

『釈軌論』における三三昧
— 『声聞地』との比較を通じて —

堀内俊郎

I はじめに

空、無願、無相の三三昧は、阿含・ニカーヤ以来説かれる三昧の一種であるが、阿含・ニカーヤにおいては名称のみが挙げられる。『婆沙論』、『俱舍論(AKBh)]等のアビダルマ文献では、三三昧は四諦を縁じるという点で重視され、四諦十六行相に該当した解釈が見られる。瑜伽行派の文献でも三三昧は重視され、「三性説或は瑜伽行派の空性説というこの学派特有の教理を修習・体得するものへと展開していった」(藤田祥道[1988]p.56)という。

このように多くの文献で論じられる三三昧については研究も多く、藤田祥道[1988]の註2(pp.56-57)に挙げられたものの他にも、藤田宏達[1982]、葉[1992]、[1993]などがある。

ただ、世親(Vasubandhu, 400-480)は『俱舍論』の次の著作である『釈軌論(VyY)]¹において、前著『俱舍論』とは異なった三三昧解釈をしているのであるが、従来それがとくに注意されたことはない。そこで本稿は、これらの研究成果を踏まえた上で、『釈軌論』における三三昧をも視野に入れることによって、三三昧解釈の変遷に見られる『俱舍論』から『釈軌論』への世親の思想展開を考察することを主な目的とする。

II 阿含・ニカーヤ、『婆沙論』、『俱舍論』の解釈

阿含・ニカーヤにおいて三三昧は名称のみが列挙され、それぞれについての説明は加えられていない(『長阿含』(大正 1.50b), DN III p.210)。当時はその内容は説明されるまでもなく、自明なものであったためであるとも考えられている。

ただ、『増一阿含』(大正 2.630b)ではそれについて解釈が加えられるが、後代の付加と考えられており、無相(三昧)を無想(三昧)とするという表記の混乱もある(藤田宏達[1982]pp.438-439)。

一方、『婆沙論』や『俱舍論』などのアビダルマ文献では、三三昧は四諦を縁じるという点で重視された。具体的には、無漏の三三昧は解脱へ至る門戸という意味で三解脱門とも呼ばれ、四諦十六行相に該当した解釈が見られる。

『婆沙論』は三三昧について詳細に議論しており(大正 27.538a-543a)、その議論の一部については葉[1992]が論じている。それによると、「三三昧は十六行相と相応する真実作意(共相作意)であるため、修行者を解脱に導くことができるので、三解脱門とも呼ばれる」(p.88)という。

『俱舍論』の解釈は『婆沙論』に沿いつつ、それを簡潔にしたものと考えられる。なお、『俱舍論』に対する反駁書である『順正理論』は、『婆沙論』の説明を踏まえながら『俱舍

論』よりやや詳細に論じている(大正 29.766a-c)。以下、『婆沙論』、『順正理論』を参考に、『俱舍論』の当該箇所を解説する。(下線部は頌(AK VIII-24)の部分であり、[]内は筆者による補いである。)

さらに三つの三昧が説かれている。空三昧と無願と無相とである。そのなか、無相は寂靜の諸行相と結びついて。滅諦の諸行相と結びついた三昧が無相[三昧]であり、四つの行相をもつ。涅槃は十の特徴[相]を離れているので、無相である。それを認識対象とする三昧が無相[三昧]である。五つの対象²と女と男と有為の三相という特徴が、十の相である。空[三昧]は無我と空と結びついて働く。無我と空の行相と結びついたものが、空三昧であり、二つの行相をもつ。無願はそれ以外の諦の行相と結びついて。[それ]以外の、残りの諦の行相と結びついた三昧が無願[三昧]はであり、十の行相をもつ³。無常と苦とその原因を厭離するので、そしてまた道[諦]は筏のようなものであるから必ず捨てられねばならないので、それらを行相とする三昧が無願[三昧]である。その[道諦を]超えるときに[涅槃に]対面するから。しかし空と無我は厭離しない。涅槃と共通するのであるから⁴。

四諦十六行相とは、苦集滅道の四諦にそれぞれ、無常苦空無我、因集生縁、道如行出、滅靜妙離という都合十六の行相があるということであり、それらの行相をもって四諦を観察するのである。

ここで無相とは滅靜妙離という滅諦の四行相であり、涅槃を形容するものである。涅槃は特徴(相)を離れているからである。そして無相三昧とは無相を対象とする三昧である。空三昧は苦諦中の空・無我行相を対象として働く。無願三昧は四諦中の滅諦を除いた苦諦、集諦、道諦の行相を対象とする。ただし苦諦中の空・無我行相は涅槃と性質が共通しているので無願三昧の対象とはならず、空三昧の対象となっている。

以上の『俱舍論』の三三昧解釈は、三三昧を四諦十六行相に配当している点がアビダルマ教義学的ではあるが⁵、一言で言えば、有為を厭って無為(涅槃)を願うことを目的とするものと理解される。

なお、『順正理論』は、三三昧について説明する際、空、無相、無願という順序にしている点が異なるのみであり、『俱舍論』の所説に対して反駁を加えていないので、上記の解釈が有部の共通理解であったとみられる。

III 『声聞地(Śr)』、『菩薩地(BBh)』の解釈

本稿は『俱舍論』から『釈軌論』へという世親の三三昧解釈の変遷を辿ることを目的とするが、ここではこの目的との関連で、『声聞地』、『菩薩地』における三三昧説を検討することにしたい。瑜伽行派における三三昧については藤田祥道[1988]が網羅的に検討している。

III.1 『声聞地』のサンスクリットはテキストに問題があり、そのままでは読めない箇所については、チベット語訳(Śr(t))および漢訳(大正 30.436b-c)を参考にして[]内に補足語を置く。

