāśrayasya pariṇāṣaḥ pariṇāṣo vyavasthāpyate/

(ii) mārgāśrayapariṇāṣaḥ: 以前に世間道であったものが、現観の時（明瞭な観想を得た時）に出世間の性質のものに変化したもので、〈有学〉といわれる。かれはまだすべきことが残っているからである。しかし三界に亘って貪(rāga)を離れているから、除かれるべき側(vipakṣa)を残余なく除去した時

にはいつでも、その＜道＞を本性とする＜存在基層＞が完全に变化した状態が定着させられる。

これによって“mārga”<sup>7</sup>（道）を本性とする“āśraya”（存在基層）が“laukika”（世間）から“lokottara”（出世間）へ、そして“śaikṣa”（有学）から“aśaikṣa”（無学）へと段階制をもって発展していく様子を読みとることが出来る。『阿毘達磨雜集論』ASbh が“āśraya”（存在基層）の＜変容モデル＞を考えていたと想われる。これはテキストに“mārga-svabhāvasya āśrayasya parivṛttir”とあることからすれば、＜道＞を本性とするのは行者、つまり行者の身体の質的变化を念頭に入れるべきと想われるのに加え、“lokottaratvena parivṛttau”の Instrumental が述語として、ある状態から変化し終わった結果の状態を示すと解釈すべきことからほぼ間違いないものである。

【TEXT ASbh 6.3】 ASbh 93,20ff.; P.Śi 83b7f.; D.Li67b6f.; T31,742c15f.

(iii) dauṣṭhulyāśrayaparivṛttir ālayavijñānasya sarva-kleśānuśayāpagamena parivṛttir veditavyā//

(iii) dauṣṭhulyāśrayaparivṛtti: すべての煩惱や潜在的煩惱を離れたことによって、＜アーラヤ識＞が变化した状態であると知るべきである。

これは“ālayavijñānasya parivṛttir”を基本構文としているわけであるから、“āśraya”（存在基層）は“ālayavijñāna”と等値され、そうであればそれが質的に変化すること、ないしは排除されると理解するべきものである。この場合には『阿毘達磨雜集論』ASbh が“āśraya-parivṛtti”を基本的に＜煩惱等の排除＞と理解していたと考えられることと一致している。つまり、当第一章の“pari/vṛt”の意味内容と食い違いを見せることになる。

---

<sup>7</sup> TEXT VinSg 3 の(c)項目からすると、“ālayavijñāna”と絶対対立関係にあり、真如と等値される“āśrayaparivṛtti”は“mārga”が機能する原因となる。との意味で当部分が修行プロセスを含むように見えるが、そのプロセスの発動は究竟道を前提としているという意味で＜三種転依＞全体を究竟道に収めることと矛盾しない。この意味で AS が＜三種転依＞のタームを有するという事実から、直ちに“āśrayaparivṛtti”が修行プロセスを含むものであって、最終段階に限定することはできないとする訳にはいかない。ところで、今度は ASbh の“mārga”を本性とする“āśrayaparivṛtti”自体の解釈には、ここで見られるように A から B への変化が述べられているのであるから、何らかの形で変異を読み込まなければならない。そこでここでは＜行者＞を想定しておくが、これは次節の＜法身＞との関わりで想定される“āśrayaparivṛtti”の扱いと類似するからである。

ここでもし三種転依に登場する三つの“*pari/vṛt*”を同じ意味に解釈しなければならないなら、「質的に変化する」ことに留まることになる。しかし、その変化の詳しい内容を考慮するならば、“*citta*”乃至“*tathatā*”の場合には「浄化」、 “*mārga*”の場合には「[行者の] 変容」、 “*dauṣṭhulya*”の場合には「排除」として理解することになる。同類の複合語を別様に解釈することは、“*kleśa-āvaraṇa*”（煩惱という障害）と“*jñeya-āvaraṇa*”（知るべきものを[妨げる] 障害）の例から見て、何ら問題はないであろう。

### 3-2-5 声聞の *āśrayaparivṛtti* と如来の *āśrayaparivṛtti*

TEXT AS 5 “*phalaviśeṣa*”を註釈する部分を考察していくことにする。 AS 94,7 で“*viśeṣa*”を定義づけて“*śrāvakābhisamayāt bodhisattvābhisamayasya ko viśeṣaḥ*”(rec.)とあるように声聞乗に対する大乘の優位を示そうとする大乘仏教徒としての立場が感じられる。当節の表題からも判るように『瑜伽論』*YBh*（当節 1-4-5）および『顯揚論』（当節 2-5）に関連を持つ。

TEXT AS 5 に挙げた如く『阿毘達磨集論』AS は“*phalaviśeṣa*”の根拠として 10 種をあげるが、その第一が“*āśrayaparivṛtti-viśeṣa*”である。

[TEXT ASbh 7] *ASbh* 123,12ff.; P.Śi 112a3f.; D.Li 90b4f.; T31,757b12f.

<*āśraya*>*parivṛttiviśeṣataḥ kliṣṭa-akliṣṭa-sarvaprakāra-dauṣṭhulya-prahāṇāt sarva-niruttara-guṇāśrayatvenāśrayaparivarttanāt/*

[*āśraya*]*parivṛtti* として勝れているから：汚れた及び汚れていないすべての種類の邪悪さ/悪さを断ち切っているから、すべてのこの上ない徳性（功德）の<存在基層>に<存在基層>が変化しているからである。

“*āśrayatvena*”の Instrumental は述語として“*āśraya*”が変化した結果の状態を示すから、『阿毘達磨集論』*ASbh* は“*āśraya*”の質的変化を意図していると考えられる。つまり、“*āśrayaparivṛtti-viśeṣa*”の“*āśrayaparivṛtti*”は<存在基層>が変化し終えて仏の徳性(*guṇa*)を備えた<存在基層>の状態にあることを示している。そうであるからこそ、これを<法身>と結びつけることが可能となるのである。それは TEXT AS 5 の第三項目“*pañcākāra-viśeṣataḥ*”を『阿毘達磨集論』*ASbh* が註釈する中で第三項目に次のようにある。

[TEXT ASbh] *ASbh* 123,16f.; P.Śi 112a7f.; D.Li 90b6f.; T31,757b18.

*kāya-viśeṣo dharmakāya-pariniṣpādanāt/*

身が勝れているとは、法身を完成させているからである

この<法身>は『解深密經』*SNS* の<解脱身>と<法身>の伝統の上にあ

り、仏にのみ許される徳性である。

さらにまたこの“*phalaviśeṣa*”は第四項目にこの学派特有の三身説を登場させる。

【TEXT ASbh】 *ASbh* 123,19f.; P.Śi 112b1f.; D.Li91a1.; T31,757b23f.

*kāyatraya-viśeṣataḥ svabhāvika-sāṃbhogika-nairmāṇika-kāya-pariniṣpattilabhāt/*

“*āśrayaparivṛtti*”と“*dharmakāya*”（法身）を結びつける用例は『阿毘達磨集論』*AS* 85,3ff. “*vaipulye dharmasamādhi-kuśala-bodhisattva-nirdeśa*”を『阿毘達磨雜集論』*ASbh* が五種の修習(*kāraṇa*)によって説明する部分の中の第五項目に登場する。『阿毘達磨集論』*AS* 自体も五種に分けて説明する第五項目めに＜法身＞の完成について述べる部分がある。

【TEXT AS】 *AS* 85,6f.

*dharmakāya-paripūri-pariniṣpattaye cottarād uttarataraṃ hetumaya-parigrahaṃ karoti*

しかし、この部分を含め『阿毘達磨集論』*AS* の段階では“*āśrayaparivṛtti*”は登場しないし、『阿毘達磨雜集論』*ASbh* 115,26ff.は『阿毘達磨集論』*AS* の五項目とは別に五種の修習によってこれを解説するのである。それによれば第一、第二が“*śamatha*”のもたらす利点(*śamatha-anuśaṃsa*)、第三、第四が“*vipaśyanā*”のもたらす利点(*vipaśyanā-anuśaṃsa*)に当てられ、第五はその双方をまとめるものとなっている。

【TEXT ASbh 8】 *ASbh* 116,4ff.; P.Śi 105b4ff.; D.Li 85b1ff.; T31,752c18ff.

*tad-ubhayānuśaṃso dharmakāyasya jñeyāvaraṇa-prahāṇāśraya-parivṛtti-saṃgrhīṭasya paripūraye daśamyāṃ bhūmau pariniṣpattaye vā tathāgatyaṃ bhūmav uttarād uttaratara niṣyanda-vāsanā-dhāna-yogena hetu-parigraha iti//*

この二つのもたらす利点は、＜知られるべきものにとっての障害＞を断ち切った＜存在基層が変化した状態＞に含められる＜法身＞が、〔菩薩の〕第十地において充足するために、あるいは如来地において完成するために、より高い段階へと〔法界から〕流れ出す〔情報の〕浸透力/残影(*vāsanā*)を〔声聞に〕植え付けるという仕方によって〔法身を完成させるための〕印をまとめたものである。

この五種の修習がこれ以外に *MSA*, *MSAbh*, *MSAT*, *SAVbh*, *MS*, *MSbh*, *MSu*, *SNS*, *SNSbh*, *SNSvy* にも同様に認められることについてはすでに袴谷

憲昭氏によって明らかにされている<sup>8</sup>。いずれにしても、声聞が“*āśrayaparivṛtti*”に含まれる“*dharmakāya*”を、つまり“*vimuktikāya*”でも仏の徳性に限定される“*dharmakāya*”を修行の段階を追って完成させて行くわけであり、その修行プロセスはまず“*dharmakāya*”が外的な影響力として声聞に作用し、彼に芽生えた“*dharmakāya*”を次第に完成に導くことになる。これが“*dharmakāya*”しいては“*āśrayaparivṛtti*”自体を修行プロセスを追って完成させていくことを意味するとすれば、たとえば『瑜伽論』*VinSg Nivāṇa-Abschnitt* I.3B2 (*tathatā-viśuddhi-prabhāvitā* 等四項目)に見られたように、声聞が最終段階に到るためには、“*dharmakāya*”が外的な影響力としては因となり、声聞の目指すべき目標としては果となると考えられる。文章上、“*dharmakāya*”しいては“*āśrayaparivṛtti*”自体に変化が認められる如くに映るのは、声聞（阿羅漢）つまり行者から＜真如＞等を認識するという知的レベルからの観点によるものと考えられるべきである。またここでは大乘の優位性を示すものとしては『摂決択分』*VinSg*、『顕揚論』に見られたような“*dharmadhātuviśuddhi*”は登場せず、“*dharmakāya*”のみが登場していることも注意しておく必要がある。

全体を簡単にまとめておこなうならば、『阿毘達磨集論』*AS* の場合には、＜転依思想＞の内容を吟味する情報が少なく十分な検討を尽くすことは出来ないが、“*āśrayaparivṛtti*”が修行の最終的な結果として固定した概念を表し、修行プロセスを含まないものと考えられるのに対し、『阿毘達磨雜集論』*ASbh* の＜転依思想＞は世間から出世間、見道、修道、究竟道ないし、仏地における“*āśrayaparivṛtti*”を有し、動詞形による表現も含まれており、内容的に見て基本的に行者の身体的精神的変化としてこれを理解していたものと想われるのである。またタームとしては“*parivṛtti*”のみを使用し、“*parivātti*”を使用しないことも注意すべき点である。さらに大乘仏教徒としての優位性を宣揚する“*āśrayaparivṛtti*”が仏の徳性として主張される点は『瑜伽論』*YBh* の内容と同様であるが、『大乘莊嚴經論』*MSA* の様に、それを前面に押し出して宣揚する形を採るのではなく、『瑜伽論』*YBh* で見た＜転依思想＞の内容をアビダルマ的にまとめた形を示すのみに留まっていると感ぜられるのである。

<sup>8</sup> 袴谷 1972, 1972a, 1972b において該当部分の和訳を含む研究がなされている。

## 第四章 大乘莊嚴經論における転依思想

『大乘莊嚴經論』*MSA* にみられる〈転依思想〉は、ターミノロジーの点でも、あるいは〈三性説〉などを始めとする他の理論との関係性をもっていることを考えあわせても、一種独特の性格を持つものであり、大乘としての〈転依思想〉を追う上では欠くべからざる重要なものである。

まずターミノロジーについては周知の通り『莊嚴經論』*MSA* が“*pari/vṛt*”と“*parā/vṛt*”とを〈転依思想〉として有することである。これは先に考察した『瑜伽論』*YBh*『顯揚聖教論』『阿毘達磨集論』*AS* および『阿毘達磨雜集論』*ASbh* の系統では現存するサンスクリット原典上“*pari/vṛt*”のみを使用するのと同様だった対応を見せている。しかも重要な点は、この両タームについて『莊嚴經論』*MSA* の偈頌および註釈部分の用例を検討すると、意味に差違が見られることである。後に考察するようにこの両者の意味の差違は後代忘れ去られるのであるが、この段階で差違が見られることは注目すべきことである。

また〈転依思想〉が〈三性説〉と結びつく場合、『顯揚論』の場合のように単純なものでなく、思想の重要な部分で結びついている点で、『瑜伽論』*YBh*をはじめとするこれまでに検討した論書とは〈三性説〉理論自体としても多少趣を異にするので、考察には慎重を要するものである。

以上の点を念頭に入れながら考察を進めていくことにする。

### 4-1 大乘莊嚴經論頌

さて、〈転依思想〉を表すタームである“*āśraya-parivṛtti*”および“*āśraya-parāvṛtti*”とのターミノロジーの違いについては、すでに高崎直道氏が注目して以来様々な形で取り上げられてきている<sup>1</sup>。その中で両タームの使用法は伝承の差、つまり『瑜伽論』*YBh* を始めとする“*pari/vṛt*”のみを使用するグループと、“*parā/vṛt*”を併用する『莊嚴經論』*MSA* のグループとに分かれ、それぞれのグループの伝承の差に起因するものと考えておくのが無難である。

ここで“*āśraya-parivṛtti*”および“*āśraya-parāvṛtti*”との意味内容を考えた場合、この両者にはほとんど差違が見いだせない。それは、〈存在基層が変化した状態〉ということに変化のプロセスとその結果を含むものであったとしても、ターム全体としては、修行プロセスのそれぞれの段階での結果としての状態を指示してしまうためである。この場合“*parivṛtti*”および“*parāvṛtti*”とが〈侵入す

<sup>1</sup> 高崎 1960a が両タームの意味の際を指摘したのは *MSA* の用例を基礎として論理を展開したためである。詳しくは当序説を参照。



ること>および<排除すること>という形で<変化すること>を意図していたとしても、“*āśraya-parivṛtti*”および“*āśraya-parāvṛtti*”自体が意味する内容はすでに別な意図を持つものとなっているということである。つまり、<転依>を表すこの両タームは<行者の存在基層(*āśraya*)が変化し「終わった」状態>を総括して意味するものとなってしまったのである。その変化の内容がどうであったかについて、両タームから考察することはできないのである。

そこで“*āśraya*”を伴わない動詞形“*pari√vṛt*”および“*parā√vṛt*”自体がどのように使われているかを考察することによってはじめて、それぞれのタームの元来のニュアンスと『莊嚴經論』*MSA* の<転依>に関するターミノロジーを推定することが出来るのである。

#### 4-1-1 転依のターミノロジー

##### 4-1-1-1 *parā√vṛt*<sup>2</sup>

##### 4-1-1-1-1 *MSA-k* IX-41~48

まず、“*parā√vṛt*”に関する使用パターンを知る上で重要な情報を提供する部分は *MSA-k* IX-41~48 の部分である。この部分では“*parāvṛtti*”がすべて“*āśraya*”以外のタームと結びついている。*MSA-k*におけるこのタームの使用パターンを見るために、その部分を以下に列挙することにする。

#### 【TEXT *MSA-k* 1】 *MSA-k* IX-41-48

*pañcendriya-parāvṛttau vibhutvaṃ labhyate paraṃ/ 41ab*<sup>3</sup>  
*manaso 'pi parāvṛttau vibhutvaṃ labhyate paraṃ/ 42ab*<sup>4</sup>  
*sāṃhodgraha-parāvṛttau vibhutvaṃ labhyate paraṃ/ 43ab*<sup>5</sup>  
*vikalpasya parāvṛttau vibhutvaṃ labhyate paraṃ/ 44ab*<sup>6</sup>  
*pratiṣṭhāyāḥ parāvṛttau vibhutvaṃ labhyate paraṃ/ 45ab*<sup>7</sup>

<sup>2</sup> これに関しては佐久間 1996b で扱った。

<sup>3</sup> *MSAbh*(L) p.41,1ff.; P.Phi 168a2ff.; T31,604c29ff.; *MSAT* P.Bi 79a4ff.; *SAVbh*(S)II, p.79,13ff.

<sup>4</sup> *MSAbh*(L) p.41,7ff.; P.Phi 168a4ff.; T31,605a7ff.; *MSAT* P.Bi 79b3ff.; *SAVbh*(S)II, p.82,9ff.

<sup>5</sup> *MSAbh*(L) p.41,11ff.; P.Phi 168a6ff.; T31,605a12ff.; *MSAT* P.Bi 79b8ff.; *SAVbh*(S)II, p.85,7ff.

<sup>6</sup> *MSAbh*(L) p.41,15ff.; P.Phi 168a7ff.; T31,605a17ff.; *MSAT* P.Bi 80a2ff.; *SAVbh*(S)II, p.86,10ff.

<sup>7</sup> *MSAbh*(L) p.41,19ff.; P.Phi 168a8ff.; T31,605a22ff.; *MSAT* P.Bi 80a4ff.; *SAVbh*(S)II, p.87,11ff.

maithunasya parāvṛttau vibhutvaṃ labhyate paraṃ/ 46ab<sup>8</sup>

ākāśasaṃjñā-vyāvṛttau vibhutvaṃ labhyate paraṃ/ 47ab<sup>9</sup>

ity ameya-parāvṛttau ameya-vibhutā matā/ 48ab<sup>10</sup>

まずこれらの用例から次のような公式を導くことが出来る。

(公式) = A parāvṛttau B labhyate

ここで“parāvṛttau”が Locative であると云うことは、“parāvṛttau”の前の部分(A)が後の部分(B)に対する必要条件であることを示すか、あるいは時間的に同時かまたは前半(A)が後半(B)より先行することを示している。そこで A に当たる要素と B に当たる要素とに注目すると、B はいずれも＜自在力＞(vibhutva)である。これは上に例示していない 41cd～48cd の部分の内容及＜自在力＞を何らかの形で限定あるいは制約を与えるものであったとしても、＜自在力＞がポジティブな要素であることは明確である。これに対し、A の要素を列挙してみると (41)“pañcendriya”, (42)“manas”, (43)“sārthodgraha”, (44)“vikalpa”, (45)“pratiṣṭhā”, (46)“maithuna”, (47)“ākāśasaṃjñā”である。これらがネガティブな要素であることもまた異論のないところであり、ここであらためて証明する必要はないであろう。そしてまたこの図式は “saṃkleśa”から“vyavadāna”への移行変化の図式を連想させるには十分なものである。つまり上記の＜公式＞は「ネガティブな要素の変化した」ことが条件となって「ポジティブな要素＜自在力＞が獲得される」という図式になるのである。とすればこの場合の「変化」とはどのような＜変化＞を意図しているのでしょうか？

その変化の性格を特定するために 47ab の用例に注目することにしよう。上記の公式が 47ab にも問題なく適用されるためには、まず“parāvṛttau”と“vyāvṛttau”とが同義であることが条件となるのである。何故にこの部分のみに“vyāvṛtti”を用いるのかには理由が必要である。

“vy-ā/vṛt”の意味内容を辞書的に見るならば、一般に“to become separate or distinct”, “be distinguished as”, “to diverge from” etc. (Monier-Williams)等の意味があり、さらに“vyāvṛtti”とした場合には、“exclusion”, “rejection”, “cessation” etc. (Monier-Williams)の意味がある。Schmithausen 氏は当部分の

<sup>8</sup> *MSAbh*(L) p.41,23ff.; *P.Phi* 168b2ff.; T31,605a27ff.; *MSAT* P.Bi 80a6ff.; *SAVbh*(S)II, p.88,16ff.

