

唯識文献における無分別智

袴 谷 憲 昭

八世紀末のチベットで行われた所謂サムイェー (bSam yas) の宗論において、「若し妄想を離るれば、大智本自然に成就す」とか「但だ心想妄想を離るれば、即ち三十七道品は自然に具足し、一切功德も亦た皆円備す」などと「不思議」の禪を鼓舞していた摩訶衍¹⁾ に対し、インドの中観派を代表するカマラシーラ (Kamalaśīla)²⁾ は、プトゥン (Bu ston Rin chen grub, 1290-1364) の『仏教史』によれば、次のように述べたとされている³⁾。

その[不思議による頓悟が第十地と同じであるという]ように、なにものをも思わないということを主張するのは正しい個別観察の慧 (so sor rtog pa'i shes rab) を捨ててしまうことになると思う。正しい智 (yang dag pa'i ye shes) の根本は、個別観察の慧であるから、それを捨てては、出世間の慧 ('jig rten las 'das pa'i shes rab) をも捨てることになるだろう。個別観察の慧がないならば、瑜伽者 (rnal 'byor pa) は一体なにによって無分別の境地 (rnam par mi rtog pa) に住することができよう。もしも、すべての事柄 (chos thams cad) を想起すること (dran pa) もなく注意すること (yid la bya ba) もない⁴⁾ のだとすれば、すべての経験 (nyams su myong ba)

- 1) 木村隆徳「『金剛経』を媒介とした禅と印度仏教の比較」『仏教学』第11号, 89-106頁, 特に, 97-98頁の記述による。
- 2) カマラシーラのインド中観思想の展開における位置づけについては、松本史朗「後期中観派の空思想」『理想』No. 610 (1984年3月号), 140-159頁参照。
- 3) Bu ston, *Chos 'byung*, The Collected Works of Bu-ston, Pt. 24 (Śata-piṭaka Series, Vol. 64), f. 888 (Ya, 128b), ll. 4-7. なお, 山口瑞鳳「チベット」(玉城康四郎篇『仏教史Ⅱ』, 世界宗教史叢書8所収), 210-211頁所引のものは, このプトゥンの記載に基づくと思われるので, 本書の前後の記述と共に, この箇所を参照されたい。
- 4) 次註5, 6で指摘する『修習次第』後篇の“sarva-dharmeṣv asmṛtir amanasikāro vā” (Tucci ed., p. 15, l. 14) に対応する。「想起」が smṛti の訳語, 「注意」が manasikāra の訳語として, 本稿では以下においても踏襲される。必ずしも, よい訳語とは思わないが, プトゥンの引用直後の記述に「想起と注意がなければ, 前世を思い起したり, すべてを知ったりすることに, 一体どうしてなれよう」とあることからわかるように, smṛti は過去のことを知り, manasikāra は現在のことを知るという意味合が強い。それはともかく, manasikāra を「注意」と訳するのは, 現在の日本語の語感が

を想起すべきではなく注意すべきではないということも不可能である。もしも、「私は[それらの]事柄を想起すべきではない」と思うならば、そのこと[自体]が甚だ想起し注意したことになってしまうだろう。単に想起がないというのみでこと足るならば、失神 (brgyal ba) または昏迷 ('bog pa) のときに無分別の境地になるであろう。[しかし、]正しい個別観察なしに無分別の境地に入る手段はないのである。単に想起のみを排斥したとしても、正しい個別観察がないならば、すべての事柄が無自性である (ngo bo nyid med pa) ということに一体どうして入ることができよう。空性 (stong pa nyid) を悟らずしては、障害を断つこともできない状態に止まるほかはないのである。

以上のごときプトゥンの記載が、当のカマラシーラの著作『修習次第』(*Bhāvanākrama, bsGom pa'i rim pa*) 後篇などの記述に基づいて再構成されたものであることは夙に指摘もされ⁵⁾ 既に周知のことでもあろうが、ここでは、無分別の境地が単に想起や注意のないことでもなく、従って失神や昏迷の状態とも異ったものである点に触れた如上の箇所と平行する一節を、『修習次第』後篇のサンスクリット文に主として依拠しながら、紹介してみることにしたい⁶⁾。

一体、単に想起 (smṛti, dran pa) や注意 (manasikāra) のないことだけが、無想起 (asmṛti, dran pa med pa) と無注意 (amanasikāra, yid la byed pa med pa) であると意図されているならば、その場合には、その両者の非存在 (abhāva, med pa) は、どんなあり方として (kena prakāreṇa, rnam pa gang gis) あるのかという、まさにこの点のみが考察されねばならない⁷⁾。しかるに、非存在 (abhāva, med pa) とは、それに基づいてそこから無分別の境地 (nirvikalpatā, rnam par mi rtog pa nyid) がありうるような、[そのような]正しい根拠とはなりえない⁸⁾。[無分別智の境地が] 想起や注意のないこと (abhāva) に基づいているならば⁹⁾、失神した人¹⁰⁾ (saṃmūrchita,

らすれば、その強い緊張感を表わすにはいかにも弱いとの謗りを免れまいが、元来はそれほど弱い言葉とも思われないので、敢えて暫定的に採用しておく。

- 5) 芳村修基『インド大乘仏教思想研究』, 432頁, 註1; 御牧克己「頓悟と漸悟—カマラシーラの『修習次第』」(『中観思想』, 講座・大乘仏教7), 217-249頁参照。
- 6) G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, Pt. III, *Third Bhāvanākrama*, SOR XLIII (Roma, 1971), p. 15, l. 18-p. 16, l. 3: D. ed., No. 3917, Ki, 62a4-6. なお、和訳としては、芳村前掲書, 434頁参照。
- 7) Skt. は “vicāryate” なるも、Tib. “dpyad dgos” によって訳す。
- 8) 「しかるに」以下の文に対応する Tib. は、「非存在はまた根拠としても正しいものとはならないであろう。そ[のような非存在]に基づくなら、無形相や無注意から無分別の境地[が得られること]になるであろう」と読める。
- 9) Tib. は “de tsam gyi phyir (それだけにに基づくならば、それだけの理由で)” と読む。
- 10) 芳村和訳が「仏」とするのは “brgyal ba” を sangs rgyas と読み誤ったためと

brgyal ba) もまた無分別の境地に入ることになってしまうであろう。しかし、正しい個別観察 (bhūta-pratyavekṣā, yang dag par so sor rtog pa) なしには、なんらかのあり方によって (yena prakāreṇa, rnam pa gzhan gyis) 無想起や無注意を行いうるような、他の手段 (upāya, thabs) はないのである。

無分別の境地に入るためには、なにを置いてもまずは正しい個別観察に基づかねばならぬというカマラシーラの上述のごとき考えは、先のプトゥンの記載中にもほぼ類似の行文によって示されていたわけであるが、その詳細な説明となれば、やはり、カマラシーラ自身の『修習次第』後篇中に見られる、以下のような箇所に依らなければなるまい。

¹¹⁾ 一体、精神統一に集中した (ting nge 'dzin la snyoms par zhugs pa, samā-dhi-samāpanna) 瑜伽者 (yogin, rnal 'byor pa) にとって、もしも、意識 (mano-vijñāna, yid kyi rnam par shes pa) があるとすれば、その場合には、彼は必ずなにかを把握対象としなければならない (ālabhayitavya, dmigs dgos)。なぜなら、通常の人々 (pṛthagjana, so sor skye bo) の智 (jñāna, shes pa) が忽然と (sahasā, glo bur) 把握対象のないもの (nirālabhana, dmigs pa med pa) となることはないからである。あるいはまた¹²⁾、[意識が]ないとすれば、その場合には、すべての事柄が無自性であるということ (niḥsvabhāvatā dharmāṇām, chos rnam kyī ngo bo nyid med pa) を一体どのようにして理解しうるであろうか。また、どんな対治 (prtipakṣa, gnyen pc) によって煩惱障 (kleśāvaraṇa, nyon mongs pa ['i sgrīb pa]¹³⁾) を断ちうるであろうか。[意識なしには、そのように理解することも断つこともできず]、また、まだ第四禪 (caturtha-dhyāna, bsam gtan bzhi pa) を得ていない通常の人には、心の滅すること (citta-nirodha, sems ni 'gog pa) もありえないのである。それゆえ、正しい教法¹⁴⁾ (saddharma, dam pa'i chos) 中に無想起

思われる。

11) Tucci, *op. cit.*, p. 16, l. 20–p. 17, l. 15: D. ed., *op. cit.*, 62b4–63a3. なお、芳村前掲書、436–7頁参照。

12) この前後の行文は、“yadi mano-vijñānam asti (gal te yid kyi rnam par shes pa yod na).....atha nāsti (ci ste med na)”とあって、“yadi”以下は意識のある場合、これ以下、すなわち“atha”以下は意識のない場合を想定して、そのいずれの場合も成り立たないことを述べるわけであるが、芳村和訳は、その行文を正しく押えていない。

13) “āvaraṇa”に相当する語は Tib. 中にはないが補っておく。

14) 以下に“paṭhitau ('byung ba)”とあるので、この場合の dharma とは典籍や典拠としての教法を指すと解せられる。芳村和訳はこの点が明確ではないが、芳村前掲書、437頁、註1に指摘されるツォンカバ所引のものに対する長尾訳（『西藏仏教研究』、377頁）は、この点正しく押えられていると思われる。

(asmṛti, dran pa med pa) と無注意 (amanasikāra, yid la byed pa med pa) とが誦せられていれば、その両者は、まずもって正しい個別観察を前提としたものであると考察されねばならない。というのも¹⁵⁾、正しい個別観察によって[こそ]無想起にも無注意にもなされうることができるが、それ以外では[決して]そうはならないからである。かくして、瑜伽者が正しい慧 (samyak-prajñā, yang dag pa'i shes rab) によって考えつつ、勝義において (paramārthataḥ, don dam par), 三世にわたっていかなる事物 (dharma, chos) の生起することを決して見ないならば、そのような時には、一体そこでいかにして想起や注意をなしえようか。なぜなら、三世にわたって存在しないがゆえに、勝義において、経験されることもないようなものは、なんであれ、想起されることも注意されることもないからである。それゆえ、彼は、すべての言語習慣が寂靜となった (sarva-prapañcôpaśama, spros pa thams cad nye bar zhi ba¹⁶⁾) 無分別智 (nirvikalpaṃ jñānam, rnam par mi rtog pa'i ye shes) に入るであろう。そして、それに入ったことによって空性 (śūnyatā, stong pa nyid) を洞察する (pratividhyati, rtogs par 'gyur)。そして、それを洞察したことによってあらゆる誤った見解の網を断ったものとなる。そして、手段を伴った慧を培うことによって (upāya-yukta¹⁷⁾-prajñāsevanataḥ, thab dang ldan pa'i shes rab bsten pas) 正しく世俗 [諦] (saṃvṛti, kun rdzob) と勝義諦 (paramārtha-satya, don dam pa'i bden pa) とに通曉したものとなる。このように、障害のない智 (anāvараṇa-jñāna, sgrib pa med pa'i ye shes) を得るから、まさに一切の仏法を証得する。それゆえ、正しい個別観察なしには、正しい智の生起もなく煩惱障を断つこともないのである。

¹⁸⁾ また、なんであれ、聞 (śruta, thos pa) と思 (cinta, bsam pa) とよりなる慧によって知られたことであるならば、それだけが修 (bhāvanā, bsgom pa) よりなる慧によって実習されるべきであるが、それ以外のものはそうではない。例えば、馬が走る場所を指示された後に走るがごとくである。それゆえに、[まず]正しい個別観察がなされるべきである。たとえ、こ[の観察]が分別 (vikalpa, rnam par rtog pa) を本質としているとしても、決りに従った注意 (yoniso-manasikāra, tshul bzhin du yid la byed pa, 如理作意) を本質としているがゆえに、そこから正しい¹⁹⁾無分別智 (bhūta-nirvikalpa-jñāna, rnam par mi rtog pa'i ye shes) が生起するのであるから、そ

15) Skt. は “asmād” とあるも Tib. “gang gi phyir” により yasmād と改めて読む。

16) Tib. は “nye bar zhi bas (寂靜となったことによって)” と理由のように読む。

17) Skt. は “upāya-yuktaḥ prajñāsevanataś” なるも、Tib. により prajñā にかかる複合語として読む。

18) Tucci, *op. cit.*, p. 20. ll. 3-8: D. ed., *op. cit.*, 64a2-4. なお、芳村前掲書, 441頁参照。

19) Tib. は “bhūta (正しい)” に相当する語を欠く。

の智を求めるものは、[まず]か[の正しい個別観察]を培わねばならない。

かなり長い引用になってしまったが、以上のカマラシーラの記述を通して、いかなる人であれ、無分別の境地(rnam par mi rtog pa nyid, nirvikalpatā) もしくは無分別智 (nirvikalpaṃ jñānam, nirvikalpa-jñāna, rnam par mi rtog pa'i ye shes) に至るためには、必ず一定の方向性をもった段階を経ることが必要とされていることが分ったと思う。修よりなる慧は必ず聞と思とよりなる慧を俟たねばならず、無分別智は必ず正しい個別観察を俟たねばならぬのである。しかるに、意識を研ぎ澄まし十分に熟慮することもなく、忽然と把握対象のない智が現われるとするのであれば、それは失神や昏迷の状態となんら選ぶことはあるまい。これこそ、インドの中観派を代表するカマラシーラが、「不思議」の頓悟を主張する中国禅宗の摩訶衍に向けた最大の批判点の一つだったのである²⁰⁾。しかし、本稿は、かかる批判点を巡る両者の論争を通して、無分別智に関する両者の見解の相違を明らかにしようとするのではなく、ただここでは、将来ともこの無分別智を問題とするからには、上述のごとき尖鋭な対立となって現われた論争点を断えず想起することが、無分別智に関する種々の解釈や立場の相違を誤魔化したり薄めたりしないで事を進めるためには、自戒の意味をも込めて、極めて有益