解脱門は三つある。つまり空・無願・無相である。これら三解脱門はどのように設定されるのか。いわく。〔有とは⁶〕有為と無為と、この二つである。そのなか有為とは三界に属する五蘊であり、さらに無為とは涅槃である。さらにこの有為と無為の両者が〔有と〕言われる⁷。さらにまた、我、有情、命者、あるいは生者、と言われるもの、これが無である。そのなか有為については過失を見るので、過患を見るので、願わないが生じる。そして願わないことから無願が解脱門として設定される。一方またそのなかで、涅槃に対して願いを持つ者に、願うこと、寂靜を見ること、優れたものを見ること、出離を見ることが生じる。そしてさらに出離を見ることから、無相が解脱門として設定される。そのなかで存在せず、見られないものを決して願わず、〔願わないこともない⁸〕。それを無である通りに無であると智慧にもとづいて見る者に、空が解脱門として設定される。このように三解脱門の設定がある⁹。

ここでは三三昧ではなく、三解脱門とある。『俱舍論』によれば、三三昧と三解脱門との違いは、無漏の三三昧が三解脱門と呼ばれるという点にある¹⁰。従って三三昧といった場合は有漏と無漏を含むのであろう。だが、ここで注目したいのは三三昧の設定方法であるので、両者の相違は措く。

ここでの記述によると三解脱門（三三昧）の設定方法は、一切を有と無に分けた上で、さらに有を有為である五取蘊と無為である涅槃に分類し、有為を願わず（無願解脱門）、無為を願い（無相解脱門）、我などといった無を無と知る（空解脱門）という解釈である。

そして、藤田祥道[1987]によると、このような三三昧解釈は、なぜ三三昧が三つのみであるのかという問題意識からきており、一切が有為と無為（有）、無の三つにまとめられるので三昧は三つなのだという独自の解答を提出しているのであるという(p.43)。

III.2 次に、『菩薩地』の三三昧について見よう。まず空三昧について検討する。

そのなかで、菩薩にとっての空三昧とはいかなるものか。ここにおいて、すべての言語表現を本性とする自性を欠いている、不可言説の自性を持つ事物(vastu)を見る菩薩にとっての心の確立、これが空三昧と言われる¹¹。

ここでは「菩薩にとっての」と限定づけていることで分かるように、『菩薩地』特有の解釈によって三三昧を理解しようとしている。

空三昧は先の『声聞地』では我などを無と見ることであったのが、ここでは「すべての言語表現を自性とする自性を欠いている、不可言説の自性を持つ事物の存在を主張し、それ(が有ること)を見ることによる心の確立を、空三昧と理解している。この「事物(vastu)」については多くの研究がなされており、『菩薩地』特有の空理解である。

『菩薩地』は残りの無願・無相三昧についても不可言説の自性を持つ事物に言及する解釈をした(BBh p.276.5-14)後、三昧が三つであることを説明する。これは基本的に『声聞地』の説明内容を踏襲したものと考えられる。

さらになにゆえこれら三つの三昧のみの名称設定があり、これ以上はなく、これより多くはないのか。有と無のこの二つである。そのな中で、有為と無為が有である。我

と我所が無である。その中で、有である有為に対しては願わないことから、[つまり]逆のものとして、無願三昧の設定がある。さらに無為である涅槃に対しては願うことから、[つまり]正しい歓喜を把握することから、無相三昧の設定がある。さらに、このまさに無である事物、それを菩薩は願うことも願わないこともしてはならない。そうではなくて、それは無であるのみ、如実に見るべきである。そしてその見解に依存して、空三昧の設定が知られるべきである。以上のようにして菩薩はこれら三つの三昧を実践する¹²。

これは先の『声聞地』と同じく、一切（の認識対象）を有と無の二つに分け、有をさらに有為と無為に分け、有為を願わず、無為である涅槃を願い、無については無であると如実に知るという解釈である。

特に最初に見た空三昧の解釈で分かるように、三昧の内容が全く異なっているので設定方法は『声聞地』と似通っていても、内容的には『菩薩地』による三三昧解釈の改変と呼んでよい性質のものである。なお、『菩薩地』は四法印などに対しても同様の解釈をうち立てており(BBh pp.277-281)、伝統的な教説を独自の観点から再構成しようとする傾向が見られる。

IV 『釈軌論』における三三昧説とその特色

IV.1 『釈軌論』で三三昧が論じられるのは第二章においてである。

『釈軌論』第二章は語句の意味の説明(tshig gi don bzhad pa, VyY P45b4)を主題とし、世親が阿含・ニカーヤから選び出した103個の経節(mdo sde'i dum bu, *sūtrakhaṇḍa)への解釈が施され、世親による阿含の経文の説明、重要な仏教用語の解説といった性格を持っている章である。その説明の仕方としては、初めに阿含の節を引き、それに対して解釈を施してゆくのであるが、「さらにまた(gzhan yang)」として第二、第三の解釈を挙げることが多い。また、その最後に「聖教では(lung las ni)」として、聖教(*āgama)を引用することもある。それらの聖教が何に当たるかということは、『釈軌論』がどのような文献を前提にしているかという問題に連なるので、『釈軌論』の性格を知る上で重要なポイントとなると思われる。

そのなか第53番目の経節¹³に関連して三三昧が論じられる¹⁴。なお、[]中は徳慧註(VyYT)による補足であり、()中は筆者による補足語である。

(經典(53))

「有を有と、[無を無と、有上を有上と、無上を無上と知るであろう¹⁵]

とは、經典の一節である。

【解釈1】

そのなか「空によって有を有と(知り)、無を無と知るであろう。それから有について、二によって有上[とは有漏と無漏の有為である。つまり(それらは)、涅槃という最上のものに関して、上を持つものであると無願三昧によって知るであろうという意味で

ある¹⁶.]と無上[とは涅槃である。つまり苦を断じているから無上であると無相三昧によって知るであろうという意味である¹⁷.]と知るべきである.]

「二によって」とは、無相と無願の二つによってである。空などの三昧の順序もまた、それと同じ理由による。「有と無の事物を知る」とは、有については有上と無上の二つとして知ることができるが、いかなる存在でもないもの(gyi na, *akimcana)はそうでない。知る場合、有が有上であるならば、心によって願わないが、無上であるなら願う。

【解釈2】

さらにまたいわく[とは、それら空などの三昧が、どのようにして対治であるか、どのようにして、三つであるか、順序はどのようなものであるかをである¹⁸].

