

第八章 大乘莊嚴經論無性釈と安慧釈における転依思想

さて当第六章以降重要なポイントとして来た安慧 *Sthiramati* の思想、正確には彼の当時の思想動向を伏線として考察を進めてきたが、ここで意図的に保留にしてきた『大乘莊嚴經論』無性釈 *MSAT* と『大乘莊嚴經論』安慧釈 *SAVbh* 及び関連して『仏地經論』*BBhv*y との考察をすることにする。無性 *Asvabhāva* には別に『攝大乘論』無性釈 *MSu* があり、当第五章の中で触れたので、それとの関連でも見ていくことにする。

ここで『大乘莊嚴經論』無性釈 *MSAT* と『大乘莊嚴經論』安慧釈 *SAVbh* は共にサンスクリット原典が発見されておらず、したがって『攝大乘論』*MS* の場合と同じようにチベット語訳に頼らなければならない。チベット語の訳語に関しては *MSA*, *MSAbh*, *MSAT* のチベット語訳者は *Śākyasimha* と *dPal brtsegs* であり、*SAVbh* は *Municandra* と *bKra śis* である。いずれにせよ当節 4-3 において述べたように、チベット訳語によって“*āśraya-pari/vṛt*”“*āśraya-parā/vṛt*”等の原語を確定することの出来ないことが判っている。さらに当節 5-1 において『攝大乘論』*MS* の諸ケースを検討した結果、チベット語から“*āśraya-pari/vṛt*”“*āśraya-parā/vṛt*”等の原語を推定した場合でも、すでにタームの違いによって＜転依＞の理解の仕方に差違が見られなくなっていること、つまり当時すでに両タームがほとんど同じ意味に使用されるようになっていたことについて見てきた。したがって、ここで無性 *Asvabhāva* の思想と特に安慧 *Sthiramati* の思想ということに焦点を当てて考察する場合にも、チベット訳語の拘束をあまり受けず、純粹に思想内容の検討に専念することができる。こうした事情を念頭に置いた上で、以下の考察を進めていくのであるが、すべてに亘って考察の対象とするのではなく、特徴的な部分のみに焦点を当てることにする。

8-1 *MSA* IX-41~48 対応部分¹

(1) まず『大乘莊嚴經論』*MSA* IX-41 に対応する部分から見ていくことにする。

【TEXT *MSA* 1】 *MSA* IX-41: *MSAbh*(L) p.41,1ff.

avaśiṣṭaiḥ ślokaḥ parāvṛttibhedena vibhutvabhedam darśayati/
pañcendriya-parāvṛttau vibhutvaṃ labhyate param/
sarvārtha-vṛttau sarveṣāṃ guṇa-dvādaśaśatodaye// 41 //

¹ 当節 4-1-1-1-1 参照。

pañcendriya-parāvṛttau dvividhaṃ vibhutvaṃ paramaṃ labhyate/
sarveṣāṃ pañcānām indriyāṇām sarva-pañcārtha-vṛttau/ tatra pratyekaṃ
dvādaśa-guṇa-śatotpattau/

【TEXT MSA 2】 *MSA* IX-41: P.Phi 168a2ff.; D.Phi 157a4ff.

tshigs su bcad pa lhag ma rnam kyis ni gshan du gyur paḥi khad par
gyis ḥgro baḥi dbye bston to//

dbaṅ po lña rnam gshan gyur na// don kun ḥjug daṅ thams cad kyī//
yon tan brgya phrag bcu gñis ḥbyuṅ// ḥbyor pa dam pa ḥthob par
ḥgyur//

dbaṅ po lña gshan du gyur na// dbaṅ po lña thams cad don lña po thams
cad la ḥjug paḥi ḥbyoṅ pa dam pa daṅ/ de la yaṅ so sor yon tan brgya phrag
bcu gñis ḥgyur ḥbyor ba dam pa rnam pa gñis ḥthob po//

【TEXT MSAT 1】 *MSA* IX-41 対応部分: P.Bi 79a4ff.; D.Bi 70b6ff.

daṅ po lña gshan du gyur na ḥbyor ba dam pa rnam pa gñis ḥthob po
shes bya ba gzugs med na ji ltar dbaṅ po gshan du gyur bar ḥdod ce na//

raṅ gis bon gaṅ las su// rnam rig snaṅ ba gaṅ byuṅ ba//

de dag deḥi skye mched na// rnam pa gñis su thub pas gsuṅs//

raṅ gi sa bon yoṅs su gyur paḥi khyad par thob pa gaṅ las gzugs su
snaṅ baḥi rnam par rig pa ḥbyuṅ baḥi sa bon gaṅ yin pa de deṅ snaṅ ba gaṅ
yin pa de ste/ de dag ni bcom ldan ḥdas kyis go rim bshin du deḥi mig daṅ
gzugs kyī skye mchen nas lus daṅ reg byaḥi skye mched kyī bar du gsuṅs
so/

gaṅ gi tshe byaṅ chub sems dpaḥ rnam khams gsum pa ḥdi sems tsam
mo shes bya bar thob ba daṅ bsaṃ pa daṅ sgom paḥi rim gyis gzugs kyī ḥdu
śes zil gyis mnan te/ gzugs su phyin ci log spoṅ bar byed pa deḥi tshe skye
mched ṅid du phyin ci log par gyur paḥi rnam par rig pa gaṅ yin pa de dag
yoṅs su gyur na phyin ci log spaṅs paḥi phyir dbaṅ po lña gshan du gyur
par bshag go//

ḥbyor ba rnam pa gñis la dbaṅ po lña po thams cad la ḥjug pa shes bya
ba ni mig gis gzugs mthoṅ ba nas reg bya la reg paḥi bar du ste/ dbaṅ po
re re la yaṅ ḥbyor pa de lta bu daṅ gzugs la sogs pa mthoṅ bas yon tan brgya
phrag bcu gñis ḥthob paḥo/

gzugs la sogs pa mñon par shen pa yod na don thams cad la ḥjug pa ḥgal
gyi/ de mñon par shen pa spaṅs paḥi phyir ṅes pa med de/ don ḥdi ni ḥphags
pa gzuṅs kyī dbaṅ phyug gi rgyal po daṅ/ dam paḥi chos pa dma dkar po la

sogs paḥi mdo las khoṇ du chud par byaḥo/

【TEXT SAVbh 1】 MSA IX-41 対応部分: SAVbh(S) II, p.79,13ff.

...// brgal ba gal te gñis la sogs pa phyiḥi yul med de/ ri boṇ gi rwa bshin
du yin na dbaṇ po lña ji ltar gnas gshan du ḥgyur/ lan du/

raṇ gi sa bon gaṇ dag la// rnam rig snaṇ ba gaṇ ḥbyuṇ ba//

skye mched rnam pa gñis po shes// de daṇ de dag thub pas gsuṇs//

shes rnam par śes pa tsam du ston paḥi bstan bcos las ḥbyuṇ ste/ deḥi
don ni kun gshi rnam par śes pa las gzuṇ ba daṇ ḥdzin paḥi bag chags daṇ/
sa bon yod pa nas mig gi rnam par śes pa nas yid kyi rnam par śes paḥi bar
du rnam par śes pa drug ḥbyuṇ la ni naṇ gi skye mched drug du bśad/ rnam
par śes pa de dag las kyaṇ mig gi rnam par śes pa las kyaṇ gzugs su snaṇ
ba ḥbyuṇ ba las yid kyi rnam par śes pa las chos su snaṇ ba ḥbyuṇ ba ni
phyiḥi skye mched du bśad de/ de bas na rnam par rig pa tsam du smra ba
la yaṇ phyi naṇ gi skye mched du dbye ba yod do//

gaṇ gi tshe byaṇ chub sems dpas khamś gsum thams cad ni sems tsam
mo shes bya ba la sogs pa mñan pa daṇ bsam pa daṇ bsgom pa la sogs paḥi
rim pas gzugs kyi ḥdu śes bsal nas gzugs la sogs paḥi phyin ci log spoṇ bar
byed pa na gaṇ sñon gyi skye mched so soḥi naṇ gi mñon par chags paḥi
phyin ci log spaṇs na/ gnas gshan du gyur pa shes bya ste/

de las ḥbyor pa mchog rnam pa gñis thob par gyur pas na yul med par
yaṇ gnas gshan du gyur par ruṇ ste/ ḥgal ba med do//

TEXT MSAT 1 と TEXT SAVbh 1 とは冒頭部分で＜物質＞(rūpa), つまり
外界が存在しないのに「五根が変化する」等という表現が使用されるのは何故
かという疑問に対する答えとして, 上記下線部のようにともに『唯識二十論』
VV 第 9 偈を引用する. さらに TEXT MSAT 1 はこれに続いて『唯識二十論』
VV 第 9 偈の世親 Vasubandhu の自註を引用している. そこで以下に『唯識二十
論』釈 VVbh の該当部分を示すことにする.

【TEXT VVbh 1a】 VVbh 9: VVbh(L) p.5,25ff.

yataḥ svabījād vijñaptir yad-ābhāsā pravartate/

dvidvidhāyatanatvena te tasyā munir abravīt// 9

kim uktaṃ bhavati/ rūpa-pratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt
pariṇāma-viśeṣa-prāptād utpadyate tac ca bījam, yat-pratibhāsā ca sā, te
tasyā vijñapteś cakṣurūpāyatanatvena yathākramam bhagavān abravīt/

【TEXT VVbh 1b】 VVbhtib 9: P.Si 6b6ff.; D.Śi 6a4ff.

rañ gi sa bon gañ las su// rnam rig snañ ba gañ byuñ ba//

de dag dehi skye mched ni// rnam pa gñis su thub pas gsuñs//

ḥdi skad du bstan par ḥgyur she na/ gzugs su snañ baḥi rnam par rig
pa rañ gi sa bon ḥgyur baḥi bye brag tu gyur ba gañ las byuñ baḥi sa bon
de dañ/ snañ ba gañ yin pa de dañ de dag ni daḥi dmig dañ/ gzugs kyi skye
mched du mcom ldan ḥdas kyi go rims bshin du gsuñs so//

A という自己の種子から、A として顕れる〈想い描くもの〉(vijñapti)が展開する。

それら〔二つ〕を、それ(vijñapti)の二重の〔感覚刺激の〕侵入処(āyatana)であると世尊がお説きになられた(9)

どういうことか？ 殊勝なる〈活性化〉²を獲得している自己の種子から、色形ある〔物質〕として〔外界の如くに〕立ち顕れたものである〈想い描くもの〉が生じるとき、一方は種子であり、他方はそれから立ち顕れたものである。それら〔二つ〕をその〈想い描くもの〉である眼と色形ある〔物質〕との〔二重の〕侵入処の性質として、順番に世尊がお説きになった。

これによれば眼もその対象である色形ある〔物質〕も〈想い描くもの〉であり、その二つの顕われを、〈活性化した種子〉と〈その種子から立ち顕れたもの〉に当てはめてたに過ぎないとしている。この部分をそのまま引用するのであるから、『大乘莊嚴經論』無性釈 MSAT はこれに関しては『唯識二十論』釈 VVbh を踏襲していると言える。

これに対し『大乘莊嚴經論』安慧釈 SAVbh はテキストのように『唯識二十論』釈 VVbh の偈の部分のみを引用し、これに続く部分は独自の考えを加えていることが判る。その部分を要約すれば、「捉えられるものと捉えるものとの影響を残し、アーラヤ識に内在する種子から眼識ないし意識が生じることを、六つの内なる侵入処(āyatana)といい、眼識から色形ある〔物質〕としての顕れ(ābhāsa)ないし意識から法としての顕われが生じることを六つの外なる侵入処(āyatana)という。つまり種子がすべての現象世界を造り出す侵入処(āyatana)

² “pariṇāma”は安慧 Sthiramati が『唯識三十頌』安慧釈 TVbh の中で“ko'yam pariṇāmonāma/ anyathātvam”(TVbh(L) p.16,1), “pūrvasthāto 'nyathābhāvaḥ pariṇāmaḥ”(TVbh(L) p.36,11) (長尾 1978 p.239) と説明しているから、前の状態とは別な状態になることを意味することになる。したがって“pariṇāma-viśeṣa-prāpta”の場合も、〈種子〉が潜在的な状態から「活動可能な状態になること」であり、その意味で「活性化」という訳語をここでは与えた。

である」³となる。

ここで指摘しておくべき点は、テキスト中にそれぞれ太字で示した“pariṇāma”(hgyur ba)をTEXT MSAT 1 が“yoṅs su gyur pa”と翻訳している点である。この例から見てもチベット訳語から原語を予想して〈転依〉の考察することは危険であることが判る。

さてこれに続く部分を見ていくことにする。『大乘莊嚴經論』無性釈 MSAT (TEXT MSAT 1)を試訳してみることにする。

「菩薩は『三界は心のみである』ということについて聞き、思惟し、実践するという順番で、色形ある〔物質〕に関する表象を克服するとき、つまり色形ある〔物質〕に関する顛倒を断ち切ったとき、侵入処(āyatana)そのものについて顛倒していた〈想い描くもの〉であれば、それらを完全に転換した(yoṅs su gyur)ならば、〔それは〕顛倒を断ち切ったことであるから、五根が他に変化した(gshan du gyur pa)と説明する」

当部分には“yoṅs su gyur pa”と“gshan du gyur pa”との二つの訳語が見られる。このうち後者の“dbañ po lña gshan du gyur pa”は『大乘莊嚴經論頌』MSA-k (TEXT MSA 1)と一致するから、“pañcendriya-parāvṛtti”と考えられる。この場合、“yoṅs su gyur pa”というわざわざ別な訳語を与えているわけであるから、“parāvṛtti”以外のサンスクリット原語を想定すべきである。TEXT MSAT 1 で見たように“yoṅs su gyur pa”は“pariṇāma”の訳語にも当たるわけであるが、当部分は“de dag yoṅs su gyur pa”“phyin ci log spaṅs pa”“dbañ po lña gshan du gyur pa”とがほぼ同一の現象を描写しているものと思われるから、“*parivṛtti”が最も有力なものである。

ここでこの“yoṅs su gyur pa”がどのような内容のものであるのかを考えた場合、“vijñapti” (想い描くもの) の〈変容〉であるのか、〈排除〉であるのか、詳しいことは判断することが出来ない。ここでは“viparyāsa” (顛倒) は排除されるのだが、“vijñapti”に関しては曖昧さが残る結果となっている。

TEXT SAVbh 1 は“gañ gi tshe”以下の部分でもTEXT MSAT 1 とほぼ同様な文章を綴りながら、両釈の下線部の如く“yoṅs su gyur pa”が登場する部分、「侵入処(āyatana)そのものについて顛倒していた想い描くものであれば、それらを完全に転換した(yoṅs su gyur)ならば、〔それは〕顛倒を断ち切ったことであるから、五根が他に変化した(gshan du gyur pa)と説明する」を「前の内なる侵入処として個々の内なる執著(abhiniveśa)という顛倒を断ち切ったとき、存在

³ SAVbh(S)II, p.86,1ff.参照。

基層が変化した状態であると云われる」としている。これが先に見た“vijñapti”に関する曖昧さを取り除き、“viparyāsa”（顛倒）の排除のみを示すことによって、TEXT SAVbh 1 が“āśraya-parāvṛtti”の具体的な現象としての内容を明確化したものと考えられる。

このような事情とここに述べた解釈が正しいとすれば、『大乘莊嚴經論』安慧釈 SAVbh は確実に『大乘莊嚴經論』無性釈 MSAT を知っており、『大乘莊嚴經論』無性釈 MSAT の持つ不明確な点を改良した上で受け継いだものと考えられる。その場合に時間的に両釈の間に他の註釈書等が介在した可能性も十分あるが、その報告がない現時点では、『大乘莊嚴經論』安慧釈 SAVbh は『大乘莊嚴經論』無性釈 MSAT を受け継ぎ、それに改良を加えて安慧 Sthiramati 独自の体系としてまとめていったとすることが出来るのである。

(2) 次に『大乘莊嚴經論』MSA IX-42 に対応する部分を見ていくことにする。

[TEXT MSA 3] MSA IX-42: MSAbh(L) p.41,7ff.

manaso 'pi parāvṛttau vibhutvaṃ labhyate paraṃ/
vibhutvānucare jñāne nirvikalpe sunirmale// 42

manasaḥ parāvṛttau vibhutvānucare nirvikalpe suviśuddhe jñāne
paramaṃ vibhutvaṃ labhyate/ yena sahitaṃ sarvaṃ vibhutva-jñānaṃ
pravartate/

[TEXT MSA 4] MSAtib IX-42: P.Phi 168a4ff.; D.Phi 157a6ff.

yid ni gshan du gyur pa na// ḥbyor dañ mthun spyod mi rtog paḥi//
ye śes śin tu dri med la// ḥbyor pa dam pa ḥthob par ḥgyur//

yid gshan du gyur na ḥbyor pa dañ mthun par spyod pa rnam par mi rtog
paḥi ye śes śin tu rnam par dag pa la ḥbyor paḥi mtshog rñed par ḥgyur te//
de dañ lhan cig ḥbyor baḥi ye śes thams cad ḥjug go//

[TEXT MSAT 2] MSAT IX-42: P.Bi 79b3ff.; D.Bi 71a3ff.

yid gshan du gyur na ḥbyor ba dañ mthun par spyod pa rnam par mi rtog
paḥi ye śes śin tu rnam par dag pa la ḥbyor paḥi mchog rñed par gyur te/(42)
shes bya ba ni ñon moṅs pa can gyi yid gshan du gyur naḥo// rnam par mi
rtog paḥi ye śes ni yid kyi rnam par śes pa dañ mtshuṅs par ldan par ḥjug
la/ deḥi rten ni yid yin te/ mig gi rnam par śes pa la sogs paḥi mig la sogs
pa lta buḥo//

jī srid du ñon moṅs pa can gyi yid de gshan du ma gyur paḥi bar du ḥjig
tshogs la lta ba la sogs pa ñon moṅs pa bshi dañ/ mtshuṅs bar ldan par kun

gshi rnam par śes pa la dmigs nas phyin ci log tu hjug pa de srid du de la brten pa yid kyi rnam par śes pa yañ gzugs la sogs paḥi yul la ci rigs par gzugs la sogs paḥi yul med bshin du yod pa yañ dag par bzuñ nas phyin ci log tu hjug go//

ñon moñs pa can gyi yid de bshin du gyur na de la brten pa rnam par mi rtog paḥi ye śes la hbyor ba hthob ste/ byañ chub sems dpah rnams kyi hbyor ba de la rag las pa dañ/ deḥi rjes hthob paḥi ye śes la rag las pa dañ/ deḥi rjes hthob paḥi ye śes la rag las pas ni de dañ mthun par spyod pa yin no//

「マナスが変化したならば自在力に沿った完全に清浄な無分別智に関する自在力の最高のものが得られる」と言うことは、染汚意が変化したならばと言うことである。無分別智とは意識に沿って働き、その基盤はマナスである。眼識等〔に対する〕眼等の如くである。

その染汚意が未だ変化しないときに、有身見等の四つの煩惱に沿ったままアーラヤ識を認識して、顛倒して働いている限り、それに基づいたものである意識もまた、たとえ色形ある〔物質〕等の対象界がなくとも存在すると執着してしまつて、顛倒して働く。

その染汚意が変化したならば、それに基づいたものである無分別智において、自在力を得る。諸仏の自在力はそれに依存し、その後に得る智に依存しているのである。後得智に依存しているから、それ（無分別智）に沿っているのである。

【TEXT SAVbh 2】 SAVbh IX-42: SAVbh(S)II, p.82,9ff.

yid kyañ gshan du gyur na ni// hbyor pa dam pa thob par hgyur//(42ab)

shes bya ba la/ ... / ñon moñs paḥi yid de gnas gshan du gyur na shes bya baḥi don to// ... // de ka ji srid du so soḥi skye boḥi dus na ñon moñs paḥi yid gnas gshan du ma gyur paḥi tshe bdag du lta ba dañ/ ... /

ji ltar ñon moñs paḥi yid phyin ci log gi rnam par shugs pas de la brten paḥi yid kyi rnam par śes pa la yañ gzugs la sogs paḥi yul la phyin ci log tu hjug ste/ gzugs la sogs paḥi yul med par yañ yod do snam dumnion par chags par byed do//

(1) nam ñon moñs paḥi yid de bdag dañ bdag gir lta ba spañs nas gnas gshan du gyur te/ mñam pa ñid kyi ye śes su gyur na hbyor pa dam pa mchog thob par gyur to shes bya baḥi don to// chos gañ la hbyor pa thob ce na deḥi phyir/

hbyor paḥi rjes su ye śes ni// rnam par mi rtog dri ma med//(42cd)
 ces smos te/ hbyor paḥi sgras ni dbaṅ po lña gnas gshan du gyur nas yul
 thams cad la hjug par nus pa daṅ gcig kyaṅ yon tan brgya bcu gñis thob
 pa la bya ste/ .../ de la kun gshi rnam par śes pa gnas gshan du gyur na rnam
 par mi rtog paḥi ye śes su hgyur te/ gzuṅ ba daṅ ḥdzin par rtog pa med pas
 na rnam par mi rtog paḥo// ñon moṅs pa daṅ śes byaḥl sgrib pa spaṅs pas
 na dri ma med paḥo// ñon moṅs paḥi yid ma dag paḥi dus na yaṅ kun gshi
 la bdag daṅ bdag gir dmigs pa dag ste/ mñam pa ñid kyi ye śes su gyur pa
 na rnam par mi rtog paḥi ye śes la bdag daṅ bdag gir med par mñam pa ñid
 du dmigs te/ de bas na ñon moṅs paḥi yid gnas gshan du gyur na rnam par
 mi rtog paḥi ye śes la dmigs paḥi hbyor paḥi dam pa thob par hgyur ro shes
 bya baḥi don to//

(2) yaṅ na ñon moṅs paḥi yid gnas gshan du gyur pa daṅ/ ... -ḥi hbyor
 pa daṅ lhan cig hbyuṅ shiṅ ḥgrogs paḥi mñam pa ñid kyi ye śes rnam par
 mi rtog paḥi dri ma med par hgyur te/ mñam pa ñid kyi ye śes su gyur pa
 ñid hbyor paḥi mchog rñed pa shes byaḥo// ...

事実確認をして行くに留めるため、TEXT SAVbh 2 の翻訳は示さず内容
 の分析のみを提示することにする。まず TEXT MSA 3 では“manas”とあったの
 に対し、TEXT MSAT 2 はこれを註釈する際に“*kliṣṭa-manas”(ñon moṅs pa can
 gyi yid)としている。TEXT SAVbh 2 もまた“*kliṣṭa-manas”(ñon moṅs paḥi yid)
 として、同様の解釈をする。その場合後者は前者の思想を発展させた形を採っ
 ていることについては、ここで改めて吟味しないが、当節 8-1-1 の場合と
 同様に論の進め方は両訳ともほぼ一致している。全体の論旨は次の如くである。
 眼識が眼に基づいて起こるように、“mano-vijñāna”（意識）は“manas”（マナス）
 に基づいて起こるとする。そして“nirvikalpa-jñāna”（無分別智）がこの
 “mano-vijñāna”（意識）と共に働くと云っている。

これに続いて下線部で示した如く“kliṣṭa-manas”（染汚意）に関して TEXT
 MSAT 2 が“ñon moṅs pa can gyi yid de gshan du ma gyur pa”とし、TEXT
 SAVbh 2 が“ñon moṅs paḥi yid gnas gshan du ma gyur pa”とするのである。
 特に TEXT SAVbh 2 のケースは当節 6-1 で考察した『中辺分別論』安慧釈
 MAVT I-16ab (TEXT MAV 1)に示されていた“āśraya-aparāvṛtti-parāvṛtṭy-
 apekṣayā”(gnas gyur pa daṅ ma gyur pa la bltos pas)⁴と全く同じターミノロ
 ジーであることが判る。この場合、無性釈が“āśraya”(gnas)を加えていないこと

⁴ MSATtib P. Tshi 49b5ff.

は、純粹に“*kliṣṭa-manas*”の変化を示唆するのであり、それに安慧釈がそれに加えていることは、当第6章を始め考察してきた安慧 *Sthiramati* の独自の解釈を持ち込んだよい証拠となる部分である。

内容としてこの部分は“*kliṣṭa-manas*”が変化する前と、変化した後の状態について述べているのであるが、変化の前では“*kliṣṭa-manas*”が“*satkāya-dṛṣṭi*”等を伴っているため、アーラヤ識を“*aham*”, “*mama*”等と誤認するから、“*kliṣṭa-manas*”に基づいている“*mano-vijñāna*”もまた、対象界がなくとも、つまり色形ある〔物質〕等の対象がなくとも、それらがあるものと誤認することになる⁵。したがって外界がない場合でも、この議論が成立することになるのである。

変化の後に関して TEXT MSAT 2 と TEXT SAVbh 2 とではその解釈の仕方が異なってくるのである。前者に置いては不明瞭な点も多いが、“*kliṣṭa-manas*”が排除された場合に、菩薩は無分別智に関する自在力を得るとあり、さらに菩薩の自在力は無分別智およびその後得られる後得智に支えられていると説くのである。ここにもまた“*kliṣṭa-manas*”が変化した後どのようなことになるのか、理解する上で曖昧さを含んでいることが判る。これに対し後者⁶は二つの説を並べているのだが、いずれにしても明確に“*kliṣṭa-manas*”が“*samatā-jñāna*”（平等性智）になるとしている。これは後に考察するように＜転依思想＞史の中で＜四智＞と＜八識＞との結びつきの未だ確定していない無性 *Asvabhāva* の場合に対し、両者の結びつきが確定している安慧 *Sthiramati* がこの思想を持ち込んだことが判る。

さて『大乘莊嚴經論』MSA IX-43 以降については、個々にテキストを挙げて考察するほどに情報を提供するものはないので、『大乘莊嚴經論』MSA IX-43 と 44 についてのみ概要を述べて、この部分の考察を締めくくりにする⁷。

『大乘莊嚴經論』MSA IX-43 については偈中の“*artha*”（意味対象）と“*udgraha*”（それを捉えるもの）とについて、『大乘莊嚴經論』無性釈 MSAT では“*artha*”（意味対象）を五つの“*viśaya*”（対象界），“*udgraha*”（それを捉えるもの）を五つの“*vijñāna*”（識）とするのに対し、『大乘莊嚴經論』安慧釈 SAVbh では“*udgraha*”（それを捉えるもの）を五つの“*vijñāna*”（識）とすることでは共通しているが、“*artha*”（意味対象）に関しては五つに“*dharma*”を加えて六つの“*viśaya*”（対象界）としている。これは『大乘莊嚴經論』MSA IX-44 の“*vikalpa*”を無性釈と安慧釈の両者が“*mano-vijñāna*”と解釈しているにもかかわらず

⁵ Schmithausen1987,10.3 および n1296,1297 参照。

⁶ 邦訳は SAVbh(S)II, p.66,10ff.参照。

⁷ 各テキスト対応箇所については当節 4-1-1-1-1 参照。

“dharma”が排除された場合についての記述が欠落しているため、安慧釈 SAVbh が無性釈 MSAT を参照した際に、“mano-vijñāna”の対象である“dharma”の所在の曖昧さに気づいたためではないかと思われるのである。

『大乘莊嚴經論』MSA IX-44 については“vikalpa”を無性釈 MSAT と安慧釈 SAVbh の両者が“mano-vijñāna”と解釈していることに加えて、偈中の“sarveṣāṃ jñāna-karmaṇām”の“jñāna”（智）について無性釈 MSAT が単に“me loṇ lta buḥi ye śes la sogs pa lta buḥo”とするに留まるのに対して、安慧釈 SAVbh は四つの“jñāna”（智）を四つの〈智〉としてすべての名称を挙げ、しかもそれらの簡単な説明を加えている。

以上のように『大乘莊嚴經論』無性釈 MSAT と『大乘莊嚴經論』安慧釈 SAVbh とを比較検討した場合、明らかに安慧釈 SAVbh が進んだ思想内容を持っていることが判る。その場合『大乘莊嚴經論』安慧釈 SAVbh が『大乘莊嚴經論』無性釈 MSAT を熟知していたと思われること、あるいは少なくともその内容を受け継いだ思想をよく知っていたと考えられる理由は、考察のように、両釈の論の進め方がほとんど同じであること、そして安慧釈 SAVbh が無性釈 MSAT で説かれている内容の上に、さらに新たな思想を加えていることが明確であり、その新たな思想が他の安慧 Sthiramati の註釈書に見られる思想内容と一致していることからである。

8-2 四智と八識との対応関係

〈四智〉と〈八識〉の対応関係とは具体的に云うと、後の中国法相教学の理論体系では〈大円鏡智〉-〈アーラヤ識〉、〈平等性智〉-〈第七マナ識〉、〈妙観察智〉-〈第六識〉、〈成所作智〉-〈前五現識〉と言う対応関係を結ぶものとして定式的に扱われてきたものである。しかし、〈四智〉と〈八識〉とが明確な形で結びつくのは安慧 Sthiramati の時代であり、具体的には『大乘莊嚴經論』安慧釈 SAVbh IX-12 においてであること等について、筆者はこれまでも明らかにしてきた⁸。そこで示したように〈四智〉と〈八識〉の対応関係が後の中国法相教学の理論体系として固まるまでには、歴史的に変遷のあることが判っている。したがってこのテーマについては両者の結合関係が結ばれるキーポイントとなる『大乘莊嚴經論』安慧釈 SAVbh を扱う当節において一括して考察することにする。

