

## 第五章 摂大乘論における転依思想

『摂大乘論』*MS* は現在のところサンスクリット原典は発見されておらず、一部『莊嚴經論』*MSA* 等を引用する部分以外はチベット訳および漢訳によってその内容を類推する以外にない文献である。『摂大乘論』*MS* 本文には漢訳に四つつ、チベット訳に一つ伝わる。また注釈書としては世親 *Vasubandhu* 釈と伝わる『摂大乘論釈』*MSbh* と無性 *Asvabhāva* 釈と伝わる『摂大乘論釈』*MSu* とがあるが、いずれもサンスクリット原典が失われている。『摂大乘論釈』*MSbh* には漢訳が三つとチベット訳が一つあるが、チベット訳には欠落部分および混同が見られる<sup>1</sup>。おそらく訳出当時の写本自体に問題があったものと見られる。

『摂大乘論釈』*MSu* には漢訳チベット訳ともに一つずつ存在する<sup>2</sup>。以上のような事情から『摂大乘論』*MS* の考察は漢訳とチベット訳とに基づかなければならない。その場合にサンスクリット原文により忠実と考えられるチベット訳を主として扱うことにし、その上で漢訳と照らし合わせ、より原文に近い形を予測することにする。

チベット語の訳者を見るならば、『摂大乘論』*MS* と『摂大乘論釈』*MSu* とは Jinamitra, Śilendrabodhi, Ye śes sde であり、『摂大乘論釈』*MSbh* は Dīpaṅkaraśrījñāna (Atiśa), Tshul khrims rgyal ba である。前章の末尾で触れた如く、『摂大乘論』*MS* 全体に亘って見た場合、＜転依＞に関するチベット訳語は次の数例を除いてすべて“gnas gyur pa”に統一されている。

- (1) *MSbh* I-57 (*MSbh* I-57: gñen po gyur pa yin)

gñen po yoñs su gyur pa yin no/

- (2)(3) *MSu* IX-1 (*MS* IX-1: gnas gyur paḥo/; *MSbh* 欠落)

(2) de gyur pa ni de yoñs su gyur paḥo/

(3) ldog pa ni gshan du gyur paḥo/

- (4) *MS* IX-3 (= *MSA* XIX-54 からの引用)

gnas ni gshan du gyur pa de// (*MSA*: āśrayasya parāvṛttir; *MSAtib*: de ni gnas gshan du gyur pa ste//)

- (5) *MS* X-3

- (6) *MSbh* X-35

kun gshi rnam par śes pa yoñs su gyur pa ni ño bo ñied yin la/

<sup>1</sup> 欠落部分は例えば *MS* I-3 の前後にある。混乱と見られるのは例えば TEXT *MSbh* 4 の部分。

<sup>2</sup> 当巻末の「原点に関する略号」のうち *MS*, *MSbh*, *MSu* の項を参照。諸テキストについての解説は *MS(N)* 上巻 pp.48-55 「八 『摂大乘論』のテキストと本和訳」を参照。

5-1 チベット訳語 *yoñs su gyur pa* と *gshan du gyur pa*

『摂大乘論』*MS* の〈転依思想〉の考察に先立って、翻訳者が全体を“*gyur pa*”として統一的に翻訳している中で、わざわざ“*yoñs su gyur pa*”と“*gshan du gyur pa*”と Prefix を付している理由を考察する。従って諸訳、諸註釈の内容の吟味は必要の範囲内とする。

5-1-1 *MS* I-57: *yoñs su gyur pa*

『摂大乘論』*MS* I-57 は〈転依思想〉として極めて多くの情報を提供する部分である。この『摂大乘論』*MS* I-57 は、*MS* I-29～56 において六識のみを認める他学派に対してアーラヤ識が存在する正当性を主張した部分を、三つの偈頌によってまとめた形を採っている。その内容の吟味にあたって、原文の想定が必ずしも容易ではないので、諸訳比較検討することにする。

【TEXT *MS* 1】*MS* I-57<sup>3</sup>

lab:

(tib) *byuñ chub sems dpañ bzañ poñi sems// rnam par śes pa lña spañs pa//*

(B)	菩	薩	淨	心	離	諸	五	識
(P)	菩	薩	於	善	識	則	離	餘
(Dh)	菩	薩	善	心	中	則	離	於
(玄)	菩	薩	於	淨	心	遠	離	於

lcd:

(tib) *bsal ba de las gshan pa la// sems ni ji ltar hgyur bar byed//*

(B)	離	餘	轉	事	心	云	何	作
(P)	無	餘	心	轉	依	以	何	方
(Dh)	無	復	有	餘	識	轉	依	何
(玄)	無	餘	心	轉	依	云	何	汝

2ab:

(tib) *gñen po gyur pa yin shes byar// spañs pa min phyir mi ruñ ño//*

(B)	對	治	廻	轉	無	量	不	成
-----	---	---	---	---	---	---	---	---

<sup>3</sup> 漢訳の対照は *MS(S)* pp.24-25. *MS(P)*T31,177c12ff., *MS(Dh)* T31,283b10ff., *MS(玄)*

T31,336a28ff., *MStib* および *MSbhtib*: *MS(L,N)* I-57, P.Li 168a2ff., D.Ri 141b5ff. また本文中の各箇所を参照する場合、*MS(L,N)*を参照。

(P) 若 對 治 轉 依 非 滅 故 不 成  
 (Dh) 對 治 爲 轉 依 未 滅 故 不 成  
 (玄) 若 對 治 轉 依 非 斷 故 不 成

2cd:

(tib) de ni spañs pa yin na yañ// rgyu ḥbras tha dad med par ḥgyur//

(B) 因 果 分 別 彼 滅 應 順  
 (P) 果 因 無 差 別 於 滅 則 有 過  
 (Dh) 因 果 無 差 別 於 滅 故 不 成  
 (玄) 果 因 無 差 別 於 永 斷 成 過

3ab:

(tib) gal te sa bon bral baḥam// dños po med par ḥgyur ḥdod na//

(B) 離 子 非 事 若 取 轉 事  
 (P) 無 種 子 無 法 無 許 爲 轉 依  
 (Dh) 無 種 子 無 體 許 此 爲 轉 依  
 (玄) 無 種 或 無 體 若 許 爲 轉 依

3cd:

(tib) de med pas na gñis med de// ḥgyur ba ruñ ba ma yin no//

(B) 彼 事 二 無 轉 事 不 成  
 (P) 於 無 二 無 故 轉 依 義 不 成  
 (Dh) 彼 無 二 無 故 轉 依 則 不 成  
 (玄) 無 彼 二 無 故 轉 依 不 應 理

まず 1a の“bodhisattva”は 1d(玄)に「汝」とあることから Votive であった可能性が高い。また“bzañ poḥi sems”に対して 1aMS(P)(玄)が「於」、1aMS(Dh)が「中」の語を加えているから Locative として“\*śubhe citte”が想定される。(tib)の 1c に“la”という Locative があり、さらに“bzañ poḥi sems ... gshan pa la”全体を Locative あるいは Locative Absolute として 1d の条件節であると考えることが出来る。

ここで『摂大乘論釈』MSbh の諸訳を見比べた場合に、長尾氏が指摘する如く、“sems”について確かに解釈の相違があるように見受けられる<sup>4</sup>。しかしながら、MSbh(P)が「無餘心」と提示する以外は<sup>5</sup>、下線部の“sems”相当語句は

<sup>4</sup> MS(N)上巻 p.250 注 1 参照。

<sup>5</sup> 上記部分だけからすると MS(P)も MS(玄)も「無餘心轉依」である。しかしその註釈(MSbh)を比べると MS(P)が「無餘心」「轉依」で切り、MS(玄)が「無餘」「心轉依」で切っていることが判る。こうした事情は長尾氏の註参照：MS(N)上巻 p.250 注 1。

上記の Locative の範囲から外れている。ここで *MSbh*(P)がこの「心」に与えている解釈は、1d に顕れる“sems”とは異なり、*MSbh*(Dh)が「無餘識」と訳す「識」に相当することになるから、諸訳間に解釈上の差があるとは思われない。もちろん *MSbh*(P)が全体として原文を忠実に翻訳したものとは到底考えられない事情からすれば、当部分のような疑問点が浮かび上がったとしても、原文の解釈をそれによって修正することは出来ないであろう。真諦 *Paramārtha* の思想に関しては当論文の範囲を超えるので扱わないことにする<sup>6</sup>。

さて 1abc の内容を『摂大乘論釈』*MSbh* の解釈によって見ていくことにする。1a “\*śubhe citte”と想定されるタームは *MSbh*(tib) “yid kyi rnam par śes pa ŋen pa dge ba”, *MSbh*(Dh)(玄)「善意識」とある如く、浄化された第六識 “manovijñāna”であることを示している。この“śubhe citte”の内容を更に限定するものが、1b と 1c である。1b からは「五つの“vijñāna”を断じたものである」と言うことが判るが、1c については『摂大乘論』*MS* 自体では判りにくいのである。たとえば“\*nirastānye”等と想定した場合には、五つの“vijñāna”を除いた以外にまだ残存している“manovijñāna”，『摂大乘論釈』*MSbh* によれば汚れている“manovijñāna”および浄化されてはいるが有漏(sāsrava)の“manovijñāna”と言うことになり、この“manovijñāna”以外の(anye) “manovijñāna”が“śubhe citte”ということになる。従って 1abc の条件節は「ただ浄化された心だけしかないのならば」という意味となる。

1d は敵者に対する直接の詰問となる。つまり、もうすでに浄化された心しか存在しないなら、今さら心がどうして変化するのかと言う内容と考えられる。“hgyur bar byed”は *MS*(漢訳)がすべて「作」として独立して翻訳していることから、使役形ではなく“\*kṛ”が想定される<sup>7</sup>。この場合、*MS*(tib)の“hgyur bar”は *MS*(Dh)(P)(玄)に「轉依」とあるけれども *MS*(B)には「轉事」とあるのであるから、“āśraya”を伴ってはいないと考えられるのである<sup>8</sup>。その上で内容から

<sup>6</sup> 宇井氏を始め『摂大乘論』研究は比較的眞諦訳を中心に研究される傾向にあったが、袴谷氏など近年はチベット訳との比較研究により、眞諦訳は原文に忠実でなく、独自の思想を持っていることが容易に判るようになっている。これは漢訳文献として総合的に扱う必要があり、今後のテーマである。

<sup>7</sup> 当節 1-4-2 で TEXT VinSg 2 中の“gnas hgyur bar byed”を使役形“\*āśrayaṃparivartayati”と想定して考察し、当該部分の“pari/vṛt”の意味として不適切であると判断した。当部分もやはり使役形ではなく、“parāvṛttam (あるいは parāvṛttim) cittam ... kariṣyasi”等が妥当と考えられる。

<sup>8</sup> 当節 8-1 (2) *MSA* IX-42 に対する諸訳を比較すると、“parāvṛtti”に対して安慧訳 *SAVbh* が“āśraya-parāvṛtti”と“āśraya”を加えているのを始め、後代には“āśraya”が付け加えられる傾向に



判断すると、汚れている心の「浄化」、汚れた要素の「排除」を意味する言葉が望ましいから、“*parā/vṛt*”が最も有力な候補となる。

以上、第一の詰問は、「もしすでに浄化された心しかないのであるならば、どのようにしてあなたは心を浄化しようと云うのか」となり、『摂大乘論釈』*MSbh* の解釈によれば、＜アーラヤ識＞を認めたときにのみ、この条件下で＜心＞の浄化、つまり煩惱の種子を持った＜アーラヤ識＞を＜無種子＞(*nirbīja*)の状態にすることが可能となるのである。

次に第2偈を *MS(tib)* に従って訳すならば以下のようになる。

「抑止力(*pratipakṣa*)が変化したものであると云った場合、[抑止力自体は汚れを]断じ尽くしたもの(結果)ではないから、不合理である。

もしそれ(抑止力)が[汚れを]断じ尽くしたもの(結果)であるならば、原因と結果とに差がないことになる。」

ここで *MSbh(tib)* が “*gyur pa*” を “*yoṅs su gyur pa*” と言い換えている点に注目することにする。

【TEXT *MSbh* 1】 *MSbh* I-57: P.Li 168a7; D.Ri 142a1; *MSbh(Dh)* T31,283b21f.; *MSbh(玄)* T31,336b12, *MSbh(P)* T31,178a4f.

(tib) *gñen po gyur pa yin shes bya ba la/ gñen po yoṅs su gyur pa yin na/ ...*

(Dh) 若言 對治 生 爲 轉依 者 對 治 爲 轉 依 ...

(玄) 若 對 治 生 名 爲 轉 依 ...

(P) 若 汝 說 由對治 生故 依止轉異, 說 對治 爲 轉 依 ...

諸訳を比較した場合、比較的原文に忠実と思われる *MSbh(Dh)*(玄)が *MSbh(tib)* と異なるのは、この部分が引用したタームを単に同義語と置き換えることによって内容説明を行っていることを示している。この場合、有力な候補として “*\*parāvṛtti*” と “*\*parivṛtti*” とが想定される。この両タームが想定された場合には 1d の「排除」の意味を期待する用例から考えて “*gyur pa*” = “*parāvṛtti*”, そして一般的に “*yoṅs su gyur pa*” = “*parivṛtti*” という対応関係が最も可能性として高い<sup>9</sup>。この組み合わせに従って翻訳してみるならば次のようになる。

---

なっていたと考えられる。この傾向は漢訳者の場合にも当てはまるものである。

<sup>9</sup> *MSbh* の訳者は *DhDhV*(*Sūtra* 体)の訳者と同じ *Tshul khriṃs rgyal ba* である。当節 4-3 及び佐久間 1989d の結果とも照合して考えると以下のようになる。*DhDhV* は写本の存在する範囲では “*parivṛtti*” のみを使用し, “*parāvṛtti*” の用例は見られない。*DhDhV* VIII-(6)および IX では, “*āśrayaparivṛtti*” は “*gnas yoṅs su gyur pa*” と訳されているが, *DhDhV* IX-(2)の “*tathatā-parivṛtti*” は “*de bshin ŋid du gyur pa*” と訳されている。これは *DhDhVV* においては訳語がすべて “*yoṅs su*

「『抑止力は〔汚れが〕排除されたものである』と言うことについて、抑止力が変化したものであるならば、〔それは汚れが〕断除されたものでないから不合理である。」

つまり、“*parāvṛtti*”は内容的には“*parivṛtti*”と“\**prahāṇa*”と同義語となる。その場合、『摂大乘論釈』*MSbh*が『摂大乘論』*MS*の意図はチベット語訳の示すように、“*gyur pa*”の意味を“*yoṅs su gyur pa*”および“*spanṣ pa*”によって限定し、説明したのだと言うことになる。つまり必ずしも“*parivṛtti*”の意味を「排除」の意味に限定する必要はなく、どちらかと言えば「変容」の意味が強くなるであろう。その場合でもやはり“*parivṛtti*”は“*yoṅs su gyur pa*”の位置に置くことが最も妥当であろう。

以上によって第二の詰問の意図を考えるならば、次の如くなる。第一に詰問で「浄化の対象が何もないではないか」と問いつめられたのに対して、敵者が「抑止力が浄化される（その汚れが排除される）のである」と答えていたことになる。それに対して立者が「抑止力は汚れを断除した結果得られるのではなく、始めから清浄なのである」ことを根拠として再度詰問するのである。「もし抑止力が清浄でなく浄化されたものならば、浄化の手段であるはずの抑止力自体が、自己を浄化しなければならないことになってしまう。自己以外のものを浄化する手段であるから、抑止力は清浄な原因であるはずであるのに、浄化された結果も同じ抑止力であるなら、浄化を起こす原因と、浄化する対象とが同一となってしまわないか。従って抑止力が“\**parāvṛtti*”であるという考えは成立しない」

さて最後に第三の詰問を検討することにする。3ab から“\**nirbijatvam abhāvo vā parāvṛttir yaḍiṣyate*”を想定するならば、次のようになる。

「もし〔アーラヤ識の存在を認めずに〕〔汚れを〕排除することが、＜種子のないこと＞あるいは＜なくなること＞であるとしたならば、それ（アーラヤ識）が無いのだから、二つ〔の可能性〕もない。つまり変容することは不合理である。」

つまり3a “\**nirbijatvam*”は種子をもつ心が種子から離れることであり、表現するとすれば＜心の変容＞であると考えられ、3b “\**abhāvo*”は種子をもつ心自体が排除されてなくなることであり、＜心の排除＞と考えられる。つまり、こ

---

*gyur pa*”に統一されているのと対照的である。従って1dの“*gyur pa*”も“*parivṛtti*”であった可能性も否定できない。しかもその場合には複合語を分解して解釈したとすることになるが、*MS*の文脈から考えて*MStib 2a*が“*yin*”を伴っていることから考えて、この複合語の解釈とするには何がある。よって本文中のように想定しておくことにする。

の二つの可能性を作者は“\*parāvṛtti”と理解していたと思われるのである。さらに、この不浄な種子をもつ＜アーラヤ識＞のみであるから、＜アーラヤ識＞がないなら、この二つの可能性もなくなる。従って＜アーラヤ識＞の存在を認めなければ、“parāvṛtti”は成立しないと詰問しているのである。

これらの部分に対する『摂大乘論釈』*MSu* は内容的に『摂大乘論』*MS* および『摂大乘論釈』*MSbh* と一致していると思われるのでこれ以上触れないことにする。

### 5-1-2 *MSu* IX-1, X-3: yoñs su gyur pa と gshan du gyur pa

『摂大乘論釈』*MSu* IX-1 には“yoñs su gyur pa”と“gshan du gyur pa”との両タームが見られる。本文である『摂大乘論』*MS* IX-1 では＜転依＞がいわゆる＜二分依他起＞によって説明されており、その意味で特徴的な部分である。

*MS* IX-1 を諸訳・諸釈によって解釈すれば、＜輪廻＞(saṃsāra)と＜涅槃＞(nirvāṇa)とを＜他によって起こる性質のもの＞(paratantrasvabhāva)（依他起性）という同一平面上において結びつける形をとっている。つまり＜輪廻＞は＜他によって起こる性質のもの＞(paratantrasvabhāva)の＜汚れの傾向にある＞(saṃkleśa)部分に属し、＜涅槃＞は＜清浄な傾向にある＞(vyavadāna)部分に属すると解釈できる。

【TEXT *MS* 2】*MStib* IX-1: *MS*(L,N) IX-1; *MS*(P) T31,247a23; *MS*(玄) T31,369a15ff.; *MSbhtib* は欠落

de ltar lhag paḥi śes rab kyi khyad par bstan to// spoñ baḥi khyad par  
ji ltar blta she na/ byañ chub sems dpaḥ rnam kyi spoñ ba ni mi gnas paḥi  
mya ñan las ḥdas pa gañ yin paḥo// deḥi mtshan ñid ni/ gañ ñon moñs pa yoñs  
su btañ ba dañ bcas pa/ ḥkhor ba yoñs su mi gtoñ baḥi gnas te gnas gyur  
paḥo// de la ḥkhor ba ni gshan gyi dbañ gi ño bo ñid de kun nas ñon moñs  
paḥi char gtogs paḥo// mya ñan las ḥdas pa ni de ñid rnam par byañ baḥi char  
gtogs paḥo//

gnas ni de ñid gñi gaḥi char gtogs pa ste/ gshan gyi dbañ gi ño bo ñid  
do//

gshan gyur pa ni gañ gshan gyi dbañ gi ño bo ñid de ñid kyi gñen po  
skyes na gañ kun nas ñon moñs paḥi cha ldog ciñ rnam par byañ baḥi char  
gyur paḥo//

以上のように＜智慧を増進する〔学〕＞の勝れた点を説き終わった。〔その結果として障害を〕断除することの勝れた点は、どのようにして理解すべきか？ 諸菩薩にとって、〔障害の〕断除とは〔輪廻にも涅槃にも〕留まら

ない涅槃である。[それは]何であるのか？ その特徴は、煩惱を捨て去って[ながら]輪廻を捨て去っていない＜存在基層＞である。[しかも]＜存在基層は変化した状態＞である。ここで、輪廻とは＜他によって起こる性質のもの＞であり、それは汚れの傾向にある部分に属する。＜涅槃＞とは同じそれであり、清浄な傾向にある部分に属する。

＜存在基層＞とは、同じそれら二つに属している。つまり＜他によって起こる性質のもの＞である。

＜他に変化すること＞<sup>10</sup>とは、この＜他によって起こる性質のもの＞によって、もし抑止力が生じたならば、汚れの傾向にある部分が排除され、清浄な傾向にある部分となることである。

さてここに“A-cha ldog ciñ B-char gyur pa”という形が見られる。これは同じ Ye śes sde の翻訳である『唯識三十頌釈』TVbh に“A-bhāvena nivṛttau satyām B-bhāvena parāvṛttiḥ”とある部分(TEXT TVbh 3(d))を、彼が“A-dños po log na B-dños por gyur paḥo”と訳出している例がある。ポジティブな要素の獲得に“parāvṛtti”を使用するのは、後に考察する如く安慧 Sthiramati に到ってからのものと考えられるから、当部分のサンスクリットとしては“\*A-aṃśena parāvṛttau (vyāvṛttau etc.) satyām B-aṃśena parivṛttiḥ”に近い形であったと思われるのである。ただし当部分の見出し語となっている“gshan gyur pa”が「他に変化すること」と翻訳したように“gshan du gyur pa”を意味し、この“gshan du gyur pa”が“A-dños po log na B-dños por gyur paḥo”のアンダーラインの部分と同じ意味を持つのであれば、“parivṛtti”を“parāvṛtti”に置き換えることも可能である。いずれにせよ不確定要素が多いため、先に予想したように設定して考察を進めることにする。

そこで上記のように予想した場合、MSA-k の段階で導き出した公式＜A parāvṛttau B labhyate＞と内容的に一致することになり、ここでは＜A parāvṛttau B parivṛttiḥ＞という関係が得られる。ターミノロジーをこのように設定した上で MSu IX-1 の解釈を見ていくことにする。

【TEXT MSu 1】 MSutib IX-1<sup>11</sup>:MSu P.Li 331a5ff.; D.Ri 273b3ff.; MSu(玄) T31,434c13ff.

mi mthun paḥi phyogs spañ baḥi phyir rnam par mi rtog paḥi ye śes ni  
gñen po ñid yin pas deḥi ḥog tu spoñ baḥi khvad par brjod do//

<sup>10</sup> チベット訳“gshan gyur pa”を MSch(B)「轉身」(Dh)(P)(玄)「轉依」と訳すが、“āśraya”は伴っていないと考えられる。

<sup>11</sup> P.ed. Li 331a5ff.

mi gnas paḥi mya ṇan las ḥdas pa shes bya ba ni ḥjig rten pa daṇ ṇan thos ltar ḥkhor ba daṇ mya ṇan las ḥdas pa la mi gnas paḥi phyir ro//

ñon moṇs pa yoṇs su btaṇ ba daṇ bcas pa shes bya ba ni kun nas ṇon moṇs pa rnams daṇ/ de yoṇs su btaṇ ba daṇ bcas pa ste/ deḥi mthu la gnod paḥi phyir ro// ḥkhor ba yoṇs su mi gtoṇ baḥi gnas te/ gnas gyur pa shes bya ba ni gnas gyur pa de la gzugs med pa bshin du gnas pa ni śes rab kyi khyad par daṇ ldan paḥi phyir ṇonmoṇs pa rnams kyi skabs kyaṇ mi ḥbyed la/ sñiṇ rjeḥi gshan gyi dbaṇ gis ḥkhor ba yaṇ mi ḥdor ro//

gnas ni gaṇ deḥi gyur pa ni gaṇ she na/ ḥkhor ba ni gshan gyi dbaṇ gi ṇo bo ṇid de shes bya bas ston te/ ḥkhor ba ni ḥkhrul baḥi sems daṇ sems las byuṇ ba rnams te/ skye ba daṇ ḥchi baḥi dpyaṇ thag la ḥphyaṇ mo ṇug paḥi rgyun mi ḥchad paḥi phyir ro//

kun nas ṇon moṇs paḥi cha shes pa ni kun brtags paḥi rnam paḥi chas so// mya ṇan las ḥdas pa ni de ṇid rnam par byaṇ baḥi char gtogs pa ste/ kun brtags paḥi dños po med paḥi char gtogs paḥo//

gnas ni de ṇid gñi gahi char gtogs pa ste/ gshan gyi dbaṇ ṇo/ gaṇ gi gnas śe na/ gyur paḥi ste ḥbrel paḥi phyir ro// de gyur pa ni de yoṇs su gyur paḥo// yaṇ na saṇs rgyas kyi chos rnams kyi gnas te/ ji skad du/ sa daṇ pha rol phyin pa ni// saṇs rgyas chos kyi gnas yin no// gnas gyur pa ni ḥbras bu ste// chos kyi sku shes brjod pa yin shes bśad pa lta buḥo//

ji ltar ni ḥgyur gyur pa de gaṇ yin sñam pa la gshan gyi dbaṇ ḥkhrul paḥi bdag ṇid deḥi gñen po skyes na shes bya ba smos te/ rnam par mi rtog paḥi ye śes skyes naḥo//

kun nas ṇon moṇs paḥi cha ldog ciṇ shes bya ba ni ḥkhrul paḥi cha gzuṇ ba daṇ ḥdzin pa ṇid de// ldog pa ni gshan du gyur paḥo//

rnam par byaṇ paḥi char gyur pa shes bya ba ni gzuṇ ba daṇ ḥdzin pa med paḥi dños por te/ gzuṇ ba daṇ ḥdzin pa med pa ṇid ni so so raṇ gis rig par bya ba brjod du med paḥo//

敵対する側を断じたから、＜無分別智＞が抑止力であることによって、その後「断ずることの勝れた点」を説くのである。

「〔輪廻にも涅槃にも〕留まらない涅槃」と言っているのは、〔菩薩は〕世間の人が〔輪廻に留まり〕声聞が〔涅槃に留まる〕様には、輪廻にも涅槃にも留まらないからである。

「煩惱を捨て去っていながら」というのは、諸々の汚れの傾向にあるものやそれ（煩惱）を捨て去っていながらということである。なぜならそれ（煩

悩)の勢力をそぎ落としているからである。「輪廻を捨て去っていない存在基層である。[しかも]存在基層は変化した状態である」とは<存在基層が変化した状態>であり、その状態では<物質的なものがない状態>の様な在り様(住していること)は智慧の勝れた点を具えているから、諸煩悩の[入り込む]可能性も生じないし、慈悲(karuṇā)の<他によるもの(存在基層)>によって輪廻もまた捨て去ることはない。

<存在基層>とは何か、<それが変化する>とは何か、と言うならば、「輪廻とはこの<他によって起こる性質のもの>」と言うことによって説くのである。輪廻とは錯覚した心と心の働きである。なぜなら、生と死の鎖状の繋がりに巻き込まれた流れが途絶えることがないからである。

「汚れの傾向にある部分」とは<妄想された>形相の部分としてである。「涅槃とは同じそれであり、清浄な傾向にある部分に属する」すなわち、<妄想された存在物がない部分に属するのである。

「存在基層とは同じそれら二つに属している。つまり<他によって起こるもの>である」何の存在基層(āśraya)か？(1)変化した状態(\*parāvṛtti)の[存在基層(āśraya)]である。それが変化した状態とは、それが完全に变化した状態(yoṁs su gyur pa)である。

(2)あるいは諸仏法の存在基層(依り所)(āśraya)である。次のように「[菩薩の十]地と[六]ハラミツ行とが仏法の存在基層(依り所)(āśraya)である。存在基層の変化した状態とは結果である。つまり法身と称する」<sup>12</sup>と云うが如くである。

どのように変化していくのか？ 変化した状態とは何か？ という考えに対して、「錯覚を本性とするその<他によって起こる性質のもの>に対して、抑止力が生じたならば」と云ったのである。つまり<無分別智>が生じたならばと云うことである。

