

初期唯識派の三性説の一考察

ヴァスバンドゥの三性説（二）

川 口 輝 夫

（大 阪 大 学）

はじめに

唯識派の根本真実をあらわす三性説が解脱へ至るための宗教的実践（菩薩道）にその理論的基盤を与えていること、したがって三性説が唯識派の教理のなかで最も主要な項目の一つとなることは改めて強調するまでもないであろう。三性説の確立以降、中観学派が三性説を批判の対象として頻繁に取りあげているという事実からしても、三性説が唯識派にとってのみならず大乘仏教全体にとっていかに重要な理論であったかが窺える。その中観派の三性批判のうち、ここで注目したいのは三性説の要ともいえる依他起性の解釈をめぐる中観派の次のような視座である。

依他起の存在性が説かれるとき、〔それが〕世俗として〔説かれているの〕であるならば、既に成立したことを論証することになる。もし真実（勝義）として〔説かれているの〕であるならば、喩例は存在せず、立証因も矛盾することになる。

paratantrāstitoktau ca saṃvṛtyā siddhasādhanaṃ /

tattvataścenna dṛṣṭānto hetoścāpi viruddhatā //

(MHK. V. k. 71)⁽¹⁾

この批判は、中期中観自立論証派・パーヴィヴェーカ（清弁）が依他起という存在形態は世俗的存在なのか勝義的存在なのかという問いを立て、

そのいずれもが不可能であることを表している。いまわれわれにとって重要なのはかれが如何なる理由によってその不可能性を論証しているのかという点ではなく、かれが三性説の中心概念たる依他起性を世俗と勝義という中観派二諦説の立場から判別しようとしている点である。このような中観派の視座に基づく、依他起性が世俗的存在 (saṃvṛtisaṭ) なのか勝義的存在 (paramārthasaṭ) なのかという問題は、唯識思想の確立に貢献した論師たちによって提起されたものではないと考えられる。唯識派にとっては二諦説によらず三性説を通して、全ての存在に本性がないこと（一切法無自性）を悟ることが重要な課題であったからである。「本性として甚深なる智慧の完成（般若波羅蜜多）の説明の仕方を三性によって誤りなく理解するために〔三性説は説かれたのである⁽²⁾〕」。すなわち、唯識派は世俗か勝義かという二諦説の問題を提起していない。また後世チベットにおいてもゲルク派ツォンカバとチヨナン派トゥルプパとの間に、依他起性が勝義的存在か世俗的存在かという論争が繰り広げられた事実が報告されている⁽³⁾。そのうちツォンカバは依他起性を世俗的存在とも勝義的存在とも捉えている。このツォンカバの依他起性解釈が初期唯識思想の代表的な論書『菩薩地』や『中辺分別論』などに依拠しているとなると、唯識派の論師たちが依他起性を実際にどのように把握していたのかという問題は看過されるべきではないであろう。

この依他起性の解釈を中心に展開される言説は、「一切法無自性（空）」という『般若経』のテーゼを三性説を通して理解すべきなのか、二諦説を通して理解すべきなのかという問題に帰着する。勿論、唯識派が前者の立場を採ることは言うまでもないであろうが、後述するように唯識派は二諦説をも自らの教理のなかに織り込んだうえで三性説を説いているので、依他起性が世俗において説かれるのか勝義において説かれるのか、または世

俗と勝義に跨って説かれるのが依然、明らかにされていないように考えられる。ここで結論を先取りして言うならば、依他起性は勝義としては存在しない。しかし唯識派は勝義として無である依他起の存在性を円成実性（空性）へ至るための手段としては存在すると措定したのである。その依他起性とは如何なる事態を意味するのか、という疑問が本稿の出発点である。

筆者の目的は三性説が唯識派の論書のなかでどのように生成発展していったのか、また各論師たちの説く三性説は同じ意味内容と構造を等しく描いているのかを確認し跡付けることによって唯識思想を解説することにあるが、ここではそのような大きな問題への足掛かりとして、依他起の存在形態について考察したい。

世俗的存在としての依他起性

依他起性が勝義的存在であるという解釈が用いられている代表的な典拠は『菩薩地』⁽⁴⁾「真実義品」と『中辺分別論』第一章冒頭部分に見出される。そこでは所謂、唯識思想での「空性の定型句」が勝義的存在としての依他起性を説くフレーズとして取りあげられている。先ず『菩薩地』「真実義品」を和訳提示し、そこで問題点を検証したい。

さらにまた正しく理解された空性はどのようにしてあるのか。あるもの（仮象）があるもの（物質などの事物）に存在しないとき、そのもの（物質などの事物）はそのもの（仮象）を欠いている（空である）と観察する。さらに、ここ（物質などの事物）に残余のものがあるならば、それ（残余＝物質などの事物）はここに存在するものであると如実に知る。このことが如実で、倒錯のない空性に入ることだと説かれる。

例えば、物質などと名付けられ説示された事物に、「物質」とその

ような(名称)などの観念的な言葉を本体とする存在(法)は存在しない。この故にその物質などと名付けられた事物は、その物質などと名付けられた観念的な言葉の本体を欠いている(空)。ではそこ、物質などと名付けられた事物に何が残されているか。即ちそれ(残余のもの)こそが、「物質」とそのような(名称)などの観念的な根拠なのである。

また次の二つ、すなわち存在している事物のみと事物に基づいた仮象のみを如実に知る。また存在していないものを増益せず、存在しているものを損減せず、(存在していないものを)附加せず、(存在しているものを)減らさず、(存在していないものを)擁立せず、(存在しているものを)破棄しない。そうして、あるがままの真如は言表されないことを本性とするのだと如実に知る。このことが正しい智慧によって正しく理解され、通達された空性であると説かれる。まず論理を証明する、この理論(yukti)―それによって全ての存在には言表されない本性があると了解されるべき―が、〔目的に〕適っているのである。⁽⁵⁾