<sup>9</sup> *MSAbh*(L) p.42,2ff.; *P.Phi* 168b3ff.; T31,605b3ff.; *MSAT* P.Bi 欠; *SAVbh*(S)II, p.89,15ff.

<sup>10</sup> *MSAbh*(L) p.42,6ff.; *P.Phi* 168b5ff.; T31,605b8ff.; *MSAT* P.Bi 80a6ff.; *SAVbh*(S)II, p.90,16ff.

“vyāvṛtti”を“Beseitigung”, “Aufhören”と解釈している<sup>11</sup>。

“vy-ā/vṛt”の使用例を見てみることにしよう。“vy-ā/vṛt”を同様の文脈で使用する例が、『俱舍論』AKの中に見出される<sup>12</sup>。そこでは色界・無色界で“samāpatti”の状態に達した行者がその状態を＜悟り＞であると勘違いをして起こす“mokṣa-saṃjñā”を取り除くために (AK: vyāvṛttaye; AKbh: vyāvartanārtham)という文脈で使用されているのである。いずれにしてもここでも否定されるべきネガティブな要素(A)を排除することに“vy-ā/vṛt”は使用されているのである。

ここで気づくことは、『莊嚴經論』MSAも『俱舍論』AKの場合も、“vy-ā/vṛt”の目的語として“saṃjñā”が使用されている点である。つまり、“saṃjñā”を排除する場合には、“parā/vṛt”ではなく“vy-ā/vṛt”を使用することが、サンスクリット語の慣例として当時一般に定着していたものと考えられるのである。

『莊嚴經論』MSAの偈頌も註釈もこうした事情で当部分に“parā/vṛt”を使用しなかった、あるいは出来なかったものと思われるのである。慣例から“vy-ā/vṛt”を使用したのであるとすれば、“parā/vṛt”と“vy-ā/vṛt”とは同義語であると断定して差し支えないであろう。つまりその最も妥当な＜変化＞の仕方は＜ネガティブな要素の排除＞以外には考えられないのである。

以上の結果を踏まえて、先の「(公式) = A parāvṛttau B labhyate」が承認されるとするならば、『莊嚴經論』MSA-kは要素(A)を排除した後に具体的に獲得する要素(B)が＜自在力＞(vibhūtvā)であることを限定的に明示していることになるのである。この図式を分析すると、このパターンは『瑜伽論』本地分「声聞地」SrBhの要素(A)“dauṣṭhulya”と要素(B)“praśrabdhi”との置換モデルではなく、同「菩薩地」BoBhが要素(B)を＜自在力＞(vaśavartitā)としていた考え方の延長線上にあると見なすことが出来る。ここでまた要素(B)が具体的に“vibhūtvā”という言葉によって仏の徳性に属するものであると限定されたものであり、しかも＜禪定＞との関連で述べられる＜転依思想＞が全く見られないことが、この＜転依思想＞の特徴である。

さらにまた“parā/vṛt”がネガティブな要素と結びついて使用されるとすれば、『瑜伽論』YBhの中で常にネガティブな要素と結びついて登場した“nirodha”, “apagama”の役割を肩代わりした内容となる。

<sup>11</sup> Schmithausen 1969, p.98, 4ff. そこでは特に高崎 1960 の内容の誤りを指摘し、再検討した上で“parāvṛtti”の解釈を示している。

<sup>12</sup> AK V-2 (AKbh p.279, 9ff): antarmukhatvāt tanmokṣasaṃjñāvyāvṛttaye kṛtaḥ // 2 //  
samāpattirāgo hi teṣām prāyeṇa/ sa cāntarmukhapravṛttas tasmāt bhavarāgaḥ uktas/ tayoh kila dhātvor mokṣasaṃjñāvyāvarttanārtham ekeṣām iti/

さて以上の考察の結果として“*parā√vṛt*”がネガティブな要素の否定の意味で使用され、同じ意味で“*parāvṛtti*”も使用されていると仮定するなら、『莊嚴經論』 *MSA-k* の全体に亘ってこのパターンが当てはまるか否かを検討しなければならない。

4-1-1-1-2 *MSA-k* XI-44, 45

『莊嚴經論』 *MSA-k* XI-44, 45 の二例について検討することにする。

【TEXT *MSA-k* 2】 *MSA-k* XI-44, 45; *MSAbh*(L) 66,1ff.; P.Phi 186b8ff.; D.Phi 173a3ff.; T31,614b11ff.

*padārthadeha-nirbhāsa-parāvṛttir anāsravaḥ/  
dhātur bīja-parāvṛtteḥ sa ca sarvatragāśrayaḥ// (44)  
caturdhā vaśitāvṛtter manasaś codgrahasya ca/  
vikalpasyāvikalpe hi kṣetre jñāne 'tha karmaṇi// (45)*

種子が変化し（＝排除され）尽くしているから、居住空間(*pada*)・対象物(*artha*)・身体(*deha*)の顕現(*nirbhāsa*)が変化し（＝排除され）尽くした状態が無漏界である。そしてそれはすべてに行き亘っている存在基層(*āsrava*)である。

意(*manas*)と把握機能(*udgraha*)と判断作用(*vikalpa*)が変化し尽くしている(*ā√vṛt*)から、自在性(*vaśitā*)は四種類である。つまり無分別について、[仏の] 国土について、智について、行為について [の自在性である]。

ここに登場する居住空間(*pada*)・対象物(*artha*)・身体(*deha*)と意(*manas*)と把握機能(*udgraha*)と判断作用(*vikalpa*)とを『莊嚴經論』 *MSAbh* XI-40 に当てはめて判断してみると、前三者が“*grāhya*”にあたり、後三者は“*grāhaka*”にあたる。

その場合に『莊嚴經論』 *MSA-k* XI-44 の段階では、サンスクリットの構文上“*grāhya*”にあたるネガティブな要素(A)が排除された状態は、そのままポジティブな要素＜無漏界＞と云うことになる。そしてその状態を実現する条件になっているのが“*bīja-parāvṛtteḥ*”つまり「種子の排除」ということになる。この“*bīja*”は *MSAbh* XI-44 の説明によれば“*ālayavijñāna*”である。いずれにしてもこの“*bīja*”は＜執著＞の根源であり、それが排除されていることになる。

また『莊嚴經論』 *MSA-k* XI-45 の“*āvṛtti*”に関しては *MSAbh* XI-45 がこれを言い換えて“*parāvṛtti*”としているのだから両者は同義語であると認められていたのである。一般的に云うと“*ā√vṛt*”は“to turn or draw around or back or near” etc. (Monier-Williams)とあり、筆者はここから「排除する」という意味を読みとることは可能であると思うのである。従ってこの部分にも先の公式が適用されることが確定するのである。

ここで『莊嚴經論』 *MSAbh* XI-40 の解釈を試みることにする。

【TEXT *MSAbh* 1】 *MSAbh* XI-40; *MSAbh*(L) 64,27ff.; P.Phi 185a6ff.; D.Phi 172a3ff.; T31,613c27ff.

trividha-trividhābhāso grāhya-grāhaka-lakṣaṇaḥ/

abhūta-parikalpo hi paratantrasya lakṣaṇam//11-40//

trividhas trividhaś cābhāso 'syeti trividhatrividhābhāsaḥ/ tatra  
trividhābhāsaḥ padābhāso 'rthābhāso dehābhāsaś ca/ punas trividhābhāso  
mana udgraha-vikalpābhāsaḥ/ mano yat klistam sarvadā/ udgrahaḥ pamca  
vijñānakāyāḥ/ vikalpo mano-vijñānam/ tatra prathama-trividhābhāso  
grāhyalakṣaṇaḥ/ dvitiyo grāhaka-lakṣaṇaḥ/

ity ayam abhūta-parikalpaḥ paratantrasya lakṣaṇam//

三種と三種の顕現が捉えられるものと捉えるものの特徴である。

〔それを有する〕虚妄な分別判断が＜他に依存した特徴＞である。

三種と三種の顕現とは、これの顕現が三種と三種と云うことである。ここで三種の顕現とは居住空間という顕現、対象物という顕現、身体という顕現である。また三種の顕現は意と把握機能と判断作用である。意とは常に汚れているものである。把握機能とは五つの識の集まりである。判断作用は意識である。ここで最初の三種の顕現が＜捉えられるもの＞の特徴である。第二が＜捉えるもの＞の特徴である。

以上、これが＜虚妄な分別判断＞であり、＜他に依存した特徴＞である。

ここに示された文章から，“manas” = “klišṭāmanas”，“udgraha” = “pañcavijñāna”，“vikalpa” = “manovijñāna”という対応関係を認めるならば、これを TEXT *MSA-k* 2 の *MSAbh* XI-45(TEXT *MSAbh* 5)の内容と組み合わせた場合，“klišṭa-manas”が排除された場合には“avikalpa”つまりは“nirvikalpa[jñāna]”に関する自在性が得られ，“manovijñāna”が排除された場合には“jñāna”と“karman”とに関する自在性が得られるという関係性が示唆されていることになる。こうした関係性の想起は多分に八つの“vijñāna”と四つの“jñāna”とが関係を結ぶ端緒として興味深いものである。その中でも特に仏の“jñāna”と仏の“karman”とは、すでに *MSAbh* XI-67 において四つの“jñāna”のチームとして確定している“kṛtyānuṣṭhānajñāna”の性格と類似性が感じ取れるのである。

万が一ここに示されている関係が後代の八つの“vijñāna”と四つの“jñāna”とが関係を結ぶ背景として認められるのであれば，“manovijñāna”が排除された場合には“kṛtyānuṣṭhānajñāna”が獲得されることになるのである。これは後に

考察する中で触れるが、両者を結ぶ関係でも古い解釈に当たり、後に玄奘訳『仏地経論』および『成唯識論』の中で非正当説として否定されることになるものである。つまり、漢訳の『莊嚴経論』始め『摂大乘論』等の古い版に認められる関係は確かに古い解釈を示しているという傍証に成りうるものである。この点については後に別に扱うことにする<sup>13</sup>。

#### 4-1-1-1-3 MSA-k XIX-49

さらに『莊嚴経論』 MSA-k XI-44 の居住空間(*pada*)・対象物(*artha*)・身体(*deha*)と種子(*bija*)と類似した概念構成を有する『莊嚴経論』MSA-k XIX-49 の空間(*pratiṣṭhā*)と感受対象(*bhoga*)と種子(*bija*)との関係を考察することにする。

【TEXT MSA-k 3】 MSA-k XIX-49; MSAbh(L) 169,3ff.; P.Phi 171a1ff.; D.Phi 245a4ff.; T31,653c22ff.

*pratiṣṭhābhogabījaṃ hi nimittaṃ bandhanasya hi/  
sāśrayās cittacaittās tu badhyante 'tra sabījakāḥ//*

空間と感受対象と種子とが束縛〔を生ま出す〕根拠(*nimitta*)である。心や心の働きを具えた諸の存在基層をもつもの(身体)——〔それはまた〕種子をもつものである——は、そこ(根拠)に結びつく(執著する)。

『莊嚴経論』MSA-k XI-44 と『莊嚴経論』MSA-k XIX-49 とを比較した場合に、“*pratiṣṭhā*”と“*pada*”, “*bhoga*”と“*artha*”, “*sāśraya*”と“*deha*”との間に類似性を感じさせるのは事実である。その場合に当部分がそれらの要素を“*grāhya*”として扱っているのか、それともそれらによって直接外界の存在を意図しているのかは確かに微妙な問題である<sup>14</sup>。しかし、『莊嚴経論』MSA-k XIX-50 及び

<sup>13</sup> 佐久間 1984 で漢訳文献のヴァリエントの考察等から、〈四智〉と〈八識〉の結びつきには発展過程があり、その中で第六識が第四智“*kṛtyānuṣṭhāna-jñāna*”と結びつけられるのが元々の形で、これを〈玄奘〉の段階で修正され、五現識が第四智と結びつくことになったことが明らかになっている。これを元々の説とするには根拠が必要であったが、佐久間 1996b で触れはしたものの、明示していなかった。当部分がその根拠として相応しいとすることができるであろう。

<sup>14</sup> 一般にこの学派が「外界否定論者」と考えられていることは、この学派がインドで活躍していた当時から現在に至るまで、それほど大きな違いはない。それはこの学派が標榜する“*vijñaptimātratā*”あるいは「唯識無境」などの用語に起因するのであろう。佐久間 1997 でも多少触れたが、この学派自体が単純に「外界はない」と考えていたのではないということについて、現在の筆者には十分論証するデーターを持ち合わせているわけではない。この問題については多くの学者の研究が残されており、その一つ一つを挙げる必要はないであろう。近年であれば早島 1988/1989 などがある。もともとヨーガ瞑想行の瞑想対象として、あるいは実践行の中で、外な

それ以降の部分では

＜執著を造り出す根拠(nimitta)を排除することによって、悟りの智慧(bodhi)を獲得する＞

という形式が基本となっている。もう少し詳しく『莊嚴經論』*MSA-k* XIX-50～56 の内容を概観すると以下ようになる。

まず、目の前に映像(pratibimba)として描き出された認識根拠(nimitta = sthāpitam nimittam)と前の経験によって得られた情報から自ずと出てくる認識根拠(nimitta = nimittam sthitaṃ svayaṃ)とを排除すること(vibhāva)によって、つまりそれらが真なるものではない(asat)と知ることによって、自動的に消滅し(顕れない: akhyāna), 悟りの智慧(bodhi)が得られる、つまり真なるもの(sat)が立ち顕れてくる

という形式を採っている。

『莊嚴經論』*MSA-k* XI-44 が“grāhya”, “grāhaka”を排除することによって仏の徳性(guṇa)を獲得することを主題としているのに対し、『莊嚴經論』*MSA-k* XIX-49～56 では“asat”である“nimitta”を排除することによって“nimitta”が顕れて来なくなり, “sat”である“tathatālaṃbana” (真理という認識対象) が顕れてくることを主題としているのである。後者の場合には『莊嚴經論釈』*MSAbh* XIX-49～56 の段階でここに＜三性説＞を持ち込むのであるが、『莊嚴經論』*MSA-k* XIX-49～56 には表面上そうした考え方は見られず、あくまでも二元対立的な思想である。いずれにしても、ネグティブなものを否定することによってポジティブなものが獲得されると云う基本構造に変わりはないのである。

#### 4-1-1-1-4 *MSA-k* XIV-29ab 見道位と *MSA-k* XIV-45cd 修道位

ここでは『莊嚴經論』*MSA-k* XIV-29ab と『莊嚴經論』*MSA-k* XIV-45cd に登場する“parāvṛtti”を考察する。その部分のみをまず提示すると

sāsyāśraya-parāvṛtṭiḥ prathamā bhūmir iṣyate/ XIV-29ab

niṣṭhāśraya-parāvṛtṭiṃ sarvāvaraṇa-nirmalāṃ/ XIV-45cd

『大乘莊嚴經論』*MSA* の思想の流れからすると、*MSA-k* XIV-29ab は見道を説く部分に、*MSA-k* XIV-45cd は修道を説く部分に含まれている。

前者については『莊嚴經論』*MSA-k* XIV-28, 29 を見ることにする。

【TEXT *MSA-k* 4】 *MSA-k* XIV-28, 29; *MSAbh*(L) 93,27ff.; P.Phi

---

るもの、内なるものへの関心が発端であれば、もともとは外界否定論とは別なものであったはずである。さて唯識理論が確立した後代のものと比べ、いまだ過渡期の *MSA* において、この問題を確定するには、さらなる綿密な考察が必要であるので、今のところ保留としておくことにする。

208b6ff.; D.Phi 192b2ff.; T31,625b8ff.

dvaya-grāha-visaṃyuktaṃ lokottaram anuttaram/  
nirvikalpaṃ malāpetam jñānaṃ sa labhate tataḥ// 28  
sāsyāśraya-parāvṛttiḥ prathamā bhūmir iṣyate/  
ameyaiś cāsyā sā kalpaiḥ suviśuddhiṃ nigacchati// 29

その（世第一法の）後に(tataḥ), 彼（菩薩）は二種類の執著(grāha)を離れ、出世間の、最高の、垢を離れている無分別智を獲得する。(28)

彼にとって、この＜存在基層が変化した状態＞が初地であると云われる。そしてこれ(āśraya-parāvṛtti)は、無量の劫を経て、極めて清浄な状態に近づいていく。

後者については『莊嚴經論』MSA-k XIV-42～46 を見ることにする

【TEXT MSA-k 5】 MSA-k XIV-42～46; MSAbh(L) 96,7ff.; P.Phi 210b5ff.; D.Phi 194a4ff.; T31,626b8ff.

tato 'sau bhāvanāmārga-parīṣiṣṭāsu bhūmiṣu/  
jñānasya dvividhasyeha bhāvanāyai prayujyate// 42  
nirvikalpaṃ ca taj-jñānaṃ buddhadharma-viśodhakaṃ/  
anyad yathāvyavasthānaṃ satvānāṃ paripācakaṃ// 43  
bhāvanāyās ca niryānaṃ dvy-asamkhyeya-samāptitah/  
paścimāṃ bhāvanāṃ etya bodhisatvo 'bhiṣiktaiaḥ// 44  
vjropamaṃ samādhānaṃ vikalpābhedyam etya ca/  
niṣṭhāśraya-parāvṛttiṃ sarvāvaraṇa-nirmalāṃ// 45  
sarvākārajñatāṃ caiva labhate 'nuttaram padam/  
yatrasthaḥ sarvasatvānāṃ hitāya pratipakṣyate// 46

その（見道の）後に(tataḥ), 彼（菩薩）は、ここ(iha)修道において、つまり残された諸地において、二種類の智の修習に専念する。(42)

一方の智は無分別であり、仏法を浄化していくものであり、他方[の智]は[各段階(bhūmi)の]設定に応じて、衆生を成熟させていくものである。(43)

二阿僧祇劫を満了しているから修習が終わる。最後の修習に到った後、菩薩は灌頂者となり、(44)

そして分別(vikalpa)によって破られない金剛に喩えられる三昧に到った後、[菩薩は]すべての障害(āvaraṇa)から無垢の状態になった＜存在基層が変化し尽くした状態＞と、(45)

無常の地位(pada)である一切種智性とを獲得する。その地位にいる[菩薩は]、すべての衆生の利益のために行動する。(46)

