

『定説集成』(Sthitisamāsa) 和譯研究

無形相知識論瑜伽行派の定説(4)

——無形相知識論瑜伽行派の唯識説と實踐——

岩田 孝

1.3. 無形相知識論唯識説における、錯亂による対象の顯現

サハジャヴァジュラは、SthS 38b-39ab (= [6b]-[7ab]) において、青などの対象は、外界の対象ではなく、知識の中に存在する形相である、という瑜伽行派の有形相知識論を批判し⁽¹⁾、以下に、知識は形相を有しないという無形相知識論を採用する唯識説の立場を示す。その場合に、対象を把持するという日常的経験がどのようにして生じるのかを説明する。

所取と能取の別立は習氣により生じる

もし認識対象が外界にも知識の中にも存在しないとすれば、現實に対象の認識があるという経験、対象とそれを認識する主體という區別に基づく対象の認識の経験はどのように説明されるのか、という疑問が豫想される。そこで、瑜伽行派の無形相知識論者は、知識に内在している、対象としての形相や主觀としての形相を生み出す潜在印象(vāsanā 習氣)という概念を用いて、主客の分離の説明を行う。

それ故に [即ち、青などの多様な対象が内的形相として知識に存在することは不合理である故に]、[青などの対象の認識という日常的経験の場合には、知識は] 習氣の效力により [青などの] 把持される [客體] (grāhya 所取) と [それらを] 把持する [主體] (grāhaka 能取) との區分を [假に] 有するのである。(39cd)

^{5a3}vāsanābalatas tasmād grāhyagrāhakabhedavat // (39cd) [7cd]

(1) 岩田 2010 和, 7ff. 参照。

bag chags stobs kyis gzuñ (D; bzuñ P) ba dañ // 'dzin pa lta bur phyee ba'i phyir //
 tasmād n.e. Tib. Tib.: (phyee ba'i) phyir for (bheda)vat °vat* / Ms.

唯識説に對して次の批判が想定される。日常的に知られている、青などの對象の認識という経験を認識論的に説明するためには、少なくとも對象としての所取とそれを把持する能取とを區別するという前提が必要である。然るに、唯識説に立つ場合には、外界の對象が存在しないのであるから、把持するものと把持されるものとの區別という前提そのものが成立しないことになる、という批判である。こうした批判に對して、瑜伽行派は、大方の場合、知識において諸形相が異なった形で顯現する、その限りで區別が可能である、という見解をもって答えている。

この答え對しては更に次の問いが立てられるであろう。諸形相の顯現は何によって可能となるのか。顯現する形相は眞に存在するのか、という問いである。まず、第一の問いに對しては、諸形相の顯現を可能にする要因は習氣 (vāsanā) である、と瑜伽行派は答える。以下に、シャーンタラクシタの MA(V) に論じられている唯識説の記述に従って、習氣による諸形相の顯現を説明してみよう。習氣はものごとを實在すると執著すること (abhiniveśa) によって生じる⁽²⁾。過去に所取と能取の形式を通して對象認識を重ねて経験し、その経験により、所取と能取を實在するものと執著する。その執著によって、諸相を生起させる力としての潜在印象が知識に植えつけられる。この潜在印象により、次の刹那の知識に同類の潜在印象が作られる。このようにして無始以來連続して形成された潜在印象が習氣である。この習氣の力により諸形相が知識に顯現する、と瑜伽行派は言うのである。習氣は、實際にはないものを實在するかの如く執著する経験によって植えつけられるので、迷亂を含んでいる。従って、諸形相が習氣により顯現することは、迷亂 (nor ba) により顯現することである⁽³⁾。諸形相が實在するのかという第二の問いに關しては、瑜伽行派の見解は二つに分けられる。知識内の形相を眞に存在するものとする立場とその存在性を否定す

(2) See MAV 61b4 = Ichigo 1985, 122, 2: ... dños po la mñon par žen pa'i bag chags ... (= AAĀ 626, 13: °bhāvābhiniveśavāsanā°); MAP 106b8 = Ichigo 1985, 123, 17: mñon par žen pa des bskyed pa'i bag chags

る立場である。その中で、「迷亂所生」という點に着目して顯現形相を捉える場合には、知識における諸形相の存在性を否定するという考え方⁽⁴⁾に至ることは理解できるであろう。

知識は、形相を有しない、しかし、錯亂により青などの對象として顯現する(これが「世間唯識」という説示の意味)

瑜伽行派の無形相知識論の説示では、サハジャヴァジュラも同様に、習氣による諸形相の顯現を錯亂 (bhrānti) による顯現と説明している。知識は、形相をもたないが、錯亂により青などの形相をもって顯現する、それが「世間は唯識」の意味である、と次のように述べている。

そして、[知識は、本來的には] 形相を有してはいないが、錯亂のために青などの [多様な形相の] 差異を有するものとして顯現するのである。しかも、[そのことに關して] 世尊はそのように「世間は唯識である」⁽⁵⁾と説かれたのである。(40)

nirākāraṃ ca sad bhrāntyā bhāti nīlādibhedataḥ /

(3) シャーンタラクシタはこの種の唯識説を對論者の説として次のように紹介する。「無始以來[續く心の]流れ(*saṃtāna)を有する習氣の異熟(*vipāka)により假作された諸形相が顯現するとしても、[それら諸形相は]迷亂により幻を本性とするものの如くに[顯現するのである]」(MA 44 = Ichigo 1985, 120, 7-10: ci ste thog ma med rgyud kyi // bag chags smin pas sprul pa yi // rnam pa dag ni snañ ba yañ // nor bas sgyu ma'i rañ bzin 'dra //)。本論で引用する MA 及び MAV は一郷 1985 (研) に和譯されている。

(4) 法稱は、所取能取の顯現を惑亂と見なして言う。「決定する[方である能取]は[知識の]内に[あるかの如く顯れ]、[そして、能取と]別なこの[所取なる]部分が外界にあるかの如く[顯れる]。[しかし]實に差異のない(abhedin)知識が[所取能取に]差異化されたものとして顯現すること(bhedapratibhāsa)は惑亂(upaplava)である」(PV III 212: paricchedo 'ntar anyo 'yaṃ bhāgo bahir iva sthitaḥ / jñānasyābhedino bhedapratibhāso hy upaplavaḥ //; 戸崎 1979, 312f. に和譯)。デーヴェンドラブッディによると、法稱がこの偈文で批判しているのは、外境は存在しないが、所取と能取の顯現を有する知識が眞實に存在する、という有形相説である (see PVP 226a4f./D 193b5: phyi rol gyi don ni⁽¹⁾med mod kyi⁽¹⁾ (D; ⁽¹⁾med kyi P) rnam par śes pa ñid gñis su snañ ba can don dam par yod do že na; 戸崎 1979, 312, note 50)。即ち、法稱は唯識説での有形相知識論を批判している、と解するのである。

(5) Cf. Sañs rgyas phal po che zes bya ba śin tu rgyas pa chen po'i mdo, P 761, Śi 179b8 – Ci MAV 79a7 (= Ichigo 1985, 296, 2f.), BhKr I 217, 10f.: ... cittamātraṃ traidhātukam avatarati ... (BhKr I の和譯、及び、漢譯『大方廣佛華嚴經』の箇所については、Ichigo 2011, 42 & note 188 参照)。

tathā ^{5a4}ca bhagavān āha vijñaptimātrakaṃ jagat // (40) [8]
 snañ ba'i bye brag sñon po sogs // bden min 'khrul ^{P 101a1}pas rnam pa med //
 'gro ba rnam rig tsam du ni // de ^{D 93b7}bžin bcom ldan 'das kyis gsuñs //
 ca n.e. Tib. sad bhrāntyā em. : sadgrānta Ms.; Tib.: bden min 'khrul pas bhāti
 nīlādibhedataḥ, Tib.: snañ ba'i bye brag sñon po sogs vijñapti^o em. : vijñampti^o Ms.

日常的に多様な形相が認識されることから、世間の人々は、多様な形相が外界や知識に存在すると思込む。しかし、諸形相は知識にさえも存在しない。それにもかかわらず、形相があると見えるのは、錯亂の故である。サハジャヴァジュラはこのように唯識説に立った無形相知識論を説明する。これによると、対象などの諸形相が存在しないこと、そして、諸形相の異なった顯現が錯亂に起因すること、これらが唯識説での無形相知識論の要點となる。

MA にもこの種の無形相知識論が次の文脈の中で言及されている。まず、瑜伽行派は、単一な知識が多様なものを把持するという経験を認める。これに対してシャーントラクシタは批判する。もし知識が多様な対象を認識するならば、知識の本性も多様となり、知識は多性を有することになる。これは、しかし、知識の本性である単一性と矛盾する、と批判する。この矛盾を指摘した後、シャーントラクシタは、この指摘に對する或る瑜伽行派からの反論を次のように紹介している。「さて、[或る瑜伽行派は反論する。] これらの形相は、本性上、その [知識] に存在しないのである。しかし、[それら諸形相は、] 眞には形相を有しない知識において、迷亂の故に顯現する [と]」(MA 52) (6)。知識は、本來的には、清淨な (śuddha) 水晶の如く、青などの形相の差異 (ākārabheda) を有することはない、しかし、存在しないものを存在すると見なす顛倒の習氣の故に諸形相が知識に顯れる (avabhāsa) (7)、(8) という反論である。この反論説には、知識内の形相の存在を認めない瑜伽行派の見解が示されてい

(6) MA 52 = Ichigo 1985, 146, 2-5: ci ste ño bo ñid du de'i // rnam pa 'di dag med pa ste // yañ dag tu na rnam med pa'i // rnam par śes la nor bas snañ //; 一郷 1985 (研), 149 に譯される。

(7) See MAV 63b3f. (ad MA 52) – Ci'e AAĀ 629, 11-14: śuddhasphaṭīkopalasamkāśam eva tad vijñānam asaṃprāptanīlādyākārabhedam, tasminn evaṃvidhe 'py anādikālikaviparyāśavāsanāparipākāprabhāvāt ... ākārāṇāṃ avabhāsanam ... (Ichigo 1985, 146, note 1).

る。

無形相知識論唯識説での対象顯現の典據

瑜伽行派の無形相知識論では、外界のものは存在せず、知識内の諸形相も錯亂所生である。従ってこの立場での「世間は唯識」という説は、世間は諸形相の差異化を離れた知識そのものである、ということの意味する。サハジャヴァジュラはこの瑜伽行派の無形相知識論の典據として『楞伽經』(= LA) の偈文(LA X 154cd-155ab) を引用する。

實に、凡愚達によって [外界に対象が有ると] 分別される通りに、外的対象が存在しているわけではない。[対象は外界には存在しないが] 心が、習氣によって揺り動かされて、対象の顯現をもって生じるのである。(41)

bāhyo na vidyate hy artho yathā bālair vikalpyate /

vāsana^{5a5}luṭhitam cittam arthābhāsam pravartate // (41) [9]

de ltar bus pas rnam brtags pa'i // ⁽¹⁾phyi rol don ni yod ma yin // ⁽¹⁾om. P)

bag chags kyis ni dkrugs pa'i sems // don du rab ^{P 101a2}tu snañ bar 'jug //

bāhyo em. : bāhye Ms. yathā bālair Ms. vāsana^{5a5}luṭhitam (Ms., TRĀ, TarBh;

vāsanair luṭhitam LA) cittam em. : cintam Ms. arthābhāsam em. : arthābhāsam Ms.

pravaṛttate / Ms.

SthS 41 – Cee LA X 154cd-155ab. LA X 154cd-155ab – Cie (or Ci) SMVBh

330b1, PrPUp 166a4f., GPKrUp 188a1f.; Cie MĀ 170b1f., TarBh 69, 9f.

