

如来の所分別についての一考察
——『秘義分別撰疏』覚え書(3)——

千葉公慈

A Study of Kalpitatva for Tathāgata
—— A Memo about *Vivṛtaguhyārthapiṇḍavyākhyā* (3) ——

Koji CHIBA

1. 問題の提起

本稿は、『撰大乘論』(Mahāyāna-saṃgraha、以下MSと略称)に対する注釈書『秘義分別撰疏』(*Vivṛtaguhyārthapiṇḍavyākhyā**¹、以下VGPVと略称)をテキストとして扱うものであり、インドの唯識思想におけるアーヤ識設定の隠された意味とその思想展開の開示を目的とする。すなわちそのVGPVとして伝えられる僅かな資料の中でも、チベット訳デルゲ版(No. 4052)を底本としてすでに前々回の拙論*²より継続的に現代語訳を試みているが、これらの試訳によって将来的にはMSに対する側面的理解の一助としたいと考える。特に唯識思想における真如観を一貫したキーワードに挙げることによって、MS成立に至るその背景的な思想の“揺れ”そのものに光を当てることになるだろう。筆者の言うその思想の“揺れ”とは、唯識

説の掲げる様々な術語が、互いに有する矛盾した概念について、如何にその整合性を保たんと解釈せしめるのか、教理上の正当性と普遍性の狭間で時に揺れ動く言語の密意の問題を示すものである。換言すれば、一例としてはダルマについてのガイガー夫妻の定義(*Pāli Dhamma*, München, 1920, S.129)にも見られるように、一般的に宗教における正当性と普遍性の概念は決して矛盾するものではない。否、むしろ教義の正当性と普遍性が一致してこそ、宗教が宗教たり得る所以となるものであろう。しかしながら、仏教はその極めて初期の段階から、「縁起を見る者は法を見る。法を見る者は縁起を見る*³。」と言われるように、神を含むあらゆる実体概念を排除しながら縁起説の順逆による観察が根本的実践と定められているために、教理上の正当性とはその判断力において論理過程の上

* 1 Don gsang ba rnam par phye ba bsduṣ te bshad pa (*Vivṛtaguhyārthapiṇḍavyākhyā*) : Vivṛtti- in Derge ed. but Vivṛta- in Peking ed.

* 2 拙論「『秘義分別撰疏』覚え書(1)」駒沢女子大学研究紀要・第8号所収、pp. 209-216、同「『秘義分別撰疏』覚え書(2)」日本文化研究(駒沢女子大学日本文化研究所)・第4号所収、pp. 117-131

* 3 *Majjhima-Nikāya*, vol.1. I, pp.190-191, 『南伝』第九卷、p.339、『中阿含経』卷七、大正1、p.467a

で時間の概念が必要不可欠となる一方で、時に普遍性とは論理による判断力そのものを排除することを意図として非時間的な実在と深く関連する。ここに正当性と普遍性の問題が存在し、同時にこれは言葉（正当性を導く論理）と体験（普遍性を成立させる基盤の実在）を対峙せしめるものとなり、あるいは本質追求の思想系譜と、実存受容の思想系譜の対比へと展開される可能性を胚胎していると言える*4。

2. 円成実性の二元性

これらの発展的問題を意識しつつ考察した結果、これまでの試訳によれば、この VGPV は従来の想定よりもかなり後代の成立とも推測され、更に MS とはまた別な独自の主張が見られることから、三性説の設定にもその特異性がうかがえた。例えば VGPV における次なる論述によると、依他起と円成実に関する本書の注目すべき見解が知られたのである。前稿の一部と重複するが、改めて本稿における問題の提起とし

て以下に示すこととする。

[VGPV : Der. ed, No. 4052, Ri, 299-a-2~5]
 dkyus ma nyid dpyad par*5 bya ste. shes bya'
 i mtshan nyid ningo bo nyid gsum mo. de la
 yongs su grub pa ni rtag pa dang mi rtag pa'
 i mtshan nyid de bzhin nyid dang yang dag pa'
 i ye shes kyi ngo bo nyid de. don dam pa dang
 rang rig pa'i*6 sgo nas 'jig rten las 'das pa'i ye
 shes kyis shes par bya ba yin no.gzhan gyi
 dbang ni 'jig rten las 'das pa'i rjes la thob pa'
 i ye shes*7 kyis shes par bya ba dang so so'i
 skye bo ri shes pas kyang rang rig pa'i sgo
 nas shes par bya ba yin no. 'o na yongs su
 grub pa de ma mthong bar gzhan gyi dbang
 mi mthong ngo zhes 'byung ba gang yin pa de
 ji lta bu zhe na de ni gzhan gyi dbang ma lus
 [Pek. ed, 360-a-1] par*8 mngon sum pa dgag
 pa lhur bya ba*9 yin pas nyes pa*10 med do.

*4 したがって道元の思想を単純に実存主義に重ね合わせて解釈する傾向が、出版物を中心に従来より頻繁に見受けることが出来るが、そこには斯様な正当性と普遍性の間に介在する信仰の問題が欠落しているために多くの誤解があり、問題はそう単純でないことだけは確かである。ちなみに佛教大学における予備研究「文化における普遍性と特殊性」（辰巳伸知 研究班主任）は、現段階では詳細を筆者は入手していないが、本稿のモチーフからすれば今後注目すべき研究としてここに紹介したい。『佛教大学総合研究所所報』No. 22 (2002.6.1) p. 16参照。

*5 This transitive verb “dpyad pa” is the future tense of “dpyod pa”, and it is being written by the Pek ed with “spyod pa”.

