

大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 III

- 『解深密経』:三無自性説という一乗道の開示 -

藤田 祥道

III . 1 『解深密経』 「無自性相品」の前段階としての『菩薩地』

瑜伽行唯識学派(瑜伽行派と略す)はインドにおいて中観派と並ぶ大乘学派であるが、しかしその淵源は、紀元前より西北インド地方において原始仏教経典を継承しつつ独自の修行道体系を構築し実践してきた瑜伽行者 *yogācāra* たちの伝統の中に見出される。荒牧典俊 [1983]、同 [2002: 5] によれば、彼らの伝統は古くは紀元前二世紀中頃の『ミリンダ王の問い *Milindapañha*』(那先比丘経)にすでに窺われ、さらにカニシカ王 *Kaṇiṣka*(132-152 年頃即位)の師と伝説される⁽¹⁾ サンガラクシャ *Samgharakṣa* の『修行道地経』(原題名 *Yogācārabhūmi*) に記述された修行道体系が『瑜伽師地論 *Yogācārabhūmi*』の最古層に位置する『声聞地 *Śrāvakabhūmi*』へと継承・発展していったことが確認される。こうした瑜伽行者たちは、サンガラクシャに関する伝承や『瑜伽師地論』に引用される原始仏教経典などからして説一切有部と親密な関係にあったことは疑いようがない。彼らは有部と伝承を同じくする原始仏教経典に説かれる修道論を取捨選択して自らが修めるべき修行道を体系化していったのであるが、西北インドに大乘仏教運動が浸透してくると、大乘に傾倒する瑜伽行者たちも増えていった(その中には大乘経典の編纂に関与する者たちもあったと考えられる)⁽²⁾。『瑜伽師地論』本地分には、先の『声聞地』に続いて『菩薩地

(1) 『僧伽羅刹所集経』序 (T4, 115b) 参照。

(2) 荒牧典俊 [2002]、小谷信千代 [2000: 175ff.] を参照。なお、*yogācāra* の語に言及する文献を広く渉獵した J. Silk [2000: 277(f.n.46), 293(f.n.100)] は、先の『八千頌般若経』(*AAĀ*, p.262.15-18; *ASPP*, p.46.12-14; 梶山・丹治訳 I, p.124)、『二万五千頌般若経』(*PVimPP II-III*, p.86.26-28)、『迦葉品』(*KP*, § 68, § 108; 長尾・桜部訳, pp.54-55,83) の諸テキストにも *yogācāro bhikṣuḥ* の語があることを報告するが、ただし同氏は、*yogācāra*(-*bhikṣu*) の語は、通仏教的にきわめて通常かつ一般的に用いられていることからして、それら「すべて」を瑜伽行唯識学派と結びつけることについては否定的である (Silk, *ibid.*, p.306)。

Bodhisattvabhūmi」⁽³⁾ が配置されるが、後者は前者の修行道体系を大乘化して大乘菩薩の実践的な修行道体系を構築しようとするものであり、そこには『般若経』や『華嚴経』(『十地経』)や『迦葉品』といった大乘經典の影響が明瞭に見られる。しかしこうした大乘化の流れを西北インドの瑜伽行者たちのすべてが容易に受け入れていったわけではないだろう。むしろ少なからぬ抵抗があったと考えるのが自然である。既に見てきたように、大乘仏教運動はその最初期から大乘非仏説の批判と向き合うことが不可避であったが、とくに瑜伽行派においては、大乘に対する疑念や批判は、ただ「外なる者」からの攻撃としてばかりではなく、つねに「内なる問題」として意識せざるをえないものであったことが推測されるゆえんである。

大乘仏説・非仏説の問題に関して大乘化した瑜伽行者たちはどのような言説を残しているであろうか。ここではまず、『解深密経』が三自性・三無自性説を初めて説く直前の言説として位置づけられるであろう『菩薩地』の、第XVII章「菩提分品」の文章を最小限度に示しておくことにしよう。なお、以下に引用する瑜伽行派の典籍については、これまでの『般若経』や『迦葉品』といった初期大乘經典ほどには諸訳間に差異はないので、煩を避けるために漢訳の掲載を割愛する。「菩提分品」は説く⁽⁴⁾。

[引用 15] ye ca sattvā gambhīrāṇāṃ tathāgatabhāṣītāṇāṃ sūnyatāpratisaṃyuktāṇāṃ sūtrāntāṇāṃ ābhiprāyikāṃ tathāgatāṇāṃ artham avijñāya ye te sūtrāntāṇāṃ niḥsvabhāvatāṃ dharmāṇāṃ abhivadanti nirvastukatāṃ anutpannāniruddhatāṃ ākāśasamatāṃ māyāsvapnopamatāṃ dharmāṇāṃ abhivadanti teṣāṃ yathāvad artham avijñāyottrastamānasāḥ tāṃ sūtrāntāṇāṃ sarveṇa sarvaṃ pratikṣipanti naite tathāgatabhāṣītā itī / teṣāṃ api sattvāṇāṃ sa bodhisattvaḥ ānulomikenopāyakauśalyena teṣāṃ sūtrāntāṇāṃ tathāgatābhiprāyikāṃ artham yathāvad anulomayati / tāṃs ca sattvāṇ grāhayati /

またある有情たちは、如来たちが説かれた甚深にして空性と相応した諸經典には如来たちが言外に意図した意味があることを知らずに、それら諸經典〔つまり〕、諸法は無自性であると説き、諸法は実体(事)なきものであり不生不滅であり虚空に等しく幻術や夢のようなものであると説く〔諸經典〕の意味を如実に知らずに、心に恐れを抱いて、「これらは如来が説かれたものではない」と、それらの諸經典をあらゆる点ですべて拒否するのであるが、そうした有情たちに対しても、かの菩薩は、会通という巧みなてだてによって、それらの諸經典にある如来たちが言外に意図した意味を如実に会通し、そしてそれらの有情たちを撰取するのである。

(3) 『菩薩地』は、玄奘(600-664年)訳『瑜伽師地論』においては『声聞地』とともに本地分の一部門を構成するが、単独の漢訳として曇無讖 Dharmarakṣa 訳『菩薩地持経』(418年あるいは414-426年訳出)と求那跋摩 Guṇavarman 訳『菩薩善戒経』(431年訳出)とが伝わっていることから、論典としての独立性も窺われる。なおその成立年代であるが、以上の漢訳年代からして、最も遅くとも5世紀初め、おそらくは4世紀後半にさかのぼると見てよいだろう。この点についてはさらに下註18を参照。

(4) *BBh*, p.265.3-13; *BBh(D)*, p.180.17-23. Cf. 『瑜伽論』T30, p.541a12-20; D. No.4037, Wi 140b1-4. なお、この『菩薩地』「菩提分品」における「会通」の重要性については、仏説論の観点からではないが、既に松田和信[1977]、阿理生[1984: 59-60]が指摘しており、両論文とも、本箇所の所説と同論「真実義品」および『解深密経』「無自性相品」との関連性に言及する。

大乘の菩薩たることを自覚した瑜伽行者たちが問題としているのは、大乘經典のなかでも特に「空性と相応した諸經典」 いうまでもなくその代表は『般若経』である に説かれる無自性などの教説である。ここではまず、ある有情たちが、それらの經典に「諸法は無自性である」などと説かれているのを恐れ、「如来が説かれたものではない」と拒否ないし誹謗している状況を伝える。これまで『般若経』～『迦葉品』をたどってきたわれわれには、こうした表現がこれらの大乘經典の言説を踏まえたものであることは直ちにわかることであるが、しかし『菩薩地』はここで、なにも過去の問題を扱っているわけではない。空・無自性の教説を恐れて拒否する有情たちの存在は、『菩薩地』を編纂した瑜伽行者たちにとってもまさに切実な現実問題であり、それゆえに、『菩薩地』はこの問題に対して「会通」という従来にはない新たな対応を試みているのである。

『菩薩地』は、『迦葉品』が「意図」という言葉を慎重にも使用しなかったのに対して、空性と相応した諸經典には「言外の意図」があることを明言する。そして、その如来たちが言外に意図した意味を如実に「会通」することによって、恐れて拒否する有情たちをも見捨てずに扱えようとするのである。この場合、「会通する anulomayati」とは、空性と相応した諸經典において如来たちが言外に意図した意味に「随順する」、つまり如来の意図に違逆することなく有情たちに如来の所説を如実なるままに正しく知らしめることである、と理解してよいだろう。『菩薩地』は上記の引用文に続いて、まず「諸法は無自性である」を「会通」して、この経文は諸法があらゆる点でまったく存在しないと説いているわけではなく、諸法に言語表現を自体とする自性は無いことを説いているのだという趣旨を述べる⁽⁵⁾。以下、「諸法は実体(事)なきものである」等の経文に関しても同様の理解をもって「会通」が施されるが、要点は、こうした経文がその存在性を否定しているのは言語に対応するようなものとして構想される自性や本体なのであって、「言語表現しえない実体(事)nirabhilāpyaṃ vastu」が存在していることまでも否定しているわけではない、ということに尽きる。

ところで、このような経文理解は、ただちに同論書第 IV 章「真実義品」の言説を想起させるであろう。すなわち、<色>と称される実体(事)vastuにおいて<色>というかりそめなることばを本体とする自性や法は存在せず空であるが、そのかりそめなることばの根拠となる「実体(事)のみ vastumātra」は余れるものとして存在するのであり、またその「実体のみ」において「仮説のみ prajñaptimātra」がある、という「真実義品」の空性説⁽⁶⁾ ないし同品の言説全体は、そうすると、「空性と相応した諸經典」を仏説でないとして拒否する者たちを教導する意図をも担っていると理解することができる。

しかしこうした「会通」という方法は、たとえ如来たちの言外の意図に如実に随順したものであっても、あくまでも菩薩による教導のたぐいで(方便)にとどまる。如来の説法に秘められた言外の意図は、ただ如来によって正しく開示されるものである。『菩薩地』が有情たちを教導するために試みた「会通」は、ただちに新たな「仏説」、つまり『解深密経』『無自性相品』における

⁽⁵⁾ *BBh*, p.265.13-16; *BBh(D)*, p.180.23-25: evaṃ ca punar anulomayati / yathā neme dharmāḥ sarveṇa sarvaṃ na saṃvidyante api tv abhilāpātmaḥ svabhāva eṣāṃ nāsti teneme niḥsvabhāva ity ucyante /

⁽⁶⁾ *BBh*, pp.47.16-48.6; *BBh(D)*, p.32.12-22; 『瑜伽論』T30, pp.488c28-489a11. なお『菩薩地』『真実義品』のサンスクリット文については、高橋晃一 [2005] に新たな改訂テキストが発表されている。指摘部分の改訂テキストは同書 pp.101.8-102.6 にあり、またその和訳が同じく pp.166-167 にある。

三無自性説の説法へと展開する必然性を持っていたといえよう。ただし論書の「会通」と經典の「伝説」との間には、今日のわれわれからすれば、少なからぬ距離があるように思われる。大乘化した瑜伽行者たちは、いかなる認識によって新たな大乘經典の編纂へと飛躍することができたのであろうか。じつは、そのあたりの事情を窺い知る上で非常に有益な記述がやはり『菩薩地』にあるのである。

『菩薩地』「力種姓品」は、「教法にかなった実践(法隨法行)dharmānudharmapratipatti」⁽⁷⁾を説くなかで、菩薩はすでに尋ね求めて受持した教法に関してどのように正しく思惟すべきかについて、次のような記述を残している。同箇所に対する野澤静證 [1957: 29-30]、向井亮 [1989: 512-513] の先行研究を参照しつつ、テキストと和訳を提示してみることにしよう⁽⁸⁾。

[引用 16] tatra samyakcintanā bodhisattvasya katamā / iha bodhisattva ekākī rahogato yathāśrutam dharmāms cintayitukāmas tulayitukāma upaparīkṣitukāma (1)ādita evācintyāni sthānāni vivarjayitvā dharmāms cintayitum ārabhate (2)pratataṃ ca cintayati / sātatyasatkṛtyaprayogena na ślathaṃ / (3)kiṃcic ca bodhisattvaś cintāprayukto yuktyā vicārayaty anupraviśati / (4)kiṃcid adhimucyata eva / (5)arthapratisaraṇaś ca bhavati cintayan na vyañjanapratisaraṇaḥ / (6)kālāpadeśamahāpadeśāms ca yathābhūtaṃ prajānāti / (7)ādipraveśena ca cintāṃ praviśati / (8)praviṣṭaś ca punaḥpunar manasikārataḥ sārātām upanayati /

(1')acintyaṃ varjayan bodhisattvaḥ sammohaṃ cittavikṣepaṃ nādhigacchati / (2')pratataṃ sātatyasatkṛtyaprayuktaś cintayann avijñātapūrvāṃ cārthaṃ vijānāti labhate vijñātaṃ ca pratilabdham arthaṃ na vināśayati na sampramoṣayati / (3')yuktyā punaḥ kiṃcit pravacinvan praviśayan vicārayan na parapatrayayo bhavati teṣu yuktiparīkṣiteṣu dharmeṣu / (4')kiṃcit punar adhimucyamāno yeṣv asya dharmeṣu gambhīreṣu buddhir na gāhate tathāgatagocarā ete dharmā nāsmadbuddhigocarā ity evam apratikṣipams tān dharmān ātmānam akṣataṃ cānupahataṃ ca pariharaty anavadyam / (5')arthaṃ pratisaran bodhisattvo na vyañjanaṃ buddhānāṃ bhagavatāṃ sarvasaṃdhāyavacanāny anupraviśati / (6')kālāpadeśamahāpadeśakuśalo bodhisattvaḥ tattvārthān na vicalayitum na vikampayitum kenacit kathaṃcic chakyate / (7')āditaś cintāṃ anupraviśan bodhisattvaḥ apratilabdhapūrvāṃ kṣāntiṃ pratilabhate / (8')tām eva ca punaḥ supratilabdham kṣāntiṃ sārātām upanayan bodhisattvaḥ bhāvanāṃ anupraviśati /

ebhir aṣṭābhir ākārair bodhisattvaś cintāsaṃgrhitāṃ dharmānudharmapratipattim pratipanno bhavati /

その中で、菩薩の正しい思惟とは何か。ここで既に聞き学んだとおりの教法について思惟しようと思ひ、思量しようと思ひ、考究しようと思ひする菩薩は独り閑静な場所に行つて、(1)

(7) 「法隨法行 dharmānudharmapratipatti」の語義をくわしく考察し、またその瑜伽行派の菩薩道における位置づけなどを考察した研究に早島理 [1976] がある。いまこの術語を「教法にかなった実践」と理解したのも同研究にもとづく。

(8) *BBh*, pp.108.3-109.7; *BBh(D)*, pp.76.8-77.2. Cf. 『瑜伽論』 T30, pp.503c8-504a4; D. Wi 58b2-59a4.