「汚れの傾向にある部分が排除されて」と云うことは、錯覚の部分である<捉えられるもの>と<捉えるもの>とがである。「排除されたこと」とは、他に变化したことである。

「清浄な傾向にある部分になる」とは<捉えられるもの>と<捉えるもの>とがないものに(\*abhāvena)である。すなわち<捉えられるもの>と<捉えるもの>とがないこととは、自己認識(\*pratyātmaavedanīya)という表現不可能なものである。

<sup>12</sup> 漢訳 MSu(玄) T31,435a5f.「此是一切法，諸地波羅蜜多果所依等」とあり、文脈から考えて部分的に欠落している。

さて“de gyur pa ni de yoñs su gyur paḥo”のサンスクリット原文の想定にはいくつかの可能性がある。まず“gyur pa”と“yoñs su gyur pa”とが別の原語である場合と、同一の原語を想定する場合とである。ここで両チベット訳語に対して“parāvṛtti”と“parivṛtti”との両タームが最も可能性の高いものであるから、別の原語を想定した場合には、“\*tat-parāvṛttir iti tat-parivṛtṭiḥ”等となると思われるのである。この逆の組み合わせ、つまり“\*tat-parivṛttir iti tat-parāvṛtṭiḥ”を想定することは当節4-3で見た如く、Ye śes sde の訳風から見て考えにくい。

“tat-parāvṛttir iti tat-parivṛtṭiḥ”と設定した場合、無性 Asvabhāva は“parāvṛtti = parivṛtti”を意図したのではなく、“tat = āsraya”の関係が確定しているから“āsraya-parāvṛtti = āsraya-parivṛtṭiḥ”を意図していたことになる。つまりは＜存在基層が変化した状態＞を意味し、＜変化＞の内容自体を問う＜存在基層の変化＞を意図するのではないことであり、このことはテキスト中に“gnas gyur pa ni ḥbras bu”とあることから、その正当性が確認されるのである。

これに対して同一の原語を想定した場合、“\*tat-parivṛttir iti tasya parivṛtṭiḥ”等の如く複合語の解釈を示したに過ぎないことになる。従ってチベット語としては Prefix を付して示す以外に方法がなかったのである。この場合にはすべて“parivṛtti”として処理することが出来る。

ここで無性 Asvabhāva が“parāvṛtti”と“parivṛtti”とをどのように理解していたかを考えるなら、“parāvṛtti”に関してはテキスト中の“ldog pa ni gshan du gyur paḥo”(\*vyāvṛttir iti parāvṛtṭiḥ等)の文章から「排除」の意味にほぼ決定することが出来る。この設定の仕方が確定するなら、『摂大乘論』MS 本文の“\*A-amśena parāvṛttau (vyāvṛttau etc.) satyām B-amśena parivṛtṭiḥ”の設定の仕方は動かしがたいものとなる。

無性 Asvabhāva はさらに MSu X-3 においてポジティブな要素と“parivṛtti”とを結びつきをより明確化している。当部分は本文で法身の五つの特徴を示す中の第一番目として＜存在基層の変化した状態＞を挙げているのである。

【TEXT MS 3】 MStib X-3: MS(L,N) X-3; MS(P) T31,250b24ff.; MS(玄) T31,370b13ff.

sañs rgyas rnam s kyī chos kyī sku mtshan ñid ji lta bu she na/  
mdor bsdu na mtshan ñid lñar rig par bya ste/

(1) gnas gyur paḥi mtshan ñid ni sgrib pa thams cad pa kun nas ñon  
moñs paḥi char gtogs paḥi gshan gyi dbaṅ gi ño bo ñid rnam par log na sgrib  
pa thams cad las rnam par grol shiñ chos thams cad la dbaṅ sgyur ba ñe bar  
gnas pa rnam par byañ bahi char gtogs paḥi gshan gyi dbaṅ gi ño bo ñid

du gyur paḥi phyir ro/

諸仏の法身とはいかなる特徴であるのか？

要約すれば、五つの特徴である。

(1) <存在基層が変化した状態>という特徴とは、すべての障害という汚れの傾向にある部分に属する<他によって起こる性質のもの>を押し留めて、すべての障害から脱却し、すべての法に対して自在に力を発揮する清浄な傾向にある部分に属する<他によって起こる性質のもの>に成っているからである。

この中の下線部相当部分を翻訳する際に『摂大乘論釈』MSu は“yoṅs su gyur te”としているのである。該当部分のみ示すと次の如くである。

[TEXT MSu 2] MSutib X-3: MSu P.Li 333b3f.; D.Ri 275b3f.; MSu(玄) T31,436b1ff.

chos thams cad la dbaṅ sgryur ba ñe bar gnas pa rnam par byaṅ baḥi  
char gtogs paḥi gshan gyi dbaṅ gi ño bo ñid du yoṅs su gyur te/ gzuṅ ba  
daṅ ḥdzin paḥi dños poḥi ño bo ñid las gyur paḥo/

この事例によって当部分のサンスクリット原語を“parivṛtti”に確定するならば、無性 Asvabhāva の場合も含めて“parivṛtti”はポジティブな要素と結びつくとすることが出来る。

さて「B-aṃśena parivṛttiḥ」に関しては、TEXT ManoBh に“-nirbīja āśrayaḥ parivartate”，また TEXT ASbh 5 の“dauṣṭhulyena nirdauṣṭhulya āśrayaḥ parivartate”の場合と同様に二つの可能性がある。一つは『声聞地』SrBh で見た<置換モデル>である。もう一つは A から B への<変容モデル>である。当部分はいわゆる<二分依他起>として<汚れの傾向にあるもの>(saṃkleśa)の部分排除された場合、どのような形で<清浄な傾向にあるもの>(vyavadāna)の部分位置づけられているかが問題となる。従ってこの問題に関しては<二分依他起>を考察する際に扱うことにする。

### 5-1-3 MS IX-3: gshan du gyur pa

『摂大乘論』MS の第九章は前章までの修行の結果に当たる部分で、第十章が悟りの<智>を扱うのに対して、煩惱の断除である<涅槃>を扱い<sup>13</sup>、その中心となるのが<転依>である。後に考察するように MS IX-1~2 では<転依>の凡夫から菩薩等に到る階梯や<二分依他起>との関係等が述べられているが、

<sup>13</sup> MS(N)上巻 pp.14-17 「二 本論の内容概観」等で判る。



その内容を *MS IX-3* において四つの偈頌にまとめた形になっている。その中の最初の二偈が *MSA XIX-53, 54* からの引用となっている。従って考察の過程では世親 *Vasubandhu* 釈と伝わる『莊嚴經論釈』*MSAbh* と『摂大乘論釈』*MSbh* とを比較検討する必要があるのだが、当部分は *MSbhtib* が欠落しており、漢訳によらなければならない。また *MSA XIX-53, 54* 自体の『莊嚴經論』*MSA* および『莊嚴經論釈』*MSAbh* における解釈についてはすでに当節 4-1-2-2 と当節 4-2-3 で考察した。つまりこの二つの偈頌は＜真存在の顕現＞と＜非真存在の非顕現＞との二元対立的関係であり、正確にはある一連の現象の裏表の側面を描写したものである。そしてそれを＜存在基層が変化した状態＞としたわけである。

『摂大乘論』*MS* にはこの二偈に続いて出典不明の二つの偈頌がある。この後半の二偈がもともと『莊嚴經論』*MSA* に存在したものか、『摂大乘論』*MS* が作頌したか、あるいは別の經典等からの引用かどうかを考察することは困難な点が多く明示できない。内容の面から考えた場合、当二偈は＜輪廻＞と＜涅槃＞とを一つの現象の表裏一体の関係として捉えている点で確かに前半の二偈と矛盾しないのである。もしこの二つの偈がはじめから『莊嚴經論』*MSA* の中に存在したものとする事が出来るならば、『莊嚴經論釈』*MSAbh* が *MSA XIX-48~55* の 8 の偈頌を「十の偈頌」と断ってまとめている事情と辻褓が合い、まことに都合がよいのである。しかしながら＜輪廻＞と＜涅槃＞というタームを用いる点から考えると、これはあくまでも『摂大乘論』*MS IX-1~2* の内容とそこに登場するターミノロジーを前提としなければならないであろう。つまりこれを『莊嚴經論』*MSA* の中にはじめから存在したものと解釈することは、『莊嚴經論』*MSA* 内での前後の関係等から些か唐突と思われるのである。いずれにしても当部分の出典の問題については考察を保留するとして、ここでは四偈から“*gshan du gyur pa*”を考察することにする。

そこで前半の二つの偈の意味するところは、菩薩にとって真実である存在が顕れ、真実でない存在は顕れない状況が“*āśraya-parāvṛtti*”（存在基層が変化した尽くした状態）であり、それが同時に＜解脱＞(*mokṣa*)である。そしてこれに続く第 3・第 4 偈はこの関係を＜輪廻＞と＜涅槃＞に置き換えて説明している。つまり作者の意図として「真実が顕現せず、非真実が顕現すること」を＜輪廻＞に、「真実が顕現し、非真実が顕現しないこと」を＜涅槃＞に対応させている。漢訳は *Buddhaśānta* 以外、三訳 (*Paramārtha*, *Dharmagupta*, 玄奘) とも「生死即涅槃」と訳している<sup>14</sup>。これは＜輪廻＞と＜涅槃＞とが対立的なものではなく、同一平面上で理解されていると考えられ、従って＜存在基層＞(*āśraya*)

<sup>14</sup> *MS(S)* p.96,20.

も同様に解釈することになる。つまり、〈存在基層〉そのものには変わりはなく、その性格が変化するのであると解釈することが出来る。

ここで MSA XIX-54 中(TEXT MSA-k 12)の“*āśrayasya parāvṛttir*”は *MSAtib* では“*de ni gnas gshan gyur pa ste*”とあり、*MStib* では“*gnas ni gshan gyur pa te*”となる。そしてこれを註釈する無性 *Asvabhāva* 釈『摂大乘論釈』*MSu* はいずれの部分も“*gnas gyur pa*”<sup>15</sup>としている。つまり内容上 Prefix は意味がなく、従って偈頌を翻訳する際のシラブルの数によるものとする事で十分であろう。

#### 5-1-4 *MSbh* X-35: *yoñs su gyur pa*

チベット訳語のターミノロジーの最後に *MSbh* X-35 に現れるものを考察することにする。当部分は瑜伽行派特有とされる〈三身説〉が確立した上で、その正当性を主張する部分に当たる。つまり〈自性身〉に対して特に第二身の〈受用身〉を独立させる理由を述べる部分である。その理由としてテキストは六つの理由を挙げるのだが、その第六番目に〈転依〉を取り上げるのである。

##### [TEXT MS 4] *MStib* X-35

*loñs spyod rdzogs pañi sku ciñi phyir/ ño bo ñid kyi sku ma yin she na/ rgyu drug gi phyir te/*

(6) *kun gshi rnam par śes pa dañ/ hñug pañi rnam par śes pa gñis gnas gyur pas mi rigs par snañ bañi phyir loñs spyod rdzogs pa ñid ño bo ñid kyi skur mi rigs so/*

〈受用身〉とは何故に〈自性身〉ではないのか？

六つの理由の故である。(中略)

〔もし両者が同体であるとしたら〕〈アーラヤ識〉と〈[現実に] 機能している識〉との二者の〈存在基層が変化した状態〉として理に合わないものとして顕れてきてしまうから、「〈受用身〉が〈自性身〉である」とは不合理である。

当部分のチベット訳は多少読みにくい面もあるのだが、上記の理由が理由として成り立つのは、すでに〈八識〉が〈転依〉を媒介として〈三身〉と結びつくことが何らかの形で確定していることを示している。佐久間 1987 等で考察したが如く、両者が結びつくには歴史的変遷の過程があり、『摂大乘論』*MS* では両者の個々の結びつきについては未だ流動的であるにしても、両者が〈存在

<sup>15</sup> *MSutib* P.Li 332b1ff.; D.Ri 274b4ff.

基層の変化> (転依) にともなって結び付けられることについてはすでに明確化している。つまり、『大乘莊嚴經論』MSA で<法身>の特徴が<転依>すなわち<存在基層が変化した状態>であるという<転依思想>としては最終段階の思想を踏まえて、<三身>すべてが<法身>に含まれ、従って<清浄なる法界> (清浄法界) に含まれることが示されている。後の中国法相教学で定式化している<清浄法界>と<四智>の五つの要素と仏の<三身>との対応関係が明確化するのには安慧 Sthiramati においてではあるが、仏の<受用仏> (sambhogabuddhatā) というタームで<大円鏡智>と結びつけるのはすでに『大乘莊嚴經論』MSA に見られるのである。慈悲を旨とする大乘仏教の精神からして仏の<智>と実際に衆生利益を行う仏とが結びつくのはごく当然のことであるが、各三身のそれぞれと先の五つの要素との対応関係については歴史的変遷を経て確立していくのである。そのなかで、『摂大乘論』MS では内容の分析と論理的証明手続きを経て<大円鏡智>が<転依>を媒介として<自性身>に含められ、他の<三智>が<転依>を媒介として<受用身>に含められることができるのである。この結果 TEXT MS の示す如く「<受用身>が<自性身>であるとは不合理である」という理由が合理性を持つのである<sup>16</sup>。

さてこの第六番目の理由に対して『摂大乘論』世親釈 MSbhtib および『摂大乘論』無性釈 MSutib は次のように註釈する。

【TEXT Msbh 2】MSbhtib X-35: P. Li 230b5ff.; D.Ri 188b7ff.

gañ yañ kun gshi rnam par śes pa yoñs su gyur pa ni ño bo ñid yin la gal te de dag ño bo ñid gcig pa ñid yin na de ni loñs spyod rdzogs pa yañ yin pas hjug pañi rnam par śes pa yoñs su gyur pa las sku gañ mñon par hgrub par hgyur/ deñi phyir na yañ loñs spyod rdzogs pa ni ño bo ñid ma yin te/ rnam pa drug po de dag mi rigs pañi phyir na yañ mi ruñ ño//

【TEXT MSu 3】MSutib X-35: P. Li 354a7ff.; D.Ri 294a4ff.; MSu(玄) T31,448a10ff.

gnas gyur pa mi rigs par snañ bañi phyir ro// shes bya ba la/ kun gshi rnam par śes pa gyur pa ni ño bo ñid do// hjug pañi rnam par śes pa gyur pa ni loñs spyod rdzogs pañi// mi rigs pa drug po hdi dag gis ño bo ñid ni loñs spyod rdzogs par mi ruñ ño//

理由句としての内容に関しては新たに問題となるものは見あたらない。ここではアンダーラインしたチベット訳語にのみ注意を向けるにとどめることにする。

<sup>16</sup> 以上佐久間 1989c を参照。

改めて断ることもなく *Ye śes sde* の翻訳する *MStib* と *MSutib* とが共に “gyur pa” とする同じ部分を *Tshul khirms rgyal ba* の翻訳する *MSbhtib* が “yoñs su gyur pa” と翻訳するのである。つまりサンスクリット原語は同一であり、チベット訳語に限って相違点があると考えるのが妥当である。さてその場合、*MSbhtib* は現存するテキストには欠損部分が多くあり、全体に亘って総合的に判断できないが、現存部分のチベット訳は *TEXT MSbh 1 (MSbh I-57)* に登場する “gñen po gyur pa yin shes bya ba la/ gñen po yoñs su gyur pa yin na”<sup>17</sup> であり、“gshan du gyur pa” の用例は見あたらない。他の翻訳者の用例から見て *Schmithausen* 氏の指摘する「yoñs su に関しては *pari-*, *parā-* の双方の可能性がある」という公式<sup>17</sup> を適応すれば、当部分についてもネガティブな要素と結びついているという理由で原語を “*parāvṛtti*” としておくことが出来る。

いずれにしてもこれらのチベット訳語によって原本のテキスト自体に思想内容として大きく影響を及ぼすものは見あたらないことが判るであろう。従ってこれ以外に *Prefix* を用いて翻訳している部分が見出されたとしてもそれを改めて考察する必要はないであろう。よって、以下の考察ではターミノロジーの問題を離れ、純粋に思想内容を検討していくことにする。

## 5-2 二分依他起における転依思想

一般に『摂大乘論』*MS* に特徴的とされるものに＜二分依他起＞がある。縁起的存在を指す＜他によって起こる性質のもの＞（依他起）を汚れの傾向にあるものと清浄の傾向にあるものとの二つに分類して示すため＜二分＞というが、もちろん＜依他起＞自体が二つに分割できる訳ではない。『摂大乘論』*MS* の＜二分依他起＞には大きく分けて二つの視点がある。一つは『摂大乘論』*MS* 第2章に見られるものと同第9章第10章に見られるものである。前者の場合は三性のそれぞれとの相互関係から＜依他起＞を見る視点であり、後者は＜依他起＞内部で＜汚れの傾向にある部分＞と＜清浄な傾向にある部分＞との二つの部分に分けて見る視点である。このうち＜転依思想＞と直接結びついて説かれているのは後者の場合である。まず＜二分依他起＞全体を把握するために前者の解釈から見ていくことにする。

第2章全体に亘って＜二分依他起＞に関する情報が見られる中、注目すべきは『摂大乘論』*MS* II-29 である。

[*TEXT MS 5*] *MStib* II-29A: *MS(L)* II-29A

chos mñon pañi mdo las chos ni gsum ste/ kun nas fion moñs pa<ñi char

<sup>17</sup> *Schmithausen*1969, p.91,25ff. なお当節4-3参照。

gtogs pa> dan/ rnam par byañ ba<ḥi char gtogs pa> dan/ de gñi gaḥi char  
gtogs paḥo shes bcom ldan ḥdas kyis gaṇ gsuṇs pa ci la dgoṇs te gsuṇs she  
na/

1: gshan gyi dbaṇ gi ṇo bo ṇid la kun tu brtags paḥi ṇo bo ṇid yod pa  
ni kun nas ṇon moṇs paḥi char gtogs paḥo//

2: yoṇs su grub paḥi ṇo bo ṇid yod pa ni rnam par byañ baḥi char gtogs  
paḥo//

3: gshan gyi dbaṇ de ṇid ni de gñi gaḥi char gtogs pa ste/  
ḥdi la dgoṇs nas bkaḥ stsal to//

『\*阿毘達磨大乘經』で「ものは三つである。汚れの傾向にある部分に属するものと、清浄な傾向にある部分に属するものと、その二つの部分に属するものである」と世尊がお説きになったことは、何を意図されてお説きになったのか？

1: <他によって起こる性質>において<妄想された性質>が存在していることが「汚れの傾向にある部分に属するもの」である。

2: <他によって起こる性質>において<完成した性質>が存在していることが「清浄な傾向にある部分に属するもの」である。

3: <他によって起こる性質>それ自体がそれら二つの部分に属している。

[世尊は] 以上のことを意図して説かれたのである。

これによって判るように当部分では<二分依他起>が三性のそれぞれのチームに振り分けられていることが判る。このチベット訳から原文を予想した場合でも解釈の上で相違はないと思われる。つまり『阿毘達磨大乘經』は存在要素としての“dharma”はつぎの三つの視点から把握することが出来ると述べていることになる。つまりは<汚れの傾向にある部分に属するもの>と、<清浄な傾向にある部分に属するもの>と、<その双方に属するもの>とである。この思想の起源を考えた場合、『瑜伽論』摂決択分「菩薩地」に未整備の形のものが見られる<sup>18</sup>。その玄奘訳を見ると「雑染分」「清浄分」とあるのだが、これに該当するチベット訳は“kun nas ṇon moṇs par hgyur ba”“rnam par byañ bar hgyur ba”とあるので、“\*saṃkleśa-amśa”等とは多少異なっていたと思われる。

さて『摂大乘論』MS II-29はこの『阿毘達磨大乘經』の「三つ」を順番に“parikalpita-svabhāva”(妄想された性質のもの)，“pariniṣpanna-svabhāva”(完成した性質のもの)，“paratantra-svabhāva”(他によって起こる性質のもの)

<sup>18</sup> YBh (VinSg-BoBh) P.Ḥi 24b3.; D.Zi 22b4.; T30,704c28.

に当てはめている。これをさらに土塊・金・金を内蔵する土に譬えている。この譬喩自体は『瑜伽論』YBh, 『顕揚論』, 『大乘莊嚴經論』MSA, 『中辨分別論』安慧釈 MAVT, 『法法性分別論』DhDhVに見出されるものであり<sup>19</sup>, 特別にこの部分の解釈に関して注目する必要はないが, <三性説>そのものに関してはこの理論がこの学派一般に認められ流布している内容を踏まえていることを補強するものである。従ってこの三要素ないし三性は三つの独立したものではなく, ある一つのものの三つの側面を表しているものであり, 三つの視点から描写したものである。

さらに MS II-2 によれば“paratantra-svabhāva”は“abhūta-parikalpa-saṃgrhītā vijñaptayaḥ”とされ, さきの『瑜伽論』撰決択分「菩薩地」の内容等を含めて考えた場合, 当部分の<三性>解釈は“paratantra-svabhāva”を基軸とした多分に知的レベルの視点から見た<三性>理解となっているのである。つまり, “parikalpita-svabhāva”とは“saṃkleśāṃśa”に基づいて“paratantra-svabhāva”を認識した場合を指し, “pariniṣpanna-svabhāva”とは“vyavadānāṃśa”に基づいて“paratantra-svabhāva”を認識した場合を指すのである。実際には行者の知的レベルの変化を映し出していることになるわけである。

また MS II-29 で“nirvikalpa-jñāna”の働きによって“parikalpita-svabhāva”が顕れずに“pariniṣpanna-svabhāva”が顕れることが説かれるが, これは先に見た『大乘莊嚴經論』世親釈 MSAbh IX-12d (TEXT MSAbh 4) の場合と同様に“pratipakṣa” (抑止力) の役割が自動的に“nirvikalpa-jñāna” (無分別智) に置き換えられていることが判る。実際には行者が<無分別智>を獲得することによってこうした知的レベルでの変化・移行が実現することを映し出している。

さて<二分依他起>の思想によって<転依思想>を解釈していくのが『撰大乘論』MS の一つの大きな特徴である。具体的にはネガティブな要素“saṃkleśa”(A)を除いてポジティブな要素“vyavadāna”(B)を獲得するという当第四章で『大乘莊嚴經論』MSA-k を考察する中で得た公式とパターンが“paratantra-svabhāva” (依他起性) 内部で行われることである。この場合先に考察した第二章の<二分依他起>が知的レベルの視点から<三性>を扱っていたのとは異なり, “paratantra-svabhāva”そのものに限定されていると思われるのである。MS X-3 ではこうした事情に絡めて<二分依他起>の上で<転依思想>が明確に説かれているのである。

[TEXT MS 6] MStib X-3A: MS(L,N) X-3A

saṅs rgyas rnam s ky i mtshan ŋid ji lta bu she na/ chos ky i skuḥo// mdo

<sup>19</sup> これに関する例示考察は竹村 1976 および竹村 1995, p.512 「二 二分依他と転依」参照。

bsdu na mtshan ñid lñar rig par bya ste/

(1) gnas gyur pañi mtshan ñid ni sgrib pa thams cad pa kun nas ñon  
moñs pañi char gtogs pañi gshan gyi dbaṅ gi ño bo ñid rnam par log na sgrib  
pa thams cad las rnam par grol shiñ chos thams cad la dbaṅ sgyur ba ñe bar  
gnas pa rnam par byaṅ bañi char gtogs pañi gshan gyi dbaṅ gi ño bo ñid  
du gyur pañi phyir ro/

諸仏の法身はいかなる特徴であるのか？ 要約すれば五つであるとするべきである<sup>20</sup>。

(1) <存在基層が変化した状態>という特徴である。[それは]すべての障害をもつく汚れの傾向にある部分>に属している<他によって起こる性質のもの>が排除されて、すべての障害から脱却しすべての法（真理の教え）に対する自在力が具わっている<清浄な傾向にある部分>に属している<他によって起こる性質のもの>に成っているからである。

これによって判るように“saṃkleśāṃśa”は汚れである“āvaraṇa”と結びつけられ、“vyavadānāṃśa”は“vaśitā”と結びつけられている。これは当部分をそれぞれ「轉滅」「轉得」と翻訳する玄奘訳の理解の仕方<sup>21</sup>を見ても伺い知れるように、二つの部分の<置換モデル>であると考えられるのである。従ってアンダーライン部分として予測される“\*B-aṃśena parivṛttiḥ”の“parivṛtti”はこの場合<ある部分に代わって入り込む>の意味を強く持っていることが出来る。

### 5-3 vipākavijñāna と śrutavāsanā

さて「A を排除して、B を獲得する」という変化をする場合、“pratipakṣa”（抑止力）がその変化を起こす誘因となることについてはこれまでのテキストを考察する中で見てきた。MS I-44~48 ではその役割を担う“pratipakṣa”（抑止力）を生み出す原因としてさらに“śrutavāsanā”という『摂大乘論』MS 特有の概念を登場させる。つまり行者が浄化されるのは、行者自身が修行によって自ら浄化し、汚れが清浄に変化するのではなく、あくまでも仏の世界から真理の教えを聞くこと(śruta)によって、その影響(vāsanā)が種子(bīja)として行者の中に貯め込まれ、結果として汚れを排除して清浄な種子によって満たされて浄化されることになるかと理解すれば、おおよそその趣旨をくみ取ることが出来る。

<sup>20</sup> MS(N)下巻 p.321 注 1; RGV に自性身の五相の記述があるが、MS のものとは異なることが記されている。

<sup>21</sup> MS(N) X-3A 参照。

そして当部分 (MS I-44~48) は“vipāka-vijñāna”つまり“ālaya-vijñāna”の存在証明を行う部分に当たっている。以下にその内容を要約する形で示すことにする。

MS I-44 : 出世間の清浄, つまり B となるためには, 清浄な“śrutavāsanā”の“bīja”を保持する場所が必要である。それには, 六識以外にその根底となる“vipāka-vijñāna = ālaya-vijñāna”の存在が前提となる。

MS I-45 : “vipāka-vijñāna”は本質的に＜汚れの傾向にあるもの＞(saṃkleśa)を生み出す原因であるから, “vipāka-vijñāna”自体が“saṃkleśa”の＜抑止力＞(pratipakṣa)の役割を果たす清浄な心(citta)の種子(bīja)を保有するなどと云うことがどうして出来ようかという問いに対して, この清浄な“citta”の“bīja”は“vipāka-vijñāna”に属するのではなく, 極めて清浄な＜法界＞(dharma-dhātu)から流れ出した(niṣyanda) “śrutavāsanā”の“bīja”によってであると答えるのである。この内容は MS I-57 の第二偈に示される“pratipakṣa”の説明と一致する。当部分の説明によって A を排除する誘因である“pratipakṣa”を引き起こす“śrutavāsanā”の“bīja”が＜法界＞から流れ込んでくることが判る。つまりこれは“vipāka-vijñāna”に対して外的な力として新たに「侵入」してくることを意味する。

MS I-46 : もし“vipāka-vijñāna = ālaya-vijñāna”と“śrutavāsanā”とが別な本性を持つのだとしたら, “śrutavāsanā”の“bīja”を植え付ける場所(āśraya)は何処にあるのかという問いに対して, 両者は共在すると答える。つまり“vipāka-vijñāna”内に存在する汚れの傾向にある(saṃkleśa) “bīja”を排除する場合, まずは“āśraya”全体を占めている“vipāka-vijñāna”の中に, 清浄な“śrutavāsanā”の“bīja”が割り込み飛び込まなければならないのである。そしてその飛び込んだ分だけ“vipāka-vijñāna”は“āśraya”の中でその位置を失っていくことになるのである。そのプロセスを MS I-48 で見る事が出来る。

[TEXT MS 7] MStib I-48; MS(L,N) I-48

de ni kun gshi rnam par śes pa ma yin gyi/ chos kyi sku dañ rnam par  
grol baḥi lus su bsdus pa ste/ chuñ ñu dañ ḥbriñ po dañ chen po ji lta ji lta  
bur rim gyis ḥphel ba de lta de lta bur rnam par smin poḥi rnam par śes pa  
yañ ḥbri shin gnas kyañ ḥgyur ro// gnas rnam pa thams cad du gyur na rnam  
par smin paḥi rnam par śes pa sa bon thams cad pa yañ sa bon med par gyur  
pa dañ rnam pa thams cad du spañs pa yañ yin no//

それ(śrutavāsanā)はアーラヤ識 [によって] ではなく, 法身および解脱身にまとめられる。つまり [それは] 小・中・大と順番に増加し, それと全く同様に (同じ比率で) “vipāka-vijñāna” (異熟識) は減少していく。それと同時に存在基層(āśraya)も変化していく。存在基層が完全に変化し尽くしたな



らば、すべての種子を持った“vipāka-vijñāna”も種子を欠いたもの(nirbīja)となったのであり、断ぜられたのである。

これによれば“śrutavāsanā”の“bija”は＜アーラヤ識＞の外にあり、＜法身＞および＜解脱身＞の中にある。しかもこの両者は同時に＜存在基層＞(āśraya)上に共在できるわけである。その上で「A を排除して、B を獲得する」という変化が徐々に進行することが読みとれる。

### 5-3-1 vipākavijñāna と ālayavijñāna

前節の如く筆者はすでに“vipāka-vijñāna = ālaya-vijñāna”を前提として考察を進めてきた。ここで長尾氏が“vipāka-vijñāna ≥ ālaya-vijñāna”<sup>22</sup>と提言している点について述べておかなければならない。この解釈は特に後代の *Vivṛtaguhyārthapiṇḍa-vyākhyā* および『述記』等を根拠として導かれたものである。しかし、Schmithausen 氏が論証している如く<sup>23</sup>、『摂大乘論』MS 自体からこの関係を導くことは出来ない。これは前節で扱ったテキスト部分に限った場合でも言えることである。そこで長尾氏が疑問として提示する MSbh I-45 の該当部分を以下に見ていくことにする。

【TEXT MSbh 3】 MSbhtib I-45: P. Li 163a1ff.; D. Ri 137b7ff.<sup>24</sup>

yañ na thos pa ñid kyī bag chags ni thos pañi bag chags te/ deñi bag chags gañ kun gshi rnam par śes pa la gnas pa deñi rgyu can de las hñig rten las ḥdas pañi sems ḥbyuñ bar ḥgyur ro//

あるいはまた、聞いたこと自体の影響力(vāsanā)が“śrutavāsanā”である。その影響力はアーラヤ識〔と隣り合わせて〕住しており、その理由でそこから出世間の心が生じてくることになる。

この部分に続いて MSbh では“śrutavāsanā”と“ālayavijñāna”とが同じ本性であるのか否かを問うのである<sup>25</sup>。

長尾氏が TEXT MSbh 3 に対して示す疑問の内容を整理して図示するならば次の如くである。

(1) 「śrutavāsanā が ālayavijñāna の中に(la)起こる」という表現：不正

<sup>22</sup> MS(N)上巻 pp.223,13-224,3.

