

早稲田大学高等学院研究年誌第61号 抜刷  
2 0 1 7 年 3 月 発行

## 『般若心経』の秘められた意図

——瑜伽行派文献における「十種散乱」を手がかりに——

飛 田 康 裕

# 『般若心経』の秘められた意図

——瑜伽行派文献における「十種散乱」を手がかりに——

飛田 康裕

## 1. 問題の所在

漢字文化圏において、そして、多分に漏れず、日本において、最も人口に膾炙した經典の一つに『般若波羅蜜多心経』（以下、『般若心経』と略す）がある。『般若心経』は、古来、功德甚大として世人の尊崇を集めているから、仏教に無頓着な人すら、その経名は耳にしたことがあろうし、現今は、その簡便さのゆえか、写経といえば『般若心経』という有り様であるから、仏教教理に不案内な人でさえ、「五蘊皆空」あるいは「色即是空」という経中の文言を目にしたことがあるのではあるまいか。また、何らかの仏事に携わったことのある人であれば、「揭帝揭帝般羅揭帝般羅僧揭帝菩提僧莎訶」という経末の呪文を聞き覚えているかもしれない。

しかるに、このような形式的流布とは裏腹に、この典籍の内容的理解という、状況は一変する。そもそも、この『般若波羅蜜多心経』は、その名称から、一般的には、「経」(sūtra-)であるかのごとく思われているが、実は、サンスクリット原文には、「経」(sūtra-)の文字はなく、単に『般若波羅蜜多心』(prajñāpāramitāhṛdaya-)と記されるのみで、著述者の意図としては、「心」(hṛdaya-)、すなわち、呪文の提示が主眼とされている。つまり、この典籍の核心は、「揭帝揭帝般羅揭帝般羅僧揭帝菩提僧莎訶」(gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā)という呪文にあると言えるのである。<sup>1</sup>

---

1 福井 [2000] 参照。

(2)

また、この呪文への導入文——一般的には、『般若心経』の本体と思われる部分——の内容に到っては、言語的には簡単明瞭であるが、意味的には複雑怪奇で、幾多の学者の苦心も虚しく、その意味が未解明な部分も多く残る。あるいは、未解明というよりも、むしろ、この導入文自体が、文字通りに読んだ場合には、論理的に飛躍していたり破綻していたりするために、常識的な論理思考を有する人であれば、その意味を理解できないのが正常であると言ったほうが正確かもしれない。例えば、[1] 先述の「五蘊皆空」(pañca skandhās tāṃś ca svabhāvasūnyān [paśyati sma]) という文言は、「[生類には、ただ、色(物質, \*rūpa-)・受(感受作用, \*vedanā-)・想(表象作用, \*saṃjñā-)・行(意思, \*saṃskāra-)・識(認識, \*vijñāna-) という] 五つの蘊(集合体, skandha-)がある[ばかりで、我(独立自存する個人原理, \*ātman-)はなく、] しかも、それら[五つの蘊] (A) は自性(自存する独自のあり方, svabhāva-) (B) につ

---

2 自性(svabhāva-)は、世親の『俱舍論』を分析すると、①[ある類(色蘊・受蘊・想蘊・行蘊・識蘊など)に属する同類の事物になくってはならない]独自のあり方、すなわち、[類的]本質を表すことが指摘されている(齋藤[2006]参照)。また、文脈によっては、②そのような独自のあり方をもって単独で存在する個物それ自体をも表す。さらに、瑜伽行派の文献においては、遍計所執性(parikalpitasvabhāva-)・依他起性(paratantrasvabhāva-)・円成実性(pariniṣpannasvabhāva-)の三性(小稿 S 2.3 参照)と関連して、相無自性(lakṣaṇaniḥsvabhāva-)・生無自性(utpattiniḥsvabhāva-)・勝義無自性(paramārthaniḥsvabhāva-)の三無自性が説かれるが、例えば、安慧の『大乘阿毘達磨集論註』(ASBh)においては、これらの無自性は以下のように説明される。ASBh 114, 20f.: parikalpitasya svalakṣaṇam eva nāsty ataḥ ..... niḥsvabhāvaḥ (遍計所執(完全に[誤って]構想された[独自の存在])には、自相(固有の特徴)が存在しない。このゆえに……無自性である)。これは相無自性の説明であるが、これからすると、ここでの自性は、③「自相」([個々の事物に]固有の特徴, svalakṣaṇa-)とほぼ同義で使われていることが分かる。ASBh 114, 21ff.: paratantrasya svayamutpattir nāsti pratyayāpekṣaṇād ato ..... niḥsvabhāvaḥ (依他起([それ自体とは]別のものに依存する[独自の存在])は、条件に依存しているがゆえに、それ自体のみで生起することがない。このゆえに……無自性である)。これは生無自性の説明であるが、これからすると、ここでの自性は、他の原因や条件に依存せず、④「それ自体[のみ]で生起するもの」(svayamutpatti-)を意味することが

いて空である（空，*sūnya-*）と理解される。ここにおける、「空」（*sūnya-*）という概念は、「或るところ（A）に或るもの（B）が存在しない場合、それ（A）はそれ（B）について空である」と規定されるので、平たく言えば、「[色・受・想・行・識という] 五蘊（A）は、[それぞれ、色・受・想・行・識の] 自性（B）を欠いている」ということを言明しており、端的には、「五蘊（A）には、自性（B）が存在しない」ということを意味している。[I'] ところで、「五蘊皆空」である場合には、五蘊のうちの一つに含まれる「色蘊」（物質という集合体，*\*rūpaskandha-*）も「空」であることとなるから、「色（物質）は空である」（*\*rūpaṃ sūnyam*）と表述することが可能である。この場合、「色は」という主語は、“*rūpaṃ*”という中性・単数・主格（*nominative*）の形で置かれ、「空である」という形容詞は、その主語に呼応して“*sūnyam*”という中性・単数・主格の形をとるが、サンスクリットでは、これと全く同じ内容を「色（物質）には空性（空であるというあり方）がある」（*\*rūpasya sūnyatā*）という構文で表すことが可能である。ここでは、性質を有する物とその物に所属する性質という関係性に重きが置かれ、物である「色」は、“*rūpasya*”という中性・単数・属格（*genitive*）の形をとり、その物に所属する「空性」は、“*sūnyatā*”という女性・単数・主格の形

---

分かる。『般若経』においても、自性の意味は、文脈により①から④のような意味で、何の断りもなく自由に使われる。ここでの自性は、①の意味で用いられているようにも思われるが、説一切有部が①の意味の自性を強固に主張している（小稿 § 2.3 参照）ので、『般若経』も論証なしには①の意味の自性を単に否定することはできない。よって、ここでの自性の意味は、④を含む①の意味（自存する独自のあり方）で用いられていると理解することにする。説一切有部も自存する自性までは認めないので、このように考えれば、説一切有部に対しても、一応、議論は成立する。さもないと、『般若経』は、論点先取をして、本来は、①の自性を否定して導出されるべき結論——自性を有して存在すると思われる事物が実は虚構にすぎないという三性説（小稿 § 2.3 参照）のごとき議論——を利用して、①の自性を否定していることとなろう。

- 3 Cf. MAVBh 18, 4f.: *yad yatra nāsti tat tena sūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati*（或るところ（A）に或るもの（B）が存在しない場合、それ（A）はそれ（B）について空である、と如実に観察する）。

(4)

で置かれる。[2] ところが、「五蘊皆空」に続く「色即是空」(rūpaṃ śūnyatā) という文言では、物である「色」と性質である「空性」とが、どちらも主格の同格で置かれており、字義通りに読解した場合には、「色(物質, rūpa-)は、空性(空であるというあり方, śūnyatā-)であ[り、空性は、色であ]る」という意味となる。すなわち、ここでは、性質を有する物とその物に所属する性質が、等置され、明らかに混同されていることとなるのである。よって、先述文 [1] の「五蘊皆空」に見られるような物と性質(あるいは、概念)とを明確に弁別する態度を保持して、後続文 [2] の「色即是空」も同じように理解しようとする読者の常識的な論理思考は、物と性質(あるいは、概念)とを混同する後続文 [2] の内容によって打ち破られることとなる。すなわち、『般若心経』の内容は、文字通りに読んだ場合には、論理的誤謬を含んでいるとみなされるのである。

ここに起きている過誤を卑近な例をもって示せば、以下のようになろう。先述文 [1] の「五蘊皆空」の表述形式は、言うなれば、「ソクラテスは、死すべき者である」というかたちでの表述である。そして、この文の内容は、物と性質(あるいは、概念)という関係性に注目すると、「ソクラテスには、死すべき者であるという性質がある」と言い換えることができる([1'] )。ところが、その直後の後続文 [2] の「色即是空」では、先述文 [1] [1'] においては明確に区別されていた物と性質(あるいは、概念)とを混同して、「ソクラテスは、死すべき者であるという性質であり、死すべき者であるという性質は、ソクラテスである」と表明しているのである。

ただし、以上のようなことから言って、『般若心経』が——あるいは、『般若心経』を含む数多の般若波羅蜜多経群が——読者の論理的思考(世俗的思考)を単に打ち破ることを目的として、殊更に、論理破綻している事柄を提示している、と断ずるには一考を要する。というのは、古代インドの議論には、文字通りに読んだとしても直接的には文字に明示されず、言葉通りに聞いたとして

も直接的には言葉で明言されない発言者の意図——<sup>4</sup>言外の意図——が、暗黙の裡に言明に付加されている例がしばしば見られるからである。

例えば、或る人が、「ソクラテスは、人間であるがゆえに、死すべき者である」と主張したとする。そしてまた、その直後に、同じ人が、「ソクラテスは、死すべき者でないがゆえに、人間でない」と主張したとする。このような場合、これを文字通り、あるいは、言葉通りに受け取った者は、この人の主張に矛盾を見出すこととなろう。しかるに、この人が、前者の「ソクラテス」という主題には《生身の》という限定を暗黙の裡に付し、そして、後者の「ソクラテス」という主題には《ブロンズ製の》という限定を暗黙の裡に付して、それぞれ、「《生身の》ソクラテスは、人間であるがゆえに、死すべき者である」「《ブロンズ製の》ソクラテスは、死すべき者でないがゆえに、人間でない」という意図で発言しているとしたら、どうであろうか。必ずしもこれらを互いに矛盾すると断ずることはできない。

このような古代インドの議論における<sup>5</sup>言外の意図の中には、文脈上明々白々で言うに及ばなかったことや当時当所の文化においては自明で言うまでもな

---

4 この直接的には言葉で明言されない発言者の意図が論証において重要な役割を果たすことに逸早く気づき、指摘したのは、仏教論理学派の人々であった。例えば、この仏教論理学を大成した法称 (Dharmakīrti-, ca. 7世紀中葉) は、以下のように述べている。NBT 176, 5ff.: svarūpeṇaiva svayam iṣṭo 'nirākṛtaḥ pakṣa iti// [III. 38] svarūpeṇaiveti sādhyatvenaiva. svayam iti vādinā. iṣṭa iti nokta evāpi tv iṣṭo 'pīty arthaḥ. evambhūtaḥ san pratyakṣādhībhīr anirākṛto yo 'rthaḥ sa pakṣa ity ucyate (ただ「証明されるべきこと」それ自体としてのみ、自身によって、意図されているものであって、否定されないものが、主張命題であると「言われる」)。[III. 38] 「ただそれ自体としてのみ」とは、ただ証明されるべきこととしてのみ〔という意味である。〕「自身によって」とは、立論者〔自身〕によって〔という意味である。〕「意図されているもの」とは、ただ説かれたもののみならず、〔説かれずとも、〕むしろ、意図されているもの、という意味である。何であれ、以上のようなものであって、〔しかも、〕直接知覚などによって「否定されない」ものがある場合、それが「主張命題であると」言われるのである)。