以上の経緯によって、まず見道で＜存在基層が変化した状態＞(āśraya-parāvṛtti)が獲得され、それが修道で段階的に高められて最終的に＜存在基層が



変化し尽くした状態>(niṣṭhā-āśraya-parāvṛtti)に達することが判るであろう。

こうした考え方は『瑜伽論』*VinSg Nirvāṇa-Abschnitt* I.3B2 で示された“tathatā-viśuddhi-prabhāvitā āśrayaparivṛtṭiḥ”以下の部分の形式と同様である。つまりまず<存在基層が変化した状態>を阿羅漢が獲得し、それを修行プロセスの中で高めていくという思想と同様なのである。『莊嚴經論』*MSA-k* ではさらにこれを明確に見道、修道、究竟道に位置づけているのである。この意味では当節 3-1 で見たように、修行プロセスの最終段階にのみ“āśrayaparivṛtṭi”というタームを登場させている『阿毘達磨集論』*AS* の場合とは異なっているのである。また当節 3-2-2 および 3-2-3 で見たように『阿毘達磨雜集論』*ASbh* でも<転依思想>を見道、修道等に結びつけていたが、そこでは多くの場合、“āśrayaḥ parivartate”という動詞形を使用し、内容的にはどちらかといえば身体の変異・変質を思想的な背景にしていたと思われるのに対し、『莊嚴經論』*MSA-k* の当部分では“āśrayaparāvṛtti”という形のみを使用し、ある変化のプロセスを表すよりは、その結果として完成した状態ないしそれを超越した一つの独立した概念として扱っていると思われるのである。この意味においては、『瑜伽論』*VinSg Nirvāṇa-Abschnitt* I.3B2 等で見ることの出来る“āśrayaparivṛtṭi”を“tathatā”として絶対化する傾向と類似している。ただし、その場合に「摂決択分」*VinSg* のこの部分では“tathatā”としての“āśrayaparivṛtṭi”に言及するのみで、それが完成した後、新たに何が獲得されるのか、どのような効果が現れるのかには触れていないのに対し、『莊嚴經論』*MSA-k* の当部分ではすでに結果として<無分別智>およびその智に基づいて実際に衆生を利益していく智(*MSAbh*によれば<後得智>)が得られることを明示しているのである。その意味では「摂決択分」*VinSg* の<転依思想>の中の最終段階、つまり大乘仏教徒であることを、より強く意識して論を展開していることが判る。

つまり<無分別智>は明らかに仏の徳性であり<sup>15</sup>、『莊嚴經論』*MSA-k* が大乘仏教徒としての意図を始めから持っていたことを十分に感じさせるものである。その意味で<転依思想>についてもすでに仏の徳性の獲得の重要な要素として位置づけていたと見なしうるものである。ここで重要な点は、『莊嚴經論』*MSA-k* が多くの構造上ないし内容上『瑜伽論』本地分「菩薩地」*BoBh* を受け継ぎながら<sup>16</sup>、『解深密經』*SNS* および『瑜伽論』「摂決択分」*VinSg* で感じられた大乘仏教徒としての<転依思想>を始めから基調として持っていた

<sup>15</sup> TEXT *SrBh* A.1.5.に“nirvikalpa-jñāna”の先行概念と思われる“nirvikalpaṃ pratyakṣaṃ jñānadarśanam”がある。この点に関しては当節 1-1-1 (1) を参照。

<sup>16</sup> 両テキストの関係についてはこれまでも比較研究がなされてきており、両者が密接な関係にあることが判っている。例えば小谷 1984, pp.15-84.

と思われるのである。

以上の考察によって、先の「(公式) = A parāvṛttau B labhyate」が『莊嚴經論』MSA-kの中では、かなりの精度を持って通用することが理解できるであろう。『瑜伽論』YBh等の用例から、“pari/vṛt”がポジティブな要素の獲得の意味に使われる傾向にあったのであるとすれば、『莊嚴經論』MSA-kの“parā/vṛt”はネガティブな要素の排除の意味に使われる傾向にあったと見なすことが出来る。

誤解を避けるためにあらかじめ付け加えておけば、後に考察していくように、安慧釈『唯識三十頌釈』TVbhなどの用例を見れば明らかなように、後代は“pari/vṛt”と“parā/vṛt”との間には、すでに上記のような意味上の差違はなくなり、専ら「変化する」ことを意味するようになっているのである。つまり両者は全く同義語として使われるようになっているのである。従ってこの公式は『莊嚴經論』MSA-k および次に考察する『莊嚴經論釈』MSAbh 等に限定的に適用されるものであることを確認しておく必要がある。

#### 4-1-1-2 pari/vṛt

さて前節で『瑜伽論』YBh等の用例から、“pari/vṛt”がポジティブな要素の獲得の意味に使われる傾向にあったのであるとすれば、『莊嚴經論』MSA-kの“parā/vṛt”はネガティブな要素の排除の意味に使われる傾向にあったと見なすことが出来ると述べた。それでは『莊嚴經論』MSA-kの“pari/vṛt”というタームは、『瑜伽論』YBh等の用例の如く、＜ポジティブな要素の獲得＞の意味に使われる傾向にあるのか、あるいはすでにその意味を離れているのかに注意し、検討する必要がある。

“pari/vṛt”に関するタームが登場するのは『莊嚴經論』MSA-k IX-14 と『莊嚴經論』MSA-k XVI-67 においてである。

【TEXT MSA-k 6】 MSA-k IX-14; MSAbh(L) 36,9ff.; P.Phi 164b4ff.; D.Phi 154a6ff.; T31,603a10ff.

pravṛttir udvṛttir avṛttir āsraye nivṛttir āvṛttir atho dvayādvayā/  
samā viśiṣṭā api sarvagātmikā tathāgatānām parivṛttir iṣyate// 14 //

活動すること(pravṛtti), 勝れた働きをすること(udvṛtti), 働かないこと(avṛtti), 滅すること(nivṛtti), 広大に働くこと(āvṛtti), 二種に働くこと(dvayā vṛtti), 不二として働くこと(advayā vṛtti), 平等に働くこと(samā vṛtti), 殊勝なものとして働くこと(viśiṣṭā vṛtti), すべてに行き渡って働くこと(sarvagāsmikā vṛtti)とが諸如来にとって、存在基層に[実現した]変化し終わった状態であると云われる

偈頌の中の“parivṛtti”とそれ以外の“pravṛtti”等の諸タームとの関係を考えて場合、両者はシノニムとしての関係ではなく、“āśraye ... tathāgatānāṃ parivṛttir”としての“parivṛtti”，つまり＜諸如来にとって、存在基層に〔実現した〕変化し終わった状態＞とはどのような性格のものであるか、その性格付けを具体的に取り上げた個々の機能が“pravṛtti”等の諸タームであると考えべきである。その場合、“pravṛtti”等の諸タームのそれぞれの性格は偈頌のみでは理解できないので、『莊嚴經論釈』MSAbh IX-14 の解説を参照することにする。

【TEXT MSAbh 2】 MSA-k IX-14 (cf. TEXT MSA-k 6)

anena tṛṭiyena tad-daśa-prabhedam darśayati/ sā hi tathāgatānāṃ parivṛttiḥ parārtha-vṛttir iti pravṛttiḥ/ sarva-dharma-viśiṣṭatvād utkr̥ṣṭā vṛttir ity udvṛttiḥ/ saṃkleśa-hetāv avṛttiḥ/ āśraya iti yo 'sau parivṛttāśrayas taṃ darśayati/ saṃkleśān nivṛttito nivṛttiḥ/ ātyantikātvād āyatā vṛttir ity āvṛttiḥ/ abhisambodhi-parinirvāṇa-darśana-vṛtṭyā dvayā vṛttiḥ/ saṃsāra-nirvāṇāpratiṣṭhitatvāt saṃskṛtāsaṃskṛtatvenādvayā vṛttiḥ/ vimukti-sāmanyena śrāvaka-pratyekabuddha-samā vṛttiḥ/ bala-vaiśāradyādibhiḥ buddha-dharmair asamātvād viśiṣṭā vṛttiḥ/ sarvayānopadeśagatatvāt sarvagatāvṛttiḥ/

〔＜転依＞に関する10偈の中〕この第三〔偈〕によって、その十種が示される。それ(āśrayaparivṛtti)とは、如来にとっての＜変化した状態＞である。利他の働きということが活動すること(pravṛtti)である。すべての教説(dharma)が勝れているから勝れた働きということが勝れた働きをすること(udvṛtti)である。汚れの傾向にある原因に対しては働かないこと(avṛtti)である。存在基層においてとは、あるものが＜存在基層が変化し終わったもの＞であれば、それを指示しているのである。汚れの傾向にあるものを滅ぼしているから、滅すること(nivṛtti)である。普遍性故に広大無辺な働きということが広大に働くこと(āvṛtti)である。正しい覚りと涅槃にはいることとの〔二つ〕を見るという働きによって二種に働くこと(dvayā vṛtti)である。輪廻にも涅槃にも留まらない性質故に、有為と無為として、不二として働くこと(advayā vṛtti)である。解脱という共通項によって、声聞と独覚に平等に働くこと(samā vṛtti)である。〔十〕力・〔四〕無畏等の〔修行方法(菩提分)〕と仏の諸教説とは同レベルではないから、殊勝なものとして働くこと(viśiṣṭā vṛtti)である。すべての乗に説かれるものに及ぶ性質から、すべてに行き渡って働くこと(sarvagāsmikā vṛtti)である。

この解説から、ネガティブな響きのする“avṛtti”，“nivṛtti”の二つが＜汚れの傾向にあるもの＞(saṃkleśa)に関して、これが＜働かない＞ないし＜滅する＞

という形で否定するものと云うことが判り、“pravṛtti”等それ以外のタームは仏の徳性である＜衆生利益＞などポジティブな＜働きを＞表していることが明確になっている。つまり註釈はすべての＜働き＞(vṛtti)を仏の徳性と位置づけているのである。

そして“āśraye ... tathāgatānāṃ parivṛttir”としての“parivṛtti”の性格付けも“sā hi tathāgatānāṃ parivṛtṭiḥ”および“āśraya iti yo ’sau parivṛttāśrayas taṃ darśayati”から総合すれば、＜存在基層＞は＜存在基層が変化したもの＞、つまりこの場合如来の存在基層の状態を指し、その場面での“parivṛtṭiḥ”（変化し終わった状態）を意図しているのである。従って全体は「仏の徳性はこれこれの働きである」と云うことになる。

云うまでもなくここでは“parivṛtṭiḥ”は変化し終えた一つの状態を指すのであり、それが＜排除＞を意味するとともに＜侵入＞＜獲得＞を意味するとともに判断は出来ないのである。

次に『莊嚴經論』MSA-k XVI-67 の場合を見ていくことにしよう。

[TEXT MSA-k 7] MSA-k XVI-67; MSAbh(L) 114,15ff.; P.Phi 227b8ff.; D.Phi 208a3ff.; T31,633a5ff.

punar matam hānīvivṛddhivīryaṃ mokṣādhīpaṃ pakṣa-vipakṣaṃ anyat/  
tatve praviṣṭam parivartakaṃ ca vīryaṃ mahārthaṃ ca niruktaṃ anyat//

これは諸パーラミターのうち“vīrya-pāramitā”を説く MSA-k XVI-64 以下の部分に含まれている。TEXT MSA-k 7 は前後の文脈および註釈なしでは意味を成さないが、ここでは“pari/vṛt”の使用例に焦点を絞って考察するため、下線部に注目する。これは「＜真実に入ったこと＞と＜変化させたこと＞」という二つのことを示している。この部分の註釈をみると次の如くである。

[TEXT MSAbh 3] MSAbh XVI-67; MSAbh(L) 114,21ff.

... tatve praviṣṭam bodhyaṅgeṣu darśanamārge tad-vyavasthāpanāt/  
parivartakaṃ mārgāṅgeṣu bhāvanāmārge tasyāśrayaparivṛtti-hetutvāt/ ...

＜真実に入ったこと＞とは諸菩提分に関してである。見道においてそれが定着させるからである。＜変化させたこと＞とは諸道分に関してである。修道において、それが＜存在基層が変化する＞原因だからである。

この註釈が偈頌の意味を忠実に再現したのであるとすれば、＜真実に入ったこと＞が見道位に属し、＜変化させたこと＞は修道に位置づけられることになる。これは見道で＜真如＞(tathatā)に気づき、それによって修道で身体が繰り返し変化していく修行プロセスと一致する。

ここで“parivartakaṃ”が使役形であることに注意する必要がある。当節 1 -

4-2で TEXT VinSg 2 中の‘gnas hgyur bar byed do’ ‘\*āśrayaṃ parivartayati’<sup>1</sup>と想定した場合について言及したのだが、ここでは現実に使役形が使われているわけである。註釈によれば「それが(tasya = vīrya)」原因となつて＜存在基層＞が変化していくのであり、それが修道という修行プロセスとして位置づけられているのであるから、「精進努力(vīrya)が＜存在基層＞を変化させる」のである。この場合に＜存在基層＞は、TEXT VinSg 2でみた場合と同様、排除されるべきネガティブな要素でもなく入り込むべきポジティブな要素でもなく、行者の＜身体＞を想定する以外にはないであろう。全体として「精進努力(vīrya)によって行者（菩薩）は見道で真実に入り込み、修道で変化していく」となる。

もし“parivartakam”が使役形であることによって、これが TEXT VinSg 2 の様に＜身体の変化＞を意味するのだと考えることが出来るならば、『莊嚴經論』MSA-k 自体“pari/vṛt”に関して「摂決択分」VinSg の思想を受け継いでいることになる。

以上の点から、『莊嚴經論』MSA-k は“parā/vṛt”を＜排除する＞という意味に用い、“pari/vṛt”を身体が＜変容する＞という意味に用いていたと思われるのである。また『莊嚴經論』MSA-k がその構造上など多くの点で『瑜伽論』本地分「菩薩地」BoBhに依拠していたこと、そしてその「菩薩地」BoBhの＜転依思想＞に関しては“dausṭhulya”の排除に主たる関心を置き、ポジティブな要素については明示しない点で、『莊嚴經論』MSA-k の“parā/vṛt”が「菩薩地」BoBhの“nirodha”, “apagama”とパラレルな関係にあることなどが一方の注目点となる。他方、『莊嚴經論』MSA-k の“pari/vṛt”は「声聞地」SrBhに見られたポジティブな要素の獲得という意味は見られず、特に「摂決択分」VinSg 以降明確になる＜身体的変化＞を意味することが注目点となる。この意味では『莊嚴經論』MSA-k の＜転依思想＞は「摂決択分」VinSg と同時かそれ以降の成立と云うことになる。付け加えておけば、“parā/vṛt”の考察で見たように、獲得されるポジティブな要素(B)が仏の徳性、＜自在力＞等という点などから考えると、『解深密經』SNS 以来の大乘仏教徒としての意識が基調となっているのである。

#### 4-1-1-3 āśrayasyānyathāpti

ターミノロジーの考察の最後に『莊嚴經論』MSA-k IX-12 に登場する“āśrayasya anyathāpti”を取り上げることにする。この偈頌は『莊嚴經論釈』MSAbhによれば『莊嚴經論』MSA-k IX-12~17 を総合して“āśraya-parāvṛttau ṣaḍ ślokaḥ”（＜転依＞に関して六偈あり）としており、その中の第一偈に位置づけられている。そして『莊嚴經論』MSA-k IX-12 では“āśrayasyānyathāpti”

を使用しながら『莊嚴經論釈』*MSAbh* は“*āśraya-parivṛtti*”を使用しているのである。『莊嚴經論釈』*MSAbh* が総合タイトルとして“*āśraya-parāvṛtti*”を使い、偈頌の註釈分の中では“*āśraya-parivṛtti*”を使っていることから見ると、この段階では両タームには全く意味上の差違を感じていないと思われるのである。しかし、『莊嚴經論』*MSA-k* が“*āśrayasyānyathāpti*”を使い、それを註釈する部分において“*āśraya-parāvṛtti*”ではなくて“*āśraya-parivṛtti*”を使用していることに何らかの意図を求めてみることも必要であり、従ってその視点から以下に考察を進めていくことにする。

【TEXT *MSA-k* 8】*MSA-k* IX-12; *MSAbh*(L) 35,19ff.; P.Phi 164a6ff.; D.Phi 154a1ff.; T31,603a10ff.

klesa-jñeyāvr̥tināṃ satatam anugataṃ bījam utkr̥ṣṭakālaṃ  
yasminn astam prayātaṃ bhavati suvipulaiḥ sarva-hāni-prakāraiḥ/  
buddhatvaṃ śukla-dharma-pravara-guṇa-yutā āśrayasyānyathāptis  
tat-prāptir nirvikalpād viṣaya-sumahato jñāna-mārgāt suśuddhāt//

絶え間なく、常に(utkr̥ṣṭakālaṃ)＜煩惱という[障害]＞と＜知るべきものに対する障害＞との種子が、非常に豊富な、すべての断滅の種類によって消滅した場合に(yasmin), <存在基層が異なった状態で得られたもの>, すなわち白法と勝れた徳性を持っているのだが、[それが] 仏たるものである。それを得ることは、非常に強大な対象界を持つ極めて清浄な無分別智の道によってである。

これに対する『莊嚴經論釈』*MSAbh* の註釈は以下の如くである。

【TEXT *MSAbh* 4】*MSAbh* IX-12; *MSAbh*(L) 35,23ff.

anena vipakṣa-bīja-viyogataḥ pratipakṣa-sampatti-yogataś cāśraya-  
parivṛttiḥ paridīpitā/ yathā ca tat-prāptir dvividha-mārga-lābhāt/  
suviśuddha-lokottara-jñāna-mārga-lābhāt/ tat-pr̥ṣṭhalbdhānantajñeya-  
viṣaya-jñāna-mārga-lābhāc ca/ utkr̥ṣṭakālaṃ ity anādikālaṃ/ suvipulaiḥ  
sarva-hāni-prakāraiḥ iti bhūmi-prakāraiḥ/

これによって、敵側の種子を離れるから、そして抑止力によって到達完成した状態<sup>17</sup>と結びつくから、<存在基層が変化した状態>が照らし出される(明らかになる)。同様に、それを獲得することは、二種類の道を獲得するからである。つまり、極めて清浄な出世間の智の道を獲得するから<sup>18</sup>と、その

<sup>17</sup> 「抑止力とその役目を果たし終えた状態」を意味する。

<sup>18</sup> “nirvikalpajñāna”が“pratipakṣa”と深く結びついている様子が不明確ながら *MSAbh* XVIII でも示唆されているが、特に *MSAbh* I-7 (*MSAbh*(L) 3,15ff.)で、大乘の正当性、小乗に対する優位性の説明が次のように示されている。 śrāvakayānaṃ buddhavacanāṃ na mahāyānaṃ iti na

後に得られる際限なき対象界を「知る」智の道を獲得するからとである。常にというのは無始時以来ずっとということである。非常に豊富な、すべての断滅の種類によってというのは「菩薩の修行」階梯の種類によってということである。