(Kajiyama 1998, 147), TRĀ 5, 7f.

この LA の偈文では、外的対象が存在しないこと、及び、知識が習氣に基づ

(8) 迷妄によって生じる諸形相の差異は、本來的には、知識において存在しない、という唯識説については次の法稱説參照。「知識そのものは、[本來的には] 區分を有しないが、顛倒した見解を有する者達によって所取・能取・[兩者の] 認證の差異を有するが如く見なされる」(PV III 353: avibhāgo 'pi buddhyātmā viparyāsitarāsanaiḥ / grāhyagrāhakaśamvittibhedavān iva lakṣyate //; 戸崎 1985, 40 和譯)。「その場合 (即ち、単一な知識に對立する所取と能取との形相が不可能である場合) [兩者のいずれか] 一方が存在しないことにより、[その一方に依存した他方も存在しないので] 兩者共に否定される。それ故に、兩方 [の形相] に關して空であることこそがその [知識] にとっても眞實である」(PV III 213: tatraikasyāpy abhāvena dvayam apy avahīyate / tasmāt tad eva tasyāpi tattvaṃ yā dvayaśūnyatā //; 戸崎 1979, 313 和譯)。

いて対象の形相を有することが説かれているが、形相そのものが存在しないと明示されていない。サハジャヴァジュラは、恐らく、外界の対象が存在しないにもかかわらず存在すると分別することによって生じる顛倒を原因として顯現するような諸形相には眞實性がないと見なして、この偈文を無形相知識論の典據としたのであろう。この偈文 (LA X 154cd-155ab) は、アドヴァヤヴァジュラの TRĀ (5, 7f.)、及び、ヴァジュラパーニ (Vajrapāṇi) の GPKrUp (188a1f.) にも、無形相知識論瑜伽行派の説として引用されている。一方、ラトナーカラシャーンティ (Ratnākaraśānti) の PrPUp (166a3-5) では、經量部の有外境論に對して、外境なしでも無始以來の習氣により搖り動かされた心が生じる、即ち、時間空間的に限定された対象の顯現を有する知識 (don du snañ ba'i śes pa) が生じる、という唯識説を示すための教證として引用される。また、ジターリ (Jitāri) の SMVBh (330b1)⁽⁹⁾ とモークシャーカーラグプタ (Mokṣākaragupta) の TarBh (69, 9ff.) においては、外境は存在せず眞實に存在するのは知識のみであるという唯識説一般の教證として、この LA の偈文は引用されている。

SthS 38-41 での無形相知識論を採用する瑜伽行派の唯識説についての説明では、青などの多様な形相は、外界のものでもなく、知識そのものでもないことが述べられている。そして、知識の形相の顯現に關しては、形相を有しない知識が迷亂により青などの異なった形相をもつかの如く顯現する、と示されている。これらによって、外境の非存在と知識内の形相の非存在が説かれているが、無形相知識論唯識説を説明するには、形相の非存在または虚偽性の外に、形相が假に顯現するための據り所となる知識の存在性を述べる部分が必要であろう。しかし、この SthS での論述では、SthS 40 での「世間は唯識である」という言明によって知識の存在性が前提されているのみで、知識がどのような意味で存在するのかについては具體的に説かれていない。

瑜伽行派にとって知識そのものは否定されないということに關しては、サハジャヴァジュラは、アドヴァヤヴァジュラ作『眞實十偈』(Tattvadaśaka = TD)⁽¹⁰⁾

(9) SMVBh 330b1 = Shirasaki 1984, 106, 5-8 (Shirasaki 1984 の註 39 参照)。

(10) Tattvadaśaka は、矢板秀臣氏によりアドヴァヤヴァジュラ著作集 (4), 242-244 に和譯される。

に對する註釋『眞實十偈釋』(Tattvadaśakaṭkā = TDT) において、僅かではあるが、言及している。眞如 (tathatā) を知ろうと願う者にとって、有形相知識論も無形相知識論も認められない、という TD の第二偈前半の内容を説明する際に、サハジャヴァジュラは、その認められない有形相知識論と無形相知識論とを主張した者を次の三種の場合に分けて想定している。第一には、有形相知識論者として經量部と瑜伽行派、無形相知識論者として毘婆沙師と特定な瑜伽行派 (see TDT 179b2f.) を挙げ、第二には、兩論者とも瑜伽行派 (see TDT 180a3) と見なし⁽¹¹⁾、第三には、有形相知識論者としてシャーントラクシタなどの中觀派 (see TDT 180a5-b8)、無形相知識論者としてカンバラ (Kambala) などの中觀派を挙げている。この第三の分類の中で、サハジャヴァジュラは、無形相知識論に立つ中觀派の説と瑜伽行派の説との相違を説明するために、無形相知識論の瑜伽行派の説に言及している。そこでは、まず、中觀派の無形相知識論説の典

(11) サハジャヴァジュラは、經量部や毘婆沙師や一部の瑜伽行派が主張する第一のタイプの有形相知識論と無形相知識論とが認められないのは、彼らがものごと或いは知識の自性 (不變な本體) を認めているからである、と言う、see TDT 179b4/D 164a4f.: **de bžin ŋid ni šes 'dod pa'i** (D ; pas P) skyes (D ; skye P) bu dag gi blañ bya ŋid dag tu mi 'gyur te / gñis kas kyañ rañ (D; om. P) bžin du khas blañ pa'i phyir ro // de yañ dpyad mi bzod pas <de> kho na ŋid kyi mtshan ŋid dañ bral ba yin no // ([有形相知識論と無形相知識論の兩見解] 眞如を知ろうと願う者達にとって認められるものではない、兩方とも [ものごと或いは知識の] 自性を受け入れているからである。その [自性] も、[妥當な認識による] 考察に耐えられない (*vicārāsaha) ので、眞實の特相を欠いているのである。)。更に、サハジャヴァジュラは、類似した理由から、第二のタイプの有形相知識論と無形相知識論とに立つ二つの瑜伽行派の説をも、眞理が明瞭な形で示されていない説 (未了義の説) とする、see TDT 180a3f./D 164b3f.: **de dag gi** (P; gis D) gzuñ ba dañ 'dzin pa'i dños pos (D; po P) stoñ pa'i bdag ŋid de bžin <ñid> du khas blañ pa'i phyir⁽¹⁾ gañ gi phyir⁽¹⁾ (P; ⁽¹⁾ om. D) rañ bžin <gyis> stoñ pa ŋid (P; ŋid du D) khas len pas rañ bžin med pa'i mtshan ŋid de bžin ŋid med pa'i phyir drañ ba'i don du sems tsam du bstan pa yin no // ([彼ら [兩瑜伽行派] にとっては、眞如 (tathatā) は所取と能取の關係 [のみ] に關して [ものごとが] 空であること (*grāhyagrāhakabhāvasūnyatā) を本性とすると認められているので、[すべてのものごとが] 自性に關して空たることが認められるための據り所となる (*yataḥ svabhāvasūnyatābhyupagamyate)、無自性たることを特相とする (*niḥsvabhāvatālakṣaṇa) 眞如は、[成立してはい] ない。それ故に、[彼らの意圖する] 唯心 [説] は未了義 (neyārtha) と示されたのである。)。即ち、瑜伽行派の説は、二取のみに關する無自性を認めるので、そこには、諸法が無自性であることが成立していない、従って、この説は、衆生が恐れを抱くことなく眞理を理解できるように、眞理を方便により間接的にのみ示した説である、と言うのである。このことを龍樹は Bodhicittavivaraṇa 27 (= Lindtner 1990, 192) (Ci TDT 180a5) において説いている、とサハジャヴァジュラは典據を挙げている。

據としてカンバラの説を示し⁽¹²⁾、次に、それと對立する瑜伽行派の「知識のみは存在する」という説を説明する。「無形相 [知識] 論に立つ瑜伽行派達も、完成された (pariṇiṣpanna 圓成實) その知識そのものを認める。[彼らにとって] 所取と能取に關して空となっている自己認證を本性とする [知識] は非有ではない」⁽¹³⁾。それに對して、無形相知識論の中觀派にとっては、瑜伽行派の圓成實なる知識さえも、世俗 (saṃvṛti) を特性とするものである、とサハジャヴァジュラは言う⁽¹⁴⁾。つまり、瑜伽行派の無形相知識論では、知識に顯現する所取と能取の形相が否定されても、自己認證としての知識自身は否定されない、しかし、中觀派の無形相知識論では、知識そのものも世俗的にのみ存在するので本來的には否定の對象となる。これが兩派の見解の相違である。かくして、サハジャヴァジュラの捉えた無形相知識論瑜伽行派の説は、所取と能取の形相は存在しないが、それら諸形相の現象する據り所としての知識そのものは、完成された在り方として存在する、という見解となる⁽¹⁵⁾。

以上、サハジャヴァジュラは、SthS 33-41 においては、まず、外的對象が存在することを否定し、青などの對象が知識の形相であることをも否定した。そのことによって、無形相知識論を採用する唯識説を理論的に證明した。次に、その唯識説の教證として『楞伽經』の偈文 (LA X 154cd-155ab) を引用した。この

(12) See TDT 180b8-181a8. ここには、ĀM 23, 25, 219, 167, 166, 243, 246, 6, 232(?), 248, 274 が引用されている (松本 1980, 165 に指摘される)。

(13) TDT 181a8/D 165b6f.: nmam pa med par smra ba'i rnal 'byor spyod pa nmams kyañ yoñs su grub pa'i śes pa de ñid khas len par byed de / gzuñ ba dañ 'dzin pa dag gis (P; gi D) stoñ pa'i rañ rig (P; bzin D) pa'i ño bo ni med pa ma yin no //; 松本 1980, 165 に和譯される。

(14) See TDT 181a8-b1/D 165b7: nmam pa med par smra ba'i dbu ma pas ni yoñs su grub pa yañ ('mal 'byor gyi¹⁾ kun rdzob kyi ño bo yin te / (「無形相 [知識] 論 [に立つ] 中觀派は、しかし、完成された [知識] もヨーガ [行者?] の世俗を本性とする [と認める]」)。'mal 'byor gyi は rnal 'byor pa'i と讀むのであろうか。

(15) TarBh では、モークシャーカラグプタは、所取能取のない知識が本來的に存在するもの (paramārthasat) であるという唯識説の教證として、LA X 154cd-155ab (= SthS 41) を引用し、その解釋として有形相知識論に立つ瑜伽行派の説を挙げた後に、別な解釋として次のような無形相知識論に立つ瑜伽行派の説を述べている。知識は、あらゆる形相の汚れに染まらず (sakalākarakalañkānañkita)、清淨な水晶 (śuddhasphaṭika) の如くであり、眞實なもの (vāstava) である。一方、知識の中の形相は虚妄 (vitatha) で、無明によって生じたものである。知識には、このように所取が存在しない。所取がないので、それとの相關關係によって立てられる能取も存在しない (see TarBh 69, 15-19; Kajiyama 1998, 148 (英譯))。

瑜伽行派の無形相知識論の論述では、彼は、知識に形相がなくとも、青などの諸形相が錯亂によって顯現する、と説いている。ここには、諸形相の錯亂性とその顯現の據り所となる知識の非錯亂性という相違が暗に示されているが、諸形相と知識とがどのように相違するのかについての具体的な論據については述べられていない。

2. 無形相知識論瑜伽行派の實踐

サハジャヴァジュラは、無形相知識論瑜伽行派の教理の説明の後に、この説の確信に基づく六波羅蜜の實踐を説示する。續いて、この學派の實踐を示す典據として LA (X 256-258) を引用する。そして、結びに、六波羅蜜の實踐により成就する苦 (なる世間のものごと) の滅が無形相なる唯知である、と述べている。