「我執のゆえに、また生存を渴愛する、それゆえに渴愛が尽きることを望まない。その三つの対治として、空などの三昧がある。一によって有と無を、二によって有における過失と美德を知る。それゆえ三つであり、それらの順序は、前のものによって後のものが導かれている。」¹⁹

そうであるなら「有における過失と美德を」とは、順に、有為と無為をである。

【解釈3】

『聖教』には、

「(1)無(の事物)と、同様に、(2)過失を持つ(事物)と、同様に(3)美德を持つ事物を、(それぞれ)(1)有と捉えることと、(2)美德を持つと捉えることと、(3)美德を持たないと捉えることを破壊するために、順に空などの三昧である。」と出ている²⁰.

IV.2 『雑阿含』703 経について

まず、『釈軌論』の三三昧解釈は一見して II で検討した『俱舍論』のそれとは異なっていることが分かる。

さらに『釈軌論』経典(53)は『雑阿含』703 経に相当するが、徳慧註による前後の経文の引用によって分かるように、三三昧の名は出てこず、内容も一見それにまったく関係しないように思われる。瑜伽行派において本経がどのように受け取られてきたかについては藤田[1987]が詳しく検討しており、如理通達のあり方を示すものであると結論づけている。だが、本経と三三昧を結びつけた文献は見られず、『釈軌論』の解釈は特異といえる。

ところで註 15 に挙げたように、世親は前著『俱舍論』でも本経の一節を引用しているの、『釈軌論』での三三昧解釈について考察する前に、まず『俱舍論』における引用の文脈について検討したい。さらに『順正理論』の解釈も見る。

本経は『俱舍論』においては、有部の三世実有説批判という問題意識から引用され、無所縁識存在の経証とされている(AKBh p.300.16-19)。その詳細についてはこれまでに多く論じられているが、有部は三世実有説の論拠に四つを挙げており(AKBh p.295.8-p.296.1)、その中の一つに、「認識は実在を対象とする、認識には必ず対象があるから」、という論拠

がある (AKBh p.295.17: sadviṣayāt, AKBh p.300.19: sadāmbanavād vijñānasyeti)。つまり、有部は無を対象とする認識 (無所縁識) を認めないのであり、そのことによって三世実有を論証している。それに対して『俱舍論』は雜阿含 703 經の「無を無であると知る」という箇所を無所縁識があるという経証として引用し、有部の根拠を真っ向から否定して三世実有批判を展開している。

ところが世親の次著『釈軌論』はそのような点については触れておらず、また一見すると経の内容と関連のなさそうな三三昧を解釈するための素材として、本経を用いている。ではなぜ世親は本経に対してこのような解釈を施したのであるのか。この点については『釈軌論』における三三昧の解釈とも関わるので次節 VI で検討する。

以上の考察から、少なくとも言えることは、(1)『釈軌論』では『俱舍論』における三三昧解釈とは理解を異にするということ。(2)『俱舍論』において三世実有説批判の経証として用いていた『雜阿含』703 經が、『釈軌論』においては三三昧解釈の素材として用いられているということである。

次に、『俱舍論』に対抗して書かれた衆賢の『順正理論』が本経をどのように理解しているかを見よう。

この中、sat という語は正しいという意味を表し、asat という語は正しくないという意味を表しているので²¹。

経中の sat, asat という語を『俱舍論』、『釈軌論』、『瑜伽論』では有、無と解釈しているが、『順正理論』では「妙 (正しい)」、「非妙 (正しくない)」と解釈している。先ほど指摘したとおり、『俱舍論』は三世実有説批判の一つの論点として、本経の「無(asat)を無(asat)と」知るという経文を無所縁識存在の経証として挙げていた。しかし衆賢はその解釈を批判し、本経を無所縁識の存在を証明するものではないとし、三世実有説を擁護している。

IV.3 『釈軌論』における三三昧解釈の特色

次に、『釈軌論』の三三昧解釈の特徴を検討したい。同論のこの三三昧解釈は『声聞地』の所説と比べると理解しやすい。

【解釈 1】は他の二つに比べて經典に忠実であるといえるが、簡潔すぎるので、徳慧註により補いながら見る。

有上(sottara)とは、最上ではなく、それより上のものをもつということ、無上(anuttara)とは最上であり、それより上のものをもたないということの意味する。徳慧はそれぞれ有漏・無漏の有為と、涅槃として解釈する。

そしてこれは三つの解釈いずれについてもいえることであるが、『釈軌論』では三三昧の順序 (go rims, *krama) について明確にしていることが分かる。三三昧の順序については、空・無願・無相ではなく、空・無相・無願 (後述の『十地経』参照。) と並べられることもあり²²、必ずしも定まっていない。藤田[1988]は、「三三昧の順序については空の解釈の展開を知る上でなお追及の余地があるであろう(p.58 註 12)」とっており、これまで三三

味の順序について明確に述べた文献の存在は指摘されてこなかった。ところが『釈軌論』では順序は空・無願・無相であるとして、三者の順序について明言している。特に『声聞地』(、『菩薩地』)は列挙の際には空・無願・無相としながら、説明の際には無願・無相・空としており、一定しない。また、『俱舍論』、『順正理論』は、有部の伝統説に従って空・無願・無相の順序である(ただ、偈頌における順序は韻律上の制約でその順序ではない)が、特に順序に関して詳論することはない。

では『釈軌論』では三三昧の順序をどのように意義づけているのであろうか。それは(1)空三昧によって有を有、無を無と知り、その上で有を有上と無上に分け、(2)有上である有漏と無漏の有為を願わず(無願三昧)、(3)無上である無為、涅槃を願う(無相三昧)というものである。

ここで世親は空(三昧)によって「有を有、無を無と知る」と空三昧を初めに持つてくることによって以上の順序、意義づけを確立したのであり、『声聞地』で空三昧が「無を無と知る」とのみされ、最後に置かれているのとは異なる。

