

中観派と唯識派の空，二諦，三性説を巡る論争

—Madhyamakāloka 和訳研究—

森 山 清 徹

中観派と唯識派との論争及び思惟方法の相違は，二諦説と三性説，換言すれば「空」に対する解釈の相違となって現れているといえよう。⁽¹⁾ その問題点を，以下の点から検証する。

- I. 唯識派の〈実在 (vastu) における言葉の空〉の見地，それに対し後期中観派は，言葉のみならず言葉を離れた事物自体 (vastumātra) をも世俗と位置付け，空と見る。
- II. 唯識派の〈依他起性における遍計所執性の空〉の見解，それに対し中観派の遍計所執性を邪世俗，依他起性を実世俗とし，両者とも勝義としては空と見る見地。

I. 二諦説と三性説

—言葉，縁起，実在—

言葉 (śabda)，名称 (nāman) の指示するものが，実在物であるのか，それとも単なる概念の虚構であるのかは，インド哲学を二分し得る重要なテーマであると言い得よう。この問題は仏教内にあっても論争的であった。取り分け，最高の真理 (勝義諦) と世間一般の真理 (世俗諦) との二諦の視点に立つ場合及び三性，すなわち遍計所執性，依他起性，円成実性の観点から実在とは何かが検証される時，それは重要な問題となる。つまり，二諦を検証の基軸とする中観派と三性説を発想の基盤とする唯識派との論争である。この点の分析は，両派の思惟構造の相違を把握し得るものとして注目されよう。

I. I. 唯識派による〈言葉，名称〉の三性説における位置付け

それは遍計所執性として位置付けられる。それに対する中観派の見解を対照する。まず、『解深密経』の次の表明が注目される。

諸法の相無自性とはどういったものであるのか。すなわち，遍計所執相 (parikalpita lakṣaṇa) である。それはどうしてであるのか。この名称や言語契約 (nāmasaṅketa) によって確定された特徴を有するものは，自相 (svalakṣaṇa) という点で確立されるものではない。そういうわけで，相無自性なのである。⁽²⁾

『瑜伽師地論』巻第73

云何なるが相無自性性なりや。謂はく一切の法の世俗の言語の自性なればなり。……云何な

るが遍計所執の自性なりや。謂はく言説に随ひ、仮の名言に依つて自性を建立す⁽⁴⁾。

『中辺分別論』Ⅲ.13 ab 注

(五法の中の)名称(nāman)は遍計によって包摂されるものである⁽⁵⁾。

同 V-18.

一切は名称のみ(nāmamātratva)である。そのことで全ての分別が起こらない。これが自相に関して顛倒のないことである⁽⁶⁾。

『摂大乘論』(Ⅱ. 19)では、名称(nāman)に対応する対象(artha)を構想する仕方に五種あるとし、それらが遍計所執性とされる⁽⁷⁾。

以上の典拠から、〈言葉、名称〉に基づいて自性を構想することは、唯識派にとっては、遍計所執性として位置付けられることが確認されよう。さらに唯識派は、遍計所執性である〈言葉、名称〉の依り所(āśraya)、基盤ともいべき實在(vastu)を想定する。それが、以下『菩薩地』(Bodhisattvabhūmi, 以下 BBh)に示すように、空ならざるもの、残ったもの(avaśiṣṭam)とされ、それは言葉を離れた實在とされる。それは、また因と縁によって生起するものである依他起性と位置付けられる。しかし、この依他起性を實在とする点を中観派は、勝義の観点からは承認することはなく、依他起性も、遍計所執性と同様〈空〉なるものとする。しかし、この中観派の一切法空の見地からは、善説と邪説の区別、雑染と清淨の区分が成立し得ないと唯識派により批判される。この点を中観派は世俗にも実なるものと邪なるものが設定され得るとして実世俗と邪世俗の区分を立て、その批判に答える。こういった論議は以下 I. II. の *Madhyamakāloka* (以下 Māl) に示すように、唯識派の三性説と中観派の二諦説の論争として展開している。それは特に〈世俗〉の領域に関する両派の見解の相違、つまり唯識派は世俗を遍計所執性である〈言葉、名称〉に限定されるとするに対し、後期中観派は、それのみならず〈言葉、名称〉を離れた、因縁生起という性質を有する依他起性をも〈実世俗〉として扱うという相違となって現れる。

上記の言葉や名称に関する唯識派と中観派の見解の相違は、結局のところ両派の〈空性〉に関する考え方の相違ということである。つまり唯識派は、空を言葉や名称という概念構想(遍計所執性)に関するものと捉らえ、言葉や名称を離れたものを空ならざる實在として把握する。それに対し、中観派は一切法空として、空ならざるいかなる實在をも承認しない。前者が相対的な空性を空の意味とするに対し、後者は絶対的な空性を標榜する。この言葉や名称という点から空性の意味の相違を表明し、かつ二諦説の観点から言及しているものに BBh (pp. 47, 13-49, 6) がある。この点を検証し唯識派の言葉、名称、空、二諦説に関する考え方を把握しよう。

全てが存在しないということであれば、どこで、なにが、どういう点で空ということになるのであるか。またそれが、それを欠いていること(空性)が成り立たない。したがって、そういうものが、誤って理解された空性なのである。他方、どうして正しく理解された空性と

いうものが、あるのであるか。というのは、またあるものが、あるところに存在しない。そのところは、それを欠いている(空)、というふうに見る。さらに、そこに残されているもの(avaśiṣṭam)が存在すると如実に知る。これが、如実にして顛倒のない空性への悟入であるといわれる。例えば、色などといわれる以前に示した事物(vastu)に、色というそういったものを始めとする仮説の言葉を本性とする(prajñaptivādātma)ものは、存在しない。この故に、その色などといわれる事物は、色などという仮説の言葉の本性という点で空である。それでは、一体、色などといわれる事物(vastu)に関して、残されているものは、何であるのか。すなわち、まさにそれこそが、色であるという、そういったものを始めとする仮説の言葉の基体(āśraya)というものである。また次の二種の事柄を如実に知る。すなわち、存在している實在自体(vastumātra)と實在自体に関する仮説自体(prajñaptimātra)とである。また存在していないものを増益せず、存在しているものを損減しない。付け足しもせず、減らすこともない、打ち立てることもなく、壊しもしない。そして如実な真如を言葉を離れた(nirabhilāpya)本性のものであると如実に知る。これが、正しい智慧によってよく通達された、正しく理解された空性であるといわれる。これが、適正な道理を証明する正しい方法である。それによってあらゆる存在の言葉を離れた本性が知られなくてはならない。また信頼すべき人(ブッダ)の聖言からも、言葉を離れた本性を有したあらゆる存在が知られなくてはならない。まさしく以上のような意味が『転有経』(Bhava-samkrāntisūtra)で、頌に唱い、明らかにしている世尊によって述べられているように。