2.1. 六波羅蜜の實踐

無形相知識論瑜伽行派の立場では、外界に認識対象が存在することもなく、また、知識の中に認識するものと認識されるものなどの諸形相が存在することもない。従って、この瑜伽行派が波羅蜜の行を實踐する場合には、行の實踐を作用対象・作用者・作用の三要素に分けて捉えることはしないであろう。つまり、これらの三要素を別個に存在するものとして認識することはないであろう。サハジャヴァジュラが波羅蜜實踐の基本に三要素の非認識 (anupalambha) を据えているのは、こうした考えに基づくものと思われる。以下の最初の偈文では、波羅蜜の實踐において作用対象や作者などの諸要素に分ける認識を遠離すること、そして、その非認識により、そうした区分の混入しない清淨な波羅蜜を實踐することを説いている。このように布施・持戒・忍辱・精進の各波羅蜜が三要素の分別を離れていることを述べ、次の偈文では、三種の智慧の波羅蜜の實踐について述べている。三種の智慧の中の、修習により得られる智慧 (bhāvanāmayī prajñā 修所成慧) の體得の場合には、止 (śamatha) と觀 (vipaśyanā) を據り所とするべきである、と言う。

| [波羅蜜の實踐者は、知識には] 形相がない [こと] を信解することによ

り、三組 [の要素、即ち、作用対象・作用者・作用からなる別個な三要素] を認識しない。[その非認識] により、布施・持戒・忍辱・精進をそれぞれ三様に體得するべきである [、即ち、三要素に關しての分別を離れた清淨な在り方で體得するべきである]。(42)

nirākārādhimokṣeṇa tritayānupalambhataḥ /

dānaṃ śīlaṃ kṣa^{5b1}māṃ vīryaṃ pratyekaṃ trividhaṃ bhajet // (42) [10]

rnam pa med par mos pa yis (D; yin P) // gsum po dmigs pa med pa ^{D 94a1}ste //
sbyin dañ tshul khriṃs bzod brtson 'grus // so sor 'khor gsum rtse gcig bya //

°bhataḥ // Ms. kṣamā<ṃ> em. : kṣamā Ms. bhajet, Tib.: rtse gcig bya

[その波羅蜜實踐者は] 聞と思とによる智慧を生起させて、修による [智慧] に依るべきである、[即ち] 禪定の實踐により止と觀とに [依るべきである]。(43)

śrutacintāmayīṃ prajñām utpādyā bhāvanāmayīm /

āśrayed dhyānayo^{5b2}gena śamathaṃ ca vipaśyanām // (43) [11]

thos dañ bsam (P; bsams D) pa las byuñ ^{P 101a3}dañ // bsgom (P; bsgoms D) pa las
skyes śes rab ni //

bsam gtan las skyes rnal 'byor gyis // źi gnas dañ ni lhag mthon ^{D 94a2}ño //

śrutacintāmayī<ṃ> em. : śrutacintāmayī Ms. prajñām utpādyā, Tib.: skyes śes rab ni

bhāvanāmayī / m Ms. āśrayed n.e. Tib. śamathaṃ ca em. [Tib.: źi gnas dañ] : sam-

arthena Ms. vipaśyanām / Ms.

布施などの行を實踐する場合の基本的立場は、認識しないこと (anupalambha, anupalabdhi) である。ここでの認識とは、ものごとが有るといふ思い込みにとられた形で認識することである。例えば、我見を有する者が、布施を行う時に、布施される物・布施する人・布施を受ける者 (deyadāyakapratigrāhaka) という三要素を區別し別個な實體と見なすことである。MA(V)とMAPによれば、このような認識 (*upalambha, *upalabdhi) の本性は、ものごとが眞に存在すると執著すること (*abhiniveśa) である⁽¹⁶⁾。しかし、ものごとが存在することに對しては、それを拒斥する妥當な認識 (bādhakapramāṇa) がある故に、ものごとを有ると執著すること、認識することは、顛倒 (*viparyāsa) に他ならない⁽¹⁷⁾。

顛倒となる認識を行わないことが非認識である。三要素を認識しないことは、布施波羅蜜を實踐する者にとっての布施が三要素への分別を離れて清淨となること (trimaṅḍalaviśuddhi, °pariśuddhi 三輪清淨) を含意する。このように三輪清淨なる形で、布施波羅蜜を成就すべきである、というのである。偈文では、布施から精進に至るそれぞれを三つの区分の分別のない在り方で體得すべきである、と説いている。

波羅蜜の三輪清淨については、TRĀ では、五波羅蜜に関する三輪清淨が經量部の説において間接的に言及される。「三組 [の要素] の非認識 (tritayānupalabdhī) に基づいて般若波羅蜜なる本性により五波羅蜜を行うこと、[そして] 果報 [への望み] を厭離して衆生の利益に廻向することが、その [經量部] にとっての [悟りに向けて行うことに關する] 見解 (dṛṣṭi) である」⁽¹⁸⁾。この見解は、瑜伽行派の有形相知論者と無形相知識論者にも共通して認められる、とアドヴァヤヴァジュラは見なしている⁽¹⁹⁾。

上記の SthS の二偈文の内容は次の如くである。まず、布施や持戒などの四波羅蜜を成就し、次に、智慧を生起させる。その智慧は聞思修よりなる智慧である。第三の修による智慧を體得する場合には、禪定 (dhyāna) の實踐により止 (śamatha) と觀 (vipaśyanā) を據り所にするべきである、と偈文は説いている。ここには、六波羅蜜の修習を方便と智慧の修習と捉える考え方が背景にあるように思われる。

(16) See MAP 136a2f. (= Ichigo 1985, 285): 'di yañ dag par yod do źes mñon par źen źes (ces P D 127a7) bya ba ni dmigs pa'i rañ bźin ston par byed do //; 一郷 1985 (研) 107 に和譯。

(17) MA 88 及び MAV 77b1-3 (一郷 1985 (研) 180 に和譯) 參照。拒斥する妥當認識の代表的なものとしては、單一なる本性と多なる本性がないものは、眞實には本體を有しない、例えば影像の如し、という論據により、ものごとの不變な本體の存在を否定する認識が擧げられる、see MAV 77b1 (= Ichigo 1985, 284): yañ dag par na dños po thams cad ni gcig dañ du ma'i rañ bźin du mi 'thad pas yod pa la gnod pa'i tshad ma ni sñar bśad zin to // (一郷 1985 (研) 180 に和譯); MA 1 = Ichigo 1985, 22.

(18) TRĀ 4, 17-19 (Tib. 128a1 = 梶山・御牧 1986, 7, 6-8): tritayānupalabdhya⁽¹⁾ prajñāpāramitā-svabhāvena pañcapāramitācaraṇaṃ⁽¹⁾ phalavaimukhyena⁽²⁾ sattvārthaparīñāmanā taddrṣṭiḥ⁽²⁾ ... (1)svabhāvena and pāramitā n.e. Tib.: śes rab kyi pha rol tu phyin pa lña la kun tu syopod cin. ²Tib. では「衆生を成熟させることが見解である」(sems can yoñs su smin par byed pa ni lta ba'o //); 宇井 1979, 34 に和譯。

前述の如く SthS の著者であるサハジャヴァジュラには、『眞實十偈釋』(= TDṬ) なる著作があり、そこには、波羅蜜理趣 (pāramitānaya) での修習の境地を記述した一節がある。その記述は、カマラシーラの BhKr I での論述⁽²⁰⁾をほぼ踏襲している。そこで、BhKr I とパラレルな TDṬ の記述に従って、サハジャヴァジュラの波羅蜜理趣での修習論を以下に概略してみよう⁽²¹⁾。

TDṬ によると、眞如 (tathatā) を本質とする眞實 (tattva) の知を能成する要因は、如實三昧 (yathābhūtasamādhī) である。その三昧とは具體的には止觀雙運なる (*śamathavipaśyanāyuganaddhavāhin) 道 (mārga) である。サハジャヴァジュラは如實三昧なる道の生起を次の如く説明する。まず、觀行者は、苦の火に焼かれている一切の衆生に對して大悲愍 (mahākaraṇā) の思いを抱き、菩提心 (bodhicitta) を起こす、即ち、衆生を救うために菩提を得ようとする心を起こす。その菩提心は、誓願心 (praṇidhicitta) と發趣心 (prasthānacitta) に分けられる。誓願心は正覺などを希求すること (prārthanā) を相とする。發趣心は布施など

(19) See TRĀ 6, 11. ヲジュラパーニの GPKrUp では、經量部と瑜伽行派と中觀派が、それぞれに固有な般若波羅蜜により、三要素の非認識に基づいて五波羅蜜を三要素について淨化し、それによって衆生の利益を行う、と述べられている。例えば、經量部の見解は次の如くである。「すべてのものごと (法) を極微の場合と同様に認識しないこと (*anupalabdhī) が智慧波羅蜜であり、その [智慧波羅蜜] により [前] 五波羅蜜に關して三組の [要素を] 認識しないことに基づいて [前五波羅蜜についての] 三輪清淨 (*trimaṇḍalaparīśuddhi) を行い、結果を顧慮することなく衆生への利益をなすことが [實踐に關する] 見解である」(GPKrUp 187a4-6/D 166b5f.: rdul phra rab lta bur chos thams cad mi dmigs pa ni śes rab kyi pha rol tu phyin pa ste / des pha rol tu phyin pa lña mi dimgs pa gsum gyis 'khor gsum yoñs su dag par (D; pa P) byas nas 'bras bu la re ba med par sems can gyi don byed pa ni lta ba'o //) と説かれている。また、無形相知識論瑜伽行派の場合には、形相の顯現しない (mam pa snañ ba med pa) 般若波羅蜜による五波羅蜜の淨化と衆生利益の實踐 (see GPKrUp 188a7f.) が説かれている。

(20) BhKr I では、行 (pratipatti) を方便 (upāya) と智慧 (prajñā) に分け (§ 5)、布施から禪定までの五波羅蜜を方便に含め (§ 6)、智慧は、聞思修所成の三種の智慧とし、その中で、修所成の智慧を止觀としている (§ 12 - § 21)。BhKr I の梗概については、御牧 1982, 239-246; 一郷 2011, XV-XVII 参照。

(21) TDṬ の西藏語譯には、誤譯などによる不明な點が隨所に見られる。西藏語譯の校訂については別な機會に發表する豫定である。TDṬ の波羅蜜理趣での修習論の部分の西藏語譯テキストの和譯については、拙稿「サハジャヴァジュラの波羅蜜理趣での修習論」(『伊藤瑞猷博士古稀記念論文集』に收載) にて發表する豫定である。また、BhKr の和譯については、一郷 2011 を参照されたい。BhKr I のテキストの頁の表示については、Delhi 版 (1986) の頁から Roma 版 (1958) の頁 (pp. 185-289) に變更する。

に勤しむことを相とする (see TDT 187a5-7) ⁽²²⁾。アドヴァヤヴァジュラは、眞實の知を成立させる如實三昧は發趣心より生じる (see TD 6 = TDT 187a3f.)、と定説する。サハジャヴァジュラは、この定説を註釋するに際して、單なる願望からなる誓願心と、布施などに精勤することを可能にする發趣心とを區別し⁽²³⁾、後者の發趣心を重視する。即ち、眞實の知を成立させる如實三昧 (止觀雙運道) はこの發趣心によってこそ生じる、と論じる。

