

『現觀莊嚴論』における現觀

香口直士大

報告番号	甲 第 2390 号
------	------------

①

『現觀莊嚴論』における現觀

谷口富士夫

目次

第一部	『現観荘厳論』における現観の構造	
第一章	『現観荘厳論』の思想的背景	1
第1節	ヨーガの二つの流れ	
	－抑止のヨーガと明瞭化のヨーガ－	1
第2節	仏教におけるヨーガの伝統	
	－四禪と四無色定－	5
第3節	『現観荘厳論』の歴史的位罫	
	－大乘仏教と『現観荘厳論』－	8
注		13
第二章	『現観荘厳論』の成立と継承	17
第1節	『現観荘厳論』の構成	17
第2節	成立期と継承者	26
1	ハリバドラ以前の系譜	26
2	『現観荘厳論』の成立期	29
3	ハリバドラ以降のインドでの伝承	34
4	チベットでの伝承	39
第3節	従来『現観荘厳論』研究	44
1	シチェルバツキー氏とオーバーミラー氏の研究	44
2	コンゼ氏の研究	47
3	真野龍海氏の研究	48
4	その他の研究	50
第4節	本研究の立場	52
注		55
第三章	インド仏教における現観の位罫	63

第1節	「現観」の意味	63
第2節	『現観莊嚴論』以前の現観	64
1	阿含・ニカーヤの現観	64
2	アビダルマの現観	66
3	唯識派の現観	68
第3節	『現観莊嚴論』以後の現観　－成就法－	71
注		75
第四章	現観の階梯	78
第1節	八現観の次第	78
第2節	向上と向下	85
1	発心の定義より見た向上と向下	85
2	三身説と四身説	87
3	法身と三身の関係	89
4	現観の果としての法身	96
第3節	種姓の区別	100
1	三乗と種姓	100
2	『現観莊嚴論』における種姓	103
3	現観と種姓	108
注		110
第五章	現観の対象	116
第1節	明瞭化対象としての形相	116
1	あらゆる形相についての智慧	116
2	有部と経量部のアーカーラ	119
3	『現観莊嚴論』のアーカーラ	124
4	聖者の形相	129
第2節	否定対象としての分別	133
1	客体と主体	133
2	対象と分別	138
注		143

第六章	現観の到達点	147
第1節	無間隙の三昧	147
第2節	一刹那の覚知	153
1	一刹那の覚知の主体	153
2	一刹那の覚知の四側面	154
注		160
結び		163
第二部	ハリバドラ著『現観莊嚴論註』和訳・解説	167
I	第I章「あらゆる形相についての智慧」和訳・解説	177
I	I 訳注	304
II	第IV章「あらゆる形相についての完全な理解」和訳・解説	345
II	II 訳注	456
付録	文献	482
I	『現観莊嚴論』第I章・第IV章相当『二万五千頌般若経』 対照表	483
II	『現観莊嚴論』関係チベット語文献	523
III	和文・欧文文献	541
IV	略号表	572

第一部

『現觀莊嚴論』における現觀の構造

第一章 『現觀莊嚴論』の思想的背景

第1節 ヨーガの二つの流れ - 抑止のヨーガと明瞭化のヨーガ -

インドでは伝統的に人生の三大目的 (tri-varga) として、実利 (artha) と性愛 (kāma) と社会的義務 (dharma) を立てる。しかしそれら世俗的繁栄に背を向ける人々も決して少なくなかった。彼らが求めたのはそれら三つのいずれに属するものでもなく、解脱 (mokṣa) と呼ばれる第四の目的であった。¹ その目的に到るための方法として、多くの宗教に広く取り入れられた技法がヨーガである。「ヨーガ」(yoga) という語は、「軛をかける」を意味する語根「ユジュ」(√ yuj) から作られた名詞であり、心に軛をかけて何かに結び付ける技術を意味する。ヨーガは歴史的に種々の様相を示しながら現れた。各宗教の目指す「解脱」の内容が異なり、その目的への道に差異が生ずるためである。しかし技法の一部に、喧噪を避けて肉体を制御し、息を調べ、精神集中に到る過程を含んでいるという点で、共通の基盤を持っている。この共通点を基準にすれば、「ヨーガ」という名称を用いていなくても、ヨーガであると判断できる実践形態も多い。仏教の中にも、我々がヨーガとみなすことのできる実践が見られる。

ヨーガ技法を「ヨーガ」と名付け、それを主題にして体系的に記述するのは、パタンジャリ Patañjali の『ヨーガスートラ』*Yogasūtra* が最初である。この書はそれまでの諸伝統を一つの体系に組織し、サーンキヤ哲学によって理論付けを行なっている。「古典ヨーガ」を説くこの『ヨーガ

スートラ』を根本経典として、インド六派哲学の一つとしてのヨーガ学派が成立した。二世紀から四世紀頃のことである。

古典ヨーガの完成に数世紀遅れ、それとは異なる型のヨーガが形成されるようになる。「ハタヨーガ」と呼ばれるヨーガである。この新しいヨーガは十三世紀のゴラクナート Gorakhnāth の著作によって大成され、以後、今日まで大きな勢力となって続いている。このハタヨーガの体系を説いた著作もいくつかが作られた。十六、七世紀にスヴァートマーラーマ Svātmārāma に著された『ハタヨーガ・プラディーピカー』 *Haṭhayoga-pradīpikā* はその代表的なものの一つである。

古典ヨーガとハタヨーガという異なる二種の営みは、インド正統派のみならず、仏教的ヨーガの中にも見られる。つまりこの二つの流れはヨーガ全体を理解する上で基本的なモデルとなり得るだろう。二種類のヨーガそれぞれの代表作である『ヨーガスートラ』と『ハタヨーガ・プラディーピカー』によって、古典ヨーガとハタヨーガの概略を見ることとしよう。

先に「ヨーガ」という語が「軛をかける」を意味する語根からの派生語であることを見たが、『ヨーガスートラ』によれば、ヨーガは「心作用を抑止すること」と定義づけられる。² そのような定義にかなった境地へと順次に進んで行く階梯は、基本的に次の八段階である。

- 1) 禁戒 (yama)
- 2) 勸戒 (niyama)
- 3) 坐法 (āsana)
- 4) 調息 (prāṇāyāma)

5) 制感 (pratyāhāra)

6) 凝念 (dhāraṇā)

7) 静慮 (dhyāna)

8) 三昧 (samādhi)

このうち1と2はともに肉体的、精神的浄化を内容としている。前者は対社会的な側面が強く、後者は内観的な側面が強い。しかし普通の意味でのヨーガは、3以降の段階である。3から5までは、坐を安定させ、息（または氣）を調べ、感官の働きを抑えることによって、精神を外界に散乱させないための、生理的操作の段階である。以上の五つは外的段階 (bahir-aṅga) と呼ばれ、準備段階に相当する。³

6から8までの三つの階梯は、総制 (saṁyama) と総称される。何故ならば、まず心が特定の場に結び付く「凝念」、その場において観念が一つに拡大される「静慮」、ついに対象のみが顕現して主体自身は空虚のようになる「三昧」というように、その総制は同一対象に対して行なわれる、連続した精神的営みだからである。⁴ 総制は、先の五つの段階と引き比べれば内的段階 (antar-aṅga) であるが、「無種子三昧」にとっては外的段階である。⁵

スートラは「三昧」という語を広狭二義に用いており、無種子「三昧」と名付けられていても、総制のうちの8に相当するのではない。広義の三昧は総制すべてに相当すると考えられる「有種子三昧」(sabīja-samādhi) とそれらを越えた段階である「無種子三昧」(nirbīja-samādhi) の両方を指す。

有種子三昧は対象を有する境地である。⁶ ヨーガ行者の意識は、その三昧

の初期にはまだ概念的である。概念的である限り、その意識は主観と客観の区別を伴っており、また、その対象も個物ではなく普遍であるといえよう。しかしその境地が深まると、ヨーガ行者の智慧は非概念的になり、個物を対象とするようになる。⁷ つまり有種子三昧の中の最終段階は、言葉や概念を断ち切って主観と客観が未分のものとなり、個物のみが対象として顕現している境地と言えよう。

だが、有種子三昧の中では最高の境地ではあっても、個物のみが顕現している境地すら古典ヨーガの最終境地ではない。主観と客観が分離していないとは言え、そこには個物の顕現という「心作用」が残っており、これをも抑止したときに最終的な無種子三昧が得られるのである。⁸ つまり古典ヨーガが目指したのは、心作用を完全に抑止して、主観と客観が区別されない対象のみの顕現すらも許さない、徹底的な否定である。

以上の古典ヨーガは、理論的背景をサーンキヤ哲学からヴェーダーンタ哲学に変えて、ラージャヨーガ (rāja-yoga) の形で後世まで続く。しかしヨーガの勢力の中心はハタヨーガ (haṭha-yoga) へと移った。但しヨーガの本流が古典ヨーガにあることを、後世の人々も自覚していた。スヴァートマーラーマは著書の『ハタヨーガ・プラディーピカー』の中で、ハタヨーガがラージャヨーガ (rāja-yoga) のためにあることを繰り返し表明する。⁹ それにもかかわらず、ハタヨーガそれ自体が独立の価値を持っているのは疑えない。

ハタヨーガは独特の体位と呼吸法を通じて、小宇宙である身体の中の気脈 (nāḍī) を浄化し、そこに気 (prāṇa) が流れるようにして、体内で眠っ

ていた女神クンダリー (Kuṇḍalī) を覚醒させる技法である。クンダリーを活性化させてハタヨーガを完成させると、小宇宙である個我と大宇宙である大我が合一して、行者はおのずとラージャヨーガに進む。しかしハタヨーガはしばしば解脱よりは、健康や超能力の獲得を目的に単独に行せられる。¹⁰ いずれにせよハタヨーガは古典ヨーガと異なって、心作用の抑止に重点を置いていない。現実の肉体と重ね合わせて気脈などが思い描かれることから知られるように、むしろ心を特定のイメージに傾注させ、そのイメージを通じて自分の持つ潜在的能力を最大限に発揮させることが中心課題になっている。

以上見てきた古典ヨーガとハタヨーガから、ヨーガには次の二種の区別が確認される。すなわち、古典ヨーガに代表されるような、イメージも含めたあらゆる精神的作用を最終的に抑止する型のものと、ハタヨーガに代表されるような、イメージを明瞭化し、そのイメージを最後まで捨てない型のものとのである。以後、前者を「抑止のヨーガ」と呼び、後者を「明瞭化のヨーガ」と呼ぶこととする。この二つのヨーガを仏教の中に見出すことも難しくない。¹¹

第2節 仏教におけるヨーガの伝統 — 四禪と四無色定 —

仏教はヴェーダ聖典 (Veda) の權威を認めず、インドでは異端の宗教であった。しかしヨーガ技法をインド正統派よりも先に取り入れていた可能性が大きい。仏教で「ヨーガ」という名称が一般的になるのは、かなり後

世のことであるが、「禪定」(dhyāna¹²)、「定」(samāpatti)、「三昧」(samādhi)などの名で、その技法は知られていた。かなり初期から、戒と定と慧の三学が仏教実践論の大枠として立てられたり、止心(śamatha)と観察智(vipaśyanā)の両立が説かれたりすることからも、ヨーガ技法が仏教において非常に早く取り入れられていたことは知られよう。また、「三昧に入った者は如実に知る」という定型句もある。¹³ これらが示すように、初期の仏教的ヨーガは智慧を正しく働かせるための条件に過ぎないにせよ、ヨーガ技法が実践論の重要な部分を占めていたことは否めない。

初期仏教が用いてきたヨーガ技術の代表的なものは四禪(catur-dhyāna)である。四禪は定型として伝えられ、どの文献からもほぼ同様な内容が知られる。それは次の通りである。¹⁴

初禪：欲望、悪意、倦怠、不安、疑惑という五種の障礙が断ち切られる。

しかし、探求(vitarka 尋)と考察(vicāra 伺)を伴い、喜悅と安樂がある。

第二禪：探求と考察を止滅しているが、三昧から生ずる喜悅と安樂がある。

第三禪：喜悅を離れるが、安樂を身を以て感受している。

第四禪：安樂をも断ち切り、不苦不樂となり、注意力が清浄となる。

これらの四禪が、高次になればなるほど、低次の境地にあった心作用を止滅するという階梯を持っていることは明らかである。さらに後世になると、これら四禪は、それを越えた四無色定(catur-ārūpya-samāpatti)と合わせ説かれる。四無色定とは次の通りである。¹⁵

空無辺処定(ākāśānantyāyatana)：様々な想念を思惟せずに、虚空は限り

ないと感ずる。

識無辺処定 (vijñānānantyāyatana)： 空無辺処定を越えて、意識は限りないと感ずる。

無所有処定 (ākimcanyāyatana)： 識無辺処定を越えて、何も存在しないと感ずる。

非想非非想処定 (naiva-saṃjñā-nāsaṃjñāyatana)： 無所有処定を越えて、想念が存在するのでも存在しないのでもないと感ずる。

四無色定は、「無色」という語が示すように、四禅には残っていたと思われる「色」すなわち何らかのイメージを抑止している。そして、その定のうちにも階梯があり、高次になればなるほど精神活動もまた微細なものとなっていく。したがって以上の四禅と四無色定とで一つの体系とみなすならば、これは前節に見た『ヨーガスートラ』の立場に近いものと言えよう。つまり仏教の最初期から伝えられる四禅、四無色定は抑止のヨーガであると規定できる。

仏教の歴史を通じてヨーガは重要な実践方法であった。本論で扱う『現観莊嚴論』の「現観」(abhisamaya)も、後世の仏教徒によってヨーガとみなされる。¹⁶ しかし現観は四禅や四無色定を包摂しているものの、その全体の構造は、抑止のヨーガと認め難い。インド仏教史の中に、様々な思想的立場が見出せ、それに応じて、仏教内にも抑止のヨーガと明瞭化のヨーガの二種が見出せる。先の古典ヨーガとハタヨーガの関係のように、仏教史においても当初は抑止が優勢であり、その正統性は最後まで失われなかったが、時代とともに明瞭化のヨーガが力を伸ばしてきた。仏教内において徹底的な抑止が行なわれるのは、大乘仏教が起こり、ナーガールジ

ユナが登場してからである。他方、明瞭化のヨーガの典型は、後世のタントラ仏教において見られる。『現観莊嚴論』はこの両者の転換点に位置している。

第3節 『現観莊嚴論』の歴史的位置 — 大乘仏教と『現観莊嚴論』 —

5世紀末に作成されたと考えられる『現観莊嚴論』は、般若経、とりわけ『二万五千頌般若経』の叙述に沿って、それを要約した形で自らの主題を述べる。般若経典群はインド大乘仏教史を通じて、ほとんど常に重要経典としての位置を保ってきた。特に『八千頌般若経』は、後漢時代の支婁迦讖が179年に『道行般若経』として訳出しているので、大乘仏教の最初期から重視されてきたことが知られる。¹⁷ 般若経典群は、『八千頌般若経』や『二万五千頌般若経』、さらに『十万頌般若経』などの、内容をほぼ同じくする大部のものと、『金剛般若経』や『般若心経』などの単独の内容を持つ、小部のものとに二別できる。『現観莊嚴論』と密接な関係にあるのは前者の系統である。

般若経はそれ以前のアビダルマ仏教に対するアンチテーゼとして歴史上に現れた。アビダルマ仏教、とりわけ説一切有部は、原始仏教以来の「諸行無常」という命題を「刹那滅」というテーゼとして受け継ぎつつも、各刹那の世界を静止したものとして構造的に捉え、その世界の構造を分析し、明らかにすることに情熱を傾けた。また、その救済論も自利中心のものであった。大乘仏教運動は、実践項目として利他を大きく歌い、アビダルマの世界観と異なる世界観を持つ人々の手によって起こされた。般若経はそ

の中でも最もラディカルな人々が作成編集した経典である。「般若波羅蜜」の実践や「空」の原理について説くこの経典群は、中観派の理論根拠となったが、唯識思想や如来蔵思想にも大きな影響を与えた。

般若経はアビダルマ仏教で伝統的に用いられている範疇や実践項目のひとつひとつを挙げて、それぞれが空であり、了得できず、存在しないと説いた。このような形でアビダルマの世界観を否定したが、その一方で般若波羅蜜を実体的に捉えて、それが世界の源であり、世界を貫く唯一の原理であるとみなし、躍動的で一元的な世界観を抱いていたと思われる。つまり般若経の説く思想は、否定的側面と肯定的側面の両面から成っていると考えられる。

ナーガールジュナ Nāgārjuna (龍樹 150-250?) は般若経の空思想の否定的側面に注目し、それを自らの思想的立場の根本に置いた。そして彼の思想を継承発展させて、中観派という学派が誕生した。ナーガールジュナは自らの学的体系を立てることはなく、むしろ「体系」や「構造」を拒絶することを自らの立場としていた。彼は主著『中論』において、「言語」が前提として備えている多元的な「構造」を批判して、世界を構造的に捉えることを激しく拒否した人物であった。彼は言語が持っている構造を「戯論」(prapañca) と名付けた。もともとこの語は「広がり、多元化」を意味する。たとえば「花は赤い」という言葉は、「花」と「赤い」という二つの概念を必要とする。さらに「花」という概念は、枝や葉などの「花でないもの」を予想し、それらと対立して成り立っている。同様に「赤い」という概念も、黒や緑などの「赤くない」という概念と対立して成り立って

いる。つまり「花は赤い」という一つの現象を表示する言葉、あるいは、言葉によって捉えられ理解された現象は、多くの分裂によって成り立っている。ナーガールジュナはこのように一つの命題、判断が常に多数の要素から構築されていることを見抜き、ディレンマやテトラレンマを用いて、言語が成立する場合の不合理を論証していった。¹⁸

アビダルマ仏教が、「世界」の構造を正しく捉えて「世界」の構成要素のうちの煩悩を個体から捨てることによって、解脱に達すると信じたのに対し、ナーガールジュナは戯論を止滅することによって解脱に達すると考えた。アビダルマ仏教が「世界」の構造を前提とし、実践においても、その大枠である「世界」にまで否定を及ぼすことはなかったのに対し、彼は「世界」を構造的に捉えている限り解脱することはないと考えて、構造的「世界」全体を否定しようとしたのである。つまりナーガールジュナによれば、実践主体は、言葉に象徴される「世界」を完全に抑止したときに解脱に達する。この点でナーガールジュナの宗教は、心作用に象徴される「世界」を完全に抑止することを目的とする古典ヨーガと同類の実践形態を持っていたと考えられる。

ヨーガ行派(瑜伽行派 *yogācāra*)とも呼ばれる唯識派は、ナーガールジュナの活躍に一、二世紀ほど遅れて形成された。この学派は中観派に対して批判的見解を持ち、自らは空思想と有思想の止揚を自負していた。唯識派によれば、この世界は観念的に構成されたのみであって、観念の対象は実在しない。しかし日常の知覚においては対象が認識され、対象が外界に存在するかの如くに顕現している。その対象が本来存在しないことを悟り、

対象を認識しなくなるのが、この学派の修行の目的である。唯識派の説く「空」の意味は対象の無であり、対象が無であるにもかかわらず認識のエネルギー自体は修行の最終段階でも「有」として残る。¹⁹ 具体的な対象を何も見ることのない、この認識エネルギーは智慧として規定され、無分別智(nirvikalpa-jñāna)と呼ばれる。その状態の智慧は空性を対象とすると言われ、あるいは、空性と不二であると言われる。²⁰ 唯識派の実践論は、無定型な認識エネルギーという否定されない部分を残す点で、中観派ほど否定作業は徹底していない。それでもなお、その最終境地に到るプロセスでは対象の抑止が大きな意味を持つ。

唯識派と密接な関係にある如来蔵思想も中観派的な「空」を批判する。空であるのは中観派の言うように一切の現象なのではなく、煩惱のみである。²¹ 中観派にとって「空」以外のあり方はないから、それは真実を意味したが、如来蔵思想にとって「空」は非実で虚妄なあり方を意味する。如来蔵思想は空でない常住のものを求める。それは凡夫と仏に共通して働く原理であり、「如来蔵」(tathāgata-garbha)または「法身」(dharma-kāya)と名付けられる。これは世界に一元的に働く原理であり、また躍動的な面を持ち合わせている。²² 如来蔵思想を説く代表的な論書である『宝性論』は、具体的な実践論について語ることはない。しかし同書が、決して否定の及ばないものを最大の問題にしていることは明らかである。より後世のタントラ仏教になると、如来蔵思想を背景としつつ、内なる能力の活性化に力点を置く実践が説かれる。その実践の中で、仏教的な用語で色づけられてはいるが、ハタヨーガを用いていることが注意を引く。

『現觀莊嚴論』は先述したように、般若経、とりわけ『二万五千頌般若経』の叙述に沿って構成され、五世紀に作成された。しかし中観派のように「空」の否定面を正面から取り上げることはなく、むしろ唯識派や如来蔵思想との結び付きが深い。また作成された直後に註釈が作られた形跡はなく、大きな潮流となるのは、後世、いわゆる瑜伽行中観派の論師たちによって註釈が書かれるようになってからのことである。この時期はタントラ仏教の興隆期とも符合する。²³ 本論文の目的は、『現觀莊嚴論』の説く現観がどのような構造を持っており、仏教的ヨーガの歴史の中で、いかなる位置を占めていたかを明らかにすることにある。

第一章 注

1 インド思想史を概観する上で、解脱を目的とするいわゆる「インド哲学」のみならず、それとの極にある世俗的な三大目的をも視野に入れることの重要性については、[Strauss 1911][Zimmer 1951: 34-47][立川 1986: 36-43; 1988: 36-47]を参照した。しかしその両極を「ニヴリッティ」(nivṛtti)と「プラヴリッティ」(pravṛtti)という語で捉える仕方を本論文は採用しない。『現観莊嚴論』に同語が異なる意味で用いられているからである(第五章第2節参照)。なお同語が解脱と世俗を意味しない例は、非仏教の文献にもしばしば見られる。たとえば『バガヴァド・ギーター』*Bhagavad Gītā*には両語が対になって用いられる例が、XVI. 7、XVIII. 30の二例あり、その註釈の中でシャンカラ Śaṅkara は、第一例に対して「プラヴリッティは励行すべき、人の目的を成就する手段であり、ニヴリッティはそれとは逆に、退くべき、無意味な事柄の原因である」(*pravṛttiṃ ca pravartanam yasmin puruṣārtha-sādhane kartavye pravṛttis tām, nivṛttiṃ ca tad-viparītāṃ yasmād anartha-hetor nivartitavyam sā nivṛttis tām ca*)と注解し、第二例に対して「プラヴリッティは束縛の原因であり、行為の道であり、論書に制定された事柄を領域とする。ニヴリッティは解脱の原因であり、隠遁の道である」(*pravṛttiṃ ca pravṛttiḥ pravartanaṃ bandha-hetuḥ karma-mārgaḥ śāstra-vihita-viṣayaḥ, nivṛttiṃ ca nivṛttir mokṣa-hetuḥ sannyāsa-mārgaḥ*)と説明する。この二つの解釈のうち後者は、「プラヴリッティ」と「ニヴリッティ

- イ」を世俗と解脱の道の意味で用いているが、前者は異なる。その「ブラ
ヴリッティ」には、解脱を目的とする行為も含まれていると考えられる。
- 2 yogaś citta-vṛtti-nirodhaḥ//YS I.2
- 3 八段階のうち、五つの外的段階は「第二章・実習」において説明され
るが、残る三段階は「第三章・自在」の主題の一つとなっている。このこ
とはスートラの作者に、総制をヨーガ技法の結果として位置付ける意図が
あったことを示唆していよう。
- 4 deśa-bandhaś cittasya dhāraṇā//YS III .1; tatra pratyayaika-
tānatā dhyānam//YS III .2; tad evārtha-mātra-nirbhāsaṃ sva-rūpa-
śūnyam iva samādhiḥ//YS III .3
- 5 trayam antar-aṅgaṃ pūrvebhyaḥ//YS III .7; tad api bahir-aṅgaṃ
nirbījasya//YS III .8
- 6 sarva ete sālambanaḥ samādhayaḥ/YSBh ad I.17
- 7 śrutānumāna-prajñābhyām anya-viṣayā viśeṣārthatvāt//YS I.49
- 8 tasyāpi nirodhe sarva-nirodhān nirbījaḥ samādhiḥ//YS I.51
- 9 bhrāntyā bahu-mata-dhvānte rāja-yogam ajānatām/ haṭha-pradīpikāṃ
dhatte svātmārāmaḥ kṛpākarah//HYP I.3; haṭham vinā rāja-yogo rāja-
yogaṃ vinā haṭhaḥ/ na sidhyati tato yugmam ā niṣpateḥ
samabhyaset//HYP II .76; sarve haṭha-layopāyā rāja-yogasya
siddhaye/ rāja-yoga-samārūḍhaḥ puruṣaḥ kālavañcakaḥ//HYP IV .103
- 10 『ハタヨーガ・ブラディーピカー』はいたるところで、各体位が生理
的にどのような効果をもたらすか、また、健康をもたらすかについて説く。

- 11 以上、ヨーガの内容について [エリアーデ 1975ab] [佐保田 1973] を参照。仏教も含めたヨーガの二つの流れについては [立川 1988] を参照。なお、仏教内での二つの流れについては、筆者も [谷口 1987, 1988b, 1989] において言及したことがある。
- 12 本来ならパーリ語で表記すべきであるが、本論文全体ではパーリ語の使用が限られているので、サンスクリットで統一することとした。
- 13 Samyutta XXII . 5. 本論文第二部第 I 章 < 7 . 2 > 注 5、参照。
- 14 [榊 1981: 112-114]
- 15 [榊 1981: 114-115]
- 16 セラ・ジェツンパ rJe btsun Chos kyi rgyal mtshan(1478-1546)は八現観のうち第四から第七までの定義の中で、それぞれを「菩薩のヨーガ」(sems dpa'i rnal 'byor) と捉える ([Onoda 1983: 17-19])。同様な定義付けはジャムヤンシェーパ 'Jam dbyangs bzhad pa(1648-1721)も行なう ([Obermiller 1933: 6-9])。
- 17 [梶芳 1944: 45-108][梶山 1974a: 344]等。
- 18 [立川 1986]
- 19 MAV18,8: na śūnyaṃ nāpi cāśūnyaṃ tasmāt sarvaṃ vidhīyate/ sat-tvād asattvāt sattvāc ca madhyamā pratipac ca sã//I.2 (それ故に、あらゆるものは空ではなく、不空でもないと言われる。[虚妄分別が] 存在するから、[客体と主体が] 存在しないから、そして [空性が] 存在するから、それが中道である。); MAV19,5-6: abhūta-parikalpatvaṃ siddham asya bhavaty atah/ na tathā sarvathā 'bhāvāt/I.4abc (だから、この

[識]が虚妄分別であることは成立する。そのままに[存在する]のでも、全く存在しないのでもない。

20 [長尾 1987: 274-278]

21 RGV76,8: śūnyas tathāgata-garbho vinirbhāgair mukta-jñaiḥ sarva-kleśa-kośaiḥ/ asūnyo gaṅgā-nadī-vālikā-vyativṛttair avinirbhāgair amukta-jñair acintyair buddha-dharmair iti/ (如来蔵は、[仏の功德と]分離し、[仏の]智慧より離れた、あらゆる煩惱の蔵の点で空である。[しかし]ガンジス河の砂を越え、[仏の功德と]分離せず、[仏の]智慧より離れず、不可思議な仏の徳目の点では空でない。)

[高崎 1958] 参照。

22 [高崎 1975b]

23 『現観莊嚴論』の流行とヨーガタントラまたは無上ヨーガタントラの興起の関係は、すでに[羽田野 1950: 156]によって示唆されている。

第二章 『現観荘厳論』の成立と継承

第1節 『現観荘厳論』の構成

『現観荘厳論』は、帰敬偈と二つの総括偈を含めた全274偈、八章から成る。各章は順次、『現観荘厳論』の説く修行体系である「八現観」の説明に費やされており、第六章のように僅か1偈だけの章もあれば、第四章のように63偈より成る章もある。後世になると、偈数とは無関係に、各現観を特徴付ける項目を70と数え、『現観荘厳論』の構造を八現観七十項目によって説明することが一般的となる。¹ しかしここでは、後世一般的となるその方法を取らずに、『現観荘厳論』の偈が実際に叙述している内容によって、同論の構成を見て行くこととする。同論が特に何について詳しく説いたかが問題となるからである。

第I章 あらゆる形相についての智慧

0.a	般若波羅蜜への帰敬	(帰敬偈)
0.b	『現観荘厳論』の著作目的	(1-2)
0.c	『現観荘厳論』の項目	(3-17)
1.a	発心の定義	(18ab)
1.b	発心の対象	(18cd)
1.c	発心の区分	(19-20)
2.a	教説の区分	(21-22)

2.b	僧宝の区分	(23- 24)
3.a	大乘の洞察へ導く段階・総説	(25- 26)
3.b.a	暖かみの対象と形相	(27- 28ab)
3.b.b	頂きの対象と形相	(28cd- 30)
3.b.c	認可の対象と形相	(31- 32ab)
3.b.d	世間的な最高法の対象と形相	(32cd- 33)
3.c	四種の分別	(34- 35)
3.d	支援	(36)
4.a	種姓の区分	(37- 38)
4.b.a	種姓の区分についての反論	(39ab)
4.b.b	種姓の区分についての応答	(39cd)
5	行の対象	(40- 41)
6	行の目標	(42)
	(行)	
7	鎧行	(43)
8	前進行	(44- 45)
9.a	資糧行・総説	(46- 47)
9.b.a	初地	(48- 50)
9.b.b	第二地	(51)
9.b.c	第三地	(52- 53ab)
9.b.d	第四地	(53cd- 54)
9.b.e	第五地	(55- 56)

9.b.f	第六地	(57- 58)
9.b.g	第七地	(59- 65)
9.b.h	第八地	(66- 67)
9.b.i	第九地	(68- 69)
9.b.j	第十地	(70)
9.c	対症療法資糧	(71)
10	出陣行	(72- 73)

第II章 実践道についての智慧

1	実践道についての智慧の条件	(1)
2.a	声聞の実践道	(2)
2.b	声聞の実践道の洞察へ導く段階	(3- 5)
3.a	独覚の実践道の優秀性	(6)
3.b	無言説法の仕方	(7)
3.c	独覚の実践道	(8)
3.d	独覚の実践道の洞察へ導く段階	(9- 10)
4.a	菩薩の見道	(11)
4.b	十六剎那の形相	(12- 16)
5	修道の作用 (漏出のある修道)	(17)
6	信解についての思惟	(18- 19)
7	信解の功德	(20)

