

インド瑜伽行唯識学派における 諸仏とのコミュニケーション

神 子 上 恵 生

1 はじめに

インドにおいて瞑想を実践する場合、師の指導によって弟子が瞑想を実践する。師の教示を他からの音声 (parato ghoṣa) 教授 (avavāda) と言う。龍樹の著作においても、また、瑜伽師地論においても、大乘の教法を説明する菩薩の行いが悪いという理由で、大乘の教法を非難すべきでないという記述がある⁽¹⁾。瑜伽行学派では四依の一つ「文(言葉)に依らずに、義(言葉の表示する意味)に依る」ということを強調する⁽²⁾。

また、ある意味で、大乘仏教共通の態度として、四依の一つ、「法に依って、人に依らず」ということを強調する⁽³⁾。『解深密経』のマイトレヤ章に他の人の教授と教誡による止観は教法による止観ではないとして、教法による止観を説いている⁽⁴⁾。

(1) 瓜生津隆真著 ナーガールジュナ研究 春秋社 昭和60年2月 東京、p.325. 菩薩への非難とか大乘の教えへの誹謗とかの罪は無間地獄に落ちる諸罪より比べようもなく重いと竜樹の菩提資量論第63偈は述べるという。Cf. 菩提資量論第49-54偈。

(2) Esho Mikogami: The Problem of Verbal Testimony in Yogācāra Buddhism, Bukkyogaku Kenkyū vol. 32/33 1979,3. p.5

(3) cf. 向井亮、依法不依人の思想、宗教研究 238, 1979, p.197-198. 四依 cf. 大方等大集経、大正13,205a. and cf. 大正13.8a 25c,81a,717a

(4) cf. 野沢静證 著 大乘仏教瑜伽行の研究、法蔵館、1957、京都、cf. 藤田祥道、教法にもとづく止観 『解深密経』マイトレヤ章管見、仏教研究 48, 平成四年三月 p.43-47. 和訳において以上の研究和訳を参照した。cf. Saṃdhinirmocana Sūtra Texte Tibetain ed. and translated by Etienne Lamotte, 1935(以下 Saṃdhinirmocana と略す), p.93,p.88,p98

世尊よ、菩薩は何に住して、何に基づいて大乘において止観を修習するのか。世尊は答える。マイトレーヤよ、教法を通報するもの (= 言葉) の確立と無上正等覚に対する誓願を捨てないことに住して、基づいて [止観を修習する]。中略

世尊よ、止観は教法に住するものともいわれ、教法に住しないものともいわれる。何ゆえに教法に住するものといわれるのか、何ゆえに教法に住しないものといわれるのか。

マイトレーヤよ、[聞くことによって] 受け取ったものと思惟とに基づいて、教法の相に随順することによって、対象を止観することそれが教法に住することである。

受け取った、思惟した教法に基づかずに、他のものの教授と教誡によって対象を止観すること、即ち、青く変化した死体、膿乱した死体という種類のもの、「一切の行は無常である、苦である」、「一切の法は無我である」、「涅槃は寂靜である」という種類のものを止観することが、教法に基づかない止観であると知られるべきである。

マイトレーヤよ、そこにおいて、教法に基づく止観によって随法行する菩薩は利根のものであり、教法に基づかない止観によって随信行する菩薩は鈍根のものであると私は示す。

大乘におけるこの教法は諸仏、如来の教法である。止観において、他からの音声は「仏からの音声」であるべきであり、師からの音声であるべきでないという『解深密経』の態度は、四依の一つ、「法に依って、人に依らず」に合致するものである。Kalupahana 氏は、Yaśomitra が正見の生ずる二つの原因として、「他からの音声」と「如理作意 (= 正思惟)」とを指摘する阿含經典を引用する事実を指摘する⁽⁵⁾。

tathā hi bhagavatā. dvau hetū dvau pratyayau samyagdr̥ṣṭer utpādāya. kata-mau dvau. parataś ca ghoṣo ‘ dhyātmaṃ ca yoniśomanaskāra iti.

(参照、一者從復有二法二因二緣 生於正見 他聞 二者正思惟 (長阿含、衆集經))

アビダルマ仏教では正法は教法 (āgama) と証得の法 (adhigamadharmā) とであ

⁽⁵⁾David J.Kalupahana: Causality: the Central Philosophy of Buddhism, the University press of Hawaii, Honolulu 1975 pp.57-58 cf. fn.24., 大正 1,50a (長阿含、衆集經), and Yaśomitra 's Abhidharmakośavyākhyā ed. by U. Wogihara 1936 p.188. パーリニカーヤの資料も彼は指摘している、M 1.294, A 1.87.

りその両者を保持するものは小谷氏が論ずるごとく修行者である⁽⁶⁾。修行者は他から教法を聞き、如理作意して、真理 (= 法) を証得する。この法を証得した修行者が師である。師から教法を聞き、正しく思惟することによって弟子において正見が生ずる。従って、他からの音声とは師からの教授のことである。

しかし、大乘仏教では聞法は直接仏から聞くことが要請される。または、仏から直接聞法した善士から聞くことになる。ここに諸仏とのコミュニケーションが要請される⁽⁷⁾。見仏の目的の一つが仏から教法を聞くことであることを Paul M. Harrison 氏は指摘する⁽⁸⁾。また、氏家覚勝氏は、論文「聞法による生死の超出」⁽⁹⁾において、仏からの聞法について詳細に論じている。諸仏による教授と教誡によって、つまり、諸仏とのコミュニケーションによって止観する方法が、瑜伽行学派では法随法行 (dharma-anudharma-pratipatti) である。

野沢静證氏は安慧の『中辺分別論釈疏』の「anudharmapratipatti」の説明を引用し「教法に随行する法・随法とは教法所詮の義たる、色等の内外一切の雑染清浄法である。そういう一切法を止観の修習によって施設された如くに得し現證することが謂うところの「随法行」「法随法行」であると理解すべきである。」と言う⁽¹⁰⁾。安慧は「随法行」を次のように解釈する。

dhyātavyajñeyadharmānugatā anupraviṣṭasāmathavipaśanātmikā pratipattir
anudharmapratipattiḥ