サハジャヴァジュラは、BhKr I に従って發趣心を次のように定義する。「そしてその [要因] によって (yataḥ prabhṛti)、[人が] 律儀 (saṃvara) を受持した後には布施などの福德 (puṇya) [資糧] と知資糧 (jñānasambhāra) とに勤しむ (*pravṛt) ようになる場合、その [要因] が發趣心 (prasthānaccitta) である」⁽²⁴⁾。つまり、發趣心とは、福德資糧と知資糧とを實際に修習させる心である。福德資糧とは、菩提を得るためのもつととなる方便 (upāya)、即ち、智慧波羅蜜を除いた布施などの前五波羅蜜などからなる善 (kuśala) である。知資糧とは、方便の無顛倒な在り方を判定する (pariccheda) 智慧 (prajñā) である (see TDT 187b6f.) ⁽²⁵⁾。この發趣心の定義によると、發趣心は福德資糧 (方便) と知資糧 (智慧) に勤しませる要因である。従って、サハジャヴァジュラは、發趣心によって方便と智慧の實踐が可能になる、と説いている。この方便と智慧とは十地に入った者によっても共に實踐されるべきである、と言う (see TDT 187b8-188a1) ⁽²⁶⁾。

(22) 二種の菩提心を要約する偈文が TDT (187a6f.) に引用されている。それはジュニャーナキールティ (Jñānakīrti) の *Pāramitāyānabhāvanākramopadeśa (= PYBhKrUp) の偈文と同じものである。兩者を比較すると TDT の Tib.には若干の不明な點ある。PYBhKrUp に従えば次のように和譯される。「その中で、第一 [の菩提心] は希求を相とする、と [世間の] 主 (*nātha) によって説かれている。第二 [の菩提心] は、布施などに勤しむ [という意味で] 發趣 ('jug pa) を相とする、と宣説されている」(PYBhKrUp P¹ 80a3f., P² 196b6f./D 73b7: de la dan po mgon po yis (P² D; yi P¹) // gsol ba'i nram par (P²; pa P¹ D) yañ dag bśad // gñis pa sbyin sogs la 'jug pa (P¹ D; pas P²) // 'jug pa'i nram par (P²; pa P¹ D) rab tu bsgrags //)。以下に参照する TDT の言説を含む、TDT での菩提心説については、岩田 2013、「2 菩提心の二分類」の節参照。

(23) See TDT 187b5f. – Ce Bodhicaryāvatāra I 16.

(24) TDT 187b4f./D 171b2f.: gañ nas bzuñ nas (*yataḥ prabhṛti) yañ sdom pa 'dzin pa sñon du 'gro bas (saṃvaragrahaṇapūrvaka) sbyin pa la sogs pa'i (P; pa D) bsod nams dan ye śes kyi tshogs la rab tu 'jug pa de ni 'jug pa'i sems (prasthānaccitta) so // – Ce'e BhKr I 193, 3-5 (一郷 2011, 13 和譯) (Ci'e PYBhKrUp 80a4f.).

(25) See TDT 187b6f. – Ce'e BhKr I 194, 17-21 (Ci'e PYBhKrUp 83a7f.).

このように十地の諸境地においてさえ方便と智慧の實踐が必要であるという主張からは、行道 (pratipad) の本質は方便と智慧にある⁽²⁷⁾、という見解が読み取られる。以上によると、サハジャヴァジュラの修習論の基本は次の點にあると言える。大悲愍により菩提心が生じ、二種ある菩提心の中の發趣心により方便と智慧が成立する。方便と智慧は、菩提を得るための實踐としての行 (prati-patti) の具体的な内容を構成する、という點である。

行の本質となる智慧は、聞所成 (śrutamayī) の智慧、思所成 (cintāmayī) の智慧、修所成 (bhāvanāmayī) の智慧に分けられる。三種の智慧の實踐では、まず、教えの聽聞によって得られる聞所成の智慧を生起させる。これによって傳承教説 (āgama) の意味を確定する (ava√dhr̥)。次に、思惟によって得られる思所成の智慧を生起させ、傳承教説と道理により理論的に思索する。これによって、勝義の視點からは、ものごとは不變なる本體をもって生じない (*paramārthato 'nutpādaḥ)、という眞實な事柄を修習する (see TDṬ 188a2-4)⁽²⁸⁾。TDṬ では、これに續いて、止觀の實踐を説いている。TDṬ のこの箇所には「修所成の智慧」という文言はないが、TDṬ が依據する BhKr I では、カマラシーラは、思所成の智慧によって確定された眞實な事柄を現證する (sākṣātkaraṇa) ために修所成の智慧を生起させる⁽²⁹⁾、と述べ、その修所成の智慧を止觀と見なしているの⁽³⁰⁾、これを参照すると、TDṬ の文脈においても修所成の智慧としての止觀が論題になっていると解される。

TDṬ での止觀の記述は次の如くである。心の集中なくしてものごとを如實に知ることはできない。従って、まず、觀行者は心を一定に定める (cittasthīrī-karaṇa) ために、修所成の智慧の中の止 (śamatha) を成就する (see TDṬ 188a4)⁽³¹⁾。即ち、觀行者は、心が一つの對象を有する (cittaikāgratā) 状態を生起させる (see

(26) See TDṬ 187b8 – Ce'e BhKr I 195, 6-8, cf. PYBhKrUp 83b3.

(27) See TDṬ 188a1f. – Ce'e BhKr I 197, 7-10, cf. BhKr I 194, 6-8.

(28) See TDṬ 188a2-4 – Ce'e BhKr I 198, 10f., 198, 11-13, 198, 21f., cf. BhKr I 198, 22 - 199, 2.

(29) See BhKr I 204, 11-13.

(30) See BhKr I § 13, § 15 - § 18.

(31) See TDṬ 188a4 – Ce'e BhKr I 205, 6f. 岩田 2013 での TDṬ 188a4ff. の和譯及びその註 24 参照。

TDT 188a6f.)⁽³²⁾。そこでは、五蘊や十八界などに分類される諸法が単一な自性と多なる自性(ekānekasvabhāva)に關して空であること、従って、それら諸法が不變な本體を有しないことを確定し、そのことに心を連続して集中させる。その結果、身心の柔軟な機能能力(praśrabdhi 輕安)を得る。それが止の完成である(see TDT 188a7-b2)⁽³³⁾。

心を一つの對象に向けて三昧に入った者は、智慧の眼により諸法(不變な本體に關して空である諸法)を伺察する(*vi√car)。この諸法を伺察すること、つまり、諸法の眞なる在り方を知ることが、眞理の妙察としての觀(vipaśyanā)である⁽³⁴⁾。この觀の修習により、諸法が本體をもって實在するのではないかという疑いの種子(saṃśayabīja)は消え去る(see TDT 188b2f.)。このように止によって對象に心が定まった人が智慧によって伺察すると、その人には正しい知(samyagjñāna)の光が生じる。従って、正しい知の生起のために、止と智慧(觀)とは、共同して作用する(see TDT 188b3-6)⁽³⁵⁾。

心が一つの對象を有すること(止)と眞實を如實に知ること(觀)とが對立することなく共に作用する道が、止觀雙運なる道である。それを不斷に修習して行くと、順決擇分、見道、修道に至り最終的な結果の境地に達する⁽³⁶⁾。これらの發趣心の波羅蜜理趣の諸區分は、カマラシーラなどによって説かれている、とサハジャヴァジュラは言う(see TDT 189a1)。

(32) See TDT 188a6f. – Ce'e BhKr I 205, 14-20.

(33) Cf. BhKr II 52b7f. = Goshima 1983, 35, 12-15; BhKr I 207, 5-7.

(34) Cf. BhKr II 51b2 (= Goshima 1983, 29, 11f.) = BhKr III 3, 1f.: ... śamathāś cittaikāgratā, vipaśyanā bhūtapratyavekṣā ... 和譯及びこの箇所の出典については、一郷 2011, 74, note 300 参照。

(35) See TDT 188b3-6 – Ce'e BhKr I 213, 20 - 214, 3, 214, 5f. (岩田 2013, notes 37 and 38 参照)。

(36) See TDT 188b7f./D 172b1f.: 'di (D; de P) ñid phul tu (D; du P) byuñ bas snañ ba la sogs pa'i tiñ ñe 'dzin gyi rim pas drod la sogs pa'i ñes par 'byed pa'i cha dañ mthun (D; 'thun P) pa thob pa ni sbyor ba'i gnas skabs so // de nas mthoñ ba'i lam thob pa ni (D; om. P) rgyu'i gans skabs so // de nas bsgom pa'i rim gyis 'bras bu'i gnas skabs so // (「將にこれ(止觀雙運の道)が殊勝になることにより、光[を得た三昧(*ālokasamādhī)や光の増長した三昧]などの三昧の順序に従って煖(ūsmagata)[や頂]などからなる順決擇分(nirvedhabhāgīya)を得ることが、加行の境地(prayogāvasthā)である。その後に見道を得ることが、因の境地である。その後修習の順序に従って結果の境地[が生じる]」。) Cf. BhKr I 223, 20 - 224, 11, 219, 23 - 220, 5 (信解行地の説明); BhKr I 224, 13ff. (佛地までの十一地についての説明)。

上述の TDṬ の説によると、方便と三種の智慧の實踐を可能にするのが發趣心であり、その發趣心によって眞實の知が生じる。その意味で、方便と智慧は眞實の知を生起させる要因である。ここでの方便とは、智慧波羅蜜以外の布施などの前五波羅蜜などからなる行である。このように前五波羅蜜などの方便と聞思修所成の三種の智慧とを共に實踐するという見解は、SthS (42-43) での、三輪清淨により四波羅蜜を成就して三種の智慧を體得するという實踐の説示に對應するであろう。

SthS (43) の和譯では、止觀が修所成の智慧に對應するという譯を提示した。これは、TDṬ の文脈での、修所成の智慧を止觀と見なす解釋に従ったものである。止とは、心が一つの對象を有することにより身心の輕安を得ることであり、觀とは、その心が如實に認識することである。止と觀とが不離に結び付くのが止觀雙運である。SthS では止觀と禪定 (dhyāna) の関係が示されていない。TDṬ でもそれは同様であるが、TDṬ には、如實三昧 (yathābhūtasamādhi) は眞實の知を可能にする要因であり、それは止觀雙運の道である、と述べられている。いま、禪定にこの三昧 (止觀雙運) を相應させるならば、SthS (43cd) での「禪定 (dhyāna) の實踐により止觀に依るべきである」という言説の一つの解釋として、觀行者は、修所成の智慧を實踐する場合には、禪定の實踐により、即ち、止觀雙運なる三昧の實踐により、止觀を據り所とするべきである⁽³⁷⁾、という捉え方が想定されるであろう。

以上の TDṬ の波羅蜜理趣での修習を参考にすると無形相知識論瑜伽行派の實踐を述べた SthS の上記の二偈文は次のように解されよう。眞實を知ろうとする者は、衆生への大悲愍の故に菩提心を起こす。その菩提心の中の發趣心は、方便と智慧からなる行を可能にする。まず、唯識説での知識の無形相性 (すべては唯識であり、かつ、知識が形相を有しないこと) を信解 (adhimokṣa) する。その信解に基づいて、布施・持戒・忍辱・精進の四波羅蜜を實踐する。布施などの四波羅蜜は、方便に含まれる。その波羅蜜は、三輪清淨に基づいて成就される。三輪清淨を可能にするのは智慧波羅蜜である⁽³⁸⁾。その意味で、智慧 (prajñā) は、布施波羅蜜などの方便の正しい在り方を判定する要因である。その智慧は、三種 (聞所成の智慧・思所成の智慧・修所成の智慧) に分けられる。

三種の智慧の中の修所成の智慧は、止 (śamatha) と観 (vipaśyanā) からなる。心を一つの対象に定める止と、ものごとを如實に伺察する観との雙運により正しい知の光が生じる。このように方便を伴った止観雙運の道を順次実践することにより、無形相知識論瑜伽行派の最終的な境地に到達する。