8	廻向についての思惟	(21- 23)
9	歓喜についての思惟 (漏出のない修道)	(24)
10	牽引	(25)
11.a	窮極的浄化の因	(26- 27)
11.b	浄化・総説	(28)
11.c	浄化・各説	(29)
11.d	浄化の区別	(30)
11.e	窮極的浄化のあり方	(31)

第三章 あらゆる事物についての智慧

1	輪廻と涅槃に止住しないこと	(1)
2	非方便により遠く方便により近いこと	(2)
3.a.a	内なる敵	(3)
3.a.b	対症療法	(4abc)
3.b.a	微細な愛著	(4d- 5ab)
3.b.b	愛著の捨断	(5cd- 6)
3.c	内なる敵と対症療法の総括	(7)
4	加行	(8- 10ab)
5	加行の同一性	(10cd)
6.a	見道・総説	(11)
6.b	見道の十六刹那	(12- 15)

0	第 I - III 章の総括	(16)
第IV章 あらゆる形相についての完全な理解		
1.a	形相・総説	(1)
1.b.a	あらゆる事物についての智慧の形相	(2)
1.b.b	実践道についての智慧の形相	(3)
1.b.c	あらゆる形相についての智慧の形相	(4-5)
2.a	加行者	(6-7)
2.b	加行	(8-11)
3	加行の功德	(12ab)
4	加行の障壁	(12cd)
5.a	特質・総説	(13)
5.b.a	あらゆる事物についての智慧の加行の認識	(14-17)
5.b.b	実践道についての智慧の加行の認識	(18-19)
5.b.c	あらゆる形相についての智慧の加行の認識	(20-22)
5.c.a	優秀性・総説	(23)
5.c.b	優秀性・各説	(24-26)
5.d	作用	(27-28)
5.e	自性	(29-31)
6.a	解脱へ導く段階・総説	(32)
6.b	解脱へ導く段階・各説	(33-34)
7	洞察へ導く段階	(35-37)

8.a	不退転の衆徒・総説	(38)
8.b.a	洞察へ導く段階における不退転の特質・総説	(39)
8.b.b	洞察へ導く段階における不退転の特質・各説	(40-45)
8.c.a	見道における不退転の特質・総説	(46)
8.c.b	見道における不退転の特質・各説	(47-51)
8.d.a	修道における不退転の特質・総説	(52-53)
8.d.b.a	修道の区分	(54)
8.d.b.b.a	修道の区分についての反論	(55ab)
8.d.b.b.b	修道の区分についての応答	(55cd)
8.d.b.c.a	修道の向上についての反論	(56)
8.d.b.c.b	修道の向上についての応答	(57)
8.d.b.d.a	菩提についての反論	(58ab)
8.d.b.d.b	菩提についての応答	(58cd)
8.d.c	修道の対象	(59)
9	輪廻と涅槃の同一性	(60)
10	仏国土の浄化	(61)
11	方便の熟練	(62-63)

第V章 頂点に達した現観

1	標識	(1)
2	増進	(2)
3	堅固	(3)

4	三昧	(4)
5.a.a.a	客体の分別・総説	(5)
5.a.a.b	主体の分別・総説	(6- 7)
5.a.b.a	第一の客体の分別	(8- 9)
5.a.b.b	第二の客体の分別	(10- 12)
5.a.b.c	第一の主体の分別	(13- 14)
5.a.b.d	第二の主体の分別	(15- 16)
5.b.a	見道の因としての働き	(17)
5.b.b	見道の果である大菩提	(18)
5.b.c	菩提についての反論	(19)
5.b.d	菩提についての応答	(20)
5.b.e	解脱のあり方	(21)
5.c	見道・総説	(22- 23)
6.a	修道・総説	(24- 25)
6.b.a	第一の客体の分別	(26- 27ab)
6.b.b	第二の客体の分別	(27cd- 29)
6.b.c	第一の主体の分別	(30- 31)
6.b.d	第二の主体の分別	(32- 34)
6.c	修道の功德	(35- 36)
7.a	無間隙の三昧・総説	(37- 38)
7.b	無間隙の三昧・各説	(39)
8	錯誤	(40- 42)

第VI章 漸次的な現観

- 1 漸次的な現観 (1)

第VII章 一刹那の覚知

- 1.a 漏出のないあらゆる法の一刹那の覚知 (1)
1.b 一刹那の覚知のあり方 (2)
2 成熟の法の一刹那の覚知 (3)
3 夢の如き法の一刹那の覚知 (4)
4 不二の法の一刹那の覚知 (5)

第VIII章 法身

- 1.a 自性身・総説 (1)
1.b.a 自性身・各説 (2-6)
1.b.b 仏の無葛藤 (7)
1.b.c 仏の願智 (8)
1.c 仏の顕現 (9-10)
1.d 仏の常住性 (11)
2.a 受用身・総説 (12)
2.b.a 三十二相の枚挙 (13-17)
2.b.b 三十二相の因・総説 (18)
2.b.c 三十二相の因・各説 (19-20)
2.c 八十種好・各説 (21-32)

3	変化身	(33)
4	法身の作用	(34- 40)
結び		
0.a	六項目による総括	(1)
0.b	三項目による総括	(2)

第2節 成立期と継承者

1 ハリバドラ以前の系譜

『現観莊嚴論』は八世紀以降のインドとチベットにおいて般若経解釈の標準として用いられ、特に後世、大乘が顯教と密教に分かれるようになると、顯教を代表する主要な論典となった。² そのように『現観莊嚴論』を隆盛にするのに最も貢献したのは、註釈者ハリバドラ Haribhadra(8世期末)である。チベットでの訳経の当初から彼の『小註』は翻訳され、³ その後もチベットの多くの学僧たちが同書に対する複註の形で『現観莊嚴論』の註釈書を書いている。⁴ またインド本土でも『小註』に対する複註が作られたり、⁵ あるいは逆に批判が起きたりもしている。⁶ このような歴史的な重要性から、『現観莊嚴論』受容の歴史を彼以前と彼以後に分けることが適当であろう。従って本項ではハリバドラの著作をまず取り上げ、次いで彼以前の系譜について彼の所説に従って検討したい。なお本論文の第二部は、ハリバドラの『小註』の第I章と第IV章を取り上げて、和訳と解説を施している。

現在チベット大蔵経にはハリバドラに帰せられる次の四作が知られる。

1 『聖八千頌般若波羅蜜の釈・現観莊嚴の光明』 Āryāṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-vyākhyābhisamayālamkāralokā-nāma [TTP No.5189: Vol.90] (『大註』と略)

2 『般若波羅蜜を教示する現観莊嚴論に対する註』 Abhisamayālamkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-vṛtti [TTP No.5191: Vol.90] (『小

註』と略)

3 『世尊宝集頌細疏』 Bhagavad-ratna-samcaya-gāthā-pañjikā-nāma [TTP No.5190: Vol.90]

4 『二万五千頌般若経』 Pañcaviṁśatisāhasrikā-prajñāpāramitā [TTP No.5188: Vols.88-90]

これらのうち最後のものは、『二万五千頌般若経』本文を『現観莊嚴論』の所説に基づいて分科、整理したもので、著作というよりは編集と名付ける方がふさわしい。しかもハリバドラの真作とは認め難い。分科する際の項目名の用語法が他の三作と異なるし、⁷ 経の本文自身も『大註』などに引用された般若経本文と一致しないことが少なくないからである。⁸ 他方、最初の三作には共通の叙述がしばしば見られ、⁹ 同一人物の手になるものと見なし得る。そのうち『大註』と『小註』に関しては、後者が前者の抜粋、要約であると一般に考えられている。¹⁰

『大註』と『小註』の両書は『現観莊嚴論』の作者としてマイトレーヤ Maitreya の名を挙げ、ハリバドラ以前の註釈者としてアサンガ Asaṅga、ヴァスバンドゥ Vasubandhu、アーリヤ・ヴィムクティセーナ Ārya Vimuktisena、バダンタ・ヴィムクティセーナ Bhadanta Vimuktisena の四人を認めている。¹¹ このうち両ヴィムクティセーナの著作は現存する。すなわち次の2作である。

5 アーリヤ・ヴィムクティセーナ 『聖二万五千頌般若波羅蜜を教示する現観莊嚴論に対する註』 Ārya-pañcaviṁśatisāhasrikā-prajñāpāramitopadeśa-śāstrābhisamayālamkāra-vṛtti [TTP No.5185: Vol.88]¹²

6 バダント・ヴィムクティセーナ『聖二万五千頌般若波羅蜜を教示する現
観莊嚴論の偈頌に対する疏』 Ārya-pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñā-
pāramitopadeśa-śāstrābhisamayālamkāra-kārikā-vārttika [TTP No.5186:
Vol.88]

しかしアサンガ、ヴァスバンドゥ兄弟の作品は大蔵経中に確認できない。
ハリバドラが二人の所説として引用する文も、年代的にハリバドラと二人
の間を結ぶはずの両ヴィムクティセーナの著作には見られない。¹³ また、
『現観莊嚴論』の作者としてマイトレーヤに言及することが両ヴィムクテ
ィセーナの註釈に見出せない。¹⁴ 『大乘莊嚴經論』と『中辺分別論』に関
しては、古くから、マイトレーヤが天上で説き、アサンガがそれを文章化
し、それにヴァスバンドゥが註釈を加えたと伝承されているので、『現観
莊嚴論』のマイトレーヤからヴァスバンドゥまでの系譜は、『大乘莊嚴經
論』や『中辺分別論』の伝統に倣った伝説に過ぎないと考えられる。そし
てその伝説が信じられるようになった時期は、バダント・ヴィムクティ
セーナからハリバドラまでの間に定められよう。

要するに、初期の『現観莊嚴論』註釈文献のうち、存在を確認できるの
はアーリヤ・ヴィムクティセーナ以降の註釈のみで、マイトレーヤからア
サンガ、ヴァスバンドゥまでの系譜は、比較的後世になって信じられるよ
うになったのであり、¹⁵ 文献的に確認できない。また『現観莊嚴論』は、
唯識派の影響を受けていることは確かながら、唯識説を説いているわけ
ではなく、『大乘莊嚴經論』や『中辺分別論』の作者と同一人物とは考え難
い。しかし我々は作者についてマイトレーヤ以外の人物を挙げる伝統を全

く知らないので、マイトレーヤの作者性を否定した今、『現観莊嚴論』の作者は解明できない問題として残すしかなかろう。

2 『現観莊嚴論』の成立期

『現観莊嚴論』の作者は、前項で考察したように不明とせざるを得ない。では『現観莊嚴論』はいつごろ作成されたのであろうか。これについては上限と下限の両方から接近できよう。まず思想的に先行すると考えられる論書の成立年代を上限とする。ついで、現在知られる最古の註釈者であるアーリヤ・ヴィムクティセーナの年代を下限とする。

『現観莊嚴論』と思想的に近いとみなされる作品としては、まず『大乘莊嚴經論』を挙げることができる。両書は発心についての所説が一致する。すなわち『現観莊嚴論』第I章第19-20偈において説かれる二十二種の発心は、『大乘莊嚴經論』第IV章「発心品」第15-20偈においても同様の比喻によって説かれている。¹⁶ また『現観莊嚴論』第VIII章のキーワードである法身、自性身、受用身、変化身などは『大乘莊嚴經論』第IX章「菩提品」などにも見られる。但しそれぞれの概念規定は、本論文第四章第2節で考察するように、かなり異なり、『現観莊嚴論』の方が『大乘莊嚴經論』よりも発展した形を説いている。

『中辺分別論』からの影響も見出せる。本論文第五章第2節で考察するように、『現観莊嚴論』において否定対象とされる客体の分別と主体の分別という用語は、『中辺分別論』にも見られる。また、唯識派にとって根本的な瞑想法である入無相方便が『中辺分別論』に説かれているが、『現

『現觀莊嚴論』もその説明をほぼ受け継いだ形で分別についての自らの思想を語る。分別も入無相方便も唯識派にとって根幹となる概念であるが、それと比較すれば『現觀莊嚴論』における両概念の重要性は小さい。『大乘莊嚴經論』と『中辺分別論』はともに、唯識派論書としては最初期のものであり、5世紀前半には完成していたものと思われる。

如来蔵思想を語る『宝性論』も『現觀莊嚴論』と近い関係にある。『現觀莊嚴論』第V章第21偈は『宝性論』第154偈に極似している。但し同様な偈は他にも複数の文献に見られ、¹⁷ 全く同一の偈はスティラマティの『中辺分別論広釈』に、出典のないまま引用として紹介される。¹⁸ このことが示すように、『現觀莊嚴論』の同偈は必ずしも『宝性論』からの直接の引用とは言えず、当時一般的であった偈を、『現觀莊嚴論』と『宝性論』の両書がともに用いたと考える方が自然であろう。だが、両書の思想的類似性は他にも見られる。『宝性論』にも『大乘莊嚴經論』や『現觀莊嚴論』と同様に、法身や自性身、受用身、變化身などの術語が用いられ、仏身論が重要な主題となっている。しかし同書の「法身」は総括的用法が主となっており、『大乘莊嚴經論』における「法身」が個別的用法が主となっているのと好対照をなしている。つまり『宝性論』の法身は自利と利他の二つの働きをなし、自性身と受用身と變化身の三身によって自らを表示しているのに対し、『大乘莊嚴經論』の法身は三身のうちの自性身の異名に過ぎず、働きを持たない。¹⁹ この『宝性論』の法身観は密教のそれと軌を一にしているが、²⁰ 本論文第四章第2節で検討するように、『現觀莊嚴論』の法身も同様の性格を持っている。『宝性論』は『大乘莊嚴經論』

の所説に多くを依っていることが認められており、漢訳者勒那摩提は五百八年に中国に達しているので、5世紀末までに成立していたことは確実である。²¹

なお、後世のチベットでは、『現観莊嚴論』は『大乘莊嚴經論』や『中辺分別論』、『宝性論』などとともに「マイトレーヤの五法」の一つとして数え上げられる。²²

また、『現観莊嚴論』第IV章第54偈の後半部分は、『俱舍論』第VI章第33偈の後半部分と同文である。²³ 『俱舍論』はヴァスバンドゥが大乗に転向する以前の作品であり、ヴァスバンドゥが『現観莊嚴論』の偈を用いたと考えるよりも、『現観莊嚴論』が『俱舍論』の偈を用いたと考える方が妥当である。

一方、下限の決め手となるのはアーリヤ・ヴィムクティセーナの活躍年代である。彼についての詳しい伝記は知られていないが、チベットの所伝によると、彼はヴァスバンドゥの弟子である。²⁴ 但し先述したように、『現観莊嚴論』とヴァスバンドゥの結び付き自体が伝説の域を越えず、疑わしいので、アーリヤ・ヴィムクティセーナが実際に彼の弟子であったか否かも保留すべき問題である。したがってヴァスバンドゥの年代を基準にしてアーリヤ・ヴィムクティセーナの年代を探るという方法は取るべきでない。むしろ逆に、彼がハリバドラより何代ほど前に活躍したかということより導き出すべきであろう。

チベットの学僧プトンは、自らの受けた『現観莊嚴論』の系譜の記録を残している。詳細については次項で見ることとなるが、その系譜のうち関

連する部分を次に示そう。

- (1)アーリヤ・ヴィムクティセーナ
- (2)バダಂತ・ヴィムクティセーナ
- (3)ヴァラセーナ
- (4)ヴィニータセーナ
- (5)ヴァイローチャナバドラ
- (6)ハリバドラ。

このうち最後のハリバドラが8世期末の人物であったことは、その庇護者ダルマパーラ王の年代から、動かない。そこで、仮に師弟の年齢差をそれぞれ20歳ぐらいとするならば、アーリヤ・ヴィムクティセーナはハリバドラより1世紀早く活躍していたこととなる。年齢差を30歳にまで拡げるならば、7世紀中頃の活躍となろう。

だがプトンの表は、古い時代ほど師弟の年齢差が大きい傾向にある。活躍年代の明らかな人物として、ハリバドラ(8世期末)、ロデンシェーラブ(1059-1109)、プトン(1290-1364)を挙げよう。それぞれ300年、250年の年代の開きがある。しかし中間をつなぐ人物は、それぞれ5人、11人である。つまりプトンから時代的にも地理的にも近いロデンシェーラブ以降の系譜は、師弟間の年齢差を20歳強で計算でき、妥当であると思われるのに対し、それ以前のインドの人物が多い系譜では、年齢差は50歳近くにも開いてしまう。これが事実でないに違いないであろうことは容易に想像がつく。おそらく系譜に挙げられなかった人物も大勢いたに違いない。それはともかく、アーリヤ・ヴィムクティセーナとハリバドラの間についても同じことが言えよう。アーリヤ・ヴィムクティセーナとハリバドラの間は、プトンが示すよりも多くの人物がいた可能性がある。ハリバドラとロデンシェーラブの間の例にならって、師弟間の年齢差を50歳まで開

いたものとするならば、アーリヤ・ヴィムクティセーナの時代を6世紀中頃にまで遡らすことが可能である。この推定は、彼がおそらくダルマキールティの論理学を知らなかったことも考慮に入れると、より可能性が高くなる。ダルマキールティは7世紀前半の人物と考えられているので、²⁵アーリヤ・ヴィムクティセーナは6世紀の人物であると思われる。²⁶

以上の諸点をまとめよう。

(1)『現観莊嚴論』は『大乘莊嚴經論』や『中辺分別論』からの影響を受けている。だから作成の上限年代は、その両者の作者であると思われるアサンガ(390-470)の時代に置くことができる。

(2)『現観莊嚴論』の内容には『宝性論』と親しい関係のものが見出せる。しかし両者は、一方が他方に直接に影響を与えたというよりは、むしろ同傾向の思想がほぼ同時代に現れたとみなし得る。したがって両者の時代は大きく離れていない。

(3)『現観莊嚴論』は『俱舍論』からも影響を受けていると思われる。『俱舍論』の作者であるヴァスバンドゥ(400-480)はアサンガの年代とほぼ同じであり、しかも彼の比較的若い時代の作品なので、上限年代をアサンガの時代においても大きな移動はない。

(4)『現観莊嚴論』はアーリヤ・ヴィムクティセーナによって註釈が施された。だから下限年代は彼の年代である。しかし彼の註釈には著者への言及がなく、また『現観莊嚴論』作成直後の註釈とはみなし難い。したがって実際の下限年代は、アーリヤ・ヴィムクティセーナよりさらに数十年以上遡るものと思われる。

以上を総合すると、『現観莊嚴論』は5世紀後半に作成されたと考えるのが、最も妥当であろう。

『現観莊嚴論』は作成されてからアーリヤ・ヴィムクティセーナの註釈が作られるまでに数十年の空白期間があったが、バダントラ・ヴィムクティセーナの註釈以降、ハリバドラが現れるまでにも100年以上の断絶期間があった。これほど長い期間、仏教史の表面に出ることがなかった根底には、当時の仏教の潮流と『現観莊嚴論』の思想の間に相容れない何かがあったことを疑わせる。『現観莊嚴論』がハリバドラ以降、仏教史の表舞台に顕教の代表のごとく現れたのは、後期のインド仏教のタントラ化と密接なかわりがあると思われる。次項ではタントラ仏教がはなやかとなった、ハリバドラ以降のインドでの、『現観莊嚴論』の註釈者たちを概観したい。

3 ハリバドラ以降のインドでの伝承

ハリバドラ以降、多くの学僧が『現観莊嚴論』の註釈を著した。その中には彼の弟子と伝えられる人物もおり、逆に彼の批判者もいた。

ハリバドラの弟子として最も有名なのはブッダシュリージュニャーナ *Buddhaśrījñāna* (fl. c.800)である。彼は密教者として活躍し、初期の無上ヨーガタントラに属する『秘密集会タントラ』 *Guhyasamāja-tantra* に対する解釈学を築いた。それを起源とする系譜は「ジュニャーナパーダ」流と呼ばれ、後の聖者流と並び、『秘密集会タントラ』解釈の二大潮流の一つとなる。²⁷ 以上のように密教者として著名であったブッダシュリージュニャーナであるが、ハリバドラの弟子であったにふさわしく、『現観莊嚴

論』に基づいて『宝徳蔵般若経』の註釈を書いている。

7 『集頌細疏』 Saṅcaya-gāthā-pañjikā [TTP No.5196]

やはりハリバドラの弟子と伝えられるダルマミトラ Dharmamitra (fl. c.800)²⁸は師の『小註』に対して、次に挙げる複註を施した。しかしそれ以外の著作は知られない。

8 『般若波羅蜜を教示する現観莊嚴論に対する註釈・解明されたことば』
Abhisamayālamkāra-kārikā-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-tīkā-prasphuṭa-padā-nāma [TTP No.5194]

その後しばらく註釈は著されない。註釈者が再び多く現れるのは、紀元1000年頃からである。この時期に、ハリバドラの『小註』の複註が二つ作成される。一つはダルマキールティシュリー Dharmakīrtiśrī (fl. c.1000)の手によるものである。この人物はアティーシャの師であり、チベットではセルリンパ (gSer gling pa) の名で知られる人物である。²⁹

9 『般若波羅蜜を教示する現観莊嚴論に対する註・難解箇所の光明』
Abhisamayālamkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-vṛtti-duravabodhālokā-nāma-tīkā [TTP No.5192]

『小註』に対する第3の複註はプラジュニャーカラマティ Prajñākaramati (c.950-1000) によって書かれた。これは先の二つの複註がほぼ逐語釈と言ってよいのと異なり、題名が示すように概略を提示しただけに過ぎない。なお彼はシャーンティデーヴァの『入菩提行論』 Bodhi-caryāvatāra に対して註釈を作ったことでも知られる。³⁰

10 『現観莊嚴の註の略義』 Abhisamayālamkāra-vṛtti-piṇḍārtha [TTP

No.5193]

チベットでの『現観莊嚴論』の流行に功のあったアティーシャ Dīpaṃ-
karajñāna (982-1054) に帰せられる註釈もある。³¹

11『般若波羅蜜の略義の燈明』 Prajñāpāramitā-piṇḍārtha-pradīpa [TTP
No.5201]

密教者としても有名であり、チベットではシャーンティパ Shānti pa の
名で知られるラトナーカラシャーンティ Ratnākaraśānti (11cent.) は、
アティーシャの師の一人である。³² 彼には『現観莊嚴論』関係の著作が二
作ある。

12『現観莊嚴の偈頌に対する註・清浄の具足』 Abhisamayālamkāra-kārikā-
vṛtti-suddhamatī-nāma [TTP No.5199]

13『八千頌般若波羅蜜の細疏・最高の心髓』 Āryāṣṭasāhasrikā-
prajñāpāramitā-pañjikā-sārottamā-nāma [TTP No.5200]

このうち前者は、『現観莊嚴論』に対する単独の註であり、後者は『八千
頌般若経』と『現観莊嚴論』の対応関係を示しつつ註釈した論書である。
ラトナーカラシャーンティは、哲学的には形相虚偽論唯識派の人物であり、
いわゆる瑜伽行中観派のハリバドラの解釈を故意に避け、唯識派的立場で
『現観莊嚴論』を理解する。³³ なお彼は論理学者として『内遍充論』
Antar-vyāpti-samarthana を著している。

ラトナーカラシャーンティとほぼ同時代の後輩で、論理学に関しては彼
の師であり、哲学的には形相眞実論唯識派の立場から彼に批判を加えたラ
トナキールティ Ratnakīrti (c.1000-1050)³⁴には次の著作がある。

14『現観莊嚴に対する註・名譽の部分』 Abhisamayālaṅkāra-vṛtti-kīrti-
kalā-nāma [TTP No.5197]

やはり紀元1000年頃に活躍した人物に、スムリティジュニャーナキール
ティ Smṛtijñānakīrti (fl. c.1000)がいる。彼はチベット仏教後伝期に、
多くの仏典を翻訳し、自らも多くの著作がある。そのほとんどは密教関係
のものである。³⁵ その彼に帰される『現観莊嚴論』関係書は次のものであ
る。

15『詳細な十万頌と中庸な二万五千頌と簡略な一万八千頌般若経の八義に
よる説明』 Yum shes rab kyi pha rol tu phyin pa rgyas par bstan pa
'bum dang 'bring du bstan pa nyi khri lnga stong dang bsdus te
bstan pa khri brgyad stong pa rnams mthun par don brgyad kyis bstan
pa [TTP No.5187]

ハリバドラの『現観莊嚴論』解釈を正面から批判したのはアバヤーカラ
グプタ Abhayākaragupta (fl. c.1100)である。³⁶ 彼は『完成せるヨーガの
宝環』 Niṣpanna-yogāvalī などの著作によって、密教者として有名である
が、その一方で次の二作も著している。

16『聖八千頌般若波羅蜜に対する註・要所の月光』 Āryāṣṭasāhasrikā-
prajñāpāramitā-vṛtti-marma-kaumudī-nāma [TTP No.5202]

17『牟尼の説の莊嚴』 Muni-matālaṅkāra [TTP No. 5299]

前者は題名から容易に想像がつくように、ハリバドラの『大註』やラト
ナーカラシャーンティの『最高の心髄』同様に、『八千頌般若経』と『現
観莊嚴論』を対応させた註釈である。後者はテンギルの中観部に収録さ

れており、他の註釈書が般若部に収録されているのとは異なり、純粹な意味での『現觀莊嚴論』註釈書ではない。しかしその第3章は八現觀を主題としており、一般に『現觀莊嚴論』の註釈の一つとして数えられる。³⁷

先述したハリバドラの弟子の密教者と同名の、ブツダシュリージュニャーナ *Buddhasrījñāna* (fl. c.1200)はカシミールの人であり、チベットに招聘された。³⁸ 彼の『現觀莊嚴論』註は次のものである。

18『仏母般若波羅蜜を教示する現觀莊嚴論に対する註・般若の燈明の環』
Abhisamayālamkāra-bhagavatī-prajñāpāramitopadeśa-sāstra-vṛtti-prajñāpradīpāvalī-nāma [TTP No.5198]

なお、著者の年代等については不明ながら、クマラーシュリーバドラ *Kumāraśrībhadra* とダルマシュリー *Dharmaśrī* にも『現觀莊嚴論』の註釈がある。

19クマラーシュリーバドラ『般若波羅蜜の略義』*Prajñāpāramitā-piṇḍārtha-nāma* [TTP No.5195]

20ダルマシュリー『十万頌の解明』*Śatasāhasrikā-vivarāṇa-nāma* [TTP No.5203]

21ダルマシュリー『般若波羅蜜の蔵の鍵』*Prajñāpāramitā-kośa-tālanāma* [TTP No.5204]

以上概観したように、ハリバドラ以降、インド思想史から仏教が姿を消す時期まで『現觀莊嚴論』の註釈は作られ続けた。つまり『現觀莊嚴論』は8世紀末以降、インド仏教の最後まで重要な位置を占めていた。この期間は、他方では無上ヨーガタントラに属する密教も勢力を持っていた時期

である。8世紀以後、インドより仏教を導入したチベットでも、無上ヨーガタントラと『現観莊嚴論』が重要な役割を果たした。次項ではチベットにおける『現観莊嚴論』の伝承について扱おう。

4 チベットでの伝承

チベットが仏教の導入を本格的に始めたのは8世紀のことである。その最初期から『現観莊嚴論』はチベットに知られており、その後も常に重要な典籍の位置を占めていた。とりわけそれはハリバドラの『小註』を通じて取り入れられた。たとえばゲルク派の僧院では今日に到るまで、顯教の学習のために五教科を設定しており、『小註』が般若学学習のための根本論書として扱われている。また一般に、チベットにおける『現観莊嚴論』の伝承は、ハリバドラの『小註』を通じて行なわれた。³⁹

チベット最古の大蔵経目録である『デンカルマ目録』 lDan dkar ma (または『レンカルマ目録』 lHan dkar ma) は『現観莊嚴論』関係書として次の三作を挙げている。

No.516: 『八千頌般若経に対する広釈・現観莊嚴』 Shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa'i rgya cher bshad pa mngon par rtogs pa'i rgyan

No.517: 『現観莊嚴に対する広註』 mNgon par rtogs pa'i rgyan gyi rgya cher 'grel pa

No.518: 『聖集頌に対する註』 'Phags pa sdud pa'i tshigs su bcad pa'i 'grel pa

このうち No.516 は著者も知られず、また、現存しない。後の二つはそれぞれ、[TTP No.5191] (『小註』) と [TTP No.5196] (ブツダシュリージュニャーナ『集頌細疏』) に相当し、どちらの翻訳にもペルツェク dPal brtsegs が携わっている。この目録は824年に成立しているので、『小註』がハリバドラの時代から遠く離れないうちに翻訳されたことが知られる。⁴⁰ しかしこの前伝期 (snga dar) 仏教の伝統が直接に後代につながることはなかった。

後伝期 (phyi dar) の『現観莊嚴論』の流行にはアティーシャ Atīśa (982-1054) およびロデンシェーラブ Blo ldan shes rab (1059-1109) の二人の力に負うところが大きい。たとえば大学匠ブトン Bu ston Rin chen grub (1290-1364) は自らの受けた『現観莊嚴論』の系譜を、次のように挙げている。⁴¹

(1) 釈迦牟尼 Śākyamuni (2) マイトレーヤ Maitreya (3) アサンガ Asaṅga (4) ヴァスバンドゥ Vasubandhu (5) アーリヤ・ヴィムクティセーナ Ārya Vimuktisena (6) バダント・ヴィムクティセーナ Bhadanta Vimuktisena (7) ヴァラセーナ Varasena (8) ヴィニータセーナ Vinītasena (9) ヴァイローチャナバドラ Vairocanabhadrā (10) ハリバドラ Haribhadra (11) ブツダシュリージュニャーナ Buddhaśrījñāna (12) グナミトラ Guṇamitra (13) ラトナバドラ Ratnabhadrā (14) スチャンドラ Sucandra (15) ディーラパーラ Dhīrapāla (16) ロデンシェーラブ Blo ldan shes rab (17) デ・シェーラブバル 'Dre Shes rab 'bar (18) アロ・チャンチュプイエシェー A ro Byang chub ye shes (19) ドゥルジン・カルモ 'Dul 'dzin dKar mo (20) カ