⁸ 佐久間 1984, 1987, 1989a, 1989b, 1989c 参照。

8-2-1 仏地経および仏地経論における両者の関係

〈四智〉の思想、あるいは後の密教において登場する〈五智〉を扱う場合でも、その重要な根拠の一つとして登場するのが『仏地経』*BBhS* 及びその註釈書『仏地経論』*BBhvy* である⁹。

『仏地経』*BBhS* は漢訳で云えば玄奘訳で『佛說佛地經』一卷(T16, No.680, 720b24-723b14), チベット訳でも Jinamitra, Śilendrabodhi, Prajñāvarma 訳で Ye śes sde 校訂のもので、わずかに10フォリオ(P.ed. No.941, 37b6-47a4)程度の小経である。『仏地経』*BBhS* 全体の構成を概観するなら、(1)序文、(2)五つの要素(清浄法界と四智)の性格分析、(3)五つの要素に関する偈頌という三つの部分からなりたっている。(1)序文は『解深密經』*SNS* の序文と同一の文章であり、例えば同じ玄奘の訳文で対照させれば『仏地経』*BBhS* の T16, 720b26-c29 は『解深密經』*SNS* の T16, 688b7-c12 に当たっている。(3)の偈頌は『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* の菩提品にある〈清浄法界〉に関する四つの偈(IX-56~59)と一致している。その中間に位置する(2)は五つの要素のそれぞれの性格分析をしたものであり、十ないし十一項目にまとめて列挙している。したがって経とするには簡にして要を得ており、むしろ論とすべき性格のものである。

『仏地経』*BBhS* の成立問題を推論してみるならば、まず瑜伽行派においてヨーガ行の目標としての〈悟り〉(菩提)があり、しかも大乘としての大菩提が重要な要素であることについてはこれまでも触れてきた。しかし『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* IX-67において仏の〈智〉として、これに先立つ文献に証拠を持たずに、明確に四つの〈智〉が数えられている訳であるから、かなり早い時期からこの四つの〈智〉は成立していたことが判る。しかしその性格付けは『大乘莊嚴經論釈』*MSAbh* においてある程度成されるものの、詳しい性格付けは『大乘莊嚴經論』無性釈 *MSAT*, 『大乘莊嚴經論』安慧釈 *SAVbh* および『仏地経論』*BBhvy* に到ってからである。そのような事情の中で『仏地経』*BBhS* の場合、列挙する性格付け等が非常に整備されていることを考えあわせると、この〈四智〉を根拠づける権威付けとして『仏地経』*BBhS* が考案されたのではないかと思われるのである。ちなみに〈四智〉と〈八識〉の対応関係については『仏地経』*BBhS* にも、『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* にも、さらには『大乘莊嚴經論釈』*MSAbh* にも一切出てこないのである¹⁰。

さて『仏地経』*BBhS* は簡潔すぎるため、〈四智〉についての実際の考察

⁹ *BBhS*, *Bbhvy* については西尾 1930 がある。

¹⁰ 佐久間 1984 参照。

は『仏地經論』*BBhvy*によらなければならない。『仏地經論』*BBhvy*には漢訳として玄奘の翻訳した『佛地經論』(T26, No.1530)と、翻訳者等の不明なチベット訳(P.ed., No.5498)がそれぞれ一つずつ現存する。漢訳は玄奘が様々な註釈者のものをまとめた形を採り、「親光等造」¹¹とされている。一方チベット訳は「戒賢 Śikabhadra 造」とされている。この漢訳とチベット訳との両テキストを比較対照させてみた場合、漢訳に非常に増広が多いことが判り、玄奘訳が諸註釈を参照したことがわかる。そしてこの増広部分などに重要な思想的差違を認めることが出来る¹²。ここではそのうちから特に〈四智〉と〈八識〉の対応関係について述べられている部分に焦点を当てて考察することにする。

まず漢訳『仏地經論』*BBhvy*の場合、論全体に亘って〈四智〉と〈八識〉の対応関係が示されているのだが、その中でもまとまった形でこれを扱っている部分を示すことにする。

【TEXT *BBhvy* 1a】 *BBhvy* T26, 302b23ff.

復次如是所説四智轉何法得。攝大乘説 轉識蘊得。何故轉心而得心法。非得心法 四無漏心智相應故 假説名智故。論説言問正智當言實有當言假有。答當言俱有。此中智是實有。若智眷屬諸心心法亦名爲智 説之爲假。故有二種。此中無漏心心法等智爲主故 皆説名智。

【TEXT *BBhvy* 1b】 *BBhvy* T26, 302b29ff.

轉識蘊依得四無漏智相應心、謂大圓鏡心廣説乃至成所作心。

轉第八識得大圓鏡智相應心。能持一切功德種子、能現能生一切身土智影像故。

轉第七識得平等性智相應心。遠離二執自他差別、證得一切平等性故。

轉第六識得妙觀察智相應心。能觀一切皆無礙故。

轉五現識得成所作智相應心。能現成辦外所作故。

【TEXT *BBhvy* 1c】 *BBhvy* T26, 302c7ff.

復有義者。第六識得成所作、轉五現識得妙觀察。此不應爾。非次第故。

説法除疑、周遍觀察非五用故。如是轉去生死位中四相應品心及心法 轉得佛果四相應品心及心法。皆説名智。

¹¹ 「等」が付されているのは同じ玄奘訳『成唯識論』が「護法等造」となっているのと同じであり、複数の註釈書を「親光」Bandhaprabhaの思想を中心にまとめたことを意味するのである。勝又 1961, pp.166 によると、この「親光」は護法以後のナーランダの学者ではあるが、『仏地經論』以外に著作として伝わるものはない。

¹² 佐久間 1984 でも示したとおり、例えば勝又 1961, pp.165-189 において漢訳『仏地經論』と『成唯識論』とで思想内容が一致しているとされた部分は、すべてチベット訳 *BBhvy* に対応箇所を欠いている。

TEXT BBhvy 1b の部分に＜四智＞と＜八識＞の対応関係がのべられている。

＜識＞の集まりである存在基層を転換して四つの無漏の＜智＞と相応する心を得る。つまり、大円鏡智ないし成所作智〔と相応する〕心である。

第八識を転換して大円鏡智と相応する心を得る。すべての功德の種子を保持することが出来、すべての〔仏〕身や〔仏〕国土という智の映像を生じることが出来るからである。

第七識を転換して平等性智と相応する心を得る。自他を差別するという二種の執着を完全に離れて、すべての平等性を悟るからである。

第六識を転換して妙観察智と相応する心を得る。すべては皆無礙であると思抜くことが出来るからである。

五つの〔眼識等の〕識を転換して成所作智と相応する心を得る。完成した外（衆生に対する）の所作を現すことが出来るからである。

同様の関係は当節 10 – 1 で考察する『成唯識論』においてもみられる。しかしチベット訳『仏地経論』BBhvytib には当対応部分は完全に欠落している。この事例を始めとして両者の結合関係を示す部分は『仏地経論』BBhvytib に全く存在しないか、存在したとしても内容を異にしている場合が多い。つまり、『仏地経論』BBhvytib では両者の関係を漢訳『仏地経論』BBhvy ch 程組織的に扱っていないのである。その扱い方を見る上で、チベット訳『仏地経論』BBhvytib の中で比較的まとまった形で説かれている部分を以下に示すことにする。

以下に示す部分は『仏地経』BBhS の最後の部分に五つの要素を四つの偈頌によってまとめる部分の第一偈後半部分に対する註釈の中の一部であるが、チベット語として悪訳でありわかりにくい部分も多い。この四偈は『大乘莊嚴經論頌』MSA-k IX-56cd にあたる。

【TEXT MSA 5】 MSA-k IX-56cd

vastu-jñāna-tad-ālamba-vaśitākṣaya-lakṣaṇaḥ//

【TEXT BBhS 1】 BBhS: BBhvy(N) p.23,2

dños po śes pa de dmigs pa// dbaṅ zad mi śes mthsan űid can//

【TEXT BBhvy 2a】 BBhvytib BBhvy(N) p.120,17ff.

(dños po śes pa de dmigs pa// dbaṅ zad mi śes mtshan űid can// ...)

rnam pa gcig tu na dños po śes pa daṅ/de dmigs pa shes bya ba zlas dbye
ba yin te/ gnas ṅan len mthaḡ dag gi gnas kun gshi rnam par śes pa gñen
poḡi stobs kyis gnas ṅan len ma lus pa daṅ bral bas yoṅs su gyur pa me loṅ
lta buḡi ye śes shes bya ba gshan gyi dbaṅ dag pa shes tha sñad gdags pa

sems kyi rnam par rtog pa thams cad med paḥi ṅo bo la ḥdi ni dños po tsam
mo shes spyiḥi rnam par sgro btags nas dños poḥi sgra brjod do// me loñ lta
buḥi ye śes dmigs par bya ba dañ/ dmigs pa mñam paḥi rnam pa yañ gnas
ñan len gyi gnas yoñs su gyur na/ de ltar rnam par bshag go//

一説では〔vastu-jñāna-tad-ālamba と言う複合語の中〕＜ものの智＞(vastu-jñāna)と＜それ（真理）を対象とする〔智〕＞(tad-ālamba)とは並列複合語である。すべての邪悪さ/悪さの存在基層（根源）である＜アーラヤ識＞が、抑止力の力によって、邪悪さ/悪さを余すことなく離れることによって変化し〔尽くし〕た（排除）ものが＜大円鏡智＞と呼ばれる清浄なく依他起性＞（他によって起こる性質のもの）であると定義する。〔このような〕心のすべての分別のない状態に対して、「これは＜もの＞そのものである」と一般の言い方に付託して＜もの＞という言葉を使ったのである。＜大円鏡智＞は＜認識対象＞と＜認識主観＞とが等しいのであって、邪悪さ/悪さの存在基層が変化した（排除）場合に、そのように説明するのである¹³。

これに近い内容を持つ漢訳部分は次の箇所である。

【TEXT BBhvy 2b】 BBhvy T26, 324b4ff.

有義。此顯自性一分。佛果四智即六相中自性一分有爲功德。法者即是大圓鏡智。由對治力轉去一切龜重所依阿頼耶識 轉得清淨依他起性。遠離一切心慮分別，所緣能緣平等平等。不可宣說緣生法性不增不減內證行相。能現一切諸法影像於一切境普能照了。無分別故 總說名法。

一説では、これ（第一偈後半）は＜自性＞の項目の一つを顕わす。仏果である四智は〔法界に関する〕六つの特徴の中の＜自性＞の項目の一つ、つまり有為の功德である。〔この中〕＜法＞とは＜大円鏡智＞である。抑止力の力によって、すべての邪悪さ/悪さの存在基層であるアーラヤ識を排除し、清浄なく依他起性＞を獲得する。〔それは〕すべての心慮〔ないし〕分別を離れており、認識対象と認識主観とが完全に平等である。言語表現できないものであり、条件によって生じるという真理であり、不増不減であり、自己内で悟っている形象である。〔それは〕無分別だから、総じて＜法＞と名付けられているのである。

TEXT BBhvy 2a/b 両テキストを対照すれば、＜アーラヤ識＞が変化して＜大円鏡智＞となるという点で一致していることが判る。

次に＜平等性智＞と＜妙観察智＞に関する部分を見ていくことにする。

¹³ 袴谷 1976, p.61f.参照。

【TEXT BBhvy 3a】 *BBhvytib: BBhvy(N)* p.121,1ff.

dehi rjes la thob pa dag la hjiḡ rten pa rañ gi rtog pa yoñs su gcod pañi
rnam pa gañ yin pa dehi spyod yul yañ gshan gyi dbaṅ gi ño bo ñid yoñs
su gyur pa yin no// rjes las thob pañi ye śes de ni so sor rtog pañi ye śes
kho na yin te/ de rañ gis rtogs pa la so sor rtog pañi tshe/ de gñis yul yin
pañi phyir ro// de la ḡam de gñis la dbaṅ ba ste/ ḡdi de la zad mi śes pañi
mtshan ñid yod pas shes bya bar tshig rnam par sbyar ro// ḡdis mtshon par
byed śes par byed pas na shes byed pañi byed pa por byas pañi phyir ro//

dños po śes pa de dmigs pa de la ḡam dños po śes pa dañ/ de dmigs pa
de gñis la dbaṅ zad mi śes pañi mtshan ñid ces bya bañi tha tshig ste/ ḡdis
ni lam gnas yoñs su gyur pa yañ bstan pa yin no// ñon moñs pa can gyi yid
yoñs su gyur na/ me loñ lta buñi ye śes chos kyi dbyiñs la dmigs nas mñam
pa ñid kyi ye śes skye ste/ de bshin yoñs su dag na de la yañ dbaṅ zad mi
śes pa ḡthob po//

後得清浄世間である自己の分別は正しい識別の形象であり、その領域は
また＜依他起性＞が変化したものである。その＜後得智＞とは＜妙觀察智＞
に他ならないのである。それが自ら悟り、妙く觀察するとき、その二つ(vastu
と tad)が対象界だからである。それ(vastu-jñāna と tad-ālamba-jñāna)に対し
て、あるいはその二つに対して自在である。すなわち、「これ(妙觀察智)
はそれに対して無尽の特質があるから」というふうに[偈の文の]語が結び
つく。「此によって觀せしめ、知らしめるから」と言う行為の行為主体と云
われるからである。

その＜ものの智＞と＜それを対象とする[智]>に対して、あるいは＜
ものの智＞と＜それを対象とする[智]>との二つに対して無尽な自在を特
徴とするという意味である。これによって＜実践に関する存在基層が変化し
た状態＞を教示するのである。染汚意が変化したならば、＜大円鏡智＞[と]
＜法界(真理の世界)>を対象として＜平等性智＞が生じる。すなわち＜真
理＞が浄化されるならば、そこに於いて無尽な自在を得るのである。

ここに示した翻訳が果たしてある程度テキストの真意を把握できているか
どうかは、筆者にも疑問な点もあるが、次の点については正しいものと思われ
る。まず後半の段落から、＜染汚意＞が変化した場合に＜平等性智＞が獲得さ
れるという点は間違いないものと思う。その場合第七識に当たるタームとして
“*kliṣṭa-manas” (染汚意)を使用している点は注意しておく必要がある。

注目すべき内容は、前半の段落に見られる。この箇所から読みとることが
出来るのは、＜妙觀察智＞が＜依他起性＞の変化したものであることであり、

それ以上のことは確定しきれないものである。〈妙観察智〉が八識中の特定の〈識〉が変化した結果得られるものとする記述は、チベット訳『仏地経論』*BBhvytib* 中の何処にも見あたらない。したがってチベット訳『仏地経論』*BBhvytib*の段階では当然〈妙観察智〉と〈第六意識〉とを結びつける思想はまだ成立していなかったと考えられる。この点は TEXT *BBhvy* 1c を見ればより一層明確になるのだが、その前に TEXT *BBhvy* 3a とともに同じ原文であったのではないかと思われる漢訳部分を提示することにする。

【TEXT *BBhvy* 3b】 *BBhvyich* T26, 324b14ff.

彼所縁者、即餘二智。由對治力 轉去世間分別六識 轉得清淨依他起性。或出世間 或世出世 彼後所得 緣上真如及法智等 依他起性以爲境界。無執分別似所縁現、分別自内所證能證用。彼上說真如法智爲所縁故、名彼所縁。

〈それを対象とする〔智〕〉とは他の二つの〈智〉である。抑止力によって、世間（世間レベル）の分別である六つの識を取り除いて、清淨なく依他起性〉を獲得する。〔一方は〕出世間（世間を超えたレベル）であり、〔他方は〕世間と出世間〔レベル〕であるが、それは〔無分別智の〕後に獲得され、先述の真理とものの智等を認識対象とし、〈依他起性〉を対象領域とする。執著した分別が〔その〕認識対象に相似して顕現するのではなく、〔ただ〕自己内で〈証られるもの〉と〈証るもの〉とを識別する〔のみ〕である。それは上述のように真理とものの智を認識対象としているので、〈それを対象とする〔智〕〉と名付けるのである。

ここでは「餘二智」は〈妙観察智〉と〈成所作智〉であり、これらが眼識等の五つの〈識〉と〈意識〉の六つが変化して得られることが示されている。チベット訳ともし原文が一致していたのであるとするなら、玄奘が何らかの意図で新たな思想を盛り込んだことになる。そうでなくとも両者に差異のあることは明確である。

さてチベット訳『仏地経論』*BBhvytib* の中で〈成所作智〉がいずれの〈識〉と対応関係を結ぶのか、その扱い方を探してみると、チベット訳『仏地経論』*BBhvytib* にはこの問題を扱った箇所は存在しない。その上〈成所作智〉が〈転依〉に関与していたかどうかにはさえ何の記述も見あたらないのである。したがってチベット訳『仏地経論』*BBhvytib* の時代には、〈成所作智〉と〈識〉とを結びつける思想はまだ成立していなかったと考えられる。

漢訳文献の〈転依思想〉を考察する中でさらに詳しく述べることにするが、TEXT *BBhvy* 1a に先に述べられた〈四智〉と〈八識〉との対応関係以外に、少なくとも〈妙観察智〉—〈五現識〉、〈成所作智〉—〈第六意識〉の関係を主張する説が他に存在していたのであるから、チベット訳『仏地経論』*BBhvytib*

の示すような過渡的な段階があることは十分に納得のいくことである。

以上の点からチベット訳『仏地経論』*BBhvytib* は〈四智〉と〈八識〉とのそれぞれが結びついていく過渡期に当たっていたと考えられる。その場合〈大円鏡智〉と〈アーラヤ識〉の関係はすでに確定しており、〈平等性智〉と〈第七識〉についても完成していたと思うが、〈妙観察智〉が〈転依〉に関与し、次第にいずれかの〈識〉と関係を結び始める段階にあったが、〈成所作智〉に関しては未だ何ら問題とされていなかったと考えることが出来る。

8-2-2 大乘莊嚴經論菩提品における両者の関係

次に『仏地経』*BBhS* の最終偈四偈が『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* の菩提品にある〈清浄法界〉に関する四つの偈(IX-56~59)と一致していることに着目する。『大乘莊嚴經論』*MSA* は偈頌は弥勒 Maitreya の作、註釈は世親 Vasubandhu 作とされており、これに対する漢訳はプラバーカラミトラ *Prabhākaramitra* の翻訳(630A.D. ~ 632A.D.)とされている。このプラバーカラミトラ *Prabhākaramitra* はナーランダ寺院において 68 歳頃の戒賢 Śīlabhadra に師事したと伝えられている人物である¹⁴。この戒賢 Śīlabhadra がチベット訳『仏地経論』*BBhvytib* の原典の作者と同一人物であれば、その意味でも漢訳は重要な意味を持つものである。そこでこの漢訳についてもサンスクリット原典と共に考察していくことにする。

まずサンスクリット原典の中で〈四智〉について扱っているのは『大乘莊嚴經論』*MSA* IX-67~76 である。その中で〈四智〉全体について扱っている部分で、対応する漢訳部分にはっきりと〈四智〉と〈八識〉との対応関係が述べられている『大乘莊嚴經論』*MSA* IX-67 を取り上げることにする。

【TEXT *MSA* 6】 *MSA* IX-67: *MSAbh*(L) p.46,15ff.

buddhajñāna-vibhāge daśa ślokāḥ/

darśanajñānam acalam traya-jñānam tad-āśritam/

samatā-pratyavekṣāyām kṛtyānuṣṭhāna eva ca//67//

caturvidham buddhānām jñānam ādarsajñānam samatājñānam
pratyavekṣājñānam kṛtyānuṣṭhānajñānam ca// ādarsajñānam acalam trīṇi
jñānāni tad-āśritāni calāni/

仏の智に関する十偈。

鏡智は不動である。三つの智がそれを基盤としている。

〔三つとは〕平等性と妙観察と成所作に関するものに限られる。

¹⁴ 宇井 1961, p.1ff.および袴谷 1973a, p.1ff.参照。

四種類の仏の智とは、鏡と平等性と妙観察と成所作とである。鏡智は不動であり、それを基盤としている三つの智は動である。

これに対応する漢訳部分は『大乘莊嚴經論』MSAch X-61~69¹⁵であり、上記テキスト部分は『大乘莊嚴經論』MSAch X-61 である。実は当部分には大正大藏經に収められている異本の読みに極めて重要な情報が収められているのである。しかし、その内容については後に扱うことにし、ここではまず大正大藏經の読みにおいて検討することにする。

【TEXT MSA 7】 MSAch X-61, T31, 606c22ff.

次説諸佛智 偈曰

四智鏡不動 三智之所依

八七六五識 次第轉得故

釈曰。四智鏡不動三智之所依者 一切諸佛有四種智。一者鏡智、二者平等智、三者觀智、四者作事智。彼鏡智以不動爲相。恒爲餘三智之所依止。何以故。三智動故。

八七六五識次第轉得故者 轉第八識得鏡智 轉第七識得平等智 轉第六識得觀察智 轉前五識得作事智。

改めて翻訳しないが、サンスクリット原文と漢訳文とを対照させてみた場合、原典には全く〈四智〉と〈八識〉との対応関係が述べられていないのに対して、漢訳にはこの関係が明確に述べられていることが判る。こうした事情は同テーマの他の諸偈についても言えることである。したがってサンスクリット原典においては〈四智〉と〈八識〉との対応関係は未だ結ばれていなかったと考えられる一方、漢訳段階では明確にこの思想が盛り込まれたと云うことが出来る。

さて異本の読みについては後に再度触れることになるが、次に触れる無性 Asvabhāva や安慧 Sthiramati の思想との対比上の理由で、ここでもまた漢訳の異本の読みについて提示することにする。大正大藏經の註に示されている「宮内省図書寮本」の読みを採用すると、『大乘莊嚴經論』MSAch X-61 は次のようになる。

【TEXT MSA 8】 MSAch (異本) X-61 T31, 606c22ff.

次説諸佛智 偈曰

四智鏡不動 三智之所依

八七五六識 次第轉得故

¹⁵ 漢訳からの邦訳は袴谷・荒井 1993 参照。

釈日。四智鏡不動三智之所依者 一切諸佛有四種智。一者鏡智，二者平等智，三者觀智，四者作事智。彼鏡智以不動爲相。恒爲餘三智之所依止。何以故。三智動故。

八七五六識次第轉得故者 轉第八識得鏡智 轉第七識得平等智 轉五識得觀察智 轉第六識得作事智。

これこそまさに先に TEXT BBhvy 1c で否定された異説の内容に他ならないのである。〈宮内省図書寮本〉とは大正大藏經の採用している異本の中で最も古い時代のものとされており、1104A.D.から1148A.D.にかけてのものとされている。この異本は大正大藏經が主として依拠した高麗版大藏經とは系統をことにするものである。こうした読み方が高麗版に比べて古いかどうか確定的な証拠とするにはなお慎重を要するところであるが、ここで最古の異本に上記のように記述されていたとするならば、プラバーカラミトラ *Prabhākaramitra* は本来異本の読みの如き対応関係を正当としていたとすることが出来る。此は当節4-1-1-1-2の末尾で触れたように『大乘莊嚴經論』MSAに由来を持つものと推測できる。

8-2-3 撰大乘論およびその世親釈、無性釈における両者の関係

『撰大乘論』MSは無着 *Asaṅga* 造の本論、世親 *Vasubandhu* 釈、無性 *Asvabhāva* 釈ともにサンスクリット原典が現存せず、漢訳とチベット訳によってその内容を吟味しなければならないことは当第五章の考察でも示した。そのような事情の中で、〈四智〉と〈八識〉との対応関係について順次考察していくことにする。

まず無著 *Asaṅga* 造『撰大乘論』MSの扱いについて見ていくことにする。論本においては諸訳とも「識の集まりである存在基層が変化して四智を得る」と言うことで一致している。

【TEXT MS 9】MS X-5,(5)¹⁶

(tib) rnam par śes paḥi phuṅ po gnas¹⁷ gyur paḥi phyir/ me loṅ lta bu daṅ/ mñam pa ṅid daṅ/ so sor rtogs pa daṅ/ bya ba sgrub paḥi ye śes la dbaḥ ḥbyor pas dbaḥ ḥbyor pa thob po/

(B) 如鏡觀見作事憶持智自在事 轉廻識陰故。

¹⁶ MS(MSb)tib: MS(L,N) X-5,(5); MSch:(B)T31,110b2ff.; (P)T31,130a21f. (T31,253b17/27); (Dh)T31,314a1f.; (玄)T31,149c5ff. (T31,371c21f.); MSu(玄)T31,437c17

¹⁷ P.ed.: gnas su

- (P) 五顯了平等廻觀作事智自在 由轉識陰依故。
 (Dh) 五鏡平等觀作所應作智自在 由轉識聚依故。
 (玄) 五由圓鏡平等觀察成所作智自在 由轉識蘊依故。

『大乘莊嚴經論』*MSA-k/bh* に両者の関係が述べられていないのであれば、これより体系化の進んだ『摂大乘論』*MS* の段階で、いわゆる〈転依〉を媒介とした〈智〉と〈識〉とが結びつけられるようになったのではないかと考えられる。ところが〈四智〉と〈八識〉との個々の対応関係が示されているのは玄奘訳『摂大乘論』無性釈 *MSuch* のみであり、チベット訳 *MSutib* にもこの関係は存在しない。

【TEXT MSu 10a】 *MSutib* X-5,(5) P.ed. li 336b1ff.; D.ed. ri 278a4ff.

rnam par śes paḥi phuṅ po gyur pas ni me loṅ lta bu dañ/ mñam pa ñid
 dañ/ so sor rtog pa dañ/ bya ba sgrub paḥi ye śes la dbaṅ ḥbyor pa thob ste/
 de la me loṅ lta buḥi ye śes ni dmigs pa mñon du ma gyur kyaṅ bsñel
 ba mi mñah baḥo//

mñam pa ñid kyi ye śes ni sems can thams cad la mñam par gzigs pa gaḥ
 las byuṅ baḥo//

so sor rtog paḥi ye śes ni gaṅ gis tiṅ nie ḥdzin dañ/ gzugs kyi sgo rnams
 dañ/ śes bya gshan dag kyaṅ ji ltar bshed pa bshin du thogs pa med par
 mkhyen paḥo//

bya ba sgrub paḥi ye śes ni gaḥ gis dkaḥ ldan la sogs pa na gnas pa nas
 bzuṅ ste/ mya ñan las ḥdas paḥi bar du de dag kun du ston pas saṅs rgyas
 kyi mdzad pa sgrub paḥo//

【TEXT MSu 10b】 *MSuch* X-5,(5) T31, 437c17f./438a13ff.

五由圓鏡平等觀察成所作智自在 由轉識蘊依故

(中略)

由轉阿頼耶識等八事識蘊得大圓鏡智等妙智。如數次第或隨所應。

當知此中轉阿頼耶識故得大圓鏡智。雖所識鏡不現在前 而能不忘不限時處，於一切境常不愚迷 無分別行能起受用 佛智影像。

轉染汚末那故得平等性智。初現觀時 先已證得。於修道位轉復清淨 由此安住無住涅槃 大慈大悲恒與相應 能隨所樂現佛影像。

轉意識故得妙觀察智。具足一切陀羅尼門三摩地門 猶如寶藏 於大會中能斷諸疑能雨法雨。

轉五識故得成所作智。普於十方一切世界 能現變化從觀史多天宮而沒乃至涅槃 能現住持一切有情利樂事故。

煩雑さを避けるために翻訳はしないが、両者で差異のあることは断る必要はないであろう。その場合に下線部分がチベット訳にないことが重要なポイントである。チベット訳がサンスクリット原文に忠実であると考えられるから、漢訳は玄奘による加筆であると考えられる¹⁸。また同じ玄奘訳でありながら玄奘訳『攝大乘論』世親釈 *MSbhch* にはこの関係を示す記述がないのである。玄奘が論本、世親釈、無性釈を訳したのは 648A.D.頃ではほぼ同じ時期であること、そして訳出の順序を見ると無性釈、世親釈、論本の順序となっていること等の事情から考えて¹⁹、無著 *Asaṅga*、世親 *Vasubandhu* には確実に両者を一対一に対応させる考えは存在せず、さらに玄奘の加筆であることもほぼ間違えのない事実であるので、無性 *Asvabhāva* 自身には両者を一対一に対応させる考えはまだないことになる。

さて漢訳にはやはり異本の読みが重要な情報を提供している。異本の読みを採用すると以下ようになる。

[TEXT MSu 10c] *MSuch* X-5,(5) T31, 437c17f./438a13ff.