【解釈2】は徳慧註で明らかなように、三三昧を対治に配当しており、なぜ三三昧が三つであるか、そしてなぜ順序がこうなるのかが示されているという。これは、我執があるから生存を渴愛し、生存を渴愛するから生存が尽きることを願わない、その対治として、順に、空・無願・無相の三三昧があるということであろう。

ここでは空三昧によって有と無を知ると言われているが、我執との関連がはっきりとは示されていない。おそらく我は存在しないが(無)、その基盤である有為(五蘊)と、無為(涅槃)は存在する(有)ということであろう。また、【解釈1】では經文に忠実に「有上」と「無上」とされていたものが、ここではそれぞれ「有における過失(有為)と美德(無為)」とされている。これは本稿のIIで見た『声聞地』の説にかなり近い。そこでは有為を過失と見(無願三昧)、無為を寂靜と見る(無相三昧)とされていた。ただし先ほど見たように『声聞地』の解説部では空三昧は最後に説明されていたが、『釈軌論』ではここでも空三昧を最初に位置付ける。初めに空三昧によって有を有、無を無と知った上で、有為を願わず無為を願うという風に、前の三昧が後の三昧を導くと述べられており、より整理された形をとっている。

【解釈3】は聖教(lung, *āgama)からの引用である。現在の所、典拠は不明である。無を有と捉え、過失を持つものを美德を持つと捉え、美德を持つものを過失を持つと捉えることを対治/否定するために、空・無願・無相三昧が設定されるとしており、徳慧註によると、それぞれ無であるものとは無我、過失をもつものとは無常などという過失をもつもの、美德をもつものとは涅槃である²³。後半の二つは有為と無為と考えるとよいであろう。

以上で『釈軌論』における三三昧について見たが、これを踏まえると、先ほど問題にした、『雜阿含』703 經が三三昧解釈に依用されていることの意味が浮かび上がってくるであろう。世親は『釈軌論』においては、『俱舍論』にみる四諦十六行相に配当された三三昧解釈を与えず、存在を有と無に分け上で、有を有為と無為に分け、有為を厭って無為を願う

という、一切を三つに分けてそれぞれの三昧の対象とするという、『声聞地』において確立されたと考えられる解釈を参考に、自らの三三昧理解を示した。その際三世実有説批判の経証として用いた本経が、まず一切を有と無に分けた上で有について有上と無上に分けるという形で、存在を三つに分けていたので、それを三三昧の対象をそれぞれ示すものと捉え、三三昧解釈の典拠として用いた、ということであろう。

V 結論

本稿では、(1)『釈軌論』が『雑阿含』703 経を素材に、三三昧を解釈していることと、(2)『釈軌論』での三三昧解釈が『俱舍論』でのそれと異なっていたことを指摘し、そこに『声聞地』からの影響の可能性を指摘した。

(1)世親は、『俱舍論』で三世実有批判の経証として用いた『雑阿含』703 経を、次の著作である『釈軌論』では三三昧の解釈に依用している。これは『俱舍論』枠内での教義学的説明から自由になった経文解釈の現れといえよう。既に宮下[1983]が『俱舍論』と『釈軌論』における「有貪心、離貪心」に関して論じているように、『釈軌論』は『俱舍論』とは異なり、有部の教義に拘束されることなく經典の解釈を追求したと考えられる。三三昧解釈についてもそのような傾向が指摘できるであろう。

さらに、なぜその『雑阿含』703 経が三三昧解釈の素材として用いられたのかについても考察した。それは以下に関連する。

(2)『俱舍論』では『婆沙論』に倣い、空、無願、無相の三つの三昧を四諦十六行相に配当する解釈がなされていたが、『釈軌論』においてはそのような解釈は施されていない。『釈軌論』を著した世親は、むしろ『声聞地』を参看しながら自らの三三昧解釈をうち立てたのではないか、という点を指摘した。

『声聞地』では存在を有と無に分けた上で有為と無為の二つを有とするという、一切法の二段階・三分割が行われており、それらを三三昧に配当する際には無願・無相・空の順に配当し、有為である五蘊を願わず（無願三昧）、無為である涅槃を願い（無相三昧）、無を無と知る（空三昧）、と説明されている。そしてこれは『声聞地』独自の解釈法である。

『釈軌論』における三三昧解釈もこれに準ずるものである。世親は『釈軌論』において三三昧解釈をする際、『声聞地』が一切の存在を三つに分割し三三昧解釈を展開していることを承け、三世実有説批判の経証として前著『俱舍論』で取り上げた『雑阿含』703 経が、存在を有無に分けた上で、有を有上と無上とに分けるという存在の三分割法を採っていることを想起し、本経を三三昧解釈の典拠として用いた。本経と三三昧を結びつけたのは『釈軌論』が初めてであるが、そこにはこのような過程があったと考えられる。

また、『声聞地』では三三昧を列挙する際には空・無願・無相であったが、それらを説明する際には無願・無相・空とし、さらに空三昧を最後に配置し、「無を無と知る」と意味づけていた。ところが『釈軌論』（特に【解釈 1,2】）では空三昧を初めに置く。空三昧によって有と無を知った上で、有については有為と無為が区別され、有為に対しては有上に

して過失を持つものとして願わず、(無願三昧)、無為に対しては無上にして美德を持つものとして願う(無相三昧)という順で三昧が行われると解釈する。このように『釈軌論』の三三昧解釈は、『声聞地』の解説を踏まえながらも、より整理された内容を持ち、三三昧の順序についても明確に意味づけられている点に大きな特色をもつとすることができる。

<略号と使用テキスト>

AKBh : Vasubandhu , *A bhidharmakośabhāṣya*. P.Pradhan ed., Tibetan Sanskrit Works Series 8, Patna, 1967.

AKBh, Tib. : P No.5591, D No.4090.

Bh : *Bodhisattvabhūmi*. Wogiwara, U.ed., Tokyo, 1930-36.

D: The Tibetan Tripiṭaka, Sde dge edition.

