

依他起性は実在するか

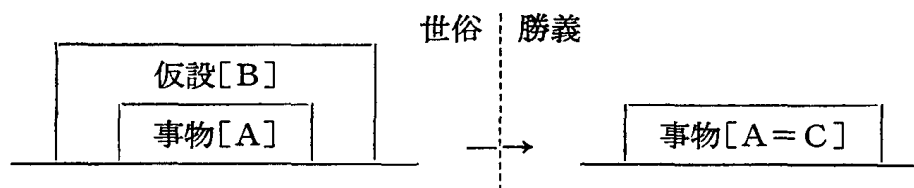
池田道浩

一 問題の所在

三性説は実在論的思想だと思われる。その思想的特質は『菩薩地』『真実義品』における「空性の定形句」とも言うべき以下の記述にすでに集約されている。

更にまた、どのように空性は正しく理解されるのか。そこ[A]にそれ[B]が存在しないなら、それ[A]はそれ[B]について空であると正しく観察し、更にそこに余れるもの[C]があれば、それはここに存在すると如実に知る。このことが如実であり不倒顛な空性に入ることだと言われる。例えばそれは、既に説かれたような、色等と名付けられる事物 (vastu) [A] には、「色である」云々という仮設された言葉 (prajñapti-vāda) を本質とする属性[B]は存在しない。それ故に、その色等と名付けられる事物[A]は、その「色である」云々という仮設された言葉を本質とすること[B]について空である。更に、その色等と名付けられる事物において余れるもの [C] とは何か。すなわち、まさにその「色である」云々という仮設された言葉の基体 (āśraya) [が余れるもの[C]] である。そして、その2つ、すなわち、「ただ事物のみが存在していること」と「ただ事物のみに対してただ仮設のみがあること」と如実に知る。(Bodhisattvabhūmi, Dutt ed. p. 32, 11.12-19, Wogihara ed. p. 47, 1.16-p. 48, 1.2)¹⁾

以上の記述を図示すれば以下のようなになるであろう。



厳密に言えば『菩薩地』に三性説は説かれませんが、ここで「事物 (vastu)」と表現されているものが依他起性であることをあらためて論証する必要はないであろう。このように、三性説の構造上、仮設の基体である依他起性は世俗においても勝義においても存在し続けていくことになる。

チベット仏教ゲルク派のツォンカパ=ロサンタクパ (Tsong kha pa Blo bzang

grags pa. 1357-1419) も、三性説の依他起性について次のように述べている。

この〔唯識〕派において、依他起それ自体が空であると説明することは全くありえない。(Legs bshad snyin po, *The Collected Works of rJe Tsoñ-kha-pa Blo-bzaiñ-brags-pa*, Vol. 21 (GSMGS, Vol. 99), f. 533, 1.3)²⁾

このような「依他起性は勝義においても実在する」という見解を作業仮説的に「依他起勝義有説」と名付けておく。

一方、「依他起性は消滅する」という全く反対の見解が阿理生氏によって提起されている³⁾。阿氏が展開する議論には、『菩薩地』『真実義品』の事物 (vastu) をも「依他起性の消滅」によって解釈するなど多くの疑問点も存在する⁴⁾が、その「依他起性の消滅」という説自体に筆者は強く興味を引かれている。というのも、チベット仏教チヨナン派 (Jo nang pa) のトゥルプパ=シェーラプギェルツェン (Dol bu pa Shes rab rgyal mtshan, 1292-1361) も、瑜伽行派の文献にもとづいて「依他起性は世俗有である」と主張しているからである。チヨナン派はいわゆる「他空説」により如来蔵の実在を強く主張したことから他派から厳しく批判され異端視された⁵⁾。ここに紹介するトゥルプパの見解も後にツォンカパによって前主張として引かれ否定されることになるが、筆者にはこのトゥルプパの見解やツォンカパが設定した前主張は必ずしもそれほど荒唐無稽ではないように思われ、むしろ、インド仏教を正確に継承しているとも考えることができるのである⁶⁾。

このような「依他起性は世俗有であり勝義においては実在しない」という見解を「依他起世俗有説」と名付けておく。

本稿はこれら「依他起勝義有説」と「依他起世俗有説」との相違を明確に提示することを目的とする。

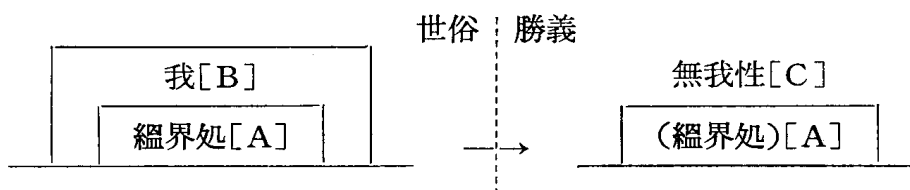
二 「依他起世俗有説」とは何か

冒頭に引用した「空性の定形句」は『阿毘達磨集論』にも説かれる。ただし、「余れるもの」という表現こそ同一であるものの、その内容は異なったレベルを指していることには注意しなければならない⁷⁾。