あれこれの名称(nāman)によって、あれこれのものが語られている。そういったものは、その(名称)の中に存在しない。それが、実にあらゆるものの法性(dharmatā)である。⁽⁸⁾……

またそこにおいて色を始めとする名前をもっているものが、自ら色を始めとする本性をもつものではなく、またそれらの(名前)の中に、それ(名前)とは別な色を始めとする本性をもつものは知られない。しかしながら、その色を始めとする名前をもっているものには、言葉を離れた(nirabhilāpya)意義として存在しているものがある。それが、勝義の観点からして(paramārthatas), 本性としての法性(svabhāvadharma)であると知られなくてはならない。……

色などの名前をもつ事物(vastu)に関して、色であるというそういったものを始めとする仮の言葉(prajñapti)がある。それらが、世俗(saṃvṛti)であるといわれる。それらの仮の言葉とその事物(vastu)が同一(tādāmya)であるというそういった世俗を(ブッダ)は認めないのである。

ここから、唯識派の意味する〈空〉とは、言葉や名称(nāman)という点での〈空〉であり、〈空〉として否定し得ない残されたものが、言葉を離れた(nirabhilāpya)ものとして、

勝義からして実在するというものである。そして言葉や名称が世俗として位置付けられている。さらに世俗として位置付けられる〈空〉なる言葉や名称が遍計所執性を指示し、〈空〉にあらざる、言葉を離れた、勝義としての実在が依他起性を意味する。それは、また仮説自体 (prajñaptimātra) と実在自体 (vastumātra) とを峻別する点に表れている。この点は、〈空〉は言葉や名称を指示する遍計所執性に限定されるものではなく、依他起性に関しても〈空〉であるとし、依他起性も世俗として位置付けるスヴァータントリカ中観派と見解を異にするのである。このことは唯識派と中観派との〈空〉〈勝義〉の解釈の相違ということであり、また〈世俗〉の解釈の相違である。すなわち、世俗を言葉や名称を指示する遍計所執性とする唯識派に対し、遍計所執性のみならず、因縁生起を意味する依他起性をも実世俗と位置付けるスヴァータントリカ中観派との相違である。そこで言葉や名称と世俗の指示する領域との関係が問題となる。この点が、まさしく後期中観派と唯識派との間で展開された世俗の規定に関する論議なのである。この点は以下の Māl に顕著である。

I. II. 『中観光明論』 (Māl)——言葉と世俗——, 解説

唯識派は、言語表現 (abhidhāna) と言語表現されるもの (abhidheya) から峻別して、これらの基盤となる言葉を離れた (nirabhilāpya) 事物 (vastu) を実在として主張する。このことは、先に示した BBh から知られる。他方、後期中観派は、事物 (vastu) に関し、言葉を離れたもの自体が、実在であるとは認めない。なぜなら、毛髪や二月などの虚偽なものも、言葉を離れたもの (nirabhilāpya) だからである。⁹⁾したがって言葉を離れたものであることが、そのまま実在の根拠となるものではないと後期中観派は反証する。¹⁰⁾この点で、言葉のみが、世俗を意味するのか、否かという唯識派と後期中観派の論争として展開しているのが、以下に示す Māl での論議の本質である。これは、もと世親の『釈軌論』での、〈世俗は、言葉のみに過ぎないのか、もしそうなら正しく説かれたものと誤って説かれたものの区別も成立せず、そうでないなら、『転有経』結偈第1をどう解釈するのか〉を背景とし、さらに世親の唯識派としての見解〈言語表現と言語表現されるものとは別な言葉を離れた事物 (vastu) の実在を主張するもの〉が、論議の発端となっている。また Haribhadra は『八千頌般若経大註』で、その同じ『転有経』結偈第1を引用し「世尊よ、私はこの菩薩という名称 (nāmadheya) を知らず、認識せず、見ることもない」という『般若経』本文を解釈している。なお『転有経』結偈第3は、Kamalaśīla の『七百頌般若経釈』に引用される。¹¹⁾

このような背景から、Kamalaśīla, Haribhadra が、名称と言葉を巡る唯識派との論議で、『転有経』の結偈に解釈を施すことの、そもその端緒として、『釈軌論』が介在していると考えられる。特に Māl では、そのことが顕著である。また、そのことから唯識派と中観派との間で展開される〈言葉、名称、世俗〉の論争の典拠として、『般若経』『転有経』『無尽慧経』¹²⁾等が活用されることが知られる。特に『無尽慧経』を巡る〈文字や言葉と世俗〉に関する論議

は、Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Kamalāśīla に共通している。したがって、Jñānagarbha, Śāntarakṣita の場合も Kamalāśīla の Māl の場合の如く『釈軌論』の論議が前提となっている可能性がある。

まず唯識派の〈言葉と三性説〉に関する見解を図示すれば、

円成実性 : 言葉を離れたもの, 真如 <勝義>

依他起性 : 言葉を離れたもの (nirabhilāpya), 実在 (vastu), 因縁生起

遍計所執性 : 言葉, 名称に基づく構想 <世俗>

後期中観派の見解としては、以下に示す Māl に先立ち、Jñānagarbha の SDV ad SDK 7, 8, 12 さらに Śāntarakṣita の MAV ad MAK 64 及びその Kamalāśīla の MAP の見解を参照しよう。

そのうち、構想された (kalpita) ものを欠いていて、事物のみのもの (vastumātra) であって、(因と縁) に依存して生起するものが、実世俗と知られなくてはならない。構想されたもの (parikalpita)こそが、邪〔世俗〕である。(SDK⁶⁸ 8)

事物のみのもの (vastumātra) と等しい本性を有した心が、自相 (svalakṣaṇa) を対象として有する知であると知られなくてはならない。(SDP ad SDK7, D22b3)

自相は対象を言語標示 (abhīdhānin) するものではない。(SDP ad SDK7, D22a6)