20) この点に関しては、山口瑞鳳「チベット学と仏教」『駒沢大学仏教学部論集』第15号（昭和59年10月）、30-53頁、特に39-43頁を必ず参照してもらいたい。ここにいう批判点とは、同論文中で指摘される2点中の後者である。着実にして具体的な実現はかなり先のことになるかと思われるが、本稿は、同論文中における山口博士の次のような言葉、即ち「たとえ〔徹底して植物人間に近い禅定を続けた結果最後に「仏性」が〕顕現する筈としても、その「仏性」が古来釈迦牟尼仏にしか顕現していないのでは、不信心のものにとって顕現してみなければそれと同じ保証がない得体の知れない「もの」にすぎません。[そのような「仏性」は、]冥天的にあらゆる徳性をそこに期待して妄想されているのですが、仏教が成立の当初から否定し続けて来たブラフマンとかアートマンに類するものとしか云いようがないのであります。道元禅師が蛇蝎のように嫌われた先尼外道そのものの説と云ってよいでありましょう。そこには除かれるべき実体的思考、つまり、無明そのものがあって、無明を内容とする「悟り」という矛盾したものが待たれているわけであります」（同、41頁下）というような指摘に啓発され、また、道元禅師の「又しるべし、われらはもとより無上菩提かけたるにあらず。とこしなへに受用すといへども、承当することをえざるゆゑに、みだりに知見をおこすことをならひとして、これを物とおもふによりて、大道いたづらに蹉過す。この知見によりて、空華まぢまぢなり。あるひは十二輪転、二十五有の境界とおもひ、三乗・五乗・有仏・無仏の見つくることなし。この知見をならふて、仏法修行の正道とおもふべからず」（『正法眼蔵弁道話』岩波文庫本、上、63頁、傍点筆者）などという言葉が脳裏において書き出してみたいと思ったものである。

だと思ふ筆者の気持をまず表明しておきたかただけのことに過ぎない。ただ、その気持があまりにも強かったために、本来「はしがき」とも言うべき箇所が異常に長くなってしまったことを、あらかじめお許し頂きたい。

さて、無分別智に関する立場や見解の相違は、なにもサムイェーの宗論に始まったわけではない。インド仏教史の展開においても、中観派と唯識派とは、無分別智に関してその見解を異にしていたのである。例えば、バーヴァヴィヴェーカ (Bhāvaviveka, Bhavya, 清弁) は、『思釈炎』(Tarkajvālā) の中で、次のように述べている²¹⁾。

ここで、反対論者たち (=唯識派) は、「分別(rnam par rtog pa, vikalpa)は束縛である」と[経典中に]説かれているから、そ[の分別]を離れたならば解脱であると考えて、「もしも、非存在(dngos med, abhāva)を把握対象とする(dmigs pa, ālambana, upalabdhi) 知覚 (blo, buddhi) が無分別である (rnam par mi rtog, nirvikalpa) と認めるならば」と[第5章第14頌前半で]いうのは、次のように、すべての事柄 (chos thams cad, sarva-dharma) は非存在を本質とするもの (dngos po med pa'i ngo bo nyid, abhāva-svabhāva²²⁾) として一味である (ro gcig pa, eka-rasatva) から、非存在を把握対象とする知覚がなにものかを分別するなら有分別になるであろう[が]、無分別であるがゆえに、そ[の知覚]は対象そのままのもの (don ji lta ba bzhin) であるというならば、ということである。[これに対する]論師 (slob dpon, ācārya=バーヴァヴィヴェーカ²³⁾) の説明として「それゆえに、物体 (gzugs, rūpa) [など]の知覚の無分別なものもまた真正なもの (dam pa yin pa nyid) となってしまうだろう」と[同第14頌後半で]いうのは、もしも、無分別たる知覚が対象そのままのものであるならば、そのような場合には、物体などの条件より生じ、計度や随念の分別 (nges par rtog pa²⁴⁾ dang rjes su dran pa'i rnam par rtog pa, abhinirūpaṇānusmaraṇa-vikalpa) を離れた世間的な知覚 ('jig rten pa'i blo, laukika-buddhi) [すら]もまた対象そのままのものであるという性質を得るであろう[という意味である]。

21) D. ed., No. 3856, Dza, 204a1-4: P. ed., No. 5256, Dza, 224b2-6. なお、山口益『仏教における無と有との対論』, 195-199頁参照。

22) *Madhyāntavibhāga*, I, 13ab に対する *Bhāṣya*, “dvaya-grāhya-grāhakasyābhāvaḥ / tasya cābhāvasya bhāvaḥ śūnyatāyā lakṣaṇam ity abhāva-svabhāva-lakṣaṇatvaṃ śūnyatāyāḥ paridīpitaṃ bhavati” (Nagao ed., p.22, l.24-p.23, l.2) の下線部分による。

23) 論師 (ācārya) がバーヴァヴィヴェーカを指すことの問題点については、江島恵教『中観思想の展開』, 13-15頁参照。

24) Tib. は D. ed., P. ed. とともに単に “rtog pa” であるが、nges par が脱けているとみて補った。しかし、それがなくても根本的な違いがあるわけではない。

このようなバーヴァヴィヴェーカの唯識派の無分別智に対する批判²⁵⁾が正鶴を射たものだとすれば、唯識派でいう無分別智とは、所謂現量 (pratyakṣa) と呼ばれる、計度や随念の分別を欠如しただけの無分別²⁶⁾と同類のものとなってしまうほかはない。確かに、唯識派における思想史的展開を注意深く追うならば、彼らによって無分別智の把握対象と考えられた真如 (tathatā) が、非存在の存在 (abhāvasya bhāvaḥ) としての性格を強める²⁷⁾につれて、バーヴァヴィヴェーカに批判されるような側面もまた次第に増幅されていったことは否めないのである。そんな側面が極端な形で現われれば、無分別智も失神や昏迷の状態と同じだといわれかねないが、そういう危険には断えず曝されていたと卒直に認めた方がよいのかもしれない。しかし、唯識派自らがそうした認め方をするはずもなく、唯識派が無分別智を単なる分別の欠如の状態と区別するためには、既に山口益博士によって指摘されている²⁸⁾ように、以下で取上げるがごとき五種の観点からなる規定を用いる場合が多い。本稿では、新たな指摘²⁹⁾も含めて、まず、かかる五種の規定を述べた文献を網羅的に蒐集し、註釈テキストではなく本文テキストを中心に、古いと思われるものから順に提示してみることにしたい³⁰⁾。

25) なお、山口益前掲書（前註21）、437-439頁も参照のこと。

26) *Abhidharmakośabhāṣya*, Pradhan ed., p. 22, ll. 19-25 : 桜部建『俱舍論の研究』、199-200頁参照。

27) 後註60、65で指摘された文献、及び、これらの註記の付された本文の前後箇所を参照されたい。

28) 山口益前掲書、439-440頁、同『山口益仏教学文集』上、186-187頁、及び195-196頁、註17；拙稿「唯識説における仏の世界—〈四種清浄法〉の構造—」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第34号、(42)頁、註39参照。

29) 本稿で示す文献中、*Yogācārabhūmi* (『瑜伽師地論』) の *Viniścayasamgrahaṇī* (「撰決択文」) で述べられる一節については、従来全く取上げられたことがなかったように思う。

30) 以下に掲げる *Viniścayasamgrahaṇī*, *Abhidharmasamuccaya* (『阿毘達磨集論』), **Mahāyānasamgraha* (『撰大乘論』), *Dharmadharmatāvibhāga* (『法法性分別論』) という文献列挙順について、前三者についてはほとんど問題はないであろうが、後一者を最後に配するのは現段階ではむしろ唐突かもしれない。*Dharmadharmatāvibhāga* が前三者よりも成立が遅いということを論証するためには、それだけで独立した論稿を必要とするが、筆者はまだその準備を充分整えるには到っていない。ここでは、拙稿「チベットにおける唯識思想研究の問題」『東洋学術研究』第21巻第2号、143-160頁；同「マイトレーヤ伝承の再検討」『東方学』第67輯、4頁などで散在的に述べたように、*Dharmadharmatāvibhāga* を含むマイトレーヤの五法の伝承がチベットでも後代に伝えられたものであるという点に加え、その用語が唯識思想のかなりの展開を予想した上で使われていることを理由に、暫定的に四者中の最後に配列したものと了解されたい。

* * *

A) *Yogācārabhūmi, Viniścayasamgrahāṇī*

- 1) チベット譯：デルゲ版，No. 4038, Zi, 27a1-7 (北京版，No. 5539, I, 29a5-b5)

de kho na'i don 'dzin pa'i shes rab ni rnam par mi rtog pa yin no zhes gang gsungs pa de ji ltar rnam par mi rtog pa yin par rig par bya / ci (1) yid la mi byed pa las sam / (2) ynag dag par 'das pa las sam / (3) dngos po med pa las sam / (4) rang bzhin las sam / (5) dmigs pa la mngon par 'du byed pa las rnam par mi rtog pa yin / (1') gal te yid la mi byed pa las yin na ni des na tshul bzhin yid la byed pa dang ldan pa zhes^{a)} byar mi rung ste / gnyid log pa dang / myos pa dang / rab tu myos pa rnam^{b)} la yang de thal bar 'gyur ro // (2') gal te yang dag par 'das pa las yin na ni^{c)} des na khams gsum pa'i sems dang / sems las byung ba'i chos rnam^{d)} ni rnam par rtog pa yin no zhes gang gsung pa'i gzhung dang ji ltar 'gal bar mi 'gyur / (3') gal te dngos po med pa las yin na ni des na shes rab sems las byung ba'i chos su mi 'gyur ro // (4') gal te rang bzhin las yin na ni des na shes rab ngo bo med par 'gyur te^{e)} / yang dag par rtog^{f)} pa med pa'i mtshan nyid du ji ltar mi 'gyur / (5') gal te dmigs pa la^{g)} mngon par 'du byed pa las^{h)} yin na niⁱ⁾ des na rnam par mi rtog pa'i shes rab mngon par 'du byed pa med pa nyid la ji ltar skur pa btab par mi 'gyur /

de ltar rnam pa de dag mi rigs pa yin na / ji ltar shes rab de rnam par mi rtog pa yin par blta bar bya zhe na / smras pa / de ni dmigs pa la mngon par 'du byed pa med pa'i phyir te / de'i dmigs pa ni dngos po dang dngos po med pa dang mi mthun pa'i chos^{j)} de bzhin nyid yin^{k)} la / de yang rnam par mi rtog pa yin no // de ni mngon par 'du byed pa med kyang sngon gyi shugs kyis gang gi tshe de bzhin nyid kyi^{l)} ting nge 'dzin dang ldan pa'i shes rab skye bar 'gyur ba'i tshe / dmigs pa'i mtshan ma des mngon sum du 'dzin par

byed de / de ni rnam par mi rtog pa zhes bya'o //

- a) P. は ces とする。b) P. は rnam を欠く。c) P. は ni を欠く。d) P. は ni を欠く。e) P. には ngo bo med par 'gyur te とあるも、D. は ngo bo nyid dang とする。ここでは P. を取る。f) D. は rnyog とする。g) P. は la を欠く。h) D.P. とも la なるも las と改める。i) P. は ni ni とする。j) P. は chob とする。k) P. は yin を欠く。l) P. は kyi を欠く。

2) 玄奘譯：大正藏，30卷，706頁中一下

問。如說，能取眞實義慧，是無分別，云何應知，無分別相。(1)爲由不作意故，(2)爲由超過彼故，(3)爲由無所有故，(4)爲由是彼性，(5)爲由於所緣境作加行故。(1')若由無作意故者，彼與如理作意相應，不應道理。熟眠狂醉，應成此過。(2')若由超過彼故者，云何不與聖教相違，如說，三界所有諸心心所，皆是分別。(3')若由無所有故者，云何此慧非成非心所。(4')若由是彼性故者，云何此慧非成色自性及非貫達相。(5')若由於所緣境作加行故者，云何不謗無分別慧離加行性。

若如是等，皆不應理，云何當知，無分別慧。答。於所緣境，離加行故，此所緣境，離有無相，諸法眞如，卽此亦是，離諸分別。由先勢力所引發故，雖離加行，若於眞如等持相應妙慧生時，於所緣相，能現照取，是故，此慧名無分別。

B) *Abhidharmasamuccaya* (bhāṣya, vyākhyā)

- a-1) 本文，チベット譯：デルゲ版，No. 4049, Ri, 117a4-5 (北京版，No. 5550, Li, 138a4-6)

spros pa med pa'i rnam par mi rtog pa nyid ni^{a)} (1) yid la byed pa med pas ma yin / (2) yang dag par 'das pas ma yin / (3) rnam par zhi bas ma yin / (4) ngo bo nyid kyi^{b)} ma yin / (5) dmigs pa la^{c)} mngon par 'du byed pas ma yin par blta ste / 'on kyang dmigs pa la mngon par 'du byed pa med par blta'o //