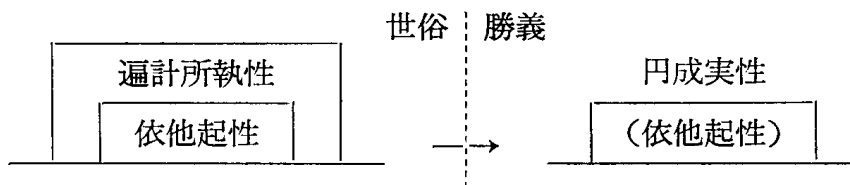
空性の特質とは何か。そこ[A]にそれ[B]が無いならば、それ[A]はそれ[B]について空であると正しく観察し、そこに余れるもの[C]があるならば、それはここに存在すると如実に知る。このことが空性に入る正しい見解であり不倒顛なものと言われ

る。どこに何が無いのか。諸の蘊界処[A]において、永久で堅固、永遠で不変の性質をもつ我や我所[B]が無いのである。それゆえに、それら[蘊界処, A]はそれ[我や我所, B]について空である。そこにどんな余れるもの[C]が存在するのか。無我性である。そのように、我は無いが無我性は存在すると空性を理解すべきである。このことを意図して世尊は「有るものをまた有ると、無いものをまた無いと如実に知る」と説かれた。(Abhidharmasamuccaya, D. ed. No. 4049, Ri, 76a³⁻⁶, P. ed. No. 5550, Li, 90b¹⁻⁶, 『大乘阿毘達磨集論』大正 31, p. 675²¹⁻²³)⁸⁾

この『阿毘達磨集論』の記述を図示すれば以下のようなになる。



この図に、遍計所執性, 依他起性, 円成実性をあてはめれば以下のようなになる。



このように、三性説の構造からいえば、依他起性が世俗においても勝義においても基体として存在し続けていくことはもはや説明の必要はないであろう。

ところが、トゥルプパはこの『阿毘達磨集論』の「空性の定形句」に対して驚くべき解釈を試みるのである。

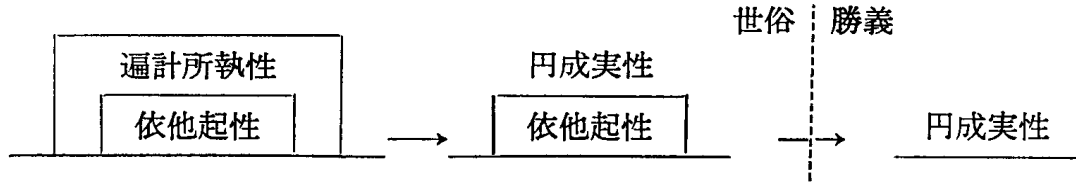
空の基体 (stong pa'i gzhi) [A] に空の法 (stong pa'i chos) [B] が無いならば、それ[A]は法[B]について空であると正しく観察し、ここには、その法について空である余れるものという空の基体、およそ何であれ、法性であるその円成実はここにいかなる時にも存在すると正しく如実に知る。[中略]

ここではひとまず依他起として設定された諸の蘊界処が、遍計所執である我や我所について空である基体だと説かれているけれども、究極的な空の基体は、依他起についても空である基体、法性である円成実である……[中略]

遍計所執が存在しない余れるものである無我の依他起はひとまず存在する。その依他起についても空である余れるもの、法性である無我の円成実⁹⁾は真実として存在するのであって、順次に世俗として存在するものと、勝義として存在するものとである。このことを意図して世尊は「有るものを有ると、無いものを無いと如実に知る」と説かれたのである。

そのように、遍計所執について空である基体が依他起である。依他起についても空である基体が円成実である。法性である円成実について空である基体は全くありえない。なぜなら、それはいかなる時にもいかなるところにも自然 (lhun grub, anābhoga) におあします (bzhugs pa) 真如だからである。(『了義大海』 *Ri chos nges don rgya mtsho*, reproduced at Gangtok 1976, ff. 191⁶-193⁸)⁹⁾