DBh: Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi, J.Rahder ed., Paris, 1926.

DN: Dighanikāya, Pali Text Society.

P: The Tibetan Tripiṭaka, Peking edition.

Śr: *Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga*, K.Shukla ed., Tibetan Sanskrit Works Series Vol.14, Patna, 1973.

Śr(t): *Śrāvakabhūmi*. P No.5537, D No.4036.

VyY: *Vyākhyāyukti*. P No.5562, D No.4061.

VyYṬ: *Vyākhyāyukti-ṭikā*. P No.5570, D No.4069.

『順正理論』: 大正 29, No.1562.

『声聞地』: 大正 30, No.1579.

『婆沙論』: 『阿毘達磨大毘婆沙論』大正 27, No.1545.

(注記)

¹ 世親の著作の順序が『俱舍論』－『釈軌論』－『成業論』－『縁起経釈』－『唯識二十論』－『唯識三十頌』であることは、引用関係などから明らかにされている(松田[1984])。従って、世親作とされていながらその真偽が確定されていないその他の著作の著者問題について論ずる際には、その著作においてこの一連の著作の中での議論との対応箇所があるかどうかを調べ、それがあった場合には両者の類似、相違を検討してゆくという作業が前提条件となろう。

² 『婆沙論』(大正 27.538b)によると、五つとは色声香味触。

³ 『婆沙論』(大正 27.172a)では「苦非常集道各四」。苦と無常に加えて、集諦と道諦にはそれぞれ四行相あるので総計十相である。

⁴ AKBh pp.449.7-450.1: punas trayah samādhaya uktāh/ śūnyatāsamādhir apraṇihita ānimittāś ca/ tatra

ānimittah śamākāraih*

nirodhasatyākāraih samprayuktah samādhir ānimittāś caturākārah/ nirvāṇam hi
daśānimittāpagatatvād animittam/ tadālabanaḥ samādhir ānimittah/

pañcaviṣayastrīpuruṣatrisaṃskṛtalakṣaṇāni nimittāni** daśa/

śūnyatānātmaśūnyataḥ/

pravartate

anātmaśūnyatākārābhyāṃ saṃprayuktaḥ śūnyatāsamādhir dvyākāraḥ/

apraṇihitaḥ satyākārair atah paraiḥ//24//

paraiḥ śeṣaiḥ satyākāraiḥ saṃprayuktaḥ samādhir apraṇihito daśākāraḥ/ anityaduḥkhataddhetubhya
udvegāt mārgasya ca kolopamatayā 'vaśyatyājyavāt tadākāraḥ samādhir apraṇihitaḥ/
tadatikramābhimukhatvāt*** śūnyatānātmābhyāṃ tu nodvego nirvāṇasāmānyāt/

*AKBh, Ms samākāraiḥ; Tib. zhi ba'i rnam pa dang(P87b1)により訂正. ** AKBh, Ms
lakṣaṇanimittāni; Tib. mtshan ma [bcu] ni ...mtshan nyid rnam so//(P87b3)により訂正.

***tadatikramābhimukhatvāt

⁵ ただ、徳慧は『釈軌論』第二章經典(61)に対する注釈で、空想、無相想、無願想に対して、四諦十六形相に相当した解釈を施している。

VyYṬ P77a1-3, D206a1-2: smon pa med pa dang/ stong pa nyid dang/ msthan ma med pa'i 'du shes
dag ces bya ba ni de la smon pa med pa'i 'du shes ni mi rtag pa dang/ sdug bsgal ba dang/ rgyu
dang/ kun 'byung ba dang/ rab tu skye ba dang/ rkyen dang/ lam dang/ rigs(D:rig) pa dang/ sgrub pa
dang/ nges par 'byin pa'i rnam pa'i 'du shes so// stong pa nyid kyi 'du shes ni stong pa nyid dang/
bdag med pa'i rnam pa'i 'du shes so// mtshan ma med pa'i 'du shes ni 'gog pa dang/ zhi ba dang/ gya
nom pa dang/ nges par 'byung ba'i rnam pa'i 'du shes de dag ste/

[和訳]「無願[想]と空[想]と無相想」とは、そのなか無願想('du shes)とは無常、苦、
原因、集、生起、縁、道、如(rigs pa, 道理)、行(sgrub pa), 出離の行相を持つ想であり、
空想は空と無我の行相を持つ想であり、無相想は滅、静、妙、離の行相を持つ想である。

⁶ 漢訳(大正 30.436b)によると、「知られるべき対象は略せば二種ある(謂所知境略有二種).」とあるが、後の箇所「この有為と無為の両者が[有と]言われる」という記述があるので、ここでは「有とは」とのみ補う。『声聞地』の三三昧解釈は、一切を有と無に分け、有をさらに有為と無為に分け、それぞれを対象とする三昧を設定するというものである。

⁷ チベット語訳、漢訳により、[有と]を補う。

Śr(t) P121a5, D98b7-99a1: 'dus byas gang yin pa dang/ 'dus ma byas gang yin pa de gnyis ni yod
pa zhes bya'o//

大正 30.436c: 如是二種有為無為合説名有。

⁸ チベット語訳、漢訳により、[願わないこともない]を補う。

Śr(t) P121b1-2, D99a3: med cing yod pa ma yin pa de la smon pa yang med smon pa med pa yang
med(P:omits smon pa med pa yang med) do zhes ji lta bu kho nar(P:omits kho nar) med pa de lta
bu kho nar med pa yin no...