- a) D. は ni を欠く。b) D. は kyi とする。c) D. は las とする。

a-2) 本文，玄奘譯：大正藏，31卷，693頁上

無戲論無分別，復離五相。(1)一非無作意故，(2)二非超過作意故，(3)三非寂靜故，(4)四非自性故，(5)五非於所緣作加行故，謂於所緣不起加行。

b-1) 註釋，サンスクリット原文，Tatia ed., p. 139, ll. 10-26

bodhisattvās tad api rūpādi-dharma-mātram prapañca iti viditvā sarva-dharma-nimittāni vibhāvayantaḥ parama-sāntena lokottareṇa jñā-

nena sarvatragāṃ tathatāṃ pratividhyanty ataḥ sā teṣāṃ niṣprapañca-
 nirvikalpatēty ucyate / kathaṃ punar asau niṣprapañca-nirvikalpatēty
 ucyate / (1) yady amanaskāratas tena supta-mattādināṃ nirvikalpatā-
 prasaṅgaḥ, teṣāṃ dharma-nimittāmanaskārāt / (2) atha samatikramatas
 tena dvitiya-dhyānāt prabhṛti sarvatra nirvikalpatā[m] prāpnoti, vitar-
 ka-vicāra-vikalpānāṃ samatikramāt, tataś ca vikalpasya śarīraṃ hi
 citta-caittāḥ traidhātukā ity asya virodhaḥ / (3) atha vyupaśamatas tena
 saṃjñā-vedita-nirodha-samāpattir ni[r]vikalpatā[m] prāpnoti, tatra citta-
 caitta-vikalpa-vyupaśamāt, tataś ca jñānābhāvaḥ prasajyate / (4) atha
 svabhāvatas tena rūpaṃ nirvikalpatā[m] prāpnoti, tasyāvikalpa-sva-
 bhāvatvāt / (5) athālaṃbane 'bhisamskār[at]as tena savikalpatāiva nirvi-
 kalpatā[m] prāpnoti, nirvikalpam etad ity etasyābhisamskārasya nimi-
 tta-vikalpa-lakṣaṇatvāt /

tasmān nāibhiḥ prakāraiḥ nirvikalpatā draṣṭavyā / api tv ālaṃbane
 'nabhisamskārato draṣṭavyā / kathaṃ kṛtvā / yadā hy asya bodhisattv-
 asyānulomikam avavādam āgamyā prakṛtyā sarva-dharma-nimittāny
 apariniṣpannāniti vicārayatas tad-vicāraṇābhyāsa-balādhānāt pratyātmam
 anabhisamskāreṇāiva yathāvan niṣprapañca-dhātau sarva-dharma-tath-
 atāyāṃ cittam samādhiyate sā'sāv ucyate niṣprapañca-nirvikalpatēti //

b-2) 註釋, チベット譯: デルゲ版, No. 4053 (ASBh), Li, 103b4-104a5

(北京版, No. 5554, Shi, 128a2-b4); デルゲ版, No. 4054 (ASVy), Li,
278a6-b7 (北京版, No. 5555, Shi, 343a4-b8)

byang chub sems dpa'^{a)} ni gzugs la sogs pa^{b)} chos tsam^{c)} de yang
 spros par^{d)} rig nas chos thams cad kyi mtshan ma rnam par bshig
 ste / 'jig rten las 'das pa'i ye shes mchog tu zhi bas de bzhin nyid
 thams cad du 'gro ba^{e)} rtogs te / de'i phyir de dag gi de^{f)} ni spros
 pa med pa'i rnam par mi rtog pa nyid ces bya'o^{g)} // (^{h)}ji ltar na de
 spros pa med pa'i rnam par mi rtog pa zhes bya baⁱ⁾ zhe na^{h)} (1)
 gal te yid la byed pa med pas de skad^{j)} bya na ni^{k)} / des na gnyid
 kyis log pa dang / ra ro ba la sogs pa^{l)} yang rnam par mi rtog pa
 nyid du 'gyur te / de dag la chos kyi mtshan ma yid la byed pa med

pa'i phyir ro // (2) ji ste yang dag par 'das pas de skad^{m)} bya na ni /
 des naⁿ⁾ bsam gtan gnyis pa la sogs pa (^o...thams cad kyang (^p...rnam
 par mi rtog pa nyid^{p)} du 'gyur te^{o)} / rtog pa dang dpyod pa'i rnam
 par rtog pa rnam las yang dag par 'das pa'i phyir ro // de'i phyir na
 rnam par rtog pa'i lus ni khams gsum pa'i sems^{q)} dang sems las
 byung ba'o^{r)} zhes bya ba ni^{s)} 'di dang 'gal lo // (3) ji ste rnam par zhi
 bas de skad^{t)} bya na ni / des na 'du shes dang tshor ba 'gog pa'i
 snyoms par 'jug pa yang rnam par mi rtog pa nyid du 'gyur te /
 der^{u)} sems dang sems las byung ba'i rnam par rtog pa rnam par^{v)}
 zhi ba'i phyir ro // de'i phyir shes pa med par 'gyur ro // (4) ji ste ngo
 bo nyid kyis de skad^{w)} bya na ni / des na gzugs kyang^{x)} rnam par mi
 rtog pa nyid du^{y)} 'gyur te / de rnam par mi stog pa'i ngo bo nyid
 yin pa'i phyir ro // (5) ji ste dmigs pa la mngon par 'du byed pas^{z)} de
 skad bya na ni / des na^{aa)} rnam par rtog pa dang bcas (^{bb}...pa nyid^{cc)}
 rnam^{bb)} par mi rtog pa nyid du^{dd)} 'gyur te / 'di ni rnam par mi
 rtog pa'o zhes mngon par 'du byed pa 'di ni mtshan ma la rnam par
 rtog pa'i mtshan nyid yin pa'i phyir ro //

de lta bas na rnam pa de dag gis rnam par mi rtog pa nyid du
 mi blta ste^{ee)} / 'on kyang dnigs pa la mngon par 'du byed pa med
 (^{ff}...pa nyid du blta 'o^{ff)} // ji ltar^{gg)} zhe na / gang gi tshe byang
 chub sems dpa' de^{hh)} rjes su mthun paⁱⁱ⁾ nyid kyis gdams pa la brten
 nas / chos thams cad kyis mtshan ma ni rang bzhin gyis yongs su ma
 grub par rnam par rtog pa^{jj)} ste / rnam par rtog pa de la goms pa'i
 stobs bskyed pas so so rang gis^{kk)} mngon par 'du byed pa med pa^{ll)}
 nyid kyis ji lta ba bzhin du spros pa med pa'i dbyings^{mm)} chos thams
 cad kyis de bzhin nyid la sems mnyam par 'jog ste / de ni de'i spros
 pa med pa'i rnam par mi rtog pa nyid ces bya'o //ⁿⁿ⁾

- a) ASVy は D.P. とも dpa' の後に rnam を付す。b) ASVy は D.P. とも pa la とする。c) ASBh, P. は tsam を欠く。d) ASVy は D.P. とも spros par を spong bar とするが誤り。e) ASVy は D.P. とも bar とする。f) ASVy は D.P. とも gi de を欠く。g) ASVy は D.P. とも bya'o の箇所を brjod do と

する。(h…h) *ASVy* はこの文の替りに本文をそのまま挿入。i) *ASBh, P.* は *ba* を欠く。j) *ASBh, P.* は *skad* の後に *ces* を付す。k) *ASVy* は D.P. とともに *bya na ni* を *byas na* とする。l) *ASVy* は D.P. とともに *pa la* とする。m) *ASBh, P.* 及び *ASVy, D.P.* は *skad* の後に *ces* を付す。n) *ASVy* は D.P. とともに *de bas na* とする。(o…o) *ASBh, P.* は *yang rnam par mi rtog pa nyid du 'gyur te* とするが、恐らくは遺漏。(p…p) *ASVy* は D.P. とともに *rnam par rtog pa med pa nyid* とする。q) *ASVy, P.* のみ *sems can* とするも誤り。r) *ASVy* は D.P. とともに *ba'i* とする。s) *ASBh, P.* 及び *ASVy, D.P.* は *ni* を欠く。t) *ASVy* は D.P. とともに *skad* の後に *du* を付す。u) *ASVy* は D.P. とともに *des* とする。v) *ASBh, P.* は *rnam par* を欠く。w) *ASVy* は D.P. とともに *skad* の後に *ces* を付す。x) *ASVy* は D.P. とともに *kyang* を欠く。y) *ASVy* は D.P. とともに *pa nyid du* を *par* とする。z) *ASBh* は D.P. とともに *pas* の前に *pa med* を挿入するが、恐らく誤り。aa) *ASBh, D.* は *na* を欠く。(bb…bb) *ASBh, P.* に欠くも、恐らくは遺漏。cc) *ASVy* は D.P. とともに *nyid* を欠く。dd) *ASVy* は D.P. とともに *pa nyid du* を *par* とする。ee) *ASVy* は D.P. とともに *blta bar bya ste* とする。ff) *ASBh, P.* は *par blta'o*, *ASVy* は D.P. とともに *par blta bar bya'o*。gg) *ASBh, P.* は *ji ste* とする。hh) *ASBh, D.* は *de* を欠き、*P.* は *ste* とする。ii) *ASVy* は D.P. とともにこの後に *de* を付す。jj) *ASVy* は D.P. とともに *pa* を欠く。kk) *ASVy* は D.P. とともに *gi* とする。ll) *ASVy* は D.P. とともに *med pa* を欠くが、恐らく誤り。mm) *ASBh, D.* のみ *chos kyi dbyings* とする。nn) *ASVy* は D.P. とともに *bya'o* を *brjod do* とする。

b-3) 註釋，玄奘譯：大正藏，31卷，765頁上

由，諸菩薩，知色等法唯戲論已，遂能除泯一切法相，得最極寂靜出世間智，通達遍滿眞如，是名無戲論無分別。(a…此無分別智，復離五相。謂，非無作意故，非超過故，非寂止故，非自性故，非於所緣作加行故，名無分別…a)。所似者何。(1)若無作意故名無分別，熟眠醉等，應是無分別智。由彼不思惟諸法相故。(2)若超過故名無分別，從第二靜慮已上一切地，應是無分別智。由彼超過尋伺故。若爾，三界心心法，是分別體，言即爲相違。(3)若寂止故名無分別，滅受想定，應是無分別智。分別心心法，於彼寂止故。若爾，智亦應無。(4)若自性故名無分別，色等應是無分別智。彼非分別自性故。(5)若於所緣作加行故名無分別，即分別性，應是無分別智。若謂此是無分別，此加行相即分別相故。

是故，無分別智，非彼五相。若爾，當云何觀無戲論無分別相。謂，於所緣不起加行。此復云何。若諸菩薩，遇^{b)}隨順教，觀察諸法，若性若相，皆不眞實，由此

觀察串習力所持故，不由加行，於如實無戲論界一切法眞如中，內心寂定，如是乃名，無戲論無分別智。

(a…a) 本文相当文が挿入されたもの。ASVyの場合と同じ。b) 現行本は「過」とあるも，宋・元・明三本，宮内省本により「遇」に改める。

C) **Mahāyānasamgraha* (*bhāṣya, upanibandhana*)

a-1) 本文，チベット譯：デルゲ版，No. 4048, Ri, 34a5-7 (北京版, No. 5549, Li, 39b5-8; 山口本, p. 129, 1.7-p. 130, 1.1; Lamotte ed., p. 75, ll. 7-17, Chap. VIII, §2)

de la rnam pa lnga^{a)} rnam par spangs pa ni/ rnam par mi rtog pa'i ye shes kyi ngo bo nyid ces bya ste / (1) yid la mi byed pa yongs su spangs pa dang / (2) rtog pa dang bcas pa dang / dpyod pa dang bcas pa'i sa las shin tu 'da' ba yongs su spangs pa dang / (3) 'du shes dang / tshor ba 'gog pa nye bar zhi ba yongs su spangs pa dang / (4) gzugs kyi ngo bo nyid yongs su spangs pa dang / (5) de kho na'i don la bkra bar 'dzin pa yongs su spangs pa'i phyir te / rnam par mi rtog pa'i ye shes ni/ rnam pa 'di lnga yongs su spangs par rig par bya 'o //

a) D, P とも lngas なるも山口本, Lamotte ed. の訂正に従って lnga としておく。

a-2) 本文，佛陀扇多譯：大正藏31卷，108頁下 (佐々木本，89頁，第4段)

是中，離五種相，無分別性智故。(1)意離念故，(2)果離有覺有觀地故，(3)離想受滅定捨^{a)}，(4)離色性故，(5)眞實處捨種種相故，彼無分別智，離如是五種相。

a) 「捨」は「故」の誤字ではないかと思われる。

a-3) 本文，眞諦譯：大正藏，31卷，128頁上 (佐々木本，89頁，第3段，宇井本，95頁)

無分別智自性，應知，離五種相。五相者，(1)一離非思惟故，(2)二離非覺觀地故，(3)三離滅想受定寂靜故，(4)四離色自性故，(5)五於眞實義離異分別故。是五相所離智，此中應知，是無分別智。

a-4) 本文，達摩笈多譯：大正藏，31卷，307頁中 (佐々木本，89頁，第2段)

此無分別智自性，離五種相。(1)離非思惟故，(2)離過覺觀地故，(3)離滅受想定故，(4)離色自性故，(5)離計度眞實義種種相故。離此等五種相，是無分別智，應知。

a-5) 本文，玄奘譯：大正藏，31卷，147頁中（佐々木本，89頁，第1段）

此中，無分別智，離五種相，以爲自性。(1)一離無作意故，(2)二離過有尋有伺地故，(3)三離想受滅寂靜故，(4)四離色自性故，(5)五離於眞義異計度故。離此五相，應知，是名無分別智。

b-1) 註釋(*Bhāṣya*)，チベット譯：デルゲ版，No.4050，Ri, 175a5-b4（北京版，No.5551，Li, 212b4-213a4）

de la dang por re zhig rnam par mi rtog pa'i ye shes kyi ngo bo brjod par bya'o // 'dir ngo bo nyid de ni mtshan nyid ces brjod de / byang chub sems dpa' rnam kyi shes // rnam rtog med pa'i ngo bo myid // rnam pa lnga ni rnam spangs shin // yang dag don la bkrar 'dzin med // ces bya bar sbyor ro // rnam pa lnga ni (1) yid la byed pa med pa tsam rnam par mi rtog pa'i ye shes nyid yin na gnyid log pa dang / ra ro ba dang / bag med pa la sogs pa yang rnam par mi rtog pa'i ye shes su thal bar 'gyur ro // (2) yang rnam par rtog pa dang bcas rnam par dpyod pa dang bcas pa'i sa las 'das pa rnam par mi rtog par 'dod na / de'i phyir bsam gtan gnyis pa la sogs pa thams cad kyang rnam par mi rtog par thal bar 'gyur ro // de lta yin na ni 'jig rten pas kyang rnam par mi rtog pa thob par thal bar 'gyur ro // (3) yang na gang du sems dang sems las byung ba mi 'jug pa 'du shes dang tshor ba 'gog pa la sogs pa de'i gnas skabs rnam par mi rtog par 'dod na de ni ye shes nyid du mi 'gyur te / 'gog pa'i snyoms par 'jug pa la sogs pa'i dus na sems med pa'i phyir ro // (4) yang na gzugs kyi ngo bo bzhin du rnam par shes pa 'dod na yang de'i phyir ji ltar gzugs bems po yin pa bzhin du rnam par shes pa yang bems po nyid du 'gyur ro // (5) yang na gang de kho na nyid kyi don la bkra bar 'dzin par zhugs pa de rnam par mi rtog pa yin na / de nyid ni rnam par rtog par 'gyur te / 'di ni de kho na nyid do zhes rtog^{a)} pa'i phyir ro //

de lta bu'i rnam pa 'di lnga yongs su spangs pa'i ye shes kyi de kho na nyid kyi don la gal te zhugs par gyur na ni de kho na nyid kyi don ni 'di'o zhes de kho na nyid kyi don la bkra bar 'dzin par mi