五由圓鏡平等觀察成所作智自在 由轉識蘊依故

(中略)

由轉阿頼耶識等八事識蘊得大圓鏡智等妙智。如數次第或隨所應。

當知此中轉阿頼耶識故得大圓鏡智。雖所識鏡不現在前 而能不忘不限時處，於一切境常不愚迷 無分別行能起受用 佛智影像。

轉染汚末那故得平等性智。初現觀時 先已證得。於修道位轉復清淨 由此安住無住涅槃 大慈大悲恒與相應 能隨所樂現佛影像。

轉五現識故得妙觀察智。具足一切陀羅尼門三摩地門 猶如寶藏 於大會中能斷諸疑能雨法雨。

轉意識故得成所作智。普於十方一切世界 能現變化從觀史多天宮而沒乃至涅槃 能現住持一切有情利樂事故。

下線部で示した部分は『大乘莊嚴經論』*MSAch* X-61 の異本の読み(TEXT MSA 8)と同じ内容を示している。しかも『大乘莊嚴經論』*MSAch* X-61 の場合が<宮内省図書寮本>のみがそのようになっていたのに対し、当部分は<宮内省図書寮本>に加えて宋元明の三本のいずれもが下線部のように記述していたことになり、つまり高麗本以外この説を採っていたことになる。玄奘はインドへ留学するに先立って、『大乘莊嚴經論』*MSAch* の翻訳者プラバーカラミトラ

¹⁸ 袴谷 1973b, p.11 参照。

¹⁹ 袴谷 1981 阿, p.253f.

に出会っていると十分に考えられるから²⁰、玄奘も『摂大乘論』無性釈 *MSuch* を翻訳する際には TEXT MSu 10c としていたと思われるのである。その場合『仏地経論』*BBhvyh* (TEXT BBhvy 1c) に提示されている非正当説を採っていたことになる。

この推論が正しいとするなら、『仏地経論』*BBhvyh* (TEXT BBhvy 1c) に示されたものとの関係はどのように説明すべきであろうか。『仏地経論』*BBhvyh* は単独のテキストの翻訳ではなく「親光」を始めとする諸テキストをまとめて翻訳した形を採るため正当と考える説を採用したとすることもできる。一方『摂大乘論』無性釈 *MSuch* は原文に存在しない説を付け加えたわけであるから、玄奘が原文に忠実に訳すために非正当説を採用したとは言えないのである。そこでまず訳出年代から見ると、『摂大乘論』無性釈 *MSuch* は貞観 23 年 6 月 17 日完了 (649A.D.)であり、『仏地経論』*BBhvyh* は同年 10 月 3 日より訳し初めて 11 月 24 日に完了している²¹。これによれば両者の間には約四ヶ月の期間がある。確かにこのわずか数ヶ月の間に玄奘が思想を変えたとするには躊躇するところであるが、訳出順序からすれば、前者は第九番目であり、後者は第二十九番目である。したがって TEXT BBhvy 1c の理由で TEXT MSu 10b を正当説としたものとしておくことが順当であると思われる。いずれにしても〈四智〉と〈八識〉とを順序の如く対応させる定式が確立するまでの過程を読みとることが出来るのである。

8-2-4 大乘莊嚴經論無性釈と安慧釈における両者の関係

次に『大乘莊嚴經論』*MSA* に対する無性釈 *MSAT* と安慧釈 *SAVbh* とを見ていくことにする。

『大乘莊嚴經論』無性釈 *MSAT* の場合、筆者の見る限り〈四智〉と〈八識〉の対応関係を示す記述は見あたらないのである。これに対して『大乘莊嚴經論』安慧釈 *SAVbh* では、菩提品第十二偈〈転依〉に関する偈頌の註釈部分に明確な形で〈四智〉と〈八識〉の対応関係を結ぶ思想が説かれている。したがって先に見た『摂大乘論』無性釈 *MSuch* と同様に、無性 *Asvabhāva* 自身の思想の中には、この対応関係についての考えはまだはっきりとした形で成立していなかったことが判る。

『大乘莊嚴經論』安慧釈 *SAVbh* で両者の関係を説く部分は、菩提品第十二偈〈転依〉に関する偈頌の註釈部分にあたり、しかも偈頌を註釈するに先立っ

²⁰ 袴谷 1981a, pp.49-57 で桑山正進執筆の「プラバーカラミトラの来住」参照。

²¹ 袴谷 1981a, p.253f.

て＜転依＞に関する諸説を二つ並べる中の第二の説として提示されているものである。

【TEXT SAVbh 3】 SAVbh IX-12: SAVbh(S)I, p.32,4ff.

yañ na gzugs dañ/ tshor ba dañ/ ḥdu śes dañ/ ḥdu byed dag dañ/ rnam par śes pa brgyad la yod pañi stoñ pa ñid dag na chos kyi dbyiñs rnam par dag par ḥgyur ro// rnam par śes pa brgyad las kun gshi dag na me loñ lta buñi ye śes su ḥgyur ro// ñon moñs pañi yid dag na mñam pa ñid kyi ye śes su ḥgyur ro// yid kyi rnam par śes pa dag na so sor kun du rtog pañi ye śes su ḥgyur ro// mig nas lus kyi bar du rnam par śes pa lña dag na bya ba grub pañi ye śes su ḥgyur te/ ye śes bshi dañ chos kyi dbyiñs rnam par dag pa lña thob pa la gnas gshan du gyur lña shes byaḥo//

あるいはまた、色形ある〔物質〕，感受作用，表象作用，意志作用の八つの識（判断作用）にある＜空性＞が清浄になったならば，＜清浄なる法界＞となる。八つの識のうち，＜アーラヤ〔識〕＞が清浄になると，＜大円鏡智＞となる。＜染汚意＞が清浄になったならば，＜平等性智＞となる。＜意識＞が清浄になると＜妙観察智＞となる。眼から身までの＜五つの識＞が清浄になったならば，＜成所作智＞となる。＜四つの智＞と＜清浄なる法界＞との五つを獲得することに対して，五つの＜存在基層が変化し〔尽くし〕た状態＞と云う。

改めて図示する必要もなく，ここに示された対応関係は当節 8－2－1 で扱った玄奘訳『仏地経論』BBhvyh(TEXT BBhvy 1b)で示した関係であり，しかも玄奘がわざわざ TEXT BBhvy 1c において否定したものではないのである。つまり，当第十章で扱うことにしている，『成唯識論』に示された中国法相教学の正当説と安慧説とは同じ内容のものであることが判る。

ここで玄奘が翻訳作業を進める中で，当テーマに関して思想的な変遷があることになるが，その様子を簡単にまとめておくことにする。玄奘は＜四智＞と＜八識＞の対応関係が固まりつつある時代にあって，インド留学前にはプラバーカラミトラ Prabhākaramitra 等の説を採っていたが，後にその説をはっきりと「非正当説」(TEXT BBhvy 1c: 非次第故)であると明示して，思想上最も対立していたと伝えられる安慧 Sthiramati と同じ説を正当説とし，『成唯識論』に始まる中国法相教学の正当説として決定づけたことになる。

筆者は別項に於いては此に付け加えてチベット翻訳家 Ye śes sde の著書 Sañs rgyas gtso boñi rgya cher ḥgrel pa (P.ed.No.5848)と dPal brtsegs の著書 Chos kyi rnam grañs kyi brjed byañ she bya ba (P.ed. No.5849)を取り上げ

たが²²、つまりは中国法相教学が正当とした説がそのまま示されており、当時にはこの説は当然のこととしてチベットでも流布していたことが判る程度であるので、ここでは考察を割愛することにした。

8-2-5 まとめ

当第十章で『成唯識論』における両者の関係について考察するに先立って、当部分で得られた内容を簡単にまとめておくことにする。

1, 弥勒 Maitreya, 無著 Asaṅga, 世親 Vasubandhu, 無性 Asvabhāva には〈四智〉と〈八識〉のそれぞれを個々に結びつける思想は成立していなかった。

2, 戒賢 Śīlabhadra に到って、個々に結びつける様にはなってきたが、未だ流動的で、〈妙觀察智〉が〈転依〉に関与することは述べられているものの、〈成所作智〉に関しては全く触れられていない。つまり両者の関係が形成される過渡期にあったものと見られる。

3, 安慧 Sthiramati, プラパーカラミトラ Prabhākaramitra, 玄奘 (護法 Dharmapāla, 親光 Bandhaprabha) にはすでに〈四智〉と〈八識〉とを一対一に対応させる考えが成立していた。しかし、この中のプラパーカラミトラ Prabhākaramitra あるいは初期の頃の玄奘は、後の中国法相教学が非正当説として退けた説を正当説としていた可能性が高く、それ以外の論師は法相教学の正当説となった説を持っていたことになる。

ここに〈四智〉と〈八識〉とが対応関係を確立して行く成立過程が読みとれる。そのプロセスは、〈四智〉と〈八識〉とはもともと別々に独立して成立したものであるが、〈転依〉の思想が安定期に入るに従い、この思想を媒介として両者が関係づけられるようになった。その対応の仕方は、まず〈大円鏡智〉—〈アーラヤ識〉が成立し、〈平等性智〉—〈染汚意〉も成立した。他の二つの智については二つの説が立てられたが、最終的には順序に従って〈妙觀察智〉—〈意識〉、〈成所作智〉—〈前五識〉と言うことで確定し、以後はこの説のみが伝承された。したがって、両者の関係で〈転依〉の前と後、つまり対応する〈智〉と〈識〉との間に性格や内容上で飛躍があったとしても何ら不思議はないのである。また瑜伽行派の諸論師の系統についても、従来法相教学で設定した系譜が必ずしも信頼できるものでないことも判るのである。

²² 佐久間 1984, p.136f.

8-3 三種転依

＜三種転依＞とは“*citta-āśraya-parivṛtti*”, “*mārga-āśraya-parivṛtti*”, “*dauṣṭhulya-āśraya-parivṛtti*”であり、この＜転依＞という現象を修行者の変化を起点に三種の視点から描写する考え方を採用しているのは、当節3-2-4で考察した『阿毘達磨集論』ASと『阿毘達磨雜集論』ASbhの他に、『大乘莊嚴經論』無性釈MSAT, 『大乘莊嚴經論』安慧釈SAVbh, 『仏地經論』BBhvyおよび『成唯識論』に対する基の註釈書『成唯識論述記』がある。『成唯識論述記』については当第十章で扱うこととし、ここでは『大乘莊嚴經論』無性釈MSAT, 『大乘莊嚴經論』安慧釈SAVbh, 『仏地經論』BBhvyについて考察することにする²³。

当節3-2-4で考察した『阿毘達磨集論』ASと『阿毘達磨雜集論』ASbhの内容について簡単にまとめておくことにする。『阿毘達磨集論』ASでは単にこの三つのタームを提示するだけで、その詳しい内容を見ることは出来ないのであるが、すでに固定化したタームであることは、それまでにこの思想の原型が流布していたと思われる。このタームを登場させるのが、修行段階の最終到達点（究竟道）であるので、＜存在基層が変化した状態＞を三つの視点から描写したものとして解釈しておくことが無難である。これに対し、『阿毘達磨雜集論』ASbhではそれぞれの単語の使われ方が判る。“*citta-āśraya-parivṛtti*”の“*citta*”は“*dharmatā*”“*tathatā*”と同値され、それがそのまま“*āśraya*”となるので、“*tathatā-parivṛtti*”, つまり仮に付着した垢（客塵煩惱）の排除による＜真理の浄化＞を意味することになる。これは当第六章の『中辺分別論』安慧釈MAVTの場合の“*tathatā*”の扱いと同じであり、当第七章の『法法性分別論』DhDhVで焦点となる“*āśraya-parivṛtti*”の扱いと呼応する。“*mārga-āśraya-parivṛtti*”は“*mārga-svabhāvasya āśrayasya paripūṇā parivṛtti*”とあり、それが＜有学＞から＜無学＞へと修行のプロセスと共に発展していく様子を読みとれるのであるから、＜存在基層＞の＜変容モデル＞と考えられ、これは当第六章の『中辺分別論』安慧釈MAVTの場合の“*āśraya-parivṛtti*”の扱いと同じであり、当第七章『法法性分別論』DhDhVの修行プロセスを含む、もう一方の“*āśraya-parivṛtti*”の扱いと呼応している。最後の“*dauṣṭhulya-āśraya-parivṛtti*”は“*ālayavijñānasya parivṛtti*”とあるわけであるから、基本的に煩惱等の＜排除＞を意味することになる。いずれにしても旧来の“*pari/vṛt*”と“*parā/vṛt*”との間の意味上の違いはすでに消滅している。これを『阿毘達磨集論』ASに適応するのに慎重を期すれば、“*pari/vṛt*”と“*parā/vṛt*”との間の意味上の違いは残っていた

²³ 袴谷 1976 参照。

としても、“āśraya-parivṛtti”全体としてすでに結果としてのある状態を指し示したとし、それを三つの観点から描写したとなり、さらに進んで“pari/vṛt”と“parā/vṛt”が同化していた場合には註釈と同じ解釈となる。

以上の経緯を念頭に、まず『仏地経論』*BBhvy* の用例から検討していくことにする。

8-3-1 仏地経論における三種転依

＜三種転依＞が登場するのはチベット訳戒賢造『仏地経論』*BBhvy* も玄奘訳親光等造『仏地経論』*BBhvy* も歸結部に登場する四つの偈頌の第一偈に対する註釈部分に顕れる。

(1) *citta-āśraya-parivṛtti* (西尾 8.1.)

【TEXT *BBhvy* 4a】 *Bbhvytib: BBhvy(N)* p.119,18ff.

ḥdis ni de bshin ṇid gnas yoṅs su gyur pa bstan te/ de yaṅ ḥjig rten las
ḥdas paḥi ye śes kyi lam śin tu rnam par dag pa thob pas sgrib pa gñis kyi
sa bon gtan du bral na chos kyi dbyiṅs yoṅs su dag pa yin te/ rdo rje lta buḥi
hog du de bshin ṇid gnas gyur pa shes byaḥo//

これによって“*tathatā-āśraya-pari/parāvṛtti*”を説いた。つまり、彼がまた出世間の智である、極めて清浄な道を獲得することによって、二つの障害の種子を永久に離れたならば、＜真理の世界＞が清浄になった状態なのである。金剛に喩えられる〔三昧〕の後では、それは＜真理という存在基層が変化した状態＞と云われるのである。

【TEXT *BBhvy* 4b】 *Bbhvyich* T26, 324a5ff.

清浄相者、謂此真如本性清浄二障所覆，如淨虚空烟雲等障相似不浄。得出世間證真如道，漸除二障所有種子，猶如大風吹烟雲等。金剛喻定現在前時，滅離一切障種子盡，得淨法界究竟轉依。名清浄相。

〔第一偈：二障清浄相のうち〕「清浄相」とは〔以下の如くである〕。この真理は本性として清浄である〔が〕，二つの障害に覆われている。〔それはちょうど〕清浄な虚空が煙や雲等の障害と相似して，〔それ自体が〕不浄に〔見えるが如く〕である。真如を証するための出世間の道を獲得して，次第に二つの障害が所有する種子を除くことになる。〔それは〕ちょうど大風が〔虚空を覆っていた〕煙や雲等を吹き払うが如くである。そして金剛に喩えられる定（三昧）が実現した時に，すべての障害の種子を滅し離れ尽くして，清浄な法界である究極の転依を獲得する。このことを＜清浄相＞と名付けるのである。

TEXT BBhvy 4a/b を比較した場合、漢訳(TEXT BBhvy 4b)ではチベット訳(TEXT BBhvy 4a)に提示されている“tathatā-āśraya-pari/parāvṛtti”というタームが姿を消し、これに代わって偈頌にある「清浄相」が提示されていることに気づく。両テキスト間で諸要素を比較してみた場合、TEXT BBhvy 4a では“*dharmadhātu-parisuddhi”と“*tathatā-āśraya-pari/parāvṛtti”とを同値関係においているのに対して、TEXT BBhvy 4b では“*dharmadhātu-parisuddhi”と“*niṣṭhā-āśraya-pari/parāvṛtti”とを同値関係においている。また TEXT BBhvy 4a では“mārga”がどの段階で獲得され、“vajropama-samādhi”がどの段階に位置し、そして“*dharmadhātu-parisuddhi”と“*tathatā-āśraya-pari/parāvṛtti”とどのような関係にあるのか等が必ずしも明確でないのに対し、TEXT BBhvy 4b ではこれらの段階制がかなり明確である。つまり、(1)本性清浄である<真理>が障害に覆われている段階、(2)出世間道によってこうした障害を次第に排除していく段階、そして(3)最終段階として<金剛喻定>を置き、<清浄法界>つまり<究竟転依>はこの段階において初めて配当している。ここに見られるように TEXT BBhvy 4a に見られる諸要素間の不明確さが TEXT BBhvy 4b ではよく整備されていることが判る。

(2) dauṣṭhulya-āśraya-parivṛtti (西尾 8.1.)

この部分についてもすでにテキストと翻訳を示してあるので、ここではテキストのみを提示することにする。

【TEXT BBhvy 2a】 *Bbhvytib: BBhvy(N) p.120,17ff.*

(dños po śes pa de dmigs pa// dbaṅ zad mi śes mtshan űid can// ...)

rnam pa gcig tu na dños po śes pa daṅ/de dmigs pa shes bya ba zlas dbye ba yin te/ gnas ṅan len mthah dag gi gnas kun gshi rnam par śes pa gñen poḥi stobs kyis gnas ṅan len ma lus pa daṅ bral bas yoṅs su gyur pa me loṅ lta buḥi ye śes shes bya ba gshan gyi dbaṅ dag pa shes tha sñad gdags pa sems kyī rnam par rtog pa thams cad med paḥi űo bo la ḥdi ni dños po tsam mo shes spyiḥi rnam par sgro btags nas dños poḥi sgra brjod do// me loṅ lta buḥi ye śes dmigs par bya ba daṅ/ dmigs pa mñam paḥi rnam pa yaṅ gnas ṅan len gyi gnas yoṅs su gyur na/ de ltar rnam par bshag go//

【TEXT BBhvy 2b】 *Bbhvyeh T26, 324b4ff.*

有義。此顯自性一分。佛果四智即六相中自性一分有爲功德。法者即是大圓鏡智。由對治力轉去一切龜重所依阿賴耶識 轉得清淨依他起性。遠離一切心慮分別，所緣能緣平等平等。不可宣說緣生法性不增不減內證行相。能現一切諸法影像於一切境普能照了。無分別故 總說名法。

チベット訳(TEXT BBhvy 2a)でははっきりと“dauṣṭhulya-āśraya-pari/parāvṛtti”（下線部）のタームが見られるのに対し、漢訳(TEXT BBhvy 2b)では「轉去」「轉得」という表現によって、これが消し去られてしまっている。

(3) *mārga-āśraya-parivṛtti* (西尾 8.1.)

両者の翻訳はすでに示したので、ここではテキストのみを示す。

【TEXT BBhvy 3c】 *Bbhvytib: BBhvy(N)* p. 121,9ff.(=TEXT BBhvy 3a 後半)

dños po śes pa de dmigs pa de la ḥam dños po śes pa dañ/ de dmigs de gñis
la dbaṅ zad mi śes paḥi mtshan ñid ces bya baḥi tha tshig ste/ ḥdis ni lam gnas
yoṅs su gyur pa yaṅ bstan pa yin no//

【TEXT BBhvy 3b】 *Bbhvyich* T26, 324b14ff.

彼所縁者、即餘二智。由對治力 轉去世間分別六識 轉得清淨依他起性。
或出世間 或世出世 彼後所得 縁上真如及法智等 依他起性以爲境界。無
執分別似所縁現、分別自内所證能證用。彼上說真如法智爲所縁故、名彼所縁。

チベット訳(TEXT BBhvy 3c)と漢訳(TEXT BBhvy 3b)とを見比べた場合、
漢訳には“*mārga-āśraya-pari/parāvṛtti*”（下線部）のタームが消滅していることが判る。

(1)(2)(3)以外に筆者の見る限り『仏地経論』*BBhvy*の中に＜三種転依＞をあ
つかった箇所は見あたらない。したがって以上の結果から漢訳である玄奘訳『仏
地経論』*BBhvy*はチベット訳『仏地経論』*BBhvy*に存在する＜三種転依＞の諸
タームをものの見事に消し去っていることになる。

そこで玄奘が『仏地経論』*BBhvy*の中でいわゆる＜転依＞というものを、
どのように扱っているかについて考察しておくことにする。

【TEXT BBhvy 5】 *Bbhvyich* T26, 312b7ff. (西尾 6.2.(7))

決定種姓声聞独覺重無学位。(中略)一切有漏無漏有爲諸行種子皆隨斷
滅、唯有轉依無戲論相離垢真如清淨法界解脫身在。名無餘依般涅槃界。

【TEXT BBhvy 6a】 *Bbhvyich* T26, 325c12ff. (西尾 8.4.(1))

又、法身者、究竟轉依真如爲相。

【TEXT BBhvy 6b】 *Bbhvytib: BBhvy(N)* p.125,12ff.

de la raṅ bshin pa ni chos kyi sku ste/ gnas yoṅs su gyur paḥi mtshan
ñid.

【TEXT BBhvy 7】 *Bbhvyich* T26, 326a16ff. (西尾 8.4.)

諸経論說、究竟轉依以爲法身。轉依即是清淨真如、非對治道、故知法身

唯淨法界真如爲性。

このうち TEXT BBhvy 5 は声聞と独覚について説かれ、TEXT BBhvy 6, 7 は菩薩について説かれたものである。したがって前者は〈解脱身〉、後者は〈法身〉を説いている。この二つの〈身〉と〈転依〉との関わりは『解深密經』SNS(TEXT VinSg 16)以来の説を受け継いでいるものである。

TEXT BBhvy 4b では玄奘は“tathatā-āśraya-pari/parāvṛtti”を〈究竟転依〉(*niṣṭhā-āśraya-pari/parāvṛtti)に置き換えていたが、その〈究竟転依〉が TEXT BBhvy 6a, 7 では〈法身〉とされている。これはこの〈転依〉を〈清淨法界〉・〈真如〉等と同値関係に置くことによって、〈転依〉を絶対化しようとする意図が玄奘にあったのではないかと考えられる。そのことは TEXT BBhvy 7 の中で真理に到るために設けられる修行プロセスを表す〈対治道〉(*pratipakṣa-mārga)を明確に排除している事情から知ることが出来る。

それならば TEXT BBhvy 5 に提示されている〈転依〉とは、どのような性格のものであるかが問題となる。そこでは〈転依〉は〈無戲論相〉〈離垢真如〉〈清淨法界〉と等値関係に於かれていると見なすことが出来るから、〈転依〉それ自体としては TEXT BBhvy 6a, 7 で〈法身〉として特徴づけられた〈転依〉と同様に、真理と同等のレベルにおいて絶対化された〈転依〉であると考えることが出来る。さらに TEXT BBhvy 5 末尾でこれを「無余般涅槃界」と名づけると云うことから導かれる内容は、すでに当節 1-3-3 で示した『瑜伽論』本地分「無餘依地」*NirupadhikāBh* を発端とし、『瑜伽論』摂決択分 *VinSg* の段階で明確化しているように、ヨーガ行者の肉体的な制約を離れた後も依然として存続し続ける〈転依〉を意図したものでなければならぬのである。したがって玄奘訳『仏地経論』BBhvy の場合、なお多少の危険性を孕みながらも、修行プロセスを含まない絶対化された〈転依〉を意図していたものと考えて間違いないと思われる。

以上のデータに基づいた上で、何故に玄奘が TEXT BBhvy 4b, 3b, 2b において〈三種転依〉のタームを巧みに排除したのか、その理由を考えなければならない。その理由として最も考えられるものは、翻訳者玄奘がこの〈転依〉を真理と同等のレベルに置くて絶対化された〈転依〉に限定して扱おうとしたため、当然のこととして修行プロセスを含むことになる危険性の高い“mārga-āśraya-pari/parāvṛtti”および“dauṣṭhulya-āśraya-pari/parāvṛtti”を使用することが出来なくなったのではないと思われるのである²⁴。このパターンは当第七章で考察した『法法性分別論』*DhDhV* が提示する〈転依〉と同様であり、

²⁴ 当節 3-2-4 参照。

修行プロセスを含む＜転依＞を十分知った上で、極めてシャープに＜真如＞として絶対化された＜転依＞のみを採用しようとしているのである。これはおそらく当時の時代的趨勢であったのではないかと筆者は憶測するのである。

＜三種転依＞を扱わないと云う点では当第十章で考察する玄奘訳『成唯識論』も全く同様であり、それが＜三種転依＞を知らないのではなく、おそらく意図的に排除したのではないかと思われるのは、玄奘の弟子基の註釈『成唯識論述記』の中ですでに＜三種転依＞が復活していることから十分知ることが出来る²⁵。

それでは当然知っていたはずの“mārga-āśraya-pari/parāvṛtti”および“dauṣṭhulya-āśraya-pari/parāvṛtti”等、ヨーガ行者の修行プロセスを含む＜変化＞について、翻訳者玄奘はどのように理解していたかについて触れておくことにする。TEXT BBhvy 3b で示されているように、玄奘はネガティブな要素の排除に「転去」というタームを用い、ポジティブな要素の獲得に「転得」という用語を用いていることが判る。この「転去 A, 転得 B」を基本形としながら、玄奘は次のように「転 A, 得 B」等の形も用いている。

【TEXT BBhvy 8】 BBhvy T26, 302b29ff. (西尾 5.1.(6))

轉識蘊依，得四無漏相應心。謂 大圓鏡心 廣說乃至成所作心。

ここに示された形が＜転依＞の内容とどのような関係にあるかについては、これを受け継いでいる『成唯識論』が同様の形を用いる場合に、それが『唯識三十頌』安慧釈 TVbh に用いられている表現と対応しているので、当第十章において『成唯識論』を考察する際にまとめて検討することにする。

8-3-2 大乘莊嚴經論無性釈と安慧釈における三種転依

『仏地経論』BBhvy の最終偈頌第一偈は『大乘莊嚴經論』菩提品第 56 偈にあたる。したがってこれに対する無性釈 MSAT と安慧釈 SAVbh を見ていくことにする。

【TEXT MSAT 3a】 MSAT IX-56 P.Bi.81a4ff. ; D. Bi 72b3ff.

deḥi ḥog tu ye śes bshi sems par ḥgyur ro// chos lña po hdi dag gis rnam par gtan la dbab par rab tu dbye ba rgyas par ni theg pa chen po sañs rgyas kyi sahi mdo kho na las blta bar byaho//

その後＜四智＞を考察することにしよう。これら五つの要素（法）によって、分類を広範に亘って決定することは、大乘の『仏地経』のみから見るべきである。

²⁵ 『述記』佛教体系本，第四卷，p.591,11ff.; T41,595a26ff. 袴谷 1976, p.51.