<sup>23</sup> Schmithausen1987 Part II, n580 参照.

<sup>24</sup> MSbh(P) T31,173b12-14; (Dh) T31,281b12-13; (玄) T31,333c20-22

<sup>25</sup> MS(N)上巻 pp.223,2-12

確

- (2) ∴ *MS* 自体では:  $\acute{s}rutavāsanā \neq \bar{ā}layavijñāna$   
 (3)  $\acute{s}rutavāsanā$  は  $vipākavijñāna$  の中に(1a)起こる  
 (4) \* [ $\acute{s}rutavāsanā$  は  $\bar{ā}layavijñāna$  の中に起こる]

*MS* 自体は(2)(3)については説くが、(4)については言及していない。従って“ $\acute{s}rutavāsanā$ ”は“ $\bar{ā}layavijñāna$ ”の中に起こるのではなく、“ $vipākavijñāna$ ”の中に起こることが意図されているのであり、その意味で(1)の表現は不正確であるとするものである。こうした事情によって“ $vipāka-vijñāna \geq \bar{ā}laya-vijñāna$ ”<sup>26</sup>と提言していると思われる。

ここでそれぞれの内容を検討してみた場合、(2)と(3)とでは扱っているテーマが異なるのである。(2)は両者の本性が異なり、前者は常に清浄であり、後者は汚れていると云うことを示すものである。これに対し、(3)は同一の＜存在基層＞(*āśraya*)という場において、本性を異にする両者が共在すると云うことを示すものである。従って“ $vipāka-vijñāna = \bar{ā}laya-vijñāna$ ”であっても支障は起こらないのである。

逆に“ $vipāka-vijñāna \geq \bar{ā}laya-vijñāna$ ”ということを経験した場合、＜転依＞という一連の変化のプロセスに関して“ $\bar{ā}layavijñāna$ ”が排除されていく段階と、“ $vipākavijñāna$ ”が排除されていく段階とが当然区別されて説かれていなければならぬはずである。“ $vipākavijñāna$ ”の意味が＜行為＞(*karma*) [のもたらす様々な情報] が＜成熟＞(*vipāka*)したものであることを基本として発展してきたものと考えられ、“ $\bar{ā}layavijñāna$ ”とはその名の由来として血統を異にしているのである<sup>27</sup>。すなわち“ $\bar{ā}dānavijñāna$ ”等と同じように“ $\bar{ā}layavijñāna$ ”と同義語として使用されていたと考える方が無理がないであろう。

ところが *MSbhtib* には明確に“ $vipākavijñāna$ ”と“ $\bar{ā}layavijñāna$ ”とが別なものとして解釈されていると映る部分がある。

【TEXT *MSbh* 4】 *MSbhtib* 1-?: P. Li 163b6ff.; D. Ri 138b1ff.

ji ltar kun gshi rnam par śes pas rig par byed kyi rnam par smin paḥi  
 rnam par śes pas ni ma yin te/ ḥgog pa la sñoms par shugs paḥi kun gshi  
 rnam par śes pa ni ma yin no//

さて当チベット語の文章に訳文を与えようとしても理解しうる訳文を与えることが出来ないことが判るであろう。当部分の直前は、「声聞等は解脱身に

<sup>26</sup> *MS(N)* 上巻 pp.223,13-224,3.

<sup>27</sup> “ $\bar{ā}layavijñāna$ ”の異名として挙げられる各名称の発生と発展に関しては Schmithausen1987 (特に § 1.3.0.以下の部分) 参照。

属し、法身には属さない」(MS I-48)ことをテーマとし、直後は「vijñāna は身体を離れない」(MS I-50)ことをテーマとしている。ところが TEXT MSbh 4 は MS I-49 にも MS I-48, 50 にも該当する部分を持たないのである。さらに漢訳の『摂大乘論釈』 MSbhch にも該当箇所を見出すことが出来ない。テキスト中 P. Li 163b6 'ji ltar kun gshi rnam par śes pa ...' は P. Li 166b6 'ji ltar kun gshi rnam par śes pa ...' にも同様に顕れるなど、テキスト自体に何らかの混乱があったものと考えられる。当論文の中では詳しくは触れられないが、総合的に見て TEXT MSbh 4 は検討の対象として採用することが出来ないものとすることにする。

### 5-3-2 修行階梯と結びついて説かれる場合

#### 5-3-2-1 六段階による転依解説

〈存在基層〉(āśraya)が変化していくということについて、一方の汚れた存在が次第に減少し、同じ割合で他方の〈法身〉あるいは〈解脱身〉に含められる清浄な“śrutavāsanā”の“bija”が増大していくという変化のプロセスが、MS IX-2 においては菩薩の十地つまり修行階梯に照らして六段階に分けて解説されている。当部分の前後、MS IX-1 と MS IX-3 では〈存在基層の変化〉(転依)が“saṃkleśa” (汚れの傾向にあるもの) から“vyavadāna” (清浄な傾向にあるもの) へ移行することであると解説するのである。MS IX-2 はその合間にあって〈転依〉と〈十地〉との配当関係を述べるのであって、それが“śrutavāsanā”の“bija”に直接触れるものでも“saṃkleśa”や“vyavadāna”に直接触れるものでもない。だからこそ共通の認識として“śrutavāsanā”の“bija”が増大していくという変化のプロセスと結びつけて解釈することもまた問題なく許されるものである。

MS IX-2 は MSbhtib を欠いているのであるが、その変化のプロセスを地前から仏地、さらに声聞等と菩薩とのレベルの違いとして六つの段階に分けて説明するのである。その内容を概観しておくことにする<sup>28</sup>。

#### (1) 一方を弱め他方を強くする変化。

当部分は前節で見た“śrutavāsanā”と“ālayavijñāna”との関係と最も類似しているのであるが、諸訳・諸釈を通じて見た場合、いまだ菩薩の地との関係は示されておらず、地前の段階に属するものと考えられる。これは初めて仏の教えに触れ、“śrutavāsanā”の“bija”が“ālayavijñāna”の中に飛び込んだ段階を示すものと考えられる。ただこの段階ではまだ存在基層が変化し始めるには羞恥心

<sup>28</sup> MS(N)IX-2AB 参照。

が多少伴っている。

(2) 納得すること(adhigama)によって起こる変化

初地から第六地までとされ、MSA XIX-53 で見た如く“tattva”“atattva”の双方が顕現することが示されている。この点に関しては諸訳・諸釈で多少の差違はあるが、全体の解釈に影響はない。

(3) 修習(bhāvanā)によって起こる変化

第七地から第十地とされ、“jñeya-āvaraṇa”がまだ残っている菩薩のものである。先の“atattva”に関してはすべての特徴(\*sarva-nimitta)として顕現しないとされ、MSAbh XIX-53 と呼応する。つまりこの段階で“tattva”のみが顕れ、“atattva”は全く顕れないことになる。

(4) 円満成就した成果として変化し尽くした状態

仏地に当たる。ここでは(i)すべての認識根拠(nimitta)が顕れない。(ii)極めて清浄な(suvisuddha)“tattva”が顕れる。(iii)すべての認識根拠に対する自在を得る。

(5) 声聞等に当てられている。

(6) 菩薩に当てられている。

### 5-3-2-2 śrutavāsanābija と dharmakāya

清浄なく法界>から流れ出した“śrutavāsanā”の“bija”は究極的には“dharmakāya”（法身）に含まれることになる。菩薩地の修行段階を経てヨーガ行者が“dharmakāya”と同化していくプロセスについて MS III-11~14 に述べられている。

まず MS III-11 では“vijñaptimātratā”（想い描き出されたに過ぎないという本性）を悟ることによって初地、つまり見道に入ることを示す。当該部分では『摂大乘論釈』MSbhch(P)と MSu に<転依>に関する説明が見られる。

[TEXT MSbh 5] MSbhch(P) III-11: T31,206a14-16<sup>29</sup>

（論日。由入此相得入初歡喜地。 釈日。…）

又捨凡夫二乘位，始得菩薩眞位故 名勝時。此時是轉依時故 名此初時爲勝時，即是明轉依果。

この真諦 Paramārtha 訳によれば初めての<転依>は凡夫・声聞等の段階を離れて、初めて菩薩の位に到った時点を目指すことになる。

[TEXT MSu 4] MSutib III-11 : P. Li 300a5ff.; D. Ri 246b1ff.;

<sup>29</sup> MSbhtib: P.Li 195b1ff.; D.Ri 162a4ff.; MSbh(Dh) T31,295a15ff.; MSbh(玄) T31,352c27ff. には<転依>を持ち込んだ説明は見られない。

MSu(玄)T31,416b4ff.

de bshin gśegs paḥi rigs su skyes pa yin shes bya ba la/ de bshin gśegs  
paḥlrigs ni chos kyi dbyiṅs yin te/ de rtog pa dañ de la dmigs paḥi ye śes  
khyad par can bskyed pa dañ/ sñon gyi gnas gyur pa dañ gnas gshan bskyed  
paḥi phyir der skyes pa yin te/ phal pa rigs mthun par skyes pa bshin du saṅs  
rgyas ṅlñ mtshams sbyor baḥo//

「如来の種族に生まれる」と云うことについて、＜如来の種族＞とは＜真理の世界＞（法界）である。それを悟る〔智〕でそれを認識対象とする智<sup>30</sup>という勝れたものから生じたからと、前の＜存在基層＞が変化し、別な＜存在基層＞が生じたから、そこに生じるのである。

ここで＜存在基層の変化＞（転依）が「前の＜存在基層＞が変化し、別な＜存在基層＞が生じた」（MSuch T31,416b6f. : 轉先所依，生餘依故<sup>31</sup>）と言う形で表現されていると云うことは、＜前の āśraya(A)が排除されて、別な āśraya(B)が生じた＞という基本図式を示している。これは『大乘莊嚴經論』MSA-k で得られた公式を踏襲するものであり、それがここでは見道位に位置づけられ、この時点で初めて＜存在基層＞が変化を起こすことになるのである。

これに続く MS III-12, 14 は、見道で初めて＜存在基層＞が変化を起こした段階から、完全に変化し尽くして仏となるプロセスが示されている。それを MS III-12 では＜無分別智＞<sup>32</sup>と＜後得智＞<sup>33</sup>とによって説明し、MS III-14 では修道として説明を加えている。

MS III-12 : ＜無分別智＞は実際にはシャマタ(śamatha)とヴィパッサナー(vipaśyanā)の智として示されている。この智と＜その後獲得される智＞(tat-prṣṭhalabdhi-jñāna)とが＜抑止力＞(pratipakṣa)となって、＜アーラヤ識＞にある＜種子＞“bīja(A)”が排除され、＜法身＞に触れるための＜種子＞“bīja(B)”

<sup>30</sup> MSA IX-56c “vastujñāna-tadālamba”と相通じる解釈と思われる。BBhvy(N) (西尾 8.1.) p.119,23ff.) 袴谷 1976,p.61ff.参照。

<sup>31</sup> この表現について、例えば MS(L,N)X-29A で仏の常住を説く中で、“de bshin gśegs pa rnams rgyun mi ḥchad par dri ma las rnam par grol ba ṅid kyi phyir de bshin gśegs pa rnams kyi sku paḥo shes bya ba”とあり、刹那ごとに要素間の移動があっても、“āśraya”そのものが入れ替わるとは思われない。

<sup>32</sup> ＜無分別智＞については MS 第八章全体にわたって詳しく扱われている。

<sup>33</sup> ＜後得智＞の五つの性質については MS VIII-19 に見られる。Msbhtib P.Li 219a6ff. D.Ri 180b1ff.において＜転依＞を説く場面で“rten gnas gyurpa”とあり、“rten”と“gnas”との関係が必ずしも明確でない。MS(L,N)に説明なし。

を増やすことが示されている。

*MS* III-14：見道で得た＜存在基層の変化＞を修道によって実践し、＜存在基層が変化した状態＞を得ることを説いている。そして最終段階として“*gnas gyur nas/ saṅs rgyas kyi sku rnam pa gsum thob par bya ba*”（存在基層が変化した後、三種の仏身が得られる）となり、仏身と同化していくものと考えられる。

これに対して *MSu* III-12, 14 はさらに次のように説明をしている。

【TEXT *MSu* 5】 *MSutib* III-12; P.Li 301a2ff.; D.Ri 247a4ff. *MSu*(玄) T31,416c12ff.

*gnas gyur nas shes bya ba ni de bshin ŋid rtogs pas sems daṅ sems las byuṅ ba rnams dri ma med par byuṅ baḥam/ de bshin ŋid rnam par dag pas te/ (stobs daṅ mi ḥjigs pa la sogs pa saṅs rgyas kyi chos thams cad ḥgrub paḥi sgo nas so//)*

「存在基層が変化した後」とは真理を悟ることによって心と心の働きとが無垢なものとして生じたこと [によって] か、あるいは真理が浄化されることによってということである。

【TEXT *MSu* 6】 *MSutib* III-14; P.Li 302a5ff.; D.Ri 248a4ff.; *MSu*(玄) T31,417b8ff.

*de gnas gyur nas shes bya ba ni rnam par mi rtog pa daṅ rjes la thob pa gñis kyis gnas sems daṅ sems las byuṅ baḥi rgyud rnam par dag nas te/ (saṅs rgyas kyi sku rnam pa gsum thob par bya baḥi phyir shes ḥog nas ḥchad do//)*

「かの存在基層が変化した後」とは、無分別智と後得智とによって存在基層つまり心と心の働きとの流れが浄化された後ということである。

これによって『摂大乘論釈』無性釈 *MSu* が＜転依＞に二種類の解釈を持っていたことが判る。

- (1) “*tathatā*”が浄化されること
- (2) “*tathatā*”を悟ることによって、“*citta-caitta*”が無垢なものとして生じること

さらにまた、無性釈が“*āśraya*”を“*\*citta-caitta-saṃtāna*”と理解していたことも判る。

### 5-3-2-3 dharmakāya と kāyatraya

『摂大乘論』*MS* の仏身論は、たとえば *MS* X-7 に“*saṅs rgyas kyi chos du*

shig gis chos kyi sku bsduṣ par rig par bya shes na”（およそ幾種の仏の特徴/要素のよって法身がまとめられると知るべきか？）, “saṅs rgyas kyi chos rnam par dag pas ni kun gshi rnam par śes pa gyur nas/ chos kyi sku thob paḥi phyir ro”（＜清浄である＞という仏の特徴によってとは、アーラヤ識が変化した後、法身が得られるからである）等とあることに代表される如く、＜法身＞を基軸としているが、MS X-1 の示すように＜法身＞と同体の＜自性身＞、＜法身＞に基づく＜受用身＞＜変化身＞の三身論の形を採っている。そしてテキストの第十章は修行の結果として得られる智を説き、その智が勝れていることは＜仏身＞によって知られるとされている。その中で以下では、初地で得られた＜法身＞がヨーガ行者の修行過程で次第に浄化されていく様子を見ていくことにする。

まず MS VIII-13c “dag paḥi sku gsum thob phyir daṅ”（清浄な三身を獲得するからであり）を MSbh VIII-13 は次のように註釈する。

【TEXT MSbh 6】 MSbhtib VIII-13: P.Li 215a7ff.; D.Ri 177a7ff.

dag paḥi sku gsum thob phyir daṅ shes bya baḥi don te/ dag smos pa ni ḥdir ḥdi ltar sku gsum po des daṅ po ṇid du thob pa yin la/ bcu pa la ni śin tu rnam par dag par ḥgyur ro//

「清浄な三身を獲得したから」ということの意味：「清浄な」ということは、ここでは三身は彼（菩薩）によって初〔地〕ですでに獲得され、そして十〔地〕で完全に清浄なものになるからである。

【TEXT MSu 7】 MSutib VIII-13: P.Li 325a3ff. D.Ri 268b2ff. MSu(玄) T31,431a10ff.

dag paḥi sku gsum thob phyir daṅ shes bya ba smos te/ dag pa smos pa ni ḥdi ltar sa daṅ po ṇid la sku gsum thob ciṅ sa bcu pa la ni dag pa yin te/ des na gaṅ gi tshe dag paḥi sku gsum thob par ḥgyur gyi/ sku gsum tsam du mi zad la/ de thob pas kyaṅ dbaṅ dam pa bcu yaṅ thob pa yin gyi/ dag paḥi sku gsum ḥbaḥ shig thob pa ni ma yin pa/ deḥi tshe rnam par mi rtog paḥi ye śes kyi mthar phyin to//

「清浄な三身を獲得したから」ということを説いた。つまり、「清浄な」ということは、初地で三身は獲得され、十地で清浄なものである。故に、清浄な三身を獲得することになるのであって、三身だけについて云ったのではない。それ（三身）を獲得したことによって、十の最高の力（自在）もまた獲得したのであって、清浄な三身のみを獲得したというのではない。以上の

ような場合に無分別智は究極に達したことになるのである<sup>34</sup>。

両註釈によれば、ヨーガ行者の側から観た場合、初地で仏の三身が獲得され、それらが菩薩の十地という修行階梯に従って次第に高められていくことが判る。それが同時に初地で獲得された〈無分別智〉が高められていくプロセスでもあることが判るであろう。

〈究極の状態〉とは『摂大乘論』MSの第九章では、〈汚れの傾向にある〉(saṃkleśa) “paratantra-svabhāva”のすべての〈汚れの傾向にある〉要素を取り除いた結果として、〈清浄な傾向にある〉(vyavadāna) “paratantra-svabhāva”のみが見出されることになり、その状態が〈涅槃〉(nirvāṇa)であると説かれる。しかも〈輪廻〉(saṃsāra)と〈涅槃〉(nirvāṇa)とは同じ〈存在基層〉(āśraya)である“paratantra-svabhāva”という同一平面上で結ばれている。

これに対し『摂大乘論』MSの第十章では、〈究極の状態〉として仏の徳性について述べている。それは仏の法身であり、仏の智であり、仏の自在力であり、そして仏の三身である。

MS X-3 (TEXT MS 3)で見た如く、〈法身〉が〈存在基層が変化した状態〉(転依)を特徴としているという『解深密経』SNS X-2 (TEXT VinSg 16)以来の基本的な思想を示している。

MS X-5 ではこの〈法身〉の重要な徳性である〈自在〉について述べている。つまり五つの〈構成要素〉(skandha)が変化した結果として五つの〈自在〉が得られると云う構図を示している。これはMSA IX-35~48において「ネガティブなく存在基層“āśraya(A)”を取り除いた場合、仏の〈自在力〉を得る」という内容と類似している。この内容の分析にはいる前に、MS X-5 とMSA IX-41~48 との間の構文を対照し検討をしておくことにする。

MSA IX-41:

pañcendriya-parāvṛttau vibhutvaṃ labhyate param/  
sarvārtha-vṛttau sarveśāṃ guṇa-dvādaśaśatodaye//

MS X-5:

gzugs kyi phuñ po gyur paḥi phyir shiñ dañ ... spyi gtsug bltar mi mthoñ  
ba la dbañ ḥbyor pa ... thob (D: ḥthob) po/

構文自体に関しては上記の部分とMSA IX-41~48 とMS X-5 とは全体を通じて同じ形式を取っている。そこでMS X-5 をサンスクリット原文に還元して公式化するならば次の如くなる。

<sup>34</sup> MSbh(P) T31,241b15ff.は「究竟」をさらに「清浄究竟」「自在究竟」と分けて説明している。



公式 : A parāvṛtteḥ(phyir) C(locative) vibhutvaṃ labhyate

ここでも獲得されるものは常に＜自在力＞(vibhutva)であるが、そこに新たに C という限定辞が加わる。そしてその限定辞 C は A が何であるかによって変わってくるのである。注意すべき点は A と C とが直接結びつけられているわけでは必ずしもないと云うことである。つまり、「A が C となる」ということを意味しているわけでは必ずしもないのである。

A と C との要素間の対応関係を示すと次の表の如くである。

MSA	A	C
41	pañca-indriya (五根)	sarveṣāṃ sarvārtha-vṛtti (すべての対象に対する働き) sarvaguṇa (すべての徳性)
42	manas (マナス)	sunirmala-nirvikalpajñāna (無垢な無分別智)
43	artha (五境) udgraha (五識)	kṣetra-śuddhi (浄土) yathākāmaṃ bhoga-saṃdarśana (意のままに享受対象を顕現させる)
44	vikalpa (意識)	(sadākālaṃ sarveṣāṃ jñāna-karmaṇāṃ) avyāghāta (すべての智と行為が常に 無礙であること)
45	pratiṣṭhā (住处)	amala-pada (無垢な場所)
46	maithuna (淫欲)	buddha-saukhyavihāra (安楽な聖地) dāra-asamkleśa-darśana (女性を見るのに煩悩がない)
47	ākāśa-saṃjñā (虚空についての 表象)	cintitārtha-saṃpāddhi (思議の対象が増大する) gati-rūpa-vibhavana (行動の道筋と物質を追い払うこと)
MS	A *rūpa-skandha (色蘊)	C 仏国土, 身体, 三十二相八十種好, 果てしない音声, 頭頂が見えないこと

*vedanā-skandha (受蘊)	安楽な状態
*saṃjñā-skandha (想蘊)	名・句・文の集まりによって説かれた教説
*saṃskāra-skandha (行蘊)	変化すること(*nirmāṇa) 展開すること(*pariṇāma) 仏の衆会に衆生を集めること (*parṣat-saṃgraha) 白法をまとめること(*śukladharma-saṃgraha)
*vijñānaskandha (識蘊)	四智(ādarśajñāna, samatājñāna, pratyavekṣanājñāna, kṛtyānuṣṭhānajñāna)

上記の個々の要素間の関係については当論文のテーマではないのでこれ以上扱わない。

さて、*MSA* IX-41~48 と *MS* X-5 とを比較した場合、後者の方がよりシステムとして整っていることが判る。たとえば *MSA* が〈識〉に関して、五現識、意識、マナスと個々に取り上げて説明するのに対し、*MS* は〈識蘊〉として一括して扱うのである。Cの部分に関してみると、*MSA* が〈四智〉のタームを登場させないのに対し、*MS* ははっきりとそのタームを挙げている。〈四智〉に関しては、*MSA* IX-67~76 において仏の智として登場させるが、〈識〉が変化して〈智〉になる等の両者の関係には触れることがないのに対して、*MS* では〈識〉と〈智〉との後に見るような対応関係が結ばれる萌芽がみられるのである。〈八識〉と〈四智〉とが次第に対応関係を結ぶようになることについては筆者はすでに別稿において述べた<sup>35</sup>。当論文では〈四智〉に注目して *MS* X-5 を考察することにする。その場合公式は次のようにすることが出来る。

「vijñānasya(A) parāvṛtteḥ jñāne(C) vibhutvaṃ labhyate」

ここで“jñāne vibhutvaṃ”とは「智に関する自在」、つまり仏の持つ〈智〉(jñāna)を自在に使いこなす力を云うと考えられる。〈智〉(jñāna)は始めから清浄なのであって、〈識〉(vijñāna)が変化して〈智〉(jñāna)になるのではなく、仏の側からヨーガ行者に新たに流れ込んでくるものと考えられ、〈抑止力〉(pratipakṣa)として〈無分別智〉(nirvikalpa jñāna)がヨーガ行者に入り込むと云うことと呼応する<sup>36</sup>。つまり〈識〉(vijñāna)と〈智〉(jñāna)が変化の前後とし

<sup>35</sup> 佐久間 1984 参照。

<sup>36</sup> MSbh(P) T31,253b28 「轉識陰依 得此自在」 MSbh(Dh) T31,314a2 も同様に“\*vobjitva”が

て同レベルで一対一対応しているわけではないから、アビダルマ的分類上＜識＞(vijñāna)が＜心＞(citta)に配当され、＜智＞(jñāna)が＜心の働き＞(caitta)に配当されたとしても、その趣旨から本来は両者の結びつきに関して矛盾を生じるものではない。

これに対し、MS X-7 では次のような形で公式を示すことになる。

「D (テーマ) A parāvrtteḥ (gyur nas) B labhyate」

全体は＜仏の特質＞(saṅs rgyas kyi chos)が基調となっており、それについて六種類を提示する。それぞれを D＜テーマ＞として次のような関係が示されているのである。

<i>MS X-7</i>	D	A	B
1	*viśuddhi	ālayavijñāna	dharmakāya
2	*vipāka	*rūpīndriya	*vipākajñāna(*vaipākya-)
3	*vihāra	*kāmacaryā-ādivihāra <sup>37</sup>	*apramāṇajñānavihāra
4	*vibhūtvā	*parigraha-karma	*abhiññājñāne vibhūtvā
5	*vyavahāra	*dṛṣṭaśrutamata- vyavahāra	*sarvasattva-cittasamtoṣaṇa- nirdeśajñāna
6	*samudghāta	*upadravadoṣa	*sarvasattvopadravadoṣa- samudghātajñāna

ここで公式が「A を排除して、B を獲得する」とした場合、それぞれに D (テーマ) を視点として両者の関係を限定しているのである。〈アーラヤ識〉(ālayavijñāna)を排除する場合、ヨーガ行者が結果として獲得する B は〈法身〉(dharmakāya)である。つまり〈法身〉は〈智〉を本性とすると云うことを間接的に示しており、それは〈アーラヤ識〉に対して〈法身〉を示すことによって知られるのだが、両者が直接に結びつけられているわけではない。

ここで  $MSu$  X-7-1 にかんして  $MSutib$  と  $MSuch$  との間に微妙な解釈の差が見られる.

