The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	瑜伽行学派における空性説の展開
Author(s)	水尾, 寂芳
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1983, 17, p. 21-37
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/10845
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

瑜伽行学派における空性説の展開

水　尾　寂　芳

一　はじめに

本稿は、初期瑜伽行学派 (Yogācāra) の諸文献において、中阿含の『小空経』の空性思想を介して大乗仏教の基盤ともいうべき空性思想が導入され、この学派に独自の空性説へと展開していく過程を解明せんとするものである。

ところで、瑜伽行学派の空性思想としてしばしば論及されるのは、次の『中辺分別論』の冒頭の偈である。

> 虚妄分別は存在する。そこにおいて二つのもの（所取と能取）は存在しない。しかし、そこにおいて空性が存在する。そしてそこ（空性）においてもそれ（虚妄分別）が存在する。(1)

このように、我々の主客二元の現象世界（＝輪廻世界）である「虚妄分別において、空性が存在する」ということは、その「虚妄分別」を観ずる独自の唯識観行によって、「空性」「真如」「法界」と呼ばれる大乗の根本真理に悟入することを意味し、「空性においても虚妄分別が存在する」ということは、大乗の菩薩が清浄後得智によって、「空性」の場において、衆生の現象世界に働きかけていくことを意味するであろう。このような大乗的意味を有すると考えられる第一偈が、次のような空性の定型句に基づくことが世親釈によって明らかにされている。

以上のように〔第一偈によって〕“ＡにおいてＢが存在しないとき、Ａ

はBについて空であると如実に正観する、次にAにおいて余れるものがあるとき、それはそこにおいて実在として存在すると如実なるままに知る”という無顛倒なる空性の相が説かれたのである。[2]（引用符で囲んだ文章を向井氏に従って[3]「空性の定型句」と呼ぶ）。

ここにおいて「余れるもの」は、上述したような大乗的意味を持つ「虚妄分別中の空性」と「空性中の虚妄分別」である。このような「余れるもの」を実在とする空性思想こそはこの学派において独自に展開したものであるが、それは、いかにして成立し、いかなる真理を説くものであろうか。

すでに度々指摘されているように、[4]この空性の定型句は、ほぼ同じ形で中阿含『小空経』に見いだされる。それが『瑜伽師地論摂事分』において瑜伽行者の修行道体系の中に取り入れられ、『瑜伽師地論菩薩地』において大乗菩薩道における「空性」として再解釈され、上述『中辺分別論』の空性思想へと完成されていくと考えられる。いま、この継承展開の過程を検討することにより、我々は瑜伽行学派において原始仏教以来の「余れるもの」を実在とする空性思想がどのように取り入れられ、大乗化されていくかといった空性思想の展開を見ることができるであろう。

二　中阿含『小空経』

はじめにまず中阿含『小空経』[5]において、所謂「空性の定型句」特にその中の「余れるもの」がどのような本来的意味をもって説かれていたかを確認しておかねばならない。

『小空経』は、世尊が過去世においても現在世においても、しばしば (bahulam) 様々な段階の空性住 (suññatā-vihāra)(空性を観ずる心統一の諸段階) に安住された (viharati) ことから説きはじめて、七段階にわたる空性住を解説することを主題としている。ここにおいて空性住は、1)森林という概念構想に基づく空性住、2)大地、3)虚空無辺処、4)識無辺処、5)無所有

処という概念構想に基づく空性住、6)無相心定に基づく空性住、そして7)阿羅漢の六種の認識能力をもった身体に基づく空性住の七段階にわけられている。[6] 結論から云うならば、「空性の定型句」は、比丘のいまここなる主体存在が、前段階の概念構想について「空」であり、現段階のそれについて「不空」であることを確認して、各段階の空性住を体得 (avakkanti) するためのものであり、「余れるもの」は、各段階の空性住にはいっている比丘のいまここなる主体存在そのものであるということができるであろう。