以上は、TDṬ の記述を参考にした、SthS 42-43 の一つの解釋を示したものである。

2.2. 無形相知識論瑜伽行派の實踐の典據

サハジャヴァジュラは、無形相知識論唯識説に立つ觀行者にとっての方便と智慧からなる行の實踐を示す典據として『楞伽經』の偈文 (LA X 256-258) を引

(37) TRĀ では、アドヴァヤヴァジュラは、それぞれの學派の教理を規定し、各學派に固有な目的 (例えば自利や利他など) に向けて務めることをも規定している。更に、それらとは別に、各學派の實踐する觀法としての禪定 (dhyāna) に言及している。無形相知識論瑜伽行派の場合では、禪定は、戲論を離れた (niṣprapañca) 顯現のない (nirābhāsa) 心を現證すること (sākṣātkaṛaṇa) である、と云う (see TRĀ 5, 18f.)。ヴァジュラパーニの GPKrUp における無形相知識論瑜伽行派の三昧の修習も同様である (see GPKrUp 188a6f.)。ここでの現證は、分別の介入なしに直接的に認識することであり、そこには、心を集中しものごとを如實に認識することが含まれている。その意味では、この禪定は止観を含むと言えるであろう。禪定と止観の關係に関しては、因みに TRĀ (3, 10f.) では、獨覺乘の禪定 (dhyāna) とは、止 (身口意の制御) 及び觀 (人我の非認識) である、と述べ、禪定と止観を結び付けている。GPKrUp (186a5) でも同様に、獨覺乘の禪定は止観からなる、と述べられている。

なお、サハジャヴァジュラは、SthS (42-43) では、布施・持戒・忍辱・精進の四波羅蜜のみについて三輪清淨を説き、禪定波羅蜜については説いていない、そして、禪定を止観と組み合わせている。SthS (42-43) についての上記の解釋では、この禪定 (dhyānayogena (SthS 43c')) の dhyāna) は、智慧の修習としての禪定であり、方便の中の禪定波羅蜜の禪定とは異質なものである、と見なした。サハジャヴァジュラは、TDṬ (187b6f., Ce'e BhKr I 194, 17-20) では、BhKrI の記述に従って、布施から禪定までの五波羅蜜を方便としており、このように禪定波羅蜜を方便とする場合、方便としての布施波羅蜜などの三輪清淨を説く SthS (43) の文脈には、禪定波羅蜜についての三輪清淨も含意されている、という解釋が可能であろう、と想定したからである。或いは、別の解釋として、禪定波羅蜜の一部が dhyānayogena (SthS 43c')) の dhyāna に組み込まれているという見方も不可能ではないであろう。

(38) ヴァジュラパーニは、智慧波羅蜜による前五波羅蜜の三輪清淨を、無形相知識論瑜伽行派の行道に向けての實踐についての見解として説いている。即ち、その見解とは、「形相の顯現しない智慧の波羅蜜によって、[前] 五波羅蜜を三組 [の要素] の非認識に基づいて三輪清淨として、有情の利益を行うこと」(GPKrUp 188a7f./D 167b5: mam pa snañ ba med pa'i śes rab kyi pha rol tu phyin pa⁽¹⁾is pha rol tu phyin pa⁽¹⁾(P; ⁽¹⁾om. D) lña mi dmigs pa gsum gyis 'khor gsum yoñs su dag par byas nas sems can gyi don byed pa) であると言う。

用する。

それ故に世尊は [次のように] 説かれた。

tad uktaṃ bhagavatā,

bcom ldan 'das kyis de gsuñs pa //

[この世界は] 唯心 [であるとの説] に立って、外的な対象 [が存在すること] を分別してはならない。眞如なる據所に立って、唯心を [も] 超えるべきである。(44)

cittamātraṃ samāruhya bāhyam arthaṃ na kalpayet /

tathatāla^{5b3}mbane sthitvā cittamātram atikramet // (44) [12]

sems tsam la ni brten nas su // ^{P 101a4}phyi (P; pha D) rol ⁽¹⁾don du ⁽¹⁾(D; ^(1 1)du ni P)

mi brtag (D; rtag P) go //

de bzin ñid la gnas bcas nas // sems tsam (P; can D) las kyañ 'da' (P; 'brañ D) bar

bya //

samāruhya< bāhya>m em. [Tib.: brten nas su // phyi rol] : samā(ru)³hyam Ms.

tathatālabane em. : tathatārambañ{b}e Ms.; Tib.: de bzin ñid la cittamātram em. :

citrāmātraṃ Ms.; Tib.: sems tsam las kyañ °kramet* / Ms.

SthS 44 – Ce LA X 256. LA X 256 – Ci MAV 79b1f. (ad MA 92) (= Ichigo 1985,

296), BhKr I 210, 9f., MĀ 171a2f., PrPUp 183a8, MAUp 266a6f., MAVMPS

136a4f., 136a6. LA X 256ab – Ci TDṬ 184a4.

LA の偈文 (LA X 256 = SthS 44) を引用する BhKr I とその偈文を説明する MAP によると、カマラシーラは偈文を次のように解している⁽³⁹⁾。外界實在論者は物質的なものが外界の対象であると分別する。もしそれらが心としての知識の外に實在するとすれば、それらの対象は諸極微に分解されるであろう。しかし、それら諸極微を部分に分けて考察すると、極微自身の存在が成り立たなくなるのが判明する。極微が存在しなければそれらの集合としての巨視的な

(39) カマラシーラの解釋に基づく LA X 256-258 の和譯は、御牧 1982, 244 に示されている。LA X 256-258 についての BhKr I でのカマラシーラの解釋の部分は、海野 2002, 57ff., 一郷 2011, 35ff. に和譯されている。

外的対象も成り立たない。このように極微から外的な対象を構成する説には理論的欠陥があることを知って、観行者は、外的な対象を認識しない。かくして、観行者は、この世界は心のみ (cittamātra) であるとの見解に立って、物質的なものが有るといふ分別を捨棄するべきである⁽⁴⁰⁾。ここでは、物質的なものがないと主張するが、それは、単に見えないから存在しないと言うのではない。そうではなく、物質的なものは、認識されるための条件が揃っている (upalabdhi-lakṣaṇaprāpta) にもかかわらず認識されない (anupalabdhi) が故に⁽⁴¹⁾、存在しない⁽⁴²⁾、とカマラシーラは論じている。

更に、観行者は、眞如なる據り所 (tathatālabhana) に立って、その唯心をも超えて行くべきである、と經典は説いている。カマラシーラによると、この超えられるべき唯心とは、外境の存在を否定する際に暫定的に據り所となった唯心である、そして、それは能取 (grāhaka) を意味する⁽⁴³⁾。何故ならば、この唯心は、認識される対象としての所取 (grāhya) が存在しないとそれを認識する主観的な要素としての能取も存在しないという形で、所取との相対的關係において規定される主観的要素だからである⁽⁴⁴⁾。つまり、この段階での唯心は、所取に相対した能取であり、そうした能取としての唯心を超えて行くべきである、と言うのである。能取なる唯心を超えた場合の心とは、所取と能取との関係を離れているという意味で不二 (advaya) である⁽⁴⁵⁾。それ故に、観行者は、不二

(40) See BhKr I 211, 2: rūpidharmavikalpān tyajed ity arthaḥ.

(41) See BhKr I 211, 2f. (35a6/D 33a7): teṣām upalabdhi-lakṣaṇaprāptānām vicārayed¹ anupalabdheḥ (‘sic. Tib.: ... de dag (D; dag la P) nram par dpyad (D; spyad P) na mi dmigs pa’i phyir ro // によると *vicāraṇe の如き原文があったのであろう)。

(42) 或るものの非認識によりそのものの非存在を導くという考え方は法稱の論理學において確立されている。この論證因は三種の正しい論證因の一つで非認識論證因といわれる。非認識論證因については PVin II 57, 14ff., NB II 30ff.などを参照。

(43) See MAP 137a8 = Ichigo 1985, 297, 5f.: **sems tsam la ni brten nas su** (cittamātram samāruhya) žes bya ba ni ’dzin pa’i nram pa (grāhakākāra) la gnas nas so //.

(44) See MAP 137b1f. = Ichigo 1985, 297, 8-10: **sems tsam las kyañ śin tu bzla** (cittamātram atikramet) žes bya ba ni ’dzin pa’i nram pa de las kyañ ’da’ bar bya ste / de’i gzuñ ba med na de (i.e. ’dzin pa, grāhaka) yañ mi ruñ ba’i phyir ro //; BhKr I 211, 4-6 (35a7/D 33b1): tatra (‘yac¹) cittamātram tad (‘apy asati grāhye (‘grāhako na yukto²) grāhakasya grāhyāpekṣatvāt¹) (‘¹)Tib. に基づく Tucci による訂正 (‘²)*grāhakam ayuktam の如き訂正が想定される)。

を特相とする (advayalakṣaṇa) 眞如なる據り所に立脚して、能取としての心を超出するべきである。つまり、二つの形相の顯現を離れた (dvayanirābhāsa)、不二なる知識 (advayajñāna) に立つべきである⁽⁴⁶⁾、とカマラシーラは解するのである。

更に、觀行者は、この顯現のない知識をも超えるべきである、と LA は説示する。

唯心を超えて顯現のない [知識] を [も] 超えるべきである。顯現のない [知識] に立つ彼の觀行者は大乘を見る。(45)

cittamātram atikramya nirābhāsam atikramet /

nirābhā^{5b4}se sthito yogī mahāyānaṃ sa paśyati // (45) [13]

sems tsam ñid las (la P D) 'das nas su // snañ ba med las 'da' bar bya //

D^{94a3}snañ med gnas pa'i P^{101a5}mal 'byor pa (ba P D) // des ni theg pa chen po mthoñ //

cittamātram em. : cintamātram Ms.; Tib.: sems tsam ñid (n)²irābhāsam Ms. mahāyāna<ṃ> em. : mahāyāna Ms. paśyat(i)² / Ms.

SthS 45 – Cee LA X 257. LA X 257 – Ci (or Cie) MAV 79b2f. (= Ichigo 1985, 298), MĀ 171a3f., PrPUp 183a8-b1, MAUp 266a7f.; Cie BhKr I 210, 11f. LA X 257abd – Ci MAVMPS 136b1, b3.

觀行者は、顯現のないものを超えるべきである (nirābhāsam atikramet)。最終的には、觀行者は、顯現のないものに立つ (nirābhāse sthito yogī)、そのことによって大乘を見る、と LA の偈文は説いている。この偈文の解釋に際しては、顯現のないものを超えることと、顯現のないものに立つこととは、矛盾すると

(45) See BhKr I 211, 6f. (35a7f./D 33b1f.): tato cittam grāhyagrāhakaviviktam advayam eva cittam¹ iti vicārayet (¹cittam は消去されるべきであろう、Tib.にも對應する譯がない)。

(46) See BhKr I 211, 7-10 (35a8-b1/D 33b2f.): ... advayalakṣaṇe tathatālabhane sthityā tad¹ api cittamātram atikramet, grāhakam ākāram atikramet, dvayanirābhāsa evā² dvayajñāne tiṣṭhet ity arthaḥ (¹tad n.e. Tib. ²eva n.e. Tib.); MAP 137b3f./D 128b5f. (Ichigo 1985, 299, 5-7): ... gzuñ ba med na de (i.e. grāhaka) yañ med do zes bsgom pa ni 'dzin pa'i rnam par mtshan ñid (*grāhakākāralakṣaṇa) sems tsam ñid de yañ yoñs su spañ bar bya žiñ (D; bya'o // P) snañ ba med pa'i (nirābhāsa) šes pa kho na la gnas par bya'o (*tiṣṭhet) //.

