

# 初期唯識思想において vastu の概念がもたらした問題

——説一切有部の議論をふまえて  
『菩薩地』「真実義品」を考察する——

岸 上 仁

## 1. 問題の所在

唯識思想についての研究を進めるに当たり、三性説やアーヤ識、唯識無境といった唯識思想の定着した概念から始める方法ではなく、初期唯識思想の成立においてどのような問題意識がその背景にあったのか、ということを重視した方法をとりたい。

本稿で取り上げる『瑜伽師地論』(Yogācārabhūmi, YBh, 『瑜伽論』)はインド大乘仏教の一派である瑜伽行派が依り所とする論書である。伝承によれば無着(Asaṅga)が兜率天に上って弥勒菩薩から授けられたとも、弥勒(Maitreya)が無着に講述し、のちに無着が講じたとも言われ、漢訳では弥勒、チベット語訳では無着を著者としている。しかし一時に一人の人物によって造られたものかどうかは疑問が持たれており、複数の著者による共著とする説や、複数の著者と編纂者により歴史的に成立したものとする説など様々な説がみられる。いずれにしても、『瑜伽論』は玄奘訳で百卷に及ぶ大部の仏典であり、内部に様々な発展段階の思想を含んでいると言われる<sup>(1)</sup>。

『瑜伽論』は本地分、撰決撰分、撰積分、撰異門分、撰事分の五分から成る。その中で「本地分」は『瑜伽論』の基本部分であり、全体の1/2を占める。その中に十七地みられ、そのうち『菩薩地』(Bodhisattvabhūmi, BBh)は「本地分」

の約 1/3 を占め、特に古い思想を伝えている箇所であるとされる。<sup>(2)</sup> サンスクリット原典では 28 章よりなり、<sup>(3)</sup> 第 4 章「真実義品」(Tattvārthapaṭala) に哲学的な思想が集中している。そこでは vastu という概念を中心として思想が展開されるが、その概念が唯識思想とどのように関係するかについてははっきりしていない。本稿では「真実義品」における vastu の概念を整理し、唯識思想との関係を考察することが目的である。

vastu の概念は、苦としての vastu が存在する、滅するとはいかなる意味をもつか、vastu を見るとは何を見ることなのか、といった仏教の根本課題である苦の問題を背景として、アビダルマ以来様々に問題を変えて取り上げられており、その流れの中で『菩薩地』の vastu の思想を位置づけるべきであると考えられる。したがって、アビダルマにおける vastu の概念を整理するところから始め、有部の議論における問題意識を明確にしたうえで、「真実義品」の vastu の概念を考察したい。

さて、先行研究における問題点を整理しておく。まず「真実義品」に見られる vastu は、先行研究において、分別とは別の、分別の対象となるなんらかの外界の存在物、あるいは認識している対象とは別の、認識を外したときに現れ出るような、認識とは独立の固有の存在としての絶対的实在と受け止められる傾向がある。<sup>(4)</sup> 訳語としても何らかの外界の实在という意味合いが強い「事物」と訳されることが多いことも、そのことを反映している。確かに「勝義の实在である vastu」[BBh5.3.1] という言い方などに現れているように、「真実義品」はなんらかの实在性を強調しているという点は同意できる。しかし、その实在性は外界の存在物や、有部のいう自性を指しておらず、「勝義の实在」といっても、認識を除いたときにそれと別に想定される固有の存在を指していないと筆者は考える。認識を除いてその先に認識と無関係な何かがあるのではなく、ほんとうの認識とは何かを探究し、認識の中に真実をみるところに「真実義品」の意図があると見るからである。後述するように、有部における用例、そして「真実義品」以外の『瑜伽論』の用例を見渡しても、必ずしも「事物」というような、何らかの外界の实在のような概念ではない。三世実有を主張する

有部においてすら、vastu の概念は確かに固定的で、根・境・識の「境」の範疇で捉えられるような限定はあっても、必ずしも外界の存在物を指していない。また『婆沙論』の議論を見てみると、「事」(vastu) について論じる前に、どのような意味の「事」かということ予めあきらかにしてから論じており、その内容からも「事物」ではないことがわかる [婆沙論 T27.288a7]。

次に「vastu が生じる」の解釈についてである。「真実義品」では、「分別から vastu が生じる」という意味の記述がある [BBh8.2]。「勝義の实在である vastu」が「事物」"things" などと訳される一方、この箇所の vastu の訳語については、それとは別の用語（「事柄」"the three bases" など）で訳しわける場合がある。<sup>(5)</sup> 同じ訳語を使わなかったのは、それでは整合性がとれないと考えられたからだとも思われる。先行研究においても、「勝義の实在である vastu」が「分別から生じる」のでは論理的に無理があるといった意見も見られる。<sup>(6)</sup> しかし、そこに「真実義品」を読み解く鍵があると考ええる。実は「vastu が生じる」という表現は「真実義品」に特殊な言い方ではない。『婆沙論』『俱舍論』などの有部の論書にも見られる。それは十二因縁における vastu の用例である [婆沙論 T27.122a13] [AKBh134.3]。そのことについて後に詳しく考察したい。

『菩薩地』では言語表現の問題が取り上げられる。「真実義品」を含めて「力種姓品」「菩提分品」などにも、所縁について「言語表現できない自性をもつ (nirabhilāpya-svabhāvātā) vastu」という表現が〈単なる vastu〉(vastumātra) という言葉と共に見られる。「真実義品」ではそのような言語表現の問題から議論を展開し、「言語表現できない自性をもつ vastu」が勝義の問題となり、それを同時に十二因縁であらわされる縁起的存在の問題として取り上げ、さらに分別の所縁を問題とする。そのように「真実義品」の議論は、〈勝義〉〈縁起〉〈所縁〉の三つの側面に整理できる、ということが本稿の趣旨である。したがって、これらの問題を同じ vastu という用語で議論するということは、「縁起的存在を所縁とする認識の問題」と押さえることができると考える。そのことを以下に考察する。また vastu の訳語としては、固定的な意味合いの強い「事物」ではなく、起こりうるあらゆる現象、起こっている出来事、というような流動的

な概念と考え、また同じ訳語を通して用いることに意味があると考え、「事態」という訳語により考察を進めたい。

## 2. 事態 (vastu) の概念の変遷を概観する

最初に、有部における議論を『阿毘達磨俱舍論』(*Abhidharmakośabhāṣya*, AKBh, 『俱舍論』)を中心に、時に『阿毘達磨大毘婆沙論』(『婆沙論』)を参照しながら概観する。また、『声聞地』(*Srāvakabhūmi*, SBh), 『真實義品』以外の『菩薩地』についても概観する。

### 2.1 五事の分類

『婆沙論』に、①自体事②所縁事③繫事④因事⑤摂受事の五事による分類が見られる。そして、例えば諸煩惱の議論においては「此の中は但、繫事にのみ依りて論を作し……」というように、事をどの意味で述べるかあきらかにしてから議論が開始する〔婆沙論 T27.288a7〕。