ルチュンリンモ dKar chung ring mo (21)シャンイエバ Zhang g'ye ba
(22)ジャムペードルジェ 'Jam pa'i rdo rje (23)タルマツルティム Dar
ma tshul khrims (24)ツォンドウードルジェ drTson 'grus rdo rje (25)
リンポチェパ Rin po che pa (26)ロパ Lho pa (27)ツェーメーキェーブ
Tshad ma'i skyes bu (28)プトン Bu ston

また、プトンは「旧般若ドム流」(phar phyin rnying ma 'brom lugs)と呼
ばれる系譜も受けている。それは上の系譜のうち、中間の人物が一部異な
る。

(10)ハリバドラ Haribhadra (11)クサリチェワ Ku sa li che ba (12)クサ
リチュンワ Ku sa li chung ba (13)ダルマキールティ Dharmakīrti (14)
アティーシャ Atīśa (15)ドムトンパ・ギャルウェージュンネー 'Drom
ston pa rGyal ba'i 'byung gnas (16)ドムトン・ツェンナムゴラマ 'Drom
stong bTsan nam mgo bla ma (17)デチェン・シェーラブバル 'Dre chen
Shes rab 'bar

以上のようにプトンが継承した新旧の系譜の中に、ロデンシェーラブとア
ティーシャがいるのが確認できる。

アティーシャにはテンギユル中に、『般若波羅蜜の略義の燈明』
Prajñāpāramitā-piṇḍārtha-pradīpa [TTP No.5201]があるが、これは彼の
自作ではないと考えられることもある。⁴² いずれにせよアティーシャの弟
子たちの間で『現観莊嚴論』が重要書として扱われていることは良く知ら
れており、⁴³ また、アティーシャ自身、主著『菩提道燈論』Bodhi-patha-
pradīpa の自註の中で、『現観莊嚴論』から引用を行なったり、同書に基

づく修行階梯を提示している。⁴⁴

アティーシャ系の『現観莊嚴論』の伝統をプトンが「旧般若」とみなし、それをロデンシェーラブのゴク流の伝統よりも後に示していることから知られるように、チベットでより重要なのはロデンシェーラブ系のゴク流である。

ロデン・シェーラブはサンプ大学問寺 gSang phu Ne'u thog の大成者であり、『小註』の改訳者としても知られている。チベットで最初に『現観莊嚴論』に註釈を作ったのも彼と言われる。⁴⁵ プトンの『仏教史』 gSung rab rin po che'i mdzod [Toh No.5197]によれば、彼には『小註』に対する註釈が二つと『大註』に対する註釈が一つあるが、⁴⁶ 十九世紀のアク・リンポチェ A khu rin po che(1803-1875) は、それが当時すでに奇観本であることを伝えている。⁴⁷

ゴク流は先に見たようにプトンに継承された。この大学匠には『阿含の穂』 Lung gi snye ma という、『小註』の複註がある。彼以後に『小註』の複註を著す人物の多くは、直接、間接に彼の法を嗣いでいる。いわゆる新サキャ派のヤクトゥク g'Yag phrug Sangs rgyas dpal(1350-1414) には五つの『小註』の複註がある。彼はプトンの弟子ダツェーパ sGra tshad pa Rin chen rnam rgyal(1318-1388) から嗣法している。⁴⁸ 一方ヤクトゥクからはロントン Rong ston Shes bya kun rig(1367-1449) が出、さらにロントンからは、コラムパ Go ram pa bSod nams seng ge(1429-1489) の師であるラブジャムパ・サンギェーベル Rab 'byam pa Sangs rgyas 'phel(1414-1485) や、シャーキャチョクデン Shākya mchog ldan(1428-

1507) らが輩出した。⁴⁹ なおコラムパとシャーキャチョクデンは、サキヤ派の顕教学に黄金時代をもたらした人物である。⁵⁰

他方、やはりプトンから嗣法したニャオン・クンガベル Nya dbon Kun dga' dpal(14c.)はレンダワ Red mda' ba gZhon nu blo gros(1349-1412)の師でもある。レンダワはゲルク派の祖ツォンカパ Tsong kha pa Blo bzang grags pa(1357-1419)の直接の師の一人でもあり、ツォンカパの顕教理解に決定的な影響を与えた。⁵¹ なお、ゲルク派で実際に『現観莊嚴論』が学習されるのは、ツォンカパの著作に基づくのではなく、彼の高弟であり、また、レンダワからも学んだことのあるタルマリンチェン Dar ma rin chen(1364-1432)の『広積心髓莊嚴』 rNam bshad snying po rgyan に依っている。⁵² いずれにせよプトンの法はゲルク派へも流れている。ゲルク派の学堂で学習される五科目の一つに般若学があり、その根本典籍としてハリバドラの『小註』が現在まで用いられていることは先述した。

本論文で後に見るように、ハリバドラの解釈は必ずしも『現観莊嚴論』の原意に忠実ではないが、以上見てきたようにハリバドラの『小註』はチベットでの『現観莊嚴論』解釈の基本に置かれてきた。つまり『現観莊嚴論』を理解するためには、その歴史的な重要性ゆえに、『小註』を無視することはできない。本論文も第二部で彼の『小註』の和訳・解説を行なっている。

第3節 従来の『現観莊嚴論』研究

1 シチェルバツキー氏とオーバーミラー氏の研究

現代学者として『現観莊嚴論』研究をいち早く発表したのは、シチェルバツキー Th. Stcherbatsky とその弟子オーバーミラー E. Obermiller である。両氏の研究の特色は、当時まだ一般的でなかったチベット仏教の成果を取り入れたことにある。

この師弟は1929年に梵蔵校訂テキストを『仏教双書』*Bibliotheca Buddhica* の第23巻として出版している。その序文の中でシチェルバツキー氏はチベットのゲルク派で履修される五課程に言及し、『現観莊嚴論』を通じて学ぶ般若学を「道德哲学」(moral philosophy) と規定する。⁵³ そして阿毘達磨、論理、中観という三課の「哲学」に対して、現観を「宗教」と位置付ける。「現観」とは彼の定義によると「絶対者を直観すること」であり、また「その直観に到達する道」でもあり、「道」(mārga) の同義語とされる。⁵⁴ また『現観莊嚴論』に対しては「般若波羅蜜の教義の、実践面での体系的解説」であり、「大乘の救済道の教義に用いられるすべての術語の体系的索引であると規定する。⁵⁵

要するにシチェルバツキー氏の理解は、次の2点にまとめられる。

- ①現観は、絶対者を直観することおよびそこに到る「道」である。
- ②『現観莊嚴論』は、般若経に説かれた「道」の項目を組織して羅列した書である。

彼のこの理解はその後の『現観莊嚴論』研究の方向に大きな影響を与える。

『現観莊嚴論』の梵蔵テキスト序文においてシチュエルバツキー氏が示した理解の延長上に、彼の共編者であり弟子でもあるオーバーミラー氏は研究成果を続々と発表していった。1932年に出された『マイトレーヤの現観莊嚴論に見られる般若波羅蜜の教義』は6章より成る。第1章「現観莊嚴論関連文献概観」は、『現観莊嚴論』をマイトレーヤの五法や、般若経基本四解説書の中で位置付けし、同書に対するインド撰述の21の註釈を紹介する。⁵⁶ 第2章「道とその分類」は、声聞乗と独覚乗と大乘の三乗それぞれにおける、資糧を積む道、加行道、見道、修道、修学し尽くした道という五道の概説を行なう。それはタルマリンチェン Dar ma rin chen の『現観次第の実践法・最高乗の開門』とコンチョク・ジクメーワンボ dKon mchog 'jigs med dbang po の『境地と道の提示・三乗の装飾』の所説に基づいている。⁵⁷ 第3章「もう一つの分類—小乗の八境地と菩薩の十地—」もチベット撰述の両書に依りつつ、般若経に説かれる「白善の観察智の境地」から「独覚の境地」までの八境地と、華嚴系の十地を概説する。⁵⁸ 第4章「現観莊嚴論の八原理七十項目」は、ハリバドラ以来の伝統に従って、『現観莊嚴論』の構成を示したものである。そのうち、論の大枠である八原理に関しては、ジャムヤンシェーパ 'Jams dbyangs bzhad pa の『七十義』をもとに説明を加え、七十項目についてはその項目のみを簡単に紹介するに留まっている。⁵⁹ 第5章「道の階梯と現観莊嚴論の主題の対応」は『現観莊嚴論』に説かれる七十項目を、第3章で示した道の次第に沿って再構成する。⁶⁰ 第6章「現観莊嚴論の著者と彼の体系」は『現観莊嚴論』を含むいわゆるマイトレーヤの五法すべてをアサンガに帰し、彼が観念論

(Idealism) である唯識説と純粹一元論 (pure Monism) である中観説の二つの体系の間を揺れ動いていた人物であると結論づける。⁶¹ オーバーミラー氏の同書には、そこで用いた術語の語彙集を兼ねた梵蔵索引も含まれている。⁶²

オーバーミラー氏のその次の著作『現観莊嚴論の分析』[Obermiller 1933-1936]は、前著第4章で行なった試みをさらに詳細にしたものである。すなわちジャムヤンシェーパの『七十義』に基づきつつ、八原理と七十項目各々の定義、細分、同義語、修行階梯上の範囲を規定している。さらに『二万五千頌般若経』のチベット語訳やハリバドラの大小両註、タルマリンチェンの『広積心髓莊嚴』も参考にしている。しかし著者の早世のため、この仕事は『現観莊嚴論』第IV章第5項目の途中までで、未完に終わった。

要するにシチュエルバツキー、オーバーミラー師弟は、『現観莊嚴論』研究にチベットでの伝統的研究の成果を取り入れることの重要性を指摘するとともに、自らその機軸に沿って多くの発表を行なった。しかしその反面、チベットの伝統に対する批判的視座が弱い。たとえば、いわゆる「マイトレーヤの五法」すべてを同一人物の作品と考えたり、『現観莊嚴論』が中観派自立論証派の立場から書かれたとみなすなどの問題点がある。また、主にゲルク派の資料によったため、それに対するサキャ派の反論にも注意を払うことが少ない。これらの弱点はあるものの、彼らの研究方法は『現観莊嚴論』の思想研究の基本操作として有効であり、また『現観莊嚴論』の概略を学会に紹介した功績は大きい。

2 コンゼ氏の研究

すでに何度も述べたが、『現観莊嚴論』は『二万五千頌般若経』の内容目次を与えるという形式で自らの叙述を進めている。したがって『現観莊嚴論』に対する単独の文献研究とは別に、般若経研究の資料として『現観莊嚴論』を用いる立場もあり得る。般若経研究者として知られるコンゼ E. Conze 氏の基本的立場はそこにある。

1954年に発表された『現観莊嚴論』の英訳は、現代語への初の全訳である。その長所は、項目が箇条書で示してあって理解し易いことであり、またその項目と、『二万五千頌般若経』や『八千頌般若経』、『十万頌般若経』、『一万八千頌般若経』のサンスクリット・テキストの対応箇所が示されていることと、梵蔵索引と蔵梵索引を含んでいることである。欠点と言うほどではないが、注記なしに帰敬偈が略されていることが残念である。また後述するように、「現観」（アビサマヤ）の訳語に問題がある。

1961年より1966年にわたって発表され、後に一卷本となった『完全な智慧についての大経』[Conze 1979]は、底本の扱いが変則的である。副題に「『現観莊嚴論』の分科を付して」とあるように、般若経の英訳に『現観莊嚴論』の項目見出しが与えられているが、『現観莊嚴論』の第IV章までに相当する箇所は主に『二万五千頌般若経』を訳しており、第V章以降に相当する箇所は『一万八千頌般若経』のギルギット写本からの英訳である。さらに部分的には『十万頌般若経』や漢訳などを採用した箇所もある。この変則性が欠点となっているが、『現観莊嚴論』との対応を考慮に入れつつ『二万五千頌般若経』系の般若経の概要を知ることのできる好書である。

以上のように、般若経と『現観莊嚴論』の関係を考察する資料の提供という点では功績の大きいコンゼ氏であるが、『現観莊嚴論』の基本概念である「現観（アビサマヤ）」については不十分な理解しか持っていない。氏は「アビサマヤ」を「再結合」（re-union）と訳す。⁶³ この語が「私の外なる真実在が、私の内なる真実在と共に来る」ことを意味するからであると氏は主張する。⁶⁴ しかしこの訳語は次に挙げる三つの理由で、受け入れ難い。

①この訳語がアビサマヤの語源である「共に来ること、集まること」に基づくとしても、その語源に「再」の意味はない。

②語源解釈をもし受け入れるのならば、ヴェーダ時代の「集まること」よりは、仏教の伝統的語源解釈に基づく「直接に正しく悟ること」の意味をより尊重すべきである。⁶⁵

③『現観莊嚴論』本文に照らしてみても、アビサマヤの構造に「再」結合の意味は見出せない。

結局コンゼ氏の研究の功績は、『現観莊嚴論』の思想研究にではなく、『現観莊嚴論』と般若経の対応関係の解明にある。

3 真野龍海氏の研究

第1項と第2項で見てきたように、『現観莊嚴論』に対する研究方法は、シチェルバツキーとオーバーミラーの両氏が行なったように、『現観莊嚴論』自身の思想を研究する方法と、コンゼ氏が行なったように般若経研究の資料として用いる方法の二つに分けられよう。真野氏の研究方法は基本

的には前者に属するだろうが、それを般若経の思想研究に応用しようという試みが見られる。

1972年に発表された『現観莊嚴論の研究』は、思想研究を扱った第一部と、ハリバドラ『小註』を和訳した第二部より成る。さらに『小註』の蔵梵索引が収められており、1975年に出された『梵文八千頌般若釈索引』と補完関係にある。

真野氏は序論において「『現観莊嚴論』は、（『智度論』と、筆者加筆）異なった一つの立場—道 (mārga)、即ち修道を中心として、その階梯徳目等から見た要約である。空の立場のみでもなく、瑜伽唯識のそれでもなく、道というものを強く中心とした考を基としている」と語っている。⁶⁶ また、注の中で「今日、『現観莊嚴論』の研究は、チベットよりであるとも言えるから、そのものプロパーの性格を考えることが大切である」と述べている。⁶⁷ このことから知られるように、氏の研究方法は、チベット仏教の伝統から離れた視座より『現観莊嚴論』を洞察することにある。その結果、『現観莊嚴論』が中観思想や唯識思想とは異なる立場にあることに気づいた。しかし、中心的な操作概念であるはずの「道」の概念規定が全くなされていらない。『現観莊嚴論』が「道」を示した論であるという理解は、一見、シチェルバツキー氏の理解を受け継いだもののようである。しかしシチェルバツキー氏の「道」は、「絶対者の直観に到達するための道」と言うように、その到達点が明らかであるが、真野氏は、到達点を予想しない「道」という単独の立場があるかのように想定して、論を進めている。このことが真野氏の主張を漠然として、理解しにくいものとしている。

第二部の、ハリバドラの『小註』の和訳は、現代語として初の全訳である。その訳注の中で真野氏は、『小註』と平行する『大註』の箇所を指摘する。しかしその訳文は、アビダルマや中観、唯識などの教義に基づいた議論を理解せず、その結果、誤訳と思われる部分も多い。⁶⁸

シチェルバツキーとオーバーミラー師弟が、ややもすればチベットの伝統を重視しすぎるのに対して、真野龍海氏の研究の欠点は逆にチベットの伝統を無視しすぎたことにある。そしてそれに代わる自らの立場を鮮明にし得なかったことが問題点であろう。思想研究にはあまり成功したとは言えない氏であるが、『小註』の初の全訳と索引作成は重要な功績である。

4 その他の研究

『現観莊嚴論』について個別の研究は多いが、この第4項では、テキスト校訂などの著作のある研究者を中心に扱い、雑誌論文など個別研究については省略する。

まず、荻原雲来氏の研究がある。氏は1932年に、ハリバドラの『大註』を『八千頌般若経』本文と共に校訂出版([Wogihara 1973(1932)])している。また、それ以前の1906年から1914年にかけて、3回に分けて、『現観莊嚴論』の第I章と第II章の和訳を発表している。これにはハリバドラの註を参照した釈が添えられている。この訳は1938年の『荻原雲来文集』に収められるが、同書には、やはり『大註』の第I章を参照した『現観莊嚴論』の紹介論文「現観莊嚴論に就て」と「現観莊嚴論玄談」、『大註』の冒頭の和訳も収録されている。これらの論文における『現観莊嚴論』解釈の典拠

は『大註』のみなので、オーバーミラー氏の研究以上の知見を与えないが、『大註』の校訂テキストは現在でも比較的信頼に足る。

第二に、トゥッチ G. Tucci の『大註』の校訂がある ([Tucci 1932a])。これには『八千頌般若経』本文が併記されていないので不便であるが『大註』に引用される偈頌索引が参考になる。

第三に、法尊氏の研究がある。1938年に発表された『現観莊嚴論略釈』は、『現観莊嚴論』の偈頌の漢訳に、おそらくハリバドラの註に基づく著者の釈が付けられている。せつかく『現観莊嚴論』を全訳しながら、現代中国語でなく古典語である漢語を用い、詩の形式に固執しているため、不明瞭な訳になっているのが惜しまれる。

第四に、1960年に出されたヴァイドヤ P.L. Vaidya の『八千頌般若経』テキストは付録として『大註』のテキストも含んでいる。しかしそれは荻原本とトゥッチ本を利用したものであり、比較的安価で入手し易いという利点はあるものの、その両本を補う目的には適さない。

第五に、天野宏英氏の研究がある。ハリバドラの『小註』は長らくサンスクリット・テキストが発表されなかったために、チベット語訳を通じて研究するしかなかった。しかし『大註』と平行する文の多いことも知られており、その両者の比較によって、『小註』の元の形が容易に推測できる。天野氏の『現観莊嚴論註の研究』[Amano 1975] は、見開きページの右に、プトンの複註に基づいて分科した『小註』のチベット文を載せ、左に、平行する『大註』のサンスクリット文を示している。チベット文ではデルゲ版を底本とし、サンスクリット文では荻原本を底本として、他の諸本との

異同を指摘しているが、単なる指摘に留まって、編者の選択が示されていないのが欠点である。しかし付録として、プトンによる『小註』の分科表が加えられており、全体としては、原典批判のための有益な資料となっている。⁶⁹ この後、天野氏はネパール写本を利用して、『小註』のサンスクリット校訂本を發表しており、第I章を除いて原形の全体像が知られるようになった。⁷⁰

第六に、ラーマシャンカラトリパーティー Rāmasāṅkaratripāthī が1977年に出版した研究では、天野氏と基本的に同じ研究方法によって『小註』の還梵が試みられている。これは『大註』と平行しない部分に関して、読解の参考になる。なおこれはデルゲ版を底本とした『小註』のチベット文を載せるが、ミスプリントがやや多い。

ハリバドラ以外の註釈としては、アーリヤ・ヴィムクティセーナの第I章の梵文テキストがペンサ C. Pensa によって出版され、ブッダシュリージュニャーナの第VIII章のテキストと和訳が健代淵応氏によって發表され、ラトナーカラシャーンティの『最高の心髄』の梵文テキストがジャイニ P.S. Jaini によって出版されている。

第4節 本研究の立場

本研究は『現観莊嚴論』における現観の性格を明らかにすることを目的とする。方法としては、文献操作による思想研究を中心とし、同論と『二万五千頌般若経』の対応関係の考察にはあまり重点を置かない。般若経自身の思想的特徴がどのようなものであるかはそれ自体大きな問題であり、

別個に研究されるべきであると考えからである。また仮に『現観莊嚴論』が般若経の立場を祖述していると結論付けるにしても、その比較は『現観莊嚴論』と般若経の思想を個別に歴史的に捉えた後に行なわれるべきだからである。

現観の性格を理解する上で重要なことは、従来指摘されている通り、それが「道」であるということである。そして「道」であるならば、出発点と到達点があるということである。従来は中観派と唯識派、如来蔵思想の差異が過小に評価されることが多く、窮極目的の差異にあまり関心が払われなかった。従って『現観莊嚴論』の窮極目的にも注意を振り向けることが少なかった。しかし近年、チベット仏教思想の研究が盛んになるにつれて、仏教内における思想の違いが明らかにされてきた。⁷¹ 本研究は近年の学界の研究成果を踏まえつつ、『現観莊嚴論』の現観が最終的に行者をどこに到達させるかについて意を用い、その現観の道としての特質を探る。

ところで「現観」と呼ばれる営みは決して『現観莊嚴論』だけに見られるのではない。原始仏典からタントラ経典に到るまで、相異なる境地に対して「現観」という名が用いられている。そこでまず本論文は、従来顧みられることのなかったタントラ仏教のものも含めて、インド仏教における現観を概観する。それらとの比較によって『現観莊嚴論』の現観の、後の章に見る特徴が自然に浮かび上がるようにするためである。

次に『現観莊嚴論』自身の現観に関しては、階梯と対象と到達点の三側面から考察を行なう。現観が「道」であるならば、その道が一過的なものであるのか、あるいは長い階梯を持つものなのかが問題となり、また、最

終的にどのような状態に到達することを目的としているかが問題となるからである。さらに、現観が一種の智慧であるならば、何が智慧の対象であるかが問題となるからである。

以上の考察によって、現観の特徴が知られるとともに、インド仏教史における『現観莊嚴論』の位置が自ずから明かとなろう。

第二章 注

- 1 [Obermiller 1932] [山田 1959b: 129-132] [真野 1972: 75-79]
[Onoda 1983: 3-12]
- 2 十一世紀のシュラッターカラヴァルマン Śraddhākaravarman の密教概
説書 [TTP No.4536: Vol.81] は菩薩乗を地波羅蜜乘 (sa dang pha rol tu
phyin pa'i theg pa) と真言果金剛乘 (gsang sngags 'bras bu rdo rje'i
theg pa) に分け、前者の内容の紹介を『現觀莊嚴論』I.3cd-4 の引用に
よって代えている (cf. [酒井 1970])。
- 3 824年に作成されたチベット最古の『デンカルマ目録』に、『小註』
と思われる作品が掲げられている (cf. [山口瑞鳳 1985])。本論文 p.39参
照。
- 4 本論文付録II参照。
- 5 ダルマキールティシュリー『難解箇所の光明』 ([TTP No.5192:
Vol.91])、プラジュニャーカラマティ『略義』 ([TTP No.5193: Vol.91])、
ダルマミトラ『解明されたことば』 ([TTP No.5194: Vol.91])。
- 6 アバヤーカラグプタ『要所の光明』 ([TTP No.5202: Vol.92])、同『牟
尼の説の莊嚴』 ([TTP No.5299: Vol.101])。なおこの点に関しては [磯田
1982, 1982a, 1983]参照。
- 7 [兵藤 1984] は同書の仏身論が四身説でなく三身説をとっているこ
とを主な根拠にして、ハリバドラの編著でないと結論付ける。
- 8 『小註』との関係を例に取れば、第1章<0. 2. 2. 4. 3>に示

された引用は、あらゆる事物についての智慧、実践道についての智慧、あらゆる形相についての智慧の順で説かれているのに対し、同書はその逆の順に説明を行なう（本論文第二部 I < 0, 2 > 注29）。また第I章< 7, 2, 3, 3, 10 >に引用された文章は、第十地の菩薩が「仏」と呼ばれることがあっても正等覚者でない旨を説いているが、同書には「正等覚者でない」という記述を欠いている（本論文第二部 I < 7, 2 > 注51）。

9 『大註』と『小註』の対照は[Amano 1975]に詳しい。さらに『世尊宝集頌細疏』も含めた3書が、八現觀の次第についての説明の仕方で一致する（本論文第四章第1節 注6、参照）。

10 [Obermiller 1933: viii] [真野 1972: 4] [梶山 1982: 22] など。これとは逆に [天野 1968, 1988a] は、『小註』が先に著され、それを利用して『大註』が書かれたと考える。その根拠は、用語法、叙述形式、分類方法などに関して、『小註』が『大註』より不整合であることにある。しかし筆者には、不整合であるという同じ事実がむしろ逆のことを証明しているように思われる。また、内容的にも『小註』が『大註』を前提としていると考えられる箇所がある。もし『小註』が『大註』よりも先に、概括的な註釈として作られたものであるならば、『八千頌般若經』に基づくよりは、『現觀莊嚴論』が本来所依としている『二万五千頌般若經』に基づくのが自然であろう。しかし第I章< 3, 4 >を考察する限り、ハリバドラが『小註』で示す解釈も『大註』と同様に『八千頌般若經』を予想していると判断せざるを得ない（本論文第二部 I < 3, 4 > 解説参照）。したがって『小註』は『大註』の後に作られたと結論付けることができよ

う（〔谷口 1990〕参照）。

- 11 本論文第二部 I < 0 . 1 >、[Wogihara 1973: 1, 75]
- 12 アーリヤ・ヴィムクティセーナの註の第 I 章の梵文テキストが [Pensa 1967] として出版されている。
- 13 『大註』はアサンガの所説として次の三つを挙げている。[Wogihara 1973: 14-20, 134-135, 246-247]。そのうち第 2 のものは『大乘莊嚴經論』 XI.54 [MSABh 69,3-4] に基づいており、第 3 のものは『攝大乘論』からの引用であるので（〔長尾 1987: 120-124〕）、『現觀莊嚴論』に関するアサンガの所説は、最初のもののみである。しかしそれもアーリヤ・ヴィムクティセーナには引用されていない（本論文第二部 I < 7 . 1 > 注 4）。他方、ヴァスバンドゥの所説としては、[Wogihara 1973: 137-138, 203, 618, 701-702] の四つが挙げられる。そのうち最後のものは『俱舍論』からの引用である（本論文第二部 II < 8 . 2 > 注 16）。その他の引用については出典を確認できなかったが、その内容は『現觀莊嚴論』と直接に関連すると思われぬ。なおヴァスバンドゥが『現觀莊嚴論』あるいは『二万五千頌般若經』に註釈を施したという伝承は、より具体的な形で後世まで伝えられている。十一世紀末のアバヤーカラグプタ著『牟尼の説の莊嚴』にも引用が見られ (slob dpon dbyig gnyen gyis kyang gzhung 'grel du go cha chen po bgos pa zhes pa ni....[TTP No.5229: Vol.101 213,4,2] [磯田 1975: 11 注 12])、十二世紀のチベット人ソナム・ツェモ bSod nams rtse mo の『タントラ概論』 rGyud sde spyi'i rnam par gzhag pa にも引用されている (slob dpon dbyig gnyen gyis pha rol tu

phyin pa'i gzhung 'grel las/ byang chub sems dpa' phyag na rdo rje
la 'phags pa byams pas dris pa las/ shes rab kyi pha rol tu phyin
pa 'di bdag gis thos pa yin par 'khor gyi nang du khas 'ches so
zhes bshad pa lta bu'o/ [SK: Vol.2 ga 55a6-b1]). このうちの前者に
ついては筆者未確認であるが、後者についてはダンシュトラセーナ
Daṃṣṭrāsena の般若経の註釈の一節であると比定し得る ('phags pa byang
chub sems dpa' chen po lag na rdo rje la 'khor gyi nang du dris pa
dang/ 'di skad bdag gis thos pa zhes bya bas shes rab kyi pha rol
tu phyin pa bshad pa 'di dag gis thos pa yin par 'phags pa byams
pa la khas 'ches so// [TTP No.5206: Vol.93 207,1,2-4]). この著作は
プトンによってもヴァスバンドゥのものと考えられていたが、ツォンカバ
によって、ヴァスバンドゥのものでないことが論証された ([Obermiller
1932: 5 n.4]).