5 拙稿 [2006] 参照。

(6)

かったことが、断片的にしか後世に伝来しなかったり、時代や場所が変わって文化が失われたりした結果、図らずも「言外の意図」となってしまったものも含まれようが、当初より、何らかの事情で直言を憚られることを伝承させる目的や明言を避けて討論を有利に進める目的で故意に仕組まれたものも少なからず存在する。

このような事例を鑑みるに、一見、矛盾に満ちた『般若心経』にも、何らかの言外の意図がこめられているのではないかという推測が立つ。そうであるとすれば、『般若心経』には、如何なる言外の意図が秘められているのか。また、そのような言外の意図をこめて説かれた『般若心経』の目的は何であったのか。小稿では、これらを問題として、以下に考察することにする。

しかるに、書かれもせず語られもせぬ発言者の意図を付度して、「『ブロンズ製の』ソクラテス」であるか、「『大理石製の』ソクラテス」であるかを決定するのが殆ど不可能であるように、『般若心経』においても、その短い本文のみから秘められた言外の意図を究明することは殆ど不可能と言えよう。ところが、

- 6 例えば、法称によって例に挙げられるサーンキヤ学派やチャールヴァーカの論証などは、これにあたる。NBṬ 180, 8-11: *anuktaṃ api parārthānumāne sādhyam iṣṭam. tad udāharati — yathā parārthāś caṣṣurādayaḥ saṅghātātvaḥ chayanāsanādyāṅgavad iti. atrātmārthā ity anuktāḥ apy ātmārthatā sādhyā. tena noktamātram eva sādhyam ity uktam bhavati* [III. 47] (他者のための推論においては、説かれていなかったとしても、[立論者によって] 意図されていることが証明されるべきことである。それを例示して [曰く] — 例えば、[サーンキヤ学派は言う —] 眼などは、他者のためにある。[何となれば、眼などは、] 積集したものであるがゆえに。寢台や座席などの道具 [が、積集したものであるがゆえに、人間のためにある] ようにである [と]。この論証] においては、[眼などは、] 我 (永久不変の個人原理, ātman-) のためにあるとは説かれていないとしても、我のためにある [という] ことが証明されるべきことである。よって、[ここでは、] ただ説かれたことのみが証明されるべきことではない、ということが言われているのである) .; PVin 14, 5ff.: *yathā — abhivyaktacaitanyaśarīralakṣaṇapuruṣaḥ ghaṭāṇyatarasadvitīyo ghaṭaḥ. anutpalatvāt. kuḍyavad iti* (例えば [チャールヴァーカによって以下のように言われる —] 瓶は、[四大元素によって] 顕現した精神性を有する身体を特徴とする人か瓶かの内のいずれか一方を第二のものとして有する。青蓮華でないがゆえに。壁のごとし、と) .

『二万五千頌般若波羅蜜多經』(Pañcaviṃśatisāhasrikā prajñāpāramitā-, PVSPPrP) (あるいは、『十万頌般若波羅蜜多經』(Śatasāhasrikā prajñāpāramitā-, ŚSPPrP)) の中に、この『般若心經』と一致する文が集中的に現れ、『般若心經』の内容の大半を網羅して、さらに説明的記述を含む箇所<sup>7</sup>のあることが知られている。そして、幸いなことに、この箇所の経文は、インドにおいて中觀派と並んで大乘仏教の一大流派を築いた瑜伽行派の論書の中で、初学の菩薩の修行を妨げる「十種散乱」(\*vikṣepa-) という妄想(\*vikalpa-) を摧破するものとして尊重され、丹念に解釈されている。よって、この『二万五千頌般若波羅蜜多經』(あるいは、『十万頌般若波羅蜜多經』) の解釈を手がかりにすれば、瑜伽行派が解釈するとしたら、『般若心經』を如何に解釈するかということを窺い知ることができるのである。つまり、少なくとも瑜伽行派が見定める『般若心經』の言外の意図は知りうるのである。以下、具体的に瑜伽行派の論書を引用しつつ、この言外の意図を探ることにする。

## 2. 十種散乱とそれに対抗するものとしての般若經の関係

### 2.1. 「十種散乱」が説かれる瑜伽行派の文献

この「十種散乱」の議論が纏まった形で現れる瑜伽行派文献の嚆矢は、弥勒(Maitreya-, ca. 3世紀後葉—4世紀初葉)の作とも無著(Asaṅga-, ca. 4世紀)の作とも言われる『大乘莊嚴經論』(Mahāyānasūtrālaṃkāṛakārikā-, MSAK)である。しかるに、『大乘莊嚴經論』では「十種散乱」の名称が羅列されるにすぎない。よって、この内容を知るには、これに続く論書や註釈書の出現を待たざるをえ

7 PVSPPrP 37, 14-38, 19.; ŚSPPrP 118, 7-120, 1.

8 原田 [2010] 参照。

9 Cf. PrPPSV D301b6/ P344a6f.: byang chub sems dpa' las dang po pa rnam kyī rnam par rtog pa'i rnam par g-yeng<sup>[P344a7]</sup> ba rnam pa bcu ni 'di lta ste/ (初学の菩薩 (byang chub sems dpa' las dang po pa, \*ādikarmikabodhisattva-) たちに「ある」十種の「誤った」構想である「心の」散乱は、以下の通りである)。



(8)

ない。その論書とは、すなわち、無著作の『大乘阿毘達磨集論』(Abhidharma-samuccaya-, AS) や『摂大乘論』(Mahāyānasamgraha-, MS) であり、註釈書とは、無著の弟と伝えられる世親 (Vasubandhu-, ca. 4 世紀) による『大乘莊嚴經論註』(Mahāyānasūtrāṃkāravyākhyā-, MSAVy) や『摂大乘論註』(Mahāyānasamgrahabhāṣya-, MSBh) である。さらにこのあとには、「十種散乱」を専門的に論ずる書が出現する。陳那 (Dignāga-, ca. 5 世紀後葉—6 世紀初葉) による『仏母般若波羅蜜多円集要義論』(Prajñāpāramitāpiṇḍārthasamgraha-, PrPPS) である。そして、この論書は、陳那と同時代の人と伝えられる三宝尊 (Tīratnadāsa-, ca. 5 世紀後葉—6 世紀初葉) によって註釈され、『仏母般若波羅蜜多円集要義論註』(Prajñāpāramitāpiṇḍārthasamgrahavivarāṇa-, PrPPSV) に纏められている。また、この後も註釈書や復註の中で「十種散乱」は引き続き論じられ、安慧 (Sthiramati-, ca. 6 世紀) による『大乘阿毘達磨集論註』(Abhidharmasamuccayabhāṣya-, ASBh) や『大乘莊嚴經論註疏』(Mahāyānasūtrāṃkāravṛttibhāṣya-, MSAVBh)、そして、無性 (Asvabhāva-, ca. 6 世紀) による『摂大乘經論釈』(Mahāyānasamgrahopanibandhana-, MSU) や『大乘莊嚴經論広疏』(Mahāyānasūtrāṃkārāṭīkā-, D No. 4029/ P No. 5530) の中に、その解説が見られる。小稿では、以上のうち、サンスクリット原典が残り説明も比較的に詳しい世親の『大乘莊嚴經論註』(MSAVy) を主に用いつつ、その他の論書、註釈書、そして、復註を適宜参照して、議論を進めていく。

## 2.2. 「十種散乱」について

さて、この「十種散乱」の「散乱」(MS/ MSBh/ MSU: nam par g-yeng ba, \*vikṣepa-) は、具には「[心の] 散乱という[誤った] 構想」(MS/ MSBh/ MSU: nam par g-yeng ba'i nam par rtog pa, \*vikṣepavikalpa-) あるいは「[誤った] 構想である[心の] 散乱」(PrPPSV: nam par rtog pa'i nam par g-yeng ba, \*vikalpavikṣepa-) と呼ばれるが、簡略的に「心の散乱」(PrPPS: cittavikṣepa-) と説かれることもあれば、また単に「[誤った] 構想」(MSAK: kalpa-, ASBh/ MSAVy: vikalpa-) と言われる場合もある。そして、この「散乱」の意味は、概

括的には、心が、本来的な無分別（〔誤った〕構想を伴わない状態，\*nirvikalpa-）から<sup>10</sup>、あるいは、本来的な無二（把握されるものと把握するものという二つのものが顕現しない状態，\*advaya-）から、分別を伴う状態へ、あるいは、把握されるものと把握するものという二つのものが顕現する状態へと変質することであると説明できよう。<sup>11</sup> 上述の諸論書では、このような「散乱」が十種類に分類される。その概要を以下に示そう。

10 Cf. MSU D229a3/ P180b2: gang las rnam par g-yeng bar byed ce na/ rnam par mi rtog pa'i ye shes las so//（〔この心の散乱という誤った構想は、〕どこから〔別のほうに向かって〕散乱しているのか、と〔対論者が問うので〕曰く——無分別智（誤った構想を伴わない智，\*nirvikalpajñāna-）から〔別のほうに向かって散乱しているのである〕）。

11 Cf. PrPPS v. 19: daśabhiś cittavikṣepaiś cittaṃ vikṣiptam anyataḥ/ yogyaṃ bhavati bālānām nādvayajñānasādhane//（十〔種〕の心の散乱（cittavikṣepa-）によって、〔無二智とは〕別のほうに（anyatas）散乱した（vikṣipta-）心（citta-）は、愚者（bāla-）たちにおいて、無二智（advayajñāna-、把握するものと把握されるものという二つのものを有しない智）が確立せしめられる（sādhana-）ためには適合しない（na ... yogya-）のである。）.; PrPPSV D302a2f./ P344b3f.: de lta bu'i sems kyi rnam par<sup>[D302a3]</sup> g-yeng ba 'di dag bcus gzhan las (P; la D) ste/ gnyis su med pa de las sems ni ste (D; se P) bsams pa rnam par g-yeng ba ste/ bye brag tu g-yeng bas<sup>[P344b4]</sup> rnam par g-yeng ba ste/ srid pa'i longs spyod la sogs pa rnams la 'phyo zhing 'phyan par byed do zhes bya ba'i tha tshig go//（以上のような、これらの十〔種〕の心の散乱（sams kyi rnam par g-yeng ba, \*cittavikṣepa-）によって、「別のほうへ」（gzhan las, \*anyatas）、すなわち、その無二（〔把握されるものと把握するものという〕二つのものを有しないもの、gnyis su med pa, \*advaya-）とは〔別のほうへ、〕「心が」（sams ni, \*cittam）、すなわち、思考が（bsam pa, \*mati-）、「散乱している」（rnam par g-yeng ba, \*vikṣiptam）、すなわち、異なって散り散りになっている（bye brag tu g-yeng ba）から、散乱している〔と言われる〕のである。〔つまり、心が、〕生存を享受すること（srid pa'i longs spyod, \*bhavabhoga-）などに浸り（'phyo, \*√plu-）、〔生存の中を〕さまよう（'phyan pa, \*√bhram-）、という意味である）。

(10)

[1] 無体分別 (abhāvavikalpa-)

[存在する個人原理さえも] 存在しないとする [誤った] 構想<sup>12</sup>

[2] 有体分別 (bhāvavikalpa-)

[存在しない個人原理さえも] 存在するとする [誤った] 構想

[3] 増益分別 (adhyāropavikalpa-)

[存在しない事物までをも] 過剰に肯定する [誤った] 構想

[4] 損減分別 (apavādavikalpa-)

