

般若経から『瑜伽師地論』菩薩地、
『解深密経』への空性思想の展開

大正大学大学院仏教学研究科仏教学専攻 研究生

浅野秀夫

目次

序論

第一節	はじめに	1
第二節	使用テキスト	2
第三節	先行研究と課題	4
第四節	研究方法	5

本論

第一章 般若経の空性理解

第一節	世尊とスプーティとの対話	9
第二節	スプーティのジレンマ	14
第三節	ダルモードガタ菩薩の説法	15
第四節	まとめ	17

第二章 『菩薩地』の空性理解

第一節	阿含経と般若経の継承	22
第二節	離言自性	24
第三節	法無我	28
第四節	龍樹への批判	32
第五節	龍樹への共鳴	40
第六節	まとめ	43

第三章 『解深密経』の空性理解

第一節	般若経と『菩薩地』の継承	50
第二節	ガムビーラールタサンディニルモーチャナ菩薩の説法	50
第三節	世尊のダルモードガタ菩薩への説法	54
第四節	世尊のスヴィシュッダマティ菩薩への説法	58
第五節	世尊のスプーティへの説法	63
第六節	勝義諦と真如	66
第七節	まとめ	69

結論		78
----	--	----

文献		81
----	--	----

序論

第一節 はじめに

世尊は菩提樹下での成道後、サールナート（鹿野苑）で自らの体験を元の修行仲間五人に語ることを皮切りに、インド各地を遊行しながら教を説き続けた。世尊は自らの教を「仏教」と称することはなかったが、事実上、サールナートでの説法が仏教の出発点であり、その後現在に至るまでの仏教の「歴史」の起点でもあったといえよう。歴史を表す **history** という語は、**historia**（探究）というギリシャ語に由来し、歴史が単に人間世界で生起する諸事件の連続や総和なのではなく、その諸事件の意味連関を探究する人間の作業でもあることを意味している。ドイツ語では、前者を **Geschichte**、後者を **Historie** と別の語で表記し、その違いを明瞭に示している⁽¹⁾。人類誕生から現在に至るまでの出来事を一過性の現象として捉えたり、単に複数の出来事を積み上げたりするのではなく、異なる出来事の関連性を考察したり、その背景を追求したりすることに歴史の価値があるといえる。

こうした歴史の価値に真正面から取り組み、過去を振り返ることの困難さと重要性を指摘したのが、外交官から歴史家へと転じた英国人 E. H. カークである。カークは、歴史書には著者の解釈が反映されており、これを如何に読み解き、未来へ投げ入れるかが、歴史家に求められる能力であるという。古い解釈から新しい解釈が生まれることにより、歴史の記述は進歩すると論じる⁽²⁾。そして、「歴史とは現在と過去との間の尽きることを知らぬ対話である（An unending dialogue between the present and the past.）」という有名な句で、歴史の意義を極めて簡潔に表現する⁽³⁾。

仏教思想の展開も一つの歴史事象であることに疑う余地はない。数多く著された経典や論書には、制作者の主観や見解が多分に含まれ、それまでの記述とは異なる解釈を提示することで、将来の方向性を示す。本稿で取り扱う般若経や『瑜伽師地論』、『解深密経』もその例外ではなく、他の経典や論書の説を受け入れたり、批判したりしながら、制作者の中で芽生え熟成された思想や主張が明瞭に、時にはそれと気づかないようにすり込まれていることは間違いない。また、諸先学により作成された多くの著作物や論文にも、これら先学の意味が反映され、歴史を形作っているといえる。諸先学の成果もまた、論書の一部であると理解して差し支えないであろう。

さて、仏教思想の長い変遷の中から、大乘仏教が成立し、空の思想を際立たせて以降、これを『解深密経』が所謂三性説へと集約させるまでの期間を切り取るならば、そこには一つの断面として、般若経、龍樹、瑜伽行派という三つの大きな「過去」が浮かび上がってくる。周知のとおり、龍樹は中観派の始祖となり、瑜伽行派は唯識思想を生み出す。後に、中観派と瑜伽行派は対立を繰り返しながら、存在感を増し、共に大乘仏教の思想としての二大潮流を形成してゆく。この二つの大きな流れの源に、三つの過去が聳え立っているのである。これら三つの過去の関連性に眼を向け、これとどのように向き合い、「どのように対話するか」、これが本稿を執筆した動機である。

第二節 使用テキスト

本稿では、主として般若経、『瑜伽師地論』、『解深密経』を考察の対象とするが、これらを含めて実際に使用したテキストについて順に述べる。

(1) 般若経

般若経はある特定の経典を指すのではなく、多くの経典の総称であり、幾つかの般若経群を構成している。そのため、本稿の題目では、般若経を括弧（『 』）で括ることなく表記し、以下の文中で特定の経典を挙げ、その内容に触れることとする。E. コンゼによると、般若経はおおよそ千年以上に亘り繰り返し記述され、概ね次の四つの段階に区分できるという⁽⁴⁾。

第一段階（紀元前100年～紀元後100年頃）：

般若経の原型を纏め上げる（基本となるテキストを作成する）段階

・・・『八千頌般若経』

第二段階（紀元後100年～300年頃）：

原型を拡大発展させる段階

・・・『十万頌般若経』『二万五千頌般若経』『一万八千頌般若経』

第三段階（紀元後300年～500年頃）：

特定の教理を対象とした短い経典を作成する段階

拡大されたテキストを要約する段階

・・・『般若心経』『金剛般若経』等

第四段階（紀元後600年～1200年頃）：

密教の影響を受け、呪術を取り込む段階

・・・『理趣経』等

梶山雄一は、この区分に関して学会に異論はあるが、ほぼ上述の順序で般若経群が成立したというコンゼの説は、現在、通説として定着しているように思われる、と述べる。そして、第一段階に属し、般若経の基本モデルとして考えられている『八千頌般若経』が、ディグナーガ（陳那）やハリバドラの指摘どおり、長くもなく短くもなく、しかも般若経として主張すべき内容を完備しているという理由で、インドやチベット、中国、日本等の大乘仏教圏において古来最も尊重され、数多くの注釈書も作成されてきた、と説明する⁽⁵⁾。本稿はこの梶山の見解に基づき、第一段階に属する所謂小品系の『八千頌般若経（*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*）』を主たる題材として取り上げた。また、考察する内容に応じて、第二段階に位置する大品系の『二万五千頌般若経（*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*）』にも言及した。

(2) 『瑜伽師地論（*Yogācārabhūmi*）』

『瑜伽師地論』は、瑜伽行派の所依の典籍であり、「本地分」「摂決摂分」「摂事分」「撰異門分」「撰積分」の五つから構成される。本稿で主として扱う『菩薩地（*Bodhisattvabhūmi*）』や、これに関連して考察の対象とした『声聞地（*Śrāvakabhūmi*）』『有尋有伺等三地

(Savitarkā savicārā bhūmiḥ)』は、何れも「本地分」に含まれる。『瑜伽師地論』の説く内容は広範囲に及び、その分量も多く、漢訳では百巻もの大冊から成る。L. シュミットハウゼンによれば、『瑜伽師地論』は、概ね以下の三つの層に区分できるという⁽⁶⁾。

第一層：最も古い層と推定され、阿頼耶識に言及しない。

「本地分」中の特に『声聞地』と『菩薩地』、及び「撰事分」。

第二層：時折、阿頼耶識を扱う「本地分」中の残りの部分。

(『有尋有伺等三地』が含まれる)。

ただし、『解深密経』には言及しない。

第三層：阿頼耶識を詳細に扱い、且つ、『解深密経』を引用し利用する「撰決択分」。

阿頼耶識への言及の有無が第一層と第二層を分ける目印となっている。また、阿頼耶識を取り扱う密度の濃さ、及び『解深密経』との接点の有無が第二層と第三層を区分する指標となっている。『解深密経』は「本地分」に固有の教義を前提とし、序章を除く全文が「撰決択分」に引用されていることから、同経は「本地分」成立後、「撰決択分」が著されるまでの間に記述されたと推測できる⁽⁷⁾。

なお、『瑜伽師地論』の成立年代に関して学会で議論はあるが、本稿では、向井亮の提唱する紀元後405年前後説を採用する。向井は、『菩薩地』の異訳である『菩薩地持経』の訳者ダルマクシェーマと、『菩薩地持経』と同系統の異本である『菩薩善戒経』の訳者グナヴァルマンの活動年代を調査した結果、およそ405年前後であるとの結論を導き出している⁽⁸⁾。

また、瑜伽行派と勢力を二分していた中観派の始祖である龍樹は、その著書の内容や考古学的調査の結果から、紀元後2～3世紀に活動していたと推定され、多くの学者がおおよそ150～250年を活動期間としている⁽⁹⁾。よって、主著『中論(Madhyamakakārikā)』はこの時期に作成されたと考えてよいであろう。

(3) 『解深密経 (Saṃdhinirmocanasūtra)』

『解深密経』は、『瑜伽師地論』同様、瑜伽行派の所依の典籍であり、唯識の語を初めて使用して心意識の理論を展開すると共に、三性説といわれる唯識説の根幹となる理論の基礎を築いた経典として知られている。その成立は、上述のとおり、「本地分」成立後「撰決択分」成立前と想定される。

ここで、使用テキストを作成年代順に整理すると、概ね次のようになる。般若経の原型である『八千頌般若経』が世に現れた後、『中論』が記述され、その後、『菩薩地』『声聞地』を始めとする『瑜伽師地論』「本地分」が編纂され、これを下地として『解深密経』が著されたことになる。

紀元前1000年～紀元後1000年頃：『八千頌般若経』

紀元後1000年～3000年頃：『二万五千頌般若経』

紀元後1500年～2500年頃：『中論』

紀元後405年前後：『声聞地』『菩薩地』

『有尋有伺等三地』
『解深密經』

第三節 先行研究と課題

『解深密經』は、「一切法相品」において、空性理解の総決算として三性説を提唱する。三性説は『撰大乘論』や『唯識三十頌』等『解深密經』以降に作成される論書でも説かれ、その都度、独自の工夫や修正を施され、大乘の主要な空性理論の一つとしての地位を確立してゆくことになる。それ故、学会での注目度は高く、これまで多くの先学により研究の対象とされてきた。

その成果として、例えば、竹村牧男は、『解深密經』等各種經論に説かれた三性説を詳細に分析し、それらの共通性や違いを明らかにすることで、三性説の論理構造を考察した⁽¹⁰⁾。また、袴谷憲昭は、『解深密經』チベット訳の「一切法相品」と「無自性相品」を全文和訳し、逐条分析を試みることにより、同經の説く三性説の思想的枠組みを論じた⁽¹¹⁾。何れの成果も、三性説を学ぶ者にとっては、見落とすことのできない貴重な資料であるが、両氏の関心は三性説そのものの解明に注がれており、般若經や『瑜伽師地論』との関係について、詳細には論じていない。

竹村は、『菩薩地』には三性に関する語句は見られないが、言葉で表現されたもの、その所依となるべきもの、離言を自性とする真如の三つに、それぞれ、遍計所執性、依他起性、円成実性の萌芽が見られると論じ、三性説の淵源を『菩薩地』に辿るが、そこから般若經へと遡ることはない⁽¹²⁾。一方、袴谷は、『解深密經』で主張される三時教判の視点から『二万五千頌般若經』との関連を指摘するが、『瑜伽師地論』との接点に関しては論じていない⁽¹³⁾。

三性説に限定することなく、『解深密經』全体を考察したのが、É. ラモットである。ラモットは、『解深密經』チベット訳全文を校訂し、フランス語へ翻訳すると共に、術語や章句のサンスクリット語への還元を試みている。その中で、「勝義諦相品」の扱う内容は一種の般若經を構成していると指摘する⁽¹⁴⁾。

ラモットの成果を取り入れ、『解深密經』の成立を章毎に考察した一人が、西尾京雄である⁽¹⁵⁾。西尾は、『小品般若經』相無相品第十三の説く不可思議、不可稱、不可量、無等等の四句が、『解深密經』「勝義諦相品」の五相（不可言、無二、超過尋思、超過一異、一切一味）へ発展したと論じ、般若經との関連を指摘した⁽¹⁶⁾。また、『声聞地』の所説を前提として「分別瑜伽品」を論じていることから、『瑜伽師地論』との関係についても示唆しているが、具体的には述べていない⁽¹⁷⁾。同じく、『解深密經』を章毎に論じた勝呂信静は、「勝義諦相品」や三性説と『菩薩地』との関係、「分別瑜伽品」の説くヨーガが『声聞地』を踏襲していること等を指摘するが、般若經との関連について、詳細には言及していない⁽¹⁸⁾。

三性説と比べ、研究対象となる頻度の低い「勝義諦相品」であるが、この第一章に着目し考察したのが、長澤實導と阿理生である。長澤は、第一章が、先ずはアビダルマを批判し、次いで般若經の思想を継承しつつ、中觀の所説へ対抗する概念（三性説）のあらましを説いているとの見解を示したが、『瑜伽師地論』との関係について、具体的に触れることはない⁽¹⁹⁾。阿は、第一章が般若經の所説に基づくものの、不可言無二の思想は『菩薩地』

「真実義品」を受け継いでいると指摘し、般若経と『菩薩地』、『解深密経』との関連性を論じたが、「勝義諦相品」全体にまで論を展開することはなかった⁽²⁰⁾。

このように、『解深密経』の空性理論は三性説を中心として語られ、その成立には般若経と『菩薩地』が大きな影響を与えていることが、諸先学により明らかにされてきたが、阿のように、これら三つの経論を関連付けて論じることは稀であったように思われる。

その中で、荒牧典俊は、三性説の源流を阿含経以来の瑜伽行の伝統と、般若経や『十地経』まで遡り、そこから『菩薩地』の思想を経て、『解深密経』まで辿るという視点から、三性説の成立過程を解明しようと試みた。そして、般若波羅蜜行と『十地経』の説く菩薩行とを『菩薩地』が受容し、四尋思と四如実遍知という独自の菩薩行を生み出し、これが言葉では表現できない空なる如性を自覚させ、言葉との差別化を図る三性説へ繋がってゆく、という結論を導き出す⁽²¹⁾。荒牧は、三性説を論じるに際し、諸経論の関連性に眼を向け、そこに一つの連続性が見出されるか否かを考察したのである。これは、原始仏教思想の研究が原始仏教思想だけに限られ、大乘仏教思想の研究が特定の大乗経典だけに限定され、中観思想といえば中観思想だけ、瑜伽行唯識思想といえば瑜伽行唯識思想だけになりがちであったことに疑問を感じる⁽²²⁾、という荒牧の研究態度を反映していることは疑いようがない。

また、荒牧とは異なる視点から、廣澤隆之は、井筒俊彦の問う言語化の意識と存在の本質との関係が三性説に符合すると論じ、言葉の虚構を主張する般若経と龍樹、そして、般若経を受け入れつつ、龍樹を批判的に摂取する瑜伽行派の『菩薩地』と『解深密経』との連関構造の中から三性説を捉えようとする⁽²³⁾。つまり、般若経、龍樹、瑜伽行派を頂点とする三角形を構成し、それぞれの関係性の中から三性説を浮かび上がらせようとする。

荒牧と廣澤の三性説への切り口は異なるものの、共に広い視野から三性説を眺め、射程圏内にある経論相互の類似性や、差異、連続性に眼を向けていることは共通している。まさしく、カーのいう進歩する歴史の記述を具現化し、「過去」との対話を実現しているといえる。本稿は、この両氏の研究姿勢や方向性に大いに刺激を受け、語られることの少なかったように思われる三性説成立の思想的背景の中から、廣澤の描く三角形にヒントを得て般若経から『菩薩地』を経て『解深密経』へと展開する空性思想に焦点を当て、これを俯瞰することで、『解深密経』の思想的背景をいささかなりとも「歴史」として解明することを目的としている。

第四節 研究方法

般若経から『菩薩地』を介して『解深密経』へと至る空性思想の流れを論じるに際し、これら三つの経論を結び付ける手掛かりとして、般若経と『解深密経』の双方に登場するスプーティ（須菩提）とダルモードガタ菩薩に注目した⁽²⁴⁾。『解深密経』チベット訳は全十一章から構成され、序章を除く各章の名称にはそれぞれ世尊と問答を繰り返す相手方の名前が付せられている。これら相手方は、スプーティを除き全員が菩薩であり、ほぼ登場順に序章で紹介されている⁽²⁵⁾。ダルモードガタ菩薩の登場する第二章とスプーティの登場する第四章は、玄奘が前の二章と併せて「勝義諦相品」と訳出したとおり、勝義の特質を述べている。これは、同品の主張が先行する般若経の所説に基づくものであり、般若経の思想を継承し展開しようとした瑜伽行派の意思の顕れであると理解できる⁽²⁶⁾。ま

た、般若経に登場するスプーティやダルモードガタ菩薩が「勝義諦相品」で再び描かれることも、両経の関連性を示していると考えられる⁽²⁷⁾。

一方、先行研究の成果が示すとおり、『解深密経』の空性思想は『菩薩地』の影響を色濃く受けており、それは「勝義諦相品」の説示にも反映されている。よって、『菩薩地』の所説を考慮しながら、スプーティとダルモードガタ菩薩を軸に、般若経と「勝義諦相品」の双方に共通する空性理解を探ることにより、これらの思想的連関を考察することにした。

具体的手順として、先ず、第一章でスプーティとダルモードガタ菩薩を中心として『八千頌般若経』の空性理解を論じ、次いで、第二章で瑜伽行派の空性理解がどのように形成され、『菩薩地』に反映されたかを考察し、最後の第三章で、般若経と『菩薩地』の空性思想がスプーティとダルモードガタ菩薩を通じてどのように「勝義諦相品」へと集約され、『解深密経』の空性理解を形作ってゆくのかを述べることにした。

[註釈]

(1) 樺山 [2007] p.110, 右段 ll.15-22.

(2) Carr [1962] p.182, l.14-p.185, l.14.

p.232, l.15-p.233, l.3. では、歴史や科学、社会等、人間現象における進歩というものは、人間が既存制度の断片的改良を求めるに止まることなく、理性の名において現存制度に向かって、また、公然たると隠然たるとを問わず、その基礎を成す前提に向かって根本的挑戦を試みるという大胆な覚悟を通して生まれてきたものであるという。

(3) *ibid.*, p.40, ll.7-9.

(4) Conze [1960] p.9, l.3-p.24, l.15.

(5) 梶山 [2001] p.348, l.2-p.350, l.13.

(6) Schmithausen [1987] Part I, p.13, l.30-p.14, l.13.

(7) *ibid.*, Part I, p.12, ll.9-19.

(8) 向井 [1981] p.684, 下段 l.13-p.685, 下段 l.13.

勝呂 [1989] においても、『菩薩地持経』と『菩薩善戒経』を分析し、『瑜伽師地論』の成立を論じているが、同論は随所で『声聞地』に説く如し、「摂決摂分」に説く如し等各部分相互の引用が多いことから、「本地分」等五分は先後関係なく、一時期に成立したと考えるのが妥当であるとの見解を示している。p.249, l.6-p.256, l.10.

(9) 梶山 [2008] p.176, l.2-p.177, l.7.

(10) 竹村 [1995]

(11) 袴谷 [1994]

(12) 竹村 [1995] p.54, l.5-p.57, l.4.

(13) 袴谷 [1994] p.12, l.8-p.19, l.15.

『二万五千頌般若経』や『一万八千頌般若経』のチベット語訳に三性と酷似した説が説かれ、通称「弥勒請問章」として知られているが、この部分が『解深密経』成立以前に記述されたとの確証はなく、後代の付加である可能性が高いと論じている。竹村 [1995] p.51, l.17-p.52, l.18. でも同様の見解が示されている。

- (14) SNS, p.14, ll.14–16.
- (15) 西尾 [1943a], [1943b], [1943c]
- (16) 西尾 [1943b] p.155, 上段 1.4–p.161, 下段 1.18.
栗原 [1975] においても、勝義に関する般若經の説示が「勝義諦相品」の五相として示されていると指摘する。p.3, l.2–p.4, l.3.
- (17) 西尾 [1943c] p.287, 上段 1.2–p.293, 上段 1.3.
- (18) 勝呂 [1989] p.297, l.6–p.316, l.11.
p.290, l.9–p.297, l.4. では、『解深密經』は序章を除く全文が『瑜伽師地論』「撰決択分」に引用されていることから、先に本文が記述され、後にこれを独立した經として流布する際に序章が作成、付加されたと推測している。
- (19) 長澤 [1958] p.210, 上段 1.4–p.212, 下段 1.20.
- (20) 阿 [1983] p.229, 上段 1.8–p.230, 上段 1.17.
- (21) 荒牧 [1976a], [1976b]
- (22) 荒牧 [1976a] p.18, ll.3–5.
- (23) 廣澤 [2007]
廣澤は、言葉では語り得ない宗教体験と言語によって表現される宗教思想との関係を、井筒が存在を言語化する意識との関係から捉えようとする態度と重ね合わせている。井筒の見解は、井筒 [1991] pp.7–317. に纏められている。
- (24) ダルモードガタ菩薩の漢訳名は次のとおり複数ある。Dharmodgata (ダルモードガタ) を音写した「曇無竭」を菩薩名として付す訳者が多い。
玄奘訳『大般若波羅蜜多經』：法涌菩薩 (大正蔵 6 卷, p.1061 上段, l.2.)
無羅又訳『放光般若經』：法上菩薩 (大正蔵 8 卷, p.142 中段, l.23.)
鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』：曇無竭菩薩 (大正蔵 8 卷, p.417 中段, l.2.)
支婁迦讖訳『道行般若經』：曇無竭菩薩 (大正蔵 8 卷, p.472 上段, l.4.)
鳩摩羅什訳『小品般若波羅蜜經』：曇無竭菩薩 (大正蔵 8 卷, p.581 上段, l.12.)
施護訳『佛説佛母出生法蔵般若波羅蜜多經』：法上菩薩 (大正蔵 8 卷, p.669 中段, l.14.)
菩提流支訳『深密解脱經』：曇無竭菩薩 (大正蔵 16 卷, p.666 下段, l.13.)
玄奘訳『解深密經』：法涌菩薩 (大正蔵 16 卷, p.688 下段, l.13.)
眞諦訳『佛説解節經』：曇無竭菩薩 (大正蔵 16 卷, p.712 中段, l.18.)
- (25) SNS, p.34, ll.11–17.
『解深密經』に登場する菩薩が列挙されている。菩薩でないスプーティは名前を挙げられていない。
- (26) 本序論 p.4, ll.22–29. 及び p.4, l.35–p.5, l.2.
- (27) 栗原 [1975] は、『解深密經』が般若經に頻出するスプーティとダルモードガタ菩薩の名前を品名として記したことから、『解深密經』が般若經の思想を発展させようとした意図を汲み取ることができると論じている。栗原は、須菩提を「常に仏に請問する菩薩」と記しているが、これは単純ミスであろう。(文中、傍点は筆者)。p.4, ll.1–5.

廣澤 [2007] では、『八千頌般若経』第三十一章の主人公であるダルモードガタ菩薩が「勝義諦相品」でも描かれることは、両経には何等かの連関があることを予想させると指摘している。p.68, ll.21-24.

本論

第一章 般若経の空性理解

第一節 世尊とスプーティとの対話

スプーティは、『八千頌般若経』の主要な登場人物の一人であり（『二万五千頌般若経』でも同様に主人公の一人を務める）、全編を通して菩薩の在り方に関して世尊と問答を繰り返す。スプーティは、『維摩詰所説経』巻上「弟子品」第三において、所謂仏陀の十大弟子の一人として数えられ、八万四千人居たと言われる弟子の中でも特に優れた者とされている。しかしながら、これはアーナンダ（阿難）と共に同経で新たに命名されたことであり、元来は仏陀の高弟としての地位を与えられていなかったことが、岩本裕により指摘されている。

岩本は、説一切有部の所伝である『スマーガダー・アヴァダーナ (Sumāgadhāvadāna)』（漢訳『仏説給孤独長者女得度因縁経』）には十九大弟子が列挙されるが、スプーティとアーナンダが含まれていないことをその根拠としている。中でも、スプーティについては、仏教徒の評価が初期と後代とでは大きく変化し、『法華経』以降の大乗経典では、仏の対告衆として登場することが多いと論じている⁽¹⁾。初めは弟子の中の代表的人物とは見做されていなかったスプーティであるが、大乗になると十大弟子の称号を与えられ、『八千頌般若経』では、世尊の相手方を担うまでに変化してゆくのである。

さて、世尊滅後数世紀を経た大乗仏教は、当然のことながら、世尊の語りを「聞く」ことはなく、これを直接「聞いた」者達はその内容を後世に伝え、さらに次世代へ引き継いでゆくことを伝統とする説一切有部等声聞乗の側から、大乗の主張は仏説ではないとの攻撃に晒される危険を常に孕んでいた。大乗はこの非仏説という批判と向き合うことが避けられず、経典の記述に際しては、自説を仏説とするに足るだけの根拠を示す必要に迫られていたと想像できる。

この状況を廣澤隆之は、初期の阿含経典では世尊がほぼ全面的に語るが、大乗経典では語る者が世尊でない場面が異常に多く、このことは仏陀の不在を暗示していると述べ、仏陀の不在においても仏陀の境界を誰かが語れる位置を確保することは、世尊滅後数百年を経過し、なおかつマイノリティであった興起しつつある大乗にとっては必要不可欠であったと推測できると論じている⁽²⁾。つまり、世尊の言葉とどのように対峙し、これをどのように受け止め発信するかが経典の制作者に最初に与えられた課題であったといえる。廣澤は『八千頌般若経』第一章の次の一文がこの課題の解決を試みていると指摘する。

上座のスプーティ長老は自らの智慧の閃きの力に基づき、自らの智慧の閃きの力に立脚して、自分自身で偉大な菩薩たちの完全な智慧 (prajñāpāramitā) を説こうとするのでしょうか、それとも仏陀の威厳によって (buddhānubhāvena) [説こうとする] ののでしょうか⁽³⁾。

これは、スプーティが世尊の求めに応じ、完全な智慧を説こうとするまさにそのとき、シャーリプトラ（舎利弗）の心に浮かんだ思いである。スプーティはこのシャーリプトラの思いを「仏陀の威厳によって」察し、次のように語る。

シャーリプトラ長老よ、何であれ世尊の弟子たちが話し、説き、語り、告げ、開示し、説明することは、すべて如来の英雄的な行為（*puruṣakāra*）〔に他ならない〕と知るべきです⁽⁴⁾。

廣澤は、弟子が語ることは如来の英雄的行為に他ならず、「仏陀の威厳によって」というのは「自らが仏陀の如き威厳に満ちて」ということであり、仏陀の威厳を装う限り、仏陀の影響のもとにあることに変わりはないと論じ、*anubhāva*（威厳）は個人を超えた超越的な力であって、それが振舞いとして個人に現れるのなら、その振舞いの背後には超越的な力の支えが予想されている、と指摘する⁽⁵⁾。『八千頌般若経』はこのように冒頭でスプーティの語る内容に対し、威厳という承認を与えることで、仏陀不在の状況下でさえもその圧倒的な力によって援護されるという事態を生み出し、あたかもスプーティが仏陀の代理人のように振舞うことのできる環境を整えたのである。アビダルマの時代には無名の弟子であったスプーティが、仏陀の威厳によって語るまでに変貌を遂げる様は、岩本のいう仏教徒の評価が初期と後代とでは大きく変化していることを表しているといえる。

このように、スプーティの立ち位置を確定した上で、『八千頌般若経』の物語が展開される。その中で、スプーティは、同経の題名でもある *prajñāpāramitā*（完全な智慧）と世界との関係について、次のように世尊へ問い掛ける。

世尊は、完全な智慧が、供養を受けるに相応しい、正しく完全な悟りを得た如来たちに、この世界（*loka*）を見せるのである、といわれました。世尊よ、完全な智慧は、供養を受けるに相応しい、正しく完全な悟りを得た如来たちに、どのようにしてこの世界を見せるのでしょうか。また、世尊よ、供養を受けるに相応しい、正しく完全な悟りを得た如来たちのいう世界とは、どのようなものなのでしょうか⁽⁶⁾。

スプーティは、完全な智慧によって見出される如来の世界が、我々の知覚する生活空間とはどのように異なり、如何にして開示されるのかを世尊に問う。世尊は世界の在り様を次のように語る。

スプーティよ、五蘊が、如来によって世界といわれるのである。五〔蘊〕とは何か。すなわち、色〔蘊〕、受〔蘊〕、想〔蘊〕、行〔蘊〕、識〔蘊〕である。スプーティよ、これらの五蘊が、如来によって世界といわれるのである。・・・

スプーティよ、壊れず崩壊しないということから、五蘊が世界であると完全な智慧によって如来たちに説かれたのである。壊れず崩壊しないと説かれたのは何故か。スプーティよ、五蘊は自立した存在でない（*asvabhāvatva*；無自性）ゆえ、空性を本質とするからである（*sūnyatāsvabhāva*）。スプーティよ、空性は壊れたり崩壊したりしないのである。スプーティよ、このように、完全な智慧が、供養を受けるに相応しい、

正しく完全な悟りを得た如来たちに、この世界を見せるのである。スプーティよ、無相 (animitta)、無願 (apraṇihita)、無作 (anabhisamkāra)、不生 (anutpāda)、無存在 (abhāva)、法界 (dharmadhātu) は壊れたり崩壊したりしないのである。スプーティよ、このように、完全な智慧は、供養を受けるに相応しい、正しく完全な悟りを得た如来たちに、この世界を見せるのである⁽⁷⁾。

世界は五蘊から構成されるが、この五蘊はそれぞれ独立した固有の本体を欠くから空であり、この空であること (空性) が五蘊に共通する性質であるという。世尊は五蘊、十二処・十八界、十二縁起、四聖諦等様々な形で法を説いたが、ここでは、物事や現象を構成する要素である五蘊という法の特徴が空性であると述べている。また、空性の同義語として、無相、無願、無作、不生、無存在及び法界を挙げ、何れも五蘊の本質を指し示しているという。この内、空 (性)、無相、無願は所謂三三昧としてアビダルマの時代から瞑想の手法として知られていたが⁽⁸⁾、『八千頌般若経』は、この内空三昧を重要視したようであり、特にこれを採り上げ、そこへと至る方法に関して、次のように述べている。

スプーティ：世尊よ、完全な智慧に向かって実践している菩薩大士は、どのようにして空性を修得し、どのようにして空三昧 (sūnyatāsamādhi) にはいるべきでしょうか。

世尊：スプーティよ、完全な智慧に向かって実践している菩薩大士は、色は空であると観察すべきである。このように、受、想、行、識も空である、と観察すべきである⁽⁹⁾。

空三昧とは、五蘊のそれぞれが空であると観察することである、と極めて簡潔に説かれるが、具体的な方法にまでは言及していない。ここで、小品系に属する『八千頌般若経』の空三昧が、大品系で展開された形を『二万五千頌般若経』に確認しておく。