また、『俱舍論』[AKBh93.21] やその称友疏 (*Abhidharmakośavākhyā*, AKVy) [AKVy21.28] にも同様の五つの事態、①自性としての事態 (*svabhāva-vastu*)、②所縁としての事態 (*ālambana-vastu*)、③繫縛としての事態 (*saṃyoga-vastu*)、④因としての事態 (*hetu-vastu*)、⑤摂受としての事態 (*parigraha-vastu*) が見られ、以下に述べるように、議論の中でどの意味で使っているのかを明確にする。

### 2.2 因としての事態

『俱舍論』界品において、有為法について説く箇所にある。

[AKBh5.2] *ta evādhvā kathāvastu saniḥśārāḥ savastukāḥ* // (7cd)

それら〔有為法〕はつまり、世路 (*adhvan*) であり〈言語の事態〉(言依 *kathā-vastu*) であり、有離 (*saniḥśāra*) であり〈事態を持つもの〉(有事 *savastuka*) である (7cd)。

このように言ったあと、〈言語の事態〉(kathāvastu) について以下のように述べる。

[AKBh5.3] kathā vākyam / tasyā vastu nāma / sārthakavastugrahaṇāt tu saṃskṛtaṃ kathāvastūcyate / anyathā hi prakaraṇagrantho virudhyeta / “kathāvastūny aṣṭādaśabhir dātubhiḥ saṃgrhītāni”/

「言語」(kathā) とは言葉 (vākya) である。それ (言語) の事態とは名称 (nāma) である。しかし、意味を持つもの (sārthaka) が事態であると言及するから、有為が〈言語の事態〉と言われる。もしそうでないとすると、「〈言語の事態〉は十八界に含まれる」という『品類足論』の文言が違ってくる。

また AKVy では以下のように述べられる。

[AKVy21.12] kathā-vastūny aṣṭādaśabhir dhātubhiḥ saṃgrhītānīti. kayā punar yuktyā sārthakaṃ vastu gṛhyate. dvi-vidhaḥ kathāyā viśayaḥ. sāksāt pāramparyeṇa ca. sāksād-viśayo nāma. pāramparyeṇārthaḥ. sa hi sva-viśaya-bhūtasya nāmno viśaya iti. atas tasyāpi viśayo vyavasthāpyate.

asaṃskṛtaṃ kasmān na kathā-vastutvenoktaṃ. adhva-patitasya nāmno 'nadhva-patitena sahārthāyogāt. viśayo hetur iti vā artha-dvaya-vācaka-vastu-śabda-parigrahād vā. yad dhi kathāyā viśayo hetu-pratyayaś ca bhavati. tat kathā-vastu. asaṃskṛtaṃ tu na hetu-pratyayaḥ kathāyā iti na kathā-vastu.

「〈言語の事態〉は十八界に含まれる」という。ではどのような道理で、意味をもつ事態を含むのか。言語の境には二種ある。直接的な (sāksāt) [境] と、間接的な (pāramparyeṇa) [境] とである。直接的な境とは名称である。間接的な [境] とは意味である。というのは、それ (意味) が [言語] 自身の境となる名称についての境であるからである。それ故、それ (名称) もまた境があると定立される。

なぜ無為は〈言語の事態〉という性質をもつと説かれないのか。世に落ちているもの（有為）の名称は、世に落ちていないもの（無為）を伴って、意味に結びつかないからである。また、境または因という二つの意味を表す事態という語が理解されているからである。というのは、言語の境であり因縁であるものが〈言語の事態〉である。しかし無為は言語の因縁ではないから、〈言語の事態〉ではない。

次に〈事態をもつもの〉(savastuka) について、事態の意味は因であると述べる。

[AKBh5.6] sahetukatvāt savastukāḥ / hetuvacanaḥ kila vastuśabda iti vaibhāṣikāḥ /  
因を持つものであるから、〈事態を持つもの〉である。事態という語は因を表していると毘婆沙師は伝説する。

さらに AKVy では上記の五つの事態を挙げ、ここではそのうちの「因としての事態」(hetu-vastu) の意味であることを説く [AKVy21.28]。また、『婆沙論』に見られる五事のうち「因事」の記述は以下の通りである。

[T27.288a7] 因事者。如品類足説。云何有事法。云何無事法。彼意説有因法無因法。又伽他說。

芻心寂靜能永斷諸事 彼生死盡故不受於後有

彼頌意説。一切生死皆依於因。有因故有生死。因斷故生死盡。

由此不復受未來三有生。

因事とは、品類足に説くが如し。「云何が有事の法なりや、云何が無事の法なりや」と。彼の意は、有因の法、無因の法を説くなり。又伽他に説く、

苾芻よ、心、寂靜なれば、能く諸事を永断す、彼は生死を尽すが故に、後有を受けず。と。彼の頌の意は、一切の生死は皆、因に依る。因有るが故に、生死有り、因断ずるが故に、生死尽き、此に由りて復未来の三有の生を受けずと説くなり。

以上のように、有為法は有事の法であり有因の法であると位置付ける。それは言語表現の因でもあり、苦の因でもある。そして無為とは苦の因を滅することであり、もはや言語表現される因となるものではないとされる。『菩薩地』もまずはこれを踏まえていると考えられる。事態によって仮説があるとするとし [BBh5.3.1]、事態の滅が戲論の滅であるという [Bbh.10.2]。しかし『菩薩地』では決して損滅してはならない事態についても述べられ、その整合性が問題となる。

また有部においては「無為に事態がない」(avastuka)の意味がさらに議論される [AKBh92.2]。その際、「存在しない」(asti)という意味について議論される。存在しないのであれば無為は無価値であり、認識もされないではないか、という問題である [AKBh93.4]。有部の立場では、無為に「事態がない」というのは、上記を踏まえ「因がない」つまり苦の因がないという意味であるという。しかし有部は三世実有の立場であり、「自性がない」ということは認めないため、無為という自性を得るといふ。それに対して経量部の立場では、無為に「事態がない」というのは、有 (bhāva) が無 (abhāva) となることであり、「自性がない」という意味であるといふ、本無今有の立場から無為に自性があるという有部の説を批判する。

### 2.3 自性としての事態

上述のように、経量部の立場では有為は事態をもつ／無為は事態をもたない、とは、有為は自性がある／無為は自性がないという意味であるとされ、有部の無為に自性があるとする説を批判した。

このことは、『婆沙論』においては忍・智の自性についての議論で問題となる [婆沙論 T27.980b]。有部は、忍・智に自性事があり、それを得ることを説く。また、忍・智の事の成就が実有であることを示しそうとして、事を得ることと事を成就することを区別し、事の未得・已得と成就・不成就の関係を述べる [婆沙論 T27.984c]。一方尊者妙音の説として、忍・智の自性が事なのではなく、忍・智の所縁が事であるという。