いう問題點が指摘されるであろう。これを矛盾のないものと捉える一つの理解に関しては、後にカマラシーラの解釋を論じる際に述べることにしよう。いま、この矛盾と見える部分を除いて LA の偈文を捉えるならば、そこからは、次の解釋——大乘を體得する觀行者は、最終的には、知識には形相の顯現がないという見解に立つ、という解釋——が可能となる。

LA X 256-257 に對するこれらの解釋を考慮に入れると、サハジャヴァジュラがこの LA の二偈文を次のように用いたと解することができるであろう。即ち、兩偈文には、外界の對象が存在せず、すべては唯心であること、そして、その心が形相の顯現を有しないこと、これらが示されていると捉え、兩偈文を、無形相知識論に立つ瑜伽行派の見解の典據として用いた、と解することができる。

しかし、SthS に引用された LA の偈文の内容と、無形相知識論瑜伽行派の實踐 (SthS 42-43) の内容とが、具體的にどのように對應するのかは、依然として明瞭ではない。そこで、LA の偈文に對するカマラシーラの解釋を参考にしつつ兩者の對應を吟味してみよう。觀行者は、唯心に立脚して外界の對象 (所取) を分別しない、そして、眞如を據り所として、能取としての心をも超える、即ち、所取能取なる二相のない不二なる知識に立つ (カマラシーラによる LA X 256 の解釋の主旨)。このように無形相なる知識を立脚點とすることは、SthS 42 での無形相知識説の信解 (nirākārādhimokṣa) に相應するであろう。

觀行者は、更に、不二の知識の顯現さえもない (advayajñānanirābhāsa) 知識に立って、諸法が恆常不變な本體としての自性を有しないこと (niḥsvabhāvatā) を確定して認識する。その境地に立つ觀行者は、無分別三昧 (nirvikalpasamādhi) に入る、そして大乘 (mahāyāna) を見る (see BhKr I 211, 14-20)。ここでの大乘とは、諸法の最高の眞實を見ること (paramatattvadarśana) であるが、それは、諸法を智慧の眼によって觀察する (nirūpayat) 者が諸法の不變な本體を見ないこと (adarśana) である (see BhKr I 211, 22-212, 4)。ここでの「見ないこと」とは、非認識 (anupalambha) を意味する。これは、先述の如く、認識のための條件が揃えば見られ得るものごとが現に認識されないことである (see BhKr I 212, 20-213, 2)。そしてこの非認識は、そのように認識されないものが存在しない

ということを確認する根據となる。従って、SthS 45cd (= LA X 257cd) での「顯現のない [知識] に立つ彼の觀行者は大乘を見る」ということ、つまり、觀行者が諸法の不變な本體を見ないことは、この非認識なる根據に基づいて、諸々のものごとの不變な本體を見ないことである。そして不變な本體の非存在を確定することである。こうした非認識は、心が集中している (samāhita) 者で智慧 (prajñā) にて觀察する (nirūpayat) 者に生じる (see BhKr I 214, 6-9) ⁽⁴⁷⁾。心の集中、つまり心が一つの對象に向かうこと (cittaikāgratā) は止 (śamatha) である ⁽⁴⁸⁾。智慧の眼で觀察すること、つまり眞實を妙察することは觀 (vipaśyanā) である。従って、心が集中していて智慧にて觀察している者に非認識が生じることは、止と觀を共に實踐する者に非認識が成り立つことである。いま、この止觀雙運なる道に勤しむ者の非認識こそが大乘であると言うので、大乘を見ることは止觀雙運なる道に基づく非認識を實踐することである。その意味で、偈文 (LA X 257) の「大乘を見る」ことが、SthS 43 で述べられた止觀の修習を示す典據となる、と解することは可能であろう。

さて、先に LA の偈文 (X 257) には、矛盾と思われる内容が説かれていることを指摘した。即ち、觀行者は、顯現のないもの (nirābhāsa) を超え、顯現のないもの (nirābhāsa) に立つという内容である。ここで、もし二つの「顯現のないもの」が同じものであれば説示は相互矛盾となる。従って、超えられるべき顯現のないものと立脚するべき顯現のないものとは區別されなければならない。偈文のみを引用するサハジャヴァジュラにはこの區別に関する説明はない。そこで、兩者の區別に言及しているカマラシーラの解釋を見ることにしよう。彼はこれらの偈文を引用しつつ兩者の相違点を次のように解釋する。上述の如く「唯心を越えるべきである」とは、能取としての唯心を超出し、二取の顯現のない不二なる知識 (advayajñāna) に立つことである。更に、「唯心を越えて顯現の

(47) See BhKr I 214, 6-9 (37a1f./D 34b6f.): ⁽¹⁾tasmād yaḥ¹⁾ samāhitasya prajñayā nirūpayataḥ sarva-dharmāṅām anupalambhaḥ, sa eva paramo 'nupalambhaḥ (¹*tasmād yaḥ conj. [Tib. de lta bas na (D; om. P) (... chos thams cad mi dmigs pa) gañ yin pa (de 'ñid ...)] : tasmāt syāt text).

(48) See BhKr I 207, 8f. (33b1/D 31b6): cittaikāgratāmātra¹⁾svabhāvatvāc chamathasya (¹mātra, Tib.: tsam du zad pa).

ない[知識]を[も]越えるべきである(nirābhāsam atikramet LA X 257b)」とは、能取としての唯心を超出して、所取と能取の二つの形相の顯現を離れた(dvayanirābhāsa)知識(jñāna)をも超えるべきである⁽⁴⁹⁾、という意味である。そのことを説明してカマラシーラは言う、「その不二なる知識に對しても實在するものとして執著すること(vastutvābhiniveśa)を捨棄するべきである(tyajet)。不二なる知識の顯現しない知識のみに立脚するべきである(advayajñānanirābhāsa eva jñāne tiṣṭhet)、という意味である」⁽⁵⁰⁾、と。即ち、カマラシーラによると、「顯現のないものを越えるべきである」とは、障害を除くという否定的な視點からは、不二知識を實在視する執著(abhiniveśa)を捨棄するべきである、ということの意味する。この場合の超えられるべき「顯現のないもの」とは、二取の「顯現のない」知識、しかも實在すると執着されるような知識である。一方、採用すべき立場を積極的に示す肯定的な視點からは、不二なる知識さえも顯現しない(advayajñānanirābhāsa)知識に立つべきである、とカマラシーラは説明する。この不二知識の「顯現のない」知識こそが立脚するべき「顯現のないもの」である。こうした顯現のない知識に立つことは、すべてのものごとが恆常不變な本體としての自性を有しないこと(sarvadharmāṇiṣvabhāvātā)を確定して認識することである⁽⁵¹⁾。この顯現のない知識に立つ觀行者は大乘を見る⁽⁵²⁾、と説明するのである。

(49) See BhKr I 211, 11f. (35b1f./D 33b3): ... tad¹ api dvayanirābhāsam yaj² jñānam, tad¹ atikramet (¹tad n.e. Tib. ²yaj n.e. Tib.).

(50) BhKr I 211, 14-16: tatrāpy advayajñāne vastutvābhiniveśam tyajet, advayajñānanirābhāsa eva jñāne tiṣṭhet ity arthaḥ.

(51) See BhKr I 211, 16f.: evaṃ sati sarvadharmāṇiṣvabhāvātāpratipattau sthito bhavati.

(52) See BhKr I 211, 19f. (35b4f./D 33b5f.): tathā cā¹dvayajñānanirābhāse jñāne yadā sthito yogī, tadā paramadarśane² sthitatvān mahāyānam sa³ paśyati (¹ca n.e. Tib. ²*paramadarśane conj. [Tib.: mthoñ ba'i (¹dam pa¹) (P; (¹lam D) la] : paramatattve text ³sa n.e. Tib.). 「大乘」とは、カマラシーラによると、最高の眞實を認識すること(paramatattvadarśana)である(see BhKr I 211, 22f.)。そして、その最高の眞實を認識することは次のことを意味する。すべてのものごとを智慧の目によって觀察する者に正しい知の光が生じるときに、その者がそれらのものごとを恆常不變な本體を認識しないことである(see BhKr I 211, 23 - 212, 2 (35b5f./D 33b6): (¹etad eva tat¹) paramatattvadarśanam yat sarvadharmān prajñācakṣuṣā nirūpayataḥ (²samyajjñānāloke saty²) adarśanam³. ¹Tib.: de ni for etad eva tat. ²*jñānāloke saty conj. [Tib.: yañ dag pa'i ye šes kyi snañ ba śar na] : jñānāvaloke saty text ³adarśanam, Tib.: ci yañ mthoñ ba med pa)。

一方、瑜伽行派の無形相知識論者と見なされるラトナーカラシャーンティは、若干異なる解釋を述べている⁽⁵³⁾。彼は、LA X 256-258 を引用して智慧波羅蜜を實踐するする瑜伽行者の瑜伽（修習）の四つ階梯を説明する際に、その解釋を示している。彼の解釋の概略は以下の如くである。世間の諸々のものごと（法）が不變な本體を有しないことを認識するためには、まず、それら諸法が何であるのかを知る必要がある。そこで、「それらは十八界である、五蘊である」というように、諸法の在り方を決定すること、これが、瑜伽の第一の境地である⁽⁵⁴⁾。第二の境地については、「それら〔諸法〕は、しかし、所取と能取に關して空なる唯心である、と信解すること (adhi√muc)、〔しかも、多様なものとしての〕顯現を有する〔唯心である、と信解すること、これ〕が第二の〔境地〕である」⁽⁵⁵⁾と言う。偈文での「唯心に立って」(cittamātram samāruhya LA X 256a) という場合の唯心は、所取と能取のないという意味での唯心である。そうした唯心を對象とする知識が第二の境地である⁽⁵⁶⁾。その境地を超えて⁽⁵⁷⁾、第三の

(53) ラトナーカラシャーンティによる LA X 256-258 の解釋は、海野 2002, 53ff.に論じられている、また、カマラシーラの解釋との相違に關しては、海野 2002, 56ff.参照。

(54) See PrPUp 183b4/D 161b2: de bas na chos thams cad 'di dag go zes bya bar yoñs su gcod pa ni rnal 'byor gyi sa dañ po'o // PrPUp での LA X 256-258 に關する解釋の部分は、海野 2002, 308ff. に和譯される。PrPUp の梗概については、Katsura 1976, 38-41 参照。

(55) PrPUp 183b4f./D 161b2f.: de dag kyañ (P; gyañ D) gzuñ ba dañ / 'dzin pas stoñ pa'i sems tsam ñid du lhag par mos te / snañ ba dañ bcas pa ni gñis pa'o //

(56) See PrPUp 183b6f./D 161b3f.: de la **sems tsam** (cittamātram LA X 256a) zes bya ba ni sems tsam du dmigs pa'i śes pa ste / rnal 'byor gyi sa gñis pa zes bya ba'i don to //

(57) PrPUp では、ラトナーカラシャーンティは、觀行者が超えるべき唯心とは能取と所取の空となっている唯心である、と解している。それに対して、カマラシーラは、觀行者が超えるべき唯心を能取る形相と説明している (see BhKr I 211, 8f.: ... **cittamātram atikramet, grāhakam ākāram atikramet**)。なお、このように超えるべき唯心を能取とする解釋は、ラトナーカラシャーンティの MAVMPS における LA X 256cd の説明にも見られる。MAVMPS 136a6-8/D 118b4f.: 'dzin pa'i mtshan ñid ni sems te / gzuñ ba med pas 'dzin pa med pa'i phyir ro // gñis kyiis (D; kyi P) stoñ pa'i śes pa de ni **de bzin ñid dmigs pa de la gnas pa sems tsam** ste / 'dzin pa'i mtshan ñid de las 'das te / ⁽¹⁾de gñis ka las 'das pa yin te /⁽¹⁾ (D; ⁽¹⁾de ñid las 'das pa'i P) rnal 'byor gyi sa gsum pa'o // (「[所取がないと知る] 心は能取を特相とする。〔しかし〕所取がなければ能取もないので、それは、兩者に關して空なる知識である。眞如を據り所とする (tathatālabana) そうした〔知識〕に立って、〔觀行者は〕唯心を〔超える〕、即ち、能取を特相とするその〔心〕を超える、つまり、その〔所取能取の〕兩者を超える。〔そうした境地が〕瑜伽の第三の境地である。』)。理由句 (... med pa'i phyir ro //) を後に續く文に結び付けて和譯した。海野 2002, 311 に和譯。