さらにまた、スプーティよ、菩薩大士にとって大乘とは、すなわち三三昧 (trayaḥ samādhayaḥ) である。三三昧とはどのようなものか。空、無相、無願である。この内、空三昧とはどのようなものか。一切法は固有の特質 (svalakṣaṇa) を欠いていると観察している心の安定した状態であり、空解脱門となるもの (sūnyatāvimokṣamukha)、これが空三昧といわれる。一切法は無相であると観察している心の安定した状態であり、無相解脱門となるもの、これが無相三昧といわれる。一切法は無願であると観察している心の安定した状態であり、無願解脱門となるもの、これが無願三昧といわれる。これら三 [つの] 解脱門が三三昧である。これがまた、スプーティよ、菩薩大士にとっての大乘である。これら三解脱門において、[菩薩大士は] 修行すべきである⁽¹⁰⁾。

ここでは、空三昧が、一切法が固有の特質を欠いていると観察することとされ、小品系の簡潔な表現から具体性を帯びた描写へと移行していることが確認できる。この点について鈴木広隆は、漠然とした空虚感、非実在性を表す小品系に対して、自相あるいは自性を

欠いていることを明確に規定するのが大品系の空表現の特徴であると論じているが⁽¹¹⁾、空を観察し、空であることを確信する空三昧は完全な智慧の体得を意味し、決してぼんやりとした漠たる状態、価値の見出せない空虚な状態ではない。寧ろ、小品系の説く空三昧を菩薩の修行の一つとして強調せんがために、より鮮明に描き出したところに大品系の特徴があるのではないだろうか。

なお、三昧と解脱が同義とされているが、『阿毘達磨俱舍論 (Abhidarmakośabhāṣya)』には、「無漏 (anāsrava) の三三昧は三解脱門といわれる。」と記されていることから⁽¹²⁾、厳密には有漏と無漏の両方を含む場合を三三昧、無漏のみの場合を三解脱門と称することになる。ただし、本稿では三昧そのものではなく、空性理解の観点から三昧の設定を論じるので、両者の違いには必要のない限り触れないことにする。

さて、五蘊の本質は空性であると説く『八千頌般若経』であるが、空性であるが故の必然の帰結として、五蘊という法の意義を次のように価値付ける。

スプーティよ、空とはまた無尽でもある。空性とは無量である。それ故に、スプーティよ、これらの法の意味としては、差異 (viśeṣa) も区別 (nānākaraṇa) も認められないのである。スプーティよ、これらは言葉として、如来によって語られ、表現されているのである。無量、無数、無尽、空、無相、無願、無作、不生、無生、無存在、離欲、滅または涅槃、というように。スプーティよ、それは教えをもたらず説明として (deśanābhinirhāranirdeśa)、供養を受けるに相応しい、正しく完全な悟りを得た如来によって語られたのである⁽¹³⁾。

これらの法とは五蘊を指し、この五蘊は本来、色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊と区分されることはない。この何等差別のない状態が「無尽 (空)」であり、「無量 (空性)」であって、五蘊という法の普遍的な本質を表している。一方、法は「教えをもたらず説明」、すなわち、如来の教えを示すための手段として、敢えて五蘊という言葉で表現されるという。これは、五蘊本来の差別のない状態が言葉によって破られ、各蘊へと分化してゆくことを意味している⁽¹⁴⁾。つまり、言葉への依存が法としての分節化を招くことを容認しているのであるが、それは、あくまで悟りを得た如来の言葉に依るものであって、ここに法と言葉との厳格な関係が見て取れる。そして、この関係は次のように論理的に説明される。

スプーティ：素晴らしいことです、世尊よ。供養を受けるに相応しい、正しく完全な悟りを得た如来が、一切法の法性 (sarvadharmāṇām dharmatā ; 一切法が法であること) をお説きになりましたが、その一切法の法性は言葉では表現できないのです (anābhilāpya)。世尊よ、私が世尊の語られたことの意味を理解しますには、世尊よ、一切法もまた言葉では表現できないのです。

世尊：そのとおりである。スプーティよ、そのとおりである。スプーティよ、一切法もまた言葉では表現できないのである。それは何故か。スプーティよ、一切法の空性 (sarvadharmāṇām śūnyatā ; 一切法が空であること) それが出来ないからである⁽¹⁵⁾。

この段では、法性や空性が「言葉では表現できない」、それが法の本質であり、それ故、法は言葉では表現できないと述べられている。さらに、法とは一切法を指し、空性という共通の性質を備えていることから、十二処・十八界、十二縁起、四聖諦で法を説く場合においても、言葉による法としての分節化が始まる以前の状態は、五蘊本来の差別のない状態と同一であったと理解できる。すなわち、五蘊を特徴付ける空性（差別のない状態）という性質は、五蘊で法を説く場合にも、十二処・十八界等で法を説く場合にも適用されるのである。

我々が「夕陽は赤い」と表現するときの「赤い」と「薔薇の花は赤い」と言うときの「赤い」には差がある。前者は燃えるような赤であったり、後者は鮮やかな赤であったりと、それぞれ個別の「赤い」（形容詞）がある。これが法である。一方、両者には「赤さ」（名詞）という共通の性質があり、これが法性となる。共通の性質である「赤さ」が言葉で表現できないのであれば、夕陽や薔薇の花といった個々のものや現象も「赤い」とは表現できなくなる。すなわち、各法に共通する性質を法性と定め、その普遍性を論じることで法を捉えようとする。そこには、法と法性との関係を明らかにすることによって、法性（＝空性）が真のあるべき姿であり、法から法性へ収束させてゆこうとする意図が読み取れる。そして、真のあるべき姿を次のように説く。

一切法は名称だけ（*nāmamātra*）、言語習慣だけ（*vyavahāramātra*）で表現されるという[ことを自覚して]完全な智慧（*prajñāpāramitā*）に近づくべきである⁽¹⁶⁾。

表象（*saṃjñā*）、名称（*samajñā*）⁽¹⁷⁾、概念設定（*prajñapti*）、言語習慣（*vyavahāra*）が存在しないとき、完全な智慧があるといわれるのである⁽¹⁸⁾。

世尊よ、仏陀というのは命名にすぎない（*nāmadheyamātra*）のです。世尊よ、菩薩というのは命名にすぎないのです。世尊よ、完全な智慧というのは命名にすぎないのです。そして、その命名は生起しているものではありません（*anabhinirvṛt*）⁽¹⁹⁾。

世尊：スプーティよ、完全な智慧に向かって実践している菩薩大士はどこへ向かうのか。

スプーティ：世尊よ、勝義（*paramārtha*）へ向かうのです⁽²⁰⁾。

法は本来空であるにもかかわらず、我々は名称を与え概念化し、言語習慣を作り出し、日常の世界を維持していることを反省し、これを遠ざけ、これの存在しないときに完全な智慧があると説かれている。我々を取り巻くあらゆる物事や現象は、名称だけを与えられた実体のないものにすぎず、それは仏陀といえども例外ではない。完全な智慧といえども単なる命名にすぎない。まさに、言葉による概念化（法としての分節化）を戒めていると共に、言葉に拘束され容易にそれを放棄できない我々の生の日常生活を再発見することができる。

また、ここでは、完全な智慧と究極の目的（*paramārtha* は *parama* と *artha* の複合語）

を意味する勝義とが結び付き、言葉を離れた状態が究極の目的に適ったあるべき姿であることが示されている。

このように、スプーティは世尊との問答を通じて、法の本質である空（空性）を理解してゆくが、これは般若経が強く打ち出した **prajñāpāramitā**（完全な智慧）の体得を目指す菩薩に課された学習テーマの一つである。ここに、世尊が弟子（声聞）であるスプーティを介して、広く一般社会に対して菩薩の修行の核心を語るという『八千頌般若経』の特徴が表れている。スプーティは声聞でありながら、菩薩道を推奨するスポークスマンであるといえよう。

第二節 スプーティのジレンマ

『八千頌般若経』は冒頭から菩薩の在り方を説き明かしてゆく。ところが、物語が進むに連れ、スプーティの立ち位置が次第に変化してゆく。原裕は、同経の記述を辿り、スプーティの教説が思想の核心であったが、教説の増加拡大と別系統の教説の混入が増すに連れて、スプーティだけでは各種の思想を整理できなくなり、仏自らが正面に出て教説せざるを得ない状況が生じたと論じ、小品系統の段階的な拡大がスプーティの変化をもたらしたと指摘する。

その上で、小品系統の二次的な拡大章品である『小品般若経』「見阿闍世品」第二十五以下の後半部分は、仏がスプーティに対して一方的に説法するくだりである、と具体的に該当箇所を示している⁽²¹⁾。この『小品般若経』「見阿闍世品」第二十五は、『八千頌般若経』第二十八章の後半部分に相当し、全三十二章の物語も終盤に差し掛かる段階にある。

それまで、「仏陀の威厳によって」語ることを許されてきたスプーティであるが、物語の終わり近くになり、その威厳に陰りが見られるようになる。その決定的な証拠は、原の指摘する箇所の直前、『八千頌般若経』第二十七章に見出される。そこでは、世尊がそれまで自己の代弁者ともいえる地位を与えてきたスプーティに対し、一転して試練とも受け取られる説法を行う。それは、世尊とスプーティとの対話に耳を傾けていたシャクラ（帝釈天）の次の発言に端を発する。

聖者スプーティは、説明するものは何もかも空性に関して説明し、何ものにも執著しません。例えば、空中に放たれた矢が何ものにも捉われないように、聖者スプーティの説法は何ものにも執著しません⁽²²⁾。

シャクラは、何であろうと空性に関して説き、何事にも固執しないスプーティの姿勢を放たれた矢に喩え、疑問を抱き、その真意を世尊に問う。ここから、世尊のスプーティへの批判が展開される。

それは何故か。カウシカよ、スプーティ長老の心に現れるものは何もかも、カウシカよ、空性に関して現れるからである。それは何故か。カウシカよ、スプーティ長老は完全な智慧さえ察知していないし、認識していないのに、どうして完全な智慧に向かって実践することができるのか。確かに悟りさえ認識していないのに、どうして悟りを得ることができるのか。確かに一切智者性さえ認識していないのに、どうして一

切智者性に達することができるのか。確かに真如さえ認識していないのに、どうして如来になることができるのか。・・・⁽²³⁾

世尊は、空性にこだわり、空性に関してのみ語るスプーティを批判し、完全な智慧を垣間見ることなく、その境地に向かうことすら覚束ないと手厳しい一言を浴びせる。そして、悟りを得ることも、一切智者性に達することも、如来になることも叶わないと告げる。空（空性）を理解することは菩薩修行の徳目ではあるが、完全な智慧に至るという目的を見失っているスプーティに対する痛烈な批判である。世尊は続けて語る。

カウシカよ、スプーティ長老は、一切法から離れた暮らし、一切法を認識しない暮らしによって過ごしているのである。しかし、カウシカよ、スプーティ長老の一切法から離れた暮らし、一切法を認識しない暮らし、この暮らしは、カウシカよ、完全な智慧に向かって実践しながら暮らしている菩薩大士の〔暮らしの〕百分の一にも及ばない。・・・カウシカよ、完全な智慧に向かって実践しながら暮らしている菩薩大士の暮らし、この暮らしこそ、如来の暮らしを除けば、他のあらゆる暮らしより優れているのである。・・・完全な智慧に向かって実践しながら暮らしている菩薩大士の暮らし、この暮らしは、あらゆる声聞や独覚の暮らしより優れているのである⁽²⁴⁾。

完全な智慧の体得を目指す菩薩の生き方は、空に固執するスプーティのそれより格段に優れ、如来の境涯に次ぐものであるという。声聞や独覚に勝ることは言うまでもない。ここで、前章まで菩薩道を推奨し論じてきたスプーティは、自身が声聞であり決して菩薩ではないというジレンマに陥るのではないだろうか。そして、最終章に至るまでこの呪縛から解放されることはない。

それは、世尊の弟子といえども、自己の生き様を振り返り、声聞としての地位に甘んずることなく、主体的に菩薩道へと踏み出すよう予め企図された物語の結末であると解釈できる。すなわち、段階的に拡大された『八千頌般若経』は菩薩の在り方を説く一方、スプーティの自覚を呼び起こし、声聞から菩薩への自己変革を促すことで、大乘の優位性を確保しようと目論んだ作品であるといえる。

第三節 ダルモードガタ菩薩の説法

『八千頌般若経』は全三十二章の終わりを締めくくるにあたり、第三十章から最終章の初めにかけて、世尊がスプーティに対し、サダープラルディタ（常啼）菩薩の求法物語を語り聞かせる。これは、「常に泣いている (Sadāprarudita は *sadā* と *prarudita* の複合語)」という意味のサダープラルディタ菩薩が空中の声に導かれ、完全な智慧を尋ね求めて東方へ旅立ち、そこで自らの肉体を犠牲にしてまで希望を叶えようとする物語である。サダープラルディタ菩薩に完全な智慧を説き明かす役目を果たすのがダルモードガタ菩薩である。苦勞の末、ダルモードガタ菩薩に面会したサダープラルディタ菩薩は、かつて瞑想中に如来の声を聞き教えを受けたが、瞑想状態から立ち戻ると如来が消え去っていたことに触れ、早速抱いていた疑問を投げ掛ける。

善男子よ、私はあなたに、諸々の如来はどこから来られ、これらの如来はどこへ去られたのか、お尋ねいたします。善男子よ、私たちがこれらの如来の去来を知り、如来にまみえることから離れないために、私にこれらの如来の去来について教えてください⁽²⁵⁾。

この疑問への返答から第三十一章は始まる。冒頭でダルモードガタ菩薩は言う。

実に、善男子よ、諸々の如来はどこから来るのでも、[どこかへ] 去るのでもありません。というのは、真如 (tathatā) は不動であり、真如はまさしく如来であるからです。善男子よ、不生 (anutpāda) は来るのでも、去るのでもありません。不生は如来であるからです。善男子よ、実際 (bhūtakoti) には去来は知られません。実際は如来であるからです。善男子よ、空性 (śūnyatā) には去来は知られません。空性は如来であるからです。善男子よ、如実性 (yathāvattā) には去来は知られません。如実性は如来であるからです。善男子よ、離欲 (virāga) には去来は知られません。離欲性は如来であるからです。善男子よ、滅 (nirodha) には去来は知られません。滅は如来であるからです。善男子よ、虚空界 (ākāśadhātu) には去来は知られません。虚空界は如来であるからです。善男子よ、これらの法とは別に如来があるのではないのです⁽²⁶⁾。

ここで、如来は真如と等置され、その真如が不動であることを根拠として、如来は来るのでもなく、去るのでもないと説明されている。続けて経は、如来の同義語として、真如の他に不生、実際、空性、如実性、離欲性、滅及び虚空界を挙げ、これらの法とは別に如来があるのではないと述べる。つまり、真如乃至虚空界という法が、如来を指し示していると理解できる。そして、真如について次のように詳説される。

善男子よ、これら法の真如と一切法の真如と如来の真如とは、まさしく同一の真如なのです。善男子よ、真如には区別はありません。善男子よ、真如は唯一つであり、真如は二つでも三つでもありません。善男子よ、真如は[日常の世界には] 実在しない (asattvāt) のですから、数えられるものではないのです (gaṇanāvyativṛttā)⁽²⁷⁾。

ここで、真如は唯一無二であると強調されるが、これは瞑想中の体験であり、平常時には真如を洞察することができない。経はこの様を「真如は日常の世界には実在しない」と表現し、真如を日常の出来事のように一つ、二つ、三つと数えることはできないと述べている。言い換えれば、真如は確実に存在するが、これを概念として受け止める局面においては存在しないのである。これは、真如を思考の対象として捉え、言葉や文字で表現することが不可能であることを意味している。同義語の如来や空性等も言葉であって、その真相(言葉による概念化以前の状態)は瞑想中に求められることになる。

このように、ダルモードガタ菩薩は、真如を切り口として、日常の言葉では語り得ない境涯を説き明かす。そして、瞑想中に教えを受けた如来(=真如)は「来るのでも、去るのでもありません」との回答をサダープラディタ菩薩に与えることで、如来を概念化す

ること、すなわち言葉のもつ虚妄性に惑わされることのないよう論ずるのである。また、如来は言葉では表現できない絶対的な存在であることも併せて申し伝えるのである。これは、本章第一節で述べた「法性や空性は言葉では表現できない、それが法の本質であり、それ故、法は言葉では表現できない」との経の定義に基づき、ダルモードガタ菩薩が自身の瞑想体験を通じて修得した言葉の受け止め方をサダープラルディタ菩薩に伝授していることに他ならない。

サダープラルディタ菩薩の求法物語は、完全な智慧を追い求める献身的な態度を描くことにより、自己犠牲の精神を欠く人々に対する教化目的を果たしている、とE. コンゼは指摘する⁽²⁸⁾。また、般若経の菩薩の具体的な実例物語として、小品系般若経の基本的な理念や提題がすべて盛り込まれている、と勝崎裕彦は論じる⁽²⁹⁾。そこに登場するダルモードガタ菩薩は、その梵名の **Dharmodgata** が **dharma** と **udgata** の複合語であり、「法が生ずる」「法が現れる」「法が湧き出る」を意味することから、自ら進んで法を説き明かす菩薩であると理解できる。**Dharmodgata** を玄奘は法涌、施護は法上と漢訳するが⁽³⁰⁾、どちらも物語の主題に合致した菩薩名であるといえる。要するに、この物語は般若経のエッセンスを凝縮した実践編と位置付けられる。

『八千頌般若経』は、真如の实在を説く一方、この絶対的な存在を言葉では表現できないと否定的な側面から捉えている。これは、言葉による虚構を強調し、真如の対象化＝概念化を回避することで、日常とは異なる世界（真如を洞察する世界）へと修行者を導く手順でもある。ダルモードガタ菩薩は、まさしくこの手順の案内人であり、般若経を象徴する菩薩なのである。

第四節 まとめ

『八千頌般若経』は、声聞乗では注目を浴びることのなかったスプーティを抜擢し、世尊の対告衆の地位を与え、「仏陀の威厳によって」語らせることで、仏説としての体裁を整える。冒頭でのこの目論見は、スプーティの発言に緊張感を与え、それはそのまま経を読む者に対し、スプーティを一人の弟子から宗教的に上位へ格付けされたポジションへと押し上げる効果を生み出す。このような雰囲気の中で説法が行われ、一切法の無自性、空が語られ、法の本質は言葉では表現できない、それが空性であると説かれる。そして、読者は本来空である法に個別の名称を与え、これに執着する日常を振り返り、言語習慣から離れることが究極の目的である完全な智慧に向かうことであると理解してゆくが、一段高いステージからのスプーティの発言は、読者への説得力を増すのに効果があったと思われる。

こうして、経はスプーティを介して、言葉への不安を強調する一方、如来の教えを現実には衆生へ説き明かすには言葉への依存が避けられず、この自家撞着を阻止するため、悟りを得た如来の言葉を「教えをもたらす説明」として、これにのみ信を与えることで、説示の正当性を確保しようと試みている。大乘経典は周囲から非仏説との謗りを招かないよう世尊の言葉をどのように受け止めるかを合理的に説明することが求められ、龍樹や瑜伽行派も工夫を凝らし対処していることを本稿の第二章及び第三章で述べるが、『八千頌般若経』の打ち出した「教えをもたらす説明」という言い表し方は、まさに、非仏説回避の先駆けとなる試みであったといえる。

さて、経の制作者は、空性に固執するスプーティが声聞と菩薩との狭間で思い悩むかのような筋書きを敢えて物語の終わり近くに仕組むことにより、スプーティのそれまでの緊張感を和らげ、読者と対等の位置にまでステージを下げている。これは、大乘を信奉し始めた読者や未だ大乘を信奉していない読者に対し、自らの境遇をスプーティと重ね合わせ、率先して菩薩道へ踏み出すよう促すことを狙いとしていたと解釈できる。スプーティは声聞でありながら、脱声聞のシンボルであったといえる。

このように、経の全編を通して登場するスプーティに対し、物語の取りを務めるのがダルモードガタ菩薩である。求法の旅に出たサダープラルディタ菩薩の質問に答え、空性を真如や如来と等置し、瞑想中にこれを洞察すると具体的に語る。これが、まさしく空性体験であり、真如の存在を確信する一瞬である。それは言葉による思考の産物としてではなく、瞑想中に立ち現れるのであって、概念化を厳しく戒めているといえる。世尊とスプーティとの対話を主とした第一章から第二十九章までを、完全な智慧とこれの修得に至るまでの過程を述べた論理的枠組みと捉えるならば、最後の三章は理論を具体的に実行した一つの結果を表したものであり、経の趣旨を読み手にわかり易く伝えるのに効果があったと思われる。

[註釈]

(1) 岩本 [1977] p.101, 1.3-p.109, 1.4.

多聞第一のアーナンダが十大弟子に数えられるのは、その活動から見て当然のことであり、寧ろ『スマーガダー・アヴァダーナ』に登場しないことの方が不思議であると論じ、同経ではナンダ（難陀）とアーナンダ（阿難）を混同しているようであると指摘している。

また、スプーティは世尊から「隠遁者達の第一人者 (aggam araṇavihārinam)」または「供養されるべき者達の第一人者 (aggam dakkhineyyānam)」と呼ばれていたが、教団内における位置は定かではなく、その性格も弟子の中で最も不明瞭であったと思われるという。しかし、そのことが却って、後代におけるスプーティの評価や立ち位置の変化（「解空第一」と称される）を促したのではないかと論じている。 p.115, 1.11-p.116, 1.1.

なお、筆者は原 [1979] を拝見する過程で、岩本 [1977] の知見を得たことを付け加えておく。

(2) 廣澤 [1993] p.347, 1.17-p.348, 1.5.

世尊滅後、人格化された仏陀像を直接世尊に求めることは困難となり、世尊の語った言葉の解釈を通じて、仏陀のイメージ化を図ることになる。その際、世尊により語られた内実に遡及する実践の体系が仏教であるという。 p.341, 1.2-p.342, 1.11.

(3) ASP, p.2, ll.4-6.

(4) *ibid.*, p.2, ll.7-8.

(5) 廣澤 [1993] p.351, ll.4-14.

p.357, 1.17-p.358, 1.4. では、『八千頌般若経』は「仏陀の威厳によって」スプーティが語る場面を物語の節目に挿入していると指摘し、例として次の一文を挙げている。

カウシカよ、私が完全な智慧を説くのは、それは如来の威嚴 (tathāgatānubhāva) であると知るべきです。如来の加持 (tathāgatādhiṣṭhāna) であると知るべきです。(ASP, p.22, ll.19–20.)

ここでは、adhiṣṭhāna (加持) が anubhāva (威嚴) と同様に仏陀の超越的な力を表している。adhiṣṭhāna は、動詞√sthā (立つ、住する等) に、接頭辞 adhi- (上に、上方に等) を付した動詞 adhi√sthā (～の上に立つ、占める、支配する等) から派生した名詞であり、上段から圧倒することや上からの威圧を意味する。

なお、スプーティが語る際に必要とされた加持の概念は、世尊との関係を編み出したばかりではなく、弥勒不在の状況下で、無著が弥勒の加持により論書を作成したと設定する『中辺分別論釈書』にも見られるという。加持を重要視しない瑜伽行派が、同書に加持の概念を導入していることは興味深い、と廣澤は述べている。p.363, ll.12–22.

(6) ASP, p.126, ll.9–11.

(7) *ibid.*, p.126, ll.11–23.

(8) 藤田 [1982] p.437, l.2–p.439, l.5.

原始経典には、既にアビダルマ論師が指摘しているように、三三昧の内容について詳しく説明する箇所はないが、逆の観点から捉えれば、空、無相、無願といえ、特に説明しなくても、それぞれの三昧の内容は知られていたと理解できよう論じている。

(9) ASP, p.183, ll.2–5.

(10) PVSP, I -2, p.81, ll.21–30.

(11) 鈴木 [1990] p.147, ll.6–8.

初期の般若経の思想は、現象世界を幻 (māyā) として扱うこと、認識しないこと (anupalabdhi ; 不可得)、執著しないこと (aniketacārī ; 無執著) の三つの様相を骨子とし、順に空、無相、無願の三三昧の枠組みで捉えることが可能であると指摘する。p.148, ll.2–12.

(12) AKBh, p.450, l.7.

藤田 [1982] p.439, ll.6–11. では、三三昧を三解脱門と称するのは、南北両伝共に部派の時代以降であるが、禅定による解脱を重視する考え方は、既に原始仏教に胚胎していたと論じている。

(13) ASP, p.173, ll.3–10.

(14) 井筒 [1991] p.12, l.7–p.21, l.15.

言語によって無分節の存在が分節され、存在者の世界が経験的に存在するという。そこでは、存在の本質が認知されることはなく、大乘仏教はその本質さえも空であると説き、その実在性を否定すると述べる。『大乘起信論』の一節「この故に、一切の法は本より已来、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相 (意識の対象としての在り方) を離れ、畢竟平等」を引用し、法は本来、畢竟平等、何等差別はない、すなわち絶対無分節であると論じている。

(15) ASP, p.173, ll.11–15.

(16) *ibid.*, p.235, ll.5–9.

(17) Edgerton [2004] p.561, 左段 ll.20–23.

samajñā は英語の name の意味であり、samjñā samajñā prajñapti(h) vyavahāra(h)と連続して表現するときのみ用いられる語であるという。この連続した表現は、『八千頌般若経』と『十万頌般若経』に見られるという。

(18) ASP, p.89, ll.17–18.

(19) ibid., p.13, ll.7–8.

(20) ibid., p.176, ll.13–14.

(21) 原 [1979] p.84, ll.1–8.

(22) ASP, p.224, ll.27–29.

(23) ibid., p.224, l.30–p.225, l.8.

(24) ibid., p.225, ll.13–19.

(25) ibid., p.252, ll.12–13.

(26) ibid., p.253, ll.2–11.

(27) ibid., p.253, ll.11–14.

(28) Conze [1960] p.15, ll.27–35.

サダープラルディタ菩薩は、ダルモードガタ菩薩への供養の品を得るため、自らの心臓や血液を売ろうと決意するが、悪魔の妨害により買い手が見つからない。そこへ、少年に姿を変えたシャクラが現れ、サダープラルディタ菩薩の完全な智慧を求める願いが本当か否か確かめるため、心臓や血液の購入を申し出る。これに喜んだサダープラルディタ菩薩は、迷うことなく刃物を己の肉体に突き刺す (ASP, p.244, l.7–p.247, l.16.)。

この自らの肉体を犠牲にしてまで完全な智慧を修得したいと欲するサダープラルディタ菩薩のひたむきな態度に、E. コンゼは自己犠牲の精神を見たのである。

なお、傷付いた身体は、「仏陀の威厳によって」癒える。ここでも、個人を超えた仏陀の超越的な力が発揮されるのであるが、スプーティに対するときのように「語り手」として支援するのではなく、「肉体の復活」という生々しい救いの手が差し伸べられる。この自己犠牲の上に成り立つ宗教的な救済には、キリストの福音にも通ずるところがあるように思える。

また、コンゼは、『八千頌般若経』を初期の漢訳等と比較すると、後代に段階的に増加拡大された箇所が複数あることを確認でき、その内の一つが第三十章から第三十二章の初めにかけて語られるサダープラルディタ菩薩の求法物語であると指摘している。p.15, ll.18–27.

(29) 勝崎 [1995] p.34, 上段 ll.9–11.

ダルモードガタ菩薩はサダープラルディタ菩薩の質問に答えた後、七年間、瞑想状態に入る。その後、さらに七日間、瞑想を続けた後、サダープラルディタ菩薩に完全な智慧を説き明かす (ASP, p.256, l.31–p.259, l.28.)。勝崎はこの展開はあたかも世尊が成道後、なお菩提樹下で瞑想を続け、七日後に瞑想状態から立ち戻ったという仏伝に記された故事 (jātaka ; 本生) を踏襲していると指摘する。p.33, 上段 l.20–下段 l.2.

梶山雄一は、康僧会訳『六度集経』(世尊が前世に菩薩として六波羅蜜を修行し

ていた時代の物語九十一篇を編集した経典) 卷第七「禅度無極章第五」に記された「常悲菩薩本生」(大正蔵 3 卷, p.43 上段, l.13. - 下段 l.20.) が、サダープラルディタ菩薩の求法物語の最も古い形を示しているという。この常悲菩薩本生が『道行般若経』では完全な智慧を追求する菩薩の求法物語として一般化され、さらに世尊の本生としての体裁を喪失し、これが『八千頌般若経』へ受け継がれたと論じている。

梶山 [2002] p.28, l.13-p.31, l.5.

(30) 本稿序論 p.7, 註釈 (24) .

