

『定説集成』(Sthitisamuccaya) 和訳研究

—無形相知識論瑜伽行派の定説(1)—

岩 田 孝

サハジャヴァジュラ (Sahajavajra 11c.) によって著述された『定説集成』(Sthitisamuccaya, 以下 SthS と略記) は、後期大乘仏教の諸学派が依拠した定説の綱要書である。本書の写本は、ヘム・ラージ・コレクション (Hem Rāj Collection) に収蔵されている。Nepal-German Manuscript Preservation Project に収蔵されたマイクロフィルム (Reel No. 324/4) によると、写本は、貝葉にネワーリー文字で書写されたもので、写本の表紙には、Koṣakārika なる題名が付されている。筆者は、マールブルク大学のミヒャエル・ハーン教授が早稲田大学ボン大学間の教員交換協定に基づき、1984年に来日した際に、共同研究のテーマとして本書の解読研究を計画し、1990年より一年半の間、ボン大学に赴任し、互いの研究の成果について交換を行った。一方、松田和信助教授も同写本の解読を進められ、1994年の印度学仏教学会の学術大会において、重要な成果を発表された。この松田論文(松田1995)により、本書のチベット訳が存在すること、そして、チベット訳と梵文との対照の結果、本書の題名が“Sthitisamuccaya”と比定されること、更に、19葉からなる梵文写本のうち、最後の第19葉を含めて5葉が欠損していることが明らかになった。同論文には、SthSの最初の部分、即ち、序偈及び毘婆沙師と経量部の教義の部分についての校訂テキスト(梵文と梵文欠損の部分のチベット訳文)が発表されている。松田論文の成果により、本書を解読する為の条件が揃うことになった。本論は『定説集成』の訳注研究の一環として、無形相知識論を主張する瑜伽行派の定説を述べた部分を和訳し、その教義内容の解説を試みたものである。なお、現在、SthSの英訳注をハーン教授と共同で進めており、SthSの校訂梵文テキスト及びチベット訳テキストについては、その英訳注において詳しく論じることとし、本研究では和訳に必要な限りでのテキストを付すことにした。

著者のサハジャヴァジュラは、11世紀の密教の巨匠アドヴァヤヴァジュラ (Advayavajra⁽¹⁾) の四大弟子の一人であり、その著作としては、SthSの他に、アドヴァヤヴァジュラ作の『真実十偈』(Tattvadaśaka) に対する注である『真実十偈釈』(Tattvadaśakaṭīka) (=TDT) のあることが知られている。この釈では、有無の不二なる双運 (yuganaddha) としての真如 (tathata) の在り方を、『楞伽經』などの經典や龍樹の著作を引用しながら説明している。その釈には、仏教の諸学派の定説についての体系的な記述はないが、所々に諸定説について言及する所があるので、随時それを参考にした。この『真実十偈釈』については、テキスト及び訳注を別稿で発表する予

定である。

SthS の内容については、松田1995に示されている如く、前半において、インド仏教における四学派（毘婆沙師・経量部・瑜伽行派 [無形相唯識派と有形相唯識派] ・中観派）の定説が説明される。そこには、より後に記述する学派の方がより高い境地を示すという教判が組み込まれている。SthSの後半の真言理趣（mantranaya）においては、密教の教義が説明される。

インド仏教の教義を四種に分け、段階的により高次な説を後に説明するという論述方法は、アドヴァヤヴァジュラの『真実宝環』（Tattvaratnāvali）にも見られ、モークシャーカラグプタ（Mokṣakaragupta）の『タルカ・パーシャー』（Tarkabhāṣā [=TarBh]）等の後期大乘仏教の綱要書に共通する論述方法である。こうした論述の立場の基本形は、シャーンタラクシタ（Śāntarākṣita）の『中観莊嚴論』（Madhyamakālaṃkāra）及びその自注に帰せられる。SthSにおいて聖言として引用される『楞伽經』の多くの部分は、『中観莊嚴論』にも引用されており、このことは、SthSが『中観莊嚴論』から影響を受けたことを示唆している。更に遡れば、その論述の基盤となった個々の思考方法は、世親（Vasubandhu）の『唯識二十論』（Viṃśatikā Vijñaptimātratā [=Viṃś])や、法称（Dharmakīrti）の『知識論評釈』（Pramāṇavārttika）等に見られる考え方も類似している。SthSにはこうした論書の引用はないが、本論の和訳の解説においては、インド仏教の思想史の流れを考慮に入れ、サハジャヴァジュラの見解の拠り所となった諸思考の跡付をも試みることにした。

本論で和訳する無形相知識論瑜伽行派の定説（SthS 33-47）の思想的な位置づけを一瞥する為に、論の構成を以下に示すと次のようになる。

1. 四学派の定説

0. 論述内容の提示 $1b^{1-2}$ (v 1)

1. 毘婆沙師（Vaibhāṣika）の定説 $1b^2-2a^4$ (vv 2-9)

2. 経量部（Sautrāntika）の定説 $2a^4-4b^1$ (vv 10-32ab)

3. 瑜伽行派（Yogācāra）の定説 $4b^1-7a^1$ (vv 33-55)

1. 無形相瑜伽行派（Nirākārayogācāra）の定説 $4b^1-6a^2$ (vv 33-47)