【TEXT SAVbh 4a】 SAVbh IX-56: SAVbh(S)II, p.109,11ff.

da ni de ma yin paḥi mdo sde gshan dag gi nañ nas byañ chub kyi
mtshan ñid ḥbyuñ ba gtan la dbab par bya baḥi phyir/ chos kyi dbyiñs rnam
par dag paḥi skabs bśad pa bstan te/ de la sañs rgyas kyi saḥi mdo las chos
lña sañs rgyas kyi sa bsdus pa yin te chos lña gañ she na/ chos kyi dbyiñs
rnam par dag pa dañ/ me loñ lta buḥi ye śes dañ/ mñam pa ñid kyi ye śes
dañ/ so sor kun tu rtog paḥi ye śes dañ/ bya ba sgrub paḥi ye śes so//

de la sañs rgyas kyi saḥi mdo las ḥbyuñ baḥi chos lñaḥi dbañ du byas
nas/ chos lña po de ḥdir mdo tsam du gtan la ḥbebs te/ chos lña po de rnams
kyi rab tu dbye ba rgya cher gtan la dbab pa ni/ sañs rgyas kyi sa theg pa
chen poḥi mdo sde ñid kyi nañ nas ḥbyuñ ba bshin du blta bar byaho// sañs
rgyas kyi sa las kyañ chos kyi dbyiñs dañ por smos pas/ ḥdir yañ chos kyi
dbyiñs kyi skabs tshigs su bcad pa bshi dañ por ḥchad de/ ye śes bshi rnams
rim bshin du phyis ḥchad do shes bya baḥi don to//

され、これ以外の諸經典の中から、菩薩の特徴となるものが決定される
ために、＜清浄法界＞の章節を説く。ここで『仏地経』に「五つの要素によ
って、仏地はまとめられるのである。五つの要素とは何か？ 清浄法界と大
円鏡智と平等性智と妙観察智と成所作智とである。」

ここで『仏地経』に登場する＜五つの要素＞について云えば、この経の
みにおいて決定される。つまり、これら五つの要素の分類を広範囲に決定す
ることは、大乘の『仏地経』に登場する如くに見るべきである。『仏地経』
においても、＜〔清浄〕法界＞を最初に説くから、ここでも＜〔清浄〕法界
＞に関する四つの偈頌を最初に説く。つまり、＜四智＞は順次説くという意
味である。

両釈のうち下線を施した部分は同一の文章、つまり安慧 Sthiramati が無性
釈 *MSAT* のまさにその文章をベースにして組み立てた文章であり、これにさら
にその内容を詳しくする形で他の部分も構成されていることが判るであろう。
さらに、ここにはっきりと『仏地経』という經典名が登場する。この經典名は
『大乘莊嚴經論』*MSA* の偈頌にも世新釈 *MSAbh* にも登場しないのである。そ
の經典が両釈で最も重要な根拠として強調されていることは、『仏地経』が無
性 Asvabhāva 以前の成立であることが確実であり以外に、おそらくは世新釈
MSAbh より後代の成立を示唆していることになる。

これに続く部分に＜三種転依＞が述べられているので、先に考察した『仏
地経論』*BBhy* と対比しながら考察することにする。

(1) tathatā-āśraya-parivṛtti = citta-āśraya-parivṛtti

[TEXT MSAT 4a] *MSAT* IX-56 P.Bi 81a5ff. ; D.Bi 72b3ff.

chos thams cad kyi de bshin ñid ñon moñs pa dañ śes byaḥi sgrib pa gñis rnam par dag paḥi mtshan ñid ces bya ba ni ñon moñs pa dañ śes byaḥi sgrib pa dag las rnam par dag pas na ñon moñs pa dañ śes byaḥi sgrib pa rnam par dag paḥo// gañ shig rnam par dag ce na/ chos thams cad kyi de bshin ñid de/ ḥdis ni de bshin ñid kyi gnas yoñs su gyur pa bstan to//

「すべての法の真理が＜煩惱という〔障害〕＞と＜知るべきものに対する障害＞との二つを浄化した特徴を持つ」というのは、＜煩惱という〔障害〕＞と＜知るべきものに対する障害＞とから清浄になっていることによって、＜煩惱という〔障害〕＞と＜知るべきものに対する障害＞とが清浄になっていることである。何が浄化されるのか？ すべての法の真理がである。つまりこれによって＜真理という存在基層が変化した状態＞を説いたのである。

[TEXT SAVbh 5a] *SAVbh* IX-56: *SAVbh*(S)II, p.110,9ff.

thams cad chos kyi de bshin ñid ces bya ba la/ chos thams cad ni ḥdus byas dañ/ ḥdus ma byas sam/ zag pa dañ bcas paḥam/ zag pa med pa ste/ chos de rnams kyi de bshin ñid ni stoñ pa ñid la byaḥo// sañs rgyas kyi saḥi dus kyi stoñ pa ñid de bshin ñid deḥi mtshan ñid dañ rañ bshin ci ḥdra she na/ sgrib gñis dag paḥi mtshan ñid de shes bya ba smos te/ sañs rgyas kyi dus kyi de bshin ñid ni ñon moñs paḥi sgrib pa dañ/ śes byaḥi sgrib pa gñis dañ bral baḥi mtshan ñid dañ rañ bshin yin no shes bya baḥi don to// ḥdis ni de bshin ñid gnas gshan du gyur pa bstan to//

「すべての法の真理」という中、「すべての法」とは＜有為＞と＜無為＞、あるいは＜有漏＞と＜無漏＞である。それらの法の＜真理＞とは、＜空性＞に関して云われるのである。＜仏地＞の時の＜空性＞、すなわち＜真理＞の特徴および本性とはどのようなものであるのか？ 「それは二つの障害の浄化を特徴としている」と説いたのである。つまり＜仏地＞の時の＜真理＞とは、＜煩惱という障害＞も＜知るべきものに対する障害＞も離れていることを特徴としているという意味である。これによって、＜真理という存在基層が変化した状態＞を説いたのである。

(2) dauṣṭhulya-āśraya-parivṛtti

[TEXT MSAT 4b] *MSAT* IX-56 P.Bi 81a8ff.; D.Bi 72b5ff.

dños po śes pa ni rjes la thob paḥi ye śes so// dños po shes bya baḥi sgras ni kun gshi rnam par śes pa shes bya ba gshan gyi dbaḥ gi ño bo ñid bzuñ ste/ ḥdis ni gnas ñan len gyi gnas yoñs su gyur pa bstan to// gshan gyi dbaḥ

gi ño bo ñid yoñs su gyur na rnam par mi rtog pañi rjes la thob pañi ye śes
kyi spyod yul du ḥgyur gyi/ gshan gyi ni ma yin no//

〈ものの智〉とは〈後得智〉である。〈もの〉という語によって〈アー
ラヤ識〉という〈依他起性〉（他によって起こる性質のもの）を説いたので
ある。つまりこれによって、〈邪悪/悪さの存在基層が変化した状態〉が説か
れた。〈依他起性〉が変化したならば、〈無分別 [智] の後に得られる智〉
の活動領域となるのであって、他の [智] の [活動領域となるのでは] ない。

【TEXT SAVbh 5b】 SAVbh IX-56 SAVbh(S)II, p.111,12ff.

dños po śes pa de la dmigs shes bya ba la/ dños po śes pa ni deñi rgyab
nas thob pa dag pa ḥjig rten pañi ye śes la bya ste/ dños poñi sgras kun gshi
ñnam par śes pa gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid gnas gshan du gyur pañi
mtshan ñid rnam par mi rtog pañi ye śes la byaḥo// rnam par mi rtog pañi
ye śes de yañ deñi rgyab nas thob pa dag pa ḥjig rten pañi ye śes kyi phyin
ci ma log par śes par byed kyi ye śes gshan gyis ni ma yin te/ de bas na deñi
rgyab nas thob pa dag pa ḥjig rten pañi ye śes la dños por śes pa shes bya
ste ḥdir ḥdis ni gnas ñan len gyi rten kun gshi gnas gshan du gyur par bstan
to//

「ものの智とそれを対象とする [智] 」という中、〈ものの智〉とは<
その後に得られる清浄な世間の智〉に関して云われる。つまり〈もの〉と
いう語によって〈依他起〉の特徴である〈アーラヤ識〉という〈存在基層が
変化した状態〉の特徴の〈無分別智〉に関して云われるのである。この〈無
分別智〉はまた〈その後に得られる智〉によって誤りなく知られるのであつ
て、他の智によって [知られるのでは] ない。それ故に、〈その後に得られ
る清浄な世間の智〉に対して、〈ものの智〉というのである。ここでは、こ
れによって〈邪悪/悪さの源泉であるアーラヤ [識] という存在基層が変化した
状態〉であると説くのである。

(3) mārḡa-āśraya-parivṛtti

【TEXT MSAT 4c】 MSAT IX-56 P.ed. ; D.ed. bi 72b6ff.

de la dmigs/ dbaṅ zad mi śes pañi mtshan ñid do// shes bya ba ḥdis ni
lam gyi gnas yoñs su gyur pa bstan to// de shes bya bañi sgra ni bśad ma
thag pa chos kyi dbyiñs bzuñ ño//

「それを対象とする [智] で尽きることを知らない自在を特徴としてい
る」というこのことによって、〈実践に関する存在基層が変化した状態〉が
説かれた。「それ」という語は直前に説いた〈法界〉を意味している。

【TEXT SAVbh 5c】 SAVbh IX-56

de shes bya baḥi sgras ni chos kyi dbyiṅs la sñegs te/ chos kyi dbyiṅs
la ni rnam par mi rtog paḥi ye śes kyiś dmigs so shes bya baḥi don to// ḥdis
ni lam gyi gnas gshan du gyur pa bstan to//

「それ」という語によって＜法界＞が指示される。＜法界＞は＜無分別智＞が認識対象とするという意味である。これによって、＜実践に関する存在基層の変化した状態＞が説かれた。

(1)(2)(3)としてここに示した内容を前節で考察した『仏地経論』*BBhvy* と対比させてみた場合、個々の要素間に踏み込んで検証するまでもなく、ほぼ同等の思想内容の上に立って註釈が加えられていることについては、容易に見て取れるはずである。その上で『大乘莊嚴経論』無性釈 *MSAT* より『大乘莊嚴経論』安慧釈 *SAVbh* がより細密に述べられ、またより整理の行き届いた内容であることがわかり、また『仏地経論』*BBhvy* の内容はそれが＜四智＞の描写に関心があるだけ趣を異にする以外は、三者共に同じ伝統の上に立った註釈を施していることが判る。それは、偈文のタームの解釈からそれほど踏み込まず、上記のような思想を盛り込まない『大乘莊嚴経論』世親釈 *MSAbh*²⁶ の場合と比べると差違が認められ、それを発展と捉える場合でも、諸註釈書が体系的に整備されたものとなっている点に注目しておく必要がある。以上の点は当章でこれまで考察した内容を補強するものであっても、相反する証拠は一切見つからない。その点も含めて蛇足ながら上記テキストに続く部分について両釈比較のために以下に示しておくことにする。

【TEXT MSAT 4d】 *MSAT* IX-56 P.Bi 81b1ff.; D.Bi 72b7ff.

dbaṅ zad mi śes paḥi mtshan ṅid do// shes bya ba ni rnam par mi rtog
paḥi ye śes ni de bshin ṅid la dbaṅ zad mi śes pa ḥthob ste/ bshed dgur mñam
par ḥjog paḥi phyir ro// deḥi rjes la thob paḥi ye śes ni phyin ci ma log paḥi
don gyis/ gshan gyi dbaṅ gi ṅo bo ṅid la dbaṅ zad mi śes pa thob po//

「尽きることを知らない自在を特徴としている」とは、＜無分別智＞が＜真理＞を尽きることを知らぬままに捉え〔続ける〕のである。つまり、思いのままに均等に定着させるからである。＜その後得られる智＞とは誤りのないという意味として、＜依他起性＞に対して尽きることを知らぬ自在を

²⁶ MSAbh(L) p.44,8ff. (TEXT MSA 5): sarvadharmā-dvayāvāra-tathatā-śuddhi-lakṣaṇaḥ/
vastujñāna-tadālamba-vaśitā-kṣaya-lakṣaṇaḥ// eṣa svabhāvārtham ārabhyaikaḥ ślokaḥ/ kleśa-
jñeyāvarāṇa-dvayāt sarvadharmā-tathatā-viśuddhi-lakṣaṇaś ca/ vastu-tad-ālabhana-jñānāyor
akṣaya-vaśitā-lakṣaṇaś ca/

獲得するのである。

【TEXT SAVbh 5d】 SAVbh IX-56 SAVbh(S)II, p.111,16ff.

mi zad dbaṅ gi mtshan űid do// shes bya ba la deḥi rgyab nas thob pa
dag pa ḥjig rten paḥi ye śes kyis rnam par mi rtog paḥi ye śes la dmigs nas
dbaṅ mi zad pa thob ste/ ji lta she na/ dag pa ḥjig rten paḥi ye śes kyis rnam
par mi rtog paḥi raṅ bshin phyin ci ma log par rtogs paḥi phyir ro// rnam
par mi rtog paḥi ye śes kyis kyaṅ chos kyi dbyiṅs de bshin űid la dbaṅ mi
zad pa ste/ ji lta she na/ rnam par mi rtog paḥi ye śes kyis thams cad du chos
kyi dbyiṅs la rtse gcig tu ḥjog paḥo phyir te/ ḥdis ni chos kyi dbyiṅs kyi
raṅ bshin bstan to//

「尽きることのない自在を特徴としている」ということに関して、＜その後に獲得される清浄な世間の智＞が＜無分別智＞を認識対象とし、尽きることのない自在を獲得する。どうしてか？ ＜清浄な世間の智＞によって、＜無分別〔智〕＞の本性を誤りなく悟るからである。＜無分別智＞はまた＜法界＞つまり＜真理＞に対する自在が尽きることがないのである。どうしてか？ ＜無分別智＞はあらゆるあり方で、＜法界＞に一心に〔心を〕定着させるからである。これによって＜法界＞の本性が説かれた。

ここに見られる部分はもちろん偈頌の解釈部分として『仏地経論』*BBḥvy*の中にも見られるのであるが、上記に比して簡単であり²⁷、そこに思想上の差違が認められるようなものではない。それは＜四智＞に最大の関心を寄せる点で、無性釈 *MSAT* と安慧釈 *SAVbh* とは趣を異にしているだけである。

8-4 三身と五法との対応関係

＜四智＞と＜八識＞との結びつきがそうであって様に、玄奘に端を発する中国法相教学において自明の教理とされてきた＜三身＞と＜五法＞、つまり＜清浄法界＞と＜四智＞の五つの要素、との間の結びつきにも、同様に発展過程を読みとることが出来る²⁸。

＜三身＞と＜五法＞とが対応関係を結ぶことになる起因はいわゆる＜転依＞にあるのであるが、仏身説の中で一義的には定義しがたい伝統的な＜法身＞

²⁷ *BBḥvy*(N) p.121,5ff.: de la ḥam de gñis la dbaṅ ba ste/ ḥdi de la zad mi śes paḥi mtshan űid
yod pas shes bya bar tshig rnam par sbyar ro// ḥdis mtshon par byed śes par byed pas na shes
byed paḥi byed pa por byas paḥi phyir ro//

²⁸ 佐久間 1987 参照。

という概念と、この学派特有の〈転依〉の概念との結びつきは、まず最初期の瑜伽行派の經典と見なされる『解深密經』*SNS* にすでに見出されることはこれまでも繰り返し述べてきた。ところが〈転依〉を中軸ないし媒介として〈三身〉と〈五法〉とが初めて一堂に会するのは『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k*、あるいは『仏地經』*BBhS* においてである。両者の関係が『仏地經』*BBhS* において示されるのは、經典の末尾にある四偈であり、それはそのまま『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* IX-56~59 である。これはつまり〈清浄法界〉に関する四つの偈頌と『大乘莊嚴經論釈』*MSAbh* において位置づけられているのである。先にも考察したように『仏地經』*BBhS* は必ずしも古い經典とは思われないので、ここではまず『大乘莊嚴經論』*MSA* から両者の対応関係を考察していくことにする。

8-4-1 大乘莊嚴經論における両者の関係

まず〈清浄法界〉に関する『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* IX-56~59 という四つの偈頌のうち第 59 偈において、〈三身〉がすべて〈清浄法界〉に含まれる要素であることが判る。

[TEXT *MSA* 9] *MSA-k* IX-59: *MSAbh*(L) p.44,22f.

svabhāva-dharma-saṃbhoga-nirmāṇair bhinnavṛttikaḥ/
dharmadhātur viśuddho 'yaṃ buddhānāṃ samudāhṛtaḥ// 59

自性・法受用・変化として別様な働きを持つ。

それが諸仏の清浄になった法界であると説かれる。

ここで『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* IX-60~66 の〈仏身の区別に関する七偈〉(*buddhakāya-vibhāge sapta ślokaḥ*)を見ると、その区別とはその内容から考えて“*svābhāvika-kāya*”“*sāṃbhogika-kāya*”“*nirmāṇika-kāya*”としてそれぞれ“*kāya*”の語を伴うことが判り、さらに“*sāṃbhogika-kāya*”をテーマとする『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* IX-61 の中に登場する“*dharma-saṃbhoga-ceṣṭitaiḥ*”から、先の偈が“*svābhāva-kāya*”“*dharma-saṃbhoga-kāya*”“*nirmāṇa-kāya*”と理解すべきことが判る。それは当偈に対する諸註釈にも明示されている。

[TEXT *MSAbh* 18] *MSAbh* IX-59: *MSAbh*(L) p.45,1f.

eṣa vṛtty-artyam ārabhya caturthaḥ ślokaḥ/ svābhāvika-saṃbhogika-nirmāṇika-kāya-vṛttyā bhinna-vṛttikaḥ/

この三身について諸註釈がどのような扱い方をしているか見ていくことにする。

a: 『大乘莊嚴經論』世親釈 *MSAbh*

【TEXT MSAbh 19】 *MSAbh* IX-60: *MSAbh*(L) p.45,3ff.

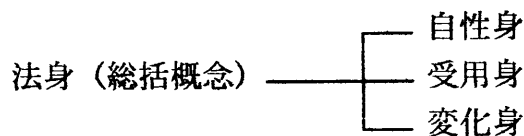
(svābhāviko 'tha sām̐bhogyaḥ kāyo nairmāṇiko 'paraḥ/

kāyabhedā hi buddhānāṃ prathamas tu dvayāśrayaḥ// 60)

trividhaḥ kāyo buddhānāṃ/ svābhāviko dharmakāya āśraya-parāvṛtti-lakṣaṇaḥ/ sām̐bhogiko yena paṣaṇmaṇḍaleṣu dharma-sām̐bhogaṃ karoti/ nairmāṇiko yena nirmāṇena sattvārthaṃ karoti/

諸仏の身とは三種類である。「自性〔身〕」とは＜法身＞であり、＜存在基層が変化した状態＞を特徴としている。衆徒の集まりにおいて＜真理の教え＞を享受するから「受用〔身〕」である。〔衆生の能力に応じて姿形等を〕変えることによって衆生利益を行うから「変化〔身〕」である。

ここで「＜存在基層が変化した状態＞を特徴としている法身」とは『解深密経』*SNS*(TEXT VinSg 16)に端を発する基本的な認識の仕方であり、＜三身＞を統括する底流としての＜法身＞を意味する性格付けである。さらに『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* IX-77 に対する註釈の中で「多というものとも認められない。無漏界では諸仏の＜法身＞は分割されないからである」(*buddhatvam api neṣyate buddhānāṃ dharmakāyasyābhedād anāsrave dhātau*)とあるから、＜法身＞は＜三身＞の総括概念である。長尾索引によれば、偈頌部分における“dharma-kāya”の使用例は『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* XIV-22 に見られるのみであり、それもまた総括概念と見なされる。仮に図示すれば以下ようになる。



b: 『大乘莊嚴經論』無性釈 *MSAT*

無性釈 *MSAT* は直接『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* IX-59 を註釈しないが、「この＜清浄法界＞そのものは、＜三身＞の区別によって別様に働くのである」²⁹といい、『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* IX-60～66 に対して＜三身＞の解説を行うのであるが³⁰、筆者に見落としがなければ『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* IX-59ab の引用の中で“raṇ bshin”という訳語が登場する以外は＜法身＞という語のみが使用³¹されているのみである。さらに＜受用身＞＜変化身＞の説明に詳しく、＜自性身＞＝＜法身＞は自明のことであるとされているようである。その場合に＜

²⁹ *MSAT* P.Bi 81b8f.

³⁰ *MSAT* P.Bi 82a4ff.

³¹ *MSAT* P.Bi 82b8ff.

受用身><変化身>の二身が<法身>と異ならないと云うことについては、はっきりと述べられている。したがって世親釈 *MSAbh* と同じ図式となる³²。

c: 『大乘莊嚴經論』 安慧釈 *SAVbh*

安慧釈 *SAVbh* では、『大乘莊嚴經論頌』 *MSA-k* IX-59 に関しては世親釈 *MSAbh* と同様であるが、『大乘莊嚴經論頌』 *MSA-k* IX-60 に対しては、<四智>と<八識>との結びつきがそうであって様に、<四智>と<三身>との結びつきに関して<転依>を媒介として明確に説かれている。

[TEXT *SAVbh* 6] *SAVbh* IX-60: *SAVbh*(S)II, p.117,7ff.

sañ rgyas kyi sku rnam par dbye baḥi tshigs su bcad pa bdun de shes
bya ba la/ goñ du sku gsum tha dad du ḥjug pa mdo tsam du bstan nas/ da
tshigs su bcad pa bdun gyis sku gsum tha dad du ḥjug pa rgya cher shib tu
ḥchad do shes bya baḥi don to//

rañ bshin dañ ni shes bya ba ni/ rañ bshin chos kyi sku la bya ste/ nam
kun gshi rnam par śes pa la yod paḥi gzuñ ba dañ ḥdzin paḥi dri ma spañs
nas chos kyi dbyiñs me loñ lta buḥi ye śes su gyur pa na chos kyi sku shes
byaḥo//

rdzogs loñs spyod ces bya bas rdzogs par loñs spyod paḥi sku bstan te/
nam ñon moñs paḥi yid gnas gshan du gyur nas mñam pa ñid kyi ye śes su
gyur pa dañ/ yid kyi rnam par śes pa gnas gshan du gyur nas so sor kun tu
rtog paḥi ye śes su gyur te/ sar shugs paḥi byañ chub sems dpaḥ rnam la
chos kyi loñs spyod chen po mdzañ pa ni loñs spyod rdzogs paḥi sku shes
byaḥo//

sprul paḥi sku yañ gshan yin te// shes bya ba la/ gshan gyi sgras ni chos
kyi sku dañ loñs spyod rdzogs paḥi sku ḥbaḥ shig tu ma zad kyi sprul paḥi
sku yañ yod do// nam mig gi rnam par śes pa nas lus kyi rnam par śes paḥi
bar du gnas gshan du gyur nas dgaḥ ldan gyi pho brañ du ḥchi ḥpho bstan
pa dañ/ mya ñan las ḥdas paḥi bar dag bstan paḥi sgo nas ḥdzam buḥi gliñ
gi sems can yoñs su smin par byed pa ni sprul paḥi sku yin no shes bya baḥi
don to//

「仏身の区別に関して七偈ある」と云うことについて、以前に三身が相異なって働くことを略説したから、今は七つの偈によって三身が相異なって働くことを広説するという意味である。

「自性と」とは、<自性 [身]>つまり<法身>を云う。<アーラヤ識

³² 安慧釈 *SAVbh* の解釈が同系統に属することについては袴谷 1971 参照。

＞の中にある＜捉えられるもの＞と＜捉えるもの＞という垢を断じた後、＜真理の世界（法界）＞〔を映し出す〕＜大円鏡智＞に変化した場合に、＜法身＞といわれる。

「受用と」と云うことによって、＜受用身＞を説いた。＜染汚意＞という存在基層が変化した後＜平等性智＞となり、＜意識＞という存在基層が変化した後＜妙観察智＞となった。すなわち〔十〕地に入った諸菩薩に＜真理の教え＞を大いに享受させるものが＜受用身＞と云われる。

「そしてその他は変化身である」という中、「その他の」という語によって＜法身＞と＜受用身＞に限らず＜変化身＞もまた存在する〔ことを示した〕。＜眼識＞ないし＜身識＞という存在基層が変化した後、〔弥勒の説法所〕トウシタ(tuṣita)天宮殿に往生することを説いたり、涅槃を説くと云った方法（入り口）でジャンブドゥヴィーパ(jambu-dvīpa)〔に住む〕衆生を成熟させるのが＜変化身＞であるという意味である。

これでも判るとおり、＜四智＞そのものが＜三身＞というのではなく、＜三身＞のそれぞれに関連する＜智＞が提示されているのであるが、図式としては次のように描くことが出来る。

アーラヤ識	→	大円鏡智	⊃	法身	≡	自性身
染汚識	→	平等性智	⊃	受用身		
意識	→	妙観察智	⊃	受用身		
五識	→	成所作智	⊃	変化身		

上記テキストに続く部分等で＜法身＞が総括概念で＜三身＞は＜法身＞と異ならないとするから世親釈 *MSAbh* と同じ図式となる。

さてここで『大乘莊嚴經論頌』 *MSA-k* IX-69cd を考察することにする。

[TEXT *MSA* 10] *MSA-k/bh* IX-69: *MSAbh*(L) p.46,25ff.

saṃbhoga-buddhatā jñāna-pratibimbodayāc ca tat// (69)

saṃbhoga-buddhaś ca taj jñāna-pratibimbodayāc ca tad ādarśajñānam
ity ucyate/³³

³³ *MSAbh*(F)p.39,4 では“saṃbhoga-buddhatva-taj-jñāna-...”となっているが、その補註 12 に、すべての写本が“buddhaś ca”となっていると指摘されている。当部分は“buddhaś ca”としか読みようがない。また *MSAbh*(F) p.159,7-10 に、すべてのテキストに「二種の利益の成達は次第のごとく、受用身と変化身との二において」とある部分が、チベット訳だけ「自性身と受用身との二において」とあることについて、Tibetan Sanskrit Works Series vol.5, Jñānaśrimitra-

そしてそれは＜智＞の影像を生じるから＜受用仏＞たるものである。(69)
 そしてそれは＜受用仏＞であり、そして＜智＞の影像を生じるから、それは＜大円鏡智＞であるといわれる。

これによって＜大円鏡智＞と＜受用仏＞とが結びつけられる。さてこの＜受用仏＞がいったい何ものであるかについては『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k*, 『大乘莊嚴經論』世親釈 *MSAbh* からは判らない。そこで『大乘莊嚴經論』無性釈 *MSAT* と『大乘莊嚴經論』安慧釈 *SAVbh* を見ることにする。

[TEXT *MSAT* 5] *MSAT* IX-69: P. Bi 83a7ff.; D.Bi 74b2ff.

de ni loṅs spyod rdzogs paḥi saṅs rgyas kyaṅ yin la śes bya ba ni loṅs
 spyod rdzogs paḥi saṅs rgyas kyi rgyu yin paḥi phyir/ loṅs spyod rdzogs paḥi
 saṅs rgyas shes byaḥo//

「それは受用仏でもあり」というのは、＜受用仏＞の因であるから、＜受用仏＞といわれる。

[TEXT *SAVbh* 7] *SAVbh* IX-69: *SAVbh*(S)II, p.134,13ff.

rdzogs loṅs spyod paḥi saṅs rgyas de// shes bya ba la/ me loṅ lta buḥi
 ye śes de la rdzogs loṅs spyod paḥi saṅs rgyas shes kyaṅ bya ste/ ciḥi phyir
 she na/ rdzogs loṅs spyod paḥi sku ḥbyuṅ baḥi rgyur gyur pa daṅ/ gzuṅ ḥdzin
 gñis daṅ bral paḥi gñis su med paḥi ye śes kyi bde ba raṅ gis myoṅ baḥi
 phyir ro//

「それは受用仏である」ということについて、この＜大円鏡智＞を＜受用仏＞であるとも云う。何故かという、＜受用身＞が生じる因となる〔からであり〕、＜捉えられるもの＞と＜捉えるもの＞との二つを離れた不二の＜智＞の喜びを自ら味わうからである。

TEXT *MSAT* 5 がトートロジカルと思える“loṅs spyod rdzogs paḥi saṅs rgyas kyi rgyu”をTEXT *SAVbh* 7は“rdzogs loṅs spyod paḥi sku ḥbyuṅ baḥi rgyu”と言い換えていることが判る。無性釈 *MSAT* は『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k*, 『大乘莊嚴經論』世親釈 *MSAbh* をそのまま踏襲したために上記のような註釈の仕方をしていると思われるが、安慧釈 *SAVbh* はここに矛盾を見出したために＜受用仏＞を＜受用身＞に変えたと考えられる。その場合＜受用仏＞は＜受用身

nibandhāvali, ed. by A. Thakur, Patna 1959, p.497,11 に“seyam parārtha-sampattir yathākramam dvayoḥ (原文欠) pratiṣṭhitā svābhāvike ca sāmābhogike ceti” (=MSA IX-63)とあり、単なるチベット訳の間違いではなく、そのような伝承が存在したことが判る。また同書 p.508,18 に“ity atra bhāṣyam, sāmābhogabuddhaś ca tat, jñāna-pratibimbodayāc”とあり、上記の裏付けとなる。

＞を生み出す因であるということになる。この「＜受用身＞を生み出す因である」ということに注目するならば、『大乘莊嚴經論頌』MSA-k IX-62 を巡って次のような解釈が示されている。

【TEXT MSA 11】MSA-k/bh IX-62: MSAbh(L) p.45,12ff.

samaḥ sūkṣmaś ca tacchiṣṭaḥ kāyaḥ svābhāviko mataḥ/
saṃbhoga-vibhutā-hetur yatheṣṭaṃ bhoga-darśane// 62
svābhāvikaḥ sarvabuddhānāṃ samo nirviśiṣṭatayā/ sūkṣmo
durjñānatayā/ tena saṃbhogikena kāyena saṃbaddhaḥ saṃbhoga-vibutve ca
hetur yatheṣṭaṃ bhoga-darśanāya/

この後半部分を註釈する中でそれぞれ次のように註釈する部分がある。

【TEXT MSAT 6】MSAT IX-62: P. Bi 82a6.: D.Bi 73b2ff.

loṅs spyod rdzogs paḥi sku de dañ/ ḥbrel ba shes bya ba la/ ḥdiḥi ḥbrel ba
ñid gañ yin she na/ deḥi rgyur gyur pa ñid de/ ḥdi ltar chos kyi sku ni loṅs
spyod rdzogs paḥi skuḥi rgyu yin no//

「その受用身と結びついて(tena saṃbhogikena kāyena saṃbaddhaḥ)」という中、これにとって結びつくとは何であるのか？ その因となったことである。このように＜法身＞が＜受用身＞の因である。

【TEXT SAVbh 8】SAVbh IX-69: SAVbh(S)II, p.134,13ff.

ji ltar ḥbrel baḥi don bstan paḥi phyir/ loṅs spyod rdzogs pa ḥbyor paḥi
rgyu/ ḥdod bshin loṅs spyod ston paḥo/ shes smos te/ bsaṃ pa bshin phyiḥi
loṅs spyod sa gshi śel dañ/ gser la sogs pa bstan par bya baḥi phyir dañ/ ci
dgar nañ gi loṅs spyod theg pa chen poḥi chos zab mo bstan par bya baḥi
phyir rdzogs loṅs spyod pa ḥbyor pa dañ bcas paḥi sku ḥbyuñ baḥi rgyu ni
chos kyi sku yin no shes bya baḥi don to// de bas na rdzogs loṅs spyod paḥi
sku dañ ḥbrel to//

どのように結びつくかの意味を説くために「欲するままに享受することを示す場面で、受用という自在の因である(saṃbhoga-vibhutā-hetur yatheṣṭaṃ bhoga-darśane)」と説く。思うがままに外面的な受用、つまり地面や黄金等が示されるからと、そして内面的な受用、つまり大乘の深遠な教えが示されるから、受用することが自在な身を生じる因が法身であるという意味である。それ故に受用身と結びつくのである。

つまり＜受用身＞を生み出す因は＜法身＞であると云うことが読みとれるなら、先に示した安慧釈 SAVbh の「＜受用仏＞は＜受用身＞を生み出す因である」という解釈は、この段階で＜受用仏＞が＜法身＞と同じ役割を担うことに

決定することになるのである。安慧釈 *SAVbh* がそのことまでも意図して改変したのであるとすれば、*TEXT SAVbh* 7の「この〈大円鏡智〉を〈受用仏〉であるとも云う」の内容は、このように論理上〈大円鏡智〉が〈法身〉の領域に属することを確定するものである。しかしながら *TEXT SAVbh* 7が *TEXT MSAT* *には存在しない「〈捉えられるもの〉と〈捉えるもの〉との二つを離れた不二の〈智〉の喜びを自ら味わうからである」という文章を加えていることは、それが結果的に〈法身〉を示すものであるとしても、〈受用仏〉というタームの及ぼす影響から、〈受用身〉的なニュアンスを帯びることになる。したがってこれを〈自受用身〉の萌芽と見る事が出来るであろう³⁴。

	清浄法界	コ	法身	≡	自性身	
アーラヤ識	→	大円鏡智	コ	法身	≡	自性身 (& 自受用身)
染汚識	→	平等性智	コ	受用身		
意識	→	妙観察智	コ	受用身		
五識	→	成所作智	コ	變化身		

この〈受用仏〉(*sambhoga-buddhatā/ sambhoga-buddha*)という誤解を招きやすい表現は、次節で考察するように『仏地経論』戒賢釈 *BBhvy* では明確に〈大円鏡智〉は〈受用身〉の領域になったおり、また後代『大乘莊嚴経論頌』*MSA-k IX-69cd*を *Tson kha pa* が註釈する際には、「... というこれは〈智〉の影像を生じるから〈大円鏡智〉と云われる。これを〈受用身〉という。...」³⁵ とはっきりと〈受用仏〉が〈受用身〉に置き換えられているのである。

d: *Prabhākaramitra* 訳『大乘莊嚴経論』*MSAch*

『大乘莊嚴経論』*MSAch X-53* ³⁶(= *MSA-k IX-59*)および以下の〈仏身〉に関する『大乘莊嚴経論』*MSAch X-54~60* の偈³⁷により、翻訳者プラバーカラミトラ *Prabhākaramitra* の基本的な〈三身〉のタームは〈自性身〉〈食身〉〈化身〉であることが判る。その上でそれらの関係を見ていくことにする。

【*TEXT MSA 12*] *MSAch X-59: T31,606c8ff.*

應知佛三身 是佛身皆攝

³⁴ 竹村 1982, p.220. 但し、竹村氏がそれを直ちに *MSA* 自体に自受用身、他受用身が認められるとするのは行き過ぎである。

³⁵ *BKra śis lhun po* 版 vol.27, 181,5: ...shes ḥdi la ye śes kyi gzugs brñan byuñ bas me loñ ye śes su bśad do/ ḥdi loñs skur bśad pa ...

