

『撰大乘論』の一節（第二章第二四節）について

片 野 道 雄

一体『撰大乘論』の第二章第二四節は、どのような意図のもとで叙述されたのであろうか。このような点を視野におきながら、第二四節についていささか考察したい。

『撰大乘論』という大乘仏典は、この仏典が著作されたその時代における、著者であるアサンガ（無著）の上を受けとめられた全仏教の帰結が纏め上げられているのであって、先輩によって、「大乘仏教を該撰するの論」とか、「全仏教の大乘の立場からの概論である」などと理解されていることでもある。『撰大乘論』は恐らくそのような事情のもとに成立した仏典であって、その意味からも、大乘仏教、あるいは、仏教思想を理解しようとする場合、必ず考慮に入れなくてはならない基本論書の一つであると考えられる。

因みに、近代仏教学の上からも、この仏典に対して、

佐々木月樵、宇井伯寿、E・ラモット、長尾雅人、上田義文の諸先学を始め、多くの先進の方々によって研究が進められてきている。特に近年刊行された長尾雅人著『撰大乘論 和訳と注釈 上・下』（インド古典叢書、講談社）は、この仏典に、より身近かに親しむ機縁をもたらしているのである。既にそれらによって知られるように、『撰大乘論』はその内容がきわめて豊かである。しかし、広い視野のもとに叙述されており、しかも、簡潔な文体でもあって、理解し易い個所もあれば、一向にはつきりしてこない個所も随処に多くわすのである。それだけに、長い歴史を通じて多くの人々によって親しまれ、取り組まれてきたとも言えるのであろう。

この仏典に対して、インドの仏教世界においては、仏教の深まりを解明したヴァスバンダ（世親）や、アス

ヴァブハーヴァ（無性）などによって注釈書が著わされている。サンスクリット原典を欠くとは言え、関連する漢訳、チベット訳の諸資料が数多く伝承しているのである。従って、それらによって本論の内容が容易に理解できるはずであるが、先にも述べたように必ずしもそのようには運ばない個所もある。ここに提起する一節もその一つに思われてならない。

さて、『撰大乘論』の二二四（E・ラモット先生『研究』の分節による）は、玄奘の漢訳によると次のごとくである。

復次云何、得_レ知_二依他起自性、遍計所執自性顯現、而非_レ称_レ体。由_二名前覚無、称体相違故。由_二名有_二衆多、多体相違故。由_二名不決定、雑体相違故。此中有_二三頌_一。

由_二名前覚無、多名不決定_一
成_二称体多体、雑体相違_一故

法無而可得、無染而有_レ染

心_レ知_下如_二幻等_一、亦復似_二虚空_上

（佐々木月樵『漢訳四本対照撰大乘論』四〇頁）

われわれの日常的な経験世界は、言語、思想というあり方で集約されるのであろうが、仏教の識説においては、それらは認識あるいは識知する識のはたらし、心の動き

を基盤としてあり得るとされる。その心の動き（識）は、意識的な動きと無意識な心の動きとが縁起なる事態として相互に関係性をもって動くあり方の上でとらえられようとする。そのような縁起なる心の動きにあって、われわれの認識、識知する世界においては、その心の動きを根底としつつ、認識された対象、あるいは、ものが、実在するものとして把握し、捉えている。その実態が「妄想分別された世界」（遍計所執）として受けとめられる。いつの間にかその「妄想分別された世界」におちいつているのがわれわれの現実のすがたであるが、この現実を見すえて、実在化し、妄想、構想分別されたものは、如実には、あらゆる点から実在性がない、という仏教の目指す実践、即ち瑜伽行がなされようとする。その妄想分別された世界はあらゆる点から実在性がないとして否定される一方、妄想分別された世界の「よりどころ」としての、縁起なる事態として受けとめられる心の動きが、所謂「他に依る世界」即ち「依他起」というように表明される。そこで、「妄想分別された世界」はあらゆる点から実在しないと見極められていく世界が、瑜伽行の目指す世界「完成された世界」（円成実）として性格づけられるのである。従って、依他起から遍計

所執へ、遍計所執から依他起へ、あるいは、遍計所執を転じて円成実へ、という究明など、これら遍計所執、依他起、円成実の三つの世界の解明は、瑜伽行唯識仏教の成立において三性説と呼ばれ、学の対象として提起されるのである。