【TEXT MSu 8】 *MSu* X-7-1: P.Li 337b5ff.; D.Ri 279a6ff.: *MSu*(玄)  
T31.438c27ff.

- (1) gañ shig rnam par dag paḥam/ gañ shig gyur pa yin sñam pa la/  
淨 誰 轉 誰 而得清淨
- (2) kun gshi rnam par śes pa gyur nas shes bya ba smos te/

あるのに対し、MSbh(玄) T31,372a12ff.に限ってはBの部分の四つの“\*ñāna”となっている。

<sup>37</sup> MS(N)下卷 p.349 注 2 参照.

爲答此問說如是言，轉 阿 賴 耶 識 得法身故

(3) kun nas ñon moñs pa can thams cad kyi sa bon can de

由阿賴耶識 執 持 一 切 雜 染 種子

gñen pos gsal na

對治起時 轉滅

yon tan kha na ma tho ba med pa thams cad dañ mthun par hgyur te/

如是一切染種，轉得隨順一切無罪圓滿功德

(4) dper na sman nad med kyis dug bsal na

譬如 世間阿褐陀藥 能變有毒

sman nad med du hgyur ba bshin du gyur pa brjod par byaḥo/

令 成 無 毒

故 名 轉

まず、(1)にある二つの“gañ shig”（誰）が同一であるか否か，“rnam par dag pa”と“gyur pa”とがシノニムであるのか否かは微妙である。MSu III-12, 14(TEXT MSu)が、“\*āśraya-parivṛtti”を一方では“tathatā”（真理：真如）の浄化と考え、一方で“āśraya”（存在基層）である“citta-caitta-saṃtāna”（心と心の働きとの流れ）が汚れのないものとして顕れるということと考えていたと思われることから、上記の二者についても差を考えていたとも思われるのである。

MSutib と MSuch との間の解釈の差は(3)の部分に大きく顕れる。MSutib は“kun nas ñon moñs pa can thams cad kyi sa bon can”は“\*sarva-saṃkleśa-bījakam”となり、“de”は“ālayavijñānam”となると考えられ、“gsal (intr.)”の主語であると考えられる。これに対して MSuch では「轉滅(tr.)」の目的語としてチベット語には対応部分を持たない「如是一切染種」を加えている。ここで、この「一切染種」が直前の「一切雜染種子」の単なる繰り返しである場合、滅する対象が“ālayavijñānam”全体であるのか“bīja”のみであるのかは、また微妙な問題である。MSuch が「由阿賴耶識執持一切雜染種子」（アーラヤ識はすべての汚れた種子を執拗に持して〔離さない〕）とすることによって、排除する対象を＜種子＞に限定し、＜アーラヤ識＞を＜法身＞と結ぶ変化の対象から切り離す意図があったものと予測されるのである。この点は同じ漢訳者玄奘が『攝大乘論』無性釈 MSuch の数ヶ月後に翻訳した親光等造『仏地經論』BBhUの中に明確に見出される。

【TEXT BBhvy 16】 BBhvyeh T26,326a20f.

此說轉去第八識中二障種子，顯得清淨轉依法身，非說鏡智」

漢訳語の微妙なニュアンスを別にして、全体の構造に注目すれば、＜アーラヤ識＞を排除して＜法身＞を獲得するという場合に、玄奘の意図は＜アーラ

ヤ識>そのものが変化して<法身>に成るのではないと云うことである。

これに対して *MSutib* は「アーラヤ識が浄化されたならば(*gsal na*), 徳性となる(*hgyur te*)」と述べていると考えられる。<徳性>(\**guṇa: yon tan*)は<法身>の徳性ということであるから、もし“*yon tan kha na ma tho ba med pa thams cad dañ mthun pa*” (すべての申し分のない(\**anavadya*)徳性に相応しい(\**anukūla*)もの?) が<法身>そのものを表しているのだとすれば、*MSutib* は「アーラヤ識が浄化されて法身>となる」、つまり“*ālayavijñāna ṃ dharmakāya*”の関係を考えていたことになる。当節5-1-4で *MS X-35* に関して考察する中でも触れたように、<転依>ということを媒介として<アーラヤ識>が<大円鏡智>と結ばれ、その<大円鏡智>と<自性身> (法身) との関係が明確化するのには安慧 *Sthiramati* においてであるとした場合、上記の無性釈 *MSu* が不明確ながらその関係を示していると読み込むことが可能であると云うことは、対応関係が完成する直前の状態として理想的である。その意味で *TEXT MSu 8* は“*ālayavijñāna ṃ dharmakāya*”の関係を意図していたとすることが出来る。

<転依>ということをテーマとして場合、漢訳の段階でも両者の関係は見出される。以下にその部分をチベット訳と対比させる形で示すことにする。

[*TEXT MSu 3*] *MSutib X-35*: P. Li 354a7ff.; D.Ri 294a4ff.

gnas gyur pa mi rigs par snañ baḥi phyir ro// shes byaba la/ kun gshi nram  
par śes pa gyur pa ni ŋo bo ŋid do// hjug paḥi nram par śes pa gyur pa ni loṅs  
spyod rdzogs paḥo// mi rigs pa drug po ḥdi dag gis ŋo bo ŋid ni loṅs spyod rdogs  
par mi ruñ ŋo//

[*TEXT MSu 9*] *MSuch X-35*: T31,448a10ff.

又見轉依非道理故。謂轉阿頼耶識得自性身。轉諸轉識得受用身。故受用身非自性身。由此六種不應正理故受用身非自性身。

この漢訳によれば“*ālayavijñāna ṃ svabhāvikakāya*”の関係は确实と考えられ、さらに *MS X-1* から“*svabhāvikakāya = dharmakāya*”であるから、“*ālayavijñāna ṃ svabhāvikakāya = dharmakāya*”の関係が成り立つことになる。

さてその場合、最初に考察した内容のように<法身>を獲得する場合の排除の対象が<アーラヤ識>全体ではなく<種子>に限定されていたとしたことに立ち返って見ると、このように結論づける最大の根拠は、*TEXT MSu 8* の漢訳に示された部分に対する解釈を、同じ玄奘訳の *TEXT BBhU 1* の解釈によって補強した場合に得られる結論であったのであるから、玄奘の意図するものとするのが可能性として認められ、その場合、*TEXT MSu 9* では<種子>のタームを加える余地がなかったことと、加えなくとも含意として矛盾を回避できるとしたか等の理由も考えられる。いずれにしても後の法相教学等で定式化さ

れる〈五法〉と〈三身〉の対応関係、並びに〈五法〉の一部〈四智〉と〈八識〉との対応関係が成立する過渡期に位置する無性 *Asvabhāva* の時代の流動性として捉え直すと、理論の発展過程を考える上でより有効な情報と成るであろう<sup>38</sup>。

### 5-3-3 阿毘達磨集論における *vipākavijñāna* と *kuśala-vāsanā*

Schmithausen 氏が示すように<sup>39</sup>『摂大乘論』*MS* の中で特に重要な位置を占める“*vipākavijñāna*”と“*śruta-vāsanā*”というタームは、『瑜伽論』*YBh* あるいは『大乘莊嚴經論』*MSA* には見られないタームであり概念であるが、“*vipākavijñāna*”と“*kuśala-vāsanā*”という類似したタームを『阿毘達磨集論』*AS* の中に見出すことが出来る。

【TEXT AS 6】*AS* 28,9ff.

hetupratyayaḥ katamaḥ/ ālayavijñānaṃ kuśalavāsanā ca/

〔結果を生じさせる〕原因・条件とは何か？ アーラヤ識と善なる影響力（残影）である。

【TEXT ASbh 10】*ASbh* 35,21ff.

hetupratyaya ālayavijñānaṃ kuśalavāsanā ca sāsra-vānāsravāṇaṃ ca saṃskārāṇaṃ yathākramam/ ... kuśalavāsanā mokṣabhāgīyānāṃ vāsanā draṣṭavyā/ teṣāṃ lokottarādhigama-niṣyanda-dharma-naimittikatvāt tad-vāsanāyā lokottara-dharmahetutvaṃ veditavyaṃ//

原因・条件となるもの、つまりアーラヤ識と善なる影響力（残影）とは順番に煩惱にまみれた（有漏の）潜在的意欲であり、煩惱にまみれていない（無漏の）潜在的意欲である。〔中略〕〈善なる影響力（残影）〉とは解脱に導く因となるもの（順解脱分）の影響力であると見るべきである。それら（順解脱分）は出世間に到達した〔智＝真理〕から流れ出た真理の教え（法）を〔解脱の〕根拠としているから、それらの影響力は出世間の教えを淵源（因）としていると知るべきである。

“*kuśala-vāsanā*”が TEXT ASbh 10 の述べる如く「解脱に導く因となるもの（順解脱分）の影響力である」とすれば、当節 5-3 以来触れてきた“*\*dharmadhātu-niṣyanda*”と規定されている“*śruta-vāsanā*”と同じ概念となる。

同一概念であると判定する場合、それでは何故同一概念を別なタームで表現したかを問題とする必要がある。当節 5-3 が表題として「*vipākavijñāna* と

<sup>38</sup> 佐久間 1987, 1989c 参照。

<sup>39</sup> Schmithausen 1987 Part II n582 (*kuśala-vāsanā*), n445 (*vipāka-vijñāna*).

śrutavāsanā」を掲げたように、『摂大乘論』MS では両者の相互関係が重要なポイントとして提示されている。『阿毘達磨集論』AS にもまたこの“vipākavijñāna”というタームが次のような形で登場する。“\*yac ca tasya bijam upacitaṃ vaipākyam cālayavijñānam”(AS 3,8f.)<sup>40</sup> “skandha-dhātva-āyatana-vāsanā-paribhāvitam sarvabījakam ālayavijñānam vipākavijñānam ādānavijñānam api tat”(AS 12,1f.)とあり、“ālayavijñāna”を性格づける形容詞の形ないし同義語として登場する。しかしながら“vipākavijñāna”そのものを性格づける説明はない。この同義語としての並記の仕方は『摂大乘論』MS 第一章等が同様に“ālayavijñāna”“vipākavijñāna”“ādānavijñāna”を並記した際に、それぞれのタームの詳しい説明を施していたこととは対照的である。この事情は“kuśala-vāsanā”と“śruta-vāsanā”の場合も同様で、前者についての説明が極めて限られているのに対して、後者については説明も多く、しかも重要な要素としてしばしば登場するのである。

しかしこの事実だけから、『阿毘達磨集論』AS が単に類似したタームを並記しただけのものを、後に『摂大乘論』MS が総合発展させたとするとも、逆にすでに『摂大乘論』MS で様々に発展してきたこれらのタームを吟味し、同義語としてすでに認知していたため、『阿毘達磨集論』AS はこれを決定事項として説明をしなかったとすることも可能であり、決定困難である。あくまでも可能性の一つとして挙げるにとどめるが、“kuśala-vāsanā”と“śruta-vāsanā”とが全くの同一概念として話を始めた場合、＜転依思想＞に関して“pari/vṛt”のみを使用する『阿毘達磨集論』AS の系統と、“pari/vṛt”と“parā/vṛt”とを併用する『大乘莊嚴經論』MSA ないし『摂大乘論』MS の系統との差に起因したとすると判りやすい。概念としては共通した二つのタームが、実践行をするグループの差であり、地域の差等であるなら、經典に記録される際に別のタームとなったとしておくことが無難である。

今後さらに多くの要素が発見された場合のために、ここで瑜伽行派に特徴的で重要な概念の中で『阿毘達磨集論』AS と『摂大乘論』MS とに共通して登場しない要素について触れておくことにする。列举すれば次の如くである。ま

(1) 『摂大乘論』MS に特徴的な＜二分依他起＞の思想を『阿毘達磨集論』AS がもたないこと。

(2) 『阿毘達磨集論』AS に登場する＜三種転依＞の思想を『摂大乘論』MS が持たないこと。

＜二分依他起＞の思想はすでに『瑜伽論』「摂決択分」VinSg にみられ、＜三種転依＞の思想は、その成立起源が『瑜伽論』YBh に求められるか否かは

<sup>40</sup> Schmithausen1987 Part II n445.

いまだ微妙であるが、この思想を持つものとしては、チベット訳のみ現在する『莊嚴經論』無性釈 *MSAT*、『莊嚴經論』安慧釈 *SAVbh*、『仏地經論』戒賢釈 *BBhv*、漢訳者玄奘の『仏地經論』『成唯識論』には存在せず、玄奘の弟子窺基の『成唯識論述記』に到って初めて顕れるものである。このことによって＜三種転依＞の思想がかなり新しい思想であることが確定し、また『阿毘達磨集論』*AS* が意図的に＜二分依他起＞の思想を回避した理由が明確化すれば、クロノロジーとして『摂大乘論』*MS m* 『阿毘達磨集論』*AS* が言えることになる。一方＜三種転依＞の思想が明確に『瑜伽論』*YBh* に基礎づけられた場合には、再び両者のクロノロジーは不明確になり、地域差等の理由を考える以外にないことになる。いずれにせよ当論文の範囲を超えるのでこれ以上の考察はしないことにする。

#### 5-4 *dauṣṭhulya* と *praśrabdhi*

さて当第一章で『瑜伽論』における＜転依思想＞を考察して際、その思想の初期の段階に深く関わっていたタームに“*dauṣṭhulya*”と“*praśrabdhi*”とがあった。この両タームについても『摂大乘論』*MS* I-61A で述べているので触れておくことにする。

[TEXT *MS* 8] *MStib* I-61A: *MS*(L,N) I-61A

yañ gnas ñan len gyi mtshan ñid dan/ ślñ tu spyañs paḥi mtshan ñid do//  
gnas ñan len gyi mtshan ñid ni ñon moñs pa dan ñe baḥi ñon moñs paḥi sa  
bon gañ yin paḥo// śin tu spyañs paḥi mtshan ñid ni zag pa dan bcas paḥi  
dge baḥi chos kyi sa bon gañ yin pa ste/ de med du zin na rnam par smin  
pas gnas kyi las su mi ruñ ba dan/ las su ruñ baḥi bye brag mi ruñ bar ḥgyur  
ro//

また[アーラヤ識には] 邪悪さ/悪さの特徴と軽快さの特徴とがある。邪悪さ/悪さの特徴とは、煩惱(*kleśa*)と付随して起こる煩惱(*upakleśa*)の種子のことである。軽快さの特徴とは煩惱にまみれた(有漏の)善い種子のことである。この[区別]がないとしたなら、[種子が]成熟すること(*vipāka*)によって、活動的でない(*akarmaṇya*)身体(*āśraya*)と活動的な(*karmaṇya*)[身体]との差違が成り立たないことになってしまう。

当部分は諸訳、諸釈を通じて内容上大きな差はない<sup>41</sup>。さらにこれに続く

<sup>41</sup> *MS*(S) p.26; *MSbh*(P) T31,180a4ff.; *MSbh*(Dh) T31,284b4ff.; *MSbh*(玄) T31,337b4ff.; *MSbhtib* P.Li 169b7ff. D.Ri 143a3ff.; *MSutib* P.Li 268a8ff. D.Ri 219a5ff.; *MSu*(玄) T31,398b5ff.



*MS I-61B* の「善いあるいは悪い種子の成熟」等の内容を考慮すれば、ここに登場する二種の＜種子＞(*bija*)がすべて＜アーラヤ識＞に含まれるものであり、それが善であれ悪であれ、次の行為(*karma*)を生み出すものであることが判る。従って“*śrutavāsanā*”の様に仏の世界から植え込まれる清浄な＜種子＞とははっきりと区別されることになり、『摂大乘論』*MS* の＜転依思想＞とは別な次元で扱われていることになる。

## 第六章 中辺分別論安慧釈における転依思想

『中辺分別論』*MAV*における〈転依思想〉については、すでに明らかな如く<sup>1</sup>『中辺分別論頌』*MAV-k* および世親 *Vasubandhu* 作とされる『中辺分別論』*MAVbh* にはこの思想が全く扱われていない。漢訳である真諦 *Paramārtha* 訳『中辺分別論』にも玄奘訳『辯中邊論』にも見られない。この思想が登場するのは安慧 *Sthiramati* 釈とされる *Madhyāntavibhāga-ṭīkā*(『中辺分別論』安慧釈 *MAVT*)に到ってのことである。幸い『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* にはかなりの部分のサンスクリット原文写本が存在し、すでに山口益氏によって校訂本が公にされている。従ってここではテキストと共に安慧 *Sthiramati* の思想と云うことも含めて考察を進めることになる<sup>2</sup>。

安慧 *Sthiramati* の思想傾向を検討するに当たって、彼がどのような瑜伽行派の文献に註釈を書いているかを提示するならば、『大乘莊嚴經論』*MSA* に対する *SAVbh*, 『中辺分別論』*MAV* に対する *MAVT*, 世親 *Vasubandhu* 作とされる『五蘊論』*Pañcaskandhaka(PañcS)* に対する *Pañcaskandhaprakaraṇa-vaibhāṣya(PañcSvai)*, 『唯識三十頌』*TV* に対する *TVbh* の四つが残されている。これらの四つの文献について、その本論と世親 *Vasubandhu* 釈等との間で〈転依思想〉を扱うか否かを表記すれば次の如くである。

## 【転依思想を扱うか否か】

	世親 <i>Vasubandhu</i>	安慧 <i>Sthiramati</i>
<i>MSA-k</i>	<i>MSAbh(?)</i>	<i>SAVbh</i>
あり	あり	あり
<i>MAV-k</i>	<i>MAVbh</i>	<i>MAVT</i>
なし	なし	あり
	<i>PañcS</i>	<i>PañcSvai</i>
	なし	なし
	<i>TV</i>	<i>TVbh</i>
	あり	あり

上記以外の瑜伽行派の文献で世親 *Vasubandhu* に帰せられるものの中には、やはり〈転依思想〉を扱わないものがある。それを表記すると次の如くである。

## 【世親に帰せされる論書における転依思想の有無】

転依思想あり

転依思想なし

<sup>1</sup> 例えば *MS(N)* 下巻 p.303 注 3 の中に指摘されている。

<sup>2</sup> 各テキストについては巻末の「原典に関する略号」参照。

注釈書

*MSAbh*(?)

*MAVbh*

*DhDhVV*(世親作ではない)

*MSbh*

*AKbh*

著書

*TV*

*TSN*

*AK*

*Vyākhyāyukti*

*Karmasiddhi*

*PañcS*

*VV*

これによれば世親 Vasubandhu に帰せられる諸文献の中で註釈文献としては『中辺分別論釈』*MAVbh* のみが〈転依思想〉を扱わないことが判り、逆に著書としては二文献を除いてはほとんど〈転依思想〉を扱わないことが判る。つまり『中辺分別論釈』*MAVbh* でこの思想を扱わないのは、その必要がなかったから等の理由であり、この思想が成立する以前にこの文献が成立したから等とは言えないのである。『中辺分別論頌』*MAV-k*、『中辺分別論釈』*MAVbh* の取り上げたテーマの中にこの思想を持ち込むことが合理的でなかったとすることもまた出来ないのである。それは『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* で〈転依思想〉とともに各テーマが再解釈されているからに他ならない。こうした事情がいかなる理由で起こったかは別にして、事実として『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* でこの思想が取り上げられているのであるから、先にも述べた如く安慧 Sthiramati の〈転依思想〉と云うことを念頭に考察を進めていくことにする。

そこで『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* の〈転依思想〉をまず考察し、それに関連する形で『中辺分別論頌』*MAV-k* および世親 Vasubandhu 造『中辺分別論釈』*MAVbh* に触れることにするが、『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* の〈転依思想〉をテーマ別に考察するに先立って、関連する箇所を概観しておくことにする。

(1) *MAV* I-16b: “*sūnyatā*”を“*saṃkṣiptā*”と“*viśuddhā*”との二つの視点から叙述する。これに対し *MAVT* は順に“*āśraya-aparāvṛtti*”と“*āśraya-parāvṛtti*”というタームを割り当てている<sup>3</sup>。

(2) *MAVbh* II-10ab: *MAV-k* II-9 で十種類の“*śubha*”等が示されている中、第2番目に“*bodhi*”の項がある。それについて *MAVbh* II-10ab で様々に触れて

<sup>3</sup> *MAVbh*(N) p.24,4ff. ; *MAVbhtib/ch*(Y) p.16ff. ; *MAVT*(Y) p.51,7ff.

いく中の“*sthiti-kāraṇa*”の項目を *MAVT* が扱う際に“*āśrayaparāvṛtti*”が登場する。つまり *MAVT* はこの“*bodhi*”を“*āśrayaparāvṛtti*”として扱うのである<sup>4</sup>。

(3) *MAV-k* III-9cd, 10a: “*mārgasatya*”を“*parijñā*”“*prahāṇa*”“*prāpti-sākṣātkṛti*”として示しているが、これを *MAVbh* は＜三性説＞として解釈し、順に“*parikalpita-svabhāva*”“*paratantra-svabhāva*”“*pariniṣpanna-svabhāva*”と結びつけている<sup>5</sup>。そのうえで *MAVT* はこの＜三性説＞による解釈に＜転依思想＞を“*āśraya-parivṛtti*”として持ち込んでいる。さらにまた“*vimuktikāya*”と“*dharmakāya*”のタームも加えている<sup>6</sup>。

(4) *MAV-k* III-10d および *MAVbh* III-10d とを総合すると“*paramārtha*”と“*pariniṣpanna-svabhāva*”とが結びつけられていることが判る。*MAV-k* III-11ab ではそれを“*artha*”（意味対象）“*prāpti*”（体得）“*prapatti*”（正しい認識：*MAVbh* と *MAVT* では *pratipatti*）の三つの視点から示す。その場合、*MAVbh* ではこの三つをそれぞれ“*tathatā*”“*nirvāṇa*”“*mārga*”<sup>7</sup>に割り当て、さらにそのうちの“*nirvāṇa*”に対して *MAVT* では“*ekānta-nirmala-tathatā āśraya-parāvṛtti-lakṣaṇam*”と規定している<sup>8</sup>。

(5) *MAV-k* III-14 および *MAVbh* III-14 では、七種の“*tattva*”を説くうち、第六番目の“*visuddhi-tattva*”に対して *MAVT* は＜転依思想＞を持ち込み、それを“*nirodha-satya*”の性質であると説いている<sup>9</sup>。

(6) *MAV-k* IV-13～15a で“*pratipakṣa*”（抑止力）を修習していく段階を十八段階に分けて示す。そのうちの最後の三段階を *MAVbh* は“*dharmakāya*”, “*saṃbhogakāya*”, “*nirmāṇakāya*”に割り当てている。*MAVT* はさらにこの“*dharmakāya*”の項目に“*āśrayaparāvṛtti*”というタームを登場させている<sup>10</sup>。

(7) *MAV-k* V-2d～4b において、菩薩の修行を十二の“*parama*”として表現する中の第四番目として、“*akṣayatva-paramatā*”とある。これを *MAVbh* は「*bodhi* を目指して尽きることがないこと」として“*bodhi*”と結びつけている。*MAVT* はこれを註釈する中で“*dharmakāya*”を登場させ、その特徴として“*āśraya-*

<sup>4</sup> *MAVbh*(N) p.30,9ff. ; *MAVbhtib/ch*(Y) p.28ff. ; *MAVT*(Y) p.84,21ff.

<sup>5</sup> 当節 4-1-2-1 の TEXT MSA-k 9 を考察する中でも触れたが、“*parijñā*”, “*prahāṇa*”, “*prāptisākṣātkṛti*”もまた元来＜三性説＞と結びつかなければならない必然性はない。

<sup>6</sup> *MAVbh*(N) p.40,21ff. ; *MAVbhtib/ch*(Y) p.51ff. ; *MAVT*(Y) p.122,10ff.

<sup>7</sup> *MAV-k*, *MAVbh* III-11cd で“*tathatā*”, “*nirvāṇa*”が“*asaṃskṛta*”であり, “*mārga*”が“*saṃskṛta*”であり, その双方が“*pariniṣpanna-svabhāva*”であることを説明している。

<sup>8</sup> *MAVbh*(N) p.41,16ff. ; *MAVbhtib/ch*(Y) p.53ff. ; *MAVT*(Y) p.125,9ff.

<sup>9</sup> *MAVbh*(N) p.43,5ff. ; *MAVbhtib/ch*(Y) p.56ff. ; *MAVT*(Y) p.133,8ff.

<sup>10</sup> *MAVbh*(N) p.56,17ff. ; *MAVbhtib/ch*(Y) p.87ff. ; *MAVT*(Y) p.191,3ff.

parāvṛtti”というタームを登場させている<sup>11</sup>。

(8) *MAV-k* V-10: *MAV-k* V-7 以下の“*manasikāra-pratipatti*”という項目の中で、大乘の修行が小乗の修行よりも勝れていること(*viśeṣa*)と、不滅であること(*akṣayatva*)とが示されている。*MAVbh* は菩薩は利他行を行うから(*parānugraha-vṛttitvād*)声聞よりも勝れており、また涅槃に入っても菩薩は死に絶えて消滅してしまうことがないから(*aśama = anuparata*)不滅であると説いている。*MAVT* はこの“*akṣayatva*”に五つの性格を与え、その第五番目に“*āśraya-parāvṛtti*”というタームを登場させている。そして注目すべき点は、これに続く部分で *MAVT* が大乘と小乗の差違を説明する部分で、“*parivṛtta*”というタームを使用していることである<sup>12</sup>。

以上で＜転依思想＞に関連する用例について概観したが、以下の部分でそれをテーマ別に考察することにする。

#### 6-1 *sūnyatā* に関する *saṃkliṣṭā* と *viśuddhā*

まず『中辺分別論』*MAV* I-16 は“*sūnyatā*”に関して“*saṃkliṣṭā*”と“*viśuddhā*”との二つの側面を提示している。

[TEXT *MAV* 1] *MAV-k/bh* I-16: *MAVbh*(N) p.24,4ff.

*katham sūnyatāyāḥ prabheda jñeyāḥ/*

*saṃkliṣṭā ca viśuddhā ca/*

*ity asyāḥ prabhedāḥ/ kasyām avasthāyām saṃkliṣṭā kasyām viśuddhā/*

*samālā nirmalā ca sā/*

*yadā saha malena vartate tadā saṃkliṣṭā/ yadā prahīṇa-malā tadā viśuddhā/*

*yadi samālā bhūtvā nirmalā bhavati katham vikāra-dharminītvād anityā na bhavati/ yadmād asyāḥ*

*abdhātu-kanakākāśa-suddhivac chuddhir iṣyate//*

*āgantuka-malāpagamān na tu tasyāḥ svabhāvānyatvaṃ bhavati/*

＜空という真理＞（空性）の分類はどのように知るべきか？

〔それは(*sā*)〕＜汚染されている＞と＜浄化されている＞とである。

ということがその分類である。どのような状態について＜汚染されている＞〔と云い〕、どのような〔状態について〕＜浄化されている＞と〔云うのか〕？

<sup>11</sup> *MAVbh*(N) p.61,12ff. ; *MAVbhtib/ch*(Y) p.95ff. ; *MAVT*(Y) p.202,25ff.

<sup>12</sup> *MAVbh*(N) p.64,3ff. ; *MAVbhtib/ch*(Y) p.102ff. ; *MAVT*(Y) p.212,17ff.

それは＜垢を伴う＞と＜垢を伴わない＞とである。

〔空性が〕垢を伴って展開（機能）しているとき、＜汚されている＞〔と云う〕。垢が断じられているとき、＜浄化されている＞と〔云うのである〕。

もし〔空性が始め〕＜垢を伴ったもの＞であり、後に＜垢を伴わないもの＞となるなら、〔それは〕＜変化する＞という性質を持つものであるから、どうして〔それが〕無常なものとならないのか？ 〔そうではない〕 なぜならば、それ（空性）は

水界・金・虚空の清浄さの〔譬喩の〕如く、清浄であると認められるからである。

〔譬喩と同じように空性も〕仮に付着している垢が取り除かれるから〔本来の清浄な状態になる〕のであって、その本性が別なものになることではない。

『中辺分別論釈』*MAVbh* の解釈に従えば、“*sūnyatā*”が＜垢＞をともなっている(*samālā*)場合を“*saṃkliṣṭā sūnyatā*”と呼び、この＜垢＞を断じた(*nirmalā*)場合を“*viśuddhā sūnyatā*”と呼ぶことが判る。つまり二つの“*sūnyatā*”があるのではなく＜垢＞の有無にその差違があるに過ぎないことが判る。この部分に対して『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* は次のように註釈するが、それを見るとこれがヨーガ行者からの視点、行者の知的レベルの変化であると見ていたことがかなり明確に捉えられる。

[TEXT MAVT 1] *MAVT* I-16ab: *MAVT*(Y) p.51,9ff.