第二章 『菩薩地』の空性理解

第一節 阿含経と般若経の継承

『菩薩地』が阿含経の影響を受けた『声聞地』の空性理解を継承し、これに般若経の所説を組み入れて、空(性)の論理を展開してゆくことは、廣澤隆之により考究されている。廣澤は、『声聞地』の中で、世尊の説いた教えとして規定された十二分教の一つである契経(経典)に着目し、これを構成する一要件である「縁起に關係する(pratītyasamutpādapratīsaṃyukta ; 縁起相応)」が、阿含経典における「空性相応(suññatapaṭisaṃyuttā)」を包摂していると論じる。その根拠として、空性相応それ自身は契経の構成要件ではないが、『声聞地』や『雜阿含経(Saṃyuttanikāya)』の記述に見られるように、縁起と空性を同列に扱うことを挙げ、縁起に即した教説内容に空性相応を認めるという伝統が『声聞地』によって大乘へと媒介されている、と述べる⁽¹⁾。このことは、『声聞地』と『雜阿含経』の次の一文に確認できる。

『声聞地』:

あるいは、さらに、如来の説かれた諸法は、意味深く(gambhīrā ; 甚深で)、意味深くあるが如きで、空性に相応し(sūnyatāpratīsaṃyuktā)、縁性・縁起に随順し(pratyayatāpratītyasamutpādānulomās) . . .⁽²⁾

『雜阿含経』:

如来の説かれた諸経典は、意味深く(gambhīrā ; 甚深で)、意味深くあるが如きで(gambhīratthā)、出世間のもので、空性に相応し(suññatapaṭisaṃyuttā) . . .⁽³⁾

『雜阿含経』の記述は縁起に触れていないが、パーリ語経典中の gambhīra (甚深) という語は、縁起の理法が深遠であることを表す場合の修飾語として用いられることから⁽⁴⁾ 『声聞地』の一文同様、空性と併記されていると見做すことができる。gambhīra は、世尊の菩提樹下での体験を価値付ける用語であるといえる。

こうして、阿含経の空性相応が『声聞地』を介して『菩薩地』へと引き継がれる下地が形成されるが、新たに般若経の空性思想をも取り込んでゆくことが、『菩薩地』「菩提分品」の次の記述に確認できる。

また、有情達は、如来の説かれた意味深く空性に相応した諸経典には(sūnyatāpratīsaṃyuktānāṃ sūtrantānāṃ)、諸如来の隠された意図(ābhiprāyikaṃ tathāgatānāṃ)の意味があることを知らず、それらの経典が諸法は無自性であること(niḥsvabhāvatā)を述べ、諸法が無事象であること(nirvastukatā)、不生不滅であること(anutpannāniruddhatā)、虚空に等しいこと(ākāśasamatā)、幻や夢の如くであること(māyāsvapnopamatā)を述べると、それら[の経典]の意味を確かに知ることなく、心に恐れを抱いて、それらの経典は如来の説かれたものではない、と一切拒否するのである。そうした有情達に対し、かの菩薩は、順を追った巧みな方法で、それらの経典にある諸如来の隠された意図の意味を確かに順序立てて[説明し]、有情

達を取り込むのである⁽⁵⁾。

ここでは、諸法が「無自性であること」、「無事象であること」、「不生不滅であること」、「虚空に等しいこと」または「幻や夢の如くであること」を説く經典が、空性に相応した經典であると説かれ、空性相応を満たす条件が列挙されている。この内、「無事象であること」を除く四項目は何れも般若經の空性思想を特徴付ける用語であり、『八千頌般若經』では次のように使用されている。

「無自性であること」：本稿第一章 註釈（7）。

「不生不滅であること」「虚空に等しいこと」：

神々よ、空という特質が、ここに現れるのである。神々よ、無相、無願という特質が、ここに現れるのである。神々よ、無作、不生 (anutpāda)、不滅 (anirodha)、汚れていない、清浄でない、存在しない、涅槃 (nirvāṇa)、法界、真如という特質が、ここに現れるのである。それは何故か。神々よ、これらの特質は、[他に] 依存することがないからであり、神々よ、これらの特質は、虚空の如き (ākāśasadrśāni) であるからである⁽⁶⁾。

(本經文は、シャクラに率いられた神々への世尊の説法を述べたものである)。

「幻や夢の如くであること」：

善男子よ、同時にあなたは、諸法の真の在り様 (bhūtanaya) を観察すべきである。善男子よ、諸法の真の在り様とは何か。一切法が汚れていない、清浄でないことである。それは何故か。一切法は、本質として空であるからである。一切法は、衆生なき (niḥsattva)、生命なき (nirjīva)、増加なき (niṣpoṣa)、人なき (niṣpuruṣa)、個人存在なき (niṣpudgala)、幻の如き (māyōpama)、夢の如き (svapnōpama)、山彦の如き (pratiśrutkōpama)、幻影の如き (pratibhāsōpama) であるからである。善男子よ、このように一切諸法の真の在り様を観察して、説法する者に随うならば、あなたは、遠からず完全な智慧に向かって進みゆくであろう⁽⁷⁾。

(本經文は、サダープラルディタ菩薩が求法の旅に出掛ける切っ掛けとなった空中からの声を述べたものである)。

何れの用語も空を説く際に使用されていることから、空性に相応した經典が般若經を指していることは明らかである。また、続く第二節で言及するが、「無事象であること」は、『菩薩地』の空性理解を根底から支える重要な術語である。さらに、空性に相応した經典が sūtrantā と複数形で表記されていることから、『菩薩地』の空性理解は二つ以上の般若經に基づいていることが予想される⁽⁸⁾。

このように、『菩薩地』は般若經の所説を吸収するが、それは取りも直さず、声聞乗から非仏説との批判を受けることでもあり、その經典は如来の説かれたものではない、と一蹴されるのである。しかしながら、この批判への対抗手段として、『菩薩地』の制作者は新たに「如来の隠された意図」という概念を導入する。それは、「如来の発した言葉」には

なく、「如来が言外に意図したこと」に真意を見出そうとする意思の顕れであり、如来の声を聞くことが教えを伝承していることであると主張する声聞乗への異議申し立てでもある。そこには、般若経の思想やこれを取り込む『菩薩地』の思想は「如来の隠された意図」を具現化したものであって、仏説と称するに相応しいとする制作者の思惑が感じられる。

本稿第一章で述べたとおり、大乘経典は当初より、非仏説という批判への対抗手段を講ずる必要性に迫られていた。『八千頌般若経』は、弟子のスーパーティに「仏陀の威厳によって」語る資格を与え、その背後に仏陀の超越的な力を据えることで、あたかも仏陀が説法しているかのような状況を作り出し、批判をかわそうと努めた。般若経はスーパーティという特定の人物を抽出し特殊化することによって、新たな仏説を生み出そうと試みたといえる。

これに対し、スーパーティやダルモードガタ菩薩といった人物が登場しない論書の『菩薩地』では、般若経を「如来の隠された意図」を備えた経典として特殊化し、自らの主張を如来の威光の下に担保しつつ展開してゆくのである。この「如来の隠された意図」という概念は、瑜伽行派の思想の基礎を成す考え方として後代に受け継がれ、元来は般若経の空性思想を表す意味で用いられていたものが、『解深密経』では、その般若経をも乗り越えたとする意味にまで拡張されるのである。

さて、『菩薩地』は般若経を空性に相応した経典として受け入れるが、これをさらに大乘に相応した経典へと位置付ける箇所が「真実義品」に見られる。

大乘に相応し (mahāyānapratīsamūyukta)、意味深く、空性に相応し、隠された意図の意味が考慮された理解し難い諸経典を聞いて・・・⁽⁹⁾

ここに、「縁起を説く」「意味深い」経典が「空性に相応した」経典であるという『声聞地』の了解と、「隠された意図」を備えた般若経が「空性に相応し」かつ「大乘に相応した」経典であるという『菩薩地』の了解とが結び付き⁽¹⁰⁾、瑜伽行派独自の空性理解を展開する土壌が醸成されたのである。換言すれば、阿含経の空性思想を土台として、その上に「大乘に相応した」般若経の空性理解を積み上げることで、新たな空の論理を築き上げるだけの地平を開いたことになる。それは、般若経の所説を如来の「隠された意図」というオブラートに包み、非仏説との非難を回避しつつ、これを伝統的な声聞乗の教えに組み込もうとする瑜伽行派のしたたかな経典戦略といえよう。

第二節 離言自性

『菩薩地』は、般若経と『声聞地』を介した阿含経の双方の空性理解に基づき、空(性)の論理を展開してゆく。ただし、般若経を明瞭に引用することなく、また、その経典名を具体的に特定することはない。そして、「真実義品」において、空性を次のように定義する。

正しく理解された空性とはどのようなものか。あるもの(X)があるもの(Y)において存在しない場合、それ(Y)はそれ(X)に関して空であると正しく見る。しかし、あるもの(Y)がここに残されている場合、それ(Y)は存在するものとして、ここにあると如実に知る。これが確かな誤りのない空性への悟入といわれる。

すなわち、色等の名称を伴う、前に説かれた事象 (vastu) において、色等という概念を設定する言葉 (prajñaptivāda) を本質とする法は存在しない。それ故、その色等の名称を伴う事象は、色等という概念を設定する言葉を本質とすることに関して空である。一方、その色等の名称を伴う事象において残されているものは何か。すなわち、それは色等という概念を設定する言葉の拠りどころ (āśraya) である。そして、二つのもの、すなわち、現に存在している事象にすぎない (vastumātra) のものと、事象にすぎないものに対する概念設定にすぎない (prajñaptimātra) ものを如実に知り、存在しないものを増益せず、存在するものを損滅せず、より多く増やさず、より少なく減らさず、投げ出さず、放棄しない。そして、ありのままの真如を、言葉では表現できない自性があること (nirabhilāpyasvabhāvatā ; 離言自性) を如実に知る。これが、正しく理解された空性であり、正しい智慧によって洞察されたと言われる⁽¹¹⁾。

これは空性の正しい把握方法を説明する一段であり、前半は実践的な側面から、後半は理論的な側面から説かれている。この前半部分は、明示こそされないが、『中阿含経』中の『小空経 (Cūlasuññātasutta)』からの引用であることが、長尾雅人により指摘されている⁽¹²⁾。そこでは、「XがYにおいて存在しない場合、YはXに関して空であり、Yが残されている場合、Yは実在する」と知ることが、正しい空性の洞察であるという。残されたYを長尾は「余れるもの」と表現している。実際の修道では、XがX1、X2、X3・・・という複数の要素から構成され、Yはこれらに関して空であると順次否定を繰り返すのであろうが、否定しても否定し尽せない何かが残ることを強調している。

このような実践面での空性理解を論理的に解き明かそうというのが、後半部分の説示である。ここでは、色に一切法を代表させ、Xを「(色等という) 概念を設定する言葉を本質とすること」、Yを「(色等の) 名称を伴う事象」へと置き換え、後者は前者に対して空であり、そこには、「(色等という) 概念を設定する言葉の拠りどころ」が残存すると述べる。すなわち、言葉で表現された事象という基体から言葉を順に取り除くと、その言葉を生じさせる要因 (言葉の拠りどころ) のみが残るが、それこそが言語化される以前の事象である。そして、これを単に「事象にすぎない」、言葉を単なる「概念設定にすぎない」と素直に理解することが、法には「言葉では表現できない自性があること」を知ることであり、空性の洞察に適うことであると説かれる。

こうして、「真実義品」は、空性とは「言葉では表現できない自性があること (離言自性)」をいい、それが法の本質であり、真如であると述べる。これは、阿含経の説く空性に、「法は言葉では表現できない」という『八千頌般若経』に代表される空性思想を組み入れた形である。つまり、色等の法は言葉では表現できないと説く一方、真如の実在を主張する般若経の思想を取り込み、その言葉による概念設定の対象となる事象は「余れるもの」として確実に存在し、これこそが真如に他ならないと等値するのである。この事象は「事象にすぎない」のであるが、これなくして概念は設定されることなく、言語化の根拠としての事象の存在を認めることが、『菩薩地』の空性理解の基礎を成しているのである。

こうした空性の理解は、必然的に修道上の教理にも反映され、「菩提分品」では三昧を次のように定義する。

菩薩にとって、空三昧 (*sūnyatāsamādhi*) とはどのようなものか。ここに、一切の言葉での表現を本性とする自性を離れ、言葉では表現できない自性を備えた事象を見ている菩薩にとって心の安定していること、これが彼にとって空三昧といわれる。無願三昧 (*apraṇihitasamādhi*) とはどのようなものか。ここに、その言葉では表現できない自性を備えた事象を、誤った疑念により起こされる煩惱と苦によって捉えられることにより、多くの過ちに汚されているのを観察している菩薩にとって、将来、それを願い求めないことを最重要とする心の安定していること、これが彼にとって無願三昧といわれる。無相三昧 (*animittasamādhi*) とはどのようなものか。ここに、その言葉では表現できない自性を備えた事象を、一切の分別 (*vikalpa*) や言葉の虚構 (*prapañca* ; 戲論) の相を取り除き、如実に静かに作為している菩薩にとって心の安定していること、これが彼にとって無相三昧といわれる⁽¹³⁾。

空三昧とは、言葉では表現できない自性を備えた事象を見ている菩薩の心の安定している状態であるという。次いで、この状態が煩惱や苦により乱されないよう落ち着き払うことが無願三昧であり、分別や戲論を遠ざけ、概念を外した状態で心を集中させることが無相三昧であると説く。何れの三昧も言葉を介在させることなく、事象の存在を洞察するよう求めている。続いて経は、これらの三昧が何故三つであり、どのように設定されるのかを説明する。

さらに、何故、これら三つの三昧のみが概念設定され、これ以上はなく、これより多くはないのか。それは、有と無の二つである。この内、有為 (*saṃskṛta*) と無為 (*asaṃskṛta*) が有である。我 (*ātman*) と我所 (*ātmiya*) が無である。この内、有である有為については願い求めないことから、反対に無願三昧が設定されるのである。さらに、無為である涅槃については願い求めることから、正しい歡喜を把握することから、無相三昧が設定されるのである。さらに、このまさしく無である事象、これを菩薩は願い求めることも願い求めないこともすべきではない。しかし、これは無であるのみ、如実に見るべきである。そして、その意向に基づき、空三昧が設定されると知られるべきである。このようにして、菩薩はこれら三つの三昧を修習するのである⁽¹⁴⁾。

先ずは、あらゆる物事や現象を有と無の二つに分け、さらに有を有為と無為である涅槃に、無を我と我所に区分した上で、有為を願い求めないから無願三昧が設定され、涅槃を願い求めるから無相三昧が設定され、我と我所については、これらを無であると理解することから空三昧が設定されると述べる。つまり、一切法を二つに分けることにより、三つの三昧が導かれるが、それに伴い、それぞれの三昧は異なる認識対象を有することになる。

この記述は、三三昧のすべては一切法を認識対象とすると説く『二万五千頌般若経』とは大きな違いであり、特に、空三昧については、同経が「一切法は固有の特質を欠いていると観察すること」と述べるのに対し⁽¹⁵⁾、「菩提分品」では「言葉での表現を本性とする自性を離れ、言葉では表現できない自性を備えた事象を観察すること」と説いている。『菩薩地』は、「眞実義品」で示した空性理解に基づき、認識対象を一切法から言語化の根

抛である事象へと絞り込むことにより、事象の存在を洞察できるよう空三昧を定義し直したといえる。

ところで、「菩提分品」のいう三三昧は、文頭で「菩薩にとって」と強調されており、菩薩に求められる修行であり、『声聞地』のそれとは異なることが予想される。『声聞地』の解釈する三三昧は次のように規定される。

三解脱門 (trīṇi vimokṣamukhāni) がある。すなわち、空 [解脱門]、無願 [解脱門]、無相 [解脱門] である。これら三解脱門をどのようにして設定するのか。

答える。それは、有為と無為の二つである。この内、有為とは三界に束縛される五蘊であり、さらに、無為とは涅槃である。有為と無為というこの両者が有といわれる。さらに、我、有情、命、生物といわれるもの、これらが無である。この内、有為については過ちを見るから、過失を見るから、願い求めることがない。願い求めることがないから、無願解脱門が設定されるのである。さらに、涅槃については、それを願い求める者には、願うことや、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、出離を見ることから、さらに、無相解脱門が設定されるのである。この内、無であり存在しないものについては、願い求めることも願い求めないこともない。それを無であるとおりに無であると知り見ることから、空解脱門が設定されるのである。このようにして、三解脱門を設定するのである⁽¹⁶⁾。

ここでは、一切法を有と無の二つに分類し、さらに有を有為である五蘊と無為である涅槃に、無を我や有情に区分した上で、五蘊を願い求めないから無願解脱門が設定され、涅槃を願い求めるから無相解脱門が設定され、我や有情については、これらを無であると見ることから空解脱門が設定されると説き、『菩薩地』とほぼ同等の内容で三三昧(三解脱門)を設定している。

ただし、注目すべきは、空解脱門の設定条件である我や有情を無である(=人無我)と見るとは、声聞乗に対しては有効な手立てであるが、「菩薩にとって」は不十分であり、次節で論じる菩薩の修行の核となる法無我の体得からの視点を欠いた状態で、『菩薩地』の三三昧が設定されていることである。

さらに、「菩提分品」では、三三昧の修習と設定を分けて説き、空三昧に関して、前者は「言葉では表現できない自性を備えた事象を観察すること」と述べ、「真実義品」の主張を踏襲しているが、後者は『声聞地』同様、我や有情を無であると見ることと説明し、両者の説示内容に矛盾が生じている。

このことから、『菩薩地』は『声聞地』の三三昧を受け継ぎつつ、事象の観察という独自の教理を組み入れたと理解できるが、矛盾の生じた理由は、単なる見落としか、何等かの混乱があったのか定かではない⁽¹⁷⁾。

このように、『菩薩地』の空性理解は、修道面では多少の矛盾を孕むものの三三昧として整理される。既に論じたとおり、理論的には『小空経』の空性思想をキャンバスとし、これに般若経の所説で彩色を施すことにより、空性を体系的に描き出すが、修道上は『声聞地』の三三昧を継承することで、それぞれの三昧が異なる認識対象を有することになり、『二万五千頌般若経』で示された一切法を対象とする三三昧とは一線を画すようになる。

三三昧に関しては、般若経よりも『声聞地』の影響を強く受けているのである。

さて、空三昧は言葉では語り得ない事象の洞察を目的とするが、般若経では、言葉を離れた状態を勝義と位置付け、完全な智慧（*prajñāpāramitā*）と等置している⁽¹⁸⁾。『菩薩地』もこの状態を勝義と結び付け、「真実義品」において、次のように述べる。

そして、これら色等の名称を伴う諸法が、言葉では表現できない事態として（*nirabhilāpyenārthena*）存在していること、それが勝義（*paramārtha*）としての自性、法性であると知られるべきである⁽¹⁹⁾。

法は言葉では表現できないが、その言葉では表現できない事態は実在する。これを認めることが、勝義としての自性を承認することであり、法の本質を理解することでもあるという。このような、言葉を離れた状態に究極の目的（勝義）を見出そうとする『菩薩地』の姿勢は、般若経と何等変わることなく、言葉への不信感という意識は着実に受け継がれてゆく。そして、言葉を放棄しては説法もままならないという般若経の直面した現実も携えてゆくことになる。

このように、言葉では表現できない自性がある一切法に関して、何故、言葉での表現が適切であるのか。例えば、言葉での表現なくして、その言葉では表現できない法性（*nirabhilāpyadharmatā*）は、他の人々にとって話すことも聞くこともできない。話すことも聞くこともなければ、言葉では表現できない自性があることを知ることもできない。それ故、聞いて理解するには、言葉での表現が適切なのである⁽²⁰⁾。

この段は、言葉による説法の正当性を主張しているのであるが、理解するには言語表現が欠かせないと唱えるだけであり、悟りを得た如来の言葉を「教えをもたらす説明」と位置付け、例外的に信を与えた『八千頌般若経』のような工夫は見られない。そこには、言葉では表現できない法性を洞察するには、それを説く教えを一旦言葉として受け入れざるを得ないという人間の知覚機能の役割が素朴に表れているといえる。

『菩薩地』の制作者にとっては、「如来の隠された意図」を備えた般若経の思想を取り込むことで、言外に意図された言葉では表現できない自性を理解することが何よりも重要であり、如来の意に適うことであって、言葉自体は便宜的な手段に過ぎなかったのではないかと思われる。

第三節 法無我

『菩薩地』「真実義品」は空性の定義の最後で、正しい空性は「正しい智慧」によって洞察されると説く。空性を洞察するには正しい智慧が必要不可欠であり、この智慧について、同品は次のように述べる。

確かに、菩薩は、この深く体験した法無我（*dharmanairātmya*）に関する知によって、一切法には言葉では表現できない自性があることを如実に知り、如何なる法をどのようにも分別（*vikalpa*）しない。[彼は、] 事象にすぎない（*vastumātra*）、真如に

すぎない (tathatāmātra) と洞察する以外にはない。彼には、事象にすぎないという [思い] も、真如にすぎないという [思い] も生じない。そうして、この菩薩は [言葉では表現できない] 目的に向かって実践している。究極の目的 (勝義) に向かって (arthe parame) 実践している [菩薩は、] 一切法をこの真如と全く平等である (samasama) と智慧によって如実に見る⁽²¹⁾。

菩薩は、法無我に関する智慧を身に付けることにより、空性 (一切法には言葉では表現できない自性があること) を理解し、同時に分別を免れる。分別を表す **vikalpa** は、動詞 $\sqrt{\text{klp}}$ (〜と一致する、産出する等) に、分離を意味する接頭辞 **vi-** を付した動詞 **viklp** (想像する、推定する等) から派生した名詞であり、仏教の術語としては物事や現象を区別したり識別したりすることをいう。

この区分や識別を回避するとは、これらの根拠となる言葉や文字、記号、数値等の概念から解放されることを意味する、つまり、分別を免れるとは、言葉による法としての分節化を避けることと同義である。そこでは、事象にすぎない、真如にすぎないと体験するのであるが、この体験さえも自覚することはない。菩薩にとって、事象や真如とは言葉では語り得ない究極の目的 (=勝義) であって、これに向かって瞑想することにより、一切法が真如と同等であることを洞察するのである。

そして、菩薩が法の平等を認識している状態が法無我であり、これこそが正しい智慧をもたらす原因となる。法無我とは、一切法には言葉では表現できない自性があり、それは無分別で平等であることをいう。

こうして、『八千頌般若経』で示された「完全な智慧」に向かって実践するという菩薩の修行の核心は、法無我に関する智慧を媒介として、「究極の目的」に向かって実践すると書き換えられることになる。ただし、何れも言葉を離れた状態であることに変わりはない。そして、『八千頌般若経』では「言葉では表現できない」と否定的な側面から捉えられていた法が、「言葉では表現できない自性がある」と肯定的な表現で記述されるようになる。同様に、「差異も区別も認められない」との主張は、「平等である」へと展開され、積極的に法を言い表そうとする姿勢が顕著に見られるようになる。このように、般若経から『菩薩地』へと、菩薩道に関する記述が推移してゆくのである。

ところで、正しい智慧をもたらす法無我は、物事や現象を観察する際の最上の心得であることが、既に「真実義品」の初めに説かれている。そこでは、品名でもある真実義を四つに分類し、順に、世間で承認された真実、道理によって承認された真実、煩惱という障害を浄化する知の認識領域である真実、所知 (知られるべき) に対する障害を浄化する知の認識領域である真実と名付け、最後の所知に対する障害を浄化する知の認識領域である真実を導くものが法無我の体得であると結論付けている。ここで、四つの真実を順に確認しておく。まず、最初の世間で承認された真実は、次のように説明される。

その場合、世間のすべての人達は、ある事象に関して、世間の約束 (**saṃketa**)、世俗の言語習慣 (**saṃvṛti**) に親しみ (**saṃstava**) 従い一致した知によって、認識が等しくなる。例えば、地に関して、これはまさに地であり、火ではない、というように。

地に関してと同様に、火、水、風、色、声、香、味、触、食べ物、飲み物、乗り物、着物、装身具、什器、香料、花輪、香油、舞踏、歌謡、音楽、照明、男女の奉仕、土地、店、家（に関して）、楽、苦に関して、これは苦であり、楽ではない、これは楽であり、苦ではない、というように。簡略すると、これはこれであり、それではない、これはこのようであり、他のようではない、というように、意向の決定した認識領域であり、まさしく世間のすべての人達に言い伝えられてきた名称に基づき、自らの分別 (svavikalpa) によって承認され、考えたり、熟考したり、観察したりすることなく把握される事象、これが世間で承認された真実 (lokaprasiddha tattva) といわれる⁽²²⁾。

人がある物事や現象を認識し、それを他人と共有するには、それらの物事や現象を指示する名称が必然的に生み出される。こうした人々の共通認識を支える名称は、日常生活における言葉による取決めとなり、言語習慣を形成する。ここでは、火は火である、水は水である、と思い込んでいる我々の認識は誤解に基づいているが、この誤解によって真実と承認されている状況も真実であることを述べようとしている。これが「世間で承認された真実」である。次に、道理によって承認された真実が説かれる。

道理によって承認された真実 (yuktiprasiddha tattva) とはどのようなものか。賢い人達、合理的な学者達、経験に富んだ人達、論理学者達、熟考する研究者達、論理的に思考する段階に居る人達、巧みに話す能力を備える (段階に居る人達)、凡夫の (段階に居る人達)、観察に従って実践する (段階に居る人達) に、現量 (pratyakṣa ; 直接知覚)・比量 (anumāna ; 推論)・聖教量 (āptāgama ; 聖者の言葉) という正しい認識手段に基づき、正しく観察され、決定された知の認識領域があり、証拠となるべき道理 (upapattisādhanayukti) によって証明され、設定された知られるべき事象 (jñeyaṃ vastu)、これが道理によって承認された真実といわれる⁽²³⁾。

ここでは、現量、比量、聖教量というインドの伝統的な論理学等の合理的思惟に基づき認識された事象が、「道理によって承認された真実」といわれる。前述の「世間で承認された真実」と比べ、論理的な思考を経た上での結論であることを特徴とする。換言すれば、知的な考察の範疇にあり、日常生活の延長線上に位置するといえる。続いて、煩惱という障害を浄化する知の認識領域である真実が明らかにされる。

煩惱という障害を浄化する知の認識領域である真実 (kleśāvaraṇaviśuddhijñānagocara tattva) とはどのようなものか。すべての声聞、独覚の無漏または無漏をもたらし、そして、無漏の後で得られる世間の知にとって、認識領域の対象となるもの、これが煩惱という障害を浄化する知の認識領域となる真実といわれる。それを抛りどころとすることによって、煩惱という障害から [離れた] 知に浄化され、そして、未来には障害のない状態になる。それ故、煩惱という障害を浄化する知の認識領域が真実といわれる。

さらに、この真実とはどのようなものか。四聖諦 (catvāri āryasatyāni)、すなわ

ち、苦、集、滅、道である。これらの四聖諦を具に観察し、現前に観じる者が現前に観じたときに、その知が生じる。また、[その四聖諦の] 現観 (abhisamaya) は、声聞や独覚達が蘊のみを認識し、蘊とは異なる別の対象を我 (ātman) として認識せず、縁により生じた (pratityasamutpanna) 行 (saṃskāra) の生滅に相応した智慧により、蘊を離れた個人存在 (pudgala) は存在しない、と見ることを繰り返すことによって生じる⁽²⁴⁾。

「道理によって承認された真実」が外道の知の対象であるのに対し、ここでは、声聞と独覚の知の対象が述べられる。それは、煩惱を断滅し、無漏の状態をもたらすという。つまり、涅槃や解脱への導き手であり、これらの境地へ向けて障害となる煩惱を取り除くのである。これが、まさしく声聞と独覚が求め、体験する真実であり、世尊の説いた四聖諦に他ならないと説かれる。

そして、この四聖諦を瞑想中に詳細に観察し、五蘊のみが存在し、それ以外のものは存在しない、五蘊を離れた個人存在は存在しない、と明瞭に洞察することを繰り返すことにより、声聞、独覚に知が生じるのである。

文中に「縁により生じた行の生滅」とあるが、これは『菩薩地』がアビダルマの十二縁起説を継承し、個人存在を成立させる根拠となる「身体や認識構造の原型を潜勢的に形成する力である行」⁽²⁵⁾ の生滅を意味する。この時の声聞や独覚は、我への執著を捨て去り、自己という存在を否定していることから、「人無我」を知によって修得したといえる。それはまた、自己を実体のないものと了解する空性の体験でもあり、「人空」と表現することもできる。

このように、四聖諦を観察して煩惱という障害を断じ、解脱を得ることで、人無我 (= 人空) を修得する。これが「煩惱という障害を浄化する知の認識領域である真実」である。最後に、この人無我と対を成す法無我から導かれる所知に対する障害を浄化する知の認識領域である真実が述べられる。

所知 (知られるべき) に対する障害を浄化する知の認識領域である真実 (jñeyāvaraṇavīśuddhijñānagocara tattva) とはどのようなものか。所知 (jñeya) に関する知にとっての妨げが障害といわれる。この所知に対する障害から離れた知にとっての認識領域の対象となるもの、これが所知に対する障害を浄化する知の認識領域が真実であると知られるべきである。

さらに、これはどのようなものか。諸菩薩と諸仏世尊の法無我へ悟入するため及び既に悟入した、極めて清浄で、一切法には言葉では表現できない自性があることに関して、概念を設定する語の自性に対する無分別で平等な知にとって、認識領域の対象となるもの、それが最高で無上の真如であり、所知の究極に達していて、その状態から、正しく一切法を精察することが成就し、超えることはない⁽²⁶⁾。

ここで、菩薩と仏世尊の知の対象が明らかにされる。それは、所知に対する障害から解放されるための知の対象であり、菩提や智慧へ向けて障害となることを取り除くのである。この障害を取り除いた状態が真如であり、一切法には言葉では表現できない自性があり、

それは無分別で平等であるという知を菩薩にもたらし、仏世尊にもたらししたのである。真如こそが、一切法の正しい認識を導くのである。

すなわち、声聞や独覚が「四聖諦」を観察し、我への執着を絶ち、個人存在を否定して「人無我（＝人空）」を体験するのに対し、菩薩と仏世尊はそれのみならず、「真如」を観察し、法への執着を捨て去ることで、「法無我」の境地を体験する。これが菩薩や仏世尊にとっての空性体験であり、「法空」と言い得る。

ここで注目すべきは、観察の対象となる「四聖諦」と「真如」とを比較対比させ、真如の優位性を「最高で無上」と表現していることである。そこには、世尊が体験し、言葉で表した四聖諦の背後に、言語化される以前の世尊の体験そのものを据え、より一層の価値を与えようと思案した瑜伽行派の意思が見て取れる。

このように、真如を観察して所知に対する障害を断じ、菩提を得ることで、法無我（＝法空）を修得する。これが菩薩と仏世尊の真実であり、「所知に対する障害を浄化する知の認識領域である真実」である。こうして、四つの真実を説き終えた後、「真実義品」は最後の一文で次のように締めくくる。

ここに、四つの真実義の内、第一、第二は劣っており、第三は中位であり、第四は最上であると理解すべきである⁽²⁷⁾。

声聞や独覚を対象とした「煩惱という障害を浄化する知の認識領域である真実」を中程度であると一定の評価を下し、これを基準として、日常生活における言語習慣に基づく「世間で承認された真実」と伝統的な論理学等に基づく「道理によって承認された真実」は明らかに劣ると断言する。その上で、菩薩と仏世尊の真実である「所知に対する障害を浄化する知の認識領域である真実」に最高の評価を与える。

ここでは、声聞乗の目指す煩惱という障害の克服は、菩薩に対しても課せられる課題であり、我への執着を捨て去ることが共通のテーマであることが読み取れるが、「人無我（＝人空）」の洞察のみでは所知に対する障害を克服するにはならず、一切法を正しく理解し、これへの執着を絶つことによって、「法無我（＝法空）」を体験することが菩薩に求められる。人無我（＝人空）と法無我（＝法空）の二つの空を修得して初めて菩薩と言い得るのであり、これこそが大乗である、と『菩薩地』は宣言していると理解できる。

この宣言の背景には、第二節で述べた『小空経』の説く空性に、「法は言葉では表現できない」という般若経の空性思想を取り込み、真如の实在を「言葉では表現できない自性がある」と積極的に論を展開した瑜伽行派の強い意思が存在していたことは明らかである。『菩薩地』は声聞乗の思想を基盤とするものの、これに新たに般若経の空性思想を組み入れることで、声聞乗から大乗への飛躍を目指したといえよう。

第四節 龍樹への批判

ここまで、般若経から『菩薩地』への空性思想の展開を言葉との関係を中心に論じてきた。特に、『八千頌般若経』では「言葉では表現できない」と否定的な側面から捉えられていた法が、『菩薩地』では「言葉では表現できない自性がある」と肯定的な表現で記述されるようになるが、この背景には龍樹の系統の思想への反駁が決定的な要因として存在する

ように思われる。

龍樹はその著書『中論』の中で、般若経で強く主張された空性思想を論理化し、法は言語化されたものに過ぎないのであるから、実在しないと述べ、法の不変的な実在を主張した説一切有部の思想を批判する。

業と煩惱とが消滅すれば、解脱がある。業と煩惱とは分別から起こる。それら（分別）は戯論（*prapañca*；言葉の虚構）から起こる。しかも、戯論は空性において滅せられる⁽²⁸⁾。