*6 This technical term “rang rig pa” is the word of “svasamvedana” which means self-recognition.

*7 This technical term “'jig rten las 'das pa'i rjes la thob pa'i ye shes pa” is the meaning of “loka-uttara-prṣṭha-labdha-jñāna”. In other words, though two pages of “paratantra-svabhava” are known, it is the word which points at a pure side of that.

*8 This adverbial clause “ma lus par” modifies a verb to recognize completely and perfectly.

*9 This verb “lhur bya ba” is the intransitive verb of the meaning of “Value it.”

*10 This technical term “nyes pa” is Sanskrit of “doṣa” which means a fault.

[試訳]

[そこで、以下に] 本来の主題 (dkyus ma)^{*11}こそが検討されるべきであり、すなわち所知の特質とは三自性 [説] である [ことを説明する]。その中、円成実 [性] とは、常と無常の特質を有するのであり、[換言すれば] 真如と清浄智の本質を有するのであって、つまり勝義 (don dam pa) と自己認識 (rang rig pa) という観点から、出世間智 ('das pa'i ye shes pa) によって知られるべきものなのである^{*12}。[続いて] 依他起 [性] とは、出世間の後に得られる智 ('jig rten las 'das pa'i rjes la thob pa'i ye shes

pa, loka-uttara-prṣṭha-labdha-jñāna, 出世間後得智) によって知られるべきものであり、また自己認識の観点から知られるべきものなのである。しからば「[かの] 円成実 [性] が [客体的に] 見えないならば、その限りにおいて [本当の意味での] 依他起 [性] を見る事が出来ない。」と [MS 本文に] 見られること^{*13}、およそ何であれ、その [論述] はどのような意味かと言えば、それは依他起 [性] が完璧に (ma lus par) [Pek. ed, 360-a-1] 現量 (mngon sum pa, pratyakṣa) であることの否定が重視されていることによって、[一般相 (共相) の対象に対す

*11 dkyus ma は「一般の」とか「凡庸な」と訳されるものであろうが、ここでは original subject という意味での prakṛta に採った。すなわち dkyus ma が「本論」、「一般的な論」であるのに対して、zhal la が「傍論」、「個別的な論」と言われるものである。

*12 ここでの「円成実性」に関する二元性の論述を整理すれば次のようになろう。すなわち常 (rtag pa) なる側面は真如 (de bzhin nyid) として、勝義の観点から知られるべきものの知覚であり、一方、無常 (mi rtag pa) なる側面は清浄智 (yang dag pa'i ye shes) として、自己認識 (自覚) の観点から知られるべきものの知覚と規定される。例えば mi rtag pa については、無漏ではあるが無為ではないという点にも注目したい。このような弁別を通して、この VGPV の未熟な不二一元論が、後代には核心的に de bzhin nyid (真如) こそが、後の唯識派にとって把握すべき唯一絶対の対象となってゆく。それは真如という基体に対して、その表層に現れる属性としての相対論の両者は、恰も幻の如く仮現したものにすぎない性格のものである。したがってこの VGPV におけるこのような論述は、tathatā がいつ導入され始めたかを突きとめる意味で重要な箇所と言える。

*13 MS, Ch. II-4, Ch. II-23, Ch. II-25, Ch II-28, および Trimśikā, K-22d 参照。すなわち「或るものが或る場所にないとき、後者 (つまり或る場所) は、前者 (つまり或るもの) について空である。」という定型句に相当せしめると、円成実の相とは、その遍計所執の相 (或るもの) がそれ自身の基盤である依他起の相 (或る場所) の上に非存在となることであるから、それ故に「或る観点から見た」遍計所執の無という依他起のあり方は、直接円成実のあり方となる。Trimśikā, K-21cd にて「円成実とは、かれ (依他起) が先のもの (遍計所執) から常時離れていること」と主張しているのと同様であるが、この趣旨から導き出される論理としては、完成された姿とはいえ円成実性とは、基盤としての依他起性の属性に過ぎないということであり、あくまでも主役は場所の思想と理解されるべきであらう。