これを見ると判るように『莊嚴經論釈』*MSAbh* は直接的に『莊嚴經論』*MSA-k* の“*āśrayasyānyathāpti*”を“*āśraya-parivṛtti*”と言い換えたわけではないが、理念的には両者を同義としていることは明らかである。ここで“*anyathāpti*”の“*anyathā*”は副詞であるから、あるものが前とは異なった状態で獲得される、ないし獲得された状態を指していると考えられる。つまり＜存在基層＞が状態の変化を起こすことを物語っている。この＜状態の変化＞とは何かというならば、常に汚れた種子を伴っていた“*āśraya*”（存在基層）のうち、この種子が「消滅する」(*astam prayātam*)こと、つまり無に帰すことであり、その後には汚れを持たなくなった“*āśraya*”のみが残ることになる。そしてその状態が仏たること(*buddhatva*)であり、清浄な“*āśraya*”(B)である。これは同じ“*āśraya*”の要素間の異同であり、“*āśraya*”(A)が別な“*āśraya*”(B)に代わることではない。この意味で“*āśrayasyānyathāpti*”が“*āśraya*”(A)と“*āśraya*”(B)とのいずれに注目しているかを考えるならば、比較的中立と思われるのだが、“*āpti*”にこだわるなら“*āśraya*”(B)の獲得に力点を置くこともできる。

以上の点から、ここにおける＜転依＞の概念としては＜状態の変化＞であり、それを“*āśraya-parivṛtti*”に当てはめ、さらに“*pari/vṛt*”の解釈にも応用するなら、前節までの結論と同様、身体が＜変容する＞という意味に解釈することを支持する結果となる。これによって『莊嚴經論』*MSA-k* の“*pari/vṛt*”の解釈がほぼ確定されたことになる。

#### 4-1-2 三性説と結びついた転依思想

当節2-3で＜転依思想＞が＜三性説＞と結びついた『顯揚論』の事例を考察した。その際に＜転依＞というタームが修行プロセスを含まない最終段階に位置づけられる、完成した＜存在基層が変化した状態＞を指し、＜円成実性＞とのみ結びつけられていることを見てきた。しかし、そもそも＜転依思想＞が＜三性説＞と結びついていくプロセスを見ることは出来なかった。序文等で

---

yujyate vinā buddhayānena buddhānām anutpādāt/ pratipakṣatvāt/ bhāvyamānaṃ ca mahāyānaṃ sarvanirvikalpajñānāśrayatvena kleśānām pratipakṣo bhavati tasmād buddhavacanaṃ/ さらに“*nirvikalpajñāna*”=“*pratipakṣa*”と明示するのは『撰大乘論釈』*MSu* IX-1(TEXT *MSu* 1)に見られる。

も述べたようにこの両者を結びつける思想を『莊嚴經論』*MSA*において考察することは、瑜伽行派において＜転依思想＞と＜三性説＞とが結びついて行く経緯を見るのに重要なものである。

結論的なことを先に述べれば、＜転依思想＞と＜三性説＞とを実際に結びつけるのは『莊嚴經論釈』*MSAbh*においてであって、『莊嚴經論』*MSA-k*の段階では別々に＜転依思想＞と＜三性説＞とのターム及び思想を登場させるものの、両者を結びつけて説く部分は見られないのである。そこで当節では『莊嚴經論釈』*MSAbh*において＜転依思想＞と＜三性説＞とを結びつけて説いている部分の『莊嚴經論』*MSA-k*を考察していくことにする。

『莊嚴經論釈』*MSAbh*において両者を関連づけて登場させるのはXI-13以降とXIX-50以降である。従ってこの部分が考察の対象となる。そのうちここでは『莊嚴經論』*MSA-k* XI-17, 18とXIX-54を中心に見ていくことにする。

『莊嚴經論釈』*MSAbh*はXI-13～15, XIX-50～51に＜三性説＞の諸タームを持つが、『莊嚴經論』*MSA-k*自体は共に“asad”である“nimitta”の不顕現と“sad”である“tathatā”あるいは“tattva”の顕現をその思想の基調としているのである。つまり『莊嚴經論』*MSA-k*自体はこうした二元対立したシステムを持っているのである。こうした二元対立したシステムに『莊嚴經論』*MSA-k*が＜三性説＞の思想を持ち込むのはXI-38～41においてである。しかしその場面には＜転依思想＞は説かれていないのである。もちろん複合的に解釈すれば、上記の部分も当然＜三性説＞を基調としているはずだとすることは出来るのであるが、ここではあくまでも直接的に両者を結びつけていることを第一義的に解釈していく方法を採用することにする。

#### 4-1-2-1 *MSA-k* XI-17, 18

まず『莊嚴經論』*MSA-k* XI-17, 18を考察する。『莊嚴經論釈』*MSAbh*はXI-13以降を＜三性説＞によって解釈しているのだが、『莊嚴經論』*MSA-k*ではXI-16に“paramārtha”と“saṃvṛtisatya”を登場させるように、“asad”の不顕現と“sad”の顕現を基調とした＜二諦説＞である。この点に少し触れておく。

【TEXT *MSA-k* 9】 *MSA-k* XI-13; *MSAbh*(L) 58,15ff.; P.Phi 180b2ff.; D.Phi 168a2ff.; T31,611a27ff.

tattvaṃ yat satataṃ dvayena rahitaṃ bhrānteś ca saṃnīśrayaḥ  
śakyam naiva ca sarvathābhilapitaṃ yac cāprapañcātmakaṃ/  
jñeyaṃ heyam atho viśodhyam amalāṃ yac ca prakṛtyāṃ mataṃ  
yasyākāśa-suvarṇa-vāri-saḍṛśo kleśād viśuddhir matā// (13)

真実〔の姿〕とは常に二を離れており、錯覚迷乱の基盤であり、すべて



の点において言語表現することが出来ず、[概念による]多様な見方ができない性質のものである。

[それは] 遍く知るべきであり、断じられるべきであり、浄化されるべきである。そして本性上無垢であると認められる。それは、虚空・金・水の譬え<sup>19</sup>のように煩惱から清浄になっていると認められる。

『莊嚴經論釈』*MSAbh* がこれを註釈する際、〈三性〉の各要素に振り分けるのである。つまり、「遍く知るべきであり」と「常に二を離れており」とが“*parikalpita-svabhāva*”であり、「錯覚迷乱の基盤であり」と「断じられるべきであり」が“*paratantra-svabhāva*”であり、「すべての点において言語表現することが出来ず、[概念による]多様な見方ができない性質のものである」と「浄化されるべきである」が“*pariniṣpanna-svabhāva*”に配当されると説明している。しかし、偈頌の内容のみを見た場合、TEXT VinSg 7 あるいは TEXT VinSg 14 (3) その他の記述から考えても、伝統的な解釈から、煩惱を残した有漏の状態から煩惱を排除するプロセス等として、“*jñeya*”(parijñeya), “*heya*”(praheya), “*viśodhya*”全体を考えることに違和感を感じないものであり、虚空・金・水の譬えは TEXT VinSg 14 (3) や *Nirvāṇa-Abschnitt* I.6.c.B.2 等でも登場する煩惱の浄化の譬喩として常識的なものである。従って当偈は必ずしも〈三性説〉の枠にはめ込まれる必要はないのである。

[TEXT MSA-k 10] *MSA-k* XI-17, 18; *MSAbh*(L) 59, 14ff.; P.Phi 181a6ff.; D.Phi 168b4ff.; T31, 611c7ff.

tad-abhāve yathā vyaktis tan-nimittasya labhyate/

tathāśrayaparāvṛttāv asatkalpasya labhyate// (17)

tan-nimitte yathā loko hy abhrāntaḥ kāmataś caret/

parāvṛttāv aparyastaḥ kāmācārī tathā patih// (18)

A(*grāhya*, *grāhaka*)が存在しない場合に A の素材(認識根拠)の顕現[した姿]が得られる。

同様に、存在基層が変化した場合に、真存在でない[ものを思い描く]分別判断の[顕現した姿]が得られる。(17)

A の素材に関して、錯覚のなくなった世間[の人]が意のままに行動するなら、

同様に、[存在基層が]変化した状態に関して、顛倒のなくなった支配者は意のままに行動するものである。(18)

残念ながら当部分は『莊嚴經論』*MSA-k* のみでは判りにくい。もちろん前

<sup>19</sup> 例えば竹村 1976 等で考察されている。

後の文脈を辿れば類推できるが、ここでは多少の危険を承知の上で『莊嚴經論釈』*MSAbh* の助けを借りることにする。A として示した内容が“grāhya”, “grāhaka”であると判断するのは、『莊嚴經論釈』*MSAbh* が偈中“tad-abhāve”を“māyākṛte”と言い換え、『莊嚴經論』*MSA-k* XI-15cd でこれを“dvaya-bhrānti”としていることである。「二種の錯覚」と云えば瑜伽行派では“grāhya”, “grāhaka”であることはここであらためて述べる必要はないからである。

筆者の独断を交えてこの偈を描写してみるならば、妄想で、＜ない性質＞の二種(dvayatā nāstitā: *MSAbh* XI-22)である“grāhya”, “grāhaka”が行者の視界から、目から鱗が落ちるように、消えてなくなった場合には、その妄想を起こす素材(認識根拠)となっていたもの、註釈によれば「木片」等、が姿を顕わすことになるかと解釈できよう。覺る構図、＜転依思想＞等からすれば、“nimitta”もまた除去されることになるのであるから、この描写に関しては微妙な点に到るまで注意が必要であることは云うまでもない。その上で、ここでは“āśrayaparāvṛttau”の内容を吟味することを主眼として当偈を含む前後の文脈を描写することにする。『莊嚴經論釈』*MSAbh* によれば A は“māyākṛta”(妄想の造り出したもの)である。次の“nimitta”は木片等に喩えられている。これは『莊嚴經論釈』*MSAbh* XI-15 で“bhrānti-nimittam kāṣṭhaloṣṭhādikam”とあるのに対応し、また『三性論』*TSN* 27, 28 で示されている内容とも一致しているのである。総合的に判断すれば、奇術によって木片等を素材(nimitta)とし、それを象馬と誤認させることが述べられ、その素材(nimitta)が“asatkālpa”つまり『莊嚴經論釈』*MSAbh* で云う“abhūtaparikalpa”に相当し、“paratantra-svabhāva”と述べられているのである。この“abhūtaparikalpa” = “paratantra-svabhāva”の関係は、『莊嚴經論』*MSA-k* XI-40 で確認することが出来る。この場合に A は象馬にあたり、『莊嚴經論釈』*MSAbh* XI-15 に‘hasty-asvasuvarṇādy-ākṛtis tad-bhāvena pratibhāsītā’&#x2013;とある如く、事実無根のものである。『莊嚴經論』*MSA-k* XI-18 の‘tan-nimitte’は『莊嚴經論釈』*MSAbh* XI-15 の‘tasminn abhūtaparikalpe’&#x2013;と一致することになる。『莊嚴經論』*MSA-k* XI-17 の‘vyakti’は『莊嚴經論釈』*MSAbh* XI-17 によれば‘bhūtārtha’の顕現である。これは『莊嚴經論』*MSA-k* XIX-53, 54 (TEXT *MSA-k* 12)で“asad”と“akhyāna”, “sad”と“khyāna”とを結び付けていること、および『莊嚴經論』*MSA-k* XI-19 以下に“abhāva”(nāstitva), “bhāva”(astitva)とあること等と一致している。『莊嚴經論釈』*MSAbh* XI-15 によれば、真実でない姿(abhūta-artha)が“parikalpita-svabhāva”であり、『莊嚴經論釈』*MSAbh* XI-41 によれば、それが無いこと(abhāva)が“pariniṣpanna-svabhāva”とされている。これは内容的に『三性論』*TSN* 26~30 偈と一致している。以上が『莊嚴經論』*MSA-k* XI-17; 18 の前後の文脈の概要である。

さて見方を変えて考察すれば、両偈頌は前半が世俗レベルとすれば、後半は覺りを完成した仏のレベルと考えられる。その場合には奇術から目が覺めた時、幻影が消えて素材“nimitta”が顯現するのであり、『莊嚴經論』MSA-k XIX-53, 54 (TEXT MSA-k)等の内容を加味すれば、行者からは「真存在でない[ものを思い描く] 分別判断」が造り出してしまった妄想であった「二種の錯覺」が消え去って、あるがままの姿(tathatā : 真如)が顯現すると考えられるのである。つまりここに繰り広げられている一連の状態が“āśrayaparāvṛttau”の内容であると考えたと判りやすいと思うのである。Locative として条件ないし時間的關係を含むとすれば、これは「<存在基層が変化した>場合に」および「<存在基層が変化した状態>において」とし、修行プロセスを含むと考えられるのである。

#### 4-1-2-2 MSA-k XIX-53, 54

『莊嚴經論 釈』MSAbh は『莊嚴經論』MSA-k XIX-48～55 を“yathābhūta-parijñāna”としてまとめている。当部分は当節4-1-1-3と重複する部分である。前節ではターミノロジーをテーマとして考察したが、当節では<三性説>に視点を変えて考察する。このうち『莊嚴經論』MSA-k XIX-49は TEXT MSA-k 3 としてすでに提示してあり、『莊嚴經論』MSA-k XIX-50以降も概観してある。

【TEXT MSA-k 11】 MSA-k XIX-51, 52; MSAbh(L) 169,17ff.; P.Phi 271b1ff.; D.Phi 246a3ff.; T31,654a18ff.

tathatālabhanam jñānam dvayagrāhavivarjitaṃ/  
dauṣṭhulyakāyapratyakṣaṃ tatksaye dhīmatāṃ mataṃ// (51)  
tathatālabhanam jñānam anānākārabhāvitam/  
sadasattārthe pratyakṣaṃ vikalpavibhu cocyate// (52)

賢者（菩薩）達にとって、真如を認識対象とする智は、二つの執著を離れたものであり、それ（悪さ）を滅するために<邪悪さ/悪さ>の集まりを直接知覚するものである。（51）

真如を認識対象とする智は一様な形象のものであり、真存在・非真存在という対象を直接に認識する神通力であると云われる。（52）

ここに登場する“tathatālabhanam jñānam”は『莊嚴經論』MSA-k XIX-50に「賢者は無上の悟りの智慧（菩提）を得る」(dhīmān labhate bodhim uttamām)に対応する。第51偈がネガティブなものの排除に関心が向けられているのに対し、第52偈はポジティブな面に関心が向けられている。

“asad”と“sad”を正確に認識することによって前者が現れることがなく、後者のみが現れるという思想が当部分の全体の流れとする中で、『莊嚴經論』MSA-k XIX-51 以外が“asad”として“nimitta”が常に提示されているのに対し、『莊嚴經論』MSA-k XIX-51 は“dauṣṭhulya”（邪悪さ/悪さ）を提示している点で、他の偈と多少趣を異にしている。

これに続く『莊嚴經論』MSA-k XIX-53, 54 は“āśraya-parāvṛtti”を＜解脱＞(mokṣa)の特徴として端的にまとめている。

【TEXT MSA-k 12】 MSA-k XIX-53, 54; MSAbh(L) 170,5ff.; P.Phi 272a1ff.; D.Phi 246b2ff.; T31,653b8ff.

tattvaṃ samcchādya bālānāṃ atattvaṃ khyāti sarvataḥ/  
tattvaṃ tu bodhisattvānāṃ sarvataḥ khyāty apāśya tat// (53)  
akhyāna-khyānatā jñeyā asad-artha-sad-arthayoḥ/  
āśrayasya parāvṛttir mokṣo 'sau kāmācārataḥ// (54)

凡夫達にとっては真実（sat）は覆い隠され、非真実（asat）が至る所に顕現する。

しかし、菩薩達にとっては〔非真実〕は除かれて、真実が至る所に顕現する。（53）

真存在（真に存在するもの）が顕現し非真存在（真には存在しないもの）が顕現しないという本性（-tā）が＜存在基層が変化した状態＞であると知るべきである。それが＜解脱〔した状態〕＞である。意のままに動くからである。（54）

この偈は『摂大乘論』MS IX-3 に引用されている四偈の中の最初の二偈である。つまりそこでも修行の結果として煩惱等が断除された＜解脱した状態＞を表すように、ここでもそのように解釈される。つまり、＜存在基層が変化した状態＞とは、＜真実＞という＜真存在＞が例外なく何処にでも顕われ、真実でないものは決して顕れない状態を指すのである。これはいったい誰にとって起こる現象かと云えば＜行者＞にとってである。つまり行者の知的レベルでの視点からの描写である。従ってこれは＜真理を対象とする智＞(tathatā lambaṇam jñānam: MSA-k XIX-50)によって得られるものであり、＜真実＞(tattva)が顕現するとは、行者の知的レベルの視点から見て、＜真理という存在基層が変化した状態＞(tathatā-āśraya-parāvṛtti)であるという『阿毘達磨集論』AS 等で見た＜三種転依＞の一連の解釈に類似した要素を提供するものである。その意味で当部分の“āśrayasya”は単に身体的なものを超えた概念であるとなることが出来る。この場合“āśrayasya parāvṛttir”の“parāvṛttir”に先の公式のように＜排除＞の意味を盛り込むのであれば、“āśrayasya”は行者の視点で汚れた＜真理＞（有垢真如）となるのであるが、“āśrayasya parāvṛttir”と表現された場合には“āśrayaparāvṛtti”と同様にまとまった一つの概念と捉える方が現

実的であろう。

総合的に見れば、『莊嚴經論』*MSA-k*の意図する＜解脱した状態＞とは、“nimitta”の束縛から自由になることである。“nimitta”を排除したことによって望むがままに(*kāmacārataḥ*)に＜真理＞(*tathatā*)を認識することである。

以上のように、『莊嚴經論』*MSA-k*に限ってみれば、＜転依思想＞のなかに＜三性説＞理論が混入した形跡は見られず、あくまでも二元対立的な考え、＜二諦説＞に基づいているのである。

#### 4-1-2-3 附論：『莊嚴經論』*MSA-k*の三性説

当論文の主題ではないので詳しくは考察しないが、＜三性説＞を説く『莊嚴經論』*MSA-k* XI-38~41を簡単に見ておくことにする。

【TEXT *MSA-k* 13】 *MSA-k* XI-38~41; *MSAbh*(L) 64,13ff.; P.Phi 184b8ff.; D.Phi 171a5ff.; T31,613c14ff.

yathājālpārtha-saṃjñāyā nimittam tasya vāsanā/

tasmād apy atha vikhyānam parikalpita lakṣaṇam// (38)

yathānāmārtham arthasya nāmnaḥ prakhyānatā ca yā/

asaṃkalpanimittam hi parikalpita lakṣaṇam// (39)

trividha-trividhābhāso grāhyagrāhakalakṣaṇaḥ/

abhūtaparikalpo hi paratantrasya lakṣaṇam// (40)

abhāva-bhāvatā yā ca bhāvābhāva-samānatā/

aśānta-śāntā 'kalpā ca pariniṣpannalakṣaṇam// (41)

＜[心の] つぶやき＞のままの＜意味対象＞の表象にとっての認識根拠と、その＜残影＞とそれからまた映し出される＜意味対象＞[の外観]とが＜分別判断された特徴＞である。(38)

＜名称＞および＜意味対象＞の如くに[それぞれ]＜意味対象＞および＜名称＞が映し出された姿性があり、それが正しくない分別判断の認識根拠であり、＜分別判断された特徴＞である。(39)

三種と三種の顕現が捉えられるものと捉えるものの特徴である。[それを有する]虚妄な分別判断が＜他に依存した特徴＞である。(40)