さて、各段階の空性住は、同じ叙述形式によって説かれているので、第一の空性住を取り上げておこう。比丘は、まずはじめに、森林の中で空性住の心統一にはいろうと修行していて、人や村という概念構想 (saññā) を思惟せず、唯一にして全一なる (ekatta) 森林という概念構想に基づいて (paṭicca) 思惟する。ここで ekattą という語に注目したい。この語は森林という概念構想が唯一つだけ存在していて全体において一様一味であることを意味する。[7] このように唯一にして全一なる森林という概念構想に心集中するときにこそ、この最初の空性住の心統一が完成されるのである。ここにおいて次のように知る (pajānāti)。比丘自身の「いまここなる主体存在において、人や村という概念構想に基づく多種の構想作用 (daratha)[8] は存在しないが、唯一にして全一なる森林という概念構想に基づく全一的構想作用 (darathamattā) が存在している」と。更に次のような空・不空の観察がなされる。「概念構想をもついまここなる主体存在 (idaṁ saññāgatam) は、人や村という概念構想について空である。しかし、ここにおいて不空なるものが存在する。すなわち唯一にして全一なる森林という概念構想に基づいてである(atthi c'ev'idaṁ asuññataṁ yadidaṁ araññasaññaṁ paṭicca ekattam)[9]」。かくして「あるもの（ここでは概念構想）があるもの（ここではいまここなる主体存在）において存在しないとき、その存在はその概念構想について空であると観察し、つぎにその存在において余れるものがあ

るとき、いまここに存在するとその実在するものを知る」という空性の定型句によって最初の空性住を体得するに至るのである。

以上が第一の空性住である。この場合、いまや森林という概念構想に基づいて空性住の心統一にはいりつつある比丘にとって、かつて存在していた人や村という概念構想に基づく多種の構想作用は存在しない。したがって比丘のいまここなる存在は、それらの概念構想については「空」である。しかし、同時に「余れるもの」として比丘自身のいまここなる主体存在が、唯一にして全一なる森林という概念構想をもって存在している。したがって、比丘のいまここなる存在は後者の概念構想については「不空」である。このように「空性の定型句」によって思惟して観じていくとき、比丘のいまここなる存在は、最初の段階の空性住を体得するに至る。ここにおいて「余れるもの」は、この空性住にはいっている比丘のいまここなる存在そのものであると云ってよい。

以下同様に比丘のいまここなる主体存在が体得する空性住における概念構想が、順次に2)大地、3)虚空無辺処、4)識無辺処、5)無所有処という概念構想、というようにより広大にしてより深層の概念構想へと向上していく。それぞれの段階の空性住において、比丘のいまここなる存在は、前段階の概念構想について「空」であり、現段階の概念構想について「不空」である。そしてこのように「空性の定型句」によって観じつつ、各段階の空性住を体得するのであり、「余れるもの」は、各段階の空性住にはいった比丘のいまここなる主体存在そのものである。ところで、漢訳と蔵訳の伝承に従うと、次の段階の空性住は当然予想されるような「非想非々想処」という概念構想によるそれを欠いて、パーリ本の「無相心定」(漢訳：無想心定、蔵訳：無相界、mtshan ma med pai dbyiṅs : animittadhātu) による空性住を説いている。このことをはじめとするいくつかのパーリ本と漢・蔵両訳の相異点を適確に説明し、本来のテキストを定めることは、いま

の私の能力を超えている。[10] しかしながら次章に論ずるように『摂事分』が、漢・蔵訳の「無相心定」を「非想非々想処」と理解したことは確実であると考えられる。ゆえに、いまはその漢・蔵訳の構造に従って論を進めることにする。ともあれ、『小空経』は、ここの最上位の無相心定の構想作用をもつ空性住についても、上来と同様に比丘のいまここなる主体存在が「空性の定型句」によってこの空性住を体得すること、「余れるもの」がこの空性住にはいっている比丘のいまここなる主体存在そのものであることを説いているのである。

ところで『小空経』は、確かに、いま述べた無相心定に基づく空性住が最上位の空性住であると考えているのであるが、しかし、それはいまだ究極の解脱であるのではない。その最上位の空性住からも解脱するところにこそ究極の阿羅漢の解脱がある。そのような解脱は、いかにして体得されるか。『小空経』は説く。比丘はいまや無相心定の空性住にあって、その無相心定について次のように観察する。

> いまここなる無相心定は、まさしく〔過去世における業によって〕生成したもの (abhisaṁkhata) であり、〔過去世の意思によって〕意思されたもの (abhisañcetayita) である。いかなるものでもあれ、生成し、意思されたものは無常で滅する性質あるものである。[11]