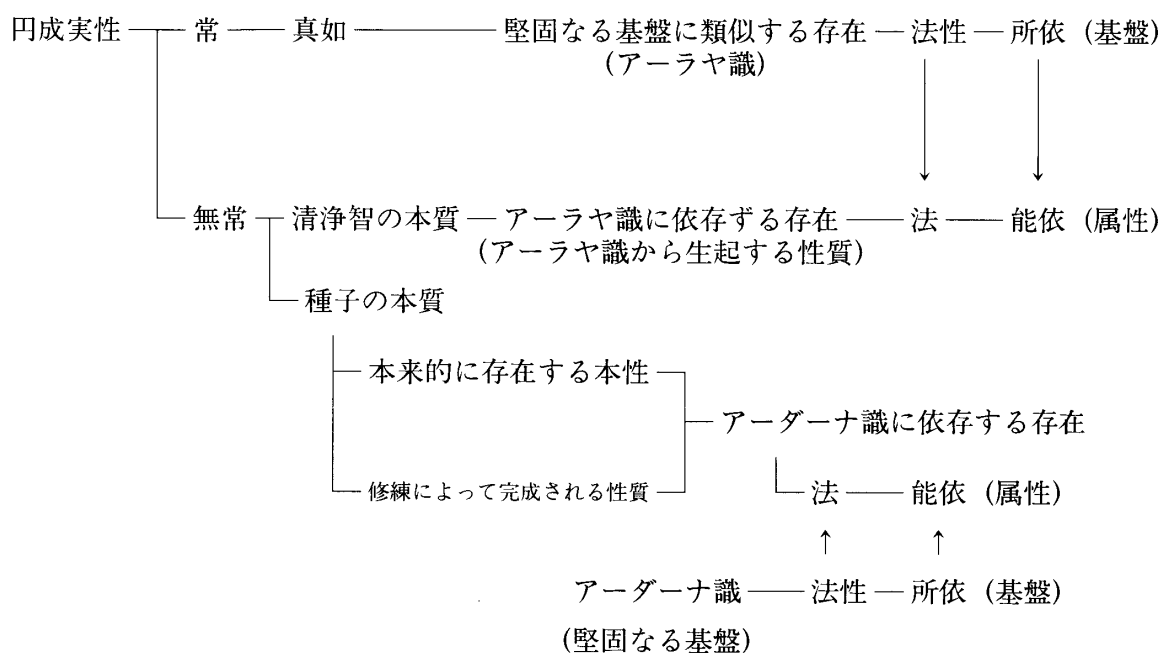
nispannas tasya pūrvena sadā rahitatā tu yā. // Trimśikā, K-21cd

(Sylvain Lévi ed. *Trimśikā*, 1925, p. 39, l. 1ff)

る認識論については、唯識派に] 過失はないのである*14。

そこで注目すべきは、依他起性が完璧に現量の対象として否定されているのだという反論箇所である。これはおそらく、本来個別的な識別観察を目的とする現量が、本来は比量の対象たるべき一般相としての真如を観察することが説示されるにつれて、他派からの批判が当然厳し

くなったことに対する反論と想像される。こうした依他起性の実在と非実在の二元性の傍証を固めるように、VGPVの解釈する独自の円成実性が説明される。すなわち前稿にて試訳を施した常と無常の二面性に関する論拠の提示であり、それによって本題の依他起性の密意を説示せんとする前段の箇所である。前々稿における相当箇所を加味して明確に図式化すれば次の通りとなる。



このように円成実性そのものにおいて法と法性、すなわち属性と基盤の二分化を認めること によってアーラヤ識の転識を図ろうとする構造がうかがえるが、同時に実在と非実在の二分化

*14 おそらく他派からの批判に対する釈明と思われる。つまり前註でも述べたように、大乘の実践は本来個別的な学習であり、その完成された姿は個別的な認識に基づくのが論理的であるにもかかわらず、そうした実践の個別的な完成が、結局属性なるものとして軽視され、そのような属性よりも、何らかの普遍的な共通認識としての基盤こそが大切である、という唯識派の見解は本末転倒ではないか、という批判も当然あり得たと考えたい。したがって、付随する問題として本稿の冒頭で触れたように、個別的な認識と定義されるべき現量が、一般相としての基盤、つまり依他起性であり、tathatāを重視するようになるにつれて、諸々の矛盾が生じることになった。しかしながら円成実性を差し置いて、その矛盾を生かしつつ「ある観点」から tathatā を建て前とすることによって、基体である依他起性を見ること自体がお墨付きを貰ったのである。しかも当の基盤が言語表現を離れている存在となれば、論理追求が否定されて体験重視の思想が展開されるのも必然の論理である。

にそれぞれ対応するように、清浄面と不浄面としてのアーラヤ識とアーダーナ識が根拠付けられ、より重層的二面性を構成して円成実性を構築している。あくまでも筆者の仮説にすぎないが、これらの事情は、MSにおいて堂々と二分依他説が展開されるためのその理解の準備段階として、円成実性がここでは二元的に解釈されている可能性があると考えられる。

以上の観点を前提と見なし、続く所分別をめぐる遍計所執性以下の、認識の排除に関する該当個所の和訳を試みることにする。特に本稿のタイトルにも付した如来の所分別に対する認識判断の特質については、かなり重要な問題を指摘し得ると思われ、読解には更なる注意を要するであろう。なお前稿同様、なるべく原文に即した直訳を優先し、かつ意味の混乱を避けるために意図的に漢訳語の除外に努めているので、日本語として不自然な文章があることを予め申し添えておく。

3. VGPV 試訳

凡 例

- 1) 試訳の底本は以下のデルゲ版を使用し、補足的に必要に応じて北京版を利用した。

Der. ed., No. 4052, Ri, 296-b-1~361-a-7
: Tibetan Tripitaka, bstan 'gyur,
preserved at the Faculty of Letters,
University of Tokyo, SENMS
TSAM Vol. 12, 通帙第236 (Ri)
Pek. ed., No.5553, Li, 356-b-7~434-a-8