'gyur ro // de lta bu ni rnam par mi rtog pa'i ye shes kyi mtshan nyid de, kho na myid kyi don la dmigs pa yin^{b)} te / mig gi rnam par shes pa bzhin du sna tshogs kyi rang bzhin ma yin no zhes bya ba'i tha tshig go //

a) D. は rtogsとする。b) D. は ma yin とするが取らない。

b-2) 註釋 (*Bhāṣya*), 真諦譯：大正藏, 31卷, 239頁中

(釋曰。)若具離五相, 則是無分別智。若不具離五相, 則非無分別智。(釋曰。)(1)此智若由離思惟故, 名無分別智, 熟眠放逸狂醉, 同離思惟, 應得無分別智。(2)若由過覺觀地故, 名無分別智, 從二定以上已過覺觀地, 應得無分別智。若依此二義, 凡夫應得無分別智。(3)是處能離心及心法, 應說名無分別智。謂, 想受滅定等, 若人在此位中, 得無分別智, 此則不成智。何以故。於滅定等位, 無心及心法故。(4)若言, 如色自性, 智自性亦如此, 如色鈍無知, 此智應鈍無知。(5)若於真實義, 由已分別顯現, 是分別應成無分別智。何以故。此分別能分別真實義, 謂, 此義真實。

(釋曰。)若智離五相, 緣真實義起, 若不異分別真實義, 謂, 此法真實但緣真實義, 如眼識不以分別爲性, 是名無分別智相。

b-3) 註釋 (*Bhāṣya*), 達摩笈多譯：大正藏, 31卷, 307頁上一下

今應先釋無分別智自性。自性卽是體相。諸菩薩無分別智自性, 應須離五種相, 今當說。(釋曰。)五種相中, (1)若不作意是無分別者, 則重睡耽淫^{a)}極醉等, 應是無分別智。(2)復次, 若過覺觀地是無分別者, 則二禪已上, 皆應是無分別智。若爾, 世間人亦應得無分別智。(3)復次。若心及心法不行故, 是無分別智者, 住滅受想定等, 應是無分別智。此智不成。何以故。以住滅定等時無有心故。(4)復次, 若智體性如色者, 如色頑鈍無知, 智亦如是頑鈍無知。(5)復次, 若於真實義中, 取種種相, 是無分別者, 此取卽是分別。以分別言, 此是真實故。

若智離此五種相, 緣真實義, 於真實義中, 若不起種種相, 言, 此是真實, 此是無分別智相, 故, 緣真實義時, 如眼識緣色, 無種種相, 此是其義。

a) 宋・元・明三本, 宮内省本では「嬌」とされる。

b-4) 註釋 (*Bhāṣya*), 玄奘譯：大正藏, 31卷, 363頁下一364頁上

且應先說, 無分別智所有自性。此中, 體相說名自性。謂, 諸菩薩無分別智, 離五種相, 以爲自性。離五相者, (1)若無作意是無分別智, 睡醉悶等, 應成無分別智。(2)若過有尋有伺地, 是無分別智。第二靜慮已上諸地, 應成無分別智。若如是者, 世間應得無分別智。(3)若想受滅等位中, 心心法不轉是無分別智, 滅定等位無有心

故，智應不成。(4)若如色自性，是無分別智，如彼諸色頑鈍無思，此智應成頑鈍無思。復有餘義。若如色性，智不應成。(5)若於眞義異計度轉，無分別智，應有分別，謂分別言，此是眞義。

若智遠離如是五相，於眞義轉，於眞義中，不異計度，此是眞義無分別智。有如是相，緣眞義時，譬如眼識不異計度，此是其義。

c-1) 註釋 (*Upanibandhana*)，チベット譯：デルゲ版，No. 4051, Ri, 266a 7-267a1 (北京版，No. 5552, Li, 322b4-8)

ngo bo nyid kyī dbang du byas nas rnam pa lnga rnam par spangs pa zhes bya ba smos so // bzlog pa'i sgo nas mtshan nyid ston te / dmus long la gzugs bsnyad pa bzhin du bsgrub pa'i sgo nas brjod par mi nus pa'i phyir ro // rnam par rtog pa bsal^{a)} ba'i sgo nas rnam par mi rtog pa'i ye shes bsgrub tu rung gi gzhan du na rnam par rtog pa dang bcas par 'gyur ro // rnam par mi rtog pa de dag gang zhe na / yid la mi byed pa zhes bya ba la sogs pa rgyas par smros pa'o // (1) gal te yid la mi byed pa nyid rnam par mi rtog pa'i ye shes yin du zin na / gnyid kyis log pa dang ra ro ba la sogs pa yid la ci yang mi byed pa yang rnam par mi rtog pa'i ye shes su 'gyur ro // de yang 'dod pa ma yin te 'bad pa med par yang thams cad phyin ci log med par thal bar 'gyur ba'i phyir ro // (2) rtog pa dang bcas shing dpyod pa dang bcas pa zhes bya ba la sogs pa ni gal te rtog pa dang dpyod pa las 'das pa rnam par mi rtog pa'i ye shes yin na ni des na bsam gtan gnyis pa yan chad kyī so so'i skye bo dang / nyan thos la sogs pa yang rnam par mi rtog pa'i ye shes su 'gyur bas de yang 'thad pa ma^{b)} yin no // (3) 'du shes dang tshor ba 'gog pa zhes bya ba la sogs pa yang gal te 'du shes dang tshor ba rnam par zhi ba rnam par mi rtog pa yin na ni des na rnam par mi rtog pa'i ye shes nyid du rnam par^{c)} mi 'gyur te / sems med par sems las byung ba rnams mi 'byung ba'i phyir ro // 'gog pa'i snyoms par 'jug pa la sogs pa la yid kyī rnam par shes pas sems dang bcas pa nyid du 'gal te / sems las byung ba med par ni // sems ni nams kyang mi 'byung ste // nyi ma dang ni 'od zer bzhin // de dag nyid dang lhan cig 'byung //

zhes ji skad^{d)} bshad pa lta bu'o // (4) gzugs kyi ngo bo nyid yongs su spangs pa zhes bya ba ni gal te rnam par mi rtog pa'i gzugs la sogs pa lta bu yin na ni des na ye shes nyid du mi 'gyur te / 'byung ba las gyur pa yin pa'i phyir ro // (5) de kho na'i don la bkra bar 'dzin pa zhes bya ba la sogs pa ni gal te de kho na'i don la rnam par mi rtog^{e)} pa bkra bar 'dzin pa 'byung ba gang yin pa de rnam par mi rtog pa yin na ni de rnam par mi rtog pa nyid du mi 'grub ste / bkra bar 'dzin pa nyid rnam par rtog pa'i phyir ro //

a) D. は bstsal とする。b) P. は ma を欠くも誤り。c) P. は rnam par を欠く。d) P. は ji skad を欠く。e) P. は rtog と pa との間に rnam par mi rtog を挿入するが重複か。

c-2) 註釋 (*Upanibandhana*), 玄奘譯：大正藏, 31卷, 429頁下

(釋曰。)依智自性，說離五相。由遮詮門，說智體相。以表詮門，不可說故，遣分別門。無分別智，其相可了。若異此智，應有分別。何等分別，謂後廣說，無作意等。(1)若無作意是無分別智，熟眠醉等無所作意，應成無分別智。然不應許。由離功用應得無顛倒故。(2)若過尋伺地是無分別智，第二靜慮已上諸地，一切異生，及聲聞等，應成無分別智。然彼無有無分別智。(3)若想受滅是無分別智，此智體相，難可成立。無想等中，離心無有諸心法故。由意識滅，說彼無心，如前已說。(4)若如其色是無分別智，應不得成無分別智。譬如大種所造色故。(5)若於眞義異相計度是無分別智，此智不成無分別性。以於眞義異相計度，言此是眞，是無分別，有分別故。

D) *Dharmadharmatāvibhāga (vṛtti)*

a-1) 本文，散文チベット譯：デルゲ版，No. 4022, Phi, 48a6-7 (北京版, No. 5523, Phi, 50b5-6, 野沢本, p. 16, ll. 8-9)

mtshan nyid yongs su shes pa ni / (1) yid la byed pa med pa dang / (2) yang dag par 'das pa dang / (3) nye bar zhi ba dang / (4) ngo bo'i don dang / (5) bkra bar 'dzin pa lnga spangs pa ni rang gi mtshan nyid do //

a-2) 本文，韻文チベット譯：デルゲ版，No. 4023, Phi, 52b1 (北京版, No. 5524, Phi, 54a1-2)

mtshan nyid yongs su shes pa ni //

- (1) yid la mi byed (2) yang dag 'das //
 (3) nye bar zhi dang (4) ngo bo'i don //
 (5) mngon rtags 'dzin pa rnam pa lnga //
 spangs pa'i rang gi mtshan nyid do //

b) 註釋，チベット譯：デルゲ版，No.4028, Bi, 35a1-b1（北京版，No.5529, Bi, 41a3-b4；野沢本，p.37, 1.3-p.38, 1.4）

de la mtshan nyid yongs su shes pa ni (1) yid la mi byed pa dang / (2) yang dag par 'das pa dang / (3) nye bar zhi ba dang / (4) ngo bo nyid kyi don dang / (5) mngon rtags su byed pa ste / rnam pa lnga spangs pa'i rang gi mtshan nyid kyi so //

re zhig (1') rnam par mi rtog pa'i ye shes de rnam par rtog pa yid la mi byed pas ni rnam par mi rtog pa'i rang bzhin du mi rigs so // gal te rnam par rtog pa yid la mi byed pas rnam par mi rtog pa yin na ni / de la bu chung dang byis pa la sogs pa'i shes pa yang rnam par mi rtog par 'gyur te / gang gi phyir de dag kyang gnas skabs de'i tshe rnam par rtog par mi byed pas so // (2') rnam par rtog pa las yang dag par 'das pa'i rang bzhin yang yin par rigs pa ma yin te / gal te yang dag par 'das pa'i rang bzhin de yin na ni / de las bsam gtan gnyis pa la sogs pa'i snyoms par 'jug pa la snyoms par zhugs pa yang der 'gyur te / rtog dpyod med pa la rnam par rtog pa med pa'i phyir ro // (3') rnam par rtog pa nye bar zhi ba'i rang bzhin yang yin par mi rigs te / gal te rnam par rtog pa nye bar zhi bas rnam par mi rtog pa yin na ni des na gnyid log pa dang / myos pa dang / brgyal ba rnams kyang der 'gyur te / gang gi phyir de dag kyang gnas skabs de'i tshe rnam par rtog par mi byed pas so // (4') 'on te ngo bo nyid kyi don kho nas rnam par mi rtog pa yin na ni gzugs la sogs pa'i yul yang rnam par rtog par mi 'gyur te / gang gi phyir de dag kyang gyo ba med pa'i phyir rnam par rtog pa mi byed pas so // (5') rnam par mi rtog pa'i rnam pa nyid mngon rtags su byed pa yang de yin par mi rigs so // 'di ltar rnam par mi rtog pa'o // rnam par mi rtog pa'o zhes yid la byed bzhin na ni shes pa de

skye ba ma yin te / rnam par mi rtog par rnam par rtog cing rjod
 pa'i yid la byed pa yang rnam par rtog pa'i rnam pa nyid yin pa'i
 phyir ro // de'i phyir shes pa de ni rnam pa 'di lnga'i rang gi mtshan
 nyid las grol bar rig par bya'o //

* * *

上に示した文献がいかなる問題を提起しているかという点に触れる前に、各文献群の大体の内容を了解してもらおうべく、上所引各群中のチベット訳あるいはサンスクリット原文を底本としながら、それらを和訳によって紹介しておいたほうがよいかも知れない。各文献は、いずれも同じ五種の観点から無分別智を規定しているために、相互に重複し合う部分も多いが、煩を厭わず、基本的には、すべての群に跨って和訳を提示しておきたい。

A) 『瑜伽師地論』 (*Yogācārabhūmi*), 「撰決分」 (*Viniścayasamgrahaṇi*)

「真実の対象 (*de kho na'i don, tattvārtha*) を把握する (*'dzin pa, grāhaka*) 慧 (*shes rab, prajñā*) は無分別なもの (*rnam par mi rtog pa, nirvikalpa*) である³¹⁾」と説かれているようなものは、どのようにして無分別なものであると知るべきなのか。一体、〔その無分別な状態というものは³²⁾〕, (1)注意のないこと (*yid la mi byed pa, amanaskāra*) に由来し, (2)あるいは超越 (*yang dag par 'das, samatikrama*) に由来し, (3)あるいは寂滅 (*dnegos po med pa, vyupaśama*³³⁾) に由来し, (4)あるいは本質 (*rang bzhin, svabhāva*) に由来し, (5)あるいは把握対象 (*dmigs pa, ālambana*) に対する作為 (*mngon par 'du byed pa, abhisamkāra*) に由来して無分別なものである〔といわれる〕のか。(1') もしも注意のないことに由来するので

31) この「撰決分」箇所が『菩薩地』 (*Bodhisattvabhūmi*) の「真実義品」 (*tattvārtha*) を対象としていることから、そこに説かれている語句かとも思ったが見当らないようである。その Skt. は, *tattvārtha-grāhakā prajñā nirvikalpā* などとあったとも考えられるが、今のところ正確な典拠は不明。

32) 以下の五つはあまりにも簡略すぎて、すぐには意味不明と思われるが、その詳細は以下の(1')~(5')の説明、あるいは他文献のそれと比較すれば明らかになると思うので、いちいちの解説は略す。

33) 現在知られる限りでの Skt. と Tib. との対応関係からは *vyupaśama* を導くことには無理があると思われるが、内容的には *ASBh* で用いられるこの *vyupaśama* という語に最もよく合致すると推測される。通常想定される *abhāva* では、余りにも一般的過ぎて規定の態をなさないように感じられる。