## 2.4 繫縛としての事態

また事態は、煩惱の所縁となるものであり、所繫としての事態という側面がある。この場合「事態」が指すのは見苦・集・滅・道・修所断の法であると明示されている〔婆沙論 T27.288a7〕。次に所繫と能繫の関係が問題となる。まず、煩惱を未断の者は煩惱によって事態に繋がれるといい、「事態の滅」とはその関係を断じることである。譬喩者は、所繫事が仮であるというのに対して、有部の立場から、境が仮であったら心心所は生じないから（無所縁心の問題）、染・浄の二法はどちらも無いではないか、という〔婆沙論 T27.288b14〕。

## 2.5 所縁としての事態

所縁としての事態の位置付けとしては、有部においては根・境・識の関係において理解されており、所縁としての事態は境であるとされている。根とは別に境が事態であり、根と境との関係において識が述べられている。そして境が存在するときに識が起こるといふ。それに対して、経量部の立場から、未来法や涅槃などように、存在しないものを所縁とすることはあるが、それは〈単なる所縁〉(ālambanāmātra)であって、識を「生み出すもの」(janaka)ではない、という〔AKBh299.16〕。ここに識を生み出さない所縁の可能性が述べられる。

次に、『声聞地』では境だけでなく根をも事態と表現される。抑制されるべき事態とは根と境のどちらも対象とされる〔SBh-II112.18〕。また所取と能取をどちらも事態と表現し〔SBh-II90.14〕、知られるべき所縁であるとされる。ここに一つ転換がある。また同じく『声聞地』ではその知られるべき事態について四つに分類され、そのうち遍満所縁について〈有分別影像〉〈無分別影像〉〈事態の限界まで尽くしたあり方〉〈成すべきことを成し遂げたること〉が挙げられる〔SBh-II42.1<sup>(7)</sup>〕。その中で、事態について影像 (pratibimba)、顕現 (pratibhāsa) という表現が見られる。知られるべき事態は何らかの「現れ」とであるという側面が示されていると言える。

また上述のように、有部の立場では、無為は事態をもたないが自性をもつ、という議論があった。これは自性のないものを所縁とする識はないという無所



縁心の否認が背景にある。一方『菩薩地』『菩提品』では、自性は否定する一方、有為だけでなく無為も事態であり、すべての事態を知ることが一切智であるとされる [BBh88.1]。

## 2.6 縁起的存在としての事態

『婆沙論』[T27.122a13]『俱舍論』[世間品][AKBh134.3]において、十二因縁を煩惱(無明・渴愛・取)・業(行・有)・事態(識・名色・六処・触・受・生・老死)と分類し、煩惱と業と事態の関係で論じている。そこでは煩惱と業の依り所は事態であるとされている。このことは煩惱によって事態に繋がれるという繋事の問題との関連が考えられる。しかしここではさらに、十二因縁において、事態は煩惱と業の因というだけでなく、煩惱と業から「事態が生じる」という表現が見られる [婆沙論 T27.122a13] [AKBh134.23]。事態は煩惱と業の因であり、煩惱と業の果でもある。そのような縁起的存在として事態をあらわしていると言える。このことは『菩薩地』『真實義品』の「分別より事態が生じる」という表現の背景となっている可能性がある。そのことについて、3.2「『事態が生じる』の意味」の項にて詳しく考察する。

## 2.7 〈単なる事態〉(vastumātra)

次に〈単なる事態〉をみるということについて、『声聞地』では「無常・苦・空・無我である諸法について、無常・苦・空・無我であると知る」ことであるとし [SBh-I156.16]、また「ただ諸法のみが、諸法を引くものであって、作者・受者ではない」[SBh-II70.18]ともいう。ここで〈単なる事態〉の〈単なる〉という言葉は作者・受者を否定し、事態には自性のような恒久的な性質がないということを強調されている。一方『菩薩地』では「力種姓品」[BBh109.8]「菩提分品」[BBh260.15]「真實義品」[BBh4.7] [BBh5.3.1]などいずれも「言語表現できない自性をもつもの」(nirabhilāpya-svabhāva)を〈単なる事態〉と表現している。『声聞地』では自性を否定し、『菩薩地』では言語表現を否定するということである。

しかしここで、「言語表現できない自性をもつ」といい、「自性」という表現がみられる。声聞地ですでに「自性」を否定したにもかかわらず、ここで自性ということはどういう意味だろうか。このことが縁起的存在としての事態に関わると考えられるが、「仮説の語という自性」という言い方もされ、肯定的にも否定的にも用いられるため、『菩薩地』のいう「自性」は意味することを決定しにくい用語である。

### 3. 「真実義品」の事態 (vastu) を考察する

#### 3.1 言語表現できない事態—〈勝義としての事態〉—

以上のことを踏まえて、「真実義品」の事態の意味を考える。そこでは、有 (bhāva) について「仮説の語 (prajñapti-vāda) という自性」であり、「分別 (vikalpa) と戲論 (prapañca) の根源 (mūla)」であるとし [BBh3.2]、無 (abhāva) について「事態を離れた性質 (nirvastukatā)、徴表を離れた性質 (nirmimitatā)、仮説の語の依り所 (āśraya) として全く存在しないという性質 (nāstilatā)、見出されないという性質 (asaṃvidyamānatā)」 [BBh3.3] とまず述べる。そして事態については、有でも無でもない「法相 (dharmalakṣaṇa) として捉えられた事態」という [BBh3.4]。またさらに「言語表現できない自性をもつ」 (nirabhilāpya-svabhāvātā) という点で「勝義の実在である」 (paramārtha-sadbhūta) 事態という [BBh5.3.1]。また「法性」 (dharmatā) ともいう [BBh6.2]。事態をこのように〈勝義としての事態〉として表現するのは、『瑜伽論』の他の箇所では見られない。そして、「〈単なる事態〉を損滅しているものにとっては、真実も仮説もなく、その両方も妥当ではない」 [BBh5.3.3] ともいい、事態の損滅を批判し、存在性を強調している。しかし前述したように、これをもって絶対的実在を認めたと単純に決定することは早計であると思われる。