このトゥルプパの見解を図示すれば以下のようなになるであろう。



トゥルプパの解釈では、依他起性は勝義においては存在せず、ただ円成実性だけが存在する¹⁰⁾。トゥルプパのこの見解は「依他起性が基体として存在し続ける」という三性説の構造を破壊しており、『阿毘達磨集論』の解釈としては全く正しくない。しかし、幾つかの瑜伽行派の文献の記述に関してはぴったり一致しているとも考えられるのである。トゥルプパは次のような『中辺分別論』や『大乘莊嚴經論』の記述を引用し自説を補強する。

svabhāvas trividho 'sac ca nityaṃ sac cāpy atatvataḥ /

sad-asad-tatvataś cēti svabhāva-traya iṣyate // *Madhyāntavibhāga*, III. k. 3.¹¹⁾

自性は三種である。常に存在しないもの、存在するが真実としてではないもの、真実として存在しかつ存在しないものとの三つの自性が認められる。

tatvaṃ saṃchādyā bālānām atatvaṃ khyāti sarvataḥ /

tatvaṃ tu bodhisatvānām sarvataḥ khyāty apāsyā tat //

akhyāna-khyānatā jñeyā asad-artha-sad-arthayoḥ /

Mahāyānasūtrālaṃkāra, XIX, kk. 53-54ab.¹²⁾

凡夫達には真実を覆って非真実があまねく顕現する。

しかし、菩薩達にはそれを除いて真実があまねく顕現する。

存在しない対象と存在する対象における非顕現と顕現を知るべきである。

na khalu jagati tasmād vidyate kiṃcid anyat-

jagad api tad aseṣaṃ tatra saṃmūḍhabuddhi /

katham ayam abhirūḍho lokamohaparakāro

yad asadabhiniviṣṭaḥ sat samantād vihāya // *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XI, k. 14.¹³⁾

実に世間においてはそれ [真実] とは別ないかなるものも存在しない。

また、その場合、その世間は残らず愚かな智をもつ。

有をすべて捨てて無に執着したこの世間の迷妄の種類はどのように増大するのか。

na san na cāsan na tathā na cānyathā na jāyate vyeti na cāvihyate /
na vardhate nāpi viśudhyate punarviśudhyate tatparamārthalakṣaṇam //

Mahāyānasūtrālaṅkāra, VI, k. 1.¹⁴⁾

有でもなく無でもない。そのままでもなく異なるものでもない。生じるのでもなく滅するのでもない。減少するのでもなく増加するのでもない。清浄にされるのでもなくかつまた清浄にされる。それが勝義の特質である。

トゥルプパが引用する以上の『中辺分別論』や『大乘莊嚴經論』の記述には、勝義においては円成実性だけが存在するという「依他起世俗有説」が明確に説かれているように思われるのである。

このトゥルプパの見解に対し、ツオンカパはこのような「依他起世俗有説」の記述を何とか「依他起勝義有説」と会通させようとする。ツオンカパはトゥルプパの見解を前主張として次のように設定している¹⁵⁾。

『菩薩地』や『摂決択分』の中で「依他起は勝義として存在する」と説かれている¹⁶⁾通りであるなら、

『解深密経』の中で「あたかも八聖道の相互の特質が異なっているそのごとく、もしそれら法の真如、勝義、法無我也特質が異なるのなら、それによって真如、勝義、法無我也因をもつものとなる¹⁷⁾。因から生じたものであるなら有為であることになる。有為であるなら勝義ではないことになる」と¹⁸⁾、有為であるなら勝義ではないと説かれたことと、

『中辺分別論』に「しかし、勝義は一つにもとづく」と説かれ¹⁹⁾、その注釈にも「勝義諦はただ円成実性一つだけにもとづく」と知るべきである」とか説かれた²⁰⁾ことと、

『大乘莊嚴經論』にも

「有でもなく無でもない。そのままでもなく異なるものでもない。生じるのでもなく滅するのでもない。減少するのでもなく増加するのでもない。清浄にされるのでもなくかつまた清浄にされる。それが勝義の特質である」

と²¹⁾、五相をもつ勝義諦が説かれた箇所に勝義に生滅はないと説明され、

注釈にも

「遍計所執や依他起の特質として存在するのではなく、円成実の特質としては存在しないのではない」と説かれた²²⁾ことと、

『摂決択分』にも

「因相は世俗有と言うべきか、勝義有と言うべきか。曰く、世俗有と言うべうである」と²³⁾、また

「分別は世俗有と言うべきか、勝義有と言うべきか。曰く、世俗有と言うべきであ

(52)

依他起性は実在するか (池田)

る」と説かれた²⁴⁾ことなどなどどうして矛盾しないのか。(Legs bshad snyin po. f. 533, 1. 3.)²⁵⁾

ツォンカパはこの前主張を「勝義の設定方式の相違」によって会通させようとする²⁶⁾。しかしながら、ここには容易に解決しがたい「依他起勝義有説」と「依他起世俗有説」との深い溝が横たわっている。この相違を簡単に解消してしまっただけでは瑜伽行派の思想を正確に理解することはできないように思われる。