随法行とは、瞑想されるべき法、知られるべき法に従う行、到達されたもの (= 真理 dharma) の止観を自体とする行である⁽¹¹⁾。

⁽⁶⁾小谷信千代著 法と行の思想としての仏教、文栄堂 2000, 京都、p.14. cf.fn.26., 順正理論 大正二十九、p.775b. 證正法住、唯依行者。然非行者唯正法依、教法亦依依行者。

⁽⁷⁾瑜伽師地論菩薩地 大正 30. p.501c. Bodhisattvabhūmi ed. by U.Wogihara p.101. 此雜染法相違因者、謂出世間種姓具足、值仏出世演說正法、親近善士、聽聞正法、如理作意、法隨法行, tasya punaḥ saṃkleśasya virodha-hetuḥ gotrasaṃpad buddhānām utpādaḥ saddharmasya deśanā satpuruṣa-saṃsevā sad-dharma-śravaṇaṃ yoniśo-manaskāro dharmānudharma-pratipattiḥ.

⁽⁸⁾Paul Harrison: Buddhānumṛti in the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-samādi-Sūtra, Journal of Indian Philosophy vol.6. No.1 p.52f. cf., 大正 30. p.653a.,793c.

⁽⁹⁾氏家覚勝、聞法による生死の超出 『大乘莊嚴經論』の「教授教誡品」を中心に一、日本仏教学会年報 46, 昭和 55, pp.129-145. 撰大乘論、十地經等をも使用して論じている。氏家覚勝, 受用身の一特性、密教文化 140,1982, pp.43-60. を参照。

⁽¹⁰⁾野沢静證 op. cit., p.20.

⁽¹¹⁾M. Sylvain Lévi and Susumu Yamaguchi: Madhyāntavibhāgaṭīkā, 1966, p. 214. cf. 山口益訳

安慧の解釈の *anudharma* は野沢氏の言うように、言葉によって通報された教法によって表示された内容である、色等の一切法である。しかし、また、教法全体が表示する内容としての真理 *dharma* でもある。そこで、法随法行は「教法の表示するもの (=真理、又は諸法) についての止観」ということになる。具体的には、法随法行は一切の雑染と清浄の法の名前、即ち、色等の名前と名前によって表示される事物とについての止観である。究極的には、それは教法の表示する真理についての止観であると言える。この野沢氏の「随法とは教法所詮の義たる、色等の内外の一切法である」とする解釈を筆者は支持する。しかし、随法 (*anudharma*) を副詞的に解釈することを好まれる早島氏の見解があるので、法随法行 (*dharmānudharmapratipatti*) についての早島氏の論文の結論を引用し⁽¹²⁾、それについての筆者の見解を述べておきたい。

(一)「法随法行 *dharma-anudharma-pratipatti*」なる複合語は、大乘仏教においては、明確に表現されているにせよいないにせよ、聞・思・修の三慧、具体的には「聽聞正法 如理作意 法随法行」の菩薩行を背景として語られることが多い。いうまでもなく「法随法行」は「修」に該当する。

(二) その場合、この複合語は、*anudharma* を副詞的に理解して、「法にかなったあり方で実践すること」とでも訳すべきである。また、*prati-√pad* の意味上の目的内容は、止・観 *śamatha-vipaśyanā bhāvanā* である。

(三) 省略

(一) には筆者は同意する。(二) には筆者は同意できない。*prati-√pad* の意味上の目的内容は、教法所詮の内容、つまり、諸法、或いは真理であると筆者は考える。「修の段階」において、真理を繰り返し修習する実践が法随法行であると考え。そうでないならば、真如を所縁とするもの (= 智) の種子⁽¹³⁾つまり悟りのための無漏種子が聞法の結果として増大していくことが説明できないからである。この場合、教

注『中辺分別論釈疏』鈴木学術財団 東京昭和四十一年 p. 338. などを和訳に際して参照した。

(12) 早島 理、法随法行 (*dharma-anudharma-pratipatti*) その語義と意義 南都仏教 37, 1976, p.12. 資料も豊かで、興味深い論文で多くを学んだ。

(13) Cf., 山部能宣、真如所縁縁種子について、北畠典生教授還暦記念 日本の佛教と文化、1990、京都、p.71. cf., pp.72-73, fn.11 and 12. cf., pp.80-81. 山部氏は関係資料を校訂し、和訳している。筆者の解釈は山部氏と異なり *tathatālabhanaratyayabīja* 「真如所縁縁種子」を真如を所縁縁 [とする智] の種子と解釈する場合と、真如という所縁縁の種子と解釈する場合とに文脈において区別して使用する。後の解釈は、太鼓の音の如く、原因の名前を取って種子の名前としたとして解釈した。聞法の法は言葉の法と真如、即ち、法界 (*dharmadhātu*) であるから、聞法による法随法行の対象は究極的には真如であるべきである。

説に従うもの、つまり、教説の内容、真理と anudharma を理解すると容易に説明出来る。prati-√pad の目的内容は anudharma であり、真理、つまり真如である。筆者は dharmasya anudharmapratipatti を「教法の所詮の内容つまり真如を修習すること」と解釈する。勿論、法随法行の具体的内容は止・観である。

この法随法行を行う一つの方法が瑜伽師地論の菩薩地の真実義品に説かれる四尋思である。荒牧典俊氏はこの菩薩地に「菩薩の新しい修行道の体系、the new mārga system of bodhisattvas」が説かれていると指摘する。そして、彼は、この法随法行の方法である四尋思がその新しい菩薩の実践として導入されていると考えている⁽¹⁴⁾。その考えには筆者も同意する。彼は、「Toward an Understanding of the Vijñaptimātratā」という論文のなかで、法随法行、教授、四尋思とを簡単に取り扱っている。しかし、かれの四尋思の解釈と筆者の解釈が異なるので、この四尋思の内容と役割を明らかにするのがこの論文の目的である。そして、この四尋思こそが諸仏とコミュニケーションする方法なのである。また、この論文の中で、この四尋思と三性説との関係をも少し論ずる。