戯論とは「拡大、拡張、展開」を意味し、多くの章句において、分別（*vikalpa*）と共に用いられ、分別と密接に関係付けられたりして、文脈上、無駄な想像や思い込みを表す⁽²⁹⁾。「分別は戯論から起こる」とは、分別が、物事や現象を区分したり識別したりすることをいうのであるから、これらの根拠となる言葉や文字、記号、数値等の概念が広がりを持ち、複雑化しながら作り出してゆく「言葉の虚構」が分別を生じさせる原因となると理解できる。解脱を得るには、これら戯論や分別、業と煩惱を絶たねばならないが、根本的に解消すべきは戯論であり、それは空性において実現されるという。龍樹は、般若経同様、言葉の消滅した状態を空性と捉え、これを『中論』第二十四章で次のように定義する。

縁起ということ（*pratityasamutpāda*）、それを、我々は空であること（空性）という。それは、概念設定のことであり、それこそが中道に他ならない⁽³⁰⁾。

ここでは、言葉の消滅した状態である空性が縁起と等値され、これこそが中道であると説かれる。龍樹は、縁起と空性を結び付け、戯論の消滅した状態で縁起が成立すると主張する⁽³¹⁾。続いて、縁と空との関係を次のように述べる。

縁によらないで生じた（*apratityasamutpanna*）法は、何であろうと存在しない。それ故、確かに、空でない法は、何であろうと存在しない⁽³²⁾。

否定形で表記されるこの一文は、一切法は縁によって生じるのであるから空であることを意味し、説一切有部の主張する法の実在を否定する。そして、縁によって生じる個々の法が空であること（＝空性）を縁起と捉えるが、そこには、アビダルマの十二縁起説とは異なる龍樹独特の縁起観が組み込まれている。そのことは、『中論』の要旨を表現した帰敬偈に確認できる。

[諸法は] 滅することもなく生じることもない、断滅でもなく継続でもない、同一でもなく異なることもない、来ることもなく去ることもない。[このような] 戯論が滅し、吉祥である縁起を説かれた、完全に悟った諸々の説法者の中で最も優れた方に、私は敬礼します⁽³³⁾。

戯論の消滅した状態とは、滅することも生じることもない、断滅でも継続でもない等と
いうように、二つの対立する概念が解消された状態をいう。例えば、「リンゴは赤い」と口
にする時、そこには、リンゴとそれ以外のもの、赤とそれ以外の色という相対関係が生じ
ることにより、日常の言語活動が成り立つのであるが、この相対関係こそが言葉の作り出
した虚構（＝戯論）であり、消滅されるべきことなのである。

つまり、龍樹のいう戯論とは、単なる言葉の広がりなのではなく、Aという物事や現象
とそれ以外（nonA）の物事や現象との相対的な評価（ $A \leftrightarrow \text{non}A$ ）の中から生み出される
言葉の虚構を意味するのである。そして、 $A \leftrightarrow \text{non}A$ という相互依存の関係にある状態が戯
論の消滅した状態となり、これを縁起と解釈するのである。しかも、このような相互依存
の関係にある縁起を「完全に悟った諸々の説法者の中で最も優れた方」が説き示したと述
べ、アビダルマの唱える十二縁起説を次のように否定する。

無自性である諸々の存在には、あるということがないので、これがあるとき、彼が
ある（*satidam asmin bhavati*）ということは、決して成り立たない⁽³⁴⁾。

「これがあるとき、彼がある」は伝統的な十二縁起を簡潔に示す慣用句（*asmin satidam
bhavati*）であり、無明を縁として行がある、行を縁として識があるというように、十二の
支分それぞれが順に増上縁（ $A \Rightarrow B \Rightarrow C$ ）となる縁起を表している。龍樹は、無自性であ
る「これ」は存在し得ないことを理由に、増上縁（*adhipati pratyaya*）の成立を否定する
のである。

つまり、これ（A）があるとき、彼（B）があるという因果関係（ $A \Rightarrow B$ ）において、
AとBの措定があるが、これらAとBはそれぞれ nonA、nonBとの相互依存関係にあるが
故に、AやBは無自性であり、空であるという。こうした相互依存の関係こそが世尊の意
に適う縁起であると主張するのである⁽³⁵⁾。

このように、龍樹は伝統的な理解とは大きく異なる縁起観を示し、般若経の説く空性思
想の論理化を図るが、般若経自体は十二縁起を否定することなく、また、空性と縁起を等
置することはない。そのことは、例えば、『八千頌般若経』で世尊がスプーティに対し、縁
起の観察を語る場面に確認できる。

スプーティよ、菩薩大士は色が尽きないことによって、完全な智慧を成就すべきで
ある（*abhinirhartavya*）。受、想、行についても同様である。スプーティよ、菩薩大
士は識が尽きないことによって、完全な智慧を成就すべきである。スプーティよ、実
に、菩薩大士はこのように完全な智慧を成就すべきである。スプーティよ、菩薩大士
は無明が尽きないことによって、完全な智慧を成就すべきである。同様に、行が尽き
ないことによって、識が尽きないことによって、名色が尽きないことによって、六処
が尽きないことによって、触が尽きないことによって、受が尽きないことによって、
愛が尽きないことによって、取が尽きないことによって、有が尽きないことによって、
生が尽きないことによって、老死が尽きないことによって、憂い、悲しみ、苦しみ、
悩み、不安が尽きないことによって、スプーティよ、菩薩大士は完全な智慧を成就す
べきである。スプーティよ、これが菩薩大士にとっての、両極端を離れた縁起の観察

(vyavalokana) である⁽³⁶⁾。

完全な智慧を成就するには、五蘊や十二縁起の各支分が尽きないことを理解しなければならない。これが極端を排した中道の縁起を観察することであるという。十二の支分それぞれを智慧 (prajña) によって細かく注意深く分析する (vyavalokana) ことが菩薩に求められるのである。般若経ではこのように十二縁起を理解し、縁起と空性を結び付けることはない。

また、同経第三十一章では、如来の去来に関するサダープラルディタ菩薩の問い掛けに対し、ダルモードガタ菩薩が、如来は来るのでもなく、去るのでもない、日常の世界には実在しないと答え、如来を概念として受け止めることを戒めるが⁽³⁷⁾、その際に縁起と関連付けた説明が成される。

そのように、善男子よ、それら諸々の如来の完全な身体は、十方の世界の何れかから来たのでもなく、十方の世界の何れかへ去ったのでもないのです。諸仏世尊の身体は原因がないのではないのです。前世の修行を完成し、原因 (hetu ; 因) と条件 (pratyaya ; 縁) とに依り、理由があって生じ、前世の業の結果によって生じているのです。それ (諸仏世尊の身体) は、十方の世界の何れにも存在しないのです。しかし、ある諸条件がある限り、身体は出現し、その諸条件がなければ、身体の出現は知られないのです⁽³⁸⁾。

如来の出現は因 (原因) や縁 (条件) に依存し、一定の条件が調べば、如来は身体を伴って現れ、条件が調わなければ、身体が現れることはない。日常の世界には実在しない如来が、原因や条件に基づき、縁って生起するのであるが、これを空性と等値することはない。ここでは、因と縁とに依る伝統的な縁起観が示され、龍樹の主張する相互依存関係の縁起は皆目見当たらない。

このように、般若経は伝統的な十二縁起を踏襲し、これを空性と直接結びつけることはせず、本稿第一章で論じたとおり、法は「言葉では表現できない」とあくまでも言語の側面から空性を理解しようとする。つまり、言葉で表現された法の実在性を否定することにより、空性を導き出し、そこに縁起の道理を介入させることはない。縁起と言語を別の位相で捉えているのである。

これに対し、龍樹は、戯論 (言葉による虚構) の消滅した状態で縁起が成立すると主張し、この状態を空性と理解している。しかも、増上縁を否定し、 $A \Rightarrow B$ のような因果関係の固定的理解を消し去ることが縁起成立の条件となる。龍樹は、縁起を言語の位相から捉えることで、縁起を直接空性と結び付けたのである。こうした龍樹の思想は、「無自性である諸々の存在には、あるということがない」と端的に示されるように、相互依存の関係にある物事や現象が自立した存在ではないことを強調し、それ故、空である (無自性=空) と公式化される。

しかしながら、瑜伽行派の視点では、無自性=空は般若経同様、法が言語化される局面において成立することであり、言葉という思考の枠内で捉える以前の状態においては、概念設定をもたらす対象は断じて無自性ではなく、確実に存在するのである。これを『菩薩

地』は、「言葉では表現できない自性がある（離言自性）」と表現し、概念設定の対象を事象（*vastu*）という術語で言い表している⁽³⁹⁾。『菩薩地』も龍樹同様、戲論に彩られた世界の実在性を否定するが、言葉を離れた世界での体験は論を待たず存在すると主張し、龍樹の見解に異を唱える。そのことは、「真実義品」の次の一段に確認できる。

それ故、大乘に相応し、意味深く、空性に相応し、隠された意図の意味が考慮された理解し難い諸經典を聞いて、説かれた意味を如実に理解せず、不正に分別（*vikalpa*）し、理に適わない推論だけで（*ayogavहितena tarkamātrakena*）見解を有し、次のように述べる。すべては概念設定にすぎないのであり、そしてそれが真実（*tattva*）であり、そのように見る者は正しく見るのであると。彼らには（*teṣāṃ*）、概念設定の依拠する事象にすぎないものが存在しないので、その概念設定は決して存在しない。まして、概念設定にすぎないものが真実であり得ようか。このようにして、彼らによって（*tais*）、真実も概念設定もその二つが取り除かれる。そして、概念設定と真実を放棄するので、[彼らは]極めつけの虚無論者（*pradhāno nāstikaḥ*）であると理解すべきである⁽⁴⁰⁾。

この段は、「大乘に相応し、意味深く、空性に相応し、隠された意図の意味が考慮された理解し難い諸經典」（＝般若経）を正しく理解しない者に対する批判である。龍樹は徹底的に概念設定を否定し、言葉のもつ虚妄性を強調するが、言語化の根拠としての事象の存在には何等言及していない。つまり、概念化を否定することと概念化する対象の存在とを区分しない議論であるがために、言葉を生じさせる原因となる事象までも喪失させ、無の状態を作り出し、「言葉では表現できない自性があること」を否定しかねない状況を生み出したのである。

「真実義品」はこの様を「理に適わない推論だけで」「真実も概念設定も取り除かれる」と表現し、これを正しいと見る者を「虚無論者」と非難する。瑜伽行派の立場からすれば、法は「言葉では表現できない」という般若経の主張が誤って「虚無」と解釈されることへの異議申し立てである⁽⁴¹⁾。

ただし、注意しなければならないのは、「虚無論者」と非難される人物が龍樹自身ではないと推測されることである。それは、龍樹その人が名指しされないばかりか、非難の対象となる人物が「彼らには（*teṣāṃ*）」または「彼らによって（*tais*）」と複数形で表現されていることから予想される。瑜伽行派は、龍樹の思想の延長線上に位置する一群の人々、所謂中観派が『中論』の所説を「虚無」へと導く危険性に警鐘を鳴らす意味で「真実義品」を作成したのではないかと考えられる。

廣澤隆之によると、このことは、般若経の立場を瑜伽行派の視点から確定するためであったと考えられ、せんじ詰めれば、瑜伽行派は般若経を無の教説のニヒリズムへの危険な傾斜からあるべきものへ戻す思想運動という側面も持ち合わせていたと論じ、そのあるべきものとは、世尊の成道の場面であると指摘している⁽⁴²⁾。すなわち、世尊の成道という仏教の根本をも否定しかねない龍樹の思想の困難さを解消し、般若経の正当な継承者は瑜伽行派であることを鮮明に打ち出すことを目論んで「真実義品」が記述されたともいえよう。

ところで、「真実義品」では、煩惱という障害を浄化する知の認識領域を四聖諦と定め、声聞や独覚は、縁により生じた (*pratityasamutpanna*) 行の生滅に相応した智慧により、蘊を離れた個人存在は存在しないと見ることを繰り返すと述べ、アビダルマの十二縁起に基づく人無我 (= 人空) の洞察を説いている⁽⁴³⁾。この人無我と対を成し、菩薩の修得すべき法無我 (= 法空) を語る箇所では、縁起との関連性について言及していないが⁽⁴⁴⁾、瑜伽行派はアビダルマの十二縁起を継承していると理解できる。

それは、『瑜伽師地論』「本地分」『有尋有伺等三地』の所説に確認できる。ここでは、十二の各支分を五蘊の状態と捉え、これらが輪廻転生する過程を十二縁起 (分位縁起) として理解する説一切有部の所謂胎生学的解釈に基づき、前世から現世に生じること、現世から来世に生じること及び現世に生じて清浄に向かうことの三つの様相において、それぞれ縁起の構造を説き明かしている⁽⁴⁵⁾。

この内、前世から現世に生じることについて、前世での無明を条件とする行為に適う随業識 (*karmōpaḡaṃ vijñānam*) が生じ、これが母胎内に入り込み、相続果識 (*pratisaṃdhiphalavijñāna*) を発生させ、また、前世の行為によってもたらされる異熟識 (*vipākavijñāna*) を発動させ、観念と身体 (*nāmarūpa* ; 名色) が形成されると述べる⁽⁴⁶⁾。次いで、母胎からではなく、無色界で生じる場合には、たとえ色を欠いていても、来世色界に生じる可能性を否定できない故、色種子 (*rūpabīja*) から色 (身体) が生じると説く⁽⁴⁷⁾。瑜伽行派は、識の機能を三つに分類し、生死流転する縁起の根源を識に求めようとする。つまり、輪廻の主体を説一切有部のように五蘊に設定するのではなく、識を中心とした輪廻観に基づく縁起を構成しようと試みているのである。

さらに、色種子から色が生じると述べ、識を種子 (*bīja*) と見做している。これは、説一切有部のいう三世実有に対し、現在有体・過去未来無体を提唱した経量部が、法は現在の一瞬にのみ存在し、過去や未来には存在しないという刹那滅の思想を主張するに際し、煩惱や善法が種子として心身に保持され、ある条件が整うと再び未来に現れ出ると説いたことを踏襲している⁽⁴⁸⁾。瑜伽行派は、過去の業の影響力を種子に封じ込めるという経量部の見解を受け継ぎ、種子が現世に名色を生じさせると解釈したのである⁽⁴⁹⁾。

このように、アビダルマの十二縁起を基盤とし、第三支の識を経量部の唱える種子と位置付け、さらに、識をその機能に応じて異熟識等異なる概念で捉えることによって、瑜伽行派の縁起観は成り立っている。しかしながら、『菩薩地』は、こうした縁起観には一切言及せず、本章第一節で論じたとおり、『声聞地』を媒介とする阿含経の空性相応に縁起観の淵源があることを示唆したり⁽⁵⁰⁾、人無我を説く際に僅かに伝統的な縁起を持ち出したりするに過ぎない。また、龍樹の主張する相互依存関係の縁起は無論のこと、般若経におけるダルモドガタ菩薩の説示にあるような因果関係にも触れることはない。あたかも、阿含経以来説かれていた十二縁起を知り得てさえいけば、『菩薩地』の思想を十分に理解できると暗に仄めかしているようである。

さて、龍樹の系統の思想を修正しようとする瑜伽行派は、龍樹が批判した説一切有部の思想 (法は有る ; 法は不変的に実在する) と般若経の無の教説とを整理し、新たな方向性を示そうという態度に出る。それは、本章第三節で論じた菩薩と仏世尊の真実 (所知に対する障害を浄化する知の認識領域である真実) は「有」と「無」の両面を超えた境地に見出されると定義するに至る。

次に、この真実の特質は、[言語によって] 設定するならば、無二として明らかにされたと理解すべきである。有 (bhāva) と非有 (abhāva) とが二といわれる⁽⁵¹⁾。

まず、真実の特徴は無二であり、「有」と「非有 (=無)」の二つでは言い表せないと述べる。次いで、それぞれについて言及してゆく。

この内、有とは、概念を設定する言葉としての自性 (svabhāva) として設定されたものである。そのようにして、長きに亘り世間で執着されたものであり、世間にとってすべての分別がもたらす言葉の虚構 (sarvavikalpaprapañca) の根源である。すなわち、色と、受、想、行、識と、眼と、耳、鼻、舌、身、意と、地と、水、火、風と、色と、声、香、味、触と、善と、不善と、無記と、生と、滅と、縁起生と、過去と、未来と、現在と、有為と、無為と、この世、あの世、日と月の二つ、何であれ、見られ、聞かれ、考えられ、知られ、獲得され、探究され、意によって考慮され、識別され、最終的には涅槃という、このような類の概念を設定する言葉で一般に認められた諸法の自性が、世間にとっての有といわれる⁽⁵²⁾。

これは、第一の真実義である世間で承認された真実と同等の内容であり、我々が日常使用する言葉によって把握された対象を「有」と捉えている。いかなる物事や現象であっても、それらを概念として把握するには、表現手段としての言葉が必須であり、物事や現象が消え去っても言葉は残る。法は不変的に実在すると主張する説一切有部の思想の基本である。

また、自性として設定された「有」は、「すべての分別がもたらす言葉の虚構の根源」であるという。「言葉の虚構 (prapañca)」とは、龍樹のいう戲論であり、これを「すべての分別がもたらす」のである。生と滅、過去と未来と現在、というように、我々の認識している世界を言葉により分割し、一定の範疇に収めようとする、まさにその根本的要因として「有」を理解している。

この内、非有とは、まさにこの色という概念を設定する言葉から、最終的には涅槃という概念を設定する言葉までが、無事象であること (nirvastukatā)、言葉をもたらす原因を欠いていること (nirnimittatā) であり、概念を設定する言葉の拠りどころ (prajñaptivādāśraya) が、何もかも存在しないこと (nāstikatā)、現に存在しないこと (asaṃvidyamānatā) であって、これに基づいて、概念を設定する言葉が生じないようなもの、これが非有といわれる⁽⁵³⁾。

この段は、般若経の説く空性思想を瑜伽行派の視点から「無」の側面に焦点を当てて解釈したものである。瑜伽行派の空性理解は、本章第二節で言及したとおり、言語化の根拠としての事象の存在を認めることに基礎を置いている。それ故、その裏返しである「無事象であること」は、言語化の根拠が存在しないことを意味し、概念設定の拠りどころが生起していないことを表している。この状態、言葉を誘発する原因をすべて欠いている状態

を「非有 (=無)」と捉えている。これは、龍樹の系統下にある仏教思想家の者達が事象の存在をも否定し、虚無に陥っている状態でもあり、瑜伽行派の眼には、四聖諦という言葉を生じさせる要因となった世尊の体験までもも否定しかねない危険な状態にあると映ったに違いない。

さらに、「無事象であること」と「言葉をもたらす原因を欠いていること」を同等として扱い、「事象 (vastu)」を「言葉をもたらす原因 (nimitta ; 相)」と言い換えることで、nimitta に概念設定の根拠を与えている。nimitta は、『解深密経』では saṃskāranimitta と形を変え、vastu の同格語として用いられると共に、法の三つの特質 (三性説) の一つを表す依他起という特質の別称としても活用されることになるが、この点については第三章で考察する。

このように、説一切有部のいう「有」と般若経から導き出される「非有 (=無)」を述べた後、これらの何れからも遠ざかることを「真実義品」は求める。

さらに、先の有とこの非有とから、有と非有のこの二つから離れて、法の特徴として包摂された (dharmalakṣaṇasaṃgrhīta) 事象、それが無二である。無二であることが中道 (madhyamā pratipad) であり、両極端を離れていることが無上であるといわれる⁽⁵⁴⁾。

この一節は、「有」と「非有 (=無)」のみでは法を説明したことにはならず、この二つから離れて存在する事象を正しく理解することにより、初めて法の特徴を把握できると読んでいる。「包摂された」と訳出した saṃgrhīta は、動詞√grah (取る、獲得する等) の過去受動分詞 grhīta (取られた、保てる等) に、接頭辞 saṃ- (正しく、完全な、共に等) を付した語である。ここでは、事象には二つの側面、言語化されたに過ぎない法を「有」と捉える説一切有部的な側面と、事象そのものが存在せず、これを「非有」と理解してしまう龍樹の後継者の思想を生じさせる側面とがあることを了解した上で、これらを凌駕する地平に法の特徴を見出そうと試み、使用された語であると解釈した。

瑜伽行派は龍樹同様、「有」から離れることに異存はないが、あらゆる物事や現象を否定し切った空虚な状態を示す「非有」を認めることはできず、これを極端な見解として遠ざけることを唱える。すなわち、「有」と「非有」の二つから離れること、極端な状態から遠ざかることが無二であり、中道であると主張するのである。何もかも否定するのではなく、言語化の根拠となる事象の存在だけは認める、つまり、すべてが無ではない「非無 (=有)」の境地を体験することが、菩薩と仏世尊の真実の特徴なのである。ここに、「非有非無」の中道という瑜伽行派の方向性が示されているといえる。

このようにして、『菩薩地』は龍樹その人を名指しすることなく、『中論』の思想から導かれる空性理解の困難さを訴え、これの解消に向けた論を展開してゆく。そして、般若経の説く「無」が誤って虚無と解釈される危険性と、説一切有部の唱える法の「有」とを止揚した「非有非無」の中道という第三の立場を打ち出すに至るのである。

第五節 龍樹への共鳴

従来、瑜伽行派と龍樹の系統下にある中観派は、その主張の違いが強調され、ややもすると接点のない対立的な学派として見られがちであった。確かに、前節で論じたとおり般若経の解釈を巡り、何もかも否定し切ってしまう龍樹の系譜にある思想傾向と、言語化の根拠としての事象の存在を確信する瑜伽行派の姿勢とでは、その見解の隔たりがあまりにも大きく、両者は相容れないと思われても不思議ではなかったであろう。

しかしながら、上田義文は、このようなかつては常識的であった中観派と瑜伽行派との対立という視点からの理解は、もはや過去のものであるといい、あくまで両学派の対立を主張するT. シチェルバツキーを批判する。上田によると、シチェルバツキーの見解は、瑜伽行派の主張する唯識論は、唯識という絶対精神を一切の非実在的な現象の根底に横たわる唯一の存在とする唯心的一元論であり、一方、中観派の説く空性理論は、一切の絶対的実在を認めない相対論であって、両学派は基本的な立場を異にしており、双方の間で繰り広げられた論争の意義をなおざりにするものであるという。

これに対し、上田は、最も根本的な識である阿頼耶識が転変して万象が展開するのであるから、阿頼耶識は個人的すなわち相対的であって、絶対的ではなく、その意味において、唯識論は相対的唯心論ということができようとする。さらに、無着や世親等の瑜伽行派の人々が、龍樹の空性理論を取り込みながらも、これを唯識論として展開するに至った理由を考察することがより重要であると指摘する。上田は、瑜伽行派の見解は龍樹の説く空性思想を瑜伽行の視点から見直し発展させた結論であって、根底には龍樹の思想が脈々と受け継がれているのではないかと論じる⁽⁵⁵⁾。

この上田の論を裏付けるように、言語に基づいて展開した世界は言葉の虚構（＝戯論）であり、法は言語化されたものに過ぎないのであるから、その実在性はないという『中論』の世界観を『菩薩地』も継承し、戯論の滅した状態に理想の境地を見出そうとする。このように、両者には必ずしも対立点ばかりではなく、戯論という撲滅すべき共通の課題が横たわっており、龍樹の思想は中観派だけではなく、瑜伽行派へも連鎖したのである。果たして、般若経で提唱された言葉の虚妄性は、龍樹の説く戯論へと姿を変え、これを瑜伽行派も引き継ぎ、容易には手放すことのできない言葉への対処の仕方が、般若経以降の大乗仏教に課せられた一大テーマとなってゆく。

ところで、言葉には当然ながら世尊の言葉も含まれるが、これを世間で使われる日常の言葉と峻別し、信用に値する根拠を与えることが大乘経典の制作者に求められていたことを本稿第一章で述べた。『八千頌般若経』では、悟りを得た如来の言葉を「教えをもたらす説明」として受け止め、特別の価値を与えることにより、その信用性を確保すると共に、非仏説との批判を回避しようと努めた⁽⁵⁶⁾。

一方、『菩薩地』においては、世尊の言葉の背後に広がる法性の洞察に関心が向かい、『八千頌般若経』のように、敢えて言葉を識別するという手段を講ずることもなく、如来の真意を理解するには言葉が欠かせないと述べるに留まった⁽⁵⁷⁾。こうして、如来の教えを限定された言葉の中に見出そうという般若経の形式は途絶えたかのように見えるが、そこには、龍樹の思想が大きく関与し、般若経より一層厳格に言葉を限定した形跡が窺えるのである。そのことは、「真実義品」の次の一段に指摘できる。

差別に関する概念設定の探究から得られたありのままの知とはどのようなものか。それから、菩薩が差別に関する概念設定について、概念設定にすぎないことを追求し、その色等の名称を伴う事象についての差別に関する概念設定を、無二の意味として見る。

[すなわち、] その事象は有でもなく、無でもない。言葉で表現できる本質 (*abhiḥilāpyenātman*) として完成されたものではないので、有ではなく、さらに、言葉で表現できない本質 (*nirabhiḥilāpyenātman*) として成立されたものなので、無でもない。同様に、勝義諦 (*paramārthasatya*) の点で形のあるものではなく、世俗諦 (*saṃvṛtisatya*) として、それ (事象) に色が設定されるという点で形のないものでもない。有と無、形のあるものと形のないもの、そのように有見と無見等、差別に関する概念設定のすべての同義語は、この方法で以上のように知られるべきであると。この差別に関する概念設定を以上のように無二の意味としてありのままに理解すること、これが差別に関する概念設定の探究から得られたありのままの知といわれる⁽⁵⁸⁾。

ここでは、差別に関する概念設定を無二として理解することが説かれ、色等の名称を伴う事象は、言葉で表現できる本質としては未完成であることから有ではなく、言葉で表現できない本質として成立していることから無でもないと説明される。併せて、勝義諦としては形のあるものではなく、世俗諦としては事象が名称を伴っていることから形のないものでもないと言われる。

つまり、言葉による表現の可否が勝義諦と世俗諦との分かれ目であると理解できる。『菩薩地』は、この「勝義諦」と「世俗諦」の示す意味内容を省略しているが、これは龍樹が提唱した二諦の考え方に基づいていると思われる。よって、次に、龍樹の説く二諦を考察する。『中論』第二十四章では、次のように述べられる。

二つの現実 (*dve satya* ; 二諦) に基づいて、諸仏の教えの説示がある。世間の約束としての現実 (*lokasaṃvṛtisatya* ; 世俗諦) と、究極の目的としての現実 (*satyaṃ paramārthatas* ; 勝義諦) とである⁽⁵⁹⁾。

仏の説法は二つの現実に基づくという。一つは、世間の約束としての現実 (世俗諦) である。世俗 (*saṃvṛti*) とは、般若経から導かれるとおり、言語習慣 (*vyavahāra*) を表す⁽⁶⁰⁾。日常我々は共通の基準に基づき、言葉を使用している。例えば、原稿が印刷されたものを「紙」といい、夏の暑い日に身体に吹き出る水滴を「汗」と表現するが、日本語を理解する者であれば誰でも常識的にこれを理解する。こうした一定のルールに従って、意思疎通を図ることが言語習慣であり、世間の約束なのである。外国語には外国語における世間の約束があることは言うまでもない。このように、世間で承認された言語習慣の下、誰もが理解できる言葉を用いて、仏は説法するのである。

二つの現実のもう一つは、究極の目的としての現実 (勝義諦) である。究極の目的を意味する *paramārtha* は、『八千頌般若経』や『菩薩地』にも示された術語であり、菩薩が目指す言葉を離れた状態を表している。龍樹は、この状態を一つの現実として捉えたのであ

るが、これは世尊のみが体験した事実、つまり、菩提樹下での成道という世尊が身を以て経験した事実そのものを指しているのではないかと考えられる。この世尊の体験的事実、これこそが勝義諦であり、説法の根本を成すのである。

世尊は、勝義諦と世俗諦という二つの現実に足場を確保し、教えを説く。龍樹は、勝義諦という世間の約束から隔絶された格別の場を設定し、これを世尊にのみ与えることで、その発する言葉は成道に基づく威厳と権威を備えたものであり、拝聴するに足るだけの信頼性を有していると根拠付けた。般若経が世俗諦にある言葉の中から「教えをもたらす説明」として、世尊の言葉を抽出したのに対し、『中論』では、勝義諦に基づく言葉であるからこそ世尊の言葉である、と言葉の源泉にまで踏み込み、特殊化を一步進めたといえる。龍樹は、勝義諦の導入によって、世尊の言葉を特別のものとして仕立て上げる論理的根拠を与えたといえよう。

龍樹はまた、世間の約束を冷静に分析し、言葉の在り様を十分に理解した上で、世尊の言葉に耳を傾けるよう次のように示唆する。

言語習慣 (vyabahāra) に基づかずに、究極の目的 [としての現実] は説示されない。究極の目的に到達しなくては、涅槃に到達できない⁽⁶¹⁾。

空であると語られるべきではない。空ではない、両者である、または両者ではない、ということになる。しかし、[これらは] 概念設定 (prajñapti) のために説かれるべきである⁽⁶²⁾。

言葉なくして、勝義諦を説くことはできず、また、理解することもできない、延いては涅槃に至ることもないと説かれることから、世尊の説法とこれの拝聴が修行の出発点であると解釈できる。

また、空である、空でない等と語るのは、衆生への説明のため、言葉により仮に概念を設定しているに過ぎず、教えの真意はこの概念設定を外した状態への移行にあると説き示している。ここで用いられる言語習慣や概念設定という語句は、般若経の言語観を特徴付ける術語であり、それらの趣旨は余すところなく『中論』に受け継がれているといえる。

さて、龍樹の提唱した「二つの現実に基づいて、諸仏の教えの説示がある」。という二諦の理論は、それ程目立つことなく『菩薩地』へ導入され、その文脈からは世尊の言葉を世間の約束としての言葉から引き離し、際立たせようという意向を明確に読み取ることはできないが、世尊唯一人が体験した「勝義諦」と日常の「世俗諦」とが併記されている以上、そこには、世尊の言葉を特殊化し、格別のものとして取り扱うという制作者の意図が消極的ではあるが暗に示されていると考えられる。それ故、『八千頌般若経』のように、世尊の言葉を「教えをもたらす説明」と言い換えることなく、『菩薩地』ではこれを「勝義諦」と「世俗諦」の二語で比喩的に言い表したと解釈できる。

このように、瑜伽行派は戯論や二諦の考え方を龍樹から受け継ぎ、自らの論を展開してゆくのである。大乘仏教の二大潮流といわれ、対立の構図として見られがちな瑜伽行派と中観派ではあるが、上述のように共通する点が見出されることは、両派が同じ目的、つま

り、言葉を寂滅させた状態を理想の境地として見据え、如何にしてこれに達するか、を掲げていたからに他ならない。その背景には、大乘が声聞乗と決別し、確固たる地位を築くには、「言葉をどのように受け止めるか」という命題と「言葉の及ばない領域にあるべき姿を見る」という命題とが、前者は後者であるための十分条件、後者は前者であるための必要条件として存在し、これを同時に満たすことが、大乘を信奉するすべての人に求められていたからであると推測される。龍樹以降、両派は互いを意識し、批判を繰り返す一方、時には歩み寄るが、まさしく大乘に共通する課題を解決しようとする意欲の表れであったと思われる。