14 [兵藤 1984: 11 注2]

15 カマラシーラ『般若心経注』の内容を考慮に入れるならば、ハリバド
ラよりも以前に、ヴァスバンドゥまでの系譜が形成されていたと考えられ
る(本論文第二部 I < 7. 1 > 注4参照)。なお、アサンガとヴァスバン
ドゥの年代は [Hirakawa 1973: II -IX] に従って、それぞれ、390-470と
400-480とみなす。それゆえ、『大乘莊嚴経論』や『中辺分別論』の制作
年代も、5世紀前半とみなす。

16 このことはすでに [Obermiller 1933: 22 n.2] [荻原 1938b: 353;
1938c: 704] [Conze 1954: 10] [宇井 1963: 558] に指摘されている。

- 17 [de La Vallee Poussin 1931-1932: 394-395][Takasaki 1966a: 300 n.53]
- 18 [Yamaguchi 1966: 29]
- 19 [アビト 1976a, 1977b]
- 20 [アビト 1987]
- 21 [宇井 1959: 16-21][Takasaki 1966a: 6-9]
- 22 いわゆる「マイトレーヤの五法」の伝承の批判は [袴谷 1986] に詳しい。
- 23 本論文第二部 II < 8. 2 > 注13。
- 24 [Obermiller 1964: Part II 155][Chimpa & Chattopadhyaya 1980: 188-190]
- 25 [戸崎 1979: 20-24]
- 26 アーリヤ・ヴィムクティセーナの年代の考察は [Ruegg 1968/1969: 305-307]にもなされている。
- 27 [羽田野 1950]
- 28 年代は [Ruegg 1977: 284]に従った。
- 29 [Ruegg 1981: 109-110]。なお [磯田 1988c] は、アティーシャの師であるセルリンパと、『現観莊嚴論』の註釈者であるセルリンパが同一人物であるかどうか疑義を抱いている。
- 30 [Ruegg 1981: 116]
- 31 ツォンカパは、この『略儀の燈明』の著者をアティーシャではなく、チベット人の誰かであると考えている ([Obermiller 1932: 11 n.6])。

- 32 [梶山 1982: 23-24]
- 33 [磯田 1982a: 1012]。なお『最高の心髓』の梵文テキストが[Jaini 1979]として出版されている。
- 34 年代は[御牧 1984: 219-211]に従った。
- 35 [川越 1986]
- 36 [磯田 1981, 1982a, 1983]
- 37 『牟尼の説の莊嚴』のチベット訳校訂テキストが発表されつつある。
[磯田 1984, 1987]
- 38 [Ruegg 1981: 117]。なお[健代 1973]は同人物の『現觀莊嚴論』註釈書第Ⅷ章の梵文テキストと和訳であるが、筆者未見。これに対しては書評[長尾 1975/1976]があり、それによると、[TTP No.5198]と題名が同じであるのに内容が異なる。なおこの書評の中で長尾氏は、この人物と、ハリバドラの弟子であった人物とを混同している。
- 39 [羽田野 1954b]
- 40 [山口(瑞) 1985]
- 41 [羽田野 1968: 95][Jackson & Onoda 1988: XXI-XXII][Toh No.5199: 16b4-17a1]
- 42 注31参照。
- 43 [羽田野 1954b][山口(瑞) 1983: 229]
- 44 I .18ab, 19-20, 39abの三ヶ所の引用がある([Eimer 1978: 175-188])。また修行階梯としては、アティーシャは八現觀の次第よりも伝統的な五段階を用いるが、仏の三身を得る前に「一刹那の覺知 (skad cig ma gcig

la mngon par rdzogs par byang chub)」を認めている点が注意を引く
[TTP No.5344: Vol.103 42,5,4-43,1,3]。

- 45 [Stcherbatsky & Obermiller 1929: IX]
- 46 [羽田野 1968: 120]
- 47 [Lokesh Chandra 1981: 528]。なお [Obermiller 1933: iv n.3]は、ロ
デン・シェーラブの複註がモンゴルのアガ寺から出版されたことを報告
している。
- 48 [立川 1974: 65][Jackson & Onoda 1988: XXI]
- 49 [立川 1974: 65-66]
- 50 [山口(瑞) 1983: 243-245]
- 51 [Roerich 1974: 340][羽田野 1954b: 74][立川 1974: 65][山口
(瑞) 1983: 255-257]
- 52 [羽田野 1954b: 68][袴谷 1986: 246]
- 53 [Stcherbatsky & Obermiller 1929: II]
- 54 [Stcherbatsky & Obermiller 1929: III]
- 55 [Stcherbatsky & Obermiller 1929: VIII]
- 56 [Obermiller 1932: 1-14]
- 57 [Obermiller 1932: 14-47]
- 58 [Obermiller 1932: 48-61]
- 59 [Obermiller 1932: 61-85]
- 60 [Obermiller 1932: 85-90]
- 61 [Obermiller 1932: 90-100]

- 62 [Obermiller 1932: 101-131]
- 63 [Conze 1954: 93, 94; 1960: 104; 1967: 65]
- 64 [Conze 1960: 104]
- 65 本論文第三章第1節参照。
- 66 [真野 1972: 3]
- 67 [真野 1972: 87]
- 68 特に大きな解釈の相違は本論文第二部の注において指摘した。
- 69 書評に [羽田野 1977] がある。
- 70 [天野 1983a, 1985, 1986, 1987, 1988b, 1989]。なお筆者は、天野氏より抜刷をいただいた。ここに謝意を表します。
- 71 特に山口瑞鳳氏、松本史郎氏、袴谷憲昭氏らの諸論文に詳しい。

第三章 インド仏教における現観の位置

第1節 「現観」の意味

『現観莊嚴論』 *Abhisamayālamkāra* の題名の一部にもなっており、主題の中心に据えられる「現観」(abhisamaya; abhi-sam-√i) は、仏教文献以外では、ヴェーダ文献に「集まる(こと)」という意味で用いられる例が見られるのを除いて、インドでは一般的ではない。¹ しかしその当時の仏教徒たちにとって、決して目新しい概念ではなかった。『現観莊嚴論』に対する現存最古の註釈を書いたアーリヤ・ヴィムクティセーナは、その註の中で「現観」という語の意味を次のように説明している。

「現観」(アビサマヤ abhi-sam-aya) という意味は何か。「アビ」(abhi) は「直面すること」(abhi-mukha)である。「サム」(sam)の語は、確実性を指す。「アヤ」(aya) は「悟る」を意味する。それゆえに、「直面して、正しく、あるがままに確実に悟ること、すなわち、知るあるいは会得することが現観である」と言われる。²

アーリヤ・ヴィムクティセーナが『現観莊嚴論』の註釈の中で示す、この現観の語源解釈は、『現観莊嚴論』の伝統だけに特有のものではなく、アビダルマ文献の中にも、同様の解釈が見出せる。『俱舍論』におけるそれを見てみよう。

「現観」(アビサマヤ abhi-sam-aya) という意味は何か。現等覺(abhi-sam-bodha)である。「行く」(√i=aya)のは「悟る」

(bodhana)の意味だからである。どうして漏出のないものだけであって、漏出のあるものはないのか。なぜならば、それは涅槃に直面し(abhi-mukha)、正しく(samyak)悟るからである。「正しく」とは「真実に」である。³

インド一般には用いられない「現観」という語も、上に見た二つの説明から、仏教実践論の上では、悟り体験と結び付いた重要な概念であることが知られる。事実、インド仏教の初期から最後期に到るまで、多くの文献に「現観」という語が見られる。無論、仏教内の諸学派は、それぞれに自らの「現観」を語っており、それぞれの内容は異なる。しかし『現観莊嚴論』以前の現観や、それ以後の現観の内容を知ることによって、その両者の接点となる『現観莊嚴論』の現観の性格が、推測できよう。次節において『現観莊嚴論』以前の現観を概観し、第3節において『現観莊嚴論』以後の現観の特徴を見ることとしよう。

第2節 『現観莊嚴論』以前の現観

1 阿含・ニカーヤの現観

「現観」の用例は、現存する諸經典のうちで最古の層を含む『スッタニパータ(経集)』*Suttanipāta* や、『ダンマパダ(法句経)』*Dhammapada* などには見出せない。しかしパーリ語のニカーヤのうち、相應部や増支部の諸經典に見られるし、漢訳の『雑阿含』の多くの経の中に「無間等」という訳語で現れる。⁴ 上座部に属する『相應部ニカーヤ』と、それと平行す

る内容を持つ、説一切有部所属と伝えられる『雜阿含』とが共に術語として「現觀」を用いており、その内容がほぼ同じであるということは、この語が部派分裂以前に術語としての地位を得ていたことを示唆している。

阿含やニカーヤの中で「現觀」は、修行段階の一過程において得られ、それを得ると、凡夫から聖者になるところの境地として記述されている。具体的には次の四つの変化が見られる。

- 1) 理法に対する眼が生ずる。
- 2) 実体的我についての謬見と、因果の理法に対する疑いと、邪道を正道と取り違えることという三種の束縛が断ち切られる。
- 3) 聖者の流れに入る (= 預流になる)。
- 4) 悪しき生まれに墮しない。

以上のうち1と2は同一の事象を異なる側面から捉えたものであり、現觀が、正しい見解を身につけて謬見を捨てるという、知的な営みであることが知られる。その知的性格は現觀に対象のあることを表す。それは「現觀」(abhisamaya)を後分とする複合語の存在によっても知られる。すなわち「法現觀」(dhammābhisamaya)、「諦現觀」(saccābhisamaya)、「四諦現觀」(catusaccābhisamaya)、「義現觀」(atthābhisamaya)などがそれである。⁵ この場合、「法」や「義」という語によっても、四諦を指しており、部派仏教における現觀が主に四諦を対象としていたことがわかる。⁶

しかし、上に挙げた4種の変化のうち3や4から知られるように、現觀を得ても、修行の完成した阿羅漢になっただけでもなく、善き生まれも含めた輪廻から完全に解脱したのではない。つまり、現觀を得ても解脱という

最終目的に達したわけではない。要するに、四諦についての現観という智慧によって無知は断たれるが、その段階は決して最終的なものではなく、その智慧によってさらに煩惱が根絶されてから涅槃という状態に達する。現観は、それを得て後に情緒的な煩惱を断つ前段階であるが、それ自体は情緒的であると言うよりも知的なものである。

2 アビダルマの現観

アビダルマにおいても現観と涅槃の関係は変わらない。説一切有部によれば、涅槃に到るまでの修行階梯は五段階より成る。下位の段階から列举すると、次の通りである。

- ①解脱へ導く段階 (mokṣa-bhāgīya 順解脱分)
- ②洞察へ導く段階 (nirvedha-bhāgīya 順決択分)
- ③見道 (darśana-mārga 見道)
- ④修道 (bhāvanā-mārga 修道)
- ⑤修学し尽くした道 (āśaikṣa-mārga 無学道)

現観は、このうち主に③見道の働きである。見道は十五刹那より成る極めて瞬間的な境地であり、現観に必要とされる十六刹那の大部分をそれで占める。但し最後の第十六刹那のみは修道であるとみなされる。説一切有部の認識論に従えば、一刹那には一心のみしか生ぜず、また一心は一つの対象しか認識できない。ところで現観の対象である四諦は苦、集、滅、道という四種類の対象の複合体であり、さらに欲界に属するものと、色界や無色界に属するものとに二分されるので、対象は計八種となる。そしてそれ

に対する認識の働きも、認知と知識の二種があるので、四諦を現観するには十六刹那が必要になるのである。但し有部は、同じ過程が煩惱を断つ過程でもあることも忘れなかった。認知と知識は、それぞれ、四諦に対する無知に基づく煩惱を現に断ちつつある「無間隙の道」と、その煩惱を完全に断ち切った「解脱の道」に相当する。⁷

有部は以上のような漸現観 (*anupūrvābhisamaya, kramenābhisamayaḥ*)、すなわち、現観には十六刹那が必要であるとする説を立てる点で、大衆部など、一刹那で四諦すべてを現観するという頓現観 (*ekābhisamaya*) を主張する学派と対立していた。⁸

一刹那が時間の最小単位であることを考慮するならば、頓現観説を立てる場合はもちろん、漸現観説の場合も認識論の要請から十六刹那の経過を主張するのみであって、現観という現象が閃きにも似た一瞬の出来事であることを否定するものではない。しかもその後、さらに長い修道の実践を通じて煩惱を残らず断ち、修学し尽くした道に達するのである。

要するに部派仏教における現観は、真理を見るという知的な活動であり、それ自体はある程度ポジティブなものと捉え得るが、煩惱を滅するという過程の初期の一段階に過ぎない。つまり、抑止型の修行階梯に包摂された一段階である。しかし現観が持っているポジティブで知的な性格は、現観を修行の全過程に及ぶものと考えることによって、すなわち、現観の完成が修行の完成であると考えることによって、明瞭化型の修行階梯を設定させる根拠となり得る可能性を持っていた。

3 唯識派の現観

大乘仏教の諸学派は、原始仏教以来の伝統的な修行法を全く否定したわけではないが、各々独自の行法も打ち立てた。そのうち、空性を教義の根本課題に置く中観派は、当初「現観」という語をほとんど用いなかった。⁹ 「現観」の伝統と五段階より成る修行階梯の伝統を継承したのは、二大学派のうちの唯識派であった。

部派仏教において「現観」は四諦の證得の一過程と結び付いて捉えられてきた。しかし唯識派は「現観」を従来の四諦観に基づく修行体系のみならず、独自の唯識観に基づく瞑想体系にも認める。その所説は論書ごとに若干異なるが、『瑜伽師地論』*Yogācāra-bhūmi* やアサンガAsaṅgaの『顯揚聖教論』、護法Dharmapālaらの『成唯識論』に見られる六現観の説がよく整理されている。¹⁰

六現観とは

- 1) 思索という現観 (cintābhisamaya 思現観)
- 2) 信心という現観 (śraddhābhisamaya 信現観)
- 3) 戒という現観 (śīlābhisamaya 戒現観)
- 4) 現観の智慧による真理の現観 (abhisamaya-jñāna-satyābhisamaya 現観智諦現観)
- 5) 現観の後の智慧による真理の現観 (abhisamayāntika-jñāna-satyābhisamaya 現観辺智諦現観)
- 6) 窮極的な現観 (niṣṭhābhisamaya 究竟現観)

である。

1は思索より生じた知恵を指し、洞察へ導く段階をもたらす。法を観察するという作用があるので「現観」と名付けられるが、まだ真理を證得していないので実際には現観ではない。2は三宝に対する信心であり、現観の衰えを防ぐので「現観」と呼ばれる。3は漏出のない戒であり、現観の作用を増大させるので「現観」の名を得る。以上の三つは実際には現観でない。

本当の意味で現観であるのは以下の三つである。4は、言語化されない真理を対象とする三昧中の智慧であり、見道と修道にまたがる。5も見道と修道にまたがるが、言語化される真理を対象とする非三昧時の智慧であり、4を得て後のものである。¹¹ 6は、修学し尽くした道におけるあらゆる智慧である。つまり現観は、修行の一過程の一瞬にのみ設定されるものではなく、それ以後も最終境地に到るまで続くものである。

以上のように唯識派は、自らが現観でないとして規定する1から3までのような修行も「現観」と名付ける。そして見道以後の修行階梯すなわち4から6までのすべてにわたって、現観があることを認める。この二つの傾向が意味するのは、唯識派は修行の全階梯を現観と捉えようとしていたことである。つまり瞑想も、それ以外のものも含めて、智慧を得る前の段階、まさに智慧を得ている瞬間の段階、智慧を得て以後の段階の修行すべてが現観である。このような傾向は、同派の他の文献からも知られる。アサンの『阿毘達磨集論』 *Abhidharma-samuccaya* に説かれる「十種の現観」¹² や、『顯揚聖教論』に見られる「現観の次第」¹³ などがその例である。

唯識派は現観を全修行過程のものと捉える一方で、現観の内容を唯識派

に独自の入無相方便 (asal-lakṣaṇānupraveśopāya) という観法に限定する傾向もある。入無相方便は、主観と客観の分裂によって成立する概念知である分別を解消して、それを主客の不二なる智慧に転換するための観法である。すなわち、まず外界の対象を実在しないものとして否定し去る。次いで、その対象を認識する主観も客観と相対的なものであるがゆえに、存在しないと否定する。そして、その両者を離れた唯識という境地に智慧が止住するのである。このような唯識派の観法を現観と呼ぶ例が、アサンガの『撰大乘論』 *Mahāyāna-saṃgraha* や、¹⁴ スティラマティ *Sthiramati* の『唯識三十頌釈』 *Trīṃśikā-vijñapti-bhāṣya*¹⁵に見られる。唯識という窮極的な境地に達するためのこの入無相方便は、要するに概念を止滅するための観法である。それがそのまま現観であるということは、唯識派の現観が、修行階梯の一過程のみでなく全領域に認められるものであるとしても、その現観はまだ抑止型のものであったということを意味する。

唯識派にとって現観は、修行階梯の一段階なのではなく、修行階梯の全体に及ぶものである。さらにその現観の内容は、伝統的な四諦観のみでなく、独自の唯識観をも含むようになった。唯識派は「無の有」を説くなど、最終境地の実体視を行なったが、なおそれは否定を媒介としてのみ達し得るものであった。したがって修行の全過程に現観を認めたとしても、その修行階梯自体が抑止的なものであったので、現観も抑止を内容とする。現観が明瞭化を内容とするようになるためには、最終境地の実体視がさらに押し進められなければならなかった。

第3節 『現観莊嚴論』以後の現観——成就法——

八世紀になるとタントラ仏教が盛んになり、独自の行法を描いた文献が製作される。それは、仏教がインドの地より姿を消すまで続いた。チベット大蔵経のテンギユル (bsTan 'gyur) 中のタントラ部には、題名の一部に「現観」を付した作品がいくつか見出せる。¹⁶ それらの著作の多くは、「成就法」(sādhana) と呼ばれる行法と密接な関係にある。成就法とは、行者が瞑想の中で神仏の姿を作り出す行為である。現観と成就法の密接な関係は、それを主題とする文献の中で両者がほぼ同義に用いられていることから知られる。たとえば、題名において成就法と現観を同一視する三作がある。

1. 『世尊へーヴァジュラの成就法である現観次第の意味の解明』 Bhagavad-dhevajra-sāghanābhisamaya-kramārtha-prasannā [TTP No.2414, Toh No.1291]
2. 『大悲者聖ターラーの成就法である一般的現観』 Thugs rje chen po 'phags ma sgröl ma'i sgrub thabs spyi'i mngon par rtogs pa [TTP No.2556, Toh No.1684]¹⁷
3. 『吉祥秘密集会の現観と名付けられる成就法』 Śrī-samājābhisamaya-nāma-sādhana [TTP No.2745, Toh No.1881]

また、題名には「現観」のみしか挙げないが、奥付に示された別名から、その内容が「成就法」であることが知られる作品が四例ある。

4. 『吉祥世尊の現観』 Śrī-bhagavad-abhisamaya [TTP No.2207, Toh

No.1492]

= 『吉祥チャクラサンヴァラ五尊の成就法』 dPal bde mchog 'khor lo lha lnga'i sgrub thabs

5. 『現観の穂』 Abhisamaya-mañjarī [TTP No.2294, Toh No.1582]

= 『吉祥金剛ヨーギーの成就法・現観の穂』 dPal rdo rje rnal 'byor ma'i sgrubs thabs mngon par rtogs pa'i snye ma

6. 『黒ヤマーリの現観次第』 Kṛṣṇa-yamāry-abhisamaya-krama [TTP No.2821, Toh No.1958]

= 『文殊大忿怒ヤマーリの成就法』 'Jam dpal gshin rje gshed khro bo chen po'i sgrubs thabs

7. 『吉祥文殊金剛を始めとする次第の現観集大成・完成せるヨーガの環』 Śrī-mañjuvajrādi-kramābhisamaya-samuccaya-niṣpanna-yogāvalī [TTP No.5023]

= 『一切の曼陀羅の成就法・完成せるヨーガの環』 dKyil 'khor thams cad kyi bsgrub pa'i thabs rdzogs pa'i rnal 'byor gyi phreng ba¹⁸

以上の例から、タントラ仏教における「現観」は成就法を指すことが知られよう。そしてこの成就法は、「生起次第」(utpatti-krama)とも呼ばれるものである。後世になると、生起次第は究竟次第(utpanna-krama)と対になり、後者の準備段階のような役割を負わされているが、元来は別個の修行法であったと考えられる。¹⁹ 究竟次第は、行者の身体である小宇宙と、「世界」である大宇宙の相似を前提としつつ、性瑜伽やハタヨーガを用いて、精神生理的に両者の一体化を感じ取ろうとする。そこではイメージも

重要であるが、そのイメージと重なる形で存在する肉体の、生理的操作が重視されている。一方の生起次第は、肉体の生理的操作を用いず、専らイメージだけに携わり、イメージによって創造された世界と行者との一体感を意識することを目的とする。

「生起次第」と言う場合の「生起」(utpatti)は、「生み出すこと」よりは、むしろ「生まれ出ること」を意味する。その名称から知られるようにこの観法は、行者の側から見れば、精神的イメージとして神仏の姿を作り出すことを内容とするが、神仏の側から見れば、行者に対して「世界」として顕現すること、あるいは生起することを内容としている。生起次第である成就法は、「世界」の始源である神仏が行者本人であると自覚することを目的とする。その概要を、先に挙げた七つの作品のうち『吉祥世尊の現観』の叙述に基づいて見てみよう。

アティーシャの作と伝えられるこの文献は、奥付に示された別名からも知られるように、チャクラサンヴァラを中心とする五仏の成就法である。この文献に説かれる瞑想は、行全体の方向付けをする準備段階と、結界を結んでからの実際的な中心段階と、それを終えてからの予後段階とから成る。

まず準備段階では、利他の動機付けを行なうべく、慈愛等の瞑想を行なう。²⁰ その後、自己の構成要素である五蘊が、大日如来などの五仏であり、そしてその五仏がヘールカを本質とすると考える。²¹ 次いで中心段階では、ヘールカとなった自己に備わっている光を活用して、障碍を取り除き、結界を結ぶ。²² 諸仏菩薩を招き寄せ、それに対して供養、帰依、発心を行な

う。²³ それから「世界」を順々に創造し終える。²⁴ その「世界」が実は
ヘールカにほかならないことを知って、ヘールカとその妃や眷属らの姿を
詳細に思い浮かべる。²⁵ その上で、ヘールカと行者の一体感を経験した後、
イメージの中で灌頂を授かる。²⁶ 以上によって中心段階は終る。この後に
行者は二つの道を取ることができる。一つは瞑想より立上り、自分をヘー
ールカと意思つつ行動する道である。他の一つは、究竟次第へと進む道であ
る。²⁷

要するに、生起次第の異名ともなっている、タントラ仏教の現観である
成就法は、神仏の図像的イメージを産出し、それを最後まで消し去ること
なく、むしろそのイメージに価値を見出す行法と言えよう。これは、修行
階梯の最終境地を実体視した唯識派の立場の延長にあるが、それでもなお、
形あるものをすべて抑止しようとする唯識派から、形こそを明瞭化しよう
とするタントラ仏教までの間に、大きな飛躍があることは否めない。この
両者の橋渡しをすると考えられるのが、『現観莊嚴論』における現観であ
る。本論文の第四章以降では、唯識派の抑止のヨーガと、タントラ仏教の
明瞭化のヨーガの橋渡しの役割を歴史的に担った、『現観莊嚴論』の現観
の特徴を探ることとなる。

第三章 注

- 1 [Boehtlingk & Roth 1855: Vol.1 777]
- 2 AAV(T)92,4,4: mngon par rtogs pa zhes bya ba'i don ci zhig yin zhe na/ mngon pa ni mngon du phyogs pa'o// sam gyi sgra ni nges par mngon par brjod pa'o// a ya ni rtogs pa la'o// des na 'di skad du mngon du phyogs par yang dag par ji lta ba bzhin du nges par rtogs pa ste/ shes pa'am khong du chud pa ni mngon par rtogs pa yin no zhes brjod pa yin no//
- 3 AK328,12: abhisamaya iti ko 'rthaḥ/ abhisambodha iṅo bodhanārthatvāt/ kasmād anāsrava eva na sāsraḥ/ sa hi nirvāṇa-abhimukhaḥ samyak-bodhaḥ/ samyag iti tattvena/
- 4 「アビサマヤ」(abhisamaya)を「無間等」と訳すのは「アビ」を「無間」、「サマヤ」を「等」と解したことによると考えられる([水野 1961: 53])。
- 5 この他に「慢アビサマヤ」(mānābhisamaya, sammāmānābhisamaya)という語がある。この場合の「アビサマヤ」は、abhi√śam よりの派生語である。したがって「慢心を現観すること」ではなく、「慢心を止滅すること」を意味する([水野 1968: 36])。
- 6 阿含やニカーヤにおける現観については [水野 1961] を参照した。
- 7 [AK 350-353] [俱舍 第23巻 9裏 - 13裏]
- 8 [AK 351-352] [俱舍 第23巻 11裏 - 12裏]

9 中観派の開祖であるナーガールジュナの主著『中論』には、「アビサマヤ」という語が一度も用いられない（[三枝・久我 1954]参照）。それに対するチャンドラキールティの註である『明らかな言葉』には「アビサマヤ」の用例が数箇所見出されるが（cf. [Yamaguchi 1974]）、それらは引用経典中に含まれた場合（第二十三、二十五章）であるか、前主張として、有部のものと思われる教義に則って四諦の證得について説明する箇所に現れた例（第二十四章）であるに過ぎない。

10 『瑜伽師地論』：[大正 No.1579: Vol.30 382b, 655c] [Bhattacharya(V) 1957: 232]、『顯揚聖教論』：[大正 No.1602: Vol.31 562c]、『成唯識論』：[大正 No.1585: Vol.31 50c]。

11 4や5において「現観」という語が二度用いられていることは、「現観」に広狭二義あることを示す。狭義のものは三昧中の智慧を表し、広義のものは智慧一般である。このうちの前者がアビダルマ的用法の延長線上にあると考えられる。

12 [集論 690b]

13 [大正 No.1602: Vol.31 560c-563b]

14 『撰大乘論』（[長尾 1987: 92-103]）は、入無相方便を内容とする『大乘莊嚴經論』第六章第六十偈を引用し、それを「五現観伽他」と呼んでいる。

15 スティラマティは『唯識三十頌』第二十五偈における「唯識性」（vijñapti）という語の説明として、入無相方便を内容とする出典不明の二偈を引用し、その内容を「現観」とみなしている（[VMS(T) 42]）。

16 [TTP Nos. 2144, 2151, 2182, 2207, 2213, 2224, 2225, 2294, 2339, 2399, 2414, 2554, 2556, 2578, 2681, 2745, 2802, 2821, 2945, 2946, 2948, 3332, 4890, 4891, 5022] なおデルゲ版のみに収録される [Toh Nos. 1512, 1756] も、題名に「現観」を有する。

17 ここでは「一般的」を「現観」の修飾語とみなしたが、「成就法」の修飾語である可能性もある。その場合、『大悲者ターラーの一般的成就法の現観』と訳し得る。

18 アバヤーカラグプタの主著『完成せるヨーガの宝環』[TTP No.3962, Toh No.3141] の異訳。

19 [羽田野 1958: 33]

20 [TTP No.2207: Vol.52 23,5,6]

20 [TTP No.2207: Vol.52 23,5,6-24,1,2]

20 [TTP No.2207: Vol.52 24,1,2-7]

20 [TTP No.2207: Vol.52 24,1,7-8]

20 [TTP No.2207: Vol.52 24,1,8-2,5]

20 [TTP No.2207: Vol.52 24,2,5-3,8]

20 [TTP No.2207: Vol.52 24,3,8-5,5]

20 [TTP No.2207: Vol.52 24,5,5-8]

第四章 現観の階梯

第1節 八現観の次第

仏教の実践論には、たとえば迷いと悟りは本来異ならないと気づくなど、ある秘訣さえ習得すれば長期の修行を必要とせずに容易に目的に達することができるという「頓悟」と、それとは逆に、長い階梯を順を追って進んでいくことによって目的に達することができるという「漸悟」の二つの実践論がある。¹ インド仏教は、タントラ仏教のいくらかを除けば、大部分、漸悟の立場が主流であった。8世紀後半にチベットで行なわれた「サムエの宗論」は、当時、積極的に仏教を導入していたチベットで、頓悟を説く中国系の禅と、漸悟を主張するインド仏教とが互いに正統を競ったことに由来する。その宗論でその宗論でインド仏教を代表した論師カマラシーラ Kamalaśīla は、三篇の『修習次第』 *Bhāvanākrama* を作成し、頓悟を否定して漸悟を擁護した。² そのうちの初篇からの引用と思われる文が、彼とほぼ同時代のハリバドラの『現観莊嚴論』の註釈書である『大註』に散在している。³ また、カマラシーラには『現観莊嚴論』の所説に基づいた『般若心経』の註釈もある。⁴ つまり、漸悟を説く『修習次第』の作者カマラシーラが『現観莊嚴論』に依存した論も作っており、その『修習次第』からの引用が『現観莊嚴論』のハリバドラの註釈に用いられている。このような事実からも知られるように、『現観莊嚴論』は漸悟の立場を代表する論書とみなされる。

では『現観莊嚴論』自身はどのような修行階梯を説いているのか。一つの答は、同書の項目にしばしば現れる「解脱へ導く段階」などの、有部で用いられた五段階を軸とする階梯である。もう一つの答は、同書の大綱である八現観の階梯である。ここで言う、有部の説く五段階は次の五つである。

- ① 解脱へ導く段階 (mokṣa-bhāgīya 順解脱分)
- ② 洞察へ導く段階 (nirvedha-bhāgīya 順決択分)
- ③ 見道 (darśana-mārga 見道)
- ④ 修道 (bhāvanā-mārga 修道)
- ⑤ 修学し尽くした道 (aśaikṣa-mārga 無学道)

他方、『現観莊嚴論』の八現観それぞれの項目は次の通りである。

- (a) あらゆる形相についての智慧 (sarvākāra-jñatā 一切相智性)
- (b) 実践道についての智慧 (mārga-jñatā 道智性)
- (c) あらゆる事物についての智慧 (sarva-jñatā 一切智性)
- (d) あらゆる形相についての完全な理解 (sarvākārābhisambodha 一切相現等覚)
- (e) 頂点に達した現観 (mūrdhābhisamaya 頂現観)
- (f) 漸次的な現観 (anupūrvābhisamya 漸現観)
- (g) 一刹那の覚知 (eka-kṣaṇābhisambodha 一刹那現等覚)
- (h) 法身 (dharma-kāya 法身)

『現観莊嚴論』の説く修行階梯を、伝統的な五段階であると捉える解釈と、八現観であると捉える解釈の二つは現代学者にも見られるが、⁵ 管見の及ぶ

限りでは、その意見の相違が問題になったことすらない。しかしチベットでは、八現観のうちに洞察へ導く段階や見道、修道などが重複して説かれる意義を問うという形式で、学匠たちが『現観莊嚴論』の説く修行階梯を伝統的な五段階とみなすか、八現観とみなすかについて、論争を行なった。どちらの意見もハリバドラの『小註』に対する複註の中に見られるので、しばらくこの点に関する彼の所説を考察しよう。

まず八現観については、ハリバドラは著作の中で、その目的を繰り返し説く。『八千頌般若経』との対応を示した『大註』には、各章の冒頭で、各現観の目的が次のように述べられる。⁶

(a) 仏たること (buddhatva) を求める菩薩が発心などのあらゆる形相を熟知するために、最初に、果の説示として、あらゆる形相についての智慧が説かれる。⁷

(b) 実践道についての智慧を熟知しなければ、あらゆる形相についての智慧を證得することがない。だから、実践道についての智慧を説くために……⁸

(c) あらゆる事物についての智慧を熟知しなければ、正しく実践道についての智慧を熟知することがない。だから、あらゆる事物についての智慧を説くために……⁹

(d) 三種の全知を熟知した者は、自在になるために、再び、すべての形相と実践道と事物についての認識を撰合することによって、三種の全知を修習する。だから、あらゆる形相についての完全な理解が説かれるべきである。¹⁰

- (e) あらゆる形相についての完全な理解を得た者には、今や、卓越した窮極的な證得が生ずる。だから、頂点に達した現観が説かれるべきである。¹¹
- (f) 頂点に達した現観を得た者は、個別的また全体的に、證得した内容を漸次的に堅固にするために修習する。だから、漸次的な現観の内容を述べる。¹²
- (g) 漸次的な現観を修習した者には、いっそう習熟するために、その同じものを一刹那に證得することが生ずる。だから、一刹那の覚知の内容を述べる。¹³
- (h) 一刹那の覚知を修習した者には、第二刹那に、法身としての覚知が生ずる。だから、その内容を述べる。¹⁴

ハリバドラのこの説明は、仏の智慧を体得して行く次第について概観を与えてくれる。ハリバドラに従う限り、八現観は、たとえその過程においてなんらかの否定が行なわれるにしても、全体の次第の重点は抑止にない。(a)から(c)までが、仏、菩薩、声聞の智慧を「熟知するため」の段階であり、(d)は、その同じ対象に「自在になるため」の段階である。一方、(e)の説明においてハリバドラは、「ため」となるような目的に言及しない。つまり(e)の段階は、(d)の結果の「證得」としての局面が強い。(f)は、(e)において證得した内容を「堅固にするため」の行為を営む段階である。(g)は、(f)において漸次的に修習したすべての対象を一刹那で證得する、結果の段階でもあり、その対象に「いっそう習熟するため」の段階でもある。そして、その結果として(h)という最終段階に到る。