1. 教理（33-41）

1. 外的対象の存在の否定（33-38a）

1. 諸極微の結び付きからなる外的対象は存在不可能（33）

2. 諸極微の集合からなる外的対象も存在不可能（34-36ab）

3. 全体一者（avayavin）としての外的対象も存在不可能（36cd）

4. 時間・形相などにより物事が限定されることも外的対象の存在を証明できない（37）

5. それ故に外的な対象は存在しない（38a）

2. 対象が知識内の形相として知識そのものになることの否定(形相を有する知識には単一性も多性も共に不可能の故)(38b-39ab)

3. 無形相唯識説(39cd-41)

1. 所取と能取の別立は習気により生じる(39cd)

2. 知識は、形相を有しないが、迷乱により青などの形相をもって顕現する。それが「世間は唯識」の意味である(40-41 [= LA X 154cd-155ab])

2. 信と実践(42-47)

無形相知識説の信解による四波羅蜜(布施・受戒・忍辱・精進)の三輪清浄(42)

聞・思・修所成の知恵の修習(43)

聖言による無形相唯識説の説示(44-46 = LA X 256-258)

布施などの波羅蜜の実践による苦の消滅が無形相なる唯心(47)

1. 3. 1. 無形相瑜伽行派(Nirākārayogācāra)の定説(vv. 33-47)

1. 教理

SthSの第一偈において、サハジャヴァジュラは、法と我の無自性たること(dharmapudgalanairātmya)に敬礼し、SthSの論述の内容を完結に述べる。我法無自性、即ち、個人存在(我)や物事(法)が不変なる固定的自体(自性)を有しないこと、これが論の主題であり、仏教の四学派において説かれた無自性たることを、毘婆沙師(Vaibhāṣika)・経量部(Sautrāntika)・瑜伽行派(Yogācāra)・中観派(Mādhyamika)の順序で論述する、と表明する。第二偈以降では、最初に声聞と独覚である毘婆沙師の定説を、有為・無為と四諦の視点から説明する。次に第十偈から第三十二偈ab⁽²⁾において、経量部の定説を説明する。因と縁によって形成された行(saṃskāra)としての蘊・処・界が無自性であることは、正しい認識(samyagjñāna)によって知られる。正しい認識は、直接知覚(pratyakṣa)と推論(anumāna)の二種に限られる。しかし、正しい認識の対象は、本来的には、直接知覚によって認識される対象、即ち、刹那滅なる(kṣaṇika)自相(svalakṣaṇa)である(cf. SthS 10-12ab)。これが経量部の基本的な見解である。この説に立脚して、自相は、効果的作用を行い得る(arthakriyāsamartha)ので、勝義の存在(paramārthasat)であること(cf. 12cd)、また、極微の集合(samudāya)が認識対象であること(cf. 19, 22cd)、などを述べている。更に、実践道については、経量部も大乘の修習次第を實踐し、菩提を得ることができること(cf. 28)などの点を挙げている。

これら毘婆沙師と経量部の定説では、外界の対象の存在が認められている。しかし、外界が実在するという見解は、物の不変なる自体の存在を前提する見解であり、それは、我法がそうした

自体をもたない、無自性である、という仏教の根本的な教理に抵触する。この教理においては、外界の有という見解は、迷乱 (bhranti) の所産である。人は、日常的に、主体と客体 (能取と所取) が別個に存在すると見るが、そうした主客の区別は、習慣的に心に植えつけられた潜在印象 (vāsanā) から仮に現れるものである (cf. SthS 39)。それを真実に有ると思い込む結果、区別が経験されるに過ぎない。本来「無」なるものを「有」と見るのが迷乱の本質である。かくして、この外界の有という立場を越えて、外界の対象の非有という立場が要請される。後者の立場が、外界は存在せず、識のみが存在するという唯識説の立場である。SthS では、第三十三偈以降に、この唯識説を主張する瑜伽行派の定説が説明される。唯識説は、知識が対象としての形相などの諸形相を有するか否かにより、二種に分けられる。SthS では、まず始めに、知識が形相をもたないという無形相知識説に立つ瑜伽行派の定説が説明され、その後、知識が形相をもつという有形相知識説に立つ瑜伽行派の定説が説明される。この説明の順序は、松田1995に指摘された如く、SthS の著述の立場の特徴を示している。外界の対象を有とする説が我法無自性という教理に反する以上、知識の形相を有とする説も、形相の自体存在を肯定するという意味で、我法無自性に反する可能性がある。その為に、知識内の形相を認める有形相知識論よりも、知識内の形相を認めない無形相知識論の方が、より高次元な立場と見なす傾向があり、後期大乘仏教では、大方この見解が採用されている。従って、多くの仏教の綱要書では、形相を有とする唯識説が先に解説され、その形相の否定を通して、無形相唯識説が解説されている。しかし、SthS では、それと逆に、無形相唯識説の解説の方が先にあり、その後、形相を有する唯識説が解説されている。青などの対象は、知識に顕現する (vijñānapratibhāsa) が故に、外界の対象ではなく (cf. SthS 51ab)、知識内に存する形相である、というのがその有形相説の論拠である。こうしたサハジャヴァジュラの解釈の特徴がどのような思考に基づいているのかを究明することは、本書の和訳研究の重要なテーマの一つである。このテーマに取り組む為には、無形相知識論に立つ唯識説そのものを彼がどのように捉えていたのかを明らかにする必要がある。本書では、SthS における無形相瑜伽行派の定説を和訳し、その定説の特質を分析したい。