2 瑜伽師地論における四尋思の検討

瑜伽師地論の攝事分 (vastusaṃgrahaṇī) に言葉 (言説、gtam) に二種あることを述べる。

言葉は二種である。音声のみへの信頼に従うものと法随法行に従うものとのである。その中において、前のものは法を [聞くことによって] 受け取ることと讀誦することと質問と回答と説明とによって生ぜられるものである。第二のものは教えを所縁として住することと心解脱の教誡より生ぜられるものである。

[gtam ni rnam pa gñis te / sgra tsam la mos pa 'i rjes su ' brañ ba dañ / chos kyi rjes su mthun pa 'i chos la nan tan du sgrup pa 'i rjes su ' brañ ba 'o/ de la sna ma ni chos kyi luñ nod pa dañ/ bton du byed pa dañ/ kun tu ' dri ba dañ / yons su ' dri ba dañ ' chad bas phye ba 'o/ cig chos ni dmigs pa 'i gnas dañ/ sems rnam par grol ba 'i man ñag gis phye ba ste /] Peking vol.111, Ħi

⁽¹⁴⁾Noritoshi Aramaki: Toward an Understanding of the Vijñaptimātratā, *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding The Buddhist studies Legacy of Gadjin M. Nagao ed. by Jonathan A. Silk*, University Hawai 'i press, 2000, p.42.f.

250b5l-7l⁽¹⁵⁾

第一の言葉は言葉への信頼に基づく日常の言葉である。第二の言葉は瞑想における言葉であり、法随法行における言葉である。龍樹は「一切のものが空である」と主張しても日常の言語慣習の世界は破壊されないと主張した。言葉は日常的に存在すると考えられているものを「知らずこと」を働きとするのである、世間の人々の「言葉は対応事物の存在を要請するものである」という考え方は誤りであると龍樹はする。「否定の言葉」には対応事物を消滅させる働きはなく、「知らせる」だけの働きをするのであると龍樹は空性の立場から言語慣習の世界を擁護した⁽¹⁶⁾。言葉への信頼、つまり、言葉の対応事物の存在の要請を否定（＝空性）しても言語慣習の世界は成り立つとした。他方、瑜伽行唯識学派では瞑想における教法の表示するものを理解することが要請され、瞑想における名前（nāman）と対応事物（vastu）との関係が問題となる。即ち、瞑想における諸仏との言葉によるコミュニケーションの成立が問題となっている。この点が龍樹の日常生活における言葉によるコミュニケーションの成立と異なる。

この瞑想において諸仏との言葉によるコミュニケーションを可能にする方法が四尋思である。そこでは、名前と対応事物との関係が常性的か偶然的かが問題となっている。菩薩地の真実義品においける四尋思の定義を次にのべる⁽¹⁷⁾。

四つの尋思とは何か。名前の尋思と、対応事物の尋思と、[対応事物の]自己本質を通報するもの（＝名前）の尋思と、[対応事物の]区別を通報するもの（＝名前、語）の尋思とである。その中において、名前の尋思、それは名前において、名前のみと菩薩が見ることである。同様に、対応事物において、対応事物のみと見ることが対応事物の尋思である。[対応事物の]自己本質を通報するものにおいて、[対応事物の]自己本質を通報するもの（＝名前）のみと見ることが、[対応事物の]自己本質を通報するものの尋思である。[対応事物の]区別を通報するものにおいて、[対応事物の]区別を通報するもののみと見ることが、[対応事物の]区別を通報するものの尋思である。

かれ（＝菩薩）は名前の相と対応事物の相を別であると見る、また、[名前と対応事物の]結合関係を見る。名前と対応事物の結合関係に基づいて、彼は対応事物

⁽¹⁵⁾ 瑜伽師地論 大正 30, p.813c. 言説有二、一者随逐音声勝解言説。二者随逐法随法行 以下省略。

⁽¹⁶⁾ Cf. 神子上 恵生、龍樹におけるコミュニケーションと空性 仏教学研究 第 56, 平成十四年三月 pp.1-16. この論文は現在の論文の導入部分（＝前半）である。

⁽¹⁷⁾ Bodhisattvabhūmi p.53.

の] 自己本質を通報するもの、[対応事物の] 区別を通報するものを知る。

荒牧氏は「[対応事物の] 自己本質を通報するもの (= 名前) の尋思」を「investigation of the appearance of individual substances in accordance with language」⁽¹⁸⁾ とされる。仮に和訳すれば「言葉と対応する自己本質の現われの尋思」という意味にこの尋思を荒牧氏は理解している。「appearance, 現われ」と理解されたサンスクリット語は「prajñapti」である。筆者は中論第二十四章第十八偈において「知らすこと」の意味で使用されている「prajñapti」⁽¹⁹⁾ と同じ意味のものと理解して、「通報するもの」と訳した。菩薩地真実義品において「prajñapti」を「現われ」の意味で使用される用例は筆者が知る限り見られない。

名前の尋思と対応事物の尋思は「名前と対応事物の相を別であると見る」とあるように、教法の瞑想において、まず、そこに使用されている名前の相に心を集中する、次に、名前と対応する事物の相を想起し、観察する。そこで、名前の相と事物の相との間に非人為的結合関係は無いと見て、「名前のみ」または、「対応事物のみ」と見ることを「名前と対応事物の相を別であると見る」という記述が示している。「対応事物のみ」と見ることは対応事物と常住な関係を有する常住な名前の実在の否定であり、「名前のみ」と見ることは名前と常住な関係を有する対応事物の実在の否定である。また、「名前と対応事物の結合関係に基づいて、彼は [対応事物の] 自己本質を通報するもの (= 名前)、[対応事物の] 区別を通報するもの (= 名前、語) とを知る。」という記述は名前と対応事物の相が恒常的關係になく、別であっても、名前と対応事物との間にある或る人為的結合関係に基づいて、名前、または語によって対応事物の自己本質を通報するもの、区別を通報するものを菩薩は知ることを意味している。ここでの「結合関係」は言語協約による「結合関係」を意味している。この菩薩地の記述の理解を深めるものとして、解深密經の記述を引用する⁽²⁰⁾。

世尊よ、止観を修習する菩薩は教えを理解する、[教えの] 表示対象を理解するとされる場合、どのようにして、教えを理解するのか？ どのようにして、[教えの] 表示対象を理解するのか。マイトレーヤよ、五種によって、教えを理解する。名前と句と文と個別と総合とによってである。名前とは何か？ それは雑染と清浄の諸法の自己本質と区別を通報するものである。

⁽¹⁸⁾Aramaki op.cit. p.45.