つまりハリバドラの説明によって理解される「あらゆる形相についての

智慧」への「道」は、同一の対象に対して「熟知」→「自在」→「堅固」→「習熟」という方向を備えている。ここでは、対象の「抑止」は問題とされず、あらゆる形相についての智慧を含めた三種の全知という対象をいかに体現していくかという「明瞭化」が問題となっている。

では伝統的な五段階を彼はどのように解釈しているのでしょうか。それに対する答は、第IV章の項目の一つとなっている「洞察へ導く段階」の註釈の後で、ハリバドラが示す次の意見である。

問う：[八現観のうち前六]現観各々に、どうして洞察へ導く段階などの説明が[重複して]あるのか。

答える：すべての形相と実践道と事物を修習する[対象の]区別によって、順次に、あらゆる形相についての智慧などの三種類の現観において、世間的な洞察へ導く段階をまず證得してから出世間の見[道]と修道を證得する。一方、あらゆる形相についての完全な理解などの三種の現観において、修習が漸次向上する状況の相違によって、全面的に向上道に摂合された漏出のない智慧が、初級、中級、上級の順に生ずる。だから、一時に生ずることを否定するために、「洞察へ導く段階」などの表現が説かれたと知るべきである。

以上のように或る者は言う。¹⁵

以上は『大註』からの引用である。最後に「或る者は言う」とあることが、後世、問題となる。つまり、ハリバドラは以前の異説を紹介しただけであって、上に挙げた説はハリバドラ自身の立場ではなく、彼自身は伝統的な五段階を『現観莊嚴論』の説く修行体系とみなしている、と考えるチ

ベットの学僧が多く現れた。¹⁶ しかしこの「或る者は言う」という一言は『小註』には省かれているし、彼が伝統的な五段階を『現観莊嚴論』の説く修行体系とみなしているならば、先に見た、『大註』に説かれる各現観の目的と矛盾するので、ハリバドラより以前の論師の説を、ハリバドラもそのまま踏襲したと考えるよかろう。

上の引用を見る限り、『現観莊嚴論』の中でしばしば「洞察へ導く段階」「見道」「修道」という、伝統的な五段階の項目が説かれても、それらが必ずしも実際の現観の階梯を示しているとは限らないことが知られる。まず第I章から第III章までは、「洞察へ導く段階」などの語によって、実際の洞察へ導く段階などが示されている。但し、あらゆる形相についての智慧など三種の全知は、それぞれ対象が異なる。だから、その対象の別によって洞察へ導く段階などの内容も異なるから、3章ともに「洞察へ導く段階」などが説かれていても重複ではない。ところで第IV章から第VI章までの「洞察へ導く段階」などの語は、「向上道」の「漏出のない智慧」の内部区分である。つまり、あらゆる形相についての完全な理解などの3現観は、第I章から第III章までに説かれる現観よりも後の段階で、いわゆる伝統的な五段階に即して言えば、修道の中でもかなり修行の進んだ段階である。このことは、一般に「洞察へ導く段階」は漏出のある段階であるとされており、加行道ではあっても向上道ではないと規定されていることから知られる。第IV章以下の「洞察へ導く段階」が漏出のない智慧であり、向上道であるということは、それが実際の洞察へ導く段階でないことを意味する。すなわち、漏出のない智慧であり向上道であるところの、かなり高度

な修行段階である第4現観なども、その内部に初級、中級、上級という3段階の区別があり、その区別が仮に「洞察へ導く段階」などの語によって指示されているのである。¹⁷

要するに『現観莊嚴論』の説く八現観は、その順に修行する次第でもあると考えられる。そしてその次第が意味するのは、現観の実践は、或る対象に対して「熟知」→「自在」→「堅固」→「習熟」という方向を備えていることである。但し、それぞれの段階には、さらに細区分された段階が認められる。これらの段階における対象は、あらゆる形相についての智慧などの三種の全知であり、より突き詰めれば、本論文第五章で考察することになる173形相である。すなわち現観は、173種の形相によって代表される三種の全知という同一の対象を熟知し、それに自在になり、それを堅固にし、それに習熟するという実践である。ここで問題になるのは対象の明瞭化であって、否定対象の抑止に重点は置かれていない。

第2節 向上と向下

1 発心の定義より見た向上と向下

前節において『現観莊嚴論』の説く修行階梯が、「解脱へ導く段階」を始めとする、有部以来の伝統的な五段階を主軸とするのではなく、「あらゆる形相についての智慧」を始めとする八現観の次第に沿ったものであることを見てきた。その階梯は、ハリバドラによれば同一対象に対して「熟知」→「自在」→「堅固」→「習熟」という方向を備えた実践である。しかしさらに突き詰めるならば、以上で明らかになったその階梯はいかなる意義を持つものであろうか。それを明らかにするのに有効と思われる「向上」と「向下」という概念を用いて考察を進めよう。

多くの仏伝文学が語るように、釈尊の成道は自らの人生の苦悶の解決を求めた結果だった。成道後、彼はヴァーラナシーでかつての五人の友人を相手に説法を始めた。しかし彼を説法に駆り立てた原動力は、直接には解脱ではなかった。仏伝の作者たちは釈尊が仏陀になる以前の行動原理とは別の原理を、「梵天勧請」という形で伝説化しつつ、そこに見出したのである。¹⁸ 一般化するならば仏教には、実践主体が解脱や悟りなどへ向かうことを中心とする実践と、他者をして解脱や悟りなどに向かわしめる営みを中心とする実践の二つがある。本論では前者の実践の持つ方向を「向上」、後者を「向下」と名付けよう。¹⁹ 一つの行為にこの両方の側面が見られる場合もあり、両者は全く別なものではない。しかしこの二つの概念を区別することは、特に個人的宗教行為の分析に有効であると思われる。

大乘仏教は、「自利」すなわち向上的実践のみを課題とするアビダルマ
仏教を批判して、「利他」すなわち向下的実践も自らの実践課題に組み入
れた。しかしその向下が修行のどの段階で現れるかによって、大乘仏教内
にも細かい区別が見られる。後世のチベット人は、自利が完成して後に利
他を行なう場合、自利よりも先に利他に励む場合、利他をしつつ自利を行
なう場合の三種の別を考えている。²⁰『現観莊嚴論』に見られる向下的方向
は、そのうちの最初のものと思われる。

『現観莊嚴論』に説かれる最初の実践徳目は発心である。発心は第I章
第18偈－20偈において説明される。第18偈の前半は、次のように発
心を定義する。

発心は利他のために正等覚を望むことである。

*cittotpādaḥ parārthāya samyak-sambodhi-kāmatā/I.18ab*²¹

この定義から、発心は利他と正等覚という二つの要素の結合より成ること、
前者が目的であり後者が手段であることが知られる。目的の達成は手段の
実現を待って初めて可能となる。時間的には手段である正等覚が先にあり、
目的である利他は後に続く。事実『現観莊嚴論』はその大部分を、正等覚
である法身 (*dharma-kāya*) を得るための向上的な実践徳目の説明に費やし、
最後に正等覚を得てからの働きである、向下的な、法身の作用 (*kāritra*,
karman) について説明する。

『現観莊嚴論』の説く実践の多くは向上的なものであり、向下的なもの
には多くを割かない。この限りにおいて『現観莊嚴論』の向上と向下は等
量であるとは言えない。しかし個々の説明の中には向上と向下を同等に描

いている箇所もある。第I章第10偈は向上と向下に関する対の表現によって一つの実践を述べている。

般若によって〔輪廻的〕生存に止住しないこと、悲愍によって寂靜に止住しないこと。

prajñayā na bhavē sthānaṃ kṛpayā na śame sthitiḥ/I.10ab²²

これは第三章『あらゆる事物についての智慧』の最初の主題を提示したものである。「般若」は実践者を輪廻から引き離すもの、つまり向上的な要素であり、「悲愍」は涅槃から輪廻的生存へ帰すもの、つまり向下的な要素である。この両者が同時に成立するような実践がここで説かれている。

以上のような例にもかかわらず、それらは例外的なものであり、『現觀莊嚴論』の全体構造から見る限り、向上と向下が拮抗して成立するような実践を中心的な主題としていない。向上し終ってから向下するという構造は、「法身」の分析からも知られる。次項以下では『現觀莊嚴論』における法身の記述を分析することによって、向上と向下の関係を明らかにしていきたい。

2 三身説と四身説

「法身」の名は、八現觀の名称を挙げる第I章第4偈に最初に現れる。²¹ その第八現觀である法身の細目は、第17偈に次のように説かれる。

〔三身説：〕自性〔身〕、受用〔身〕も含み、さらに同様に變化〔身〕、働きも含んで、法身は4種類であると言われる。

〔四身説：〕自性〔身〕、受用〔身〕も含み、さらに同様に變化〔身〕、

働きを伴った法身とで4種類であると言われる。

svābhāvikaḥ sa-sāmbhogo nairmāṇiko 'paras tathā/

dharma-kāyaḥ sa-kāritras' caturdhā samudīritah//I.17²⁴

八世期末の註釈者であるハリバドラが四身説を紹介して以来、この偈の読みについて二つの解釈がなされてきた。その論議の中心は、第3パーダにある "dharma-kāya" (法身) という語の指示するのが、第八現観としての法身であるのか、その細目としての法身であるかということにある。前者ならば第Ⅷ章で説かれるのは、自性身と受用身と変化身と働きという4項目であり、三身説はこの立場を取る。後者ならば、自性身と受用身と変化身と、働きを伴った法身という4項目が第Ⅷ章で説かれていることとなり、四身説はこの立場を取る。このうち四身説の思想的特徴についてはすでに天野宏英氏の研究がある。それによると、理法である自性身と智慧である法身とが厳別され、勝義においては自性身のみがあり、実世俗においては自性身とは別の三身が立てられると認めるところに特徴がある。²⁵

この四身説に対して、三身説に立つ論者たちから批判の加えられてきたことが、磯田熙文氏や佐久間秀範氏によって紹介されてきた。²⁶ 先の第17偈についても、15世紀にチベットで活躍したサキャ派のコラムパGo ram paが三身説の立場から四身説の解釈を退ける論証を行なっている。すなわち、はじめの7現観の細目は第5-16偈において示されるが、その際に各々の現観の名称も挙げられる。それと同様に、第八現観の細目を示す第17偈においても現観名である「法身」という名が説かれるべきである。その「法身」は第3パーダのそれである。また、現観の細目が、同伴を意味する

"sa-"を前分とする複合語によって、現観名の前でなく後に挙げられる他の例がある。すなわち、第13偈における第四現観の細目の「方便の熟練」(upāya-kauśala)である。したがって第17偈における "dharma-kāya" (法身)の語の後の「働き」(kāritra)が第八現観の法身の細目であっても、決して例外ではない。²⁷

コラムパのこの主張は現代の我々にとっても説得力を持つ。第I章第17偈から判断する限り、『現観莊嚴論』の本義は四身説ではなく三身説であると思われる。しかしこのことは、三身説の立場から『現観莊嚴論』を註釈した解釈の伝統が正しいということを物語るものではない。多少の差異はあるものの、三身説に立つ註釈家たちの解釈は概ね『大乘莊嚴經論』の解釈に引き寄せている。²⁸ だが、『現観莊嚴論』での「現観」の内容が『大乘莊嚴經論』などの唯識派文献のそれと同じでないように、仏身論についても、両書の立場は相違していると思われる。次節では、自性身等の三身と法身との関係を問いつつ、『現観莊嚴論』における仏身論を明かにしたい。

3 法身と三身の関係

「法身」という概念は仏教思想史上、仏身論とのかかわりで様々な変遷を経てきた。そのうちで基本となるのは『大乘莊嚴經論』によって提示された三身説における法身である。この場合の三身とは自性身、受用身、變化身の三つを指し、法身は、そのうちの自性身の異名である。後世の諸論書は概ね三身説を継承してきた。しかし従来指摘されてきたように、同じ

三身を立てながら、論書ごとにその内容は異なり、法身も三身の一つとしてのみ立てられるのではなく、むしろ三身の総称である場合がある。²⁹『現観莊嚴論』については、その法身に広狭二重の意味が含まれていると指摘される。³⁰しかしその指摘は、『現観莊嚴論』における「法身」の用例の個々に即してなされたものではない。したがって、具体例を検討しつつ従来の指摘の是非を問い、『現観莊嚴論』の仏身論の特徴を探る必要がある。

『現観莊嚴論』には「法身」という語が5回現れる。第I章第4、17偈と第VIII章第6、40偈、結び第2偈にである。そのうち第I章の二つの用例は、前節で見たように、八現観中の最後のものを指している。この第八現観である「法身」を章名とする第VIII章に、自性身と受用身と変化身の三身と、働きとが説かれている。したがって第I章における二例は三身を総称した法身であると一応みなせよう。なお「一応」と言う限定を付けた理由については後述する。

次に第VIII章第6偈の「法身」は、三身説に立つ限り、自性身と関連づけて解釈される。第VIII章第1偈において自性身が「あらゆる点で清浄になった、漏出のない（無漏）諸法の本性」と定義づけられ、³¹続く第2—6偈において「漏出のない諸法」が具体的に二十一項目挙げられる。それを締めくくって「以上が法身と呼ばれる」と説かれる。³²したがって第VIII章第6偈の「法身」は自性身を指すと考えられる。しかしこのことから直ちに、『現観莊嚴論』における「法身」に、第I章のような総括的用法と、自性身の同義語としての個別的用法の両方があると結論づけることはできない。個別的用法は、三身中の特に自性身だけを「法身」と呼ぶ用法である。と

ころで四身説が唱えられたことから知られるように、『現觀莊嚴論』には「法身」を自性身だけの異名とする明確な規定はない。この点、三身説を示す他の諸論書と相違する。³³ したがって『現觀莊嚴論』に「法身」の個別的用法があると結論づけるためには、内容的に、受用身や変化身に対して単独に「法身」と呼ばれることがないことを確かめなければならない。しかしながら変化身に対しても単独にそれを「法身」と呼ぶ例があると思われる。

変化身の定義は次に示す第Ⅷ章第33偈に見られる。

世間の様々な利益を平等になすところの手段、それが牟尼の変化身であり、〔輪廻的〕生存のある限り絶えることがない。

karoti yena citrāṇi hitāni jagataḥ samam/

ā bhavāt so 'nupacchinnaḥ kāyo nairmāṇiko muneh//Ⅷ.33³⁴

これに続く文は次の通りである。

同様にこの〔変化身〕の働きも、輪廻のある限り絶えることがないと認められる。

tathā karmāpy anucchinnaṃ asyāsaṃsāram iṣyate/Ⅷ.34ab³⁵

ここで「働き」に対してなされる「輪廻のある限り絶えることがない」という性格規定は、直前の変化身においてなされる「〔輪廻的〕生存のある限り絶えることがない」という性格規定と対応しており、おそらくそれを受けて「同様に」(tathā)と言われている。したがって「これの」(asya)という語が指すのは変化身であることが知られる。この半偈の後、具体的な働きが示された最後に、次のように締めくくられる。

これが法身の働きであり、二十七種と考えられる。

*dharmā-kāyasya karmedaṃ saptaviṃśatidhā matam/VIII.40cd*³⁶

この半偈と先の半偈の中間に説かれた、27項目より成る行為よりほかに「働き」と名付け得る内容は示されていない。だから第34偈において「変化身の働き」と名付けられたその同じものが、この第40偈では「法身の働き」と名付けられたことが知られる。つまり、間接表現ながら変化身も「法身」と呼ばれていると判断される。

ここで変化身を指す法身が、先の自性身を指す法身と同一のものである蓋然性の高さを示す資料として、次に掲げる第11偈を挙げることができる。

以上のように、働きが広大だから仏は遍満していると言われる。その[働き]が尽きることがないから[仏は]常住であるとも説かれる。

iti kāritra-vaipulyād buddho vyāpī nirucyate/

*akṣayatvāc ca tasyaiva nitya ity api kathyate//VIII.11*³⁷

ここでは働きの無尽性が根拠となって仏の常住性が説かれる。この第11偈は「自性身」という細目のもとで説かれているので、ここで言及される「仏」は、第1偈において「自性身」と呼ばれ、第6偈で「法身」と呼ばれたものを意味していると解釈するのが自然であろう。そうであれば自性身にも働きがあり、その自性身が常住であるのは働きの無尽性によって保証されていることとなる。一方、働きが無尽すなわち不断である根拠は、第33-34偈に見たように、変化身が不断であることにある。従って、変化身の不断性から働きの不断性(=無尽性)へ、働きの無尽性から自性身の常

住性へという論理的方向が見出せる。しかしこの論理的方向は直接的ではなく、法身を媒介として成立し得る。つまり、自性身も変化身も共に法身であるから、変化身の働きが法身の働きとなり、その働きの無尽性ゆえに、それを有する、法身であるところの自性身も常住となる。したがって自性身だけが他の二身とは別に、特に法身と呼ばれるわけではない。

では『現観莊嚴論』において法身と受用身はどのような関係にあるのだろうか。これに参考となるのが、結び第1偈である。

指標、その加行、その卓越、その階梯、その窮極、その果報（異熟 vipāka）。以上が、他の、六項目より成る要約である。

lakṣaṇaṃ tat-prayogas tat-prakarṣas tad-anukramaḥ/
tan-niṣṭhā tad-vipākaś cety anyañ ṣoḍhārtha-saṃgrahaḥ//

IX.138

この偈は八現観を六項目に組織し直して提示している。ここでは直接に「法身」という語は現れないが、ここに挙げられている6項目のうちの最後は、註釈による限り、第八現観である法身に対する規定である。つまりここで異熟とされているのは法身である。異熟は一般に、善や悪の行為が、そのどちらでもない中性 (avyākṛta 無記) の、楽苦という結果を生ずること、ないしは、その生じた結果を意味し、前世の行為の結果としての肉体ないし識を指す場合が多い。ところで三身のうちで、この異熟という規定に最も適合するのは受用身であり、『現観莊嚴論』における規定でもそれは例外でない。受用身は次のように定義される。

大乘を享受するから、三十二相と八十種好より成るこれが、牟尼の

受用身であるとみなされる。

dvātriṃśal-lakṣaṇāśīti-vyañjanātmā muner ayam/
sāmbhogiko mataḥ kāyo mahāyānopabhogataḥ//VIII.12³⁹

この偈に続いて具体的な三十二相各々が枚挙され、その直後に次のように説かれる。

ここにおいてそれぞれの相を成就する因があり、そのそれぞれを満たしたことによって、この〔受用身〕は相を完成した。

yasya yasyātra yo hetur lakṣaṇasya prasādhakaḥ/
tasya tasya prapūryāyaṃ samudāgama-lakṣaṇaḥ//VIII.18⁴⁰

ここで「因」とされているのは特定の福德であり、その三十二種の特定の修行を実現した結果が三十二相である。この三十二相より成るのが受用身である。このような性格の受用身は、過去の修行の異熟果であるとみなすことができる。したがって八現観の内的連関を示すことを目的とする結び第1偈を基準にする限り、『現観莊嚴論』における法身の内容の中心は受用身であると考えられる。

以上のように『現観莊嚴論』における法身には特に自性身だけを指すような個別的用法は見出せず、むしろ総括的用法しかないと言える。それをさらに裏付けるのが次に示す結び第2偈における「法身」という語の用例である。

三種の対境という因、四種類の加行、法身と働きという果。以上が、他の、三項目より成る要約である。

viśayas tritayo hetuḥ prayogaś caturātmakaḥ/

この偈は八現観を三つの項目に組織し直しており、第八現観を果として位置づけている。ここで注目されるのは「法身」と「働き」が並列的に記述してあることである。この「働き」は、第八現観である法身の最後の第4細目として挙げられていたものと判断するのが自然であろう。ところで先に「一応」という限定つきながら、第I章第4偈と第17偈に見られる「法身」は総括的用法としての法身であると述べたが、実はその二つには「働き」も含まれていたわけである。その点に関しては、結び第1偈に想定されている法身も同様である。しかしこの第2偈では、その「法身」の中に働きを含んでいない。つまりこの「法身」は純粹に三身だけを指していると考えられる。『現観莊嚴論』で「法身」という語が二様に用いられているとしても、それはいわゆる個別的用法と総括的用法の二つではない。この書に見られるのは総括的用法だけであり、その中に、三身だけを指す用法と、それに働きも含めた用法の二種があるわけである。このうち、法身が三身だけを指す用法は唯識派文献にも珍しくない。『現観莊嚴論』の法身の特異性は、三身のみならず働きをも含んだ用法に見出せる。

『現観莊嚴論』における法身は自性身などの三身とは別物でないが、そのいずれだけでも収まりきれない性格を持っている。ハリバドラによって紹介された四身説は、第I章第17偈の解釈に無理があるものの、法身を単に自性身の異名として捉えなかった点において、『現観莊嚴論』の立場を或る程度継承していたと言えよう。しかしその四身説は、超越的で静止的な

自性身が現象世界において、法身と受用身と変化身という三身の姿をとって「顕現している」という仏身論にすぎない。⁴² 他方、『現観莊嚴論』の三身説は、自性身と受用身と変化身という三つの側面を持った動的な法身が、そのまま現実世界に「働いている」という仏身論である。このように働きの中に法身を見出す仏身論は、『現観莊嚴論』の描く八現観という修行体系の中の最後に説かれていることを考慮に入れたとき、その意義が明瞭になると思われる。

4 現観の果としての法身

全8章より成る『現観莊嚴論』は法身を第Ⅷ章において説いている。その各章は8現観のそれぞれと対応しているので、法身は八現観の最後であるという性格を持つ。前節と重複するが『現観莊嚴論』に説かれる修行体系である八現観を次に示そう。

- (a) あらゆる形相についての智慧 (sarvākārajñatā 一切相智性)
- (b) 実践道についての智慧 (mārgajñatā 道智性)
- (c) あらゆる事物についての智慧 (sarvajñatā 一切智性)
- (d) あらゆる形相についての完全な理解 (sarvākārābhisambodha 一切相現等覚)
- (e) 頂点に達した現観 (mūrdhābhisamaya 頂現観)
- (f) 漸次的な現観 (anupūrvābhisamaya 漸現観)
- (g) 一刹那の覚知 (ekakṣaṇābhisambodha 一刹那現等覚)
- (h) 法身 (dharmakāya 法身)

これらは、ハリバドラの註釈に従えば、最初の三つ(a-c)を対象として、それについて熟知し(a-c)、その同じ対象に対して自在になり(d)、その結果生じた證得(e)を堅固にし(f)、それに習熟し(g)、その結果として仏果を得る(h)という関係になっている。つまり結び第1-2偈にも見たように、法身は現觀という修行の結果であるという側面が強い。『現觀莊嚴論』は「仏たること」(buddhatva)を「あらゆる形相についての智慧」として規定しており、⁴³ そのあらゆる形相についての智慧に到る道を描くのが目的であると自己規定している。⁴⁴ そのあらゆる形相についての智慧は、自性身としての法身の二十一の徳目の最後に位置づけられている。したがって『現觀莊嚴論』に描かれた修行の完成が法身においてなされることに疑いの余地はない。つまり八現觀という大枠においては、凡夫から仏へと進む修行者の立場、いわば向上的方向が主題となっている。

その一方で『現觀莊嚴論』は発心の定義において異なる方向の実践に言及している。「発心」は『現觀莊嚴論』で説かれる実質的に最初の細目であり、『現觀莊嚴論』に説かれる修行体系の全体を見通すために無視することができない。その定義によれば、『現觀莊嚴論』の最終目的は利他にある。したがって八現觀の最後である法身は利他を内容とすると考えられる。この利他はいわば向下的方向の実践であり、『現觀莊嚴論』は法身を、向下的方向を備えたものとして描いていると思われる。そのことは三身が説かれる順序からも伺える。

三身は自性身、受用身、変化身という順序で説かれることが一般であるが、その逆の順で説かれることもある。十一世紀のアドヴァヤヴァジュラ

Advayavajraの『真理の宝環』 Tattvaratnāvalīは三身の説明に『現観莊嚴論』からの引用を以て代わりとするが、その順序は、典拠である『現観莊嚴論』と逆に、変化身から始めている。⁴⁵ つまり三身の説明の順序も、単なる伝統以上の意味があると思われる。『現観莊嚴論』において自性身から説かれるのは、すでに仏である者の立場、いわば向下的立場から仏身論が書かれており、仏に範を取って自ら仏に成ろうとする者の立場、いわば向上的立場から書かれていないことを示す。ところで向下的立場にある者は、救済される者たちの住する現象世界に応じて動的であることが必要となろう。したがって法身が向下的であるためには、それ自身が「働き」を備えていなければならないのであろう。

以上見てきたように『現観莊嚴論』の八現観は、全体的には向上的立場、つまり、修行を完成する者の立場から描かれている。しかし本論文第六章第2節で考察するように、『現観莊嚴論』は第七現観をすでに向上的方向の極みにあるものとして描いており、第八現観を、その極みから向下するものとして描いていると思われる。このような向下的立場から描かれた仏身論において問題となるのは、個々の身ではなく、自性身から変化身へという「次第」であると考えられる。第七現観においてすでに向上的方向の極みを描いた『現観莊嚴論』は、向下的方向の実践主体として法身を説いている。したがって向上的実践をすでに完成した一個人が向下的実践を行なうという立場が、『現観莊嚴論』第八章において説かれる。このことが背景となって、『現観莊嚴論』における法身に個別的用法が見られず、総括的用法のみがあり、しかもその法身が「働き」を備えているのだと思われる。

要するに『現観莊嚴論』は、第7現観までを向上的実践として描き、第8現観を、向上的実践の極みに達した者が向下する様子として記述している。

第3節 種姓の区別

1 三乗と種姓

種姓 (gotra) という概念は、唯識文献や如来蔵文献に広く見られる。その主な意味は、氏索性、家系、あるいは、その家に伝世する能力などである。⁴⁶ この種姓はしばしば「声聞」、「独覚」、「仏」ないし「如来」などと複合語を作り、声聞乗と独覚乗と大乘という三乗の区別の根拠となった。

『瑜伽師地論』の一部を構成する『声聞地』*Śrāvaka-bhūmi* や『菩薩地』*Bodhisattva-bhūmi* は、その冒頭で、それぞれの乗の種姓を問題として取り上げる。これらの場合、明らかに三乗の区別を前提として、種姓は主題になっている。他方、『宝性論（三宝の種姓の弁別）』*Ratna-gotra-vibhāga* は、その漢訳名『究竟一乗宝性論』から知られるように、三乗を否定して一乗を主張する論書である。この論書で用いられるキーワードのほとんどが「種姓」と同義語であることを考慮に入れるならば、この書は全編を通じて、「如来の種姓」を主題にしていると言い得る。しかし一乗思想を説いていると言っても、題名に「種姓」を掲げていることから知られるように、発想の基盤は同じである。ただ三乗の区別を予期しつつ、声聞と独覚の種姓を否定して、如来の種姓のみを立てているに過ぎない。

種姓が三乗の根拠とみなされるということは、その同義語からも知られる。『宝性論』における「種姓」の同義語のうち重要なものの一つは「界」(dhātu 根源)であり、⁴⁷ 『菩薩地』においても「種姓」の同義語として「界」が挙げられる。⁴⁸ 『現觀莊嚴論』も、種姓の本質を法界 (dharma-dhātu)

と規定しており、また「種姓の区別」への言及があるので、上に挙げた諸論との関連が伺われる。全274偈より成る『現觀莊嚴論』が「種姓の区別」に言及するのは、わずかI.39のみであるが、一般的な理解では、その「種姓の区別」が主に意図しているのは、声聞と独覺と仏という三乗の区別である。まずインドでは、アーリヤ・ヴィムクティセーナ、バダンタ・ヴィムクティセーナ、ハリバドラ、ダルマミトラ、アバヤーカラグプタなど、そしてチベットでも ニャオン・クンガベル、タルマリンチェンなどが、第39偈を三乗の区別を説く偈であるという立場から註釈を施している。その点についてはルエック Ruegg 氏の著書、諸論文に紹介されている通りである。⁴⁹ 一方、現代の学者の多くも、ほぼ同様な立場から I.39 を解釈している。⁵⁰

しかしこの「種姓の区別」が三乗の区別を意味することは、はたして決定的なのだろうか。先に言及した唯識派の『菩薩地』や、それと構成を同じくする『大乘莊嚴經論』は、種姓を発心の原因とみなし、「発心章」よりも先に「種姓章」を設ける。『現觀莊嚴論』でも、種姓と発心は共に第I章の主題となっているが、発心が第1項目であるのに対し、種姓は第4項目に過ぎない。本章の第1節や第2節で、『現觀莊嚴論』の構成は実践の次第と密接なかかわりのあることを見てきた。その例に従うならば、種姓が発心よりも後の項目で説かれることにも、意味があると考えられる。つまり、『現觀莊嚴論』に説かれる「種姓の区別」は、三乗の区別ではない別の何かの区別を意図しており、それゆえに発心よりも後に説かれたのではなかろうか。

以上の疑問は、インドやチベットの『現觀莊嚴論』註釈者がこの「種姓の区別」を、必ずしも三乗の区別に限って解釈しているのではないという事実によって、いっそう深められる。たとえば、先に第39偈を三乗の区別を説く偈として解釈する人物としてハリバドラを挙げたが、実はそれは彼の『小註』に限った場合のことである。彼には『八千頌般若経』の註も兼ねた『大註』と、『現觀莊嚴論』に対する単独の註である『小註』の二つの註釈があるが、その両書における彼の立場は微妙に異なっている。

二つの註釈のうち、後世への影響が大きかった方の『小註』は、問題のI.39をおそらく徹頭徹尾三乗の種姓の問題として捉えている。そのことは次に見る文から知られよう。

ではそのとき、「その〔法界〕はあまねく存在しているから、菩薩のみ〔が仏の種姓〕ではない」と考える愚者の立場を想定して、⁵¹しかし『大註』は、むろん三乗の区別が或る程度前提になっているが、それ以上に「本来的に備わったもの」(prakṛti-stha)と「育成されるもの」(samudānīta)の区別や、「決定的なもの」(niyata)と「未決定的なもの」(aniyata)の区別を「種姓の区別」の問題の中心に置いている。このことは次の文から明らかであろう。