第六節 まとめ

『菩薩地』は、空性理論を構築するにあたり、『声聞地』を介して阿含経をその基礎に据える。それは、『小空経』を引用し、「余れるもの」は確かに存在するという瑜伽行派にとって動かし難い事実の枠組みを確定することから始まる。この枠組みの中に「如来の隠された意図」を備えた経典として、非仏説との批判を回避しつつ、また、その名称を特定することなく、般若経の空性思想が組み入れられることになる。一切法は空であり、「法は言葉では表現できない」という般若経の空性思想は、言葉の虚妄性を排除する姿勢を強調すると共に、「法には言葉では表現できない自性がある」へと修正され、これを「余れるもの」(=事象)と等値し、真如であると位置付ける。

さらに、言葉を生じさせる要因、概念設定の根拠として事象を捉え、この事象の存在を認めることが正しい空性の理解であると主張する。修道面においても、事象の洞察を空三昧の目的として掲げる。瑜伽行派は、瑜伽行の最終局面においても、否定し切ることのできない何ものが依然として残るという自らの体験を通じて感じ取った事実を浮き彫りにしたかったのではないかと考えられる。それは、『八千頌般若経』では「言葉では表現できない」と否定的な側面から捉えていた法を、「言葉では表現できない自性がある」と肯定的な表現で記述する態度として表れ、真如 (tathatā ; そのとおりであること) という術語を頻繁に用いる思想へと推移してゆく。

こうした瑜伽行派の空性理解は、『八千頌般若経』で示された「完全な智慧」に向かって実践するという菩薩の修行の核心を、「究極の目的」(=勝義)に向かって実践すると言い換えるが、この両者を媒介するものとして「法無我」を導入する。一切法には言葉では表現できない自性があり、それは無分別で平等であることを法無我と定め、これを体得することによって正しい智慧が生じ、勝義へ導かれると説き示す。『菩薩地』は、声聞乗のように、四聖諦を観察して煩惱という障害を断じ、解脱を得ることで、「人無我 (=人空)」を修得するだけでは所知に対する障害を克服できないと批判する。そして、真如を観察することにより、初めて所知に対する障害を断ずることができ、菩提を得て、「法無我 (=法空)」を修得し得ると説き、法無我の優位性を主張する。菩薩には、「人空」と「法空」の二つの空を修めることが求められるのである。そこには、声聞乗の枠を飛び出し、大乘という新たな地平への飛躍を誓う瑜伽行派の強い意思が感じられる。

さて、『菩薩地』は、阿含経を基盤とし、般若経の所説を取り込むことで空性思想を組み立ててゆくが、その過程において、龍樹の思想が少なからず影響を与えている。それは、

龍樹の系統の思想への批判という形で表れる一方、龍樹への共鳴という形でも示される。瑜伽行派の批判の矛先は、先ず以て、言語化の根拠としての事象の存在、つまり、「言葉では表現できない自性があること」を否定しかねない状況を生じさせたことに向けられる。龍樹の提唱した相互依存関係に基づく新たな縁起が、空性と等値されることで、言語化の根拠までも喪失させる事態を招いたのである。瑜伽行派は、自らの空性理論の基本的枠組を構成する事象の存在を認めずに空性を理解する者を「虚無論者」と厳しく非難し、「言葉では表現できない」という般若経の主張を「虚無」と誤解することへの危険性を訴える。

ただし、その訴えの文脈からは、虚無論者とは龍樹その人を指すのではなく、龍樹の系統下にある仏教思想家の者達を意識していたと推測される。すべてを否定し、あらゆるものの存在を認めない虚無の世界は、世尊の菩提樹下での成道という事実の存立さえも危うくする。これを打破するため、『菩薩地』は、虚無論者が陥った誤解に基づく「無」の状態と、これの対極に位置し、法は不変的に実在するという説一切有部の「有」の状態とを離れた「非有非無」の中道という新たな道を切り開く。こうして、龍樹の系統への批判が『菩薩地』誕生の一つの要因となり、「非有非無」の中道を導き出す切っ掛けになったのではないかと思われる。

一方、龍樹の考え方に賛同し、これを受け継いでいる箇所が『菩薩地』には見られる。我々の世界は、言語の広がりによって作り出された仮の姿であることを、『中論』は「言葉の虚構（＝戯論）」と表現するが、『菩薩地』もこの戯論に基づく世界観を継承し、そこからの脱却を目指す。言葉への不信感、世尊の教えをどのように受け止めるかという課題を生じさせるが、『中論』では、「勝義諦」と「世俗諦」という二つの現実（＝二諦）を設定し、世尊は世間の言葉を用いて衆生に語り掛ける（＝世俗諦）ものの、これは成道という世尊のみが体験した事実（＝勝義諦）に立脚するものであるから拝聴するに値すると説き示し、世尊の言葉にのみ信を与え、言語化の根拠を担保する。

瑜伽行派はこの二諦の理論をも引き継ぐが、『菩薩地』では僅かに取り上げられているに過ぎない。しかしながら、後に記述される『解深密経』では、勝義諦を瑜伽行派の立場から解釈し直し、これを「勝義諦相品」として纏め上げ、序章の次に配置するまでに拡大発展してゆくのである。瑜伽行派が勝義諦を重要視したことは、龍樹から強い影響を受けていたことを表している。このように、『菩薩地』の思想に龍樹への批判と共鳴とが入り混じることは、その後の瑜伽行派と中観派の対立の中にも、ある一定の連続性が保たれていることの証拠にもなるであろう。

[註釈]

(1) 廣澤 [2010] p.70, ll.13–p.72, l.9.

(2) ŚBh, p.126, ll.5–7.

(3) SN, Part II, p.267, ll.6–7.

なお、SN, Part V, p.407, ll.10–11. に同文の記述がある。

(4) 藤田 [1982] p.424, l.2–p.425, l.15.

(5) BBh, p.265, ll.3–13.

(6) ASP, p.135, ll.6–12.

(7) *ibid.*, p.239, ll.13–17.

- (8) 勝呂 [1989] p.319, l.5-p.320, l.1. では、空性に相応した經典は、如来の隠された意図を論じたものであるから、『解深密經』と同じ思想的立場に立つ經典であると解釈している。
- これに対し、松田和信は、「眞実義品」の主張は一切は仮説にすぎないのではなく、仮説には必ず有なる所依があるという点にあることから、空性に相応した經典とは、勝呂の指摘する『解深密經』的趣旨の經典ではなく、三性説を論じないそれ以前の般若經等の大乘經典一般を指すのであろうと批判している。松田 [1980] p.651, 上段 ll.11-18.
- (9) BBh, p.46, ll.7-10. ; 高橋 [2005] p.99, ll.7-8. の校訂参照。
- (10) 廣澤 [2010] p.75, ll.6-10.
- (11) BBh, p.47, l.16-p.48, l.6. ; 高橋 [2005] p.101, l.8-p.102, l.6. の校訂参照。
- (12) 長尾 [1968] p.497-p.501.
- 『小空經』の記述とほぼ同じ文章が『中辺分別論』と『究竟一乘宝性論』にも現れ、『顕揚聖教論』では同じ内容が偈の形に纏められているが、何れも『小空經』その他の引用であるとは明言されない、と指摘する。
- 向井 [1974] では、長尾の指摘した論書に加え、『瑜伽師地論』「撰事分」と『阿毘達磨集論』にも『小空經』の記述が確認され、『瑜伽師地論』「本地分」『三摩呬多地』と『楞伽經』にはその一部が引用されているという。p.900, 上段 l.15-下段 l.9.
- (13) BBh, p.276, ll.2-14.
- (14) ibid., p.276, ll.15-26.
- (15) 本稿第一章 p.11, ll.23-32.
- (16) ŚBh, p.267, l.5-p.268, l.11. ; 声聞地研究会 [2007] p.136, ll.2-16. の校訂参照。
- (17) 藤田 [1988] では、三三昧の記述に矛盾が生じていることは、『菩薩地』において三三昧が急速に改変されつつあったことを物語っていると推測している。p.54, ll.19-25.
- (18) 本稿第一章 p.13, ll.24-26. 及び p.13, l.34-p.14, l.2.
- (19) BBh, p.48, ll.20-22. ; 高橋 [2005] p.103, ll.6-8. の校訂参照。
- (20) ibid., p.50, ll.16-21. ; 同上 p.106, ll.11-14. の校訂参照。
- (21) ibid., p.41, ll.15-22. ; 同上 p.92, ll.6-10. の校訂参照。
- (22) ibid., p.37, ll.8-21. ; 同上 p.85, l.9-p.86, l.3. の校訂参照。
- (23) ibid., p.37, l.22-p.38, l.1. ; 同上 p.86, ll.5-9. の校訂参照。
- (24) ibid., p.38, ll.2-17. ; 同上 p.86, l.11-p.87, l.7. の校訂参照。
- (25) 廣澤 [2005] p.202, ll.9.
- (26) BBh, p.38, ll.18-28. ; 高橋 [2005] p.87, l.9-p.88, l.1. の校訂参照。
- (27) ibid., p.57, ll.2-3. ; 同上 p.117, ll.4-5. の校訂参照。
- (28) MK, p.349, l.15. 及び p.350, ll.4-5.
- (29) Edgerton [2004] p.381, 左段 ll.8-10.
- (30) MK, p.503, ll.10-11.
- (31) 津田眞一によると、龍樹にとって空性とは、当初、唯一普遍の存在としての無明

乃至渴愛が個々の人間の梵行により、それぞれ消滅する（無明は明へと転ずる）ことであったという。それが、空性を縁起と等値し、仏陀の根本的な立場から逸脱することになる。津田は、この逸脱を「龍樹の運命的な錯視」と称している。津田 [2001] p.144, l.15–p.145, l.5. 及び p.147, ll.11–22.

(32) MK, p.505, ll.2–3.

(33) *ibid.*, p.11, ll.13–16.

(34) *ibid.*, p.86, ll.18–19.

(35) 龍樹は伝統的な十二縁起を否定する一方、『中論』第二十六章では十二縁起を採り上げ、これを説明している。ただし、自らの主張する相互依存関係に基づく縁起との相違については何等言及していない。MK, p.542, l.10–p.559, l.11.

この点について中村元は、第一章から第二十五章に説く龍樹独自の縁起と従来のアビダルマの縁起との相違を明確に示すため、敢えて第二十六章で従来の縁起を付加的に説明したのであろうと推測している。中村 [2002] p.166, l.12–p.167, l.8.

(36) ASP, p.231, l.30–p.232, l.3.

(37) 本稿第一章 p.16, ll.6–16.

(38) ASP, p.254, ll.20–25.

(39) 本章 p.24, l.33–p.25, l.11.

(40) BBh, p.46, ll.7–19. ; 高橋 [2005] p.99, l.7–p.100, l.1. の校訂参照。

(41) 浅野 [2013] p.105, l.28–p.106, l.16.

(42) 廣澤 [1999] p.64, l.16–p.65, l.1.

(43) 本章 p.30, l.29–p.31, l.6.

(44) 本章 p.31, ll.25–34.

(45) YBh, p.198, ll.17–19. ; 原田 [2004] p.143, l.10–p.144, l.3. の校訂参照。

縁起の枠組み (*śarīra* ; 體) とはどのようなものか。簡略すると、三つの様相に基づく縁起の設定である。前世から現世に生じること、現世から来世に生じること、そして、現世に生じ流転して清浄に向かうこと [の三つ] である。

(46) *ibid.*, p.198, l.20–p.199, l.16. ; 同上 p.144, l.12–p.145, l.15. の校訂参照。

どのようにして、前世から現世に生じ、また、現世に生じ流転するのか。ここで、前 [世] を知らない無明の凡夫により、無明を条件として、善い [または] 不浄な、動揺のない身体的、言語的、精神的な行為が成され、積み重ねられる。そして、これらの行為に適う識 (*karmōpagaṃ vijñānam* ; 随業識) が、死の時に至るまで、繰り返し、再生する識 (*pratisaṃdhivijñāna* ; 後有相続識) の原因として生じる。そして、この識が結果を生じさせる時に、内向き、外向きの欲望が伴われて現れる。

それ (前世) が死ぬと、前世から現世へ次第に身体的存在 (*ātmabhāva* ; 自體) を生じさせる。母胎内で、原因である識 (*hetuvijñāna* ; 因識) を条件として、再生する結果の識 (*pratisaṃdhiphalavijñāna* ; 相続果識) を、乃至、その胎内に宿る観念と身体 (*nāmarūpa* ; 名色) が、受胎直後の状態 (*kalala* ; 羯羅藍) 等、後に続く特殊な状態を経て、老いて衰えるまでを [生じさせる]。そして、この識が結合し組み合わせられる時に、その出現を受け止める行為によりもたらされた結

果が成熟して (vipāka ; 異熟) 現れる。

この成熟した識 (vipākavijñāna ; 異熟識) は、観念と身体 (名色) を拠りどころとして発生する。それは、六つの基盤を拠りどころとして発生する。観念と身体 (名色) を条件として識がある、と説かれているからである。[識と] 共に存在する感覚器官である身体 (色) と、瞬く間に消滅した観念 (名) とが、六つの識にとってのそれぞれに応じた基盤であり、それらに依存して、終生、識の発生がある。五つの感覚器官にとって、感覚器官 [を形成する] 元素と元素の生み出した感覚器官を備える身体 (色)、及び、これにより感覚器官が獲得した観念 (名) とが絶え間なくもたらされ (saṃtānapatita ; 墮相續)、連続して発生する。これら [観念と身体 (名と色) の] 二つは統合し、続いて発生するために、基盤となる。このように、識を条件として観念と身体 (名色) がある、また、観念と身体 (名色) を条件として識がある。現世において、[名色と識とは、] 蘆の束に従い (蘆が互いに支え合い、倒れないように)、終生、発生する。このように、前世から現世に諸行の縁起の生起がある。そして、[前世で] 生じた諸 [行] が現世に発生する。

(47) *ibid.*, p.199, l.17–p.200, l.5. ; 同上 p.150, ll.5–12. の校訂参照。

その内、母胎から生じるといふ生まれ方は、この発生のおりである。卵から生じる [または] 湿潤なじめじめしたところから生じる [という生まれ方] は、[この発生の過程から] 母胎 [内での過程] を除いたそれ以外のものであると知られるべきである。欲界や色界において、身体を有する有情で忽然として生じるといふ生まれ方は、初めから感覚器官を備えて現れるという差がある。さらに、無色 [界] では、観念 (名) に依存し、身体の種子 (rūpabīja ; 色種子) に依存して識が [発生し]、識に依存して観念と身体の種子 (nāmarūpabīja ; 名及色種子) が発生する。身体を失っていても、将来、[欲界や色界に生じる時、] この種子から再び [身体が] 現れる、ここにも差がある。善い行為によって、欲界で神や人に生まれる。不浄な [行為] によって、邪悪 [な世界] に [生まれる]。動揺のない [行為] によって、色 [界] や無色 [界] に [生まれる]。

(48) 加藤 [1989] p.245, l.4–p.247, l.9.

ここでは、『阿毘達磨俱舍論』の次の一節を引用し、煩惱や善法が種子として身に保持されることを説明している。

それ故、[法の] 種子 (bija) がこ [の相續] の中で抜かれず、害されず、成長して、活動力を有する時、[この法を] 備えるといわれるのであり、別の法があるのではない。さて、この種子とは何か。名色 (nāmarūpa) であり、果を生じることにおいて、明らかにまたは連続して働く能力のある (samartha) ものである。[種子により] 相續が特殊に変化する (saṃtatipariṇāma) [からである]。この変化 (pariṇāma) とは何か。相續 (saṃtati) が異なることである。この相續とは何か。因果となる三世の諸行である。(AKBh, p.64, ll.3–7.)

(49) 瑜伽行派の縁起観は、十二縁起の第三支である識を種子と捉えたり、異熟識等の概念を生み出したりして識の新しい見方を提示するが、『瑜伽師地論』「本地分」『意地』では、次のとおり、十二縁起と関係することなく胎生的な見地から識を考察し

ている。

そこで、交わる父母の情欲が高まると精液が放出され、最後に自ずと、精液と精血 (śukraśoṇita) の二つの滴が現れる。この精液と精血の二つの滴は、母胎内で、温めた牛乳が冷めるときのように結合し、一つの固まりとなって存在する。そこに、一切の種子を有し、異熟に摂せられた阿頼耶識が所依を獲得することにより (āśrayopādānād ; 執受所依)、凝結する (saṃmūrccati ; 和合依託)。

精液と精血の固まりが生じると共に、かの誤った見解を対象とすることから、中有が消滅する。そして、中有が消滅すると、かの一切の種子を有するものは効力を有するので、かの[中有とは]別の微細な感覚器官と大種との結合が生じる。それと一体である別の精液と精血の固まりが感覚器官を伴い生じる。そして、この状態にある識が結生相続 (pratisaṃdhi) といわれる。また、まさにこれが受胎直後の状態 (kalala ; 羯羅藍) である。(YBh, p.24.)

母胎内で精子と卵子が結合 (受精) すると、そこに一切種子である阿頼耶識が入り込み、感覚器官の形成が始まる。これを結生相続といい、胎児が受胎直後の状態にあることを表す。過去の業の影響力が蓄積された阿頼耶識は、生命誕生の原動力と考えられている。

(50) 本章 p.22, ll.3-23.

(51) BBh, p.39, ll.1-2. ; 高橋 [2005] p.88, ll.3-4. の校訂参照。

(52) ibid., p.39, ll.3-17. ; 同上 p.88, l.6-p.89, l.3. の校訂参照。

(53) ibid., p.39, ll.18-22. ; 同上 p.89, ll.5-7. の校訂参照。

(54) ibid., p.39, ll.23-27. ; 同上 p.89, ll.9-11. の校訂参照。

(55) 上田 [1958] p.206, l.13-p.214, l.4.

ドゥ・ヨングによれば、シチェルバツキーは、認識論学派のテキストを翻訳する際、カントの先験的哲学との対応関係を目立たせるよう努めたという。また、初期の仏教を徹底した多元論と見做し、後期の仏教の性格を先験的であるとする見解は哲学的であって、解脱を追求する仏教の宗教的な性格を公正に判断したものとは言い難いと批判する。de Jong [1975] p.58, ll.8-14.

(56) 本稿第一章 p.12, ll.13-19.

(57) 本章 p.28, ll.14-18.

(58) BBh, p.54, l.17-p.55, l.3. ; 高橋 [2005] p.113, l.9-p.114, l.4. の校訂参照。

(59) MK, p.492, ll.4-5.

文中の satya は、動詞√as (ある, 存在する等) の現在分詞 sat (~にある, 存在している等) から派生した名詞であり、モニエルによると、その中性名詞 satyam には「truth」「reality」の意味があり、世俗諦や勝義諦或いは四聖諦の「諦」を表すという。Monier-Williams [2004] p.1135, 右段 ll.41-49.

一般的に truth は「真実, 事実, 真理」等と和訳されるが、従来、「真理」を採用することが多く、例えば、三枝 [2003] p.639, ll.5-7. では世俗諦を「世間の理解としての真理」、勝義諦を「最高の意義としての真理」、また、中村 [2002] p.379, ll.16-17. では前者を「世俗の覆われた立場での真理」、後者を「究極の立場から見た真理」と翻訳している。さらに、四聖諦を「四つの聖なる真理」と訳し (三枝 [2003]

p.629, l.8.; 中村 [2002] p.378, l.15–p.379, l.1.)、*satya* (諦) を「真理」と和訳することがほぼ定着しているかのように思われる。

一方、廣澤 [2003] では、「真理」は論理に基づいた哲学として語られるのであり、世尊が自らの体験を通じて説いた四聖諦には、哲学的な思惟に基づく方途は示されていないと論じ、四聖諦を「聖者によって説かれた四つの生の実態」と解釈している。同様に、世俗諦を「世間の〔言語習慣によって真実が〕隠蔽された実態」、勝義諦を「真の意味での実態」と訳出している。p.164, l.17–p.174, l.7.

また、服部 [2005] によると、*satya* は『リグ・ヴェーダ』以来、インド哲学で重要視された語であり、言葉や意図、欲望等が現実となる、換言すれば、それらが「真実である」「実現される」ことを表すという。p.150, l.14–p.151, l.6.

つまり、*satya* という語は言葉 (*vacana*) に関係し、「世尊の教えを言葉として口に出せば、やがてはそれが実現する」ことを含意していると理解できる。本稿では、世尊の菩提樹下での体験 (勝義諦) と菩提樹下を離れた日常の体験 (世俗諦) は、どちらも実際に世尊の身に降りかかった事実、現実であり、*satya* を敢えて「真理」と解釈する理由は見当たらないことから、これを「現実」と訳出した。

なお、「諦」は、現在の日本では「諦める、断念する、観念する」の意味で用いられるが、語源は「審らかにする、注意してよく見る、十分に見極める」であり (佐藤、濱口 [2004] p.1311, 上段 ll.17–32)、言語を介して物事や現象を詳細に分析し調べることを表していたと思われる。*satya* の漢訳者はこの点を考慮し、言葉との関係を示す「言」と、読み方 (音) を表す「帝 (テイ; *di* または *tī*)」とから構成される「諦」を訳語として採用したのではないかと考えられる。

(6 0) 山田 [1961] p.124, 下段 l.15–p.125, 上段 l.6.

ここでは、『二万五千頌般若経』の次の節を根拠として、*saṃvṛti* (世俗) が *vyavahāra* (言語習慣) であることを説明している。

法は概念設定により生じるのでもなく、滅するのでもなく、名称や記号だけで (*nāmasaṃketamātreṇa*) 特定されるのである (*vyavahriyate*)。 (PVSP, I-1, p.110, ll.23–24.)

さらにまた、シャーリプトラ長老よ、世間の言語習慣によって (*lokavyavahāreṇa*)、理解や認識は概念で設定されるのである。 (PVSP, I-2, p.165, ll.6–7.)

(6 1) MK, p.494, ll.12–13.

(6 2) *ibid.*, p.444, ll.1–2. 及び l.7.

第三章 『解深密経』の空性理解

第一節 般若経と『菩薩地』の継承

瑜伽行派が般若経や『菩薩地』、『声聞地』の所説に基づき、『解深密経』を著したことは、先行研究の成果が示すとおりである。簡単に振り返ると、般若経の説く不可思議、不可量等の空の特徴が『解深密経』「勝義諦相品」の構成を確定し、中でも、同品第一章に記述される不可言無二の思想には、般若経のみならず、事象の存在を核心とする『菩薩地』の空性理解が反映されている。また、「一切法相品」で主張する三性説の根源が『菩薩地』の説く言葉で表現されたもの、その所依となるべきもの、真如の三つに見出される⁽¹⁾。このように、般若経と『菩薩地』、『解深密経』には密接な繋がりがあることを疑う余地はない。

本稿はこれら三つの経論を俯瞰し、そこに貫かれる空性思想を把握すべく、『八千頌般若経』と「勝義諦相品」の双方に登場するスプーティとダルモードガタ菩薩に焦点を当てている。「勝義諦相品」は四章から構成され、世尊が勝義の四つの特徴を章毎に異なる相手に説く形式で纏められ、第二章にダルモードガタ菩薩、第四章にスプーティが登場し、世尊の説法を受けるのであるが、特徴的なこととして二つの点が挙げられる。

一つは、ダルモードガタ菩薩は般若経では説法する菩薩として登場するが、「勝義諦相品」においては世尊に質問する（説法を受ける）菩薩として描かれ、その立場が逆転していることである。何故、説法する側から説法を受ける側へと変貌を遂げたのか、その意味するところは何か、に着目した。

もう一つは、第四章で、勝義が一切において一味であることを特質とすることを世尊が説き明かすのであるが、何故、声聞であるスプーティに対して説かれたのか、ということである。『解深密経』に登場する人物の中で、唯一菩薩でないスプーティへの説法の意味するところは何か、に注目した。

第二節 ガムビーラールタサンディニルモーチャナ菩薩の説法

ダルモードガタ菩薩とスプーティが登場する前に、それに続く前段（第一章）として、ヴィディヴァットパリプリッチャカ（如理請問）菩薩がガムビーラールタサンディニルモーチャナ（解甚深義密意）菩薩の説法を受ける場面が設定されている。如理請問（*Vidhivatparipṛcchaka*）とは、「正しく質問する」、解甚深義密意（*Gambhīrārthasam̐dhinirmocana*）とは、「深い意味の意図を解く」を表し、『解深密経』の語源である *saṃdhinirmocana* を名前の一部として付された菩薩が、正しく質問する菩薩への説法を担うことになる。

第一章は、同経中で唯一、世尊ではなく、この深い意味の意図を解く菩薩が教えを説くことを特徴とし、一切法とは何か、無二とは何か詳説され、第二章以降に成される世尊の説法への助走の役割を果たしている⁽²⁾。冒頭で、ヴィディヴァットパリプリッチャカ菩薩は、「言葉では表現できず無二であることを特質とする（*advyaalakṣaṇa*）」勝義に関して、次のように問う。

おお、勝者の子よ、一切法は無二であり、一切法は無二であるという場合、一切法とは何であり、どのように無二なのでしょう(3)。

ガムビーラールタサンディニルモーチャナ菩薩は、開口一番、次のとおり返答する。

善男子よ、一切法について一切法というのが二つであるのは、有為 (saṃskṛta) と無為 (asaṃskṛta) である。その内、有為とは有為でもなく無為でもない。無為とは無為でもなく有為でもない(4)。

一切法とは有為と無為であり、無二とは「有為とは有為でもなく無為でもない。無為とは無為でもなく有為でもない。」と語り、続いて、その理由を説き明かす。

善男子よ、有為というのは、本師により概念設定 (prajñapti) された句であり、本師により概念設定された句は、分別 (parikalpa) から生じた言語習慣における言葉 (vyavahārābhilāpa) である。分別から生じた言語習慣における言葉は、様々な分別から生じた言語習慣における言葉が完全な成就ではないのであるから (atyantāpariniṣpannatvāt) 有為ではない。

善男子よ、無為というのも、それはまた言語習慣に属するものであり、有為と無為に属さない言葉もそれと同様であり、それぞれ同様のものなのである(5)。

「有為でもなく無為でもない」という表現は、言葉のもつ虚妄性を凝縮して説いていると理解できる。そのことは、有為とは概念設定のもたらした言葉であって、その言葉は分別から生じた言語習慣に依存し、完成されたものではない、よって有為ではないと逆説的に論証されている。無為もまた然りである。ここには、般若経が言葉を捉える際に用いる「概念設定」や「言語習慣」という術語が使用され、「法は言葉では表現できない」と説く般若経の主張が十分に継承されている。続けて、ガムビーラールタサンディニルモーチャナ菩薩は述べる。

言葉は事象 (vastu) なくしてはないのであるが、その事象とは何か。諸々の聖者が聖智 (āryajñāna) と聖見 (āryadarśana) によって言葉なしに完全に悟るところのものであり、言葉では表現できない法性 (nirābhilāpyadharmatā) を完全に悟らせるために、有為という名称を概念設定するのである。・・・

言葉は事象なくしてはないのであるが、その事象とは何か。諸々の聖者が聖智と聖見によって言葉なしに完全に悟るところのものであり、言葉では表現できない法性を完全に悟らせるために、無為という名称を概念設定するのである(6)。

ここで、言語化の根拠として事象が不可欠であることが述べられる。その事象とは、聖智と聖見によって、言葉を離れた(概念を外した)状態で洞察するものであり、それこそが「言葉では表現できない法性」であるという。聖智 (āryajñāna) と聖見 (āryadarśana) には、それぞれ語頭に ārya (聖なる) の語が付され、限られた者だけが長く厳しい修行の

末に修得する智慧と洞察力によって、事象の存在に気付くと読み取ることができる。そして、法性の実在を理解させるために、敢えて言葉を用いるのであると結論付ける。これは事象の存在が勝義としての自性であり、事象なくして概念設定は成されないとする『菩薩地』の思想を受け継いだものに他ならない⁽⁷⁾。

さらに、「聖智と聖見によって言葉なしに完全に悟るところのもの」は、世尊の菩提樹下での体験と結び付き、これを自らの体験として捉えることと同等を意味する。よって、世尊の成道という事実とこれに基づく言語化が担保されることになり、言葉による概念設定の否定という龍樹の主張を修正しつつ、これを併せて取り込んでいることにもなる。

「勝義諦相品」第一章は『菩薩地』同様、龍樹が触れることのなかった事象に着目し、「言葉では表現できない法性」である世尊の体験的事実に対して、日常の言葉で開示するに足るだけの根拠を提供することにより、瑜伽行派から見た龍樹の思想の妥当性を欠く部分（世尊の成道を否定する可能性）を克服しようとしているのである。それは、龍樹の提唱した「勝義諦」を瑜伽行派の立場から再構築しようとする意思の顕れであるといえよう。

続いて、ヴィディヴァットパリプリッチャカ菩薩の関心は、有為と無為という名称がどのような方法で聖者により設定されるのかへと移り、次のように問い掛ける。

おお、勝者の子よ、諸々の聖者は、この事象を聖智と聖見によって言葉なしに完全に悟るところのものであり、言葉では表現できない法性を完全に悟らせるために、どのようにして〔事象へ〕有為と無為という名称を概念設定するのでしょうか⁽⁸⁾。

ヴィディヴァットパリプリッチャカ菩薩は、法性を理解するには事象の言語化が避けて通れないことを承知した上で、その言語化が如何にして成されるか、と説明を求める。これに対し、ガムビーラールタサンディニルモーチャナ菩薩は、次のとおり、喩えを交え、説示する。

善男子よ、すなわち、例えば、術に長けた幻術師や幻術師の弟子達が大道の交差点に立ち、草や葉、木、小石、石を集めて、様々な幻術を披露する、例えば、象の軍団や騎馬軍団、戦車の軍団、歩兵の軍団、宝石や真珠、瑠璃、ほら貝、水晶、珊瑚の集まり、貨幣や穀物、倉庫、蔵の集まりを現し出す時、愚かで無知で誤った智慧を本性とする有情は、それらが草や葉、木、小石、石であるとは気が付かないので、彼らはそれを〔幻術のとおり〕見たり聞いたりすると、これを考えて、現れている象の軍団は存在する、現れている騎馬軍団、戦車の軍団、歩兵の軍団、宝石や真珠、瑠璃、ほら貝、水晶、珊瑚の集まり、貨幣や穀物、倉庫、蔵は存在すると理解し、見たとおりに聞いたとおりに、これに執著し固執して、これは真実であるが他は偽りである、と言語習慣に基づいて概念設定するが、このことは、彼らによって後で詳しく調べられるべきである。

その内、愚かでなく無知でなく智慧を備えた有情は、それらが草や葉、木、小石、石であるとは気が付き、彼らはそれを見たり聞いたりすると、これを考えて、現れている象の軍団は存在しない、現れている騎馬軍団、戦車の軍団、歩兵の軍団、宝石や真珠、瑠璃、ほら貝、水晶、珊瑚の集まり、貨幣や穀物、倉庫、蔵は存在しない、それ