無形相瑜伽行派の教理の要点は、第一に、外界の対象が存在しないこと、第二に、対象が知識の中の形相としても存在しないこと、即ち、知識が形相をもたないこと、という二点に帰せられる。サハジャヴァジュラは、この瑜伽行派の無形相唯識説の教理を説明する為に、最初に、対象が実在するという有外境論を否定し、それにより、外界の対象は存在せず、知識のみが存在する、という唯識説を示す。次に、その知識においては、対象が形相として存在しないことを証明する。その後、知識が対象相をもたないという無形相唯識説に立った場合に、対象がどのようにして我々に経験されるのかを説明する。更に、無形相瑜伽行派の涅槃に向けての実践を示し、最後に、無形相唯識説の拠り所となる聖言を提示する。以上が、外界の対象は存在せず、知識のみが存在する、しかし、知識は形相をもたない、という無形相瑜伽行派の説の論述内容である。

1. 1. 外的対象の存在の否定 (33-38a)

サハジャヴァジュラは、無形相瑜伽行派の定説の説明を外的な対象の否定から始める。有外境論者は、外界の対象は極微 (paramāṇu) から構成されると主張する。そこで、極微からの構成の仕方をそれぞれ列挙し、そのいずれにも矛盾が帰せられることを示す。

1. 1. 1. 諸極微の結び付きからなる外的対象は存在不可能

極微説批判において最初に取り挙げられるのは、極微結び付き (saṃyoga) 説である。諸極微が互いに結び付き、それによって粗大な対象が構成されるという外境説である。極微説によると、極微は部分をもたないとされる。そこでサハジャヴァジュラは、極微の無部分性を援用して論拠とし、この極微説を次の様に批判する。

極微は、部分をもたない。従って [極微は] 互いに [他の極微と] 結び付かない。[それ故に、個々の極微から巨視的に見える粗大な物が構成されることはない。] 一方、もし [極微が他の極微と結び付くならば、即ち、それらが部分をもたない為に] 完全に結合することになるのであれば⁽³⁾、[物が] 粗大 [である] ことは全く有り得ない [という矛盾] になろう。(33)

paramāṇo <r> niraṃ <śa> tvān na saṃyogaḥ parasparam </>

^{4b2}sarv[v]ātmanā ca *saṃbandhe sthauyaṃ na syāt kadācana// [1]

有外境論者によれば、粗大な物は諸極微から構成されるが、そのことの成立する為の前提は、諸極微が結び付くこと (saṃyoga) である。しかし、この前提自身が成立しない。有外境説では極微は部分をもたないとされるからである。つまり、個々の極微に部分がない以上、それらが互いに結び付く為の拠り所がないからである。この様に諸極微が結び付かなければ、諸極微から粗大な物が構成されることはない、と批判する。これが前半偈の論点である。後半偈は、部分のない極微が互いに結び付かないことを帰謬論法によって示す。もし諸極微が結び付くとすれば、それらは、部分をもたないので、完全に合一するまで結合することになろう。そうなれば、結び付く諸極微は、一つの極微に収斂するので、一極微の大きさとなろう。従って、諸極微から粗大な対象は構成されないことになろう。この矛盾は諸極微が結び付くという間違った前提から導かれたものである。従って、諸極微が結び付いて対象となる説は不合理である、と極微説を批判するのである。

この極微批判の論旨は多くの論書に用いられている。例えば、TarBh にも同様な極微批判が見られる。「[対象として顕現しているもの (pratibhasamāna) は、単一なもの (eka) でも、また] 多数のもの (aneka) でも有り得ない、[対象を個々の極微なる部分に分けた場合] 極微がそれぞれ個々に [他の極微と] 結合しないからである (ayogāt)。というのは、もしその [極微] が部分を有すれば (samsa)、[それは] どうして [究] 極 [の] 微 [子] と言えようか [言えないはずである]。或いは、[極微が] 部分を持たず [に結合する] ならば、結合した (saṃyukta)

諸極微は、完全に [一つに] 結合することになるので (sarvātmanā samyogāt)、[それら極微は] 互いに同じ場所を占めることになろう。従ってすべての個物は [一つの] 極微の大きさになろう…⁽⁴⁾」と、この様に極微説が批判される。