境地——眞如を對象とする知識——に立つ⁽⁵⁸⁾。つまり、十八界からなる諸法の顯現は錯亂した相(nimitta)であり、そうした諸法の相の顯現しない知識に立つ⁽⁵⁹⁾。更に、この第三の境地である諸法の相の顯現のない知識をも超えて行く。それが「顯現のないものを[も]超えるべきである」(nirābhāsam atikramet LA X 257b)という偈文の意味である。この偈文は、カマラシーラの解釋では、二(所取と能取)の顯現のない(dvayanirābhāsa)知識を超えることを意味したが、ラトナーカラシャーンティの場合には、諸法の相の顯現のない知識(眞如を所縁とする知識=第三の境地)⁽⁶⁰⁾を超えることを意味する。即ち、ラトナーカラシャーンティによると、超えられるべき「顯現のないもの」とは、諸法の相の「顯現のない」知識である。第四の境地は、唯心において、法の相も顯現せず、また、ものごとの本性(dharmatā 法性)の相も顯現しない、と認識することである。偈文の「顯現のないものに立つ觀行者」(nirābhāse sthito yogī LA X 257c)という場合の「顯現のないものに立つ」とは、法の相と法性の相とが全く顯現しないとの認識を有する第四の瑜伽の境地に立つという意味である⁽⁶¹⁾。従って、立脚するべき「顯現のないもの」とは、法の相と法性の相の全く「顯現しない」知識を意味する。これは、カマラシーラの「不二の知識の顯現のない(advayajñānanirābhāsa)知識に立つ」という解釋、即ち、立脚するべき「顯現のないもの」を、所取能取のない知識さえも「顯現することのない」知識、と見なす解釋とは異なっている。

(58) See PrPUp 183b7f./D 161b4f.: **de bzin ñid dmigs** (tathatālabane LA X 256c') *žes bya ba ni / ye šes gañ gis de bzin ñid dmigs pa ste / rnal 'byor gyi sa gsum pa žes bya ba'i don to //*

(59) See PrPUp 183b5f./D 161b3: **de ñid la chos rnam kyi mtshan ma mi snañ bar lhag par mos pas gsal ba bzin du lta ba ni gsum pa'o // (「將にその[唯心]に諸々のものごと(法)の相(*nimitta)が顯現しないと信解することにより[諸法の非顯現としての諸法の本性(法性)を]顯照の如く見ることが第三の[境地]である」)。**

(60) See PrPUp 184a1f./D 161b5f.: 'dir (i.e. nirābhāsam atikramet LA X 257b) **yañ snañ ba med pa** (nirābhāsam LA X 257b') *žes bya ba ni chos (D; om. P) rnam kyi mtshan ma mi snañ ste / de bzin ñid la dmigs pa (*tathatālabana) žes bya ba'i don to //*

(61) See PrPUp 183b6f./D 161b3: **de ñid la chos rnam dañ /chos ñid kyi mtshan ma thams cad śin tu mi snañ bas** (read: bar?) *mthoñ ba (D; bas P) ni bži pa'o //*; 184a2f./D 161b6f.: **snañ ba med pa** (P; om. D) **la gnas pa** (nirābhāse sthito LA X 257c') *ste / chos dañ chos ñid kyi mtshan ma rnam śin tu mi snañ bar mthoñ ba dañ ldan pa ste / rnal 'byor gyi sa bži pa la gnas pa'o (D; pa P) žes bya ba'i don to //*

これらの解釋では、「顯現のない」(nirābhāsa) ということの意味に相違が見られるので、知識の中のどのような形相が否定されるのかという点についての解釋は異なっている。しかし、知識が形相の顯現を有しないということに関しては相違がない。その意味で、上記の LA の偈文が無形相知識論の典據となることは十分可能であると言えるであろう。

サハジャヴァジュラは、更に LA の偈文 (LA X 258) を引用して、大乘を見る觀行者にとっての境位と認識とを次のように述べる。

[觀行者の] 境位は、任運(無功用)であり、寂靜であり、諸誓願によって清淨となっている。[その觀行者は、] 顯現のない [知識] によって、最高の知識は [恆常不變な] 自體をもたない、と見るのである。(46)

anābhogā gatiḥ śāntā praṇidhānair viśodhitā /

^{5b5}jñānaṃ nirātmakaṃ śreṣṭhaṃ nirābhāsenā paśyati // (46) [14] iti.

'jug pa lhun gyis grub ciñ ži // smon lam rnam par dag nas ni //

ye śes dam pa bdag med pa // snañ ba med pa mthoñ ba yin // (D; yin P) žes gsuñs so //

° dhānai< > viśodhitā / em. : °dhānai vviśodhitā Ms. jñāna< ṃ > em. : jñāna Ms. nirātmakaṃ em. : nirā(t)²makāṃ Ms. śreṣṭhaṃ em. : śreṣṭam* / Ms. paśyati em. : pasyati Ms.

StH 46 – Cee LA X 258. LA X 258 – Ci MAV 79b3f. (= Ichigo 1985, 300), MĀ 171a4; Cie BhKr I 210, 13f., PrPUp 183b1f., MAVMPS 136b4f.

この偈文では、觀行者の境位が任運(anābhoga)、寂靜(śānta)、清淨(viśodhita)であること、そして、觀行者が不變な本體をもたない最高なる知識を顯現のない(nirābhāsa)知識によって見る事が、並列的に説かれており、兩者の關係は明示されていない。カマラシーラの解釋によると、觀行者が顯現のない知識により本體のない最高なる知識を見る事が、彼の境位の任運寂靜たることの理由となっている。彼は、まず、境位の清淨性を次のように述べる。菩薩は、大悲愍(mahākaruṇā)によりすべての衆生の利益を實踐するために誓願を立て、その誓願の力に基づいて、布施などの善行を修習するので、菩薩の境位は清淨となる。そのことにより、菩薩は、衆生への顧慮を捨てない、そして、輪廻の

諸過失 (saṃsāradoṣa) に染まることなくこの世間に住止する (see BhKr I 217, 14-21)。この境位の清淨性の説明に續いて、境位の任運寂靜たることの理由を述べる。觀行者は、不二なる、恆常不變な本體をもたない知識を顯現のない知識によって見る。それ故に、觀行者の境位は任運で寂靜である (see BhKr I 217, 21 - 218, 4)。これは次のように解釋されよう。心の集中した、智慧の眼で觀察する觀行者にとって、諸法の不變な本體は認識されないので、諸法は實在しない。従って知識以外に認識される対象が存在しない。それ故に觀行者の境位は外界のものに志向しないという意味で任運である。そして、その觀行者は、自らの知識にて自らの知識自身を直接的に認識するので、その境位では分別 (vikalpa) を特相とする戲論 (prapañca) が寂滅する。それ故に境位は寂靜である (see BhKr I 218, 5f., 214, 9-11)、とこのように解釋されよう。

SthS 46 (= LA 258) の偈文の「[觀行者の] 境位が諸誓願により清淨となっている」こと、即ち、大悲愍により衆生の利益のために誓願するその力により、布施などの善を修習するので、觀行者の境地が清淨であること、これは、SthS 42 に含意されている布施波羅蜜などの三輪清淨に對應するであろう。

BhKr Iによると、LA X 258 は次のように解釋された。大乘を見る觀行者は、止觀に基づいて、諸法が不變な本體を有しないという眞實を認識する。この觀行者は、不二で本體をもたない知識を不二なる知識の顯現のない知識によって見る、それ故に、その境位は任運で寂靜である、とこのように解釋された。ここでの認識は、顯現のない知識が顯現のない知識を自己認識することである。自己認識においては、知識が知識自身を認識するので、外界のものに志向することはない。そのような認識を行う境位は任運である。また、その認識は自ら自身を直接的に認識するので、その認識に分別の入る餘地はない。従ってその觀行者の境地は分別を離れるので寂靜である。この解釋では、LA X 258 での觀行者の認識は、分別の入らない現證 (pratyakṣikaraṇa, sākṣātikaraṇa) と見なされる。このように眞實な (bhūta) 事柄を現證するのは修所成の智慧 (see BhKr I 204, 11-13)、つまり、止觀である。このように考えるならば、LA X 258 での觀行者の認識は、SthS 43cd での「禪定 (dhyāna) の實踐により止觀に依る」ことと關連するであろう⁽⁶²⁾。

2.3. 波羅蜜の實踐による苦の消滅が無形相なる唯知

六波羅蜜からなる道の實踐を圓滿具足することにより、觀行者は諸法の不變な本體を認識しない。このように見る觀行者にとって諸法は實在しない。觀行者は形相のない知識によってその知識自身を現證する。現證する觀行者の認識は分別を離れている。そうした觀行者にとって、分別された多様なものごととしての苦の世界は消滅する。そのことは、すべては形相のない知識のみである、ということの意味する。サハジャヴァジュラは、無形相知識論瑜伽行派の定説の結びとして、無形相なる知識のみであることを次のように言う。

この苦は、分別されたものであり、多種に現われる。その〔苦〕は、習氣により生じたものなので、他の〔諸因縁〕に依る（依他起）本性を有する。布施などの〔波羅蜜からなる〕道を完全圓滿にすることにより、〔苦の〕消滅、〔即ち〕完成された寂滅〔が成就する。それは〕無形相なる唯知である。
(47)

duḥkhaṃ vikalpitam idaṃ vividhaṃ cakāsti^{6a1} tad vāsanāsamuditaṃ paratantra-rūpam /

dānādīmārgaparipūraṇato nirodho niṣpannanirvṛtir a^{6a2}nākṛtivittimātram // (47)
[15]

sna tshogs^{P 101a6} gsal ba de ñid kun tu^{D 94a4} brtags pa sdug bsñal te / kun 'byuñ gi
(D; gis P) ni bag chags gžan gyi dbañ gi (P; gis D) rañ bžin no //

sbyin pa la sogś lam ñid yoñś su rdzogs pa 'gog pa ste / rdzogs par^{P 101a7} yoñś su
grub pa mnam (D; mnam P) med mnam par rig pa tsam //

(62) アドヴァヤヴァジュラは、TRĀにおいて、無形相知識論瑜伽行派にとっての禪定 (dhyāna) とは、無戲論なる (niṣpraṇīca) 顯現のない (nirābhāsa) 心を現證すること (sākṣāt-karaṇa) である、と説いている (see TRĀ 5, 18f.)。その心は自己認識 (svasamvedana) を本性とするとする (see TRĀ 5, 5f.)。従って、無形相知識論瑜伽行派にとっての dhyāna は、顯現のない心が心自身を現證することである。LA の偈文 (LA X 258cd) の「顯現のない知識によって、最高の知識を恆常不變な自體のないものと見る」という言説は、知識の自己認識、即ち、知識が自ら自身を現證することを含意している、と解され得る。その現證は禪定であるので、アドヴァヤヴァジュラの説を参考にすると、LA の偈文の「顯現のない知識により知識を見る」ことは、現證を介して、禪定に關係する、と言えよう。

vikalpitaṃ em. : vikalpitaṃ Ms. Tib.: de ñid for idaṃ (ida(ṃ)² Ms.) vividhaṃ
em. : vividhaṃ Ms. tad n. e. Tib. paratantrārūpaṃ em. : paramantrārūpaṃ Ms.
Tib.: lam ñid for mārga °nirvṛtir em. [Tib.: yoṅs su sgrub pa] : °nirvṛ{t}tir Ms.
°mātram* / Ms.