そのとき、法界はあまねく存在しているから、「これは太古の昔から続いており、自然に得られた、本来的に備わった種姓である」「これは過去において善根に親しみ慣れたことによって得られた、育成された〔種姓〕である」「これは声聞、独覚、如来の決定的な種姓である。強力な縁によっても奪われないから」「これは声聞など

の未決定な種姓である。縁によって奪われるから」という種姓の区別は正しくない。⁵²

この例からも知られるように、I.39で述べられる「種姓の区別」は、従来有力な解釈であった「三乗の種姓の区別」とは別に解釈する余地も大きいのである。

2 『現観莊嚴論』における種姓

『現観莊嚴論』における「種姓の区別」が直接には、諸註釈の主張する三乗の区別を意味しないのならば、それはどのようなものであるのか。それを決定するのは、『現観莊嚴論』全体の文脈である。では I.39 本文を見ることとしよう。

法界は無区別だから種姓の区別は適當ではない。しかし、能依の法の区別ゆえにその〔種姓〕の区別が説かれる。

dharmā-dhātuḥ asambhedaḥ gotra-bhedo na yujyate/

ādheya-dharma-bhedāt tu tad-bhedaḥ parigīyate//I.39⁵³

ここで鍵となる語は、「法界」(dharmā-dhātu)、「種姓」(gotra)、「区別」(bheda, sambheda)、「能依」(ādheya)である。その各々に関して、『現観莊嚴論』の他の箇所でもどのように記述されているかを考察する必要がある。

①「法界」という語は、他にI.5の1例あるのみである。

法界を自性とする、行の所依。

ādharmaḥ pratipatteś ca dharmā-dhātu-svabhāvakaḥ//I.5cd⁵⁴

この半偈はI.37-39の項目名を挙げたものであり、この内容から、法界を自

性とするものが、行にとって所依であることが知られる。

②「種姓」という語は、他にI.38, 69, V.8, 16の4例ある。このうちI.69は「家系」(kula)、「出生」(jāti)等と並列であり、社会的な概念として用いられている。⁵⁵ V.8, 16は共に、現観の否定対象である分別の内容の一つとして挙げられたものである。しかしこれら以上に重要なのは「種姓の区別」が説かれる直前のI.38の用例である。

6種の證得法(1-6)、対症療法(7)と捨断(8)、その両者の消滅(9)、悲愍を伴う般若(10)、弟子と共通しないこと(11)、利他のための次第(12)、努力せずに働く智慧(13)の、依り所が種姓と云われる。

śoḍhādhigama-dharmasya pratipakṣa-prahāṇayoḥ/
tayoh paryupayogasya prajñāyāḥ kṛpayā saha//I.37

śisyāsādhāraṇatvasya parārthānukramasya ca/

jñānasyāyatna-vṛtṭeś ca pratiṣṭhā gotram ucyate//I.38⁵⁶

ここに挙げられている「6種の證得法」から「努力せずに働く智慧」までの十三が、先のI.5で説かれた「行」の個別的な内容であり、「依り所」(pratiṣṭhā)がI.5における「所依」(ādhāra)と同義であるのは、文脈からも註釈からも明らかである。そして、その「依り所」と「種姓」は同格であるから、行の所依であるのは種姓である。以上を総合すると、種姓は法界を自性としており、十三種の行の所依であることが知られる。

③「能依」という語はII.12にも見られる。

真如と仏は互いに所依能依関係にないから、同義語として認められない。

ādhārādheyatābhāvāt tathatā-buddhayor mithah/

paryāyenānanujñānam/ II .12abc⁵⁷

ここで注目されるのは能依 (ādheya) が所依 (ādhāra) と対をなして用いられていることである。この両者の語根は、それぞれ √ dhā と √ dhṛ であり異なっているが、関係語として用いられるのが普通である。ここもその例に漏れない。つまり二項のうち一方が ādhāra (所依) であるならば、他方が必ず ādheya (能依) となるような関係が「所依能依関係」であり、どちらか一方だけでは成り立たない概念である。このことは『現觀莊嚴論』における他の「能依」や「所依」にも当てはまる。I.5 において法界を自性とするものが行の所依と言われる場合、行が能依になる。I.37-38 において種姓が十三種の行の依り所すなわち所依であるといわれる場合、十三種の行が能依に相当する。I.39 において、或る x が能依の法であると言われ、それと種姓の相関関係が暗示されている場合、種姓が所依に当る。つまり、I.5 は「法界を自性とするもの」と「行」の所依能依関係を説き、I.37-38 は「種姓」と「十三種の行」の所依能依関係を説き、I.39 は「種姓」と「x」の所依能依関係を説いている。

	(能依)	(所依)
I.5	行	法界を自性とするもの
I.37-38	十三種の行	種姓
I.39	x	種姓

従来の解釈では、I.39 に説かれるこの「x」は三乗の法であったが、以上のように対比してみると、能依である「x」は I.5, 37-38 と同様に「行」

ではないかと疑われる。この可能性は、能依の法の「区別」に注目するとき、いっそう高まる。I.39の直前の37-38において十三種の行が説かれているからである。つまり、この二つの偈は行の十三種の「区別」に言及しているのである。したがって文脈的には、その直前の2偈の内容を受けて、ここで「能依の法の区別」に言及したと考える方が自然である。

このような理解は歴史的に全く行なわれなかった訳ではない。それを示すのが、次に挙げる15世紀にチベットで活躍したサキャ派の学僧コラムパの一節である。

<第二項>問答の意味について。

大翻訳官〔ロデン・シェーラブ?〕が言うには、

〔『現観莊嚴論』の〕体系の設定(I.5)において、本来的に備わる種姓は法界であると説明された。また、「六種の證得法」(I.37a)という箇所、能依の法である行における十三種を通じて、所依であるその種姓が十三種に区別される。〔その二つの事柄が両立するのは〕正しくない。

〔何故ならば〕本来的に備わる種姓は法界であり、かつ、法界には様々な種姓の区別はないからである。

以上の〔反論〕への答えを示すために、「能依の法の区別によって」(I.39c)という本文が生じたのである。

と、おっしゃった。〔しかしこの大翻訳官の主張は〕正しくない。

〔何故ならば〕この本文(I.39)は、能依の法である行に十三種があると云う理由によって、その種姓を十三種に分けてよいと示してい

ない。その〔本文〕は、能依の法である行における三乗の行に三種があると云う理由によってその種姓を三種に分けてよいと示しているからである。というのは、註釈に「三乗によって摂取され、證得されるべき能依の徳目が種々あることによって、所依も種々あるのである」(P278,4,4-5)と説かれたからである。もし

〔ハリバドラの解釈と異なっている、これが〕本〔偈〕の御真意である。

と考えるならば、それも〔正しく〕ない。能依の法である行を通じて十三種に分けてはならないということが正しくないと証明するものとして、能依の法である行を通じて十三種に分けてよいと記述するのは、証明される〔主張〕と証明する〔理由〕が等しいゆえに、不成立になろうから。それゆえ、その種姓を自性を通じて区別はできないけれども、三乗の種姓を別々の三つに分けることはできる。というのは、能依の法である行を通じてそのようにできるから。以上。

ここでコラムパによって退けられている大翻訳官 (Lo chen) の説が、先に我々が見てきたところの考え方と一致する。おそらくこの「大翻訳官」はハリバドラの『小註』の改訳者であり、チベットで最初に『現観莊嚴論』の註釈を書いたと伝えられるロデン・シェーラブであろう。そしてもし彼の理解の方が『現観莊嚴論』の原意に近いのならば、『現観莊嚴論』が I.39 で明らかにしようとしていたのは、次のこととなる。すなわち、行は多くの段階より成る。そしてそれぞれの段階の依り所となるものの本質は

唯一の法界であるから区別できないが、現象としてそれぞれの段階は区別される。

3 現観と種姓

『現観莊嚴論』に説かれる「種姓の区別」は、三乗の区別の根拠となるのではなく、大乘の修行段階の区別の根拠である。したがって、その「種姓」は、修行を始める以前からある「素質」なのではなく、ある修行段階を完成したことによって次の段階に進み得る「能力の水準」である。このことは、『現観莊嚴論』の最初の項目が「種姓」ではなく「発心」であることから支持を得られよう。『現観莊嚴論』は全体的に実践の次第に則って構成されており、「種姓」が「発心」よりも先に説かれていないことは、『現観莊嚴論』の説く種姓が発心の根拠ではないことを意味する。また、I.37-38で説かれる十三種の行が、修行階梯の最初段階である「解脱へ導く段階」から始まるのではなく、第二段階である「洞察へ導く段階」から始まっていることも、『現観莊嚴論』の種姓が修行を最初に始める根拠でないことを意味する。

『現観莊嚴論』における種姓は、すでに修行を始めた者が、さらに向上するための基盤である。『現観莊嚴論』は修行に次第のあることを認めているから、行に区別があり、その行の所依である種姓に区別があると認めるのは、自然なことである。しかしその種姓が法界を本質としていると規定することには、いかなる意義があろうか。そこに現観というヨーガの特質が見出せよう。

本論文の冒頭に、抑止のヨーガと明瞭化のヨーガの2種の類型について説き、本章第1節での考察を通じて『現観莊嚴論』の現観がそのうちの明瞭化のヨーガであろうことを見てきた。ヨーガの2種の類型の違いは次のように捉えることもできる。抑止は、現状の世俗的世界の否定を通じて完成する、換言すれば、実践の始めと実践の完成の間に或る種の断絶がある。一方、明瞭化には、実践の始めと完成の間に、わずかながらも連続が見出せる。『現観莊嚴論』の説く現観は明瞭化のヨーガであるから、その過程において或る種の連続がある。そのことが、十三種に区別される行の所依である種姓が等しく法界を自性としているということによって、表されている。但し、所依である種姓が一様に法界を自性としていても、能依である行の次第は決して混乱させたり、省略したりすることができず、段階の区別が厳としてある。『現観莊嚴論』が、能依の区別を理由に「種姓の区別」を説くのは、そこの事情を物語るのだろう。

要するに、『現観莊嚴論』に説かれる現観は、次第の確固とした実践法であるが、その次第の全階梯を通して、連続する何かがある。各階梯の所依の自性が法界であると言われるのは、現観が明瞭化のヨーガであることの証となろう。

第四章 注

- 1 ここで用いる「頓悟」と「漸悟」は、第三章で言及した「頓現観」や「漸現観」と直接のつながりはない。後者は、修行の結果としての悟りが、全く一瞬に現れるのか、時間に若干の幅があるのかを問題とする概念である。一方「頓悟」と「漸悟」は、悟り以前の修行の質を問題とする概念である。頓現観や漸現観は、大枠としての頓悟や漸悟の中でのみ意味を持つ概念にすぎない。
- 2 [芳村 1974] [御牧 1982a] [山口(瑞) 1978, 1980, 1982] 等。
- 3 [Taniguchi 1990]
- 4 [TTP No.5221]。和訳に [芳村 1974: 167-174]がある。
- 5 伝統的な5段階を『現観莊嚴論』の説く修行段階であると考えた解釈は、第五現観から第七現観までを、第四現観という同一過程を他の三側面から捉えたものであるとみなす説として現れる。[Stcherbatsky & Obermiller 1929: VII][Obermiller 1932: 63-64][Conze 1961: 115][山口(益) 1951: 185-190][梶山 1974a: 348]
- 6 全八章のうちで第I章のみはその冒頭に目的の説明がないため、第I章第3偈の註釈として説かれた部分を挙げる。なお同種の表現が、『大註』には、第I章第3、4偈の註釈[Wo 16]と、各章の冒頭の説明と、結び第1偈の註釈[Wo 991-992]において見られる。また『小註』では、各章の冒頭の説明と、結び第1偈の註釈[天野 1983: 15]において、『宝徳蔵頌細疏』では、第I章第3、4偈の註釈[RSP 237,4,3-238,1,3]と、各章の冒

頭の説明において見られる。

- 7 [Wo 16,1-2]. "parijñānādaṃ" を "parijñānāyādaṃ" に変えて読む。
- 8 [Wo 129,11-12]
- 9 [Wo 413,13-14]. "mārga-parijñānam" を "mārgajñatā-parijñānam" に変えて読む。
- 10 [Wo 445,11-12]. "parijñāta-tri-sarvajñatā-vaśitvārtham" を "parijñāta-tri-sarvajñato vaśitvārtham" に変えて読む。
- 11 [Wo 763,23-24]
- 12 [Wo 908,3-4]
- 13 [Wo 909,26-27]. "sv-abhyastī-karaṇāya" の前の "teṣāṃ eva" を省略し、また、"sv-abhyastī-karaṇāya" に変えて読む。
- 14 [Wo 913,26-27]
- 15 [Wo 664,2-8]
- 16 プトンは、「洞察へ導く段階」などについての叙述がハリバドラの意見であることを、彼の『宝徳蔵頌細疏』の記述との整合性から、結論付ける。しかしプトン自身は、ハリバドラの意見が正しいとは考えていない ([LN 282a3-b1])。
- 17 本論文第二部 II < 7. 2 > 参照。
- 18 Samyutta-nikāya VI. 1. 1; Mahāvagga I. 1 など。
- 19 「向上」と「向下」という概念については [アビト 1976a, 1977b, 1978] など参照。
- 20 ジャムヤンシェーパは三種の発心を、順に、「王の如きもの (rgyal po

lta bu)」「羊飼の如きもの (rdzi bo lta bu)」「渡し守の如きもの (mnyan pa lta bu)」と名付ける。['Jam dbyangs bzhad pa A-1: IB-1108 145a4-b5]

21 [Wo 25,12]

22 [Wo 18,25]

23 Wo16,13: prajñā-pāramitāṣṭābhiḥ padārthaiḥ samudīritā/
sarvākāra-jñatā mārga-jñatā sarva-jñatā tataḥ//(I.3) sarvākār-
ābhisambodho mūrdha-prāpto 'nupūrvikaḥ/ eka-kṣaṇābhisambodho
dharma-kāyaś ca te 'ṣṭadhā//(I.4)

24 [Wo 21,13-14]

25 [天野 1964]

26 [磯田 1982; 1985] [佐久間 1986]

27 [Go rams pa A-2: 218a3-b3] [佐久間 1986: 305-306]

28 三身説の立場を取る註釈者に、アーリヤ・ヴィムクティセーナ、バダ
ンタ・ヴィムクティセーナ、ラトナキールティ、ラトナーカラシャーンテ
イ、アバヤーカラグプタがいる ([Sakuma 1986]参照)。そのうち最後の二
人は、『大乘莊嚴經論』を根拠に三身説を取っている ([Jaini 1979:
172][MarK 199,1,1-2])。一方ラトナキールティは、『現觀莊嚴論』にお
ける「法身」の語をおもに受用身の意味で用いる ([KK 154,5,8-155,1,1;
187,5,7])。

29 [アビト 1977a; 1977b; 1978] [長尾 1978c] 等参照。

30 [天野 1964: 29] [長尾 1978c: 注(9)] 参照。

- 31 Wo914,22: sarvākārāṃ viśuddhiṃ ye dharmāḥ prāptā nirāsravāḥ/
svābhāviko muneḥ kāyas teṣāṃ prakṛti-lakṣaṇaḥ//VIII.1
- 32 Wo916,5: sarvākāra-jñatā ceti dharmā-kāyo 'bhidyate//VIII.6cd
- 33 『大乘莊嚴經論』 ([MSABh 45])、『寶性論』 ([RGV 88])、『攝大乘論』
([長尾 1987: 314-319])、『成唯識論』 ([大正 No.1585: Vol.31 57c])
などには、自性身が法身であると規定される。
- 34 [Wo 924,2-3]
- 35 [Wo 925,8]
- 36 [Wo 925,21]
- 37 [Wo 918,16-17]
- 38 [Wo 992,5-6]
- 39 [Wo 918,23-24]
- 40 [Wo 920,15-16]
- 41 [Wo 992,15-16]
- 42 Wo914,15: pariśiṣṭa-kāya-trayaṃ tathya-saṃvṛtyā pratibhāsamānaṃ
paramārthato dharmatā-rūpaṃ yathādhimokṣa-prabhāvitaṃ buddha-
bodhisattva-śrāvakādi-gocaratvena vyavasthāpitaṃ. (正しい世俗とし
ては顕現しており、勝義としては法性を本体としている、残る三身は、
[弟子の] 信解に応じて顕示され、仏と菩薩と声聞などの対境として規定
される。) [天野 1964]参照。
- 43 Wo903,23-24: kṛtvā puṇya-bahutvena buddhatvāpter anantaraḥ/
ānantarya-samādhiḥ sa sarvākārajñatā ca tat//V.38

- 44 Wo5,2: sarvākārajñatā-mārgaḥ śāsinā yo 'tra deśitaḥ/I.lab
- 45 [Haraprasad 1927: 21]
- 46 [高崎 1982a: 14]
- 47 [RGV 27,4-9]では如来界 (tathāgata-dhātu)が如意珠と虚空と水にたとえられ、その理由が説かれる。その理由の中では、「如来界」という語の代わりに「如来法身」、「真如」、「如来種姓」という三つの語が用いられる。
[高崎 1989] 参照。
- 48 BBh3,6: tat punar gotraṃ bījam ity apy ucyate dhātuḥ prakṛtir ity api. (また、その種姓は「種子」、「界」、「本性」とも呼ばれる。)
- 49 [Ruegg 1968/1969; 1969; 1977]
- 50 [Ruegg 1969: 133-134][真野 1972: 56-57][高崎 1974: 269][松本 1986]
- 51 [天野 1988b: 19]
- 52 [Wo 77,17-21]
- 53 [Wo 77,28-29]
- 54 [Wo 17,9]
- 55 [Ruegg 1969: 132-134]
- 56 [Wo 77,11-14]
- 57 [Wo 199,17-18]
- 58 rtsod lan gnyis pa'i don la/ lo chen na re/ lus rnam gzhag tu
rang bzhin gnas rigs chos dbyings su bshad pa dang/ rtogs pa yi ni
chos drug dang/ zhes pa'i skabs su/ rten chos sgrub pa la gcu gsum

gyi sgo nas rten rigs de la bcu gsum du dbye ba mi 'thad par thal/
rang bzhin gnas rigs de chos dbyings gang zhig/ chos dbyings la
rigs mi 'dra ba'i dbye ba med pa'i phyir zhes pa'i lan ston par
byed pa la/ rten pa'i chos kyi bye brag gis/ zhes pa'i gzhung
byung ba'i phyir zhes gsungs so// mi 'thad de/ gzhung 'dis rten
chos sgrub pa la gcu gsum yod pa'i rgyu mtshan gyis rigs de la bcu
gsum du dbye rung bar ma bstan par thal/ des rten chos sgrub pa la
theg pa gsum gyi sgrub pa gsum yod pa'i rgyu mtshan gyis rigs de
la gsum du dbye rung bar bstan pa'i phyir te/ 'grel par/ rten pa'i
chos theg pa gsum gyis bsdus pa rtogs par bya ba tha dad pa nyid
kyis rten tha dad pa nyid do zhes gsungs pa'i phyir/ gal te rtsa
ba'i dgongs pa yin no snyam na/ de'ang min par thal/ rten chos
sgrub pa'i sgo nas bcu gsum du dbye bar mi rung ba mi 'thad pa'i
sgrub byed du/ rten chos sgrub pa'i sgo nas bcu gsum du dbye rung
ba bkod pa ni/ bsgrub bya sgrub byed mtshungs pas ma grub par
'gyur ba'i phyir/ des na rigs de la rang gi ngo bo'i sgo nas dbye
ba mi 'thad kyang/ theg pa gsum gyi rigs tha dad pa gsum du dbyer
run ste/ rten chos sgrub pa'i sgo nas de ltar rung ba'i phyir zhes
pa'o// ([Go rams pa A-1: 101b6-102a5])

第五章 現観の対象

第1節 明瞭化対象としての形相

1 あらゆる形相についての智慧

前章において『現観莊嚴論』の現観が、全体的な営みとしては向上的実践であり、抑止よりも明瞭化を重視し、全階梯において連続し共通する何かを持ち合わせていることを見てきた。この第五章では、現観の具体的な営みについて知るために、現観が明瞭化しようとする対象の性格を明らかにし、否定対象である分別との関係について見て行こう。

『現観莊嚴論』は I.3 において、あらゆる形相についての智慧（あらゆる形相を知る者であること、一切相智性 *sarvākāra-jñatā*）への道を示すことが著作目的であると規定している。¹ したがって『現観莊嚴論』の現観はあらゆる形相についての智慧に到達するまでの過程であるとみなし得る。つまり『現観莊嚴論』に説かれる現観は、「あらゆる形相についての智慧」を目標としている。では、あらゆる形相についての智慧とはどのようなものであろうか。

『現観莊嚴論』はあらゆる形相についての智慧を仏に属するものとみなし、² 仏たること (*buddhatva*) と同一視する。³ つまりそれは仏の智慧であり、仏の本質である。このことは『現観莊嚴論』の独創ではない。『現観莊嚴論』の註釈対象である『二万五千頌般若経』自身がすでに、あらゆる形相についての智慧を仏に属するものと考えている。そこでは仏の智慧を

「あらゆる形相についての智慧」（一切相智性 *sarvākāra-jñatā*）と呼ぶほかに、菩薩の智慧を「実践道についての智慧」（道智性 *mārga-jñatā*）、声聞と独覚の智慧を「あらゆる事物についての智慧」（一切智性 *sarva-jñatā*）と命名している。この使い分けは『八千頌般若経』にはない。『八千頌般若経』では菩薩の智慧や声聞と独覚の智慧に特別な名称はなく、仏の智慧を「一切智性」（*sarva-jñatā*）と呼ぶ。⁴ また漢訳としてのみ現存する『大智度論』は、『二万五千頌般若経』の註釈書であるから三種類の智慧について言及するが、その三種の区別は重要な意味を持っていない。⁵ 他方、同じく『二万五千頌般若経』に則りながらも、『大智度論』とは逆に中国には題名すら知られることのなかった『現觀莊嚴論』は、三種類の智慧を厳別している。

以上のように歴史的には、仏の智慧を指す語が常に「一切相智性」に定まっていたわけではない。むしろ「一切智性」の例の方が多い。そのような状況の中で『現觀莊嚴論』が自らの現觀の目標を「一切相智性（あらゆる形相についての智慧）」と特定したことは興味深い。「一切智性」と「一切相智性」という語の差異は、わずかに「相（アーカーラ）」（*ākāra*）の一語に過ぎない。しかしその違いの意味する所は大きく、現觀の最終段階においてアーカーラが重要な働きを占めていると推察される。「アーカーラ」（*ākāra*）および同語根の「アークリティ」（*ākṛti*）という語は『現觀莊嚴論』に36例見出され、⁶ 他のキーワードに比してもその用例は多い。したがって『現觀莊嚴論』における「あらゆる形相についての智慧」の具体的内容が何であるかを知るため、ひいてはそれを目標とする現觀の特質

がどのような実践であるかを理解するための手続きとして、『現観莊嚴論』に見られるアーカーラがどのようなものであるかを知らなければならない。

まず具体的にアーカーラとされるものは何であろうか。『現観莊嚴論』は第IV章で173のアーカーラを挙げる。それらは、あらゆる形相についての智慧、実践道についての智慧、あらゆる事物についての智慧という三種の全知の別に従って三種類に分けられる。『現観莊嚴論』自身は代表的なアーカーラを二、三挙げるのみで、173すべてを枚挙するわけではないが、諸註釈の説明はほぼ一致している。それは次の173である。⁷

A. あらゆる事物についての智慧の27アーカーラ

苦諦：無常なるもの、苦なるもの、空なるもの、無我なるもの。

集諦：苦の因、苦を集起するもの、苦を生起するもの、苦の縁。

滅諦：止滅した状態、寂靜なるもの、妙樂なるもの、遠離した状態。

道諦：涅槃への道、涅槃への手段、涅槃への行、涅槃への超出に導くもの、自性のないもの、生じていないもの、滅していないもの、元來寂靜なるもの、本来的に涅槃に入っているもの、汚染がないもの、清浄がないもの、汚濁がないもの、戲論がないもの、高慢がないもの、動揺しないもの。

B. 実践道についての智慧の36アーカーラ

集諦：貪欲を離れたもの、安住しないもの、寂靜なるもの、貪欲がないもの、怒りがないもの、愚蒙がないもの、煩惱がないもの、衆生がないもの。

道諦：無量なるもの、二極端に随順しないもの、区別されないもの、

最高であると把握されないもの、非概念知、測量され得ないもの、
愛着がないもの。

苦諦：無常なるもの、苦なるもの、空なるもの、無我なるもの、特質
がないもの。

滅諦：十六空（内空、外空、内外両空、空空、大空、勝義空、有為空、
無為空、極端超越空、無始無終空、無散空、本性空、一切法空、自
相空、不可得空、無性自性空）。

C. あらゆる形相についての智慧の110アーカーラ

道諦：37種の菩提の構成要素（4種の留意、4種の精励、4種の神
通の土台、5種の機根、5種の力、7種の菩提の補助、8項目より
なる聖なる道）、解脱への3種の入口、8種の解脱、漸次に修され
る9種の定、4種の無間隙の道、10種の波羅蜜、仏の10種の力、
4種の自負、4種の自在な理解力、仏に独自の18種の徳目、真如、
自然者、あらゆる形相についての完全な覚者であること。

以上、173のアーカーラを網羅してきた。だが、これらに共通する点
は何であろうか。その共通点すなわちアーカーラの本質について考察した
い。

2 有部と経量部のアーカーラ

アーカーラは通例「相、形」を意味する。哲学的な議論においても、
アーカーラの内容はその基本的な意味を大きく離れない。但しその場合、
アーカーラは視覚上の色彩や形状のみを指すのではなく、聴覚上の音声や

嗅覚上の香気など、知覚されるもの一切を含んでいる。⁸ 哲学的には、知覚に現れるアーカーラが対象の側に存在するものか、認識主体の側に存在するものかが問題となった。この二つの考え方は、仏教内の場合、有部と経量部によってそれぞれ代表される。

素朴実在論に立つ有部は、同一時に併存する対象と認識主体が、感覚器官を通して接触することによって、知覚が生ずると考える。この立場では、認識主体は水晶のように無色透明で、知覚はその透明な主体に「対象の持つアーカーラ」が写ることであると考える。つまり主体に知覚されたものは、外界の対象の持つ諸性質であると、有部は主張する。後世この有部の立場は、主体の側にアーカーラがないと説くので、無形相知識論 (nirākāra-jñāna-vāda) と呼ばれる。有部の考えでは、主体は直接に対象のアーカーラ (形相) を認識する。すなわち、認識されるアーカーラは対象の側にあり、主体の側にはない。⁹

これに対して経量部の認識論は有形相知識論 (sākāra-jñāna-vāda) と呼ばれる。この学派は、主体は外界の対象のアーカーラを直接に認識するのではなく、一刹那前の外界の対象という原因が主体内にアーカーラを投げ入れ、主体の中の主観的契機が、主体内に投げ入れられた客観的契機であるアーカーラを知覚すると考える。つまり知覚される形相 (アーカーラ) は主体の側にあって、そのアーカーラの原因である外的な対象の存在は推理されるのみであると主張するのである。外界の対象は直接には知覚されず、知覚は必ず自己認識の一種にほかならない。外界の対象の存在を認めない唯識派も、その点で、もちろん有形相知識論の立場にある。¹⁰

ところで「アーカーラ」という語には、知覚されるものである「形相」という意味のほかに、漢訳で「行相」と訳される特別な意味もある。むしろ術語としては、「行相」を意味する「アーカーラ」が昔からの用法であるのに対し、「形相」を意味する「アーカーラ」は比較的新しい文献にならないと現れない。

有部の教義の綱要書である『俱舍論』は四諦に十六の行相があるとし、その行相は知恵 (prajñā) そのものであると言う。この十六の行相は、前項で挙げた、あらゆる事物についての智慧の27のアーカーラのうち、最初の16と同じものである。アーカーラが「形相」を意味するとき、それは有部にとって対象の側に属する性質であった。しかし「行相」の本質である「知恵」は有部にとっても心的事象であって主体の側のものであり、「形相」と「行相」は、ともに「アーカーラ」と呼ばれながらも、意味を異にする。「形相」と異なるアーカーラである「行相」の特徴を知るためには、有部の教義の権威書である『阿毘達磨大毘婆沙論』の一節を見てみよう。

問言行相者自性是何。答自性是慧。……問何故名行相。行相是何義。

答於諸境相簡択而転是行相義。¹¹

ここでは「行相」の意味を答える際に、行相とは別に「相」という概念を用い、それが「諸境」のものであることを示している。境すなわち対象の側に属しているという点から、この「相」が先の「形相」に相当すると考えられる。つまり有部によれば、アーカーラが「行相」という特別な意味を持つとき、それは対象が有する性質すなわち形相を吟味し、検討する働

きを持った知恵であって、形相そのものではない。形相は対象に属するものであるが、十六の行相は主体の側に属している。

一方経量部にとって「形相」と「行相」の区別はほとんど意味がない。『俱舍論』は偈頌の部分で有部の教義を要約しながらも、しばしば註釈の部分でそれを批判して、経量部の教義を自分の見解とする箇所がある。「行相」についての説明の中でも、著者ヴァスバンドゥは経量部的見解を取っている。その論議について、まず有部の主張から見て行こう。

『俱舍論』の段階では、有部にとって「アーカーラ」と呼び得るものは、四諦に対する十六種の見方すなわち十六行相のみであり、知覚と密接に関係する形相ではない。そして行相は先にも述べたように知恵 (prajñā) を本質とする。また、知恵を含めた一切の心的事象は「アーカーラを有するもの」 (sākāra) である。対象をそのあり方に沿って (prakāraśas) 捉えるからである。¹²

ヴァスバンドゥは以上の主張に自己矛盾のあることを指摘した。すなわち、有部の教義によれば知恵は同一時に一つしかあり得ない。また、知恵は心的事象の一部であるから、それは「アーカーラを有するもの」である。もしアーカーラが知恵であるならば、アーカーラという知恵と、それを有する別の知恵の二つが同一時に存在することとなる。これは知恵が同一時に一つしかあり得ないという、先の規定と矛盾する。¹³ ヴァスバンドゥの指摘するように、有部による「アーカーラ」の説明には矛盾がある。その原因には、術語として「行相」を意味する「アーカーラ」と、術語化されてはいないが、一般的用法に従って「形相」を意味する「アーカーラ」と