まず最初に思惟すべきでない事柄を捨て去ってから、諸法を思惟しはじめる。(2)そして、途切れることなく懇ろに加行することによって絶えず思惟して、緩慢に〔思惟し〕ない。(3)そして、思惟に勤しんだ菩薩は、あるものは正しい道理によって思択し悟入するが、(4)あるものはただ信解する。(5)また、思惟に際しては、文字に依ってではなく、意味に依るのであり、(6)また、「邪黒なものについての教説」と「大いなる教説」を如実に知る。(7)そして、最初の悟入によって思惟に悟入する。(8)そして悟入した者はくり返し作意することによって、堅固なものに至らしめるのである。

〔すなわち、〕(1')菩薩は思惟すべきでないことを捨て去るから、迷妄や心の散乱に至らないのである。(2')途切れることなく懇ろに加行して絶えず思惟するから、以前には知らなかった意味を知り、得るのであり、また、既に知り、得た意味を失わず忘れないのである。(3')さらに、あるものを正しい道理によって簡択し悟入し思択するから、それらの正しい道理によって考究された諸法について他人に頼らない者となるのである。(4')さらに、あるものを信解するから、この者にとって覚知が及ばない甚深なる諸法について、「これらの諸法は如来の対象領域であって、われわれの覚知の対象領域ではない」と、このように〔考えて〕それらの諸法を拒否しないから、自己を傷つず、害しないのであり、罪過なきあり方を護るのである。(5')菩薩は文字にではなく意味に依るから、諸仏世尊のすべての意図をもって語られたことばに悟入するのである。(6')「邪黒なものについての教説」と「大いなる教説」について熟達した菩薩は、誰によっても、どのようにしても、真実義から動ぜられないし揺るがされないのである。(7')菩薩は最初に思惟に悟入するから、以前には得ていなかった「忍」を得るのである。(8')そしてそのよく得られた「忍」を堅固なものに至らしめるから、菩薩は「修」に悟入するのである。

以上の八種のあり方によって、菩薩は「思惟」として包摂される「法にかなった実践(法随法行)」を実践した者となるのである。

「力種姓品」は、「教法にかなった実践」を「聞・思・修」という三慧の枠組みに準じて説くのであるが、引用した「正しい思惟」はいうまでもなくそのうちの「思」の部分に相当する。こうした「正しい思惟」にもとづいて、菩薩は次に止観を「修」することになる。

さて、その「正しい思惟」についての記述で特徴的なのは、教法について諸仏世尊の言外の意図を如実に知ることが菩薩の「正しい思惟」であると説いていることであろう。そのさい『菩薩地』は、既に聞き学び受持された教法について、(3)正しい道理 *yukti* によって思択すべき必要性和(4)ひたすら信解すべき必要性の双方を認める。このうち、(4)に対する解説部分(4')を参照すると、ここでの教法に対する信解の強調が、『迦葉品』を強く意識したものであることがわかる。(4')の太字部分と既に[引用13]として取りあげた『迦葉品』§6との関連性は一目瞭然である。『迦葉品』は、ある種の菩薩が未聞の経典を拒否ないし誹謗するのに対して、覚知が及ばないような甚深の教法については如来だけが証人であると考えて拒否すべきでないと応えていたが、『菩薩地』はそれを承けて、甚深なる教法に対してひたすら信解する必要性をここで説いているのである。

ところで、『迦葉品』同箇所と言説は、こうした如来の悟りの超越性を説くと同時に、如来の説法には「意図」が秘められていることを暗示していた。既に考察したように、『迦葉品』は如来の教説 具体的には『般若経』の空・無自性の教説を指す における「意図」について踏

み込んで言及することはついになかったが、これに対して『菩薩地』は、先の[引用 15]の文例でもそうであったように、むしろこれを如実に知ることを「正しい思惟」の要件として積極的に説く。(3)で教法に対して正しい道理 *yukti* によって思惟する必要性を説いているのは、その理由からである。菩薩は「正しい思惟」において、教法について正しい道理によって思惟すべき面とひたすら信解すべき面とをわきまえた後、以後、特に前者の思惟を深めてゆく。すなわち、正しい道理によって教法を思惟する菩薩は、(5) 経典を文字どおりにではなく意味に依って理解することにつとめて、諸仏世尊の「すべての意図をもって語ったことばに悟入」し、さらに(6)「邪黒なものについての教説 *kāla-apadeśa*」と「大いなる教説 *mahā-a.*」を如実に知って、真実義から動ぜられない者となる。*kāla-apadeśa*、*mahā-a.*の思想史的背景や語義やについては既に考察したこともあるので詳細は省くが⁽⁹⁾、ここで重要なのは、これらの教説に示される「仏語の定義」のうちの「法性に反しないものは仏説として認めてよい」という条項である。またすでに指摘したように、『菩薩地』は他の関連する文脈において「法性 *dharmatā*」の語を「正しい道理 *yukti*」に言い換えてもいた⁽¹⁰⁾。これらをつきあわせると、菩薩は聞き学んだ教法について正しい道理をもって思惟を深めるならば、経典の言外の意図を如実に知って真実義に達することができるのであり、しかもその真実義は正しい道理に反しないものであるがゆえに仏説と認めてよいとの確信に達しうることになるであろう。このように「正しい思惟」に悟入した菩薩は(7)「忍 *kṣānti*」、つまり真理の側からの忍許を得て⁽¹¹⁾、さらに(8)その忍をより堅固なものに至らしめるといふ。先にも述べたように、以上の「正しい思惟」についての記述は「聞・思・修」の修習過程の一部を説明するものであり、大乘化した瑜伽行者が新たな「仏説」を説こうとする思惟の過程を述べるものではない。しかし大乘化した瑜伽行者たちが教法についてこのような思惟を重ねていたことは間違いのない事実であり、また、ごくひかえめに言っても、その彼らが『解深密経』の編纂に関与した者たちと非常に近い存在であったことも疑いえないことなのである⁽¹²⁾。

(9) 藤田祥道 [1998]、その語義については特に pp.48-51 を参照されたい。

(10) 同上、pp.44-45。

(11) それまで「正しい思惟」を重ねることによって所聞の教法に秘められた諸仏世尊の言外の意図までも洞察し、真実義を仏説として確信し、動じないまでになった菩薩が、さらに「忍 *kṣānti*」を得るといふことがいかなる意味を持つかについては、荒牧典俊 [1984] における「忍」の考察が有益であろう。同論文 pp.180-183 は、仏教における「忍」という宗教体験の源流がマハーバーラタ等の苦行者文学における「忍」が「神格の方がそちらからして修行者を忍許するのであって、修行者が何かを忍耐するのではない」ような宗教体験に求められることを指摘した上で、仏教における「忍」が「それまで観察の対象となっていた『仏教的真理がその修行者の禅定における思惟を忍許する』という宗教体験」であることを論じている。いまの「正しい思惟」において語られる「忍」もこうした宗教体験であるとすれば、それは、それまでの菩薩の思惟が諸仏世尊の仏教的真理の側から承認を得る体験として意味づけられるであろう。瑜伽行者たちが自ら洞察した、『般若経』の空・無自性説の言外の意図としての真実義は、仏教的真理の側からして承認されるという「忍」の体験を経たとき、それは仏説そのものと忍許されることになるのではないだろうか。『菩薩地』の「会通」から『解深密経』の「仏説」の宣言への過程において、「忍」という宗教体験が非常に重要な意味を持っていたことが推察されるのである。

(12) 『解深密経』において三自性・三無自性説が初めて説かれる前段階の資料として『菩薩地』の特に「真実義品」が重要であることを最初に指摘したのは荒牧典俊 [1976] である。この画期的提言によって脚光を浴びた同資料に対して、阿理生 [1982] は、『菩薩地』「菩提分品」や「真実義品」が「言語表現しえない実体(事) *nirabhilāpyaṃ vastu*」という勝義存在を主張するのに対して後の瑜伽行唯識学派の論書はこうした勝義存在を説かず、むしろ「ただ表象のみであること

III. 2 『解深密経』「無自性相品」の概略

『菩薩地』における以上のような思索を承けて編纂されたであろう『解深密経』は、特に『般若経』と『華嚴経』とに強い影響を受けつつ、瑜伽行派の大乘思想を「仏説」として示そうとした大乘経典である⁽¹³⁾。そこには「阿頼耶識説」「三自性・三無自性説」「唯識観行」という瑜伽行派の根本思想や修行道体系が提示され、特に後二者は本経典が初めて説いたと考えられている。このうち、「三自性・三無自性説」は、順次、「一切法相品」(チベット訳の章題は「第VIグナーカラ章」と「無自性相品」(同じく「第VIIパラマルタサムドゥガタ章」と)に説かれる。つまり経典は、まず三自性説を提示してから、それと表裏一体の関係にある三無自性説を説くのであるが、論述の分量は後者の方がはるかに多い。『般若経』の無自性説を「解深密」とするという目的からしても、本経典において主要となるのは三自性説よりもむしろ三無自性説の方であるとみてよいだろう。

「一切法相品」と「無自性相品」については、袴谷憲昭氏によるすぐれた和訳解説研究(袴谷憲昭[1994])が刊行されたことによって、その全体を知ることは格段に容易となった。以下の考察も同研究によるところが大きいだが、しかしここでは私見にもとづく「無自性相品」の概要をあらためて示させていただくことにしたい。

「無自性相品」の主題を一言でいえば、『般若経』の教説に秘められた意図を解きほぐして(解深密)、三無自性説を開示することにある。「無自性相品」はこれを、おおよそ次のような次第で叙述する(§番号はラモット校訂本の分節を示す)。

1. 導入部：原始仏教経典の伝統教説と『般若経』の教説 (§ 1-2).
2. 「般若経の経句」に「秘められた意図」としての三無自性説の開示 (§ 3 - 9).
3. 有情の能力に応じた段階的な説法 (§ 10-13).
4. 一乗道としての三無自性説 (§ 14-16).

(唯識性)vijñaptimātra」を勝義とみなしてゆくところに大きな思想的転回の跡がみられるという重要な指摘をなした。また同[1983]は、『解深密経』の「勝義諦相品第二」が『菩薩地』を継承して言語表現の基体としての「実体(事)vastu」を説くことを明らかにした上で、「菩薩地の思想的立場から唯識思想への大転回する過渡期において解深密経は成立した」と説くが、これも看過しえない指摘である。たしかに、同経典の他の部分、例えば、大乘菩薩の修行道を説く同経典「分別瑜伽品」には「実体(事)」の概念は見られず、代わって「ただ表象のみであるという真如(唯識真如)vijñaptitathatā」等の七種の真如を勝義対象とする理解がみられるし(cf. 藤田祥道[1992: 61(n.22)])、円成実性を「諸法の真如である」と定義する「一切法相品」(SNS, VI. § 6)や、後述の「無自性相品」の勝義無自性性の定義においても「実体(事)」を主張することはない。『解深密経』のなかに『菩薩地』の「実体(事)vastu」概念を継承する部分とそこから離脱した部分とが見られることは明らかである。瑜伽行派が勝義の存在性を主張するといっても、「存在性」の捉え方に大きな幅があることは、十分に注意しなければならない。さらに高橋晃一[2005]は、荒牧、阿南氏の先行研究を批判的に取りあげた上で、『菩薩地』「真実義品」から『解深密経』の三性説へと思想展開する間に「損決択分中菩薩地」に論述されるような五事 pañcavastu 説が介在すべきことを新たに論じている。とはいえ、『菩薩地』から『解深密経』における三自性・三無自性説の宣言に至るまでの過程についてはなお解明すべき余地があるだろう。

(13) 『解深密経』が先行する『般若経』と『華嚴経』の多大な影響下に成立したことを経典の構成および思想内容から論じた研究として、佐々木月樵[1931: 12-19]、西尾京雄[1943]を参照。

5. 「般若經の經句」に対する有情たちの信解の諸相 (§ 17-24).
6. 伝統教説と三自性・三無自性説との会通 (§ 25-29).
7. 三転法輪説 (§ 30).
8. 終結部：『解深密經』という義經を受持する功德 (§ 31-33).