上述の SthS での極微批判については、その淵源を『阿毘達磨俱舍論』の第一章の第四十三偈長行 (AKBh p. 32, 12f.)、及び、『唯識二十論』の第十二偈 (Viṃś 12) に見い出すことができる。後者の Viṃś の偈文は、サハジャヴァジュラ作の Tattvadaśakatīkā (TDT 177a³⁻⁴) に、極微批判の一論拠として引用されている⁽⁵⁾。このことから、彼が SthS においても、Viṃś での極微批判を意識していたであろうことは推察される。上述の AKBh の一節では極微が触れ合うという説が次のように批判されている。「[諸極微は互いに]触れ合うことはない (na spr̥ṣanti)、とカシュミーラの人々はいう。なぜか。まず、[諸極微が] 完全に [互いに] 触れ合うとすれば (sarvātmanā spr̥ṣeyuh)、[それら] 実体は混ざり合って [一つに重なることに] なる⁽⁶⁾」と述べられる。ここでの「諸極微が完全に触れ合い、混ざり合う」という批判の論旨は、上述の SthS での諸極微の完全なる結合 (*sambandha) という批判の論旨とパラレルになっている。同様に、Viṃś(V) の記述にも上述の SthS との相応は見られる。それは以下に示す如くである。極微批判としては AKBh より Viṃś(V) の方がより整った形で論述されているので、Viṃś(V) の記述を見ることにしよう。世親 (Vasubandhu) は、Viṃś(V) において、唯識説の立場から、極微所成の対象が存在することを否定する為に、否定されるべき極微説を次の三種に分類する (cf. ViṃśV p. 6, 25-29)。外界の対象の存在を認める者にとって、巨視的に見える粗大な物は、物を構成する最小の要素で、部分をもたない極微 (paramāṇu) からできているが、その外的な粗大な対象は、

- (1) 諸部分 (avayava) をもった全体者で、しかも、単一なるもの (eka) か、(2) 多数 (aneka) の極微か、または、(3) 諸極微の積集したもの (saṃhata) かである。

世親は、外的対象のこれらの三つの在り方すべてを以下のように批判する。第一の全体としての単一なものとは、ヴァイシェシカ学派 (Vaiśeṣika) などが説く単一実体である。それは、諸部分 (avayava) を有し、しかも、その諸部分とは別個なものとして存在する実体、即ち、全体一者 (avayavin) としての単一実体である。しかし、その様な実体が、諸部分とは別に存在することは現実に経験されない、従って、全体一者は対象とはなり得ない、と批判する⁽⁷⁾。つまり、全体として単一なるものは、個々の部分の上に仮に見られるに過ぎず、部分とは別個にある実体として経験されるのではない、従って、それ自身として独立に存在するものではない、と批判する。

次に、第二の「多数の極微としての対象」とは、ヴィニターデーヴァ (Vinītadeva) の復注によると、互いに間隔を保った状態にある多数の極微 (rdul phra rab phrag can du gnas du ma) である⁽⁸⁾。この極微説に対して世親は批判する。多数の極微が認識されることはない、何とな

れば「諸極微が個々に把握されないからである⁽⁹⁾」、つまり、個々の極微が認識されない以上、多数の極微が別々にあっても、それらは認識されない。その様に認識されない多数の極微は対象ではない、と批判する。

最後に、極微の積集が外的対象であるとする第三説では、復注によると、相互に接近し、間隙のない状態にある (bar med par gnas pa) 諸極微⁽¹⁰⁾が対象である。離れている多数の極微は粗大なものとして見えないが、間隙なく集まった諸極微は粗大な物として見えると考えるのである。この諸極微が間隙なく集まるという説は、次の AKBh において認められた説と同じである。「[諸極微は決して] 触れ合わない (na spr̥santi)。しかし、[それらが] 間隙なしに (nirantara) [生じる] 場合には、触れられたと [仮に] 言われる、と大徳 [は説く]。そして大徳の見解は認められるべきである⁽¹¹⁾」という説が AKBh に述べられ、ここでの「間隙なく生じた諸極微」という説が Vim̐sV での「諸極微の間隙のない積集」という説に対応する。山口・野沢1965は、AKBh が経量部の立場に立つということから、この Vim̐s での極微積集説をも経量部説と見なしている⁽¹²⁾。Vim̐sV においては、この諸極微の積集説も否定される。何となれば「極微が一つの実体 (ekaṃ dravyam) として成立しないからである⁽¹³⁾」。極微が実体として存在する場合に限り、それらの積集が対象となり得るのであって、実体として存在しないものについては、それらが積集して対象となるということは不可能である、と批判するのである⁽¹⁴⁾。

以上が Vim̐s での極微批判の概要である。ここで、Vim̐s (V) と SthS 33との論述内容の対応を検討する為、極微批判の論法を比較して見よう。両者の比較から、後者の SthS の論旨は、Vim̐s (V) での第三説である「積集した (samhata) 諸極微」を批判する論旨と同じであることが次の様にして導かれる。Vim̐s 12ではその極微積集説に対して以下の矛盾が指摘される。もし諸極微がそのように間隙なく密集するならば、「[中央にある極微が前後左右上下の] 六つ [の極微] と同時に結合 (yoga) する [ことになる。その] ことから、[その中央の] 極微には [六つの接点があることになり、その結果] 六つの部分があることになり⁽¹⁵⁾」。しかし、これは極微が部分をもたないという前提に反する。逆に、もしその極微の無部分性を残そうとするならば、「[積集している] 六つ [の極微] が [中央にある極微の場所と] 同じ場所を占めること [になり、その] 為、[巨視的な粗大な] 個物が極微の大きさになる [矛盾に陥る]⁽¹⁶⁾」と極微説を批判する。つまり、諸極微が部分的に結合すれば、極微は部分を有するという矛盾になり、逆に、諸極微が全体的に結合すれば、結合する諸極微がその無部分性の故の一つの同じ極微に収束し、巨視的な粗大な物を構成できない矛盾になる。Vim̐s 12ではこの様に、積集した諸極微説を批判する。SthS 33での極微批判も、極微が部分をもたないので、結び付くことができない、と指摘し、更に、もし極微が他の極微と結び付くとすれば、それらは、部分をもたないので、完全に一つに結び合うことになり、粗大な個物は構成されないことになる、と矛盾を指摘している。従って、SthS 33と上述の Vim̐s 12とは、共に、部分のないものが互いに同所があれば粗大な物は永遠に構