『菩薩地』では三性説は説かれていないが、引用文中の「仮象」が遍計所執性に、「事物」が依他起性に対応することは首肯されるであろう。仮象(prajñapti)は事物(vastu)を根拠(āśraya)として成立している。事物を根拠とする仮象〔的存在〕が空という点で否定され、それでもなお存続しつづける残余の(avaśiṣṭa)事物のみ(vastumātra)が勝義的存在と解されるのである。しかし残余の事物が勝義的存在を意味する、というのではない。真如(勝義)は全ての存在にある、言表されない本性を表しているのであって事物を指すのではないと考えられる。「全ての存在には言表されない本性がある」と言ううちの「本性 svabhāvatā」とは、「言表されないことを本性とする」真如 tathatā(勝義)のことであろう。後で述べる、ヴェスバンドウの『釈軌論』の記述からもそのことは確認される

であろう。

『菩薩地』と同じく『中辺分別論』においても「空性の定型句」が踏襲される。

以上のようにそれ（所取と能取）がそこ（虚偽の概念構想）に存在しないとき、そこ（虚偽の概念構想）はそれ（所取と能取）を欠いている（空である）と如実に観察する。さらに、そこ（虚偽の概念構想）に残余のものがあるならば、それ（残余＝虚偽の概念構想）はここに存在するものであると如実に知る⁽⁶⁾。

『中辺分別論』においても『菩薩地』と同様に、依他起性である虚偽の概念構想に基づく二取（外界対象）を空という点で否定しても、そこに否定しきれない残余のものが依他起性の勝義的存在を表していると解される余地が残る。確かにヴァスバンドゥ自身、『中辺分別論』第一章第一詩頌において二取を否定し空性が存在すると述べた語句のあとに言述する「そこにまたかれが存在する」という文を、「〔空性のなかに〕虚偽の概念構想が〔存在する〕」と註釈している⁽⁷⁾。しかし虚偽の概念構想が存在するという場合、世俗として存在するのか勝義として存在するかの区別はなされていない。換言すれば、依他起性を勝義的存在とする註釈はかれによってなされていない⁽⁸⁾。

ヴァスバンドゥが「以上のように」と述べているのは、「空性の定型句」の直前の具体的な内容を説明している語句を受けているからである。その内容とは『唯識三十頌』の円成実性の定義とほぼ重なり合っている。「空性とは虚偽の概念構想が所取と能取というあり方から離脱していることである」という具体的内容は、文の構造や意味内容からして「他方、かの円成実〔性〕とはそれ（依他起性）がつねに（遍計所執性）から離脱している状態である」という定義に連絡するといえるであろう⁽⁹⁾。『中辺分別論』で

は『菩薩地』の影響が色濃く反映されているためか、それでも「そこに残余のものがあるならば、それはここに存在すると如実に知る」とあるが、この箇所は『唯識三十頌』には言及されていない部分である。この場合、同箇所の有無の理由は彼の三性理論が、

(1)『中辺分別論』から『唯識三十頌』へと変化したか、

(2)その箇所のみが特別な意図のもとに『中辺分別論』において描かれたか、

のいずれかであろう。もし(1)の理由を選択すれば、スティラマティが『唯識三十論』においてその変化に何ら言及していないのは奇異と言ってよい。逆に(2)の理由を選べば、スティラマティによる多岐にわたる解説を得ることができる。かれは『中辺分別論』への復釈において該当する詩頌および註釈に対し複数の解釈の可能性を提示する。今それら全てを列挙するのは蛇足であろうから、ヴァスバンドゥの註釈に対する解説だけを引用する。

「そこにもかれは存在するというのは、〔空性にも〕虚偽の概念構想は〔存在するという意味である〕。なぜなら、そのように〔空性にも虚偽の概念構想が存在するように〕、偶来的な障害によって汚染されているので、それ〔空性〕は水界等のようには扱えられないと説かれたのである。⁽¹⁰⁾

空性として否定されてもなお存在すると説かれる虚偽の概念構想が汚染されたあり方と言われるが、その理由は次のようなものでであろう。「またもし空性が不二であり、そしてそれ（空性）が虚偽の概念構想において存在するならば、何故にわれわれは未だ解脱していないのか、また何故に現に存在している〔空性〕を悟らないのかという疑問を否定するために、そこにもかれは存在すると説かれたのである。空性にもなお虚偽の概念構想は存在する。それ故にあなた方は解説していないのである。その同じ理由

で垢が付着しているので、清浄な水界のように了解することは相応しく
ない⁽¹¹⁾。すなわち衆生の修道実践への道を残すという「特別な意図」があ
って、ヴァスバンドゥは「(空性のなかに)虚偽の概念構想が(存在す
る)」と説いたのであろう。

空性と否定されても存続する残余のものを虚偽の概念構想(依他起性)
と把えれば、依他起性は世俗としても勝義としても存在すると解される。
しかし「特別な意図」の理由を考慮するならば、依他起性が勝義的存在で
あることにはならないであろう。

これまでのところは、何故に虚偽の概念構想(依他起性)が存続するの
かという理由の一端を見たに過ぎない。つぎに依他起性が世俗における存
在であることを説いている「入無相方便相」を参照する。そこでは残余の
ものの否定を説いていると考えられるからである。その説と密接な関係に
ある『中辺分別論』第一章第三詩頌は以下のようである。

対象と衆生と自己と表象として顕現する識が生起する。そして、その
(四として顕現する識の)対象は存在しない。それ(外界対象)が存
在しないから、かれ(識)もまた存在しない⁽¹²⁾。