存在しない[ものとしては]存在すること、存在と非存在が均等であることと、寂靜でなく寂靜であることと、無分別ということが＜完成された特徴＞である。(41)

TEXT *MSAbh* 1で示した第40偈でも判るように、当部分は註釈なしではほとんど理解できないものである。しかし、註釈を含めてここに示されている＜三性説＞を概観するなら、“paratantrasya lakṣaṇam”の説明の仕方を見ても、

先に述べた如く、二元対立的な方法を採用しているのである。そしてここに登場する“nimitta”“grāhya”“grāhaka”“bhāva”“abhāva”等の諸タームを見ると、それらが前節で考察した部分の内容を確かに熟知していることが感じられるのである。その場合、詳しく考察するいとまはないが、筆者には『解深密経』SNS等の〈三性説〉と微妙に概念の描写の仕方が異なるように思うのである。それならば、これは二元対立的表現方法を採用ただけの独自の〈三性説〉とすれば、前節の場合も即座に〈三性説〉であると感じてしまうのだが、この部分がむしろ先の部分より後代にまとめ上げ独立して提示したものと考える方が現実的に思えるのである。それは偈頌の段階ばかりでなく註釈部分も含めて、この部分に〈転依思想〉の片鱗はまるで感じられないのである。この点を踏まえれば、『莊嚴經論』MSA-kには〈転依思想〉と〈三性説〉を結びつける考えは芽生えてなかったと十分に言うことができることになる。

#### 4-1-3 dauṣṭhulya と praśrabdhi

『莊嚴經論』MSA-kの考察の最後に“dauṣṭhulya”と“praśrabdhi”がどのように扱われているかに触れておくことにする。両タームが登場するのは『莊嚴經論』MSA-k XIV-20である。

【TEXT MSA-k 14】 MSA-k XIV-20; MSAbh(L) 92,26ff.; P.Phi 207b7ff.; D.Phi 191b4ff.; T31,625a1ff.

kṛtsna-dauṣṭhulya-kāyo hi dravate 'sya pratikṣaṃ/  
āpūryate ca praśrabdhyā kāya-cittaṃ samantataḥ//

彼（菩薩）のすべての〈邪悪さ/悪さ〉を具えた身体が、各刹那ごとに消滅し、〈軽快さ〉が身心をまんべんなく満たす。

これは『莊嚴經論釈』MSAbhが示すように“śamatha”“vipaśyanā”という禅定の段階に属し、『莊嚴經論』MSA-k XIV-29の見道位より前の段階に位置している。しかも『莊嚴經論』MSA-kではこの見道位以上でのみ〈転依〉のタームを登場させるから、“dauṣṭhulya”と“praśrabdhi”を〈転依思想〉の中に持ち込む思想はない。従って両者を〈転依思想〉に結びつける「声聞地」SrBhや“dauṣṭhulya”を結びつける「菩薩地」BoBhより大乘化を終えた新たな段階の〈転依思想〉に属することは異論がないであろう。

## 4-2 大乘莊嚴經論世親釈

前節で『莊嚴經論』*MSA-k* の〈転依思想〉を考察する中ですでに『莊嚴經論釈』*MSAbh* の用例についても逐次検討しているので重複になる部分もあるが、当節では『莊嚴經論釈』*MSAbh* の〈転依思想〉に主眼を置くことによって、『莊嚴經論』*MSA-k* の〈転依思想〉との間にどのような関係があるかを見ていくことにする。そのために手続きとして『莊嚴經論』*MSA-k* に“*āśrayaparāvṛtti*”等のタームが見出され、すでに前節で検討した部分と、『莊嚴經論釈』*MSAbh* において初めてこうしたタームが登場する部分とに分けて考察を進めていくことにする。

4-2-1 大乘莊嚴經論頌に *āśrayaparāvṛtti* 等のタームが見出される用例の考察4-2-1-1 *parā/vṛt* の用例

当部分は当節 4-1-1-1 に対応している。当節 4-1-1-1-1 *MSA-k* IX-41~48 に対する『莊嚴經論釈』*MSAbh* においては、“*vibhutva*”の内容をより詳しく述べてはいるものの、“*parāvṛtti*”の内容に関しては新たに加えるべき点は見られない。従って先に示した公式はそのまま踏襲して差し支えない。

次の当節 4-1-1-1-2 *MSA-k* XI-44, 45 については先に提示した TEXT *MSAbh* 1 (*MSAbh* XI-40)に加えて *MSAbh* XI-44, 45 を提示することにする。

[TEXT *MSAbh* 5] *MSAbh* XI-44, 45 (cf. TEXT *MSA-k* 2)

(*vimukti-paryeṣṭu ṣaṭ ślokāḥ* -)

*padārtha-deha-nirbhāsa parāvṛttir anāsravaḥ/*

*dhātur bījaparāvṛtteḥ sa ca sarvatragāśrayaḥ//* (44)

*bīja-parāvṛtter ity ālayavijñāna-parāvṛttitah/ padārtha-deha-nirbhāsānām vijñānānām parāvṛttir anāsravo dhātur vimuktiḥ/*

*sa ca sarvatragāśrayaḥ śrāvakapratyeka-buddhagataḥ//*

*caturdhā vaśitāvṛtter manasaś codgrahasya ca/*

*vikalpasyāvikalpe hi kṣetre jñāne 'tha karmaṇi//* (45)

*manasaś codgrahasya ca vikalpasya cāvṛtteḥ parāvṛtter ity arthaḥ/*

*caturdhā vaśitā bhavati yathākramam avikalpe kṣetre jñānakarmaṇoś ca//*

種子が変化し (= 排除され) 尽くしているから、居住空間(*pada*)・対象

物(artha)・身体(deha)の顕現(nirbhāsa)が変化し(=排除され)尽くした状態が無漏界である。そしてそれはすべてに行き亘っている存在基層(āsrava)である。(44)

「種子が変化し(=排除され)尽くしているから」とはアーラヤ識が排除され尽くしたから[ということである]。「居住空間(pada)・対象物(artha)・身体(deha)の顕現(nirbhāsa)」つまり諸[の顕現している]〈識〉が「排除され尽くした状態が無漏界」つまり解脱である。「そしてそれはすべてに行き亘っている存在基層(āsrava)である」とは声聞・独覚に属するものである。

意(manas)と把握機能(udgraha)と判断作用(vikalpa)が変化し尽くしている(ā/vṛt)から、自在性(vaśitā)は四種類である。つまり無分別について、[仏の]国土について、智について、行為について[の自在性である]。(45)

「意(manas)と把握機能(udgraha)と判断作用(vikalpa)が変化し尽くしている(ā/vṛt)から」つまり排除され尽くしているからという意味である。

「自在性(vaśitā)は四種類である」とは順に「つまり無分別について、[仏の]国土について、智と行為について」[の自在性である]。

ここで、“ālayavijñāna”が“parāvṛtti”と結びついていることについて、これが“parivṛtti”と結びつく例が見られない事実から考えて、先の公式の前半部分が適用されることが認められる。つまり、“ālayavijñāna”が〈排除されること〉を条件として、〈無漏界〉、つまり『莊嚴經論釈』MSAbh が意図する〈解脱〉(vimukti)が獲得されることになり、先の公式が完成する。さらに、『莊嚴經論釈』MSAbh がこれを声聞と独覚のものとすることは、TEXT VinSg 16 等で見られる“vimukti-kāya”と“dharma-kāya”の関係のように、当然のことながらこれが菩薩に限定されるのではなく、声聞と独覚にもあてはまることを示している。第45偈については先に考察した内容に加えるべきものはない。

次に当節4-1-1-1-4で「MSA-k XIV-29ab 見道位と MSA-k XIV-45cd 修道位」として提示した部分は、思想の流れから明らかであるとはいえ、厳密に云うと『莊嚴經論』MSA-k の段階ではタームとしては〈見道〉〈修道〉は登場しないのである。これに対し『莊嚴經論釈』MSAbh はタームとしても明示している。TEXT MSA-k 4 および5に対する註釈部分のみを以下に示すことにする。

[TEXT MSAbh 6] MSAbh XIV-28, 29 (cf. TEXT MSA-k 4)

ataḥ pareṇa darśanamārgāvasthā/ dvaya-grāha-visaṃyuktaṃ grāhy-



grāhaka-grāhavisamyoḡāt/ anuttaraṃ yānānuttaryeṇa/ nirvikalpaṃ  
grāhya-grāhaka-vikalpavisamyoḡāt/ malāpetam darśana-heya-kleśa-  
prahāṇāt/ etena virajo vigatamalam ity uktam bhavati/(28)

śloko gatārthaḥ/(29)

この「偈」以降は見道位である。「二種の執著をはなれている」とはく捉えられるもの>〔に執着する〕とく捉えるもの>に執着するとを離れているからである。「最高の」とは最高の乗としてである。「無分別」とはく捉えられるもの>とく捉えるもの>という分別を離れているからである。「垢を離れている」とは見によって断ぜられるべき煩惱が断ぜられているからである。これによって塵埃のない垢の除かれたものと云われるのである。(28)

この偈はわかりやすい。(29)

これによって判るように、内容的に偈頌と註釈との間に特筆すべき差違はない。

[TEXT MSAbh 7] MSAbh XIV-42~46 (cf. TEXT MSA-k 5)

ebhir bhāvanāmārgaḥ paridīpitaḥ/ dvividhaṃ jñānaṃ/ nirvikalpaṃ ca  
yenātmano buddhadharmān viśodhayati/ yathāvyavasthānaṃ ca lokottara-  
prṣṭhalabdhaṃ laukikaṃ yena sattvān paripācayati/ asaṃkhyeya-dvayaśya  
samāptau paścimāṃ bhāvanām āgamyāvasānagatām abhiṣikto vajropamaṃ  
samādhiṃ labhate/ vikalpānuśayābhedyārthena vajropamaḥ/ tato  
niṣṭhāgatām āśraya-parāvṛttiṃ labhate sarva-kleśa-jñeyāvaraṇa-nirmalāṃ/  
sarvākārajñatām cānuttarapadaṃ yatrastho yāvat saṃsāram  
abhisambodhi-nirvāṇa-saṃdarśanādibhiḥ sattvānāṃ hitāya pratipadyate/

これらの「偈」によって修道が解き明かされた。智とは二種類である。く無分別〔智〕>、〔つまり〕自ずから諸仏法を浄化するからである。〔それと〕く〔各段階の〕設定に応じた〔智〕>、すなわち出世間の後に得られる世間の〔智〕、〔つまり〕衆生を成熟させて行くからである。2アサンキエーヤ（阿僧祇）の終極における最後の修習に到って、〔つまり〕最終段階に達した〔修習にいたって〕、灌頂を授けたものは金剛に喩えられる三昧を獲得する。分別や潜在的煩惱に犯されないと云う意味でく金剛に喩えられる三昧>である。その後で究極に達したく存在基層が変化し尽くした状態>が獲得され、〔それは〕すべてのく煩惱という〔障害〕>とく知るべきものに対する障害>という垢を離れている。そして一切種智であり無上の処であるもの〔を獲得する〕。〔それは〕そこにあるものが輪廻の続く限りく正等覺（悟り）>く涅槃>を指し示すこと等によって、衆生を利益するために実

行するのである。

この部分で偈頌に対して註釈部分の特徴として加えるべき点は、2智について *MSA-k* XIV-43 が“nirvikalpa[jñāna]”“yathāvyavasthāna[jñāna]”としているのに対し、*MSAbh* では“nirvikalpa”“lokottara-prṣṭhalabdha”とし、いわゆる〈無分別智〉〈後得智〉というタームの体裁を整えている。この“prṣṭhalabdhajñāna”が前面に押し出され、強調されていることは、*MSAbh* が *MSA-k* よりも2智の体系においてより固まった思想を背景にしていたと思われる<sup>20</sup>。

#### 4-2-1-2 pari/vṛt の用例

当部分は当節4-1-1-2および4-1-1-3に対応するが、考察の過程で *MSAbh* の用例についての検討まで触れたので、ここではあらためて触れる必要はないであろう。

#### 4-2-2 大乘莊嚴經論世親釈において初めてタームが見出される用例の考察

『莊嚴經論』*MSA-k* の段階では〈転依思想〉関連のタームが見出されない箇所に、『莊嚴經論釈』*MSAbh* が新たにこのタームを付加する用例について考察していくことにする。これに該当する箇所としては次のものが挙げられる。

- (1) *MSAbh* VI-9: āśraya-parivartanāt
- (2) *MSAbh* IX-60: āśraya-parāvṛtti
- (3) *MSAbh* XI-4: āśraya-parivṛtti
- (4) *MSAbh* XI-8~12: āśraya-parivṛtti
- (5) *MSAbh* XI-42: āśraya-parāvṛtti

#### 4-2-2-1 āśraya-parā/vṛt

#### 4-2-2-1-1 法身としての āśraya-parāvṛtti

*MSAbh* IX-60 の“āśraya-parāvṛtti”は“svābhāvika-kāya”, “sāmbhogika-

<sup>20</sup> *MSA(Nagao-Index)*I を頼りに調べてみると明らかなように、〈後得智〉に当たるタームは *MSA-k* には無く、*MSAbh* にのみ現れることが判る。

kāya”, “nairmānika-kāya”の〈三身論〉を説く部分に登場する。〈三身論〉自体はすでに *MSA-k* IX-60~66 の七つの偈頌で詳しく説かれており、これについては筆者は別に〈三身論〉を〈清浄法界〉・〈四智〉との関係を視点として考察したのでそれに譲り<sup>21</sup>、当部分では“āśraya-parāvṛtti”との関係に限定して考察を進めることにする。

【TEXT MSAbh 8】 *MSAbh* IX-60; *MSAbh*(L) 45,3ff.; P.Phi 170a8ff.; D.Phi 159a4ff.; T31,606b7ff.

buddhakāya-vibhāge saptaślokaḥ -

svābhāviko 'tha sām̐bhogyaḥ kāyo nairmāṇiko'paraḥ/

kāyabhedā hi buddhānāṃ prathamas tu dvayāśrayaḥ// (60)

trividhaḥ kāyo buddhānāṃ/

svābhāviko dharmakāya āśrayaparāvṛttilakṣaṇaḥ/

sām̐bhogiko yena parśan maṇḍaleṣu dharmasām̐bhogaṃ karoti/

nairmāṇiko yena nirmāṇena sattvārthaṃ karoti//

仏身の区別について七つの偈がある。

さて諸仏の〈身〉の区分は〈自性〔身〕〉と〈受用身〉とさらに〈変化〔身〕〉とである。しかも第1の〔身〕は〔他の〕二〔身〕の拠り所である。(60)

諸仏の〈身〉は三種である。

〈自性〔身〕〉とは〈法身〉であり、〈存在基層が変化し尽くした状態〉を特徴としている。

〈受用〔身〕〉とは〔この身によって〕諸の集会において〔聴衆（菩薩）が〕教えを享受するものとしてである。

〈変化〔身〕〉とは〔この身によって〕変幻した〔姿で〕衆生の利益を行うものとしてである。

このうち「〈自性〔身〕〉とは〈法身〉であり、〈存在基層が変化し尽くした状態〉を特徴としている」という部分に注目することにする。

“āśraya-parāvṛtti”が“dharmakāya”と結ばれるのは当節1-4-5(4)で取り上げた TEXT VinSg 16 (SNS X-1, 2)を起点とすることが出来る。そこでは声聞等の“āśraya-parāvṛtti”は“vimuktikāya”（解脱身）に限定されるのに対し、菩薩の“āśraya-parāvṛtti”は“dharmakāya”（法身）とも位置づけられるとするのである。この関係は仏身の側から見れば“dharmakāya”を特徴づける“āśraya-parāvṛtti”は究極段階の〈存在基層が変化し尽くした状態〉に限定されるわけ

<sup>21</sup> 佐久間 1982,1987,1989c 参照。

でなく、“vimuktikāya”も含みうる＜存在基層が変化した状態＞と考えなければならぬ。ところが TEXT MSAbh 8 における場合、“dharmakāya”は仏の三身を統括する総括概念であると共に、“svābhāvikakāya”（自性身）として他の二身の拠り所の位置にあるわけである。つまり大乘としてすでに声聞の身“vimuktikāya”（解脱身）を含まない、仏としての“dharmakāya”（法身）に限定されているはずである。そうであるならば、ここでそれを特徴づける徳性として持ち出される“āśraya-parāvṛtti”は単に＜存在基層が変化した状態＞ではなく、すでに究極段階の＜存在基層が変化し尽くした状態＞に限定されていなければならないのである。ここに TEXT VinSg 16 (SNS X-1, 2)とはすでに趣を異にした『莊嚴經論釈』MSAbh の性格付けが見て取れるのである。

#### 4－2－2－1－2 5つの yogabhūmi に登場する āśraya-parāvṛtti

『莊嚴經論釈』MSAbh XI-42 では5つの“yogabhūmi”の第五番目に“āśraya = āśraya-parāvṛtti”という形でタームが登場する。この部分は先の TEXT MSA-k 13 (MSA-k XI-38～41)で三性説を示した部分に続く部分である。また TEXT AS 4 (AS )およびその註釈部分(ASbh 100,5ff.)に同様の内容のものが見られるものである。

【TEXT MSAbh 9】 MSAbh XI-42; MSAbh(L) 65,14ff.; P.Phi 185b5ff.; D.Phi 172b2ff.; T31,614a16ff.

niṣyanda-dharmam ālambya yoniśo manasikriyā/  
cittasya dhātau sthānaṃ ca sadasattārtha-paśyanā// (42)  
lakṣaṇā punaḥ pañcavidhā yogabhūmiḥ/ ādhāra ādhānam ādarśa āloka  
āśrayaś ca/  
tatrādhāro niṣyandadharmo yo buddhenādhigamo deśitaḥ sa  
tasyādhigamasya niṣyandhaḥ/  
ādhānaṃ yoniśo manaskāraḥ/  
ādarśaḥ cittasya dhātau sthānaṃ samādhir yad etat pūrvam nāmnī  
sthānam uktaṃ/  
ālokaḥ sadasattvenārthadarśanaṃ lokottarā prajñā tathā sac ca sato  
yathābhūtaṃ paśyaty asac cāsataḥ/  
āśraya āśrayaparāvṛttiḥ /

〔真理と〕等流の教え（法）を認識対象にすえて、〔教えに沿って〕理の如く(yoniśas)意を働かせていることと、心が〔真理の〕世界に安んじていることと、＜真に存在する〔対象〕＞と＜真に存在しない対象＞とを見据えることである。（42）

特徴付けはまた五種の＜瑜伽地＞である。(1) [瞑想修行の] 依り処 (支柱), (2) 依拠すること, (3) 鏡, (4) 光明, (5) 存在基層である。

ここで＜依り処 (支柱)＞とは, [真理と] 等流の教えである。仏によって証し [の内容] が説かれたものが, その証しと等流の [教え] である。

＜依拠すること＞とは, [教えに沿って] 理の如く (yonisās) 意を向ける行為である。

＜鏡＞とは, 心が [真理の] 世界に安んじていること, つまり三昧である。それは以前にはそれ (心) が名称に安んじていると云われたものである。

＜光明＞とは, 真なる存在性, 真でない存在性として対象を見ることである。そのように出世間の智慧は真に存在するものを真に存在するものとして, 真に存在しないものは真に存在しないものとしてあるがままに見るのである。

＜存在基層＞とは, ＜存在基層が変化し尽くした状態＞である。

さて＜転依思想＞の考察としては, 先に『阿毘達磨集論』AS およびその註釈を扱う中で限定的に考察したように, 最後の項目について検討していくことにする。比較する意味合いで次のテキストも示しておく。

【TEXT AS 4】 AS 83,1f.