以下の考察では、これまで検討した『般若經』・『迦葉品』を継承し展開した言説を有する5の部分と、7の三転法輪説に注目してゆが、その前に5以前の叙述を簡単にたどっておくことにしたい。

1. 本品は対告者であるパラマールタサムドゥガタ(勝義生)菩薩が世尊に質問を発するところから始まる。すなわち、世尊は過去に(i)五蘊・十二処・十二支縁起・四諦・四食・十八界・三十七菩提分法を説かれ、その際に五蘊等の法の自相や生・滅や永断・遍知などを説かれたが、また一方でこれとはまったく矛盾するような(ii)「一切法は無自性である。無生であり、無滅であり、本来寂靜であり、自性涅槃である *niḥsvabhāvaḥ sarvadharmā, anutpannā aniruddhā ādiśāntāḥ prakṛtiparinirvṛtāḥ*⁽¹⁴⁾」という經句を説かれた意図はどこにあるのか、という問いである。このうち(i)はいうまでもなく原始仏教經典の伝統的な教説であるが、これに対して(ii)の經句は『二万五千頌』系の『般若經』から抽出されたものであることが袴谷憲昭氏によって明らかにされている⁽¹⁵⁾。『解深密經』は、(i)の教説と背反するような(ii)の經句(以下「般若經の經句」と称することにしたい)を『般若經』の空・無自性説を代表するものとして選び出して検討を加えるのである。

2. 世尊はパラマールタサムドゥガタ菩薩の問いに答える形で、「般若經の經句」には「秘められた意図」があること、すなわち三種の無自性が意図されていることを明らかにし、『般若經』の空・無自性の教説の正しい理解を開示することになる。世尊は、まず、「般若經の經句」における「一切法は無自性である」の句は、相無自性性 *lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā*、生無自性性 *utpatti-n.*、勝義無自性性 *paramārtha-n.* という三種の無自性を意図したものであると説く。このうち相無自性性(特相の点で無自性であること)とは遍計所執相 *parikalpita-lakṣaṇa* であり、これは名称 *nāma* や言語協約 *saṃketa* によって仮に立てられた *vyavasthita* 特相であって、なんら固有の相

(14) サンスクリット文は『阿毘達磨集論 *Abhidharmasamuccaya*』以下の箇所から回収される。 *AS(G)*, p.35.15-18; *AS(P)*, 84.11-16; 『大乘阿毘達磨集論』 T31, pp.687c29-688a6. Cf. *ASBh*, § 133, p.114.14-26; 『大乘阿毘達磨雜集論』 T31, pp.751c25-752a22.

(15) 袴谷憲昭 [1994: 14-15] に玄奘訳『大般若二會』から相当箇所 (T7, p.414a28-b4) の現代語訳が示され、さらに同書 p.49 註 (15) に、対応の諸漢訳およびサンスクリット本『一万八千頌般若經』(筆者未見)の相当箇所が示されている。いまそこに指摘された諸漢訳の相当箇所を示せば、玄奘訳では上記「第二會」と同一の文章が同経「初會」 T6, p.1038b8-12 及び「第三會」 T7, p.751a13-18 にあり、また他の漢訳では『放光』 T8, p.136b20-23、『大品』 T8, p.409a19-22 に相当文が見られる。以上の諸漢訳の相当箇所の文章はすべて菩薩が淨化すべき仏国土のありさまを記述するものであるが、ただし袴谷氏が指摘されるように、『解深密經』が言及する經句を含む經文は最も進展した形態を有する玄奘訳のみであり、他の『放光』『大品』はより簡潔な文章となっている。さらに、『二万五千頌』のサンスクリット本についていえば、相当箇所は2006年に刊行された *PVimPP VI-VIII*, p.129.18-28 に見出されるが、その文章は『放光』『大品』と玄奘訳との中間的な形態を示す。要するに『解深密經』に抽出された經句を完全に有しているのは依然として玄奘訳のみであることになる。

として定立されたものではないとされる。次に生無自性性(生起の点で無自性であること)とは諸法の依他起相 paratantra-l. であり、それは他の縁によって生じるものであり、自己自身によって生じているわけではないとされる。最後の勝義無自性性には二義があり、一つには、縁起して生じた諸法が生無自性性の点で無自性であることをいう。依他起相は清浄なる所縁、つまり勝義ではないから、勝義において無自性であるとされる。二つには、諸法の円成実相 pariṣpanna-s. そのものが勝義無自性性(勝義として無自性なること)と定義される。諸法が法無我であること、つまり無自性なることが勝義であるからである。

このように、「一切法は無自性である」における「無自性」には三種の無自性が意図されていると開示されるのであるが、その主張の要点は、この経句が、あらゆる点でなにも無いことを意味しているわけではないことを示すことにあるといつてよい。三種の無自性の中で、その絶対的な非存在性が説かれるのは相無自性つまり三自性説における遍計所執相のみであり、依他起相あるいは円成実相として説明される生無自性と勝義無自性はともに強い否定を内に含みながら、生無自性についてはかりそめなる存在性が、勝義無自性については勝義の存在性が含意されている。こうした「無自性」理解は、先の『菩薩地』の「会通」とも通底するものがあるが⁽¹⁶⁾、『解深密経』は『般若経』の説く「無自性」を三自性説にもとづいて三種の無自性に分類して見せたのである。さらに、「般若経の経句」における残余の「一切法は無生である」ないし「自性涅槃である」の部分については、相無自性性を意図して、あるいはまた法無我として特徴づけられる勝義無自性性を意図して説かれたものであるとする。

次に3の部分では、この三無自性の説法が有情の成熟度に応じてなされることを説く。すなわち、もしも有情たちが「(1) いまだ善根を植えたことがなく anavaropitakuśalamūla、(2) いまだ障害が浄化されておらず aparīśuddhāvaraṇa、(3) いまだ相続が成熟しておらず aparipakvasaṃtāna、(4) 信解が多くなく anadhimuktibahula、(5) いまだ福德と智慧の資糧を完備していない asamudāgatapuṇyājñānasambhāra」者たちであるならば、こうした者たちに対しては、世尊はまず生無自性性に関して法を説くといわれる(有情の成熟度を示すこれらの五点については後にも触れることになる)。生無自性性についての説法とはすなわち、縁起して生じた諸行が無常であり、不堅固であり、頼りにならないものであり、変化する性質のものであることを説くものであり、これによって、諸行を厭離させ、悪を止めて善に向かわせ、有情を成熟させるのである。次に世尊は、(1) から (5) について成熟した有情たちに対して、正しく煩惱・業・生の三種雑染から解脱するように、相無自性性と勝義無自性性に関して説法をする、という。つまり世尊は三無自性性について初めからすべてを説いたわけではなく、成熟度の低い有情たちに対しては生無自性性に関してのみ説いたというのであるが、この生無自性性に関する説法とは要するに原始仏教経典にもとづく伝統的な縁起の法の説示にほかならない。

続いて4の部分では、こうした説法こそが一乗の道であると示される。すなわち、世尊はこのように、教導されるべき有情の成熟度に応じて、縁起説(つまり生無自性性のみについての教示)から三自性・三無自性説へという次第で教法を説かれた。したがって、声聞乗の種姓を持った者たちでもただこの道 mārga・ただこの行道 pratipatti によって安穩なる無上涅槃を得るであろうし、また独覚乗の種姓や如来の種姓を持った有情たちもただこの道・ただこの行道によって安穩なる無上涅槃を得るのである。それゆえに、これこそが声聞・独覚・菩薩たちにとっての清浄なる

(16) ただし註12で指摘したように両典籍には勝義の存在性の捉え方に違いがある。

一つの道なのであり、一乗である。ただし一乗の教説とはいえ、実際として有情たちに種姓 *gotra* の差異がないわけではなく、声聞の中でも「ひたすら寂靜に専念する者 *samaikayānika*」に無上正等覺を得させることはできない。しかしまた、「菩提へと転向されうる声聞 *bodhipariṇatikaḥ śrāvakaḥ*」⁽¹⁷⁾ も存在するのであり、このような者は、最初は自利を行ずるあり方をもって煩惱障から解脱するから声聞と施説されるが、しかし後に如来たちに励まされるならば所知障から心解脱して仏陀の菩提を得ることができるのだから、ある観点からは菩薩とってよい。このようにして三自性・三無自性の教説は、大乘菩薩のみならず、声聞の中でも可能性のある者については大乘へと導引し無上正等覺を得させるものでもあることが明らかにされる。

III . 3 三無自性説を開示した背景

以上のように『解深密經』は、世尊が (i) 原始仏教經典の伝統的教説に次いで、それと矛盾するかのような (ii) 『般若經』の教説を説いた意図を「解深密」するものとして (iii) 三無自性説をあらためて仏説として説き、そしてこれが三乗を歩む者すべてに開かれた一乗道であることを明らかにしてみせたのであるが、經典は引き続き 5 の部分において、なぜいまここで三無自性説が説かれなければならないのかの背景や動機を具体的に語り出すことになる。すなわち、世尊が (iii) の三無自性説をいま説き明かすのは、(ii) の『般若經』の空・無自性説を有情たちが理解するにあたって誤解や混乱があったからであることを告白するのである。これより 5 の部分についてやや詳しく考察することによって、その叙述が、これまで見てきた『般若經』や『迦葉品』で語られた問題を継承したものであると同時に、『解深密經』が著述された当時実際にあった空・無自性説に対する困惑や混乱の状況を反映したものであることをも確認してゆくことにしたい。なお、

(17) 『解深密經』がここで言及する二種の声聞のサンスクリット原語については、ともにラトナーカラチャーナンティの『八千頌』に対する註釈書 *Sāratamā*, p.22.13-16 から本文中に示したような原語が回収される。袴谷訳 p.166, 168 参照。

なお、『解深密經』がここで「一乗」に言及した背景に『法華經』『方便品』の一乗説があることは疑いえないと思われるが、またそれとともに、本稿 I (pp.33-36) に言及した有部の「三種菩提説」や「転根論」も考慮すべきであろう。すなわち、有部においては、無上菩提と独覚菩提と声聞菩提との三種菩提を得る修行道は三十七菩提分法等の同一のものであり、ただ修行を行う人の資質や能力つまり種姓の差異によって、それぞれの菩提を得ることが決定されるといい、またこうした「三種菩提説」にもとづいて、声聞種姓や独覚種姓の者でも煖や頂の階位ならば仏種姓に転向することができる、つまり菩薩となることができるという「転根論」が説かれる。これに対して大乘經典は、仏陀の無上菩提や一切智者性を得るための「教」と「行」は声聞や独覚のものとは共通ではあり得ないとの認識に立っているものと考えられ、この原則によるかぎり、声聞乗や独覚乗を歩む者は菩薩として仏陀の無上菩提を得る機会はない。しかし『解深密經』を編纂した瑜伽行者たち 彼らが有部の「三種菩提説」や「転根論」を知らなかったとは到底考えられないだろう は、声聞が従来「教」と「行」のみに依拠したままで仏陀の無上菩提を得ることは容認しないものの、声聞から大乘菩薩となりうる可能性は認める。それが三無自性説が三乗のすべての者たち対して説かれる意図なのであり、またここで「菩提へと転向されうる声聞」の存在を説く理由と考えられる。

以上の二種の声聞を含め、瑜伽行派の一乗・三乗や種姓の問題を扱った論攷として松本史朗 [1982] が有益であるが、これらの問題は教義理論である以上に実際の教団に属する出家者たちの実態を反映している可能性が考えられる。こうした視点から瑜伽行派の種姓論を再考する試みとして、佐久間秀範 [2006]、同 [2007]、Sakuma, H.[2007] を参照。

その『解深密経』についてであるが、いまはかりに4世紀後半から5世紀初め頃に成立したものと推定しておきたい⁽¹⁸⁾。本経典と2世紀後半に支婁迦讖によってもたらされた『八千頌』や『迦葉品』との間には200年以上の隔りがあることをわれわれは意識しておく必要がある。

未了義経としての『般若経』『解深密経』は、5の部分で、まず先行する『般若経』の教説について次のように位置づけてみせる。本経典に関してはサンスクリット原本が未だ公刊されていない状況なので⁽¹⁹⁾、テキストについては、ラモット校訂のチベット訳テキストをワイリー表記方式に改めた上で用いることにしたい⁽²⁰⁾。

[引用 17] § 17: / don dam yang dag ' phags ' di ltar nga'i chos ' dul ba legs par gsungs pa shin tu gya nom pa bsam pa shin tu rnam par dag pa ston pa / chos legs par bstan pa la ni sems can rnam ky'i mos pa'i rim pa ' ang snang ste / don dam yang dag ' phags ' di la de bzhin gshegs pa ni ngo bo nyid med pa nyid rnam pa gsum po de dag nyid las dgongs nas drang ba'i don gyi mdo brjod pa'i rnam pas ' di lta ste / chos thams cad ngo bo nyid med pa / chos thams cad ma skyes pa / ma ' gags pa / gzod ma nas zhi ba / rang bzhin gyis yongs su mya ngan las ' das pa'o zhes chos ston to /

パラマルタサムドゥガタよ、このように、私の法と律 dharmavinaya は善く説かれたものであり、極めて円満で極めて清浄な意欲 suvisuddhāśaya によって説かれ、善く説法されたものであるが、これに対する有情たちの信解 adhimukti には順序が見られる。〔すなわち〕パ

(18) 『解深密経』の成立年代の上限を推定するにあたっては、鳩摩羅什 Kumārajīva(350-409年頃)が瑜伽行唯識学派の大乗思想を伝えていないことが一つの目安となるであろう。鳩摩羅什は358-361年頃に罽賓(カシュミール)で仏教を学ぶが、そこで学んだのは小乗であり、大乘に出会うのはその後(361年)疏勒(カシュガル)においてであったとされる(横超慧日・諏訪義純[1982]参照)。また確実な下限は求那跋陀羅 Guṇabhadra 訳『楞伽阿跋多羅寶経』巻4の訳出年代(443年)によって設定できるが、ただし同経典には「相・名・妄想・如如・正智」の五法、三自性、八識の諸説が説かれており(T16,p.511b)、すでにこの時点で瑜伽行唯識思想がかなり進展していたことが知られる。また、『解深密経』の直前の思想段階を伝える『菩薩地 Bodhisattvabhūmi』の最古訳である曇無讖訳『菩薩地持経』は上註3で指摘したように418年もしくは414-426年の訳出である。荒牧典俊[2002: 14]は、ガンダーラを本拠地とした瑜伽行者たちは「四世紀も半ばを過ぎる頃には、おそらく龍樹の大乗佛教哲学の影響を受けて『菩薩地』を創作して菩薩の実践的な修行道を構築しはじめる。すぐ、つづいて『解深密経』が成立し、急速に瑜伽行唯識の大乗佛教哲学を発展させてゆく」と推定される。なお、『解深密経』の漢訳についていえば、求那跋陀羅 Guṇabhadra による『相續解脱地波羅蜜義経』と『相續解脱如来所作隨順處義経』(435-443年訳出)との二本の部分訳が最も古く、それぞれ、玄奘訳でいう「地波羅蜜多品」と「如来成所作事品」とに相当する。次に菩提流支 Bodhiruci 訳『深密解脱経』(513年もしくは514年もしくは533年訳出)があり、全訳としてはこれが最も古いものとなる。さらに真諦 Paramārtha 訳『佛説解節経』(561-565年訳出)があるが、最初の四品のみ部分訳である。玄奘訳『解深密経』(647年訳出)は本経典に対するもっとも新しい漢訳である。