このように悟りの知によって知るとき、欲・有・無明の三漏より解脱して自由になり、阿羅漢果を証得する。ここにおいて阿羅漢はつぎのような最高にして無上なる空性住を体得するという。いまここなる阿羅漢の主体存在において、欲・有・無明の三漏に基づく構想作用はもはや存在しない。いまここなる阿羅漢の存在は、欲・有・無明の三漏について空である。しかし、阿羅漢の存在において、この世の寿命が存続することを条件として六種の認識能力をもった身体に基づく統一的構想作用が存在する。「いまここに不空なるものが存在する。すなわち〔この世の〕寿命〔が存続するこ

と〕を条件として六種の認識能力をもったいまここなる身体〔が存在すること〕に基づいてである (...yadidaṁ imam eva kāyaṁ paṭicca saḷāyatanikaṁ jīvitapaccayā)[12]」と説かれている。したがって「空性の定型句」によって阿羅漢の主体存在が欲・有・無明の三漏について「空」であることを知り、六種の認識能力をもった身体について「不空」であることを知って解脱を体得する。そして「余れるもの」は、六種の認識能力をもった身体としての阿羅漢のいまここなる主体存在そのものである。それではこのように「最高無上なる空性住」において、六種の認識能力をもつ身体存在としての阿羅漢のいまここなる主体存在が「余れるもの」であるとは、いかなることであるか。それは次の如くに考えられる。過去・未来・現在の諸仏と同一の解脱によって解脱し、すべての諸煩悩、とくに我見等とともに概念構想をも究極的に滅尽させた阿羅漢の主体存在においても、この世の寿命がのこっている限り、いまここなる六種の認識能力をもった身体存在が存続し続ける、と。おそらく諸仏及び阿羅漢は、このいまここなる六種の認識能力をもった身体が存続していることによってこそ、この世に住して仏教の真理を説法し続けるであろう。

以上の如くに解釈してくるとき『小空経』は「空性の定型句」によって各段階の空性住を体得しつつ、究極的に阿羅漢の解脱をも体得することを説き「余れるもの」として各段階の空性住にあるいまここなる主体存在、特に阿羅漢の六種の認識能力をもった身体存在を説くといってよい。瑜伽行者たちは、このような意味をもった「空性の定型句」と「余れるもの」をこそ導入して独自の空性思想へと展開させていくのである。

三　『摂事分』の『小空経』解釈

『瑜伽師地論 (Yogācārabhūmi) 』百巻に編纂されて伝承されている瑜伽行者たちの諸文献の中で『摂事分』が如何なる位置にあるかについて、我

々はいまだ信頼すべき研究成果に恵まれていない。それを確定することは、むしろ現在の学界に課せられた焦眉の課題であるというべきである。しかし本稿の一応の前提として次のように考えておくことができよう。瑜伽行者たちは、（Saṁgharakṣa の『修行道地経 (Yogācārabhūmi)』以来の伝統を継承し発達させつつであるが）まず『声聞地』において、A．不浄観・慈観乃至数息観によって止 śamatha と観 vipaśyanā を修習して転依 āśrayaparivṛtti を体得する。ここにおいて二つのコースに分かれて、B．世間道によって四禅定・四無色定を修行して五神通を体得するか、或は、C．出世間道によって四諦十六行相の真理を観じつつ四諦を現観して見道にはいり修道を修し阿羅漢果を体得する、という修行道体系を構築した。[13] しかるにこの『声聞地』の修行道体系は、いまだ原始経典にみられる諸修行道思想の体系化という側面を残していて、実践的に首尾一貫した修行道体系としては幾多の問題を残していると考えられる。特に次の二つの点が問題となっている。一つは、Aによって止観を修習して転依を体得することが、どのようにBの世間道或はCの出世間道の前提条件となるかということ、二は、Cの出世間道においてもBの世間道は重要な基本的修行であるが、前者において後者はどのように修行されるかということ、『摂事分』は、既に先学によって指摘されている如く、[14]（おそらく根本説一切有部所伝の）『雑阿含経』中の経典を一経ずつ取りあげて、瑜伽行者の修行道体系の立場から解釈し、以て『声聞地』以来残されていた上述のような諸問題を解決しようとしたものであるということができる。それではその『摂事分』が上述の中阿含『小空経』を敢えて引用するのは如何なる意味においてであるか。