成されない、という論旨を用いており、その意味では、両者には、極微批判の論法に関して類似性があるといえよう。しかし、批判の論法が類似するという理由から、批判される極微説そのものも同じであるとは、必ずしも決められない。実際、SthS 33と Vimś 12の場合、そこで批判される極微説は異なっていることが後に示されよう。

それでは、SthS と Vimś (V) とに見られる極微説の諸タイプは、どのように対応するのであろうか。以下に、この点を比較検討して見よう。SthS (33-36) の場合、極微所成の外的な対象として次の三種が論じられている。

(イ) 諸極微の結び付き (saṃyoga, cf. 33)、(ロ) 諸極微の集合 (samudāya, cf. 34)、(ハ) 諸部分を有する全体一者 (avayavin, cf. 36cd)、という三種である。

この中で、諸部分を有する全体一者 (ハ) に対しては、全体の一部が動く、すべての他の部分も動くという矛盾を指摘して、批判を行っている (cf. 36cd)。これは部分とは別個に全体一者なる実体が存在するという前提を援用した批判である。つまり、部分が全体一者と不可分に和合しており、しかも、全体一者は単一な本性をもつので、或る一部分でも動く、全体一者の中の他の部分も、その或る部分と同じ在り方をして動くことになる、という矛盾を示したものである。部分と不可分に和合する全体一者とは、ヴァイシェーシカ学派の主張する全体一者なる実体である。Vimś (V) でも、極微説の第一番目に、このヴァイシェーシカ学派の全体一者説を挙げている。従って、SthS の全体一者 (avayavin) という外境説 (ハ) は、Vimś (V) の「単一なるもの」(eka) という第一説 (1) に対応する。

次に、SthS での諸極微の結び付き (saṃyoga) という対象 (イ) に対しては、SthS 33において、諸極微がもし結び付くとすれば、諸極微は部分をもたないので完全に重なり、諸極微から粗大な物は構成されない、という論法で矛盾が指摘された。これと同じ矛盾の指摘は、前述の如く、上の AKBh (p. 32, 12) と Vimś 12の二つの典拠に見い出された。但し、両典拠にて否定される対象は異なっている。AKBh の場合、批判される説は、諸極微が「互いに触れ合う (√sprś)」という説である。これは説一切有部によっても否定される説である。一方、Vimś 12では「諸極微は、触れ合わないが、間隙なく積集する」という経量部説が批判されている。SthS 33における極微結び付き説への批判の論旨は、この二つの典拠に述べられた極微批判の論旨と同じである点から考えると、SthS 33において批判される極微結び付き (saṃyoga) 説 (イ) の解釈としては、諸極微が触れ合って (√sprś) 結び付くという説か、または、諸極微が触れ合わずに結び付くという説かのいずれかになることが予想される。

Vimś 12の場合、「触れ合わずに」間隙なく積集する (saṃhata) 極微を批判しているので、Vimś 12を典拠とすれば、SthS 33での批判の対象、極微結び付き説 (イ) は、触れ合わずに間隙なく積集する極微 (Vimś (V) の第三説) に対応するということになる。しかし、SthS 19を参考にすると、SthS 33での極微結び付き説 (イ) は、Vimś (V) の極微積集説には対応しない、と考

えられる。Viṃś(V)の極微積集説は、むしろ、SthSでの第二説である極微集合(samudāya)説(ロ)に対応するからである。その理由は次の如くである。SthS 19には、「諸極微が集合(°dus pa, *samudāya, *sañcaya)することによって粗大な(sthūla)物(rags pa'i gzugs)として見られる⁽¹⁷⁾」という極微集合説があり、これが経量部説として挙げられている。その経量部の極微集合(samudāya)説は、SthS(33-36)では第一説である諸極微の結び付き(samyoga)説(イ)ではなく、その次に挙げられる第二説(SthS 34)の極微集合(samudāya)説(ロ)に対応する。また、Viṃś(V)での第三説の極微積集説は、注によると、経量部の説とされる。SthSの極微集合説(ロ)も経量部説なので、この経量部説という点からSthSとViṃś(V)との極微説を対応させると、SthSでの第二説である極微集合説(ロ)の方が、Viṃś(V)での第三説の極微積集説に対応する、即ち、諸極微が触れ合わずに間隙なく集まったものという極微積集説に対応すると考えられる。従って、SthSでの諸極微の結び付き(イ)という第一説は、Viṃś(V)の第三説の極微積集説に対応しない。