- 2) 固有名詞ならびに通常音写語として用いられる術語は、カタカナ表記とする。
- 3) 本書のテキスト MS 中にて言及されている部分は、「 」によって示した。
- 4) 重要な術語は、() によってチベット訳を示した。また未確認ではあるが、おそらく誤りではなかろうと思われる還元のサンクリット語についても、正確な文脈を把握するため、同様に () によって示した。
- 5) 原文にはないが、補った方が理解に便と思われる言葉は [] によって示した。
- 6) 典籍一般は、『 』によって示した。

[Der. ed, No. 4052, Ri, 299-a-5 or Pek. ed, No. 5553, Li, 360-a-1]

[前段の要旨：三性説における依他起性について本当の意味で理解するためには、円成実性を理解せずには不可能であるという MS 本文の説明は、依他起性における現量と、および直観智がともに完璧に否定されているから、他派の自派に対する批判、すなわち一般相の真如に対する観察にもかかわらず、比量ではなく現量であるという真如観は誤っている、という他派からの批判は適切なものではない。]

また、ある観点によれば、[依他起性という場所においては] 遍計所執 [性] について欠落している (dben pa、空寂である) と確認できないから*15、[すなわち依他起性では遍計所執性に対する比量が確認できるので、更に自派には過失がないことか裏付けられているのであって]、すなわち依他起 [性に対して] は自己認識*16 がある*17 けれども、同時に決定的に[遍計所執性

*15 「確認できない」という意味は、円成実性の、とりわけその真如の実体を見ることなく依他起性を見たとしても、そしてその自己認識があったとしても、本当の意味で遍計所執性を離れたという見解が確認できない、ということである。

の欠落が]確認されていないからである。[したがって、先述のMS本文*18における]「この円成実 [性] は見られない云々」と言われることなどが [『唯識三十頌』にも] 説かれたのである*19。

遍計所執 [性] とは、凡夫 (prthag-jana) の知によって、ただ [把握対象を] 了知するだけなのである。何故ならばそれ (遍計所執性) は、[凡夫の側からのみにて] 一方的に執着 (abhiniveśa) された対象だからである。『撰決択分』

の中で、「所分別 (遍計所執) [性] とは、何らの認識 [されるべき] 把握対象でもないのである*20。」と説かれたこと、およそそのことは、無であるが故に、如何なるものよりどころ (基盤) にもならないであろう、という意味であるが、増益 (samāropa) されたとしても [認識されるべき把握] 対象にはなり得ないということではないのである*21。

したがって、その正に同じもの(『撰決択分』)の中で、「[所分別 (遍計所執) 性とは] 凡夫の

*16 “rang rig pa” は、「自覚」あるいは「自己認識」とも訳される術語であるが、この言葉が用いられていることから、VGPV 自身かなり後代の成立であることが推測されよう。

*17 「依他起 [性に対して] は自覚がある」という意味は、あくまでも「現量をもって観察する対象が真如であり、円成実性である」という立場が自派では当然の前提となっているので、そうした観点からは「依他起性を見ることは現量ではなく、比量である」という立場をここで明確に宣言しておく必要があったと想像される。純粹直観智をもって見るのは、どうしても円成実性でなければならず、依他起性であってはならないのである。したがって依他起性を見る時は、世間智のレベルではあっても、円成実性という出世間を一度は垣間見たのであるから、「出世間の後得智」という性格となる。

*18 MS, Ch. II-4, Ch. II-23, Ch. II-25, Ch II-28における相当箇所。

*19 anityatādivad vācyo nādr̥ṣṭe 'smin sa dr̥śyate / Trimśikā, K-22cd

(Sylvain Lévi ed. *Trimśikā*, 1925, p. 40, l. 14, l. 21)

[かくして菩薩道において実現されてゆく完全な実在は、あらゆる存在が]移ろいゆくというあるがままの如性 (無常性) などと同様 [に、あらゆる存在と別異でもなければ、別異でないでもない] というように説かなくてはならない。この [菩薩道において実現されていく完全な実在] が、[さとの知によってあるがままに] 見られるのでないかぎり、かの [他なる条件のままに生成する実在] も [あるがままに] 見られることはないのである。

(荒牧典俊訳「唯識三十論」『大乘仏典』15・世親論集、中央公論社、pp. 165-167)

*20 『撰決択分』中の相当箇所とは、大正蔵30, p. 705a および国訳一切経、瑜伽部五、p. 100のことか。他の『撰決択分』中での kalpita (kalpitaṭva) の引用も存在するかどうか興味のあるところだが、現段階では未確認。

*21 我々の把握対象が兎角として認識されたならば、兎角は兎角として正に増益された姿のまま、一つの成立が認められるべき認識対象なのである、という意味か。

*22 大正30, p. 735-c. 『瑜伽論』巻78中の凡夫異生 (byis pa so so'i skye bo) における所縁の特質が説示されている箇所。

知の「把握」対象である*22。」と言われるのは、またこの故に、その「智者における認識の把握対象の如き基盤にはなり得ず、増益のまま把握の対象とされる凡夫異生の所縁の」通りなのである。

「このように所分別（遍計所執）性の存在を認め、凡夫の知の対象を三性説として受け入れ考察する箇所が、『撰決択分』中をはじめここに記述されることについて言えば、」とりあえず*23 大乘「の教義、すなわち凡夫ならざる者たちの教義」を「主題として」扱う箇所ではないので