『摂事分』は『雑阿含経』第236経「乞食清浄経（M. N. no. 151 Piṇḍapātapārisuddhisutta)」を解釈するにあたって、わざわざ中阿含『小空経』を引用して、上述の二つの問題の後者、即ち出世間道において世間道はどの

ように修行されるかに答えようとしていると考えられる。『摂事分』は、次のような導入の言葉によって『小空経』の解釈をはじめる。

> 聖声聞弟子は、既に正見を成就し〔四諦の〕真理を見て、如実なるままに空性に悟入した上で、世間道によっても空性を修習し、かつ出世間道によっても空性を修習する。(15)

この一段の意味はこうである。聖声聞弟子である瑜伽行者は、これまでに止観を修習してきて転依したことにより、既に正見を成就し〔四諦の〕真理を見ている。――そのことは、即ち如実なるままに空性に悟入したことである。これは明らかに四諦の現観が即ち空性への悟入であると解釈しておいて『小空経』の空性住を導入するのである。このようにして見道にはいった上でいよいよ修道を修行することになる。この場合の修道において世間道を修習するというのは、森林の概念構想乃至無所有処の概念構想をもった主体存在から離欲するもので、『小空経』（漢・蔵訳）の空性住の中では無相心定（『摂事分』はこれを非想非々想処と解している）をもった主体存在を「余れるもの」とする空性住までに相当する。そして出世間道とは、非想非々想処の概念構想をもった主体存在からも離欲するもので、究極の身体存在を「余れるもの」とする阿羅漢の解脱を証得する最後の空性住に相当する。このようにして『摂事分』は『小空経』を導入することによって、世出世二道を共に空性という真理――ここでは四聖諦と同じ意味をもつ――を修習する空性住として一貫させた上で修道の修行内容としたのである。

以上のような基本的解釈の下に『摂事分』は『小空経』の「空性の定型句」とその「余れるもの」をどのように解釈しているだろうか。

まず「空性の定型句」について、『摂事分』は、空性住の階梯の文脈から定型句だけを取り出し、具体例をあげて上述の世出世二道の意味を総括して論じている。即ち、客舎（蔵訳 khaṅ pa : gṛha ）という建物は、その中に或る種の人の集まりが存在しないときには、その同じ人の集まりについ

て空であり、存在するときには、その同じ人の集まりについて不空である。そのように、ある空性住の概念構想をもついまここなる主体存在は、それ以前の空性住の概念構想については空であり、その空性住の概念構想については不空である。このような建物とその中の存在物についての空・不空の具体例は『小空経』にも見られ、それはまさしく最後の空性以前の世間道における「空性の定型句」を例示するものである。それに対して、出世間道の具体例はこうである。先の同じ客舎は、その構成物である材木、屋根、門戸、門といった部分を欠くとき、それらについて空である。しかし、この客舎は、客舎自体についてはいかなるときも空ではあり得ない。このような決して空とはなり得ない根拠の存在を示す具体例は、『小空経』には見られないが、これは明らかに、出世間道における「空性の定型句」を例示するものであり、最後の阿羅漢の空性住おいて六種の認識能力をもった身体存在が究極の「余れるもの」であることを例示している。このような客舎についての二種の具体例に基づいて、『摂事分』は、「自体所依止身(lus daṅ gnas : ātmabhāvāśraya)」という考え方を導入して、『摂事分』の理解する世出世二道の「空性の定型句」の意味を定義していく。即ち、世間道における「空性の定型句」は、この自体所依止身が、或る時点で、或る受・想・思の煩悩・随煩悩については空であり、また別の或るものについては不空である、ということである。そして、出世間道における「空性の定型句」は、この自体所依止身が眼耳鼻舌身といった身体の構成物について空であり得ても、この自体所依止身自体についてはいかなるときも空ではあり得ない、ということである。即ち、阿羅漢の究極の解脱においても、自体所依止身が「余れるもの」であることを云うのである。ここにおいて、『摂事分』は、その出世間道における「余れるもの」をも認めない一切皆空説（背景には当然『般若経』の前提が考えられよう）を、顚倒した空性への悟入であり、仏教の法と律から逸脱するものであるとして非難してい

る。以上のように『摂事分』は『小空経』にはなかった具体例を加え、「自体所依止身」という新しい言葉を導入して、特に最後の空性住における「空性の定型句」によって、阿羅漢の六種の認識能力をもった身体存在が「余れるもの」であることを強調している。