⁽¹⁹⁾Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ ed. by J.W. de Jong, The Adyar Library and Research Centre 1997 p.35. Cf. 神子上 恵生 op.cit. p.9.

⁽²⁰⁾Samdhinirmocana op.cit. p.98. VIII-19. cf. 藤田祥道 op.cit. p.47.

この記述によると、名前に二種があり、それらは、第一は対応事物の自己本質を通報するもの、第二は対応事物の区別を通報するものである。第一の名前は、事物において、その自己本質を名前でも知らずものであるから、命名における名称である、即ち、牛とか馬とか壺とか貪とかの名称である。第二の名前は、Jñānagarba (8世紀)の注釈によれば、「その貪は遍知されるべきである、或いは、断ぜられるべきである。となすのは区別の名前を通報するものである。」⁽²¹⁾と注釈するから、主語の表示するものの区別を通報するもの、述語に当たるものである。

これから、名前の表示する対象も二種類であることが知られる。対応事物の自己本質と対応事物の区別とである。四尋思の初めの二つである名前と対応事物の尋思は、名前と事物が互いに恒常な関係にないことを吟味する瞑想であり、終わりの二つは、二種類の名前と二種類の表示対象との間の関係が恒常でないこと、ただ、知らずものと知らされるものの関係に過ぎないものであることを吟味する瞑想である。ここで四尋思とされるが本当は六種類の尋思、瞑想である。四尋思をこの六種類の瞑想とする考え方は攝大乘論の四尋思の漢訳に反映している。長尾雅人氏は著書の「攝大乘論和訳と注解」において、四尋思の記述についての次の玄奘訳に注釈を加えている⁽²²⁾。

於此悟入唯識性中、悟入何所、如何悟入。入唯識性、相見二性、及種種性。若名若義、自性差別假、自性差別義、如是六種、義皆無故、。(玄奘訳)⁽²³⁾

四尋思は四種であるのに、ここで、六種とするのはチベット訳と諸漢訳ともに一致しているが、なぜ六種にするのか難解であると長尾氏は注記(下巻頁38-39)の中で述べる。筆者は六種とするのは瑜伽師地論における四尋思の解釈からの伝統ではないかと考える。即ち、名前の尋思、対応事物の尋思、自己本質を通報するものの尋思、自己本質を通報するものの表示対象である対応事物の自己本質の尋思、区別を通報するものの尋思、区別を通報するものの表示対象である対応事物の区別の尋思との六種類である。また、攝大乘論において、四尋思を説明する大乘莊嚴經論の偈が引用されている⁽²⁴⁾。その偈において、名前と対応事物との間の関係が偶然的であるとさ

⁽²¹⁾野沢静證 op.cit. pp.270-271. Peking edition 183a cf. John Powers: Jñānagarbha's Commentary on just the Maitreya Chapter from the Saṃdhinirmocana-Sūtra, p.28. Indian council of Philosophical research, New Delhi 1998. Tibetan Text p.99.

⁽²²⁾長尾 雅人著 攝大乘論和訳と注解 下 pp.33-39. 注2 昭和62年4月、講談社、東京

⁽²³⁾ibid. p.36.

⁽²⁴⁾cf. ibid.,p.83 and 85, see fn1. Sūtrālamkāra XIX47. Mahāyāna-sūtrālamkāra par Sylvain Lévi Tome I Rinsen Book Co. 1983 p.168. (以下MSAと略す)

れている。この偈における名前と対応事物との関係の考察が「名前の尋思と対応事物の尋思」であることを示している。このことは「名前のみ」また、「対応事物のみ」と尋思する意味を明らかにするものである。即ち、名前と名前の表示する対応事物の自己本質との関係が偶然的関係であるということである。即ち、名前の表示するものは、対応事物の自己本質ではない。従って、名前に非人為的關係において対応する事物の自己本質は無く、「名前のみ」であると尋思する。また、事物に非人為的關係において対応する名前は無く、「名前と離れた事物のみ」であると尋思する。

ここで、四尋思の内容をより明らかにする為に、四尋思と対応関係にある四如実智の定義を検討する⁽²⁵⁾。

名前の尋思から結果する如実智とは何か？ 実に彼の菩薩は名前において [名前は] 名前のみであると観察（尋思）して、その名前を如実に知る。それ故に、この名前がその対象である対応事物において確立される。乃至概念の為に、見解の為に、比喩的表現の為に、[この名前が対象である対応事物において確立される。] もし、色等の名前を有する事物において、[これは] 色であると名前が確立されないならば、誰もその事物が色であると知らないであろう。[名前の] 知られていないものに [名前を] 付託しても、知られていないものに [誰も] 執着しないであろう。[名前が知られていないものに] 執着しないものは [誰も名前を] 述べないであろう、という様に如実に知るものそれが名前の尋思から結果する如実智と呼ばれる。

「名前のみ」ということが、対応する事物と名前との関係が恒常な関係ではなく、名前は対応事物の上に付託されたものであり、偶然的関係を事物との間に有するということをこの記述は意味している。

これと関係する記述を真実義品において考察する⁽²⁶⁾。

諸法の自己の相を通報するもの、即ち、[これは] 色である、或いは、[これは] 受であるとか。。という [通報するもの]、それは唯通報するもののみであると知られるべきである。[名前の表示対象である諸法の] 自己本質は無い。しかし、それ（通報するもの）を離れた言語の領域、それ（通報するもの）と異なる言語の対象界はない。

言葉は唯だ「通報するもののみ」であって、諸法の自己本質を表示するものではない。何故ならば、諸法の自己本質は実在しないのであるから。諸法に自己本質が実在

⁽²⁵⁾Bodhisattvabhūmi p.53.