はないか、あるいは、「換言すれば」凡夫の箇所としては「一体」何が相当する*24 のか、と言え*25、[上述の箇所はあくまでも] 傍論として (zhar la) *26 説示されているのであるから、[自派に] 過失は無いのである。

また、ある観点によれば、[Der. ed, 299-b-1] [所分別（遍計所執）性の了知とは] 信解による実践 (adhimukti-caryā、勝解行地*27) の「把握」対象であるからであり、かつ無漏智 (anāsrava-prajñā) から生起した心を有する者たちにとってもまた、正しい教え*28 (正法)

*23 「とりあえず」と訳したのは、ここでの skabs とは、ある暫定的な状態や主題、一時的なかりそめのテーマの如き章立てを意味するからである。

*24 ci 'bab であるから、「何がどういふ箇所に当たるのか」、「凡夫を主題とする箇所は具体的にどこそこに相当する」というほどの意味である。したがって本文では直訳したが、要するに「この VGPV に述べた MS の相当箇所や『撰決択分』の同箇所は、凡夫を主題とした箇所に当たるのではないか」と意識される。

*25 前註に触れたように、大乘の論書という立場を逸脱して、これでは凡夫に関して説いているのではないか、という強い懸念から、既に他派からの三性説批判として存在したであろう「大乘以外には扱う必要は無いのではないか」という疑問に答えようとした箇所と思われる。

*26 zhar la であるから、あくまでも真如觀の位置づけが主題であり、この箇所は付随的に説示されているにすぎない点を強調する表現である。

*27 勝解、すなわち信解 (adhimukti) とは、信仰の対象が如何なるものであるかを確認して了解する心作用であるが、その対象とはある一定の領域を意味するので、袴谷憲昭氏は極めて場所的な思想系譜として位置づけられ、氏によれば「容認」とも規定される。そしてその一方で同じく「信」と訳される śraddhā とは、正邪を決する意味をもつ言葉であるが故に、adhimukti と対峙する思想を有すると指摘される。袴谷憲昭「如来藏説と唯識説における信の構造」『信』、平楽寺書店、pp.199-229。袴谷氏の関連論文の詳細は拙論「唯識説における信について」駒沢大学大学院仏教学研究會年報第24号 pp. 2-10参照のこと。ちなみに勝解行地 (adhimukti-caryā) は十信（菩薩の五十二段階のうち第一位から第十位まで）、十住（第十一位から第二十位まで）、十行（第二十一位から第三十位まで）、十回向（第三十一位から第四十位まで）を含むので (ed by U. Wogiwara, Bbh, p. 84, 274)、したがって勝解行地は十地以前の菩薩の準備段階を言い、後述の歡喜地は直後の十地のうちの初地のことを言うのである。

*28 dam pa' chos であるから、通常は「妙法」とか「正法」と訳される。ちなみに勝解行地の対象として無漏智から生起する様子は、ある意味で「現成に公案する」という表現にも類似するのではないと思われる。

を聞く (nyan pa) などの[いわゆる聞思修 (śruta-cintā-bhāvanā) の実践という]場合には、[把握] 対象そのものに近づくこと (upa-sarpati) が [実際に] あ [り得] るから、暫定的な段階に相当するのであって [大乘の教義を主題としていることに] 矛盾はないのである*29。

[こうした暫定段階に対し、] 如来の [究極的] 段階*30 においては、[当然ながら所分別 (遍計所執) 性の了知について言えば、それらは] 出世間の後に獲得された智慧の [把握] 対象でもないのである。何故ならば [如来の究極的段階では] 一切の執着が断たれるからであり、一方で

(換言すれば) 所分別 (認識判断) もまた執着 [というもの] (abhiniveśa) によって為されるからである*31。

如来とは、およそ何時如何なる他生 (生まれあわせた他の時代) であれ、如来が [如来以外の] 他人の心によって把握 (執着) される分別 (pariccheda*32) [を断ち切った] 場合であれば、その時はまた、無転倒の真実 (de kho na nyid, tattva) を本質とするものが [把握] 対象となるのであるが、[その対象は] あたかも分別 (認識) されるが如く、その様には [把握] 対象とはならないであろう*33。

*29 この一節は、おそらく何故いっぺんに最終段階の認識について説明しないのか、という他派からの批判があったものと思われる。これに対し、いっぺんに究極的な大乘の見解を説くのではなくて、その手前の暫定的な段階を含むものとして説明しているのだと様々な観点から反駁しているのである。

*30 de bzhin gshags pa'i gnas skabs na であるから tathāgata-avasthā、すなわち如来という最終段階を示す。

*31 すなわちここは判断というものがある限り、その認識は執着に基づいてなされているのであるという主張である。したがって通常のレベルでは理解が困難であろうが、如来という究極的段階に至れば、あらゆる執着の存在が認められない立場として、出世間後得智という智慧の状態にあっては認識判断というものが存在しない、つまり実践においては何らの認識判断も最終的には否定されるべきという意味である。この主張は注目に値する。あるいは『普勸坐禅儀』の「不思議底を思量せよ」等の見解も、この視点に通底するものかどうか筆者には理解が及ばないが、如来の一切の分別を排除するこの説示は、戒・定・慧の三学の中でも、とりわけ禅定重視の系譜にあるものとして VGPV が位置づけられることを意味する。