らに対する象の軍団という思い (saṃjñā) や象の軍団と [いう思いと] 同義の思い (paryāyasamjñā) が生じ、貨幣や穀物、倉庫、蔵の集まりという思いやそれらと同義の思いが生じ、幻術によって作られたもの (māyākṛta) これこそが存在する、眼に抛る幻想、これこそが存在すると理解し、見たとおりに聞いたとおりに、これに執著し固執して、これは真実であるが他は偽りである、と言語習慣に基づいて概念設定せず、そのような意味を認識させるために、言語習慣に基づいて概念設定するが、このことは、彼らによって後で詳しく調べられるべきではない。

このように、愚かさを本性とする有情は凡夫であり、聖なる出世間智 (āryalokottaraprajñā) を得ておらず、言葉では表現できない法性 (anabhilāpyadharmatā) を洞察していないので、彼らはその有為や無為を見たり聞いたりすると、これを考えて、現れている有為や無為は存在すると理解し、見たとおりに聞いたとおりに、これに執著し固執して、これは真実であるが他は偽りである、と言語習慣に基づいて概念設定するが、このことは、彼らによって後で詳しく調べられるべきである。

その内、愚かさを本性としない有情は、事実を見て、聖なる出世間智を得ており、言葉では表現できない法性を洞察しているので、彼らはその有為や無為を見たり聞いたりすると、これを考えて、現れている有為や無為は存在しない、それらに対する有為や無為という思いや、有為や無為と同義の思いが生じ、分別 (vikalpa) から生じ、行 (認識を形成する力) の [生み出した言葉をもたらず] 原因 (saṃskāranimitta, ḥdu byed kyi mtshan ma ; 行相) が幻の如く (māyopama) 存在する、智慧を混乱させることが存在すると理解し、見たとおりに聞いたとおりに、これに執著し固執して、これは真実であるが他は偽りである、と言語習慣に基づいて概念設定せず、そのような意味を認識させるために、言語習慣に基づいて概念設定するが、このことは、彼らによって後で詳しく調べられるべきではない⁽⁹⁾。

ここでは、事象を草や石等に、言語習慣に基づく概念設定を幻術に喩え、幻術が草や石等を象の軍団や宝石等全く異なるものへと変質させる様子を述べている。智慧のない者は、象の軍団等が存在すると信じ込み、これが幻術の仕業であるとは決して疑わない。一方、智慧のある者は、象の軍団等は存在せず、象の軍団という思いやこれに関連した同種類の思いが生じたのであって、幻術によって作られたものが存在するに過ぎないと理解するが、このことを周囲の人に説明するために、敢えて幻術 (言葉) の成せる業であると語るのがある。経中の「象の軍団と [いう思いと] 同義の思い」とは、馬等の動物を集めた軍団を意識することをいうのであろう。この象の喩えを一般化すると、我々を取り巻く物事や現象を有為や無為として言葉で指し示し、それらが実在すると信じ込むことは愚かであり、単に有為や無為という思いやこれらと同種類の思いが生じているに過ぎない、分別がもたらしたことに過ぎないと理解しない限りは、言葉では表現できない法性を洞察することはできないことになる。

そして、有為や無為という思いが生じているそこには、「行の生み出した言葉をもたらず原因」が幻のように存在するという。「行 (saṃskāra)」は、五蘊の一つである行蘊の行、また、十二縁起の第二支である行と同一の原語であり、動詞√kr (作る、準備する等) の

過去受動分詞 *kr̥ta* (作られた, 準備された等) に、接頭辞 *saṃ-* (正しく, 完全な, 共に等) を付した動詞 *saṃskṛta* から派生した名詞であって、「作るという働き(力の概念)」、「身体や認識構造の原型を潜勢的に形成する力」を意味する⁽¹⁰⁾。例えば、我々が花(色)を目(眼根)で見る(眼識)場合、気づかぬうちに眼根に映し出された映像に基づき、色を思い浮かべさせる働き(眼識)が生じるが、この気づかぬうちに認識を形成する働き、力が行であると考え。その意味で、通常、「有為」と訳出される *saṃskṛta* は、「認識を形成する力によって作られた世界の在り様」を表しているといえよう。

次の「言葉をもたらす原因(*nimitta*)」は、本稿第二章第四節で述べたように、事象(*vastu*)の同義語であり、言語化の根拠を表す術語である⁽¹¹⁾。これら二つの語 *saṃskāra* と *nimitta* を繋ぎ合わせ、複合語 *saṃskāra-nimitta* が構成されている。

兵藤一夫は、行を「因縁所生法」、相を言語表現の根拠となる特徴と理解し、この複合語体にタットプルシャ (*Tatpuruṣa*) で解釈した「行の因相(因縁所生法の因相)」とカルマダーラヤ (*Karmadhāraya*) で解釈した「行である因相(因縁所生法である因相)」の二つの訳語を与え、何れも意味を読み取ることが可能であると論じている⁽¹²⁾。しかし、「認識を形成する力」である行は、因縁を生起させる働き、力の概念であって、これを因縁所生法と理解することには疑問が残る。

また、袴谷憲昭は、*saṃskāra* の解釈には未確定な要素が含まれると断った上で、行を「形成すること」、その根拠となるものを相と考え、*nimitta* を形成の原因と理解し、これを「形相」と名付け、「行の形相」の訳語を与えているが⁽¹³⁾、寧ろ、*nimitta* を形成する原因が行であると理解すべきではないだろうか。袴谷の指摘するように、*saṃskāranimitta* は解釈の難しい術語ではあるが、本稿では、*saṃskāra* を「(我々が気づかぬうちに) 認識を形成する力」と理解し、これが *nimitta* (言葉をもたらす原因) を生み出す根本的な原因であると解釈して、「行(認識を形成する力)の生み出した言葉をもたらす原因」と訳出した。

さて、智慧のある者は、幻術に惑わされることなく、行の生み出した言葉をもたらす原因が幻のように存在し、智慧を混乱させることが存在すると理解するが、この言い表し方は言葉では表現できない法性の洞察が如何に難しいかを物語っているといえる。幻(*māyā*)は、般若経にも頻出する語であり、実体がないにもかかわらず、あるかのように見える様子を表現する際に用いられるが、ここでは、言葉をもたらす原因が存在する状況を喩える語として活用され、言葉をもたらす原因が掴みどころのない、かすかな存在としてあることを表現している。この当てにならない、はかない存在を探し求める手段が修行であり、修行の過程で、智慧のない者は智慧の獲得を妨げる要因(有為や無為は存在すると執着すること)に翻弄されることになる。法性の洞察が容易でないことを示す一文である。

第三節 世尊のダルモードガタ菩薩への説法

第一章は、般若経の所説を骨格として、それを『菩薩地』の主張で肉付けした論理を組み立てることで、勝義の特質(言葉では表現できず無二であること)を一切法が無二であることから説き起こした。続く第二章では、ガムビーラールタサンディニルモーチャナ菩薩からバトンを手渡された世尊が、この論理を前提として、ダルモードガタ菩薩と対話を行う。まずは、ダルモードガタ菩薩が、諸法の勝義の特質(*paramārthalakṣaṇa*)につい

て世尊に申し上げる。

おお、諸々の如来が世に現れ、彼らが現れたことにより、勝義はすべての考察を超越していることを特質とする (*sarvatarkasamatikrāntalakṣaṇa*) と知り、確証を得ることは、不思議で驚くべきことである、と考えます⁽¹⁴⁾。

ダルモードガタ菩薩は、勝義がすべての考察を超越していることを特質とすると理解することは、通常では想像もできないと述べる。これに対し、世尊は次のように語る。

ダルモードガタよ、そのとおりである。そのとおりである。私は、勝義 (*paramārtha*) がすべての考察を超越していることを特質とすることを、明らかに完全に覚り、明らかに完全に覚って、伝え、明らかにし、区別し、名付け、よく説示するのである。それは如何なる理由によるのか。勝義は諸々の聖者がそれぞれ個別に体験して知る (*pratyātmavedanīya*) のであると、私は説くが、諸々の凡夫が互いに知るのは考察の領域であるから、ダルモードガタよ、それ故に、その道理によって、おまえはこのようにすべての考察を完全に超越していることを特質とするものこそ、勝義であると知るべきである。

ダルモードガタよ、さらに、勝義は無相 (*animitta*) の領域であると、私は説くが、考察は相 (*nimitta*) の領域であるから、ダルモードガタよ、それ故に、その道理によってもまた、おまえはこのようにすべての考察を完全に超越していることを特質とするものこそ、勝義であると知るべきである。

ダルモードガタよ、さらに、勝義は言語で表現できない (*anabhilāpya*) と、私は説くが、考察は言語で表現される (*abhilāpya*) 領域であるから、ダルモードガタよ、それ故に、その道理によってもまた、おまえはこのようにすべての考察を完全に超越していることを特質とするものこそ、勝義であると知るべきである。

ダルモードガタよ、さらに、勝義はすべての言語習慣 (*vyavahāra*) を断ち切ると、私は説くが、考察は言語習慣の領域であるから、ダルモードガタよ、それ故に、その道理によってもまた、おまえはこのようにすべての考察を完全に超越していることを特質とするものこそ、勝義であると知るべきである。

ダルモードガタよ、さらに、勝義はすべての論争 (*vivāda*) を断ち切ると、私は説くが、考察は論争の領域であるから、ダルモードガタよ、それ故に、その道理によってもまた、おまえはこのようにすべての考察を完全に超越していることを特質とするものこそ、勝義であると知るべきである⁽¹⁵⁾。

世尊はダルモードガタ菩薩の見解を称賛し、勝義は「すべての考察を超越していることを特質とする」と定義付ける。*tarka* を玄奘は「尋思」と漢訳するが、ここでは思慮分別や分析といった言葉や文字、記号を用いての思考であると捉え、「考察」と訳した。世尊はさらに、「勝義は諸々の聖者が個別に体験して知るのである」と説くが、これはまさしく聖智と聖見によって、言葉を離れた状態で知ることであり、「言葉では表現できない法性」を洞察することと同意である。また、「個別に体験して知る」という表現には、「理に適わな

い推論だけで」般若経を解釈しようとする龍樹の系統下にある人々への批判が『菩薩地』と同様に込められているといえる⁽¹⁶⁾。そして、般若経以来、如来、真如、空性、法性等と様々な同義語で表現されてきたものが「勝義」で総括されたことになる。

続けて経は、勝義の定義として、この他に「無相の領域である」「言葉では表現できない」「すべての言語習慣を断ち切る」「すべての論争を断ち切る」の四つを挙げるが、何れも言葉に基づく考察を超えた領域に法の本質を洞察しようとするものである。相と訳される *nimitta* は言葉をもたらす原因と考えられるため、これを離れた *animitta* (無相) の領域が勝義の範疇に含まれるのは当然の帰結であるといえよう。

このようなダルモードガタ菩薩への説法と、それへの導入部となるガムビーラールタサンディニルモーチャナ菩薩の説法とは、「一切法相品」(第六章)の三性説へと発展してゆく⁽¹⁷⁾。三性説とは、次のとおり、世尊がグナーカラ(徳本)菩薩に対し、法には三つの特質があることを説き示したものである。

「遍計所執という特質」:

グナーカラよ、その内、諸法の遍計所執という特質 (*parikalpita* *lakṣaṇa*; 遍計所執相) とは何か。いかほどのものに対して、言語習慣 (*anuvyavahāra*) による概念を設定する (*prajñapti*) ために、諸法の自性 (*svabhāva*) あるいは特殊性 (*viśeṣa*; 差別) に関して、名称や記号 (*saṃketa*) を設定するものである⁽¹⁸⁾。

遍計所執という特質とは、あらゆる物事や現象を日常の言語習慣に従って概念化し、それらの本性を捉え、差別化するにあたり、名称や記号を定めたものであるという。*parikalpita* は、*kalpa* (分別, 妄想) の過去受動分詞 *kalpita* (分別された, 妄想された) に、接頭辞 *pari-* (十分に) を付した語であり、「十分に妄想された, 遍く妄想された」という意味である。玄奘はこれを「遍く計度する」、すなわち細大漏らさず分別し、その分別を正しいものとして執著している(所執)状態と解釈し、「遍計所執」と漢訳している⁽¹⁹⁾。我々凡夫の発する言葉が執著を呼び起こすのであれば、言語活動そのものが矛盾を孕んだ知的な操作であると認めざるを得ず、概念化された物事や現象の存在も何等保証されることはないのである。

「依他起という特質」:

グナーカラよ、諸法の依他起という特質 (*paratantralakṣaṇa*; 依他起相) とは何か。諸法の縁起 (*pratītyasamutpāda*) である。というのは、これがあるとき、彼がある、これが生じるとき、彼が生じる (*asmin satidaṃ bhavati asyotpādād idam utpadyate*) すなわち、無明を縁として (*avidyāpratyaya*) 諸行 (*saṃskāra*) があるとと言われることより、このようにして大きな苦の集まりそののみが生じるであろうと言われるまでのものである⁽²⁰⁾。

依他起という特質とは、縁起であるという。しかも、「これがあるとき、彼がある、これが生じるとき、彼が生じる」という慣用句で記されるとおり、伝統的な十二縁起を導入している。「大きな苦の集まりそののみ」を老死と解釈すれば、無明に始まる十二の支分が

順に増上縁となる縁起が成立する。縁起は「縁って生起する (pratītyasamutpāda)」を意味するが、これは「他による (paratantra)」でもあることから、瑜伽行派は、縁って生起する存在形態 (他によるもの) を paratantralakṣaṇa という語で表現したと考えられる⁽²¹⁾。玄奘の漢訳は「依他起」である⁽²²⁾。

本稿第二章第四節で論じたとおり、瑜伽行派はアビダルマの十二縁起に基づく縁起観を『有尋有伺等三地』で提示し、これを前提として、ただし、第三支の識を種子や異熟識等と言い換えずに、『菩薩地』で空性の理論を打ち立ててゆく。このことは『解深密経』へも受け継がれ、「一切法相品」の提唱する空性理論 (三性説) では、上述のように、依他起という特質が縁起であると述べるに留まり、識の性質や特徴にまでは言及しない。

識に関する分析は「心意識相品」(第五章)に見られ、『有尋有伺等三地』で示された随業識や相続果識、異熟識、種子、或いは『意地』で説かれた阿頼耶識が、その機能に応じて、四つの異名、すなわち、一切法を生み出す潜在的な影響力を備えた一切種子心識 (sarvabījaka citta)、身体を維持する阿陀那識 (ādānavijñāna)、識と身体の状態を同一に保つ阿頼耶識 (ālayavijñāna)、色等の諸法が集積された心 (citta) へと整理される。

この内、阿陀那識に基づき、眼識等の六識が生じると説き、阿陀那識を六識が成り立つための第七の識として位置付けていることが理解できる。未だ『解深密経』では、末那識の概念は導入されていない。

また、一切種子心識は生死流転 (輪廻) の主体として描かれているが、次々に生み出される種子を激しい川の流れ (瀑流) に譬え、これを誤って実在する我 (ātman) として捉えることのないよう注意を促している⁽²³⁾。このことは、無我を主張する仏教が輪廻の主体を何処に求めるかというアビダルマの時代からの課題が、『解深密経』の記述される時期まで依然として残り、新たに考案した一切種子心識でさえも ātman であると受け止められる傾向が少なからずあったことを物語っているといえる⁽²⁴⁾。

なお、L. シュミットハウゼンは、阿頼耶識の理論的な起源は『瑜伽師地論』「本地分」『三摩呬多地 (Samāhitā bhūmiḥ)』に辿ることができると指摘し、唯識思想の起源とは実質的に関係がないように思われると述べている⁽²⁵⁾。その上で、阿頼耶識の同義語である一切種子心識が無色界をも含む輪廻の主体であることは、無色界に阿頼耶識が存在するという矛盾を生じさせることになり、これを解消するために『解深密経』は、新たに阿陀那識を導入したと論じている⁽²⁶⁾。このように、三性説の体系化とは異なる領域で識が考究され、しかも、十二縁起と関連付けることなく、阿陀那識等が論理化されることになる⁽²⁷⁾。

「円成実という特質」:

グナーカラよ、諸法の円成実という特質 (pariṇiṣpannalakṣaṇa ; 円成実相) とは何か。諸法の真如 (tathatā) であり、諸々の菩薩が精進 (vīrya) を原因とし、至心修行する (suyoniśomanasikāra) ことを原因とすることにより、それ (真如) を認識して、それ (真如) を認識することを繰り返し達成する (abhyāsa samudāgama) ことによって、また、この上なく正しく完全な智慧に至るまでの修道を完成させるものである⁽²⁸⁾。

円成実という特質とは、真如であるという。また、真如を洞察する修道を完成させることをいう。pariṇiṣpanna は、niṣ (成就する) の過去受動分詞 niṣpanna (成就された) に、接頭辞 pari- (十分に) を付した語であり、「十分に成就された、完全に成就された」という意味である。玄奘はこれを「円成実」と漢訳している⁽²⁹⁾。ここで注意しなければならないのは、「真如を認識することを繰り返し達成する」と説き、真如の洞察が瞬間的であって永続性のないことを強調している点である。つまり、真如を認識しても、瞬時にして日常の世界へ舞い戻ってしまうことを示すことにより、修行の継続と真如洞察の反復を聖者へ近づくための条件として説いているのである。

上述のとおり、法には遍計所執という特質、依他起という特質、そして円成実という特質の三つの側面があり、それぞれ略説すると、言語習慣に基づき概念設定したもの、縁起、真如を指す。「勝義諦相品」の第二章は、この内、言語習慣に基づく概念を外すこと、そしてそこに勝義 (= 真如) があることを説き、三性説の主張する遍計所執から円成実へという修行過程の一部を既に断片的に取り上げているといえる。

また、第一章は、言語習慣に基づく概念設定を幻術に喩え、草や石が幻術によって象の軍団という全く異なるものへと姿を変える様を述べ、幻術に惑わされることなく、これから抜け出した境地に法性 (= 真如) があると論ずることで、第二章同様、三性説を構成する要素の一部を示唆しているといえる。

つまり、「勝義諦相品」は三性説の序章として、そのエッセンスが散りばめられた一品であるといえよう。それはまた、有為が有為でないことを論証する一文において、言語習慣における言葉が「完全な成就ではない」と述べるとき、atyantāpariṇiṣpanna と表現し、その裏返しである pariṇiṣpanna (円成実) に法の本質的な側面があることを暗に示していることから窺い知ることができる⁽³⁰⁾。

このように、三性説の予備段階としての意味合いを持つ「勝義諦相品」は、般若経から『菩薩地』へ継承された思想をさらに『解深密経』へと至らせるための中継点であると位置付けることができる。そして、瑜伽行派は、『菩薩地』で示したとおり、「如来の隠された意図」を正確に把握した自身こそが般若経の正当な系譜であることを宣言するには、龍樹の思想の軌道修正を図りつつ、般若経を再解釈することが必要であり、そのために敢えて般若経の象徴であるダルモードガタ菩薩を「勝義諦相品」に再登場させ、般若経では自ら「語ることのなかった (知り得ていなかった)」勝義の特質について、新事実として世尊から「説き明かされる」という構図が必要であったと考えられる。『解深密経』は「無自性相品」(第七章)において、阿含経と般若経を未了義 (意義が完全に明らかにされていない)、自らを了義 (意義が完全に明らかにされている) とする所謂三時教判を唱え⁽³¹⁾、般若経を乗り越えたという意味を明確に示すが、まさにダルモードガタ菩薩が般若経で語ることのなかった勝義の特質が未了義に内包されていたのである。

第四節 世尊のスヴィシュッダマティ菩薩への説法

第一章では、聖智と聖見によって聖者は言葉では表現できない法性を洞察し、そこには、行の生み出した言葉をもたらす原因が存在すると説かれる。この内、前段は第二章へと引き継がれ、法性を洞察している聖者は、言葉を離れた (概念を外した) 状態にあり、これがすべての考察を超越している境地であると述べられる。

一方、後段は第三章と密接に繋がり、行の特質と勝義の特質との関係性について言及されることになる。行の特質は、三性説中の法の依他起という特質を表す鍵となるだけに、第四章へと進む前にこれを確認しておく。第三章は、世尊のスヴィシュッダマティ（善清淨慧）菩薩への説法から成る。スヴィシュッダマティ菩薩は、行の特質と勝義の特質とが異なる、異ならない、と議論を繰り返す菩薩衆を批判し、次のように世尊に申し上げる。

諸々の善男子は、このように、勝義は諸行 (saṃskāra) と異なることと異ならないこととを超越していることを特質とする (bhedābhedasamatikrāntalakṣaṇa) と知らないなので、愚かで、鈍く、無能で、悪く、正しくなく行じているのである、考えます⁽³²⁾。

スヴィシュッダマティ菩薩は、菩薩達の修行が正しく行われたいのは、勝義が諸行と異なることと異ならないこととを超越していることを特質とすると理解していないからであると述べる。世尊は、この見解に対し、次のように語る。

スヴィシュッダマティよ、そのとおりである。そのとおりである。諸々の善男子は、このように、勝義が諸行と異なることと異ならないこととを超越していることを特質とすると知らないなので、愚かで、鈍く、無能で、悪く、正しくなく行じているのである。

それは如何なる理由によるのか。スヴィシュッダマティよ、諸行において、そのように、それぞれ個別に観察する (pratyavekṣ) ことは、勝義を知り、あるいは、勝義を確証することではないからである。

それは如何なる理由によるのか。スヴィシュッダマティよ、もし、行の特質と勝義の特質とが異なるならば、そのことによって、すべての愚かな凡夫は事実を見るのであり、凡夫のまま成就し、この上なく安穩な涅槃 (anuttarayogakṣemanirvāṇa) を得るのもあり、この上なく完全な悟り (anuttarā samyaksambodhi) を明らかに得て、仏となるであろう。

もし、行の特質と勝義の特質とが異なるならば、そのことによって、事実を見る諸々 [の凡夫] もまた、行 (認識を形成する力) の生み出した言葉をもたらず原因を離れないであろう。行の生み出した言葉をもたらず原因を離れないので、事実を見る [諸々の凡夫] は、言葉をもたらず原因の束縛 (nimittabandhana ; 相縛) から解脱することもないであろう。言葉をもたらず原因の束縛から解脱することがなければ、邪悪の束縛 (dauṣṭhulyabandhana ; 麤重縛) からもまた解脱することはないであろう。その二つの束縛から解脱しなければ、事実を見ることによって解脱し、この上なく安穩な涅槃を得ることもないであろう。この上なく完全な悟りを明らかに得て、仏となることもないであろう⁽³³⁾。

世尊はスヴィシュッダマティ菩薩の考え方を称え、勝義は「諸行と異なることと異ならないこととを超越していることを特質とする」と定義付け、「行の特質」と「勝義の特質」との関係性を述べる。経中では、行の特質がどのようなものであるか具体的に述べられていないが、行は認識を形成する力であるから、行の特質とは、「認識を形成する力の特質」、す

なわち、第一章で論じた「saṃskāranimitta（認識を形成する力の生み出した言葉をもたらす原因）が存在すること」と理解できる。この言葉をもたらす原因の存在が、勝義の特質、例えば、「言葉では表現できず無二であること」（第一章）または「すべての考察を超越していること」（第二章）と異なるのではなく、異なるのでもないといわれる。異なることと異なることとを超えることに熟達しなければ、勝義を洞察することはできないのである。

もし、異なる（同じ）ならば、認識を形成する力の生み出した言葉をもたらす原因を五官で感じるだけで、誰もがこれを事実であると錯覚し、涅槃に達し、悟りを得て、仏になってしまうことになる。一方、異なるならば、言葉をもたらす原因に固執し、事実であると錯覚して、これの拘束から解放されることはなく、涅槃へ達することもないことになる。このように、第一章で示された、認識を形成する力の生み出した言葉をもたらす原因（saṃskāranimitta）の存在が、勝義の特質と結び付けられるのである。

経は、両者の関係性について、それらが異なるのでもなく、異なるのでもないことをさらに続けて説明する。

スヴィシュッダマティよ、さらにまた、もし、行の特質と勝義の特質とが異なるならば、そのことによって、行の特質が雑染という特質（saṃkleśalakṣaṇa）に属するように、そのように、勝義の特質もまた雑染という特質に属するであろう。

スヴィシュッダマティよ、もし、行の特質と勝義の特質とが異なるならば、また、そのことによって、すべての行の特質において（saṃskāralakṣaṇe）、勝義の特質が共通の特質（sāmānyalakṣaṇa）になるのではないであろう。

スヴィシュッダマティよ、勝義の特質が雑染という特質に属するのではなく、また、すべての行の特質において、勝義の特質が共通の特質になるためには、行の特質と勝義の特質とが異なるということも適切ではなく、勝義の特質と異なるということも適切ではない。その内、そのように、行の特質と勝義の特質とが異なるということと、勝義の特質と異なるということとは、その道理によるならば、おまえはこのように、正しくないことを行っているのであるが、正しく行っていないことを知るべきである。

スヴィシュッダマティよ、さらにまた、もし、行の特質と勝義の特質とが異なるならば、そのことによって、勝義の特質がすべての行の特質に対して、異なることがないように、すべての行の特質もまた異なることがない。ヨーガ行者は、諸々の行に関して、そのように見たり、聞いたり、理解したり、知ったりした以降、勝義を全く求めることもないであろう。

もし、行の特質と勝義の特質とが異なるならば、そのことによって、諸々の行の無我のみ（nairātmyamātra）と自性のないことのみ（niḥsvabhāvatāmātra）が、勝義の特質となることもないであろう。雑染という特質と清浄という特質（vyavadānalakṣaṇa）もまた、同時に、特質が異なるものとして成立するであろう。

スヴィシュッダマティよ、諸々の行の特質は、異なるのであり、異なるのではない。また、ヨーガ行者は、諸々の行に関して、そのように見たり、聞いたり、理解したり、知ったりした以降、勝義を求めるのであり、勝義は諸々の行の無我のみと自

性のないことのみによって現れるのであり、雑染という特質と清浄という特質もまた、同時に、特質が異なるものとして成立することはないであろう。それ故、行の特質と勝義の特質とが異ならない、または、異なるということは適切ではない。その内、そのように、行の特質と勝義の特質とが異ならない、または、異なるということは、その道理によるならば、おまえはこのように、正しくないことを行じているのであるが、正しく行じていないことを知るべきである⁽³⁴⁾。

ここでは、先ず、行の特質を「雑染という特質」に置き換え、これは勝義の特質とは異なると説かれる。次いで、勝義の特質と異なるならば、行の特質との共通性が見出せず、矛盾が生じると述べる。つまり、雑染という特質は勝義の特質とは異なるのでもなく、異なるのでもない。何れも成立しないのである。ここで注意しなければならないのは、すべての行の特質が「～において」と、処格 (locative) で記述されていることから、構造的には、この行の特質 (= 雑染という特質) の上に (または周りに) 勝義の特質が共通性を帯びて存在することを示唆している点である。

行の特質は、先に述べたとおり、認識を形成する力の生み出した言葉をもたらす原因が存在することでもあることから、雑染という特質が勝義の特質と異ならない (同じ) ことは、ヨーガ行者が言葉をもたらす原因を誤って勝義であると把握することにより否定される。

また、「諸々の行の無我のみと自性のないことのみ」を「認識を形成する力の生み出した無我のみと自性のないことのみ」と理解すれば、言葉をもたらす原因として解釈することができる。それ故、雑染という特質 (= 行の特質) が勝義の特質と異なることは、無我のみと自性のないことのみが勝義の特質となることによって否定される。

ところで、行の特質は、「無自性相品」(第七章)において、法の依他起という特質と等値される。「無自性相品」は、第六章で説かれた法の三つの特質 (遍計所執という特質、依他起という特質、円成実という特質) がそれぞれ無自性であることを、世尊がパラマールタサムドガタ (勝義生) 菩薩に説き示すことを主題とする。パラマールタサムドガタ菩薩は世尊の教えを整理し、次のように語る。

世尊よ、私は、世尊の言われたことの意味を次のように理解しました。分別の領域 (vikalpagocara) としての遍計所執という特質の拠りどころ (parikalpita lakṣaṇāśraya) である行 (認識を形成する力) の生み出した言葉をもたらす原因 (saṃskāranimitta) において、色蘊という自性の特質 (svabhāvalakṣaṇa) あるいは特殊性の特質 (viśeṣalakṣaṇa) に関して、名称や記号を設定されたものであり、色蘊が生じることや滅すること、また、色蘊を放棄することやよく知ることという自性の特質あるいは特殊性の特質に関して、名称や記号を設定されたもの、それが遍計所執という特質であって、それに基づいて、世尊は、諸法の相無自性 (lakṣaṇaniḥsvabhāvatā ; 相無自性性) を説かれたのであります。

分別の領域としての遍計所執という特質の拠りどころである行の生み出した言葉をもたらす原因、それが依他起という特質であって、それに基づいて、世尊は、諸法

の生無自性（*utpattiniḥsvabhāvatā*；生無自性性）と、勝義無自性（*paramārthaniḥsvabhāvatā*；勝義無自性性）の一方（勝義としては無自性）をも説かれたのであります。

世尊よ、私は、世尊の言われたことの意味を次のように理解しました。分別の領域としての遍計所執という特質の拠りどころである行の生み出した言葉をもたらす原因、それは遍計所執という特質としては成就せず、その自性に関しては無自性であり、法無我（*dharmanairātmya*）であり、真如であり、清浄な認識対象（*viśuddhālambana*）であり、それが円成実という特質であって、それに基づいて、世尊は、諸法の勝義無自性のもう一方（勝義としての無自性）を説かれたのであります⁽³⁵⁾。

この段では、法の「遍計所執という特質の拠りどころ」が「行の生み出した言葉をもたらす原因」であり、それは「依他起という特質」に相当すると説かれる。つまり、行の特質を依他起という特質で表現し、これに名称や記号が与えられることにより、遍計所執という特質へ変容することを意味している。

また、依他起という特質は、「法無我」、「真如」、「清浄な認識対象」という側面も併せ持ち、これが「円成実という特質」であると述べられる。『菩薩地』は、法の本質は「真如」であり、これを「所知に対する障害から解放されるための知の対象」として観察し、障害を断ずることで、「法無我」を洞察すると説く。所知に対する障害から解放されるための知の対象が、「清浄な認識対象」を指していることは明らかである。このように、『菩薩地』の空性理解の鍵となる用語が、円成実という特質を表す際に凝縮して用いられていることが確認できる。

法は、依他起という特質を軸として、遍計所執という特質または円成実という特質へ変質するという。この内、遍計所執という特質は、依他起という特質を拠りどころとすると説かれるが、このことを先に論じた雑染という特質と清浄という特質とに関連付けて説明する箇所が「一切法相品」（第六章）に見られる。

グナーカラよ、そこで菩薩は、諸法の依他起という特質において（*paratantralakṣaṇe*）、遍計所執という特質を如実に理解するならば、形相の無い法（*alakṣaṇadharmā*）を如実に理解するのである。

グナーカラよ、そこで菩薩は、依他起という特質を如実に理解するならば、雑染を特質とする法（*saṃkleśalakṣaṇadharmā*）を如実に理解するのである。