[以上が³] 無形相瑜伽行派の定説の集成である。

nirākārayogācārasthitisamāsaḥ.

rnal 'byor spyod pa'i lam rnam pa med ^{D 94a5}pa'i gnas pa bsduṣ pa'o //

°samāsa<ḥ> em. : °samāsa Ms.

この SthS の偈文では、サハジャヴァジュラは、苦・集・滅・道の四諦と三性説とを結び付けている。多様に現われるこの世界は苦であり妄分別されたもの(遍計所執)である。その苦は、習氣なる原因(集)より生じるという意味で、他なる諸因縁によって生じるもの(依他起)である。苦を斷じるための行(道)は布施などの六波羅蜜である。その道の十全な実践により、分別されたものとしての苦の消滅(滅)が成就する。この滅は完成された(圓成實)寂滅である。この分別が寂滅していることに、形相をもたない知識のみであることを對應させる點が、サハジャヴァジュラの無形相知識論瑜伽行派説の解釋の特色である。因みに、有形相知識論瑜伽行派の定説の説示では、苦の滅を、多様な形相を有する不二なる知識と見なしている (see SthS 52)。

カマラシーラによる LA X 256-258 (= SthS 44-46) に對する説明や悲愍の修習に關する言説を參考にして、SthS 47 を説明するならば、それは次のようになろう。BhKr I では、菩薩が衆生に對して悲愍を抱く契機として、三種の苦性の視點から衆生が苦しんでいることを述べている。地獄に住むものや餓鬼などのみならず、諸天も苦を感じている。諸天は、不快なものごとが苦痛であることから苦であるという苦苦性(duḥkhaduḥkhatā)を離れているが、他の種類の苦に逼惱されている。即ち、ものごとは樂に見えても好ましくないものに變化するが故に苦であるという壞苦性(vipariṇāmaduḥkhatā)からは自由ではなく、また、ものごとは諸條件によって生じ無常であるが故に苦であるという行苦性(saṃskāraduḥkhatā)からも自由ではない (see BhKr I 188, 5-189, 18)。このよう

に世間は苦の火に舐め盡されている。それを實感することにより、菩薩は、悲愍の思いと菩提心を起こし、更には、布施などの波羅蜜を實踐するようになる、と説くのである。

以上によりこの世界が苦 (duḥkha) であることは理解できるであろう。SthS では、その苦は他に依る (paratantra 依他起) 本性を有する、と説かれている。この言説についての解釋には、行苦性の考え方が参考になろう。即ち、ものごとは諸条件によって生じ無常であるという意味で苦であるという考え方である。この SthS の偈文では、瑜伽行派の苦が論題となっている。従って、ここでは唯識説が前提となっているので、ものごとが諸条件によって生じるという場合の諸条件とは、外界のものではなく、識の中にあるものとなる。そこで、この諸条件を習氣 (vāsanā) とすれば、即ち、業と煩惱によって植えつけられた習氣と見なせば、苦なる世界は習氣によって生じるという意味で他に依存するものである、とすることができるであろう。

苦は、この習氣なる他のものに依存する。他に依存するものは、それ自身で實在することはない、即ち、恆常な本體をもって存在することはない。従って、苦は、有るようには見えても、單に概念的に構想されたもの、分別されたもの (vikalpita) に過ぎない。

そうした苦を斷じるためにはその原因を斷じなければならない。その原因の主たるものは煩惱 (kleśa) である。この煩惱は、BhKr I によると、次の如く斷じられる。布施などの方便と智慧とを修習する觀行者は、顯現のない、形相のない知識に立って大乘を見る。即ち、心を集中して智慧の眼で伺察するその者は、諸法の恆常な本體を認識しないという意味で、最高の眞實を見る。この觀行者の境地は前述の如く寂靜 (śānta) である。何故ならば、この非認識により、ものごとが存在すると分別すること (vikalpa) もなく、また、存在しないと分別することもないからである (see BhKr I 214, 6ff.)。このように分別を斷じることにより、その分別に起因する錯誤した見方、即ち顛倒 (viparyāsa) を捨棄する。この顛倒は煩惱を生起させる原因であるから、煩惱の因となる顛倒を斷じることにより、煩惱をも斷じることが可能となる (see BhKr I 214, 25 - 215, 6)。苦は渴愛などの煩惱を原因として生じる。いま、波羅蜜の道を實踐することに

より、原因である煩惱を斷滅するので、煩惱の結果としての苦をも斷滅する。

かくして、寂靜なる境地では、菩薩は、知識が顯現を有しない (nirābhāsa) という立場に立って、「ものごとが存在する、ものごとに恆常な本體がある」という認識を離れる。この非認識により、苦の因たる分別を斷じて、苦の滅を成就する。分別上あるとされた苦が道の圓滿により消滅すること (nirodha)、これは、ものごとの完成された (pariṇiṣpanna) 在り方である。このように知識が形相の顯現を有しないという立場に立つ菩薩にとって、苦そのものなる世界が存在しないこと、それは、すべてが形相のない知のみ (anākṛtīvitīmātra) であることに他ならない。以上は、BhKr の論述に基づいて試みた、SthS 47 についての一つの解釋である。

これまでサハジャヴァジュラによる無形相知識論瑜伽行派の定説を考察してきた。この定説の特徴を簡単に列挙するならば次の如くだろう。彼は、まず、外界の對象の存在しないことを證明し、次に、青などの外的對象と見なされるものが知識にも存在しないこと、即ち、知識の形相としても存在しないことを證明する。これによって、外的對象がなく知識に形相もないという無形相唯識説を示す。次に、すべては形相のない唯識であることを體得するためのこの瑜伽行派の實踐として、六波羅蜜からなる行を説く。そこでは、方便に相當する布施などの波羅蜜の三輪清淨と、智慧としての三慧 (聞所成慧・思所成慧・止觀からなる修所成慧) の實踐を述べている。その無形相唯識説に立つ實踐を示す典據として『楞伽經』の偈文 (LA X 256-258) を援用する。更に、四諦と三性説を結び付けて苦とその滅を示し、苦 (世間のものごと) の滅を無形相なる唯知と捉えている。

以上で、無形相知識論瑜伽行派の定説の説示は終わる。(本稿は平成 23 年度—25 年度科學研究費助成事業 (基盤研究 (C)) の研究成果の一部である)

略號（以下に記載されない略號は岩田 2010 和の略號に従う）

- < > 梵文寫本において akṣara が挿入されていることを示す。
 ()² 寫本校訂において不明な akṣara を示す。
 * 寫本校訂においては virāma を示す。Skt. テキストでは想定される語を示す。
 { } 梵文寫本において akṣara が消去されていることを示す。

Ce, Cee, Ce'e, Ci, Cie, Ci'e 引用。引用のタイプについては、Steinkellner 2007, XXXV-XXXVi 参照。

- アドヴァヤヴァジュラ著作集 (4) 「アドヴァヤヴァジュラ著作集——梵文テキスト・和譯 (4) ——」『大正大學綜合佛教研究所年報』13 (1991): 242-290.
- Goshima 1983 Goshima, Kiyotaka, ed. *The Tibetan Text of the Second Bhāvanā-krama* (private edition). Kyoto, 1983.
- 一郷 2011 一郷正道 (共同編集者 小澤千晶、太田路子) 『瑜伽行中觀派の修道論の解明—『修習次第』の研究』(2008-2010 年度科學研究費補助金 基盤研究 (C) 成果報告書) 2011.
- 岩田 2010 和 岩田 孝『『定説集成』(Sthitisamāsa) 和譯研究 無形相知識論瑜伽行派の定説 (3) ——知識における形相の存在の否定——』『早稻田大學大學院文學研究科紀要』56 (2010): 5-17.
- 岩田 2013 岩田 孝「サハジャヴァジュラの波羅蜜理趣での修習論——『眞實十偈釋』(Tattvadaśakaṭīkā) 和譯研究 (ad Tattvadaśaka 5d-6) ——」『伊藤瑞観博士古稀記念論文集』2013 出版豫定。
- 梶山・御牧 1986 梶山雄一、御牧克己「The Tattvaratnāvalī of Advayaavajra (Tibetan Text)」『昭和 59・60 年度科學研究費補助金 (一般研究 B) 研究成果報告書』1986, 1-17.
- Katsura 1976 Katsura, Shoryu. “A Synopsis of the Prajñāpāramitopadeśa of Ratnākaraśānti” 『印佛研』25.1 (1976): 38-41 (= 484-487).
- Lindtner 1990 Lindtner, Christian. *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. Delhi, 1990 (reprint).
- 松本 1980 松本史朗「Ratnākaraśānti の中觀派批判 (下)」『東洋學術研究』19.2 (1980): 152-180.
- 御牧 1982 御牧克己「頓悟と漸悟——カマラシーラの『修習次第』」『講座・大乘佛教 7 中觀思想』東京、1982, 217-249.
- 宇井 1979 宇井伯壽『大乘佛典の研究』東京、1979 (再販)。
- 海野 2002 海野孝憲『インド後期唯識思想の研究』東京、2002.

- AAĀ Abhisamayālaṃkāṛālokā (Haribhadra): Whogihara, Unrai, ed. *Abhisamayālaṃkāṛ'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā*. Tokyo, 1973 (reprint).
- ĀM Ālokaṃālā (Kambala): Lindtner, Christian. "A Treatise on Buddhist Idealism: Kambala's Ālokaṃālā." *Miscellanea Buddhica*. Ed. Christian Lindtner. Copenhagen, 1985, 109-220.
- GPKrUp Bla ma brgyud pa'i rim pa'i man ṅag ces bya ba (*Guruparamparā-kramopadeśa) (Vajrapāṇi): P 4539.
- NB Nyāyabindu (Dharmakīrti), see DhPr.
- NB II Nyāyabindu, chapter II (svārthānumāna).
- PYBhKrUp Pha rol tu phyin pa'i theg pa'i bsgom pa'i rim pa'i man ṅag (*Pāramitāyānabhāvanākramopadeśa) (Jñānakīrti): P 5317 (A 78b6-84a7) (= P¹); P 5456 (Gi 195a8-201a7) (= P²).
- PVin II Pramāṇaviniścaya, chapter II (svārthānumāna): Steinkellner 2007.
- BhKr I The First Bhāvanākrama (Kamalaśīla): Tucci, Giuseppe. *Minor Buddhist Texts: Part II*. Roma, 1958. Rpt. in *Minor Buddhist Texts: Parts One and Two*. Delhi, 1986, 185-229 (= 495-539). Tib. P 5310.
- BhKr II The Second Bhāvanākrama (Kamalaśīla): P 5311: Goshima 1983.
- BhKr III The Third Bhāvanākrama (Kamalaśīla): Tucci, Giuseppe. *Minor Buddhist Texts: Part III: Third Bhāvanākrama*. Roma, 1971, 1-31. Tib. P 5312.
- MAUp dBu ma' i rgyan gyi man ṅag (*Madhyamakālaṃkāropadeśa) (Ratnākaraśānti): P 5586.
- MAVMPS dBu ma' i rgyan gyi 'grel pa dbu ma' i lam grub pa zes bya ba (*Madhyamakālaṃkāravṛtti Madhyamapratipatsiddhi) (Ratnākaraśānti): P 5573.
- MĀ Madhyamakāloka (Kamalaśīla): P 5287.

〈キーワード〉無形相知識論瑜伽行派、三輪清淨、聞思修所成の知慧、止觀、無形相なる唯知