(19) 松田和信[2006: 251-252]によれば、未公開ながら『瑜伽師地論』『撰決撰分』全体の梵文写本が現存しているということであるから、その中に引用された(cf.T30, pp.713c28-736c12)『解深密経』の序品を除くほぼ全体のサンスクリット原文も現存していることになる。

(20) SNS, p.75.1-9. Cf. 『深密解脱経』T16, p.672a4-8; 『解深密経』T16, p.695b9-14; 袴谷訳, pp. 171-172. なお、本経典のチベット訳については、チベット大蔵経所蔵の欽定訳(ラモット本はそのナルタン版を校訂したもの)のほか、敦煌出土の古訳が不完全ながら現存しており、後者については袴谷憲昭氏による校訂テキスト(SNS(H))が公開されている。以下の引用のうち、敦煌古訳が存在する箇所については、随時指摘することにしたい。

ラマールタサムドゥガタよ、この世において、如来は、ただこれら三種の無自性を意図して *saṃdhāya*、〔しかし〕未了義経として説くというあり方で *neyārthasūtra-uccaraṇākāreṇa* 「一切法は無自性である。一切法は不生であり、不滅であり、本来寂靜であり、自性涅槃である」との教法を説いた。〔それで、この教法に対する有情たちの信解に以下のような段階が見られるのである。〕

『解深密経』はここで、『般若経』の教説が「未了義経」つまり意味を補足すべきものであることを「仏説」として宣言する。「般若経の経句」はただ三無自性説を意図して説いたものであったが、未了義経である『般若経』においてはこのことは明瞭に説き示されなかったために、この教法を聞いた有情たちにおいてさまざまな信解の段階が生じることになった、というのである。以下、『解深密経』は「般若経の経句」に対する有情たちの信解を上級から下級への順序で四段階に分けて説く。

如来の意図を如実に知る有情たち はじめに、「般若経の経句」に対する最上級の信解を備えた有情たちのあり方について、次のように説く⁽²¹⁾。

[引用 18] § 18 : / de la sems can gang dag (1) dge ba'i rtsa ba chen po bskyed pa dang / (2) sgrub pa yongs su dag pa / (3) rgyud yongs su smin pa / (4) mos pa mang ba / (5) bsod nams dang ye shes kyi tshogs chen po yang dag par grub pa de dag gis ni chos de thos na nga'i dgongs te bshad pa yang dag pa ji lta ba bzhin du rab tu shes shing / chos de la 'ang chos shes par 'gyur la / don de 'ang shes rab kyi yang dag pa ji lta ba bzhin du rtogs par 'gyur zhing / de rtogs pa goms pas kyang myur ba myur ba kho nar shin tu mthar thug pa nyid rjes su 'thob par 'gyur te / nga la 'ang a la la bcom ldan 'das de ni yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas yin te / des ni chos thams cad legs par mngon par rdzogs par sangs rgyas so zhes dad pa thob par 'gyur ro /

そのなかで、(1) すでに大いなる善根を植え *avaropitamahākuśalamūla*、(2) すでに障害を浄化し *parisuddhāvaraṇa*、(3) すでに相續を成熟させ *paripakvasamtāna*、(4) 信解が多く *adhimuktibahula*、(5) すでに福德と智慧の大資糧を完備した *samudāgatapuṇyajñānamahāsaṃbhāra* 有情たちがその教法を聞いたならば、私が意図をもって語ったことば *saṃdhābhāṣya* を如実に知り、その教法 *dharmā* においても教法を知る者 *dharmajña* となり、その意味 *artha* についても智慧によって如実に洞察するであろうし、その洞察を修習することによって、ごく速やかに最極究竟位を得ることになる。また私に対しても、「ああ、かの世尊は正等覺者であり、彼は一切法をよく現等覺せられた」との淨信を得るであろう。

「般若経の経句」を聞く有情の成熟度を (1) から (5) までの五点によって記述することは、すでに 3 の部分 (§ 11) に見られた。この五点に関して、ラモット氏は適切にも § 11 に対する仏訳註において、[引用 14] として挙げた『迦葉品』 (§ 139) の経文に注意を促している⁽²²⁾。その

(21) *SNS*, p.75.14-24. Cf. 『深密解脱経』 T16, p.672a9-16; 『解深密経』 T16, p.695b15-22; 袴谷訳, p.173.

(22) *SNS*, p.196(f.n.16) 参照。

『迦葉品』の経文は、ある種の比丘が空性の教説を信解しないで恐れる理由として三因を説くものであったが、『解深密経』が説く五点のうち(1)と(4)はたしかにこの『迦葉品』の記述を踏襲したものといえる。ただしこの『迦葉品』の三因も『般若経』(それもおそらく『二万五千頌』)を前提とするものであった⁽²³⁾。『解深密経』はこれら的大乗經典の言説を継承しつつ、ここでは、五点を完備して空・無自性の教説を信解する条件を備えた最上の有情たちが「般若経の経句」を聞くならば、その教法を仏陀の教法として、つまり仏説として正しく受けとり、言外に意図された三無自性の意味も如実に洞察して、やがて速やかに最高の仏果を得るであろうと評価するのである。『解深密経』としては当然のこととして、「般若経の経句」を三無自性説によって理解する有情たちを最上位に位置づけるのである。

『迦葉品』の所説に準拠する有情たち 經典は続いて二番目の段階に位置づけられる有情たちについて、次のように説く⁽²⁴⁾。

[引用 19] § 19 : / de la sems can gang dag (1)dge ba'i rtsa ba bskyed pa dang / (2)sgrib pa yongs su dag pa dang / (3)rgyud yongs su smin pa dang / (4)mos pa mang ba / (5)bsod nams dang ye shes kyi tshogs chen po yang dag par ma grub pa / drang po dang drang po'i rang bzhin can / rtog pa dang sel mi nus pa / rang gi lta ba mchog tu ' dzin par mi gnas pa de dag gis ni chos de thos na nga'i dgongs te bshad pa ' ang yang dag pa ji lta ba bzhin du rab tu mi shes mod kyi / ' on kyang chos de la mos par byed cing dad pa ' ang ' thob ste / mdo sde ' di dag ni de bzhin gshegs pas gsungs pa zab pa zab par snang ba / stong pa nyid dang ldan pa / mthong bar dka' ba / rtogs par dka' ba / brtag mi nus pa / rtog ge'i spyod yul ma yin pa / zhib mo brtags pa mkhas pa ' dzangs pas rig pa yin no zhes mos par byed do // mdo sde de dag gi don bstan pa dag gi don bstan pa dag la bdag mi shes so snyam nas ' dug ste / ' di skad ces **sangs rgyas kyi byang chub ni zab chos rnams kyi chos nyid kyang zab ste / de bzhin gshegs pa nyid kyi mkhyen gyi bdag cag gis ni mi shes so // de bzhin gshegs pa rnams kyi chos bstan pa ni sems can rnams la mos pa sna tshogs kyi ' jug pa yin te / de bzhin gshegs pa rnams ni mkhyen pa dang gzigs pa mtha' yas pa yin gyi / bdag cag gi shes pa dang mthong ba ni ba lang gi rjes tsam mo snyam nas / de dag mdo sde de rnams la gus par byas te yi ger ' dri bar yang byed / yi ger bris nas ' chang bar yang byed / klog par yang byed / yang dag par ' gyed par yang byed / mchod par yang byed / lung nod par yang byed / ' don par yang byed / kha ton**

(23) 『般若経』の関連記述については、本稿 I で [引用 5] として『八千頌』第 VII-VIII 章の記述を示し、またその註(15)に『二万五千頌』の相当箇所を示した。なお、『解深密経』に対しては、アサンガ Asaṅga(無著)による *SNSBh* と Byang chub rdzu ' phrul(覚通)による *SNSVy* との二本の註釈書がチベット大蔵経中に残されているが、二本の註釈書とも、これら五点のうちの(1)から(3)をまとめて種姓の具備、(4)を信解の具備、(5)を智慧の具備の三点にまとめ直した上で、§ 18 に説かれる有情を、「種姓と信解と智慧のすべてを完備した者たち」と規定する。*SNSVy*, D. Cho 121b7-122a1、*SNSBh*, D. Ngi 7b6ff.(cf. 西尾京雄 [1931: 92]) 参照。

(24) *SNS*, pp.75.31-76.24. Cf. 『深密解脱経』T16, p.672a16-b6; 『解深密経』T16, p.695b22-c12; 袴谷沢, pp.176-177.

du 'ang byed mod kyi / 'di ltar nga'i dgongs te bshad pa zab mo 'di ma rtogs pa'i phyir bsgom pa'i rnam par sbyor bar mi nus so // de dag gzhi des na bsod nams kyi tshogs kyis kyang 'phel bar 'gyur / ye shes kyi tshogs kyis kyang 'phel bar 'gyur la / gong du 'ang rgyud yongs su ma smin pa dag kyang yongs su smin par byed do /

そのなかで、(1) すでに大いなる善根を植え、(2) すでに障害を浄化し、(3) すでに相続を成熟させ、(4) 信解が多いが、(5) 未だ福德と智慧の大資糧を完備しておらず、しかしまっすぐであり、*rjuka* まっすぐな本性の者 *rjukasvabhāva*⁽²⁵⁾ であって、確定し排除することはできない⁽²⁶⁾ けれども、自己の見解を〔最高のものであると〕誇示執著すること *svadṛṣṭiparāmarśa*⁽²⁷⁾ にとどまらない有情たちがその教法を聞いたならば、私が意図をもって語ったことばを如実に知ることはないけれども、その教法を信解して浄信を得るであろう。〔すなわち、〕「これらの諸経典は如来が説いたもの *tathāgatabhāṣita* であり、甚深で、甚深なることとしてあらわれたもの *gaṃbhīrāvabhāsa* であり、空性と相応しており *sūnyatāsaṃprayukta*、見がたく、理解しがたく、考察しがたく、論理的思考の対象領域ではなく *atarkagocara* で、精妙に智者や賢者や学識者によって知られるべきもの *sūkṣmaṃ nipuṇapaṇḍitavijñavedaniya* である」と信解するのである。〔彼らは〕それら諸経典の意味が説かれていることの、説かれた意味内容について、「私は知らない」と思っている。〔すなわち、〕「仏陀のさとりは甚深であり、諸法の法性も甚深であって、〔それらは〕如来だけがお知りになるのであり、私たちは知らない。如来たちの説法は、〔種々の信解ある〕有情たちに対して、〔彼らに〕種々なる信解があることに応じて転ぜられる。如来たちは知見 *jñānadarśana* が限らないが、私たちの知見は牛の足跡〔にたまった水〕 *goṣpada*⁽²⁸⁾ ほど

(25) *SNSVy*(D. Cho 124b3) によれば「まっすぐな本性の者」とは「軽率な行動をしない者 *gYer bag gi sbyor ba mi rtsom pa*」のことであるというが、十分な理解が得られない。この表現については、『迦葉品』§ 8(長尾・桜部訳, pp.15-16) の「まっすぐさ *rjuka* とまっすぐな本性 *rjukalakṣaṇa*」についての記述を参照すべきであろう。その中で、仏法に対する浄信 *śraddhā* が言及される点に注意を引く。

(26) 同じく *SNSVy*(D. Cho 124b3-4) によれば、「確定できない」とは、能対治 *pratipakṣa* と所対治 *vipakṣa* とを確定することができないことであり、「排除できない」とは、能対治によって所対治を排除することができないことである、という。

(27) *drṣṭiparāmarśa* の語義については、*AKBh*, p.282.6-7 に次のような説明がある：

hīne agradrṣṭir drṣṭiparāmarśaḥ / ... / tasyāgrato grahaṇaṃ drṣṭiparāmarśaḥ / 見解を誇示執著(見取)することは、劣ったものについて最高のものと見なすことである。……その(劣ったもの)を最高のものとして把握することが、見解を誇示執著(見取)することである。

(28) 「牛の足跡 *goṣpada*」について、袴谷訳, p.179 は『維摩経』「弟子品」(cf. *VN*, III, § 22, p.104.7-8) の用例を指摘するが、この譬喩についてはさらに『般若経』の用例が注意される。『八千頌』第 XI 章 (*AAĀ*, p.504.22ff.; *ASPP*, p.116.22ff.; 梶山・丹治訳 I, pp.288-289) は、智慧の完成 *prajñāpāramitā* の教説を大海 *mahāsamudra* にたとえてから、声聞の階梯 *śrāvakabhūmi* や独覚の階梯 *pratyekabuddhabhūmi* をほめたたえる諸経典を牛の足跡にできた水たまりの水 *goṣpadodaka* にたとえ、菩薩乘に属するある種の者たちが前者を求めずに後者の諸経典を求めようとするのはあたかも宝を得ようとして大海に飛び込まずに牛の足跡にできた水たまりのなかをさがすようなことであると述べている。なお、ここで声聞の階梯や独覚の階梯をほめたたえる諸経典と称されるものが、三十七菩提分法や三解脱門を説く部