グナーカラよ、そこで菩薩は、円成実という特質を如実に理解するならば、清浄を特質とする法（*vyavadānalakṣaṇadharmā*）を如実に理解するのである。

グナーカラよ、そこで菩薩は、依他起という特質において、形相の無い法を如実に理解するならば、雑染を特質とする法を充分に捨て去る。雑染を特質とする法を充分に捨て去ったならば、清浄を特質とする法を得るであろう⁽³⁶⁾。

ここでは、法を「形相の無い法」、「雑染を特質とする法」、「清浄を特質とする法」の三つに区分し、まずは、遍計所執という形相のある法を虚構と見抜き、その本質は「形相の無い法」であると知ることが依他起に気付くことであるという。そして、依他起に遍計所

執を生み出す「雑染を特質とする法」を知ることにより、「清浄を特質とする法」を了解できると述べる。これは、第二章で示された「雑染という特質」と「清浄という特質」の立体的構造を三性説の視点から組み直したものに他ならない。また、法の特質ではなく、法そのものに焦点を当て説明することで、経を読む者に法の変容する様を伝えるのに効果があったといえよう。

さて、「勝義諦相品」の第一章と第二章の説示が、三性説の序章を担い、遍計所執という特質が円成実という特質へと展開することは既に論じたが、第三章では、衆生に潜在的に備わる機能である認識を形成する力 (*saṃskāra* ; 行) に着目し、これが言葉をもたらす根本的な原因、すなわち、あらゆる物事や現象の存在する根拠、我々を惑わせる存在の根源を生み出すと捉えたところに、依他起という特質へと発展する萌芽が見られる。

それは、無明に基づき、認識を形成する力 (行) が活動を開始し、これにより識が生じて、観念 (名) と肉体 (色) が形成されるというアビダルマの十二縁起を依他起という特質に充てたことから窺い知ることができる⁽³⁷⁾。瑜伽行派は、『菩薩地』で主張した言語化の根拠としての事象 (*vastu*) を同義語である言葉をもたらす原因 (*nimitta* ; 相) を介して、*saṃskāranimitta* (認識を形成する力の生み出した言葉をもたらす原因) と表現し、これを縁起 (縁って生起する) と関係付けることにより、法の一つの側面を言い表そうとしたといえる。

また、*saṃskāranimitta* の存在を雑染という特質で表し、ここから清浄という特質が立ち現れるという説は、依他起という特質が基体となり、これが遍計所執という特質または円成実という特質へ変容する様を描く三性説を構造的に理解する道を切り開いたといえよう。

第五節 世尊のスピーティへの説法

「勝義諦相品」第四章では、勝義の特質の最後の一つがスピーティに対して明かされる。スピーティは、『解深密経』に登場する世尊の相手方の中で、唯一人菩薩ではなく声聞であり、第三章までの諸菩薩への説法とは異なる影響が予想される。第四章は、スピーティが五蘊、十二処・十八界、縁起、四聖諦等様々な形で法を語る諸々の比丘を次のように批判することから始まる。

これらの長老は、諸々の法の現観 (*abhisamaya*) を示して理解を述べているのであり、すなわち、勝義は一切において一味であることを特質とする (*sarvatraikarasalakṣaṇa*) と知らないので、これらの長老は [理解していないのに理解したと] 思い込み (*abhimāna* ; 増上慢)、思い込みに付き纏われて理解を述べているのである、と考えます⁽³⁸⁾。

スピーティは、比丘達が個々の法を現前に観じてはいるが、一切において一味であることを特質とすると把握していないので、比丘達の語る法の理解は思い込みに過ぎないと批判する。これを受け、世尊は次のように語る。

スプーティよ、そのとおりである。そのとおりである。私は、勝義が一切において一味であることを特質とすることを正確に、非常に正確に、意味深く、大変意味深く、理解するに難しく、最も理解するに難しく、明らかに完全に覚り、明らかに完全に覚って、伝え、明らかにし、区別し、名付け、よく説示するのである。

それは如何なる理由によるのか。スプーティよ、[五] 蘊において、清浄な認識対象 (viśuddhāmbana ; 所縁) が勝義である、と私は説き、スプーティよ、[十二] 処と、縁起と、[四] 食と、[四] 諦と、[十八] 界と、[四] 念住と、[四] 正断と、[四] 神足と、[五] 根と、[五] 力と、[七] 覚支と、スプーティよ、八支聖道において、清浄な認識対象が勝義である、と説くが、[五] 蘊において、その清浄な認識対象もまた、一切において一味であり、特質は異ならないのである、[五] 蘊と同様に、[十二] 処から八支聖道に至るまでにおいて、その清浄な認識対象もまた、一切において一味であり、特質は異ならないのであるから、スプーティよ、それ故に、その道理によって、おまえはこのように一切において一味であることを特質とするものこそ、勝義であると知るべきである⁽³⁹⁾。

世尊はスプーティの見解を褒め上げ、勝義は「一切において一味であることを特質とする」と定義付ける。その理由として、五蘊、十二処等様々な形で説かれる法における清浄な認識対象が勝義であり、かつ一切において一味であって、特質が異なることを挙げている。ここでは、『八千頌般若経』の説く「言葉では表現できない」という法の本質が「清浄な認識対象」へと置き換えられている。

また、法の「差異も区別も認められない」状態は「一味」と称されることになるが、一樣かつ平等で均質化された状態を表わしていることに何等変わりはない。玄奘はこの一味の状態を「遍一切一味相」と漢訳し、同質さが対象の隅々まで遍く満ちている様を表現している⁽⁴⁰⁾。

このように、般若経の思想が術語を代えて記述されているが、敢えて「清浄な認識対象」と言い換えた根底には、言葉では語り得ない対象に向かって瞑想するという瑜伽行派の姿勢が現れていると理解できる。続けて、世尊は述べる。

スプーティよ、さらに比丘はヨーガを行い (yogācāra)、一蘊の真如、勝義である法無我 (dharmanairātmya) をよく知り、または他の [四] 蘊と、[十八] 界と、[十二] 処と、縁起と、[四] 食と、[四] 諦と、[四] 念住と、[四] 正断と、[四] 神足と、[五] 根と、[五] 力と、[七] 覚支のそれぞれと、八支聖道のそれぞれにおいて、真如、勝義、[法] 無我を少しも求めないのであるが、[一蘊の] 真如に適う無二の智慧 (advayajñāna) によって、勝義は一切において一味であることを特質とすると理解し決定するのであるから、スプーティよ、それ故に、その道理によって、おまえはこのように一切において一味であることを特質とするものこそ、勝義であると知るべきである。

スプーティよ、さらに、これらの蘊と、処と、縁起と、食と、諦と、界と、念住と、正断と、神足と、根と、力と、覚支は、互いに特質が異なるように、八支聖道は互いに特質が異なるように、そのように、もし、これらの法の真如、勝義、法無我也また、

互いに特質が異なるならば、それによって、真如、勝義、法無我もまた、因を有し (sahetuka)、因より生じる (hetuta utpanna) であろう。因より生じるならば、有為 (saṃskṛta) であろう。有為であるならば、勝義ではないであろう。勝義ではないならば、他の勝義をよく求めるであろう。

スプーティよ、それ故、真如、勝義、法無我は、因を有せず、因より生じるのではなく、有為ではなく、勝義ではないのではなく、この勝義は他の勝義をよく求めることはないが、諸々の如来が現れても現れなくても、永久に永遠に、法が住するので、諸法の法性 (dharmatā)、法界 (dhātu) は安住する。

それ故に、スプーティよ、その道理によってもまた、おまえはこのように、一切において一味であることを特質とするものこそ、勝義であると知るべきである。スプーティよ、すなわち例えば、虚空 (ākāśa) は、色の様々な種類に対して異なる特質がないことにおいて、言葉をもたらす原因がなく (animitta ; 無相)、分別がなく (nirvikalpaka)、変化がなく、一切において一味であることを特質とする。スプーティよ、そのように、勝義もまた、異なる特質の諸法において、一切において一味であることを特質とすると考察すべきである⁽⁴¹⁾。

ここでは、法無我が真如と勝義の同義語として挙げられ、瞑想中に五蘊の中の何れか一蘊についてこれを洞察すれば、真如に適う無二の智慧によって、残りの四蘊や十二処等に関しても法の無我 (= 勝義) を理解し、延いては勝義が一切において一味であることを特質とすると理解できると説かれている。

これは、一切法は言葉では表現できないが、言葉による概念設定の対象となる事象は存在し、それは無分別で平等であるという『菩薩地』の思想が形を変えて記述されたといえる。すなわち、五蘊の中の一蘊に焦点を当て、清浄な認識対象である勝義を洞察したならば、それは一蘊に限定されたものではなく、一切法全体にまで及ぶ普遍的なものであることを述べている。また、事象とは言葉を脱落させた状態、つまり、有為でもなく無為でもない状態で洞察するものであることから、この状態をもたらす智慧のことを無二の智慧と言い表している。

また、真如、勝義、法無我は、因より生じた有為ではない (= 無為)、つまり、認識を形成する力によって作られたのではないことを示し、まさにこれこそが、法が法であること (= 法性)、法が生まれ出る根源 (= 法界) であると説いている。法界は、『八千頌般若経』で空性の比喻として挙げられた虚空界 (ākāśadhātu)⁽⁴²⁾ と同等であり、ここでは、勝義が一切において一味であることを特質とすることの喩えとして、虚空には言葉をもたらす原因がなく、分別がなく、変化がないと述べられている。

このように、勝義が一切において一味であることを特質とすることの内実は、般若経の主張とそれを受け継いだ『菩薩地』の思想とに基づいていることが確認される。この内、法の「一味」という状態は、同義語である「差異も区別も認められない」との表現を介して、既にスプーティは『八千頌般若経』における世尊との対話を通じて「知っていた」と理解できる。一方、「一味」であることを洞察する智慧 (= 無二の智慧) が法無我によってもたらされることを『菩薩地』に登場しないスプーティが知る術はなく、「勝義諦相品」に至るまで「知らなかった」、同品で初めて知り得たといえる。

本稿第一章で論じたとおり、『八千頌般若経』は菩薩道推奨の物語であるが、同時にスプーティに対し、声聞から菩薩への飛躍を期待する意識付けの物語でもあると解釈できる⁽⁴³⁾。その意味で、この物語は、菩薩道を論じてきたスプーティが、自身は菩薩ではないというジレンマに陥る場面で幕を迎えたことになる。瑜伽行派は、この点に着目し、スプーティが般若経で課せられた試練を『菩薩地』の思想を取り入れることによって克服するという筋書きを「勝義諦相品」の中に仕組むことにより、あたかも同品が般若経の続編であるかのような状況を生み出すことで、自身が般若経の正当な系譜であることを宣言しようと試みたのではないかと考えられる。

世尊の弟子であり、何事も空性に関連させて説くスプーティでさえ⁽⁴⁴⁾、「勝義諦相品」において、勝義が一切において一味であることを特質とし、これを洞察する智慧が法無我によってもたらされることを新しい事実として知り得た。これは、阿含経から般若経、そして『解深密経』へと至る過程において、それぞれの経典に登場するスプーティの空性に対する理解が、時系列で徐々に深められてゆくことを意味している。そして、遂に、『解深密経』では、声聞でありながら唯一人、大乘の菩薩衆と肩を並べ、世尊の相手方を務めるまでになる。瑜伽行派は、声聞スプーティの菩薩化を演出し、スプーティのジレンマからの脱却を目論むことにより、菩薩の優越性や大乘の優位性を顕示したといえよう。スプーティのジレンマからの脱却は、まさしく未了義（＝阿含経と般若経）という束縛からの解放でもあったのである。

第六節 勝義諦と真如

「勝義諦相品」は、これまで論じてきたように、勝義は次の四つの特質を備えていると説く。

- (1) 言葉では表現できず無二であること
- (2) すべての考察を超越していること
- (3) 諸行と異なることと異ならいこととを超越していること
- (4) 一切において一味であること

何れの特質も、般若経の「法は言葉では表現できない」という主張と、これを継承した『菩薩地』の「法には言葉では表現できない自性がある」との見解とに基づき、導き出されていることを特徴とする。特に、『菩薩地』の提唱した言語化の根拠としての事象の存在をどのように把握すべきかとの視点から論旨が構成され、これを成し遂げた者だけが、究極の目的としての現実（勝義諦）を理解し得ると説き示すところに力点が置かれている。

「勝義諦相品」は、龍樹が決して触れることのなかった事象を前面に押し出し、世尊の成道を含むあらゆる物事や現象を否定し切る可能性を排除しつつ、龍樹の提示した勝義諦を改めて定義したといえる。このように、瑜伽行派は、『中論』で取り上げられた勝義諦を自らの立場から見直し、空性思想の基礎に据えることで、三性説へと発展する足掛かりを掴むのである。

ところで、上記(4)の特質が説かれる際、勝義は真如または法無我と同一であると述べられるが、「分別瑜伽品」(第八章)では、真如を七つに分類し、さらに「地波羅蜜多品」

(第九章)は、この七つに分けられた真如に勝義諦の意義があると説くのである。「分別瑜伽品」は、世尊がマイトレーヤ(弥勒)菩薩にヨーガの実践方法を語ることを主題とし、その中で、菩薩の知るべき真如が明かされる。

マイトレーヤよ、その内、それら雑染と清浄の法の真如であること、それが、如所有性(yathāvadbhāvikatā)であり、それはまた、七つある。

- ① 流転真如(pravṛttitathatā)は、諸行には始まりがなく、終わりがなくである。
- ② 相真如(lakṣaṇatathatā)は、一切法が人无我であり、法無我であることである。
- ③ 了別真如(vijñaptitathatā)は、諸行が識性(vijñaptitva)であることである。
- ④ 安立真如(saṃniveśatathatā)は、私による苦諦(duḥkhasatya)の説示である。
- ⑤ 邪行真如(mithyāpratipattitathatā)は、私による集諦(samudayasatya)の説示である。
- ⑥ 清浄真如(viśuddhitathatā)は、私による滅諦(nirodhasatya)の説示である。
- ⑦ 正行真如(samyakpratipattitathatā)は、私による道諦(mārgasatya)の説示である⁽⁴⁵⁾。

ここでは、七種類の真如それぞれについて説明されるが、この内、①は輪廻には始まりも終わりもないこと、②は大乗の説く二つの空(人空と法空)、④から⑦は世尊の説いた四聖諦を意味し、何れも『解深密経』の記述される以前から知られていたことである。③の了別真如は、瑜伽行派が新たに提唱した真如であり、「識とは一つ一つ知らしめること(了別)である(vijñānaṃ prativijñaptiḥ.)」とアビダルマの句にあるとおりに⁽⁴⁶⁾、識真如と理解でき、諸行が識性であると説くことにより、物事や現象はただ識にすぎない(vijñaptimātra ; 唯識)という唯識思想の基本原理を確立してゆくことになる。

「勝義諦相品」の示した真如は、その四つの特徴から明らかなように、『菩薩地』の「法には言葉では表現できない自性がある」との主張の上に成り立つが、「分別瑜伽品」は、真如を言語表現できないという観点からではなく、別の位相から捉え、これを七つに分類しているといえる。瑜伽行派は、四聖諦という世尊の言葉や人无我・法無我を真如に取り込むことで、菩薩の獲得すべき真如を敢えて言葉で概念化し、これを七つに整理したと考えられる。それは、菩薩がヨーガにより、唯識性を修得するための手立てとして準備されたといえよう。また、四聖諦を真如に包摂することにより、仏の教えを聞き、これに従うことで成り立つ声聞乗に対し、仏の教えの背後に広がる真如の洞察を主眼とする大乗の立ち位置を顕示することにも繋がったのではないかと思われる。

こうして、言葉で言い表された真如は、「勝義諦相品」で規定された勝義を言葉の位相から確定する根拠をもつこととなり、それが次章の「地波羅蜜多品」へと継承され、世尊の説示の中に反映されてゆく。「地波羅蜜多品」には、菩薩の修行階位である十地が説かれ、世尊の相手方をアヴァローキテーシュヴァラ(観世自在)菩薩が務める。

すなわち、智慧は増益と損滅を中道(madhyamā pratipad)によって遠ざける。智慧によって、空性、無願、無相が三つの解脱門(triṇivimokṣamukhāni)であること

に、解脱門の意義 (artha) があることを如実に知る。遍計所執、依他起、円成実が三つの自性であることに、自性の意義があることを如実に知る。相、生、勝義が三つの無自性であることに、無自性の意義があることを如実に知る。五つの学問 (pañcavidyāsthāna ; 五明処) に、世俗と勝義の意義があることを如実に知る。七つの真如に、勝義諦の意義があることを如実に知る。無分別と戲論を離れることを一つの道理としてそこに安住し、数えきれないほど多くのまとまった法を認識対象とする (apramāṇamiśradharmālabhaka) 観察 (vipaśyanā ; 毘鉢舍那) によって、法と法に適うこととを修得 (dharmānulomikadharmapratipatti) し、如実に達成する。これが七つの智慧の清浄 (prajñāvisuddhi) であると理解すべきである⁽⁴⁷⁾。

智慧の清浄を理解するには七つの条件が必要であり、この内の一つが、「七つの真如に勝義諦の意義があることを知る」ことであるという。つまり、「分別瑜伽品」で概念化された七つの真如に勝義諦の意義を見出すことが求められるのであるが、「意義 (artha)」と記述されるように、勝義諦の本来有する価値を発見することに目標が設定されているのである。

菩薩は、言語化された七つの真如を糸口として修行を開始し、遂には言葉では表現できない境地へと達した時に、勝義諦の備える四つの特質を洞察するのである。経は、この様子を、「無分別と戲論を離れることを一つの道理としてそこに安住し、数えきれないほど多くのまとまった法を認識対象とする観察によって、法と法に適うこととを修得し、如実に達成する」と表現し、それが智慧の清浄であると述べる。このように、「勝義諦相品」で論理化された勝義の四つの特質は、修道面では七つの真如へと姿を変え、真如修得の手引書として、菩薩の教化を担うのである。

また、七つの条件には、「五明処に世俗と勝義の意義があることを知る」ことが含まれており、五明処と勝義との関係が指摘されている。五明処とは、『菩薩地』にも取り上げられるインド古来の五つの学問のことをいい、内明 (ādhyātmikavidyā)、因明 (hetuvidyā)、声明 (śabдавidyā)、医方明 (vyādhiçikitsāvidyā)、工業明 (śilpakarmasthānavidyā) を指す⁽⁴⁸⁾。順に、仏教学、論理学、文法学、医学、農商工書算の十二種の技術に相当し⁽⁴⁹⁾、何れも菩薩が学ぶべき学問であるとされる⁽⁵⁰⁾。

この内、因明は『瑜伽師地論』「本地分」『聞所成地 (Śrutamayī bhūmiḥ)』で詳細に説明され、「因明の成立する要素として、所成立の二種と能成立の八種とを示す。能成立の八種とは、宗・因・喩・同類・異類の五と、現量・比量・聖教量の三である。この中、同類・異類を同喩・異喩とすれば、これは、宗・因・喩の三支作法を示すことになる。知識根拠としてはここには三量を挙げる。現量に三種、比量に五種、聖教量に三種を説く⁽⁵¹⁾。現量、比量、聖教量は、『菩薩地』で説かれた四つの真実義の内の一つである「道理によって承認された真実」において、事象を認識する際の手段として示されたものであり⁽⁵²⁾、これら三つの手段が因明、延いては五明処に含まれるという。「道理によって承認された真実」は、『菩薩地』では劣っているとの評価を下されたが、その真実を認識する手段として言葉で表現された現量、比量、聖教量は、智慧ではなく知識ではあるが、菩薩にとっては世俗での出来事を理解するだけでなく、世俗から勝義へ移行し、そして、勝義の価値を見出すための一つの知的要件なのである。

七つの条件の二つ目として「空性、無願、無相が三つの解脱門であることに解脱門の意義があることを知る」とある。解脱門が三つであることに意義を見出すという点は、『声聞地』や『菩薩地』が、一切法を有（有為と無為）と無（我等）の二つに分類し、有為、無為、我等の三つをそれぞれ個別に三昧の対象とすることを受け継いでいる。ただし、『解深密経』は、三解脱門（三三昧）に関して多くを語らず、僅かにこの段で採り上げているにすぎない。これは、菩薩の修得すべきヨーガの手法が「分別瑜伽品」に纏められているからであると思われる。

「地波羅蜜多品」は、菩薩が、言語化された七つの真如や五明処等に基づき、先ずは概念の枠内で勝義を捉え、これらを対象とする観察（毘鉢舍那）によって、言葉を徐々に脱落させ、完全に言葉を拭き去った時に、本来の勝義を洞察できると説いている。このように、龍樹が『中論』で提唱した勝義諦は瑜伽行派によって修正を加えられ、「勝義諦相品」では、勝義には言葉では表現できない四つの特質があると体系化され、さらにこれを実際の修行で体得するための導入部として、「地波羅蜜多品」で敢えて言語化されたのである。『解深密経』は、「勝義諦相品」で勝義を論理化し、「地波羅蜜多品」で修道面での教義を整えたといえる。

第七節 まとめ

瑜伽行派は、『瑜伽師地論』本地分に続き、これまで培ってきた空性理解の集大成として『解深密経』を著す。その「勝義諦相品」に、ダルモードガタ菩薩とスプーティが登場し、世尊の説法を受ける。

先ずは、ダルモードガタ菩薩が登場する前の第一章で、「勝義諦相品」全体に共通する「一切法は言葉では表現できず無二であること」が勝義の第一の特質として提示される。「法は言葉では表現できない」と説く般若経の主張を受け入れ、概念設定される物事や現象は有為でもなく無為でもない（無二である）と説くと共に、概念を設定するには、言語化の根拠となる事象の存在が欠かせないとする『菩薩地』の思想を併せて継承し、聖智と聖見によって、言葉を遠ざけた状態で事象を洞察する、これが勝義であると述べる。

ここには、概念設定の否定という龍樹の主張も取り込まれているが、勝義と事象を結び付けることにより、言語化の根拠を確実に保証し、あらゆることを否定する姿勢に歯止めをかける工夫が成されている。勝義の第一の特質は、龍樹の提唱した「勝義諦」を瑜伽行派の立場から見直す礎を築いたといえる。

また、第一章では、概念設定の対象となる事象は、衆生の有する行（認識を形成する力）の生み出した言葉をもたらす原因であると断定し、衆生が潜在的に備える認識機能に言語化の根本的な原因を見出している。

第一の特質を前提として、続く第二章でダルモードガタ菩薩に対して説かれる「すべての考察を超越していること」が第二の特質となる。超越していると記述されていることから明らかなように、考察という言葉に支配された世界（世俗）から言葉の及ばない世界（勝義）への移行を促している。これは、法の遍計所執という特質（概念設定したもの）から円成実という特質（真如）への変容を説いた「一切法相品」の三性説へのプロローグともいえる。

このことから、第二章は第一章と共に、般若経から『菩薩地』へ継承された空性思想を

『解深密経』へと手渡す仲介役を果たしているといえる。瑜伽行派は、この仲介に合理性を与え、自らの主張に正当性をもたせるため、抛りどころとなる般若経では「説法する」側であった同経を代表するダルモードガタ菩薩を「勝義諦相品」では「説法を受ける」側へと逆の立場に据え、般若経の延長線上にある勝義の特質を新たに説き聞かせたのである。これにより、般若経では説かれることのなかった勝義の特質の斬新さを喧伝できたことは、瑜伽行派が般若経を乗り越えたとする主張を下支えするのに効果があったと考えられる。ダルモードガタ菩薩は、『菩薩地』を介して般若経と『解深密経』とを結び付ける媒介役であったといえよう。

第一章で事象と等置された行の生み出した言葉をもたらす原因は、第三章へと受け継がれ、「言葉をもたらす原因と異なることと異なることとを超越していること」が勝義の第三の特質であると説かれる。異なるのでなければ、言葉をもたらす原因を勝義であると誤解することになり、異なるのであれば、言葉をもたらす原因に執著し、涅槃へ達することもないからである。

さらに、言葉をもたらす原因を雑染という特質に置き換え、この雑染という特質の上に勝義の特質が存在する、と特質の構造的な捉え方を提示し、両者が異なることは、雑染という特質と勝義の特質とが同等ではないことによって否定される。一方、雑染という特質は無我と自性のないことを意味し、これが勝義の特質となることから、両者が異なることも否定される。無我と自性のないことは、清浄という特質で言い表される。

雑染という特質に置換された言葉をもたらす原因は、行によって生み出され、実際に言葉で表現されて、人はこれに執着する。この容易には手放すことのできない人間の性は、無明に起因して、認識を形成する力（行）が作用し、識を生じさせて、名色を形成するというアビダルマの十二縁起に他ならず、このことが、三性説において、言葉をもたらす原因を法の依他起という特質に充てる背景となる。

また、雑染という特質は、依他起という特質に言い換えられると共に、構造上は遍計所執という特質の抛りどころとして、また、法無我や真如を同義語とする円成実という特質の基体として理解されるようになる。このように、特質を構造として把握する第三章は、三性説を立体的に俯瞰する下地を整えたといえよう。

第三章で清浄という特質を表現した無我に焦点を当て、「一切において一味であること」が勝義の第四の特質である、と第四章でスプーティに明かされる。既に般若経では、法の「差異も区別も認められない」状態が示されており、この状態を一味と言い換えているのであるが、そこには、一切法は無分別で平等であり、それは法無我に関する智慧によってもたらされると説く『菩薩地』の思想も組み込まれている。

つまり、スプーティは、法の一味という状態を既に知り得ていたが、これを洞察する智慧が法無我に基づくことを新たな事実として修得するのである。瑜伽行派は、世尊の弟子であり、般若経の主人公の一人でもある声聞スプーティに焦点を当て、これを「勝義諦相品」に再登場させ、般若経では説かれることのなかった勝義の第四の特質を説き明かすことで、スプーティの空性理解をより深化させ、菩薩への脱皮を図ったといえる。

そして、瑜伽行派には、スプーティが阿含経、般若経、『解深密経』という三つの法輪すべての内容を教示された唯一の人物であることを想起させることにより⁽⁵³⁾、自らを阿含経、般若経の系統下に位置付け、遂には『解深密経』がこれらを凌駕したと主張する三

時教判の根拠を強固にする狙いがあったと考えられる。スプーティの登場は、『解深密経』が阿含経、般若経の流れを汲む正当な教えであることを権威付けるのに意味があったといえよう。

上述のように、般若経の空性理解に『菩薩地』の思想で厚みを持たせる形で説かれた勝義の四つの特質は、『中論』で説かれた勝義諦を理論的に再構築することとなり、三性説へと発展する基礎を固めるのである。一方、修道面においては、勝義と同義である真如を言葉の位相から捉え、四聖諦を含む七つの真如へと概念化し、五明処と併せ、勝義を洞察するための必修科目として準備する。菩薩は、これに基づき、概念で勝義を理解することから修行を始めることになる。『解深密経』は、勝義諦を理論面と修道面の両面から特定したのである。

[註釈]

(1) 本稿序論 p.4, l.4-p.5, l.21.

(2) 『解深密経』の序章は、世尊の周りに諸菩薩やスプーティを含む声聞達、ガンダルヴァ、ガルダ等が集い、すべての説法が満座を前に行われることを描いている (SNS, Ch. I, p.31, l.7-p.34, l.17.)。ガムビーラールタサンディニルモーチャナ (解甚深義密意) 菩薩が説法する場面 (第一章) においても、傍らには世尊が座していることを容易に想像できるが、玄奘訳には「爾時如理請問菩薩摩訶薩。即於佛前問解甚深義密意菩薩言。」とチベット訳には記述のない「仏の前で」が付加されている (大正蔵 16 卷, p.688 下段, ll.19-20.)。 (文中、傍点は筆者)。

このことは、解甚深義密意菩薩の説法が世尊の承認の下に成され、あたかも世尊が説法しているかのような状況を作り出すことで、説かれる教えの重要性を強調したかったのではないかと推測される。菩提流支訳、眞諦訳共に玄奘訳のような付加は見られない。

なお、勝呂 [1989] p.289, l.7-p.297, l.4. では、『解深密経』は当初、『瑜伽師地論』編纂の一環として、序章を除く全文 (十章) が記述され、それが「撰決択分」に引用されたが、次にこれを独立した経として流布する際に、新たに序章が作成され付加されたのではないかと推測している。勝呂は、『瑜伽師地論』の「本地分」や「撰決択分」等の五分は一時期に成立したと主張している。本稿序論 p.6, 註釈 (8)。

(3) SNS, Ch. I, p.34, ll.32-34.

(4) *ibid.*, Ch. I, p.35, ll.1-4.

(5) *ibid.*, Ch. I, p.35, ll.11-19.

(6) *ibid.*, Ch. I, p.35, ll.19-24. 及び p.36, ll.3-8.

(7) 阿 [1983] p.229, 上段 l.8-下段 l.19.

(8) SNS, Ch. I, p.36, ll.9-13.

(9) *ibid.*, Ch. I, p.36, l.14-p.38, l.14.

(10) 本稿第二章 p.31, ll.15-17.

中村元は、無明から識や名色が成立すると理解するには難を免れず、これを解消するため、識と名色を成立させる根本的な力である行の概念が生み出されたと考え、

行を「潜在的形成力」と訳出している。

また、インドでは一般的に動詞から派生した名詞は、作用の過程と結果双方を意味することから、saṃskāra には「成立させること」と「成立している状態」の二つの意味があるという。つまり十二縁起の第二支を指す場合には前者、諸行無常と表現する時には後者を表していると論じている。中村 [1994] p.512, l.8-p.514, l.3.

(1 1) 本稿第二章 p.39, ll.5-10.

(1 2) 兵藤 [2010] p.330, l.17-1.30.

p.332, ll.20-21. では、saṃskāranimitta を観念、精神的迷乱と解釈し、そこに唯識論的傾向を読み取ることが可能であると述べている。

これを受け、高橋 [2012] p.92, ll.3-17. では、従来『解深密経』の三性説は唯識説と関連がないと指摘されてきたことに対して、saṃskāranimitta が依他起相に相当し、分別の対象ではなく、分別から生じたことを理由に、同経の三性説も唯識説と関連付けられる可能性があるとして指摘している。

(1 3) 袴谷 [1994] p.193, l.8-1.19.

(1 4) SNS, Ch. II, p.39, ll.17-22.

(1 5) ibid., Ch. II, p.39, l.30-p.40, l.27.

(1 6) 本稿第二章 p.36, ll.5-14.