三 「依他起勝義有説」と「依他起世俗有説」の混在

筆者の最終的目標はこのような「依他起勝義有説」と「依他起世俗有説」との思想的相違の源泉を求めることである。瑜伽行派においてはもともと「依他起勝義有説」であったものが、そのあからさまな実在論を隠蔽するために、ある時点から「依他起世俗有説」が説かれ始めたと思われられる。しかし、その思想的変化がどの時点から生じたのかを明らかにするのは非常に困難だと思われる。なぜなら、三性説の構造からいえば明らかに「依他起勝義有説」を説いているにもかかわらず、そのテキストには「依他起世俗有説」も説明されているという事例が多いからである。このような一貫しない見解が説かれるテキストが一人の作者によって作成されたとは思えず、そのテキストの成立の問題をも検討しなければならないことになるのである。

ここでは、三性説の構造は「依他起勝義有説」であるにもかかわらず「依他起世俗有説」が示されている文献の記述を思いつくままに挙げておく。

『菩薩地』「真実義品」では「ただ事物 (vastu) のみ」「仮設の基体であるから vastu は実在する」と強く主張されている。しかし、同時に「vastu の実在」とは全く矛盾する「分別から vastu が生じる」という見解も説かれている。以下の記述 [1][2] では勝義としての vastu の実在が示され、[3][4] では逆に vastu の非実在が示されていると思われる。

[1] 以下の二つはこの法や律から逸脱すと知るべきである。およそ誰であれ、色等の諸法や色等の事物に対して、仮設された言葉の自性や特質を、非存在にもかかわらず増益して執着する者と、およそ誰であれ、表示された言葉の因相の基体であり、表示された言葉の因相に依り所であり、言語表現できないことを自性とすることによって勝義として存在する事物 (nirabhiāpyâtmakataya paramārtha-sad-bhūtaṃ vastu) を損減して「あらゆる場合にあらゆるものが存在しない」と破壊する者として

ある。(Bodhisattvabhūmi, Dutt ed. p. 30, 1. 26-p. 31, 1. 2. Wogihara ed. p. 45, 11. 13-19)

[2] 例えば、色等の諸蘊が存在する場合にはプロダラの仮設が成立し、[色等々の諸蘊が存在し]ない場合には、事物(vastu)の無いプロダラの仮設は存在しない、そのように、色等々の諸法が「ただ事物のみ」である場合に、その色等々の諸法には仮設された言葉の設定(prajñapti-vadôpacāra)が成立し、[色等々の諸法が「ただ事物のみ」で]ない場合には、事物の無い仮設された言葉の設定(nir-vastukaḥ prajñapti-vadôpacāraḥ)は存在しない。その場合、仮設の[依り所である]事物が存在しないということは、依り所(adhiṣṭhāna)の無い仮設もまた存在しないのである。(Dutt ed. p. 31, 11. 7-10, Wogihara ed. p. 46, 11. 2-7)

[3] 自性分別(svabhāva-vikalpa), 差別分別(viśeṣa-v.), 総執分別(piṇḍagrāha-v.)という三つの分別は、分別と戲論の依り所であり分別と戲論の把握対象(ālambana)である色等と呼ばれるべき事物を生みだす。(Dutt ed. p. 34, 1. 25-p. 35, 1. 3, Wogihara ed. p. 51, 11. 2-5)

[4] [分別と事物との]二つは無始時来のものであり相互に因となっている(anādikālikaṃ cānyonya-hetukaṃ)と知られるべきである。(Dutt ed. p. 36, 1. 5-6, Wogihara ed. p. 52, 11. 23-24)

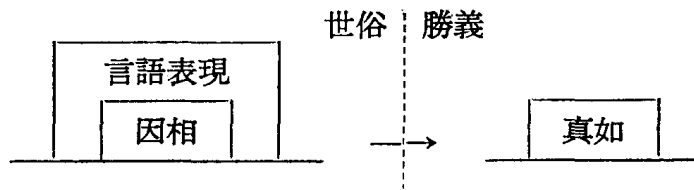
私見によれば、[1][2]には「依他起勝義有説」が説かれており、[3][4]には「依他起世俗有説」が説かれていると思われる²⁷⁾。「vastu 実在論」を強調する「真実義品」においても「依他起勝義有説」と「依他起世俗有説」との混在が見られるのである。