あれば、それゆえに、[その無分別が]決りに従った注意(tshul bzhin yid la byed pa, yoniśo-manaskāra)を伴ったものであるというのは不適切となり、熟睡したり(gnyid log pa, supta) 酪酊したり(myos pa, matta) 陶酔したり(rab tu myos pa, pramāda)した人たちにもそ[の無分別]があるということになってしまうであろう。(2′) もしも超越に由来するのであれば、それゆえに、「三界に属する心や心作用のあり方は分別である³⁴⁾」と説かれている典籍と、一体どうして矛盾しないことになろうか。(3′) もしも寂滅に由来するのであれば、それゆえに、慧(shes rab, prajñā)は心作用のあり方とはならないであろう。(4′) もしも本質に由来するのであれば、それゆえに、慧は存在しないことになり、[物体と同様に]無判断(yang dag par rtog pa med pa, asaṃtiraṇa)を特質とするものに一体どうしてならないであろうか。(5′) もしも把握対象に対する作為に由来するのであれば、それゆえに、無分別の慧(rnam par mi rtog pa'i shes rab, nirvikalpa-prajñā)は無作為(mngon par 'du byed pa med pa, anabhisamkāra)なものであるということに対して、一体どうして非難がなされないであろうか。

かくして、以上の[五つの]様相(rnam pa, prakāra)が不合理なものであるならば、その慧はどのようにして無分別なものであると考察すべきなのか。答えて言う。それは、把握対象に対して無作為なものだからであって、その把握対象は存在(dngos po, bhāva)と非存在(dngos po med pa, abhāva)とのいずれにも順じないあり方としての真如(de bzhin nyid, tathatā)であるが、それはまた無分別なものでもある。そ[の慧]は無作為なものであるけれども、以前からの促進力(shugs, vega)によって、真如による精神統一(de bzhin nyid kyi ting nge 'dzin, tathatā-samādhi³⁵⁾)を伴った慧が生じるようになった場合には、把握対象の形相(mtshan

34) *ASBh* の対応箇所では“vikalpasya śariraṃ hi citta-caittāḥ traidhātukāḥ”として引用され、ほぼ同じ典拠に言及されていることがわかるが、その正確な典拠は分らない。類似のものとしては、例えば、有名な *Madhyāntavibhāga*, I, 8ab の“abhūta-parikalpaś citta-caittās traidhātukāḥ” (Nagao ed., p. 20, l. 14) があるが、ここで重要な意味を持つ *vikalpa* を含むものとしては、「撰決択分」中の「何等為分別。謂、三界行中所有心心所」(大正藏, 31卷, 696頁上): “rnam par rtog pa gang zhe na/khams gsum na spyod pa'i sems dang sems las byung ba'i chos rnam so//” (D. ed., No. 4038, Zhi (Shi), 287b3) がより適切かもしれない。

35) Tib. “de bzhin nyid kyi” の “kyi” が P. にはないので、tathatā-samādhi なる複合語を確実に想定できるという自信はないが、例えば、*Mvyut.*, No. 620 に示されるように、tathatā を付して呼ばれる samādhi もありえたかもしれないと思って訳出した。

ma, nimitta)をそ[の慧]が目のあたりに把握する(mngon sum du 'dzin par byed, sāksāt-GRAH-)が、それが無分別なものといわれるのである。

B, a) 『阿毘達磨集論』(*Abhidharmasamuccaya*)³⁶⁾

言語習慣を離れた無分別性³⁷⁾ (spros pa med pa'i rnam par mi rtog pa nyid, niṣprapañca-nirvikalpatā)とは、(1)注意のないことに由来するのでもなく、(2)超越に由来するのでもなく、(3)寂滅に由来するのでもなく、(4)本質に由来するのでもなく、(5)把握対象に対する作為に由来するのでもないと考察すべきであり、しかも、一方では、[その無分別性は]把握対象に対する無作為に由来するものであると考察すべきである。

b) 『阿毘達磨集論釈』(*Abhidharmasamuccayabhāṣya*)

菩薩たちは、かの物体など(rūpādi)の事物(dharma)にすぎないものを言語習慣(prapañca, 戲論)であると知って、すべての事物(sarva-dharma, 一切法)の形相(nimitta)を排除し(vibhāvayat)³⁸⁾、最高度に静謐にされた(parama-sānta)出世間智(lokkottara-jñāna-)によって、すべてに遍在する(sarvatraga)真如(tathatā)を洞察する(pratividhyanti)。それゆえ、これが、彼らの言語習慣を離れた無分別性であるといわれる。では一体、どうしてこれが言語習慣を離れた無分別性であるといわれるのか。(1)もしも[それが]注意のないこと(amanaskāra)に由来するのであれば、それゆえに、熟睡したり(supta)酩酊したり(matta)などしたものたちにも無分別性があることになってしまうであろう。なぜなら、彼らは事物の形相(dharma-nimitta)を注意してはいない(amanaskāra)からである。(2)あるいはまた超越(samatikrama)に由来するのであれば、それゆえに、第二定(dvitiya-dhyāna)

36) AS の以下の箇所の Skt. は断片中には見出されないが、ASBh より niṣprapañca-nirvikalpatā nāmanaskārato na samatikramato na vyupaśamato na svabhāvato nālambane 'bhisamskārato draṣṭavyā/ api tv ālambane 'nabhisamskārato draṣṭavyā// などのごとき Skt. が想定される。

37) これは、無分別(nirvikalpatā)に三種ありとして列挙される、知足無分別(saṃtuṣṭi-nirvikalpatā)、無顛倒無分別(aviparyāsa-nirvikalpatā)、無戲論無分別(niṣprapañca-nirvikalpatā)のうち、最も重要な第三番目の説明として述べられているものである。なお、niṣprapañcaを「言語習慣を離れた(こと)」と訳すについてはそれ相応の理由が明示されなければならないであろうが、今はこの語を詳細に分析したものとして、L. Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, pp. 137-142 を指摘するにとどめ、私見を述べるのは、別な機会に譲りたい。

38) “vibhāvayat”の語については、小谷信千代『大乘莊嚴經論の研究』、115-120頁、及び131-133頁、註69を参照されたい。

以上のすべての場合に、人は無分別性を得ることになる。なぜなら、〔第二定以上の人は〕推察(vitarka, 尋)と考察(vicāra, 伺)との分別を超越している(samati-krama)からである。そして、それゆえに、「分別の体(vikalpasya śarīram)は、実に、三界に属する心と心作用である³⁹⁾」といわれているこ〔の典籍〕と矛盾してしまうのである。(3)あるいはまた寂滅(vyupāśama)に由来するのであれば、それゆえに、想や受を滅した精神統一(saṃjñā-vedita-nirodha-samāpatti, 滅受想定)は無分別性を得ることになる。なぜなら、そ〔の状態〕においては、心や心作用が寂滅してしまっている(vyupāśama)からである。そして、それゆえに、智(jñāna)は存在しないことになってしまうのである。(4)あるいはまた本質(svabhāva)に由来するのであれば、それゆえに、物体(rūpa)が無分別性を得ることになる。なぜなら、そ〔の物体なるもの〕は無分別(avikalpa)を本質としている(svabhāvatva)からである。(5)あるいはまた把握対象(ālambana)に対する作為(abhisamkāra)に由来するのであれば、それゆえに、有分別性(savikalpatā)こそ無分別性(nirvikalpatā)を得ることになる。なぜなら、これは無分別なものである(nirvikalpa)というこのような作為(abhisamkāra)は形相を分別すること(nimitta-vikalpa)を特質としているからである。

それゆえ、以上の〔五つの〕様相(prakāra)によって無分別であると考察すべきではないが、しかも、一方では、〔その無分別性は〕把握対象に対する無作為に由来するものであると考察すべきである。どのようにしてか。実に、いかなる場合であれ、この菩薩が、適切な(ānulomika⁴⁰⁾教授(ānula^{おしえ}vāda)のお蔭によって(āgamyā), すべての事物の形相(sarva-dharma-nimitta)は完全なものではない(apariniṣpanna)と考察しつつ(vicārayat), その考察(vicāraṇa)の反覆(abhyāsa)の力に鼓舞されて、個人的に(pratyātman), もっぱら無作為なあり方によって、あるがままに、言語習慣を離れた根源(niṣprapañca-dhātu)であるすべての事物の真如(sarva-dharma-tathatā)に心を委ねるときには、そのことが、かの言語習慣を離れた無分別性であるといわれるのである。

C, a) 『撰大乘論』(*Mahāyānasamgraha)⁴¹⁾

39) 典拠は不明であるが、前註34を参照されたい。

40) “ānulomika”の語の思想史的な意義については、松田和信「菩薩地所説の ānulomikopāya について——三性三無性説との関連において——」『印仏研』第28巻第2号、142-143頁を参照されたい。

41) 以下の箇所に対応する仏訳については、E. Lamotte, *La Somme du grand véhicule*

そこで、五つの様相 (rnam pa lnga, pañca-prakāra) を離れたもの (rnam par spangs pa, vivarjita) が無分別智 (rnam par mi rtog pa'i ye shes, nirvikalpa-jñāna) の本質 (ngo bo nyid, svabhāva) であるといわれる。〔すなわち〕、(1) 注意のない状態を離れ (yid la mi byed pa yongs su spang pa, amanaskāra-parivarjita), (2) 推察を伴い 考察を伴った段階を超越した状態を離れ (rtog pa dang bcas pa dang dpyod pa dang bcas pa'i sa las shin tu 'da' ba yongs su spangs pa, savitarka-savicāra-bhūmi-samatikrama-parivarjita), (3) 想や受を滅した寂滅の状態を離れ ('du shes dang tshor ba 'gog pa nye bar zhi ba yongs su spangs pa, samjñā-vedita-nirodha-vyupaśama-parivarjita), (4) 物体の本質を離れ (gzugs kyi ngo bo nyid yongs su spangs pa, rūpa-svabhāva-parivarjita), (5) 真実の対象を様々に把握する状態を離れている (de kho na'i don la bkra bar 'dzin pa yongs su spangs pa, tattvārtha-citrikāra⁴²⁾-parivarjita) から、無分別智はこれら五つの様相を離れていると知るべきである。

b) 『撰大乘論釈』 (**Mahāyānasamgrahabhāṣya*, ヴァスバンドウ釈)

そこで、まず最初に、無分別智の本質を述べるべきである。ここで、その本質 (ngo bo nyid, svabhāva) とは特質 (mtshan nyid, lakṣaṇa) のことであると言われ、〔その意味は、本文中の頌〕、「菩薩たちの無分別智の本質は、五つの様相を離れたものであり、真実の対象を様々に把握することのないものである⁴³⁾」といわれるものに関連づけられるのである。五つの様相とは、〔以下のとおりである〕。(1) 単に注意のないことのみが無分別智にほかならないとすれば、熟睡したり (gnyid

d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha), Tome II, pp. 233, Chap. VIII, §2 を参照されたい。なお、和訳中に示した還元サンスクリットは、当然のことながら、*ASBh* 中の用例を重視したために、Lamotte のそれを必ずしも踏襲してはいない。

42) Lamotte, *ibid.* では bhūtārtha-citrikāra と還元されているが、Tib. de bho na に対応する *Mvyut.*, Nos. 1707, 7539 の用例やその他の極一般的な用例からみても bhūta よりは tattva の方がよいであろう。また、そのように考えて tattvārtha と想定した方が、*Viniścayasamgrahaṇī* を介して、この箇所が *BBh* の Tattvārthapaṭala へも連らなりうるものであることをより理解しやすくするのではないかと思う。なお、Lamotte が bkra bar 'dzin pa を citrikāra と還元するのは、*Mvyut.*, No. 7563 に基づいたものと思われるが、それを直接保証するような資料を筆者は持ち合わせておらず、今は Lamotte に慣う。ただし、後註 49 で示すように cihnakāra/-in と読み誤られた可能性が強くなってくれば、逆に citrākāra の可能性も保証されるのではないかと思っはいる。

43) *MS* の本章において、散文による説明を受けて示される 24 頌中の第 1 頌を指す。

log pa, supta) 酩酊したり (ra ro ba, matta) 陶酔したりすること (bag med pa, pramāda) なども無分別智だということになってしまふであろう。(2)また推察を伴い考察を伴った段階を超越した状態 (rnam par rtog pa dang bcas rnam par dpyod pa dang bcas pa'i sa las 'das pa, savitarka-savicāra-bhūmi-samatikrama) が無分別であると認めるならば、それゆえに、第二定以上のすべて〔の段階〕もまた無分別だということになってしまふであろう。そうであるならば、世間的な人もまた無分別を得るということになってしまふであろう。(3)またそこにおいて心と心作用が働いていないあの想や受を滅したものの状態 (gnas skabs, avasthā) が無分別であると認めるならば、それは智 (ye shes, jñāna) にふさわしいものとはならないであろう。なぜなら、滅尽定 ('gog pa'i snyoms par 'jug pa, nirodha-samāpatti) などの時には無心の状態 (sems med pa, acittaka) になっているからである。(4)また識 (rnam par shes pa, vijñāna) を物体の本質 (gzugs kyi ngo bo, rūpa-svabhāva) と全く同様なものであると認めるならば、またそれゆえに、物体 (gzugs, rūpa) が無感覺物 (bems po) であるのと全く同様に識もまた無感覺物にほかならぬことになろう。(5)またなんであれ真実の対象 (de kho na nyid kyi don, tattvārtha) を様々に把握するように起ったものが無分別なものであるとするならば、それ自体が分別となるであろう。なぜなら、〔それは〕、これが真実である、と分別しているからである。

以上のごときこれら五つの様相を離れた智によって、真実の対象にもしも入ったとしたならば、真実の対象はこれであると、真実の対象を様々に把握するようなことにはならないであろう。このような無分別智の特質は、真実の対象を把握対象とするもの (de kho na nyid kyi don la dmigs pa, tattvārthā lambana) であって、〔それは〕眼識 (mig gi rnam par shes pa, cakṣur-vijñāna) のように多様性を本質とするものではないという意味である。

c) 『撰大乘論釈』 (**Mahāyānasamgrahopānibandhana*, アスヴァバーヴァ釈)

〔無分別智の〕本質 (ngo bo nyid, svabhāva) を主題として「五つの様相を離れたもの (pañca-prakāra-vivarjita)」と言うのである。否定的論証の観点から (bzlog pa'i sgo nas⁴⁴⁾) 〔無分別智の〕特質を示すのは、生まれつきの盲人 (dmus long,