次に「余れるもの」について。『摂事分』が上述のように世間道と出世間道における「空性の定型句」を定義するにあたって、それらにおける「余れるもの」である「概念構想をもついまここなる主体存在」と「六種の認識能力をもつ身体存在」を共に「自体所依止身」即ち「身体存在の根拠 (ātmabhāvāśraya)」と定義したことは、それらをいわば二種類の「転依 (āśrayaparivṛtti)」であると考えたことに基づくであろう。

このことは、『摂事分』における転依思想を検討することによって確認される。『摂事分』において転依の具体的な説明はわずか二箇所に見られるのみである。しかし、そのいずれもがいまの二種類の「余れるもの」が転依であることを裏付けている。それによれば転依とは『摂事分』で云う所の解脱に相当し、[16] その解脱は、見・修二道による有学・無学の両者について説かれる[17]ことから、まず、正見を得る見道において転依を得るということができる。それは次のようにも説かれている。「正見によって無明が断ぜられ、明 (vidyā) が生じることにより、現在において、無明界に属する六種の認識能力(ma rig pai khams daṅ ldan pai skye mched drug : avidyādhātvanugatāni ṣaḍāyatanāni) が滅せられ、明界に属する六種の認識能力が生じる。[18]」このことが麁重 (gnas ṅan len : dauṣṭhulya) を清浄にする転依であるとされる。これによって、正見が転依の直接の契機であることが知られる。また、これによって「余れるもの」である六種の認識能力をもった身体存在が転依であることも裏付けられるであろう。次に、四無色定という冥想の階梯で云うならば、最後の非想非々想処から離欲することも解脱であり転依である。即ち「聖声聞弟子が、無所有処を離欲し、非想非々

想処の心作用 (ḥdu byed : saṁskāra) を余れるもの (lhag ma : avaśiṣṭa) とし、有頂定 (srid pai rtse mo : bhāvāgra) を獲得し、そこに安住した上で、直ちに漏滅を得る」[19] そのとき転依を体得するのである。このような説明によって、いまの「余れるもの」が転依であることを行位的にも裏付けることができるだろう。

以上のような『摂事分』における転依思想は、いまだ体系的には未熟なものと云わざるを得ない。しかし、このように考察することにより、『摂事分』が修道における世出世二道の解釈において『小空経』を導入し、次のような見道と修道の理解に到達したことを確認することができるであろう。聖声聞弟子は、正見を得て如実なるままに空性に悟入して転依を得た後に、世間道によって空性を修習していって、最後に出世間道によって非想非々想処からも離欲するとき、すべての漏を完全に滅して究極の転依を獲得する、と。

四　『菩薩地』の『小空経』解釈

上述したように瑜伽行者たちが『声聞地』から『摂事分』へと阿含経典の伝統を集成して自らの修行道体系を発達させつつあった頃、おそらく彼らの中の一部の人々が大乗経典に説かれる諸菩薩行、特に『十地経』の十地の菩薩行を導入することによって菩薩の修行道体系を構築し始める。『瑜伽師地論』の『菩薩地』は、そのような最初期の菩薩の修行道体系の発達過程を伝える基本文献である。このテキストは、本来の古層テキストに大幅な改訂が加えられ、新層テキストが付加されて現行本になっていると考えられるが、いまはそのようなテキストの発達に関する仮説を前提しておいて、菩薩の修行道体系の発達過程を要説し、その過程において、『小空経』がどのような役割を果したかを考察する。