#### 3.2 「事態が生じる」の意味—〈縁起的存在としての事態〉—

そのような〈勝義としての事態〉を述べた後で、次に挙げる箇所では分別から「事態が生じる」という。

[BBh8.2] sa punar ayam aṣṭavidho vikalpaḥ katameṣāṃ trayāṇāṃ vastūnāṃ janako bhavati // yaś ca svabhāvavikalpo yaś ca viśeṣavikalpo yaś ca piṇḍagrāha-vikalpa itīme trayo vikalpā vikalpaprapaṅcādhiṣṭhānaṃ vikalpaprapaṅcālam-banaṃ vastu janayanti rūpādīsaṃjñakam // yad vastv adhiṣṭhāya sa nāmasaṃjñā-bhilāpapariḡhīto nāmasaṃjñābhilāpapariḡbhāvito vikalpaḥ prapaṅcayan tasminn eva vastuni vicaraty anekavidho bahunānāprakāraḥ //

tatra yaś cāham iti vikalpo yaś ca mameti vikalpaḥ itīmau dvau vikalpau satkāya-drṣṭiṃ ca tadanyasarvadrṣṭimūlaṃ mānamūlam ca / asmimānaṃ ca tadanyasarva-mānamūlaṃ janayataḥ //

tatra priyavikalpo 'priyavikalpas tadubhayaviparītaś ca vikalpo yathāyogaṃ rāgadveṣamohān janayanti //

evam ayam aṣṭavidho vikalpaḥ asya trividhasya vastunaḥ prādurbhāvāya saṃ-vartate / yad uta vikalpādhiṣṭhānasya prapaṅcavastunaḥ / drṣṭyasmimānasya / rāgadveṣamohānāṃ ca // tatra vikalpaprapaṅcavastvāśrayā satkāyadrṣṭir asmi-mānaś ca / satkāyadrṣṭyasmimānāśritā rāgadveṣamohāḥ // ebhiś ca tribhir vastu-bhiḥ sarvalokānāṃ pravṛttipakṣo niravaśeṣaḥ paridīpito bhavati //

ではこの8種の分別はどのようにして3つの事態を生じること (janaka) になるのか。

1) 自性についての分別, 2) 差別についての分別, 3) ひとかたまりとして捉える分別というこれら3つの分別は, 分別と戲論の基礎 (adhiṣṭhāna) であり分別と戲論の所縁 (ālambana) である, 色などと呼ばれる事態を生じる。その事態に基づいて, 名前と概念と表現を包括したもの, 名前と概念と表現を含んだものである多種多様の分別が戲論しながら, その事態においてまさに多種の多く多様な種類のものが働いている。

上記のうち, 4) 〈私が〉という分別と, 5) 〈私のもの〉という分別の, この二つの分別は, その他の全ての見の根本であり, 慢 (māna) の根本である有身見 (satkāyadrṣṭi) と, その他全ての慢の根本である我慢を生じる。上記のうち, 6) 好ましいものという分別, 7) 好ましくないものという分

別、8) その両者を離れた分別は、状況によって、貪瞋癡を生じる。

このように、この8種の分別は、この3種の事態の出現 (prādurbhāva) をもたらす。それは分別の基礎である戲論の事態、見と我慢の〔事態〕、貪瞋癡の〔事態〕である。そのうち、分別と戲論の依り所である事態によって有身見と我慢が、有身見と我慢によって貪瞋癡がある。これらの3つの事態によって、すべての世界の生起の側面 (pravṛtipakṣa) が完全に示されたことになる。

また次のように、分別と事態は相互に原因となると述べられる。

[BBh8.4] tac caitad dvayaṃ bhavati samāsataḥ 1) vikalpaś ca 2)  
vikalpādhiṣṭhānaṃ vikalpālambanaṃ ca vastu / tac caitad ubhayaṃ anādikālikaṃ  
cānyonyahetukaṃ ca veditavyam // pūrvako vikalpaḥ pratyutpannasya vika-  
lpālambanasya vastunaḥ  
prādurbhāvāya / pratyutpannaṃ punar vikalpālambanaṃ vastu prādurbhūtaṃ  
pratyutpannasya tadāmbanasya vikalpasya prādurbhāvāya hetuḥ // tatraitarhi  
vikalpasyāparijñānaṃ ātyāyāṃ tadāmbanasya vastunaḥ prādurbhāvāya //  
tatsambhāvāc ca punar niyataṃ tadadhiṣṭhānasyāpi tadāśritasya vikalpasya  
prādurbhāvo bhavati //

またそれは、まとめるとこの二つになる。1) 分別と2) 分別の基礎つまり分別の所縁である事態である。そしてこの二つは、無始爾来、相互に原因となるものと知られるべきである。過去の分別は、現在の分別の所縁である事態が現れるため〔の原因〕であり、また現在の分別の所縁である現れた事態は、現在の、それ(事態)を所縁とする分別が現れるための原因である。そこで今、分別を遍知していないことは、未来の、それ(分別)の所縁である事態が現れるため〔の原因〕である。またさらに、それ(事態)が現れることにより、必ずそれ(事態)を基礎としそれ(事態)を拠り所とする分別が現れることになる。

先行研究では、前述のように〈勝義としての事態〉が分別から生じるのは不合理であるという論調が見られた。また「事態が生じる」という言い方が、分別の対象である事態も分別から生み出される、という唯識思想につながるような発想であると考えられる場合もある。<sup>(8)</sup>しかし「事態が生じる」という表現は、実は『菩薩地』にそれほど特殊ではない。『婆沙論』や『俱舍論』において、次のように述べられる。

[婆沙論 T27.122a13] 或復有處說三緣起。謂三世別。或煩惱業及事爲三。無明愛取說名煩惱。行有是業。餘支是事。…… (略) ……

復次。此十二支緣起法。即煩惱業苦展轉爲緣謂煩惱生業。業生苦。苦生苦。苦生煩惱。煩惱生煩惱。煩惱生業。業生苦。苦生苦。煩惱生業者。謂無明緣行。業生苦者。謂行緣識。苦生苦者。謂識緣名色。

或は煩惱と業と及び事とを三と爲すをいう。即ち無明・愛・取を説きて煩惱と名け、行と有とは是れ業にして、餘支は是れ事なり。…… (略) ……

復次に、此の十二支の縁起法は、即ち煩惱と業と苦を展転して縁と爲るなり。煩惱は業を生じ、業は苦を生じ、苦は苦を生じ、苦は煩惱を生じ、煩惱は煩惱を生じ、煩惱は業を生じ、業は苦を生じ、苦は苦を生じるをいう。

[AKBh134.3] sa punar eṣa dvādaśāṅgaḥ praṭītyasamutpādas trisvabhāvo veditavyaḥ / kleśakarmavastūni / tatra

kleśās trīṇi (26a)

trīṇy aṅgāni kleśasvabhāvāny avidyātrṣṇopādānāni /

dvayaṃ karma (26a')

aṅgadvayaṃ karmasvabhāvaṃ saṃskārā bhavaś ca /

sapta vastu (26b)

saptāṅgāni vastusvabhāvāni vijñānanāmarūpaśaḍāyatanasparśavedanājāti-jarāma-  
raṇāni / kleśakarmāśrayatvāt / yathā ca vastu saptāṅgāni

phalaṃ tathā / (26b')

saptaivāṅgāni phalabhūtāni / śeṣāṇi pañca hetubhūtāni / karmakleśasvabhāvatvāt /

また、その十二支縁起とは、煩惱 (kleśa)・業 (karma)・事態 (vastu) との  
三つを自性とするものと知るべきである。そのうち、

煩惱とは三つである (26a)。

三支は煩惱を自性とする。つまり、無明・渴愛・取である。

業とは二つである (26a')。

二支は業を自性とする。つまり、諸行・有である。

事態は七つである (26b)。

七支とは事態を自性とする。つまり識・名色・六処・触・受・生・老死で  
ある。業と煩惱の依り所 (āśraya) であるからである。また、七支が事態  
であるように、