āśrayaḥ katamaḥ/ āśrayaparivṛttiḥ//

＜存在基層＞とはどのようなものか。＜存在基層が変化し尽くした状態＞である。

【TEXT ASbh 9】 ASbh 100,21ff.

āśraya āśrayaparivṛttiḥ, dauṣṭhulyāpagamāt pariśuddhi āśraya ity arthaḥ/

sā ceyam yogabhūmir hetutaḥ phalataś ca nirdiṣṭā veditavyā/ tatrādhārādibhiś caturbhir hetu-nirdeśaḥ paścimenaikena phala-nirdeśa iti//

＜存在基層＞とは＜存在基層が変化し尽くした状態＞である。邪悪さ/悪さが消滅しているから, 浄化され [尽くした] ＜存在基層＞という意味である。

この＜瑜伽地＞は原因という観点からと結果という観点から説かれたと知るべきである。ここで＜依り処 (支柱)＞等の四種によって原因の教示があり, [その] 後の一つによって結果の教示がある。

まず TEXT ASbh 9 の後半部の説明によれば, 五種の＜瑜伽地＞のうち最

後の項目〈存在基層〉は修行の結果であることが明示されている。従って“*āśrayaparivṛttiḥ*”を「存在基層が変化し尽くした状態」とすることは問題がないのである。しかし、TEXT MSAbh 9 と TEXT AS 4, TEXT ASbh 9 を比較すればすぐに判るように、TEXT ASbh 9 以外は何の内容説明も施されていないのであり、TEXT MSAbh 9 に到っては『莊嚴經論』MSA-k には〈瑜伽地〉への言及すらないのである<sup>22</sup>。このデータに限って三テキストを考えてみるならば、TEXT MSAbh 9 は註釈文献でありながら、TEXT AS 4 と同じように、第五項目に関して何の説明も加える必要がなかったのであるとすれば、当時この項目に関しては註釈の必要もなく行者がこの項目を理解できる状況下にあったと考えられ、それが TEXT ASbh 9 の段階ではある程度詳しい説明の付加が必要となっていたと考えられるであろう。

次に最初に触れた如く『莊嚴經論釈』MSAbh XI-42 (TEXT MSAbh 9)はその直前に MSA-k XI-38~41 (TEXT MSA-k 13)として偈頌の段階で〈三性説〉を説く部分をもつのである。また『莊嚴經論』MSA-k XI-43 は『莊嚴經論釈』MSAbh XI-43 を見るまでもなく〈仏地〉の仏の徳性である。立ち戻って『莊嚴經論』MSA-k XI-41 には“*pariniṣpanna-lakṣaṇam*”のタームがあり、これを〈仏地〉と捉えるなら、『莊嚴經論』MSA-k XI-42 もまた〈仏地〉であり、だからこそ偈頌に顕れず『莊嚴經論釈』MSAbh XI-42 にのみ顕れる“*āśraya*”の条項は〈仏地〉とするには相応しいのである。ところが〈三性説〉は三項目揃って初めて実践理論として意味を持つものであり、従って『莊嚴經論』MSA-k XI-42 はその実践過程を示す目的があり、その実践の結果として『莊嚴經論』MSA-k XI-43 が〈仏地〉となるのであるから、『莊嚴經論』MSA-k XI-42 の段階では五種類の〈瑜伽地〉を想定していたとは言い切れないのである。つまり〈瑜伽地〉は『莊嚴經論釈』MSAbh XI-42 で初めて持ち込まれた解釈としておくほうが無難である。このように考えれば当節 4-1-2-3 等で偈頌の段階ではまだ〈転依思想〉と〈三性説〉は結びついていなかったという考えと抵触しないであろう。

最後に断るまでもないことではあるが、ターミノロジーについて確認のために付け加えておく。〈転依〉に関して TEXT MSAbh 9 は“*āśrayaparāvṛtti*”を有し、TEXT AS 4, TEXT ASbh 9 は“*āśrayaparivṛtti*”を有するのは、完成されたタームとしては両タームの間に意味上の差違が認められていないことを意味する。つまり〈仏地〉においては“*āśrayaparāvṛtti* = *āśrayaparivṛtti*”である

<sup>22</sup> 偈頌の段階で〈瑜伽地〉に言及するのは漢訳だけである。

ことは伝統の差違云々と云うことに関係なく成立することである。

4 - 2 - 2 - 2 āśraya-pari/vṛt

4 - 2 - 2 - 2 - 1 *MSAbh* VI-9: āśraya-parivartanāt

さて“āśraya-pari/vṛt”の用例の最初に“āśraya-parivartanāt”という“-ana”接尾辞をもつ用例を考察する。当タームの登場する文脈は以下に示すように修行の階梯の中、修道位に位置する部分であり、修行プロセスを含み、その上で＜存在基層＞を変化せしめることを意味することになる。

【TEXT *MSAbh* 10】 *MSAbh* VI-6~9; *MSAbh*(L) 23,24ff.; P.Phi 155a6ff.; D.Phi 146a2ff.; T31,599a8ff.

viparyāsa-paribhāṣaṃ kṛtvā tat-pratipakṣapāramāṛthikajñāna-praveśe catvāraḥ ślokāḥ -

saṃbhṛtya saṃbhāram anantapāraṃ jñānasya puṇyasya ca bodhisattvaḥ/

dharmeṣu cintāsuvinīścitatvāj jalpānvayām arthagatim paraiti// (6)

arthān sa vijñāya ca jalpamātrān santiṣṭhate tan-nibhacittamātre/

pratyakṣatām eti ca dharmadhātus tasmād viyukto dvayalakṣaṇena//

(7)

nāstīti cittāt param etya buddhyā cittasya nāstītvam upaiti tasmāt/

dvayasya nāstītvam upetya dhīmān santiṣṭhate 'tad-

gatidharmadhātau// (8)

akalpanājñānabalena dhīmataḥ samānuyātena samantataḥ sadā/

tadāśrayo gahvaradoṣasaṃcayo mahāgadeneva viṣaṃ nirasyate// (9)

ekena saṃbhṛta-saṃbhāratvaṃ dharmacintāsuvinīśritatvaṃ samādhiniśṛityabāvanān manojalpāc ca teṣāṃ dharmāṇāṃ arthaprakhyānāvagamāt tat praveśaṃ darśayati/ asaṃkhyeyam aprabhedakālaṃ pāram asya paripūraṇam ity anantapāraṃ/

dvitīyena manojalpamātrān arthān viditvā tadābhāse cittamātre 'vasthānam iyaṃ bodhisattvasya nirvedhabhāgīyāvasthā/ tataḥ pareṇa dharmadhātoḥ pratyakṣato gamane dvayalakṣaṇena viyukto grāhyāgrāhakalakṣaṇena/ iyaṃ darśanamārgāvasthā/

tr̥tiyena yathāsau dharmadhātuh pratyakṣatām eti tad darśayati/<sup>23</sup>  
 katham cāsau darmadhātuh pratyakṣatām eti/ cittād anyad ālambanam  
 grāhyam nāstity avagamyā buddhyā tasyāpi cittamātrasya  
 nāstitvāvagamanaṁ grāhy<ā>bhāve grāhakābhāvāt/ dvayasya<sup>24</sup> cāsyā  
 nāstitvaṁ veditvā dharmadhātāvavasthānam atad-gatir grāhyagrāhaka-  
 lakṣaṇābhyāṁ rahita evaṁ dharmadhātuh pratyakṣatāmeti/

caturthena bhāvanāmārgāvasthāyām āśrayaparivartanāt  
 pāramārthikajñānapraveśaṁ darśayati/

sadā sarvatra samatānugatena avikalpajñānabalena yatra tat  
 samatānugataṁ paratantre svabhāve tad-āśrayasya dūrānupraviṣṭasya  
 doṣasaṁcayasya dauṣṭhulya-lakṣaṇasya mahāgadeneva viśasya nirasanāt//

顛倒した考えを非難した後、その抑止力である勝義レベルの智の探求について4偈ある。

菩薩は智と福德の限りなく無量な資糧を積み、〔経等に説かれる〕諸の教えについて思惟することが十分に確定したものとなっている〔心の〕つぶやきから生ずるものが意味対象として生ずるものであると見なすのである。  
 (6)

そして彼は〔心の〕つぶやきにすぎない意味対象を理解した後、それ（意味対象）の似姿である心のみという立場に立っているときに、それ故に〔捉えられるものと捉えるものとの〕二つの特徴を離れた＜真理の世界＞（法界）が直接知覚される性質のものとなる。（7）

心以外のものはないと覚知(buddhi)によって認識した後、それ故に心の非存在性〔もまた〕認識するのである。

賢者（菩薩）は二つの非存在性を認識した後、それでないものである＜真理の世界＞（法界）に立っている。（8）

賢者（菩薩）の分別することのない智の力によって、遍く、常に、平等に〔真理の世界に〕随伴することによって、密林の〔如く多くの〕過失を集めた彼の＜存在基層＞が、ちょうど良薬（解毒剤）によって病氣（毒）が〔放逐される〕ように放逐される。（9）

第1〔偈〕によって、資糧を積集している性質と〔経等の〕教えを思惟することが十分に確定している性質とは三昧に基づいた修習から、心のかぶつぶやきから、それらの教えの意味の顯われを認知するから、それに入り込むこ

<sup>23</sup> 漢訳と異なる

<sup>24</sup> 写本 A,B とも“dvayasya”



とを提示するのである。“pāra”とは無量で、分けられない時間であり、これが満了することが限りなく無量と云うことである。

第2 [偈] によって [菩薩は] 心のつぶやきに過ぎない意味対象を認知した後、心に過ぎないそれ（意味対象）の顕われ [た姿] に立っているのである。これが菩薩の [煖頂忍世第一法という] 順決択分位である。これより以降、[菩薩には] <真理の世界>（法界）を直接知覚することに到達した [状態] において捉えられるものと捉えるものの特徴を持つ二種の特徴を離れるのである。これが見道位である。

第3 [偈] によって、この<真理の世界>（法界）が直接知覚 [される] 性質のものとなるその姿のまま(yathā), それを提示する。

それではどのようにこの<真理の世界>（法界）が直接知覚 [される] 性質のものとなるのか。心以外に認識対象となる捉えられるものはないと納得した後、覚知(buddhi)によって、この<心に過ぎないこと>の非存在性もまた納得するのである。[それは] 捉えられるものがないとき、捉えるものもないからである。この両者の非存在性を知った後、[菩薩は] <真理の世界>（法界）に立っているのである。「そうでないもの」とはつまり捉えられるものと捉えるものとの特徴を離れたと云うことである。このように<真理の世界>（法界）は直接知覚 [される] 性質のものとなる。

第4 [偈] によって、修道位において<存在基層>を変化せしめているから、最高レベル（勝義）の智が入り込むことが示される。常に、どこでも、平等に [真理の世界に] 随伴することによって、分別することのない智の力によって、どこでもこれに平等に随伴しているところでは、<他によって起こる性質>において（次元で）、深く浸潤している過失の集まりを持つ、邪悪さ/悪さを特徴とする彼の<存在基層>の放逐が、ちょうど良薬（解毒剤）によって病気（毒）の [放逐が] ある如くに [行われる] からである。

当部分を一読すれば、当節 1-4-2 「āśrayaparivṛtti と ālayavijñāna」で考察した『瑜伽論』「摂決択分」の用例 TEXT VinSg 1, 2 および 4 と類似していることに気づく。TEXT VinSg 2 に登場する“gnas ḥgyur bar byed do”という使役形と思われる用例と“-ana”接尾辞をもつ“āśraya-parivartanāt”とは、形の上だけでなく文脈上の位置づけからもパラレルと考えられる点が見られる。以下にこの点を念頭に置いて考察を加えることにする。

まず TEXT VinSg 2 では、真如を認識対象とする智によって修行し、それが原因となって<存在基層>が変化していく。その後にアーラヤ識が断滅され、従ってすべての汚れの傾向にあるものも断滅されることになる。一方 TEXT MSAbh 10 の基本線は、見道位において<真理の世界>（法界）を直接知覚し、

それに基づいて修行する修道位において＜存在基層＞が変化していく。その後過失の集まりであり、邪悪さ/悪さを特徴とする＜存在基層＞が排除されると云うことになる。「真如を認識対象とする智」と「＜真理の世界＞（法界）の直接知覚」との間の厳密な同値関係については主題でないので考察しないが、概念等を介せず直接的に真理と結びついた＜智＞と表現されるものを前提として、修行の結果、まず「＜存在基層＞が変化していく」のである。しかる後に邪悪さ/悪さ等を具えた＜存在基層＞が排除されるのである。

ここに抽出された両パターンは同等のプロセスを示していると思なして問題はないであろう。その場合に、先の＜存在基層＞と後の＜存在基層＞は同体とは見なせないであろう。上記テキストの訳文中で“-ana”接尾辞を強調するために「＜存在基層＞を変化せしめているから」とした使役形は「排除する」を意味しなければいけないことになるのだが、当節1-4-2でも述べたように「ネガティブなく存在基層＞が排除されているから、ネガティブなく存在基層＞が排除される」というトートロジーに陥ってしまうのである。この意味で当節1-4-2の場合のように、やはり“*pari/vṛt*”に対しては『瑜伽論』「摂決択分」*VinSg* の理解と同様に「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、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。従って“*pāramāṛthikajñānapraveśaṃ*”を「最高レベル（勝義）の智が入り込むこと」と解釈するのには意味があるのである。そして第一の“*āśraya*”と第二の“*āśraya*”とを区別することが要求されるのである。

さて、偈頌の段階では第二の“*āśraya*”の排除のみが意図されているだけである。つまり第一の“*āśraya*”を持ち込むのは注釈者の考えである。第一の“*āśraya*”を持ち込むことによって当部分は当節1-4-2と同パターンとなる訳であり、加えてその部分に三性説の＜依他起性＞を登場させ、いわゆる＜転依＞のタームと結びつける点で、両者の結びつきを持たない「摂決択分」*VinSg* よりも後代のものであることに異論はない。とすれば注釈者は当節1-4-2のパターンを念頭に当部分を註釈していると考えられる。つまりそれは当時このパターンは具体的なテキストの部分を意図するのではなく、そのパターンとしてこの学派の中で了解されていたものと推測されるのである。これらを総合して、当部分の“*pari/vṛt*”も『瑜伽論』「摂決択分」*VinSg* の理解を踏襲していると思なすことが出来よう。

4-2-2-2-2    *MSAbh* XI-8~12: *manasikāra* の一条項に登場する  
*āśraya-parivṛtti*

『莊嚴經論釈』*MSAbh* IX-8~12 は經典等三藏によって示される真理その

ものを、〈心のつぶやき〉(manojalpa)つまり概念を介さず直接知る智によって体得するために、具体的修行内容〈意を向ける行為〉(manasikāra)として準備されているものである。これに基づいて初めてその後述べられる行者が悟りに到るための実践理論(偈頌では二諦説、註釈では三性説)の展開が可能となるのであり、その意味で“yogācāra”が“\*yoniso-manasikāra-yoga”を行ずる人のグループと理解すること<sup>25</sup>が順当なのである。四念処や三十七菩提分法等を含む具体的修行内容を有するこの〈意を向ける行為〉(manasikāra)の註釈部分には、当時このグループの行者達が伝統的修行法に則りながら縦横に行じていた様子を伺い知ることが出来るのである。その一項目のそれも註釈部分に“-āśraya-parivṛtti-”は登場する。登場する場面は八正道の第八項目〈正定〉に相当する。

【TEXT MSAbh 11】 *MSAbh* XI-8~12; *MSAbh*(L) 57,25ff.; P.Phi 179b5ff.; D.Phi 167a7ff.; T31,611a5ff.

prāpti-nīścayākārabhāvanah                      parikarmabdhūmi-  
saṃrakṣaṇākārabhāvanah    paraśamprāpty-ākārabhāvana    āryakāntaśīla-  
praviṣṭākārabhāvanah                      saṁlikhitavṛtti-samud'acarakārabhāvanah  
pūrva-paribhāvita-pratilabdhamārgābhyaśākārabhāvano  
dharma-sthitinimittasampromoṣākārabhāvano                      'nimittasthity-  
āśraya-parivṛtty-ākārabhāvanaś ca mārgāṅgeṣu/

- (1)「覚りの」獲得が確立しているという種類の修習（正見）
  - (2)「身心を」浄めたレベルを保つという種類の修習（正思惟）
  - (3)「言葉などが」他の人に到達するという種類の修習（正語）
  - (4)尊く魅了される戒に入っているという種類の修習（正業）
  - (5)自制した行いで正しく振る舞うという種類の修習（正命）
  - (6)以前に修習されたものを回復する道を繰り返し行うという種類の修習（正精進）
  - (7)定着した教えの内容という認識根拠を忘れないと云う種類の修習（正念）
  - (8)認識根拠を持たず安定している存在基層（真理、真理の教え）が入り込み尽くした状態という種類の修習（正定）
- が道の諸項目としてある。

このタームは“animitta”, “sthiti”を修飾語としていることから見て、完成された状態を意味していると考えられるので、“-āśraya-parivṛtti-”を＜存在基

<sup>25</sup> 向井 1978, p.269 上段及び註 1 3 部分に Bodhibhadra, *Jñānasāra-smuccayanibandhana* T.No.3852, Tsha, 43a7-b1 の記述として紹介されている。

層（真理、真理の教え）が入り込み尽くした状態」と翻訳した。当部分が具体的な行者の修行風景を物語るものであるだけに慎重を要するが、『莊嚴經論釈』*MSAbh* は、偈頌の段階でもおそらくそうであろうが、註釈の時代にはこのタームを“*manasikāra*”の対象として完成された段階のものを意味し、『瑜伽論』*YBh* の〈転依思想〉の最終段階も踏まえたものであると理解して差し支えないであろう。

#### 4-2-2-2-3 性転換

すでに当節 1-4-1-1 において『瑜伽論』「摂決摂分」*VinSg* の用例について触れた中で、筆者が別項において瑜伽行派の諸論典に見られる性転換の用例を中心に考察したことを述べた。従って全体に亘る関連性で述べることはその別項に譲り、ここではあくまでも『莊嚴經論釈』*MSAbh* の用例に限定して考察することにする。

この性転換の条項が登場するのは、真理を体得するための拠り所として〈三蔵〉を設定する中、その律蔵（規律）として登場し、罪を犯した比丘比丘尼の免罪の方法として規定されている。この点は『瑜伽論』の場合と同じである。

【TEXT *MSAbh* 12】 *MSAbh* XI-4; *MSAbh*(L) 54,24ff.; P.Phi 177a3ff.; D.Phi 165a2ff.; T31,610a15ff.