この世俗 (saṃvṛti) とは、言葉 (śabda) という世間的習慣 (vyavahāra) だけを内容とするものではないのであって、経験的事実であり、承認されている事物 (vastu), つまり諸の縁って生起しているもの (pratītyasamutpāda) は、(勝義の観点からの) 吟味に耐え得ないから (vicārākṣamatvāt), 実世俗 (tathyaṣaṃvṛti) である。(MAV ad MAK⁶⁹64)

言葉という世間的習慣は、一般 (sāmānya) [相] だけを対象 (viṣaya) とするものであるから、縁って生起しているもの (pratītyasamutpāda) である事物 (vastu) の特徴 (lakṣaṇa) を対象として有するものではない。……一多 (ekāneka) などによって [勝義として] 吟味するなら、これ (縁って生起しているもの) などに自性は適合しない。(MAP ad MAK⁶⁹64)

以上から、後期中観派の〈言葉〉と二諦説の関係を表示すれば、

<勝義> : 一切法無自性

<実世俗> : 言葉を離れたもの, 無分別, 事物 (vastu), 因縁生起, 依他起性 (自相)

<邪世俗> $\left\{ \begin{array}{l} \text{言葉, 名称, 有分別, 遍計所執性 (一般相)} \\ \text{言葉を離れたもの, 無分別, 毛髮や二月の知}^{\text{69}} \text{ <似現量>} \end{array} \right.$

以上のものと同様な唯識派と中観派との論議、さらには『転有経』結偈第2を巡るものは Bhāvaviveka⁷⁰ や護法の『大乘広百論釈論』にも見られ、その論議自体は、必ずしも後期中観派の独創とは言えない。むしろ中観派内での先行性は Bhāvaviveka にある。しかし、〈唯心説〉を外界否定と見る Śāntarakṣita, Kamalāśīla と、それを外界否定と見ない Bhāvaviveka とは相違する。また、〈言葉を離れたもの〉に関しても、導出するものが異なる。Bhāvaviveka

は、名称や言葉を知らない動物などにも、煩惱や雑染が生起し、それらの依り所として色などの外界が存在するとしている。また、文字や言葉のみが世俗を指示するものではないことを、それらを知らない動物などの感官知の場合を挙げ表明している。また Bhāvaviveka は唯識派が、意言 (manojalpa) や名言 (abhilāpa) を遍計所執性の相無自性として否定するのを批判して、それらを依他起性なる事物 (vastu) とし世俗として肯定する。他方、後期中観派は、言語表現の有無が実在性の根拠とはならず、言葉を離れたものにも、毛髪や二月のように虚偽であり得ることを批判の決め手としている。Candrakīrti の場合は、Bhāvaviveka のように世俗としては外界の対象を肯定する。さらに Candrakīrti は *Madhyamakāvātāra* (MAvBh ad MAv47) で、〈依他起性である事物 (vastu) は、実在であり、あらゆる戯論、言葉を離れたものである〉という唯識派の見解を提示し、その依他起性の実在論を以下のように批判している。

それ故、そのように外界が存在せずに知はあり得ないと示して、事物のみ (vastumātra) としての実在性を否定するために〔以下のことを〕述べるのである。

もし、所取が無であり、能取を離れている、つまり〔所取・能取の〕二を欠いている依他起である事物 (vastu) が実在するなら、その実在することは、どういふ方法で知られようか。所取が存在せずに〔知のみが〕実在するというのは不合理である。 (MAv 72)

それ故に、自己認識 (svasānivedana) が、実在でないなら、汝 (唯識派) のいふ依他起は、何によって把握されようか。主体と行為と客観は同一ではないから、その同じ (知) によって、それ (知) が把握されるというのは不合理である。 (MAv 76)

もし、〔自ら〕生起することなく、〔自ら〕知られないことを本性とする依他起性である事物 (vastu) が実在するなら、そういうことなら、これ (石女の息子) が、実在することになるのは、不合理である。相手方 (汝) にとって〔自ら生起せず、自ら知られない点で依他起性の如く実在となってしまう〕石女の息子によって退けられたものを何が復元するのであるか。 (MAv 77)

事物 (vastu) が、仮に設けられたものとして存在するものの根拠であるといわれるそのことも依他起性が実在するなら合理的であろうが、

依他起が何ら存在しない場合、世俗的な根拠として何が存在しようか。相手方 (唯識派) のようであれば、実体 (dravya) に対する執着によって世間的常識のあらゆる確定も、破壊されるであろう。 (MAv 78)

MAv 78 アンダーラインの部分は『顕揚聖教論』からのものであり、それに基づく依他起性の実在論を論破することは、Bhāvaviveka が先行して示している。Bhāvaviveka は、〈依他起性は実在である〉という主張の立証因〈〔依他起性である事物 (vastu) は〕仮に設けられたものの根拠である〉は、不成 (asiddha) であると指摘し、勝義の観点からのプラマーナによる吟味により批判する。また、Tsoṅ kha pa は MAv 78 を勝義、世俗の両面からの論難であると解釈する。この点は次のことを示していよう。

唯識派が勝義と見る〈依他起性である事物 (vastu) の実在〉に関し、Bhāvaviveka や後期中観派、いわゆるスヴァータントリカは世間一般としての世俗の面からは批判することはなく、むしろ実世俗と位置付ける。他方、Candrakīrti (プラーサンギカ) は、それを世俗としても論難を加え、承認することはない。なお唯心説を Bhāvaviveka, Candrakīrti は世俗としても批判する⁶⁷⁾。他方、後期中観派は、世俗としては唯心説を Bhāvaviveka, Candrakīrti のように外界実在論の観点から批判することはない。唯心説は、一切法無自性への悟入という点から、すなわちヨーガ行者の修習の際の勝義の観点からの批判的検証により克服される⁶⁸⁾。

以上からして、Candrakīrti は依他起性である事物 (vastu) を世俗としても認めないことが知られよう。こういった点を Tsoñ kha pa は、Candrakīrti の学説を世間的慣習としても〈自相〉を認めないと解釈しているのであろう⁶⁹⁾。他方、Jñānagarbha 以下の後期中観派は依他起性である事物 (vastu) を実世俗と位置付ける。この点は、Candrakīrti が依他起性である事物の実在を主張する唯識派の見解を論破するに、石女の息子を引き合いに出すことと対照的であり、したがって Candrakīrti は唯識派の主張する依他起性を邪世俗と見なしているときえいえよう。つまり Candrakīrti によれば、依他起性である事物も、言葉を離れたものというよりは、結果的には言葉 (概念) の構築したものに過ぎないということになる。また Tsoñ kha pa の解釈によれば、外界を否定する唯識説では、依他起性は世俗としても存在根拠を失うのである⁷⁰⁾。