大正 30.436c: 於其非有無所有中。非有祈願非無祈願。

⁹ Śr pp.267.5-268.11: trīṇi vimokṣamukhāni/ tad yathā śūnyatā apraṇihitaṃ ānimittam(/) eṣāṃ
trayāṇāṃ vimokṣamukhānāṃ kathāṃ vyavasthānaṃ bhavati/ āha/ dvayam idaṃ saṃskṛtaṃ
asaṃskṛtaṃ ca/ tatra saṃskṛtaṃ traidhātukapratīsamuktāḥ pañcaskandhāh(/) asaṃskṛtaṃ punaḥ

nirvāṇam/ idam ubhayaṃ yac ca saṃskṛtaṃ yac cāsaṃskṛtaṃ ity ucyate/ yat punar idam ucyate/
 ātmā vā sattvo vā jīvo vā jantur vā idam asat/ tatra saṃskṛte doṣadarśanād ādinavadarśanād
 apraṇidhānaṃ bhavati/ apraṇidhānāc cāpraṇihitaṃ vimokṣamukhaṃ vyavasthāpyate/ nirvāṇe
 punaḥ tatra praṇidhānavataḥ praṇidhānaṃ bhavati/ śāntadarśanaṃ/ praṇītadarśanaṃ/
 nihsaraṇadarśanaṃ ca/ nihsaraṇadarśanāc ca punar ānimittaṃ vimokṣamukhaṃ vyavasthāpyate/
 tatrāsaty asaṃvidyamāne* naiva praṇidhānaṃ bhavati/ tad yathaivāsataḥ tathaivāsad iti(/) jñānataḥ
 paśyataḥ śūnyatā vimokṣamukhaṃ vyavasthāpyate/ evaṃ trayāṇāṃ vimokṣamukhānāṃ
 vyavasthānaṃ bhavati/

*asaṃvidyamāne

¹⁰ AKBh p.450.7: anāsravās tv ete trayāḥ samādhayas trīṇi vimokṣamukhāny ucyante/
 [和訳] 一方これら無漏の三三昧は三解脱門と言われる。

¹¹ BBh p.276.2-5: tatra katamo bodhisattvasya śūnyatāsamādhiḥ/ iha bodhisattvasya
 sarvābhilāpātmakena svabhāvena virahitaṃ nirabhilāpyasvabhāvaṃ vastu paśyataḥ yā cittasya
 sthitiḥ/ ayam ucyate śūnyatāsamādhiḥ/

¹² BBh p.276.15-26: kasmāt punar eṣāṃ eva trayāṇāṃ samādhināṃ prajñaptir bhavati/ nāta uttari
 nāto bhūyaḥ/ dvayam idaṃ sac cāsac ca/ tatra saṃskṛtaṃ asaṃskṛtaṃ ca sat/ asad ātmā ātmīyaṃ
 vā/ tatra saṃskṛte sati apraṇidhānataḥ prātikūlyato 'praṇihitasamādhivyavasthānam/ asaṃskṛte
 punar nirvāṇe praṇidhānataḥ samyagabhiratigrahaṇato 'nimittasamādhivyavasthānam/ yat punar
 etad asad eva vastu/ tatra bodhisattvena na praṇidhānaṃ nāpraṇidhānaṃ karaṇīyam/ api tu tad asad
 ity eva yathābhūtaṃ draṣṭavyam/ tac ca darśanaṃ adhikṛtya śūnyatāsamādhivyavasthānam
 veditavyam/ evaṃ hi bodhisattva eṣu triṣu samādhiṣu yogaṃ karoti/

¹³ 経節の番号は Lee[2001]に従う。

¹⁴ 『釈軌論』第二章は阿含・ニカーヤの経節の語の意味の説明，重要な仏教用語の説明が
 なされており，世親が阿含解釈によって自身の思想を展開している章であると考えられる。
 特に，十二分教を列挙する最後の経節(103 経)に対する解釈で，「方広(vaipulya)が大乗であ
 る」との解釈がなされている。その解釈は『釈軌論』第三章で声聞によって論難され，世
 親は第四章全部を費やし，大乘仏説を論証することにより，それに反論している。

¹⁵ VyYṭ P66a5, D196a2-3: yod pa la yod pa nyid dang/ med pa la yang med pa nyid dang/ bla
 ma dang bcas pa la yang bla ma dang bcas pa nyid dang/ bla na med pa la yang bla na med pa nyid
 du shes par 'gyur
 cf.AKBh p.300.19:sac ca sato jñāsyati asac cāsataḥ sottaraṃ ca sottarataḥ anuttaraṃ cānuttarata...

¹⁶ VyYṭ P66a8-66b1, D196a4-5: bla ma dang bcas pa de ni 'dus byas zag pa dang bcas pa dang
 zag pa med pa ste/ mya ngan las 'das pa bla ma gtso bos bla ma dang bcas pa yin par smon pa med
 pa'i ting nge 'dzin gyis(P:gyi) shes par 'gyur zhes bya ba'i tha tshig go//

¹⁷ VyYṭ P66b1-2, D196a5-6: bla na med pa ni mya ngans las 'das pa ste/ sdug bsgnal spangs pa'i
 phyir na(P:te)/ bla na med pa yin par mtshan ma med pa'i ting nge 'dzin gyis shes par 'gyur zhes bya
 ba'i tha tshig go//

なおこの直後徳慧は，空三昧などは知ることを自性としていないのに，どうして空などの
 三昧によって以上のように知ることになるのかという，興味深い問答をしている。

VyYṬ P66b2-4, D196a6-7: ji ltar na stong pa nyid la sogs pa'i ting nge 'dzin shes pa'i ngo bo ma yin pa mams kyis(P:kyi) de ltar shes par 'gyur zhe na/ stong pa nyid la sogs pa'i ting nge 'dzin mams kyis(P:kyi) de ltar shes pa ni ma yin te/'ong kyang stong pa nyid la sogs pa'i ting nge 'dzin la brten nas shes rab kyis(P:kyi) shes par 'gyur pas stong pa nyid la sogs pa'i ting nge 'dzin de mams kyis(P:kyi) shes zhes tha snyad du gdags te/ de mams gtso bo nyid yin pa'i phyir ro//

[和訳] (問い) どうして知ることを自性としないう空などの三昧によってそのように知られるであろうか。(答え) 空などの三昧によってそのように知られるのではなく、そうではなくて空などの三昧に依って、智慧によって知られるので、それら空などの三昧によって知られると仮に表現したのである。それらが主要なものであるからである。