*32 yong su gcod pa であるから pariccheda、あるいは viccheda、vyavaccheda などに相当するのであろうが、ここはどちらかといえば否定的に判断されるもので、排除されるべき分別や識別、差別のことを言う。これに対して肯定的に判断されるべき分別は、おそらく rnam par gcod pa と表現されるであろう。

*33 “gang gi tshe …… de'i tshe” であるから、“yadā……tadā” として訳した。ところでここで言う「如来にはあらゆる認識判断が存在しないのである」という立場は、他派にすれば「それではもしも真如を把握対象としたならば、ひょっとしたら真如さえも判断出来なくなるのではないか」という疑問が喚起されるであろう。そこで、「いや、そうではないのだ。凡夫の認識判断 (遍計所執) を断ち切った場合に、自ずと真如たる如来が現れてくるのだ。」というほどの、やや強調された意味合いとしてこの一節を補足している。

菩薩の實踐 [の段階] もまた、(1) [その] 人の状態の次第と、(2) 行 (prati-patti) を [一体どのように] 完成 (abhinir-vṛtti、成就) [させてゆくのか] という次第の [各々の順序という] 観点から区別するのである。

(1) [その] 人の状態の次第という観点によれば、[実践の段階には] 3種類がある。すなわち①入ること ('jug pa) と、②その原因と結果の両者 (de'i rgyu dang 'bras bu dag) と、③修習に至るまで[のもの] (bsgom pa'i bar) [という MS 本文の各々第 3、4、5 章] に区別されるのである*³⁴。その中でも最初の二者は、受持するもの (nye bar len pa, upādāna) であるが、第 3 番目は受持されるもの (nye bar blang pa, upādeya) であって、このように人が [実践に] 入った [その] 原因と結果に住する者、およそ誰であれその人は、その人物 [自身の状態] によって十地 (sa bcu, daśa-bhūmayah) が類別されるのである。

(2) 行 (prati-patti) [をどのように完成させてゆくのか] の次第 [という観点によれば、それ] は、[戒・定・慧の] 三学によって示される

のであって、この行の [如何に完成させてゆくのかという] 順序次第によれば、人物 [自身] についてのこれら三者 (三学) の状態 [に基づいて、如何なる十地であるのかを] 類別するのである。

「その [後得智を獲得した究極的な段階の] 場合にも [兎角の如くに認識が存在する云々]*³⁵」と [MS 本文に説かれたの] は、如来の状態において知られるべきもの (所知) に対して悟入することは、不転倒なるもの (a-viparīta) であるとは雖も、しかしそこに [所知に対する認識が存在するの] は、第一義に [所知相へ] 入ることを意図したもの [が隠されているから過失は無いの] である。その不転倒 [なる悟入] ということもまた、一体何処 [の段階] で完成するのか、と言え、それについては以下に [示す通りである]。

[すなわち不転倒なる所知相への悟入というもの、四善根のうちの] 中忍 (kṣānti) の段階*³⁶ において [菩薩] は、遍計所執 [性] の一部分が [客観たる] 把握対象 (所取) の特質 (形相、'dzung pa'i rnam pa, grāhya-ākāra) を正

*³⁴ 訳中にも示したが、ここは MS における第 3 章以下を示す。すなわち①入ること ('jug pa) とは、第 3 章の「知られるべきものの相への悟入 (shes bya'i mtshan nyid la 'jug pa, jñeyalakṣaṇa-praveśa)、②その原因と結果の両者 (de'i rgyu dang 'bras bu dag) とは、第 4 章の六波羅蜜多の行をテーマとした「悟入の因と果 ('jug pa de'i rgyu dang 'bras bu, tat-praveśa-hetu-phala)、③修習に至るまでのもの (bsgom pa'i bar) とは、第 5 章の十地をテーマとした「因と果との修習の類別 (de bsgom pa'i rab tu dbye ba, tad-bhāvanā-prabheda) にそれぞれ相当する。これ以降、本文たる MS が第 3 章以下にどのような意図があって構成されているのか、瑜伽禅定の実践目的が略説されることになる。

*³⁵ 「その場合にも」とは、MS 本文における第 3 章 12 節、すなわち菩薩は一体何のために、ただ表象のみなることに悟入するのか、という問題を扱っている箇所末尾部分を示している。そこでは禅定における出世間の無分別智をめぐる、菩薩の目的はひとえに一切智者の智、仏陀の智の獲得にあることが強調せられ、譬喩として幻術や幻影が仮に認識されたとしても、それを操る幻術師自身には迷妄も転倒もないのと同様であるという明快な説明が加えられている。長尾『撰大乘論』下、pp. 61-67 参照。

しく理解するのである。

[他の四善根のうち]上忍と世第一法の段階の両者において[菩薩]は、[主観たる]認識主体(能取)[の特質(形相、'dzin pa'i rnam pa, grāhaka-ākāra)を正しく理解するの]である。

その[順決択分である四善根が修められた]直後[の段階]として、見道(darśana-mārga)

の最初の刹那(kṣaṇā)において[菩薩]は、真如(de bzhin nyid, tathatā)[の特質(形相)を正しく理解するの]である。そこから[はじまって]他の歓喜[地](pramuditā-bhūmi)*37においては[所知への]悟入が完璧に達成(具足円満、yongs su rdzogs pa)されるのである。