āpatter utthānād vyutthānān niḥsṛteś ca vinayatvaṃ/  
pudgalataḥ prajñapteḥ pravibhāga-viniścayāc caiva// (4)

āpattitaḥ samutthānato vyutthānato niḥsaraṇataś ca veditavyaḥ/  
tatrāpattiḥ (p.55) pañcāpattinikāyāḥ/ samutthānam āpattinām ajñānāt  
pramādāt kleśa-prācūryād anādarāc ca/ vyutthānam āśayato na  
daṇḍakarmataḥ/

niḥsaraṇaṃ~ saptavidhaṃ/ pratideśanā/ abhyupagamaḥ  
śikṣādattakādīnām daṇḍakarmanāḥ/ samavadyotaḥ prajñapte śikṣāpade  
punaḥ paryāyeṇa/ ajñānāt prasarabdhīḥ samagreṇa saṃghena śikṣāpadasya  
pratiprasrambhaṇāt/ āśrayaparivṛttir bhikṣu-bhikṣṇyoḥ strī-puruṣa-  
vyañjana-parivartanād sādharmaṇā vedāpattiḥ/

bhūta-pratyavekṣā dharmoddānākaraiḥ pratyavekṣāviśeṣaḥ/ dharmatā-  
pratilambhaś ca satya-darśanena kṣudrānukṣudrāpannābhāve dharma-  
pratilambhāt/

罪によってと、[罪が] 生起することによってと、

[罪を] 捨て去ることによってと、[罪を] 遠離することによって、

戒の本質は「知られるべきである」。

(1) 罪によってと、(2) 「罪が」生起することによってと、(3) 「罪を」捨て去ることによってと、(4) 「罪を」遠離することによって、(5) 戒の本質は「知られるべきである」。

ここで(1) 罪とは五つの罪の集まりである。(2) 「罪が」生起することは無知の故と錯乱しているからと煩惱が多いからとである。(3) 「罪を」捨て去ることとは、「自由」意志からであって、懲罰によってではない。

(4) 「罪を」遠離することは七種である。(1) 懺悔すること、(2) 訓戒を与えること等の懲罰によって自制すること、(3) 訓戒を設定した後に再び繰り返し許可することの故に容認すること、(4) サンガが満場一致で訓戒を廃止するから廃棄すること、(5) 比丘と比丘尼との男女の性的特徴を転換するから性転換すること、それはまた「比丘・比丘尼の」固有の罪「だから」である。(6) 真実の教えの内容(dharma)を頌にまとめる(uddāna)という方法で優れた観察を行うから真実を観察すること、そして(7) 真理の教え(dharma)を獲得したことになるから真理そのもの(dharmatā)を獲得することと「の七つである」。

第四項目「「罪を」遠離すること」のうちの第五項目に関して TEXT VinSg 13 と比較するために、該当箇所のみを翻訳してみると、

【TEXT VinSg 13】一部邦訳

＜性転換によって＞(\*āśrayaparivṛtteḥ)とは、(1) 比丘の身体を捨てて比丘尼の身体を獲得する(＝になる)、あるいは(2) 比丘尼の身体を捨てて比丘の身体を獲得する(＝になる)、同様に(3) 比丘と比丘尼二つの身体を捨ててそれとは別な特徴を獲得する。あるいは(4) 特徴のないものを獲得する。という理由で「罪をのがれる場合である」

これを TEXT MSAbh 12 と比較してみると判るように、TEXT VinSg 13 の後半の二項目が TEXT MSAbh 12 には欠けており、別に＜固有の罪＞という条項が加えられていることが判る。両者のこうした内容上の異同から両テキストの影響関係を論ずる場合、TEXT VinSg 13 が TEXT MSAbh 12 に対して、直線的かつ限定的に影響を与えたとすることは、些か近視眼的と思われる。当然のことながら、両テキストを生み出したインド仏教思想土壌において、サンガの中で当たり前のように流布していた規則の中から、たまたまここに記録されることになったのであり、従って条項間に異同があっても内容的に違いを考えるほどのものではない。TEXT MSAbh 12 が TEXT VinSg 13 を知ってい

たとする事も吝かではないが、そのことで事態に変化があるとは思えないのである<sup>26</sup>。

重要なことは、当節 1-1-1 の末尾でも触れたが、本来＜性転換＞に関する条項は＜転依思想＞とは別なものであり、たまたま＜転依＞のタームと同じになったとする方が理解しやすいのである。従ってここでも＜転依思想＞の考察からは外すことにする。

#### 4-2-3 三性説と結びついた転依思想

当節 4-1-2 ですでに触れたように、『莊嚴經論釈』*MSAbh* では明確に＜転依思想＞と＜三性説＞とが結びつけられている。『莊嚴經論釈』*MSAbh* において両者を関連づけて登場させるのは XI-13 以降と XIX-50 以降であり、このうち『莊嚴經論』*MSA-k* XI-17, 18 と XIX-54 を考察した。従ってここでは＜三性説＞を登場させる『莊嚴經論釈』*MSAbh* の XI-13 以降と XIX-50 以降とを考察することにする。

##### 4-2-3-1 *MSAbh* XI-13 以降

『莊嚴經論釈』*MSAbh* は『莊嚴經論』*MSA-k* XI-13 (TEXT *MSA-k* 9) に＜三性＞の三つのタームを当てはめて解釈し、『莊嚴經論』*MSA-k* XI-15, 16 を妄分別をする＜他によって起こる性質のもの＞(*paratantrasvabhāva*)と＜妄分別された性質のもの＞(*parikalpitasvabhāva*)によって解釈し、＜転依＞のタームの登場する『莊嚴經論』*MSA-k* XI-17, 18 (TEXT *MSA-k* 10)については＜完成した性質のもの＞(*pariniṣpanna-svabhāva*)として解釈する。これ以降の偈の解釈についても＜三性＞のタームをもって解釈するのであるが、ここでは＜転依思想＞に焦点を当てて考察するため、この範囲に対象を絞ることにする。

【TEXT *MSAbh* 13】 *MSAbh* XI-13 (cf. TEXT *MSA-k* 9)

*dharmatattvaparyeṣṭau dvau ślokau -*

*tattvaṃ yat satataṃ dvayena rahitaṃ bhrānteś ca saṃniśrayaḥ*

*śakyaṃ naiva ca sarvathābhilapitaṃ yac cāprapañcātmakaṃ/*

*jñeyaṃ heyam atho viśodhyaṃ amalāṃ yac ca prakṛtyāṃ mataṃ*

*yasyākāśa-suvarṇa-vāri-saḍṛśo kleśād viśuddhir matā// (13)*

<sup>26</sup> 筆者は現段階で、ここに見られる＜性転換＞が具体的に何であるかのデータを採集中である。その成果は別な機会に公にするつもりである。

satataṃ dvayena rahitaṃ tattvaṃ parikalpitaḥ svabhāvo  
grāhyagrāhaka-lakṣaṇenātyantam asattvāt/ bhrānteḥ samnīśrayaḥ  
paratantras tena tat parikalpanāt/ anabhilāpyam aprapañcātmakaṃ ca  
pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ/

tatra prathamam tattvaṃ parijñeyam dvitīyam praheyam tṛtīyam  
viśodhyaṃ cāgantukamalād viśuddhaṃ ca prakṛtyā yasya prakṛtyā  
viśuddhasyākāśa-suvarṇa-vāri-saḍṛśi kleśād viśuddhiḥ/ na hy ākāśādini  
prakṛtyā aśuddhāni/ na cāgantukamalāpagamād eṣāṃ viśuddhir neṣyata iti//

＜真理の法＞の真実を探究することについて二偈ある。

真実〔の姿〕とは常に二を離れており、錯覚迷乱の基盤であり、すべての点において言語表現することが出来ず、〔概念による〕多様な見方ができない性質のものである。

〔それは〕遍く知るべきであり、断じられるべきであり、浄化されるべきである。そして本性上無垢であると認められる。それは、虚空・金・水の譬えのように煩惱から清浄になっていると認められる。（13）

真理〔の姿〕とは、絶えず二つを離れている。＜分別判断された性質のもの＞は＜捉えられるもの＞(grāhya)と＜捉えるもの＞(grāhaka)の特徴としては永久に（徹頭徹尾）真に存在することのないものだからである。錯覚迷乱の基盤（源泉）は＜他によって起こるという〔性質の〕もの＞である。それ（基盤）によって、それ（錯覚）を分別判断するからである。＜完成した性質のもの＞とは、言語表現されず、〔概念による〕多様な見方をされないものである。

ここで第一の真実〔の姿〕は遍く知られるべきものであり、第二は断滅されるべきものであり、第三は浄化されるべきものであり、そして本性上（本来的に）客塵垢（一時的に付着した垢）から清浄になっているものである。その本性上清浄なものにとっては虚空・金・水の譬えのように煩惱から清浄になっているものである。なぜならば虚空等は本性上清浄でないということはない。そして客塵垢から離れているのだから、それが清浄であると見なされないことはない。

これは二元対立的な＜二諦説＞を＜三性説＞によって捉えているのであり、その点は解説の必要もない。＜三性説＞自体の考察は避けることにするが、言語表現によって繰り広げられることになる妄想された世界が、そもそもそれを造り出す行者自身の存在そのものに起因することを意識したからこそ、これを解消する方法としてヨーガの行の重要性がクローズアップされる。つまり行を通じて初めて真理の世界が行者にとって顕現するという構図が可能となるので

ある。実際にはヨーガの修行を熱心に行う行者達であったから自動的に縁起的存在である妄想する主たる行者の姿を＜二諦説＞に持ち込むことになったと考えられるのである。この考え方は、次の部分の＜他によって起こる性質のもの＞の姿を行者の姿に投影させることから来るものであり、テキスト自体がそのように述べているわけではない。

【TEXT MSAbh 14】 *MSAbh* XI-15, 16; *MSAbh*(L) 59,3ff.; P.Phi 181a1ff.; D.Phi 168b1ff.; T31,611b20ff.

tattve māyopamaparyeṣṭau pañcadaśa ślokāḥ -  
 yathā māyā tathābhūta-parikalpo nirucyate/  
 yathā mākṛtaṁ tadvad<sup>27</sup> dvayabhrāntir nirucyate// (15)  
 yathā mākṛta<sup>28</sup> mantra<sup>29</sup> parigṛhītaṁ bhrāntinimittaṁ  
 kāṣṭhaloṣṭ'ādikam tathā'bhūta-parikalpaḥ paratantraḥ svabhāvo veditavyaḥ/  
 yathā mākṛtaṁ tasyāṁ mākṛtāṁ hasty-aśva-suvarṇādy ākṛtis  
 tad-bhāvena pratibhāsītā tathā tasminn abhūtaparikalpe dvayabhrāntir  
 grāhya-grāhakatvena pratibhāsītā parikalpita-svabhāvākārā veditavyā//  
 yathā mākṛtaṁ tasyāṁ mākṛtāṁ hasty-aśva-suvarṇādy ākṛtis tad-  
 bhāvena pratibhāsītā tathā tasminn abhūtaparikalpe dvayabhrāntir  
 grāhya-grāhakatvena pratibhāsītā parikalpita-svabhāvākārā veditavyā//  
 yathā mākṛtaṁ tasyāṁ mākṛtāṁ hasty-aśva-suvarṇādy ākṛtis tad-  
 bhāvena pratibhāsītā tathā tasminn abhūtaparikalpe dvayabhrāntir  
 grāhya-grāhakatvena pratibhāsītā parikalpita-svabhāvākārā veditavyā//  
 yathā tasmin na tad-bhāvaḥ paramārthas tatheṣyate/  
 yathā tasyopalabdhis tu tathā saṁvṛti-satyatā// (16)  
 yathā tasmin na tad bhāvo mākṛte hastitvādy abhāvas tathā tasmin  
 paratantre paramārtha iṣyate parikalpitasya dvayalakṣaṇasyābhāvaḥ/  
 yathā tasya mākṛtasya hasty ādibhāvenopalabdhīḥ tathā'bhūta-  
 parikalpasya saṁvṛti-satyatopalabdhīḥ//  
 真実に関して〔設けられている〕奇術の譬喩について、十五の偈がある。  
 奇術と同様に、その如くに虚妄である分別判断が述べられる。  
 奇術によって造り出されたものと同様に、その如くに二種の錯覚が述べ  
 られる。(15)

<sup>27</sup> 写本 Ms.A: ta dvaya; Ms.B: tadvat dvaya, 諸テキストも tadvat で訂正なし。しかし Sandhi から tadvad dvaya-とおもう。

<sup>28</sup> tib.:sgyu maḥi śnags kyis btab pa

<sup>29</sup> L の訂正。tib.: śnags



奇術 (Ch. 起幻師) の呪文に操られた、木片や粘土といった錯覚の根拠と同じように、虚妄なる分別判断という他によって起こる性質のものも知るべきである。

奇術によって造り出されたものは、その奇術という場に、象・馬・金等の外観が、その存在として顕れた (自己を示した) ものである如く、その虚妄な分別判断の場に、二種の錯覚が、grāhya, grāhaka 性として顕れた、妄分別された性質の形相 (外観) であると知るべきである。

A という場に B という存在が [認められない] というのと同様に <最高レベルの [真理] > はそのように認められる。

しかし、B が知覚されていること [が認められる] というのと同様に <世俗レベルの真理> 性はそのように [認められる] . (16)

「A という場に B という存在が [認められない] というのと同様に」つまり、奇術によって造り出されている場に、象等が存在しないこと [が認められるのと同様に] A である <他によって起こる [性質のもの] > という場に (～において) , 2 種として特徴づけられる <妄分別された [性質のもの] > が存在しないことが <最高レベルの [真理] > であると認められる。

A という奇術によって造り出されているものが、象等の存在として知覚されているのと同様に、虚妄な分別判断が知覚されていると云うことが <世俗レベルの真理> 性である [と認められる] .

上記部分の中「<他によって起こる [性質のもの] > という場に (～において)」と訳した“tasmin paratantre”にどこまでの読み込みが許されるかについては慎重を期すべき点が多いが、妄想が雲散霧消することによって真理の世界、ここでは <最高レベルの [真理] > が広がるのであるとすれば、誰に対して広がるのかを問うのはごく自然な理解の仕方である。 <真理の世界> が虚空等の譬えられ、それが <完成した性質のもの> (円成実性) であるとすれば、本性上清浄であるものが汚れの状態からそれを離れた状態に移行するという一連の現象が起こりうるためには <他によって起こる [性質のもの] > という <場> が必要である。それに該当すべきものは行者の姿とすることに違和感を感じないのである。もちろんテキスト内では“tathābhūta-parikalpaḥ paratantraḥ svabhāvo veditavyaḥ”とある様に認識レベルの精神的側面が強調されているように感じてしまうのであるが、肉体を具えない精神は成立しないと考えれば肉体的精神的な意味での行者の姿を念頭に置いておくことが必要であると考えられるのである。このことが承認されるならばこの部分は偈頌の <二諦説> に瑜伽行派のヨーガ行者の姿を反映した <三性説> を持ち込んだことになる。瑜伽行派が本来ヨーガ行を熱心に行うグループであることを強調すれば、偈頌の

段階でも当然＜三性説＞を持っていたと解釈したくなるのであるが、文献上は何も顕れていないわけであり、従って註釈の段階で強く意識されたと解釈する方が、その発展過程を追う上で有効である。

さてこうした事情を踏まえて、＜転依＞のタームを有する次の部分の解釈に移ることにする。

【TEXT MSAbh 15】 MSAbh XI-17, 18 (cf. TEXT MSA-k 10)

tad-abhāve yathā vyaktis tan-nimittasya labhyate/

tathāśraya-parāvṛttāṁ asatkalpasya labhyate// (17)

yathā māyākṛtasyābhāve tasya nimittasya kāṣṭhādikasya vyaktir  
bhūtārthopalabhyate tathāśrayaparāvṛttāu dvayabhrāntyabhāvād  
abhūtaparikalpasya bhūto'rtha upalabhyate//

tan-nimitte yathā loko hy abhrāntaḥ kāmataś caret/

parāvṛttāṁ aparyastaḥ kāmācāri tathā patiḥ// (18)

yathā tan-nimitte kāṣṭhādāv abhrānto lokaḥ kāmataś carati  
svatantraḥ tathāśrayaparāvṛttāṁ aparyasta āryaḥ kāmācāri bhavati  
svatantraḥ//

A(*grāhya*, *grāhaka*)が存在しない場合に A の素材（認識根拠）の顕現  
[した姿] が得られる。

同様に、存在基層が変化した場合に、真存在でない分別判断の[顕現  
した姿] が得られる。（17）

奇術によって造り出されたもの(A)が存在しない場合に、A の素材、つまり木片等[の姿]をもったものの顕現[した姿]、つまり真実の対象(姿)が知覚される。同様に存在基層が変化した場合に、二種(*grāhya*, *grāhaka*)の錯覚が存在しないから、虚妄な分別判断[に対して]の真実の対象(姿)が知覚される。

A の素材に関して、錯覚のなくなった世間[の人]が意のままに行動するなら、

同様に、[存在基層が] 変化した状態に関して、顛倒のなくなった支配者は意のままに行動するものである。（18）

A の素材、つまり木片等に関して、錯覚がなくなった世間[の人]は意のままに行動する、つまり自発的に（他に影響されずに）である。同様に、＜存在基層が変化した状態＞に関して、顛倒のなくなった聖者は意のままに行動する人である、つまり自発的にである。

これによって判るように、凡夫には直接経験できない＜悟り＞の体験を、奇術や手品等の譬喩によって疑似体験させ、幾分かでも＜悟り＞へのシステム

を理解させようとするものである。註釈の本文から見て取れるように、＜転依＞は悟りに入る最終段階を指し、その場合には修行プロセスを含んでいるものとして考えられている。

まず第 17 偈の註釈部分の“*āśrayaparāvṛttau*”は“*māyākṛtasyābhāve*”に対比されるが、これが *Locative* の形で表されていることは、これが条件となって妄想に過ぎない二種の錯覚が消え、従って *Genitive* で表されている＜虚妄な分別判断＞に対して自動的に＜真実の対象＞という姿が顕れてくる構図が、奇術や手品の譬喩から浮かび上がって来るであろう。この＜虚妄な分別判断＞(*abhūtaparikalpa*)は先の説明から＜他によって起こる性質のもの＞(*paratantraḥ svabhāvaḥ*)と註釈の段階で明確に等値されているわけであるから、行者に対して真実の姿が顕わになってくることになる。ここに修行プロセスを含んだ＜転依＞の意味があり、文献として確かめられる意味で歴史上初めて＜三性説＞と＜転依思想＞とが結ばれることになる。その意味で＜三性説＞は観念理論ではなくあくまでも実践理論であることが明確な事実として認められるはずである。

これに対し第 18 偈の註釈部分の *Locative* で表された“*āśrayaparāvṛttau*”は譬喩の中の“*tan-nimitte kāṣṭhādu*”と対比されることになる。＜木片＞等（木片や粘土で形作られた象等に似せた姿）は先に＜真実の対象＞として説明されているわけであるから、すでに悟りに入り終わった状態を意図しているのであり、従って“*āśrayaparāvṛttau*”は＜存在基層が変化し終わった状態＞を指すのである。*Locative* であることはこの部分が次の部分の条件であることを表すと考えるべきであるから、やはり修行プロセスを含む最終到達点として理解しなければならないものである。