このような「依他起勝義有説」と「依他起世俗有説」との混乱は『摂決択分』に最も顕著に見ることができる。『摂決択分』「真実義品の決択」では、基体としての依他起性は「因相(nimitta)」と表現されており、ツオンカパも『摂決択分』の因相を依他起性と解釈する²⁸⁾。

因相とは何か。要約すれば、言語表現された言葉の基体(gnas, āsraya)となっている事物(dngos po, vastu)である²⁹⁾。[中略]

真如とは何か。法無我によって特徴づけられるもの(rab tu phyed pa, prabhāvita)であり、聖者の智の領域であり、一切の言語表現された言葉の基体となっていない事物である。(Vinīścayasamgrahaṇi, D. ed. Zhi, 287b²⁻⁴, P. ed. Zi, 302b³⁻⁴, 大正 30, p. 696 a²⁻⁶)³⁰⁾

このような『摂決択分』の所説は以下のように図示することができる。



この図は冒頭に紹介した「空性の定形句」の図と似通っており、『菩薩地』「真実義品」の「vastu 実在論」が継承されていることが理解される。『摂決択分』では因相と真如とが質的には同一であり、両者とも実体的なものだと考えられる。また、以下の記述も因相が仮設の基体であることを示している³¹⁾。

それら五事のうち何故にまず最初に因相の設定等 [があり] 順次に [五事の] 設定がなされたのか。曰く、基体が存在しないものに名称の設定はありえないので、それ故に最初に因相が設定されたのである。(D. ed. Zi, 18a⁴⁻⁵, P. ed. 'I, 19b¹⁻², 大正 30, 703a¹⁴⁻¹⁶)

ところが、因相が仮設の基体であるにもかかわらず、『摂決択分』ではそれが世俗有と示されている。その「依他起世俗有説」の根拠は以下のようなものである。

因相は世俗有と言うべきか勝義有と言うべきか。曰く、世俗有と言うべきである。二つの理由による。即ち、雑染を引き起こすからであり、仮設の基体であるからである。 [中略]

真如は世俗有と言うべきか勝義有と言うべきか。曰く、勝義有と言うべきである。清浄なる把握対象である事物だからである³²⁾ (D. ed. Zhi, 288b^{7-289a⁴}, P. ed. Zi, 303b^{7-304a⁸}, 大正 30, p. 696b¹⁵⁻²⁴)

以上の記述では「仮設の基体である」ことを根拠に因相が世俗有と規定されている。これは、先に見た『菩薩地』「真実義品」と矛盾するだけでなく、一般的な瑜伽行派の見解とも異なることになる。筆者の考える「一般的な瑜伽行派の見解」とは、中観派の Bhāviveka³³⁾ が瑜伽行派を批判する際にとりあげた以下の『頭揚聖教論』「成無生品」第十偈の所説である。この偈は Bhāviveka によって『中観心論』 *Madhyamakahrdayakārikā*, V, k. 6 として引用されている。

prajñapteḥ sa nimittatvād anyathā dvayanāśataḥ /
saṃkleśasyôpalabdheś ca paratantrāstitā matā //³⁴⁾

仮設は因相をもつから、これと異なっては二が無いから、
雑染が得られるから、依他起は存在すると認められる。

『菩薩地』「真実義品」や『頭揚聖教論』には「仮設の基体であるから依他起

性は勝義有である」と説かれている。しかし、『摂決択分』では同じく「仮設の基体である」ことを根拠に依他起性の世俗有が主張される。いったいこのような異なった見解はどのように発生したのであろうか。

四 結 論

本稿の考察は次のようにまとめられる。

- ・ 瑜伽行派の文献には「依他起勝義有説」と「依他起世俗有説」とが説かれており、この二つの見解は大きく矛盾している。

(1996年7月12日)

注

- 1) 「空性の定形句」については以下の研究を参照。長尾雅人「余れるもの」『印仏研』16-2 (1968年), pp. 497-501, 同「空性に於ける「余れるもの」」『中観と唯識』(1978年), pp. 542-560, D. S. Ruegg, *La théorie du Tathāgatagarbha et du gotra*, Paris 1969, pp. 320-332, 向井亮「『瑜伽論』の空性説—『小空経』との関連において—」『印仏研』22-2(1974年) pp. 900-907, 同「阿含の〈空〉に対する大乘の解釈とその展開」『印仏研』32-1 (1983年), pp. 785-788, 水尾寂芳「瑜伽行派における「余れるもの」の展開」『印仏研』32-1 (1983年), pp. 182-183, 袴谷憲昭「空性理解の問題点」『理想』No. 610 (1984年), pp. 50-64, 後に『本覚思想批判』(1989年) pp. 35-54. に収録される。
- 2) R. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, Princeton 1984, p. 228.