[こうしてMS本文の第3章が完結し、続いて]「その悟入の原因と結果」と言われる[第4

*36 ここはMS本文における第3章13節が相当箇所である。すなわち見道の前段階である「四種の洞察へ導くもの」としてMS漢訳での順決択分(nirvedha-bhāgiya)の内容が説明されており、具体的には見道(darśana-mārga)と修道(bhāvanā-mārga)が中心になってはいるものの、順決択分は前段階であるにもかかわらず、それらをすべて網羅している。一般的には順解脱分(mokṣa-bhāgiya)と順決択分との類別は有部の説として知られ、双方とも見道の準備段階として凡夫の修行階梯に属している。前者は解脱に順じているとの立場から、五停心や四念住の止観(śamatha-vipaśyanā)が説かれ、後者の順決択分はその上位にある。ここでのVGPVの説示は、順決択分に説明される暖(uṣma-gata、炎の前ふれが暖かみであるように善根の前ふれという意)、頂(mūrdhan、このまま先に控えている忍に進み退墮することなく見道へ至るか、あるいは背後の暖に戻り悪趣に墮するか、という中間の山頂の意)、忍(kṣānti)、世第一法(laukikāḥ agra-dharmāḥ、有漏の最後にして加行の最終段階であるから、世俗の最上位として無漏智を生ずる意)という四善根に従っている。順決択分と四善根は同義と考えてよいが、それは見道を導く意味で善根と称されるものであり、後代になると順解脱分は資糧道、順決択分は加行道と位置づけられるものである。

ところでその四善根の第三位である忍(kṣānti)であるが、文字通り「忍び耐えること」を原意とし、あるいは無生法忍(anutpattika-dharma-kṣānti)などのように真如を容認する智として漢訳に至ると忍可とか印忍などと言われるものであるが(前註・長尾・下、p. 71)、『俱舍論』では二種類の忍を定義している(ed by V. V. Gokhale, AK. IV, p. 19, p. 107、『俱舍論』巻23)。一つは順決択分のうちの忍善根で、これは有漏性であり、もう一つは見道位における無漏性の八忍である。本文中に訳した「中忍」は有漏と無漏の二者のうちではなく、有漏智における上中の区別である。

*37 菩薩が初めてわずかに悟りの境地に到達して歓喜を得ることから、歓喜地と呼ばれている。したがって十地のうちの初地に相当する。カマラシーラ(Kamalaśīla)の説明によると「菩薩はいまだ認識しなかったことを、この状態で認識するので大いに歓ぶ。その故にこの地は、歓喜と言われるのである」という。菩薩の階級に五十二位あるうちの、第四十一位にも相当し、聖者の初位であるという。(『十地経』ed by R. Kondo, DBh, p. 16, 17, 19, 29、中村『仏教語大辞典』東京書籍、p. 197-d)

章の] 言葉 (章名) が繋げられるのである。すなわち勝解行地 (adhimukti-caryā) [Der. ed, 300-a-1] における [実践は、所知への悟入に対する] 原因である。歓喜 [地] 等の [十地の] 段階 [における実践は、既に悟入し終えた] 結果である。 (続)

3. VGPV 藏文

[Der. ed, No. 4052, Ri, 299-a-4 or Pek. ed, No. 5553, Li, 360-a-1]

rnam pa gcig tu kun brtags pas dben par nges par mi bzung ba'i phyir te. gzhan gyi dbang rang rig pa^{*38} yod kyang gcig tu nges par ma zin pa'i^{*39} phyir. yongs su grub pa'i 'di ma mthong ba^{*40} zhes bya ba la sogs pa smos so. kun brtags pa ni so so'i skye bo'i^{*41} shes pas shes par bya ba kho na yin te. [Pek. ed, 360-a-2] de ni [Der. ed, 299-a-6] gcig tu mngon par zhen pa'i^{*42} yul yin pa'i phyir ro.

rnam par gtan la dbab pa^{*43} bsdu pa las brtags pa^{*44} ni shes pa gang gi dmigs pa yang ma yin no zhes bshad pa gang yin pa ni med pa'i phyir gang gi rtan^{*45} du yang mi 'gyur ro zhes bya ba'i don yin gyi. sgro btags par^{*46} yang yul du mi 'gyur ba ni ma yin te. 'di ltar de nyid las so so'i skye bo'i shes pa'i dmigs pa'o zhes 'byung ba de'i phyir yang de rta bu yin no.

theg pa chen po'i skabs ma yin nas so so'i skye bo'i skabs su ci 'bab cen zhar la smos pa' i phyir nyes pa med do.

rnam pa gcig tu [Der. ed, 299-b-1] mos pas sbyod pa'i yul yin pa'i phyir dang. zag pa med pa'i ye shes^{*47} las langs pa'i sems dang ldan pa rnams kyi yang dam pa'i chos nyan pa^{*48} la sogs pa na yul nyid du nye bar 'gro pa'i^{*49} phyir skabs su 'bab ste 'gal pa med do.

de bzhin gshegs pa'i^{*50} gnas skabs na ni 'jig

*38 “rang rig pa” is the meaning of “svasamvedana” in Sanskrit, therefore it is translated in Chinese writing with “自証” or “自覺”.