---

12 MSAV 76, 8f.: [1] abhāvavikalpo yasya pratipakṣeṇāha — prajñāpāramitāyām iha bodhisattvo bodhisattva eva sann iti ([1] 無体分別が [説かれたが、] こ [の分別] に 対抗するもの (pratipakṣa-) として『般若経』では [以下のことが] 説かれている — 「[シャーリプットラ (\*śāriputra-) よ。] 菩薩 (bodhisattva-) が、この [完成 に到った智慧 (\*prajñāpāramitā-) の] 中で [実践すべきことを実践しているときに] も、[その菩薩は] まさしく菩薩として存在しているが」[云々] と) . Cf. MSBh D149a6/ P178a3: byang chub sems dpa' nyid yod bzhin du zhes bya ba ste/ yod ces smos pas ni byang chub sems dpa' stong pa nyid kyi bdag nyid du yod pa'o// (「菩薩は、この 完成に到った智慧の中で、実践すべきことを実践しているときも、] まさしく菩薩 として存在しているが」と。[『般若経』は、]「存在している」と言って、菩薩が、 空性という個人原理 (stong pa nyid kyi bdag, \*sūnyatāman-) を有して存在する [こ とを示しているのである]) .; MSAVBh D220b6ff./ P244a8f.: kun brtags kyi gang zag dang bral ba'i stong pa nyid dang/ (P; dang D) yongs su grub pa ni yod pa yin la de'ang thams<sup>[P244b1]</sup> cad du med do (D; do// P) zhes bya ba la (D; ba P) mnam par rtog pa'i gnyen por shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum las byang chub sems dpa' bos nas/ (D; byang chub sems dpas bos nas/ P) byang chub sems dpa' nyid kyi yod pa'o (D; pa'o// P) zhes bka'<sup>[D220b7]</sup> tsal to// (遍計所執の個人原理 (完全に [誤って] 構想された個人原理, kun brtags kyi gang zag, \*parikalpita-pudgala-) を欠いている [という] 空性 (空であるとい うあり方, stong pa nyid, \*sūnyatā-) と円成実 [相] (完成された [特徴] , yong su grub pa, \*pariṇiṣpanna-) は、存在するもの (yod pa, \*sat) であるが、そ [の空性と 円成実相] さえも如何なるあり方でも存在しないとする分別 ([誤った] 構想, mnam par rtog pa, \*vikalpa-) に対抗するもの (gnyen po, \*pratipakṣa-) として、『十万 頌 般 若 波 羅 蜜 多 經』 (shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum, \*śatasāhasrikā pra-jñāpāramitā-) では、「菩薩はまさしく [空性、あるいは、円成実相を個人原理とする] 菩薩として存在しているが」ということが説かれているのである) .

[存在する事物までも] 過剰に否定する [誤った] 構想<sup>13</sup>

[5] 一相分別 (ekatvavikalpa-)

[法 (事物) と法性 (事物にあるあり方) を全く] 同一とみなす [誤った] 構想<sup>14</sup>

13 MSAVy 76, 11f.: [4] apavādavikalpo yasya pratipakṣeṇāha — na sūnyatayeti ([4] 損減分別が [説かれたが、] こ [の分別] に対抗するもの (pratipakṣa-) として [『般若経』では以下のことが] 説かれている — 「[色 (物質, rūpa-) は、] 空性 ([自性 (\*svabhāva-) について] 空であるというあり方, sūnyatā-) については [空で] ない ([色は、] 空性を [欠いてはい] ない) 」[云々] と) . Cf. MSAVBh D221a4f./ P244b7f.: kun brtags kyi chos dang bral<sup>[P244b8]</sup> ba'i yongs su grub pa ni yod pa ma yin no// de'ang thams cad nas thams cad du med do (D; do// P) zhes rtog pa ni skur pa 'debs<sup>[D221a5]</sup> par rnam par rtog pa'o zhes bya ste/ (「遍計所執 (完全に [誤って] 構想されたもの, kun brtags, \*parikalpita-) である事物 (chos, \*dharma-) を欠いている [という] 円成実 [相] (完成された [特徴], yongs su grub pa, \*pariniṣpanna-) は存在するもの (yod pa, \*sat) ではない。そ [の円成実相] もまた、如何なる [観点] からしても如何なるあり方でも存在しない」という分別 ([誤った] 構想, rnam par rtog pa, \*vikalpa-) が、損減分別である) .

14 MSAVy 76, 12f.: [5] ekatvavikalpo yasya pratipakṣeṇāha — yā rūpasya sūnyatā<> na tad rūpam iti ([5] 一相分別が [説かれたが、] こ [の分別] に対抗するもの (pratipakṣa-) として [『般若経』では以下のことが] 説かれている — 「色 (物質, rūpa) にある [色という自性 (自存する独自のあり方, \*svabhāva-) についての] 空性 (空であるというあり方, sūnyatā-) (色にある [色という自性を] 欠いているというあり方) は、色 [そのもの] ではないからである」と) . Cf. MSBh D149b3/ P178b1f.: gal te gzhan gyi dbang dang (D dang/ P) yongs su grub pa dag gcig yin na des na gzhan gyi dbang yang yongs su grub pa bzhin du<sup>[P178b2]</sup> dmigs pa rnam (P; rnam D) par 'gyur ro// (もし、依他起 (他に依存するもの, gzhan gyi dbang, \*paratantra-) と円成実 (完成されたもの, yongs su grub pa, \*pariniṣpanna-) が同一である (gcig yin, \*ekatva-) としたならば、依他起もまた、円成実 [が清らかな智の認識対象となるの] と同様に、清浄境 (清らかな [智の] 認識対象, dmigs pa rnam pa, \*viśuddhālambana-) となってしまいうだろう。[しかるに、依他起が、清浄境となることはない。このゆえに、依他起と円成実が同一であることはない] ) . この世親の『撰大乘論註』(MSBh) では、一相分別においては、[色] と [空性] に対して、それぞれ、《依他起の》という限定と《円成実の》という限定が暗黙の裡に付されていると解釈される。註35参照。

(12)

[6] 異相分別 (nānātvavikalpa-)

[法(事物)と法性(事物にあるあり方)を全く] 別々とみなす [誤った] 構想

[7] 自相分別 (svalakṣaṇavikalpa-)

固有の特徴 [を有して事物が存在するという誤った] 構想<sup>15</sup>

[8] 別相分別 (viśeṣavikalpa-)

[同じ事物が場合によって] 異なるあり方 [を有しつつ存在するという誤った] 構想<sup>16</sup>

[9] 如名起義分別 (yathānāmāsthābhīniveśavikalpa-)

名称が[存在する]ように対象も[存在する]と執著する [誤った] 構想<sup>17</sup>

[10] 如義起名分別 (yathārthanāmābhīniveśavikalpa-)

対象が[存在する]ように名称も[存在する]と執著する [誤った] 構想<sup>18</sup>

---

15 MSABh 76, 14f.: [7] svalakṣaṇavikalpo yasya pratipakṣeṇāha — nāmamātram idaṃ<,>yad idaṃ rūpam iti ([7] 自相分別が [説かれたが、] こ [の分別] に対抗するもの (pratipakṣa-) として [『般若経』では以下のことが] 説かれている — 「なぜなら、この「色」(物質)と [呼ばれるもの] は名称にすぎないからである」[云々と]) .

16 MSABh 76, 15f.: [8] viśeṣavikalpo yasya pratipakṣeṇāha — rūpasya hi notpādo na nirodho na saṃkleśo na vyavadānam iti ([8] 別相分別が [説かれたが、] こ [の分別] に対抗するもの (pratipakṣa-) として [『般若経』では以下のことが] 説かれている — 「なぜなら、[名称にすぎない色(物質)、あるいは、勝義の自相である] 色(物質)は、生ずることもなく、滅することもなく、穢されることもなく、清められることもないからである」[云々と]) .

17 MSABh 76, 17: [9] yathānāmāsthābhīniveśavikalpo yasya pratipakṣeṇāha — kṛtrimaṃ nāmetyevamādi ([9] 如名起義分別が [説かれたが、] こ [の分別] に対抗するもの (pratipakṣa-) として [『般若経』では以下のことが] 説かれている — 「名称は、虚構である」云々と) .

18 MSABh 76, 18f.: [10] yathārthanāmābhīniveśavikalpāś ca yasya pratipakṣeṇāha — tāni bodhisattvaḥ sarvanāmāni na samanupaśyaty asamanupaśyan nābhīniviśate ([10] そして、如義起名分別が [説かれたが、] こ [の分別] に対抗するもの (pratipakṣa-) として [『般若経』では以下のことが] 説かれている — 「菩薩は、それらすべての名称を観察しないのである。[そして、それらすべての名称を] 観察しないので、[それらすべての名称に] 執著しない」[云々と]) .

先述の『二万五千頌般若經』(PVSPrP)の該当箇所における経文は、以上の十種の散乱に応じて十節に区分され、その十節の経文が、それぞれ、それと対応する散乱を除去する働きをするとされる。<sup>19</sup>このうち、『般若心經』の本文と関連する散乱は、[2] 有体分別、[3] 増益分別、[6] 異相分別、[7] 自相分別、そして、[8] 別相分別である。しかるに、紙幅の関係上、小稿では、[2] 有体分別、[3] 増益分別、ならびに、[6] 異相分別のみを考察し、[7] 自相分別と[8]別相分別については別稿に譲ることにする。以下では、この三つの散乱([2][3][6])とこの散乱を取り除く経文について、逐一、吟味していくことにする。

### 2.3. [2] 有体分別・[3] 増益分別から知られる般若經に秘められた意図

紀元前6世紀頃から醸成され初め、その後、インドにおいて正統の座を占め続けるウパニシャッドにおいては、人間には独立自存し永続する個人原理(ātman-)が存すると考えられている。一方、仏教では、そのような独立自存し永続する個人原理は、苦しみから解き放たれるためには知る必要のないものという意味で、その存在が否定されてきた。上述の十種の散乱のうち、[2] 有体分別は、このような否定されるべき個人原理を存在するものとして誤って構想する分別と位置づけられる。<sup>20</sup>そして、以下に示すように、瑜伽行派によれば、『般若經』に見られる「[その菩薩は、]菩薩を觀察しない」という経文は、そのような分別を却ける目的で説かれたものであると言われる。

MSAVy 76, 9f.:

[2] bhavavikalpo yasya pratipakṣeṇāha — bodhisattvaṃ na samanupaśyatītyevamādi ([2] 有体分別([存在しない個人原理さえも]存在するとする[誤った]構想, bhāvavikalpa-)が[説かれたが、]こ[の分別]に対抗するもの(pratipakṣa-)として[『般若經』では以下のことが]説かれている――

19 Cf. MSBh D150a3/ P179a3: nṃam par g-yeng ba bcu po 'di dag gi gnyen por shes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan te/ (この十種の[心の]散乱に対抗するもの(gnyen po, \*pratipakṣa-)として『般若波羅蜜多[經]』が説示されたのである)。

20 註26参照。

「〔その菩薩は、〕菩薩を観察しない」云々と）。<sup>21</sup>

以上のようにウパニシャッド由来の独立自存する個人原理を否定する思想は、釈尊以来、広く仏教徒に共通するものである。一方、以下に示す [3] 増益分別は、仏教内における見解の相違に由来する分別であると考えられる。釈尊の入滅後、インド仏教内には幾つもの部派が形成されるが、中でも始終最大の勢力を誇り続けた部派の一つに説一切有部 (sarvāstivādin-) がある。説一切有部 (以下、有部と略す) も、やはり、独立自存し永続する個人原理は否定するが、その一方で、“個人”を構成する色 (物質, rūpa-)・受 (感受作用, vedanā-)・想 (表象作用, saṃjñā-)・行 (意思, saṃskāra-)・識 (認識, vijñāna-) という五蘊 (skandha-) や “世界” を構成する十二処 (āyatana-)・十八界 (dhātu-) は、解脱のために如実に知られるべきものと考えた。その際、有部は、他の事物とは区別される独自のあり方を有して存在する事物から生起するところの知覚 (例せば、受・想・行・識とは区別される色という独自のあり方を有して存在するものから生起するところの知覚) を如実な知見と規定した。さらにまた、解脱のためには、現在のみならず、過去と未来の事物も知らなければならないことが釈尊によって説かれている。この結果、有部は、「過去と未来と現在の事物は、如実に知られるがゆえに、独自のあり方を有して存在する」と主張するようになった。<sup>22</sup> よって、有部は、言葉の上では、それら過去と未来と現在の事物が、それぞれ、他の事物とは区別される本質を持って存在していると主張しているだけで、それらの本質が独立自存するとまでは主張してい

---

21 ASBh 137, 23-138, 2: bodhisattvaṃ na samanupaśyati, bodhisattvanāma na samanupaśyati, prajñāpāramitāṃ na samanupaśyati, bodhiṃ na samanupaśyati, caratīti na samanupaśyati, na caratīti na samanupaśyati (〔その菩薩は、〕菩薩を観察せず、菩薩という名称 (nāman-) を観察せず、完成に到った智慧 (prajñāpāramitā-) を観察せず、覚り (bodhi-) を観察せず、〔完成に到った智慧の中で実践すべきことを〕実践しているということを観察せず、〔完成に到った智慧の中で実践すべきことを〕実践していないということを観察しない) .; PVSPrP 37, 17-20.; ŚSPrP 118, 10-15.