〔にわずかなもの〕にすぎない」と、このように考えて、彼らはそれらの諸経典を尊敬し、書写し、書写してから憶持し、黙読し、伝え広め、供養し、教示し、暗唱し、読誦する。しかし、〔彼らは〕私が意図をもって語ったこの甚深なることを理解しないのだから、修習というあり方で行ずることは出来ない。とはいえ、彼らはこの因によって福德の資糧の点でも成長するであろうし智慧の資糧の点でも成長するであろうし、さらには、未熟な相続をも成熟させるであろう。

二番目の信解の段階にある有情たちは、福德と智慧の資糧を完備していない点で先の最上位の有情たちに劣る。そのためにこの者たちは「般若経の経句」の意味を如実に知ることはできないが、しかし自己の見解に固執することなく、この教法を仏説として信解する、という。『解深密経』は引き続いて、こうした有情たちの教法に対する受け止め方をやや詳しく説くのであるが、その中で特に注意されるのが太字部である。これは、[引用 16] の『菩薩地』の文章における太字部もそうであったように、『迦葉品』 (§ 6) の経文を下敷きにしたものにほかならない⁽²⁹⁾。『菩薩地』と同様に、『解深密経』が『迦葉品』から多大な影響を受けていることは明らかである。しかし同時に、この二つの瑜伽行派の典籍は、『迦葉品』のように『般若経』等的大乗諸経典をひたすら信解するだけのあり方を不十分なものとみなしている。『迦葉品』の所説にしたがうのみによっては、『般若経』を仏説として信解することは出来ても、そこに秘められた如来の言外の意図を理解し、修習して仏果に至ることは出来ないと評価するのである。

経句を字音どおりにとらえる損減者たち 次に『解深密経』は、このように『迦葉品』の所説にひたすらしたがうような有情たちよりも劣る三番目の信解の段階に位置する有情たちとして、未了義経を文字どおりにとらえる損減者たちについて言及することになる。この段階の有情に関する記述は § 20-22 の三節にわたるが、ここではまず § 20 のみを見ることにしよう⁽³⁰⁾。

[引用 20] § 20 : / ci ste sems can de dag las sems can gang dag bsod nams dang ye shes kyi tshogs chen po'i bar du yang dag par grub pa ma yin yang drang po dang drang po'i rang bzhin can ma yin la / rtog pa dang sel nus la / rang gi lta ba mchog tu ' dzin par gnas pa de dag gis ni chos de thos na nga'i dgongs te bshad pa zab mo yang dag pa ji lta ba bzhin mi shes te / chos de la mos kyang chos ' di dag thams cad ni ngo bo nyid med pa kho na yin no // chos ' di dag thams cad ni ma skyes pa kho na'o // ma ' gags pa kho na'o // gzod ma nas zhi ba kho na'o // rang bzhin gyis yongs su mya ngan las ' das pa kho na'o zhes chos kyi don la sgra ji bzhin kho nar mngon par zhen par byed de / de dag gzhi des na chos thams cad la med par lta ba dang / mtshan nyid med par lta ba ' thob par ' gyur te / med par lta ba dang / mtshan nyid med par lta ba thob nas kyang thams cad la mtshan nyid thams cad kyis skur pa ' debs te / chos

派所伝の原始仏教経典等を指すと推定されることについては、本稿 I, p.18 以下を参照。

⁽²⁹⁾ この『解深密経』 VII, § 19 中に見られる文章と『迦葉品』 § 6 との関連性を炯眼にも指摘されたのはラモット氏である (cf. SNS, p.200(f.n.27))。

⁽³⁰⁾ SNS, p.77.1-33. Cf. 『深密解脱経』 T16, p.672b6-27; 『解深密経』 T16, pp.695c12-696a2; 袴谷訳, pp.180-181; SNS(H), p.(9).29, p.(11).1-14.

rnams kyi kun brtags pa'i mtshan nyid la skur pa ' debs / chos rnams kyi gzhan gyi dbang gi mtshan nyid dang / yongs su grub pa'i mtshan nyid la ' ang skur pa ' debs so // de ci'i phyir zhe na / don dam yang dag ' phags ' di ltar gzhan gyi dbang gi mtshan nyid dang / yongs su grub pa'i mtshan nyid yod na ni / kun brtags pa'i mtshan nyid kyang rab tu shes par gyur na / de la gang dag gzhan gyi dbang gi mtshan nyid dang / yongs su grub pa'i mtshan nyid la mtshan nyid med par mthong ba de dag gis ni kun brtags pa'i mtshan nyid la ' ang skur pa btab pa yin pa'i phyir te / de lta bas na de dag ni mtshan nyid rnam pa gsum char la ' ang skur pa ' debs pa zhes bya'o // de dag ni nga'i chos la chos su ' du shes pa dang / don ma yin pa la don du ' du shes pa yin te / nga'i chos la chos su ' du shes pa dang / don ma yin pa la don du ' du shes pa de dag chos la ' ang chos su ' dzin / don ma yin pa la ' ang don du ' dzin to // de dag chos la mos pas dge ba'i chos rnams kyis ' phel mod kyi / ' on kyang don ma yin pa la mngon par zhen pas shes rab las yongs su nyams par ' gyur te / shes rab las yongs su nyams na dge ba'i chos shin tu rgya che ba dang / shin tu dpag tu med pa rnams las kyang yongs su nyams par ' gyur ro /

また、彼ら有情たちの中で、ないし福德と智慧の大資糧までのものをまだ完備しておらず、まっすぐで〔なく〕まっすぐな本性の者でないが、確定し排除することができ、自己の見解を〔最高のものであると〕誇示執著すること svadr̥ṣṭiparāmarśa にとどまるような有情たちがその教法を聞いたならば、私が意図をもって語った甚深なることば gambhīraṃ saṃdhābhāṣyam を如実に知ることはない。その教法を信解してはいるが、「これらの一切法はただ無自性である nibsvabhavā eva。これらの一切法はただ不生である anutpannā eva、ただ不滅である aniruddhā eva、ただ本来寂靜である adīśāntā eva、ただ自性涅槃である prakṛtiparinirvṛtā eva」と、教法の意味をただ字音どおりに執著する yathārutam evābhiniśanti。彼らはそのために、一切法は無であるとの見解 abhāvadṛṣṭi や無相であるとの見解 alakṣaṇadr̥ṣṭi を得るであろう。無であるとの見解や無相であるとの見解を得て、あらゆるものをあらゆる特相 lakṣaṇa の点で損滅する apavadanti。〔すなわち〕諸法の遍計所執相 parikalpita-lakṣaṇa を損滅し、諸法の依他起相 paratantra-l. と円成実相 pariniṣpanna-l. をも損滅するのである。それはなぜか。パラマールタサムドゥガタよ、つまり、依他起相と円成実相とが有ればこそ遍計所執相をも知ることになるのに、それに対して、依他起相と円成実相とを無相と見る者たちは、遍計所執相をも損滅してしまうからである。それゆえに、彼らは三種の相をどれも損滅する者と言われるのである。彼らは私の教法 dharma を教法であると〔正しく〕考えるとはいえず、〔教法の〕意味ではないもの anārtha を意味であると〔誤って〕考える。私の教法を教法であると見え、意味ではないものを意味であると考える彼らは、教法を教法ととらえ、意味ではないものを意味であるととらえる。彼らは教法を信解することによって善法によって成長するとはいえず、〔教法の〕意味ではないものに執著することによって智慧 prajñā から退失することになる。智慧から退失するとき、極めて広大で無量の善法からも退失することになる。

この第三の信解段階にある有情は、『般若経』を仏世尊の教法として、つまり仏説として信解する者たちであるから、とりあえず大乘の徒とみなしてよい。ただしこの者たちは、この教法を

正しく理解できる程には (1)~(5) の五点がどれも成熟しておらず、それにもかかわらず「自己の見解を〔最高のものであると〕誇示執著」して、「三無自性説」という「般若経(の経句)」に秘められた意図を知らずに、文字どおりに理解して一切法を損減してしまう者たちである。遍計所執相は無いけれども依他起相と円成実相は有ると見ることが正しい理解なのに、一切の相を無とみなして損減する者たちは智慧からも無量の善法からも退失することになる、というのである。

ところで『解深密経』は、さらに、こうした「一切法を損減する」者たちに関連して次のような注目すべき記述を加える⁽³¹⁾。

[引用 21] § 21 : / de dag las gzhan dag gis chos la chos su dang / don ma yin pa la don du thos nas gang dag lta ba la dga' bar byed pa de dag ni chos la chos su ' du shes pa dang / don ma yin pa la don du ' du shes pas chos la chos su dang / don ma yin pa la don du mngon par zhen par ' gyur te / de dag gzhi des na de bzhin du dge ba'i chos las nyams par rig par bya'o /

§ 22: / gang dag lta ba la dga' bar mi byed pa de dag ni de dag las chos rnam kyi ngo bo nyid med pa nyid thos shing chos rnam kyi skye ba med pa dang / ' gag pa med pa dang / gzod ma nas zhi ba dang rang bzhin gyis yongs su mya ngan las ' das pa thos nas skrag cing dngang la kun tu dngang bar ' gyur zhing ' di skad ces ' di ni sangs rgyas kyi bka' ma yin gyi / ' di ni bdud kyis smras pa yin no zhes kyang zer zhing de ltar rig nas mdo sde de dag la skur pa ' debs par byed / spong bar byed / mi bsngags pa brjod par byed / ngan du brjod par byed / gzhi des na phongs pa chen po ' thob par ' gyur zhing las kyis sgrub pa chen pos kyang reg par ' gyur ro /

gzhi des kyang gang dag skye bo phal po che la las kyis sgrub pa chen po ' thob pas slu bar byed pa / mtshan nyid thams cad med par lta zhing don ma yin pa don du ston par byed pa de dag ni las kyis sgrub pa chen po dang ldan par nga smra'o /

〔また、〕彼ら(一切法を損減する者たち)から、他の者たちが、教法を教法であると、〔教法の〕意味ではないものを意味であると聞いたとして、〔その聞いた者たちが〕見解を喜ぶ者であるならば、彼らは⁽³²⁾、教法を教法であると〔正しく〕考えるとはいえず、〔教法の〕意味

⁽³¹⁾ SNS, p.78.9-29. Cf. 『深密解脱経』 T16, p.672b27-c10; 『解深密経』 T16, p.696a2-13; 袴谷訳, pp.185-186; SNS(H), p.(11).14-26, p.(13).1-6

⁽³²⁾ ここまでの引用文、“de dag las gzhan dag gis chos la chos su dang / don ma yin pa la don du thos nas gang dag lta ba la dga' bar byed pa de dag ni” に対して、袴谷訳, p.185 は、「彼らのなかの、およそだれであれ、他のものたちから、法を法として、無意味なもの(非義)を意義あるもの(義)と聞いて、思想を喜ぶようなものであれば、彼らは」と和訳をするが、これでは § 20 と § 21-22 との関連が十分に読み取れない。問題となるのは、最初の “de dag las” に対する理解である。袴谷訳はこれを「彼らのなかの teṣām」としているが、ここでは、以下の SNSVy の註釈にしたがって、「彼ら(つまり § 20 に説かれた一切法を損減する者たち)から tebhyaḥ」と理解した。SNSVy(D. Cho 127b4-128a1) は、§ 20 に説かれる第三の信解段階の有情たちと § 21-22 に説かれる者たちとの関係について、次のように解説する：

/ “de dag las gzhan dag gis* chos la chos su dang / don ma yin pa la don du thos nas” zhes bya ba ni** smra ba po shes rab chung ngu de dag las nyan pa po las dang po pa gzhan dag gis thos nas so //

ではないものを意味であると〔誤って〕考えるから、教法を教法として、意味ではないものを意味として執著するようになるであろう。彼らは、その因によって同様に善法から退失すると知るべきである。

〔これに対して、もしその聞いた者たちが〕見解を喜ばない者たちであるならば、彼らは、その（一切法を損滅する）者たちから「諸法は無自性である」と聞き、「諸法は不生であり、不滅であり、本来寂靜であり、自性涅槃である」と聞いて、恐れおののき恐怖に陥るであろう *uttrasiṣyanti samtrasiṣyanti samtrāsam āpatsyante*。そして「これは仏語ではない。これは魔の所説である」と、このように言い、またそのように理解して、それらの諸經典を損滅し、捨て、毀謗・侮辱し、その因によって〔教法からの〕大いなる隔絶 *mahāvyaśana* を得ることになり、大いなる業の障害 *mahākarmāvaraṇa* にも触れることになる。

以上の因によって、多くの有情たちに大いなる業の障害をもたらすことによって〔有情たちを〕あざむき、一切の特相を無であると見、〔教法の〕意味ではないものを意味であると説く彼ら（損滅者たち）のことを、私（世尊）は「大いなる業の障害を伴った者」と言うのである。

『解深密經』は、三番目の信解段階にある「損滅者たち」が『般若經』の教説を他者に説き広める者でもあることを伝える。そして彼ら「損滅者たち」から『般若經』の教説を聞く者たちはみ

de la nyan pa po ni rnam pa gnyis te / de dag gi lta ba la dga' bar byed pa dang / de dag gi lta ba la dga' bar mi byed pa'o // lta ba la dga' bar byed pa dag ni smra ba po de dag nyid dang ' dra bar chos la mos pa'i dge ba'i chos rnams kyis kyang ' phel bar ' gyur // don ma yin pa la mngon par zhen pas shes rab dang / dge ba'i chos rnams las yongs su nyams par ' gyur zhing kha na ma tho ba ' phel bar ni mi ' gyur te / de ni " gang dag lta ba la dga' bar byed pa de dag ni " zhes bya ba la sogs pas bstan to // lta ba la dga' bar mi byed pa dag ni de dag gi lta ba la ma phyogs pa'i yon tan yod kyang / chos la yang mi mos shing skur pa ' debs pa la sogs pa'i rim gyis dge ba'i chos rnams kyis ' phel bar lta ga la ' gyur gyi / shes rab dang dge ba'i chos rnams las ma thob pa'i nyams pas yongs su nyams par ' gyur ba'i sting du kha na ma tho ba chen po yang ' phel bar ' gyur te / de ni " gang dag lta ba la dga' bar mi byed pa de dag ni " zhes bya ba la sogs pas bstan to /

*D. gi. **D. zhes bya ba'i.