44) 以下に示される bsgrub pa'i sgo nas と対になって用いられている術語的表現と考えられるが、筆者は寡聞にしてこの方面のことを知らず、Lamotte が玄奘訳の「遮詮門」と「表詮門」によって nirākaraṇamukha と pratipattimukha とするのが正しいのかどうかすら判断がつかない。ただし、『正理門論』中で用いられる「遮詮」(江島

jātyandha) に対して^{もののすがた}物体を物語る〔のが困難である〕ように、肯定的論証の観点から (bsgrub pa'i sgo nas) [無分別智を] 言い表わすことはできないからである。分別 (rnam par rtog pa, vikalpa) を除去する観点から無分別智 (rnam par mi rtog pa'i ye shes, nirvikalpa-jñāna) を論証するのは適切であるが、そうでなければ [無分別智は] 分別を伴ったもの (rnam par rtog pa dang bcas pa, savikalpa) となるであろう。それら〔五つの様相をもった無分別〕とはなにか、というわけで、〔注意のない状態 (amanaskāra)〕などと詳しく述べるのである。(1) もしも注意のない状態が無分別智であるとしたならば、熟睡したり (gnyid kyis log pa, supta) 酪酊したりすること (ra ro ba, matta) など、いささかも注意を働かせていない状態もまた無分別智になってしまうであろう。〔しかし〕、それはまた認められることではない。なぜなら、努力もせずに、すべてが錯倒していないということになってしまうからである。(2) 「推察を伴い考察を伴った (savitarka-savicāra)」などというのは、もしも推察や考察を超越した状態 (rtog pa dang dpyod pa las 'das pa, vitarka-vicāra-samatikrama) が無分別智であるならば、それゆえに、第二定以上の通常の人 (so so'i skye bo, 異生) や声聞 (nyan thos, śrāvaka) など無分別智〔を得たもの〕となるが、それもまたありうることではないのである。(3) 「想や受を滅した (saṃjñā-vedita-nirodha)」などというのもまた、もしも想や受の寂滅した状態 ('du shes dang tshor ba rnam par zhi ba, saṃjñā-vedita-vyupaśama) が無分別なものであるならば、それゆえに、〔それは〕無分別智たるものとはなりえないであろう。なぜなら、心 (sems, citta) なくして心作用 (sems las byung ba, caitta) は起りえないからである。滅尽定 ('gog pa'i snyoms par 'jug pa, nirodha-samāpatti) などに関して、意識 (yid kyi rnam par shes pa, mano-vijñāna) によって心を伴った状態である (sems dang bcas pa nyid, sacittakatva) とすることには矛盾があり、〔その点については〕「心作用なくしては、心もまた決して起りえない。あたかも、太陽と光線のように、〔心は〕それら〔心作用〕と同時に生じる⁴⁵⁾」と説かれているがごとくである。(4) 「物体の本質を離れ (rūpa-svabhāva-parivarjita)」などというのは、もしも〔無分別智が〕無分別の物体 (rnam par mi rtog

前掲書、117頁参照) などとは異つた原語に基づいていることだけは確かであろう。

45) 正確な典拠は不明であるが、類似のものは *Laṅkāvatāra-sūtra* 中に見出しうる。なお、この引用を含む(3)の段全体に関する問題点については、拙稿 “On a Verse Quoted in the Tibetan Translation of the *Mahāyānasamgrahopānibandhana*”, 『印仏研』第22巻第2号, pp. 1111-1107 を参照されたい。

pa'i gzugs, avikalpa-rūpa) などのようなものであるならば、それゆえに、[それは]智(ye shes, jñāna)たるものとはなりえないであろう。なぜなら、[物体(rūpa)は四つの]無機的要素から構成されたもの('byung ba las gyur pa, bhautika, 大種所造)だからである。(5)「真実の対象を様々に把握する状態(tattvārtha-citrikāra)」などというのは、もしも、なんであれ真実の対象に対して無分別のまま様々に把握する状態が生じていることが無分別なものであるならば、それは無分別たるものとしては成立しえない。なぜなら、様々に把握することこそ分別だからである。

D, a) 『法法性分別論』(Dharmadharmatāvibhāga)⁴⁶⁾

特質(mtshan nyid, lakṣaṇa)を徹底的に知ること⁴⁷⁾(yongs su shes pa, pariñāna)についていえば、(1)注意のないこと(yid la byed pa med pa, amanaskāra)と、(2)超越(yang dag par 'das pa, samatikrama)と、(3)寂滅(nye bar zhi ba, vyupaśama)と、(4)本質の意味(ngo bo'i don, svabhāvārtha⁴⁸⁾)と、(5)様々に把握すること(bkra bar 'dzin pa, citrikāra)という五つを離れたものが[無分別智の]固有の特質(rang gi mtshan nyid, svalakṣaṇa)である。

b) 『法法性分別釈』(Dharmadharmatāvibhāgavṛtti)

そこで、特質を徹底的に知ることについていえば、(1)注意のないこと(yid la mi byed pa, amanaskāra)と、(2)超越(yang dag par 'das pa, samatikrama)と、(3)寂滅(nye bar zhi ba, vyupaśama)と、(4)本質の意味(ngo bo nyid kyi don,

46) 以下の本文の和訳については、散文チベット訳を底本とする。恐らく、韻文チベット訳よりははるかに基本的なものと考えられるからである。松田和信氏によれば(ただし、今は全くのふとした会話を思い出しているに過ぎないのでその責任はすべて筆者にある)、Bo dongの編纂した大蔵経中には、Abhidharmasamuccayaについても純然たる韻文型のテキストが収められているとのことである。こういうものは恐らく後代のチベットで修整されたものと考えられるが、後代に伝わりしかもある時期急速に重視されたと思われる本論典についてもそういう可能性が考えられる。なお、和訳については、山口益「弥勒造法法性分別論の訳註」『山口益仏教学文集』、186-187を参照されたい。

47) この主題は、転依への徹底(āśrayaparivṛtti-praveśa)を問題とする10点中の第6である所依(āśraya)、即ち無分別智について6項目を数えるうちの「徹底的に知ること(pariñāna)」を取上げたものであって、これに4種挙げられるうちの第2が今の場合の「特質」である。従って、この場合の「特質」とは、端的には、無分別智の特質を指していると考えてよい。

48) ngo boのみから svabhāva を導くのは無理かもしれないが、註釈中では ngo bo nyid となっており、内容上からも判断して svabhāva としておく。don (artha) を付すのは、Dharmadharmatāvibhāga 関係の資料に限られるようである。

svabhārārtha)と、(5)様々に把握すること (mngon stags su byed pa, citrikāra⁴⁹⁾) という五つの様相 (rnam pa lnga, pañca-prakāra) を離れた〔無分別智の〕固有の特質によって〔無分別智へ悟入するの〕である。

まず、(1′) その無分別智が注意を欠如した (yid la mi byed pa, amanaskāra) 分別 (rnam par rtog pa, vikalpa) によって無分別を本質としたものとなるというのは正しくない。もしも注意を欠如した分別によって無分別であるならば、その場合には、赤児 (bu chung) や幼児 (byis pa, bāla) などの智 (shes pa, jñāna) も無分別となるであろう。というのは、彼らもまたその状態 (gnas skabs, avasthā) のときには分別をなさないからである。(2′) また〔無分別智が〕分別を超越した状態を本質としているというのも正しいことではない。もしも〔分別を〕超越した状態を本質とするものがそ〔の無分別智〕であるならば、それゆえに、第二定以上の精神統一 (snyoms par 'jug pa, samāpatti) に集中しきったもの (snyoms par zhugs pa, samāpanna) もまたそ〔の無分別の状態〕になるであろう。なぜなら、〔第二定以上のように〕推察や考察 (rtog dpyod, vitarka-vicāra, 尋伺) がない場合には分別もないからである。(3′) また〔無分別智が〕分別の寂滅を本質としているというのも正しくはない。もしも分別の寂滅によって無分別であるならば、それゆえに、熟睡したり (gnyid log pa, supta) 酪酊したり (myos pa, matta) 失神したりした (brgyal ba, saṃmūrchita) 人たちもまたそ〔の無分別の状態〕になるであろう⁵⁰⁾。と

49) Lokesh Chandra, *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, p. 623R, mngon rtags の項に, *Udrā*. 28.14 (これは略号表中に示されておらず筆者にはテキスト名不明) の用例として *cihna* が挙げられている。この mngon rtags に su byed pa を伴った言葉の原語としては, *cihnakāra/-in* が考えられよう。本文の散文チベット訳は, *MS* 関係資料の場合同様, “bkra bar 'dzin pa” とするが, 他の本文韻文チベット訳も “mngon rtags 'dzin pa” としているので *cihnakāra/-in* (しるしをつける) の読みを示すテキストもあったのかもしれない。しかし, ここでは, それは *citrakāra* がそのように読み誤られたものと考え, bkra bar 'dzin pa の意味で読んだ。

50) これは, 内容上, (3) 及び (3′) で示される「寂滅 (vyupaśama)」を否定する理由にはなりえないもので, 他のテキストが示すように, (1) 及び (1′) で示される「注意のないこと (amanaskāra)」を否定する理由としてのみふさわしいものと考えられるので, 本来は (1) 及び (1′) 相当箇所にあったものが, (3) 及び (3′) のなんらかの欠損を補うべく, ここへ混入してきたものと考えられる。山口益前掲論文 (前註46) も, この点に関し, *MSBh* との相違には触れているが, 他の資料を知らなかったためか, いずれが正しいかの判断は控えているにもかかわらず, 暗に *MSBh* の方に省略があったような書き振りをしている。しかし, 実際上は, *DhDhV* の方に混乱があったとみなければならぬ。「寂滅 (vyupaśama)」とは, (1) 及び (1′) に示される「無注意 (amanaskāra)」のように単に意識の希薄な状態ではなく, 精神統一によって意識の活動が静め

いうのは、彼らもまたその状態 (avasthā) のときには分別をなさないからである。(4') あるいはまた、〔無分別智が〕本質の意味だけから無分別であるならば、物体などの対象 (gzugs la sogs pa'i yul, rūpādi-viṣaya) もまた無分別となるであろう⁵¹⁾。というのは、それら〔の物体など〕もまた流動的なものではないがゆえに分別をなさないからである。(5') また無分別の形象 (rnam par mi rtog pa'i rnam pa, nirvikalpākāra) を様々に把握する⁵²⁾ のがそ〔の無分別智〕であるというのも正しくはない。このように、無分別である、無分別である、と注意しながら、その〔無分別〕智が生ずることはないのである。なぜなら、無分別でありながら分別し表現する注意はまた分別を形象としているにほかならないからである。それゆえ、その〔無分別〕智は以上の五つの様相の固有の特質から離脱したもの⁵³⁾であると知るべきである。

* * *

以上は、単に、五種の観点から無分別智を規定した文献を列挙し、それを和訳によって紹介したものにすぎないが、かかる規定が唯識思想史上いかなる意義を有するかということになれば、当然のことながら、無分別智に関するあらゆる言及を広く系統的に辿って見た上で、それらとの対比において、唯識文献における如上の規定やその他の規定を位置づけてみる必要があるであろう。また、そう試みてこそ、表題に掲げた本稿の元来の意図にも沿うことになると思われるのであるが、今はそうした準備を全く欠如していることを率直に認めておかねばならない。そのために、本稿では、如上の文献の提示を最低限の義務と考えてそれを中

られた (vyupaśama) という語感を強く有するものであり、内容的には、他のテキストが示すような滅尽定 (nirodha-samāpatti) などを指すからである。もとより、両者の結果が極めて類似したものと見做すのは評者の勝手であるが、インド的伝統では両者が明確に区別されていたことを忘れてはなるまい。

51) Tib. は “rnam par rtog par mi 'gyur te” とあるが、rnam par mi rtog par 'gyur te として読む。

52) Tib. は “mngon rtags su byed pa” であるが、前註49に示したごとく、bkra bar 'dzin pa として読む。

53) 「その〔無分別〕智は以上の五つの様相の固有の特質から離脱したもの (shes pa de ni rnam pa 'di lnga'i rang gi mtshan nyid las grol ba)」という表現は、本文中の「五つを離れたものが〔無分別智の〕固有の特質である (lnga spangs pa ni rang gi mtshan nyid do)」という表現と一致しないが、一応、Tib. によって読みうるままに訳出しておいた。しかし、恐らく本文中の表現が正しいであろう。

心に置いたが、以下は、多少ともそれを踏み台にして、無分別智に関する筆者なりの見通しを断片的に書き止めておくだけのものにすぎない。

無分別智を先にみたような五種の観点から規定した文献は、あるいは他にも見出しうるかもしれないが、現在筆者の知る限りでは、前掲のものが全てである。あくまでもこうした制約のもとではあるが、その初出の文献としては今のところ『瑜伽師地論』「撰決択分」の当該箇所を重視しなければなるまい。『阿毘達磨集論』も『撰大乘論』も、当然「撰決択分」の記述を継承したと思われるが、それを、前者は三種の無分別性 (nirvikalpatā) 中の「言語習慣を離れた無分別性 (niṣprapañca-nirvikalpatā)」の規定として採用し、後者は無分別智 (nirvikalpa-jñāna) の本質 (svabhāva) の規定として採用したわけである。因に、前者で言及される三種の無分別性は後者中にも触れられ⁵⁴⁾、註釈を介すると、前者にいう「言語習慣を離れた無分別性」と後者にいう無分別智の本質とは相通じ合う関係にあることがわかる。更に、後者である『撰大乘論』においては、単に前者である『阿毘達磨集論』と共通する記述が見出されるのみならず、特に無分別智に関しては、その第8章全体が様々な観点からの無分別智の記述に専ら当てられており、唯識説における無分別智を考察する上では最も重要な資料を提供している。しかるに、マイトレーヤ (Maitreya, 弥勒) に帰される『法法性分別論』の方は、その著者に関する伝承から推測されるほどには古いものではなく、後に展開した術語を自明のごとくに前提とした上で述作されており⁵⁵⁾、この無分別智の規定に関しても転依 (āśraya-parivṛtti) との結びつきを前提として述べられている⁵⁶⁾ので、恐らくは、かなりの文献が出揃った後代に成立したのではないかと推測される面もあり、これを初期の唯識文献として扱うことは文献史的には危険であるといわなければなるまい。従って、現時点で上述した文献についていえば、一方では「撰決択分」の無分別(智)の規定を初出のものとして尊重し、他方では『撰大乘論』のそれを最も体系的に整理された文献中における記述として重視するのが至当ではないかと思う。