*katham sūnyatāyāḥ prabhedo vijñeya*

*iti/ <abhūtaparikalpo hi saṃkleśaḥ tasya prahāṇe viśuddhir ucyate/ saṃkleśa-viśuddhikāle ca sūnyatāvyatiriktam anyan nāsti<sup>13</sup>> yat saṃkliśyate viśudhyate vā/ tasmāt saṃkleśa-viśuddhi-kālayoḥ sūnyataiva saṃkliśyate viśudhyate ceti pradarśanārtha m āha/*

*saṃkliṣṭā ca viśuddhā ca*

*ity asyāḥ prabhedah/* *kadā saṃkliṣṭā kadā <nirmalety anavabodhāt prcchati/ kadā saṃkliśyate kadā viśudhyata iti/*

*sā samālā nir>malā ca*

*iti vistaraḥ/ āśrayāparāvṛtti-parāvṛtṭy-apekṣayā samālā ca prahīṇa-malā*

<sup>13</sup> *MAVTtib*: P. tshi 49b2ff.: yañ dag pa ma yin pa kun rtog pa ni kun nas ñon moñs paḥo// de spañs na rnam par dag pa shes bya ste/ kun nas ñon moñs pa dañ rnam par dag paḥi dus na yañ stoñ pa ñid ma gtogs par gañ kun nas ñon moñs par ḥgyur baḥam/ rnam par byañ bar ḥgyur ba gshan med do//

ca vyavasthāpyate/

「空性の分類はどのように知るべきか？」と言うこと。＜虚妄な分別判断＞が＜汚すもの＞（汚れの傾向にあるもの）である。それが取り除かれたとき、＜清浄な〔状態〕＞と云われる。〔空性が〕汚れているときも清浄なときも、空性を除外して、別に汚されたりあるいは浄化されたるするものはない。従って汚れているときと浄化されたとき〔は順に〕空性がまさに汚され、浄化されると説き示すために〔次のように〕云った。

「＜汚染されている＞と＜浄化されている＞とである。

ということがその分類である」 何時汚れている状態であり何時垢がない状態かをいまだ認知していないので〔次のように〕説いた。何時汚れるのか？ 何時浄化されるのか？

「それが垢を伴っている状態と垢を伴っていない状態である」

云々である。＜存在基層が変化していない状態＞と＜〔存在基層が〕変化している状態＞<sup>14</sup>とに鑑みて、〔順に〕＜垢を伴っている状態＞と＜垢を取り除いている状態＞と定義したのである。

ここに“abhūtaparikalpa”が登場する。つまり、＜捉えられるもの＞(grāhya)と＜捉えるもの＞(grāhaka)等を造り出す源泉である汚れた“abhūtaparikalpa”を断じた場合に“śūnyatā”は浄化されたものとなるのである。実際には＜垢＞(mala)およびその原因がなくなった場合に“śūnyatā”のみが残ることを示していると思われるのである。これはどのような視点から観察した場合このような現象が見られるかと云えば、<sup>1</sup> 当然行者から見た場合と云うことになるであろう。こうした点を色濃く、あるいは明確に表現している部分が次の部分である。つまり『中辺分別論』安慧釈 MAVT は“samalā”を“āśraya-aparāvṛtti”に対照させ、“prahīṇa-malā(nirmalā)”を“āśraya-parivṛtti”に対照させているのである。ここに使用されている複合語は明確に“āśraya”に対する“parivṛtti”の役目を意識している。これは“āśraya”が何らかの形で変化の基層であると意識されていることであり、それを担えるのはヨーガ行者以外にはなく、従って行者の知的レベルの変化を“śūnyatā”に投影していることがおそらく“apekṣayā”（鑑みて）から読みとれるものと思われる。この解釈を認めれば、ヨーガ行者を認識中枢にすえることになるから、安慧 Sthiramati は＜存在基層が変化していない状態＞が＜空

<sup>14</sup> 当論文全体では日本語の訳語上の問題として＜存在基層が変化した状態＞ないし＜存在基層の変化＞で統一したいが、“āśraya-aparāvṛtti”との対比から適宜使い分けた。＜変化している状態＞という日本語から、結果としてもプロセスを含むニュアンスを与え、＜変化し尽くした状態＞としてプロセスを含まないものと区別した。

性が垢を伴った状態>であり、<存在基層が変化している状態>が<空性から垢が断じられ、なくなる状態>であると認識していたことが明確になる。これをさらに裏付けるものが、“abhūtaparikalpa”と上記テキストに続く文章“yeṣāṃ aviduṣāṃ grāhya-grāhakābhīniveśa-rāgādi-kleśa-malinā<nāṃ cittasaṃtānām apratipatti-vipratipatti-doṣāc chūnyatā na prakhyāti tān prati samalā vyavasthāpyate/>”である。例えば<垢>を伴う<心の流れ>をもつ凡夫には、<虚妄な分別判断>によって<空性>は汚れてしか顕れないと考えられるが、<空性>それ自体は<虚妄な分別判断>の影響とは無関係であるから<垢を伴う>か<垢を伴わないか>は全く問題とならないのである。

このモデルは先に当節4-1-2-2や4-2-3-2で考察した『大乘莊嚴經論』MSA XIX-53, 54 (TEXT MSA-k 12; TEXT MSAbh 17) で示した“tattva”“atattva”の顕現・非顕現のモデルと類似しており、二元論的側面を持つと考えられる。これは『中辺分別論』MAVが中道と両極端とを明らかにすることを主眼とし、ヨーガ行者が有と無との両極端に走った考えを捨てて、真理としての中道を実現することを目的としているのであるとすれば、その意味で“āśrayaparāvṛtti”に関しても“āśraya-aparāvṛtti”と“āśraya-parāvṛtti”と云う意味での二元論的側面を示していると云うことが出来る。これは『大乘莊嚴經論』MSA XIX-53, 54 を引用している『摂大乘論』MS IX-3 を考察した当節5-1-3で示した“tattva”“atattva”の顕現・非顕現のモデルと類似しているが、“āśrayaparāvṛtti”に関して“paratantra-svabhāva”を中軸として<二分依他起>の思想として解釈した<転依思想>とは性格を異にしている。

以上のように『中辺分別論』安慧釈 MAVT が“mala”あるいは“abhūtaparikalpa”と“śūnyatā”との二元対立的な思想の中に“āśrayaparāvṛtti”を持ち込んだのだとした場合、『中辺分別論』安慧釈 MAVT としては<転依思想>をどのように解釈していたのであろうか。こうした点について以下に考察していくことにする。

## 6-2 bodhi という観点から見た āśrayaparāvṛtti と tathatā

『中辺分別論』安慧釈 MAVT がどのような<転依思想>を持っていたかを探るために、“āśrayaparāvṛtti”をどのように解釈しているのか、より具体的に見ていくことにする。まず『中辺分別論釈』MAVbh II-10ab に対応する『中辺分別論』安慧釈 MAVT の部分を見ていくことにする。

[TEXT MAVT 2] MAVT II-10ab: MAVT(Y) p.84,21ff.

sthitikāraṇaṃ bodhau/ <bodhir> āśrayaparāvṛtti</> nirmalā



tathatāśraya[bodhi]ḥ<sup>15/</sup>

＜悟りの智慧（菩提）＞について＜存続する＞という作用因がある．＜菩提＞とは＜存在基層が変化したもの＞である．無垢になった＜真理＞が＜存在基層＞である．

山口益氏が欄外に示すように、写本の示すサンスクリットからは様々な可能性が考えられ、一つの読み方に決定することが難しい．従ってこの部分に関してはチベット訳を採用することにする．その上で示した上記のサンスクリットが正しいと仮定した場合、“bodhi”=“āśraya-parāvṛtti”, “āśraya”=“nirmalā tathatā”ということになる．この場合“āśraya”はポジティブな“āśraya”であり、それが具体的に“nirmalā tathatā”であるならば、これと“āśraya-parāvṛtti”の形で結びついている“parāvṛtti”は＜代わりに入り込む＞か＜～に変異する＞を基本としていることになり、＜排除する＞の意味は不可能ということになる．

こうした思想内容と同様に解釈しうる部分が『中辺分別論』MAV III-11ab に対する『中辺分別論』安慧釈 MAVT に見られる．

【TEXT MAVT 3】 MAVT III-11ab: MAVT(Y) p.125,19f.

prāpti-paramārtho            nirvāṇam/            eka-<anta-nirmala-tathatā-  
āśrayaparāvṛtti-lakṣanam/<sup>16/</sup>>

＜涅槃＞とは＜体得した＞という＜最高レベルのもの＞である．一途に無垢になった真理という＜存在基層が変化した状態＞を特徴としている．

もし TEXT MAVT 2 において仮定した解釈が正しいなら、ここに示される“eka-<anta-nirmala-tathatā-āśrayaparāvṛtti”の部分は一つの複合語として解釈しなければならない．つまり、“tathatā”は“āśraya”と同格関係にならなければならないのである．この“tathatā”と“āśraya”とを同格とする解釈は、＜三種転依＞の中の“citta-āśraya-parivṛtti”について当節 3 - 2 - 4 で考察した TEXT ASbh 6.1. “citta-āśrayaparivṛttir dharmatā-cittasya ... parivṛttiḥ tathatā-parivṛttir”の用例から考えて、正当なものと考えられる．またこの仮定に対して否定的な証拠が『中辺分別論』安慧釈 MAVT の中には筆者の見る限り認められないから、この理解の仕方を『中辺分別論』安慧釈 MAVT の＜転依思想＞として扱う以外にはないと思われる．

さて、TEXT MAVT 2 では“bodhi”が“sthiti”（存続する）であることがテ

<sup>15</sup> MAVTtib P. tshi 68a7ff.: byañ chub la ni gnas paḥl byed rgyu yod de/ byañ chub ni gnas gyur paḥo// de bshin ŋid dri ma med pa ni gnas paḥo//

<sup>16</sup> MAVTtib P. tshi 92a4ff.: śin tu dri ma med paḥi de bshin ŋid gnas gyur paḥi mtshan ŋid do/

一マとなっているが、そこには次のような限定が付いている。つまり声聞等の“bodhi”（菩提：悟りの智慧）は阿羅漢の生命(*svasaṃptāna eva*)が尽きてしまうと消滅する（排除される：*vyāvartate*）ことになる。これに対し菩薩の“bodhi”（菩提）は衆生世間の続く限り(\**yāvat sattvās tāvad*)存続するという限定である。これは“bodhi = āśrayaparāvṛtti”を前提としている場合には、声聞等と菩薩との“bodhi”の差違を問題とすることになるのである。つまり、声聞等の“āśrayaparāvṛtti”は＜残余のない涅槃＞(*nirupadhiśeṣa-nirvāṇa*：無餘涅槃)では阿羅漢の肉体と共に消滅してしまうのである。この考え方は TEXT *NirupadhikāBh*（当節1-3-3）や TEXT *VinSg* 1, 2, 4（当節1-4-2）、*Nirvāṇa-Abschnitt*（特に当節1-4-5）等で見えた思想の流れの上にあり、さらには声聞等と菩薩との差違、つまりは小乗に対する大乘の優位性を示す点は『解深密經』SNS (TEXT *VinSg* 16) 以来の思想の延長線上にある。この点は後に考察する当節6-4等の内容からも明らかである。

つぎにここでは MAVT は“bodhi”について第二の意味を与えている。

[TEXT MAVT 4] MAVT II-10ab: MAVT(Y) p.85,6ff.

*<viśuddha-tathatā vā bodhiḥ / na tathatā sva>* bhāva-viśuddhatvād utpattir asti<sup>17</sup>/ kim tarhy āgantuka-mālāpagamād atyantam ebhiḥ kāraṇaiḥ sthitir evocyate notpattih/

あるいはまた＜悟りの智慧＞とは＜清浄な真理＞である。＜真理＞とは本性上清浄であるから、生起するものではない。どういうことか？（何となれば）仮に付着した垢が取り除かれるのであるから、[真理そのものは]それらの作用因によって恒久に存続するまさに[そのこと]を云うのであって、生起するもの[であると云うの]ではない。

これによれば“bodhi = \*viśuddhā tathatā”つまり＜悟りの智慧＞とは＜清浄な真理＞である。当部分で重要な点はこの“bodhi”が“na utpattih”（生じるものではない）と規定されていることである。この考え方は、浄化に際して“tathatā”（真如：真理）に付着した“āgantukamala”を取り除くだけであり、“tathatā”自体は“svabhāva-viśuddhatva”（本性として清浄な性質のもの）ということである。つまり背景として“prakṛti-viśuddhi”（本性清浄）という考え方があると思われるのである。つまりここで“bodhi”を“viśuddhā tathatā”と結びつけることによって TEXT MAVT 2 で付されていた阿羅漢の生命による限定事項、あるいは衆生世界の続く限りといった限定事項をはずしたものと解釈すること

<sup>17</sup> MAVTtib P. tshi 68b3ff.: yan na de bshin ŋid rnam par dag pa ni byan chub ste/ de bshin ŋid ŋo bo ŋid kyis rnam par dag pas sbye ba med do/

が出来る。

TEXT MAVT 2 および TEXT MAVT 4 を総合すると, “bodhi”を “āśrayaparāvṛtti”とする解釈と, “viśuddhā tathatā”とする解釈が並立されていることが判る。

$$\begin{array}{lcl} & \text{āśrayaparāvṛtti (nirmala-tathatā)} \\ \text{bodhi} & = & \\ & \text{viśuddhā tathatā (prakṛti-tathatā)} \end{array}$$

もし上記のように“tathatā”が“prakṛti-viśuddhi”の視点から設定されたものであるとしたら, 一方の“āśrayaparāvṛtti”は何らかの意味でヨーガ行者という行為主体からの限定をもつものと考えられる。これは TEXT MAVT 3 が “āśrayaparāvṛtti”を“nirvāṇa”と規定していたことによってこれを裏付けることが出来る。全体を総合すると, “āśrayaparāvṛtti”とはヨーガ行者に“āśraya = nirmalā tathatā”という形で [汚れた部分に] 代わって入り込んだ状態と理解することができる。実際に起こるプロセスは<垢>(mala)の除去となるが, その一連の現象として“āśrayaparāvṛtti”という表現が使われたのである。

このように“āśrayaparāvṛtti”をヨーガ行者の知的レベルの現象と解釈すれば, 前節で取り上げた“āśraya-*aparāvṛtti*”と“āśrayaparāvṛtti”とがどのような意図のもとに使用されたのかも非常に理解しやすい。つまり前者は<真理が入り込んでいないこと>であり, ヨーガ行者(凡夫)にとっては<真理>が顕れないことになる。後者は<真理が入り込むこと>であり, ヨーガ行者(阿羅漢)にとっては<真理>が顕れることになる。

### 6-3 三性説と結びついた āśraya-parivṛtti

“āśraya-parivṛtti”と<三性説>との関係については, まず『中辺分別論』 MAV III-9cd に対応する部分の『中辺分別論』安慧釈 MAVT に見られる。該当箇所の『中辺分別論釈』 MAVbh は『中辺分別論頌』 MAV-k の提示した“parijñā”, “prahāṇa”, “prāpti-sākṣātkṛta”のタームを<三性>のタームを配して解釈しているので, まずその部分から見ていくことにする。

【TEXT MAV 2】 MAV III-9cd, 10a: MAVbh(N) p.40,21ff.

parijñāyāṃ prahāṇe ca prāptisākṣātkṛtāv ayaṃ (9cd)

mārgasatyāṃ samākhyātāṃ/ (10a)

parikalpitasya parijñāne paratantrasya parijñāne prahāṇe ca/ pariniṣpannasya parijñāne prāptisākṣātkaraṇe ca evaṃ atra parijñā-prahāṇa-sākṣātkriyāyāṃ mārgasatyā-vyavasthānam iti veditavyaṃ/

遍く知ることに基づいて, 断滅することに基づいてと体得したことを

現実のものとして悟ること（実現すること）に基づいて、その〔苦を滅するための〕道の真理が明示された。

＜妄想された〔性質のもの〕＞に関しては、「遍く知ることに基づいて」であり、＜他によって起こる〔性質のもの〕＞に関しては、「遍く知ることに基づいて」と「断滅することに基づいて」とであり、＜完成した〔性質のもの〕＞に関しては、「遍く知ることに基づいて」と「体得したことを現実のものとして悟ることに基づいて」である。このようにここでは＜遍く知ること＞と＜断滅すること＞と＜体得したことを現実のものとして悟ること＞とに基づいて＜道の真理＞の定義があると知るべきである。

『中辺分別論』安慧釈 MAVT の註釈の中、“pariniṣpanna-[svabhāva]”の項目について取り上げると次の如くである。

【TEXT MAVT 5】 MAVT III-9cd, 10a: MAVT(Y) p.122,16ff.

pariniṣpannasya pariññāne prāptisākṣātkaraṇe ceti pariniṣpanno hi bhāvābhāva-vinirmukta-lakṣaṇataḥ pariññeya āśrayapari<sup>vṛ</sup>ttitāyās (~tayā??) ca/ āśrayaparāvṛttitā vimukti-dharmakāyatvena sākṣātkartavyeti śūnyatā pari<sup>jñ</sup>eyā<sup>18</sup>/ nirodhaḥ sākṣātkartavyaḥ prāptisākṣātkriyayā/

「完成した〔性質のもの〕に関しては、遍く知ることに基づいてと体得したことを現実のものとして悟ることに基づいてである」とある。＜完成した〔性質のもの〕＞は、＜存在と非存在とを解脱した特徴＞としてと、＜存在基層が変化した状態＞として遍く知るべきものである。＜存在基層が変化したもの＞が、解脱〔身〕・法身として現実に悟る（明確化す）べきものである。すなわち＜空性＞は遍く知るべきである。体得したものを現実に悟ったことによって、断滅ということは現実に悟るべきものである。

まずテキスト上の問題として、当部分は写本に従えば<sup>19</sup>、二度登場する＜転依＞に関するタームの少なくとも一つは“āśraya-pari<sup>vṛ</sup>tti”であったと云うことが判る。このことによって安慧 Sthiramati が＜転依＞のタームとして“āśraya-pari<sup>vṛ</sup>tti”と“āśraya-parā<sup>vṛ</sup>tti”との二つを用いていたことが判るのである。

内容の分析を行う場合、テキストからは次のような関係を得ることが出来

<sup>18</sup> MAVTtib P. tshi 90b6ff.: yoṅs su grub pa ni yoṅs su śes par bya ba dañ thob par mñon sum du bya baḥo shes bya bas yoṅs su grub pa ni dños po dañ dños po med pa las rnam par grol baḥi mtshan ñid dañ gnas gyur pa ñid du yoṅs su śes par bya shiñ/ gnas gyur pa ñid rnam par grol ba chos kyi skur mñon sum du bya ba yin pas stoñ pa ñid ni yoṅs su śes par byabaḥo/

<sup>19</sup> MAVT(Y) p.122 の註 3)に指摘があるが、実際に写本にも“-pari”が確認できる。

る。“pariniṣpanna-svabhāva”と“sūnyatā”とが“parijñeya”であり，“āśraya-parivṛttitā”と“nirodha”とが“sākṣātkartavya”である。しかもそれぞれの述語には条件句あるいは限定句というべき字句が付されており，“pariniṣpanna-svabhāva”と“parijñeya”との関係を条件づけるものとして“āśraya-parivṛttitā”が付いていることは、安慧 Sthiramati が“parijñeya”および“sākṣātkartavya”の使い方に何らかの違いを意識していたことになる。

“āśraya-parivṛttitā”と“nirodha”と関係に着目して『中辺分別論』安慧釈 MAVT III-14 を検討することにする。

[TEXT MAVT 6] MAVT III-14: MAVT(Y) p.134,5ff.

viśuddhitattvaṃ kleśāva<raṇa-viśuddhiḥ/ sā punas tathatā  
nirodhasatyam ca/ āśrayaparāvṛtṭy-ātmakam nirodhātmakam  
nirodhasatyam evety apare/><sup>20</sup>

＜浄化される＞という真実とは煩惱という障害を浄化することである。それ（浄化）とはまた＜真理（真如）＞と＜[苦を] 滅するという真理（滅諦）＞である。別の人々は、＜[苦を] 滅するという真理（滅諦）＞は＜存在基層が変化した状態＞を本性とし、＜滅すること＞を本性としているという。

この部分は『中辺分別論釈』MAVbh III-14 にも示されているように『解深密経』SNS を踏襲する形で“tattva”を七種に分類して説明する<sup>21</sup>中の一項目である。この場合の“viśuddhi”が＜清浄であること＞を意味するのか＜浄化されること＞を意味するのかは微妙であるが，“kleśa-āvaraṇa-viśuddhi”ということであれば後者とすべき所である。ならば直後に“nirodhasatya”と並列される“tathatā”は“nirmala-tathatā”ということになるのであろうか。並列を意味する“ca”をわざわざ使う意図を考えた場合、単なる同義語の並列のために使用したのでは安慧 Sthiramati の意図としては薄弱であり、それならば同格を使うべきではなかったかと思われる。従って別義概念の並列とし、先のように“tathatā”をあくまでも“prakṛti-viśuddhi”としておき、これに対しては説明を加えないことが当部分の旨であるとしておく方が無難である。その場合に初めて“apare”が“tathatā”の対立概念としての“nirodhasatya”の説明に限定されている理由があることになる。

ここで注目されるのは“apare”の内容である。この部分のチベット訳からす

<sup>20</sup> MAVTtib P. tshi 96b6ff.: rnam par dag paḥi de kho na ni ñoṅs moṅs paḥi sgrib pa rnam par dag ste/ de ni de bshin ñid dan ḥgog paḥi bden paḥo// kha cig na re gnas gyur paḥi bdag ñid ḥgog paḥi bdag ñid ḥgog paḥi bden pa ñid do sheḥo//

<sup>21</sup> 七種の＜真実＞と四諦との対応関係については長尾 1976, p.396 訳註(94)を参照。

ると“gnas gyur paḥi bdag űid”と“ḥgog paḥi bdag űid”と“ḥgog paḥi bden pa”とが同格関係にあると思われるのである。ここで安慧 Sthiramati の“āśraya-*aparāvṛtti*”と“āśraya*parāvṛtti*”という用例から考えて、“āśraya-*parivṛtti*”についても＜存在基層が変化し尽くした状態＞と考えるよりも＜存在基層が変化している状態＞を基調としていたとすれば、それが“*nirodha*”つまり苦や煩悩という障害を＜滅する＞ことと等値関係にあるとすることはごく自然な関係である。そしてこのような性格をもったものが＜[苦を] 滅するという真理（滅諦）＞と考えれば無理がないであろう。従って当部分は“\*āśraya-*pari/parāvṛtti*-ātmakam *nirodhātmakam* *nirodhasatyam*”であったと考えられる。

以上によって全体の解釈の中から“āśraya*parivṛtti*-(tā)<sup>22</sup>” = “*nirodha*”が確定することになる。それならば対立概念として提示された“*tathatā*”はどのように扱われるべきであろうか。そのばあいには七種の“*tattva*”が『解深密経』SNSでは七種の“\**tathatā*”とあったと考えられること、そして『中辺分別論頌』MAV-k I-14 で“*tathatā*”と“*sūnyatā*”を同義語としていることから TEXT MAVT 5 の“*sūnyatā*”ないし“*pariniṣpanna-svabhāva*”を意味していることになる。“*pariniṣpanna-svabhāva*”と“*sūnyatā*”とが“*parijñeya*”に、そして“āśraya-*parivṛtti*”と“*nirodha*”とが“*sākṣātkartavya*”に結びつけられている事実から読みとれることは、本性上清浄であるものは“*parijñeya*”，つまりあるがままの姿が立ち顕れる形であり、＜遍く知られるべきもの＞であって、それは変化に関与しない部分に属するのである。これに対して汚れた状態を浄化することに“*sākṣātkartavya*”に意図があるのであれば、“*sākṣāt*”つまり自分の眼で確認するが如く明確なものとして“-*kr*”悟ることになる。

この両者がいったい何を意図しているのかはすでに明らかなことである。つまり“*sākṣātkartavya*”はヨーガ行者の知的レベルの変化を意図しており、そこに＜変化＞の意味がある一方、悟られるべき対象は行者にとってどのように認識されていようが本来行者とは無関係に＜あるがままの状態＞にある＜真理＞の姿であり、それでもなお言語をもって表現するなら、悟る目標として、＜知るべき対象＞として“*parijñeya*”となるのである。従って TEXT MAVT 5 に“*parijñeya āśraya*pari*<*vṛttitāyās* (~*tayā*??) *ca**>”（存在基層の変化によって遍く知るべきもの）ということが意味を持つのである。以上のように“āśraya-*parivṛtti*”が修行プロセスを含むものであることが確認できるであろう。

ここで扱ったテキストの中で使用される数カ所の用例の一つが“āśraya-*pari*<*vṛtti*>”として確認される以外はサンスクリット部分が欠落しているわけで

<sup>22</sup> チベット語訳“gnas gyur pa űid”から“āśraya-*parivṛttitā*”にしているが、“*nirodha*”と等値関係にあるとすれば“āśraya-*parivṛttitā*”よりも“āśraya-*parivṛtti*”が適当かと思われる。

ある。そこでそれらがすべて“āśraya-parivṛtti”であったとした場合でも、内容上矛盾を生じることはない。それは両タームが混在していてもいっこうにかまわないと云うことであり、安慧 Sthiramati の場合、いずれのタームを選ぶかは意味上の差違に基づくものでないということが出来る。その場合、“āśraya-parivṛtti”自体は“nirodha”と等値されるわけであるから、ヨーガ行者にとっては修行のプロセスで煩悩等を排除することになるのだが、“āśraya”と“parivṛtti”に関しては前節の“āśrayaparāvṛtti”の理解と同様に＜真理＞に対するヨーガ行者の知的レベルの現象を表現するものであり、前節で取り上げた“āśraya-parāvṛtti”と“āśraya-parivṛtti”の如く“āśraya-parivṛtti”もまた修行プロセスを含んだ形で＜真理が入り込むこと＞と理解することが順当である。<sup>23</sup>

#### 6-4 dharmakāya としての āśrayaparāvṛtti

『中辺分別論』安慧釈 MAVT はまた“dharmakāya”を特徴づける“āśrayaparāvṛtti”を扱う。これはこれまでも扱ってきたように『解深密経』SNS X-2 (TEXT VinSg 16)以来の思想である。当部分は『中辺分別論頌』MAV-k IV-13～15a において修習の階梯を十八段階に分けて表す中の最後の三段階に当たり、『中辺分別論釈』MAVbh IV-13～15a の解釈によれば第十五段階が菩薩の第十地にあたり、第十六以下の三段階が仏地に当たることになる。

[TEXT MAVbh 1] MAVbh IV-13～15a: MAVbh(N) p.56,17ff.

prāptyavasthā buddhānām dharmakāyaḥ/ anuśansāvasthā sām̐bhogikaḥ  
kāyaḥ/ kṛtyānuṣṭhānāvasthā nirmāṇakāyaḥ/ sarvāpy eṣā  
bahuvidhāvasthābhissamasya veditavyā/

これに対応する部分が以下の如くである。

[TEXT MAVT 7] MAVT IV-13～15a: MAVT(Y) p.191,3ff.