結 論

『釈軌論』に端を発する〈言葉と世俗〉に関する論議が Māl 前主張に取り上げられ、唯識派と後期中観派の論争が展開している。唯識派の主張によれば、言葉とその言葉によって表現されるものの基盤となる事物 (vastu) を峻別し、前者を遍計所執性 (世俗) とし、後者を依他起性としての勝義の実在とする。この点は中観派の Bhāvaviveka, Candrakīrti により、すでに後期中観派に先立って批判が施されている。Bhāvaviveka は、言葉を離れているものにも、世俗的に肯定し得るもの (依他起性, vastu) と否定されるもの (遍計所執性, 言葉を知らない動物などにおける煩惱など) を立て、また遍計所執性の相無自性に関して、意言, 名言という点から批判し、言葉に関するものも依他起性として世俗的に肯定する場合がある。Candrakīrti は依他起性 (vastu) を世俗としても否定し、言葉、概念構想に過ぎないものとする。Kamalaśīla は『転有経』の、言葉に関する結偈第二の解釈を巡り、『釈軌論』に表明される唯識派の見解を批判する。後期中観派の見地としては、世間一般としての世俗を言葉のみとはせず、言葉を離れたもの (依他起性, vastu) を実世俗とし、他方、遍計所執性に二種を設け、すなわち言葉、概念構想に基づく一般相を有するものと言葉を離れているが、虚偽なる毛髪や二月などの二種を邪世俗とする。このように世間一般としての世俗の区分を依他起性、遍計所執性の観点から、また Dharmakīrti の直接知覚論を基に設定している⁷¹⁾。なお、中

観派と唯識派との勝義に関する解釈の相違は、〈空、不生〉の解釈の相違となって表れ、唯識派が、円成実性、勝義無自性を依他起性における遍計所執性（言葉、名称）の空とするに対し、中観派は依他起性（vastu）をも空とし、一切法無自性、不生とする。

I. III. [資料] Māl 和訳

前主張 [P153 a 5—b 4, D141 b 7—142 a : 唯識派の反論]

[Objection. 1]

もし、世俗が言葉に過ぎないもの〔遍計所執性〕であるなら、その場合、正しく説かれたものと誤って説かれたものなどの識別もないことになろう。論述される意味が無であるなら、言葉に過ぎないものには、特殊性がないからである。

[Ob. 2]

もし、〔世俗とは〕言葉の表示（śabdārtha）であるというなら、その場合、何も区別がないことにどうしてなろうか。

[Ob. 3]

幸福などの個々に自己認識されるものも、どういったものの中に納められようか。〔幸福などの個々に自己認識されるものは、〕まず世俗の中に〔納め〕られるものではない。それらは、言葉を離れたもの（nirābhilāpya）であるからであり、世俗の真理（saṃvṛtisatya）は、世間的慣習として仮に設けられたものであるからである。次のように『〔無尽慧〕経』に

世俗の真理とはなんであるのか。あらゆる世間の慣習、文字や言葉によって表現されたものである。

と説かれる。この点で、要約すれば、〈世俗とは、言葉の表示である〉と述べられている。

もし、現れと構想されたもののその二者が、同じであるとして一般相を有するものであると捉えて、そういうふうに述べていると主張するなら、その場合、勝義に関しても〔世俗であり、言葉の表示であることに〕なってしまう。それ（勝義）も言葉を本性として確定されると言語表現されてしまうからである。それら（幸福などの個々に自己認識されるもの）は、勝義の真理の中に納められるものではない。そこ（勝義）に実在（vastu）として存在するからである。別の真理の特性として設けられる別のあり方も存在しないのである。かえって、依存して生起している色や幸福などの自己認識といったものも、世俗の真実であると名称を設けるなら、思いのままに食べなさい。それ（幸福などの自己認識）の顛倒なきものが、幾分かは存在する故、〔幸福などの自己認識が世俗ではなく、勝義であることに〕論議の余地はない。

後主張 [P257 a 1—259 a 3, D230 b 3—232 a 6 : Kamalāsīla の答論]

[Answer: 1]

世俗が言葉に過ぎないもの（śabdāmātra）であるなら、云々と〔対論者が〕言うことも、先の主張を自己の教義として表明しているのであるから、不合理である。善逝のいかなる教義

にも、世界は言葉だけのものに過ぎないと表明されるものはない。『[転有] 経』に

この全てのものは、名称のみのものであり、表象のみ (samjñāmātra) において存在しているものである。言語表現 (abhidhāna) とは別に言語表現されるもの (abhidheya) は設定されない。

と言明されることも、言語表現も実在 (vastu) として存在しているもの自体に関して言語表現されるのであっても、[実在自体は] それ (言語表現) とは別に存在するものであると構想している者達 (唯識派) の見解を退けるために、言語表現と言語表現されるものは、概念知 (kalpanā) として存在するに過ぎないと説かれ、「表象のみとして存在している」(b) と言明されているのである。表象とは、この場合、概念知を本質とするものを言うのである。その場合、表された名称が言語表現ということであり、対象は言語表現されるものであるから、それ故、「言語表現とは別に言語表現されるものは設定されない」(cd) と説かれているのである。概念知を具えた知 (jñāna) に現れる言語表現こそが、名称という言葉でなくてはならないが、耳識に関する常識的な言葉ではない。それ (耳識) は、言語表現そのものではないからである。[世俗は] それ (言葉) のみに過ぎないというなら、色などの全てが多様に現れることもなかりうし、蘊などの確定もあり得ない。經典にも、最高の真理を説くことによって必然的に、知ることと知られるもの (jñāna jñeya) と言語表現 (abhidhāna) などの全ては世俗の真理に他ならないと説かれるのであるが、言葉のみが [世俗なのでは] ない。『二真理の説示』に、すなわち

デーヴァプトラよ、また優れた意味ということからすれば、最高の真理とは、あらゆる習慣一般を超越している。特殊性もなく、不生、不滅にして、表現されるもの、表現、知られるもの、知を離れているものである。

と言明されるように。ここには、必然的に知ることと知られるものと言語表現などの全ては世俗の真理に他ならないと説かれている。世俗は最高の真理とは逆の本質のものであるからである。まさしくそういうことの故に、『無尽慧所説経』によって示されていることから、