22 拙稿 [2006] 参照。

ない。しかるに、過去と未来と現在に渡って存在する本質は、実質上、永久不変で、独立自存するものと解釈されても已むを得ない。<sup>23</sup> よって、この [3] 増益分別は、名指しこそしないものの、このような有部の見解を念頭に置いているものと考えられる。そして、以下に示すように、瑜伽行派は、『般若経』に見られる「色は自性について空である（色は自性を欠いている）」という経文は、この分別を却ける目的で説かれたものと解釈する。

MSAVy 76, 10f.:

[3] adhyāropavikalpo yasya pratipakṣeṇāha — rūpaṃ śāriputra svabhāvena śūnyam iti ([3] 増益分別 ([存在しない事物までをも] 過剰に肯定する [誤った] 構想, adhyāropavikalpa-) が [説かれたが、] こ [の分別] に対抗するもの (pratipakṣa-) として [『般若経』では以下のことが] 説かれている——「シャーリプットラよ。色（物質, rūpa）は自性（自存する独自のあり方, svabhāva-）について空である（śūnya-）（色は自性を欠いている）が」<sup>24</sup>云々と）。

23 Cf. AKBh 285, 2-6: kiṃ punar idam atītānāgataṃ dravyato 'sty atha na. yady asti sarvakālāstitvāt saṃskārāṇāṃ śāśvatatvaṃ prāpnoti ..... na saṃskārāṇāṃ śāśvatatvaṃ pratijñāyate vaibhāṣikāḥ saṃskṛtalakṣaṇayogāt pratijñāyate tu viśadam sarvakālāstitā [V. 25a] ([対論者] しかしながら、この過去と未来 [の事物] は、実有として存在するのか、それとも、[存在し] ないのか。もし [この過去と未来の事物が] 存在するとしたら、諸行（諸条件によって作られたもの, saṃskāra-）は、あらゆる時に存在するがゆえに、常住であることになってしまうだろう……。毘婆沙師（有部）によつては、諸行は、有為の [四つの] 特徴と結びついている [という理由] により、常住であるとは主張されない。しかし、明白に [以下のように] 主張される——「諸行は、」あらゆる時に存在するものである [V. 25a] [と]) 。

24 ASBh 137, 23-138, 2: tathā hi nāma svabhāvena śūnyam na śūnyatayā, rūpaṃ svabhāvena śūnyam na śūnyatayā yāvad vijñānaṃ svabhāvena śūnyam na śūnyatayā ([その菩薩がそれらの名称などを観察しないのは、なぜか——] なぜなら、名称は、自性（自存する独自のあり方）について空である（名称は、自性を欠いている）が、[名称は、] 空性（[その自性について] 空であるというあり方）については [空で] ない（名



(16)

以上より、[2] 有体分別と [3] 増益分別を却けるための『般若経』の経文が、それぞれ、「[その菩薩は、] 菩薩を観察しない」という文と「色は自性について空である（色は自性を欠いている）」という文であると考えられていることが分かる。そして、これを『般若心経』に求めると、以下に示す [い] の本文が前者に相当し、[ろ] の本文が後者に合致することが分かる。

PrPH:

āryāvalokiteśvaro bodhisattvo gaṃbhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ caramāṇo vyavalokayati sma. pañca skandhās tāṃś ca svabhāvaśūnyān paśyati sma./ 觀自在菩薩、行深般若波羅蜜多時、照見五蘊皆空、度一切苦厄（聖なる觀自在菩薩は、深遠な完成した智慧の中で実践すべきことを実践しているときに[以下のように] 観察した。[すなわち、觀自在菩薩は、[い] 生類には、ただ、色（物質、\*rūpa-）・受（感受作用、\*vedanā-）・想（表象作用、\*saṃjñā-）・行（意思、\*saṃskāra-）・識（認識、\*vijñāna-）という] 五つの蘊（集合体、skandha-）がある[ばかりで、我（独立自存する個人原理、\*ātman-）はなく、] しかも、[ろ] それら[五つの蘊] は自性（自存する独自のあり方、<sup>25</sup>svabhāva-）について空である（それら五つの蘊は自性を欠いている）と見たのである）。

以上のうち、[ろ] 「それら[五つの蘊] は自性について空である（それら五つの蘊は自性を欠いている）」という『般若心経』の本文は、[3] 増益分別を却ける「色は自性について空である（色は自性を欠いている）」という『般若経』の経文と一致することが一目瞭然である。一方、[い] 「[色・受・想・行・識

---

称は、空性を欠いてはいない）からであり、色（物質）は、自性について空であるが、[色は、] 空性については[空で] ないからであり、乃至、識（認識）は、自性について空であるが、[識は、] 空性については[空で] ないからである）。; PVSPp 38, 1f.; ŚSPp 118, 15ff.

25 註2参照。

という] 五つの蘊がある」という『般若心経』の本文は、一見、[2] 有体分別を却ける「[その菩薩は、] 菩薩を観察しない」という『般若経』の経文には相応しないように見受けられる。しかし、その謂うところはほぼ同じであると理解される。というのも、もし或る菩薩に独立自存する個人原理があるとすれば、その菩薩が自分自身を観察するときに、その個人原理が五つの蘊とともに観察されるはずである。しかるに、その菩薩が自分自身を如実に観察するときには、いつも、個人原理とは別の「五つの蘊」のみが観察されるのである。ここで、四つでもなく、六つでもない、五つに限定された蘊のみが観察されるということは、逆に言えば、五つの蘊以外のもの、例えば、菩薩の個人原理などは観察されないということである。このゆえに、『般若心経』の本文 [い] は、菩薩が「[個人原理を有する] 菩薩を観察しない」という経文とほぼ同義であると解釈できるのである。

それでは、この [2] 有体分別を却ける「[その菩薩は、] 菩薩を観察しない」という経文と [3] 増益分別を却ける「色は自性について空である」という経文には、どのような言外の意図が秘められているのか。世親による『摂大乘論註』(MSBh) に基づいて、その解釈を見ることにする。

MSBh D149a8-149b2/ P178a5ff.:

[2] **byang chub sems dpa' yang dag par rjes su mi mthong ngo** <sup>[D149b1]</sup> zhes bya ba ste/ kun tu brtags pa dang/ gzhan gyi dbang gi <sup>[P178a6]</sup> bdag nyid can gyi yang dag par rjes su mi mthong ngo (D; ngo // P) zhes bya bar dgongs so// ..... [3] **gzugs ni** <sup>[P178a7]</sup> **gzugs kyi ngo bo nyid kyi stong zhes bya ba** <sup>[D149b2]</sup> la sogs pa gsungs pa ste/ kun tu brtags pa zhes bya ba'i tha tshig go// ([2] 「[その菩薩は、] 菩薩を観察しない」 と。[ここでは、菩薩は、] 遍計所執 (完全に [誤って] 構想されたもの, kun tu brtags pa, \*parikalpita-) と依他起 (他に依存するもの, gzhan gyi dbang, \*paratantra-) を個人原理 (bdag nyid, \*ātman-) とする [菩薩] を観察しない、ということが意図されている ..... [3] 「色 (物質, gzugs, \*rūpa-) は、色という自性 (物質という自存する独自のあり方,

gzugs kyi ngo bo nyid, \*rūpasvabhāva-) について空である (stong, \*śūn-ya-) (色は、色という自性を欠いている)」云々と。遍計所執 [の色] (完全に [誤って] 構想された [物質], kun tu brtags pa, \*parikalpita-) は、[色という自性について空である] (遍計所執 [の色] は、[色という自性を欠いている])、という意味である)。

以上によれば、まず、[2] 有体分別を却ける「[その菩薩は、] 菩薩を観察しない」という経文の「菩薩」には《遍計所執 (kun tu brtags pa, \*parikalpita-) [と依他起 (gzhan gyi dbang, \*paratantra-)]<sup>26</sup> を個人原理 (bdag nyid, \*ātman-) とする》という暗黙の限定が付加されていると解釈されることが分かる。また、[3] 増益分別を却ける「色は自性について空である」という経文の「色」にも、《遍計所執の》(kun tu brtags pa, \*parikalpita-) という暗黙の限定が付加されている

---

26 「菩薩」の個人原理に付される言外の限定に「遍計所執」のみならず、「依他起」をも加える世親の解釈とは異なり、安慧の『大乗莊嚴經論註疏』(MSAVBh)や無性の『摂大乘論釈』(MSU)では、これを「遍計所執」のみとする。Cf. MSAVBh D220b7f./ P 244b3f.: kun<sup>[D221a1]</sup> brtags kyi gang zag dngos po dang/ rang bzhin yod do (D; do// P) zhes rnam par rtog pa'i gnyen por shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum las kyang byang chub sems dpa' ni mi<sup>[P244b4]</sup> dmigs pa'o (D; pa'o// P) zhes bka' stsal te/ (遍計所執の個人原理 (完全に [誤って] 構想された個人原理, kun brtags kyi gang zag, \*parikalpita-pudgala-) が、実有 (dngos po, \*dravya-) として、あるいは、自性 (自存する独自のあり方, rang bzhin, \*svabhāva-) をもって存在するという分別 ([誤った] 構想, rnam par rtog pa, \*vikalpa-) に対抗するもの (gnyen po, \*pratipakṣa-) として、『十万頌般若波羅蜜多經』(shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum, \*śatasāhasrikā prajñāpāramitā-) ではまた、「[その菩薩は、遍計所執を個人原理とする] 菩薩を観察しない」(byang chub sems dpa' ni mi dmigs pa'o, \*bodhisattvaṃ na samanupaśyati) ということが説かれているのである) .; MSU D229b5/ P181a5: **byang chub sems dpa' yang dag par rjes su mi mthong ba** zhes bya ba la sogs pa ste/ kun brtags pa'i bdag nyid du med pa'i phyir ro// (「[その菩薩は、] 菩薩を観察しない」云々と。[菩薩は、] 遍計所執 (完全に [誤って] 構想されたもの, kun brtags pa, \*parikalpita-) である個人原理 (bdag nyid, \*ātman-) を有しては存在しないからである) . このような解釈の相違が起こる原因については、註35参照。