⁽²⁶⁾Bodhisattvabhūmi p.43-44

しなくても、言葉は「通報するもののみ」或いは龍樹の場合のように「知らずのみ」の言語領域を有する。名前が実在し、表示対象であるものの自己本質が実在し、名前とものの自己本質との間に恒常な関係が実在するとする实在論者のコミュニケーション論はここで否定されている。さらに、如実智の検討を進める⁽²⁷⁾。

対応事物の尋思より生ずる如実智とは何か？

菩薩は対応事物において、事物のみであると観察して、その色等の名前を有する事物を一切の言葉と離れたもの、言葉によって表示されないものと見ることから、[それは生ずる]。これが第二番目の対応事物の尋思から生じた如実智である。

色等の名前を有するもの、色等の名前と対応する事物は色等の一切の言葉と非人為的結合関係にはない。「事物のみ」と見ることは名前と事物との非人為的結合関係を否定しているのであって、事物の存在の世界が言葉の直接とどかない世界であることを述べている。しかし、事物において使用される名前の日常的存在を否定しているのではない。

次に自己本質を通報するものの尋思より生ずる如実智の記述を検討する⁽²⁸⁾。

自己本質を通報するものの尋思より生ずる如実智とは何か？

菩薩は色等の名前を有する事物にある自己本質を通報するものにおいて、通報するもののみであると観察して、それ(色等)の自己本質を有しない事物が、それ(色等)の自己本質を有する事物として顕現すると如実に通達する、即ち、知る。それ(色等の事物)において、その自己本質を变化の影像、反響、光の影、水に映る月、夢、幻と等しいと見るから、それ(色等の事物)としての顕現をそれでないものと見ることから、[それは生ずる]。これが第三番目の極めて深い対象界を有する如実智である。

名前によって通報される事物の自己本質は無いのに自己本質を有する事物として、心の中に顕現すると見る智がこの第三番目の自己本質を通報するものの尋思から生ずる智である。言葉による通報は事物の自己本質無くしても、「通報するもののみ」または「知らずのみ」として成立している。心の中に顕現する事物は、自己本質を欠くものであるのに、实在論者と世間の人考える外界の事物の如く自己本質を有するが如くに事物は顕現するという意味である。自己本質のみでなく、顕現する事物も非存在であることを意味する。

⁽²⁷⁾ ibid., p.54.

⁽²⁸⁾ ibid., p.54.

次に区別を通報するものの尋思から生ずる如実智の記述を見る⁽²⁹⁾。

区別を通報するものの尋思から生ずる如実智とは何か？

また、菩薩は区別を通報するものにおいて、[それは] 通報するもののみであると観察して、その色等の事物において、区別を通報するものを無二なるものとして見る。その事物は有でもなく、無でもない。言表されるべき本質を伴うものとしては不成立であるから、有ではない。さらに、言葉で表示できない本質を伴うものとしては成立しているから、無ではない。同様に、勝義諦として[これは] 有色ではない。世俗諦として[これは] 有色でないものではない、その場合、色について比喩的表現として、[これ(色)は有色である]。有にして無、有色にして無色、有見にして無見等の区別を通報するものの一切の類似の言葉はこの道理によって実に知られるべきである。以上の区別を通報するものを無二のものとして如実に知るものそれが、区別を通報するものの尋思から生ずる如実智である。

事物は言葉によって表示出来ない本質を有するものであるから、「これは有である。」と主語の指示するものを「有」という語が表示する「有性」によって区別する場合、この言葉が表示する「有性」を事物は勝義的観点からは所有していないから、「これは有ではない。」と否定せざるを得ない。世俗的観点からは、「これは有でないのではない。」と勝義的観点からの言明を否定せざるを得ない。したがって、如実智の立場からは、区別を語(名前)によって通報する場合、事物を無二なものとして言語表現せざるを得ない。勿論、事物において、言葉の表示する区別は存在しない。その事物は言葉によって表示出来ない性質を有するからである⁽³⁰⁾。

言葉と諸法の自己本質との関係は龍樹の場合と瑜伽行唯識学の場合と全く同じである。異なるところは、言葉で表示できない自己本質の存在を認めているところと、瑜伽行唯識学派が問題とする言葉は瞑想における止観の対象としての言葉とである。この言葉と止観の対象としての事物は攝大乘論においては「意言, *manojalpa*」と呼ばれ、四尋思もこの意言との関係で考察されるので認識論的に解釈され、「唯識性への

⁽²⁹⁾Bodhisattvabhūmi p.54-55.

⁽³⁰⁾Cf., Gadjin M. Nagao: What remains in śūnyatā, Mādhyamika and Yogācāra translated by Leslie Kawamura, Suny series, 1991, pp.54-55. cf., 袴谷憲昭、離言(nirabhilāpya)の思想背景、駒沢大学仏教学部研究紀要代49号、平成三年三月、p.169f. 筆者は、菩薩地において、実在論者との論争が離言(nirabhilāpya)の思想背景としてあると考える。むろん、真実は言葉と論理的思考 *tarka* を超えているという考え方は仏陀のころから存在している。