三性説研究に関する最新の成果の一つである竹村牧男博士の『唯識三性説の研究』(1995年)の「はしがき」p. iii には次のような見解が提示されている。

「以上において、従来の三性説の一般的理解に相違し、弥勒等から護法に至るまで、瑜伽行派では一貫して同一の論理構造が継承されていたことを実証したのである。」

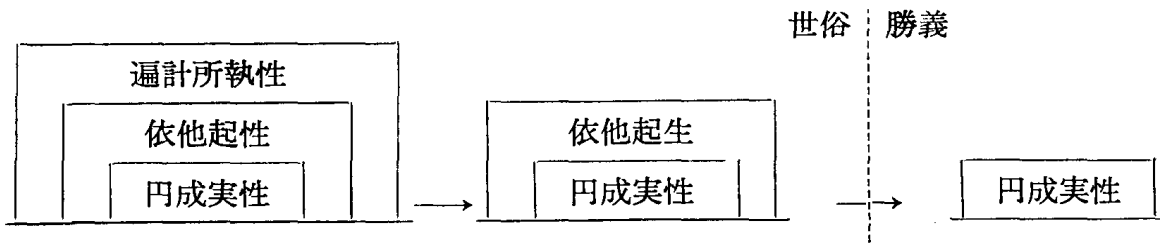
博士がおっしゃる「従来の三性説の一般的理解」とはいったいどのような見解を指すのか筆者には理解できないが、この竹村博士の御見解も筆者の理解によれば「依他起性の存続」を承認しているものと思われる。向井亮「書評、竹村牧男著『唯識三性説の研究』」『印度哲学仏教学』10 (1995年), p. 400 には竹村博士の見解が次のように要約され評されている。

「初期唯識文献の成立過程や唯識思想の学派相承などの問題を考えるとき、その教説・学説に表面上の説相の差異が認められても、その間に一貫した同一の論理構造が継承されていた、という第一部の論旨はとても重要である。」

ツォンカパも瑜伽行派の三性説を統一的に解釈しているが、このような「共通する三

性説が一貫して説かれた」という見解を筆者は誤りだと思っている。拙稿「三性説の構造的変化」(1)『駒沢大学大学院仏教学研究学会年報』29 (1996年), 同(2)『曹洞宗研究員紀要』27 (1996年)。また、『大乘莊嚴經論』や『中辺分別論』の三性説に関して、偈の作者, 編纂者, 注釈者の三者を区別しようとする試みも既になされている。菅原泰典「初期唯識思想に於ける三性説の展開(1)」『東北印度学宗教学会論集』10 (1983年), 同「弥勒の原意と世親の改変」『印仏研』33-1(1984年), 「初期唯識思想に於ける三性説の展開(2)—Mūla-tattva に関して—」『東北印度学宗教学会論集』11 (1984年), 同「初期唯識思想に於ける三性説の展開」『文化』48-3, 4 (1985年)。

- 3) 阿理性「瑜伽行派の仏道体系の基軸をめぐって」(1)『日本仏教学会年報』54(1989年) pp. 29-42, 同(2)『伊原照蓮博士古稀記念論文集』(1999年)pp. 227-250.
- 4) 前掲阿論文(2) pp. 241-245, 阿氏の議論の問題点については前掲拙稿(1), pp. 9-10 を参照のこと。
- 5) 山口端鳳「チョナン派の如来蔵説とその批判説」『田村芳朗博士還暦記念論集, 仏教教理の研究』(1981年), pp. 585-605, 袴谷憲昭「チョナン派と如来蔵思想」岩波講座・東洋思想, 第11巻『チベット仏教』(1989年), pp. 191-211 参照。
- 6) 筆者は日本西蔵学会第43回大会(於大谷大学, 平成7年11月4日)において, トゥルプパとツォンカパの記述にもとづき「トゥルプパの三性説解釈とツォンカパの批判」という発表を行った。両者の記述の詳しい訳注は『日本西蔵学会々報』に掲載予定。
- 7) 前掲拙稿(1) pp. 6-9 参照のこと。
- 8) P. Pradhan, *Abhidharma samuccaya of Asanga*, 1950, p. 40, 11. 11-17 の還元梵文は, L. Schmithausen, “Definition of Pratyakṣam in the *Abhidharmasamuccayaḥ*”, *WZKS*, Band XVI, 1972, p. 155, n. 8 に訂正されている。
- 9) 『了義大海』のこの箇所の一部は既に荒井裕明「ツォンカパの他空説批判—*Yum gsum gnod 'joms* を中心として—」『仏教学』32 (1992年)に翻訳され紹介されている。当資料参照に際し荒井裕明氏と木村誠司先生に多くの御配慮をいただきました。ここに記して心より御礼申し上げます。
- 10) トゥルプパは円成実性と如来蔵とを同一視し実在と解釈している。従って, 二層構造の三性説の図よりも以下の三層構造の図が適当かもしれない。