そこでまず、「撰決択分」において、五種の観点による無分別の規定がどのよ

54) Lamotte, ed., p. 78, Chap. VIII, §19-2: Lamotte, *op. cit.* (前註, 41), pp. 248-250: 佐々木本, 91-92頁: 大正蔵, 31巻, 243頁下-244頁上, 309頁下, 367頁上, 432頁中。

55) 前註30を参照されたい。

56) 前註47を参照されたい。

うな問題意識のもとに述べられていたかを改めて考えてみることにしたい。典拠は不明ながらも、その箇所は、先に提示したごとく⁵⁷⁾、「真実の対象を把握する慧は無分別なものである (*tattvārtha-grāhakā prajñā nirvikalpā)」という言明を意識して、その無分別が、卑近に解釈されがちな文字通りの無分別の状態とは全く異なっていることを明確にせんとして述べられたものである。しかるに、誤解を排除することを目的とするその規定は、当然のことながら、積極的側面をなんら含んでおらず、当の規定を結ぶに際して辛うじてやや積極的な記述に転じているにすぎない。その記述によれば、無分別の慧 (nirvikalpa-prajñā) の把握対象 (ālambana) は真如 (tathatā) であって、その慧が把握対象の形相 (nimitta) を目のあたりに把握するのだということが知られるが、真如と無分別とのそのような密接なつながりは、『般若経』などにおいても認められること⁵⁸⁾であって、殊更唯識文献に限って特徴的なこととはいえない。では、唯識文献に独自の無分別智の特徴はどこに求められるべきかといえ、無分別智自体の規定が積極的なものではない以上、その考察は当の無分別智の把握対象としての真如の性格の分析を通してしかありえないように思われる。今、「撰決択分」の問題の箇所において、かかる真如の性格に触れたと見做しうるのが「存在 (bhāva) と非有在 (abhāva) とのいずれにも順じないあり方としての真如 (tathatā)」という一句である。この一句は、直ちに『菩薩地』 (*Bodhisattvabhūmi*) 「真実義品」 (*Tattvārtha-pañāla*) の主要テーマを想起させるが、「撰決択分」のこの箇所の「決択」の対象が「真実義品」であってみれば⁵⁹⁾、それも半ば当然といえる。以下に、「真実義品」中よ

57) 前註31、及びその註番号を付した以下の本稿本文を参照されたい。

58) 例えば、『八千頌般若』 (*Aṣṭasāhasrikā*) に、“sarvās cāitās tathatāyā advayā advaidhikārā avikalpā nirvikalpā iti tāṃ tathatāṃ tāṃ dharmatām avataranti/ tathatāyāṃ sthitas tathatāṃ na kalpayati na vikalpayati, evam avatarati/ evam avatirṇo yathātathatāṃ śrutvāpi tato 'pi cāpakramya na kāṅkṣati na vimatiṃ karoti, na vicikitsati, nāivam iti na dhandhāyati, api tu evam etat tathatāivēty adhimuñcaty avagāhate (〔菩薩は、〕これらすべては真如と不二であり、二分されず、分別されず、分別を離れている、と考えて、その真如とその法性に入っていく。彼は真如のうちに住しながら、真如を思惟せず、分別もせず、そのように入っていく。彼はそのように入りながら、真如のままに、聞きもし、またそこから出ても、迷わず、ちがった考えをいだかず、疑わず、そうではないなどと遅滞せず、しかも、これはそのように真如である、と傾倒し、確信する)” (Vaidya ed., p. 161, ll. 6-9, 梶山和訳、大乘仏典3) とある。なお、他に、Vaidya ed., p. 102, ll. 18-22, p. 153, ll. 22-30, p. 173, ll. 11-15 など参照。

59) 本稿中のA) で扱った箇所の直後に、「如是已説真実義分決択 (de kho na'ī don gyi

り、先の一句と最も関連深いと思われる箇所⁶⁰⁾を示してみることにしたい。

〔所知に対する障害を浄化した智の認識領域である真実 (jñeyāvaraṇa-viśuddhi-jñāna-gocara⁶¹⁾-tattva) とは〕、すべての事柄は言語表現を越えたものを本質としているということ (sarva-dharmāṇaṃ nirabhilāpya-svabhāvatām) に依拠して、菩薩や仏世尊たちが、法無我 (dharma-nairātmya) に徹底せんがために、徹底されしかも非常によく浄化された、概念的名辞 (prajñapti-vāda) の本質を分別しない、所知と等しい智によって、認識領域である対象 (gocara-viśaya) となしているものであるが、そのようなものはなんであれまた、所知の究極にかかわる (jñeya-paryanta-gata) 最高にして無上の真如 (paramā⁶²⁾ tathatā niruttarā) なのであって、そ[の真如]のうちにおいて、すべての事柄の確定 (pravicya) も正しく行われ離反することもないのである。また、その真実の特質 (tattva-lakṣaṇa) は、規定すれば (vyavasthānataḥ)、無二によって顕わされるもの (advaya-prabhāvita) であると知るべきである。二 (dvaya) とは、存在 (bhāva) と非存在 (abhāva) とであるといわれる。

この引用末尾に示されている 存在 (bhāva) と非存在 (abhāva) という二 (dvaya) を離れることが無二 (advaya) であり、その無二によって顕わし出されているものが真実の特質 (tattva-lakṣaṇa) であって、これこそ、問題の「撰決択分」において「存在と非存在とのいずれにも順じないあり方としての真如 (tathatā)」と言われていたものにほかならない。また、かかる真如は、「真実義品」を対象とした「撰決択分」の冒頭箇所では、次のように定義されてもいる⁶³⁾。

真如 (de bzhin nyid, tathatā) とはなにか。法無我によって顕わされる (chos bdag med pas rab tu phye ba, dharma-nairātmya-prabhāvita)、聖者の智の認識領域 ('phags pa'i ye shes kyi spyod yul, ārya-jñāna-gocara) であって、すべての言語表現の名辞 (mngon par brjod pa tshig, abhilāpa-vāda) の痕跡 (gzhi'i gnas, pada-

le'u'i rnam par gtan la dbab pa rdzogs so=*tattvārtha-paṭala-viniścayaḥ samāptaḥ) (大正蔵, 30巻, 706頁下: D. ed., No. 4038, Zi, 27a7) とある。即ち、これ以前は「真実義品 (tattvārtha-paṭala)」の「決択 (viniścaya)」であることが明示されているわけである。

60) *Bodhisattvabhūmi*, Wogihara ed., p. 38, l. 22-p. 39, l. 2: Dutt ed., p. 26, ll. 11-16.

61) *BBh*では“-gocaras tattvam”であるが, *MAV*, Nagao ed., p. 42, l. 14 により, -gocara-tattva なる複合語とみる。

62) Wogihara ed. は “sā sauparamā” なるも, Dutt ed. に従って, “sāsau paramā” として読む。

63) D. ed., No. 4038, Zhi (Shi), 237b3-4: 大正蔵, 31巻, 696頁上。なお「真実義品」に対する「決択」は、この直前 (287b1: 695頁下26行) から始まる。

sthāna)をとどめない個物⁶⁴⁾(*ḍṅos po, vastu*)であるようなものである。

この定義において、真如(*tathatā*)は、幾分の限定を受けながらも、個物(*vastu*)に連なっていくものであることが示されているが、その定義自体は必ずしも積極的な面を表わしているとは言い難い。しかるに、この真如と個物との密接な関連について、始めて明確な論理的基盤を提供した文献こそ「真実義品」であり、この章の記述全体が、先に指摘したような、存在と非存在という二を離れた立場の解明に費されているといっても過言ではない。そして、そこで一貫して述べられる論理が「*a*に*b*がないならば (*yad yatra na bhavati*), *a*は*b*について空であり (*tat tena śūnyam*), そのような空が*c*としての無二なる真如にほかならない」という一種定型的な空の論理なのである。これについては既に述べたこともある⁶⁵⁾ので、ここに再説することは避けたいが、本稿の論述上必要と思われる点には触れておかねばなるまい。そこで、存在と非存在という二を離れた立場を主張する「真実義品」の論点を、上に示した定型句と関連づけて説明すると、次のようになる。定型句の論理によれば、*a*は一種の場として決して否定できない存在であるのに対し、*b*は本来的に絶対ありえない非存在なのであるが、この*a*と*b*とをそのように認めず、誤って*a*を非存在と見做し*b*を存在と見做しているのが二(*dvaya*)を離れていない立場にほかならないが、それを先の定型句のように、*a*という実在の場において*b*は本来存在しないものであることを*c*として認めることが無二(*advaya*)の立場なのである。しかも、このような論理によって肯定された*a*と*c*とが、それぞれ、先の言葉でいわれたところの、個物(*vastu*)と真如(*tathatā*)とに相当するものであることは言うまでもないが、そうだとすれば、誤らない正しい物事の認識とは、個物と真如とを正しく認識することだということになりはしないであろうか。少なくとも、以下に示す「真実義品」の一文⁶⁶⁾は、

64) なんら文献上の準備もなく *vastu* を「個物」と訳すことは憚れるが、敢えて *tathatā* との対応を強く意識してもらおうべく、この訳語を選んでいるにすぎない。例えば、*dharmāṇām tathatā* というような表現における複数の *dharma* の意味を *vastu* は担うことができても、*tathatā* にはそのような働きはない。辞書上の意味からいえば、*vastu* は「物」「事物」「真に実在する物」「実在」「場」「場所」「基体」などを指すが、唯識説においては、「場」的な「基体」の意味で用いられることが多い。しかし、箇々の対象となる「物」や個別的な意識のあり方としてアラーヤ識なども指すので、訳語中に個別的な意義を盛り込んでみたいと思った次第である。*vastu* に関する文献的な研究は後日を期したいと考える。

65) 拙稿「空性理解の問題点」『理想』No. 610 (1984年3月号), 50-64頁, 特に55-61頁参照。

66) Wogihara ed., p. 41, ll. 15-23: Dutt ed., p. 28, ll. 9-14. なお、註釈文献として、D. ed., No. 4044, 'I(Hi), 158b3-6; D. ed., No. 4047, Yi, 62a6-b4 参照。

個物と真如とに関するそのような認識のあり方に触れたものと思われるのである。

さて、かの菩薩は、長いことかけて徹底されたその法無我 (dharma-nairātmya) の智 (jñāna) によって、すべての事柄 (sarva-dharma) は言語表現を越えたものを本質としている (nirabhilāpya-svabhāvatā) ということを知り、(yathābhūtam) 知って、個物のみであること (vastu-mātra) を把握し (grhṇāti) 真如のみであること (tathatā-mātra) を〔把握する〕以外は、いかなるあり方をいかなる仕方によっても決して分別しない (na kalpayati) し、それが個物のみであるとか真如のみであるとかという考えを懐くこともないが、しかし一方で、かの菩薩は、対象 (artha) に向って働きかけ、最高の対象に向って働きかけながら、すべての事柄はかの真如 (tathatā) と全く等しい (sama-sama) と慧 (prajñā) によって如実に観察し (paśyati)、いたるところで等しい見解をもち等しい心をもちながら最高の平静さ (upekṣā) を獲得するのである。

ここには、無分別智 (nirvikalpa-jñāna) という用語は示されていないが、筆者には、この記述が、本稿で取上げた五種の観点による消極的な無分別智の規定に比べれば、はるかに具体的で積極的な無分別智の描写となっているように思われてくる。確かに、「いかなるあり方をいかなる仕方によっても決して分別しない (na kalpayati)」と述べられている点では消極的と言ってもよいが、その消極的言辞のうちにもありながらも、なおかつ、その智が個物のみであること (vastu-mātra) を把握し真如のみであること (tathatā-mātra) を把握するものだということははっきりと説明されているとみななければなるまい。しかるに、ここで把握対象とされている両者中、真如 (tathatā) が「すべての事柄の普遍相」(sarva-dharmāṇaṃ sāmānyam lakṣaṇam)⁶⁷⁾として一般的抽象的性格が強いのに対し、個物 (vastu) は、後にこれがアーラヤ識 (ālaya-vijñāna) と見做されるようになったこと⁶⁸⁾からもわかるように、むしろ特殊的で具体的な語感の強い言葉である。このように互いに相反するニュアンスをもった二つの事態が、先の記述では、あたかも同時に把握されるかのように示されていたわけであるが、無分別智という高度に知的な体験においては、かかる矛盾的な事態を合せもつような困難が敢えて可能だと見

67) MAV, p. 67, l. 11 (ad V, 19) による。実際の主語は、dharma-dhātu であるが、それは tathatā と置き換えうるものである。なお、MAV†, Yamaguchi ed., p. 221, l. 23-p. 222, l. 13: 山口和訳, 343-349頁, 及び375頁, 註16; Schmithausen, *op. cit.* (前註37), p. 107 参照。また、今の問題と直接の関係はないが、自相共相の問題に絡めて、山口同上和訳, 359-360頁, 註1の指示により、後藤恵照「初期瑜伽唯識に於ける行観の一型体」『宗教研究』90 (1963年), 66-90頁参照。

68) 拙稿「<三種転依>考」『仏教学』第2号, 46-76頁, 特に57-62頁; 野沢静証『大乘仏教瑜伽行の研究』, 116頁, 134頁参照。

做されていたのかもしれない。否、無分別智が単に抽象的な概念に呼応しているのではない限り、むしろそれは抽象に墮すことを避けながら断えず具体的で個別的な状態であり続けなければならないものかもしれないのである⁶⁹⁾。そして、事実、分別のみである (kalpanā-mātra) と知ることが無分別智 (avikalpa-jñāna) にほかならないといえるような表現⁷⁰⁾もないわけではなかったが、しかし、真如と個物が同時に把握されるかのように述べる傾向の論典は急速に影を潜めていったのではないかと思われる。その結果は、当然のごとく、真如 (tathatā) と個物 (vastu) との分離となって現われ、しかも、それぞれの対象に見合うかのように、真如を把握対象とする (tathatā-lambana) 無分別智 (nirvikalpa-jñāna) と、個物を把握対象とする (vastu-lambana) 後得智 (tat-prṣṭha-labdha-jñāna) とが言われるようになった⁷¹⁾のではないかと推測されるのである。従って、その初出に近いような形が「真実義品」中に認められる⁷²⁾にしても、この両種の智の対象が明確に意識されるようになるのは、アサンガ (Āsaṅga, 無着) もしくは彼以降のことではなかったかとの感触をもつ⁷³⁾。こういう問題が全て確認された上でなければなんともいえないが、