(イ) SthSの極微結び付き(samyoga)説

(ロ) SthSの極微集合(samudāya)説——Viṃś(V)の第三説の極微積集(samhata)説

先に、SthSの極微結び付き説(イ)の解釈として、Viṃś(V)の極微積集説、または、AKBhで批判される極微触合説のいずれかとされたが、いま、Viṃś(V)の極微積集説の可能性が除かれたので、SthSの極微結び付き説(イ)は、AKBhで批判される「触れ合った」極微の結び付き説に対応する、と見なすことができる。

所で、SthSでの第二説「極微集合説」(ロ)は、第一説での諸極微が互いに触合する様な結び付き(イ)とは別な極微の在り方を示したものであるから、この極微の集合とは、諸極微が互いに結合することなく集まることである。SthSではしかし、その集まり方に関して、Viṃś(V)に述べられるような区別、即ち、間隙を保つものか、それとも間隙のないものなのかという区別は明言されていない。従って、SthSでの極微集合説(ロ)での「集合」(samudāya)を広い意味に解釈して、必ずしも経量部説のように諸極微の「間隙のない」集合と限定しない場合には、その極微集合説(ロ)に、Viṃś(V)の第二説である「間隙を保った多くの極微」という説が対応する、という可能性も否定されない。以上の対応関係を略図に示すと次のようになる。

SthS

(イ) 諸極微の結び付き——(諸極微の触れ合った結合、cf. AKBh p. 32)

(ロ) 諸極微の集合 ——諸極微の間隙なき積集(Viṃś(V)の第三説) / 間隙のある多数の極微(Viṃś(V)の第二説)

(ハ) 全体一者 ——単一なる対象(Viṃś(V)の第一説)

これら三種の極微説のうち、最初の極微結び付き説が、SthS 33において批判されたのである(未完)。

註

- (1) アドヴァヤヴァジュラの著作及び研究については、アドヴァヤ1988 pp. 1-8参照。
- (2) 経量部の定説を説明する写本の中の第3葉が欠損している。チベット訳と対照すると、松田1995に示された如く、経量部説を述べる偈文は、23偈半になる。しかし、SthSは、偈文で論述されており、毘婆沙師・瑜伽行派・中観派の定説の論述では半偈が残るケースは見られない。従って、経量部説の論述でのみ最後に半偈が残ることは、チベット訳または梵文写本に欠落が有った可能性を示唆している。しかし、SthSの注釈がない為に、現在のところ、欠落が有ったのか否かは確定され得ない。本論では、梵文の欠損部分をチベット訳で補い、チベット訳に従って偈文を数えることにした。
- (3) 偈文のチベット訳 (P 100b³⁻⁴) : rdul phran cha sas med ^{100b⁴}pa'i phyir // phan tshun yañ dag sbyor ba ^{D^{93b³}}med // thams cad 'brel (P; 'bral D) med bdag ñid pas // rags pa cuñ zad tsam yañ med // によると、写本での sanbatve に対応するチベット訳は 'brel med となるが、この否定詞 "med" は意味をなさない。しかし文脈上「結合」を意味する語は必要である。'brel (結合) なる訳語を考慮に入れて、sanbatve の代わりに saṃbandhe を想定した。*印は、梵文テキストでは、筆者による想定梵語であることを示す。
- (4) TarBh p. 67, 14-17: (yad etat pratibhāsamānaṃ tad ekaṃ tāvan na yuktaṃ, anantaroktavicārat.) (+ nāpy anekaṃ paramāṇuśaḥ paramāṇor ayogāt⁺). tathā hi yady asau sāmśaḥ kathaṃ paramāṇuḥ. atha niraṃśaḥ tadā saṃyuktāḥ paramāṇavaḥ sarvātmanā saṃyogāt parasparam abhinnadeśaḥ syur iti sarvaḥ piṇḍaḥ paramāṇumātraṃ syāt, +印の箇所チベット訳は Skt に対応しない、cf. TarBh(Tib) 397a³: du ma yañ ma yin te / rdul phra rab kyi śas (D; cha śas P) la (P; las D) rdul phra rab mi dmigs pa'i phyir ro // (cf. Kajiyama 1996 p. 145 の英訳、及び note 404)。
- (5) サハジャヴァジュラが Viṃś 12を引用する TDṬ では、極微批判は次の文脈で論じられている。真如 (tathata) は、有と無 (sadasat) を離れている (cf. TD 1ab)、という自説を証明する為に、彼は、最初に世間の「有」を否定し、その後世間の「無」を否定する。世間が「有る」という説を批判する論拠として離一多性論証を用いる。「この世間は、単一性 (ekatva) と多性 (anekatva, 即ち、非単一性) を欠く (*rahita)。それ故に、世間は非存在である」という離一多性論証を立論する。これにより、世間の「有」が成立しないことを証明する。その際に、世間の物事が極微所成で、単一なものとして存在する、という有外境論を予想し、これを否定する。まず、極微自身が存在不可能であることを示す。その教証として Viṃś 12 (= TDṬ 177a³⁻⁴) を引用している。極微自身が存在しないことを理由に、一極微所成の「単一な」物事も存在不可能であることを示す。次に、「単一な」物事が存在しないので、「多なる」物事も存在しない、という論拠により、物事の多性を否定する。この様にして、物事が「単一性」と「多性」の両方を離れることを示し、それに基づいて、物事が存在しないこと、即ち、物事の「有」が成立しないことを導出する。物事の「無」は「有」に基づいて規定されるが、いま、「有」が成立しないので、「無」も成立しないと論じる (cf. TDṬ 177a⁷⁻⁸)。かくして、「真如は有と無を離れている」という命題が証明される、とサハジャヴァジュラは結論する。Viṃś 12は、従って、離一多性論証での「世間が単一性を有する」という部分の否定の為に引用されている。