『菩薩地』は、まず上述『摂事分』に見られた如き修行道体系に基づいて、

菩薩の修行道体系を構築していく。『摂事分』において、瑜伽行者は止観を修行して見道に入り転依を体得した上で、更に続いて修道において『小空経』に基づく空性の修習によって転依を向上させていき、阿羅漢果において究極の転依を完成させるという修行道体系が考えられるに至っていたが、『菩薩地』は『十地経』の十地の菩薩道を、『摂事分』の瑜伽行者の修行道体系によって解釈して、前者を実践化し後者を大乗化して大乗菩薩の修行道体系を構築しはじめていると云ってよい。即ち、『菩薩地』は、一無数大劫にわたって六波羅蜜・四摂事の自利・利他行を修行してきて、初地の菩薩地にはいるとき転依を体得し、[20] 二地乃至十地の菩薩地において真如の知を修行して麁から細への煩悩障・所知障を除いていって、最後に如来となって究極の転依を完成させる[21]という菩薩道を構築しはじめている。『摂事分』において見道以後空性の修習によって転依が向上していくと考えられたように、『菩薩地』においても初地以後真如の知の修行によって転依が完成していくと考えられている。かくして『菩薩地』において十地の菩薩道は、初地において転依を得て以後真如の知を修行して煩悩障・所知障を除いていき、「無上の転依」を完成させていく修行道として構築されはじめたのであるが、しかしいまだ大乗菩薩として瑜伽行者が実際に修行するための修行道体系になっているとは云い難い。ここにおいて瑜伽行者たちは、更に実践的な菩薩の修行道体系にするべく、次々に改訂を加えていく。まず最初にそのことを明言しているのは、『菩薩地』の次のような説明である。

> 如来がどのように声聞弟子たちのそれぞれの悟入のための修行方法について教訓を垂れ給うかということについては、声聞地において完全に説かれた。…如来は、修行をはじめたばかりの菩薩の心が〔三昧にはいって〕定まるために、どのように教訓を垂れ給うか。如来は……次のように教訓を垂れ給う[22]

と云って以下に、修行をはじめたばかりの菩薩の「加行道」を説く。おそ

らく『般若経』以来の空性を思惟する伝統を承けて、ここでは特に、瑜伽行者たちが思惟していた五蘊・六処等の諸真理について「名称・概念・観念に基づく眼 (nāmasaṁjñaprajñapti-cakṣuḥ) 」等の諸存在とそれらの根拠である「実在そのもの (vastumātra) 」とを区別し、前者については、

> 偶来の概念的諸存在であると知って…戯論の概念的諸存在を放捨しては放捨しきっていき[23]……。

後者については、「不可言説の本性ある (nirabhilāpyasvabhāva) 」実在そのものに繰り返し繰り返し安住せよ、と説くのである。かかる「加行道」の修行によってこそ、初地の菩薩地に悟入して、いまや「不可言説の本性ある実在そのもの」と解釈しなおされた根本真理、真如[24]を如実なるままに、無分別に真接知によって知り、転依を体得する。これより以後十地の菩薩地において、このように理解された真如の真実知を、煩悩・所知の二障、特に所知障より清浄にしていって転依を完成させていくのである。まさしくこの真如の真実知を清浄にする修行が「空性の修習」であると考えられて、『小空経』以来の「空性の定型句」と「余れるもの」によって説明されるのである。

> 色等の名称に基づく〔諸存在〕の〔根拠となる〕実在〔そのもの〕(rūpādisaṁjñakavastu) において、色等の観念に基づく言語的諸存在 (rūpam ity evamādiprajñaptivādātmako dharmaḥ) は存在しない。〔ゆえに前者は後者について空である〕。しかし、ただそこにその同じ色等の観念に基づく言語〔的諸存在〕の根拠 (rūpam ity evamādiprajñaptivādāśraya) だけが余れるものとして存在する。その実在そのものは存在している。〔したがって不空である〕。……かくして如実なるままの真如、即ち不可言の本性ある真如を如実なるままに知るのである。[25]

このように「空性の定型」が再解釈されるとき、色等の名称に基づく言語的諸存在の根拠が、その実在そのものであると考えられるであろう。それ

が言語的諸存在について空であり、それ自体としては不空であって実在すると説かれるようになると考えられる。その場合「余れるもの」が十地の菩薩行によって清浄にされた究極の転依における「言語的諸存在の根拠としての実在そのもの」即ち「不可言説の本性をもった真如」であることは、直ちに知られるであろう。『菩薩地』の真実品は、「所知障より清浄になった智によって知られる真如」を論じて、以上のように「空性の定型句」と「余れるもの」を再解釈したのちに、更にそのような真如、そのような空性、そのような実在に基づいてこそ、あらゆる十地の菩薩行も、輪廻に住せずかつ涅槃にも住せざる「不住涅槃」も実現されることを説いている。