これに従って、世間的慣習 (lokavyavahāra), すなわち知ることと知られるものを本質とするものと文字と言葉としての表現される本質のものが、世俗の真理であると知られなくてはならないが、言語表現と言語表現されるものだけが、[世俗の真理] なのではない。

さもなければ、何に対しても心の働きさえもないのであるという世俗とは逆のものを対象とするといわれる勝義が、どうして妥当するものであろうか。そこで、もし勝義であるといわれるもので、実在 (vastu) となっているものはないから、正しく説かれたもの [とそうでないもの] などの区別もないであろう云々と批判するなら、その場合は分かりきったことをさらに証明することに他ならない。一切法は真如として一味であるからである。真如にあっては、何らの区別も存在しない。したがって、正しく説かれたものと正しく説かれていないものの両者に真実の本性としての区別が存在しなくとも、誤りはない。もし、[世間的] 慣習としてさえ

も、区別が存在しないと反論するなら、その〔反論〕は成立しない。というのは、まず直接的間接的な如来のお言葉が、勝義を表現するものと諸の衆生に利益と幸福をもたらしめるものが善説であって、逆のものは善説ではない故、その二つの区別が成立するのである。汝（唯識派）の見解においても、名称は遍計所執性（parikalpitasvabhāva）であると言われるから、善説と反対のもの（善説でないもの）の区別が、どうして確定されようか。その場合、汝の反論は、我々（中観派）にとっても真実な〔反論となる〕ものである故、それは、つまらぬ論議である。〔したがって、世俗は言葉のみではない。〕

[An: 2]

また、言葉の表示（śabdhārtha）云々とその反論も不合理である。世俗は言葉の表示のみではない。かえって言葉の表示も〔世俗である〕と言うのである。勝義として無自性であるあらゆる事物に関して言語表現されるものなどは、幻などのように遍計所執性だからである。例えば、多くの幻の人々に関して人は不生であるというという言葉の表示は、一般的な形象を有するものを確定する。それと同様に、勝義として無自性である事物（vastu）に関しても、〔言葉の表示が、一般的な形象を有するとは〕確定せずに、特殊な事物（vastu）として存在しているものだけに関して、言葉の表示が一般的な形象を有するものとなるに違いないということには、何の根拠もない。生起以前の無存在（prāgabhāva）などの特殊な実在にあらざるものに関しても無であるという一般的に言葉を設けることが知られるからである。

[An: 3]

また、個々に自己認識される幸福などのもの云云というその反論も不合理である。幸福などのすべてのものは、世俗の中に含められるから、以前に述べた通りである。実在（vastu）だけが、表示し得ない（avyapadeśya）本性のものであるということには何の道理もない。毛髪や二月などの虚偽なものも言葉を離れた（nirabhilāpya）本性のものであると知られるからである。『経典（無尽慧経）』にも

言語表現と言語表現される本性をもったものだけが、世俗の真実であると説かれるのではない。

と以前に述べ終わっている。それ故、その経典の出典そのものも以前に示し終わっている。また勝義についても、帰謬に他ならないと反論することも、そうであると認めるから帰謬そのものではない。その（帰謬の）特徴を主張しないからである。勝義として捏造された本性のものである言語表現というものは、世俗に他ならないであろう。それ（勝義）は、あらゆる戯論を越えているからである。すなわち『経典』にも

マンジュシュリーよ、勝義の真理とは何なのであるのか。マンジュシュリーが答える。デーヴァプトラよ、もし勝義として勝義の真実が、身体、言語、意識の対象を本質とするのであれば、それは、勝義の真実というものに属するものではなく、世俗の真実に他ならないであろう。デーヴァプトラよ、また勝義として勝義の真実は、あらゆる世間的慣習を越えている。

と詳しく説かれている。それら（個々に自己認識される幸福などのもの）に関する實在（vastu）であるとの習気も先に否定している故⁰¹⁸、それ故、世俗そのものに含められるから、別のもの（勝義）に所属させてはならないのである。もし、厳密な検証（pramāṇa）によって無存在であると証明される幻などと区別のないそういったもの（個々に自己認識される幸福などのもの）に関しても、自分勝手に勝義として存在するものであると名前を設けるなら、思いのままに名づけて宴もしほうだいである。自分勝手な主張のみに従って確立されただけでは諸事物がそうなるということにはならないのである。過大適用の過失となるからである。因縁生起と自己認識は實在（vastu）性の根拠でもない⁰¹⁹。〔因縁生起や自己認識されるものも〕幻と毛髪などの点で迷乱でもあるからであり、どこにも必然関係が成立しないからである。

〔反論：〕因縁生起でない〔遍計された〕ものに實在（vastu）性を見ることはない。

〔答論：〕見ることはなくとも、別のもの〔因縁生起したもの〕をそう（實在であることに）なるに違いない、ということには何の必然関係もない。遍充するものである木という性質があるからといって、シンシャパが必ず存在するわけではない。それ故、〔自己認識される〕幸福などが誤りなく成立することはないので、議論の余地がないのではない。〔世俗は言葉の表示のみではなく、因縁生起しているものや自己認識されるもの（依他起性である事物、vastu）も世俗なのである。〕

II. 三性説に関する中観派と唯識派の見解

——一切法空、不生の意図（abhiprāya）——

I. でも言及したように中観、唯識両派の思想は、「空」「無自性」「縁起」の思想を根底にしながらも、その解釈においては相反するものがある⁰²⁰。この点は、以下の事柄を問うことにより一層、明らかとなる。それはまたインド後期大乘仏教思想史、チベット仏教史解明に資するものとなる。

一切法不生の意味は、三性すなわち遍計所執性、依他起性、円成実性の全てに及ぶものであるのか、それとも遍計所執性に限定されるものであるのかは、中観派と唯識派とを分かち論争であることが、Kamalaśīla の *Madhyamakāloka* (Māl) の前主張、後主張によって知られる⁰²¹。それはまた了義、未了義、さらには勝義、世俗の問題として見解を分かちこととなる。さらにまたその同じ見地からチベット仏教ゲールク派の祖 Tsoñ kha pa (1357—1419) は中観、唯識思想の分析を行っている⁰²²。したがって以上の三性説を巡る問題の分析からは、中観、唯識両思想の相違を克明にし得るものと期待される。