この詩頌は①識の生起⇒②(識の)外界対象の無⇒③識の無という構造
から成り立っている。四種に顕現する識の存在は、それに基づいて顕現し
た識の外界対象の無の基盤となっている。さらに外界対象の無を基盤とし
て、四種に顕現する識の無が導きだされている。ここでいう識と外界対象
の関係はまた依他起性と遍計所執性の関係に対応する。

唯識派にとっては、①識が四種に顕現している、ということが事実であ
る。それに対し対論者(経量部等)は外界対象が実在すると執着している。
彼らの考えが誤謬であることを指示する語句が、②外界対象の無である。
②外界対象の無を把握すれば、その基盤となっている、①識の生起が誤謬

であることが析出されるであろう。例えば、スクリーンに投影された映像の無に基づいて、それを映し出していた映写機の活動が停止するようなものである。

①識の生起は、四種に顕現する識の活動を指しているのである。従って、③識の無とは、四種に顕現する識の活動の停止した状態であると言えるであろう。別の角度からこのことを確認してみよう。同種第六詩頌は、第三詩頌と類似した内容が述べられている。

〔唯識のみであることの〕可得に基づいて〔外界対象の〕不可得が生起し、〔その〕不可得に基づいて〔唯識のみであることの〕不可得さ⁽¹³⁾えも生起する。

先に述べた第三詩頌と相似する構造がこの詩頌においても認められる。第六詩頌も、①（識の）可得⇒②（外界対象の）不可得⇒③（識の）不可得という形式から成り立つ。ヴァスバンドゥはこの詩頌の第一の「①可得」を、「唯識の可得」と註釈する。「唯識」とは表象として顕現している識のみであることを意味する。内なる表象としての識の存在を基盤として、外なる世界の対象の無が得られ、前段と同様に外界対象の無を基盤として「唯識」の無が導かれるというのである。識の無とは虚偽の概念構想の無を意味し、虚偽の概念構想が依他起性にはかならないのであるから、この詩頌は依他起性の消滅を説いていると解することができる。そしてこれら第三、第六詩頌が三性説を前提としていることは第五詩頌で三性が顕示されていることから明らかである。

遍計所執〔性〕、依他起〔性〕、円成実〔性〕は、〔各々順次に〕対象であるから、虚偽の概念構想であるから、また二が存在しないから〔という理由で〕説かれたのである。⁽¹⁴⁾

「遍計所執性が対象である」とは、いかなる時にも存在しない所取・能

取としての外界対象のことである。「二が存在しない」とは、四種に顕現する虚偽の概念構想（識＝依他起性）の所取も能取も共に存在しないことである。いずれにせよ以上を図示すれば次のようになる。

①識の生起 ⇒②外界対象の無 ⇒③識の無 第三詩頌

①〔識の〕可得⇒②〔外界対象の〕不可得⇒③〔識の〕不可得 第六詩頌

①依他起性 ⇒②遍計所執性の無 ⇒③依他起性の無（＝円成実性）

第五詩頌

第五詩頌の依他起性の無は、第三詩頌の二取として顕現する識の無をうけることで、依他起性である虚偽の概念構想が二取として顕現しない、活動を停止した状態を意味すると言えるであろう。以上の詩頌の考察より、依他起性が勝義として存在しないことは明らかであろう。依他起性は世俗的存在であって、究極的には否定されるあり方なのである。いま依他起性が世俗的存在であるといったが、初期唯識派最古の論書である『瑜伽師地論』には存在は三種の存在形態、世俗的存在・実体的存在（dravyasat）・勝義的存在を採るとあり、この形態がそのまま三性説に対応するかのよう⁽¹⁵⁾にみえる。もしそうであれば、依他起性が世俗的存在と説くことが意味をなさないことになろう。そこで『釈軌論』の二諦説を考察し、唯識派ヴァスバンドゥが二諦をどのように把えていたのかを検討する必要がある。

三性説の前提条件

初期唯識派の目的は諸經典に説かれた教えを「特殊な意図」（abhiprāya 密意）をもって再解釈することにある。紀元前後から発達してきた『般若経』の「全ての存在は本性をもたない（一切法無自性・空）」というテーゼもまた文字通り解釈するのではなく、全ての存在は「構想された（遍計所執）本体としては〔本性がない〕」とある限定を付与したうえで理解すべ

きだというのが、ここである唯識派の特殊な意図である。「愚か者たちによって所取・能取などの、諸存在の本性が構想されているが、その構想された本体としてはそれら（諸存在）には本性がないのである⁽¹⁶⁾」。中観派も全ての存在は「世俗としては存在するが、個別的な相 (svalakṣaṇa 自相) としては存在しない」と、二諦説に基づく限定を与えている。「またある大乘の人々（中観派）は、全て〔の存在〕は個別的な相として決して存在しないが世俗として諸存在は存在すると世尊によって説かれた、と〔一切法無自性を〕文字通りの意味であると語っている。〔その〕彼等（中観派）に対して以上のように述べられたこの論議をも説いたのである⁽¹⁷⁾」。このパッセージから、われわれは唯識派の三性説が中観派の二諦説を前提としていること、またその批判を通じて展開されていることを確認できるのである。『釈軌論』で取りあげられている二諦説批判は、中観派のみならず説一切有部（以下、有部と略称）の二諦説をもその批判の対象としている。したがって本節ではヴァスバンドゥが受容した各学派の二諦の概念を確認し、そのうえで二諦と三性理論との関係を考察する。