悟入」と関係づけられる⁽³¹⁾。しかし、瑜伽師地論においては瞑想体験における言葉とその表示対象の問題で、認識論は関係がない。ただ、言葉の表示対象である事物の自己本質が存在しないことを問題にするので、存在論である三性説とは関係しうる。言葉で表示できない自己本質の存在を認める問題は三性説の円成実性と関係するものでもある。四尋思の名前も対応事物も止観の対象として心において顕現するものである。名前の表示する自己本質を有するものの如くに対応事物が心、心所において顕現し、止観の対象と成っている。そこで、後の時期に属する瑜伽師地論の他の部分、解深密経、大乘莊嚴経論等では顕現した名前、事物は遍計所執性とされ、それらが顕現する基体である分別、即ち、心、心所は依他起性とされる。瞑想における止観の対象として、諸仏とのコミュニケーションの問題が止観の対象とさるところに、四尋思と三性説との関係が生じてくる。この事物の顕現と名前の顕現は瞑想におけるものであって、それらの顕現の背後に唯識の認識理論があるわけではない。攝大乘論ではそれらの顕現の背後に唯識理論がある。それ故に、四尋思が唯識性への悟入と関係づけられている。

3 大乘莊嚴経論の四尋思

名前と対応事物の間には互いに偶然的性質があるとの尋思がある。これ（名前と対応事物）における、二種類の通報するものにはそれ（通報するもの）のみという性質があるとの尋思がある。（MSA X IX 47）

āgantukatvaparyeṣā anyonyaṃ nānavastunoḥ / prajñapter dvididhasyātra
tanmātratvasya vaiṣaṇā //⁽³²⁾

教法の尋思は四種である。それは、名前の尋思、対応事物の尋思、[対応事物の]自己本質を通報するものの尋思、[対応事物の]区別を通報するものの尋思とである。その中で、名前において、対応物との偶然的[関係]性を尋思することが、名前の尋思であると知られるべきである。対応事物において、名前との偶然的[関係]性を尋思することが対応事物の尋思である。その両者の[言語協約による]結合関係に基づいて、[対応事物の]自己本質を通報するものと[区別]を通報するものとの両者において、[その両者は]通報するもののみであると尋思することが、[対応事物の]自己本質と区別とを通報するものの尋思であると知られるべきである。

⁽³¹⁾長尾雅人 前掲書 p.31. 注3、p.33.

⁽³²⁾MSA, p.168.

ここでは、攝大乘論のように四尋思は唯識性への悟入の問題と関係づけられていない。言葉と対応事物との関係を観察する止観として四尋思が扱われている。名前の尋思と対応事物の尋思とは、両者の結合関係が實在論者の言うように恒常的關係ではなく偶然的關係であることを観察することである。「名前のみ」と観察することは対応事物と別個の相として名前が対応事物と切り離されて観察されうることを意味する。「対応事物のみ」と観察することも名前とは別個の相として、名前とは切り離されて観察されることを意味する。實在論者の立場からは名前と対応事物の關係は恒常的關係であるから、名前と対応事物とは互いに切り離して観察され得ない。

名前と対応事物の間に恒常的關係があれば、壺という名前が無くなれば壺という対応事物も無くなることになる。この名前と対応事物の關係の「偶然的性質」について、安慧は興味ある説明をしていることを野澤静證氏が指摘し和訳している⁽³³⁾。その説明を野澤氏の和訳を参照して以下に和訳する。

一切の名前が [対応事物との關係において] 偶然的であることは如何にして知られるのか。もし、名前が偶然的でなくて、[壺という名前の自己本質が] 壺の自己本質であるならば、火と熱が自己本質を同じくするから、火が滅せられるとき熱もまた無くなる。同様に、壺が壊れると、[即ち、] 滅せられると、[壺という] 名前も無くなるという道理がある場合、壺が壊れても名前は無くならないで、名前はその後も存在する。デーヴァダッタが死ぬと、[即ち、] 無くなると、デーヴァダッタという名前も無くならないで、名前は後でも存在するから、名前と対応事物と [の自己本質] は同一ではない。[即ち、名前は偶然的である。] ⁽³⁴⁾

ここに示される安慧の、實在論者の考える言葉とその表示対象との非人為的關係への批判は、龍樹の廻浄論での批判と同じである。

大乘莊嚴經論は名前の分別に基づいて対応事物の分別が起こると言う。この名前の分別を所依として対応事物の分別が起こり、対応事物の分別を所依として名前の分別

⁽³³⁾野澤 静證 op.cit., p.80. Peking edition vol.109, 240a.

⁽³⁴⁾Peking edition vol. 109,240a2-4. miñ thams cad glo bur du yin par ci mñon ze na gal te miñ glo bur ba ma yin gyi/ bum pa ñid kyi rañ bzin yin na ni / me dañ tsha ba ñid rañ bzin gcig pas me med par byas na tsha ba yañ med par hgro ba (3) de bzin du bum pa bcag ste med par byas na / miñ yañ med par hgyur bañ rigs na / bum pa bcag kyañ miñ med par mi hgyur gyi / miñ phyi na yod pa dañ/ lhas byin sí ste med kyañ lhas byin gyi miñ yañ med pa (4) mi hgyur gyi / miñ phyi na yod pas na / miñ dañ dños par bzin gcig pa ma yin no /

が起こるといふ。これと同種の記述は瑜伽師地論の攝決擇分にもある⁽³⁵⁾。名前の尋思とは、名前の分別を対象とし、名前の分別に依存して、対応事物を想起し、対応事物の分別が生起する時、名前と対応事物の関係が偶然的関係であると理解し、「名前のみ」と尋思する。「名前のみ」という語は名前と対応事物の非人為的關係を否定する語であつて、対応事物の無を意味する語ではない。「対応事物のみ」という語も同様にその非人為的關係を否定するものである。それらは、両者の偶然的關係の觀察のみで、名前の非存在、対応事物の非存在を意味するものではない。しかし、後の二つの尋思においては、言葉が表示する対応事物の自己本質の非存在と言葉が表示する対応事物の區別の非存在を「通報するもののみ」という語によって意味している。言葉に対応する自己本質は存在しないし、言葉に対応する區別は存在しない。世間の人があると考へている事物の自己本質と區別が存在しないことを「通報するもののみ」は意味している。もっとも、名前と対応事物との關係が偶然的であれば、實在論者の考へる常住な名前の實在と常住な対応事物の實在は否定されたことになる。また、事物に自己本質がなければ、實在論者の考へる事物は存在しないことになる。この問題でも、四尋思は認識論と結びつかない。分別と關係するのは瞑想体験と四尋思が關係するからである。名前の分別とは名前と句と文を対象とする尋伺という心所のことであり、事物の分別とは壺という名前の分別を原因とする壺などの形を対象とする想 (saṃjñā) という心所のことである。これらの心所は心と一緒に働く。これらの心所は分別である。世間における心心所はすべて分別とされているから。しかし、出世間智と關係する尋伺は分別ではない⁽³⁶⁾。