¹⁸ VyYṬ P67a1-2, D196b5: gzhan yang smras pa ni stong pa nyid la sogs pa'i ting nge 'dzin de mams ji ltar na gnyen po nyid yin pa dang/ ji ltar na gsum yin pa dang go rims(P:rim) ji lta bu yin pa'o//

¹⁹ この箇所をカッコ「 」で括ったのはテキストが韻文訳の型式をもつからである。この箇所は世親が自ら自身の解釈を頌にしたものであろうか。ただし、【解釈3】は何かの聖教の引用と明示されている。

²⁰ VyY P69a8-69b7, D59b2-7: yod pa la yod pa nyid dang zhes bya ba ni mdo sde'i dum bu'o// de la stong pa nyid kyis yod pa la// yod nyid med la med nyid rig// de nas ji ltar gang yod la// gnyis kyis(P:kyi) bla bcas bla med rig// gnyis kyis zhes bya ba ni mtshan ma med pa dang smon pa med pa gnyis kyis so// stong pa nyid la sogs pa'i ting nge 'dzin mams kyi go rims kyang de nyid kyi phyir ro// yod pa dang med pa'i dngos por(D:po) shes pa ni yod pa la bla ma dang bcas pa dang/ bla na med pa gnyis su shes par nus kyi/ gyi na ni ma yin la/ shes na yod pa bla ma dang bcas pa yin na ni yid kyis smon par mi byed la/ bla na med pa yin na ni smon par byed do// gzhan yang smras pa/ bdag 'dzin phyir dang srid la sred(D:srid)// des na sred zad(P:srid za) mi 'dod de// gsum po de'i(D:de yi) gnyen por ni// stong nyid la sogs ting 'dzin mams// gcig gis yod dang med pa dang// gnyis kyis yod la skyon yon rig// de phyir gsum te de dag gi(P:gis) // rim pa snga mas phyi(D:phyir) ma drangs// de ltar na yod(D:ins pa) la skyon yon zhes bya ba ni 'dus byas dang 'dus ma byas la ste go rims bzhin no// lung las ni/ med dang de bzhin skyon ldan dang// de bzhin yon tan ldan dngos la// yod 'dzin yon tan ldan 'dzin dang// yon tan mi ldan 'dzin gzhom phyir// go rims(P:rim) bzhin du stong pa nyid la sogs pa'i ting nge 'dzin mams so zhes 'byung ngo//

²¹ 大正 29.623a: 此中薩声正顯妙義。非薩声顯非妙義故。

²² 初期大乘經典の一つである『十地經』では三三昧に対して、これまでに見たものとは全く異なった位置付けを与えている。

DBh p.52.1-13(6N): tasyaivaṃ daśākāraṃ pratīyasamutpādaṃ pratyavekṣamāṇasya nirātmato niḥsatvato nirjīvato niḥpudgalataḥ kārakavedakarahitato 'svāmikato hetupratyayādhinavataḥ svabhāvaśūnyato viviktato 'svabhāvataś ca prakṛtyā pratyavekṣamāṇasya śūnyatāvimokṣamukham ājātaṃ bhavati// tasyaivaṃ bhavāṅgānāṃ svabhāvavirodhātyantavimokṣapratyupasthānato na kiṃcid dharmanimittam utpadyate/ ato 'syānimittavimokṣamukham ājātaṃ bhavati// tasyaivaṃ śūnyatānimittam avatīrṇasya na kaścid abhilāṣa utpadyate/ anyatra mahākaruṇāpūrvakāt satvapariṇāpānād evaṃ asyāpraṇihitavimokṣamukham ājātaṃ bhavati// ya imāni trīṇi

vimokāṣamukhāni bhāvayann ātmaparasamjñāpagataḥ kārakavedakasamjñāpagato
bhāvābhāvasamjñāpagato

〔和訳〕このように、本来的に我なく、有情なく、命者なく、ブドガラなく、作者と受者を欠き、主なく、因縁に依存し、自性空、清浄、無自性なものであるという十の行相を持つ縁起を観察しつつある彼にとって、空解脱門が生じる。

このように、生存の支分が、自性を滅して完全に解脱していると確定している彼にとって、いかなる法の特徴も生じない。それゆえ彼には無相解脱門が生じる。

このように、空、無相（解脱門）に入った彼にとって、大悲を先として有情を成熟させる以外には、どんな望みも生じない。このようにして彼には無願解脱門が生じる。

これら三解脱門を修しつつある時に、自他を離れ、作者と受者の想を離れ、有無の想を離れ…

『十地経』は三三昧を三解脱門と呼び、上記の論書とは全く異なった解釈を施している。それは一言で言えば、空（無相）観による自他平等観に根ざした菩薩の利他行としての三三昧とでも呼ぶことができるものである。

縁起を我などを欠いていると観察することが、空解脱門であり、生存の支分（十二縁起）が自性を滅して完全に解脱していると確定している者には法の特徴は存在しないので、無相解脱門に入ると言われている。

そして、その空解脱門と無相解脱門に入ることを前提とし、最後の無願解脱門が生じるという。それは空観に基づいた有情の成熟を目的とする三昧である。

このような三三昧解釈は、今まで見てきたような有為を厭って（無願三昧）、無為を願う（無相三昧）という従来の三三昧理解とは趣を全く異にしている。そして三三昧の順序も、空無願無相ではなく、空無相無願である。この意味するところは、有部や『声聞地』、『釈軌論』においては有為を厭って無為（涅槃）を願うという風に、涅槃を究極の目的にしているために、涅槃を対象とする三昧である無相三昧が最後に挙げられていたのであるが、『十地経』では有情利益（利他）を願うことを目的とするので無願三昧を最後にもってきたものであると考えられる。

²³ VyT P67a6-8: med pa'i dngos po la ni med pa'i dngos po ni bdag med pa'i mtshan nyid de/
med pa'i dngos po de la'o// de bzhin zhes bya ba ni tshig gi phrad do// skyon ldan gyi dngos po ni
mi rtag pa la sogs pa'i skyon rnam kyis so// yon tan ldan dngos la ni yon tan dang ldan pa'i dngos
po ni mya ngan las 'das pa'o//

〔和訳〕「無の事物を」ということについて、「無の事物」とは、無我の特徴を特徴とするものであり、その無の事物を、である。「同様に(*tathā)」とは不変化辞(*nipāta)である。「過失を持つ事物」とは、無常などの過失によってである。「美德を持つ事物を」ということについて、「美德を持つ事物」とは涅槃である。

(参考文献)

藤田宏達 [1982] 「原始仏教における空」 『仏教思想7 空(下)』 pp.415-465.平楽寺書店。

藤田祥道 [1987] 「瑜伽行派における『雑阿含』703 経の解釈をめぐる」 『龍谷大学仏教学研究室年報』3, pp.(29)-(24).