*39 “zin pa” is the meaning of “nir-√ dhr̥” in Sanskrit, therefore it is translated in Chinese writing with “執受” and “記憶”, generally it is the meaning of “確定” and “確認” in Japanese.

*40 “ma mthong ba” is the meaning of “adarśana” in Sanskrit.

*41 “so so'i skye bo” is the meaning of “prthag-jana” in Sanskrit.

*42 “mngon par zhen pa” is the meaning of “abhiniveśa” in Sanskrit, therefore it is translated in Chinese writing with “現貪欲” or “執着”.

*43 “rnam par gtan la dbab pa” is the meaning of “viniścaya-saṃgrahani” in Sanskrit, that is to say “撰決択分”.

*44 “brtags pa” is the meaning of “kalpita(kalpitatva)” in Sanskrit. This is not “parikalpita”.

*45 “rtan” is the meaning of “āśraya” in Sanskrit.

*46 “sgro btags pa” is the meaning of “samāropa(pf)” in Sanskrit.

*47 “zag pa med pa'i ye shes” is the meaning of “anāsrava-prajña” in Sanskrit.

*48 “nyan pa” is the meaning of “śravaṇa” or “roti” in Sanskrit.

rten las 'das pa'i rjes la thob pa'i yul yang ma yin te. mngon par zhen pa^{*51} thams cad spangs pa'i phyir la. brtags pa yang mngon par zhen pas bya ba'i phyir ro.

de bzhin gshegs pa gang gi tshe gzhan gyi sems kyis bzung pa'i kun brtags pa yong su gcod pa^{*52} de'i tshe yang phyin ci ma log pa' i de kho na^{*53} nyid kyid bdag nyid yul du 'gyur gyi. ji ltar brtags pa de rtal ni yul du mi 'gyur ro.

byang chub sems dpa'i spyod pa yang dag zag gi gnas skabs gyi rim pa dang bsrub pa^{*54} mngon par 'grub pa'i^{*55} rim pa'i sgo nas tha dad do.

gang zag gi gnas skabs kyid rim pa'i sgo nas ni rnam pa gsum ste. ①jug pa dang ②de'i rgyu dang 'bras bu dag dang ③bsgom pa'i bar du dbye ba'o. de la yang dang po gnyis ni nye bar len pa^{*56} yin la gsum pa ni nye bar blang pa yin te. 'di ltar gang zag zhugs pa rgyu dang 'bras bu dag la gnas pa gang yin pa

ni de la brten nas sa bcu^{*57} [Der. ed, 299-b-5] rab tu dbye pa yin no.

bsgrub pa'i rim pa ni bslab pa gsum gyis bstan te. bsgrub pa'i rim pa 'dis ni gang zag gi gnas skabs gsum po 'di dag rab tu 'byed do. de la yang^{*58} ni de bzhin gshegs pa'i gnas skabs na shes bya la 'jug pa phyin ci ma log pa ma yin mod gyi 'dir ni 'jug pa dang po la dgongs pa yin no. phyin ci ma log pa de yang gang du yongs su rdzogs she na 'di ltar bzod pa 'bring^{*59} gi gnas skabs na ni kun brtags pa'i phyogs gcig po gzung ba'i rnam pa^{*60} yang dag par rtogs so. chen po dang chos kyid ma chog gi gnas skabs dag na ni 'dzin pa'o.

de'i mjug thogs su mthong pa'i lam^{*61} gyi skad cig ma^{*62} dang po la ni de bzhin nyid do.

[Pek.ed,360-b-5] de las gnas pa'i sa rab tu dga' ba^{*63} la ni 'jug pa yongs su rdzogs pa yin no. 'jug pa de'i rgyu dang 'bras bu zhes bya bar tshig rnam par sbyar te. mos pas [Der. ed, 300-a-1] sbyod pa'i sa la ni rgyu'o. (続)

*49 "nye bar 'gro pa" is the meaning of "upa-sarpati" in Sanskrit.

*50 "de bzhin gshegs pa" is the meaning of "tathāgata" in Sanskrit.

*51 "mngon par zhen pa" is the meaning of "abhi-niveśa" in Sanskrit.

*52 "yong su gcod pa" is the meaning of "pariccheda" in Sanskrit.

*53 "de kho na" is the meaning of "tattva" in Sanskrit.

*54 "bsrub pa" is the meaning of "prati-patti" in Sanskrit.

*55 "mngon par 'grub pa" is the meaning of "abhi-nir-vṛtti" in Sanskrit.

*56 "nye bar len pa" is the meaning of "upādāna" in Sanskrit. cf. nye bar blang pa (upādeya)

*57 "sa bcu" is the meaning of "daśa-bhūmayah" in Sanskrit.

*58 "de la yang" is being written by the Pek ed as "de la yod".

*59 Perhaps this "bzod pa 'bring" is the meaning of "madhyama-kṣānti" in Sanskrit.

*60 "rnam pa" is the meaning of "ākāra" in Sanskrit.

*61 "mthong pa'i lam" is the meaning of "darśaṇa-mārga" in Sanskrit.

*62 "skad cig ma" is the meaning of "kṣaṇā" in Sanskrit.

*63 "(sa) rab tu dga' ba" is the meaning of "pramuditā" in Sanskrit.