二諦説に関して有部は、仮象としての存在には三世に亘って存在しつづけるダルマ（存在＝事物）が仮象の構成要素として、勝義（自相）として存在すると考える。彼等によればブドガラというノミナルな存在は世俗であるが、その構成要素としての五蘊は実体的に (dravyatas) 勝義として存在する⁽¹⁸⁾。他方、唯識派においては有部の範疇では捉えきれない真如、法性、空性を説示するために、有部の勝義とは異なるレベルに勝義的存在を設定することになるのである。このような同一概念の、レベルの設定の差異は向井氏も指摘するように「般若経の空の思想の洗礼を受けたか否かの違い」に由るのである⁽¹⁹⁾。

唯識派の名称・仮象と事物・存在の概念関係は遍計所執性と依他起性の

それに対応する。後で見るように、実体的存在である事物には言表されない真如として法性が意図されている。裏から言えば、遍計所執性と依他起性は言語表現が通用する世間的な知の領域において妥当する概念群である。「構想されたもの（遍計所執性）は言語活動を本質とし、他のもの（依他起性）は言語活動の主体を本質とし、また（それら二種と）異なるもの（円成実性）は言語活動の断絶を本性とすると認められる⁽²⁰⁾」。『三性論』の記述からも遍計所執性と依他起性の関係は言語表現されたものとするもの（顕現したものとするもの）であるのであるから、依他起性もまた言語的慣習に属するあり方のひとつと言えるであろう。

依他起性が世俗的存在であることはまた、『阿毘達磨俱舍論』の後につくられた『釈軌論』において二諦説を説く箇所に見出される。その第四章に有部や中観派の二諦の概念を踏襲しながらも、その概念関係や構造を唯識的に編成しなおしている痕跡を辿ることができる。ヴァスバンドゥは対論者を設定し、唯識派の立場から二諦説を説いている。業と異熟と作者が世俗として存在するのか勝義として存在するのかという問いからはじめ、世俗と勝義の概念定義を挙げ、唯識派の二諦説を次のように述べている。

「名称（nāman）と言語表現（abhilāpa）仮象（prajñapti）と言語活動（vyavahāra）は世俗であるが、諸存在の個別的な相（svalakṣaṇa 自相）は勝義である」と〔有部が〕言うならば、あるいはそのような場合、業と異熟の二つは名称としても存在し、個別的な相としても存在することになるから、それら二つ（業と異熟）は望むがままに存在すると認められなければならない。ブドガラは世俗的存在（saṃvṛtisat）であるが、実体〔的存在〕（dravyasat）⁽²¹⁾ではない。五蘊に基づいて、それ（ブドガラ）の名称が観念として設定されているからである。業と異熟とは世俗としての実体的存在であるが、勝義としての〔実体的存

在]ではない。〔業と異熟は〕世間的な知の対象領域だからである。最も優れたもの (parama) とは超世間的な知であり、それ (超世間的な知) の対象 (artha) なのだから、勝義である。⁽²²⁾ その二つ (業と異熟) の個別的な相 (自相 svalakṣaṇa) はそれ (超世間的な知) の対象領域ではない。それ (超世間的な知) の対象領域は言表されない (nirabhi-lāpya) 普遍的な相 (sāmānyalakṣaṇa 共相) だからである。⁽²³⁾

有部の二諦説を批判するさいの「実体的存在 (dravyasat)」とは有部の勝義諦と同義である。そのことは『阿毘達磨俱舍論』において確認できる。しかし、「世俗としての実体的存在」という表現は明らかに通常の意味での世俗の概念と異なるように感じられる。上記引用文中にも挙げられているように世俗的存在とは名称上の存在であり、また世俗や仮象 (prajñapti) は部分 (dravya) が合成してできた存在の名称であって、部分が離散すればその名称を維持できないような存在形態をあらわしているからである。⁽²⁴⁾ ここでいう「世俗として実体的存在」⁽²⁵⁾ とは、有部が勝義諦と実体的存在を同一視しているため、それとの差異を示すために敢えて「世俗として」と限定しているのであり、また上記引用直後に対論者として設定された中観派の二諦説、とりわけ世俗諦の概念構造を變形させるために世俗を二種類に分化しているのである。⁽²⁶⁾ その變形とは仮象 (prajñapti) には因相 (nimitta) としての事物である実体が不可欠であるというものである。それは、後述する『菩薩地』における「空性」の唯識的な理解に基づいているがゆえに、蒙った變形であると考えられる。

「世俗とは言語表現であって、それはまた雑染と等しいものは邪説と呼ばれ、清浄と等しいものは善説と呼ばれる」と〔中観派〕が言うならば、ただ言語表現にすぎないのにどのようにして善説あるいは邪説となるのであろうか。世俗も何らか〔のもの〕は必ず事物 (vastu)

として認めなければならない。あるいはまたそれ（事物）も存在しないのであれば、どうして世俗として存在すると説かれようか。^切

世俗にはその根拠として事物が認められなければならない、というのがここでのヴァスバンドゥの主張である。しかしながら、もし事物を勝義的存在とみなせば彼の主張は有部の二諦の概念用法に従うことになるが、それは不合理であろう。事物は仮象としての世俗の原因（nimitta）であるが、その事物すら世俗の領域であることはこのパッセージのあとの文脈からも首肯される。そしてまさにその箇所は『菩薩地』を前提としているように考えられるのである。

信頼されるべき人（世尊）の聖典からも、全ての存在が言表されないことを本性とすることが知られるべきである。実に以上のような意味が、『転有経』において詩頌に詠われ、明らかにする世尊によって説かれているように。