- [1988] 「瑜伽行派における三三昧」 『仏教学研究』（龍谷大学仏教学会）44, pp.40-60.
- 松田和信 [1984] 「Vasubandhu 研究ノート(1)」 『印仏研』 32-2, (82)-(85).
- 宮下晴輝 [1983] 「アビダルマ教義学の一局面 『俱舍論』 から 『釈軌論』 への展開例」 『大谷学報』 63-1, pp.1-16.
- 葉徳生 [1992] 「『大毘婆沙論』における三三昧・三解脱門」 『印仏研』41-1, pp.(87)-(89).
[1993] 「『大智度論』における三三昧・三解脱門」 『印仏研』42-1, pp.(58)-(60).
- Lee, Jong Choel
[2001] *The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu* Bibliotheca Indologica et Buddhologica 8, Tokyo: The Sankibo Press.

2003, 12, 17 稿
ほりうち としお 東京大学大学院博士課程

On Vasubandhu's Interpretation of *samādhitrāya* in the *Vyākhyāyukti* :
In comparison with those found in the *Abhidharmakośabhāṣya* and the *Śrāvakaḥūmi*

HORIUCHI, Toshio

Despite a number of studies on *samādhitrāya* or "the three meditations" carried out by contemporary scholars, little has been done on Vasubandhu's interpretation of *samādhitrāya* in the *Vyākhyāyukti* (VyY). Therefore, the present paper aims at investigating Vasubandhu's interpretation of *samādhitrāya* as given in VyY by comparison with those found in the other two treatises, the *Abhidharmakośabhāṣya* (AKBh) and the *Śrāvakaḥūmi* (ŚrBh).

In AKBh, *samādhitrāya*, consisting of *śūnyatāsamādhi*, *apraṇihitasamādhi* and *ānimitta-samādhi*, is explained in relation to *ṣoḍaśākārās* or the "sixteen aspects" of *catuḥsatya*. This interpretation derives from the *Mahāvibhāṣā*, which was also followed by Saṃghabhadra's *Nyāyānusāra*. Consequently, it may safely be said that the above is the Sarvāstivādin's traditional interpretation of *samādhitrāya*.

However, in his subsequent work VyY, Vasubandhu elucidates *samādhitrāya* in a slightly but significantly different way. *Samādhitrāya* is discussed in chapter 2 of VyY, which cites 103 *Sūtrakaṇḍas* and gives brief interpretations of them respectively. With regard to the interpretation of *samādhitrāya*, two major differences are found between AKBh and VyY. First, in AKBh he cites a passage from *Samyukta-āgama* 703 in order to refute the Sarvāstivādin's **sarvakālāstitā* theory; on the other hand, in VyY the same passage is quoted as an important source for confirming his interpretation of *samādhitrāya*. Secondly, unlike in the AKBh, Vasubandhu as the author of VyY divides all things into three categories, i.e. non-existence (*asat*) and existence (*sat*), the latter being divided again into "conditioned" (*saṃskṛta*) and "unconditioned" (*asaṃskṛta*).

It is interesting to note that Vasubandhu's above interpretation of *samādhitrāya* in VyY reminds us of the explanation of *tīṇi vimokṣamukhāni* in ŚrBh, which also divides all things into existence and non-existence, and again existence into "conditioned" and "unconditioned." It is explained in ŚrBh that because of *apraṇihita-vimokṣamukha* we do not wish "conditioned" (*saṃskṛta*) elements, because of *ānimitta-vimokṣamukha* we wish "unconditioned" (*asaṃskṛta*) *nirvāṇa*, and because of *śūnyatā-vimokṣamukha* we understand non-existence as such.

Vasubandhu, the author of VyY, seems to have basically followed this interpretation of *tīṇi vimokṣamukhāni* as given in ŚrBh. In VyY, he interprets the passage from *Samyukta-āgama* 703 as dividing all things into existence and non-existence, and again existence into both "something inferior" (*sottara*) and "something best" (*anuttara*). He therein explains that because of *śūnyatāsamādhi* existence and non-existence are understood as such, because of *apraṇihitasamādhi* we do not wish "something inferior," i.e. "conditioned" (*saṃskṛta*) elements, and because of *ānimitta-samādhi* we wish "something best," i.e. "unconditioned" (*asaṃskṛta*) *nirvāṇa*.

The difference in Vasubandhu's interpretation of *samādhitraya* in VyY from the explanation of *trīṇi vimokṣasamukhāni* given in ŚrBh is that unlike ŚrBh, Vasubandhu explains *sūnyatāsamādhi* prior to the other two *samādhi*s and he appears to be the first who elucidated the reason for the order of *samādhitraya*, i.e. *samādhi* of *sūnyatā*, *apraṇihita*, and *ānimitta*.

From the above discussion, we may draw the following conclusion: (1) Vasubandhu basically follows the Sarvāstivādin's traditional order of *samādhitraya*, i.e. *samādhi* of *sūnyatā*, *apraṇihita*, and *ānimitta*. (2) However, he seems to be the first who clarified the reason for the very order of *samādhitraya* and it also seems likely that in relation to the interpretation of *samādhitraya* he followed ŚrBh's way of dividing all things into three categories, non-existence and two kinds of existence, "conditioned" and "unconditioned."