転迷開悟としての転識得智も、その三性説という仏教の思想体系によって開顯されようとするのである。(これらについては、長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解上』二二頁以下、「第二章の三性説」の解説を参照されたい。)

この「妄想分別された世界」を如何に処置していくかが瑜伽行唯識仏教の重要な実践課題であるが、『撰大乘論』においては、その「妄想分別された世界」(遍計所執)について次のように叙述している。

義(外界の対象)は無くして、ただ識(表象、記識)のみ有る中に於いて、義に似て顯現することなり。(二一三、玄奘訳による。佐々木本二九頁)

すなわち、心の動きというただ表象のみの事態にありつつ、認識された対象が実には実在しないのに、実在するかのごとくに現われている、という。そして、先にも概述するように、依他起は構想分別された世界(遍計所執)の根底に見い出されるのであるが、その依他起が

「よりどころ」となり、根底となつて、構想分別され、妄想分別された対象が実在するものとして把握された世界は、もはや依他起的な世界ではない、という伺察が三性説で提起されてくる。そこに、依他起は、遍計所執と自体であるか、異体であるか、という論議も予想されるのである。更には、円成実と依他起は自体か別異の関係にあるかという伺察も提起されてくるのである。

ここで検討しようとする『撰大乘論』の二―二四は玄奘訳によって先に示したが、偈頌の前の、設問部分の長行に相当する文章が先輩によってチベット訳、漢訳を考慮しつつ、次のように判り易い文体によって紹介されている。

また他に依る実存が、妄想された実存として現われながら、しかもその様にはそれ「他に依る実存」と自体ではないということが、如何にして知られるか。(長尾雅人『撰大乘論 上』三五五頁)

そして、その問いに対して、続けて、

何となれば(1)名まえより以前には知はないから、「この知が」かれ「物」と自体であるというのは矛盾であり、(2)名まえが多数あることからして、「物も」多体となるという

のは矛盾であり、(3)名まえは決定的ではないから「物が」混合体となるということも矛盾であるからである。(前掲同書同頁)

という叙述が見られる。ヴァスバンドゥの注釈によると、他による「実存」と妄想された「実存」とが一体であるならば、名前に関係せずに、知覚がものの上に起るようになるであろう。けれども、瓶という名がなくなるとは、瓶といふものの上に瓶という知覚が起ることはない。(チベット訳より、Peking 179a⁵⁻⁶)

云々と説明されており、また、アスヴァブハーヴァの注釈では、

他による「実存」が妄想された「実存」の分として顕現していても、「それは」それ「妄想された実存」の自体でないごとく、そのごとくに了解せしめんがために、名の「仮設の」前に知覚はないから、と語っている。もし他による実存が妄想された「実存」であるとすれば、(チベット訳による。終りの文、玄奘訳、若依他起与遍計所執)同一相者、拙著『インド仏教における唯識思想の研究』一五八一—一五九頁参照)

云々と本論文に対して説明されている。

それらの説明が考慮されて、これまで、この第二四節は「遍計所執と依他起との区別」を語るもの、「依他起

は遍計所執と自体であるかどうか」あるいは、その兩者の不一義を叙述するものとして理解されてきたのである。

ところで、第二四節に掲げる一番目の偈頌は、直前の長行の三項目による答えを偈頌にまとめたもので、アサングの造偈であろうと見られている。二番目の偈頌は、『大乘莊嚴經論』随修品第一六偈に相当するもので、サンスクリット文が知られる。

前者の一番目の偈頌の前半は、アサングの著作と見なされているチベット訳『解深密經疏』第一章の中にも引用されているが、ここでは勝義の「不二」の相 (Peking No. 5481, Vol. 104, 437~8) を表明するものとしてその偈頌を説明している。かつて、そのような事情から、先に述べるように、この第二四節が、依他起は遍計所執と自体であるか、どうかという観点からの叙述と見るとき、この『解深密經疏』の解説は、意味上、相違するものではないが、その叙述の力点が違うように思えてならなかったのである。また、二番目に引用される偈頌については、『大乘莊嚴經論』では、無自性や自性清浄に対する怖れを除くために設けられているからでもある。