が、峻別されなかったことが考えられる。

さて、以上のように有部説を批判したヴァスバンドゥは、その矛盾を解消すべく、自らの見解を次のように提示する。

すべての心と心作用の、対象把捉の形態が形相（アーカーラ）である。

sarveṣāṃ citta-caittānām ālambana-grahaṇa-prakāra ākāra iti¹⁴

ヴァスバンドゥのこの定義は、「すべての心と心作用」すなわち一切の心的事象が「アーカーラを有するもの」であることを満足させ、しかも知恵がアーカーラを有していても、同一時に知恵は一つしかあり得ないという規定に背くこともない。しかし上の定義は、この矛盾の解消以上の意義を持っている。もともとこの定義は「行相」としてのアーカーラに対して与えられたものであるから、四諦についてのアーカーラを含んでいるのは当然であるが、この定義によるアーカーラは十六だけに限定されるものではない。「一切の」心と心作用に属するものと規定されたことによって、アーカーラは一切の知覚にかかわる「形相」をも包含する概念となった。有部にとって、知恵であり十六だけに限定される「行相」と、対象の側にある「形相」は別物であるが、経量部にとって「行相」と「形相」は本質的に区別のないものとなった。そして「行相」と「形相」の両者を含む「アーカーラ」は、対象の側にある性質ではなくなった。経量部の立場に依存しているヴァスバンドゥが定義するアーカーラは、主体が対象に対して抱く意識内容であり、観念である。

『現観莊嚴論』が影響を受けたと思われるのは、以上見てきた経量部説のアーカーラである。

3 『現観莊嚴論』のアーカーラ

前項において有部と經量部の説くアーカーラの相違を見てきた。『現観莊嚴論』のアーカーラ（形相）の定義は、經量部のそれと似ている。

事物認識の諸形態に諸形相（アーカーラ）がある、というのが〔形相の〕特質である。

vastu-jñāna-prakāraṇām ākāra itī lakṣaṇam/IV .1ab¹⁵

表現は異なるが、この定義が先のヴァスバンドウのそれと、ほぼ軌を一にしているのは容易に理解できよう。相違している点は、先の場合は「形相」と「形態」は同格であるのに、この場合は斜格であることである。つまり、前者では「形態」(prakāra)がそのまま「形相」であるのに対して、後者では「形相」は「形態」に属するものと規定されている。『現観莊嚴論』によれば形態と形相は同一関係にない。しかし註釈者ハリバドラは『現観莊嚴論』の定義を微妙に操作して、形態と形相を実質的に同格で解釈している。また、チベットの翻訳者も両者を同格で訳している。つまり形態と形相を同一関係で捉えている。¹⁶ この歴史的な理解も考慮に入れるならば、形態と形相は、形式と内容の関係にあるものと捉えることができるかもしれない。

形相は、事物を認識した結果の意識内容であるのに対して、形態は、事物の有する様々な側面のうちの或るものを抽象して別のものを捨象することによって、事物認識を可能ならしめる形式であると考えられよう。或る事物 x を認識するとき、それが y であるという側面のみを抽象し、 x の持つ y 以外の側面を捨象することによって、主体は x について「 y 」という

観念を持ち得る。xがyであることのみを選び取って、他の側面を捨象する認識主体の働きが「形態」であり、それは認識主体にxの側面の取捨選択を行なわせる規準となるので、認識の形式である。形相は、その形式を通じて成立した認識の内容である。しかし結局、そのような形式と内容は、一応の区別をつけることも可能であるが、実質的には区別のないものとも考えられる。ある形式が決まれば内容も自ずと限定されるからである。要するに、両者の間にほとんど区別がないような形式と内容に一応の区別を付けて、その上で後者が前者に属すると説いたのが『現觀莊嚴論』であり、区別がないという面を強調したのが註釈者たちであると考えられる。いずれの場合にせよ、『現觀莊嚴論』にとってもアーカーラは、対象の側ではなく認識主体の側の何かである。

以上、定義を中心に、第IV章に説かれる形相が認識主体の側のものであることを見てきた。しかし具体的な形相については、まだ検討していなかった。173の形相がどういう意味で認識主体の側のものであるかについて考察する必要がある。本節第1項で示した形相のうち、最初の16を見てみよう。先にも述べたとおり、これは伝統的に「行相」と漢訳されるものと同じである。有部も経量部も共にこれを心的事象とみなしているので、アビダルマの十六行相の規定の仕方は、『現觀莊嚴論』の173形相の性質の考察に参考になるであろう。十六行相の各々は『俱舍論』第七章において次のように規定される。¹⁷

苦諦：縁に依存するから無常なるものである。抑圧するから苦なるものである。「我がもの」についての謬見と対立するから空なるもので

ある。我についての謬見と対立するから無我なるものである。

集諦：種子のようなものだから〔苦の〕因である。顕現するから〔苦を〕集起するものである。相續するから〔苦を〕生起するものである。成就するから〔苦の〕縁である。

滅諦：蘊の終息だから止滅した状態である。火を消すから寂靜なるものである。災いがないから妙樂なるものである。あらゆる過失と離れているから遠離した状態である。

道諦：進行するから〔涅槃への〕道である。道理にかなっているから〔涅槃への〕手段である。正しく出向するから〔涅槃への〕行である。完全に超過するから〔涅槃への〕超出に導くものである。

一見すると、これら十六行相の説明は、心的事象についての説明であると言うよりは、対象である四諦についての説明である。『俱舍論』はさらに二つの異説を紹介するが、それらもまた、心的事象であるよりも四諦についての説明であるように見える。にもかかわらず十六行相が、認識主体の側のものであるという規定は厳としてある。ここで経量部による形相の定義を思い出したい。それは、主体が対象を把握する際の形態であった。

ある対象 x がどのようなものであるかを把握する判断の仕方には色々あり、その判断を言語表現した場合、 x を主語とする文において様々な述語を結び付けることが可能である。「 x は無常である」という判断を例に取れば、主語 x と結び付けられた述語「無常」は、¹⁸ x がどのようなものであるかを主体が把握した結果としての、判断内容を表すものと言うことができる。つまり「無常」によって x の属性が示されると言うよりも、認識

主体が x について把握した内容が示されると考えるべきであろう。こういう意味で、対象についての説明であるかのように感じられる述語「無常」も、主体の、対象に対する意識についての説明たり得る。要するに形相は、対象をどのように捉えたかという観念の内容である。

十六行相に代表されるアーカーラは、 x に対して判断を加えた結果、それを y と捉える観念であると言い得る。言語表現の上では、主語を X とする命題における述語 Y によってアーカーラは表される。そしてそれは、たとえば「無常なる(もの)」(anitya)のように普通名詞あるいは形容詞が¹⁹用いられることが多い。しかし「無常なること(無常性)」(anityatā)という抽象名詞によって、アーカーラが表されることもある。ハリバドラの『大註』には、その両方の用例を見ることができる。

『現観莊嚴論』第I章第3項目「洞察へ導く段階」に対する註釈の中で、ハリバドラは、菩薩の洞察へ導く段階と声聞の同段階を比較して、次のように述べる。

一方、声聞などの、暖かみを始めとする四種の善根は、変壞することなどを特質とする事象を本質とする四諦を対象とし、我見に対する対症療法として無常などの形相を伴って……。

śrāvakādīnāṃ tūṣmādi-caturvidha-kuśala-mūlaṃ rūpaṇādi-lakṣaṇa-vastv-ātma-catuḥ-satyālabanam ātma-darśana—pratipakṣa-tvenānityādibhir ākārāḥ.....²⁰

ここでは "anityādibhir ākārāḥ" というように、「無常など」という形容詞と「形相」が同格であり、形相が形容詞で表されている。ところがハリ

パドマは、そのすぐ後に次のように述べる。

声聞は、変壞することなどを特質とする事象を対象とする。彼には無常性などという形相がある。我見に対する対症療法であるから。

śrāvako rūpaṇādi-lakṣaṇaṃ vastv ālambate, tasyānityatādaya ākāra bhavanty ātma-darśana-pratipakṣatvāt.²¹

この一文は先に挙げた文と内容を同じくする。にもかかわらず、ここでは "anityatādaya ākāra(h)" というように、「形相」と同格なのは「無常性など」である。つまりこの場合、形相は普通名詞や形容詞ではなく抽象名詞で表されている。以上の例から知られるように、形相はYあるいは「Y性」のどちらでも表記される。形相を表記する方法には、普通名詞あるいは形容詞Yを用いる仕方と、その抽象名詞「Y性」を用いる仕方の、少なくとも二種があり、その二つは区別されない。

十六行相を始めとするいくつかの形相は、認識対象を示すXが主語となる命題における述語Yあるいは「Y性」によって示される。しかし173形相のすべてがそれで解釈できるわけではない。たとえば、実践道についての智慧の、集諦に関する形相「貪欲を離れたもの」の場合、十六行相の例にならえば、主語であるのは集諦でなければならない。だが集諦のクラスに属する代表的なものが貪欲であり、その貪欲を「貪欲を離れたもの」と判断するのは意味をなさない。むしろこの場合、主語となり得るものは「菩薩の精神」であろう。つまりこの「貪欲を離れたもの」の場合、それを述語とする命題において主語たり得るのは「集諦」ではなく、「認識主体」である。

ではこの場合、集諦と「貪欲を離れたもの」という形相はどういう関係にあるのだろうか。「集諦」等が処格 (locative) で表されているという点に注目したい。処格は基本的には場所を示す。たとえば「苦諦」が処格で表され、「無常性」が主格で表されるならば、それは「苦諦に無常性がある」つまり「苦諦は無常である」を意味する。しかし「場所」から派生した抽象的な意味もある。たとえば「…に関して」と訳し得る用法である。この用法に従えば、処格によって表されることがらに関して、主語がどうであるかが述語によって示される。この用法で「集諦」と「貪欲を離れたもの」を解釈するならば、「菩薩は集諦に関して、貪欲を離れた者である」の意となる。つまり、菩薩には様々な側面があるが、集諦という主題に限定すれば、貪欲を離れている、ということの意味する。処格によって示される四諦は、形相を述語とする命題の主語たり得るのみならず、認識主体が主語となる命題において述語を限定する主題ともなり得る。

要するに『現観莊嚴論』における形相は、認識主体が四諦を対象として、それを認識した結果の観念か、あるいは、認識主体が四諦とのかかわりにおいて自分自身を対象とし、それを認識した結果の観念であると言える。いずれにせよ形相は述語として表し得る。そして形相は認識主体の側のものであり、認識内容である。

4 聖者の形相

前項では、認識主体が四諦、あるいは四諦とのかかわりにおいて捉えられた認識主体自身を、対象とし、それについて認識した結果の観念が形相

であること、そしてそれは述語として言明し得ることを見てきた。ところで、現観の目標が「あらゆる形相についての智慧」であることは、本節の冒頭に述べたとおりである。この場合の「あらゆる」形相は、あらゆる認識主体が持ち得るあらゆる観念なのであろうか。有部の場合、「アーカーラ（形相、行相）」は「十六行相」に数が限定されていたが、経量部の場合、一切の心的事象に跨っており、数は限定されなかった。『現観莊嚴論』の説くアーカーラの定義は経量部のそれに近いが、『現観莊嚴論』は再びアーカーラを限定する傾向にある。

第IV章は173の形相を説く。それらは認識主体である三種の全知の別に従って、三種に分類される。また三種の全知はその智慧の所有者の区別に基づいている。つまり『現観莊嚴論』の173の形相は、それを所有する三種の聖者の別に従って三種に分類される。これら173の形相の中には認識主体が凡夫である場合のものは含まれていない。凡夫の観念は「形相」ではない。第IV章に説かれる173の形相は、三種の聖者すなわち声聞と独覚、菩薩、仏に特徴的な意識内容を分類、整理したものであり、凡夫の意識内容と異質なものである。しかし、たとえ凡夫の意識内容が含まれないにしても、聖者の意識内容だけでも、実際には無限に近いだろう。形相が「173」に限定されるのは、現観の実践を進めていく上での、実用的な意図が伺われる。

『現観莊嚴論』が最終目的として描く「あらゆる形相についての智慧」は、173のすべての形相を知った状態である。形相は、仏はその一切を有している。それ以外の聖者はその一部を有している。そして凡夫は全く

有していない。にもかかわらず、凡夫の段階から既に、その形相について学習し、それを自らの主体内に有するように努力しなければならない。つまり本論文第四章第1節で考察したように、形相は「熟知」→「自在」→「堅固」→「習熟」の対象である。修行階梯ごとにかかわり方は異なりながらも、修行者の主体は常に形相とのかかわりを保っている。

凡夫にとって形相は、聖者へと進んで行くための媒介となる。たとえば「無常なるもの」という形相を例にとろう。まだ凡夫である修行者がこの現実世界という対象を「無常」であると学習する。当初、その対象が無常であることに実感が伴わないが、考察を深めていくにつれて実感を伴うようになる。そして対象を無常なものとして判断するまでの時間が次第に短くなり、ついには、対象に意識を向けると同時に「無常」という観念が主体内に現れるようになる。別の例として「貪欲を離れたもの」という形相の場合を考えてみよう。まだ凡夫である修行者は自らを省みて、自分が決して貪欲を離れていないことを知る。だが貪欲から離れようと努力を重ねるうちに、短いながらも、自らが貪欲を離れていると感じられる時が現れ、次第にその時間が長くなる。そして最終的には、常に主体は貪欲を離れたものとなる。凡夫は聖者を模倣することによって聖者となる。形相はその模倣の対象である。つまり凡夫が模倣するのは聖者の認識の形態であり、その具体例である173形相は、模倣の際のモデルである。

173形相は聖者に特有の観念を分類したものである。そこには凡夫の観念は含まれない。むしろ凡夫は、自らの意識に変革を加えて、173形相に自らの認識の仕方を適合させねばならない。つまり173形相は、凡

夫である修行者が模倣すべき、意識のモデルである。もし形相が173に限定されず、無限にあると規定されたならば、どうだろうか。おそらく修行者は模倣の対象があまりに多すぎることに呆然として、現観を實踐していく手がかりを失うであろう。「173」は、修行者が模倣するモデルの数として、決して少なくないが、多すぎもしない。

要するに形相は、聖者の認識主体が四諦を対象として、それを認識した結果の観念か、あるいは、やはり聖者の認識主体が、四諦とのかかわりにおいて自分自身を対象とし、それを認識した結果の観念である。凡夫である修行者は、その形相をモデルにして自らの意識を変革する。したがって形相は、モデルとして多すぎず少なすぎない数である173に限定される。

第2節 否定対象としての分別

1 客体と主体

前節において、声聞を始めとする聖者の意識内容が形相であり、凡夫のそれは形相と呼ばれないことを見てきた。『現観莊嚴論』において、凡夫の意識内容を指すと思われる語は、「分別」(ヴィカルパ *vikalpa*)である。「ヴィカルパ」は普通「妄想、錯誤」などを意味する。しかし仏教で言うヴィカルパ(分別)は、単に非効果的な認識を指すのではない。凡夫がたとえ効果的作用をもたらす認識を有していても、その認識は聖者の認識と引き比べれば、誤った観念であると規定される。この場合の聖者の認識は、ヨーガによってのみ達し得る神秘的、直観的なものであり、同人物が凡夫の時から延長して行なっている日常的知覚は含まれない。この観点から、たとえ妥当な知覚であっても、日常的、概念的な精神作用のすべてが「分別」と呼ばれる。『現観莊嚴論』における「分別」も、日常的、概念的な精神活動を指示する。

『現観莊嚴論』は分別を内なる敵(*vipakṣa*)と規定し、対症療法(*pratipakṣa*)によって捨てられるべきものとする。²² 第I章の第3項目である「洞察へ導く段階」では、分別は菩薩が分け持っているものとして描かれており、²³ 第V章の第5項目「見道」と第6項目「修道」では、菩薩によって捨てられるものとして規定されている。²⁴ 以上の三項目で挙げられている分別の具体的な内容は、細かい点で異なるが、大枠は一致している。すなわち、分別には大きく分けて、客体の分別(所取分別 *grāhya-*

vikalpa) と主体の分別(能取分別 grāhaka-vikalpa) の2種がある。その各々に2段階あるので、計4種の分別がある。そしてその4種の分別に、対象の別によってそれぞれ9種類ある。

先に述べたように分別は第I章と第V章に説かれるが、そのうち、分別の具体的な内容を示すのは、第V章である。その章に、見道によって断たれる分別と修道によって断たれる分別とが説かれるうちの、前者を列挙しよう。²⁵

①促進の側を所依とする、客体の分別

(1)自性、(2)種姓、(3)道の證得、(4)認識の対象に迷乱しないこと、(5)対症療法と内なる敵、(6)自分の證得、(7)行為者、(8)行為者の行為、(9)行為の結果。

②声聞などの親愛する、抑制の側を所依とする、客体の分別

(1)劣った證得、(2)支援のないこと、(3)道の不完全なこと、(4)他の縁によって進むこと、(5)目標からの退転、(6)部分的であること、(7)多彩性、(8)止住と出発についての蒙昧、(9)追隨。

③凡夫の、実体として存在する衆生を所依とする、主体の分別

(1)掌握と解放、(2)思惟、(3)三界との接触、(4)止住、(5)執著、(6)現象の仮託、(7)愛著、(8)対症療法、(9)随意に進めないこと。

④聖者の、仮託として存在する衆生を所依とする、主体の分別

(1)目標にしたがって出離しないこと、(2)他の道を非道と確信すること、(3)生起と止滅、(4)具足と隔離、(5)鳥のごとく止住すること、(6)種姓の破壊、(7)希求がないこと、(8)因がないこと、(9)敵対者の

了得。

一見しただけではこれらの関係は理解し難い。そこでハリバドラの註釈を参考にすると、4種の分別内の9種類相互の関係は、より若い番号の分別が、より大きな番号の分別に包摂されるが、逆は成立しないという関係にある。たとえば「促進の側を所依とする、客体の分別」の中で、(3)道の證得の分別であれば、(4)認識の対象に迷乱しないことの分別でもあるが、(4)はそのまま(3)ではない。同じことは他にも適応される。²⁶

ところで「客体の分別」と「主体の分別」という用語は、『中辺分別論』などの唯識系の論書にも見られる。『中辺分別論』V.26に対するヴァスバンドゥ積においては、「客体」(grāhya)と「主体」(grāhaka)を処格(locative)で示し、「分別」(vikalpa)を主格(nominative)で示した、斜格の用例が見出される。²⁷したがって『中辺分別論』の解釈を『現觀莊嚴論』に引き当てて、『現觀莊嚴論』における「客体の分別」、「主体の分別」も、それぞれ「客体についての分別」、「主体についての分別」と、格限定複合語(tat-puruṣa)で解釈することが可能であろう。しかし『現觀莊嚴論』における「客体の分別」と「主体の分別」という二つの複合語は、同格限定複合語(karma-dhāraya)で解釈されるべきである。

帰敬偈を含めて全274偈より成る『現觀莊嚴論』のうち、客体の分別や主体の分別に言及するかあるいは直接に主題とする偈の数は、次のように28偈ある。

第I章 14、25、34、35、71。

第II章 8。

第V章 5-16、19、26-34。

これらの中で "grāhya" (客体), "grāhaka" (主体), "vikalpa" (分別) がどのような格を用いて記述されているかを、次に示そう。格(case)が現れている場合にはそれをそのままの形で挙げ、複合語の場合にはハイフンで示してある。

①客体の分別

1. grāhyaのみ : grāhyau arthau(V.7).
2. vikalpaのみ : vikalpaḥ(V.9), vikalpaḥ(V.12), vikalpaḥ(V.29).
3. 同格 : grāhyau vikalpau(V.5).
4. 複合語 : grāhya-kalpasya(I.34), grāhya-artha-kalpanā-hānād (II.8), grāhya-vikalpaḥ(V.27).

②主体の分別

1. grāhakaのみ : grāhako(I.35), grāhakasya(II.8), grāhaka-bhāvena, grāhakau(V.7), grāhakaḥ(V.13), grāhakaḥ(V.30).
2. vikalpaのみ : vikalpaḥ(V.34).
3. 同格 : dravya-prajñapti-sat-sattva-vikalpau grāhakau (V.6), vikalpo grāhakaḥ(V.16).
4. 複合語 : 欠。

③四種の分別

2. vikalpaのみ : caturdhā ca vikalpasya(I.14), catur-vikalpa-samyogam(I.25), vikalpa-jātam(V.19).
4. 複合語 : grāhya-grāha-vikalpanam(I.71).

以上のように「客体の分別」ないし「主体の分別」を表す用例のうちに、「客体」(grāhya)ないし「主体」(grāhaka)が単独で用いられたり、「分別」(vikalpa)と同格で用いられた例は少なくない。一方、「客体」及び「主体」が「分別」と斜格で用いられた用例は見出されない。これらのことが示しているように、『現観莊嚴論』において否定対象として叙述される「客体の分別」と「主体の分別」は、格限定複合語 (tat-puruṣa) でなく同格限定複合語 (karma-dhāraya) で解釈すべき語である。つまりこの二つは「客体という分別」と「主体という分別」である。

以上のことはハリバドラの註釈からも確認できる。彼の『大註』は、種姓と種姓の分別の関係について、種姓の分別ならば必ず種姓であるが、種姓は必ずしも種姓の分別ではないと説く。²⁸ この註釈から、種姓の分別の外延よりも種姓の外延の方が広いことが知られる。また、種姓の分別の外延よりも分別の外延の方が広い。したがって種姓の分別は種姓でありかつ分別であるものである。言語の次元に戻って解釈するならば、「種姓の分別」は同格限定複合語であり、その敷衍した形である「客体の分別」と「主体の分別」も同格限定複合語であることに帰着しよう。

「客体」、「主体」、「分別」の用例および註釈の分析から、『現観莊嚴論』における「客体の分別」と「主体の分別」が同格限定複合語であることが明かとなった。また、ハリバドラの註釈は、種姓の分別ではない種姓の存在を示唆し、分別である客体や主体のほかに、分別ではない客体や主体が存在していることを暗示している。『現観莊嚴論』が否定対象として描くのは、分別である客体と主体であって、客体一般や主体一般ではない。次

項では、客体という分別と主体という分別が否定対象であるということの意味を考察したい。

2 対象と分別

『現観莊嚴論』において否定対象として描かれる「客体の分別」と「主体の分別」という概念は、『中辺分別論』にも見られる。しかし『中辺分別論』における両語が格限定複合語 (tat-puruṣa) であるのに対し、『現観莊嚴論』では同格限定複合語 (karma-dhāraya) であった。これは単に文法的な相違に留まらず、唯識派と『現観莊嚴論』との実践の相違に基づいていると思われる。では、『中辺分別論』における客体の分別および主体の分別と否定対象の関係と比較したとき、『現観莊嚴論』の否定対象の特徴は何であろうか。

先述したように『中辺分別論』ヴァスバンドゥ註は、格限定複合語として「客体の分別」と「主体の分別」に言及している。同註ではそれに引き続き、いわゆる「入無相方便」(asaḥ-lakṣaṇānupraveśopāya) が説かれる。つまり「唯識という知識によって対象の非存在という知識が生じ、対象の非存在というその知識が、唯識というその知識を退ける。対象がない場合には識も不合理だからである」と説かれる。²⁹『中辺分別論』I.1 によれば、事実として分別は存在するが、その分別に客体と主体の二つはない。³⁰したがって『中辺分別論』は客体と主体の実在性を否定するが、その否定は、客体と主体を分別する分別自体の存在にまで及ばない。唯識思想では客体と主体は「分別された自性」(遍計所執性 parikalpita-svabhāva) であっ

て、「他に依存する自性」（依他起性 para-tantra-svabhāva）である分別と区別されるからである。³¹ つまり、客体と主体は単に分別の内容なのではなく、分別の内容から独立して実体視されるものである。『中辺分別論』の「客体」は認識主体の側に属するのではなく、対象の側に属している。しかし実際には、そのような対象自体が存在しない。そして「主体」は、認識主体の側に属していても、外的な「客体」を捉えるという、実際にはあり得ない作用を付託されたものである。つまり「客体」と相対的な「主体」も、実際には存在しない。したがって否定されねばならないのは、実際には存在しないにもかかわらず、分別の内容から想定された実体的な客体と主体であって、それを内容とする分別ではない。

一方『現観莊嚴論』では同じ複合語が同格限定複合語で解釈されている。『現観莊嚴論』と唯識思想を説く『中辺分別論』では、否定対象の構造が異なっている。では、『現観莊嚴論』は何を否定しようとしていたのだろうか。それを探る手がかりは第V章第5-7偈において示される、「客体の分別」と「主体の分別」が分別である理由である。

促進についてと抑制についての二種の客体である、かの分別は各々九種類であり、対境通りでないものを本質とすると知るべきである。(5) 凡夫と聖者の区別によって、実体として〔存在する衆生〕と仮託として存在する衆生の分別が二種の主体であるとみなされる。それらは各々9種類である。(6)

もし客体である対象がそのように存在しないならば、それら〔主体〕は何にとつての主体であるとみなされるのか。以上のように、それら

[主体]の特質は主体のあり方が空であることである。(7)

pravṛttau ca nivṛttau ca praty-ekam tau navātmakau/
grāhyau vikalpau vijñeyāv ayathā-viṣayātmakau//V.5³²

dravya-prajñapti-sat-sattva-vikalpau grāhakau matau/
pṛthag-janārya-bhedena praty-ekam tau navātmakau//V.6

grāhyau cen na tathā sto 'rthau kasya tau grāhakau matau/
iti grāhaka-bhāvena śūnyatā lakṣaṇam tayoh//V.7³³

この説明の仕方は『中辺分別論』にも説かれる、いわゆる「入無相方便」の影響を受けている。「入無相方便」は唯識派における主要な瞑想階梯の一つであるが、これら第5-7偈は、註釈者であるハリバドラもアーリヤ・ヴィムクティセーナも「客体の分別」と「主体の分別」が分別である理由を示すものとしてのみ理解しており、³⁴ 現観という実践と関連付けて理解していない。また『現観莊嚴論』全体の構成から見ても、その三偈に説かれた内容が唯識派の入無相方便のような、瞑想の段階を示しているとは思われない。

順序は逆になるが、第7偈から検討してみよう。この偈の結論は、主体が主体のあり方を欠いていることである。つまり主体は実は主体でない、あるいは、主体は全く存在しない。その根拠は、客体が存在しない、または、客体が実は客体でないから、それと相対的である主体が主体たり得ないということである。一方、客体が存在しない根拠は第7偈では「そのように」(tathā) とのみ説かれている。文脈から判断して、「そのように」とは第5偈の後半に説かれているようにである。そこでは客体である分別

が「対境通りでないものを本質とする」と規定されている。この表現は、
客体とは別の「対境」の存在を予想させる。また、前項において、分別で
ある客体や主体のほかに、分別ではない客体や主体が存在している可能性
のあることを、ハリバドラの註釈に基づいて見てきた。『現観莊嚴論』は、
分別以外に、何かの形で対境が存在することを認めている。『現観莊嚴論』
が分別について述べていることは、客体が真の対境と対応していないから、
そのような客体は存在しないということに過ぎない。そしてその客体と相
関的な主体も存在しないと述べている。この場合も、真の主体までは否定
されていないと解すべきであろう。すなわち真の対境と、それと相関的な
真の主体までは否定が及んでいないのである。

『現観莊嚴論』では、対象の存在は否定されない。しかし分別の内容は
対象自体と対応していない。『現観莊嚴論』の客体の分別と主体の分別は
対象の側に属するのではなく、精神の側に属する。したがって否定される
べきなのは、対象ではなく、分別の内容である。

前節で、形相は聖者の意識内容であると述べた。そしてこの第2節の冒
頭では、分別は基本的に凡夫の意識内容であろうと述べた。重要なのは、
形相にせよ、分別にせよ、それらが共に、認識作用であるというよりは、
認識の内容であるという点である。

現観は、分別を捨てて形相を得る過程であると規定し得よう。そのよう
な現観においては、意識内容のみの転換が問題となろう。分別を捨てるこ
とと、形相を得ることとの順序に関しては、もし形相が分別の否定という
ネガティブなものであれば、現観の実質的な営みは、分別を捨てることと

いう抑止型のヨーガであろう。しかし、前節で見たように、形相は認識の内容であり、173にも分類され得るほどポジティブなものである。この形相のポジティブな性格を考慮に入れると、形相を得ることによって、それと相容れない分別が消滅すると仮定した方が合理的であろう。

以上の考察を通じて得られる結論を要約しよう。

(1)『現観莊嚴論』における分別は、客体や主体という、分別される内容から区別された、分別する作用を指すのではなく、むしろその内容そのものである。

(2)分別である客体や主体は現観の過程において否定される。しかしその分別とは別に、真なる客体や主体が存在し、それには否定が及ばない。

(3)現観は分別を形相に置き換える行為である。それは行者が自らの認識の内容を転換する営みに過ぎず、認識される対象の存在や認識という作用をも否定する実践ではない。

第五章 注

1 Wo5,2: sarvākāra-jñatā-mārgaḥ śāsinā yo 'tra deśitaḥ/ dhīmanto vīkṣiṣīraṃs tam analīdhaṃ parair iti//I.1 smṛtau cādhāya sūtra-arthaṃ dharma-caryāṃ daśātmikāṃ/ sukheṇa pratipatsīrann ity ārambha-prayojanam//I.2 (あらゆる形相についての智慧への道が教授者によって、この〔般若経〕の中で説かれた。他の者たちには未経験なその〔道〕を智者たちが熟視するように、ということと、経の意味を記憶してから、十種類の宗教行為を容易に実践するように、ということとが、著作の目的である。)

2 Wo17,11: sarvākārajñatā muneh//I.6d (〔以上が〕牟尼のあらゆる形相についての智慧である。)

3 Wo903,23: buddhatvāpter anantarah/ ānantarya-samādhiḥ sa sarvākāra-jñatā ca tat//V.38 (仏たることを得る直前のもの、それが無間隙の三昧であり、かの〔仏たること〕はあらゆる形相についての智慧である。)

4 [梶芳 1944: 596-601] [真野 1972: 66-72] [川崎 1985: 355-356]

5 [川崎 1985]

6 Maṅgala; I . 1, 3, 4, 6, 12, 13, 25, 27, 45, 73; II . 2, 9, 10, 15, 21; IV . 1, 2(twice), 4, 15, 16, 21, 22, 32, 34, 35; V . 27, 35, 38, 39, 40, 42; VIII . 1, 4, 6.