> かの菩薩は実にその深く悟入した法無我の智慧によって、すべての存在が不可言説の本性をもつことを知って、いかなる存在をも分別せず、ただ実在そのもの、真如そのものを認識する。しかも、彼はそれが実在そのものであるとか、真如そのものであると考えない。…最高の真理について行じているとき、その真如によって、すべての存在が平等平等であると如実なるままに智慧によって見る。すべての存在について平等なる見、心をもつものは、かの最高の捨(upekṣā)を得る。その捨に依存して、すべての学問・技術において努力する菩薩は、すべての労苦、すべての苦の災難によっても退転しない。……彼は熱意を有し、無礙に前進していて、… 大苦難を受ければ受けるほどいよいよ無上等正覚に対する熱意を増大せしめる。[26]

以上のように、中阿含『小空経』以来の「空性の定型句」と「余れるもの」の思想史的展開過程を跡付けてくるとき、いまはもはや論ずることはできないが、これより以後の思想展開においてこの「色等の名称に基づく言語的諸存在の根拠である実在そのもの」こそが根本思想となって、それ

が、やがて「虚妄分別」と「空性」へ分析されて、加行道の根本構造が、「虚妄分別」から「空性」へ、によって解明され、十地菩薩行の根本構造が「空性」から「虚妄分別」へ、によって解明されるに至ることも理解されるであろう。

注

(1) Gadjin M. NAGAO ed., *Madhyāntavibhāgabhāṣya,* (Tokyo) 1964, P. 17, 16–17 (I–1).

(2) *Ibid.* p. 18, 13 – 14.

(3) 向井亮「『瑜伽論』の空性説 —『小空経』との関連において—」(印度学仏教学研究 22–1 、昭和49年、 pp. 368–9).

(4) 注(3)の他に、長尾雅人「空性における「余れるもの」」(『中観と唯識』、岩波書店、1978、 pp. 542–560); 向井亮「阿含の〔空〕に対する大乘の解釈とその展開」(印仏研 31 –2 、昭和58年、 pp. 300–303).

(5) Cūḷasūññatasutta, Majjhima Nikāya No.121 (PTS ed., III p.104 ff,) ; 漢訳, 中阿含『小空経』(大正大蔵経〔大正〕第一巻 p. 736c ff.); 蔵訳, (梵名) Śūnyatānāmamahāsūtra (北京版西蔵大蔵経〔Pek. Tib〕第三十八巻 p. 278, l. 2ff.)。尚, 『小空経』については、上記注(3)(4)の他に、早島鏡正「初期仏教における定と慧」(日本仏教学会年報41, 1976, pp. 21 –33); 玉城康四郎「原始経典における業異熟の解明」(雲井昭善編『業思想研究』、平楽寺書店、1979、 pp. 206–230) (玉城 I と略す); 同、「空思想への反省」(『空』下、平楽寺書店、1982、 pp. 924–927) ; 藤田宏達、「原始仏教における空」(同『空』下、 pp. 450–456) ; L. SCHMITHAUSEN, "On Some Aspects of Descriptions of Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism", *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf.* (*Alt -und Neu -Indische Studien 23*), hrsg. v. K. BRUHN und A. WEZLER, Wiesbaden, 1980, pp. 232–239.

(6) これは漢・蔵訳所説の構成であるが、以下の具体的内容はパーリ本による。補説参照。

(7) SCHMITHAUSEN, op. cit., p. 233, n. 122 参照。今までの邦訳ではこの点は明確でないと思われる。尚、第二の空性住で説かれている具体例「たとえば、牛の皮が百本の針でピーンと広く張られて凹凸がないように云々 (M. N. III p. 105,

7−12)」はよくこの語の意味を表わしている。

(8)概念構想を思惟する(manasikaroti)ということとの密接な関係により、このように意訳する。

(9)漢・蔵訳では、この空・不空の観察と、先の構想作用の有無の観察が逆の順で述べられている。

(10)補説参照。

(11) M. N. III. p. 108, 14−18. 尚、漢・蔵訳は後半が異なるが無相心定を離欲せんとする趣旨は同じと考えられる。

(12) Ibid. p. 108, 30−31.

(13)『声聞地』における世出世二道については、その第四章(K. SHUKLA, *Śrāvakabhūmi,* (Patna) 1973, p. 437 ff. ; 大正 vol. 30, p. 465aff.)に詳説。また第一章には略説がある。(*Ibid.* pp. 35−36., 同 pp.401c−402a).