- 11) Nagao ed. pp. 37-38, 『了義大海』 *Nges don rgya mtsho*, f. 193⁶ には k. 3abc のみが引用される。

- 12) Lévi ed. p.170, *Nges don rgya mtsho*, f.194³⁻⁴.
- 13) Lévi ed. p.58, *Nges don rgya mtsho*, f.194⁵⁻⁶.
- 14) Lévi ed. p.22, *Nges don rgya mtsho*, f.195¹⁻².
- 15) 科文は「自派の学説における矛盾を断じる (*rang gi grub mtha' la 'gal ba spong ba'o*)」、ツルチム・ケルサン「Tsoñ kha pa の *Drañ nes legs bśad sñi po* 『未了義・了義善説心髄』について」『印仏研』26-2 (1978年), p.1015 の科文では “I. 221. 222”.
- 16) ツォンカパはこれ以前に瑜伽行派における増益と損減とを検討している。そこには本稿の次節に扱う『菩薩地』『真実義品』の記述[1]が引かれ、「真実義品」の「言語表現できないことを自性することによって勝義として存在する事物 (*nirabhiāpyātmakatayā paramārtha-sad-bhūtaṃ vastu*)」という記述に対し以下のように述べられている。
- 「遍計所執が勝義有である」というのは増益であり、「[依他起と円成実という]他の二つの自性は勝義無である」というのが損減である。なぜなら、最初のもの(遍計所執)は世俗[有]であり、他の二つは勝義有だからである。(*Legs bshad snyin po*, f.509, 11. 1-2, Thurman, *op. cit.* p.211) 」
- そして、『撰決択分』における増益と損減の所説を『菩薩地』と同じであるとツォンカパは判断している。
- 「『菩薩地』とこれ [『撰決択分』] の二つは、増益と損減の辺とそれを断ずる仕方が同じである。(*Legs bshad snyin po*, f.518, 1. 3, Thurman, *op. cit.* p.217) 」
- 17) *Samdhinirmocanasūtra*, Lamotte ed. p.51 と D. ed. No.106, Ca, 11b⁴ には「因をもち、因から生じたものとなるであろう (…… *yang rgyu dang bcas pa yin zhing rgyu las byung ba yin par 'gyur ro*) 」とあるが、ツォンカパの引用は “……*yang rgyu dang bcas pa yin par 'gyur ro*”, ここではツォンカパの引用を訳した。
- 18) Lamotte ed. pp.51-52, IV-10, D. ed. Ca, 11b³⁻⁴, 伊藤秀憲「和訳チベット訳解深密経(二)」『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』7 (1973年), p.4.
- 19) “*paramārthan tu ekataḥ*”, *Madhyāntavibhāga*, III, k. 10c. Nagao ed. p.41.
- 20) “*paramārtha-satyaṃ / ekasmāt pariniṣpannād eva svabhāvād veditavyaṃ /*”, *Madhyāntavibhāga*, Nagao ed. p.41, 11.15-16.
- 21) *Mahāyānasūtrālamkāra*, VI, k. 1. トゥルプパもこの偈を引用している。
- 22) “*na sat parikalpita-paratantra-lakṣaṇābhyāṃ na cāsat pariniṣpanna-lakṣaṇena*”, *Mahāyānasūtrālamkāra*, Lévi ed. p.22, 11.14-15.
- 23) *Viniścayasamgrahaṇi*, D. ed. No.4038, Zhi, 288b⁷, P. ed. No.5539, Zi, 303b⁷, 大正30, 696b¹⁵⁻¹⁶. 『撰決択分』のこの記述は後に検討する。
- 24) *Viniścayasamgrahaṇi*, D. ed. Zhi, 289a², P. ed. Zi, 304a¹⁻², 大正30, 696b²⁰⁻²¹.
- 25) Thurman, *op. cit.* pp.218-219.
- 26) かつて *Legs bshad snyin po* のこの「二諦の設定方法の相違」の記述に関して高田順仁氏は「おそらく、ツォンカパの意図するところは、このように唯識派の有を体系づ

(58)

依他起性は実在するか (池田)

けることにより、中観派 (帰謬論証派) の有の理解との差異を明らかにすることにあつたのであろう」と解釈なさった。高田順仁「唯識派の有に対するツォンカパの解釈」『印仏研』39-1 (1990年), p. 392. しかし、私見によればそれは誤りである。ツォンカパは瑜伽行派の文献の矛盾した見解を何とか解決しようとしたのだと思われる。