Māl 前主張 (P144 a 1—7, D134 a 2—7) には一切法無自生、一切法不生の真意に関する唯識派の中観派批判が見られる。

〔A〕ある者たち〔中観派〕の経典（『般若経』）に《一切法は、無自性、不生、本来寂靜、自性般涅槃である》などと著わされているものも、まさしく未了義であると理解しな

くてはならない。世尊の言明は種々な意図をもって表されているからである。その（經典『般若経』）には、三性すなわち遍計所執性、依他起性、円成実性は順序通りに、相、生、勝義無自性を意図して一切法は無自性であると説かれたのである。そうであれば、〔相〕無自性故に不生である。それ故、本来寂靜である。それ故、般涅槃である。同様に世尊は、『解深密経』などに經典の意味に適合した意図を述べておられるのである。

また〔B〕〔所取・能取の形象の〕二として現れる識のみという点で一切法の生〔滅〕などの区別を設けるのであるが、自己認識のみという点で〔設けられるの〕ではない。二としての現れも虚偽である故、それによって確定されるあらゆる自性のもの〔生滅〕も虚偽に他ならない。そうであれば、遍計所執相は無自性に他ならない故、一切法不生などと説かれるのであるが、勝義として〔一切法不生なの〕ではない。

〔A〕は、世親の『釈軌論』に表れ、それが中観派批判として上の Māl 前主張に登場する。しかしそれはもと『解深密経』に表される三時の教判に見られる「空」を説く經典を未了義とする教判に始まるものであろう。このように〔A〕を『解深密経』による三時の教判の第二時、未了義であるとの批判と理解する仕方は、Tsoñ kha pa によっても示されている。〔B〕は、Śākyabuddhi の中観派批判である。そこで Śākyabuddhi は、遍計所執性に限定されるという意図を有した不生を説く經典を『般若経』などと特定している。したがって、不生などの意図を巡る中観派と唯識派の論争の背景に『般若経』などと『解深密経』などとの両派の依り所とする諸經典の不生説の真意に対する解釈の相違があることが知られよう。〔A〕の批判の主旨は、無自性とは三性それぞれに制約された三無自性に限られ、中観派の主張のように文字通り無限定に一切法に及ぶものではないということである。〔B〕は、不生とは遍計所執性の相無自性の意味に限られ、すなわち世俗としてのことであり、中観派のように、勝義不生＝（勝義）無自性ではない。したがって、唯識派にとっては、不生とは、生無自性、勝義無自性を意味するものではない。このように不生、無自性を勝義としては無制限に一切法に関するものとし、さらに勝義不生を、自、他、自他の二、無因よりの四種不生として論証する中観派に対し、唯識派は不生を遍計所執性（世俗）に限定されると解釈する。換言すれば、勝義としては、縁起を不生不滅なるものとし、世俗として依って生起するものと解釈する中観派に対し、唯識派は縁起せるものである依他起性を勝義としての存在とし、不生は遍計所執性に限定されるとする。ただし、中観派にとり勝義不生といっても、不生という表現を伴う限り、また吟味検証（pramāṇa）による考察の結果、導かれるものである故、それは戲論に属し、本来の勝義ではなく、勝義に相応しい勝義といういわば、二次的な勝義である。以上の点が、以下に示すように中観派と唯識派の争点である。なお、唯識派の〈依他起性における遍計所執性の空〉に対し、中観派が『般若経』を典拠として〈遍計所執性のみならず依他起性も勝義としては空〉であることを表明することは、Jñānagarbha, Śāntarākṣita にも見られる。

さらに Māl 前主張（P156 a 2—3, D144 a 7）には唯識派が、中観派の一切法不生を批判す

る目的で次の見地を表明している。

『解深密経』に次のことが言明される。

《したがって、私は相無自性を意図して (lakṣaṇaniḥsvabhāvatām saṃdhāya) 一切法は不生であると述べたのである。》

相無自性も遍計所執性だけに関して確立されるのである。

つまり、唯識派の見解では、不生とは、遍計所執性の相無自性に限定されるものであり、依他起性、円成実性に関する事柄ではないということになろう。それに対し Kamalaśīla は、その後主張 (P 164 a 4—6, D 151 a 6—7) で中観派の見解として次の答論を示している。

そのことに関しても〔不生は遍計所執性の相無自性に限定されるという〕言葉通りの意味であるというその構想を否定しているのもあり、世俗の依他起性に関して上述の遍計所執性を欠くことが成立していて、損滅されていない世俗の自性 (依他起性) 〔が成立すること〕も、述べられているのであるが、勝義としてではない。

この Kamalaśīla の答論の意味は、勝義としての不生は遍計所執性のみでなく、依他起性にも及ぶが、依他起性は世俗としては生起が認められるというのが『解深密経』の本来の意味であるというものである。さらに Māl (P 164 b 3—7, D 151 b 4—7) で、Kamalaśīla は、不生などの説が了義であることを示し、言葉通りに理解することをけるために、『解深密経』の一文「私は、法無我によって説示される勝義無自性をも意図して、一切法不生、一切法不滅、本来寂靜、自性般涅槃であると説く」を引用している。

以上から不生とは遍計所執性の相無自性を意味するとする唯識派の見解に対し、中観派の Kamalaśīla は不生を勝義無自性の意味に解することが知られよう。換言すれば、唯識派の見地としては不生は依他起性、円成実性に該当するものではなく、依他起性、円成実性は勝義としても、生起を意味していよう。他方、中観派の見解は、不生は三性全てに該当し、それが勝義としての一切法不生の意味に他ならない。しかし、世俗としては、依他起性に関して生起を認める。なお遍計所執性に関しては、世俗としても不生ということになろう。なぜなら、遍計所執性は邪世俗とされ、依他起性は、実世俗に配されるからである。

一切法不生を巡り、三性及び三無性、二諦説の問題へと展開するが、中観派の見地では、〔1〕雑染と清浄の法が成立し得ない〈標示に関する誤った見方〉となるとする唯識派からの『偉大な確信を起す経』を典拠とする批判に対し、二諦説の面から不生、三性及び三無性説を解釈し、唯識派の批判を無効なものとするのが中観派 Kamalaśīla の方法である。それは、さらに〔2〕以下に示す *Laṅkāvatārasūtra* (LAS) の説示に関する両派の見解から明瞭となろう。すなわち中観派は、増益と損滅の両極端を離れる面から不生、三性、三無性説を解釈する。〔1〕に関しては、Māl 前後主張に、唯識派により〈標示に関する誤った見方〉として中観派の一切法不生論が批判される。それに対する Kamalaśīla の答弁は次のものである。