「彼らから、他の者たちが、教法を教法であると、〔教法の〕意味ではないものを意味であると聞いたとして」とは、「彼ら」智慧の劣った話し手たちから、「他の」初学の聞き手たちが聞いて、ということである。その場合、聞き手は二種、彼らの見解を喜ぶ者と彼らの見解を喜ばない者である。〔このうち〕見解を喜ぶ者たちは、彼ら話し手たちと同等に教法を信解するという諸善法によって成長するであろう。〔しかし、教法の〕意味ではないものを執著するから智慧と諸善法から退失するであろうが、罪過を増長させることにはならない。そのことが、「見解を喜ぶ者たちであるならば」云々によって説かれた。〔これに対して〕見解を喜ばない者たちは、彼らの見解に従わないという徳はあるものの、教法を信解せず、損滅する等の次第であるから、どうして諸善法によって成長することがあろうか。智慧と諸善法から未得〔の段階〕へと退くことによって退失するのみならず、大きな罪過をも増長させるであろう。そのことが、「見解を喜ばない者たちであるならば」云々によって説かれたのである。

*SNSV*によれば、智慧の劣った話し手、つまり § 20 に説かれた「般若經の經句」を文字どおりに理解して一切法を損滅する者たちが、他の者たちに教法を説くとき、他の者たちの中にこれを聞いて喜ぶ者たち (§ 21) と喜ばない者たち (§ 22) とがいるということになる。

な大きな損失をこうむることになるから、「損減者たち」は「大いなる業の障害を伴った者」と言うべきであると警戒し批判しているのである。

ここで「損減者たち」から教法を誤った意味のものとして聞く者たちは二様に分類される。一つには損減者たちの見解 つまり『般若経』の空・無自性に対する損減論的理解 を喜ぶ者たちであり、彼らは「教法を教法として」つまり『般若経』を仏説として信解するとはいえ、その教説を誤まってとらえるから、「損減者たち」と同様に智慧から退失し、善法から退失するという不利益を被ることになる。二つには「損減者たち」の見解を聞いて喜ばない者たちであり、この者たちは、このように聞いた『般若経』の教説について「恐れおののき恐怖に陥り」、さらには「これは仏説ではない」と誹謗する行為をなし、それを因として「〔教法からの〕大いなる隔絶」を得て、また「大いなる業の障害」に触れることになる、という。後者の「喜ばない者たち」に関する説明が既に見てきた『般若経』の記述を前提としていることは、使用の語句から明らかである⁽³³⁾。ただし『般若経』では、「恐れおののき恐怖に陥る」の表現は主に大乘において出立したばかりの初学の菩薩に対して用いられるもので、そうした者は「智慧の完成」を拒絶し誹謗する者たちとは別個の存在と見なされていたようであったが、ここでは、恐れる者がすなわち誹謗する者と理解されるに至っている。この点については、既に見たように『迦葉品』の介在を考慮することができるであろうし、また『菩薩地』の[引用 15]の部分が近似の言説として注意される。当該の記述はこれらの関連文献を背景としていられるが、ただし、ある種の有情たちが『般若経』の教説を恐れて誹謗する原因を、損減者たちから『般若経』の教説を誤った意味で聞くことによるとしている点に際立った特色が見られる。ここには、『般若経』や『迦葉品』の編纂時には存在しなかった『解深密経』成立当時の固有の状況が反映されていると予想することができるだろう。

少し『菩薩地』を振り返ってみよう。[引用 15]の「菩提分品」の記述は、大乘経典に説かれる無自性の教説を恐れて拒否ないし誹謗する有情たちに対して、その教説には言外の意図があることを明言した上で「会通」という巧みなてだてを駆使して彼らを摂取しようとしたのであり、またその「会通」の思想内容をさらに詳しく展開したのが同論書「真実義品」であるといえた。その「真実義品」は、自らの思想的立場を中道に立つものとして最上位に位置づけるが、同時にこの立場に対立する増益者と損減者という二つの極論者を「この教法と律から失壊した者」と批判する⁽³⁴⁾。このうち損減者とは、「勝義有である実体(事)paramārthasadbhūtaṃ vastu」を損減して破壊する者であるが、彼は空性と相応した言外の意図ある意味を説示した諸経典を非如理に理解してすべてを損減する「虚無論者 nāstika」であり、自己を破滅させるのみならず、その見解にしたがう者をも災いに巻き込む者であると非難される⁽³⁵⁾。そして「真実義品」は、この損

(33) 「智慧の完成」の教説に対して「これは仏説ではない」と誹謗する者が三宝から拒絶され、ないし長大な時間になたてて大地獄に生まれる境遇を繰り返すという「教法からの隔絶」を受けるであろうということは、『八千頌』第VII地獄章に詳しく説かれたことであった。本稿I, pp.6-11 参照。ただし『解深密経』においては、「般若経の経句」の出拠から判断して、直接には『二万五千頌』系統を前提としていると見るべきであろう。

(34) Cf. *BBh*, p.45.13ff.; *BBh(D)*, p.30.27ff.; 高橋晃一 [2005: 98.4ff.]; 『瑜伽論』T30,p.488b9ff.

(35) *BBh*, p.46.6-20; *BBh(D)*, p.31.11-20; 高橋晃一 [2005: 99.7-100.4]; 『瑜伽論』T30,p.488b28-c10:

ato ya ekatyā durvijñeyān sūtrāntān mahāyānapratīṣamuktāṃ gambhīrāṃ śūnyatāpratīṣamuktān
ābhīprāyīkārthanirūpitāṃ śrutvā yathābhūtaṃ bhāṣitasyārtham avijñāyāyoniśo vikalpay-

減者の誤った空性理解のことを、『迦葉品』§ 64の経文を引用しつつ「悪取空」と規定するのである。

さて、このように、『解深密経』「無自性相品」 (§ 22) と『菩薩地』「菩提分品」の [引用 15] 部分とが関連し、また後者と同論書「真実義品」とが関連していることをふまえるならば、『解深密経』が三番目の信解段階にある有情として取りあげた損減者が、『菩薩地』「真実義品」が非難した損減者と同一であることはほぼ確かなことのように思われる。西北インドの瑜伽行者たちが大乘化して『菩薩地』や『解深密経』を編纂していった頃には、『般若経』等の大乗経典に説かれる空・無自性説を彼らとは別様に理解する大乘仏教徒たちがいた。この者たちは瑜伽行者たちからすれば「損減者」「虚無論者」と非難されるべき見解を持つ者たちであり、彼らの見解を聞く者の中には『般若経』の教説に恐れを抱いて「非仏説」を唱える者たちも現れたのであった。われわれはこうした「損減者」たちが誰であったかについて確証を得ることは出来ないが、しかし少なくとも後代の『菩薩地』に対する註釈からは、これをナーガールジュナ Nāgārjuna (龍樹、150-250 年頃) を祖師とする中観派の系統に属する者たちとみなす伝承があったことを確認することができる⁽³⁶⁾。ナーガールジュナの活動時期を『般若経』・『迦葉品』と『菩薩地』との間に

itvāyogavihitena tarkamātrakeṇaivaṃdr̥ṣṭayo bhavanti evaṃvādināḥ prajñaptimātram eva sarvam etac ca tattvaṃ yaś caivaṃ paśyati sa samyak paśyatīti teṣāṃ prajñaptiyadhiṣṭhānasya vasmātrasyābhāvāt saiva prajñaptiḥ sarveṇa sarvaṃ na bhavati // kutaḥ punaḥ prajñaptimātram tattvaṃ bhaviṣyati // tad anena paryāyena tais tattvaṃ api prajñaptir api tadubhayam apoditam bhavati // prajñaptitattvāpavādāc ca pradhāno nāstiko veditavyaḥ // sa evaṃ nāstikaḥ sann akathyo bhavaty asaṃvāsyō vijñānāṃ sabrahmacāriṇām // sa ātmānam api vipādayati / lokam api yo 'sya dr̥ṣṭyanumatam āpadyate //

したがって、ある者たちは、大乘と相応し、甚深であり、空性と相応し、言外の意図ある意味を説き示した難解な諸経典を聞いて、説かれた意味を如実に理解しないで、非如理に分別して、正しき方法 (ヨーガ) によってもたらされたものではない論理的思考のみによって、次のように見、次のように語る 「すべてのものはただ仮説のみであり、そしてこれが真実である。また、このように見る者は正しく見るのである」と。彼らにおいては、仮説の根拠である「実体 (事) のみ」が存在しないのだから、まさにその仮説があらゆる点でまったくないことになる。それでどうしてただ仮説のみが真実となろうか。したがって、この観点によれば、彼らによつては、真実も仮説も、その両者が撥無されたことになる。仮説と真実とを損減するのであるから、〔彼は〕最たる虚無論者であると知られるべきである。このように彼が虚無論者であるとき、賢明なる梵行者たちにとっては共に語り合ってはならない者であり、共に住んではならない者である。彼は自己をも破滅させるし、また、この者の見解にしたがう人をも災いに巻き込むのである。

⁽³⁶⁾ 上註に示した『菩薩地』「真実義品」の文章中の語に対して、サーガラメーガ Sāgaramegha (rGya mtsho sprin) の『菩薩地解説』(BBhVy, D.Yi 69b5) は、

“de bas gang zag kha cig” ces bya ba la sogs pa la / “kha cig” ces bya ba ni dBu ma par smra ba'o / 「したがって、ある者たちは ato (ya) ekatyā」云々のなかで、「ある者」とは中観派 Mādhyamika と称する者である。

との註釈を施す。また、グナブラバ Guṇaprabha の『菩薩地註』(BBhV, D. 'I 161b4-5) も「真実義品」の「損減 (者)skul pa 'debs pa」について「中観派 dBu ma pa」の語を出す。

置くことはまず問題がないだろうし、他方、『般若経』の理解をめぐる後に中観派と瑜伽行派との間で論争が繰り広げられたことは、あらためて指摘するまでもないことである。

しかしここで重要なのは、損減者たちが誰であったかを特定することではなく、ともかくこうした損減者が存在し、そして彼らの見解を聞いて喜ぶ同調者や逆に恐れて誹謗する者たちが出てきたことが、『解深密経』が三無自性説を初めて宣説する背景の一つとしてここに明示されている、ということである。

『般若経』を誹謗する有情たち「般若経の経句」を字音どおりに理解して一切法を損減する者たちに言及したのに続いて、『解深密経』は最後に、次のように最下級の信解段階にある有情に言及して、この一段をしめくくる⁽³⁷⁾。

[引用 22] § 23: / don dam yang dag ‘ phags de la sems can gang dag (1)dge ba’i rtsa ba ma bskyed / (2)sgrib pa yongs su ma dag / (3)rgyud yongs su ma smin / (4)mos pa mi mang / (5)bsod nams dang ye shes kyi tshogs yang dag par ma grub cing / drang po dang drang po’i rang bzhin can ma yin la rtog pa dang sel mi nus la⁽³⁸⁾/ rang gi lta ba mchog tu ‘ dzin par gnas pa de dag gis ni chos de thos na / nga’i dgongs te bshad pa ‘ ang yang dag pa ji lta ba bzhin du rab tu mi shes shing chos de la mos par yang mi ‘ gyur la / de dag chos la chos ma yin par ‘ du shes shing / don la don ma yin par ‘ du shes la / chos la ‘ ang chos ma yin pa dang / don la ‘ ang don ma yin par mngon par zhen nas ‘ di skad ces ‘ di ni sangs rgyas kyi bka’ ma yin gyi / ‘ di ni bdud kyis smras pa yin no zhes kyang zer zhing de ltar rig nas mdo sde dag la skur pa ‘ debs par byed / spong bar byed / mi bsngags pa brjod par byed / ngan du brjod par byed cing lhad kyang ‘ jug par byed de / rnam grangs du mar mdo sde de dag spang ba dang / chud gzan pa dang / rnam par gzhig pa’i phyr zhugs shing de la mos pa’i gang zag rnams la ‘ ang dgrar ‘ du shes par ‘ gyur ro // de dag ni dang po nyid nas kyang las kyi sgrib pas sgribs pa yin la / gzhi des kyang yang las kyi sgrib pa de lta bus sgrib par byed de / las kyi sgrib pa de’i dang po ni gdags par sla’i / bskal pa bye ba khrag khrig ‘ bum phrag ‘ di snyed kyi bar gyis ‘ byung bar ‘ gyur ro zhes gdags par ni dka’o /
/ don dam yang dag ‘ phags de ltar na nga’i chos ‘ dul ba legs par gsungs pa / shin

(37) SNS, p.79.1-26. Cf. 『深密解脱経』 T16, p.672c10-29; 『解深密経』 T16, p.696a13-29; 袴谷訳, pp.187-188. Cf. SNS(H), p.(13).6-21. なお、§ 23 に続く § 24 は、「無自性相品」のそれまでの叙述を要約した偈を示す部分である。したがって、本品の論述はこの § 23 までで一つの区切りとなっていることがわかる。

(38) ラモットは、チベット訳底本が mi nus la とあるのに対して、玄奘訳『解深密経』が「(雖) 有力能 (思擇廢立)」 nus la と読んでいることを指摘する。『深密解脱経』の「是法可取是法可捨」も『解深密経』と同様に nus la の読みを支持する。いずれの読みが正しいか判断に苦しむが、ここはチベット訳に従っておく。SNSV_y(D. Cho 128b2-3) も、
/ “ bsod nams dang ye shes kyi tshogs yang dag par ma grub cing / drang po dang drang po’i rang bzhin can ma yin la rtog pa dang sel mi nus shing ” zhes bya bas ni shes rab ‘ chal pa bstan to /
「未だ福德と智慧の大資糧を完備しておらず、まっすぐで〔なく〕まっすぐの本性の者でなく、確定し排除することができず」によっては、知が混乱していることを説く。