- 27) 漢訳の一つ、求那跋摩訳『菩薩善戒経』(大正30, No. 1582) には [3][4] の記述がことごとく欠けている。このことは重要な意味をもつと思われる。詳細は別稿で論じる。
- 28) 本稿前節の *Legs bshad snyin po* の記述を参照のこと。
- 29) D. ed. “mngon par brjod pa’ i tshig gi gzhi’i gnas su gyur pa’i dngos po”, P. ed. に下線部無し。P. ed. に従う。
- 30) 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 (1985), p. 3 参照。
- 31) 阿理生氏は『菩薩地』「真実義品」の vastu と『撰決択分』の nimitta とを全く性格の異なったものだと解釈し、「真実義品」の vastu を依他起性とすることを拒否している。阿理生「瑜伽行派 (Yogācārah) の問題点—唯識思想成立以前の思想的立場をめぐって—」『九州大学哲学年報』41 (1982), pp. 35-36.
- 32) D. ed. “rnam par gdags pa’ i phyir dmigs pa’ i dngos [po yin pa’ i phyir ro”, P. ed. “rnam par dag pa’ i dmigs pa’ i dngos po yin pa’ i phyir ro”, P. ed. に従う。本稿では扱わないが、この勝義の規定は『解深密経』の「二種の勝義無自性」に由来する。ただし、厳密に言えば『解深密経』と『撰決択分』との先後関係は確定しているわけではない。「二種の勝義無自性」が説かれる『解深密経』「無自性相品」の成立を Asaṅga 以後とする説もある。長澤實導「解深密経無自性相品の成立過程」『印仏研』11-2 (1963年), pp. 418-423.
- 33) Bhāviveka の名称については江島恵教「Bhāvaviveka/Bhāvya/Bhāviveka」『印仏研』38-2 (1990年), pp. 846-838 参照。
- 34) 漢訳『顯揚聖教論』は「仮有所依因 若異壞二性 雜染可得故 当知依他有」大正 31, p. 558c²⁵⁻²⁶, Skt. は “The *Madhyamaka-Hṛdaya-Kārikā* of Bhāvaviveka: A Photographic Reproduction of Prof. V. V. Gokhale’s Copy”, *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism, Saṃbhāṣā*, vol. 15, 1994, p. 28 による。Gokhale 氏のノートの原文は “saṃkleśaścōpalabdheś” であるが、Gokhale 氏の訂正に従う。Tib. 訳は btags pa rgyu mtshan bcas phyir dang // gzhan du gnyis po med phyir dang // kun nas nyon mongs dmigs pa’ i phyir // gzhan dbang yod pa nyid du ’dod //, 山口益『仏教における無と有との対論』(1941年), チベット訳校訂テキスト p. 4, 翻訳は pp. 136-137. *Prajñāpradīpa*, D. ed. No. 3853, Tsha, 242b⁷-243a¹, P. ed. No. 5253, Tsha, 304b²⁻³, 安井廣済『中観思想の研究』(1961年), p. 319.
- 35) 『撰決択分』には次のような記述がある。「真如は無為である。行を滅する把握対象だからであり、行の滅を特質とする対象だからではない。」(*Viniścayasamgrahaṇi*, D. ed.

Zi, 5b⁷-6a¹, P. ed. 'I, 6a⁶-7, 大正 30, p. 698a⁷-8)」この場合の真如は基体レベルとは異なる概念的円成実性だと思われるが、真如を認識すれば行が滅するわけである。「滅 (nye bar zhi ba, upāśama)」とは消えてなくなることなのか、どのような状態のことを指すのか想像できないが、このような記述はやはり依起性の消滅を指向しているように思われる。

[付記]

『中観心論』第五章については、最近、以下の校訂 Skt. が発表された。

Christian Lindtner, Bhavya's Madhyamakahr̥daya (Pariccheda Five), *Yogācāratattvaviniścayāvātāra*, *The Adyar Library Bulletin*, vol. 59, 1995, pp. 37-65.

その第六偈は

prajñapṭeḥ sanīṭmittatvād anyathā dvayanāśataḥ /
saṃkleśasyōpalabdheś sa paratantrāstitā matā //

とされているが、下線部はミスプリントである。

また、この第六偈、つまり『顕揚聖教論』「成無生品」第十偈については Lindtner 氏によって既に Skt. が明らかにされており、それは *Gauḍapāḍīya-kārikā*, IV, k. 24 とほぼ一致することが指摘されていることを知った。Chr. Lindtner, *Remarks on the Gauḍapāḍīya-kārikā*(GK), *Indo-Iranian Journal*, vol. 28(1985), pp. 276-279.

(1996年9月24日)