4 四尋思と三性説

L. Schmithausen 氏は論文「On Three Yogācārabhūmi Passages Mentioning the Three Svabhāvas or Lakṣaṇas」の中で瑜伽師地論本地分における三性説の術語が現れる文章群のサンスクリットテキストを校訂し、その内容を検討している⁽³⁷⁾。それ

⁽³⁵⁾ 瑜伽師地論 大正 30. p.704b. 又復展轉相依而生。何以故、事為依止名言得生、名言為依事可得生。謂諸世間要依有事方得生起名言分別。Peking edition, Vol.111. p.73-4. ㄏi 23b6-8..

⁽³⁶⁾ 瑜伽師地論 大正 30. p.302b-c. 尋伺所緣者。謂依名身句身文身 義為所緣。中略 謂諸尋伺必是分別。或有分別非尋伺。謂望出世間智。所余一切三界心心所皆是分別。Yogācārabhūmi ed. by Bhattacharya p.114.

⁽³⁷⁾ Lambert Schmithausen: On three Yogācārabhūmi Passages Mentioning the Three Svabhāvas or Lakṣaṇas, Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding, the Buddhist Studies Legacy

は重要な術語の羅列の部分である。興味あることは、四尋思の術語の次に三性説の術語が配置されていることである。ここでは、四尋思と三性説との関係に絞って三性説の内容を解深密経、瑜伽師地論の攝決擇分、大乘莊嚴經論に資料を限って簡単に検討する。攝大乘論を除いたのは、この論書が十分に発達した唯識理論を有しているからである。ここでは存在論としての三性説と四尋思との問題を検討する。

解深密経における三性説の記述を次に述べる⁽³⁸⁾。

そこで、徳蔵よ、諸法の遍計所執相とは何か。それは言語慣習に基づいて通報の為に、諸法の自己本質と区別との名前と協約によるあらん限りの確立である。

徳蔵よ、諸法の依他起相とは何か。それは諸法の縁起性である。即ち、これある故に彼あり、これ生ずる故に彼生ずる、無明を縁として諸行があり、云々。。

徳蔵よ、諸法の円成実相とは何か。それは諸法の真如である。精進を原因とし、善い如理作意を因として、それを知り、それを知って修習を完成することから、無上正等覚に至るまでに諸菩薩によって完成されたものである。

瑜伽師地論の攝決擇分における三性説の記述は次の通りである。

遍計所執性とは何か。それは、言語慣用に基づいて通報する為に、名前と協約から生ずる、あらん限りの [諸法の] 自己本質と区別とである。

依他起性とは何か。それは縁起の自己本質である。

円成実性とは何か。即ち、それは、清浄にする為と、一切の因相と麤重の束縛から解脱さす為と、一切の功德を完成さす為とに有る聖者の智の対象界である。それは、聖者の智の対象であり、聖者の智の対象である諸法の真如である⁽³⁹⁾。

解深密経では遍計所執相、瑜伽師地論では遍計所執性となっているが言葉の意味は同じである。解深密経は瞑想においては名前の相、事物の相とか「相」を観察するので、相の字を好む傾向を有する。そこで、一般に三性説では遍計所執性という用語を使用しているので此処でもその用語を使用する、遍計所執性の内容を見ると、両論とも、諸法についてコミュニケーションをする場合、諸法に言葉の表示する自己本質と区別を言語協約に基づいて付託することによって可能になると考えている。しかし、世間の人々は事物に自己本質、区別があると考えてコミュニケーションを行っている

of Gadjin M. Nagao p.248.

⁽³⁸⁾ Saṃdhanirmocana p.60. 大正 16, p.693a.

⁽³⁹⁾ 瑜伽師地 大正 30, p.703ab, Peking edition vol.111 Hi 19b-20a.

ので、瑜伽行唯識学派でも諸法の自己本質と区別を何らかの方法で認めなければ、コミュニケーションが成立しない。そこで、世間の人々の言語慣用を承認し、その承認は实在論者と異なり、世俗的立場から言葉と言語協約によって、諸法の自己本質と区別を一応存在すると確立することを承認する。そして、あらん限りの諸法の自己本質と区別、即ち、言葉と相応するものとして確立されたものと諸々の名前が遍計所執相であると解深密経は言う。

それに対して、瑜伽師地論は言葉と言語協約から生じた諸法の自己本質と区別そのものが遍計所執性であるとする。三性説の記述に関係して、言葉の分別が事物の分別を生じ、事物の分別が言葉の分別を生ずるとということが述べられているから、言葉の分別に基づいて、自己本質、区別を有する諸法が生ずるという考え方がこの定義の背後にあると見做しうる。この定義から、止観体験の分析が解深密経より少し進んでいると考えられる。他の二つの性、依他起性（相）と円成実性（相）との定義は殆んど異ならない。三性説と四尋思との関係は瑜伽師地論の方が緊密である。名前の尋思の場合の止観の対象は名前の分別であり、事物の尋思の場合の止観の対象は事物の分別である。即ち、分別が名前の相、事物の相を伴っているのである。名前の相と事物の相の基体は分別である。この分別は縁起したものであるから、依他起性と言える。自己本質を通報するものの尋思と区別を通報するものの尋思とから生ずる如実智の対象と円成実性との関係は、円成実性が智の対象であることを除けば、この定義からは見出せない。円成実性の説明は極めて修道論的で存在論的ではない。その点は、次の大乘莊嚴経論と異なる。

次に、大乘莊嚴経論第十一章における三性説を検討する。

言葉と対応して、対象の形を把捉するもの（＝想という心所）の[原因としての]相と、それ（＝言葉）の習気と、それ（習気）から対象として顕現するものが遍計所執相である。XI-38

名前と対象に基づいて、対象と名前が顕現すること、[即ち、]正しくない分別の[原因としての]相（＝認識対象）が遍計所執相である。XI-39

三種と三種との顕現を有する、[即ち、]所取と能取との相を有する正しくない分別が実に依他起の相である。XI-40

[分別された諸法が]有であることと無であること、有と無との等しいこと、非静寂と静寂であること、そして、分別されないものが、円成実相である。XI-41⁽⁴⁰⁾

⁽⁴⁰⁾MSA pp.64-65.