そのような事情にあつて、チベット仏教者ツォンカパ

の解明に注意をひく。それによると、『撰大乘論』の第二四節を、『解深密経疏』に提示されている趣旨にそった仕方できわめて明確に指示しているのであって、その点にも留意されなくてはならないと思われる。すなわち、この第二四節の問いが、「遍計所執は依他起と自体であるか」という受けとめではなく、「依他起は遍計所執として空である」という提起のもとで設けられているとするのである。ツォンカバの『了義未了義論善説心髓』(レクシエーニンポ、あるいは、タンゲーと略称される)によると、

『解深密経』の中に、依他起は遍計所執として空であるというが、そのことを証明する、『解深密経』では「未だ説かれていない理証を理解せしめんがために、『菩薩地』や『撰決択分』の中で、各々三種の道理を説いており、また『撰大乘論』の中でも、(Varanasi p. 67, Peking vol. 153, 179-2-6~)

と述べて、この『撰大乘論』第二四節の長行を引用し、更にはその本文を説明している。

ツォンカバによると、依他起は遍計所執として空である、ということの道理、あるいは証明としてそれら長行の三項目が受けとめられている。

依他起が遍計所執として空であるというその方軌は、三性説の、いわゆる完成された世界、円成実の世界をより積極的に実現せんとする唯識の実践という方向に向けられているのであろう。先に注意する『解深密経疏』の解説とも符合するのである。

ツォンカバの指摘する『瑜伽師地論』の『菩薩地』では、

如何なる道理 (yukti) によって、一切法の離言説ということが (nirabhiñya-svabhāvātā sarvadharmāṇām) が理解されるべきか。(Wogihara ed. p. 43, l. 24~, Peking vol. 110, 143-5-7~) 以三何道理、応知三諸法離言自性 (大正三二、四八八頁a)

と述べ、以下において『撰大乘論』第二章第二四節に相当する三項目による理証が、それらの順序は違うが、叙述されている。しかし、依他起、遍計所執など三性説については直接言及していないし、また、『撰大乘論』に見られる偈頌も掲げていないが、『菩薩地』のその個所の結びでも、

それ故に、この理由とこの道理によって一切法の離言説とすることが理解されるべきである。(Wogihara ed. p. 45, l. 9-10)

と述べているのである。

ツォンカバが『撰大乘論』のその文節を引用していることはすでに述べたが、それに続けて、更に次のように説明している。

そこで、法はかのもを本質することは矛盾するから、
(chos dei bdag nid du gal bas) 依他起は遍計所執として空であるという、証明の仕方を理解し易いように語るならば、瓶という言葉の事体、あるいは所依である、その円形のもの (ho ldir ba) がすでに円形のもののある方として、或いは自相として成り立っているならば、「それは」日常的表示 (brda, sankeṭa) の力によって建てられないことになるのであって、そのようであれば、日常的表示の対象を有する知覚も亦、日常的表示に依らないのであるから、瓶という名を施設する以前から、円形のものに對して瓶であるという知覚が起ることになるであろう。(V. p. 67, l. 16~p. 68, l. 2)

このツォンカバの説明は、『撰大乘論』に叙述されている三項目による証明の第一項目に對するものである。右の説明文でも、この証明によって、依他起は遍計所執として空であると論証するものであることを表明している。ツォンカバのこの説明文は、恐らく『菩薩地』の所説を踏まえているのであろうから、その所説にも注意し

たい。『菩薩地』では、

もし仮説語の施設より (prajñapti-vādupacarat) 以前に、「すなわち」仮説語が施設されていないとき、かの法や事体がそれ〔仮説語〕を本質とするのであれば、(sa dharmaṣ tad vastu tad-ānākam syāt) そうであれば、色なりというその仮説語の施設を離れて、色と名づけられる法や色と名づけられる、その事体において、(rūpasamjñake dharme rūpa-samjñake vastuni) 色の知覚は起るのである。(rūpa-buddhiṃ pravarteta, Wogihara ed., p. 45, ll. 4~8, Peking vol. 110, 144-2-4~7, 大正三二、四八八頁b)

という所説が見られる。右の所説によって『撰大乘論』の叙述もより明確に知られてくるのである。『菩薩地』では『撰大乘論』のこの一番目の証明が最後に置かれている。

因みに、二番目三番目の証明についてはツォンカバは続けて次のように説明している。

また、一つのもので多くのものの自体となって矛盾するからという証明は、最初の提議のごとくであれば、「すなわち、言説の事体であり所依であるそれが、自相としてすでに成り立っているならば」一つのものにシヤクラ、インドラ、グラーマガータカ(村を掠奪する者)などの多く