と解釈されることが知られる。よって、瑜伽行派は、前の経文の中に「《遍計所執〔と依他起〕を個人原理（人我）とする》菩薩」の否定という言外の意図を読み取り、後の経文の中に「《遍計所執を自性（法我）とする》色」などの否定という言外の意図を読み取っているとすることができる。これをまとめると、以下ようになる。

[2] 有体分別を却ける般若経の経文に付加される言外の意図とその経文の目的

《遍計所執〔と依他起〕を個人原理（人我）とする》菩薩の否定

[a]

[3] 増益分別を却ける般若経の経文に付加される言外の意図とその経文の目的

《遍計所執を自性（法我）とする》色などの否定

[b]

上述の瑜伽行派の解釈には、「遍計所執」「依他起」という概念があらわれるが、これらは彼らの主張する三性説に由来するものである。世俗の見解では、瓶や衣などの対象が外界に存在し、感覚器官を通して、アートマンや認識がそれらを知覚すると思われる。また、仏教徒であっても、有部などは、色・受・想・行・識などという独自のあり方を有する事物（法、\*dharma-）が存在し、それらと感覚器官とが原因となって、認識が生起すると考える。しかるに、瑜伽行派の人々は、これらの認識されるもの（瓶や衣などの対象や色・受・想・行・識などという事物、あるいは、感覚器官）も、認識するもの（アートマンや認識）も、すべては、存在しないにもかかわらず存在すると構想されているものにすぎないとして否定する。ところが、全てが全て存在しないものであるとすれば、このような構想も生じえない。そこで、瑜伽行派は、このような構想の抛り所、あるいは、構想の要因として、「虚妄分別」なる存在を見出すこととなる。これは、いわゆるアーラヤ識（ālayavijñāna-）と考えても差し支えない。

(20)

例えば、世親による『中辺分別論註』(Madhyāntavibhāgaśāstra-, MAVBh) では、このことは以下のように説明されている。

MAVBh17, 16-18, :

**abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate/ śūnyatā vidyate tv atra ..... // I.**  
**3// tatrābhūtaparikalpo** grāhyagrāhakavikalpaḥ. **dvayaṃ** grāhyaṃ grāhakaṃ ca. **śūnyatā** tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena virahitatā (虚妄分別は存在する。そこ(虚妄分別)に二つのものは存在しない。しかし、そこ(虚妄分別)には空性が存在する……。[I. 3] このうち、虚妄分別(虚妄なものを[誤って]構想するもの, abhūtaparikalpa-)とは、所取(把握される[対象], grāhya-)と能取(把握する[認識], grāhaka-)とを構想する[拠り所、あるいは、要因]<sup>27</sup>(vikalpa-)である。二つのもの(dvaya-)とは、所取と能取である。空性(śūnyatā-)とは、その虚妄分別が、所取と能取というあり方を欠いているというあり方(virahitatā-)である)。

これによれば、事物として実際に存在するものは、虚妄分別のみであると考えられていることが分かる。ところが、その虚妄分別を拠り所として、実際には存在しない二つのものが立ち現れる。この二つのものとは、把握される対象と把握する認識のことであるから、世俗の人々や有部の人々が想定する自己を含めた全世界の全事物を包摂している。よって、世俗の人々や有部の人々は、これらが虚妄分別の働きによる虚構であるにもかかわらず、それぞれが独自のあり方を有して存在しているものと錯誤していることとなる。しかるに、この虚妄分別には、これらの二つのものが、彼らによって錯誤されているような独

---

27 MAVṬ 13, 17ff.: hastyādyākārasūnyamāyāyām iva hastyākārādayaḥ, abhūtam asmin dvayaṃ parikalpyate 'nena vety abhūtaparikalpaḥ ([本来的には] 象などの顕れを欠いている幻において象の顕れなどが[ある] ように、虚妄なる二つのものが、そこにおいて構想される[がゆえに、]あるいは、それによって[構想されるが] ゆえに、虚妄分別である)。

自のあり方を有しては存在していない。『中辺分別論』(Madhyāntavibhāgakārikā-, MAVK) では、このことを「そこ(虚妄分別)には空性が存在する」と表現している。

以上を要略すると、ここでは、三つの存在が説かれていることとなる。すなわち、「二つのもの」と「虚妄分別」と「空性」である。三性説は、思想的には微妙な規定の揺らぎが見られるが、少なくとも、この『中辺分別論』(MAVK) ならびに『中辺分別論註』(MAVBh) を例に取れば、以上の三者のあり方を示すものであると言える。以下に、『中辺分別論註』(MAVBh) の該当箇所を示す。

MAVBh 19, 17-20.:

abhūtaparikalpamātre sati yathā trayānām svabhāvānām saṃgraho bhavati — **kalpitaḥ paratantaraś ca pariniṣpanna eva ca/ arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ**// I. 5// **arthaḥ parikalpitaḥ** svabhāvaḥ. **abhūtaparikalpaḥ paratantraḥ** svabhāvaḥ. grāhyagrāhaka**ābhāvaḥ pariniṣpannaḥ** svabhāvaḥ (虚妄分別(虚妄なものを[誤って]構想する拠り所、あるいは、要因, abhūtaparikalpa-)のみが存在するのであるとしたら、[他の経典で述べられる] 三つの自性(独自の存在, svabhāva-)は如何にして[虚妄分別において] 取り纏められるか [ということについて述べて曰く] ——「自性は、遍計所執と依他起と円成実のみである。[遍計所執と依他起と円成実の自性は、それぞれ、] 対象に基づいて、虚妄分別に基づいて、そして、二つのものが存在しないことに基づいて説かれている。」[I. 5] <sup>29</sup>対象が、遍計所執の自性([虚妄なものであるにもかかわらず、存在するものとして]

28 兵藤 [1990] [1991] 参照。

29 MAVT 22, 22f.: artho 'tra rūpādyaś cakṣurādaya ātmā vijñaptayaś ca (対象とは、ここにおいては、物質など [の感覚器官の対象] と眼など [の感覚器官] と自我 [意識] と [眼などの感覚器官から生起する眼識などの] 認識 [のこと] である)。

(22)

完全に「誤って」構想された独自の存在<sup>30</sup>）である。虚妄分別が、依他起の自性（「それ自体とは」別のもの〔である原因や条件〕に依存する独自の存在<sup>31</sup>）である。所取と能取が存在しないというあり方<sup>32</sup>が、円成実の自性（「諸条件によって作られたものでなく、変化しないものであり、無顛倒なものである」という意味で<sup>34</sup>）完成したものである独立自存する存在）である）。

以上によれば、「二つのもの」は、遍計所執（虚妄であるにもかかわらず、存

---

30 MAVṬ 22, 10ff.: grāhyaṃ grāhakaṃ ca svabhāvaśūnyatvād abhūtaṃ apy astitvena parikalpyata iti parikalpita ucyate. sa punar dravyato 'sann api vyavahāro 'stīti svabhāva ucyate（所取と能取は、自性（「自存する」独自のあり方）について空である（自性を欠いている）がゆえに、虚妄であるとしても、存在するものとして「誤って」構想されているので、遍計所執（完全に「誤って」構想されているもの）と呼ばれる。さらに、そ〔の遍計所執〕は、実有としては存在しないとしても、言語的営為の上では存在しているので、自性（独自の存在）と呼ばれる）。

31 MAVṬ 23, 5ff.: parair hetupratyayas tantryate janyate na tu svayaṃ bhavātīti paratantraḥ（「それ自体とは」別のものである原因や条件に依存し、〔それらによって〕生起しているが、それ自体〔のみ〕で存在しているわけでないので、依他起（別のものに依存するもの）である）。

32 MAVṬ 23, 10f.: abhūtaparikalpasya dvayarahitatā grāhyagrāhakābhāva uktaḥ. na tu dvayasyābhāvamātram（虚妄分別にある二つのものが欠けているというあり方こそが、所取と能取が存在しないことと呼ばれる。しかるに、単に二つものが存在しないこと〔が、所取と能取が存在しないというあり方と呼ばれているの〕ではない）。

33 MAVṬ 22, 16f.: yābhūtaparikalpasya dvayarahitatā sa pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ, tasyāsaṃskṛtatvāt（虚妄分別にある二つのものを欠けているというあり方こそが、円成実の自性（完成された独立自存する存在）である。〔何となれば、〕そ〔の円成実〕は、〔諸条件によって〕作られたものでないもの（無為, asaṃskṛta-）であるからである）。

34 MAVṬ 23, 8f.: nirvikārapariniṣpattyāviparītapariniṣpattyā ca pariniṣpannatvāt pariniṣpanna ucyate（変化しないものとして完成していることによって、そして、無顛倒なものとして完成していることによって、完成したものであるがゆえに、円成実（完成したもの）と呼ばれるのである）。

在すると完全に誤って構想されているもの)、「虚妄分別」は、依他起(それ自体とは別のものである原因や条件に依存しているもの)、そして、「空性」は、円成実(独立自存する完成されたもの)であると概括できよう。

そして、上述の瑜伽行派による『般若経』の解釈は、以上のような三性説を用いて、『般若経』の中に言外の意図を見出そうとする試みである<sup>35</sup>。

## 2.4. 瑜伽行派による[6] 異相分別の解釈と般若経との齟齬

以下では、引き続き、[6] 異相分別([法(事物)と法性(事物にあるあり方)を全く] 別々とみなす[誤った] 構想, nānātvavikalpa-) について考察する。先の[3] 増益分別の箇所においては、『遍計所執の』色(物質, rūpa-)の自性(自存する独自のあり方, śūnyatā-)を否定するために、「色は自性について空である」(rūpaṃ svabhāvena śūnyam)という『般若経』の経文のあることが示

---

35 ただし、『般若経』にこの三性説を当て嵌めることには、若干の注意を要する。『般若経』では、「色・受・想・行・識などのあらゆる事物が自性について空である」ことを説くから、それらの“あらゆる事物に空性が存在する”ことは認めることとなろう。このうち、“あらゆる事物”は、瑜伽行派の言うところの「二つのもの」と合致し、“空性”は、「空性」に相当するから、これらに、それぞれ、「遍計所執」と「円成実」を当て嵌めることは、一応、可能である。しかしながら、『般若経』では、「虚妄分別」のような虚構を引き起こす存在を介さずに、“空性”を直接的に“事物”に所属させる。よって、『般若経』に三性説を当て嵌める場合には「依他起」の解釈に注意を払う必要が生ずるのである。例えば、世親は、『摂大乘論註』(MSBh)の中で、『般若経』により否定されるべき菩薩の個人原理を三性説によって解釈する際に、これを遍計所執と依他起の個人原理と解釈する(MSBh D149a8f./P178a5f.)。ところが、時代が下って、安慧や無性がこれを解釈する際には、これを遍計所執の個人原理とのみ解釈している(註26参照)。このように、思想史的に見たときに、「依他起」の位置付けが変遷し、解釈に不一致が生ずるのは、この問題に起因するものであると考えられる。また、『般若経』の見解では、あらゆる“事物”(輪廻)に“空性”(涅槃)が直接的に所属することとなるので、あらゆる衆生が既に涅槃の状態にあるのではないかという問題が生じうる。「依他起」が、この問題を会通する際に存在意義を発揮したことは、[5] 一相分別の解釈(註14参照)に垣間見られるが、これらに関しては別稿にて議論することにする。



(24)

されたが、この言明は事物（法, dharma-）とそれに所属するあり方（法性, dharmatā-）という関係に注目すると「色には自性についての空性がある」（\*rūpasya svabhāvaśūnyatā）と換言することができる。この場合、「色」などが事物（法）にあたり、「空性」などがそれに所属するあり方（法性）にあたる。以下に示す〔6〕異相分別は、この「色」にあたる法（事物）と「空性」にあたる法性（事物にあるあり方）を全く別々とみなす分別のことである。それでは、世親の『大乘莊嚴經論註』（MSAVy）の例を挙げよう。

MSABh 76, 13f.:

[6] nānātvavikalpo yasya pratipakṣeṇāha — na cānyatra śūnyatāyā rūpaṃ<,> rūpaṃ eva śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ iti ([6] 異相分別 ([法 (事物) と法性 (事物にあるあり方) を全く] 別々とみなす [誤った] 構想, nānātvavikalpa-) が [説かれたが、] こ [の分別] に対抗するもの (pratipakṣa-) として [『般若経』では以下のことが] 説かれている — 「しかるに、色 (物質, rūpa-) は、[色という自性 (自存する独自のあり方, \*svabhāva-) についての] 空性 (空であるというあり方, śūnyatā-) (色という自性を欠いているというあり方) と別にあるのではない。[何となれば、] 色は、とりもなおさず、空性であり、空性は、とりもなおさず、色である [からである<sup>36</sup>]」 と) .