上述の離一多性論証では、物事の単一性の否定から、物事の多性の否定を導くという論法が採用されている。TDṬ での記述は次の如くである。「諸々の極微が [存在するものとして] 成立しない以上、如何なる単一なものも成立しない。更に、単一なものが成立しない故に、それら [極微] の集まりを本性とする多なるものも成立しない」(TDṬ 177a⁴: rdul phran rnams ma grub par ni gcig pa (P; pu D) cuñ zad kyañ mi 'grub la / gcig pa ñid ma grub +pa'i phyir+ (D; + +par P) yañ de bsags pa'i ño bo ñid du ma yañ mi 'grub bo //)。そしてその論拠として TDṬ では、MA 61 (= 51a²⁻³: dños po gañ gañ rnam dpyad pa // de dan de la gcig ñid med // gañ la gcig ñid yod min pa // de la du ma ñid kyañ med // = TDṬ 177a⁵⁻⁶) を引用する。この離一多性論証は物事の自性を否定する為の定型的な論法として多くの論書に用いられている。例えば、TS 1995, BhKr I p. 513, 14-16 (一郷1985 p. 172に指摘)、PrPUp 166b⁵⁻⁶, SMVBh (Shirasaki 1984) p. 99, 6-7 (=

- TarBh p. 68, 5-6) など参照。なお、TDT では、離一多性論証の教証として、LA X 709 (= TDT 177a⁶⁻⁷) を挙げるが、これと近似した偈文は、SthS では、中観派の定説の教証として提示されている (cf. SthS 71 = 8a⁵-b¹)。
- (6) AKBh p. 32, 12-13: na spr̥ṣantīti kāsmīrakāḥ. kiṃ kāraṇam. yadi tāvat sarvātmanā spr̥ṣeyur miśribhaveyur dravyaṇi (桜部1969 p.225に和訳)。極微に部分を認めない以上、部分のないものをいくら集めても巨視的な物を構成できない、という極微批判の定型は次の文献にも記されている。MAV 55a⁵: bdaḥ nid thams cad kyis 'byar na ni rdzas rnams 'dres par 'gyur te / rdul gyi rañ bzin gcig pu gañ gis 'byar ba de nid gzan dañ yañ 'byar ba'i phyir ro // (「[極微が] 全体で [他の極微に] 結合するとすれば、[極微からなる] 諸々の実体が交わって [一つになって] しまうであろう。何故ならば、[一方の極微が他方の極微と完全に一体となるという] 極微の一つの本性によって [或る極微が] 結合していると、その同じ [本性に] よって、[その極微が、更に] 別 [の極微] とも結合するからである」、一郷1985 (研) p. 127に和訳) ; BhKr I p. 511, 23-24: yathā paramāṇoḥ sarvātmanā saṃyoge piṇḍasyāṇumātrātprasāṅgaḥ; TarBh p. 67, 16-18, PrPUp 166b⁴⁻⁵。
- (7) 「まず、単一 [なる全体一者] が [外的な] 対象とはならない。何となれば、諸部分 [なる極微] とは別個に [あるような]、全体一者なるものはどこにも認識されないからである」(ViṃśV p. 6, 29-30: na tāvad ekaṃ viśayo bhavaty avayavebhyo 'nyasyāvayavirūpasya kvacid apy agrahaṇāt)。山口・野沢1965 pp. 70-71に和訳。以下の Viṃś 及び ViṃśT の和訳については、山口・野沢1965、梶山雄一「唯識二十論」『大乘仏典』15、中央公論社、1978、pp. 3-30など参照。
- (8) Cf. ViṃśT 219a¹: rdul phra rab phrag can du gnas du ma yañ yul ma yin no //, 219a⁴⁻⁵, 219a⁸-b¹ (山口・野沢1965 pp. 73-74に和訳)。
- (9) Cf. ViṃśV p. 6, 30-7, 1: paramāṇūnā<ṃ> pratyekam agrahaṇāt。
- (10) Cf. ViṃśT 219a², 219b²: phan tshun nas ñe ste (D; te P) bar med par gnas pa'i rdul phra rab dag kyañ yul ma yin te / (山口・野沢1965 p. 74和訳)。
- (11) AKBh p. 33, 2-3: na spr̥ṣanti, nīrantare tu spr̥ṣtasamjñā iti bhadantaḥ. bhadantamataṃ cāiṣṭavyam (桜部1969 p. 226和訳)。山口・野沢1965 p. 79 (note 2) 参照。
- (12) 山口・野沢1965 p. 79, note 2参照。
- (13) ViṃśV p. 7, 1-2: yasmāt paramāṇur ekaṃ dravyaṃ na sidhyati。
- (14) 同様な極微説の分類は、シャーントラクシタ (Śāntarakṣita) の MAV(55a^{2ff.}) にも見られる。そこでは極微所成の対象として次の三種が挙げられる。(1) 諸極微が結合したもの ('byar ba) (ヴァイシェーシカ学派の説)、(2) 諸極微は結合しないが、極微は他の極微と間隙を保ちながら (*sāntara) それらの極微によって囲まれる (parivṛta) (シユバクブタの説)、(3) 極微は間隙なしに (*nīrantara) 他の極微に囲まれる (経量部の説)、という三種である。これらは、一郷1985 (研) (pp. 12-14) に考察されている様に、順次、Viṃś (V)での三種の外界の対象に対応する。
- (15) Viṃś 12ab: ṣaṭkena yugapad yogāt paramāṇoḥ ṣaḍamśatā /。
- (16) Viṃś 12cd: ṣaṅṅāṃ samānadeśatvāt piṇḍaḥ syād aṇumātrakaḥ //。
- (17) Cf. SthS 19ab (= 100a²): phra rab rdul ni 'dus pa las // rags pa'i gzugs su mthoñ ba yi // (Skt 写本のこの部分は欠損、松田1965 p. 208参照)。TRĀ では極微積集説は経量部説とされる、cf. TRĀ p. 4, 5-6: asya (= sautrāntikasya) khalu paramāṇusañcayarūpo 'rthaḥ sākārajñānanakanāḥ。