そのように果である (26b')。

七支は果となる。残りの五つは業・煩惱を自性とするから因となる。

このように、十二因縁の各支を煩惱・業・事態の三つに分類し、さらに以下の  
ように述べる。

[AKBh134.23] kleśāt kleśaḥ kriyā caiva tato vastu tataḥ punaḥ /

vastu kleśās ca jāyante bhavāṅgānām ayaṃ nayaḥ //27//

kleśāt kleśo jāyate tṛṣṇāyā upādānam /

kleśāt karma / upādānād bhavo 'vidyāyās ca saṃskārāḥ /

karmaṇo vastu saṃskārebhyo vijñānaṃ bhavāc ca jātiḥ /

vastuno vastu vijñānān nāmarūpaṃ yāvat sparśād vedanā jāteś ca jarāmarāṇam /

vastunaḥ kleśo vedanāyās tṛṣṇeti /

yasmād eṣa nayo vyavasthito bhavāṅgānāṃ tasmād avidyāpi kleśasvabhāvā

vastunaḥ kleśād veti jñāpitaṃ bhavati / vedanāvasānāc ca jarāmarāṇavastunaḥ

punaḥ kleśo bhāvīti nātra punaḥ kiṃcid upasaṃkhyeyam /

煩惱からは、煩惱と作用 (kriyā) のみが [生じる]。それ (作用) からは、

事態が〔生じる〕。

またそれ（事態）からは、事態と煩惱とが生じる（jāyante）。これが有支の道理である（27）。

煩惱から煩惱が〔生じる〕。つまり渴愛から取が〔生じる〕。

煩惱から業が〔生じる〕。つまり取から有が、無明から行が〔生じる〕。

業から事態が〔生じる〕。つまり諸行から識が、有から生が〔生じる〕。

事態から事態が〔生じる〕。つまり識から名色乃至触から受が、生から老死が〔生じる〕 事態から煩惱が〔生じる〕。つまり受から渴愛が生じる。

このように諸の有支の道理が確立されたから、煩惱を自性とする無明も、事態もしくは煩惱から〔生じる〕と示されていることになる。受を終わりとする〔事態〕と、老死を〔終わりとする〕事態が、また煩惱を生じるといい、ここでさらに何も加えられることはない。

以上のように、「煩惱、業より事態が生じる」「事態より煩惱、業が生じる」という表現が見られるのである。十二因縁の文脈で「事態が生じる」といわれる場合の事態は識・名色・六処・触・受・生・老死を指し、煩惱と業の果としてそれらの事態が生じ、またそれらの事態を因として煩惱と業が生じるとされている。

このことは、分別と事態は相互に原因となり、分別の果として事態が生じ、事態を因として分別が生じるとする、上記の「眞実義品」の記載〔BBh8.4〕と類似する。煩惱・業が分別かという違いはあるが、どちらの事態もそれらの果でもあり因でもあるというように、縁起において捉えているという共通点があるといえる。また「眞実義品」では「これらの3つの事態によって、すべての世界の生起の側面（pravṛttipakṣa）が完全に示されたことになる」と述べられている〔BBh8.2〕。この pravṛttipakṣa という用語は<sup>(9)</sup>『婆沙論』においては「流転分」と訳される用語であり、十二因縁の苦の生起の次第を示す言葉である。つまり「無明に縁って識あり……生に縁って老死あり」という苦の生起の次第である。煩惱と業は何もないところに起こるのではなく「事態」を依り所とする。

また煩惱と業の結果実際に現れた、具体的な人間の苦の姿を「事態」と表現する。実際『婆沙論』でこの「事」は「苦」とも言い換えて表現されている〔婆沙論 T27.122a13〕。このように「事態」は煩惱・業の果として生じたことがらでもあり、煩惱・業の因となることがらでもある。つまり〈縁起的存在としての事態〉ということができる。このような事態の表現を背景として「分別より事態が生じる」という表現がなされている可能性を考える。

したがって、〈勝義としての事態〉を述べた後で〈縁起的存在としての事態〉を述べるという「真実義品」の流れは、縁起する我々とは別の絶対的な存在が〈勝義としての事態〉なのではなく、具体的な人間の苦の姿である〈縁起的存在としての事態〉を離れて〈勝義としての事態〉はないということを示しているのではないだろうか。「〈単なる事態〉を損滅しているものにとっては、真実も仮説もなく、その両方も妥当ではない」という表現も、〈縁起的存在としての事態〉なしに真実も仮説もないということを示していると考えられる。

### 3.3 分別と所縁の問題—〈所縁としての事態〉—

次の箇所では、事態を所縁とする分別について述べられる。

[BBh8.3] tatra svabhāvavikalpaḥ katamaḥ / rūpādisaṃjñake vastuni rūpam ity evamādir yo vitarko 'yam ucyate svabhāvavikalpaḥ //  
viśeṣavikalpaḥ katamaḥ / tasminn eva rūpādisaṃjñake vastuny ayam rūpī / ayam arūpy ayam sanidarśano 'yam anidarśana evaṃ sapratigho 'pratighaḥ sāsravo 'nāsravaḥ saṃskṛto 'saṃskṛtaḥ kuśalo 'kuśalo 'vyākṛtaḥ / atīto 'nāgataḥ pratyutpanna ity evambhāgīyenāpramāṇena prabhedanayena yā svabhāvavikalpādhiṣṭhānā tadviśiṣṭārthavikalpanā 'yam ucyate viśeṣavikalpaḥ //  
piṇḍagrāhavikalpaḥ katamaḥ / yas tasminn eva rūpādisaṃjñake vastuny ātmasattvajīvajantusaṃjñāsaṃketopasaṃhitaḥ piṇḍiteṣu bahuṣu dharmeṣu piṇḍagrāhahetukaḥ pravartate / grhasenāvanādiṣu bhojanapānayanavastrādiṣu ca tatsaṃjñāsaṃketopasaṃhitaḥ / ayam ucyate piṇḍagrāhavikalpaḥ //  
aham iti mameti ca vikalpaḥ katamaḥ / yad vastu sāsravaṃ sopādānīyaṃ



dīrghakālam ātmato vā ātmīyato vā samstutam abhiniviṣṭam paricitaṃ tasmād  
asadgrāhasamstavāt svadṛṣṭiṣṭhānīyaṃ vastu pratītyotpadyate vitatho viakalpaḥ /  
ayam ucyate 'ham iti mameti vikalpaḥ //

priyavikalpaḥ katamaḥ / yaḥ śubhāmanāpavastvāmbano vikalpaḥ //

apriyavikalpaḥ katamaḥ / yo 'śubhāmanāpavastvāmbano vikalpaḥ //

priyāpripriyobhayaviparīto vikalpaḥ katamaḥ / yaḥ śubhāśubhāmanāpāmanāpatadub  
hayavivarjitavastvāmbano vikalpaḥ //