実にありとあらゆる名称によってありとあらゆる存在が言表される。

それ（存在）はそこ（名称）には存在しない。まさにそのことが諸存在の法性である。

では、この詩頌はじつに先のような意味をどのように明らかにするのか。物質などと名付けられる存在に対して、すなわち「物質」とそのようなものなどが名称である。そのことによって「物質」とそのような名称として、かの物質などと名付けられる諸存在が「物質」、「感受作用」、あるいは詳しくは、乃至「涅槃」と言表される。そしてその場合、物質などと名付けられる諸存在は自ら物質などを本体とするものではなく、またそれら諸存在に基づいた、それらとは異なる物質などを本体とする存在が存在するのでもない。しかしながらそれら物質

などと名付けられる諸存在には言表されない対象として存在するものがあって、それこそ勝義において本性としての法性であると知られるべきである。⁽²⁸⁾

『菩薩地』では、『転有経』⁽²⁹⁾を教証として事物や存在には言表されない法性が存在すると見做されている。その法性こそが勝義（的存在）であるとされるのであり、事物や存在が言表されないというのではないのである。また『釈軌論』においても同じ経典を教証として用いている。

このように直後にも、

実にありとあらゆる名称によってありとあらゆる存在が言表される。

〔それ（存在）は〕そこには存在しない。まさにそのことが諸存在の法性である。

と説かれてもいる。もし言表しえない特徴をもつ諸存在が存在しないのであれば、「そこには」と説かずに、「存在しない」とだけ説いたであらう。愚か者たちは妄想する（遍計所執）がままに存在を言表するが、それはまた遍計所執相であって、そこには存在しない。そこに存在しないとき名称上では非存在なのであるから、「そこには存在しない」と説かれたのである。このように「それが諸存在の法性である」と説かれているのも、ここでは言表しえない法性を密意しているのである。⁽³⁰⁾

世俗的存在である仮象とは、実体的存在である事物がなければあり得ない。ヴァスバンドゥは仮象の基盤（事物）の存在論証を『転有経』を教証として証明する。しかしこの経典の詩頌の証明は決して唯識派の述べる実体的存在が勝義的存在であると言及しているのではなく、実体的存在である事物には空性や法性という勝義的存在が「特殊な意図」（abhiprāya）と

して考慮されているということを論証しようとしているのである。依他起性が世俗に属するという事、換言すれば勝義には属さないことは『大乘莊嚴經論』においても同様に指摘される。

「存在するのでなく存在しないのでもない、そのようにあるのでもなく別様にあるのでもない、生じるでもなく滅するでもない、滅るのでもなく増えるのでもない、清浄にされるのでもなく且つ清浄にされる。それが勝義のあり方である。」

勝義とは不二の意味である。五種によってその不二の意味がある。

「存在するのでなく」とは遍計所執相と依他起相の両者としてであり、
「存在しないのでもない」とは円成実相としてである。⁽³¹⁾

ヴァスバンドゥは空性の同義異語である勝義を不二であると定義し、五種の観点から不二の意味を解説する。そのうち注目すべきは、最初の観点である「存在するのでなく」という詩頌が、「遍計所執性と依他起性の両者として」存在しないと理解している箇所である。この箇所はまた『中辺分別論』第一章第十三詩頌の解説とも同趣意であるといえる。「二の無と無の存在が空性のあり方である」という詩頌に対してかれは「二の無」を「所取と能取の無」であるとする。⁽³²⁾『大乘莊嚴經論』において「存在するのでなく」と説かれていたのは遍計所執性と依他起性についてであるから、ここ『中辺分別論』においてもまた「所取と能取の無」は、遍計所執性（外界対象）としての所取と依他起性（識）としての能取と把えるべきである。このように実体的存在が世俗の領域で処理される概念であることにはや疑義を呈する必要はないであろう。

依他起性が世俗における存在形態であることを限定された資料の範囲内で確認したが、そのことによってヴァスバンドゥは『菩薩地』や「摂決摂分」の所説に基づいて『釈軌論』や『中辺分別論』等を著したと考えられ

る。今回は、かれが基づいたそれら論書に説かれる依他起性が勝義における存在形態とする用例を充分吟味することができなかったものの、少なくとも、かれの描く唯識思想には依他起を勝義における存在形態とする考えは存していないことは確認することはできた。今回扱えなかった勝義における依他起性の例を唯識思想史のなかにどのように位置づけるかという問いの考察は後日に期したい。

略号表

AKBh	<i>Abhidharmakoṣabhāṣya of Vasubandhu</i> . ed., P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series VIII. K. P. Jayaswal Research Institute: Patna, 1967.
AKVy	<i>Sphuṭārthā Abhidharmakoṣavyākhyā (The Work of Yaśomitra)</i> . ed., U. Wogihara. Sankibo Buddhist Book Store: Tokyo, (1936; 1971) 1989.
BBh(W)	<i>Bodhisattvabhūmi—A statement of whole course of the Bodhisattva (Being fifteenth section of Yogacārabhūmi)</i> . ed., U. Wogihara. Sankibo Buddhist Book Store: Tokyo, 1971. 大正 no. 1579 (玄奘訳).
D	東京大学文学部印度哲学印度文学研究室編『デルゲ版チベット大蔵経・論疏部—東京大学文学部所蔵—』
Index	<i>Index to the Mahāyānasūtrālaṅkāra</i> I; II. ed., G. M. Nagao. Japan Society for the Promotion of Science: Tokyo, 1958; 1961.
MAV	<i>Madhyāntavibhāgaḥ</i> ed., G. M. Nagao. Suzuki Research Foundation: Tokyo, 1964. P. no. 5528; D. no. 4027.
MAVṭ	<i>Madhyāntavibhāgaṭikā</i> . ed., S. Yamaguchi. Hajinkaku: Nagoya, 1934. P. no. 5534; D. no. 4032.
MHK	<i>Madhyamakahṛdayakārikā</i> . See, 山口 (1941) and Lindtner (1995).
MSA	<i>Mahāyanasūtrālaṅkāra</i> ed., S. Levi. Rinsen Book Co: Kyoto, 1983.
P	西藏大蔵経研究会編『影印北京版西藏大蔵経—大谷大学図書館蔵—』.
PPṭ	<i>Prajñāpradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti-ṭikā</i> . P. no. 5259;