prāptyavasthā buddhānām dharmakāya iti sarvāvaraṇa-prahāṇāt tat-  
pratipakṣānāsrava-dharma-bīja-pracayāc cāśrayāparāvṛtṭy-ātmakaḥ sarva-  
dharma-vaśavartī/ anāla<ya iti buddhānām dharmakāyaḥ/ tena dharma-  
prativedha-niṣṭhādhigamanāt> prāpty-avasthety ucyate/ anye tu  
niḥśeṣāgantuka-malāpagamāt suviśuddho dharmadhātur eva dharmatākāyo  
dharmakāya iti varṇayanti/ sarvasminn api jñeye 'saktāpratihāta-pravṛtti-  
<viśiṣṭa-jñānam dharmakāya iti apare/

anuśamsāvasthā sām̐bhogikaḥ kāya iti> svābhāviko yasmin kāye

<sup>23</sup> 一連の＜本性清浄＞と＜無垢清浄＞とに関する考察については袴谷 1976a, 1976b, 1980 等を参照。

vyavasthite 'bhisambudhyate/ yena kāyena niṣṭhāgatair bodhisattvaiḥ saha  
parśanmaṇḍale dharmasaṃgītim anubhavati sasāmbhogikaḥ kāyaḥ/

kr̥tyanuṣṭhānāvasthā <nairmānikaḥ kāya itī svābhāvīkakāyāśritaḥ  
sattvāśayālocano vineyārthaṃ> prakriyāpravṛttāḥ anantaprabhedo  
nairmānikaḥ kāyaḥ/

当部分の翻訳には特に理解しにくい部分が多い。

「体得したという階位は諸仏の法身である」とは、すべての障害を排除しているからと、その抑止力となる無漏の法（真理の教え）の種子を蓄積しているから、＜存在基層が変化した状態＞を性質とするすべての法に対する自在力〔をもつもの〕である。アーラヤ〔識？〕を有しないということが「諸仏の法身である」 故に、真理の法を貫き通し（通達し）究極として悟るから「体得したという階位」といわれる。

別なもの達は、残余なく仮に付着した垢を取り除いているから、完全に清浄な真理の世界（法界）そのものが法性身つまり法身であると描写する。

別なもの達はまた、すべての知るべきもの（真理？）に対して、束縛もなく障害もなく働く勝れた智が法身であると云う。

「〔衆生を〕利益する階位は受用身である」とは、自性〔身〕が A という身がある時、十分に目覚めてくる（？）。究極に達した菩薩達をともなった集会において、A という身によって、真理の教えに関する論議を体得する場合、その A が受用身である。（？）

「成すべきことを完遂するという階位は変化身である」とは、自性身に依拠して衆生の意向を照らしだし（見抜き）、教化されるもの（弟子）のために利益行為(arthakriyā?)を行うときに、〔衆生の能力や意向にあわせて（？）〕限らない多様さ（差別）をもつのが変化身である。

上記の解釈が正しいとすれば、この部分には“dharmakāya”に関して次の三つの解釈が示されていることになる<sup>24</sup>。

(1) “dharmakāya”が“āśrayaparāvṛtti”を特徴とすることについては『解深密経』SNS(TEXT VinSg 16)以来認められていることであるが、これに続いて示されている“dharmakāya”がすべての“dharma”（真理およびそれを映す教え）に関しての自在力(vāśavartin)をもつという点では、“vāśitā”“vibhutva”という

<sup>24</sup> ここに見られる説明の仕方は『現観莊嚴論大註』AAA p.914,9-18 (= (1)), p.916,6-13 (= (2)), p.916,14-22 (= (3))等にも見られ、後代常套手段となっていたと考えられる。佐久間 1986, 1992a, 1992b, 1994 を参照。もしこうした説明のパターンが MAVT の頃整ったのだとすると注目すべきことである。



要素に注目する『大乘莊嚴經論』*MSA* および『摂大乘論』*MS* のシステム<sup>25</sup>を想起し、特にその中でも“*dharmakāya*”の獲得に重点を置く『摂大乘論』*MS* のシステムとは類似点を感じる。『摂大乘論』*MS* のシステム<sup>26</sup>との類似点という観点から見るならば、当部分の“*tat-pratipakṣānāsrava-dharma-bīja*”は多分に『摂大乘論』*MS* の“*śruta-vāsanā-bīja*”の性格をもち、これが蓄積することによって(*pracayāt*) “*dharmakāya*”が獲得されると云う構図はその典型とも言えるものである<sup>27</sup>。さらに、テキスト中の“*anālaya*”が解釈のように“*an-ālayaviññāna*”として「アーラヤ識を有しない」という意味であれば、これが諸仏の“*dharmakāya*”とされる点で、*MS* X-7 で「アーラヤ識を排除したならば法身が得られる」<sup>28</sup>とあるものと一致することになる。以上の点を考えると、当部分は『摂大乘論』*MS* の思想の上に立って理論が構成されていると云うことが出来る。

(2) “*dharmakāya*”に関して“*āgantukamala*”の除去を根拠としている点で、先に見た“*bodhi*”に関して『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* II-10ab (TEXT *MAVT* 4) が提示する“*visuddhi-tathatā*”の内容、『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* III-9cd, 10a (TEXT *MAVT* 5) の提示する“*sūnyatā*”の内容と同じものであり、この“*dharmakāya*”は“*tathatā*”(“*sūnyatā*”)と等値されるものである。これを反映しているのが、“*suvisuddho dharmadhātur = dharmatākāya = dharmakāya*”であり、中央に“*dharmatākāya*”をワンクッションとして置くのはこの意図を理解しやすくするためである。

(3) (2)の解釈が上記のように“*tathatā*”の側面を表すとすれば、(3)の解釈は“*dharmakāya*”を勝れた“*jñāna*”と規定するわけであるから、TEXT *MAVT* 4, 5 で云えば“*āśrayapari/parāvṛtti*”と等値されることになる。つまりこれはヨーガ行者の知的レベルの視点を意味する。

以上を総合すると、(1)は『摂大乘論』*MS* のシステムに則ったものであり、後二者は『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* が“*bodhi*”等の特徴付けという形で、これまでの<転依思想>の二つの視点として流れてきたものを明確な形で整理し、<転依>ということを“*tathatā*”等本性上清浄なものと対立する概念として定着させたと考えられるのである。さてその場合に『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* は

<sup>25</sup> 当第4章、第5章参照。

<sup>26</sup> 当節4-2-2-1-1で見たTEXT *MSAbh* 8ではまだ「獲得」という轉は強く感じられないが、当節5-3-2-2、当節5-3-2-3になると、かなり明確化している。

<sup>27</sup> 当節5-3-2-2、当節5-3-2-3参照。

<sup>28</sup> *MS(L,N) X-7: saṅs rgyas kyi chos rnam par dag pas ni kun gshi rnam par śes pa gyur nas/ chos kyi sku thob paḥi phir rol/*

『摂大乘論』*MS* のシステムを踏襲しながら、『摂大乘論』*MS* の〈転依思想〉の最大の特徴である〈二分依他起〉の思想を持たないのである。従ってこれによる〈転依〉解釈を持たないわけであり、これを当節 6-1 で見た“*āśraya-aparāvṛtti*”“*āśraya-parāvṛtti*”という形で提示し、“*mala*”(abhūta-parikalpa)と“*sūnyatā*”(tathatā)という二元論を基本としていることが判る。その理由として考えられるのは『中辺分別論頌』*MAV-k* の論の展開の仕方を受け継いだものとすることもできるが、同様の解釈は『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* の〈転依〉解釈にも見られたことである。この場合〈転依思想〉に関しては『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* から『摂大乘論』*MS* の解釈を基調としながら、〈転依思想〉を持たない『中辺分別論』*MAV* にその論の展開に合う形で〈転依思想〉を取り入れたと考えることが出来る。これは多分に不確定要素の多く、憶測の域を出ないが、ただ安慧 *Sthiramati* はここで彼の頃に流布していた多様な〈転依思想〉を先の二つの側面に整理し、〈転依〉のタームに関してはあくまでもヨーガ行者の視点に絞り込んだとすることが出来る。

さて『解深密經』*SNS* 以降、『大乘莊嚴經論』*MSA*、『摂大乘論』*MS* と引き継いできた“*dharmakāya*”をめぐるの小乗に対する大乘の優位性の主張は、『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* でもまた同様に行われていた。それを鮮明に表している部分を見ておくことにする。

[TEXT *MAVT* 8] *MAVT* V-2d~4b *MAVT*(Y) p.202,25ff.

<*akṣayaparamatā*> *akṣayatvena paramatā/ akṣayatvaṃ punaḥ kuta ity ata āha/*

*mahābodhipariṇāma<nayā atyantam aparyādānād iti> mahābodhi-pariṇāmitā hi dānādayaḥ sarvopapatty-āyataneṣu vipākaphalaṃ dattvāpi nātyantaṃ samucchidyante/ āśrayaparāvṛtti-lakṣaṇasya dharmakāyasya niṣpādanāt tasya cākṣayatvān nirupadhiśeṣe 'pi nirvāṇe na paryādiyante/ <śrāvakādi-bodhi-pariṇāmanayā tu> nirupadhiśeṣe nirvāṇa-dhātau sarvathāśrayasya samucchedāt samucchidyante/*

不滅であるという最高の〔行〕は不滅であることによって最高の〔行〕である。それなら(*punar*)どうして不滅なのか？ そこで〔次のように〕云う。

「偉大な悟りの智慧（大菩提）」に向かって〔自分の善根を〕振り向けることによって、〔それらの行が〕永久に尽きることがないから」とは、大菩提に向かって振り向けられている布施等は、すべての生まれるところに熟した果報を与えた後でも、決して断ち切れることがない。〈存在基層が変化した状態〉を特徴とする〈法身〉を成熟させるからと、それ（法身）が不滅であるから、〈残余なき涅槃〉においても〔布施等の行が〕滅し尽されるこ

とはない。

しかし声聞等の菩提に向かって振り向けることによって、＜残余なき涅槃の世界＞において、完全に存在基層（身体、生命）は滅し尽くしてしまうから、〔布施等の行も〕滅し尽くされてしまうのである。

“niṣpādana”が「成熟せしめること」の意味を持つなら、ヨーガ行者にとって“dharmakāya”は行の過程で成熟していくのであり、従って“āśraya-parāvṛtti”は修行プロセスを含むものとして＜存在基層が変化した状態＞とすることになり、これまでの解釈と一致している。

【TEXT MAVT 9】 MAVT V-10d MAVT(Y) p.213,1ff.

parānugrahaṭo ‘samāt/  
iti/ mahāyā<ne hi bodhisattvānām dānādi-pratipattitaḥ  
sarvasattvārtha>-karaṇaika<rasa>ṃ deśyate/ śrāvakayāne tv ātmārtha-  
pradhānety ataḥ śrāvakayānān mahāyānaṃ parānugraha-  
<vṛtti>[pravṛtta]tvād viśiṣyate/ evaṃ tāvad dhetu-samākhyānataḥ  
śrāvakayānān mahāyānasya <viśiṣṭatvam/

acintya-punya-jñāna-sambhāra-phalasya trikāya>-saṃgrhitasya yāval  
lokaḥ tāvat sattvāhitakriyā-pravṛttasya nirupadhiśeṣe ‘pi nirvāṇa-dhātav  
anuparatasyāśrayaparāvṛtti-lakṣaṇasya dyotanād akṣayatvaṃ na tv evaṃ  
śrāvakayāne/

「〔十種の行は〕他の人々にとって恩恵あるものであり、また止むことがないからである」

大乘においては、菩薩達の布施等の行によって、すべての衆生の利益をおこなうことに専心していること（一味）が示されている。しかるに小乗においては自己の利益が最上のものと云われる。従って他の人々に恩恵あるものとして働くから、小乗より大乘が勝れている。このように原因を明らかにすることによって、声聞乗より大乘が勝れていること〔を示した〕。

(1)不可思議な福德と智慧とを積み集めた成果であり、(2)三身に包含されるものであり、(3)世間の続く限り続く衆生利益の行為を行うものであり、(4)残余なき涅槃の世界においても途絶えることのないものであり、(5)＜存在基層が変化した状態＞の特徴である〔それらを〕明示する（輝き出してくる）から、不滅なのであって、小乗においてはこの如くではない。

ここにある“āśrayaparāvṛtti-lakṣaṇa”は“dharmakāya”とは限らず、上記解釈のように“acintya-punya-jñāna-sambhāra-phala”ないし全体のテーマである菩

薩達の布施等の行を修飾するものと考えられるが、「不可思議な福德と智慧とを積み集めた成果」と並列されることから＜存在基層が変化した状態＞と解釈することは妥当である。

以上の如く小乗に対する大乘の優位性を述べる中で登場する＜転依＞のタームもまた＜存在基層が変化した状態＞ということで理解することが出来ることが判る。

#### 6-5 pari/vṛt

さて『中辺分別論』安慧釈 MAVT には“āśraya”等を伴わず、“pari/vṛt”系のタームが単独で使用されている用例が見られるので、これを見ておくことにする。まずは＜転依思想＞を離れて、ごく一般的な意味で使用されているものがあるので以下にそれを示すことにする。

【TEXT MAVT 10】 MAVT(Y) p.39,22ff.

<duḥ>khitāḥ jātyā jarāmarañena ca parikliśyate jagad iti, evaṃ bhavāt punarbhavābhiniṣṭhāt satyām ādita eva garbhādhāne śukraśoṇite vijñāna-saṃmūrcchanāt kliśyate/ tathā mātur āmāśayapakvāśayayor antarāle parivarta<nāt kliśyate>/

要約すれば、母胎に“vijñāna”が蓄積し、胎児が形成され、その後にその胎児が母の胃と大腸の中間で＜回転する＞ため、母は悩まされることになることあり、ここでは“pari/vṛt”の“turn around”等の意味をそのまま示していることが判る。

＜転依思想＞に関連して“pari/vṛt”系のタームが単独で使用される例は次の如くである。

【TEXT MAVT 11】 MAVT(Y) p.213,15f.

dānādayaś ca bodhisattvānāṃ dharmā anāsravakāyatvena parivṛttāḥ parinirvāṇe ‘pi na vicchidyante/

布施等〔の行〕は、菩薩達の法（要素？）であり、無漏の身体たるものとなったものであり、〔それらは〕涅槃に入ったときでもなお、断絶しないのである。

これは同じ安慧 Sthiramati の著作と考えられる『唯識三十頌』安慧釈 TVbh の次のパッセージと対比させると、構文上パラレルであることが判る。

【TVbh の一部】 TVbh(L) p.44,8.

karmaṇyatā-dharmakāyādvaya-jñāna-bhāvena parāvṛttih/

活動性に満ち、法身であり、不二の智というものになる。

つまりポジティブな要素が Instrumental として両方のタームと結びつけら

れているわけであるから、“*pari/vṛt*”も“*parā/vṛt*”も共に＜～として～の代わりに入り込む＞あるいは＜～に変容する＞と解釈されていたことになる。これは当第六章で扱ってきた“*āśraya-pari/parāvṛtti*”の解釈と一致するから、おそらく安慧 *Sthiramati* 自身はすでに“*pari/vṛt*”と“*parā/vṛt*”との間の微妙な意味の差違には関心がなくなっており、シノニムとして扱っていたと思われる。従って“*āśraya-parivṛtti* = *āśraya-parāvṛtti*”の関係は当然のことである以上に、当時すでに“*pari/vṛt*”と“*parā/vṛt*”との間の微妙な意味の差は失われていたとすることが出来る。この場合同じ安慧 *Sthiramati* の『大乘莊嚴經論釈』*SAVbh* もまた両タームが混在していたと考えられ、チベット訳者 *bKra śis* が訳文の中で“*gshan du gyur pa*”“*yoñs su gyur pa*”“*yoñs su rjes pa*”“*ḥphos pa*”など、それと思われる訳語を使用している場合に、それらがどのサンスクリット原語に当たるかは確かめようがないし、意味上確かめる必要もないことである。

## 第七章 法法性分別論における転依思想

『法法性分別論』*DhDhV* はチベットの伝承で弥勒 Maitreya 造の五つの論書の一つとされているが、袴谷憲昭氏の研究により、その伝承自体が歴史的事実としてはかなり後代の成立のものと考えられることが指摘されている<sup>1</sup>。さらに『法法性分別論』*DhDhV* の用語用例を思想内容と共に関連する他の瑜伽行派の諸論書の内容と比較検討すると、それらの思想内容が扱われるには、すでにそれらの唯識諸理論がほぼ完成した後でなければ成立しない内容のものであることも、勝呂信静氏<sup>2</sup>や舟橋尚哉氏<sup>3</sup>の研究によっても指摘されている。

また近年松田和信氏によって『法法性分別論』*DhDhV* に見られる内容が『唯識三十頌』安慧釈 *TVbh* に引用される *Nirvikalpa-praveśa-dhāraṇī* (『入無分別法門經』*NPD*) の内容と近似し、しかも『入無分別法門經』*NPD* の内容が安慧以前の文献には遡ることが出来ないという見解を示した<sup>4</sup>。『法法性分別論』*DhDhV* の思想内容が『入無分別法門經』*NPD* の内容より後代であり、『入無分別法門經』*NPD* の内容が安慧 *Sthiramati* の註釈書と同じかそれ以降とするなら、『法法性分別論』*DhDhV* の〈転依思想〉を『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* の〈転依思想〉の後に考察することはそれなりの意味を持つてくるのである。

こうした事情の中で『法法性分別論』*DhDhV* の〈転依思想〉を瑜伽行派全体の〈転依思想〉の発展史の中で検討してみると、『法法性分別論』*DhDhV* に登場する“*āśrayapariṇṛtti*”の内容が、大乘の〈転依〉が小乗の〈転依〉よりも勝れていることを主眼とするものに集約され、その意味で〈転依思想〉の基本パターンの中の最終段階のもののみを意図しており、そこに到るまでの〈転依思想〉の発展段階を一切含んでいないのが特徴である。

“*āśraya-pari/parāṇṛtti*”の解釈にあったって、〈転依〉解釈の第五のパターンのみに集約できる点で『法法性分別論』*DhDhV* の〈転依思想〉は『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* の〈転依思想〉と極めて類似しているのである。これから検討するように『法法性分別論』*DhDhV* の〈転依思想〉も『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* の〈転依思想〉も基本的に行者の視点を考えていることは共通であるが、前者が“*āśraya-pariṇṛtti*”の本質を“*tathatā*”とし、そこにヨーガ行者が同化する(*praveśa*)ことを主眼としているのに対し、後者の“*āśraya-pari/parāṇṛtti*”は行者が修行プロセスを経て“*tathatā*”の浄化を實現していくことに主眼がおかれてい

<sup>1</sup> 袴谷 1986c 参照。

<sup>2</sup> 勝呂 1989, pp.172-189.

<sup>3</sup> 舟橋 1989 参照。

<sup>4</sup> 松田 1996 参照。

ることが判る。しかしながら＜転依思想＞の基本パターンとしては双方とも完成した＜転依思想＞を前提としなければ理解できない内容のものであり、従って随時両者の内容を比較することによって考察を進める必要があるものである。

『法法性分別論』*DhDhV*の全体の構成を一別すると、全体が＜輪廻の世界＞を意味する＜法＞(dharma)と＜三乗の涅槃＞を意味する＜法性＞(dharmatā),そして＜転依＞という形で構成され、全体が極めてよく整備されていることにすぐに気づくはずである。しかもそれぞれがさらに各項目に細分化され、順々に配列されているにも関わらず、各タームの説明は必要最小限のものにとどめられているのである。こうした性格から、これまでも「教義の名目を羅列しただけのようなもの」<sup>5</sup>であるとか、「一種の綱要書」<sup>6</sup>等と印象づけられてきている。

『法法性分別論』*DhDhV*全体の論の展開の仕方を見ると判るように、同じ“vibhāga”のタームをタイトルに持つ『中辺分別論』*MAV*と発想のベースが同じである点にも気づくことである。つまり『中辺分別論』*MAV*が＜虚妄分別＞(abhūta-parikalpa)と＜空性＞(śūnyatā)との二元対立的要素の不一不異をテーマとして分別していく構図は、先に示したように『法法性分別論』*DhDhV*が＜法＞(dharma)と＜法性＞(dharmatā)を二元対立的要素として提示し、その不一不異をテーマとして分別する構図と同一である<sup>7</sup>。この汚れの傾向にあるものと清浄なものとを対立的に提示し、その合一を浄化という形で実現していく構図は、瑜伽行派の論書に限っても、『瑜伽論』*YBh*から『摂大乘論』*MS*,そしてそれ以降も一貫して流れる“saṃkleśa”と“vyavadāna”との関係を背景としている。

### 7-1 āśraya-parivṛtti-praveśa

『法法性分別論』*DhDhV*の論の展開を概観しやすくするために全体の構成を示しておく。『法法性分別論』*DhDhV*にはチベット訳として散文で書かれたスートラ体の北京版 No.5523 のものと、同内容でありながら偈頌の形で書かれた北京版 No.5524 のものとの二種類あり<sup>8</sup>,ともにサンスクリット原文を欠いて

<sup>5</sup> 勝呂 1989, p.176.

<sup>6</sup> 松田 1996, p.364.

<sup>7</sup> *MAVbh* I-13d でも＜法＞と＜法性＞として述べられており、*DhDhV*の説く構図と同じである。

<sup>8</sup> 両テキストは Mathes1996 で校訂の上収録されている。スートラ態は野澤氏の校訂がある。巻末「原典に関する略号」*DhDhV*の項参照。

いる。註釈書として前者を引用して註釈をする『法法性分別論註』*DhDhVV* がある。幸いこれにはサンスクリット原文の断片があり、山口益氏によって校訂テキストが公にされている<sup>9</sup>。これらの資料に従って『法法性分別論』*DhDhV* の科段を示すことにより、説明の簡略化をはかることにする。なお、サンスクリットは写本から回収されるものについてのみ使用し、それ以外は日本語あるいはチベット訳をそのまま提示している。

1. 造論の意趣
2. 提示：すべての現象を法と法性としてまとめる。
3. 法 = 輪廻の世界， 法性 = 三乗の涅槃
4.
  - 4.1. 法の特徴：虚妄分別
  - 4.2. 法性の特徴：真如
5. 法は真には存在しない（無）のに顕現する故に迷乱であり、それは＜汚れの傾向にあるもの＞(\*saṃkleśa)である。無か顕現かいずれかがないとき、迷乱も不迷乱も、＜汚れの傾向にあるもの＞(\*saṃkleśa)も＜清浄な傾向にあるもの＞(\*vyavadāna)も存在しない。
6. 法と法性とは同一でも別異でもない。
7. \*dharma-praveśa
  - 7.1. mtshan ñid
  - 7.2. grub pa
  - 7.3. gcig pa dañ tha dad pa ma yin pa
  - 7.4. lim ti gnas pa
  - 7.5. thun moñ dañ thun moñ ma yin pa
  - 7.6. gzuñ ba dañ ḥdzin par snañ ba dños po med pa
8. \*dharmatā-praveśa
  - 8.1. mtshan ñid
  - 8.2. kun tu gnas pa
  - 8.3. ñes par ḥbyed pa
  - 8.4. reg pa
  - 8.5. rjes su dran pa
  - 8.6. deḥi bdag ñid du ñe bar ḥgro ba
9. āśraya-parivṛtti-praveśa
  - 9.1. svabhāva-praveśa
  - 9.2. vastu-praveśa

<sup>9</sup> 巻末「原典に関する略号」*DhDhV* の項および Mathes1996, p.99ff.



- 9.3. pudgala-praveśa
- 9.4. viśeṣa-praveśa
- 9.5. prayojana-praveśa
- 9.6. āśraya-praveśa
  - 9.6.1. ālambana-praveśa
    - 9.6.1.1. mahāyāna-deśanā
    - 9.6.1.2. tad-adhimukti
    - 9.6.1.3. niścaya
    - 9.6.1.4. saṃbhāra-paripūri
  - 9.6.2. nimitta-parivarjana-praveśa
    - 9.6.2.1. vipakṣa
    - 9.6.2.2. pratipakṣa
    - 9.6.2.3. tathatā
    - 9.6.2.4. adhigama
  - 9.6.3. samyak-prayoga-praveśa
    - 9.6.3.1. upalambha-prayoga
    - 9.6.3.2. anupalambha-prayoga
    - 9.6.3.3. upalambha-anupalambha-prayoga
    - 9.6.3.4. na-upalambha-upalambha-prayoga
  - 9.6.4. lakṣaṇa-praveśa
    - 9.6.4.1. dharmatā-pratiṣṭhāna
    - 9.6.4.2. asaṃprakhyāna
    - 9.6.4.3. \*saṃprakhyāna
  - 9.6.5. anuśaṃsa-praveśa
    - 9.6.5.1. chos kyi sku rdzogs par rab tu thob pa
    - 9.6.5.2. goñ na med pañi bde bañi gnas pa rab tu thob pa
    - 9.6.5.3. mthoñ bañi ḥbyor pa rab tu thob pa
    - 9.6.5.4. ston pañi ḥbyor pa rab tu thob pa
  - 9.6.6. prajñāna-praveśa
    - 9.6.6.1. gñen po yoñs su śes pa
    - 9.6.6.2. mtshan ñid yoñs su śes pa
    - 9.6.6.3. khyad par yoñs su śes pa
    - 9.6.6.4. las yoñs su śes pa
- 9.7. manasikāra-praveśa
- 9.8. prayoga-praveśa
  - 9.8.1. mos pas spyod pañi sa la mos pas sbyor ba

- 9.8.2. sa dañ po la so sor rig par sbyor ba  
 9.8.3. rnam par ma dag pañi sa drug la sgom pa la rab tu sbyor ba,  
       yoñs su dag pa gsum po la rab tu sbyor ba  
 9.8.4. sañs rgyas kyi sa la mthar phyin pa la sbyor ba  
 9.9. ādinava-praveśa: gnas yoñs su gyur pa med naḥo  
 9.9.1. ñon moñs pa mi ḥjug pañi rten med pañi ñes dmigs  
 9.9.2. lam ḥjug pañi rten med pañi ñes dmigs  
 9.9.3. gañ zag mya ñan las ḥdas par tha sñad bshag pañi rten med pañi  
       ñes dmigs  
 9.9.4. byañ chub rnam pa gsum gyi khyad par gyi tha sñad bshag pañi  
 rten med pañi ñes dmigs  
 9.10. anuśaṃsa-praveśa (前項 9.9.の反対)  
 10. まとめ

これによって明確なように＜法＞と＜法性＞の不一不異が軸になっている。つまり我々の見ている現象世界、仮想世界が真実の存在でないことを悟り納得することで、いわば自動的に真理の世界が行者の前に立ち顕れてくることを基本構造としているのであり、その場合の重要な変化のポイントとして＜転依＞(āśraya-parivṛtti)が登場してくるのである。そしてこの“āśraya-parivṛtti-praveśa”として扱うのが上記第 9 項目であり、その部分が『法法性分別論』DhDhV の大部分を占めていることは注目する必要がある。

“āśraya-parivṛtti”を扱う場合、“āśraya-parivṛtti-praveśa”として項目が立てられているように、“āśraya-parivṛtti”の内容を説明するのではなく、どのようにしてその状態を実現するかが焦点である。それは一般に「悟入する」と翻訳する“praveśa”というタームに色濃く見られる。つまり、“āśraya-parivṛtti”にどのようにして悟入するか、その方法論が 9.1.以下の各項目として述べられているのである。その最初の項目 9.1. “svabhāva-praveśa”に“āśraya-parivṛtti”の本性という形でその定義付けが示されている。

[TEXT DhDhV 1] DhDhVskt 9.1.

svabhāva-praveśas      tathatā-vaimalyam      āgantuka-mala-tathatā-  
 aprakhyāna-prakhyānāya/

〔存在基層が変化した状態の〕本性に悟入するとは、真理が無垢になった状態に〔悟入することである。つまり〕仮に付着した垢が顕現しないで真理〔のみ〕が顕現している状態に〔悟入する〕ことである。

これは 1 から 6 までも述べられていたように、＜法、つまり現象世界・仮想世界が顕現しないようにし、〔その結果自動的に〕法性、つまり真理の世

界が顕現してくることになる>を基本的な構図としていることが判る。これは『法法性分別論』*DhDhV* 全体の主旨であり、結局はこの一点のみに集約され、実際にそれを体得するためのいわば方法論として各項目が用意されているのであり、それ以外のために設けられた項目はないと考えられる。

誰が体得するのか？ もちろんヨーガ行者である。9.3.によれば最終的に最高の真理を体得する行為主体(*pudgala*)は仏・菩薩に行き着くのではあるが、9.2.ないし 9.5.からも判るように、これは小乗に対する大乘の優位性を強調するための説明である。

筆者が<体得する>と述べたのは、“*praveśa*”の意味合いを意識してのことである。つまり“*praveśa*”は単に頭で理解納得するだけでなく、ヨーガの修行の結果として悟り納得し、それに入り込み一体となることを意図していると考えられるのである。この点を同じ瑜伽行派の文献の中で見てみることにする。

【TEXT ASbh】*ASbh* p.54,1ff.