上記のうち、1) 自性についての分別とは何か。色などと呼ばれる事態に  
ついての「色である」という、そのような思考(尋 vitarka)、これが自性に  
ついての分別と言われる。

2) 差別についての分別とは何か。まさにその色などと呼ばれる事態につ  
いての「これは色である」「これは色でない」「これは有見である」「これ  
は無見である」同様に、「有対である」「無対である」「有漏である」「無漏  
である」……(略)……「過去である」「未来である」「現在である」とい  
うようなことに関する、無量の区別の方法による、自性についての分別の  
基礎であり、そのはっきりと異なる対象の分別、これが差別についての分  
別と言われる。

3) ひとかたまりとして捉える分別とは何か。まさにその色などと呼ばれ  
る事態について、「我」「衆生」「生物」「人間」という概念と言語の取り決  
めの結びついたもの、つまりひとかたまりとして捉える原因が、ひとかた  
まりの多くの諸法において、起こる。「家」「軍隊」「森」などや、  
「食べ物」「飲み物」「乗り物」などにおいても、その概念と言語の取り決  
めが結びついたもの〔が起こる〕。これが、ひとかたまりとして捉える分  
別と言われる。

4) 〈我が〉という分別と、5) 〈私のもの〉という分別とは何か。有漏であ  
り、取を伴い、長い間、我あるいは我に関するものとして、親しまれ、執  
着され、よく知られてきた事態、したがって誤って捉えられ親しまれるが  
故に、自己の見解の基礎となる事態によって、誤った分別が生じる。これ

を〈私が〉〈私のもの〉という分別と言われる。

6) 好ましいのものという分別とは何か。美しく心奪われる事態を所縁とする分別である。

7) 好ましくないものという分別とは何か。美しくなく心奪われない事態を所縁とする分別である

8) 好ましいのものと好ましくないものを離れた分別とは何か。美しい、美しくない、心奪われる、心奪われない、というこの両者を離れた事態を所縁とする分別である。

また、前述の [BBh8.4] にみられるように「分別と分別の基礎つまり分別の所縁である事態である。そしてこの二つは、無始爾来、相互に原因となるものと知られるべきである」という。これらはいずれも分別の問題を取り上げ、分別と分別の所縁としての事態の関係を述べている。したがって、ここで問題となるのは〈所縁としての事態〉であるといえる。

「現在の分別」が実際に対象とするのは「現在の事態」であるが、この「現在の事態」は〈所縁としての事態〉である。その「現在の事態」は本来、「過去の分別」の果でもあり「現在の分別」の因でもあるような〈縁起的存在としての事態〉なのであるが、「現在の分別」が実際に対象としているのは、

〈縁起的存在としての事態〉そのものではなく、あくまで〈所縁としての事態〉であり、仮説の語による現れ (prādurbhāva) を所縁としているにすぎないである。このことについて、さらに次の箇所を参照する。

[BBh9.3.2.3] svabhāvaprajñāptyeṣaṅāgataṃ yathābhūtaparijñānaṃ katamat // yataś ca bodhisattvo rūpādīsaṃjñake vastuni svabhāvaprajñāptau prajñāptimātratām paryeṣya tayā svabhāvaprajñāptyātatsvabhāvasya vastunaḥ tatsvabhāvābhāsātām yathābhūtaṃ pratividhyati prajānāti / tasya nirmāṇa-pratibimbapratī śrutkāpratibhāsodakacandrasvapnamāyopamaṃ tatsvabhāvaṃ paśyataḥ tadābhāsam atanmayam idaṃ tṛtīyaṃ yathābhūtaparijñānaṃ suga-

mbhīrārthagocaraṃ svabhāvaprajñāptyeṣaṇāgatam //

自性の仮説に基づく〈ありのままの完全な知識〉とは何か。菩薩は、「色」などと呼ばれる事態についての自性の仮説について、〈単なる仮説〉という性質を探求して、その自性の仮説を通して、それ（仮説）を自性としない (atatsvabhāva) 事態に、それ（仮説）を自性とする〔事態〕 (tatsvabhāva) が現れていること (ābhāsātā) をありのままに洞察し理解する。彼（菩薩）は、変化、影像 (pratibimba)、反響、顕現 (pratibhāsa)、水の中の月、夢、幻のようなものものが、それ（仮説）を自性するそれ（仮説）の現れ (ābhāsa) であり、それ（仮説）よりなるものではない、と見る。これが、三番目の極めて深い意味の領域である、自性の仮説に基づく〈ありのままの完全な知識〉である。

『色』などと呼ばれる事態についての自性の仮説について、〈単なる仮説〉という性質を探求して、その自性の仮説を通して、それ（仮説）を自性としない (atatsvabhāva) 事態に、それ（仮説）を自性とする〔事態〕 (tatsvabhāva) が現れていること (ābhāsātā) をありのままに洞察し理解する。」とある。つまり分別の所縁としての「現在の事態」は本来、仮説を自性としない〈縁起的存在としての事態〉なのであるが、それを所縁したとき、〈所縁としての事態〉は仮説を自性とする事態が現れているというのである。

つまり、事態は「過去の分別の果として、現在の分別の因としてのあり方」として存在しているのであって、分別に伴うような「言語表現が示すもの」として存在するのではない。前者が「言語表現できない自性」、後者が「言語表現できる自性」である。分別の果と因を「事態」と表すことで〈縁起的存在としての事態〉を表し、それを現在の分別が〈所縁としての事態〉としてどう見ているかという問題なのである。そしてその〈縁起的存在としての事態〉が〈単なる事態〉(vastumātra) である。〈縁起的存在としての事態〉において、事態が所縁となるとき、その〈所縁としての事態〉は縁起的存在ではなく、言語で決定された恒久的な性質、つまり「言語表現できる自性」を見ているのであ

る。そうではなく「無始爾来相互に原因となるもの」〔BBh8.4〕である縁起的存在として見るのが〈勝義の实在としての事態〉を見ることである。

そして次の箇所では、そのことを「遍知」(parijñāna)するならば事態が現れることがないということが述べられる。

[Bbh.10.2] yadā ca bodhisattvena caturvidhaṃ yathābhūtaparijñānaṃ niśritya so 'ṣṭavidho vikalpaḥ parijñāto bhavati // dṛṣṭe dharme tasya samyakparijñānād āyatyāṃ tadadhiṣṭhānasya tadālabhanasya prapañcapatitasya vastunaḥ prādurbhāvo na bhavati // tasyānudayād aprādurbhāvāt tadālabhanasyāpi vikalpasyāyatyāṃ prādurbhāvo na bhavati / evaṃ tasya savastukasya vikalpasya nirodho yaḥ sa sarvaprapañcanirodho veditavyaḥ // evaṃ ca prapañcanirodho bodhisattvasya mahāyānaparinirvāṇam iti veditavyam //