- TJ *Madhyamakahrdayavṛtti-tarkajalā*. P. 5256; D. 3856.
- Tr *Vijñāptimātratāsiddhi Deux Traités de Vasubandhu Viṃśatikā (La Vingtaine) accompagnée d'une Explication en Prose et Trīṃśikā (La Trentaine) avec la Commentaire de Stiramati* I. ed., S. Levi. Paris. 1925.
- TSN Trisvabhāva-nirdeśa. ed., S. Yamaguchi. 『山口益仏教文集・上』春秋社, 1972.
- Vś *Viṃśatikā*. See, Tr. ed., S. Levi.
- VyY *Vyākhyāyukti*. P. no. 5562; D. no. 4061.
- VyYt *Vyākhyāyukti-ṭikā* P. no. 5570; D. no. 4069.
- Vi-Sg *Yogacārabhūmi-Viniścaya-saṃgrahaṇī*. P. no. 5539; D. no. 4038. 大正 no. 1579.
- 印仏研 『印度学仏教学研究』
- 大正 『大正新脩大藏經』
- 池田(1996) 池田道浩 「依他起性は実在するか」 『駒沢大学仏教学部論集』 27.
- 江島(1980) 江島恵教 『中観思想の展開—Bhāvaviveka 研究—』 春秋社.
- 勝呂(1985) 勝呂信静 「『瑜伽論』 撰決択分における五事・三性説」 『立正大学大学院紀要』 1.
- (1989) 『初期唯識思想の研究』 春秋社.
- 相馬(1986) 相馬一意 「『菩薩地』 真實義章試訳」 『南都仏教』 55.
- 高田(1990) 高田順二 「唯識派の有に対するツォンカパの解釈」 『印仏研』 39-1.
- 谷口(1993) 谷口富士夫 『西藏仏教宗教研究・第六巻—トゥカン 『一切宗義』 チョナン派の章—』 東洋文庫.
- 長尾(1978) 長尾雅人 『中観と唯識』 岩波書店.
- 袴谷(1977) 袴谷憲昭 「Bhavasamkrāntisūtra—解説および和訳—」 『駒沢大学仏教学部論集』 8.
- 兵藤(1990) 兵藤一夫 「三性説における唯識無境の意義(1)」 『大谷学報』 69.
- Hopkins(1999) Jeffrey Hopkins, *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism*. University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London.
- 松田(1985) 松田和信 「Vyākhyāyukti の二諦説—Vasubandhu 研究ノート(2) 一」 『印仏研』 33-2.
- 森山(1994) 森山清徹 「中観派と唯識派の空, 二諦, 三性説を巡る論争—*Madhyamakāloka* 和訳研究—」 『仏教大学文学部論集』 74.
- 向井(1973) 向井亮 「『瑜伽論』 に於ける実有と仮有に就いて」 『印仏研』 21-2.

- 安井(1970) 安井広済『中観思想の研究』法蔵館。
 山口(1941) 山口益『仏教に於ける有と無との対論』弘文堂書房。
 山口(1953) 山口益・野澤静證『世親唯識の原典解明』法蔵館 (1953) 1977。
 代々木(1955) 代々木現順『勝義有，世俗有，実有について』『山口博士還暦記念・印度学仏教学論叢』法蔵館。
 Lindtner(1995) Chris Lindtner, Bhavya's Madhyamakahr̥daya (Pariccheda Five) Yogacāratattvaviniścayāvatāra. *The Adyar Library Bulletin* 59.

注

- (1) Lindtner(1995), p. 56. サンスクリット原文中、「真実として tattvatas」は下記の『中観心論』(MHK)のチベット訳とその注釈書『思釈炎』(TJ, D. no. 3856, 218b)において「勝義として don dam [par]」と訳されている。世俗と真実を二諦のように説く例については、江島(1980), p. 288の k. 82を参照。ちなみにチベット訳は以下の通りである。
- gṣan dbaṅ yod pa ṅid smras pa // kun rdzob tu ni grub pa sgrub //
 gal te don dam dpe med ciṅ // gtaṅ tshigs 'gal ba ṅid du 'gyur //
- 山口(1941), p. 26.
- この詩頌に対するパーヴィヴェーカの見解については山口(1941), pp. 502-504を参照されたい。なお『般若灯論』においても類似の問題提起がなされている。安井(1961), pp. 269-279。
- (2) MAVṭ, p. 112⁵⁻⁶: prakṛtiḡāmbīryasya prajñāpāramitā(-nayasya) trisvabhāvadvāreṇābhrāntipratipattiyartham. チベット訳 tshul (MAVṭ, P. no. 5534, 83b⁸)に基づいて naya(説明の仕方)と訂正して読む。この発言を、中観派と別派として唯識思想を意識しているスティラマティ自身は、「他の人々[の見解]」(MAVṭ, p. 112⁷)としている。
- (3) 池田(1996), pp. 47-52. トゥルプバの思想的立場に関してはすでに幾つかの論稿が発表されているが、それらをも検討し、チベット宗義文献としてし夙に有名なトゥカンの『善説水晶鏡』『チョナン派の章』のチベット文校訂とその和訳をした谷口(1993)は、トゥルプバの見解を簡潔に記述している。
- (4) 依他起性を勝義的存在と考える見解は、近年の学者の論考にも散見される。例えば、森山(1994)はまさに同書の「真実義品」を訳出したうえで、「〈空〉にあらざる，言葉を離れた，勝義としての実在が依他起性を意味する」(p. 62)と唯識派の依他起性を要約する。「勝義としての実在」と理解