[1] Māl P164 b 6—165 a 8, D151 b 6—152 a 6

[唯識派の反論]

『偉大な確信を起こす経』に

《私は①結合して生起する自性を意図して一切法は無存在であると述べたそのことを②言葉通りに執着して、雑染な諸事物や清浄な諸事物も無存在であると執着して無存在という標示を把握して無存在であるとの見方を取るであろう。そういうことであれば、〈標示に関する誤った見方〉となる。》と詳細に説かれる事柄をどう理解するのであるか

[Kamalaśīla の答論]

①このことに関しても、上述の依他起性は世俗として (saṃvṛtyā) 因と縁の結合 (saṃyoga) によって生起する性質のものであり、幻のように無自性である故、結合して生起するものであることになる。次のように『般若経』に

《結合して生起するもの (saṃyogika) に、自性は存在しない。縁起せるもの (pratitya-samutpannatva) であるが故に。》と説かれる。その〔依他起性〕の上に、上述の遍計所執性 (parikalpitasvabhāva) というものも構想によって引き起こされたもの (abhinirhṛta) である故、そこ (依他起性) に、偶然起こったもの (āgantuka) である故、結合して生起したものである。この二種の自性 (依他起性と遍計所執性) も、勝義の観点からは (paramārthatas) 〔因縁生起するものであるということは〕不合理である。それ故に、一切法は、この自性 (依他起性と遍計所執性) という点で、勝義の観点から無自性なのではあるが、世俗的な (sāmvṛta) 自性も存在しないからというわけではない。

②それ (世俗的な自性) が無であれば、雑染 (saṃkleśa) と清浄 (vyavadāna) な事物が確定しないことにもなる。それ (雑染と清浄な事物) は、それ (世俗的な自性を有する) として示されるのであるが、勝義としてではないと他の諸經典『般若経』に説かれているからである。したがって、勝義の意図を知らない者たち (唯識派) は、先に世俗の自性〔雑染と清浄〕も存在としての自性である〔依他起性の因縁生起〕と把握して、後でそれ〔雑染と清浄〕も無存在である〔遍計所執性としての不生〕と考えて、不生などの言明に関して、言葉通りの意味であると執着する者たち (唯識派) は、無存在などという標示を把握する故、〈標示などに関する誤った見方〉となるであろうから、それ故、そのことを否定するために、そのこと (〈標示などに関する誤った見方〉) が『偉大な確信を起こす経』に説かれているのであるが、中観派に対して、〔標示などに関する誤った見方〕であると説かれているのではない。彼ら (中観派) は、その真実を標示であるとするあらゆる把握から退いているから、彼ら (中観派) には、無存在などという標示を把握することはない。

Māl P165 b 8—166 a 1, D152 b 5—7

それであれば、不生などの言明を言葉通りに執着することを否定するために、〈標示などに関する誤った見方〉を非難するが、中観論者たちは、不生等などの言明を言葉通りに執

着することもないのである。彼ら（中観論者たち）は、勝義の観点からは不生などを承認し、また世俗的生起なども主張するからである。

以上から、唯識派による『偉大な確信を起す経』を典拠とする中観派の一切法不生説に対し、〈標示などに関する誤った見方〉であるとの批判——これは、もと『釈軌論』に表明される²¹⁹——は、妥当しないと Kamalaśīla は退けている。その方法は、『般若経』を典拠とし、二諦説により、依他起性の世俗としての因縁生起、勝義としての不生を見地とする点から、中観派に〈標示などに関する誤った見方〉はあり得ないとするものである。

〔2〕 Māl 前主張 P156 b 5—7, D145 a 1—3

〔唯識派の反論〕

①構想された (kalpita) ものは存在しない。依他起 (paratantra) は存在する。増益と損減 (samāropāpavāda) を構想する者は、滅びるのである。[LAS II 191=X 305]

②遍計所執性 (parikalpitasvabhāva) という点で、一切法は不生 (ajānaka) である。依他起に依存して、人々には構想分別が起こる。[LAS X 150]

と説かれる。このことから、縁起せるもの (pratīyasamutpanna) である依他起性は、勝義の観点からして存在するのであり、それ (依他起性) に関して、遍計所執性という点で不生 (anutpanna) などと説かれているといえよう。²²⁰

この反論から唯識派の見地とは、縁起せるものである依他起性の勝義としての生起、実在そしてその依他起性における遍計所執性の不生が勝義無自性であると知られよう。なお唯識派にとり「世俗」とは実際には遍計所執性であるにもかかわらず、実在と思ひ込んで、疑わない凡夫の世界ということであろう。これは、I. で、言葉 (遍計所執性) の空そして依他起性=事物 (vastu) =言葉を離れたもの (abhilāpya) の実在を示していた唯識派の見解と一致しよう。これは『釈軌論』における世親の見解に等しい。それに対する Kamalaśīla の答論は、以下に示すように依他起性を世俗としての存在 (因縁生起) とし、勝義としては依他起性も遍計所執性も共に空であり、一切法空、無自性である。

中観派にとり唯識派の「空」の意味とはAにおけるBの空、すなわち依他起性における遍計所執性の空という遍計所執性に限定された部分的な「空」に他ならない。この点が両派の「空」に関する見解の相違であり、争点なのである。それが、また三性説に対する解釈の相違となって現れる。

先の反論に対する Kamalaśīla の答論は、すでに訳出し紹介したので、その要点を示そう。

① a 句を遍計所執性に関する増益を否定するため、b 句を世俗的な依他起性を否定することを退けるために説かれると解釈する。c d 句を増益と損減の両極端を構想分別する人は、中道に悟入し得ないとする。②も増益と損減を否定するものとする。a b 句を勝義の観点から依他起は遍計されたもののように不生であるから説かれ、増益が否定されるとする。c d 句に関しては、依他起は世俗として生起し、依他起に依存して他の構想分別が起こると解釈して、世俗的