(14)本年正月に、恐らく呂澂博士編と思われる『雑阿含経論』が台北から再版された。本書は漢訳『摂事分』の一々を『雑阿含経』に対応させている。尚、向井亮氏は本年度印度学仏教学会において『摂事分』の一部について漢訳『雑阿含』との対照表を発表された。

(15) Pek. Tib. vol. 111, p. 163, 1. 8−2. 1. ; 大正 vol. 30, p. 812b.

(16) Pek. Tib. vol. 111, p. 152, 4. 2−4. 3. ; 大正 vol. 30, p. 802a.

(17) Pek. Tib. vol. 111, p. 151, 5. 5. ; 大正 vol. 30, p. 801b.

(18) Pek. Tib. vol. 111, p. 189, 2. 2−2. 4. ; 大正 vol. 30, p. 839a.

(19) Pek. Tib. vol. 111, p. 152, 4. 3−4. 4. ; 大正 vol. 30, p. 802a.

(20) U. WOGIHARA ed., *Bodhisattvabhūmi,* (Tokyo) 1971, p. 368, 5.

(21) *Ibid.* p. 405, 24−p. 406, 2.

(22) *Ibid.* p. 394, 20−p. 395, 3.

(23) *Ibid.* p. 396, 13−16.

(24)これは大乗にとって、声聞、独覚乗四諦の真理に代るものであり(*Ibid.* p. 293, 19ff. 参照)、すべてに遍満する「場(avakāśa)」として清浄なる虚空に譬えられる(*Ibid.* p. 265, 23ff.)。

(25) *Ibid.* p. 47, 20−p. 48, 5.

(26) *Ibid.* p. 41, 15−p. 42, 4.

補説

『小空経』の三本における重要な相異点は次の三点である。1)漢・蔵訳が非想非々想処の空性住を欠くこと、2)パーリ本のみ、最後の空性住を前段のそれと同じ

く無相心定を思惟する空性住とすること、3)パーリ本のみ、阿羅漢の解脱を得る以前の無相心定においても「余れるもの」を究極の身体存在とすること。このうち3)を玉城氏は不適切とされ、更に藤田氏は2)も錯雑であるとされて、共に漢・蔵訳に一致するように訂正されている（玉城Ｉ pp. 219−220； 藤田前掲論文 pp. 454 − 455）。しかしその一方で、パーリ本の形の方がむしろこの経の成立過程を反映して経の本来の形を残しているという考え方もある（SCHMITHAUSEN, op. cit., pp. 237−239）。それによれば、パーリ本は、無相心定について、本経とは異質の知的観察（注(11)）が後から導入され、その際、形式的に最後の無相心定の説明が繰り返されたものであるとする。この考え方は、玉城、藤田両氏が一方的に訂正削除された点を適確に説明していると思われる。とすれば、パーリ本において我々は次のような空性思想の発展の跡を指摘できるのではなかろうか。つまり、しばしば安住するという冥想の空性住のみではたとえ究極の身体存在を知る最高の境地に至ったとしても、それは阿羅漢の解脱には充分でないと考えられ、そこにこの経の如き冥想によってより深く普遍的な在り方を体得していくという空性思想とは本来異質である知的観察を導入し、それによって阿羅漢の解脱を得るとし、そのことを「最高無上の空性を成就して安住する」として更にこの経の空性思想の中に盛り込もうとしている、と。また、このようにパーリ本を考えると、漢・蔵訳は、パーリ本の余計な繰り返しである2)を除き、更に「余れるもの」をこの経の定型（当面の思惟対象が「余れるもの」である）に従って「唯一にして全一なる無相心定」と訂正したということになる。ただし、1)の相異点については、別の理由が考えられねばならない。この非想非々想処を意識的に除いたと考える限り（藤田前掲論文 p. 455）、そこには、非想非々想処定より上に無相心定というものを置くことを認めない考え方があって、非想非々想処の位置に無相心定を置くことになったのではなかろうか。このことによって、再びこの無相心定が非想非々想処定と見なされる（『摂事分』及び新訳『大毘婆沙論』の『小空経』の引用）ことになったといえよう。ただし、これらの諸点には、更に詳細な検討が必要である。以上現時点での私見を述べた。ともかく、本論では『摂事分』の前提であると考えられる漢・蔵訳の構造に従い、かつその内容はテキストの明確なパーリ本によって論を進めることにした。