*rūpa-dravya-apariniṣṭatti-praveśatām copādāya, evaṃ hi buddhyā bhidyamānaṃ rūpaṃ na kiṃcid bhavātīti matvā rūpa-dravyasya apariniṣṭattiṃ praviśati, yato vijñaptimātra-avatāreṇa dharmanairātmya-praveśasya ānukūlyam bhavātīti//*

「色形あるは実体として完全なもの/究極的なものでないことに“*praveśa*”するために」とは、このように知識/思考(*buddhi*)によって識別されている如何なる色形もないと心に留めて(*matvā*)、実体としての色形が完全なものでないことに入り込み占有する(*praviśati*)。なぜなら、ただ思い描いたに過ぎない(*vijñapti-mātra*)ということに入り込み到達する(*avatāra*)ことによって、法無我に入り込み体得する(*praveśa*)ことの適切さ(*ānukūlyā*)があるからである。

【TEXT TVbh 1】*TVbh(L)* p.15,11ff.

*atha vā dharma-pudgala-abhiniviṣṭās cittamātraṃ yathābhūtaṃ na jānantīti ato dharma-pudgala-nairātmya-pradarśanena saphale vijñaptimātre 'nupūrveṇa praveśa-arthaṃ prakaraṇa-ārambhaḥ/*

あるいはまた、ものと個人存在に耽溺執着(*abhi-ni/vis*)している人々は、[それらが]心に過ぎないことをあるがままには知らないと云うので、ものと個人存在が無我であることを説き聞かせることによって、[それらが教説や修行の]結果として判る(究極的な目標としての)(*saphala* ??)ただ思い描いたに過ぎないことに入り込み一体となる(*praveśa*)ために、この論を説き始める。

ここに示した解釈がよいとして、一步踏み込んで解釈することが許される

なら、ここでは修行者はまず思考レベルで理解した後、修行段階を進めることによって、法無我、“vijñapti-mātra”等といった究極的なものを悟るという場合に、この“praveśa”というタームを使用していると筆者は思うのである。

したがって『法法性分別論』*DhDhV* の中心テーマである“āśraya-parivṛtti-praveśa”とは“āśraya-parivṛtti”を体得することであり、体得の対象として、あるいは行者の目標として設定されていると推測されるのである。こうした点を踏まえて以下にこの内容について考察していくことにする。

## 7-2 āśraya-parivṛtti-svabhāva

まず『法法性分別論』*DhDhV* の 1. <造論の意趣>に次のように示されている。

[TEXT *DhDhV* 2a] *DhDhVskt* 1.

kiñcit pariñāya yataḥ praheyam sāksāc ca kiñcit karaṇīyam anyat/  
atas taylor lakṣaṇatā-vibhāgaṃ cikīrṣatā śāstram idaṃ prañītaṃ//

[TEXT *DhDhV* 2b] *DhDhVtib* 1.

gañ phyir śes nas ḡgaḥ shig spañ bya shiñ//  
gshan dag ḡgaḥ shig mñon sum bya baḥi phyir//  
des na de dag mtshan ñid las rnam dbye//  
byed par ḥdod nas bstan bcos ḥdi mdzad do//

「遍く」知った後、あるものは断じられるべきであり、  
他のあるものは現実のものとして悟られるべきであるから、  
それ故にそれらは「それぞれの」特徴から分別しようと願って、  
この論書をお造りになった。

[TEXT *DhDhVV* 1] *DhDhVV* 1.

gañ phyir śes nas ḡgaḥ shig spañ bya śhiñ// gshan ḡgaḥ shig ni mñon  
sum ñid bya ba// shes bya ba ni rim pa ji lta ba bshin du kun nas ñon moñs  
paḥi mtshan ñid kyi chos dañ// rnam par byañ baḥi mtshan ñid kyi gnas yoñs  
su gyur pas rab tu phye baḥi chos ñid kyi dbaḥ du byas te gsuñs paḥo// de  
dag mtshan ñid kyi sgo nas rnam par dbye shes bya ba ni yul tha dad paḥi  
sgo nas ni ma yin no shes bya baḥi don to// lhag ma ni don go bar zad do//

「「遍く」知った後、あるものは断じられるべきであり、他のあるものは現実のものとして悟られるべきであるから」とは、順番に、<汚れの傾向にあるもの>の特徴である<法>と<清浄な傾向にあるもの>の特徴である<存在基層が変化すること>によって顕現してくる<法性>とに関してお説きになった。「それらは「それぞれの」特徴に基づいて分別する」とは、対

象領域が種々様々ということに基づいてではないと云う意味である。残りは理解しやすい。

これは明らかに MAV III-9cd. 10a (TEXT MAV 2; TEXT MAVT 5)に取り上げられた“*parijñāna*”“*prahāṇa*”“*sākṣātkṛti*”に対応する。そこではこれらは＜三性説＞との対応で使用されており、TEXT MAVT 5 においてその中の“*pariniṣpanna-svabhāva*”の項目に“*āśraya-pari/parāvṛtti*”が持ち込まれたものである。しかしあくまでも『法法性分別論』*DhDhV* は全体に亘って＜三性説＞を持ち込むことはなく、＜法＞と＜法性＞の二元的構図を持って説明を加えている。『中辺分別論頌』*MAV-k* および『中辺分別論釈』*MAVbh* には＜転依思想＞がないのに対し、『法法性分別論』*DhDhV* は始めから二元的構図の中に＜転依思想＞が中軸として登場している。従ってある重要な理論の有無によってその論書自体のクロノロジーを述べることは出来ない。

TEXT *DhDhVV* 1 に登場する＜転依＞のタームであるが、“*rnam par byaṅ baḥi mtshan ṇid kyi gnas yoṅs su gyur pas rab tu phye baḥi chos ṇid*”は“*\*vyavadāna-lakṣaṇā āśrayaparivṛtti-prabhāvitā dharmatā*”であったのか、“*\*vyavadāna-lakṣaṇa-āśrayaparivṛtti-prabhāvitā dharmatā*”であったのかは微妙である。しかし“*vyavadāna*”には＜浄化＞の意味合いが強いとすれば、後者として、＜浄化の特徴である存在基層が変化した状態によって顕現させられた真理＞となる。いずれの場合でも“*āśrayaparivṛtti*”は“*dharmatā*”が行者に対して顕現してくるための誘因となると考えられる。

“*parijñāna*”“*prahāṇa*”“*sākṣātkṛti*”のターミノロジーが『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* の場合と同様であるなら、4.2.で“*tathatā*”と同値されている“*dharmatā*”は、まず行者の目標として＜遍く知るべきもの＞(\**parijñeya*)であり、これを実現し体得する過程が＜現実のものとして悟るべきもの＞(\**sākṣātkartavya*)となるのである。その場合後者は“*āśrayaparivṛtti*”に配当されることになる。この点を裏付けるものが『法法性分別論』*DhDhV* の 8.3～6 に修行階梯と共に示されている。8.3.は大乘の教えに正しく意を向ける加行道に、8.4.は見道にあたり、真理に気づき受け入れる段階であり、8.5.は真理に付着している垢を払いのける修道であり、8.6.では修道によって真理の垢が完全に払いのけられた状態、究竟道に当てられており、この究竟道において真理のみが顕現すると説くと同時に、これが＜転依＞が完成することであるとある。そして『法法性分別論釈』*DhDhVV* はその意味を註釈して、＜転依＞は見道、修道にもあるからすべての垢が払われ尽くしたことが＜転依＞の完成であると云うのである。

【TEXT *DhDhVV* 2】 *DhDhVskt* 8.6.

*sā cāśrayaparivṛtti-pariniṣpattiḥ/ tadātmakatvāt/ darśanamārgādy-*

avasthāyām api parivṛttisvabhāvād iha pariniṣpatti-nirdeśo niḥśeṣa-mala-prahāṇāt/

そしてそれが＜存在基層が変化した状態＞の完成である。そのような性質を持つものだからである。見道等の階位においても＜変化する＞という性質のものがあるから、ここでは残余なく垢を断じ〔尽くす〕という理由で、＜完成＞と説き示したのである。

これによって“āśrayaparivṛtti”が修行プロセスを含む＜存在基層が変化した状態＞であることが判る。そして究竟道に限れば＜存在基層が変化した尽くした状態＞ということにもなるのである。

さてもう一度“āśraya-parivṛtti-praveśa”として“praveśa”を付して示された『法法性分別論』*DhDhV* の 9.における“āśrayaparivṛtti”とはどのような性質のものであるか思い出すことにする。TEXT *DhDhV* 1 において“āśraya-parivṛtti-svabhāva”として提示された内容からも判るように、この“āśrayaparivṛtti”は同化の対象としての“tathatā”と同等の内容のものである。これが 9.項目全体に亘って言えるか否かについて考察していくのであるが、内容の検討の前にサンスクリット原文とチベット訳との間に微妙な差違が見出されるので前もってこれを扱っておくことにする。

### 7-3 *DhDhVtib* と *DhDhVVtib* 間に見られる解釈の相違

『法法性分別論』*DhDhV* の 9.1～9.10.の表題に関して表記することにする。

	Skt.	<i>DhDhVtib</i>	<i>DhDhVVtib</i>
9.1.	svabhāva	<u>ño bo</u>	<u>rañ bshin</u>
9.2.	vastu	dños po	dños po
9.3.	pudgala	gañ zag	gañ zag
9.4.	viśeṣa	khyad par	khyad par
9.5.	prayojana	dgos pa	dgos pa
9.6.	āśraya	<u>gnas</u>	<u>rten</u>
9.7.	manasikāra	yid la byed pa	yid la byed pa
9.8.	prayoga	sbyor ba	sbyor ba
9.9.	ādinava	ñes dmigs	ñes dmigs
9.10.	anuśaṃsa	phan yon	phan yon

*DhDhVtib* と *DhDhVVtib* とを見比べた場合、9.1.と 9.6.において訳語に差違のあることが判る。これは単に訳語上の問題に留まらず、サンスクリット原

文の解釈の違いにも見られる。 *DhDhVtib* (スートラ系) の訳者は Śāntibhadra と Tshul khrims rgyal ba であり, *DhDhVVtib* の訳者は Mahāyāna と Blo ldan śes rab である。両者の違いを 9.4. の項目を例にとって見てみることにする。

【TEXT DhDhV 3a】 *DhDhVskt* 9.4. (*DhDhVV* からの抽出)

viśeṣapraveśo buddha-bodhisattvānām buddhakṣetra-pariśuddhi-  
viśeṣaḥ/ ... dharmakāya-sāṃbhogika-nairmāṇikakāya-pratilambhaś ca  
darśana-deśanā-vibhutva-pratilambhaviśeṣāt/

【TEXT DhDhV 3b】 *DhDhVtib* 9.4.

khyad par rtogs pa ni sañs rgyas dañ byañ chub sems dpaḥ rnam kyī  
sañs rgyas kyī shiñ yoñs su dag paḥi khyad par dañ/ chos kyī sku dañ/ loñs  
spyod rdzogs paḥi khyad par dañ/ sprul paḥi sku thob paḥi khyad par kyañ  
yin te/ mthoñ ba dañ/ ston pa dañ/ ḥbyor pa brñes paḥi khyad par gyi phyir  
ro//

【TEXT DhDhV 3c】 *DhDhVVtib* 9.4.より

khyad par la ḥjug pa ni sañs rgyas dañ/ byañ chub sems dpaḥ rnam kyī  
shiñ yoñs su dag paḥi khyad par dañ ... // chos kyī sku dañ/ loñs spyod rdzogs  
pa daḥ/ sprul paḥi sku thob pas ston pa dañ/ ḥdoms pa dañ/ dbañ ḥbyor pa  
ñid thob paḥi khyad par las so//

ここで三つのテキストを比較した場合、TEXT DhDhV 3c がほぼ忠実に TEXT DhDhV 3a を再現しているのに対し、TEXT DhDhV 3b の原文が TEXT DhDhV 3a と同一であったとした場合、双方に解釈のズレがあることが判る。TEXT DhDhV 3b と TEXT DhDhV 3c のチベット語の解釈からすると、次のような構図になると思えてくるのである。

TEXT DhDhV 3b

buddhakṣetra-pariśuddhi-viśeṣa	——	darśana-viśeṣāt
dharmakāya-sāṃbhogika-viśeṣa	——	deśanā-viśeṣāt
nairmāṇikakāya-pratilambha-viśeṣa	——	vibhutva-viśeṣāt

TEXT DhDhV 3c

(1) buddhakṣetra-pariśuddhi-viśeṣa	
(2) dharmakāya-pratilambhāt	—— darśana-pratilambha-viśeṣa
sāṃbhogika[kāya]-pratīlambhāt	—— deśanā-pratilambha-viśeṣa
nairmāṇikakāya-pratilambhāt	—— vibhutva-pratilambha-viśeṣa

ちなみにこれに対するサンスクリット原文からすると次のように図示した方がよいかも知れない。

## TEXT DhDhV 3c

- (1) buddhakṣetra-pariśuddhi-viśeṣa  
 (2) dharmakāya-pratīlambha ——— darsana-pratīlambha-viśeṣāt  
     sāṃbhogika[kāya]-pratīlambha ——— deśanā-pratīlambha-viśeṣāt  
     nairmāṇikakāya-pratīlambha ——— vibhūṭva-pratīlambha-viśeṣāt

筆者がこの時点で TEXT DhDhV 3b を上記のように解釈する根拠はテキスト中に下線で示した三つの“khyad par”による。特に“chos kyi sku dañ/ loṅs spyod rdzogs paḥi”と“sprul paḥi sku thob paḥi”の後に挿入された“khyad par”は TEXT DhDhV 3 には見あたらず、またその箇所に“khyad par”を挿入したことによって、“... yin te”以下の三つの要素に付いている“khyad par”がこの三つの“khyad par”の理由句としての機能を果たすことになってしまうのである。

では TEXT DhDhV 3b の解釈は誤りであろうか？ 『宝性論釈』RGVV(p.82, 8f.)に類似した解釈を示す部分がある。“yā tad-ūrdhva ā lokād anābhogataḥ kāyadvayaena saṃdarsana-deśanā-vibhūṭva-dvaya-pravṛttir iyaṃ ucyate parārtha-sampattir iti” これはもちろん TEXT DhDhV 3b の三身を二身にまとめる解釈をそのまま正当化するものではないが、二身と次の三要素との関係を念頭に入れることは可能である。いずれにしても TEXT DhDhV 3b がそのまま誤りであるとする事は出来ないのである。

それでは TEXT DhDhV 3b と TEXT DhDhV 3c との翻訳の違いは何処に由来するものであるかについて考える必要がある。そこで *DhDhVskt* と *DhDhVVtib* に引用されたサンスクリット・テキストとで異なっていた場合と、*DhDhV* と *DhDhVV* とでサンスクリット・テキストが一致していた場合とに分けて次のような可能性を提示することにする。

(1) *DhDhVskt* と *DhDhVVtib* に引用されたサンスクリット・テキストとで異なっていた場合

1: *DhDhVskt* は *DhDhVtib* と一致していたが、*DhDhVVskt* は別系統の原文を引用した。

2: *DhDhVVskt* は *DhDhVtib* の原文を引用したが、それまでの間に *DhDhVtib* の原文自体が変わってしまっていた。

(2) *DhDhV* と *DhDhVV* とでサンスクリット・テキストが一致していた場合

1: *DhDhVtib* の訳者が *DhDhVskt* の内容を誤訳した。

2: *DhDhVtib* の訳者が *DhDhVskt* の内容を意図的に改訳した。

3: *DhDhVVskt* の作者が *DhDhVskt* の真意を誤訳した。

4: *DhDhVVskt* の作者が *DhDhVskt* の真意を意図的に改訳した。



これ以外にも可能性を挙げることは出来るが、以上の可能性を念頭に置いて上で *DhDhVtib* の内容と *DhDhVVtib* とのいずれの内容が、これまで見てきた瑜伽行派の諸文献と比較して妥当なものであるかを検討し、『法法性分別論』*DhDhV* の思想内容とすべきかを推定していくことにする。そこで以下には『法法性分別論』*DhDhV* の 9.2. “vastu-praveśa”の項目を例にとって考察することにする。

【TEXT *DhDhV* 4a】 *DhDhVskt* 9.2. (*DhDhVV* からの抽出)

vastu-praveśaḥ                      sādharmaṇa-bhājana-vijñapti-tathatā-parivṛttiḥ  
sūtrānta-dharmadhātu-tathatā-parivṛttir    asādharmaṇa-sattvadhātu-vijñapti-  
tathatā-parivṛttiś ca/

【TEXT *DhDhV* 4b】 *DhDhVtib* 9.2.

dños po rtogs pa ni thun moñ gi snod gyi rnam par rig pa de bshin ñid  
du gyur pa dañ/ mdo sdeḥi chos kyi dbyiñs de bshin ñid du gyur pa dañ/ thun  
moñ ma yin paḥi sems can gyi kham s kyi rnam par rig pa de bshin ñid du  
gyur paḥo/

【TEXT *DhDhV* 4c】 *DhDhVVtib* 9.2.

... dños po la ḥjug pa ni thun moñ pa snod kyi rnam par rig paḥi de bshin  
ñid yoñs su gyur pa dañ/ mdo sdeḥi chos kyi dbyiñs kyi de bshin ñid yoñs  
su gyur pa dañ/ thun moñ ma yin pa sems can gyi kham s kyi de bshin ñid  
yoñs su gyur paḥo ...

三者を比べた場合、*DhDhVskt* は三者とも同一であったと考えられる。*DhDhVtib* と *DhDhVVtib* との相違点は、テキスト中に三度現れる“tathatā-parivṛtti”の解釈にある。TEXT *DhDhV* 4b のように“de bshin ñid du gyur pa”とすれば「真理になったこと」「真理になった状態」と理解され、一方 TEXT *DhDhV* 4c のように“de bshin ñid yoñs su gyur pa”とすれば「真理が変化した状態」と理解される。前者はチベット語として考えれば「A が B になる」ことであり、このパターンは Ye śes sde が『唯識三十頌』安慧釈 *TVbh* の“-bhāvena parāvṛttiḥ”を“... dños por gyur pa”と翻訳した場合と同じく、サンスクリット語のニュアンスを正確に伝えているとは思えないのである。

ここで上記テキストに三度登場する“tathatā-parivṛtti”の内容を検討することにする。

まず『法法性分別論』*DhDhV* 9.1. (TEXT *DhDhV* 1) によれば“āśraya-parivṛtti”の本性(svabhāva)は“tathatā-vaimalyam”つまり「真理が無垢の状態にあること」であり、それは＜真理＞(tathatā)に仮に付着している(āgantuka)垢(mala)が現れてこないこと(aprakhyāna)である。つまりそれは垢が除かれること

と＜真理＞そのものが顕れてくること(prakhyāna)とを表現しているとある。つまりここでは“āśraya-parivṛtti”そのものは“tathatā-vaimalyam”と等位に置かれていることになる。その場合には『中辺分別論』安慧釈 MAVT II-10ab (TEXT MAVT 2) で見た如く“āśraya = tathatā”となり、従って“parivṛtti”は外面的な現象としては＜存在基層＞(āśraya)からの＜垢＞(mala)の浄化であり、＜存在基層＞の表面上の変容を意味することになる。この内容は『法法性分別論』DhDhV 10.の中で“āśraya-parivṛtti”に対して＜虚空＞＜金＞＜水＞等の伝統的な譬喩<sup>10</sup>を提示しており、この譬喩を用いる理由として『法法性分別論釈』DhDhVV 10.は次のように述べている。

【TEXT DhDhV 5a】 DhDhVskt 10.

dharmāsat-prakhyāne udāharaṇaṃ māyā-svapnādi/ āśrayaparivṛttāv  
udāharaṇaṃ ākāśa-suvarṇa-vāry-ādi//

【TEXT DhDhV 5b】 DhDhVtib 10.

med paḥi chos snañ ba ni/ dper na sgya ma dañ rmi lam la sogs pa bshin  
no// gnas gyur paḥi dpe ni/ nam mkhañ dañ gser dañ chu la sogs pa bshin  
no//

【TEXT DhDhV 5c】 DhDhVVtib 10.

ji ltar yañ dag pa ma yin paḥi kun tu rtog pa snañ yañ yod pa ma yin  
pa ni bśad zin to// hon kyañ ḥdir de la yid ches par byed paḥi dpe brjod par  
bya ba gsuñs pa/ med par snañ baḥi dpe ni sgya ma dañ/ rmi lam la sogs pa  
yin te/ ...

ji ltar rnam pa bcus gnas yoñs su gyur pa la ḥjug pa bla na med pa yin  
de bśad zin pa de la/

gal te gnas yoñs su gyur pa na gshan du gyur pas na gnas yoñs su gyur  
paḥi rnam par ḥgyur baḥi chos can du ji ltar mi ḥgyur she na/ deḥi phyir  
gnas yoñs su gyur pa yin yañ ci ltar rnam par ḥgyur baḥi chos can ma yin  
pa de ltar dpes grub par gsuñs pa ni/ gnas yoñs su gyur paḥi dpe ni nam  
mkhañ dañ/ gser dañ chu la sogs pa yin no// shes byaḥo// ...

〔前述〕のように、＜虚妄分別＞は顕現するが、〔真に〕存在するのではないと説き終わった。しかし、ここではそれを心から受け入れる譬喩を説いた。「法という真には存在しないものの顕現に関する譬喩は、幻や夢等である」(中略)

〔前述〕のように、十種〔の項目〕によって“āśrayaparivṛtti”に悟入する

<sup>10</sup> 古くは TEXT VinSg 14(3)にあり、また金に関しては当節 5-2 で TEXT MS 5 (MS II-29) を扱った際にも触れた。

ことが無上であることを説き終わったそのことに関して [次のように述べる] 。

もし＜存在基層＞が変化したという場合、＜他のものになった＞のであるならば、“āśrayaparivṛtti” が＜変容する＞という性質を持つもの(dharmin)ということにどうしてならないのか？ こうした [質問に答える] ために、“āśrayaparivṛtti”が何故に＜変容する＞という性質を持つものでないのか、その [内容の] ままに、譬喩によって確定して、“āśrayaparivṛtti”に関する譬喩は、虚空や金や水等である」と説いた。

伝統的な虚空等の譬喩は『中辺分別論』MAV I-16 (TEXT MAV 1)で“śūnyatā”つまり“tathatā”を表現するものとして使用されていたものである。これらによって第 9 項目に示されている“āśrayaparivṛtti”は＜変容＞の性質を含まないことが確定する。これは＜存在基層＞(āśraya)つまり＜真理＞(tathatā)そのものが変化するというのではなく、＜仮に付着した垢＞(āgantuka-mala)が排除されるに過ぎないことを意味している。

その上で、『法法性分別論釈』DhDhVV 9.2.をあわせて、『法法性分別論』DhDhVV 9.2. (TEXT DhDhV 4) に三度登場する“tathatā-parivṛtti”の意味を吟味していく。

[TEXT DhDhVV 5] DhDhVV 9.2.

tatra — vastu-praveśaḥ sādharmaṇa-bhājana-vijñapti-tathatā-parivṛtṭiḥ  
sūtrānta-dharmadhātu-tathatā-parivṛtṭir asādharmāṇa-sattvadhātu-vijñapti-  
tathatā-parivṛtṭiś ca/ (= TEXT DhDhV 4a)— āśrayaparivṛtṭes trividha-  
tathatāparivṛtṭir vastu tad-anvaya-bhedāt phalabhedāc ca/ samprakhyāna-  
deśanā-darśana-viśeṣa-phala-bhedataḥ/

(1) 第一の“tathatā-parivṛtti”：“sādharmāṇa-bhājana-vijñapti-tathatā-parivṛtṭiḥ”の意味は、「[皆が] 共通に [想い描く] 外界世界の表象である真理の変化」である。そして＜真理の変化＞は＜真理の浄化＞の意味である。このばあいには＜浄化＞とは＜外界世界＞という表象が消えて、＜真理＞が顕れてくることを示している。これは『法法性分別論釈』DhDhVV 9.4. (TEXT DhDhV 3)の“buddhakṣetra-parisuddhi”と結びつけて解釈することが出来る。そして TEXT DhDhVV 5 であれば“samprakhyāna-viśeṣa”となる。

(2) 第二の“tathatā-parivṛtti”：“sūtrānta-dharmadhātu-tathatā-parivṛtṭi”の意味は、「経典にある真理の [教えの] 世界である (教えの内容が真理の世界そのものである) 真理の変化」である。そして＜真理の変化＞はやはり＜真理の顕現＞の意味である。つまり“tathatā-parivṛtti”とはこの場合“dharmadhātu

= tathatā”が顕れて来ることを示している。これは『法法性分別論釈』*DhDhVV* 9.4. (TEXT *DhDhV* 3)の“dharmakāya” (法身) と結びつけられる、また大乘の教えを説くという能力としては『法法性分別論釈』*DhDhVV* 9.2. (TEXT *DhDhVV* 5)の“deśanā”とも結びつく。この場合内容的に『法法性分別論』*DhDhV* 9.4. (TEXT *DhDhV* 3)および『法法性分別論』*DhDhV* 9.6.5.4. (ston paḥi ḥbyor pa rab tu thob pa = \*deśanā-vibhutva-pratilambha) の示す“deśanā-vibhutva”と最終的には結びつくと思われる。さらに大乘の教えを実際に説き示すのであれば、このタームは何らかの意味で必ず“sāṃbhogikakāya” および“naimānikakāya”とも関係を持つはずである。そして TEXT *DhDhVV* 5 であれば“deśanā-viśeṣa”となる。

(3) 第三の“tathatā-parivṛtti” : “asādhāraṇa-sattvadhātu-vijñapti-tathatā-parivṛttiḥ”の意味は「個々別々に〔想い描く〕衆生の世界の表象である真理の変化」である。この場合の“parivṛtti”は『法法性分別論』*DhDhVV* 9.2. (TEXT *DhDhV* 4) の“darśana” (見えるように出現すること) と結びつけられる。つまり“darśana”は“sāṃbhogikakāya”および“naimānikakāya”として衆生の前に出現することを意味すると考えられる。従って最終的には『法法性分別論』*DhDhV* 9.4. (TEXT *DhDhV* 3)および『法法性分別論』*DhDhV* 9.6.5.3. (mthoṅ baḥi ḥbyor pa rab tu thob pa = \*darśana-vibhutva-pratilambha)の“darśana-vibhutva”と結びつくものと思われる。そして TEXT *DhDhVV* 5 であれば“darśana-viśeṣa”となる。

さて当節の本題である『法法性分別論』*DhDhV* 9.4. (TEXT *DhDhV* 3)の考察に戻ることにする。以上の考察から TEXT *DhDhV* 3a の“darśana-deśanā-vibhutva”は“darśana-vibhutva”と“deśanā-vibhutva”であり、後者が他の二身の基盤としての“dharmakāya” (法身) であり、前者が衆生利益を目的として“sāṃbhogikakāya” (受用身) および“naimānikakāya” (変化身) に当たる。

『法法性分別論』*DhDhV* 9.6.5.3.の“darśana-vibhutva”と『法法性分別論』*DhDhV* 9.6.5.4.の“deśanā-vibhutva”も同様に解釈することが出来るであろう。すると先に提示した『宝性論釈』*RGVV*(p.82, 8f.) : “yā tad-ūrdhvam ā lokād anābhogataḥ kāyadvayena saṃdarśana-deśanā-vibhutva-dvaya-pravṛttir iyaṃ ucyate parārtha-saṃpattir iti”も、＜法身＞が他の二身の基盤というシステムであれば、同様に解釈できよう。

以上の結果から『法法性分別論』*DhDhVskt* 9.4. (TEXT *DhDhV* 3a)の解釈はテキストを次のように一部変更して解釈することになり、チベット訳としては『法法性分別論釈』*DhDhVVtib* 9.4. (TEXT *DhDhV* 3c)のみが可能と云う

ことになる。

【TEXT DbDhV 6】 *DhDhVskt* 9.4.

viśeṣapraveśo buddha-bodhisattvānāṃ buddhakṣetra-pariśuddhi-  
viśeṣāt/ ... dharmakāya-sāṃbhogika-nairmāṇikakāya-pratilambha<ta>ś ca  
darśana-deśanā-vibhutva-pratilambhaviśeṣāt/

解釈としては次の如くである。

第一の tathatā-parivṛtti : saṃprakhyāna-viśeṣa

buddhakṣetra-pariśuddhi-viśeṣa

第二の tathatā-parivṛtti : deśanā-viśeṣa

dharmakāya-pratilambha = deśanā-vibhutva-viśeṣa

第三の tathatā-parivṛtti : darśana-viśeṣa

sāṃbhogika-nairmāṇikakāya-pratilambha = darśana-vibhutva-viśeṣa

先に筆者が示した解釈の図表の中で＜三身＞のそれぞれに三つの“viśeṣa”を配当した考え方は全く無意味であるのは、声聞達は決して三身には到達できないからである。また『法法性分別論釈』*DhDhVVtib* 9.4. (TEXT DhDhV 3c)が当部分を“ston pa dañ/ ḥdoms pa dañ/ dbaṅ ḥbyor ba ṇid thob paḥi khyad par las so”と翻訳するのはいずれにしてもチベット語訳者の誤訳である。また『法法性分別論』*DhDhV* および『法法性分別論釈』*DhDhVV* の内容から『法法性分別論』*DhDhVtib* 9.4. (TEXT DhDhV 3b)はあり得ないから、下線部第二と第三の“khyad par”は翻訳者の付加であると考えられ、従って全体に亘ってサンスクリット原文は共通であったとすることが最も妥当である。

#### 7 - 4 nirvikalajñāna

前節 7 - 3 の冒頭で表記したように、『法法性分別論』*DhDhVtib* 9.6.の“āśraya”を *DhDhVtib* は“gnas”と訳し、*DhDhVVtib* は“rten”と訳している。

【TEXT DhDhV 7a】 *DhDhVskt* 9.6.