³⁶ *MSAch T31,606a29ff.*

³⁷ *MSAch T31,606b7ff.*

自他利依止 示現悉三身

釈日、應知此三身攝一切諸佛身。示現一切自利他利依止故。

… 註釈：この三つの身はすべての〈仏身〉を包括する。すべての自利と利他との基盤であることを示すからである。

さらに『大乘莊嚴經論』*MSAch* X-56(= *MSA-k* IX-62)の註釈部分³⁸に「平等謂自性身。(中略)受用身謂食身。此身與平等身合、由依起故。應知、受用身復是化身因…」(「偈中の」「平等」とは自性身のことである。(中略)「受用身」とは食身のことである。この「食」身は平等身(=自性身)と結びついている。[前者は後者に]基づいて起こるからである。受用身は化身の[起こる]因でもあるとまた知るべきである)とあることから、基本的に世親釈 *MSAbh* と同じ図式となる。しかし、先にも考察した『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* IX-69cd (TEXT *MSA* 10) の〈受用仏〉に関しては、これに対応する『大乘莊嚴經論』*MSAch* X-54 の註釈部分で、「一者、自性身、由轉依相故」³⁹とあり、原文にある〈法身〉の語を欠くのを始め、〈法身〉と〈自性身〉との関係を明確につく部分は見あたらない。〈法身〉のタームは〈三身〉と〈五法〉との結合関係を論じる場合に、〈自性身〉の語に代わって以下のように使用されている。すなわち『大乘莊嚴經論』*MSAch* X-65 註釈部分の末尾に〈大円鏡智〉〈平等性智〉を総括して、「此前二智即是法身」⁴⁰とし、『大乘莊嚴經論』*MSAch* X-67 註釈末尾に「此觀智是食身」⁴¹、X-68 註釈末尾に「此作事智即是化身」⁴²とある。これを仮に図示すれば次のようになる。

大円鏡智	⊃	法身
平等性智	⊃	法身
妙觀察智	⊃	食身
成所作智	⊃	化身

この図式は特に〈平等性智〉に関して世親釈 *MSAbh* の図式と大きく相違している。これまでの経緯から〈自性身〉が他の二身の依止(起こる基盤)であることは世親釈 *MSAbh* と同じであると考えられる。その上で『大乘莊嚴經論』*MSAch* X-63(= *MSA-k* IX-69)に次のようにある。

³⁸ *MSAch* T31,606b20ff.

³⁹ *MSAch* T31,606b9f.

⁴⁰ *MSAch* T31,607b4.

⁴¹ *MSAch* T31,607b13f.

⁴² *MSAch* T31,606b20.

【TEXT MSA 13】 *MSAch* X-63: T31,607a10ff.

鏡智諸智因 說是大智藏

餘身及餘智 像現從此起

釈日。此偈顯示鏡智用。鏡智諸智因說是大智藏者 彼平等智等諸智一切種、皆以鏡智爲因。是故此智譬如大藏、由是諸智藏故。

餘身及餘智像現從此起者 餘身謂受用身等、餘智謂平等智等。由彼身像彼智像一切皆從此智出生、是故佛說此智以爲鏡智。

...

註釈：この偈は＜大円鏡智＞の働きを示している。

「鏡智諸智因說是大智藏」：これら＜平等性智＞等のすべての智は、皆＜大円鏡智＞を〔生起〕因としている。それ故にこの智（大円鏡智）を＜大藏＞に喩えている。諸々の智を〔貯蔵する〕藏であるからである。

「餘身及餘智像現從此起」：＜余身＞とは＜受用身＞等である。＜余智＞とは＜平等性智＞等である。それらの身像とそれらの智像の一切は皆、この智から出生する。これ故に仏はこの＜智＞を＜大円鏡智＞であると説くのである。

偈頌と註釈部分は同じ翻訳者のものであるから両者に差異はないから、この部分から＜大円鏡智＞が＜受用身＞＜變化身＞の依止（基盤）であり、同時に＜平等性智＞以下の三智の依止（基盤）であるとされている。この場合＜大円鏡智＞と＜平等性智＞が同様に＜法身＞と結びつけられるとしても、そこには自ずから差違がある。もし＜自性身＞があくまでも他の依止（基盤）であることで限定されるなら、＜平等性智＞と結びつける場合に＜自性身＞というタームを避けて＜法身＞としたことは、この＜法身＞が＜自性身＞より広い概念を持つものとも考えられ、その場合この＜法身＞は総括概念の＜法身＞となる。これが＜自性身＞のタームを避けた理由とも考えられるが、現段階では依然として憶測の域を出ないものである。

8-4-2 仏地經論における両者の関係⁴³

『仏地經』*BBhS* に関して両者の関係を見る場合、玄奘訳の『仏地經論』*BBhvych* とチベット訳の『仏地經論』*BBhvuy* を検討することになる。このうち仏身に関して重要なのは漢訳『仏地經論』*BBhvych* である。そしてその最大の特徴はのつは『仏地經論』*BBhvych* が＜自受用身＞と＜他受用身＞というタ

⁴³ 佐久間 1989c 参照。

ームを初めて表面上に登場させたことである。前節で述べたように『大乘莊嚴經論』安慧釈 *SAVbh* においてその考えの萌芽が見られるわけであるが、明確な形で両タームが認められるのは漢訳『仏地經論』*BBhvych* である。これは後に考察するように玄奘が中国法相教学の体系を整える上で〈識〉の扱い方についても安慧 *Sthiramati* 系の解釈と一致する考え方を結果的に多く持ち込むことになったことを物語っている。あるいはそのために自分の独自性を際立たせるため、かえって安慧 *Sthiramati* に対抗意識を燃やしていた可能性も感じられる。

a:戒賢造『仏地經論』*BBhvy*

〈三身〉について説かれているのは『仏地經』*BBhS* の最終偈の第四偈、『大乘莊嚴經論頌』*MSA-k* IX-59 に該当する偈頌の註釈部分に登場し、次のように『大乘莊嚴經論』*MSA* の場合と同じ解釈を示している。

【TEXT *BBhvy* 9】*BBhvy(N)* p.125,6ff. (西尾 8.4.)

de bshin gśes pa rnam kyī sku chos kyī dbyiñs rnam par dag pa tha dad
pa ma yin mod kyī/ ḥon kyañ sku gsum gyi bye brag gis ḥjug paḥi phyir
ḥdi la tha dad du ḥjug pa yod pas shes byaḥo//

諸如来の〈身〉、つまり〈清浄法界〉は〔一様で〕差別がないのであるが、しかし三身の区別によって働くから、これは別様に働くと云われる。これら〈三身〉によって、自利利他〔と〕基盤となるもの〔とが〕説かれる。

これ以下に〈自性身〉〈受用身〉〈變化身〉のそれぞれが説かれるが、それらは『大乘莊嚴經論』*MSA-k/bh* と内容的に一致している。その上で〈三身〉と〈五法〉との対応関係については、五つの要素の説明部分にも散在して説かれているが、それらがまとまった形で説かれているのは次の箇所である。

【TEXT *BBhvy* 10】*BBhvy(N)* p.59,10ff. (西尾 5.1.)

rañ bshin dan loñs spyod rdzogs pa pa dañ/ bya ba sgrub paḥi sañs rgyas
te/ gñis dan gñis dan gcig dan go rim bshin no// mñam pa ñid kyī ye śes de
ni/ ñon moñs pa can gyi yid gyur paḥi mtshan ñid yin paḥi phyir me loñ lta
buḥi ye śes la dmigs pa yin mod kyī/ ḥon kyañ loñs spyod rdzogs paḥi sku
kho nas bsdus pa yin la me loñ lta buḥi ye śes ni mi g-yo ba ñid kyis chos
kyi skus bsdus pa deḥi phyir mñam pa ñid dañ/ so sor rtog paḥi ye śes ni loñs
spyod rdzogs paḥi rgyu yin no//

〈自性〉と〈受用〉と〈成所作〉との〈仏〉(sañs rgyas)である。〔五つの要素に当てはめてみると〕2と2と1との順番の如くである。この〈平等性智〉は〈染汚意〉が変化したものという特徴であるから、〈大円鏡智〉を認識対象とするものであるが、しかし〈受用身〉のみによってまとめられ、

さらに＜大円鏡智＞は不動の性質であるから＜法身＞によってまとめられるという理由で、＜平等性〔智〕＞と＜妙觀察智＞とは＜受用＞の因である。

これらを総合すると＜自性仏＞＝＜自性身＞＝＜法身＞，＜受用仏＞＝＜受用身＞，＜成所作仏＞＝＜變化身＞となっていると考えることが出来る。

b:玄奘訳親光等造『仏地経論』BBhvyh

さて、玄奘が＜自受用身＞と＜他受用身＞とに関してどのような性格付けをしているかについて、順次考察をすることにする。

【TEXT BBhvy 11】BBhvyh: T26,294a26ff. (西尾 4.2.(6))⁴⁴

(a)如是淨土因相圓滿，果相云何。最極自在淨識爲相。謂大宮殿最極自在佛無漏心以爲體相。唯有識故，非離識外別有寶等，即佛淨心如是變現似衆寶等，如前已說。境界相故，如入青等遍處定者識所現相。

(b)此即如来大圓鏡智相應淨識，由昔所修自利無漏淨土種子因緣力故，於一切時遍一切處 不待作意任運變現衆寶莊嚴受用佛土與自受用身作所依止處。利他無漏淨土種子因緣力故，隨他地上菩薩所宜變現淨土，或小或大或劣或勝，與他受用身作所依止處。謂 隨初地菩薩所宜 現小現劣 如是展轉乃至十地。最大最勝於地地中 初中後等復如是。（傍線は筆者）

まず第一段落(a)はチベット訳『仏地経論』BBhvyに対応する部分を見出すことが出来るが，第二段落(b)は対応する部分を見出すことが出来ない。したがって他に参照した文献があったとしても，現時点では玄奘による付加であると考えて差し支えない。まず第一段落(a)を考察するためにチベット訳『仏地経論』BBhvy 該当部分を示すことにする。

【TEXT BBhvy 12】BBhvy(N) p.33,5ff.

de ltar rgyu phun sum tshogs paḥi ḥbras bu ji ḥdra she na/ śin tu rnam par dag ciñ dbaṅ phyug paḥi rnam par rig paḥi mtshan ſīd ces bya ba gsuṅs te/ śin tu rnam par dag ciñ dbaṅ sgyur baḥi rnam par rig pa gaṅ yin pa de ni ḥdiḥI mtshan ſīd yin no// de ni rnam par rig pa tsam du zad paḥi phyir rnam par rig pa la ma gtogs paḥi rin po che la sogs pa med pas rnam par rig pa śin tu rnam par byaṅ ba de ſīd de ltar snaṅ ste sṅar ji skad du bśad pa bshin no// yul daṅ ḥdra baḥi phyir ḥbras bu yin te/ zad par sṅon po la sogs paḥi sṅoms par shugs rnams kyi deḥi rnam par rig pa bshin no//

このように因が円満になったことに対して，成果とはどのようなものであるのかというならば，〔仏は，それは〕極めて清浄である＜想い描くもの＞

⁴⁴ Keenan1980, p.446,5ff.

(vijñapti)の特徴であるとおっしゃった。極めて清浄で自在である＜想い描くもの＞であれば、それがこれ（成果）の特徴なのである。それは＜想い描くもの＞のみに尽くされているので＜想い描くもの＞そのものがそのように顕れている〔にすぎない〕のである。つまり、以前に説いたとおりである。〔顕現しているものが〕対象界と同様だから成果なのである。つまり遍処(kṛtsna-āyatana)である青等の禪定に入った者達にとっては、〔対象界は〕彼〔等〕の＜想い描くもの＞と同様である。

これを TEXT BBhvy 11 の(a)と対比した場合に、玄奘が第一段落に関してはチベット訳の内容をほぼその文章のままに訳出していることが判る。この部分がチベット訳テキストの原文を訳出したのであるとしたら、形の上から見た場合にも第二段落は玄奘の付加であると見なすことが自然である。

そこでこの第二段落を要約してみるならば、「これ」、つまり第一段落で説かれている「仏浄心」、すなわち宮殿や宝等を自在に変現する＜心＞のことであるが、これが如来の＜大円鏡智＞と相応した清浄な＜識＞に当たると云っている。この＜心＞は如来が過去に修し〔て蓄積した〕自利〔のための〕浄土の種子を誘因（因縁力）として＜受用仏土＞を変現して＜自受用身＞のために抛り所とし、一方利他〔のための〕浄土の種子を誘因として、自分以外の他の地上の菩薩〔のレベル〕に応じて〔適切な〕浄土を変現して＜他受用身＞のために抛り所とすることになる。つまり＜自受用身＞および＜他受用身＞の住する浄土は共に＜大円鏡智＞と相応する清浄な＜識＞の所産の映像であることになる。

漢訳『仏地経論』BBhvych 自体は＜三身＞について様々な説を集めて紹介しているが、その中に二種の＜受用身＞について次のような記述も見られる。

【TEXT BBhvy 13】BBhvych: T26,327c7ff.⁴⁵

或處説佛有二種身。一者生身，二者法身。

若自性身 若實受用⁴⁶ 俱名法身⁴⁷。（中略）

若變化身 若他受用 俱名生身。

これによれば玄奘は＜仏身＞を＜法身＞と＜生身＞との二身に分け、前者をさらに＜自性身＞と＜実受用〔身〕＞、後者を＜變化身＞と＜他受用〔身〕＞とに分けていることが判る。

⁴⁵ Keenan1980, p.877,1ff.

⁴⁶ 明本「實用身」

⁴⁷ 元明本「生身」だが、これは文脈上から誤りと判る。

ここで「実受用[身]」が前節で考察した『大乘莊嚴經論』MSA(TEXT MSA 10)に登場する“sambhoga-buddha”と同じ様な意味合いで〈法身〉に含められるとしているのか、或いは単に〈他受用身〉に対する〈自受用身〉を意味し、〈他受用身〉が〈生身〉として〈仏身〉が変現して見せた映像に過ぎないとするのに対して、〈自受用身〉が〈法身〉として独自に存在していると云うことを示すために「実」という語をわざわざ付して「実受用」としたかについては、なお微妙な点が感じられる。しかし、ここで「実受用」は〈自受用身〉が映像としてではなく、〈法身〉として独自に存在する〈仏身〉であると解釈すべきである点では不都合は起こらないであろう。いずれの場合でも、玄奘が TEXT BBhvy 13 によって〈自受用身〉と〈他受用身〉との間に、はっきりとした差違を設けようとした意図を読みとることができ、さらにこのことによって〈四身説〉が成立することとなるのである。

以上のように漢訳『仏地經論』BBhvych には明確な形で〈自受用身〉と〈他受用身〉とが読みとれることが判る。それならばチベット訳『仏地經論』BBhvy 始め『大乘莊嚴經論』MSA 関係のテキストに登場する〈受用身〉とこの〈自受用身〉〈他受用身〉との関係はどの様になるのでしょうか。まず次の部分を見ることにする。

【TEXT BBhvy 14】BBhvych: T26,317a3ff.⁴⁸

如是妙觀察智 助平等智爲増上縁擊發鏡智相應淨識現受用身。種種衆會威徳熾盛雨大法雨，爲令地上諸大菩薩受大法樂。（傍線は筆者）

このように〈妙觀察智〉が〈平等性智〉に助力を与えて増上縁とし、〈大円鏡智〉と相応した〈識〉を撃発して〈受用身〉を現す。〔受用身は〕種種の衆會〔において〕威徳を発揮して教えの雨を降らし、〔菩薩の初〕地以上の諸菩薩に〔その教えを受けた〕喜びを享受させる。

テキスト中の傍線部分を TEXT BBhvy 11 の傍線部分と対照させてみるならば、両者の内容が同性質のものであることが判るはずである。そしてここに挙げられた〈受用身〉はこれまで考察してきた諸テキストで述べられた〈受用身〉であることも判るはずである。したがってこれまでの〈受用身〉は新たに登場した〈他受用身〉が受け継いでいることが判るであろう。

ここでもしこれまでの〈受用身〉が〈他受用身〉であることが確定するならば、同じく新たに登場した〈自受用身〉とはどのような内容のものであろうか。先のテキスト TEXT BBhvy 11 で見た場合、〈自受用土〉および〈他受用土〉は双方とも等しく〈大円鏡智〉に相応した〈識〉の所産である映像であるわけ

⁴⁸ Keenan1980, p.733,7ff.

であるから、〈他受用身〉がその〈他受用土〉を司る〈仏身〉であるのなら、〈自受用身〉も同様に〈自受用土〉を司る〈仏身〉であるはずである。つまり、ここで見られる〈自受用身〉は〈他受用身〉と等しく、身体的な意味での〈自受用身〉であると考えなければならない。その場合、この〈自受用身〉が四つの〈智〉との関係でどの様に生じてくるのかについては、TEXT BBhvy 14に示されるような形以上に詳しく述べられた部分がないのである。試訳を見ても判るとおり、日本語にしてみたところでそれがいったいどのような状況を物語っているのかは不明確なのである。ただ、〈自受用土〉〈他受用土〉が〈大円鏡智相応識〉の所産であり、〈他受用身〉がやはり〈大円鏡智相応識〉の所産であると見られることから、〈自受用身〉もまた〈大円鏡智相応識〉の所産であると考えることが妥当であろう。

これに対し TEXT BBhvy 13 で見た〈自受用身〉は〈法身〉に含められ、わざわざ「実受用」と表現されている以上、〈大円鏡智相応識〉の所産である身体的な〈自受用身〉とは区別して考えなければならない。漢訳『仏地経論』BBhvych が TEXT BBhvy 7 では〈法身〉を〈清浄法界〉に限定していながら、TEXT BBhvy 13 では〈法身〉を〈自性身〉と〈実受用〉とに分けていると云うことは、〈実受用〉とされる〈自受用身〉は五つの要素の中、〈清浄法界〉を除いた四つの〈智〉を司るものと考えるのが最も妥当な考え方である。

TEXT BBhvy 13 の〈自受用身〉が四つの〈智〉全体を含むものであるとするならば、TEXT BBhvy 14 の表現に再び注目しなければならない。つまりここでは〈妙観察智〉〈平等性智〉という〈智〉、つまりここでは〈心の働き〉(caitta)の働きと、〈大円鏡智相応識〉という〈識〉、つまり〈心〉(citta)との双方の性質を含むものであると考えられる。したがってここで考えられる〈自受用身〉とは、先の身体的な〈自受用身〉に対して、〈心〉と〈心の働き〉のすべてを内包した仏自身の精神上的な〈自受用身〉であると理解すべきである。

以上の如く諸要素間の関係が複雑であることに加え、いったいそれが何を意味しているかも含めて理解しにくいので、一つの図式として表現することは難しく、また図示することに意味があるとは思えないので割愛する。その上でこの複雑怪奇さの物語るものは、玄奘自身が漢訳『仏地経論』BBhvych を翻訳する段階では、これら諸要素間の相互関係について未だ最終的に整理された体系を持っていなかったことであり、いわば後の中国法相教学で説かれるような体系化を築き上げる過渡的な段階にあったものと判断することが出来る。

第九章 唯識三十頌安慧釈における転依思想

さて安慧 *Sthiramati* の〈転依思想〉の最後に世親 *Vasubandhu* の著した『唯識三十頌』*TV* に対する註釈書『唯識三十頌』安慧釈 *TVbh* を検討することにする。『唯識三十頌』*TV* に対する註釈書にはこれ以外に真谛 *Paramārtha* の『轉識論』，玄奘訳の『成唯識論』があり，さらに安慧釈 *TVbh* の複註としてチベット語訳のみ現存している *Vinīta*deva（調伏天）の **Trimśikā Vijñaptimātratāsiddhi-ṭikā(TVT)* があり，玄奘訳『成唯識論』に対しては玄奘の門下生である基（窺基）の『成唯識論述記』『成唯識論枢要』，及び智周の『成唯識論演秘』，恵沼の『成唯識論了義燈』等が現存している¹。『成唯識論』に関するものについては漢訳文献として玄奘訳『佛地經論』等との比較検討が必要であること，及び当章が安慧 *Sthiramati* の思想を扱うことを主題としていること等の理由から，次の第十章において玄奘の思想として検討することにする。

9-1 世親著唯識三十頌における転依

さて世親 *Vasubandhu* 著『唯識三十頌』*TV* において〈転依〉に関するタームが登場するのはその第29偈である。ここでは第29，30偈を取り上げて考察することにする。

【TEXT *TV* 1a】 *TV: TVbh(L)* p.43,22ff.

acitto 'nupalambho 'sau jñānaṃ lokottaraṃ ca tat/
 āśrayasya parāvṛttir dvidhā dauṣṭhulya-hānitaḥ// 29
 sa evānāsravo dhātur acintyaḥ kuśalo dhruvaḥ/
 sukho vimuktikāyo 'sau dharmākhyo 'yaṃ mahāmuneḥ// 30

【TEXT *TV* 1b】 *TV: TVtib* P.ed. ; D.ed. No.4055, Śi 3a2.

de ni sems med mi dmigs pa// hjiḡ rten ḡdas paḡi ye śes med//
 gnas kyaḡ ḡshan du gyur pa ste// gnas ḡnan len ḡñis spaḡis paḡo//
 de ḡñid zag pa med daḡ ḡbyiḡs// bsam gyis mi khyab dge daḡ brtan//
 de ni bde ba rnam grol sku// thub pa chen poḡi chos shes bya//

【TEXT *TV* 1c】 *TV: 真谛訳『轉識論』*² T31,63c4ff.

是名無所得非心非境是智名出世無分別智，即是境智無差別名如智，亦名轉依。捨生死依但依如理故龜重及執二俱盡故。

是名無流界，是名不可思惟，是名眞實善，是名常住果，是名出世樂，是名

¹ 卷末「原典に関する略号」参照。

² 宇井 1965, p.426,8ff.

解脱身，於三身中即法身。

【TEXT TV 1d】 TV: 玄奘訳『唯識三十頌』 T31,61b18ff.: 『成唯識論』 T31,50c19f.;57a11f.

無得不思議 是出世間智
捨二龜重故 便證得轉依
此即無漏界 不思議善常
安樂解脱身 大牟尼名法

当偈は理解しにくい偈であるが、諸釈諸訳を参照してテキストを試訳してみるならば次のようになる。

これ ([vi-l]jñāna が vijñaptimātratā に定着した状態) は、無心の〔認識対象を〕知覚することがないものであり、そしてそれは出世間の智である。〔それは〕二つのあり方で邪悪さ/悪さを断ち切っているから、存在基層が変化した状態である。(29)

同じそれが無漏界であり、不思議であり、善であり、堅固であり、快いものである。それは解脱身であり、それは大牟尼の法〔身〕である。(30)

さてこの部分を諸釈がどのように解釈しているかを概観していくことにする。まず『唯識三十頌』安慧訳 TVbh(TEXT TVbh 3 (a))は、この二偈において、初地の段階から、より高次の段階にすすみ³、最終的に修行の成果として完成した段階に到ることを明らかにしていると解釈できる。さらに『唯識三十頌』TV及び『唯識三十頌』安慧訳 TVbhには説かれていないが、Vinītadeva(調伏天)の複註 TVTによれば、第29偈前半が見道にあたり、第29偈後半と第30偈前半および“sukha”までが*修道(uttara-viśeṣa-gati)にあたり、第30偈後半が成果(phala-sāmpatti)に当たるとしている⁴。

これに対して『成唯識論』の解釈は次の如くである。

第29偈：論曰。菩薩從前見道起已，爲斷除障證得轉依。復數修習無分別智⁵

³ 野澤 1953, p.407 註2に“uttara”をチベット訳に従って“uttarottara”に訂正するとあるが、両者にそれほど大きな差異はないと思われる。野澤氏はそれを「優れた」と訳し、宇井訳(宇井 1952, p.149)の「後の勝進道」を否定するが、「後の」は単なる誤訳である。“uttara”は見道より高次であることを示す。『述記』(仏教体系本 vol.4, p.469,5)にも「於初地住出心 後漸至究竟金剛道果」とある。

⁴ TVT P.Ku 66a8ff.; D.Hi 61a1ff.

⁵ 『成唯識論』仏教体系本 vol.4, p.469,7-8.

第30偈：論曰．前修習位所得轉依，應知即是究竟位相⁶

さて第29偈に対しては下線部分から判断して，当偈を修道に位置づけていたと考えられる．その場合上記第30偈に対する註釈は「前（第29偈）の修行段階で獲得した存在基層が変化した状態がそのまま究極の段階の特徴である」と理解されるならば，修行の結果としての＜転依＞が仏の世界（仏地）の特徴と同値されていると判断できる．この＜転依＞に対して『成唯識論述記』に「於究竟位便證轉依」⁷とあり，明確に究竟位(niṣṭhā-mārga)に位置づけている．さらに『成唯識論述記』によれば，これ以外にも当時諸種の解釈があったことが報告されている⁸．

これに対し真諦 Paramārtha の『轉識論』(TEXT TV 1 (c))では，偈中の“āśrayasya parāvṛttir”を単に「轉依」と訳出するのみで，修行プロセスに関してはそれ以上の詳しい説明は施されていないことが判るであろう．

9-2 唯識三十頌安慧釈における転依

ここでは『唯識三十頌』安慧釈 TVbh における“āśraya-parāvṛtti”の内容を吟味していくにあたり，次の部分を取り上げることにする．

[TEXT TVbh 3] TVbh: TVbh(L) p.44,1ff.: P.Si 200b6ff.; D.Śi 171a1ff.