略号

D デルゲ版西蔵大蔵経

印仏研 印度学仏教学研究

P 北京版西蔵大蔵経

アドヴァヤ1988 密教聖典研究会「アドヴァヤヴァジュラ著作集一梵文テキスト・和訳(1) — 『大正大学総合

- 佛敎研究所年報』10, 1988, pp. 1-57.
- 一郷1985 Masamichi Ichigō, *Madhyamakālaṃkāra*, Kyōto 1985.
- 一郷1985 (研) 一郷正道『中觀莊嚴論の研究』京都 1985.
- Kajiyama 1966 Yūici Kajiyama, *An Introduction to Buddhist Philosophy, An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*, Kyōto 1966.
- 松田1995 松田和信『サハジャヴァジュラの仏敎綱要書 (Sthitisamuccaya) —その梵文写本について—』『印仏研』43, 2, 1995, pp. 205-210.
- 桜部1969 桜部 建『俱舎論の研究 界・根品』京都 1969.
- Shirasaki 1984 Kenjō Shirasaki, *The Sugatamatavibhaṅgabhāṣya of Jitāri (I)*, 『神戸女子大学紀要』文学部篇 17, 1, 1984, pp. 77-107.
- 山口・野沢1965 山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』京都 1965.
- AKBh Abhidharmakośabhāṣya (Vasubandhu): *Abhidharma Kośabhāṣya of Vasubandhu*, ed. P. Pradhan, Patna 1967.
- TarBh Tarkabhāṣā (Mokṣākaragupta): *Tarkabhāṣā and Vādasthāna of Mokṣākaragupta and Jitāripāda*, ed. R. Iyengar, Mysore 1952, pp. 1-71.
- TarBh (Tib) Tibetan Translation of the Tarkabhāṣā: P 5762.
- TD Tattvadaśaka (Advayavajra): 矢板秀臣「22. Tattvadaśaka」、『アドヴァヤヴァジュラ著作集—梵文テキスト・和訳(4)—』『大正大学総合佛敎研究所年報』13, 1991, pp. 92-94.
- TDT Tattvadaśakaṭīkā (Sahajavajra): P 3099.
- TRĀ Tattvaratnāvalī (Advayavajra): 宇井伯寿『大乘仏典の研究』東京 1979, pp. 1-42.
- TS Tattvasaṃgraha (Śāntarakṣita): *Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla*, ed. S.D. Shastri, 2 Vols, Varanasi 1968. GOS 版 = TS(P) ed. by E. Krishnamacharya, Baroda 1984 (Vol. 1), 1988 (Vol. 2).
- TSP Tattvasaṃgrahapañjikā (Kamalaśīla), s. TS.
- PrPUP Prajñāpāramitopadeśa (Ratnākaraśānti): P. 5579.
- BhKr I The first Bhāvanākrama (Kamalaśīla): G. Tucci, *Minor Buddhist Texts Parts I & II*, Delhi 1986, pp. 495-539.
- MA Madhyamakālaṃkāra (Śāntarakṣita): P 5284.
- MAV Madhyamakālaṃkāravṛtti (Śāntarakṣita): P 5285.
- LA Laṅkāvatārasūtra: 南条文雄, *The Laṅkāvatāra Sūtra*, 京都 1923.
- Viṃś Viṃśatikā (kārikā) (Vasubandhu), s. ViṃśV.
- ViṃśT Prakaraṇaviṃśakaṭīkā (Vintadeva): P 5566.
- ViṃśV Viṃśatikāvṛtti (Vasubandhu): *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux Traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (La Vingtaine) Accompagnée d'une Explication en Prose et Triṃśikā (La Trentaine) avec le Commentaire de Sthiramati*, ed. S. Lévi, Paris 1925, pp. 3-11.
- SthS Sthitisamuccaya (Sahajavajra): P 3071.
- SMVBh Sugatamatavibhaṅgabhāṣya (Jitāri): P 5868.