これによると、この〔6〕異相分別を除去するために、「色は、空性と別にあるのではない」という『般若経』の経文があり、そして、「色は、とりもなおさず、

---

36 ASBh 138, 5f.: nāpy anyatra rūpāc chanyatā. rūpaṃ eva śūnyatā, śūnyataiva rūpaṃ, evaṃ yāvad vijñānam (色 (物質, rūpa-) はまた、[色という自性 (自存する独自のあり方, \*svabhāva-) についての] 空性 (空であるというあり方, śūnyatā-) ([色という自性を] 欠いているというあり方) と別にあるのではない。[何となれば、] 色は、とりもなおさず、空性であり、空性は、とりもなおさず、色である [からである。このことは、] 識 (認識, vijñāna-) にいたるまで、また同様である) .; PVSPPrP 38, 4-8.; ŚSPPrP 118, 17-119, 3.

空性であり、空性は、とりもなおさず、色である」という経文があると解釈されることが知られる。ここで、『般若心経』の本文を閲するに、この経文と一致する表現が見られることが分かる。

PrPH:

iha śāriputra rūpaṃ śūnyatā, śūnyataiva rūpaṃ. rūpān na prthak śūnyatā, śūnyatāyā na prthag rūpaṃ. yad rūpaṃ sā śūnyatā, yā śūnyatā tad rūpaṃ. evam eva vedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāni./ 舍利子。色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。受想行識亦復如是（シャーリプットラよ。こ〔の完成に到った智慧〕の中では、〔は<sup>(1)</sup>〕色（物質）は空性（空であるというあり方）であり、空性は色に他ならない。〔に〕空性は色と別ではなく、色は空性と別ではない。〔は<sup>(2)</sup>〕或るものが色である場合、それは空性であり、或るものが空性である場合、それは色である。受（感受）・相（表象作用）・行（意思）・識（認識）もまた全く同様である）。

すなわち、「色は、空性と別にあるのではない」という『般若経』の経文は、『般若心経』の〔に〕「空性は色と別ではなく、色は空性と別ではない」という本文と一致し、「色は、とりもなおさず、空性であり、空性は、とりもなおさず、色である」という経文は、〔い<sup>(1)</sup>〕「色は空性であり、空性は色に他ならない」という本文と〔い<sup>(2)</sup>〕「或るものが色である場合、それは空性であり、或るものが空性である場合、それは色である」という本文とに一致する。それでは、前者の「色は、空性と別にあるのではない」という経文では何が意図されているのかと言うと、世親の『摂大乘論註』（MSBh）では、次のような論証がなされている。

MSBh D149b4f./ P178b3:

gang gi phyir de dag tha dad pa yin na chos las chos nyid tha dad pa nyid du 'gyur na/ tha dad pa nyid du 'gyur ba ni rung ba (P; mi rung ba D) ma yin te/

[D149b5] *mi rtag pa'i mi rtag pa nyid bzhin no//* ([もし、色(物質)が、色という自性(自存する独自のあり方)についての空性(空であるというあり方)と別にあるとしたら、] そのことにより、[色と空性との] 両者は別々であることとなるので、法性(事物にあるあり方, *chos nyid*, \**dharma*tā-) が法(事物, *chos*, \**dharma*-)とは別々であること (*tha dad pa nyid*, \**nānāt*-*va*-) となってしまうだろう。[しかるに、法性と法とが] 別々であることは、無常な[法] (*mi rtag pa*, \**anitya*-) と無常性(無常であるというあり方, *mi rtag pa nyid*, \**anityatā*) [が別々であることが不合理である] ように、不合理である。[このゆえに、色は、色という自性についての空性と別にあるのではないのである]) .

これは、以下のように解釈できよう。異相分別によって構想されるように、「色」と色に所属する「空性」とが全く別々であると仮定した場合、これを一般化すると、法(事物)と法性(事物にあるあり方)が全く別々であるということとなってしまう。例えば、色などの無常な法(事物)について考えてみると、この色などに所属する無常性(無常であるというあり方)という法性(事物にあるあり方)が色などの無常な法と全く別々であるということとなってしまうのである。しかるに、このような場合には、無常な法であるはずの色は、無常性と離れているがゆえに、常住であるという不合理に陥ってしまう<sup>37</sup>。よって、無常性という法性が無常な法と全く別々であると仮定することは不合理であって、むしろ、無常性という法性と無常な法は別々ではないと言うべきであるということとなる。なるほど、この説明に従えば、「色」と色に所属する「空性」

---

37 *Triṃśbḥ* 40, 16f.: *yadi saṃskārebhyo 'nityatā anyā, evaṃ tarhi saṃskārā nityāḥ syuḥ* (もし、無常性(無常というあり方, *anityatā*-) が[遍計所執の(完全に誤って構想されたものである)] 諸行([諸条件によって] 作られたもの, *saṃskāra*-) と別であるとしたならば、その場合には[遍計所執の] 諸行は常住であることとなってしまうだろう。[しかるに、遍計所執の諸行は無常であるがゆえに、無常性は、遍計所執の諸行と別ではないこととなる]) .

を全く別々であると考えることには誤謬があり、むしろ、「色」と「空性」とは別々でないと考えるべきであることが分かる。

ところが、文脈からして、以上の論証によって導出される「別々でない」という否定文は、あくまでも単なる否定(単純否定, \*prasajyapratishedha-)であって、その否定によって否定されない事柄を肯定的に措定しようとするもの(否定的定立, \*paryudāsa-)ではない。しかし、『般若経』においては、これに続く経文において、「色は、とりもなおさず、空性であり、空性は、とりもなおさず、色である」と説いている。よって、『般若経』の真意としては、「別々でない」という否定によって「同じである」ことが、つまりは、単純否定ではなく否定的定立が意図されていることとなる。このように考えると、上記の論証は、その場しのぎのものであって、『般若経』の真の意図を尋ねる上では資すべきもののない論証ということとなる。一体、『般若経』では、如何なる意図のもとに、色と空性を同一視するの<sup>38</sup>のか。

---

38 世親の『攝大乘論註』(MSBh)によれば、異相分別においては、「色」と「空性」に対しては、それぞれ、『遍計所執の』という限定と『円成実の』という限定が暗黙の裡に付されていると解釈されていることが分かるが、これも、やはり、遍計所執と円成実が別々であることを単純否定するのみで、同じであることを積極的に説明するものではないように見受けられる。Cf. MSBh D149b5f./ P178b4f.: kun tu brtags pa'i ngo bo yongs su bzung nas ..... gang kun tu brtags pa de'i ngo bo nyid med pa de ni stong pa nyid yin la/ gang <sup>[P178b5]</sup> stong pa nyid yin pa de ni de'i ngo bo nyid med pa yin gyi/ ji ltar gzhan gyi <sup>[D149b6]</sup> dbang dang yongs su grub pa dag ni ma yin no// ([そして、] 遍計所執の自性(完全に[誤って]構想されている独自の存在, kun tu brtags pa'i ngo bo, \*parikalpitasvabhāva-) [だけ]を取り上げて.....何であれ、その遍計所執(完全に[誤って]構想された[もの])に自性(自存する独自のあり方, ngo bo nyid, \*svabhāva-)が存在しないことが、[自性についての] 空性(空であるというあり方, stong pa nyid, \*sūnyatā-)である。[そして、自性についての] 空性が、そ[の遍計所執]に自性が存在しないことである。たとえば、依他起と円成実が[別々である]ように、[遍計所執と円成実]は別々ではないのである)。

### 3. 勝義の自相と世俗の共相の関係から知られる [6] 異相分別の真意

この問題を解決するために、瑜伽行派における「自相」(「或る一つの事物のみにある」固有の特徴, svalakṣaṇa-) と「共相」(「複数の事物にある」共通の特徴, sāmānyalakṣaṇa-) の議論について検討することにする。ここでの「自相」は、色そのものと考えても支障はなく、「共相」は、空性に相当する。まず、以下に示すのは、『中辺分別論註』(MAVBh) における「自相」についての議論である。

MAVBh 67, 1-7:

sarvasya nāmamātratvaṃ sarvakalpāpravṛttaye/ svalakṣaṇe 'viparyāsaḥ [V. 18abc] sarvaṃ idaṃ nāmamātram, yad idaṃ cakṣūrūpaṃ yāvan manodharmā iti yaj jñānaṃ sarvavikalpānāṃ pratipakṣeṇa<> ayaṃ svalakṣaṇe 'viparyāsaḥ. katamasmin svalakṣaṇe. paramārthe svalakṣaṇe// [V. 18d] saṃvṛtyā tu nedaṃ nāmamātram iti grhyate (「諸々の事物は、] すべて、名称にすぎない [と知る] ことが、あらゆる分別 (「誤った」構想, kalpa-) を生起させない (apravṛtti-) ための、[事物にある] 自相 (固有の特徴, svalakṣaṇa-) に関する無顛倒 (aviparyāsa-) [な理解] である。 [V. 18abc] 何であろうとも、「眼」(視覚器官, cakṣus-)・「色」(物質, rūpa-)、乃至、「意」(思考器官, manas-)・「法」(事物, dharma-) と「呼ばれるもの」がある場合、それら [の事物] は、すべて、名称にすぎない (nāmamātra-)。 [そして、] 何であれ、[このような] 智 (jñāna-) が、あらゆる分別 (「誤った」構想, vikalpa-) に対抗するもの (pratipakṣa-) として [生起した] 場合、そ [の智] が [事物にある] 自相に関する無顛倒 [な理解] である。 [これは、] 如何なる自相に関する [無顛倒な理解] か [と対論者が問うので、曰く —] 勝義 (最高の [智の] 対象, paramātha-) である自相に関する [無顛倒な理解である]。 [V. 18d] しかし、世俗 [の智] によって「これは名称にすぎない」と把握されることはない) 。

これは、以下のようにまとめられよう。遍計所執の「色」(rūpa-)などは、市井の人々や有部の持っているような世俗の知見 (saṃvṛti[jñāna]-) によれば、“固有の特徴”を有して存在するかのように思われている。しかし、最高の知見 (parama[jñāna]-) によって真の固有の特徴を知覚した者からすると、「色」などという“固有の特徴”は、言語による虚構であり、単なる名称にすぎない (nāma-mātra-<sup>39</sup>)。ここで言う「名称」は、「色」などという他の事物（「受」・「想」・「行」・「識」など）と区別されるような独立した事物 (svabhāva-) やその独立した事物の上に知られるような特殊性 (viśeṣa-) を仮に設定する働き (prajñapti-) であり、また、その働きの結果として仮に設定されたものをも意味する<sup>40</sup>。しかるに、全く何の拠り所も存在しなければ、事物や特殊性を仮に設定しようにも、設定のしようが無いはずである。それでは、何の上にそのようなものが設定されるのかと言えば、それこそ、ここに言われる「勝義（最高の〔智〕）の対