(a) tad anena śloka-dvayena darśana-mārgam ārabhyottara-viśeṣa-gatyā phala-saṃpattir udbhāvitā vijñapti-mātra-praviṣṭa-yoginaḥ /

(b) tatra grāhaka-cittābhāvāt/ grāhyārthānupalambhāc ca/ acitto 'nupalambho 'sau

(c) anucitatvāt loke samudācārābhāvāt/ nirvikalpatvāc ca lokād uttīrṇam iti jñānam lokottaram ca tad iti/

(d) tasya jñānasyānantarāśrayasya parāvṛttir bhavatīti jñāpanārtham āha/ āśrayasya parāvṛttir iti/ āśrayo 'tra sarvabījakam ālayavijñānam/ tasya parāvṛttir yā dauṣṭhulya-vipāka-dvayavāsanābhāvena nivṛttau satyāṃ karmaṇyatā-dharmakāyādvaya-jñāna-bhāvena parāvṛttiḥ/

(e) sā punar āśraya-parāvṛttiḥ kasya prahāṇāt prāpyate/ ata āha/ dvidhā dauṣṭhulya-hānitah dvidheti kleśāvaraṇa-dauṣṭhulyaṃ jñeyāvaraṇa-dauṣṭhulyaṃ ca/ dauṣṭhulyam āśrayasyākarmaṇyatā/ tat punaḥ kleśa-jñeyāvaraṇayor bījaṃ/ sā punar āśraya-parāvṛttiḥ śrāvakādi-gata-

⁶ 『成唯識論』仏教体系本 vol.4, p.469,15.

⁷ 『成唯識論』仏教体系本 vol.4, p.469,10.

⁸ 『成唯識論』仏教体系本 vol.4, p.469,9.

dauṣṭhulya-hānitaś ca prāpyate/ yad āha/ vimuktikāya iti/ bodhisattva-gata-dauṣṭhulya-hānitaś ca prāpyate/ yad āha/ dharmākhyo 'pi mahāmuner iti dvidhā āvaraṇa-bhedena sottarā niruttarā ca āśraya-parāvṛttir uktā/

(a) さて、これら二つの偈頌によって、〈思い描くに過ぎないもの〉に悟入したヨーガ行者にとって、より勝れた〔段階〕に進むことによって、〔修行の〕成果を達成することが生み出される。

(b) ここで、捉えるものである心が存在しないからと、捉えられるものである意味対象を知覚することがないから、「これは無心の〔認識対象を〕知覚することがない」である。

(c) 世間においては相応しくないからであり、正しく行われなから、そして無分別であるから、世間を超越していると云うことで、「そしてそれは出世間の智である」と云う。

(d) その智の直後の存在基層が変化した状態が起こる（になる）ということを知らしめるために、「存在基層が変化した状態である」と云ったのである。ここで〈存在基層〉とは、すべての種子を持つアーラヤ識である。それが〈変化した状態〉とは、〔存在基層が〕邪悪さ/悪さと成熟することと二種（grāhya と grāhaka）の残影（熏習）として消滅した場合に、活動性と法身と不二の智⁹として〈入り込んだ状態〉である。

(e) この〈存在基層が変化した状態〉はまた、何の断滅から得られるのか？ それ故に「二つのあり方で邪悪さ/悪さを断ち切っているから」といった。「二つのあり方」とは〈煩惱という障害の邪悪さ/悪さ〉と〈知るべきものに対する障害の邪悪さ/悪さ〉とである。〈邪悪さ/悪さ〉とは存在基層が不活動的な状態にあることである。それはまた煩惱のと知るべきものに対する障害〔を生む〕種子である。その〔同じ〕〈存在基層が変化した状態〉は、一方では声聞等に属する邪悪さ/悪さを断じたことから得られる。このことを「解脱身」と説いた。そして〔それは〕菩薩に属する邪悪さ/悪さを断じたことから得られる。そのことを「牟尼の法と呼ばれる〔身〕」と説いた。二様な障害の区別として、有上（より上位のある）〈存在基層が変化した状態〉と無上の〔存在基層が変化した状態〕とを説いた。

さて、ここに示した筆者の解釈が正しいとするなら、(d)の内容から“āśraya” = “ālayavijñāna”ということになる。この場合、“āśrayasya parāvṛttir”からは「Aが排除された状態」という解釈が期待されるのである。これは『大乘莊嚴經論

⁹ TVT P.Ku 66b8ff. D.Hi 61a7ff. では“dauṣṭhulya” → “karmanyatā”, “vipāka” → “dharmakāya”, “dvaya” → “advayajñāna”の関係がはっきり見られる。

頌』MSA-kにおいて公式化した際の“parā/vṛt”の意味「排除する」を想起するからである。これに続く部分を見ていくと“parā/vṛt”に関して次のような形を抽出することが出来る。

A-bhāvena nivṛttau satyam B-bhāvena parāvṛtṭih

この文体からすると“parā/vṛt”は“ni/vṛt”と逆の意味となるはずである。“ni/vṛt”は「消滅すること」を意味するから、“parā/vṛt”は「侵入すること」「立ち顕れること」「獲得すること」等を意味する。対応するチベット訳を示してみる。

... A kyi dños po log na ... B kyi dños por gyur paḥo/

Aが消滅したならば、 Bとなる

“r gyur pa”を「... となる」としたが、“bhāvena”は“āśraya”がAとしては(Aという形では)消滅し、Bとして(Bという形で)入り込む、帰還する、あるいは立ち顕れることであり、必ずしも正確な翻訳とは言えない。しかしそれはチベット語の翻訳者 Ye śes sde の訳風であると考えられる点については当節4-3において示した。

ここに示したように安慧 Sthiramati は“parā/vṛt”をむしろ「侵入すること」等の意味に解釈し、『瑜伽論』等の“pari/vṛt”とほぼ同じ意味で使用していることが判る。これはこれまでも述べてきた如く、両タームの意味上の差違が失われ、すでに同じ意味で使用されていたのである。したがっていずれのタームを採るかは安慧 Sthiramati にとって問題にならなかったことを意味しているのである。

TEXT TVbh 1 (e)に示されている内容は、TEXT VinSg 16の『解深密経』に示された図式を総合するものである。Vinitadeva (調伏天)も同意見であり、この伝統は変わらず受け継がれていることが判る¹⁰。

以上安慧 Sthiramati の思想として前章までに見てきた内容をさらに進めるほどの情報はないが、〈転依〉の特に両ターム“parā/vṛt”と“pari/vṛt”との間に差違が全くないという点で、これまでの見解を補強する内容を持つものである。

¹⁰ TVT P.Ku 68a7ff. D.Hi 62b3ff.

第十章 成唯識論における転依思想

『成唯識論』は世親 Vasubandhu の著した『唯識三十頌』TV に対する十大論師の諸解釈を玄奘が弟子の基の意見を中心にまとめる形で翻訳した論書とされている。つまりそれは十種の註釈書の整理統合するにあたって、その中で護法 Dharmapāla の解釈を正当説として体系づけた書物となっているのである。その十種の中には当然前節までに取り上げた安慧 Sthiramati の解釈も入っているのであるが、前節までに扱ったテキストとパラレルな形として取り上げられるような具体的なパッセージは見られない。また護法 Dharmapāla の思想を探る場合、現在筆者の知る限り彼の著作は漢訳にのみ残されていると思われ¹、したがって漢訳者の思想を排除して護法 Dharmapāla の思想のみを抽出することは難しいと思われるので、ここでは翻訳者玄奘を代表とし、「玄奘の思想」と云うことで扱っていくことにする。

当第八章において同じ玄奘の翻訳した『佛地經』BBhS『佛地經論』BBhvy を扱った際にも、すでにそれまでに形を整えてきた様々な瑜伽行派の諸理論を玄奘がアビダルマ的に矛盾のないものとして整理し、体系化しようとした意図が窺われた。その過渡的なニュアンスがこの『成唯識論』では見事に払拭されている点を中心に＜転依思想＞の内容を検討していくことにする。

10-1 四智と八識との対応関係²

10-1-1 玄奘における識の扱い方

当第八章において注意を喚起せずに考察を進めたのであるが、アビダルマ的カテゴリーとして＜心＞(citta)に属する＜識＞が変化して＜心の働き＞(心所) (caitta)に属する＜智＞が獲得されるとする場合、異種のカテゴリー間で要素の交換が起こることは許されないという問題がある。この矛盾に気づいたのは文献上確かめられる範囲ではおそらく玄奘が始めてではなかったかと思うのである。この矛盾をどのようにして解決していったかについて、＜転依思想＞

¹ 『成唯識論』以外で護法に帰せられる瑜伽行派の思想に関係する論書は、T.No.1571『大乘広百論釈論』（玄奘訳）、T.No.1591『成唯識宝生論』（義浄訳）、T.No.1625『観所縁論釈』（義浄訳）と思われる。チベット訳として P.No.2403 (D.No.1281) *gTor mañi de kho na ñid bsdu pa* があるが、同一人物であるか定かではないし、この学派の思想として寄与する部分は少ない。

² 佐久間 1989b 参照。

を考察するに先立って検討しておくことにする。

＜転依＞に関して＜八識＞と＜四智＞とのこの対応関係を扱っている文献の中、玄奘が訳出したものを取り上げた場合、当第八章で扱った『仏地経論』*BBhvy*より先に『摂大乘論』無性釈 *MSuch* を訳出している。

【TEXT MSu 11】*MSuch*³

由轉阿頼耶識等八識蘊，得大圓鏡智等四種妙智。如數次第或隨所應。

〔行者（菩薩⇒如来）は〕アーラヤ識等の八つの日常的な＜識＞の集まりを転換することによって、大円鏡智等の四つの崇高な＜智＞を獲得する。

〔その獲得の仕方、つまり対応関係は〕数の順番の通りに、あるいは相対応するところに従ってである。

さてここに示されている「如數次第」および「隨所應」という表現が指示している内容が、実は当節 8-2-1 『仏地経論』*BBhvy* (TEXT *BBhvy* 1c) で示した非正当説であり、それはつまり当節 8-2-2 TEXT *MSA* 7 で示したプラバーカラミトラ *Prabhākaramitra* 訳『大乘莊嚴経論』の本来の主張であ留ことが判る。当節 8-2-3 TEXT *MSu* 10c で示した『摂大乘論』無性釈 *MSuch* が本来の主張であったと考えられるから、「如數次第」として無性 *Asvabhāva* が主張していた関係は次の如くである。

アーラヤ識	——→	大円鏡智
第七マナ識	——→	平等性智
第六意識	——→	成所作智
五現識	——→	妙觀察智

このことを裏付ける証拠が『成唯識論』に対する次の三つの註釈の中に明確に説かれている。

【TEXT 述記 1】成唯識論述記：仏教大系本 vol.4, p.615,12ff.

述曰。第四轉何識得何智門。八七六五等如次而得。無性菩薩及莊嚴論。說且觀智轉五識等。此中唯轉第六識得。

【TEXT 了義燈 1】成唯識論了義燈：仏教大系本 vol.4, p.616,1ff.

釈轉識得智中，大莊嚴論 轉第六識得成事智，轉五識得妙觀察智。

【TEXT 演秘 1】成唯識論演秘：仏教大系本 vol.4, p.616,6ff.

論此轉有漏八七六五等者。問。莊嚴論頌云，八七五六識如次而得故，即轉五識得妙觀察。如何相違。

これによって『摂大乘論』無性釈 *MSuch* と『大乘莊嚴経論』*MSAch* が上

³ 当節 8-2-3 の TEXT *MSu* 10b の一部として含まれている。

記の図式の対応関係を持っていたことは確定する。さらに、ここに取り上げた三つの註釈書の中で最も古く、最も重要である『成唯識論述記』が両文献の名前を挙げ、その後に著された二つの註釈書が『大乘莊嚴經論』*MSAch*のみを挙げていると云うことは、『攝大乘論』無性釈 *MSuch* の当部分の訂正が『大乘莊嚴經論』*MSAch* の訂正に先立って『成唯識論述記』作成後直ちに行われたことを示すか、あるいは二つの註釈書がそれを自明のこととして受け入れていたためかである。いずれの場合でも、両文献のもともとの解釈、つまり両文献の翻訳者玄奘とプラバーカラミトラ *Prabhākaramitra* はこの同じ対応関係を考えていたことが確定する。

もし『攝大乘論』無性釈 *MSuch* の翻訳者玄奘が『大乘莊嚴經論』*MSAch* の翻訳者プラバーカラミトラ *Prabhākaramitra* と同じ主張を持ち、その内容が玄奘訳『仏地經論』*BBhvy* (TEXT *BBhvy* 1c)において明確に否定されているのであれば、玄奘に見られるこの推移は何を意味するのであろうか。筆者が推論するに、この段階で玄奘は総合的な体系化を企てていたのではないかと思うのである。つまりその体系化とは、ここでは数あわせとしての整備である。

ここで〈転依〉をめぐっての〈識〉と〈智〉との関係に考察の対象を戻すことにする。TEXT *MSu* 11 と対照するために『仏地經論』*BBhvy* の次の部分を取り上げることにする。

【TEXT *BBhvy* 8】 *BBhvy* T26, 302b29ff. (西尾 5.1.(6)) (再録)

轉識蘊依，得四無漏相應心。謂 大圓鏡心 廣說乃至成所作心。

[行者(菩薩⇒如来)は] 〈識〉の集まりである存在基層(*āśraya*)を転換して、四つの無漏の〈智〉と相応した(**saṃprayukta*)心(*citta*)を獲得する。つまり大円鏡[の如き智と相応した]心、乃至 成所作[の智と相応した]心とである。

ここでTEXT *MSu* 11 とTEXT *BBhvy* 8 とを比較してみた場合、TEXT *BBhvy* 8 が〈智〉に関して「智相應心」(**jñāna-saṃprayukta-citta*)という表現を使用していることに気づくはずである。TEXT *MSu* 11 とTEXT *BBhvy* 8 とがほぼ同一の内容を述べているのであれば、〈智〉に関してのこの両者の差はいったい何を意図したものであるかについて明らかにしておかなければならない。

玄奘が何を意図して「相應心」という表現を付加したかについての回答を、我々は幸いなことに同じ『仏地經論』*BBhvy* の中に見出すことが出来る。

【TEXT *BBhvy* 15】 *BBhvy* T26, 302b23ff.

復次如是所説四智 轉何法得。攝大乘説 轉識蘊得。何故轉心而得心法。非得心法，四無漏心智相應故 假説名智。

また次に、以上のように説かれている〈四智〉とはいったいどのような法相（カテゴリー）を転換して獲得するのか。『摂大乘論』は〈識〉の集まりを転換して獲得すると説いているが、どうして[〈識〉という]心(citta)を転換して[〈智〉という]心法(caitta)を獲得することになるのか。[答える。〈智〉という]心法を獲得するのではない。四つの無漏の心が〈智〉と相應しているから、とりあえず〈智〉と名付けておいたのである。

問題の所在は、要するに五位百法といわれる諸要素の属するカテゴリー⁴を厳格に遵守し、互いに他の領域を侵してはならないと云う基本理念にある。

法相の分類を同じ玄奘訳である『百法明門論』⁵によって見るならば、〈心〉(citta)に該当する要素は、〈眼識〉から〈アーラヤ識〉までのいわゆる唯識学派で設定する八つの〈識〉であり、しかもこの八つに限定されているものである⁶。したがってこの中に〈智〉という要素は含まれないことになるのである。

〈智〉(jñāna)という要素を五位百法の中で確定しようとする場合、必ずしも明確な記述を見出すことが出来ない。しかし、〈心法〉(caitta)の項目の中に〈慧〉(*prajñā)⁷という近似した要素があること、及び〈心〉(citta)の項目に〈智〉を加える余地がないことから考えて、〈智〉は〈心法〉の項目に編入されることが最も妥当である。

さて、〈識〉が〈心〉の項目にあり、〈智〉が〈心法〉の項目にあり、しかもこの二つのカテゴリーの項目間で絶対に混じり合うことが許されないなら、玄奘および訳場に参集する弟子達にとって、〈識を転じて智を得る〉という表現は絶対に許されてはならない矛盾として立ち顕れたはずである。五位百法のカテゴリーを矛盾のないものとするには、この矛盾を何らかの方法で解決しなければならなくなったのである。

この矛盾を玄奘は最終的に「智相應心」という表現によって解決したわけである。つまり〈転依〉に際して、〈識〉を転換して〈智〉そのものを得るのではなくて、有漏の〈識〉を転換して無漏の〈識〉を得るのであるが、それと同時に〈智〉という〈心法〉もこの無漏の〈識〉と付随して、相呼応して生起してくることになるとしたのである。したがって本来この〈智〉は〈識〉とは

⁴ 例えば Akbh-Index I, p.XXff.等を参照。

⁵ 世親造『百法明門論』（玄奘訳）T31,855.

⁶ 世親造『百法明門論』T31,855b16ff.

⁷ 世親造『百法明門論』T31,855b23.

独立したものであるが、＜智＞とこの無漏の＜識＞との関係があまりにも親密であったために「智と相応した識」と表現しているに過ぎないと、玄奘は云っているのである。

では玄奘がどの段階でこの矛盾に気づき、これを解決しようとしたのか、また彼にそうさせた誘因は何処にあったのかについて、ある程度の推論を提示しておくことにする。

まず文献上確かめられる限り、玄奘が『摂大乘論』*MS*を訳出した際には、この矛盾は全く考慮されていないと云うこと、そして『仏地経論』*BBhvy*を訳出した際には、この矛盾を問題点として明示し、しかもこれに対する明確な解決策を用意していると云うことは、事実として注目しておかなければならない。

もし玄奘が『摂大乘論』*MS*を訳出する際に、すでにこの矛盾に築いていたとしたなら、何故それを翻訳に反映できなかったかの理由を用意しなければならない。一つにはそれに対する明確な解決策を見いだせなかったために保留した可能性、あるいは諸釈を総合して訳出した『仏地経論』*BBhvy*の場合と違って、単一の原本を訳出する都合上、より原典の制約を受けたために「智相應心」等の表現を使えなかった可能性等考えることになる。しかし、より現実的には玄奘がこの矛盾に注目したのが『摂大乘論』*MS*訳出後から『仏地経論』*BBhvy*を訳出するまでの間⁸と考えるのが自然であろう。

玄奘がこの両論の間に上記の様なカテゴリー上の矛盾に気づき、解決策を用意したとするなら、その動機は何によってもたらされたのであろうか。その一つの可能性として次の事実を認めておく必要がある。それは上記両論の翻訳の間に『百法明門論』を訳出しているのである⁹。玄奘自身は經典を訳出していく中で、それらの論書類をあらかじめ熟知していたと考えるなら、むしろその矛盾を指摘し、見逃すことが出来なかったのは訳場において活発な議論を戦わす中で、玄奘の弟子達が五位百法のカテゴリーに関するこうした矛盾がクローズアップされたためではないかと思われるのである。そこで玄奘はこの矛盾を解決するために「智相應心」という表現を付加したのではないかと思われるのである。いずれにしても、これが結果的には従来の瑜伽行派の実践理論から唯識教学の体系を築き上げる中で、一歩前進した玄奘の唯識学体系を基礎づけていく契機の一つとなったことは確実である。

さて『仏地経論』*BBhvy*を境目として、それ以前と以後とに一応の境界線を引くことにするならば、玄奘が従来の瑜伽行派の実践理論、およびそれまで

⁸ 袴谷 1981a, p.252ff. *MSuch* 貞観 2 1 年 3 月 1 日～2 3 年 6 月 1 7 日: *BBhuych* 貞観 2 3 年 1 0 月 3 日～1 1 月 2 4 日。

⁹ 袴谷 1981a, p.252ff.

に彼自身が訳出し終えてしまった經典に含まれている諸理論をどのように扱ったか、この点について別な角度から確認していくことにする。

当節 8-2-1 『仏地經論』 *BBhvy* (TEXT *BBhvy* 1c) で示した非正当説、つまり当節 8-2-2 TEXT *MSA* 7 で示したプラバーカラミトラ *Prabhākaramitra* 系の主張、当節 8-2-3 TEXT *MSu* 10c で示した『摂大乘論』無性釈 *MSuch* の本来の主張を表記する際、〈成所作〉〈妙觀察〉とのみのべ、それが「智」であるのか「智相應心」であるのかを明示していないのは、『仏地經論』*BBhvy* 自体としてはカテゴリー間の矛盾がないように「智相應心」を自動的に予測させ、同時に先に訳出し終えている『摂大乘論』無性釈 *MSuch* の矛盾を指摘して、全体に亘って洗い直さなければならなくなる危険性を回避しようとしたのではないかと思うのである。

以上様々な可能性を考慮した上で、〈識〉の扱い方をめぐって玄奘が『仏地經論』*BBhvy* を訳出する際に、法相上のカテゴリーとして矛盾のない理論を確立し、しかもそれが彼独自の新たな唯識学の体系を築き上げることになったことは、少なくとも注目すべき事実である。

10-1-2 成唯識論における両者の関係

〈識〉に関しての矛盾を解決するために『仏地經論』*BBhvy* で新たに導入された「智相應心」(**jñāna-samprayukta-citta*)という考え方が、中国法相教学の理論体系の事実上の基盤となった『成唯識論』でどの様に扱われているか、次に検討していくことにする。

【TEXT 成唯識論 1】成唯識論: T31,56b2ff.¹⁰

(a) 此轉有漏八七六五識相應品 如次而得。智雖非識 而依識轉，識爲主故說轉識得。

(b) 又，有漏位智劣識強。無漏位中智強識劣。爲勤有情依智捨識故，說轉八識而得此四智。

(a) これ（四智相應心品）は有漏の八・七・六・五識に相應する品(**kalāpa*)を転換して、順番に従って獲得される。〈智〉は〈識〉ではないが、[あくまでも] 〈識〉に基づいて生起するのであり、〈識〉が主体であるから[智に相應した心という品が] 〈識〉を転換して獲得されると説くのである。

(b) また、有漏の段階では〈智〉は劣勢であり、〈識〉が優勢である。無漏の段階では〈智〉が優勢であり、〈識〉は劣勢である。[〈識〉と〈智〉

¹⁰ 『成唯識論』(La Vallée Poussin) p.684,11ff.: 'Le Jñāna (qui est un caitta) n'est pas Vijñāna.' 深浦 1954 下, p.725,8ff.

とでは法相のカテゴリーが異なるのではあるが] 有情を促して<智>に基づかせて<識>を捨てさせるために、八つの<識>を転換してこの四つの<智>を獲得すると表現するのである。

筆者が（ ）および[]で補っている部分が、明確に<智>であるのか<智相応心品>を意図しているのかについては、なお微妙なニュアンスがあり、玄奘が明示していないのはかえって賢明である。しかしここでTEXT BBhvy 15とTEXT 成唯識論 1とを比較対照してみた場合、次のことを云うことが出来る。つまり、TEXT BBhvy 15の「何故轉心而得心法」が意図している内容が、TEXT 成唯識論 1「智 … 依識轉，識爲主」というように、より具体的な形で示されていると云うことである。これは<転依>に際し、<識>の変化と<智>の生起とが全く別に行われていることと、その場合に<智>の生起が<識>の変化に完璧に依存していることと云う二層構造が、そのまま受け継がれていることを示すものである。

玄奘が実際にこの点にどの位関心を持っていたかは別にして、TEXT 成唯識論 1では<心>(citta)と<心法>(caitta)というカテゴリーの名称を挙げることなく論を進めていると云うことは、すでに「智相應心」をめぐる解釈が自明のものとなっていたものと考えられる。

さてTEXT 成唯識論 1「智 … 依識轉，識爲主」を「智が生起する」、つまり仏地に到る場合、有漏の<識>に代わって無漏の<識>が得られると表現するのではなく、新たに<智>が生起すると表現する理由について、考察することにする。

【TEXT 成唯識論 2】成唯識論 T31,56a7ff.

二、所生得，謂 大菩提。此雖本來有能生種，而所知障礙故不生。由聖道力斷彼障故令從種起，名得菩提。起已相續窮未來際。此即四智相應心品。

第二、生ずる[という仕方で]得られるものとは<大菩提>である。此(大菩提)は本来は[自らを]生み出す種子を持っているのだが、<所知障>という障害があるために生じない[だけのこと]である。聖道(mārga)の力がその障害を断じるから、[大菩提を]種子から生起させる[ことになって]、<菩提(悟り)>を得ると名付けることになる。[これは、一度]生起し終わった後は、未来永劫を窮めて[存続し]続けるのである。これがすなわち<四智>と相応した心というカテゴリー項目である。

ここで<菩提(bodhi)>が<智>と<識>との双方を総括するものであるのか、最終的に<識>に限定しているのかは、これだけでは決定しがたいが、<智>と<識>とが別の次元の二つの変化であると考えた場合、<智>も仏果で

あることから考えて、両者を総括する概念と考えておくべきであろう。その場合、〈智〉が新たに生起すると云うことは何の依存もないことであるが、〈識〉の変化についてはその変化の内容について、ある程度限定を加えておかねばならないであろう。

有漏の〈識〉が転換して無漏の〈識〉が得られると云う場合、これは前者の質が変化して後者になると理解すべきではなく、全く新しい〈識〉が生起すると理解すべきであろう。これは例えば『摂大乘論』MSの“*śruta-vāsanā-bija*”等に顕れた特徴的な図式と同じ理解の上にある¹¹。つまり仏果としての清浄な要素は、凡夫の持つ汚れた要素が質的に変化して清浄になるのではなく、凡夫の汚れた要素とは断絶した仏の本来清浄な要素が凡夫に流れ込み満たすことによって、清浄になると考える基本理念の上にあるのである。

結論的に云えば、玄奘は『仏地経論』BBhvyで〈智〉と〈識〉との二層立ての解釈をすることによって、あくまでも〈識〉を〈心〉の項目に分類しなければならない都合上、〈心法〉(*caitta*)のレベルでは〈智〉を提示し、〈心〉(*citta*)のレベルでは〈無漏の識〉として表現したのである。その場合、仏果として〈智〉と〈無漏の識〉を〈大菩提〉としてまとめたものとするならば、『成唯識論』の意図が明確になるし、体系としての整合性に苦心した跡も偲ぶことが出来る。

当部分に関して補足的考察にもなるが、TEXT 成唯識論 2 の(b)の解釈について検討しておくことにする。そこに示されているのは有漏と無漏の段階における〈智〉と〈識〉との優劣、強弱の関係である。この場合に、これが第一釈(a)のもつ〈智〉と〈識〉の二重構造を受け継いでいるものとするならば、この第二釈(b)が〈智〉と〈識〉とを同次元のものとして扱っているように見えるのは矛盾していることになる。

それでは何故に玄奘がこの第二釈を加えなければならなかったかを考えてみるならば、その最も妥当な理由として次のように想定することが出来る。それは彼が『摂大乘論』無性釈 MSu 等で示した従来の「識を転換して智を獲得する」という理論が決して誤りとして排斥されるべきものではないことを示そうとしたのではないかと云うことである。どうして誤りでないのかというと、訳文中に〔 〕として付加した如く、厳密には（あるいは勝義としては）第一釈でなければならないが、有情を導くという目的で（あるいは世俗としては）このように説くことが許されるとしているものと思われる。では従来の説は後者の場合であったのかと、我々は玄奘に問うべきではないであろう。もしかした

¹¹ 当節 5-3-1 および TEXT MSbh 3 を参照。

らこれは彼にとって最大の譲歩であったのかも知れないからである。

結果的に見れば、当部分で玄奘は相矛盾しあう二つの理論を、全く矛盾のない一つの体系の中に組み入れてしまったのである。その内容をまとめておくならば、次のようになる。

1. 法相のカテゴリーと矛盾しないために「智相應心」の表現を採り、これによって〈智〉と〈識〉との二層構造とし、仏果としては〈智〉および無漏の〈識〉が〔仏の世界から流れ込み〕生起すると説く。

2. 汚れの〈識〉が変化して清浄な〈智〉になるのではないが、有情を教化するという目的であれば「識を転換して智を獲得する」という表現は誤りではない。

この解釈には確かに筆者の憶測が混入している嫌いもあるが、現時点では最も可能性の高い仮説であると信ずる。その上でさらに TEXT 成唯識論 2 に付されている『成唯識論述記』の註釈について見ていくことにする。

【TEXT 述記 2】成唯識論述記 T43,599b28ff.: M77,422d9ff.