菩薩が4種のありのままの遍知によって、その8種の分別が遍知されるようになったとき、法の見解において、それ(分別)に関して正しく遍知しているので、未来において、その基礎であり所縁であり、戯論に陥った事態が現れることはない。それによって現れるということがないので、それを所縁とした分別は現れることにはならない。このように、事態を持つ分別の消滅は、すべての戯論の消滅であると理解するべきである。このように戯論の消滅は、菩薩にとって、大乘の般涅槃と理解するべきである。

事態が勝義としての意味しかないないのであれば、「事態が生じる」ということも不合理であるが「事態が減する」ということも不合理である。しかし縁起的存在としての事態はすでに生じているのであり、その〈縁起的存在としての事態〉を遍知し、戯論の因としないとき、事態は「苦の因として」「未来に」生じないのである。このように有部以来用いられる〈因としての事態〉の意味を基本的にここまで通底していると思われる。さらに「真実義品」では、その苦の〈因としての事態〉のあり方を〈縁起的存在としての事態〉とあらわし、そのあり方を所縁とするとき問題を〈所縁としての事態〉であらわし、正

しい智をもって所縁を遍知した結果、あるいは智そのものを〈勝義としての事態〉とあらわしていると考ええる。同じ〈縁起的存在としての事態〉が、苦の因としての事態から、智としての事態に転じることを示しているとも言える。

#### 4. 結 論

有部において述べられていたのは、有為法は苦の因であり、苦の因が滅した無為を目指すものであったが、それについては基本的には通仏教的に認められることであろう。しかし苦の因が滅し無為となるといっても、その主体はとにかく、滅した先に残るものは何か、ということが議論となる。そして「無自性」「空」を誤って捉える「悪取空」に対する批判として、「何もなくなること」ではなく、「価値あることとして何が残るのか」という、ある種の「存在性」について強調されているのが「真実義品」であるといえる。そこで〈単なる事態〉を損滅しては、真実も仮説も妥当ではなくなるといわれ、〈勝義としての事態〉がまず強調されていた。しかしそのことにより、「事態」が、「事物」のような何らかの固定的な性質や、認識を超越した絶対的存在と捉えられるおそれがあった。そこで、〈勝義としての事態〉といっても、縁起する我々とは別の絶対的な存在なのではなく、具体的な人間の苦の姿を離れて〈勝義としての事態〉はないということを示すため、その「事態」は分別の因でもあり果でもあるといい、すべての世界の pravṛttipakṣa であるといつて〈縁起的存在としての事態〉が述べられた。そして、その事態をありのままに遍知することができない我々が見ているものを〈所縁としての事態〉により示された。最後は、同じ〈縁起的存在としての事態〉が、遍知によって、苦の因としての事態から智としての事態、つまり〈勝義としての事態〉に転じると述べられた。

以上のように「真実義品」は事態 (vastu) の概念によって、「縁起的存在としての事態を所縁とする智の問題」を〈所縁〉〈縁起〉〈勝義〉の三つ側面から議論していると考えられる。

## 5. 残存する課題

この事態の概念がどのように唯識思想に関係するかとすることについて、本稿のみでこれ以上踏み込むことはできない。「真実義品」では、以上のように分別の因果関係のなかで縁起的存在として事態を位置づけることを基本としていると考えられるから、分別との関係が強いとはいえる。しかし「分別から生じる」「分別を生じる」という表現は、分別とは別に事態の実在性を表しているといえ、分別そのものとは言っていない。つまり事態（所縁）—分別（能縁）という構図を保っている。例えば『中辺分別論』のように「虚妄分別は存在する」(abhūtaparikalpo<sup>(10)</sup> 'sti)とは言わず、あくまで〈単なる事態〉は存在するという。このことはあえて「事態」という実在性を強調しているのか、「事態」がそのまま「分別」であるとするに至っていないと見るのかは疑問が残る。

「事態」(vastu)という言葉は、本論でも述べたように注意を払われたとしても、当時の仏教者の間で—多くの現代の研究者がそう捉えたように—「事物」という何か固定的な性質や、認識を超越した絶対的実在であると捉えられるおそれがあり、議論の対象となった可能性がある。したがって、認識と対象の問題を、対象の性質ではなく、あくまで対象の認識の仕方に関わる問題として捉えるために、認識の問題と存在のあり方の問題を同時に論じる工夫が『菩薩地』以降の各論書において為されたのではないか。本稿で整理したように〈所縁〉〈縁起〉〈勝義〉の3つの課題を「事態」の語で捉えていることは認識の問題を存在のあり方として捉えているといえるが、それぞれの議論を明確化する過程で遍計所執性、依他起性、円成実性の三性の表現につながった可能性がある<sup>(11)</sup>。また、〈縁起的存在としての事態〉を分別の因と果に位置づけてみることは、存在の問題を認識の面から捉えているといえ、アーラヤ識との関係を窺わせる。また、〈単なる事態〉という表現において〈単なる〉で否定しているのは、恒久的な性質としての作者・受者である我の否定と、対象となる縁起的存在、いわば自己経験の言語表現による分節化の否定である。「真実義品」では「分別」より「事態」の実在性を強調し対象とする形をとったが、その先に事態が

分別そのものであることが想定されるから、分別をまずは直接否定せず「言語表現」を否定するという表現になった。そして、實在性の強調によっておろそかになった認識の問題をもう一度徹底する中から、〈単なる事態〉とは、縁起に裏付けられ経験される〈分別〉あるいは〈識象〉(vijñapti)であることが要請されたのではないか。以上のような様々な可能性を考えるが、これらことは本論からのみではこれ以上論じることができない。今後さらに他論書とその関係を検討する必要がある。

### 使用テキストと略号

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* : Pralhad Pradhan (ed.), *Abhidharmakośabhāṣya*, Kashi Prasad J ayaswal Research Institute, Patna, 1967.
- AKVy *Abhidharmakośavākyā* (Yaśomitra): Wogihara Unrai (ed.), *Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā*, Association of Abhidharmakośavyākhyā, Tokyo, 1932-1936.
- BBh *Bodhisattvabhūmi*: Wogihara Unrai (ed.), *Bodhisattvabhūmi: A Statement of Whole Course of the Bodhisattva (being ffteenth section of Yogācārabhūmi)*, Tokyo, 1930-1936 (Reprint: Sankibo Buddhist Book Store, 1971); Tattvārthapaṭala: See 高橋 [2005a] pp.83-117
- D Tibetan Tripiṭaka, sDe dge edition.
- P Tibetan Tripiṭaka, Peking edition.
- SBh-I *Srāvakabhūmi* (Chapter 1): see 声聞地研究会 [1998]
- SBh-II *Srāvakabhūmi* (Chapter 2): see 声聞地研究会 [2007]
- T 『大正新修大藏經』大蔵出版
- ViniśS *Viniścayasamgrahanī*: D no.4038; P no.5539.