- 7 本論文第二部 II < 1 . 2 > 参照。
- 8 [沖 1982: 206注(1)]
- 9 [梶山 1983a: 6-11]
- 10 [梶山 1983a: 43-50]
- 11 [大正 No.1545: Vol.27 408-409]
- 12 AK62,3: citta-caitasāḥ/ sāsrayālambanākārāḥ (II .34bc)...
sākārās tasyaivālambanasya prakāraśa ākaraṇāt/ (「心と心作用は、依り所と対象と形相を有する」・・・形相を有するとは、あり方に沿ってその対象の形相を捉えるからである。)
- 13 AK401,20: evaṃ tarhi prajñā sākārā na bhaviṣyati/
prajñāntarāsaṃyogāt/ (そうであるならば、知恵は形相を有するものではなくなろう。他の知恵と結び付かないから。); cf. AD376,1: na tarhi prajñā sākārā bhavati dvayoḥ prajñayoḥ yaugapadyābhāvāt/ (では知恵は形相を有するものではない。二つの知恵が同時にあることはないから。)
- 14 [AK 401,21]
- 15 [Wo 445,18]
- 16 本論文第二部 II < 1 . 1 > 参照。
- 17 [AK 400,2-8]
- 18 近代論理学では、述語は命題における主語以外の部分、すなわち「無常である」を指すが、ここでは名辞のみを指すものとして用いる。
- 19 サンスクリットでは、名詞と形容詞の厳密な区別はない。男性、中性、女性のいずれの語尾をも取り得る名詞が、形容詞に相当する。"anitya"

という語は、その意味で形容詞である。したがって、その訳語である「無常」、「無常なる」、「無常なるもの」などが、日本語においていかなる品詞であろうと、ここでは形容詞として扱う。

20 [Wo 37,5-7]

21 [Wo 38,8-9]

22 [Wo 20,2: 106,1-2; 902,16-17]

23 本論文第二部 I < 3 . 1 > 参照。

24 [Wo 20,2-3]

25 [Wo 844,2-5; 849,9-14; 856,20-23; 860,18-21]

26 Wo860,27: syāt samudāgama-vikalpo nālabana-vikalpa iti pūrva-pādaḥ: yas tāvat samudāgama-vikalpa ālabana-vikalpo 'pi saḥ, tad yathā samudāgacchataḥ samyag-ālabane prayogaḥ. syād ālabana-vikalpa eva na samudāgama-vikalpaḥ, tad yathā 'pariniṣpannam ālabanam iti.

27 MAVBh72,12: grāhye 'pi vikalpo 'ntaḥ grāhake 'pi/

28 Wo860,25: syād gotram eva na gotra-vikalpa iti paścāt-pādaḥ: yas tāvad gotra-vikalpo gotram api tat, tad yathā pratipakṣa-samudāgama-kāle gotram. syād gotram eva na gotra-vikalpaḥ, tad yathā samudāgacchad-gotram iti.

29 MAVBh72,13: vijñapti-mātra-jñāna-kṛtam hy arthābhāva-jñānam/ tac cārthābhāva-jñānam/ tad eva vijñapti-mātra-jñānam nivarttayati/ arthābhāve vijñapty-asambhāvād/

30 MAV17,16: abhūta-parikalpo 'sti dvayan tatra na vidyate/
śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate//I.1 (虚妄分別があ
る。そこに二つはない。しかしそこに空性はある。その[空性]にもその
[虚妄分別]がある。)

31 MAV19,17: kalpitaḥ para-tantraś ca pariniṣpanna eva ca/ arthād
abhūta-kalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ//I.5 (分別されたものと、他
に依存するものと、完成されたもののが、対象のゆえに、虚妄なる分別の
ゆえに、二つの非存在にゆえに、示された。)

32 [Wo 834,26-27]

33 [Wo 836,28-837,3]

34 [Wo 833-837][AAV(T) 81,3,4-5,5]

第六章 現観の到達点

第1節 無間隙の三昧

前章までの考察で『現観莊嚴論』における現観が、分別を形相へと置き換えていく営みであることが明かとなった。この第六章では以上の結論を踏まえつつ、現観が向上的営みとして最終的にたどり着く境地がどのようなものであるかを検討しよう。

『現観莊嚴論』に説かれる実践の大枠は、第四章第1節で見たように、八現観の次第である。そのうち第8現観を説く第八章は向下的営みが主となっているので、向上的方向の最終境地を示す章としては、まず第七章を挙げなければならない。しかし各章の個々の項目には、順序の若干の誤差があると認めざるを得ないものもある。その意味で、現観の最終境地を伺い知る手がかりとして、第V章の項目として取り上げられている無間隙の三昧を挙げることができよう。

無間隙の三昧を、第V章第37偈-38偈は次のように規定する。

三千〔世界〕の人を、弟子〔である声聞〕と一角犀〔である独覺〕の證得の円満や、菩薩の確定位に据えて〔得られる〕善と比して、福德が多いので、仏たることに到達するのに間隙がない。それが無間隙の三昧であり、その〔仏たること〕はあらゆる形相についての智慧である。

tri-sāhasra-janaṃ śiṣya-khadgādhigama-sampadi/

bodhisattvasya ca nyāme pratiṣṭhāpya śubhopamaḥ//V .37

kṛtvā puṇya-bahutvena buddhatvāpter anantaraḥ/

ānantarya-samādhiḥ sa sarvākāra-jñatā ca tat//V .38¹

ここではまず、仏たることに到達した際の福德の多さが示される。そのような仏たることに到達するのに間隙のないもの、すなわち直前のものが、無間隙の三昧である。チベットの学匠ジャムヤンシェーパの理解では、この無間隙の三昧と、菩薩の最後刹那の智慧は同義である。² 刹那単位まで厳密に捉える必要はないにしても、第38偈の規定から知られるように、無間隙の三昧がほとんど菩薩の最終段階の実践であるのは、彼の理解する通りであろう。

菩薩の最終段階の実践である無間隙の三昧の具体的な内容は、続く第39偈に説かれる。

これの対象は無であり、増上〔縁〕は記憶であると認められる。こ

こでは形相は寂靜なることである。

ālambanam abhāvo 'sya smṛtis cādhipatir mataḥ/

ākāraḥ śāntatā cātra/V .39abc³

この偈によれば、無間隙の三昧の対象は無であり、形相は寂靜なることである。形相は、本論文第五章において考察したように、認識主体の意識内容である。したがって無間隙の三昧は、実践者の意識が全く対象に向かうことがなくなり、精神が清澄となった状態なのである。

ところで、無間隙の三昧の直後に生ずる、現觀の最終段階であるあらゆる形相についての智慧は、173の形相を知っている状態である。形相は、

聖者の意識内容を分類したものであり、現観の実践者は修習を重ねて、自らの認識主体の内にそれらの形相を体験していく。しかし173形相のすべてを一通り体験しただけでは、あらゆる形相についての智慧に達し得ない。次節で考察するように、現観の最終境地では、実践者は一刹那であらゆる形相を覚知するようになる。つまり、173という形相の数だけが問題なのではなく、その同数の形相を、一刹那で證得するか、長時にわたって證得するかという、時間が問題である。本論文第三章第2節において見た有部の漸現観説を持ち出すまでもなく、普通には複数の形相を一時に認識することは、不可能に近いであろう。『現観莊嚴論』自身も第6現観には「漸次的な現観」という名称を与えている。にもかかわらず仏になると、173もの形相すべてを一瞬に認識する。修行途上にある認識主体と修行完成時の認識主体とでは、その間に質的差異が見られる。

認識主体が従来の状態からあらゆる形相についての智慧へと飛躍する機会を提供するのが、無間隙の三昧である。漸次的な認識を行なっている限り、あらゆる形相についての智慧という認識が生ずる場はない。それが生ずる場を作るには、それまでの認識が占めていた場を明け渡すこと、すなわち、何ものも対象とせず、判断を中止することが必要である。無間隙の三昧の対象が無であり、形相が寂靜なることであると規定されるのは、以上の事情を物語る。

しかし本論文第四章において確認したように、『現観莊嚴論』の現観は明瞭化のヨーガであり、実践の始めと完成の間に僅かながらも連続があると考えら得る。漸次的な認識とあらゆる形相についての智慧の間も、対象

の無によって断たれるわけではない。両者をつなぐのは、無間隙の三昧の増上縁として記述される記憶である。

増上縁は、因縁（直接原因）や等無間縁（現在の意識が生ずるための直前の意識）、所縁縁（認識対象）と並んで四縁の一つであり、ある結果が生ずるのを妨げない、その結果以外の一切の存在を指す。⁴ たとえば、今ここに一輪の赤い花と一つの腕時計があるとしよう。この腕時計は花が存在することを妨げないという点で、花の増上縁である。つまりこの場合の増上縁は、消極的な助力に過ぎない。しかし増上縁は結果を積極的に生じさせる助力も指す。たとえば種子が赤い花に育つまでの水や温度などが、積極的な意味での増上縁である。第V章第39偈に説かれるところの増上縁も、消極的なものよりは積極的なものと解釈すべきであろう。つまり記憶は、無間隙の三昧が生ずるのに積極的な役割を果たしている。

では記憶とは何か。「記憶」と訳した原語は「スメリティ」（smṛti）である。仏教は「スメリティ」という語を様々な意味で用いる。しかしその基本的な意味は、ここで訳したように「記憶、想起」などである。この記憶が何であるか『現觀莊嚴論』には説明がないが、一般的な考えと大きな違いはなかろう。たとえば『俱舍論』は次のように説明する。

記憶は対象を忘失しないことである。⁵

また『唯識三十論』によれば次の通りである。

記憶は、馴染んだ事物を忘失しないことであり、心が明記することである。馴染んだ事物とは、以前に経験したものである。忘失しないとは、対象を把捉して消失しない原因だからである。明記するこ

ととは、以前に把捉した事物の、対象の形相を再三憶念することである。明記自身が明記することである。それは散乱しないことを作用とする。対象の明記があるとき、心は他の対象や他の形相に散乱しないから、散乱しないことを作用とするのである。⁶

以上の説明から知られる記憶の特徴は、それが対象や形相の存在を前提としていることである。したがって無間隙の三昧において、対象が無であり、形相が寂靜なることであっても、それ以前の対象や形相は決してこの段階と無縁な訳ではない。むしろその過去の対象や形相の記憶が、この無間隙の三昧を生み出したのである。この記憶によって、忘失されずに保たれているものは、173形相であると考えてよかろう。過去の修習してきた

173形相は、無間隙の三昧においては意識上に顕在しないけれども、記憶によって意識の表面下に保持されている。

無間隙の三昧が一時的な精神の空白であるとしても、それは『現観莊嚴論』における現観が抑止を最終目標としていたことを意味しない。それは同書の説く解脱の特徴から容易に知られる。V.21は解脱の仕方を説いている。

これから除くべき何ものもなく、加えるべき何ものもない。真実を真実に見るべきである。真実を見るものは解脱する。

nāpaneyam atah kiṃ cit prakṣeptavyaṃ na kiṃ cana/

draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ bhūta-darśī vimucyate//V.21⁷ ⁸

ここでは、「真実」には除くべきものも加えるべきものもなく、自己完結していること、そしてその「真実」を見るならば解脱することが説かれて

いる。つまり「見る」という行為がなければ解脱はあり得ない。解脱は修行の最終段階を表すと考えられるから、「見る」行為は現観の最終段階の条件となっている。この場合、「見る」と解脱の間にあるのは、時間関係よりも論理的関係であると考えられる。要するに、真実を見たときが解脱するときである。つまり「何も見ない」三昧である無間隙の三昧は、直接に解脱と結び付かないのである。

無間隙の三昧は「何も見ない」三昧である。そしてそれは現観の最終段階であるあらゆる形相についての智慧をもたらす原因であっても、それ自体現観の最終段階ではない。最終段階では実践主体は逆に「何かを見る」のである。この「何か」はむろん173形相であろうが、この真実を見るためには、一時的にそれを見ないことが必要なわけである。しかし「見ないこと」はそのまま「真実」と無縁になることではない。「真実」である173形相は、「記憶」の形で意識下に保持され続けている。無間隙の三昧とは、「真実」を正しい形で見るとともに、その「真実」を記憶に残しつつ、表面的には何も見ない三昧である。

では現観の最終段階において実践主体はどのように「真実」を見るのであろうか。それについては次項で考察したい。

第2節 一刹那の覚知

1 一刹那の覚知の主体

『現観莊嚴論』における現観の最終段階を示す代表的な術語には、「あらゆる形相についての智慧」と「法身」がある。しかし、第7現観である「一刹那の覚知」もまた、現観の最終段階であると思われる。しばらくその根拠について述べ、ついで、その「一刹那の覚知」の具体的な内容を考察することによって、『現観莊嚴論』の現観の最終段階における対象の捉え方を見ていきたい。

本論文第四章第1節で見たように、八現観の次第についてのハリバドラの説に従えば、一刹那の覚知という第7現観は、第6現観によって「堅固に」なった結果であると同時に、「いっそう習熟するため」の行為でもある。つまり、この段階よりもさらに上の段階があることになる。この解釈と相応させ、ハリバドラは、第7現観について説く第VII章第1偈における「牟尼の」(muneh)という語を「菩薩の」(bodhisattvasya)と註釈する。⁹つまり第7現観を、仏でなく、それ以前の、菩薩の段階のものとみなすのである。したがってハリバドラによれば、一刹那の覚知は現観の最終段階ではない。しかしハリバドラのこの見解は肯じ難い。

まず用語法の点からは、『現観莊嚴論』の他の十箇所「牟尼」という語のうち、第I章第6、41偈と第VIII章第1、6、12、21、33偈の七例は明らかに「仏」を意味しているし、残りの第IV章第17、55偈、第V章第41偈の三例も、ハリバドラ自身が「如来」(tathāgata)と言い

換えて註釈している。一方、「牟尼」が「菩薩」を意味する例は他にない。

歴史的にも「一刹那の覚知」を仏のものと捉える解釈がある。ハリバドラーの同時代人で、思想的にも彼に影響の与えることの大きかったカマラシーラ Kamalasīla に『般若心経釈』 *Prajñāpāramitā-hṛdaya-nāma-tīkā* [TTP No.5221: Vol.94] という小著がある。この作品は『現観莊嚴論』の影響のもとに書かれている。彼はその中で「一刹那の覚知は、修学し尽くした道 (aśaikṣa-mārga 無学道) である」と述べている。¹¹ 「修学し尽くした道」は、仏教で最も一般的な説である五段階より成る修行階梯の、最終段階を示す術語であり、大乘の場合、それは仏の境地に相当する。

以上のように、『現観莊嚴論』における「牟尼」という語の用語法と、カマラシーラの解釈は、一刹那の覚知が仏位のものとして理解される蓋然性の高さを示唆している。¹² 以後、「一刹那の覚知」を説く第七章が、仏位についての記述の一部、つまり、現観の最終段階についての記述の一部であるという立場で論を進めることとしたい。

2 一刹那の覚知の四側面

「一刹那の覚知」の説明は、第七章の五偈によって、四項目に分けてなされる。その四項目は、同一刹那の現象に対する叙述であり、同一現象を四つの側面から説いたものであると考えられる。¹³ したがって一刹那の覚知の全体像、ひいては、現観の最終段階の全体像を理解するために、その四側面を有機的に再構成しなければならない。そのような意図のもとに、四側面を考察することとしよう。

まず第一の側面は次の通りである。

布施などの各々によっても、漏出のない（無漏）すべての〔法〕が
撮合されるから、牟尼の、この一刹那の證得が知られるべきである。

anāsravāṇaṃ sarveṣāṃ ekaikenāpi saṅgrahāt/
eka-kṣaṇāvabodho 'yaṃ jñeyo dānādinaṃ muneḥ//VII.1¹⁴

あたかも、人が一踏みしただけでも水車全体を同時に動かすのと同
様に、一刹那における認識がある。

araghaṭṭam yathaikāpi padikā puruṣeritā/
sakṛt sarvaṃ calayati jñānam eka-kṣaṇe tathā//VII.2¹⁵

ここでは「一刹那の覚知」という行為の主体は「牟尼」と呼ばれている。
上述したように、これは仏を意味する。また、一刹那の覚知によって覚知
される対象は「漏出のないすべての法」である。「漏出のない法」として、
ここでは布施などが挙げられる。したがって、仏になると、布施などの漏
出のない法のうち、いずれか一つを対象とするだけでも、すべての法が一
刹那に證得されることが知られる。なお、「布施」を始めとする諸波羅蜜
は、第IV章において、あらゆる形相についての智慧の「形相」に含まれる
ものとして描かれている。¹⁶

続く第二の側面は次の通りである。

成熟としての法であることの状態に在り、あらゆる白〔法〕よりな
る般若波羅蜜が生じたその時、一刹那における智慧がある。

vipāka-dharmatāvasthā sarva-śukla-mayī yadā/
prajñāpāramitā jātā jñānam eka-kṣaṇe tadā//VII.3¹⁷

ここで「成熟」と訳した「ヴィパーカ」(vipāka)は、一般に、善や悪の行為が、そのどちらでもない中性(無記)の、楽苦という結果を生ずること、ないしは、その生じた結果を意味し、しばしば「異熟」と訳される。存在論的には、前世の行為の結果としての肉体ないしアーラヤ識を指す場合が多い。しかしここでは、中性の結果ではなく、白すなわち善なる結果を指す。『現観莊嚴論』における他の用例は「法身」を「ヴィパーカ」と呼ぶ例があるのみである。¹⁸ 『現観莊嚴論』において「ヴィパーカ」は、過去の実践の蓄積によって、なんらかの質的転換を果たした結果を意味する語と理解するのが妥当であろう。¹⁹ この点については、後にも述べることにする。

そのように質的転換がなされた状態にあり、あらゆる白法すなわち漏出のない法より成る、般若波羅蜜が生ずる。般若波羅蜜が生ずると、一刹那の智慧のあるのが同時であることは、その般若波羅蜜自身が一刹那の智慧の性格を有することを意味する。つまり、「成熟」云々の限定は一刹那の智慧に対してのものと理解できる。したがって、先の第一の側面が「何を」覚知するかという認識対象について述べるのに対し、この第二の側面は、「何が」覚知するかという認識主体について述べている。この両者を総合すると、一刹那の覚知は、漏出のないあらゆる法という対象を、漏出のないあらゆる法を内容とする智慧が一刹那で覚知することであると知られる。

ついで第三の側面について、『現観莊嚴論』は次のように語る。

布施などの実践によって、あらゆる現象が夢の如くである[こと]

に止住して、諸現象に特質のないことを、一刹那に理解する。

svapnopameṣu dharmeṣu sthitvā dānādi-caryayā/
alakṣaṇatvaṃ dharmāṇāṃ kṣaṇenaikena vindati//VII.4²⁰

この第4偈は、一刹那の覚知が布施などの実践によって成立することを述べている。「布施など」は先の第1偈でも言及されていた。したがって、第1偈で説かれた漏出のない法という対象を一つ覚知することによって、同類のすべての法も覚知し得るあり方が、この第4偈によって説かれていると理解される。つまり、対象のすべてが夢のように特質のないものであると理解することが、そのあり方である。また、「布施など」という語は『現観莊嚴論』第7章までの、すべての章に見出される。²¹ そのうち第VI章で説かれる「布施など」は、漸次的な現観の内容である。したがって、ハリバドラが言うように、一刹那の覚知が漸次的な現観の直接の結果であるならば、一刹那の覚知において布施などを対象とする営みは、漸次的な現観におけるそれから連続している。その両者に相違があるとすれば、漸次的な現観において「漸次的」に證得していた諸対象すべてを、一刹那の覚知において「一刹那」で證得するのである。おそらくその点が、第3偈において、智慧の質的転換を意味する「成熟」が説かれた意味でもあろう。

最後の第四の側面は次の通りである。

夢とそれを見る者とを、二つのあり方としてみなさない。[同様に]

諸現象が二つのものとしてないという真実を、一刹那に見る。

svapnaṃ tad-darśinaṃ caiva dvaya-yogena nekṣate/
dharmāṇāṃ advayaṃ tattvaṃ kṣaṇenaikena paśyati//VII.5²²

この第5偈には、第4偈と共通して、夢が譬喩に取り上げられている。第4偈において夢に例えられるのは、あらゆる現象である。その意味は、あらゆる現象が夢のように、特質を欠いていることである。それが、一刹那に理解される内容である。第4偈で一様に夢に例えられた苦の同じ「あらゆる現象」が、第5偈では、夢とその夢を見る者の二つに分けて、例えられる。その譬喩は、認識主体と認識対象に二分されていた「あらゆる現象」が、その段階では分離できないものであることを意味する。

しかし何故に、同じ「あらゆる現象」が、一方では夢だけに例えられ、一方では夢とそれを見る者の二つに例えられるのだろうか。あるいは、次のような想定が成り立つかも知れない。すなわち、第5偈では、あらゆる現象が、夢と夢を見る者の二つに分けられても、結局、その二つは分離できないものであるから、夢を見る者に例えられる現象も、夢に例えられる現象に摂取される。したがって、第5偈では夢を見る者に例えられる現象も、第4偈では一括して夢として例えられている、と。しかし、叙述の順が逆であり、不自然である。むしろ第4偈で説かれている「あらゆる現象」には、それを夢の如くであるとする認識主体は含まれず、認識対象だけが含まれる。そして第5偈によって、第4偈に説かれた夢の如き認識対象と、その認識主体が分裂しないことを明らかにしたと考えるべきであろう。つまり第4偈における夢の譬喩は、第5偈の伏線となっている。

認識対象とその認識主体が異なることは、第1偈において認識対象が漏出のないあらゆる法であると説かれ、第3偈において智慧の内容も漏出のないあらゆる法であると説かれたことの意味を、よりよく理解させ

てくれる。すなわち、一刹那の覚知における認識対象と認識主体が異ならないから、両者とも内容を同じくし得るのである。このような主客の一致は、漸次的な現観までには生じない。この点からも一刹那の覚知における智慧は、それまでから質的転換を果たした「成熟」の状態にある。

結局、一刹那の覚知とは、それ以前に順次に修習したことのある「漏出のない法」という認識対象すべてを、一刹那で、夢のごとくに特質のないものであると認識すると同時に、その認識対象と認識主体に区別がなくなり、認識主体である智慧も、認識対象と同じ内容を持つようになる段階である。この一刹那の覚知は、その対象自体が認識の特殊形態である「形相」であるからこそ成立し得るのである。

第六章 注

- 1 [Wo 903,21-24]
- 2 [Obermiller 1932: 80]
- 3 [Wo 904,1-2]
- 4 [桜部 1969: 391-399]
- 5 AK54,22: smṛtir ālambanāsaṃpramoṣaḥ/
- 6 VMS(T)25,30: smṛtiḥ saṃstute vastuny asaṃpramoṣas' cetaso
'bhilapanatā/ saṃstutaṃ vastu pūrvānubhūtam/ ālambana-
grahaṇāvipraṇāśa-kāraṇatvād asaṃpramoṣaḥ/ pūrva-grhītasya vastunaḥ
punaḥ punar ālambanākāra-smaraṇam abhilapanatā/ abhilapanam
evābhilapanatā/ sā punar avikṣepa-karmikā/ ālambanābhilapane sati
cittasyālambanāntare ākārāntare vā vikṣepābhāvād avikṣepa-
karmikā/
- 7 [Wo 885,17-18]
- 8 第二章注16参照。
- 9 [Wo 909,25][天野 1985: 257]
- 10 [Conze 1954]
- 11 skad cig ma cig la mngon par byang chub pa ni mi slob pa'i lam
mo//([TTP No.5216: Vol.94 298,3,4])[芳村 1974: 173]
- 12 八現觀のうち第4と第7はともに"abhisambodha" という語を含んだ名
称で呼ばれる。また後世、第8現觀に対しても"abhisambodha" という語

を含んだ "dharmakāya-abhisambodha" という用例が現れる。これらに対するチベット訳の代表的なものは第4、第7、第8の順に、"rnam pa thams cad mngon par rdzogs par rtogs pa", "skad cig ma gcig pa'i mngon par rdzogs par byang chub pa", "chos kyi skur mngon par rdzogs par byang chub pa"である。ここでは、同じ "abhisambodha" という語が "mngon par rdzogs par rtogs pa" と "mngon par rdzogs par byang chub pa" の二通りに訳し分けられている。その訳語に従えば、第7現観は第4現観よりも、果である第8現観に近いものであると、チベット人の訳者に理解されていたものと思われる。

13 ハリバドラの『小註』に対する複註の中でダルマミトラは、「一刹那の覚知」における四側面について、一刹那中に四側面すべてを證得するという説と、順次に四刹那を要して證得するという説を併記する ([PP 106,1,2-2,6])。

14 [Wo 909,18-19]

15 [Wo 909,27-910,1]

16 実践道についての智慧と共通する、あらゆる形相についての智慧の道諦の形相のもとに、諸註釈者は「布施」などを説く。本論文第二部 II <1. 2. 3. 2> 参照。

17 [Wo 910,9-10]

18 [Wo 992,6]

19 ダルマミトラは「成熟」の意味を「所依の転換」(āśraya-parivṛtti 転依)と解釈する ([PP 106,2,6-3,7])。

20 [Wo 910,18-19]

21 I .43, 44, 51, 52, 57; II .16, 26; III .3,4; IV .7, 33, 36, 41; V .
22; VI .1; VII .1, 4 (cf.[Conze 1954]).

22 [Wo 910,27-28]. "tad-darśanam" を "tad-darśinam" に変えて読む。

結び

「現観」と名付けられる実践法あるいは境地は、インド仏教の初期から説かれてきたが、それが実践の全体を指すような体系は、次の三つに限定されよう。一つは「ヨーガ行派（瑜伽行派）」とも呼ばれる唯識派の現観であり、第二は「ヨーガタントラ部」や「無上ヨーガタントラ部」に属するタントラ仏教の現観であり、第三は『現観莊嚴論』の現観である。その名称が示すように、前二つはヨーガであり、最後のものも、後世、ヨーガとみなされる。

ヨーガには、心作用を専ら鎮める方向にのみ働く抑止のヨーガと、意識をある特殊なイメージにのみ傾注して、そのイメージを洗練する方向に向かう明瞭化のヨーガという、二つの流れがある。認識対象を否定して唯識性を求める唯識派の現観は抑止のヨーガであり、神仏から展開した世界の実在を前提とするタントラ仏教の現観は、イメージを最大限に駆使する典型的な明瞭化のヨーガである。この二種の現観の差異は大きいですが、『現観莊嚴論』の現観が両者の隔絶を埋める接点的役割を果たしている。

『現観莊嚴論』における現観は、具体的には次のような過程を経て実践されるのであろう。まず行者は利他の実践を最終目標に置きつつ、173形相がどのようなものであるかを聴聞と思索によって学習する。次に、既知の形相を個々にモデルに取って、行者は自分の意識内容をそれに近づけるべく努力を重ねる。始めのうちは自分の意識内容とモデルである形相の間の格差は大きいですが、次第に両者は類似してくる。それに伴って、行者が

当初から有していた分別は意識から退けられ、現れなくなる。173形相のいずれをモデルとしても、行者の意識がそのモデルと同じ内容を持つようになった或る段階で、行者は一時、無意識の三昧に入る。次の瞬間、173形相のすべてが一挙に行者の意識に現れる。それ以前の段階では、形相はモデルとして対象化されており、認識対象としての形相と認識主体とに意識は分裂していたが、この段階では、モデルとしての形相を必要とせず、行者の意識内容は形相と一致して、かつての認識対象と認識主体が区別のない状態に入る。このようにして現観というヨーガを完成した行者は、最初の動機付けに従って、他者をも自らと同じ次第を踏んで同じ境地に達するようにするため、現実世界に働きに出る。

『現観莊嚴論』の現観の特徴を一言で表せば、「複数の形相の瞬時的現前化」となる。個々の形相を聴聞、思索、修習の次第によって学習し、そのようにして学習した173形相すべてを、最終的に同一時に現前化するのが『現観莊嚴論』の現観である。現観の初段階の対象である形相は、途中抑止されることなく、最終段階まで保たれる。この現観は類型としては明瞭化のヨーガに属する。

『現観莊嚴論』の現観も明瞭化のヨーガに属するが、タントラ仏教の現観が色形のあるイメージを対象とするのに対して、この現観は「無常」などの抽象的観念を対象としている。この対象の抽象度の点で、『現観莊嚴論』の現観は唯識派の現観と接点がある。その対象となる観念は「形相」と呼ばれる。「形相」という語は『現観莊嚴論』では哲学的な意味で用いられているが、一般には「外観」を指し、視覚的な意味合いが強い。その点

で、タントラ仏教の現観の対象へと移行する萌芽を秘めていた。つまり、『現観莊嚴論』の現観は、それ以前の唯識派から対象の抽象性を受け継ぎながらも、対象を抑止するのではなく明瞭化することによって、後のタントラ仏教の現観へと橋渡しした。仏教的ヨーガが抑止型から明瞭化型へと変容する転換点として、『現観莊嚴論』がその歴史の中で果たした役割は大きい。

『現観莊嚴論』が作成された時期は、唯識派の全盛期であった。そして唯識派の多くの論書が漢訳された。しかし『現観莊嚴論』は題名すら中国に知られず、インドでも当初、註釈は書かれなかった。このことは、当時『現観莊嚴論』が重視されていなかったことを意味する。だが8世紀以降になると、インド及びチベットで多くの註釈書が作られるようになり、顯教を代表する論書とみなされるほどになった。この時期は、他方では、タントラ仏教（＝密教）が隆盛になった時代でもある。つまり『現観莊嚴論』は、抑止のヨーガを説く唯識派が勢力を持っていた時代には潜伏しており、明瞭化のヨーガを説くタントラ仏教が興隆し始めた時代と呼応するかの如くに、流行するようになった。その背景には、『現観莊嚴論』の説く現観が、明瞭化のヨーガの先駆であったことが関係していよう。抑止のヨーガが盛んな時代には『現観莊嚴論』は受け入れ難いものであったが、明瞭化のヨーガが浸透するようになると『現観莊嚴論』も受容され始めたのである。その後、現代にいたるまで、『現観莊嚴論』はチベットの僧院での主要な学習科目であり続けた。抑止のヨーガは正統の名を保ちつつも、実際の勢力は明瞭化のヨーガに座を明け渡していた。方法であるヨーガの違い

は、目的である解脱の内容の違いと対応している。そこには、ネガティブな内容の解脱を説く立場よりも、ポジティブな内容を有する解脱を認める立場のほうが優位に立つようになったという、仏教思想史上の重要な変化が伺われる。