復次 初釈可解。第二釈中 識是分別有漏位強。智爲決斷無漏位勝。轉強得強故言得智。此中因解捨識得智 因更成名智所由。

まずこれによって基が第二釈の〈識〉を〈分別〉であると規定していることが判る。そして〈分別〉ということによって逆にこの〈識〉がネガティブな要素であることが明示されている。この点は全く問題がない。

次に「智爲決斷」は筆者には理解しにくいのであるが、「智は分別というネガティブな要素を完全に断じ尽くしている」と解釈できるならば、ネガティブな要素が消滅することで自動的に〈智〉が〈識〉より優位に立つことを表していると考えられる。しかしその場合に〈智〉と〈識〉とが別であり、異次元のものであるか否かは判定することが出来ない。あるいは二層構造と従来の説とを分けて理解すべき点に混乱があったのではないだろうか。

さて TEXT 述記 2 中の最大の難点は「轉強得強」の解釈の仕方にある。テキストをそのまま解釈しようとするなら、「轉強識得強智」とすることが最も『成唯識論』の内容に近いことになる。つまりこれは玄奘が〈転依〉に関して、ネガティブな要素 A を排除してポジティブな要素 B を獲得するという「轉捨 A, 轉得 B」の図式にそのまま当てはまるからである。この場合に〈智〉が〈智相應心〉を意図しているか否かは『成唯識論述記』ではかえって不明確になっているから、A と B とが同次元のものと解釈されてもこれを否定する手段を見出すことは出来ない。

実は、「轉強得強」については仏教体系本に「轉施得施」¹²とあり、これによって事態は更に悪い方向へと移行してしまうのである。

「施」が一般に“dāna”を指すとするならば、行為主体が布施を施すことによって、同じ行為者が布施を受け取ることになる。つまり、始めの〈布施〉が形および質を変えて行為者によって回収されると云うことを意味する。しかし、このような内容は文脈上から見て当部分に到底相応しい内容とは言えないものである。

仏教体系本の読みが誤りであるのだとすれば、この誤りが仏教体系本の基づいた版の誤りであるか、あるいは仏教体系本の編者のミスによるものであるかであるが、筆者にはいずれとも判断できない。前者であった場合には伝承自体の誤りと云うことになる。ではどうしてこの誤りが生じたかについて考えて見ることにする。多少危険な賭になると思われるが、次の可能性を挙げておくことにする。

轉 強 得 強

轉 施 得 施

つまり、「強」と「施」との形の類似性から「弛」を想定することが許されるとしたら、当部分を「轉弛得強」とすることが出来る。TEXT 述記 2 の文脈からすれば、当部分は全体を〈智〉のテーマの中だけで理解することが最も理想的であるから、「弱い智を転換して、強い智を獲得する」となり、AとBとが同次元となり極めて好都合である。

この理解の仕方を裏付ける論拠を挙げるなら、文献としては『瑜伽論』本地分「声聞地」*SrBh* (TEXT *SrBh* G.2.)にある極めて類似した思想に思い当たる。その部分の内容のあらましは次の如くである。行者が正しく修行を始めると、まず知覚することの難しい(*durupalakṣyā*)ごく弱い(*sūkṣmā*)身心の軽快さ(*kāya-citta-prasrabdhi*)等が生じてくる(*pravartate*)。行者にこのごく弱い身心の軽快さ等が増大していく(*abhivardhamānā*)間に、強大な(*audārikām*)容易に知覚することの出来る(*sūpalakṣyām*)身心の軽快さ(*kāya-citta-prasrabdhim*)等が導かれてくる(*āvahati*)。これが最終的には体全体に遍満すると説いている。

ここに示されている〈軽快さ〉等をめぐる変化の様子が「轉弛得強」と同じモデルとなることは興味深く、従ってこの仮説も根拠のないものではなく、むしろ最も妥当なものとさえ思われるのである。

基自身が本当はどの様に考えていたかなど知る由もないが、TEXT 成唯識論 1 の〈識〉と〈智〉との間に起こる現象の事実関係としては、いずれにしろ前者が排除され後者が獲得されるという点では問題は起こらない。

¹² 『成唯識論』仏教大系本 vol.4, p.615,15ff.

10-2 三身と五法との対応関係¹³

当節 8-4-2 において特に玄奘訳である『仏地経論』*BBhvyh* の三身と五法との対応関係を考察した。その際に結論づけたように、両者の関係について諸説が入り乱れ、一つの図表にまとめられないのは、その段階の玄奘が両者の関係についてまだ体系として諸要素間の整備を完了し切れていない段階にあったことを物語っているとした。それを受けてここでは玄奘が『仏地経論』*BBhvyh* の十年後に翻訳した『成唯識論』における両者の対応関係を吟味することにする。

考察の始めとして『成唯識論』における〈法身〉の解釈の仕方から検討していくことにする。

【TEXT 成唯識論 3】成唯識論 T41,57c18ff.¹⁴

體依聚義總說名身，故此法身五法爲性，非淨法界獨名法身。二轉依果皆此攝故。

身体と存在基層と聚まりとの意味を総合して〈身(kāya)〉と名付ける。したがって、この〈法身〉は五つの要素〔全部〕をその性格としているのであって、〈清浄法界〉だけを〈法身〉であると限定しているのではない。二種の〈転依〉の成果（涅槃と菩提）はすべてこれ（法身）がとりまとめているからである。

ここで玄奘は明確に〈法身〉が〈清浄法界〉のみに限定されるものではないと言い切っている。何故にこのような表現が当箇所が必要であったのかと云えば、玄奘は『仏地経論』*BBhvyh* の中で次の如く明確に〈法身〉を〈清浄法界〉に限定すると述べてしまっていたからと思われる。

【TEXT *BBhvy* 16】*BBhvyh* T26,326a16ff.¹⁵

諸經論說，究竟轉依以爲法身。轉依即是清淨真如，非對治道，故知法身唯淨法界真如爲性。

さて TEXT 成唯識論 3 と TEXT *BBhvy* 16 とを見比べた場合、大まかに云えば後者は「法身は清浄法界に限定される。なぜなら法身は転依であるから」といい、前者は「法身は清浄法界に限定されない。なぜなら法身は二転依果を含むから」と言っていることが判る。つまりこの〈法身〉の解釈の差は『仏地

¹³ 佐久間 1989c 参照。

¹⁴ 『成唯識論』(La Vallée Poussin) p.704,27ff.

¹⁵ Keenan1980, p.854,1ff.

経論』*BBhvych* と『成唯識論』との〈転依〉の解釈の差に基づいていると云うことが判る。この解釈の差については次節で取り上げることにする。

『成唯識論』が〈法身〉をどうしても〈清浄法界〉に限定できなかったもう一つの理由は、『成唯識論』が『唯識三十頌』TV に対する注釈書であることに起因していることである。つまりここで云う『成唯識論』の〈法身〉とは、あくまでも『唯識三十頌』TV 第30偈（当節9-1 TEXT TV 1a）の〈法身〉でなければならないのである。

【TEXT TV 1a】 TV: *TVbh*(L) p.43,22ff. (再録)

acitto 'nupalambho 'sau jñānaṃ lokottaraṃ ca tat/
 āśrayasya parāvṛttir dvidhā dauṣṭhulya-hānitaḥ// 29
 sa evānāsravo dhātur acintyaḥ kuśalo dhruvaḥ/
 sukho vimuktikāyo 'sau dharmākhyo 'yaṃ mahāmuneḥ// 30

ここに登場する“vimuktikāyo”および“dharmakhyo <kāyaḥ>”と“āśrayasya parāvṛttir”との関係は『解深密経』SNS (TEXT VinSg 16)以来の考え方であるから、その考え方を絶対に無視することが出来ない状況にある。しかもこの“dharmakāya”には“mahāmuneḥ”という限定辞が付いているから、それだけでも〈清浄法界〉として〈法身〉を独立させることは難しいのである。

ここで『成唯識論』が当偈をどの様に註釈しているかを見ていくことにしよう。

【TEXT 成唯識論 4】 成唯識論 T31,57c14ff.¹⁶

二乗所得二轉依果，唯永遠離煩惱障縛，無殊勝法故，但名解脫身。

大覺世尊成就無上寂默法故，名大牟尼。此牟尼尊所得二果，永離二障，亦名法身，無量無辺力無畏等大功德法所莊嚴故。

修行の結果，すべての障害を永久に離れているのが「大牟尼」であり，此を「法身」と名付けたというのであれば，この〈法身〉を〈清浄法界〉に限定することは不可能なことである。しかもそれが〈大功德法〉によって飾られているのだというのであれば，それは決定的なことである。

このように『成唯識論』では〈法身〉を〈清浄法界〉に限定することが絶対に不可能であるというのであれば，玄奘は先に『仏地経論』*BBhvych* で示した〈法身〉—〈清浄法界〉の図式をどの様に処理していったのかについて考察していかなければならない。

¹⁶ 『成唯識論』(La Vallée Poussin) p.702,28ff.

玄奘がその解決策として持ち出してきたのは、〈法身〉を〈自性身〉〈受用身〉〈變化身〉の三身に分け、『仏地經論』*BBhvych* の〈法身〉の解釈をこの中の〈自性身〉に託すことであつたと思われる。

『成唯識論』自体は〈三身〉と〈五法〉との関係について二つの説を挙げ、前者として『仏地經論』*BBhvych* 以前の伝統的な解釈を示し¹⁷、後者として玄奘の正当と認める説を述べていくのである。

【TEXT 成唯識論 5】成唯識論 T31,58a15ff.¹⁸

有義。初一攝自性身。說自性身本性常故。說佛法身無生滅故。說證因得非生因故。又說法身諸佛共有。遍一切法猶若虛空無相無爲。非色心故。

第一番目の要素が〈自性身〉に含まれるという内容は『仏地經論』*BBhvych* の〈清淨法界〉—〈法身〉の図式を受け継いだものであることは明白である。しかも、続いて二度登場する〈法身〉は『解深密經』*SNS* (TEXT VinSg 16) 等、古くからの〈法身〉の意味を持つもので、それが〈自性身〉と結びついて説かれているのも、例えば当節 4-2-2-1-1 で示した『大乘莊嚴經論』世親 釈 *MSAbh* IX-60 (TEXT *MSAbh* 8) に “*svābhāviko dharmakāya āśrayaparāvṛtti-lakṣaṇaḥ*” 等とあるように、決して目新しいものではない。つまり玄奘は〈自性身〉に『仏地經論』*BBhvych* の〈法身〉の役割を担わせながらも、古い伝統をそこにうまく調和させて〈法身〉を総括概念に押し上げたと言うことが判る。

それでは〈受用身〉と〈變化身〉とに関してはどの様に扱っているかと云うことについて見ていくことにする。『成唯識論』はこの両身について様々な情報を提供しているので、まずそれらの中から重要なものを列挙しておくことにしよう。

【TEXT 成唯識論 6】成唯識論 T31,57c24ff.¹⁹

二、受用身。此有二種。

一、自受用。謂 諸如來三無數劫修集無量福慧資糧所起無辺真實功德，及極圓淨常遍色身。相續湛然盡未來際恒自受用廣大法樂。

二、他受用。謂 諸如來由平等智示現微妙淨功德身。居純淨土爲住十地諸菩薩衆現大神通轉正法輪決衆疑網令彼受大乘法樂。

令此二種 名受用身。

三、變化身。謂 諸如來由成事智變現無量隨類化身。居淨穢土爲未登地

¹⁷ 『成唯識論』 T31,58a6ff.

¹⁸ 『成唯識論』 (La Vallée Poussin) p.707,19ff.

¹⁹ 『成唯識論』 (La Vallée Poussin) p.705,14ff.

諸菩薩衆二乘異生稱彼機宜現通說法令各獲得諸利樂事。（下線は筆者）

【TEXT 成唯識論 7】成唯識論 T31,58a22ff.²⁰

四智品中眞實功德鏡智所起常遍色身攝自受用。

平等智品所現佛身攝他受用。

成事智品所現隨類種種身相攝變化身。（下線は筆者）

【TEXT 成唯識論 8】成唯識論 T31,58b1ff.²¹

又，受用身攝佛共有爲實德。故四智品實有色心皆受用攝。

又，他受用及變化身皆爲化他方便示現。故不可說實智爲體。雖說「化身智殊勝攝」而似智現或智所起，假說智名體實非智。（「」は筆者）

【TEXT 成唯識論 9】成唯識論 T31,58b5ff.²²

但說平等成所作智能現受用三業化身。不說二身即是二智。故此二智自受用攝。（下線は筆者）

【TEXT 成唯識論 10】成唯識論 T31,58b7f.²³

然 變化身及他受用雖無眞實心及心所，而有化現心心所法。

【TEXT 成唯識論 11】成唯識論 T31,58b29ff.²⁴

自受用身，還依自土。謂 圓鏡智相應淨識，由昔所修自利無漏純淨佛土因緣成熟。

【TEXT 成唯識論 12】成唯識論 T31,58c8ff.²⁵

他受用身，亦依自土。謂 平等智大慈悲力，由昔所修利他無漏純淨佛土因緣成熟。

【TEXT 成唯識論 13】成唯識論 T31,58c12ff.²⁶

²⁰ 『成唯識論』(La Vallée Poussin) p.708,16ff. 特に 24 行目以降で彼は[]として次のように加えている。‘Quant au Pratyavekṣaṇājñāna’

²¹ 『成唯識論』(La Vallée Poussin) p.709,7ff.

²² 『成唯識論』(La Vallée Poussin) p.709,19ff.

²³ 『成唯識論』(La Vallée Poussin) p.709,24ff.

²⁴ 『成唯識論』(La Vallée Poussin) p.712,14ff.

²⁵ 『成唯識論』(La Vallée Poussin) p.713,3ff.

若变化身 依变化土。謂 成事智大慈悲力，由昔所修利他無漏淨穢佛土
因縁成熟。

さて、まず〈自受用身〉の特徴から見ていくことにする。TEXT 成唯識論 6 および 7 から〈自受用身〉が「常遍色身」であることが判る。しかも TEXT 成唯識論 7 および 11 から、この〈色身〉が〈大円鏡智〉及びこれと相応した〈淨識〉によって引き起こされるものであることが判る。ところが〈四智〉そのものについて見た場合には TEXT 成唯識論 8 に示されている如く、〈四智〉はすべて〈[自] 受用身〉に含められるものであることが判る。これは『仏地経論』*BBhvyach* の理解として（心・心所）〈自受用身〉として示した仏の精神上的の〈自受用身〉とよく一致している。ここで TEXT 成唯識論 8 にある「四智品實有色心皆」の〈色〉と〈心〉とを考えた場合、（色）〈自受用身〉と（心・心所）〈自受用身〉とは一つにまとめられていると考えられる。従って『成唯識論』で〈自受用身〉と言う場合には、まず〈大円鏡智〉及びこれと相応した〈淨識〉によって生ずる〈色身〉であると同時に、四つの〈智〉をまとめる〈心〉の〈身〉でもある。特に〈平等性智〉〈成所作智〉が〈自受用身〉に含められると云う事実は、TEXT 成唯識論 9 から動かしがたい事実として認めなければならないし、加えてこの二〈智〉そのものが〈仏身〉であるのではないと云うことも同時に明らかになる。また玄奘が〈仏身〉について〈心〉〈心所〉を意識していたと考えられる点は、TEXT 成唯識論 10 からさらにはっきりして来るであろう。

それではこれら四つの〈智〉が〈自受用身〉の中で具体的にどのような役割を持っているかについて検討していくことにしよう。この点については TEXT 成唯識論 11, 12, 13 に加えて次の部分にも見られる。

【TEXT 成唯識論 14】成唯識論 T31,56c29ff.²⁷

此四心品 雖皆遍能縁一切法，而用有異。

謂，鏡智品現自受用身淨土相，持無漏種。

平等智品現他受用身淨土相。

成事智品能現变化身及土相。

觀察智品觀察自他功德過失雨大法雨，破諸疑網利樂有情。

要するに四つの〈智〉のそれぞれは〈仏身〉および〈淨土〉等を顕わし出すための補助因的な役割を演ずるに過ぎないのである。従って〈妙觀察智〉が

²⁶ 『成唯識論』(La Vallée Poussin) p.713,12ff.

²⁷ 『成唯識論』(La Vallée Poussin) p.691,16ff.

直接〈仏身〉を顕わし出す補助因としての機能を持たないとしても、そこには何の矛盾も起こっては来ないのである。しかもこの解釈は『仏地経論』*BBhvych*の理解として表現された「助力」となり、〈平等性智〉〈成所作智〉が〈増上縁〉となつて〈仏身〉が顕現すると解釈している内容と基本的には全く同一の解釈であることが判る。

次に〈他受用身〉と〈変化身〉の特徴を見ていくことにしよう。TEXT 成唯識論 6 によれば、〈他受用身〉は〈平等性智〉の働きによって顕わし出された（示現）〈功德身〉であり、〈変化身〉は〈成所作智〉の働きによって顕わし出された（変現）〈化身〉であると説明されていることは、〈自受用身〉が「常遍色身」であったのに対して、この二身が仮の〈身〉であることを物語っている。この点についてはTEXT 成唯識論 8 と 10 によって文献上根拠を得ることが出来る。

つまり、TEXT 成唯識論 8 では、この二身は他の衆生を教化するためにその方便として顕わし出されたものであり、従つて〈智〉がその本体となっているのではないと強調されている。一方、TEXT 成唯識論 10 では、二身は眞実の〈心〉〈心所〉は持たないが、化現の〈心〉〈心所〉を持っていると説かれているから、全体としてみれば、身体的な意味でも仏の精神的な面としても仮の存在と理解でき、従つて『仏地経論』*BBhvych*(TEXT *Bbhvy* 13)で〈仏身〉を〈法身〉と〈生身〉とに分け、その〈生身〉に〈他受用身〉と〈変化身〉とを当てた考えと基本的に同じ内容のものであると考えられる。

以上の点をまとめると、〈自性身〉と〈自受用身〉とが眞実の〈仏身〉であり、他の二つの〈仏身〉は〈仏智〉の助けによって現し出された方便としての仮の〈仏身〉であることになる。ここに見られる〈三身〉と〈五法〉の対応関係は依然として複雑であるのは、玄奘がアビダルマのカテゴリーを最優先していることによると考えられるが、先に『仏地経論』*BBhvych*の両者の関係を考察した際に提示した不確定要素が、遙かに整備された形で描写されていると云うことは確実である。しかも後代日本において法相宗の教義としてこの関係が提示される場合、上記のように理解されていたことが次の例から判る。それを提示して当節の考察を終えることにする。

【TEXT 八宗綱要】八宗綱要、上巻 p.40

第二師意。清淨法界是自性身。四智上相是自受用。平等性智所現之身、他受用。成所作智所現之身、是変化身。妙觀察智說法斷疑智也。

10-3 転依の理解と体系化²⁸

前節までに述べた内容から、『成唯識論』が各理論をタームとしてカテゴリーの中に組み込み、全体として整備された体系を築き上げようとしたことが理解できるであろう。そこで当節ではこれまで歴史的に様々な要素を巻き込み、様々な様相を呈しながら発展してきた〈転依思想〉それ自体についてどの様に扱い、どの様に体系化したかについて見ていくことにする。

当節8-3-1で見たように、『仏地経論』*BBhuych*における〈転依〉理解が比較的一義的に〈真理〉(*tathatā*, *dharmatā* etc.)として絶対化したものと理解されていたと考えられるのに対し、『成唯識論』における〈転依〉理解は、それ以外の諸解釈を包括的に扱っており、総合的な〈転依思想〉を背景として整備されたことが窺えるのである。

『成唯識論』には「證得轉依」と云う表現がしばしば見られるが、論中には〈転依〉を一つのまとまった概念として扱う場合と、〈転〉と〈依〉とのそれぞれの語義解釈を施す場合とがある。〈転依〉を一つの総合概念と見た場合には、これを『仏地経論』*BBhuych*で見た〈真理〉として絶対化した〈転依〉と理解することが最も妥当であるように見られるが、実際には『成唯識論』の中でこの考え方を証明するに足だけの材料は見あたらず、従ってこの考えを決定づけることは難しい。従ってここでは『成唯識論』の示す〈転〉および〈依〉の語義解釈から検討していくことにする。

『成唯識論』が〈転依思想〉を扱うのは、特に『唯識三十頌』TV第29, 30偈(当節9-1TEXT TV 1a)に対する註釈部分においてである。『成唯識論』の分類によれば第29偈は「修習位」に属し、第30偈は「究竟位」に属する。そのうち〈転依〉に関する詳しい説明は修習位において行われる。

『成唯識論』はまず〈転依〉の意味内容を次のように分類して説明している。

転依義差別²⁹

- | | |
|---------|-------|
| 1 : 能転道 | a 能伏道 |
| | b 能断道 |
| 2 : 所転依 | a 持種依 |
| | b 迷悟依 |
| 3 : 所転捨 | a 所断捨 |
| | b 所棄捨 |

²⁸ 佐久間 1989a, p.32ff.

²⁹ 『成唯識論』T31,54c23ff.; 新導本 p.444,9ff.

- 4：所転得 a 所顕得
 b 所生得

このうち2の〈所転依〉以外は実際には〈転〉のもつ意味、あるいはその働きを示したものである。

1は〈道(mārga)〉のもつ〈転〉の働きに a〈伏〉と b〈断〉との二つの働きがあることを示している。〈伏〉とは〈煩惱という障害〉(kleśāvaraṇa)と〈知るべきものに対する障害〉(jñeyāvaraṇa)との二つの障害が表面上に出ようとする潜在的な勢力を押さえること(伏二障随眠勢力、令不引起二障現行)³⁰であり、〈断〉とは二障を潜在的な可能性も含めて根源から永久に断ち切ってしまうこと(能永断二障随眠)³¹である。

2はこうした〈転〉の目的語となる〈依〉(āśraya)が何であるかについて説明するものである。当部分は『成唯識論』の中で上記の図表に先立って示されている〈依〉(āśraya)の解釈と対応しているので、両部分を並列することにする。

【TEXT 成唯識論 15】成唯識論 T31,51a3ff.³²

依、謂所依。即依他起。與染淨法爲所依故。染、謂虛妄遍計所執。淨、謂眞實圓成實性。轉、謂二分轉捨轉得。由數修習無分別智，斷本識中二障龜重，故能轉捨依他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱得大涅槃。轉所知障證無上覺。成立唯識，意爲有情證得如斯二轉依果。

【TEXT 成唯識論 16】成唯識論 T31,55a10ff.³³

持種依，謂本識。由此能持染淨法種，與染淨法俱爲所依。聖道轉令捨染得淨。餘依他起性雖亦是依而不能持種，故此不說。

【TEXT 成唯識論 17】成唯識論 T31,51a9ff.³⁴

或，依即是唯識眞如。生死涅槃之所依故。愚夫顛倒迷此眞如，故無始來受生死苦。聖者離倒悟此眞如，便得涅槃畢竟安樂。由數修習無分別智，斷本識中二障龜重，故能轉滅依如生死，及能轉證依如涅槃。

此即眞如離雜染性。如雖性淨而相雜染，故離染時 假說新淨。即此新淨說爲轉依。

³⁰ 『成唯識論』T31,54c24f.

³¹ 『成唯識論』T31,54c27.

³² 新導本 p.410,4ff.

³³ 新導本 p.446,1ff.

³⁴ 新導本 p.410,9ff.

【TEXT 成唯識論 18】成唯識論 T31,55a13ff.³⁵

二、迷悟依、謂眞如。由此能作迷悟根本。諸染淨法依之得生。聖道轉令捨染得淨。餘雖亦作迷悟法依而非根本、故此不說。

TEXT 成唯識論 15 と 16、TEXT 成唯識論 17 と 18 とがそれぞれ内容的に一致していることについての詳しい吟味は当論文では省くことにするが、前者は“āśraya”（依）を“paratantrasvabhāva”（依他起性）³⁶とし、後者は“tathatā”（眞如）としていることが判る。

“āśraya”（依）を“paratantrasvabhāva”（依他起性）と解釈する立場は当序文でも示したように『瑜伽論』に見られる＜転依＞解釈を五つのパターンに分類した場合の第2パターンにあたる。つまり“āśraya”をヨーガ行者の総体と解釈した上でのヨーガ行者の肉体的精神的な面に起こる変化の延長線上にあるものと思われる。しかも TEXT 成唯識論 15 に例えば「轉、謂二分轉捨轉得」に見られる如く、「二分依他起」の思想が明確に示されている。「摂決択分」*VinSg* および『摂大乘論』*MS*³⁷に見られるこの二分依他起性思想を＜転依思想＞と結びつけるのは、本来『摂大乘論』*MS* の影響と考えられるが、こうした影響はすでに『仏地経論』*BBhvych* (TEXT *BBhvy* 2a) に「すべての邪悪さ/悪さの基層」及び「清浄な依他起性」という形に窺われるが、それが『仏地経論』*BBhvych* では TEXT *BBhvy* 2b, 3b でさらに明確化していったと思われる。玄奘はこうした思想を『成唯識論』では前面に出したものと思われる。

一方“āśraya”（依）を“tathatā”（眞如）と解釈する立場は、五つのパターンに分類した場合の第3パターンにあたる。つまり、ヨーガ行者が無餘涅槃の段階に到って肉体が物量的に消滅した際の＜転依＞の存続の問題を重要なポイントとして生まれ発展した考え方で、『仏地経論』*BBhvych* が＜転依＞と言うタームとして特に関心を寄せていたものと思われる。

「摂決択分」*VinSg* を見た場合には、この“tathatā”（眞如）としての解釈がより高度な思想と見られるのだが、『摂大乘論』*MS* という論典が玄奘等後世に大きな影響を及ぼしたという事情に伴って、『摂大乘論』*MS* で完成した＜二分依他起性＞としての＜転依＞解釈が極めて重要な位置を占めるようになり、もともと素朴な思想であったヨーガ行者の肉体的精神的な面の変化が解釈し直

³⁵ 新導本 p.445,3ff.

³⁶ TEXT 成唯識論 15 では「依他起」とあり＜本識＞との関係が不鮮明であるが、TEXT 成唯識論 16 では「依」が直接「本識」と結ばれている点は注目に値する。

³⁷ 当節 5-2 で扱った、*YBh(Vin-BoBh)* および TEXT *MS* 5,6 参照。

されて、『成唯識論』で“tathatā”の解釈と明確に並列されるようになったものと思われる。

さて、この二つの解釈の内容の吟味をするならば、第一釈は汚れ、つまり依他起性上の遍計所執性を排除し（轉捨）、清浄になった、あるいは清浄な依他起性上の円成実性を獲得する（轉得）ことを示し³⁸、従って＜依他起性＞自身はいずれの場合にも存在しているものと解釈できる。そして例えば TEXT 成唯識論 16 で＜依＞が＜本識＞と直接結びついていることから見て、ヨーガ行者の特に内的知的レベルでの変化をその焦点としていられると考えられる。

これに対して第二釈は、ヨーガ行者の状態がどうであろうと、“tathatā”自体は変わりなく清浄であるが、ヨーガ行者が“tathatā”をどの様に認識するかを考えた場合に初めて、ヨーガ行者の“tathatā”に対する誤った考えを排除することによって自動的に清浄な“tathatā”が得られると云う表現が使われることになる。これを TEXT 成唯識論 17 では「假説新淨」と表現するのである。

総合的に見れば、この二つの解釈は一つの変化の現象を別な視点から見たものといえる。つまり一方はヨーガ行者自体、つまりヨーガ行者の内的知的レベルに注目した場合である。これは安慧 Sthiramati の諸註釈書に見られた＜転依＞解釈の中心をなすものである。他方ヨーガ行者と＜真理＞(tathatā)との認識上の相互関係について見た場合である。これは『法性分別論』 DhDhV が＜転依＞解釈の中心に置いたものである。つまりこの二つの考えは『瑜伽論』『撰決択分』『涅槃章』 Nirvaṇa-Abschnitt で古い転依解釈と新しい大乘の転依解釈との間に繰り広げられた対立的構図にその起源を発しながら、その後様々な形で歴史的に発展する中で、ようやくまとまってきた二つの際だった＜転依解釈＞である。この二つの解釈を玄奘は相反するものとしてではなく、相補うものとして扱っていることが判る。

その両方の解釈においても、ヨーガ行者が最終的な段階に達するまでのプロセスについては、TEXT 成唯識論 16 と 18 に等しく「聖道轉令捨染得淨」とあるように、ネガティブな要素の排除とポジティブな要素の獲得という＜変化＞が＜道＞(mārga)を媒介として起こることが示されている。これは上記図表の 1＜能転道＞の内容と一致する。こうした要素間のやり取りを玄奘は TEXT 成唯識論 15 の中で「転捨 A, 轉得 B」と表現するのである。これは『仏地經論』 BBhvyh で見られた「転去 A, 轉得 B」と言う表現と一致する。この形は『唯識三十頌』安慧釈 TVbh の中に次のような形で見出すことが出来る。

[TEXT TVbh 3] TVbh (再録)

(d) tasya jñānasyānantarāśrayasya parāvṛttir bhavatīti jñāpanārtham

³⁸ 当節 5-2 で扱った＜二分依他起＞の考察参照。

āha/ āśrayasya parāvṛttir iti/ āśrayo 'tra sarvabījakam ālayavijñānam/ tasya parāvṛttir yā dauṣṭhulya-vipāka-dvayavāsanābhāvena nivṛtau satyām karmaṇyatā-dharmakāyādvaya-jñāna-bhāvena parāvṛttih/

つまり, “dauṣṭhulya”等のネガティブな要素の排除(nivṛtti)と“karmaṇyatā”等のポジティブな要素の獲得(parāvṛtti)という形である。

さて, ここに見た<排除>と<獲得>との構図は『成唯識論』の中では上記図表の3<諸転捨>と4<所転得>とに詳しく述べられている。このうち3<転捨>にはさらにa<断捨>とb<棄捨>との解釈が示されている。<断捨>とは, 無間道が実現した場合に二つの障害の種子を排除することである。<棄捨>とは, さらに進んで最終的に金剛喻定が実現した場合に, 先の種子以外に残存している有漏の種子と, 無漏であっても劣った種子とを排除することであると述べられている。

3<所転捨>の説明が比較的簡略であるのに対して, 4<所転得>の解釈は詳細に行われている。『成唯識論』の関心はもっぱらこの<転得>に向けられていたと思われる。それは例えば「雖轉依義, 總有四種, 而今但取二所轉得。頌說『證得轉依』言故」³⁹ (『』は筆者)に顕れている。<転得>はさらにa<顯得>とb<生得>とに分けられている。

【TEXT 成唯識論 19】成唯識論 T31,55b3ff.⁴⁰

所顯得。謂大涅槃。此雖本來自性清淨, 而由客障覆令不顯。眞聖道生斷彼障故, 令其相顯名得涅槃。此依眞如離障施設, 故體即是清淨法界。

【TEXT 成唯識論 20】成唯識論 T31,56a7ff.⁴¹

所生得, 謂大菩提。此雖本來有能生種, 而所知障礙故不生。由聖道力斷彼障故令從種起, 名得菩提。起已相續窮未來際, 此即四智相應心品。

ネガティブな要素を排除した後結果として獲得されるもの(所転得)には, TEXT 成唯識論 19 の示す<大涅槃>と TEXT 成唯識論 20 の示す<大菩提>とがあり, これを『成唯識論』は「二轉依果」⁴²と理解する。

まず TEXT 成唯識論 19 の<大涅槃>とは, 実際には<清淨法界>を指示する⁴³。<清淨法界>そのものは本來自性清淨であるが, 仮に付着した汚れのた

³⁹ 『成唯識論』T31,57a7ff.:新導本 p.458,3f.