### 参考文献

- 荒牧典俊 [1976]「三性説ノート(二)」『東洋学術研究』15-2, pp.17-34
- 池田道浩 [1996]「『菩薩地』『真実義品』における二つの vastu」『印度學佛教學研究』45(1), pp.151-153
- 宇井伯寿 [1958]『瑜伽論研究』岩波書店
- [1961]『梵漢対照・菩薩地索引』鈴木学術財団
- 小谷信千代・本庄良文 [2007]『俱舍論の原典研究随眠品』大蔵出版
- 加藤弘二郎 [2002]「『唯識』という文脈で語られる影像—『解深密経』『分別瑜伽品』と『声聞地』の比較検討を通して—」『インド哲学仏教研究』9, pp.53-100
- 加藤純章 [1989]『経量部の研究』春秋社

- 加藤宏道 [1985] 「断惑論の特質」『印度學佛教學研究』33 (2), pp. 471-476
- 櫻部 建 [1969] 『俱舍論の研究界・根品』法蔵館
- 声聞地研究会 [1998] 『瑜伽論声聞地第一瑜伽処』山喜房佛書林  
[2007] 『瑜伽論声聞地第二瑜伽処』山喜房佛書林
- 勝呂信静 [1989] 『初期唯識思想の研究』春秋社
- 相馬一意 [1984] 「勝義存在について—特に『菩薩地』の vastu と『宝性論』の vastu の tathāgata-garbha をめぐって—」『佛教學研究』41, pp. 1-17  
[1986] 「『菩薩地』真実義章試訳」『南都仏教』55, pp. 105-126
- 高橋晃一 [2000] 「『菩薩地』における「分別から生じる vastu」の解釈の展開について」『仏教文化研究論集』5, pp. 51-73  
[2005] 『『菩薩地』「真実義品」から「撰決撰分中菩薩地」への思想展開— vastu 概念を中心として—』山喜房佛書林
- 竹村牧男 [1995] 『唯識三十頌の研究』春秋社
- 袴谷憲昭 [2006] 「書評高橋晃一著『『菩薩地』「真実義品」から「撰決撰分中菩薩地」への思想展開— vastu 概念を中心として—』」『駒沢大学仏教学部論集』37, pp. 407-418
- 兵藤一夫 [2010] 『初期唯識思想の研究—唯識無境と三性説—』文栄堂
- 宮下晴輝 [1986] 「俱舍論における本無今有論の背景—勝義空性経をめぐって—」『佛教学セミナー』44, pp. 7-73 [1991a] 「縁起の意味領域」『教化研究』106, pp. 78-101  
[2000] 「成実論と説一切有部の教義学」『北朝隋唐中国仏教思想史』  
[2011a] 「真に実在するもの (上)」『佛教学セミナー』93, pp. 74-55  
[2011b] 「真に実在するもの (下)」『佛教学セミナー』94, pp. 84-50
- 山口益・舟橋一哉 [1955] 『俱舍論の原典解明世間品』法蔵館
- 本村耐樹 [2005] 「『瑜伽師地論』における vastu と nimitta の関係—三性説との関係において—」『印度學佛教學研究』54 (1), pp. 92-95
- Frauwallner, Erich  
[1956] *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin.
- Schmithausen, Lambert  
[1976] On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism. *German Scholars on India 2*, New Delhi.
- Willis, Janice Dean  
[1979] *On Knowing Reality, The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*, Columbia
- Yokoyama, Koitsu and Hirokawa, Takayuki  
[1997] *Dictionary of Buddhist Terminology based on Yogācārabhūmi*, Sankibo Busshorin, Tokyo



## 註

- (1) 勝呂 [2009] p.297 など
- (2) Frauwallner [1956], 宇井 [1958] p. 56, 勝呂 [1989] p. 112, 竹村 [1995] p. 54 など
- (3) 翻訳はチベット語訳と、漢訳は玄奘訳、曇無讖訳、求那跋摩訳がある。
- (4) 相馬 [1984], 池田 [1998], 高橋 [2001] など
- (5) Willis [1979]: “the three bases”, 相馬 [1986]: 事柄など
- (6) 池田 [1988], 高橋 [2001] など
- (7) tatra vyāpy ālambanaṃ katamat / āha / tad api caturvidhaṃ / tadyathā 1) savikalpaṃ pratibimbam, 2) nirvikalpaṃ pratibimbam, 3) vastuparyantatā, 4) kāryapariniṣpattiś ca / このうち、遍満所縁とは何か。答える。それもまた四種である。つまり、1) 〈有分別影像〉2) 〈無分別影像〉3) 〈事態の限界まで尽くしたあり方〉(事辺際性)4) 〈成すべきことを成し遂げたること〉(所作成辨)である。
- (8) Schmithausen [1976]
- (9) 『瑜伽論』の漢訳(玄奘訳)では、[T30.489c29] 顯由此三事普能現一切世間流轉品法。となっている。
- (10) [MAVBh17.13]
- (11) 『菩薩地』ではこのような三性説の用語は見られない。しかし「撰決択分中菩薩地」の三性説の記載を見ると、本稿で整理した3つの事態の概念に通じるところがある。

[VinśS: P26a1, D24a1] gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid gang la brten par brjod par bya zhe na/ smras pa/ kun brtags pa'i ngo bo nyid la mngon par zhen pa de nyid dang/ bdag gi rgyu mtshan mthun pa la'o//

[T1579.30.705b20] 問依他起自性當言何所依止。答當言即依遍計所執自性執。及自等流。

依他起性は何に依っていると言うべきかと問うならば答えよう。遍計所執性において、執着そのものと自己の等流に依ることである。

[VinśS: P26a7, D24a5] kun brtags pa'i ngo bo nyid las du dag byed ce na/ smras pa/ lnga ste/ gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid skyed par byed pa dang / de nyid la tha snyad 'jug par byad pa dang / gang zag la mngon par zhen pa skyed par byed pa dang / chos la mngon par zhen pa skyed par byed pa dang / de gnyi ga la mngon par zhen pa'i bag chags gnas ngan len yongs su 'dzin par byed pa'o//

[T1579.30.705c4] 問遍計所執自性能爲幾業。答五。一能生依他起自性。二即於彼性能起言説。三能生補特伽羅執。四能生法執五能攝受彼二種執習氣麁重。

遍計所執性にはいくつの作用があるかと問うならば答えよう。五つ、すなわち依他起性を生じることと、同じそれに対して言語表現をおこすことと、ブドガラに対する執着を生じることと、法に対する執着を生じることと、その兩者に対する執着の習気の麁重を捉えさせることである。

〈縁起的存在としての事態〉が言語表現として現れたものを〈所縁としての事態〉

とするという本稿での理解と、遍計所執性が依他起性つまり〈縁起的存在としての事態〉を生じ、同じそれが〈所縁としての事態〉となったとき、言語表現を起こすということとは通ずるところがあると思われる。