されているのは事物 (vastu) を意図していると考えられる。池田 (1996) は「空性の定型句」が世俗としても勝義としても存在する依他起性を説くと解す。

- (5) BBh (W), pp. 47-48 ; 大正 no. 1579, pp. 488c-489a.
- (6) MAV, p. 18.
- (7) Ibid.
- (8) もし虚偽の概念構想 (依他起性) が勝義的存在であるならば, それは自己矛盾を孕むことになるであろう。なぜなら雑染である虚偽を構想する識が聖者の境界に属することは, 誤りだと考えられるからである。般若の智慧の対象が論理的思考では捉えきれない領域に属することはヴァスバンドゥ自身認めるところである (Vś, p. 11)。
- (9) MAV, p. 18: śūnyatā tasya abhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena virahitatā /
Tr, k. 21cd: niṣpannastasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā //
- (10) MAVṭ, p. 14⁸⁻⁹: tasyām api sa vidyata iti / abhūtaparikalpaḥ / evaṃ hy āgantukāvaraṇopakliṣṭatvāt tad agraḥaṇaṃ uktam ābdhātṽdītvad iti / 引用中の後半部に対応するチベット訳, ...de chu'i khams la sogs pa bžin du rtogs par mi ruñ ño žes bstan yin no //(P. 27a¹⁻²) に基づき, tadagrahaṇaṃ を tasyāḥ agraḥaṇaṃ と読む。
- (11) MAVṭ, p. 11³⁻⁹: yady advayā śūnyatā sā cābhūtaparikalpe 'sti katham vāyam amuktāḥ/ vidyamānā ca kasmān na gr̥hṇata iti saṃśayāpana-yārthaṃ tasyām api sa vidyate // ityāha / yasmācchūnyatāyām apy abhūtaparikalpo vidyate tasmād bhavanto na muktāḥ / ata eva ca samalatvān na prasannābdhātuvad avagantuṃ yuktam /
- (12) MAV, p. 18: artha-satvātma-vijñapti-pratibhāsaṃ prajāyate / vijñānaṃ nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat // k. 3.
- (13) MAV, p. 20: upalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate / nopalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate // k. 6.
- (14) MAV, p. 19: kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca / arthād abhūtaparikalpāc ca dvaya-abhāvāc ca deśitaḥ // k. 5.
- (15) 唯識派が三種の存在形態を採ることは, ヤシヨーミトラの『阿毘達磨俱舍論』への註釈においても言及されている (AKBhV, p.524)。代々木 (1955), 参照。
- (16) Vs, p. 6¹⁶⁻¹⁸. 山口 (1953), 五五頁。
- (17) VyY: yañ theg pa chen po pa kha cig “thams cad rañ gi mtshan ñid du

ni med pa kho na yin la / kun rdzob tu ni bcom ldan 'das kyis¹ chos rnam
yod pa ñid du bstan to" // žes sgra ji bžin pa ñid kyi don [P. 128b] yin par
brjod pa gañ yin pa de dag la ji skad bstan pa'i rtsod pa² 'di yañ 'byuñ bar
'gyur // // 1. P kyi. 2. D rtsad pa. (引用符筆者) 松田 (1985), p. 115.

中観派二諦説の要約とともれる、ヴァスバンドゥのこの発言に類似したものは、「摂決摂分」においても確認することができる。

大乘〔を奉ずる〕者においては自らの〔見解の〕過失にとらわれて次のように、「世俗として全て〔の存在〕は存在するが勝義としては全て〔の存在〕は存在しない」と説かれている。

theg pa chen po pa la la ran gi nes pa [ñe bar] bzuñ nas 'di skad ces
kun rdzob tu ni thams cad yod la / don dam par ni thams cad med do
žes zer ro // (Vi-Sg. D. 42b⁶; 大正713b)

この唯識派の見解をツォンカバもまた『善説心髄』で取り上げている。
Hopkins(1999), p. 149参照。

- (18) 『阿毘達磨俱舍論』「破我品」において、ブドガラと五蘊の関係を仮象と実体〔的存在〕としている (AKBh, p. 461)。有部において実体は勝義と同義である。実体 (dravya) の概念については、佐古 (2001) に詳細な研究がある。

- (19) 向井 (1973), p. 871.

- (20) TSN. k. 23: kalpito vyavahārātmā vyavahartrātmako 'parah / vyavahārasamucchedasvabhāvaś cānya iṣyate //

- (21) 『釈軌論』の本文にはこのセンテンスの冒頭に、「我々は ñed ni」(脚注26参照)とあるが、筆者にはその意味がよく理解できない。いまグナマティ (徳慧) の注釈書に従って、その部分を敢えて訳さなかった。VyYṭ (D. 275 a) はその箇所のみを解説していないので、もともとなかった箇所かも知れず、いずれにせよ結論は保留せざるをえない。

- (22) 周知のとおり、ヴァスバンドゥは、『中辺分別論』のなかで勝義 (paramārtha) 〔的存在〕を三種の複合語 (compound) として解釈する (MAV, p. 41)。1. 格限定複合語 (tatpuruṣa) : 勝義を最も優れた智慧の対象 (paramasya jñānasyārtha) と解する場合、対象としての勝義が「真如」である。2. 同格限定複合語 (karmadhāraya) : 勝義を最も優れた目的 (paramo 'rtha) と解する場合、獲得されるべき勝義が「涅槃」である。3. 所有複合語 (bahuvrīhi) : 勝義を最も優れたもの (真如と涅槃) を、その対象・目的 (paramo 'syārtha) と解する場合、実践されるべき勝義が「道」である。『釈軌論』では、「勝義」を格限定複合語としてのみ解し、他の解釈について