と、mi nus la で理解している。

tu gya nom pa / bsam pa shin tu rnam par dag pa ston pa chos legs par bstan pa la
sems can rnam kyī mos pa'i rim pa de lta bu dag kyang snang ngo /

パラマルタサムドゥガタよ、そのなかで、(1) いまだ善根を植えておらず、(2) いまだ障害を浄化しておらず、(3) いまだ相続を成熟させておらず、(4) 信解が多くなく、(5) いまだ福德と智慧の大資糧を完備しておらず、まっすぐで〔なく〕まっすぐの本性の者でなく、確定し排除することができないのに⁽³⁹⁾ 自己の見解を〔最高のものであると〕誇示執著することにとどまっている有情たちがその教法を聞いたならば、私が意図をもって語ったことばを如実に知らず、その教法を信解しないであろう。彼らは教法を教法ではないと考え、〔教法の〕意味を意味ではないと考えて、教法を教法ではないと、意味を意味ではないと執えて、「これは仏語ではない。これは魔の所説である」と、このように言い、このように考えて、諸經典を損滅し、断じ、譴歎せずに謗り、不純なものにして、多くの仕方ですれらの經典を断じ、消滅させ、破壊させるために行動し、またそれを信解している人々を敵と考えるであろう。彼らは当初から業の障害 *karmāvaraṇa* によって妨げられているが⁽⁴⁰⁾、それを因として、〔現世でも〕さらにこのような業の障害によって妨げられるのであって、その業の障害の始まりを設定することはたやすいが、「〔この者は〕十萬コーティ・ニユタ劫 *kalpakoṭīniyutaśatasahasra* に至るまでの間に出離することができるだろう」と〔その終わりを〕設定することは困難である。

パラマルタサムドゥガタよ、このように、私の法と律が、善く説かれ、極めて円満で、極めて清浄な意欲によって説かれ、善く説法されたのに対して、以上のような有情たちの信解の順序が見られるのである。

「般若經の經句」に対する信解が最下級の段階にある者たちは、『般若經』の無自性説に秘められた仏世尊の意図としての三無自性説を知らず、「教法を教法でない」と、つまり仏説ではないと考え、『般若經』等の大乘經典を誹謗し消滅させようとして行動する者たちである。ところで、「般若經の經句」を信解するための条件である (1) ないし (5) をすべて備えていない未成熟な段階の有情については先に 3 の部分 (§ 11-13) にすでに言及されており、そこでは、このような未成熟な有情たちに対して、世尊はともあれ生無自性性のみを 　つまり縁起の教法を 　説示したと説かれていたのであった。いいかえれば、これらの有情たちとは、縁起の教法を聞き学ぶ者たち、つまり部派に旧來傳承されてきた原始仏教經典等の典籍に準拠する者たちであると推定することができる。ここでは、こうした未成熟な有情たちのなかでも、その本性がまっすぐでなく自己の見解を最高のものと見なしてとらわれているような者たちが、『般若經』の教説を誹謗・破壊している状況を伝えているのである。『般若經』や『迦葉品』において言及されてきた、「智慧の完成」ないし『般若經』等の大乘經典を誹謗する者たち 　とくに「旧來の部派の典

(39) 上註参照。

(40) Cf. *SNSVy*(D. Cho 128b7):

/ “ de dag ni dang po nyid nas kyang las kyī sgrīb pas bsgrībs pa yin la ” zhes bya ba ni da ltar ‘ di
lta bu'i gnas skabs su gyur pa'i rgyu sngon bsags pa gang yin pas so / 「彼らは当初から業の障害によって妨げられているが」とは、現在このような境遇にある原因が過去に集められたものであるからである。

籍に準拠する」比丘たち の存在は、本經典ではこの最下級の信解段階にある有情として言及されているとよいだろう。ただしこうした部派に所属して大乘を信解しない比丘たちが、阿羅漢果をめざす声聞ばかりであったわけではなく、仏の無上菩提をめざす菩薩のあり方も可能であったことは、これまで指摘してきたとおりである。

5の部分(§ 17-23)の整理 以上、われわれは、『解深密経』『無自性相品』において三無自性説が初めて開示されるに至った背景を窺い知るためのきわめて重要な資料として、§ 17-23の部分を省略することなくたどってきた。そこに叙述された四種の信解段階の有情たちは、大まかには、『般若経』を「教法として」つまり仏説として信解する上位三段階の者たちと、これを教法としてとらえず仏説ではないと誹謗する最下位の者たちとの二類に分類されうる。前者は大乘を信受する者であり、後者はこれを拒否する者であると、一応区分けすることができるだろう⁽⁴¹⁾。ここで、その四段階の有情に関する記述をいま一度整理してみることにしよう。ただし經典の叙述順序とは逆に最下級の信解の有情からたどってゆくことにする。

・『般若経』に対して最下級の第四の信解段階にある有情として説かれたのは、『八千頌』の当初から「智慧の完成」の教説を非仏説と非難する者たちとして常に警戒されてきた者たち、すなわち「旧来の部派の典籍に準拠」して『般若経』を誹謗する比丘であると推定される。ただし彼らが準拠する部派仏教の体系の中には、声聞道のみならず菩薩道もありうることはこれまで指摘してきたとおりである。

・第三番目の信解段階にある有情として説かれたのは、『般若経』の所説を文字どおりに理解して一切法を損減する者たちである。この者たちは『般若経』を仏説として信解するのであるから大乘の徒であるとはいえず、『般若経』に秘められた如来の意図を知らないことによって、自己も他者も不利益に導く者と非難される。空性を観念的にとらえて誤解するなどという注意は『迦葉品』(§ 64)にも見られたが、しかしここでいう「損減者」は、『般若経』にも『迦葉品』にも説かれないものであり、『解深密経』の段階で新たに言及された人物像である。『解深密経』が非難する「損減者」は『菩薩地』『真實義品』が言及する「虚無論者 *nāstika*」と同一者と考えられるが、「虚無論者」については中観派の者とみなす後代の伝承があった。『解深密経』によれば、こうした「損減者」たちは、彼らと同様に「般若経の経句」を文字どおりに理解しようとする同調者を生み、あるいは、その教説を恐れて仏説ではないと誹謗す

(41) ただし經典が信解の諸段階の有情たちを記述するに際して、声聞と菩薩とか、あるいは三乗の区分概念をまったく用いていないことは注意しなければなるまい。これらの区分概念については直前の4の部分で言及しているから、經典が続く5の部分でこれらを用いないのは明らかに意図的である。おそらくそれは、4の部分で説かれた「一乗」の考えと無関係ではないだろう。『解深密経』が一乗を説くのは、三無自性説が三乗を歩むすべての種姓の者に向けて説かれた教説だからである。声聞の中には無上菩提へと転向されうる者が存在すると考えられていたが、この者を正しく教導することが三無自性説を開示する目的の一つであることは疑いえない。そうした観点からすれば、『般若経』を信解する有情の諸相を説くにあたって上記の区分概念を持ち出すことは、適切ではないのだろう。『解深密経』が説く『般若経』を信解する有情たちの諸相は、おそらく当時の実態を反映しているものと考えられるが、そこには、先の「菩提へと転向されうる声聞」に示されるように、声聞と菩薩、声聞乗と大乘をまたぐような存在が確かにいたのであろう。そうした流動的かつ混沌とした状況こそが当時瑜伽行者たちが所属した教団の実態なのであり、それだからこそ、『解深密経』は一乗道としての三無自性説をここに開示しているものと考えられる。

る者たちを生みだしている点でも非難されるべき存在とみなされた。

・第二番目の信解段階にある有情たちとして説かれたのは、『迦葉品』の所説に準拠して『般若経』に秘められた如来の意図を開示することに躊躇する者たちである。『解深密経』からすれば、この者たちは『般若経』に対する信解はあるが、そこに秘められた如来の意図を如実に知らないから教法を証得することができない難点がある。『迦葉品』(§ 5-6)は、ある種の菩薩が大乗經典を拒否・誹謗するのに対して、さとりを得ていない者が如来の甚深なる説法を軽々しく拒否・誹謗すべきではないとの大乘擁護論を展開していたが、しかしそこに暗示された如来の意図を明らかにすることはなかった。『解深密経』は『迦葉品』の大乘擁護論を批判的に継承して、「般若経の経句」に「秘められた意図を解きほぐし samdhanirmocana(解深密)」で三無自性説を開示したのである。『解深密経』によれば、この『迦葉品』の立場を乗り越えた最上位の信解段階にある有情たちとは三無自性説という了義にもとづいて『般若経』の教説を正しく理解し証得する者たち、すなわち瑜伽行派の大乘菩薩にほかならない。

このように『解深密経』は、三無自性説を説くに至った背景として、旧来の部派の立場からの大乘非仏説論や、大乘における損減論や、『迦葉品』の所説に準拠してとどまる立場に言及する。このうち損減論は、それを聞くことによって『般若経』の教説を恐れて誹謗する者たちを生みだし、大乘非仏説論と関連する点でも批判・超克されるべきものであった。

大乘非仏説論と損減論という二つの課題に応えるために『解深密経』がとった方策は、『般若経』に秘められた如来の意図を開示するというあり方で無自性説を再解釈するものであったが、こうした「解深密」という方策は、実は『迦葉品』§ 6が暗示していたものであった。『解深密経』が『迦葉品』の言説を批判的に継承し、いわばそれを跳躍台として三無自性説を開示するに至ったことが、5の部分を上のように逆にたどることによって明らかとなるのである。

原始仏教經典と『般若経』をつなぐ『解深密経』ところで、なぜ『解深密経』は『般若経』の教説に秘められた意図を解きほぐすこと(解深密)によって大乘非仏説論者の非難に応えることができると思ったのであろうか。つまりここであらためて問いたいのは、「解深密」ということの意味である。あらかじめ確認しておく、上の5の部分で大乘非仏説論者が言及されたのは二箇所、すなわち第三の損減論者から『般若経』の教説を聞いて恐れ誹謗する者たちと第四の誹謗者たちとであったが⁽⁴²⁾、彼らはいずれにしても「般若経の経句」に秘められた如来の意図を如実に知らないのであった。では、彼らに対して三無自性説を開示することは、どのような意味をもつのであろうか。

そもそもこの「無自性相品」は、1.(i) 原始仏教經典に説かれる五蘊・十二処・十二支縁起等の伝統的教説に対して、(ii)「般若経の経句」に代表される『般若経』の空・無自性説が説かれた意図は何なのか、そこに矛盾はないのか、という菩薩の問いに始まっていた。世尊はこれに答えて2.(ii)の教説に秘められた(iii)三無自性説という意図を明らかにするのであるが、ではなぜ三無自性説を開示することが菩薩の先の問いに対する答えになるのか。じつはこのことを説くのが続

(42) これらの二者は別の文脈で言及されているものの、必ずしもまったく別の存在と考える必要はないであろう。いずれにせよ、主に部派において出家して大乘を信解しない比丘、つまり「旧来の部派の典籍に準拠する」比丘を指すであろうから。

く3から4の部分なのであり、その内容は整理するところであった：如来は、未成熟な有情たちに対しては、生無自性性に依拠して縁起の法を説く。縁起の法とはいうまでもなく (i) の伝統的教説の中心であるが、彼らがそれによって成熟したならば、如来はこれらの者を正しく解脱へと導くために、さらに相無自性性と勝義無自性性に依拠した教法を説く。(i) は (ii) の教説に秘められた意図を開示した (iii) の教説へと深められるべきものと位置づけられるのである。かくして、三無自性の教説は声聞・独覚・菩薩たちすべてにとって同一の道なのであり、したがって、たとえ声聞でも「菩提へと転向されうる」者であるならばこの一乗の道において無上正等菩提を証得することができるのである、と。

つまり、本品において「解深密」とは、(i) 原始仏教經典の伝統的教説と (ii) 『般若経』の教説とを架橋して一乗という一本の道を通す作業にほかならない。(i) と (ii) との間に絶対的な断絶や矛盾はないのであり、両者は同一の道に位置づけられうる仏陀の教説つまり仏説であることを示すことが、(ii) の教説を「解深密」する意味なのである。いいかえれば、『解深密経』によれば、仏世尊の説法の真の意図は (iii) 三無自性の教説を開示することによって初めて明らかにされるのであり、それまでの (i) の伝統的教説や (ii) の『般若経』の教説は、三無自性説という一乗道を示す教説にもとづいてこそ正しく理解され位置づけることができるのである。この立場によれば、(i) のみを信解する未成熟な有情も、(ii) を誤って文字どおりに聞いて思惟する有情も、いずれも (iii) 三無自性説によって教化されるべき対象である。(i) という部派に旧来伝承されてきた教説があったところに、(ii) という新たな大乘の教説が提唱されることにもなつて生じたさまざまな混乱の状況に対して、大乘化した瑜伽行者たちは「正しい道理 yukti」にもとづく思惟によって両教説の根本的意味を問い直して (iii) 三無自性説という仏説を開示するに至ったのである。

III . 4 三転法輪説という仏教観

以上によって『解深密経』「無自性相品」の要点はほぼ指摘しえたと思われるが、上述の内容を経典自身が要約するものとして、7の部分に説かれるいわゆる三転法輪説を最後に見ておくことにしたい。経典は、菩薩が世尊に進言するという形式をもって、次のように世尊の説法を三度の転法輪としてまとめる⁽⁴³⁾。

[引用 23] § 30: / de nas bcom ldan ' das la byang chub sems dpa' don dam yang dag ' phags kyi yang ' di skad ces gsol to /

(1)/ bcom ldan ' das kyi dang por yul bha ra Nha zhi drang srong smra ba ri dags kyi nags su [nyan thos kyi] theg pa la yang dag par zhugs pa rnams la ' phags pa'i bden pa bzhi'i rnam par bstan pas chos kyi ' khor lo ngo mtshar rmad du byung ba / sngan lhar gyur pa ' am / mir gyur pa sus kyang chos dang ' thun par ' jig rten du ma bskor ba cig tu rab tu bskor te / bcom ldan ' das kyi chos kyi ' khor lo bskor ba de ' ang bla