āśraya-praveśaḥ śaḍākāra-nirvikalpajñāna-praveṣāt ...

【TEXT DhDhV 7b】 *DhDhVtib* 9.6.

gnas rtogs pa ni/ rnam pa drug gis rnam par mi rtog paḥi ye śes rtogs paḥi  
phyir ro// ...

【TEXT DhDhVV 6a】 *DhDhVVskt* 9.6.

tatrāśrayaparivṛtter āśrayo nirvikalpajñānaṃ tenāśrayeṇa tat-  
pratilambhāt/ tasya praveśaḥ katham bhavātīti āha/ śaḍākāra-

nirvikalpajñāna-praveṣāt ...

[TEXT DhDhVV 6b] DhDhVVtib 9.6.

de la gnas yoñs su gyur pañi rten ni rnam par mi rtog pañi ye śes yin te/  
rten des de thob pañi phyir ro// de la hjug pa ni ji lta bu yin she na/ gsuñs  
pa/ rnam par mi rtog pañi ye śes la hjug pa rnam pa drug gis so// ...

註釈から考えると、ここに登場する“āśraya”は“āśraya-parivṛtti”に到達するための〈基礎〉〈基盤〉となるものであり、〈存在基層〉とは異なると考えられる。さらにこの“āśraya”は“nirvikalpajñāna”であるとされている。とすれば TEXT DhDhVV 6a の解釈は「ここで“āśraya-parivṛtti”の〈基盤〉は〈無分別智〉である。この〈基盤〉によってそれ(āśraya-parivṛtti)は獲得されるからである」とすることが出来る。この場合、“āśraya”はチベット語訳として“rten”がより適切である。また“praveśa”についても“rtog pa”と訳す DhDhVtib よりも“... la hjug pa”と訳す DhDhVVtib の方が妥当である。ここでもまた DhDhVVtib のチベット訳の理解の仕方が解釈として順当なものである。

“nirvikalpajñāna”（無分別智）が“āśraya-parivṛtti”（転依）を獲得するための重要な要因となる点は『大乘莊嚴經論』MSAbh IX-12 (TEXT MSAbh 4)に見られた。その場合には必ずしもタームとして“nirvikalpajñāna”そのものが登場するわけではないが、“āśraya-parivṛtti”を獲得する根拠として(tat-prāptir)二種の“mārga”の獲得が(dvividha-mārga-labhāt)条件とされ、それは文脈及び内容から判断して“pratipakṣa”（抑止力）の完遂(pratipakṣa-sampatti)と等位と見なされる。ここに登場する二種の“mārga”とは“suvisuddha-lokottara-jñāna-mārga”と“tat-prṣṭhalabdhānanta-jñeya-viṣaya-jñāna-mārga”と表現されるが、“nirvikalpajñāna”は『大乘莊嚴經論釈』MSAbh XIX-67の登場するから当然前者は“nirvikalpajñāna”（無分別智）を意図し、後者はそのまま“tat-prṣṭhalabdhā-jñāna-mārga”（後得智）である。この構図は当節5-2で考察したように『摂大乘論』MSでは“pratipakṣa”（抑止力）の役割が“nirvikalpajñāna”（無分別智）に置き換わることを見てきた。その上で“nirvikalpajñāna”（無分別智）が“āśraya-parivṛtti”（転依）を獲得するための重要な要因となることに関しては、『摂大乘論』MSの“śrutavāsanā-bīja”によって生み出される“pratipakṣa”（抑止力）と同じであり、『摂大乘論』無性釈 MSu IX-1 (TEXT MSu 1)では明確に“pratipakṣa = nirvikalpajñāna”となっているのである。

このように“nirvikalpajñāna”（無分別智）が“āśraya-parivṛtti”（転依）を獲得するための重要な要因となるまでには歴史的な発展過程がある。その意味で TEXT DhDhVV 6a が「ここで“āśraya-parivṛtti”の〈基盤〉は〈無分別智〉である。この〈基盤〉によってそれ(āśraya-parivṛtti)は獲得されるからである」と

何の躊躇もなく述べるのは、こうした構図が完成し、定着していなければならないのである。ましてや“*āśraya-parivṛtti*”に＜悟入する＞ことをテーマとする第 9 項目の方法論として掲げる十項目の第 6 項目として『法法性分別論』*DhDhVskt* 9.6.(TEXT *DhDhV* 7a) に “*āśraya-praveśaḥ śaḍākāra-nirvikalpajñāna-praveśāt ...*”とするだけでこの論点を使用するヨーガ行者がすべてを了解することを前提としているということは、『法法性分別論』*DhDhV* は上記の構図を当然以上のものとして扱っていたことになる。

さらにこの構図の中に『撰大乘論』*MS* の“*śrutavāsanā-bīja*”と同等の概念が『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* IV-13, 14(TEXT *MAVT* 7) では“*tat-pratipakṣānāsrava-dharma-bīja-pracayāc cāśrayaparāvṛtṭy-ātmakaḥ*”として“*dharmakāya*”（法身）と結びつけられているのに対し、『法法性分別論』*DhDhV* には言及がないことは、その概念を知らなかったと云うより言及の必要を感じなかったとすべきである。

つまり『法法性分別論』*DhDhV* はこの構図に関しても、すでに高度にシステム化された構図の上に組み立てられた論典であることが判るであろう。

さて『法法性分別論』*DhDhV* の第 9.6.項目“*āśraya-praveśa*”が実質的に“*nirvikalpajñāna-praveśa*”であり、そこに述べられている内容が、『唯識三十頌』安慧釈 *TVbh* に引用される『入無分別法門經』*NPD* に説かれる“*nirvikalpajñāna*”に関する記述内容と類似点が多いことが松田和信氏によって指摘されている<sup>11</sup>。特に『法法性分別論』*DhDhV* の第 9.6.4.2.項目で＜無分別智の特質＞（\**nirvikalpajñāna-lakṣaṇa*）として“*asaṃkhyāna*”（顕現しないこと）のなかに引用される経典部分は『入無分別法門經』*NPD* の第 10 節に同じく＜無分別智の特質＞として引用される経典と同一である点は注目に値する。従来は山口益氏の述べる『宝積經』迦葉品からの引用とされた<sup>12</sup>が、該当部分は＜無分別智＞を説くものではない。

【TEXT *TVbh* 2】 *TVbh* p.40,26ff.

yathā nirvikalpapraveśāyāṃ dhāraṇyāṃ uktaṃ/ tat-pṛṣṭhalabdhena  
jñānena māyā-marīci-svapna-pratiśrutkodakacandra-nirmita-samān  
sarva-dharmān paśyatīti/ atra ca dharmāḥ paratantra-saṃgrhītā  
abhipretāḥ/

【TEXT *NPD*】 *NPD*

katarat

tad

avikalpaṃ</

<sup>11</sup> 松田 1996 参照。

<sup>12</sup> 山口 1972（「弥勒造法法性分別論の訳註」1933 初出）p.195 註(14)。

avikalpo > 'rūpo 'nidarśano 'pratisthito 'nābhāso 'vijñaptir aniketena iti/  
 avikalpadhātu-pratiṣṭhito hi bodhisattvo mahāsattvo jñeya-nirviśiṣṭena  
 nirvikalpena jñānenākāśa-samatalān sarva-dharmān paśyati/ <tat-  
 prṣṭhalabdhena jñānena māyā-marīci-svapna-pratibhā>sa-pratiśrutkā-  
 pratibimbodakacandra-nirmita-samān sarva-dharmān paśyati/

【TEXT DhDhV 8】 *DhDhVskt* (*DhDhVVskt* より抽出)

tad anenārūpy anidarśanam apratiṣṭham anābhāsam avijñaptikam  
aniketam iti nirvikalpasya jñānasya yathāsūtram lakṣaṇam abhidhyotitam  
 bhavati/

TEXT TVbh 2 の太文字部分は TEXT NPD の太文字部分を引用したものであり、〈後得智〉の説明部分に当たる。TEXT NPD の下線部分は TEXT DhDhV 8 の下線部分と同一であり、いずれかの経典からの引用であることを示している。ここで TEXT DhDhV 8 には〈後得智〉に関する記述はない。それはあくまでも〈無分別智〉をテーマとして、それに限定しているからである。つまりテーマ以外のものはすべてそぎ落とすのがこの論書の特徴でもある。仮に『法法性分別論』*DhDhV* が弥勒 Maitreya として五つの論書に数え上げられる程に重要視されていたのだとしたら、何故に安慧 Sthiramati は『法法性分別論』*DhDhV* 程には重要視されない『入無分別法門經』*NPD* を〈後得智〉の説明文として引用しながら、〈無分別智〉にのみ焦点を当てて記述する『法法性分別論』*DhDhV* を TEXT TVbh 2 に先立つ部分の〈無分別智〉の説明の中に引用しないのであろうか？あるいは『法法性分別論』*DhDhV* がそのためにわざわざ教証として引用までする経典を引用しないのであろうか？

〈無分別智〉に関しては袴谷憲昭氏が『瑜伽論』*YBh* を始め諸論書に見られるデータを提供する<sup>13</sup>ように、多くの描写の仕方が見られるにもかかわらず、松田和信氏が指摘する<sup>14</sup>ように、類似する『法法性分別論』*DhDhV* および『入無分別法門經』*NPD* の様な描写の仕方はこの両論以外に古い時代の論点の中に見あたらないのであれば、いずれかがいずれかを参照したことになる。

安慧 Sthiramati は確かに『入無分別法門經』*NPD* の存在を知っていたのであり、しかも重要な『法法性分別論』*DhDhV* には『唯識三十頌』安慧釈 *TVbh* を含めたすべての注釈書に置いてその存在を無視しているのだとすれば、安慧 Sthiramati の時代には『法法性分別論』*DhDhV* は存在しなかったとする以外にないであろう。その場合にのみ、当節の前半に考察した“nirvikalpajñāna”（無

<sup>13</sup> 袴谷 1985 参照。

<sup>14</sup> 松田 1996 参照。



分別智)の記述方法が極めて高度にシステム化された構図の中でのみ説かれている理由が納得できるのである。つまり、『法法性分別論』*DhDhV*は<後得智>を知らないのではないし、“*āśraya-parivṛtti*”の解釈に置いても、先にも触れ、これから考察していくように、究竟道のもののみでなく見道ないし修道の“*āśraya-parivṛtti*”も知り尽くした上で、第9項目に限って究竟道の解釈のみに限定していく手法も納得できるのである。

#### 7-5 修行プロセスを含まない *āśraya-parivṛtti*

修行プロセスを含む“*āśrayaparivṛtti*”とはTEXT *DhDhVV* 2前後で考察したように見道、修道など修行プロセスを経てヨーガ行者が究竟道に到るまでの“*āśrayaparivṛtti*”を指し、筆者が<存在基層が変化した状態>ないし<存在基層の変化>等と訳すものであり、修行プロセスを含まない“*āśrayaparivṛtti*”とは『瑜伽論』摂決択分TEXT *VinSg* 3で示された様な、行者の視点はあるものの、すでに完全に<真理>(tathatā)と同値関係にある“*āśrayaparivṛtti*”を指し、筆者が<存在基層が変化し尽くした状態>等と訳すものである。翻訳に関しては微妙な問題であるので、その意味内容として捉えなければならないが、ここで云えば後者は究竟道に限定された“*āśrayaparivṛtti*”ということになる。

さて先にも触れたように『法法性分別論』*DhDhV*は第8項目においては修行プロセスを含む“*āśrayaparivṛtti*”を扱うのに対し、第9項目ではこれを排除し、修行プロセスを含まない“*āśrayaparivṛtti*”に限定していると云うことについて、その真偽を確かめるべく考察を進めていくことにする。

筆者が第9項目ではこれを排除し、修行プロセスを含まない“*āśrayaparivṛtti*”に限定しているとする第一の理由は、当節7-1で考察した如く、“*āśrayaparivṛtti*”に“*praveśa*”というタームが付加されていることであり、これによって“*āśrayaparivṛtti*”は究極的なもので、ヨーガ行者の同化すべき目標としての意味合いを持つとすることである。この点は先に述べた如く第8項目を註釈(TEXT *DhDhVV* 2)して“*āśrayaparivṛtti*”の<変化する>性質を述べながら、第9項目に対しては註釈(TEXT *DhDhV* 5c)において<変化する>性質を持たないと明言しているのもであり、ここではこれ以上述べることはない。そこで、ここでは第9項目としてここに述べられている細目に関して考察することにする。

『法法性分別論』*DhDhV* 9.1. (TEXT *DhDhV* 1)で提示されている“*āśrayaparivṛtti*”が“tathatā”(真理)の浄化を基本としていることについては当節7-2等でも述べた。これは当節6-1で『中辺分別論』*MAV-k/bh* I-16 (TEXT *MAV* 1)として扱ったように“*sūnyatā*”(空性=真理)の浄化を基本とす

る構図と同じであるが、これを『中辺分別論』安慧釈 *MAVT I-16* (TEXT *MAVT 1*)で汚れの状態にある場合を“*āśraya-aparāvṛtti*”, 浄化された状態を“*āśraya-parāvṛtti*”とすることは、安慧 *Sthiramati* が“*āśrayaparāvṛtti*”を全体としての状態のみを考えていたのでなく、その変化のプロセスを重視していたことが見て取れ、この基本姿勢が“*bodhi*”ないし“*dharmakāya*”を特徴づけるものとして登場する場合の“*āśrayaparāvṛtti*”の性格にも色濃く反映されている。これに対し『法法性分別論』*DhDhV 9.1*. (TEXT *DhDhV 1*)で提示されている“*āśrayaparivṛtti*”はそれ自体として変化のプロセスには関与せず、“*tathatā*”と同じように垢の浄化のみを問題とするものである。

この性格は当節 7-3 の中で『法法性分別論』*DhDhV 9.2.~4.*を扱う中で見たように“*dharmakāya*” (法身) を始めとする三身について“*āśrayaparivṛtti*”と結びつけて解釈する場合に、三種の“*tathatā-parivṛtti*”を用いて解釈した如く、あくまでも“*tathatā*” (真理) の＜変化＞ないし＜入り込むこと＞を基本とする意味で、修行プロセスをそこに見ることは出来ない。

また当節 7-4 において『法法性分別論』*DhDhV 9.6.*の“*nirvikalpa-jñāna*” (無分別智) を考察した中、“*āśrayaparivṛtti*”に同化する前提条件として“*nirvikalpa-jñāna*”への同化が説かれる。つまり“*nirvikalpa-jñāna*” (無分別智) が完全に獲得されなければ“*āśrayaparivṛtti*”に同化することもないのである。この“*nirvikalpa-jñāna*”への同化を目的として修行プロセスが提示されるのであって、“*āśrayaparivṛtti*”自体にそれを持ち込むものではない。

それでは第 8 項目と同様に明確に修行階梯を提示する『法法性分別論』*DhDhV 9.8.* “*prayoga-praveśa*”は何を意図しているのだろうか。

[TEXT *DhDhV 9*] *DhDhVtib 9.8.*

sbyor ba rtogs pa ni rnam pa bshi ste/

9.8.1.: mos pas spyod paḥi sa la mos pas sbyor baḥi phyir dañ/ de ñid ñes par ḥbyed paḥi gnas skabs so//

9.8.2.: de ñid sa dañ po la so sor rig par sbyor baḥi phyir dañ// de ñid ni reg paḥi gnas skabs so//

9.8.3.: rnam par ma dag paḥi sa drug la sgom pa la rab tu sbyor baḥi phyir dañ/ yōṅs su dag pa gsum po la yañ ño// de ñid ni rjes su dran paḥi gnas skabs so//

9.8.4.: sañs rgyas kyi sa la mthar phyin pa la sbyor baḥi yañ phyir te/ lhun gyis grub par sañs rgyas kyi mdzad pa rgyun mi ḥchad paḥi phyir rol/ de ñid ni deḥi bdag ñid du ñe bar ḥgro baḥi gnas skabs so//

[TEXT *DhDhVV 5*] *DhDhVVtib 9.8.*

da ni byañ chub sems dpaḥ ji ltar sbyor na/ ye śes de ḥthob par ḥgyur

baḥi sbyor ba ston to// sbyor ba la ḥjug pa de yañ rnam pa bshi ste/

9.8.1.: mos pas sbyor bas ni mos pas spyod paḥi sa la ste/ de ni sñar bstan paḥi ñes par rtogs paḥi gnas skabs gañ yin pa de ñid do//

9.8.2.: rab tu rtogs paḥi sgyor bas ni sa dañ por te/ de ni mthoñ baḥi lam gyis chos kyī dbyiñs rab tu rtogs pa yin paḥi phyir ro// de yañ sñar bstan paḥi reg paḥi gnas skabs gañ yin pa ñid do//

9.8.3.: sgom paḥi sbyor bas ni yoñs su ma dag paḥi sa drug dañ shes bya ba ni/ sa gñis pa la sogs paḥo// yoñs su ma dag pa ñid kyañ mtshan ma kun tu spyod paḥi phyir ro// yoñs su dag paḥi sa gsum du shes bya ba ni brgyud pa la sogs par ro// yoñs su dag pa ñid kyañ mtshan ma kun tu mi spyod paḥi phyir te/ deḥi gñen po lam rañ gi ñaṇ gis ḥjug paḥi phyir ro// de yañ sñar bstan paḥi rjes su dran paḥi gnas skabs ñid de/

9.8.4.: mthar thug paḥi sbyor bas ni sañs rgyas kyī sa la lhun gis grub par sañs rgyas kyī mdzad pa rgyun mi ḥchad paḥi phyir te/ gañ las de ma thag tu sañs rgyas kyī mdzad pa rgyun mi ḥchad par thob pa de la ni mthar thug paḥi sbyor ba shes brjod do// de yañ sñar bstan paḥi deḥi bdag ñid du ñe bar son paḥi gnas skabs ñid do// deḥi bdag ñid du ñe bar son pa ñid kyañ ye śes deḥi rañ bshin du gyur pas na/ gnas yoñs su gyur paḥi ye śes dañ ro gcig paḥi phyir ro//

重要なことはここに説かれる修行階梯はあくまでも第 9 項目の“āśrayaparivṛtti”に同化するための修行であり、従って本文には“āśraya-parivṛtti”のタームは登場しないのである。このタームは註釈の中のしかも最終項目＜仏地＞に“āśrayaparivṛtti-jñāna”(gnas yoñs su gyur paḥi ye śes)として登場する。この部分のみを以下に翻訳してみることにする

究極の修行によってとは、仏地においては何の努力の必要もなく（当たり前：anābhoga）仏の行為が途絶えることがないからである。それ故にその直後に「仏の行為を、流れの途絶えることなく、獲得する」というそのことに対して、究極の修行と云ったのである。それはまた前述のそれ（法性）の本質に到達したことであり、さらにその＜智＞の本性となったことによつて、“āśrayaparivṛtti”の＜智＞と渾然一体（一味）となっているからである。

この解釈が正しいとすれば、修行階梯によって究極の段階に達した場合獲得する＜智＞が“āśrayaparivṛtti”の＜智＞と渾然一体となる、つまり等しいものとなるとわざわざ断っているということは、“āśrayaparivṛtti”は修行プロセスを

含んでいないことを明示していることになる。これは当節 6-2 において安慧 Sthiramati が“bodhi”に対して示した解釈と真っ向から対立するものである。ここでは“bodhi”を“āśraya-parāvṛtti”とする場合には、“visuddhā tathatā”に対立するものとして修行プロセスによって到達するものとして位置づけていたのである。『法法性分別論釈』*DhDhVV* 9.8.4. は明らかにこの“visuddhā tathatā”の位置に“āśrayaparivṛtti”を置き、安慧 Sthiramati の“āśrayaparāvṛtti”の位置には第 8 項目の“āśrayaparivṛtti”を置いているのである。しかもこの場合にも注意深く修行によって得られる“jñāna”（智）が“āśrayaparivṛtti-jñāna”と同化することを説くのである。

以上の考察によって第 9 項目の“āśrayaparivṛtti”は修行プロセスを含まない＜存在基層が変化し尽くした状態＞を意味することが理解できるであろう。したがって第 9 項目は衆生利益を目的とする内容を中心とし、＜転依＞を扱う場合もこれが＜存在基層が変化し尽くした状態＞に確定しているからこそ、大乘の小乗に対する優位性にのみ焦点が当てられるのである。＜転依思想＞史の中から云えば、大乘の小乗に対する優位性を示す最終の第五パターンのみに限定されていることが判るであろう。

同じタームを用いる＜転依＞つまり“āśraya-pari/parā-vṛtti”が第 8 項目と第 9 項目のこうした二種類の解釈に明確に振り分けられるようになるのは『法法性分別論釈』*DhDhVV* あるいはすでに『法法性分別論』*DhDhV* においてである。先に見た『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* などに概念としては登場し、明確になる片鱗をもつものの、この二つが完全な形で並列されるのは玄奘訳の『成唯識論』においてである<sup>15</sup>。つまりこうした二つの＜転依＞解釈を明示することは安慧 Sthiramati 以前にはその証拠が見あたらないのであり、ましてや『瑜伽論』*Ybh* 以来様々な形で紆余曲折を経ながら発展している段階の＜転依思想＞の中から生まれてくるはずのないものである。もし先に述べたように安慧 Sthiramati が『法法性分別論』*DhDhV* に一切触れることがないと云う事実が、『法法性分別論』*DhDhV* が当時存在しなかったことを意味するのであれば、安慧 Sthiramati 以降に『法法性分別論』*DhDhV* に作成されたものであり、玄奘始め中国に一切伝わらなかったことを重視すれば、玄奘等より後に成立したものとさえ言えるのである。弥勒 Maitreya の五部の論書に数えられるほど重要な論点でありながら、安慧 Sthiramati や玄奘がその存在を知らなかったとするのは非現実的ではあるが、その場合には『法法性分別論』*DhDhV* は安慧 Sthiramati と同時かそれ以降であり、誤ってもそれ以前に遡るものではない。

<sup>15</sup> 佐久間 1989a 参照。

考察の最後にそれでは何故に『法法性分別論』*DhDhV* が造られ、しかも弥勒 Maitreya の五部の論書に数えられるほど重要な地位を獲得するに到ったかについて展望しておくことにする。

上記のように『法法性分別論』*DhDhV* が＜転依＞の様々な解釈を熟知していると考えられる中で、中軸として＜存在基層が変化し尽くした状態＞という大乘の＜転依思想＞の中でも最終段階のパターンのみを取り出し、各項目を無駄なく整理し、ほとんど説明らしい説明も加えない理由として次のような可能性を挙げることにする： 類似した内容を持つ『入無分別法門経』*NPD* が『法法性分別論』*DhDhV* に先行し、重要な傾向関係にあったとすることが出来る。そして『入無分別法門経』*NPD* が“dhāraṇī”として菩薩が＜無分別界＞に入るための実践の書であると考えることが出来る。また『法法性分別論』*DhDhV* はその性格上同じ構図を持つ『中辺分別論』*MAV* と緊密な関係にあると見られるところから、『中辺分別論』*MAV* の実践理論に＜転依＞を持ち込んだ『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* を基礎とし、実際に唯識観法を行ずるヨーガ行者が実践するために考案された読誦經典であったと考えると納得のいく部分が多い。そのために行の目標として＜法＞、＜法性＞、＜転依＞を明確な内容で提示し、それに同化するという手法を採ったと思われるのである。これはインドで瑜伽行派の唯識諸理論がほぼ完成し、その理想的な悟りの実現を、大乘の＜転依＞の最終的ヴィジョン、つまり＜存在基層が変化し尽くした状態＞を瞑想対象に据えて行ずることに主眼が置かれたと考えられるのである。あくまでも実践のための書であるなら、くどい説明はむしろ邪魔になるはずである。また行者にとって項目を挙げるのみでその内容を想起できる環境にあったとすれば、現在目にするものの出来る『法法性分別論』*DhDhV* の姿がスートラ態の北京版 No.5523 と同じ内容を持ち、より実践に適したカーリカ態の北京版 No.5524 が別に存在する理由も納得できるのである。

マントラ(mantra)やダーラニー(dhāraṇī)という形式が、例えば Yogasūtra 等と同じように、ひたすら実践の書としての性格付けをすることが許されるならば、『法法性分別論』*DhDhV* はその形態と内容から考えて、すでに瑜伽行派の諸理論が完成しパターン化を終え、唯識諸理論として体系化を終えていた時代のものと考えられるのである。そして重要なことは、実践修行のための書としてヨーガ行者が実際にこの書に基づいて修行をするのであれば、行者にとっての『法法性分別論』*DhDhV* の著者は、現代の我々が考えるように、それが歴史上実在の弥勒菩薩が執筆したか否かが問題となるのではなく、この実践方法が瑜伽行派の中で整備され、正当な権威の下で施行されているものである保証が必要となったはずである。したがって弥勒菩薩造とされたとしてもおかしく

はないのである。さらにチベットでは『法法性分別論』*DhDhV* は埋蔵經であるとの伝説がある。埋蔵經という伝説を必要としたと云うことは、弥勒菩薩が造った時点から実際に行者の手元に姿を現すまで、現実世界には存在していなかったことを示すわけであるから、その伝説を云うこと自体がこの論書が新しい論書であることをチベット人でさえ知っていたことを裏付けるものである。つまり〈転依〉の内容から見ても、引用関係を示す物的証拠から判断しても、また伝承の意味する内容から考えても、『法法性分別論』*DhDhV* は後代の作品であることは揺るがせない<sup>16</sup>。

---

<sup>16</sup> Mathes1996 の例えば 1.4 末尾(p.17)で RGV, MAV より後に DhDhV が独自の意図の下にまとめ上げられたように示唆されているに留まる。