大乘莊嚴經論において三性という用語は色々な所で見出されるが、ここの記述はまとまった興味深い内容のものである。遍計所執相は二つの偈で説かれている。三十八偈は少し問題があるので、三十八偈から検討する。

注釈によると、遍計所執相は、要約すると三種類の相であると言われる。第一は、言葉と対応して、対象を形を把捉するもの（＝想という心所）の[原因としての]相である。この「相」と訳したサンスクリット語は「nimitta」で、「相」の意味と共に「起因」の意味もあるので、「原因としての相」と訳した。注釈では、認識を起こす原因としての認識対象を示す「ālabhana, 所縁」が「nimitta」であるという。そして、その「相」が「言葉に対応して、対象の形（＝相）を把捉する心所である想によって」分別されるとされ、その「相」が遍計所執相である。例えば、瓶の想の認識対象は瓶の相、換言すれば、瓶の形である。その「想」の認識対象と成った瓶の形が遍計所執相である。第二のものは「言葉の習気」が遍計所執相であるとされる。如何して、習気が「相」なのか難解である。文脈から見ると、言葉の本質に疎いものにおいて、「言葉に対応して、対象の形（＝相）を把捉する心所である想無くして、習気から対象が顕現するというから、遍計所執相である対象の相を顕現さす原因、即ち、因相であるという理由で、遍計所執相と考えているように見える。習気からの「対象の」顕現も、第三番目の遍計所執相である。第三十九偈は分かり易い遍計所執相の説明である。名前に応じて、対象が顕現すること、対象に対応して、名前が顕現することが遍計所執相である。つまり、誤れる分別の対象としての名前の相と対象の相が遍計所執相である。名前と対象とは恒常な関係に在るのではないのにその様に見るから、誤れる分別なのである。ここで、名前の顕現、名前の分別において顕現する名前と、対象の分別において顕現する対象とが、互いに原因となって相手を生じさせるという瑜伽師地論の新しい層に見られる考え方がここにも見られる。また、習気を除いて、遍計所執相とされるものは全て認識の対象である。

次の依他起相の説明は意味深いものがある。注釈によると、三種の顕現、即ち、器世間、認識対象、身体とが所取とされ、別の三種の顕現、即ち、常に汚れているマナス、五識身、意識、とが能取とされる。その所取と能取としての顕現を有する誤れる分別が依他起相である。ここでこの所取と能取とは遍計所執相とされるものであり、その遍計所執相が依他起相である誤れる分別の上に顕現しているという認識論的には一歩進んだ考え方がここに示されている。しかし、ここで能取と言われているものは、認識主体としてではなく、止観の認識対象として顕現している認識主体である。

円成実相の説明は解深密経、瑜伽師地論が円成実相を修道論的観点から述べている

のに比較すると、存在論的な説明である。注釈によると分別された諸法が、無であつて、かつ、有であることが円成実相であり、有と無とが等しいことが円成実相である。外来のものである煩惱によって、非静寂であり、本性上は静寂であること、分別の対象界でないものが円成実相であるとする。外来的な煩惱という表現は、名前と事物との関係が外来的である、即ち、偶然的であるとする哲学的表現を思い出させる。この円成実相の説明は四尋思の結果である四如实智の対象の説明と極めて共通していると考えられる。

5 結語

名前の分別と対応事物の分別との相互に原因となるという関係が後代には名前と分別との相互因果関係へと深まり、止観における止観の対象としての所取と能取という考え方が、一切のものは唯識であるという認識論へと深めたのは大乘莊嚴經論の止観体験の分析が大変貢献していると考えられる。しかし、この三性説も教法の止観の体験の分析を通じて形成され、深められて行ったものである。

三性説は般若經の空思想から影響を受けて成立したと主張する人々がいるが⁽⁴¹⁾、筆者は实在論者との言葉をめぐる論争が三性説の背後にあり、龍樹の深い哲学思想がその背後にあるのであって、般若經の宗教的思考から三性説が直接影響を受けたとは考えない。勿論、龍樹の哲学思想の背後には般若經の宗教的閃きがあるのであるから、間接的には影響を受けたと言える。時代の要請として、法に依て、人に依らない仏道の修業として、仏からの教法(=聞法)の理解への要請が、諸仏とのコミュニケーションの方法としての空思想の哲学的背景を持った四尋思という方法を考案させ、その四尋思の瞑想経験が三性説を形成させて行った原動力であったと考えられる。

<キーワード> 四尋思, コミュニケーション, 瑜伽行唯識学派, 三性説

⁽⁴¹⁾長尾雅人著 撰大乘論和訳と注解 上、pp.3-41. 長尾氏は、ここで、般若經自体にすでに三性説が形成されていたという袴谷説を否定している。Cf. 袴谷憲昭「弥勒請問章和訳」駒沢大学仏教学部論集第六号 1975. 勝呂信静著『初期唯識思想の研究』春秋社、平成元年二月、東京、p.305. その注記 30 を参照。勝呂氏は長尾氏の解釈に賛成しているが、唯識の典籍の成立前に般若經の思想に基づき三性説が成立していた可能性は否定しない。