⁽⁴³⁾ SNS, p.85.8-33; 『深密解脱経』 T16, pp.673c17-674a1; 『解深密経』 T16, p.697a23-b9; 袴谷訳, pp.206-207. なお、この三転法輪説に対する従来の理解を示したものとして、次の研究を挙げておく。深浦正文 [1954: 103-121]; 山口益 [1972: 341-344].

na mchis pa / skabs mchis pa / drang ba'i don rtsod pa'i gzhi'i gnas su gyur pa lags la /

(2) bcom ldan ' das kyis chos rnams kyi ngo bo nyid ma mchis pa nyid las brtsams / skye ba ma mchis pa dang / ' gag pa ma mchis pa dang / gzod ma nas zhi ba dang / rang bzhin gyis yongs su mya ngan las ' das pa nyid las brtsams nas theg pa chen po la yang dag par zhugs pa rnams la stong pa nyid smos pa'i rnam pas ches ngo mtshar rmad du byung ba'i chos kyi ' khor lo gnyis pa bskor te / bcom ldan ' das kyis chos kyi ' khor lo bskor ba de ' ang bla na mchis pa / skabs mchis pa / drang ba'i don rtsod pa'i gzhi'i gnas su gyur pa lags la /

(3) bcom ldan ' das kyis chos rnams kyi ngo bo nyid ma mchis pa nyid las brtsams / skye ba ma mchis pa dang / ' gag pa ma mchis pa dang / gzod ma nas zhi ba dang / rang bzhin gyis yongs su mya ngan las ' das pa nyid las brtsams nas / theg pa thams cad la yang dag par zhugs pa rnams la legs par rnam par phyed ba dang ldan pa / shin tu ngo mtshar rmad du byung ba'i chos kyi ' khor lo gsum pa bskor te / bcom ldan ' das kyis chos kyi ' khor lo bskor ba ' di ni bla na ma mchis pa / skabs ma mchis pa / nges pa'i don lags te / rtsod pa'i gzhi'i gnas su gyur pa ma lags so /

それから、パラマールタサムドゥガタ菩薩は世尊に次のように申し上げた。

「(i) 世尊は初め、ヴァーラーナシーのリシヴァダナの鹿野苑において声聞乗において出立した者たちに対して、四聖諦を説くというあり方では法輪を一度転じられた。〔それは〕希有にしてすばらしく、天であれ人間であれ、〔かつて〕誰もこれに似たものを世間で転じたことのなかったものでした。〔しかし〕世尊によって転じられたそのような法輪も、さらにその上があるもの *sottara* であり、〔さらに説くべき〕余地があり *sāvakaśā*、未了義 *neyārtha* であり、論争のもととなっています。

(ii) 〔また〕世尊は諸法が無自性であることに関して、不生であり不滅であり本来寂靜であり自性涅槃であることに関して、大乘において出立した者たちに対して、空性を説くというあり方で *sūnyatāvādākāreṇa* (玄奘訳、以隱密相) より希有にしてすばらしい第二の法輪を転じられた。〔しかし〕世尊によって転じられたその法輪もまた、さらにその上があるものであり、〔さらに説くべき〕余地があるものであり、未了義であり、論争のもととなっています。

(iii) 〔それゆえ今ここで〕世尊は諸法が無自性であることに関して、不生であり不滅であり本来寂靜であり自性涅槃であることに関して、すべての乗において出立した者たちに対して、よく弁別されたあり方で *suviḥaktākāreṇa* (玄奘訳、以顯了相) 最も希有にしてすばらしい法輪を転じられた。世尊によって転じられたこの法輪は無上 *anuttara* であり、〔さらに説くべき〕余地がなく、了義 *nītārtha* であり、論争のもととなるものではありません」〔と〕。

本品の冒頭から取りあげられてきた (i)(ii)(iii) の教説を仏世尊による三度の転法輪として整理しつつ、(iii) の三無自性説が今ここで開示された意味を約言しているのが、この言説であるといつてよい。本稿 I の初めにふれたように、シャーキャム二仏の鹿野苑における最初の説法は「初転法輪」として原始仏教経典に伝承されるが、『解深密経』はその四諦説を中心とする (i) の

説法を「声聞乘において出立した者たちに対して」なされたものと規定する。『解深密経』の観点からすると、その教説は仏陀の無上正等覚あるいは一切智者性を求める菩薩に対するものではないから、それは「さらにその上があるものであり、〔さらに説くべき〕余地があり、未了義であり、論争のもととなっている」と位置づけられる。

そこで世尊によって、(ii) 空・無自性説を内容とする「智慧の完成」の教説が「大乘において出立した者たちに対して」説かれた。「智慧の完成」の教説を二度目の転法輪とみなす記述が『般若経』自身の中に見られたことは、すでに [引用 1] として確認したとおりである。「智慧の完成」の教説は、声聞や独覚の階位を超えて、よりすぐれた仏陀の無上正等覚あるいは一切智者性を求めようとする大乘菩薩に向けて説かれたものであった。ところがその転法輪は「空性を説くというあり方で」なされたもの。玄奘訳によれば「隠密相を以て」なされたものであるために、やはり「さらにその上があるものであり、〔さらに説くべき〕余地があり、未了義であり、論争のもととなってい」る。ここで (ii) の教説がどのように論争のもととなっているのかを具体的に述べていたのが 5 の部分 (§ 17-23) であることはいうまでもない。(ii) 『般若経』の教説は言外の意図ある未了義なものであったために、有情たちの信解の段階によって様々な受けとり方が生じ、その中には、その空・無自性説をまったくの虚無論・損減論として受けとって恐れて誹謗する者たちが現れたのである。

第二の転法輪がこのように「論争のもととなっている」状況に対して、いまここで第三の転法輪として三無自性説という了義の教説が転じられた、というのが『解深密経』の主張である。この第三の転法輪では、「般若経の経句」に関して、三無自性説という「よく弁別されたあり方で」

玄奘訳によれば「顕了相を以て」開示がなされた。注意すべきは、この第三の転法輪が「すべての乗において出立した者たちに対して」転じられたものである、と経典が明言していることであろう⁽⁴⁴⁾。先に述べたように、(ii) の教説を「解深密」して (iii) の三無自性説を開示することは、(i) と (ii) の教説の関連性を明らかにし、それによって声聞/菩薩、小乗/大乘の区別なく従来のすべての仏教徒を解脱に導く「一乗道」を説き示すことである。一乗道としての三無自性説は、大乘非仏説の非難を回避し、『般若経』の虚無論的理解を克服するのみならず、こうした異論を主張する者たちをも教導する意図をもって説かれたことが知られるのである。「無自性相品」の終わりに説かれる「三転法輪説」は、本経に至るまでの仏教の展開を三度にわたる仏世尊の転法輪として要約するものといえるが、いいかえればそれは、これらの三度の教説が、それぞれに説相と教化対象を異にしながらも、いずれも仏世尊の教法であることを示すことにほかならない。以上のように「無自性相品」における「解深密」に込められた意味を再度確認して、『解深密経』に対する考察をしめくくることにしたい。

*本稿は『般若経』から『迦葉品』へと連続する大乘仏説論の問題に関して論じた I(藤田祥道 [2006a]) および II(同 [2006b]) の続編であり、その第 III 部にあたる。文献の略号などについては、I および II で示した分については、これを踏襲するものとする。

(44) この点については、すでに高崎直道 [1982: 18-19] に指摘がある。

【略号表および参考文献の追加分】

- ASBh = *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*, Tatia, N. (ed.), Patna, 1976.
 AS(G) = Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, N.S.*, 23, pp.13-38, Gokhale, V.V. (ed.), 1947.
 AS(P) = *Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*, Pradhan, P. (ed.), Santiniketan, 1950.
 BBh(D) = *Bodhisattvabhūmi*, Dutt, N. (ed.), Patna, 1978.
 BBhV = *Byang chub sems dpa'i sa'i 'grel pa*(**Bodhisattvabhūmivṛtti*), Tohoku No. 4044.
 BBhVy = *rNal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa'i rnam par bshad pa*(**Yogācārabhūmau Bodhisattvabhūmivyākhyā*), Tohoku No.4047.
 PVimPP VI-VIII = *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā VI-VIII*, Kimura, T. (ed.), Tokyo, 2006.
 Sāratamā = *Sāratamā, A Pañjikā on the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra by Ācārya Ratnākaraśānti*, Jaini, P.S. (ed.), Patna, 1979.
 SNS = *Samḍhinirmocanasūtra, L'explication des Mystères*, Lamotte, É. (ed.), Louvain-Paris, 1935.
 SNSBh = *'Phags pa dgongs pa nges par 'grel pa'i rnam par bshad pa*(**Āryasamḍhinirmocanabyāṣya*), Tohoku No.3981.
 SNSVy = *'Phags pa dgongs pa nges par 'grel pa'i mdo'i rnam par bshad pa*(**Āryasamḍhinirmocanasūtravyākhyāna*), Tohoku No.4358.
 SNSBh(H) = A Comparative Edition of the Old and New Tibetan Translations of the *Samḍhinirmocana-sūtra* (II), Hakamaya, N. (ed.), 『駒沢大学仏教学部研究紀要』45, pp.(1)-(35), 1987.
 VN = *Vimālakīrtinirdeśa, Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations*, 大正大学総合佛教研究所梵語佛典研究会 (ed.), Tokyo, 2004.
 袴谷訳 = 袴谷憲昭 [1994].

Sakuma, H.

- [2007] In Search of the Origins of the Five-Gotra System, 『印度学仏教学研究』55-3, pp.(84)-(92).

Silk, J.

- [2000] *The Yogācāra Bhikṣu, Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding*(*The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*), Hawaii Press, pp.265-314.

荒牧典俊

- [1976] 「三性説ノート」(一) 『東洋学術研究』15-1, pp.18-37、(二) 『同』15-2, pp.17-34.
 [1983] 「瑜伽行者の修行道体系の展開と転依思想について」(1983年度大谷大学仏教学会発表資料).
 [1984] 「大乘仏教運動と民衆」 『インド世界 その歴史と文化』, 世界思想社, pp.170-183.
 [2002] 「瑜伽論書における「虚妄分別」の起源について」 『仏教学セミナー』75, pp.1-28.

横超慧日・諏訪義純

[1982] 『人物 中国の仏教 羅什』、大蔵出版.

小谷信千代

[2000] 『法と行の思想としての仏教』、文栄堂.

佐久間秀範

[2006] 「瑜伽行派の実践理論が教義理論に変わる時」『哲学・思想論集』31, pp.1-15.

[2007] 「『瑜伽師地論』に見られる成仏の可能性のない衆生」『哲学・思想論集』32, pp.1-27.

佐々木月樵

[1931] 「無著の撰大乘論とその学派」『漢訳四本対照撰大乘論 附西蔵訳撰大乘論』(1977年改訂新版)、臨川書店、pp.1-52.

高崎直道

[1982] 「瑜伽行派の形成」『講座・大乘仏教 8 唯識思想』、春秋社、pp.1-42.

高橋晃一

[2005] 『『菩薩地』『真実義品』から「撰決択分中菩薩地」への思想展開 vastu 概念を中心として』、山喜房仏書林.

西尾京雄

[1931] 「無着造、解深密経疏(二)」『大谷学報』22-1, pp.77-94.

[1943] 「解深密経成立構造の研究」(一)『大谷学報』24-1, pp.8-37、(二)『同』24-3, pp.15-42、(三)『同』24-5, pp.17-40.

野澤静證

[1957] 『大乘仏教瑜伽行の研究—解深密経聖者慈氏章及び疏の訳註—』、法蔵館.

袴谷憲昭

[1994] 『唯識の解釈学 『解深密経』を読む』、春秋社 (=袴谷訳).

早島理

[1976] 「法随法行 (dharma-anudharma-pratipatti) その語義と意義」『南都仏教』36, pp.1-24.

深浦正文

[1954] 『唯識学研究 下巻』、永田文昌堂.

藤田祥道

[1992] 「教法にもとづく止観 『解深密経』マイトレーヤ章管見」『仏教学研究』48, pp.40-63.

[2006a] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜—I. 『般若経』: 智慧の完成を誹謗する菩薩と恐れる菩薩—」『インド学チベット学研究』9・10, pp.1-55.

[2006b] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜—II. 『迦葉品』: 仏陀の説法とその理解—」『仏教学研究』60・61, pp.44-65.

阿理生

- [1982] 「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」『哲学年報』41, pp.25-53.
- [1983] 「解深密経第一章と菩薩地」『宗教研究』255, pp.229-230.
- [1984] 「瑜伽行派の空性と実践 [附録] Mahāyānasūtrālaṅkāra 梵文写本対照表」『哲学年報』43, pp.55-90.

松田和信

- [1977] 「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」『印度学仏教学研究』28-2, pp.142-143.
- [2006] 「書評 唯識文献研究の過去と未来 袴谷憲昭著『唯識思想論考』を読んで思ったこと」『駒沢短期大学仏教論集』12, pp.247-252.

松本史朗

- [1982] 「唯識派の一乗思想について 一乗思想の研究(II)」『駒沢大学仏教学部論集』13, pp.(1)-(23).

向井亮

- [1989] 「法の聴聞と思惟 『瑜伽師地論』における<聞・思・修>の三慧について」『藤田宏達博士還暦記念論集 - インド哲学と仏教 - 』、平楽寺書店, pp.497-516.

山口益

- [1972] 「インド大乘教学史における教相判釈の展開」『山口益仏教学文集 上』、春秋社、pp.327-349 所収 (但し論文の初出は 1944 年).

<キーワード> 大乘仏説論, 『解深密経』, 『無自性相品』, 『菩薩地』, 一乗, 『般若経』の解深密 saṃdhanirmocana