の名前が起こるのであって、「その場合」事体によって起こるべきであり、分別において顕現しているように、そのように事物として存在する故に、かのものは、多くとなるであろう。

混同しないものの自体が混同することになって矛盾するからという証明は、最初の提議のごとくであれば、二人に對してウバグプタという一つの名前が起こるとき、これはウバグプタであるという知覚が起こる場合、区別がないから、また、その名前や分別も事体によってそれら二人に對して起こるから、二つのものが一つのものになるであろう。分別の執着する事体であるそれら色などが、勝義あるいは自相として成立すると捉えるならば、また、名前を施設する所依も自相として成立すると捉えることと等しくなるから、この名前はこれであるという日常的表示を知らない人においても、否定されるべき増益があるのであって、そのことを否定する理証も「前の理証と」同じである。(V. p. 68, ll. 2~17)

これら第二、第三の二の証明に相当する『菩薩地』における所説は、

そこで、もし、凡そ何らかの法、何らかの事体において言説が起こることく、そのごとくそれら諸法やかの事体がそれ「言説される様態のもの」を本質とするのであれば、(sacont

punar yathaivaḥiḥāpo yeṣu dharmeṣu yasmin vastuṇi pravartate, tad-ātmakās te dharmās tad vastu sṛāt.) そのごとくであれば、一つの法、一つの事体の上に、多種にして多くの自性があることになるであろう。それはどうしてかといえ、即ち、一つの法、一つの事体において多種にして多くのものが沢山の言説によって仮説され、施設されるであろうから。

また、多種にして多くの仮説語の決定は何ら把握されない。即ち、多くの中の一つの仮説語によって、かの法やかの事体がそれ「一つの仮説の語」の自体であり、その類であり、その自性であるならば、他の残れる仮説語「の自体では」ない「というように」。それ故に、一切の仮説語は完備したものであり、不備のものでも(チベット訳・いずれでもあり、一つでも)「あり得るので」あって、一切法や一切の事体はそれ「のような仮説語」の自体でないし、その類でなく、その自性でなく。(nāsti tādatm-yaṃ nāsti tanmayatā nāsti tat-svabhāvatā. Wogihara ed., p. 44, ll. 9~20, Peking vol. 110, 144-1-5~2-1, 大正三一、四八八頁 b-c)

と説かれている。

さて、このような思想的な背景を確認するとき、どのように『撰大乘論』の第二章所知相章の第二四節の所説

を理解するのが適切であろうか。『菩薩地』の所説を考慮するとき、その第二四節の設問の文章を、

また他による実存が、妄想された実存として現われているように、「他による実存は」それ「妄想された実存」を本質としないということが、如何にして知られるか。

と理解することによって、この第二四節はツォンカバのいう「依他起は遍計所執として空である」という趣旨のものとしてみなさなくてはならない。そして、三項目の証明も『菩薩地』を背景として纏められたのであろう。

そして、アスヴァブハーヴァの注釈のそれも、そのような観点からのものとあらためて理解されてくるのである。

一方、ヴァスバンドゥの注釈に見られるように、依他起は遍計所執と団体でないという観点から三項目の理証が理解される行き方も注意しなくてはならないであろう。ヴァスバンドゥの『三十頌唯識論』の、その第二二偈の

前半において、円成実は依他起と別異でもなければ、別異でもないのではない、と述べ、円成実は依他起と別異であるとすれば、依他起が遍計所執として空ではないことになるとも説明されているのであるが、ヴァスバンドゥは、『撰大乘論』第二章第一七節で叙述されている、三性はそのあり方が相互に異なるのか、それとも異ならぬのか、という方向に向けた所説として、改めて、この第二四節を説明したものと理解されなくてはならないのであろう。

以上、『撰大乘論』のこの一節を通じて、アサンガ自らの仏教開頭ということと、アサンガからヴァスバンドゥへの瑜伽行唯識学の形成の一端がうかがわれてくるのである。

本稿は一九九〇年一月一六日の大谷大学仏教学会例会において発表したものに加筆したものである。