---

39 Cf. AKVṛ 2, 524, 25-28: paramasya jñānasyārthaḥ paramārthaḥ. paramārthaś ca satyaṃ ca tat paramārthasatyam<.> yathānyena jñānena laukikena grhyate, tathā saṃvṛtisatyam. saṃvṛtyā saṃvyavahāreṇa jñānena vā kṛṣṭenākṛṣṭeṇa vā grhyata iti saṃvṛtisatyam (最高の智の対象が、勝義である。勝義（最高の〔智の〕対象）であって、それが真理であるものが、勝義諦（最高の〔智の〕対象である真理）である。〔最高の智とは〕別の智によって、〔すなわち、〕俗界の〔智〕によって捉えられるように、そのように世俗諦はある。汚染された、あるいは、汚染されていない、世俗の言語的営為によって、あるいは、〔世俗の〕智によって捉えられるから、世俗諦（世俗の〔智〕によって捉えられる〕真理）である）。

40 MAVṬ 221, 3ff.: tatra nāma svabhāvaviśeṣaprajñaptiḥ. na ca prajñaptiṣyārthasya prajñapter vā svabhāvo 'sti. tenātmanā parikalpitatvāt parikalpitasya cāsattvāt (ここにおける、名称 (nāman-) とは、独立した存在 (svabhāva-) と〔独立した存在にある〕特殊性 (viśeṣa-) とを〔言語化されえぬものの上に〕仮初めに設定するもの (prajñapti-) である。そして、〔名称によって〕仮初めに設定された対象や〔その対象を〕仮初めに設定する〔名称〕には、自性（独自のあり方、svabhāva-) が存在しない。〔何となれば、そのような対象や名称は、〕それ（対象や名称）そのものとして〔誤って〕構想されたものであるからであり、そして、〔誤って〕構想されたものは、存在しないからである）。

(30)

象, paramārtha-) である自相 (svalakṣaṇa-)」であると考えられる<sup>41</sup>。そして、以下に示すように、安慧の『中辺分別論疏』(MAVṬ)によれば、この勝義の自相は、言語化されえぬもの (anabhilāpya-) であると言われる。

MAVṬ 221, 17-20:

paramārthasya svalakṣaṇasyānabhilāpyatvān na saṃvṛteḥ. kiṃ kāraṇam. **saṃvṛt-tyā yato nedaṃ nāmamātram iti gṛhyate**<,> abhilāpadvāreṇa dharmasvarūpe saṃkalpapravṛtteḥ (勝義の自相 (最高の [智の] 対象である固有の特徴) は言語化されえないがゆえに、[一方、] 世俗 [の自相] (世俗 [の智によって捉えられる固有の特徴]) は [言語化されえぬもので] ない [がゆえにである。] なにゆえに [世俗の自相は言語化されえぬものでないの] か。なぜなら、世俗 [の智] によって「これは名称にすぎない」と把握されることはないからである。[つまり、世俗においては、] 言語化する [名称] の力によって [言語化されえぬ] 事物の本体 (勝義の自相) に対して [誤った] 思考が生起するからである) .

以上よりすれば、世俗の自相 (世俗の智によって捉えられる固有の特徴) は、「これは、色である」「これは、受である」などというように言語化されるものであるの対し、勝義の自相 (最高の智の対象である固有の特徴) は、全く言語化されえぬものであることが分かる。そして、「色」や「受」などと言語化されて、世俗の智によって捉えられている遍計所執の自相の拠り所、言わば、世俗の自相の本体は、最高の智によってのみ知られる言語化されえぬ勝義の自相であることが知られる。

次に、空性に相当する「共相」([複数の事物にある] 共通の特徴, sāmānyalakṣaṇa-) は、『中辺分別論』(MAVBh)においては、以下のように説明される。

41 MAVṬ 222, 1f.: sarvadharmāṇām anabhilāpyādvayapakṛtitvād ..... (あるゆる事物は、言語化されえない [所取 (把握される対象) と能取 (把握する認識) という] 二つのものを有しないことを本来のあり方として有しているがゆえに……) .

MAVBh 67, 8-12:

dharmadhātuvinirmukto yasmād dharmo na vidyate/ sāmānyalakṣaṇam tasmāt sa ca tatrāviparyayaḥ// [V. 19] na hi dharmanairātmyena vinā kaścid dharmo vidyate. tasmād dharmadhātuḥ sarvadharmāṇām sāmānyam lakṣaṇam iti. yad evaṃjñānam<,> ayam sāmānyalakṣaṇe 'viparyāsaḥ (何となれば、[いかなる] 法(事物, dharmā-) も法界(dharmadhātu-)を離れては存在しないがゆえに、そのゆえに、[法界が、あらゆる法の] 共相(共通の特徴, sāmānyalakṣaṇa-)である。そして、そ[のように、いかなる法も法界を離れては存在しないがゆえに、法界があらゆる法の共相であると知ること] が、そ[の、あらゆる法の共相] に関する無顛倒 (aviparyāsa-) [な理解] である。[V. 19] 実に、法無我性([あらゆる] 法が本性を欠いているということ, dharmanairātmya-) なしには、いかなる法も存在しない。そのゆえに [法無我性という] 法界が、あらゆる法の共相と [言われるのである。] 何であれ、このように [知る] 智が [生起する] 場合、そ[の智] が、[あらゆる法の] 共相に関する無顛倒 [な理解] (aviparyāsa-) である) .

一般的に、「共相」(sāmānyalakṣaṇa-) とは、複数の事物にある共通の特徴のことであって、幾つかの事物に共通すれば十分に「共相」と言える。例えば、無常性や苦性などという共相は、有為法(諸条件によって作られた事物)に共通する特徴であるが、無為法(諸条件によって作られたものでない事物)には所屬しないあり方である。しかし、ここにおいては、あらゆる事物(有為法と無為法)に共通する特徴が論題となっており、それは「法界」(dharmadhātu-)であることが示されている。そして、その「法界」は「法無我性」([あらゆる] 法が本性を欠いているということ, dharmanairātmya-) と言い換えられるが、この「法無我性」こそが、「空性」(あらゆる法が自性を欠いていること)なのである。それでは、この「共相」なるものは、如何なる共相であるのかと言えば、先に論題となった自相が勝義のものであったのに対して、ここでの共相は



(32)

世俗のものであると解釈されている。以下に、それを示す安慧による『中辺分別論疏』(MAVṬ) の例を挙げる。

MAVṬ 222, 4ff.:

yad evaṃjñānam ayaṃ sāmānyalakṣaṇatve 'viparyāsaḥ. saṃvṛtṭyā na tu paramārthataḥ. tasya nirvikalpatvāt (何であれ、このように [知る] 智が [生起する] 場合、そ [の智] が、世俗の [の智] によって [捉えられる] [あらゆる事物に] 共通の特徴 (共相, sāmānyalakṣaṇa-) に関する無顛倒 [な理解] (aviparyāsa-) である。しかし、[その智は、] 勝義 (最高の [智の] 対象) として [の共相に関する無顛倒な理解] ではない。[何となれば、] そ [のような最高の智の対象に関する無顛倒な理解] は、[誤った] 構想を離れているがゆえに [存在しない個々の事物を理解することがなく、況してや、その存在しない個々の事物に共通する特徴を理解することもないから] である)。

ここでは、論題とされているあらゆる事物に共通の特徴が、世俗の智によって捉えられる世俗の共相であることが明らかにされていることが分かる。<sup>42</sup>

以上の一連の議論から、勝義の自相と世俗の共相が明らかとなったが、さらに安慧の『中辺分別論疏』(MAVṬ) によれば、この勝義の自相と世俗の共相とは、説示の目的の違いから言い分けられてはいるが、物としては全く同じものであることが示される。以下に示す文は、その見解が現れる箇所である。

MAVṬ 222, 9-13:

viśeṣaḥ sāmānyalakṣaṇasvalakṣaṇayoḥ ko vidyate. abhilāpasvabhāvasamāropitavasya pratipakṣeṇānābhiḥlāpyasvabhāvatā paramārthalakṣaṇam. parikalpitasvabhāvanairātmyaṃ punaḥ sarvadharmāṇāṃ prakṛtiḥ iti sāmānyalakṣaṇam. evaṃ

42 註39参照。

darśanabhedavaśād viśeṣo bhavati na tv arthād iti ([以上の] 共相 (共通の特徴) と自相 (固有の特徴) には、どのような違いがあるのか [と対論者が問うので曰く —] 言語化することを自性とするもの (名称) によって [存在しないにもかかわらず、存在すると過剰に] 肯定されることに對抗するものとして、言語化されえないことを自性とするものが [示されるがゆえに、この言語化されえないことを自性とする或る物 (A) が、] 勝義の [自] 相 (最高の [智の] 対象である固有の特徴) である [と言われる]。一方、遍計所執の自性 (完全に [誤って] 構想されている独自の存在) が本性を欠いているということが、あらゆる法 (事物) にある本来的あり方であるがゆえに、[この遍計所執の自性が本性を欠いているということである或る物 (A) が、世俗の] 共相 ([世俗の智によって捉えられる] 共通の特徴) である [と言われる]。以上のように、説示の違いによって [両者の] 違いがある。しかし、物 [の違い] によって [違いがあるの] ではない。[つまり、物としては、勝義の自相と世俗の共相には、違いはないのである] ) 。

ここでは、勝義の自相と世俗の共相とは、「物 [の違い] によって [違いがあるの] ではない」と言われるが、これは、つまり、勝義の自相と世俗の共相とが物としては同じものであることを意味している。

以上よりすれば、ここにおいては、言語化され、世俗の智によって捉えられる「色」や「受」などという法 (つまりは、遍計所執の自性) は存在しないが、その大本には、最高の智によってのみ捉えられる言語化されえない勝義の自相があり、実は、この言語化されえない勝義の自相は、言語化された世俗の共相である法無我性 (あるいは、空性) であるという新事実が開陳されているのである。<sup>43</sup> つまり、現実の世界で独立した事物と思われているもの (世俗の自相)

43 ASBh 138, 23f.: parikalītasvabhāvasyālakṣaṇatvāt tadvyatirekeṇa tadbhāvāsaṃbhavataḥ (遍計所執の自性 (完全に [誤って] 構想された [物質などという] 独自の存在, parikalpitasvabhāva-) は、特徴を有しないものである (alakṣaṇatva-) がゆえに、そ [の

(34)

は、実は存在せず、現実の世界で抽象概念かのごとく思われている空性（世俗の共相）こそが、実は、真実の世界の独立した事物（勝義の自相）であるというのである。

この新事実は、世俗の衆生たちに勝義の世界を知らしめる非常に重大な示唆を与えている。勝義の自相（いわば、真実の世界）は言語化しえない。しかし、それを現実の言葉で言語化しなければ、現実の世界の衆生は真実の世界を目指しえない。よって、衆生を真実の世界に導くためには、真実の世界を現実の言葉で言語化して示す必要がある。そこで、真実の世界を言語化するために、『般若経』の受信者たちは、現実の世界の中に真実の世界の糸口を見出そうとした。その糸口こそが、世俗の共相である「空性」であり、彼らは、それを通して、言語化しえない真実の世界を現実の言葉で言語化しようとしたと推測されるのである。