言及していないが、このことは『中辺分別論』が唯識思想の、より発展した段階で著された論書であることを表しているように考えられる。

- (23) VyY, P.128a: miñ dañ / brjod pa dañ / gdags pa dañ / tha sñad ni kun rdzob yin la chos rnams kyi rañ gi¹ mtshan ñid ni don dam pa [ma] yin no že na / 'o na de lta na las dañ rnam par smin pa gñis miñ du yañ yod / ran gi mtshan ñid du yañ yod pas de gñis ji ltar 'dod par yod pa ñid du rtogs la rag go² // [ñed ni] gañ zag kun rdzob tu yod kyi rdzas su ni³ ma yin te / phuñ po rnams la de'i miñ gdags pa'i phyir ro // las dañ [D 110 a] rnams par smin pa dag ni kun rdzob du rdzas su yod / don dam par ni med de / 'jig rten pa'i šes pa'i yul yin pa'i phyir / dam pa ni ye šes 'jig rten las 'das pa yin te / de'i don yin pas don dam pa'o // de gñis kyi⁴ rañ gi mtshan ñid ni de'i yul ma yin te / de'i yul ni brjod du med pa'i spyi'i⁵ mtshan ñid yin pa'i phyir ro // 1. P gis. 2. P yod du rtog la rag go. 3. P omits ni. 4. P kyi. 5. D phyi'i. 松田 (1985), p.115. 筆者は『釈軌論』第四章のチベット本校訂と英訳を現在準備しているところである。

- (24) AKBh, p. 334.

- (25) この「世俗として実体的存在」という表現の出自は明らかではないが、恐らく「摂決摂分」に関係していると考えられる。「摂決摂分」(D. no. 4038. 288b-289a; 大正696b-c)では存在に対する異なる二つのレベルの規定、(1)観念的存在か実体的存在か、(2)世俗的存在か勝義的存在か、を設ける。これにより(1)のレベルでは実体的存在が、(2)において世俗的存在と設定されることや、勝義的存在と設定されることも可能になる。すなわち、全ての存在(五事)は世俗における実体的存在という考え方と勝義における実体的存在といったふうに整理されるのである。「摂決摂分」の五事に関しては勝呂(1985)参照。また氏によれば、ヴァスバンドゥは『摂大乘論』に対する註釈書のなかで、「摂決摂分」を参照して、本論を註釈すべきと述べている。勝呂(1989), p. 555. これらの条件を加味すれば、彼の著した『釈軌論』と「摂決摂分」は思想的に密接な関係にあると言えるが、最終的な結論は両論のより詳細な比較研究をまたなければならない。

- (26) バーヴィヴェーカも「世俗としての実体的存在」という概念をまさに唯識派批判の際に利用している。その概念用法もヴァスバンドゥの『釈軌論』によっているのかもしれない。安井(1970), 二六二頁。

- (27) VyY, P. 128b: kun rdzob ces bya ba yañ brjod pa yin la / de yañ kun nas ñon moñs pa dañ mthun pa ñes par bśad pa žes bya ba la / rnam par byañ ba dañ mthun pa ni legs par bśad pa žes bya ba yin no že na / brjod pa

tsam du zad na ji ltar na legs par bśad pa'am / ñes par bśad par 'gyur /
 kun rdzob kyañ kha cig gdon mi za bar dños khas blañ bar bya bar 'gyur
 ro // yañ na de yañ med na ni ji ltar kun rdzob tu yod pa ñid du gsuñs pa
 yin /

㉘ BBh, p. 48. 大正 no. 1579, 489a.

㉙ この経典は袴谷（1977）によって和訳されている。

㉚ VyY: 'di ltar mjug thogs su yañ //
 min ni gañ dañ gañ gis su // chos ni gañ dañ gañ brjod pa //
 de la yod pa ma yin te // de ni chos rnams chos ñid do //
 źes gsuñs pa yañ [P. 129a] yin no // gal te brjod du med pa'i mtshan ñid
 kyi chos med na de la źes mi gsuñ gis¹ / yod pa ma yin no źes bya ba ñi
 tshe gsuñs par 'gyur ro // byis pa rnams kyis² kun tu brtags pa bźin du
 chos brjod par bya ba de yañ kun tu brtags pa'i mtshan ñid de la med do //
 de la med na miñ la med pas de'i phyir de la yod pa ma yin te źes gsuñs
 so // 'di skad du / de ni chos rnams chos ñid do źes gsuñs pa gañ yin pa
 yañ 'dir brjod du med pa ñid kyi chos ñid la dgoñs so // 1. P ma gsuñs kyis.
 2. P kyi.

㉛ MSA, VI;

na sanna cāsanna tathā na cānyathā na jāyate vyeti na cāvihyate /
 na vardhate nāpi viśudhyate punarviśudhyate tatparamārthalakṣa-
 ṇam // k. 1.

advaya-artho hi paramārthaḥ / tamadvayārthaṃ pañcabhirākāraiḥ / na
satparikalpitaparatantralakṣaṇābhyāṃ na cāsatpariniṣpannalakṣaṇena /

㉜ MAV, p. 22: dvayagrāhyagrāhakasyābhāvaḥ /

付記

本稿は2001年度日本佛教学会学術大会で発表した原稿を大幅に加筆修正したものであるが、発表において管見したバーヴィヴェーカの三性理解については限られた紙数のなかで触れることが出来なかった。先の問題も含め、別稿を期したい。