(1 7) 『解深密経』チベット訳は全十一章から構成され、序章を除く各章では世尊と諸菩薩との対話が繰り広げられる。第一章のみ世尊ではなく、ガムビーラールタサンディニルモーチャナ菩薩が説法する（本章 p.71., 註釈（2））。全十一章の内、「心意識相品」（第五章）、「一切法相品」（第六章）、「無自性相品」（第七章）の三品はそれぞれ菩薩の質問に対し、世尊が同様の口上を述べた後に教えを説くことを特徴としている。例えば、「一切法相品」では、次のように語られる。

グナーカラよ、おまえがこのように多くの衆生に対する利益と、多くの衆生に対する安楽と、世間に対する哀れみと、天と人を含む生きとし生けるものの利得と利益と安楽のために働き、如来に対しておまえがこの意味を尋ねようと考えたことは、素晴らしいことである。グナーカラよ、それ故、聞きなさい。諸法の特質に精通することを、おまえに説くであろう。（SNS, Ch. VI, p.59, l.36-p.60, l.6.）

「心意識相品」と「無自性相品」では、冒頭の菩薩名と末尾の説法の主題（下線部分）のみが各品固有のものへと入れ替わり、他の文面はほぼ同じである（心意識相品：SNS, Ch. V, p.54, ll.29-35.；無自性相品：SNS, Ch. VII, p.67, ll.14-22.）。このように、これら三品が共通の形式で記述されていることから、これらを同一人物が著した、或いは一定の基準の下で複数の人物が著したと考えることは可能であろう。

そして、「心意識相品」で唯識 (vijñaptimātra) という語を初めて用いたり、阿頼耶識理論の根拠を示したり、また、「一切法相品」と「無自性相品」で初めて三性説を表明したりして、『解深密経』以降主軸となる瑜伽行派の主要な教理の基盤を築いていることは確かである。これら三品が同一人物の手によるものか、複数の人物によるものか定かではないが、興味深い事実ではある。

(18) SNS, Ch.VI, p.60, ll.18–21.

(19) 大正蔵 16 卷, p.693 上段, l.17.

(20) SNS, Ch.VI, p.60, ll.25–30.

(21) 横山 [1979] では、*paratantra* の意義を次のように論じている。

paratantra の反対語 *svatantra* は、「自らによる」の意味であり、自らが存在根拠となることに繋がり、仏教以外の外道の思想がその実在を認める我 (*ātman*) と結び付く。【サーンキヤ派やヨーガ派の説く純粹精神 (*puruṣa*) は、*ātman* と同義である】。仏教は無我を主張し、*ātman* を認めないが、「心意識相品」の末尾に「阿陀那識は意味深く、限りなく小さい。一切種子は、奔流のように流れる。[奔流を] 我 (*ātman*) として、分別することになれば、本意ではない。」とあるとおり (本章 p.74., 註釈 (23), ll.6–9.)、阿頼耶識が *ātman* と同一視される懸念がある。それ故、阿頼耶識は決して *ātman* ではなく、識のみが存在するとしても、その在り方は *ātman* のような実体を想定しているのではないことを強調するために *paratantra* という語を用いたのではないかと考えられる。p.282, l.4–l.13. (文中、【 】内は筆者の補足)。

(22) 大正蔵 16 卷, p.693 上段, l.19.

(23) 「心意識相品」では、世尊がヴィシャーラマティ (廣慧) 菩薩に対し、心と意と識とに隠されたことを説き明かす。

ヴィシャーラマティよ、この六つの状態 (六趣) の繰り返し (生死) においては、諸々の如何なる有情でも、何等かの有情の家系に、卵から生ずる (卵生) という生まれ方、或いは、母胎から生ずる (胎生)、或いは、湿潤なじめじめしたところから生ずる (濕生)、或いは、抛りどころをもたずに忽然として生ずる (化生) という生まれ方で、身体が形作られ、生ずるのである。

そこで、初めに、二種類の獲得 (*upādāna*; 執受) [すなわち]、感覚器官 (*āśraya*; 所依) を備えた知覚機能 (*rūpindriya*; 有色諸根) を獲得することと、[言語認識の原因となる] 対象 (*nimitta*) と、[対象に与えられる] 名称と、[言語による] 分別とにおいて、言語活動による概念設定 (*vyavahāra*) の拡大展開 (*prapañca*; 戲論) をもたらず習慣 (*vāsanā*; 習気) を獲得することとによって、あらゆる法を生み出す潜在的な影響力を備えた心 (*sarvabījaka citta*; 一切種子心識) が、原因とは質的に異なる結果を招いて (*vipacate*; 成熟) 働く方へ向かって、増加し成長し広がるであろう。その場合、色界には二種類の獲得があるが、無色界には二種類の獲得がないのである。(SNS, Ch. V, p.55, ll.4–15.)

ヴィシャーラマティよ、この識は、維持する識 (*ādānavijñāna*; 阿陀那識) とも言う。と言うのは、それ (識) によって、この身体 [の知覚機能] が保たれ、維持されるからである。

[この識は、] おさめる識 (*ālayavijñāna*; 阿頼耶識) とも言う。と言うのは、それ (識) が、この身体に、[識と身体の] 何れか一方が良好の状態或いは不良の状態であれば、他方もそれに対応して良好或いは不良になる (*ekayogakṣematva*; 同安危) という意味で、潜み、隠れているからである。

[この識は、] 心 (*citta*) とも言う。と言うのは、それ (識) は、諸々の色と

声と香と味と触と法によって、積み重ねられ、増長された [ものである] からである。(SNS, Ch. V, p.55, ll.22-29.)

ヴィシャーラマティよ、その阿陀那識に基づき、支えられて、六種類の識、すなわち、眼識と、耳識と、鼻識と、舌識と、身識と、意識、[これら] 諸々 [の識] が生ずるのである。(SNS, Ch. V, p.56, ll.1-4.)

それから、世尊はその時、これらの頌を言われた。阿陀那識は意味深く (gabhira ; 甚深)、限りなく小さい。一切種子 (sarvabija) は、奔流 (ogha ; 瀑流) のように流れる。[奔流を] 実在するもの (ātman ; 我) として、分別することになれば、本意ではない。[と考えて、] 諸々の愚かな者に、私はそれを説かなかった。(SNS, Ch. V, p.58, ll.20-25.)

- (24) 横山 [1979] p.114, l.10-p.116, l.3. または p.174, l.11-p.175, l.7. では、阿頼耶識がヨーガの体験に基づく深層心理の分析から帰納的に発見されたことを強調するが、寧ろ、輪廻の主体を追求する論理的な要請から導き出されたと考える方が自然ではないだろうか。説一切有部は十二縁起の識を意識と捉えるが、意識から名色 (観念と身体) が生じるとは考え難く、理解に苦しむ。これを解消するため、瑜伽行派は、経量部の提唱した識を種子と定める説を導入し、さらに、胎生的な考察を進めることにより、阿頼耶識を見出したと演繹的に推論することも可能ではないかと考える。

このことは、分野は異なるが、インドで数字の零 (ゼロ) の概念が発達した理由を考察することと重ね合わせることができる。数学者の吉田洋一は、どのようにして零 (śūnya) が発見されたのかという問題をインド哲学の空 (śūnya) 思想と結び付けて論じることに対し、捨て難い魅力はあるものの、問題の本質に光を当てたことにはならないと批判する。その上で、問題の本質は、純粹に技術的な側面 (代数学の見地) から眺めて初めて明らかになると述べ、零の誕生を数学的に解き明かしてゆく。吉田 [1939] p.24, l.7-p.25, l.6.

横山の見解を否定する根拠はないが、思想史における阿頼耶識の登場を合理的に解釈することの必要性を改めて考えさせられる。

- (25) Schmithausen [1987] Part I, p.18, ll.2-30. 及び p.32, l.21-p.33, l.11.

シュミットハウゼンは『三摩呬多地』の次の一節を阿頼耶識の理論的起源と考え、これを 'Initial Passage' と名付けている。

滅尽定に達した心と心所が消滅したのであれば、どのようにして、識は身体から離れていないことになるのであろうか。[滅尽定に達した] 彼の変異していない感覚器官において (rūpiṣv indriyeṣv aparīṇateṣu ; 諸色根)、転識の種子を保持している阿頼耶識 (pravṛttivijñānabijaparigṛhitam ālayavijñānam ; 執持転識種子阿頼耶識) が、後に (滅尽定を終えた後に)、それら (転識) が生じる手引きとして消失せず存在しているのである。(ibid., Part II, p.276, ll.32-36.)

- (26) ibid., Part I, p.48, l.22-p.50, l.3.

続けて、『解深密経』に説かれる阿頼耶識は、その機能を身体のみに関連付けており、阿頼耶識や阿陀那識が本質的に身体に固着しているとは考えられないという重要な点を見落としていると指摘する。しかしながら、無色界への出現を阿頼耶識

と関連付けて説いたことにより、阿頼耶識が本質的には身体に依存せず、一種の個人存在の根拠 (a kind of basis-of-personal-existence) として単独で存在することに気が付く一歩であり得たことは明らかであると論じている。p.50, ll.4-21.

(27) 荒牧典俊によると、『瑜伽師地論』や『解深密経』で別系統の思想として扱われていた阿頼耶識と十二縁起が関係付けられ、統一して理解されるのは、『攝大乘論』の登場まで待たなければならないという。その過程において、『中辺分別論』の提唱した虚妄分別 (abhūtaparikalpa) の思想が阿頼耶識と十二縁起とを融合する媒介役を果たしたと論じている。荒牧 [1963] p.211 下段, 1.3-1.9. 及び p.213 下段, 1.8-1.22.

(28) SNS, Ch.VI, p.61, ll.1-6.

(29) 大正蔵 16 卷, p.693 上段, 1.21.

(30) 本章 p.51, ll.9-15.

横山 [1985] によると、『菩薩地』では無二の二を説明する際、有を「概念を設定する言葉としての自性として設定されたものである」と規定する (本稿第二章 p.38, ll.5-13.) のに対し、「勝義諦相品」第一章では有為を「分別 (parikalpa) から生じた言語習慣における言葉である」と定め (本章 p.51, ll.9-15.)、parikalpa という語を用いたところに思想発達の跡を認めることができるという。さらに、parikalpa という表現から、その過去受動分詞である parikalpita (遍計所執) は予想されていたと指摘する。p.183, 1.18-p.184, 1.4.

(31) 「無自性相品」(第七章) の最後に、パラマールタサムドガタ菩薩が世尊の教えを三つの法輪として整理し説明する (教相判釈) 場面が設定され、三時教判として知られている。第一の法輪は声聞乗に対して説かれた四聖諦、第二の法輪は大乘に対して説かれた空、そして第三の法輪がすべての者に対して説かれた実在することと実在しないこととの区別であり、順に、阿含経、般若経、『解深密経』に相当する。この内、第三の法輪である『解深密経』の所説が、世尊の教えを誤りなく正確に伝えていと語られる。

世尊は、初めに、ヴァーラーナシー地方にあるリシヴァダナのムリガダーヴァ (鹿野苑) において、声聞乗に発心した者達に対し、四聖諦の在り方 (caturāryasatyākāra ; 四諦相) を説くことによって、驚くべき、稀なものであり、天となるものであれ人となるものであれ、法に適ったものとして、如何なる者によっても、これまで説かれることのなかった法輪 (dharmacakra) を一度転じたのですが、世尊によって転じられたその法輪にも、この上があり、余地があり、意義が完全に明らかにされておらず (neyārtha ; 未了義)、論争の生じるものになっています。

世尊は、諸法の無自性に基つき、無生と、無滅と、初めから寂靜であること (ādisānta ; 本来寂靜) と、本来的には静まったこと (prakṛtiparinirvṛta ; 自性涅槃) とに基つき、大乘に発心した者達に対し、空性を説く在り方 (śūnyatāvādākāra ; 隱密相) によって、驚くべき、稀なものである第二の法輪を転じたのですが、世尊によって転じられたその法輪にも、この上があり、余地があり、意義が完全に明らかにされておらず、論争の生じるものになっています。

世尊は、諸法の無自性にに基づき、無生と、無滅と、初めから寂静であることと、本来的には静まったこととに基づき、全ての乗（*sarvayāna*；一切乗）に発心した者達に対し、正しく区別され（*suvibhakta*）[た在り方で；顛了相で]、大変驚くべき、非常に稀なものである第三の法輪を転じたのですが、世尊によって転じられたその法輪には、この上がなく、余地がなく、意義が完全に明らかにされており（*nītārtha*；了義）、論争の生じるもとはなっていないのです。（SNS, Ch. VII, p.85, ll.9–33.）

- (3 2) SNS, Ch.III, p.42, ll.26–30.
- (3 3) *ibid.*, Ch.III, p.43, ll.5–31.
- (3 4) *ibid.*, Ch.III, p.44, l.25–p.46, l.2.
- (3 5) *ibid.*, Ch.VII, p.80, l.36–p.81, l.24.
- (3 6) *ibid.*, Ch.VI, p.63, l.22–p.64, l.2.
- (3 7) 本章 p.56, ll.27–33.
- (3 8) SNS, Ch.IV, p.50, ll.1–7.
- (3 9) *ibid.*, Ch.IV, p.50, l.19–p.51, l.8.
- (4 0) 大正蔵 16 卷, p.692 上段, l.3.
- (4 1) SNS, Ch.IV, p.51, l.10–p.52, l.28.
- (4 2) 本稿第一章 p.16, ll.6–16.
- (4 3) 本稿第一章 p.15, ll.16–25. 及び p.18, ll.1–6.
- (4 4) 本稿第一章 p.14, ll.26–28.
- (4 5) SNS, Ch.VIII, p.99, ll.9–25.
- (4 6) AKBh, p.11, ll.6–15.

識とは一つ一つ知らしめること（了別）である（*viññānaṃ prativiññaptiḥ*）。境を一つ一つ知らしめること、[すなわち、]了別することが、識蘊（*viññānaskandha*）といわれる。これは、さらに、眼識乃至意識という六つの識（*ṣaḍ viññānakāyāḥ*；六識身）である。識蘊といわれるこれを、処として設定するならば、それはまた意処（*manaāyatana*）である。界として設定するならば、それはまた七つの界（*dhātavaḥ sapta*；七界）と考えられる。七つとは何か。六つの識と意である。眼識界乃至意識界と眼界である（*caḥsurviññānadhātur yāvan manoviññānadhātur manodhātuś ca*）。

瑜伽行派は、「識とは了別である」というアビダルマの思想を受け継ぎ、唯識思想の根底に据えたと理解できる。

- (4 7) SNS, Ch.IX, p.140, l.19–p.141, l.2.
- (4 8) BBh, p.96, ll.12–16.
- 同様の記述を p.212, ll.2–7. にも確認できる。
- (4 9) 平川 [1979] p.253, l.11–1.12.
- (5 0) 舟橋 [1965] p.57 上段, ll.10–20.

『大乘莊嚴經論』の記述に基づき、五明処は菩薩の知るべき法、修得すべきものであり、それに対する障害が所知障に他ならないと論じ、所知を五明処と解釈している。

(5 1) 平川 [1979] p.253, l.15-p.254, l.2.

因明の成立する要素として、現量・比量・聖教量の三つがあることは、矢板 [1992] p.515, l.6-l.16. に確認できる。また、現量には三種類、比量には五種類、聖教量には三種類あること及びそれぞれの内容については、p.517, l.8-p.528, l.1. に認めることができる。

(5 2) 本稿第二章 p.30, ll.16-23.

(5 3) スプーティは、第一の転法輪の場面には遭遇していないが、世尊の直弟子として法輪の内容を世尊から説き明かされていたことは容易に想像できる。第二と第三の転法輪の際には、それぞれ般若経と『解深密経』に登場し、満座を前に直接世尊から教えを受けている。『八千頌般若経』はこの第二の転法輪の様子を次のように伝えている。

その時、何千もの多くの神の子が、空中で歓喜して叫び笑い、衣を振って、ああ、ジャンブドゥヴィーパにおいて、第二の法輪が転じられるのを (*dvitīyaṃ dharmacakravartanam*) 見ていると言った。その時、世尊は上座のスプーティ長老に言われた。スプーティよ、これは第二の法輪が転じられているのではない。如何なる教え(法)も、転じられることも転じ終わることもないのである。スプーティよ、このようなことが菩薩大士にとっての完全な智慧なのである。(ASP, p.101, ll.19-22.)

経中、「第二の法輪が転じられる」と記されていることに、声聞乗と決別し、阿含経とは異なる大乘の思想を高らかに宣言しようとする制作者の意欲と自信が窺える。同様の記述を『二万五千頌般若経』にも確認できる (PVSP, II・III, p.184, ll.15-24.)。

『解深密経』は、これら般若経の記述に影響され、「如何なる教えも、転じられることも転じ終わることもない」ことを意識し、「無自性相品」において自らを第三の法輪とする三時教判を主張するに至ったのではないかと推察される。

結 論

本論では、『八千頌般若経』から『菩薩地』を介して『解深密経』「勝義諦相品」へと展開する空性思想の流れを、スプーティとダルモードガタ菩薩という二人の人物に焦点を当て論じてきたが、以下のとおり、四つの項目に纏めることができる。

(1) 声聞スプーティの菩薩化による大乘の優位性の確保

一切法は空であり、「法は言葉では表現できない」という般若経の空性思想は、『菩薩地』において、言葉の虚妄性を排除する姿勢を強調すると共に、「法には言葉では表現できない自性がある」へと修正され、言葉では表現できない自性（離言自性）を言語化の根拠としての事象と等値し、さらに真如と位置付ける。こうした瑜伽行派の空性理解は、般若経で示された「完全な智慧」に向かって実践するという菩薩の修行の核心を「究極の目的（勝義）」に向かって実践すると言い換え、この両者を媒介するものとして「法無我」を導入する。

菩薩には、声聞のように煩惱という障害を断じ、「人無我」を得ることに加え、所知に対する障害を克服した法無我の修得が求められる。この法無我が、勝義の特質の一つである「一切において一味であること」を洞察する智慧をもたらす、と「勝義諦相品」で声聞スプーティに対して説かれる。既にスプーティは、法が一味であることと同義である「法の差異も区別も認められない」状態を『八千頌般若経』で知り得ていたが、この状態が法無我に基づくことまでは与り知るところではなかった。

『解深密経』は、般若経の終盤で空に固執し、完全な智慧に向かって足踏みしているスプーティに法無我の修得を授け、勝義への歩みを促すことで、つまり、声聞スプーティの菩薩化を図ることで、菩薩の優位性や大乘の正当性を喧伝したといえる。

(2) ダルモードガタ菩薩に託された勝義諦を再構築する意義

龍樹は『中論』の中で、般若経の主張する言葉の虚構を戯論と捉え、これを徹底的に消し去ろうと努める一方、「勝義諦」と「世俗諦」の対概念を提唱し、菩提樹下での成道という現実（勝義諦）に基づき発せられる世尊の言葉にのみ信を与える。しかし、戯論の消滅した状態を縁起と解釈し、空性と等値する龍樹独特の相互依存関係に基づく縁起観においては、成道の事実までも喪失しかねず、無の状態を生み出す懸念がある、と『菩薩地』は非難する。ここに、勝義諦を定義し直す余地が生じたことになる。

「勝義諦相品」は、先ず第一章で、龍樹が言及することのなかった言語化の根拠である事象を、概念を外した状態で洞察することが勝義に値すると述べ、事象の存在を担保する。その上で、ダルモードガタ菩薩に対し、「すべての考察を超越していること」が勝義の特質であると説き、考察を意味する言語に支配された世界（世俗）から言語の及ばない世界（勝義）への移行を促す。

『解深密経』は、般若経では「説法する」側の立場にあったダルモードガタ菩薩に、敢えて「説法を受ける」側の役を演じさせ、般若経の空性思想の延長線上にあり、しかも、般若経では説かれることのなかった勝義の特質を伝授することにより、般若経を象徴する

菩薩でさえもが新たな知見を得たとする場面を描くことで、勝義諦を再構築する意義を高めようと算段したといえる。

(3) スプーティとダルモードガタ菩薩を仲介役とする三性説へのプロローグ

ダルモードガタ菩薩に示された世俗から勝義への移行は、「一切法相品」において、法の視点から整理され、法の「遍計所執という特質」から「円成実という特質」への変容として書き換えられる。ダルモードガタ菩薩が『八千頌般若経』の中で語った概念設定の放棄と真如の実在は、『菩薩地』の主張する事象の存在と結び付き、勝義諦の理論として自らに還元されると共に、三性説への布石となるのである。ダルモードガタ菩薩は「勝義諦相品」において、般若経の空性思想を『菩薩地』を介して「一切法相品」へと手渡す仲介役を果たしたといえる。

「勝義諦相品」第一章は、龍樹が触れることのなかった事象 (vastu) を「行 (認識を形成する力) の生み出した言葉をもたらす原因 (saṃskāranimitta)」と定義し、第三章では、言葉をもたらす原因を法の「雑染という特質」に置き換え、これが「勝義の特質」へと移り変わる様子を述べる。つまり、法の勝義の側面が露呈するのは、雑染という特質の理解の仕方次第であり、遍計所執という特質と円成実という特質とを媒介する法の「依他起という特質」の出現を予期させる。また、行を物事や現象の存在する根拠、言い換えれば、我々が執著する存在の根源と位置付けていることから、無明に基づき、行が活動を開始し、これにより識が生じて、名色が形成されるというアビダルマの十二縁起を前提として三性説を組み立てようとする意思が読み取れる。

このように、「勝義諦相品」は三性説への序章の役割を担うが、スプーティはこれには直接関与しない。しかし、阿含経と般若経を未了義、自らを了義とする三時教判を唱え、第三の転法輪を自負する『解深密経』においては、これら三つの法輪すべての内容を修得し、その都度、空性への理解を深化させてゆく唯一の人物であるスプーティの存在は、『解深密経』が阿含経や般若経の系統下にある正当な教えであり、さらには、これら未了義の経を乗り越えたことを連想させる。スプーティは、三性説が阿含経以来、積み重ねられてきた空性思想の結晶であることを印象付け、その優越性を揺るぎないものへと押し上げる介添え役を務めたといえる。

(4) 瑜伽行派の経典戦略

スプーティは世尊の直弟子として、ダルモードガタ菩薩は般若経を代表する菩薩として経典へ登場する頻度も高く、仏教思想の展開の「歴史」を語る上で欠くことのできない人物である。さらに、スプーティは阿含経の時代から、ダルモードガタ菩薩は初期の般若経の頃から描かれ始め、共に「勝義諦相品」に登場するまでのおよそ400年もの間、時代を超えて活躍し、仏教思想史を支えてきたといっても過言ではない。こうした二人の人物に着目し、自らの思想を説き明かし承認させ、或いは、語らせることは、その思想内容も然ることながら、数多くの主義主張が飛び交う仏教界において、その思想が逸早くメインストリームに躍り出る可能性を秘めていると考える者が現れたとしても何等不思議なことではない。

そして、これを実行した者こそ、瑜伽行派であり、『解深密経』の制作者であって、自

らの空性理論を三性説へと集約するにあたり、説得力のある思想へと磨き上げるための一つの手段として、スプーティとダルモードガタ菩薩の謂わば「顔」を最大限利用したのである。まさしく、E. H. カーの提唱する「過去」との対話を、これら二人の人物の言動に求めたのである。『解深密経』は、瑜伽行派のしたたかな経典戦略の下、綿密に練られ、記述されたと結論する。

以上

文献

1. テキスト

以下、上段はテキストの略号を表す。

AKBh

Abhidarmakośabhāṣyam of Vasubandhu. ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series Vol.VIII. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1975.

ASP

Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka. ed. by P. L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Texts No. 4. Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.

BBh

Bodhisattvabhūmi: A Statement of Whole Course of The Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi). ed. by U. Wogihara. rpt. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.

MK

Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna: avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. ed. by Louis de la Vallée Poussin. Bibliotheca Buddhica IV. rpt. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1903-1913.

PVSP

Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā. I -1, I -2, II • III. ed. by T. Kimura, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2007(I -1), 2009(I -2), 1986(II • III).

ŚBh

Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga. ed. by K. Shukla. Tibetan Sanskrit Works Series Vol. XIV. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1973.

SN

Samyuttanikāya. Part II Nidānavagga, Part V Mahāvagga, ed. by M. Léon Feer. rpt. London: Messrs. Luzac & Co., 1960.

SNS

Samdhinirmocanasūtra. L'Explication des Mystères. ed. by É. Lamotte. Louvain: Bureaux du Recueil / Paris: Adrien Maisonneuve, 1935.

YBh

The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga. ed. by V. Bhattacharya, Calcutta: Calcutta University Press, 1957.

大正蔵

『大正新脩大蔵経』高楠順次郎編，普及版，東京：大蔵出版，1988-1989.

2. 参考文献

以下、上段は文献の著者名または編者名、[]内は刊行年を表す。

(1) 和文

浅野秀夫

[2013] 『解深密経』勝義諦相品におけるダルモードガタ菩薩の役割は何か』『佛教文化学会紀要』第22号.

荒牧典俊

[1963] 「唯識思想に於ける十二支縁起の解釋」『印度学佛教学研究』第11巻第1号.

[1976a] 「三性説ノート（一）」『東洋学術研究』第15巻第1号.

[1976b] 「三性説ノート（二）」『東洋学術研究』第15巻第2号.

井筒俊彦

[1991] 『意識と本質：精神的東洋を求めて』，東京：岩波書店.

岩本裕

[1977] 『インド仏教と法華経』，東京：第三文明社.

上田義文

[1958] 『佛教思想史研究』改訂版，京都：永田文晶堂.

梶山雄一

[2001] 『八千頌般若経 I』「大乘仏典 2」，東京：中央公論新社.

[2002] 『般若経：空の世界』，東京：中央公論新社.

[2008] 『中観と空 I』「梶山雄一著作集 第四巻」御牧克己編，東京：春秋社.

勝崎裕彦

[1995] 「小品系般若経＜常啼菩薩品＞の教説構造」『印度学佛教学研究』第44巻第1号.

加藤純章

[1989] 『経量部の研究』，東京：春秋社.

樺山紘一

[2007] 「歴史」『世界大百科事典 30』加藤周一他編, 5訂版, 東京: 平凡社.

栗原広海

[1975] 「『解深密経』における二諦と三性」『真宗研究』第20輯.

三枝充恵

[2003] 『中論(下): 縁起・空・中の思想』修訂版, 東京: 第三文明社.

佐藤進, 濱口富士雄

[2004] 『全訳 漢辞海』戸川芳郎監修, 東京: 三省堂.

勝呂信静

[1989] 『初期唯識思想の研究』, 東京: 春秋社.

鈴木広隆

[1990] 「般若経の空思想」『印度哲学仏教学』第5号.

大正大学総合佛教研究所 声聞地研究会

[2007] 『瑜伽論 声聞地 第二瑜伽処』, 東京: 山喜房佛書林.

高橋晃一

[2005] 『『菩薩地』「真実義」品から「撰決択分中菩薩地」への思想展開』, 東京: 山喜房佛書林.

[2012] 「初期瑜伽行派の思想: 『瑜伽師地論』を中心に」第三章『シリーズ大乘仏教 第七巻 唯識と瑜伽行』桂紹隆他編, 東京: 春秋社.

竹村牧男

[1995] 『唯識三性説の研究』, 東京: 春秋社.

津田眞一

[2001] 「竜樹の根本錯視としてのテーゼ「空性とは縁起のことである」」『印度学佛教学研究』第50巻第1号.

長尾雅人

[1968] 「餘れるもの」『印度学佛教学研究』第16巻第2号.

長澤實導

[1958] 「解深密経第一章について」『印度学佛教学研究』第6巻第1号.

中村元

- [1994] 『原始仏教の思想Ⅱ：原始仏教Ⅵ』「中村元選集〔決定版〕第16巻」，東京：春秋社。
[2002] 『龍樹』，東京：講談社。

西尾京雄

- [1943a] 「解深密経成立構造の研究」『大谷学報』第24巻第1号。
[1943b] 「解深密経の成立構造の研究（二）」『大谷学報』第24巻第3号。
[1943c] 「解深密経の成立構造の研究（三）」『大谷学報』第24巻第5号。

袴谷憲昭

- [1994] 『唯識の解釈学：『解深密経』を読む』，東京：春秋社。

服部正明

- [2005] 『古代インドの神秘思想：初期ウパニシャッドの世界』，東京：講談社。

原裕

- [1979] 「須菩提 (Subhūti) の教説：小品系般若経解釈の一側面」『大正大学総合佛教研究所年報』創刊号。

原田和宗

- [2004] 『『瑜伽師地論』「有尋有伺等三地」の縁起説（1）：テキストと和訳』『九州龍谷短期大学紀要』第50号。

兵藤一夫

- [2010] 『初期唯識思想の研究：唯識無境と三性説』，京都：文栄堂。

平川彰

- [1979] 『インド仏教史 下巻』，東京：春秋社。

廣澤隆之

- [1993] 「宗教的権威としての力の概念について：『八千頌般若経』の *adhiṣṭāna* をめぐって」『インド学密教学研究 宮坂宥勝博士古稀記念論文集上巻』，京都：法蔵館。
[1999] 「根源より流れ出るもの」『現代密教』第11・12合併号。
[2003] 「仏教術語の概念について：比較思想における方法論をめぐって」『現代密教』第16号。
[2005] 『『唯識三十頌』を読む』，東京：大正大学出版会。
[2007] 「仏教に見る言語と非言語の相関」『佛教文化論集』第10輯。
[2010] 「初期唯識思想における空性相應經典の問題」『日本佛教学会年報』第76号。

藤田宏達

[1982] 「原始仏教における空」第二章『仏教思想 7 空 下』仏教思想研究会編，京都：平楽寺書店.

藤田祥道

[1988] 「瑜伽行派における三三昧」『佛教学研究』第 44 号.

舟橋尚哉

[1965] 「煩惱障所知障と人法二無我」『佛教学セミナー』第 1 号.

阿理生

[1983] 「解深密経第一章と菩薩地」『宗教研究』第 56 卷第 4 輯.

松田和信

[1980] 「菩薩地所説の ānulomikopāya について：三性三無性説との関連において」『印度学佛教学研究』第 28 卷第 2 号.

向井亮

[1974] 「『瑜伽論』の空性説：『小空経』との関連において」『印度学佛教学研究』第 22 卷第 2 号.

[1981] 「『瑜伽論』の成立とアサンガの年代」『印度学佛教学研究』第 29 卷第 2 号.

矢板秀臣

[1992] 「瑜伽論の因明：梵文テキストと和訳」『成田山仏教研究所紀要』第 15 号.

山田恭道

[1961] 「世俗諦について」『印度学佛教学研究』第 9 卷第 1 号.

横山紘一

[1979] 『唯識の哲学』，京都：平楽寺書店.

[1985] 「ことばと種子」『平川彰博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』，東京：春秋社.

吉田洋一

[1939] 『零の発見：数学の生いたち』，東京：岩波書店.

Carr, Edward Hallett

[1962] 『歴史とは何か』清水幾太郎訳，東京：岩波書店.

de Jong, Jan Willem

[1975] 『仏教研究の歴史』平川彰訳, 東京: 春秋社.

(2) 欧文

Conze, Edward

[1960] *The Prajñāpāramitā Literature*. Indo-Iranian Monographs. Vol. VI. Hague: Mouton & Co., 'S-Gravenhage.

Edgerton, Franklin

[2004] *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II, *Dictionary*. rpt. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Monier-Williams, Monier

[2004] *Sanskrit-English Dictionary*. rpt. rev. enl. ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Schmithausen, Lambert

[1987] *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. 2 vols. Studia Philologica Buddhica Monograph Series IVa. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

終