『般若経』の事物・空性と瑜伽行派の解釈する自相・共相の関係性

事物	世俗の自相（固有の特徴） (saṃvṛtisvalakṣaṇa-)	言語化されたもの
空性	世俗の共相（共通の特徴） ([saṃvṛti]sāmānyalakṣaṇa-)	
	勝義の自相（固有の特徴） (paramārtha<sva>lakṣaṇa-)	言語化されえぬもの

以上を踏まえれば、「色は、とりもなおさず、空性であり、空性は、とりもなおさず、色である」と言って、法である「色」と法性である「空性」とを同一視する『般若経』の経文、あるいは、『般若心経』の本文（[い<sup>(1)</sup>] [い<sup>(2)</sup>])の意図は、明らかとなる。ここで言われている「色」などは、表面上は、言語

---

空性（空であるというあり方, śūnyatā-）から離れて、それ（遍計所執の自性）が存在することはありえないからである）。

化された世俗の「色」であり、遍計所執の「色」であるが、隠れた意図としては、その言語化された世俗の「色」の大本にある言語化されえぬ勝義の自相を指している。そして、先に開陳された新事実によれば、勝義の自相は、言語化された世俗の共相である「空性」に他ならない。このゆえに、「色」は「空性」であると言っても差し支えないし、逆に、「空性」は「色」であると言っても支障ないのである。

[6] 異相分別を却ける般若經の經文に付加される言外の意図とその經文の目的

《最高の智によって知られる》「色」など〔の本体〕（《勝義の（言語化されえない）》自相）が《世俗の智によって捉えられる》「空性」（《世俗の（言語化された）》共相）であることの開陳

[c]

#### 4. 小結

『般若心經』には、如何なる言外の意図が秘められているのか。此に由りて之を觀れば、瑜伽行派が解釈した場合には、『般若心經』には以下のような言外の意図が付加されることとなろう。第一に、[2] 有体分別を却ける般若經の經文では、「菩薩」という語が、少なくとも、《遍計所執（完全に〔誤って〕構想されたもの）を個人原理（人我）とする》という言外の意図によって限定され、《遍計所執を個人原理（人我）とする》菩薩が否定されていた。よって、『般若心經』の〔い〕の文も同様に、「〔生類には、ただ、色・受・想・行・識という〕五つの蘊がある〔ばかりで、《遍計所執の》我（独立自存する個人原理、\*ātman-）はなく〕」という意図が含まれていると解釈されよう（[a]）。第二に、[3] 増益分別を却ける般若經の經文では、「色」などという語が、《遍計所執（完全に〔誤って〕構想されたもの）を自性（法我）とする》という言外の意図によって限定され、《遍計所執を自性（法我）とする》色などが否定されていた。

(36)

よって、『般若心経』の[ろ]の文も同様に、「それら《遍計所執を自性（法我）とする》[五つの蘊]は自性について空である」という意図が含まれていると解釈されよう（[b]）。そして、第三に、[6] 異相分別を却ける般若経の経文においては、《最高の智によって知られる》「色」など[の本体]（《勝義の（言語化されえない）》自相）が《世俗で知られる》「空性」（《世俗の（言語化された）》共相）であることを開陳しているので、『般若心経』の[は<sup>(1)</sup>]の文も「《最高の智によって知られる》色[の本体]（《勝義の（言語化されえない）》自相）は《世俗の智によって捉えられる》空性（《世俗の（言語化された）》共相）であり、《世俗の智によって捉えられる》空性（《世俗の（言語化された）》共相）は《最高の智によって知られる》色[の本体]（《勝義の（言語化されえない）》自相）に他ならない」ということを意図している解釈され、[ろ][は<sup>(2)</sup>]の文も同様に解釈される（[c]）。

それでは、このような言外の意図をこめて説かれた『般若心経』の目的は何かであったのか。瑜伽行派の解釈に従えば、以下のように憶断されよう。勝義の自相（最高の智の対象である固有の特徴）は言語化しえない。しかし、それを言語化しなければ、世俗の世界（言語化され、世俗の智によって捉えられる世界）の衆生は勝義の自相を目指しえない。よって、世俗の衆生を勝義の自相へ導くためには、勝義の自相を言語化して示す必要がある。そのために、『般若心経』では、世俗の世界の中に見出される勝義の端緒として、世俗の共相（言語化され、世俗の智によって捉えられる、あらゆる事物に共通の特徴）である「空性」を開陳し、それを通して、言語化しえない勝義の自相を言語化しようとしているのである。

ただし、以上は、『般若心経』と関連する[2] 有体分別、[3] 増益分別、[6] 異相分別、[7] 自相分別、そして、[8] 別相分別という五つの散乱のうちの三つの散乱（[2] [3] [6]）のみから導き出された言外の意図である。よって、最終的な結論を導くためにも、残りの散乱（[7] [8]）については別稿において吟味するつもりである。

## 略号

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu).  
 “Abhidharma-Kośabhāṣya of Vasubandhu,” ed. P. Pradhan, Patna :  
 K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKVy *Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra).  
 “Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra,” Part I-II, ed.  
 Unrai Wogiwara, Tokyo : The Publishing Association of Abhidhar-  
 makōśavyākhyā, 1932-1936.
- AS *Abhidharmasamuccaya* (Asaṅga).  
*Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*, ed. V. V.  
 Gokhale, “Journal of The Bombay Branch of The Royal Asiatic  
 Society,” Vol. 23, Mumbai : The Asiatic Society of Mumbai, 1947.
- ASBh *Abhidharmasamuccayabhāṣya* (Sthiramati).  
 “Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam,” ed. Nathmal Tāṭia, Patna : K.  
 P. Jayaswal Research Institute, 1976.
- D デルゲ版西藏大藏經。  
 高野山大学附属図書館監修『デルゲ版西藏大藏經DVD-ROM  
 版』大阪：小林写真工業株式会社。
- P 北京版西藏大藏經。  
 “Tibetan Tripitaka, Peking edition,” Tokyo : Tibetan Tripitaka Re-  
 search Institute, 1955-58.
- PrPH *Prajñāpāramitāhṛdaya*.  
 中村元『現代語訳大乘仏典1：般若經典』p. 143f、東京：東  
 京書籍、2003。
- PrPPS *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgraha* (Dignāga).  
*Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung*, ed. Erich Frauwallner,  
 “Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens,” Vol. 3, p.

(38)

- 140-p. 144, Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1953.
- PrPPSV *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgrahavivarāṇa*, Tibetan translation: 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin ma bsdus pa'i tshig le'ur bya pa'i rnam par 'grel pa (Triratnadāsa).  
Qv. D No. 3810./ P No. 5208.
- PVin *Pramāṇaviniścaya* (Dharmakīrti).  
“Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya Chapter 3,” ed. Pascale Hugon and Toru Tomabechei, Beijing : China Tibetology Publishing House, 2011.
- PVSPrP *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*.  
“The Pañcaviṃśatisāhasrikā prajñāpāramitā,” ed. Nalinaksha Dutt, London : Luzac, 1934.
- MAVBh *Madhyāntavibhāgaśāstra* (Vasubandhu).  
“Madhyāntavibhāga-bhāṣya: A buddhist philosophical treatise edited for the first time from a sanskrit manuscript,” ed. Gajin M. Nagao, Tokyo : Suzuki Research Foundation, 1964.
- MAVK *Madhyāntavibhāgākārikā* (Maitreya).  
Qv. MAVBh.
- MAVṬ *Madhyāntavibhāgaṭīkā* (Sthiramati).  
“Madhyāntavibhāgaṭīkā: Exposition systématique du yogācāravijñativāda,” éd. Susumu Yamaguchi, Nagoya : Hajinkaku, 1934.
- MS *Mahāyānasamgraha*, Tibetan translation: Theg pa chen po bsdus pa (Asaṅga).  
Qv. D No. 4048./ P No. 5549.
- MSAK *Mahāyānasūtrāṃkārakārikā* (Maitreya/ Asaṅga).  
Qv. MSAVy.
- MSAVBh *Mahāyānasūtrāṃkāravṛttibhāṣya*, Tibetan translation: mDo sde

- rgyan gyi 'grel bshad (Sthiramati).  
Qv. D No. 4034./ P No. 5531.
- MSAVy *Mahāyānasūtrāṣṭkāvyākhyā* (Vasubandhu).  
“Mahāyāna-Sūtrāṣṭkāra: exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra,” éd. Sylvain Lévi, Paris : H. Champion, 1907-1911.
- MSBh *Mahāyānasamgrahabhāṣya*, Tibetan translation: Theg pa chen po bsdus pa'i 'grel pa (Vasubandhu).  
Qv. D No. 4050./ P No. 5551.
- MSU *Mahāyānasamgrahopanibandhana*, Tibetan translation: Theg pa chen po bsdus pa'i bshad sbyar (Asvabhāva).  
Qv. D No. 4051./ P No. 5552.
- NB *Nyāyabindu* (Dharmakīrti).  
Qv. NBṬ.
- NBṬ *Nyāyabinduṭīkā* (Dharmottara).  
“Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa: Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu,” ed. Dalsukhbhai Malvania, Patna : Kashiprasad Jayaswal Research Institute, 1955.
- ŚSPrP *Śatasahāsrīkā Prajñāpāramitā*.  
“Çatasāhasrikā prajñāpāramitā: A theological and philosophical discourse of buddha with his disciples,” part 1, fas. 1, ed. Pratāpacandra Ghoṣa, Calcutta : The Asiatic Society, 1902.
- T 大正新脩大藏經。  
高楠順次郎編輯『大正新脩大藏經』東京：大正一切經刊行会、1924-1934。
- TriṃśBh *Triṃśīkāṭīkāvijñaptibhāṣya* (Sthiramati).  
“Vijñaptimātratāsiddhi: Deux traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (La



Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Trīmśikā (La Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati,” éd. Sylvain Lévi, Paris : H. Champion, 1925.

- 齋藤 直樹 [2006] 「自性の特異性：『俱舍論』に表れる説一切有部の教義学上の基礎概念」『印度学仏教学研究』第54巻第2号、p. (183)-p. (189)、東京：印度学仏教学学会。
- 佐保田鶴治 [1982] 『般若心経の真実』 京都：人文書院。
- 高橋 晃一 [2005] 『『菩薩地』『真実義品』から「摂決摂分中菩薩地」への思想展開：vastu概念を中心として』 東京：インド学仏教学叢書編集委員会。
- 飛田 康裕 [2006] 「『識身足論』における三世実有の一理由の考察：なぜ、「観察されるものは、存在しなければならない」か」『東洋の思想と宗教』 第23号、p. (1)-p. (24)、東京：早稲田大学東洋哲学会。
- 服部 正明 [1961] 「ディグナーガの般若経解釈」『大阪府立大学紀要（人文・社会科学）』 第9巻、p. 119-p. 136、大阪：大阪府立大学。
- 原田 和宗 [2010] 『「般若心経」成立史論：大乘仏教と密教の交差路』 東京：大蔵出版。
- 兵藤 一夫 [1990] 「三性説における唯識無境の意義（1）」『大谷学報』 第69巻第4号、p. 25- p. 38、京都：大谷大学大谷学会。
- [1991] 「三性説における唯識無境の意義（2）」『大谷学報』 第70巻第4号、p. 1-p. 23、京都：大谷大学大谷学会。
- 福井 文雅 [2000] 『般若心経の総合的研究：歴史・社会・資料』 東京：春秋社。
- 渡辺 章悟 [2009] 『般若心経：テキスト・思想・文化』 東京：大法輪閣。

小稿は早稲田大学特定課題研究助成費（2016K-344/ 2016B-295）の成果の一部である。