⁴⁰ 新導本 p.457,6ff.

⁴¹ 新導本 p.452,1ff.

⁴² 『成唯識論』T31,57a13ff.:新導本 p.458,8f.「前修習位所得轉依應知即是究竟位相。此謂此前二轉依果」

⁴³ 『成唯識論』T31,55b7ff.『成唯識論』はこの<涅槃>をさらに<本來自性清淨涅槃>等の

めに不浄に見えるに過ぎない。誰にとって不浄に見えるかと云えば、ヨーガ行者にとってに他ならない。これは TEXT 成唯識論 17, 18 の〈真如〉と同じ解釈であり、TEXT 成唯識論 17 が「新淨」と表現した内容を TEXT 成唯識論 19 は「顯」として表現し、〈転依〉に関しては〈清浄法界〉そのもののみに注目するのでなく、ヨーガ行者とそれとの認識上の相互関係を問題にするから「得涅槃」と表現するのである。この「顯」と「得」とによって〈顯得〉は理解される。

次に TEXT 成唯識論 20 の〈大菩提〉とは、実際には〈四智〉と相応した心を指示している。これは TEXT 成唯識論 15, 16 と同じ解釈であり、ヨーガ行者が修習等〈道〉(mārga)の力によって障害を排除した場合に、ヨーガ行者自身には汚れたものに代わって、〈四智〉に相応している心が生じてくることを意味する。これは〈清浄法界〉が本来自性清浄であるのに対して「起已相續窮未來際」と表現されるように、出発点でヨーガ行者の制約を受け、それが絶えることなく未来に永続すると理解できる。従ってこれを「生」と表現している。これを TEXT 成唯識論 15, 16 の二分依他起の思想に当てはめるなら、ヨーガ行者の〈依他起性〉に清浄な部分が生じていくに従って、これとは決して混じることのない⁴⁴汚れた部分が排除されていく。この清浄な部分が生じ尽くし、永久に生じ続けることが〈生得〉であると理解できる。

以上で〈転依〉と言う概念の持つ具体的な変化の内容に付いて見てきた。そこで玄奘が〈転依〉として意図するものが〈二転依果〉、つまり〈涅槃〉と〈菩提〉であったことが判る。従って次にこの〈転依〉と言うタームを玄奘が具体的にどの様に使用しているかについて考察していくことにする。

玄奘が〈転依〉というタームを使用する場合、基本的に「證得轉依」と言う形を採る。その場合にどの様なプロセスで〈転依〉を覚って行くかについて次のように述べている。つまり、これは『摂大乘論』MS IX-2 の六種類の〈転依〉⁴⁵を受け継いだ考えであり、その前半の四つが修行階梯を明示している。

【TEXT 成唯識論 21】成唯識論 T31,54c1ff.⁴⁶

一、損力益能轉。謂 初二位。

由習勝解及慚愧故，損本識中染種勢力，益本識內淨種功能。雖未斷障種

四種に分けて解説していく。

⁴⁴ 例えば MSLN) I-49 でハンサ鳥が水の中から乳を飲む如くと譬えているように理解することができる。

⁴⁵ 当節 5-3-2-1 参照。

⁴⁶ 新導本 p.443,3ff.

實證轉依，而漸伏現行亦名爲轉。

二，通達轉。謂 通達位。⁴⁷

由見道力通達眞如，斷分別生二障麤重，證得一分眞實轉依。

三，修習轉。謂 修習位。

由數修習十地行故，漸斷俱生二障麤重漸次證得眞實轉依（中略⁴⁸）。

四，果圓滿轉。謂 究竟位。

由三大劫阿僧企耶修集無邊難行勝行，金剛喻定現在前時，永斷本來一切麤重，頓證佛果圓滿轉位。窮未來際利樂無盡。

これによって一が地前の段階，二が初地見道，三が修道，四が究竟位（仏地）に当たることが判る。

さてこの第一段階では，「まだ障害および種子は断じられていないし，転依もまた実証されていない」とある如く，〈転依〉は次の初地見道以上に限定されることが明示されている。この点は『成唯識論述記』も「此位漸伏亦名爲轉。轉之因故，能伏轉故。實證得位，謂 通達位修習位等。故此非眞」⁴⁹とあり，『成唯識論』も二以降は「眞實轉依」及び「圓滿轉依」と重ねて明示している。

ここで菩薩の十地と〈転依〉との関係を考えるならば，初地で〈転依〉の一分ば得られ，修道で少しずつ“*daṣṭhūlya*”（麤重）が除かれ（漸断），それに代わって〔その除かれた分だけ〕少しずつ〈転依〉が得られ（漸次證得），最後に完全に〈転依〉のみとなると言う構図が描かれることになる。

以上によって，玄奘以前に形成され，歴史的発展過程を経て様々に展開した〈転依思想〉を玄奘が相互に矛盾なく整理しようとした意図が窺われたであろう。おそらく玄奘の最大の功績は，諸説が枝分かれし，それぞれに展開したために入り乱れ，互いに相矛盾したものと映るようになった思想内容を，丹念に整理し，整備し，体系化したことにあると思われる。そのために瑜伽行派の諸実践理論は，その後の唯識思想として，さらに中国法相教学という非常に精緻な思想体系として強く印象づけられるようになったと云うことが出来よう。

⁴⁷ 『述記』（『成唯識論』仏教大系本 vol.4, p.583,7）に「初二位者，在地前第一第二位」とある。

⁴⁸ 中略部分（『成唯識論』T31,54c8ff.）「攝大乘中，說通達轉在前六地，有無相觀，通達眞俗間雜現前令眞非眞現不現故。說修習轉在後四地，純無相觀長時現前勇猛修習斷餘麤重，多令眞不顯現故。」従って菩薩の十地との対応関係について『成唯識論』と MS と差があることを玄奘自身認めていたことが判る。

⁴⁹ 『成唯識論』仏教大系本 vol.4, p.582,7ff.

最終章 転依思想の総括

以上『瑜伽師地論』*YBh* に端を発した＜転依思想＞がどの様に展開していき、それがまとめられ体系化したかまでの様子を、玄奘訳の『成唯識論』に到るまでの諸文献に亘って考察してきたわけである。些末的な議論に紛れて重要な思想の流れが見失われないように、＜転依思想＞の重要な思想内容の展開の系譜をまとめ直しておくことにする。

1. 瑜伽行派 (Yogācāra) は特に後代インド思想社会の中で唯識学派 (Vijñānavāda ないし *Vijñaptimātravāda) の名の下に、外界を否定する学派として批判の対象とされてきた。しかし、瑜伽行派はその名前の示すように、特に初期においてはヨーガの行を熱心に行う人々の集団であったことは周知のことである。

何のために行ずるのかと云えば、解脱するためである。つまり行は涅槃を目指すものであることに変わりはないのである。この涅槃を目指す行の中から、この学派特有の理論、＜アーラヤ識説＞や＜三性説＞などが生み出されてきたのである。しかし、理論ははじめから理論としてあったわけではない。それらは実践を通じて凡夫である行者が如何に解脱しうるか、涅槃に達しうるかを試行錯誤する中で次第に形作られた実践理論であり、それぞれの発展過程はこの学派の初期の典籍の中に辿ることが出来る。その後の発展過程の中で、特に大乘化を果たすと、汚れた行者がそのまま浄化されて仏になるという考えから発展して、仏の慈悲心から、本性として清浄な種子が仏の世界から行者に植え付けられることによって初めて行者は浄化されると云う考えに移行する。これ以降こうした観点のもとに、この学派の諸理論は推移し、発展し、やがては体系化されていくことになるのである。

こうした経緯を、この学派に特徴的な実践理論の一つである＜転依思想＞の発展過程を辿ることによって概観していくことにする。＜転依＞という概念は“āśraya-pari/vṛt”と“āśraya-parā/vṛt”との二種類のサンスクリット原語を持つ。両者の意味上の差が見られるのは初期の頃のみで、時代と共に両者の意味の違いは消滅する。瑜伽行派の文献の中で『瑜伽師地論』*YBh* およびこの系統を継ぐ『顕揚聖教論』『阿毘達磨集論』*AS*、『阿毘達磨雜集論』*Asbh* とさらには『法法性分別論』*DhDhV* とは“āśraya-pari/vṛt”のみを有する。これに対し『瑜伽論』本地分「菩薩地」*BoBh* の思想系統を継ぐ『大乘莊嚴經論』*MSA* では“āśraya-pari/vṛt”と“āśraya-parā/vṛt”との両タームを用い、この段階では両者間に明らかに意味上の差を見出すことが出来る。しかしおそらくは『撰大乘論』*MS* においてすでに、また『大乘莊嚴經論』無性釈 *MSAT* や安慧釈 *SAVbh* にお

いては明らかに両タームの意味の差違は失われている。

＜転依＞とはどのような意味であるかについて簡単に触れておけば、行者が修行の結果、ある段階に達した場合に精神的肉体的に起きる変化の様子を表現するものである。これには(1) ごく素朴な瞑想の成果を表すものから、(2) 悟りの段階を表現したもの、(3) それをさらに大乘仏教徒として位置づけようとしたもの、そして(4) それらの理論の発展段階において形成された様々な見解を一つの体系として矛盾のないものにまとめ上げようとした段階などがある。しかし最終的にまとめ上げられた＜転依＞の解釈は基本的にすべて瑜伽行派最初期の典籍『瑜伽論』*YBh* の中に見られる。そこでこれをまず概観し、パターン化した上で諸文献に見られる＜転依＞解釈の特徴を描写していくことにする。

2. 『瑜伽論』 *YBh* の中でも成立年代の古い「本地分」*MauBh* と呼ばれる部分には、より素朴な形の＜転依＞解釈が見られる。その中でも最も古い成立部分に当たる『声聞地』*SrBh* には瞑想修行の結果、行者の持つ＜重苦しさ＞（*daṣṭhulya*）が取り除かれて＜軽快さ＞（*praśrabdhi*）を得ると述べられている。この場合の変化のあり方は一遍にではなく順々に移行する。そしてその変化のもたらす成果は、＜知るべきもの＞（所知: *jñeya*）として設定される＜不浄観＞や＜慈悲観＞等の瞑想対象と行者が一体化することである。この意味で原始仏教時代、部派仏教時代の瞑想修行の香りを色濃く残している。

2.2. これに対し、同じく古い成立の「本地分」中『菩薩地』*BoBh* の＜転依＞解釈はネガティブな要素＜重苦しさ＞(*daṣṭhulya*)の排除にのみ言及し、ポジティブな要素＜軽快さ＞(*praśrabdhi*)の獲得には言及がない。ポジティブな要素として登場するのは仏の＜自在力＞(*vaśavartitā*)と考えられる。したがって＜*daṣṭhulya*＞の解釈も＜重苦しさ＞よりは＜邪悪さ＞等倫理的意味での煩惱の領域にあるもの(*kleśapakṣya*)となっている。この違いが『菩薩地』*BoBh* が『声聞地』*SrBh* と異なり菩薩に関することをテーマとしていることに起因するものか、あるいは『声聞地』 *SrBh* より時代的に進んだ考えであるからかは判断できない。

「本地分」*MauBh* の中で注目する解釈は“*āśraya-parivṛtti*”の変化のパターンとして＜置換モデル＞と＜変容モデル＞と表現すべき内容を見て取ることが出来ることである。前者は古い要素の排除と新しい要素の侵入という場合に、要素間の置換を読みとるものである。後者は行者の総体としての変異・変容を読みとるものである。注意すべき点は、この二つの解釈が一つの変化のどの側面に焦点を当てているかにあり、二つの別な変化があるわけではないことである。

2.3. またやはり古い成立部分と思われる「摂事分」*VastuSg* の＜転依＞は、

『菩薩地』*BoBh* の〈転依〉解釈と同様に煩惱の排除という伝統的な解脱思想における〈転依〉解釈となっている。

2.4. さて〈転依〉(*āśraya-parivṛtti*)の語義を再度示すと、〈存在基層の変化〉と云うことになる。この〈存在基層〉とは何かというと、古い時代には行者の〈六つの感官〉(六處: *ṣaḍāyatana*)であり、やがてそれが〈身体〉ということになる。いずれも行者の生命存在の根底を支えるものであり、その意味で〈依り所〉である。あるいは行者の存在を支えるすべてのものという意味で〈存在基層〉と訳すことにしたのである。いずれにしてもこの〈存在基層が変化する〉ということは行者の存在による限定を受けることになるのである。

ところで修行の結果悟りに到るとした場合、つまり行者が阿羅漢となり、無餘依涅槃に達した場合、その存在は消滅してしまう(灰身滅智)。すると行者の存在の限定を受けている〈存在基層が変化した状態〉(転依)という成果もまた消滅してしまうことになるのである。これは大乘仏教徒である瑜伽行派の人々にとっては受け入れがたいものである。これに関する彼らの苦悩を窺わせるものが「本地分」『無餘依地』*NirupadhiḥkāBh*に見られる“*āśrayaparivṛtti-prabhāṇita*”(轉依所顯: 存在基層が変化した状態が顯れ出したもの)と“*tathatāviśuddhi-prabhāṇita*”(清淨真如所顯: 清淨になった真如が顯れ出たもの)というパラレルに置かれている表現である。これが「摂決摂分」*VinSg*において明確化する“*āśrayaparivṛtti*”(轉依) = “*tathatāviśuddhi*”(清淨真如)という新解釈の発端であるとする、無餘依涅槃に至り、仏となった場合に、行者の死後も成果である〈転依〉が存続するための〈依り所〉が行者の身体に関するものとは別に必要となる。その条件を満たす唯一のものが〈存在基層〉そのものを〈真如〉と解釈することであった。つまり〈存在基層の変化〉 = 〈真如の浄化〉にする考えであったのである。ここに〈転依思想〉は新たな展開を見せることになる。それは、修行の結果、汚れた行者が清淨になるのではなく、始めから清淨な〈真如〉にまとりついてきた客塵煩惱が排除され、〈真如〉そのものが顯現すると解釈する大乘仏教としての新たな〈転依〉解釈である。

2.5. 「摂決摂分」*VinSg*では「本地分」*MauBh*に見られた様々な〈転依〉解釈が整理されている。その中で特徴的なことは、新たに〈アーラヤ識〉が〈転依〉解釈の中に加えられたことと、上述した〈真如の浄化〉という〈転依〉の新解釈に重点が置かれたことである。特に後者は転依思想史を見る上で重要である。

ここで〈転依〉の旧解釈とは、行者が修行の過程で浄化され、次第に理想的境地に到るプロセスとその結果を意味するものである。これに対し新解釈としては、汚れた凡夫が浄化されて仏となるとは考えられず、始めから清淨な仏

の世界から清らかな種子が行者に植え付けられ、その仏の慈悲によって行者が仏となることである。認識論上は行者の視点から見て＜真如＞が浄化されることになる。この新旧両解釈の対論が「摂決択分」『有餘依及無餘依二地』*Nirvāṇa-Abschnitt* にみられ、そこにおいて新解釈が正当であることが述べられているのである。

これ以外に重要な＜転依＞解釈を挙げておく。一つは＜転依＞が修行プロセスを含まない＜真如＞と同等の意味で把握されているものである。もう一つは＜転依＞を仏身と結びつけて解釈するものである。前者は、＜存在基層が変化し尽くした状態＞とでも訳すべきものであり、結果の段階のみを修行プロセスから切り離した形で表現したものである。後者は、＜存在基層が変化した状態＞として柔軟に解釈する中で、阿羅漢、つまり小乗仏教の＜転依＞は＜解脱身＞にすぎないが、大乘仏教の＜転依＞は＜法身＞と結びつくものであるとし、先の新解釈をさらに大乘仏教として宣揚していこうとするものである。これは「摂決択分」*VinSg*に全文引用される『解深密経』*SNS*の中に顕れ、以降も転依思想史の中で重要なポイントとなる解釈である。

2.6. 以上『瑜伽論』における＜転依＞解釈を概観した。これを五つのパターンとしてまとめておくことにする。

(パターン1) 行者の肉体的精神的な面に起こる変化で、『声聞地』*SrBh* 『菩薩地』*BoBh* 以来の＜重苦しさ＞(麤重)等の要素間の交換の考え方を受け継ぐもの。

(パターン2) 行者の肉体的精神的な面に起こる変化ではあるが、行者の存在全体に関する変化、交換を意図するもの。「摂決択分」『有餘依及無餘依二地』*Nirvāṇa-Abschnitt* 等の対論の敵者の質問の中に見られる思想。

(パターン3) 「本地分」『無餘依地』*NirupadhikāBh* にその片鱗が見られる解釈で、＜転依＞を＜真如＞として絶対化しようとする思想。つまり行者の肉体が減じた後も残存しうる＜転依＞を目指す思想。「摂決択分」『有餘依及無餘依二地』*Nirvāṇa-Abschnitt* の立者の答えの中に見られ、＜転依＞＝＜真如の浄化＞として絶対化がほぼ固まった段階のもの。

(パターン4) ＜アーラヤ識＞と絶対対立関係にあり、＜転依＞が＜真如＞として絶対化された最終段階のもの。

(パターン5) 『解深密経』*SNS*に見られる＜転依＞と＜解脱身＞＜法身＞とを結びつける思想。「摂決択分」*VinSg*に見られる＜転依＞と＜清浄法界＞とを結びつける思想など。＜転依＞を大乘仏教として宣揚していこうとする意図の見られるもの。これは後に見る『大乘莊嚴經論』*MSA*等を目指すものに近いと思われる。

この五つのパターンをもとに他の文献の＜転依＞解釈を見ていくことにす

る。

3. 『顕揚聖教論』と『阿毘達磨集論』ASは共に『瑜伽論』YBhの内容を無著 Asaṅga がまとめたものとされている。前者が編者無著 Asaṅga の意図の下にまとめたものであるのに対し、後者は重要な項目ごとに辞書的にまとめたものである。〈転依〉解釈については共に『瑜伽論』YBhに見られる〈転依〉を網羅しながら、巧みに編集し、修行の結果の段階にある状態を意味する〈転依〉解釈にまとめあげている。そこには修行プロセス等を含む素朴なパターンの〈転依〉解釈は見られない。

『瑜伽論』YBhに見られない解釈としては、『顕揚論』において〈三性説〉と〈転依〉とを結びつける解釈が見られることである。これは『大乘莊嚴經論』MSAの偈頌の段階では明確化していないが、その世親釈において明確に説かれるものである。

『阿毘達磨集論』ASが修行の最終段階に限定した〈転依〉解釈をするのに対し、その注釈書『阿毘達磨雜集論』ASは修行プロセスを含む〈転依〉解釈を採る。ただし、その場合でも『瑜伽論』YBhにおけるより、より整備された形で説かれている。例えば「心轉依」「道轉依」「龜重轉依」という三種転依についても修行プロセスを明確に感じさせるものとなっている。

4. 『大乘莊嚴經論』MSAにおける〈転依〉解釈としては、先に述べた pari/vṛt (入り込む、置き換わる) と parā/vṛt (排除する) との意味上の差違を認めた上で使用している。それ以外には、『瑜伽論』YBhの〈転依〉解釈に加えて、〈三性説〉による〈転依〉解釈が新たに導入されていることが大きな特徴である。ただし実際に〈三性説〉と〈転依〉とが結びつくのは『大乘莊嚴經論』世親釈 MSAbh においてである。〈転依〉解釈としては『瑜伽論』YBhに見られる〈転依〉解釈を基礎としていながらも、パターン5等が中心となり、パターン1等の素朴な形は陰を潜めていると思われる。これは『大乘莊嚴經論』MSAという論の性格上大乘仏教の宣揚に主眼がおかれていることをよく物語っているのである。

5. 『摂大乘論』MSにおける〈転依〉解釈は、大乘としての立場を鮮明にしながら『大乘莊嚴經論』MSA等に見られる解釈を中心にまとめたものであるということである。その中で特に特徴的な〈転依〉解釈は〈三性説〉との結びつきによる解釈にある。正確には〈三性説〉の中の〈依他起性〉を汚れの傾向にある〈依他起性〉と清浄な傾向にある〈依他起性〉との二つに分ける、いわゆる〈二分依他起〉によって解釈している点である。つまり行者が修行プロセスの中で、汚れの傾向にある状態から徐々に浄化され、清浄な状態に到ることを意味するのである。これは汚れた〈真如〉が垢を離れることによって清浄な〈真如〉となるということと表裏の関係にある。行者が悟りに到るプロセスの

中で、認識対象としての〈真如〉が垢を伴った状態から、垢を脱した状態に変わるといふ認識レベルでの変化を〈真如の変化〉として表し、それを〈転依〉解釈と見ることになる。

6. 瑜伽行派の他の諸理論がそうであるように、無著 *Asaṅga* 時代におおよそ発展を遂げた理論が、世親 *Vasubandhu* 時代に完成したとすることは、〈転依〉理論に関しても当てはまる。この完成した〈転依〉理論はやがて時代を経て、安慧 *Sthiramati* 時代になると理論自体の整備にもっぱら関心が向けられることになる。その点を以下に述べることにする。

7. 安慧 *Sthiramati* の時代の〈転依〉解釈を見るために、『中辺分別論』安慧釈 *MAVT*、『唯識三十頌』安慧釈 *TVbh*、『大乘莊嚴經論』無性釈 *MSAT* と安慧釈 *SAVbh*、そして内容上同じレベルで扱うべき『法法性分別論』*DhDhV* を総括して述べていくことにする。

7.1. 〈転依〉解釈に関して安慧時代に特に特徴的なものは、修行する行者の変化を〈転依〉としている点である。つまり〈真如〉と等値される〈空性〉が汚れた状態から清浄な状態に変化する様を、〈存在基層が変化していない状態〉(*āśraya-aparāvṛtti*)から〈存在基層が変化した状態〉(*āśraya-parāvṛtti*)に移行することに投影している。これは行者の認識論上の変化を意識していると云っても差し支えないものである。

〈転依〉を、つまり修行プロセスを含む行者の一連の変化を、大乘仏教の〈転依〉として捉えるのが安慧 *Sthiramati* の特徴と思われる。この点は、例えば〈菩提〉に関して小乗仏教の〈菩提〉は行者の生命の限定を受けるのに対し、その限定を受けない大乘仏教の〈菩提〉を強く意識していることにも見られる。さらに安慧 *Sthiramati* は本性清浄な〈真如〉が客塵煩惱を離れる図式と、修行プロセスを含む〈転依〉解釈とを並立して置くのである。これは〈転依〉に関するそれまでの解釈が、当時までに明確化し、整理されていたことを物語っている。

このように〈転依〉をめぐる理論に限らず安慧 *Sthiramati* 時代の諸理論に対する特徴は、世親 *Vasubandhu* 時代までに完成した諸理論の体系化である。〈転依〉に関してもそのことが言える。例えば当時までに成立していた理論である凡夫の持つ心と仏の智とが、修行による変化の前と後として対応関係を結ぶことになる。詳しく云えば凡夫の心とは〈アーラヤ識〉等の八識であり、仏の智とは〈大円鏡智〉等の四智であり、両者の間に対応関係を結ぶのである。またさらにこうした四智と仏の三身との帰属関係についても対応関係を見せることになる。いずれにしても〈転依〉を凡夫が仏になる重要なポイントとして確定し、その変化を悟りのメカニズムの中心に位置づけたために、既存の諸要素間に対応関係を見出すことになったのである。そうすると各項目を整理分類

したいと思うのは、人間の意識の趨勢として自然な成り行きである

7.2. こうした分類上の営みを体系化と名付ければ、体系化としては玄奘訳『成唯識論』に基礎を置く中国の法相教学が最も整った形式を持つものである。しかしそのことは同時に、法相教学があまりにも体系化にこだわりを持ったために、本来の〈転依〉、つまり〈存在基層の変化〉、〈存在基層が変化した状態〉等、修行する行者の姿を見失いがちであることもまた事実である。

7.3. 玄奘の思想傾向を見る前に、『法法性分別論』*DhDhV* の〈転依〉解釈を述べておくことにする。安慧 *Sthiramati* の〈転依〉解釈が、本性清浄なく真如〉と別立する形で修行プロセスを含む〈転依〉解釈を並立させたのに対し、『法法性分別論』*DhDhV* の〈転依〉解釈は、〈真如の浄化〉としての〈転依〉を主眼としている。つまり安慧 *Sthiramati* の云う修行プロセスを含まない〈真如が変化した状態〉を〈転依〉の正当な解釈とし、安慧 *Sthiramati* が〈転依〉とした解釈は二義的なものとしてあまり焦点が当てられていないのである。

まとめ直せば『法法性分別論』*DhDhV* の〈転依〉解釈はパターン3等で説かれる〈真如〉としての〈転依〉解釈の延長上にあり、しかもこの〈転依〉解釈は修行プロセスは含まれないのである。つまりこれは安慧 *Sthiramati* のものとは理解の仕方が正反対となる。ただし、先にも述べたように『法法性分別論』*DhDhV* の〈転依〉解釈は、修行プロセスを含む〈転依〉にも言及していることから、修行プロセスを含む〈転依〉解釈にも十分に配慮した上で〈真如の浄化〉としての〈転依〉を選択しているのである。

8. 玄奘に端を発する中国法相教学の理論の体系化は、〈転依〉解釈としても明確に見られる。『成唯識論』に先立って翻訳された同じ玄奘訳『仏地経論』*BBhuych* の中では未だ体系化に試行錯誤の跡が見られるのであり、これが『成唯識論』では見事に整備されていると云うことを念頭に入れておく必要がある。その上で『成唯識論』の〈転依〉解釈は、『有餘依及無餘依二地』*Nirvāṇa-Abschnitt* で新旧両解釈として出発し、『中辺分別論』安慧釈 *MAVT* や『法法性分別論』*DhDhV* の時代には修行プロセスを含む〈転依〉解釈と、〈真如〉としての〈転依〉解釈という形で整備され、この両解釈が並立されているのである。つまり〈転依〉というタームの意味するものは、一方では『法法性分別論』*DhDhV* と同様、本性清浄である〈真如〉が客塵煩惱を排除して顕現することであり、一方修行プロセスを含む解釈は、〈転依〉というタームではなく、例えば凡夫の識を「轉捨」して、仏の智を「轉得」とするという表現方法で取り入れられている。さらに諸要素間におけるカテゴリーの問題として〈心〉に属する〈識〉を転捨するとしたために、〈心所〉に属する〈智〉については〈智に相應する識ないし心〉（智相應心）を轉得すると表現を工夫して整備し直し、全体として両解釈を矛盾なく並列している。

9. 以上瑜伽行派の諸文献の中に見られる様々な＜転依＞解釈の中、特に特徴的なものを辿ることにより、＜転依思想＞の歴史的発展の過程を見てきたわけである。素朴な瞑想するヨーガ行者の精神的肉体的変化から出発した＜存在基層の変化＞としての＜転依＞解釈が大乘化しながら発展し、最終的には古い解釈と大乘化した新解釈とがアビダルマのカテゴリーとしても矛盾のないものとして整備されるまでに体系化されるに至ったのである。こうした＜転依思想＞史の流れを見ることによって初めて、『宝性論』*RGV*や『楞伽經』*LAS*の＜転依＞解釈も正しく理解することが出来るのである。この点に関しては別な機会に考察することを約束して、当論文を締めくくることとする。