以上のように＜三性説＞と＜転依思想＞が結びつけられたのは『莊嚴經論釈』*MSAbh* においてであることが見て取れるであろう。

#### 4-2-3-2 *MSAbh* XIX-50 以降

＜三性＞のタームが登場するのは *MSAbh* XIX-50, 51 であり、＜転依＞のタームが登場するのは *MSAbh* XIX-54 である。ターム自体としては前節で見たほどには＜三性説＞と＜転依思想＞が直接に結びついているわけではない。しかしながらテキストの中で *MSAbh* XIX-48~55 までの 8 偈は「真実のままに遍く知ることの区分に関して 10 偈ある<sup>30</sup>」(*yathābhūtaparijñāna-vibhāge daśa*

<sup>30</sup> 表題として「10 偈」とあるにもかかわらず、実際には 8 偈しかない理由について考えてみると、あるいは『摂大乘論』*MS* IX-3 に *MSAbh* XIX-53, 54 が引用される際に出典不明の二

ślokaḥ)という表題のもとにまとめられているのである。すなわち『莊嚴經論釈』MSAbhの作者世親Vasubandhuは偈頌の段階に見られない〈三性〉のタームを〈転依思想〉と同じまとまりの中に持ち込んだことになる。これを根拠とし、また前節で確かに両者が結びつけられていた事情を考慮して、前節の内容とも比較検討することによって、内容の面から〈三性説〉と〈転依思想〉が結びつけられるか否かも見ておくことにする。

【TEXT MSAbh 16】 MSAbh XIX-50～52; MSAbh(L) 169,9ff.; P.Phi 271a4ff.; D.Phi 245b6ff.; T31,645a5ff.

purataḥ sthāpitaṃ yac ca nimittaṃ yat sthitaṃ svayaṃ/  
sarvaṃ vibhāvayan dhīmān labhate bodhim uttamāṃ// (50)

tatra purataḥ sthāpitaḥ nimittaṃ yac chrutacintā-bhāvanā-prayogen'  
ālaṃbanīkṛtaṃ parikalpitaṃ/ sthitaṃ svayaṃ eva yat prakṛty-  
ālaṃbanībhūtaṃ ayatna-parikalpitaṃ/ tasya vibhāvanādhigamo  
nālaṃbanībhāvaḥ/ akalpanā tad-upāyo nimitta-pratipakṣaḥ/ tac cobhayaṃ  
kramād bhavati/ pūrvaṃ hi sthāpitasya paścāt svayaṃ sthitasya/

tatra catur-viparyāsānugataṃ pudgalanimittaṃ vibhāvayan  
yogī śrāvakabodhiṃ pratyekabodhiṃ vā labhate/ sarvadharmā-nimittaṃ  
vibhāvayan mahābodhiṃ/ etena yathā-tattvaṃ pariññāya mokṣāya  
saṃvartate yathābhūtaṃ pariññānaṃ/ tat paridīptaṃ//

tathatālaṃbanaṃ jñānaṃ dvayagrāha-vivarjitaṃ/  
dauṣṭhulyakāyapratyakṣaṃ tat-kṣaye dhīmatāṃ matam// (51)

etena yathā-svabhāvatrayapariññānāt paratantrasvabhāva-kṣayāya  
saṃvartate/ tat paridīptaṃ/ tathālaṃbanatvena pariniṣpannaṃ svabhāvaṃ  
pariññāya/ dvayagrāhavivarjitatvena kalpitaṃ/  
dauṣṭhulyakāyapratyakṣatvena paratantraṃ/ tasyaiva kṣayāya saṃvartate  
dauṣṭhulyakāyasyālayavijñānasya tat-kṣayārthaṃ tat-kṣaye//

tathatālaṃbanaṃ jñānaṃ anānākāra-bhāvitaṃ/  
sadasattārthe pratyakṣaṃ vikalpavibhu cocyate// (52)

anānākārabhāvitaṃ nimittatathatayor anānātva-darśanāt/ etena  
śrāvakānimittād bodhisattvānimittasya viśeṣaḥ paridīptaḥ/ te hi  
nimittānimittayor nānātvaṃ paśyantu/ sarvanimittānām amanasikārād

---

偈が加えられていることが何らかの関係があるのではないかと思われるのである。その二偈を加えると当部分も10偈となり都合がよいのである。

animittasya ca dhātor manasikārād animittam samāpadyante/

bodhisattvās tu tathatāvyatirekeṇa nimittam apaśyanto nimittam evānimittam paśyanty atas teṣāṃ taj-jñānam anānākārabhāvitam/ sattārthe ca tathatāyām asattārthe ca nimitte pratyakṣam vikalpavibhu cocyate/ vikalpavibhutva-lābhād yathāvikalpaṃ sarvārthasamṛddhitāḥ//

何であれ目の前に立ち上げられている認識根拠と何であれ自ら立ち上がっている〔認識根拠〕とのすべてを排除し尽くしている賢者は最高の悟り（菩提）を獲得する。（50）

ここで「何であれ目の前に立ち上げられている認識根拠」とは聞く・思量する・修習するという準備行によって認識対象となったものであり、妄分別された（描き出された）ものである。「何であれ自ら立ち上がっている〔認識根拠〕(eva)」とは本来的に認識対象と成っているものであり、困難なくして妄分別された（描き出された）ものである。それを排除し尽くしているとは〔真理に〕到達していることである、認識対象となっているものではない。無分別がそれ（排除し尽くすこと）の方法、つまり認識根拠の抑止力である。この両者は順番に〔排除される〕のである。すなわち、先に立ち上げられている〔認識根拠の排除があり〕、しかる後に自ら立ち上がっている〔認識根拠の排除〕がある。

ここで、〔常楽我淨の〕四つの誤った考え（顛倒）に付き従っている＜個人存在＞の認識根拠を排除し尽くしているヨーガ行者は声聞の悟り（菩提）かあるいは独覚の悟り（菩提）を獲得する。一切の＜存在物＞の認識根拠を排除している〔菩薩〕は偉大な悟り（大菩提）を〔獲得する〕。

以上によって真実のままに遍く知った後で解脱に赴く〔ということが〕真実のままに遍く知ることである。このことが解き明かされた。

真如を認識対象とする智は、二つの執著を離れたものであり、＜邪悪さ/悪さ＞の集まりを直接知覚するものである。〔その智は〕賢者（菩薩）達にとって、それ（悪さ）が滅した時（場合に）認められる。（51）<sup>31</sup>

これによって＜三性＞のままに遍く知ることによって（理由）、＜他によって起こる性質のもの＞が滅することになる。「真如を認識対象とする」として＜完成した性質のもの＞を遍く知ることになる〔なる〕。「二つの執著を離れたもの」として＜分別された〔性質のもの〕＞〔を遍く知ることになる〕。「邪悪さ/悪さの集まりを直接知覚するもの」として＜他によって起こる〔性

<sup>31</sup> Schmithausen1987, 翻訳 n1167.

質のもの] > [を遍く知ることになる]。同じそれが滅することになる, [つまり]「邪悪さ/悪さの集まり」であるアーラヤ識の[滅であり], それを滅するために「それ(悪さ)が滅した時(場合に)」である。

真如を認識対象とする智は一樣な形象のものであり, 真に存在する[対象]・真には存在しない対象を直接に認識(分別)する自在力であると云われる。(52)

「一樣な形象のもの」とは認識根拠と真理との二つが一樣な性質と見るからである。これによって声聞の非認識根拠(認識根拠にならないこと)より菩薩の非認識根拠が勝れていることを解き明かした。彼ら(声聞等)は認識根拠(認識根拠になること)と非認識根拠(認識根拠にならないこと)とを別様に見るはずである。すべての認識根拠には意を向けないからと, 認識根拠にならない世界に意を向けるから非認識根拠と一体となっている(無相三昧)のである。

しかし諸菩薩は真理を除外したものとして認識根拠を見ることはせずに, 同じ認識根拠そのものを非認識根拠であると見ている。従って彼らにとってその<智>は「一樣な形象のものである」

「真に存在する意味対象に関して」つまり真理に関して, そして「真に存在しない意味対象に関して」つまり認識根拠に関して「直接に認識(分別)する自在力であると云われる」のである。認識(分別)する自在性を獲得するから, 認識(分別)するがままにすべての意味対象を顕わし出すからである。

さて第51偈を見た場合, 実践理論である<三性説>に従って現象世界をつぶさに観察した場合, 「<他によって起こる性質のもの>が滅することになる」という解釈が正しければ, 滅する<他によって起こる性質のもの>は何であるかが問題である。註釈はそれを「邪悪さ/悪さの集まり」である<アーラヤ識>として理解できる。これは前節の場合の<虚妄なる分別判断>より深いレベルでヨーガ行者を邪悪な存在たらしめる根源である<アーラヤ識>を意図しているのであれば, 存在論的意味合いも合わせ持つことになる。この段階で註釈は排除されるものとして<アーラヤ識>を考えており, これによって真には存在しない邪悪さが顕現してこないことを想定しているといえることが出来よう。このことを踏まえて次の偈で<転依>の解釈を見ることにする。

[TEXT MSAbh 17] MSAbh XIX-53, 54 (cf. TEXT MSA-k 12)

tattvaṃ saṃcchādyā bālānām atattvaṃ khyāti sarvataḥ/

tattvaṃ tu bodhisattvānāṃ sarvataḥ khyāty apāśya tat// (53)

etena yathā bālānāṃ svarasenātattvaṃ eva khyāti nimittaṃ na  
tattvaṃ tathatā/ evaṃ bodhisattvānāṃ svarasena tattvaṃ eva khyāti  
nātattvaṃ ity upadarśitaṃ//

akhyānakhyānatā jñeyā asadarthasadarthayoḥ/

āśrayasya parāvṛttir mokṣo 'sau kāmācārataḥ// (54)

asadarthasya nimittasyākhyānatā sadarthasya tathatāyāḥ khyānatā  
āśrayaparāvṛttir veditavyā/ tayā hi tad akhyānaṃ khyānaṃ ca/ saiva ca  
mokṣo veditavyaḥ/

kiṃ kāraṇaṃ/ kāmācārataḥ/ tadā hi svatanthro bhavati  
svacittavaśavartim prakṛtyaiva nimittāsamudācārāt//

凡夫達にとっては真実が覆い隠され、非真実が至る所に顕現する。

しかし、菩薩達にとっては〔非真実〕は除かれて、真実が至る所に顕現する。(53)

この〔偈〕によって、凡夫達にとっては一貫して真実でない認識根拠のみが顕れてしまい、真実である真理は〔あらわれない〕如くに、そのように菩薩達にとっては一貫して真実であるもののみが顕われ、真実でないものは〔顕れない〕と説かれたのである。

真存在（真に存在するもの）が顕現し非真存在（真には存在しないもの）が顕現しないという本性(-tā)が＜存在基層が変化した状態＞であると知るべきである。それが＜解脱〔した状態〕＞である。意のままに動くからである。(54)

真には存在しない意味対象である認識根拠の顕現するという本性であり〔同時に〕真に存在する意味対象である真理の顕現するという本性であることが、＜存在基層が変化した状態＞と知るべきである。それ（存在基層が変化した状態）によって A が顕現し、〔B は〕顕現しない。そしてまさにその〔状態〕そのものが＜解脱＞であると知るべきである。どうしてか？ 意のままに動くからである。本性上認識根拠が決して(eva)顕われ出ることがないから、常に自発的に（他に影響されず）自在に自らの心を支配しているのである。

これを見ても判るとおり、ここでは＜転依＞に関わる記述の中に＜三性説＞を直接に登場させることはなく、偈頌の段階と同じく、真存在の顕現と非真存在の非顕現という二元対立的構図に終始していることは事実である。しかし第53偈、第54偈で述べられている内容は修行プロセスの最終段階である＜

最高レベルの真理>の場面を指し、それが<転依>つまり<存在基層が変化した状態>と位置づけていることには異論はないのである。第53偈で「菩薩達にとっては〔非真実〕除かれて」と解釈した内容が<アーラヤ識>の排除を意味するなら、第51偈の解釈で行った「それ（悪さ）が滅した時（場合に）」の解釈を踏まえて<アーラヤ識>が滅した場合に非真実が顕れず真実が顕れることが<存在基層が変化した状態>と言うことになる。しかもより存在論的色彩も加味されることになると云うことは、修行プロセスを含むヨーガ行者の修行の結果として想定される<存在基層の変化した状態>と言うことになる。

<アーラヤ識>と<存在基層の変化した状態>との並列は TEXT VinSg 3 の両者の対立関係を想起させる。そこでは<存在基層の変化した状態>は全くの真理の徳性として描かれ、邪悪さの根源としての<アーラヤ識>と相容れない対立概念となっていたのである。この二つの対立する要素間に<三性説>という実践理論を持ち込んだ場合、テキスト中には明記されていないものの、上記二つの減少はヨーガ行者という視点から次のように描写することができる。修行プロセスの最終到達点である<解脱>へ向かう課程で、一方は<アーラヤ識>の排除の課程であり、他方は真理の特性である<存在基層が変化した状態>の浄化、顕現ということになる。

いずれにしても当部分の真存在の顕現と非真存在の非顕現という二元対立的構図は前節の場合と同一の理解の上にあることは間違いないのであり、多少の不明瞭さはありながら、解釈の上でやはり<三性説>と<転依思想>とを結びつけて考えていたとすることが出来る。

#### 4-3 āsrayaparivṛtti と āsrayaparāvṛtti に関するチベット訳語

“pari/vṛt”と“parā/vṛt”とを<転依思想>として有することが『莊嚴經論』MSA の大きな特徴であることを当第4章の冒頭に述べ、両タームがどのような意味合いで使用されているかについて考察してきた。この両タームは『莊嚴經論』MSA に限らずこれ以降の瑜伽行派の諸論書の中に登場してくるのである。ところがそれらの諸論書の中にはサンスクリット原典の失われているものがあり、従ってそのチベット訳および漢訳を頼りに両タームを類推しながら<転依思想>の内容を吟味していかなければならないのである。そこでここでは以下の考察の便宜上、両タームとチベット訳（と漢訳）との関係を提示しておくこととする。

筆者はすでに別稿において『瑜伽論』YBh, 『阿毘達磨集論』AS, 『阿毘達磨雜集論』ASbh, 『大乘莊嚴經論』MSA, 『摂大乘論』MS, 『中辺分別論』安慧釈 MAVt, 『法法性分別論』DhDhV, 『唯識三十頌』安慧釈 TVbh, 『俱舍



論』*AK*, 『宝性論』*RGV* 個々の論書におけるサンスクリット・チベット訳・漢訳の対応関係を表記し、それに基づいて以下のような事実関係を導き出した。その際同じく＜転依＞のタームを扱う『仏地経論』*BBhvy* を資料の中に加えなかったのはチベット語の訳者が不明であるためである<sup>32</sup>。このことを踏まえた上でここでは結論部分のみを示すことにする。

個々の論書の中チベット語の訳者のはっきりしている文献について、チベット人の訳者を中心にまとめてみると、まず *Ye śes sde* は『瑜伽論』*YBh* のうち *SrBh*, *BoBh*, *VastuSg*, *VinSg* を訳出し、他に *AS*, *ASbh*, *MS*, *MSu*, *MAVT*, *TV*, *TVbh* を訳出している。*dPal brtsegs* は *MSA-k*, *MSAbh*, *MSAt*, *AK*, *AKbh* を訳出している。*bKra śis* は *SAVbh* を訳出し、*Tshul khriims rgyal ba* は *MSbh*, *DhDhV* (散文体) を訳出している。*Blo ldan śes rab* は *DhDhVV*, *RGV*, *RGVV* を訳出している。*Schmithausen* 氏はすでに「*yoñs su*」は「*pari-*», 「*parā-*」の双方に対応するが、「*gshan du*」は「*parā-*」に対応する」と指摘している<sup>33</sup>。

*Ye śes sde* の訳語の特徴を見た場合、基本的に「*gnas gyur pa*」を使用しており、特別な場合にのみ「*yoñs su*», 「*gshan du*」という Prefix を加える傾向にある。その付し方は「*pari/vṛt*」のみを有する、あるいは有すると考えられる *YBh*, *AS*, *ASbh* は「*yoñs su gyur pa*」のみが顕れ、「*parā/vṛt*」のみを有する *TV*, *TVbh* には「*gshan du gyur pa*」のみが顕れている。この点からすると「*yoñs su*」が「*pari-*」に対応し、「*gshan du*」が「*parā-*」に対応する可能性もある。両タームが混在する *MS*, *MSu* の場合には一カ所のみ確認できる「*parāvṛtti*」に対して「*gshan du gyur pa*」を使用している。*MAVT* の場合には両タームに対して全く Prefix を付さずに「*gnas gyur pa*」のみを使用している。以上のような不確定要素が多い中で、一つだけ明確な点は *Ye śes sde* が基本的には両タームの差をあまり問題にしていないうことであり、この点は以下のチベット人訳者達、ないし漢訳者達にも共通して言えることである。

*dPal brtsegs* の場合には *MSA-k*, *MSAbh* で見られる如く「*parāvṛtti*」に対して「*yoñs su gyur pa*», 「*gshan du gyur pa*」の両方が使用されており、先の *Schmithausen* 氏の指摘が事実として認められるのである。

*bKra śis* は訳語が不統一であるが、全体に亘ってみると「*gshan du gyur pa*」を多く使用している。

*Tshul khriims rgyal ba* は「*yoñs su gyur pa*」と「*gyur pa*」のみを使用していることになるが、「*gshan du gyur pa*」が期待される *MSbh* IX-3 (= *MSA* XIX-

<sup>32</sup> 具体的なタームであるチベット訳語との対照表は佐久間 1989dni

表記したので、ここではその結果として得られるものを示すことに留める。

<sup>33</sup> *Schmithausen*1969, p.91,25ff.

54)の例が確認できないので、“parāvṛtti”をどのように扱ったかは不明である。

最後に Blo ldan śes rab もやはり“yoṁs su gyur pa”と“gyur pa”のみを使用しているが、*RGV* の註釈偈 V-7 の“parāvṛtti”を“gyur pa”としているから、彼は<転依>を“yoṁs su gyur pa”の方向で考えていたと思われるのである。

以上の事実から考えて、Schmithausen 氏の指摘する関係は、これを否定する要素は何一つ得られないから、訳語を考える目安として使用することが出来る。さらに重要なこととして基本的にチベット人は訳出当時“pari/vṛt”と“parā/vṛt”との意味上の差違を区別することに関心がなかったことが判る。これは当章以降諸論書を検討する中で明らかになるように、両タームの意味上の差違は次第に失われ、もっぱら変化を示すタームになったことと関連していることを念頭に置いておく必要がある。特に安慧 Sthiramati の場合に、後に考察するように *TV*, *TVbh* で確認される“parā/vṛt”は「(公式) = A parāvṛttau B labhyate」には全く適用できない。さらにこれまで彼が“parā/vṛt”のみを使用してきたのではないかという考えの反証として挙げられる *MAVT* III-9cd にある“pari-”を始め、*SAVbh* VI-9, XI-8~12 の原文引用部分が“parivṛtti”のはずである点を加えて、彼が両タームを使用していたと考えるべきである。つまり彼の時代にはすでに両タームの意味の差は失われていたのであろうと云うことが、サンスクリット原典においても言えると思われる。このことを以下の章を考察する上でも念頭に置いておく必要がある。