69) Schmithausen, *op. cit.* (前註37), pp.107-108 参照。そこで、彼は、tathatā が、vastu-mātra と並用されていることに注目し、それを Maṇḍanamisra の用例に類同させたりした上で、単なる抽象でない実在を「雑多性から単に瀟過するような考えられた抽象化の意味においてではなく、それを事実上破棄しながら、多様性から抽象する一種の神秘的な“抽象化”の意味における普遍」であるというが、そういう tathatā (真如) も単なる神秘体験によって発見されるにすぎぬものではないだろうか。なお、「真如」に関する現段階での筆者の見解については、拙稿『『大乘起信論』に関する批判的覚え書』『大乘起信論の研究』(仮題、未刊)、及び「縁起と真如」(平川彰先生古稀記念論集、未刊)を参照されたい。

70) 例えば、“tasya bhūmi-vyavasthānasya kalpanā-mātra-jñānāt tad-avikalpanā ca veditavyā/ yadā tad-bhūmi-vyavasthānam kalpanā-mātram jānīte/ tad api ca kalpanā-mātram na vikalpayaty evaṃ grāhya-grāhakāvikalpa-jñāna-lābhād bhūmi-pariniṣpattir uktā bhavati” (*Mahāyānasūtrālamkāra*, Lévi ed., p.180, ll. 4-7: 宇井和訳, 555頁) など。

71) 前掲拙稿(前註68)の57-62頁を参照されたい。

72) Wogihara ed., p. 38, ll. 3-4: Dutt ed., p. 25, ll. 22-24 参照。

73) *AKBh*, Pradhan ed., p. 334, ll. 10-11 において、“yathā lokōttareṇa jñānena gr̥hyate tat-prṣṭha-labdhenā vā laukikena tathā paramārtha-satyam/ yathā 'nyena tathā samvṛti-satyam iti Pūrvācāryāḥ”といわれる Pūrvācārya は Yogācāra (*AKVy*, Wogihara ed., p.524, l.28) であり、これはまた、*AKVy*, *ibid.*, p. 281, l. 27 で “Pūrvācāryā Yogācārā āryāsaṅga-prabhṛtayaḥ” といわれるものと同じと考えられる。また、*AKVy*, *ibid.*, p. 48, l. 13 で “atra Pūrvācāryā āhuḥ” として以下に引用されるものは、Asaṅga の AS もしくはそれに準ずる文献を指すと

その意味では、スティラマティ (Sthiramati, 安慧) によって、この両種の智の対象の相違に関する典拠として引用された『悟入無分別陀羅尼[経]』 (*Nirvikalpa-praveśadhāraṇī*)⁷⁴⁾ もあるいは遅い成立なのかもしれない。

ところで、真如と個物とがそれぞれ無分別智と後得智との対象として明白に確定されてしまったということは、この両種の智が、その用語自体が示す前後関係のように、対象に関しても真如から個物へという一定の方向性をもってしか継起しえないものとして自覚されるようになったことを意味する。それを最も明確に述べたものが、ヴァスバンドゥ (Vasubandhu, 世親) の『三十頌』 (*Triṃśikā*)、第22頌、及びそれに対するスティラマティの註釈中における如上の箇所なのである⁷⁵⁾。ここで、直観的な無分別智から分析的な後得智へという一定の方向性に関していえば、「直観 (l'intuition) からは分析 (l'analyse) へ移れるけれども、分析から直観へは移れない⁷⁶⁾」というベルグソンの深く鋭い考察を俟つまでもなく、五識身 (pañca-vijñāna-kāya) から意識 (mano-vijñāna) へ、自性分別 (svabhāva-vikalpa) から計度や随念分別 (abhinirūpaṇānusmaraṇa-vikalpa) へ、無分別 (avikalpa) から分別 (vikalpa) へという仏教の古典的な認識論上の規定⁷⁷⁾ からいっても、その方向性はむしろ常識的に認められうるのであるが、しかし、両種の智の対象につい

考えられる（拙稿「小谷信千代著『大乘莊嚴經論の研究』『駒沢大学仏教学部論集』第15号、309頁参照）。従って、AKBh が指摘するような「出世間智 (= 無分別智)」や「後得世間智 (= 後得智)」を説いたのは、Pūrvācārya であり Yogācāra であり Asaṅga などであったと推定しうる。なお、『瑜伽師地論』の著者問題や、Asaṅga に関しては別稿を期したい。更に、この問題については、昨年、大正大学における印仏研の学術大会において配布された、松田和信氏の配布資料「*Vyākhyāyukti* における *Bhavasamkrāntisūtra*」、4頁によって啓発されたことの大であることを記して謝意を表したい。

74) 本経に関する問題については、松田和信「*Nirvikalpa-praveśa-dhāraṇī* について——無分別智と後得智の典拠として——」『仏教学セミナー』第34号、40-49頁を参照されたい。

75) Lévi ed., p. 40, l. 21-p. 41, l. 2: 山口・野沢共著『世親唯識の原典解明』、368-372頁参照。スティラマティ註釈中には *tathatā-mātra* の語が見出される。なお、この場合の一定の方向性とは、円成実性 (pariṇiṣpanna-svabhāva) から依他起性 (paratantra-svabhāva) へということでもあるが、MS, Chap. III で、依他起性から円成実性への方向性を説くアサンガにとっては、まだその方向性が固定されていなかったのか、ということは今後の問題として残しておく。

76) H. Bergson, *La Pensée et le mouvement*, p. 202: 河野与一訳『哲学入門・変化の知覚—思想と動くもの I』、36頁。ただし、その方向性に関しては、一見類似してみえようとも、その直観と仏教でいう古典的な規定における五識身とでは、全く異ったものがあることを忘れてはいけない。

77) 前註26で指摘されたものを参照されたい。

て、もし真如 (tathatā) が普遍相 (sāmānya-lakṣaṇa) であり個物 (vastu) が個別相 (sva-lakṣaṇa) であるとするならば、智は普遍相から個別相の認識へと進むことになってしまいが、これは、直観 (pratyakṣa, 現量) によって個別相 (sva-lakṣaṇa, 自相) を把握し分析 (anumāna, 比量) によって普遍相 (sāmānya-lakṣaṇa, 共相) を把握するという規定を始めて明言したディグナーガ (Dignāga, 陳那) 以降の考え方⁷⁸⁾とは全く逆の関係を示していることになり、この種の問題は、そうした齟齬を解消すべく、極めて錯綜した様相を呈しながら進展していく⁷⁹⁾。例えば、大円鏡智 (ādarśa-jñāna) に関して、それが無分別智にしてなおかつ後得智でもありうるのかを問い、あるいはそれが真如のみならず世俗をも把握対象となしうるのかを問う『成唯識論』⁸⁰⁾、もしくは、個別相(自相)と普遍相(共相)とのあり方に関して、そのディグナーガによる規定との食い違いを会通せんと試みる『仏地経論』⁸¹⁾などは、すべて上述のごとき錯綜した状況を反映したものと見做すことができるのである。しかし、そういう錯綜した状況が災いしたためか、例えば、無分別智は普遍を認識するのか、あるいは個物を認識するのかというような肝腎な点すら、従来は学者の批判的な問題意識から擦り抜けていたのではないかと思われまいでもない⁸²⁾。本稿において、ほとんど中心に据えることのできなかつた『撰大乘論』第8章については、そういう反省も踏まえて、近い将来、批判的な問題意識から検討を加えてみたいと思っている。

78) M. Hattori, *Dignāga, On Perception*, p. 24, pp. 79–80, n. 1. 14; 宇井伯寿「因明正理門論解説」『印哲研』第5, 633頁以下参照。

79) 進展していく以前のある段階での個別相(自相)と普遍相(共相)に関する包括的な記述としては、『瑜伽師地論』「本地分中思所成地」(大正蔵, 30巻, 361頁下: D. ed., Tshi, 201a3–b6) が注意されるべきかと思う。

80) 拙稿“*Asvabhāva's Commentary on the Mahāyānasūtrālaṅkāra IX. 56–76*”, 『印仏研』第20巻第1号, pp. 473–465, esp. pp. 469–466 参照。

81) 大正蔵, 26巻, 318頁4–15行参照。なお、これは、Schmithausen, *op. cit.* (前註37), p. 108, 1. 9 の指摘によったものである。

82) 仏教外のことではあるが、この種の問題が、金沢篤「ātman, ātmaka, tādātmya について——クマーリラとパールタサーラティの普遍論を中心に——」『駒沢大学仏教学部論集』第15号, 384–360頁で論じられており、今記したような反省もこの論文に啓発された面が多い。従来同じ Bhāṭṭa 派に属する学匠として、普遍と個物との関係に関しても同じ考えを持つと無批判に考えられてきたクマーリラとパールタサーラティにとって、その普遍と個物に対する考え方はむしろ逆になっているのではないかという点が論証されており、仏教でもそういうことは起りえたのではないかと非常に教えられるところが多かったわけである。

さて、文字通りの断片的見通しを連ねているうちに紙数も尽きてしまったが、無分別智あるいはそれに類する智の対象として、大乘仏教のほとんどの文献において認められていると思われる真如(tathatā)もしくは真実の特質(tattva-lakṣaṇa, tattvasya lakṣaṇam)について、全く純然たる感想を付け加えて筆を置くことにしたい。『中論頌』(*Madhyamaka-kārikā*)、第18章、第9頌⁸³⁾は、かかる真実の特質について述べた最も有名な表現の一つであろうが、それに関説するにあたって、バーヴァヴィヴェーカは次のように述べている⁸⁴⁾。

もしも真実の特質(de kho na'i mtshan nyid, tattvasya lakṣaṇam, tattva-lakṣaṇa)が言語表現されるもの(brjod par bya ba, vācya, abhilāpya)であるならば、説かれる必要があるというのも真実(bden pa, satya)であるが、しかし、それは言語表現されるものではない。にもかかわらず、初心者(skye bo las dang po, ādikarmika-jana)たちを正しく落ち着かせるために(dbugs dbyung ba'i phyir⁸⁵⁾、分別を伴った個別観察智(so sor rtog pa'i shes pa, pratyavekṣā-jñāna)によって、そのように確定してここに説明されようとしている[のが第9頌である]。

このように、真実の特質が言語表現できないものであるということは中観派も唯識派も共に認めるところであるが、考えねばならぬ点は、それがなにゆえに言語表現できないかということなのである。もし、この表現不可能性が、真実におけるすべてのものの無常性に由来するとしたら、我々は無常に即して、求めても適わぬ言語表現を、それゆえにこそ断えず工夫しながら求め続けねばなるまい。しかし、真実が一箇の物のように不変で確固として存在しているのにもかかわらず、その描写の適わぬことを言語表現できないというのであれば、あたかも閉じていた眼を開ければ物が見えるように⁸⁶⁾、真実はたとえ描写されずとも容易に発見されるであろう。しかも真実が物のようにはっきりと発見された以上、あとはなんの工夫もいらぬはずである⁸⁷⁾。そんな通念が、知らず識らずのうちに無分

83) L. de la Vallée Poussin ed., *Prasannapadā*, p. 372.

84) *Prajñāpradīpa*, D. ed., No. 3853, Tshā, 190a1-2: 梶山和訳(世界の名著2『大乘仏典』), 324頁。

85) 通常の意味では「息を出させるために」であろうが、これでは通じ難い。梶山和訳は「はげますために」とする。『蔵文辞典』(591頁右)のこの語の項に, bde bar gnas pa'i don (安楽に住する義)とも記されているので、今はそれを念頭に「落ち着かせるために」と読んだ。Skt. は praśvāsanārtham などとあったのであろうか。

86) MS, Lamotte ed. (前註, 41), Chap. VIII, §16a では実際このような譬喩が用いられている。

87) 前註20で示したことに再び返って吟味して頂きたい。

別智の上にも重ね合わされていないかどうかは充分気をつける必要がありそうに思われる。勢いのない消極的な規定で事足りりとするような思考の背後には、ともすればそういう危険性が付きまといていると考えねばならぬからである。

(1960年1月4日)

〔付記〕 必ず書き加えねばならぬほどのことではないので却って弁解がましくなるかもしれないが、たまたま思った以上の余白に恵まれているのを利用して、一言付記しておきたい。

今、初校の段階で本稿を読み返してみると、いかにも機が熟していない思いつきみいたな書き様で誠に恥しい。その上、資料くらいにはなると思っていた訳文も甚だ心許無く、もう一度原文に当り直さねばならぬと感じるような箇所も多いが、今は全く個人的な事情も災いして十全を期せないのを遺憾に思う。しかし、今こうして示されているとおりが偽らざる筆者の実力でもあるわけであるから、どうか忌憚のない御批判を賜わりたい。

本稿はもともと書く予定もなかったものであるが、本誌の締め切りになってから、文部省の科学研究費、総合研究(A)「インド思想の言語空間——真理表現の可能性とその限界」(研究代表者、高崎直道)の研究分担者として、筆者が、「インドにおける認識論と言語」というテーマのもとに加っていることを想起し、急遽準備したにすぎないものというのが実際の状況である。本来、そのようなテーマであれば、Dignāgaの*Pramāṇasamuccaya*の第5章あたりからと思っただけであるが、力及ばないばかりか、本稿のような論題に関しても極めて貧しい成果であったことを認めざるをえない。冷静に考えれば、本稿、註82で示した金沢篤氏の論旨に関して、肝腎な点について誤解があるかもしれないのであるが、今後の検討を約して御寛容を乞いたい。

余白を利用し、書かずもがなのことを書いて、余計恥の上塗りを重ねただけにすぎないが、急遽駄文を書き添えた次第である。

(1960年3月15日)