生起を損滅しないとする。さらに世俗的生起、勝義的不生を『楞伽経』『法集経』『般若経』を典拠に論じている。

この①に関する Kamalaśīla の解釈は Bhāvaviveka, Jñānagarbha, Śāntarakṣita を踏襲するものといえよう。Jñānagarbha は、SDV ad SDK 30 で〈遍計されたものを否定するが、依他起性を否定するものではない〉と表明し、その根拠を上 LAS ①②、Kamalaśīla の場合と同じ『般若経』に求めている。さらにそれを受けて、①②を解釈する Śāntarakṣita の見解を参照しよう。Śāntarakṣita は、SDP (D46 a 1—4) ad SDK 30 で上の① a b を「縁起せるものは、現れるがままのもの (yathādarśana) であるという意味であり、遍計されたものが存在するというなら、増益の極端に陥る」とする。これは、先の Kamalaśīla に先行し、増益を退けると共に、縁起せるものである依他起性の世俗としての生起を承認するものである。そして c d 句を「現れるがままのものも無存在であるというなら、損滅の極端に陥る」とし、増益と損滅の両極端を離れる意味を①の中に読み込んでいる。

②に関しては、a b 句を依他起性は遍計所執性として不生とし、「現れるがままのもの（依他起性）は、自性という点でまさしく生起する。さもなければ、遍計というものの特徴が無意味となろう」と解釈する。ここでも遍計所執性の不生、依他起性の世俗生起が表明されている。c d 句を現れるがままのものである依他起性が、他の〔構想分別〕を起こすと解釈する。以上から Kamalaśīla は①②の解釈法を Śāntarakṣita から継承したのであろう。したがって、〈遍計所執性の不生、依他起性の世俗としての因縁生起、勝義不生〉の見解は、Jñānagarbha Śāntarakṣita, Kamalaśīla の伝承であることが知られよう。以上から知られた点を表記すれば次のようになる。

〔唯識派〕

	世俗	勝義
遍計所執性：（実在であるとの妄想）	不生	——
依他起性：	——	生起
円成実性：	——	生起

〔後期中観派〕

	世俗	勝義
遍計所執性：	不生 [邪世俗]	不生 無自性
依他起性：	因縁生起 [実世俗]	不生 無自性
円成実性：	——	不生 無自性

〔3〕 Māl P167 a 7—170 a 3, D154 a 2—156 a 6

他の経典（『偉大な確信を起こす経』）に《善男子よ、菩薩が諸存在を道理に従わず、言葉通りに考察する場合、大乘への確信を起こす領域にはいないであろう。言葉通りではなく意図されている意味を道理に従って精神集中する場合、大乘への確信を起こす依り所となるであ

ろう。》と説かれることに関しても、勝義の意図を知らず、世俗的自性をも損滅する人々は、存在を道理に従わずに考察する故、大乘への確信を起す領域にはいないから、このことを否定するために、そのことが説かれたに過ぎないのである。全ての經典にも、言葉通りの意味に執着することを断つために、また意図するところの意味を理解しようとの励みを起すために、また他人が信頼 (adhimukti) を起すように、説かれるのであるが、中観派の学説 (一切法不生) を否定するためではない。中観派にとり、言葉通りの意味を構想することはないと以前に述べ終わっている。

『偉大な確信を起す経』を典拠に中観派の一切法不生論を批判する唯識派に対し、Kamalaśīla は、言葉通りに理解するのでもなく、勝義の意図を理解しないのでもない故、その批判は該当せず、したがって、その經典は中観派の学説を否定するものではないとする。この点は、[1] での、その經典に関する対応の仕方に等しい。

[4] Māl P169 a 5—170 a 3, D155 b 2—156 a 6

[唯識派の反論：一切法無自性批判]

もし、勝義的な事物の自性が、何ら存在しないなら、そうであれば、その場合《蘊に自我は存在しない。自我にも蘊は存在しない。それら (五蘊) は、構想されたままのものではない。それら (五蘊) は、無存在なのでもない。》[LAS III 35=X 135] と『楞伽経』に説かれていることをどう理解するのであるか。この (經典) には、二度にわたる否定によって蘊などが、存在するものであると述べられている。

[Kamalaśīla の答論：二諦説]

これは、真実を知らせるものではない (ajñāpaka)。というのは、ここで《それら (五蘊) は、構想されたままのものではない。》ということによって真実としての実在性が否定されているからであり、《それら (五蘊) は、無存在なのでもない。》ということによって、これら (五蘊) は、世間的慣習 (vyavahāra) という点で現れるがまま (yathādarśana) に存在すると述べられているから、外道が構想している自我というものは、世俗としても無存在であるが、諸蘊は世間的慣習という点で実在するものである。真実としてではない。ということが明瞭に説かれているのである。そうでなければ、その場合、同一物が無存在であると説かれて、また実在物であると述べられることが、どうして妥当するものであろうか。『梵天所問経』に、蘊は無自性であることが真実であると述べられていることとも矛盾しよう。それは、次のように

《蘊は不生であり、生起するものはないと熟知する者は、世間にあっても実践するのであるが、この世間にも留まらないのである。》と説かれるように。『宝雲経』にも、諸蘊は勝義として無存在であるが、世俗としては存在する、と明瞭に説かれている。

《善男子よ、十法を具えた菩薩は世俗の真実に巧みである。十とは何であるのかと問うなら、すなわち、色として仮に設けもするが、勝義として色であると認識することもない。執

着することも無い。受、想、行、識もそれ（色）と同じである。》と詳しく説かれている。

『宝蔵経』（Ratnākara）にも

《ラヴィダッタよ、すなわち例えば虚空に絵は生じなかったし、生じないであろう。生ぜず、滅せず、行くこともなく、来ることもない、不生にして、死することもない。発生することもなく、言葉を離れたもの（nirabhilāpya）である故、世間的慣習に過ぎず、世俗だけのものに過ぎない。ラヴィダッタよ、同様に色から識に至るまでのものは、生じなかったし、生じないであろうから、同様に世俗のみに過ぎない。》ということに至るまで詳しく説かれている意義と結び付けられなくてはならない。

〔唯識派の反論：一切法無自性批判〕

そうであれば、『第一義空経』に

《業も存在する。異熟も存在する。行為者（kartṛ）は、認識されない。》と説かれていることと矛盾しよう。というのは、もし、勝義として業などが存在するなら、その場合、あらゆる事物は無自性でないことになろう。もしも、世俗（samvṛti）として、〔業などが存在するの〕であれば、その場合、行為者も世俗として存在する故、「行為者は認識されない」と述べることは不合理である。

〔Kamalaśīla の答論：世俗の設定〕

このことに関しても以前と同様に矛盾はない。というのは、業果は世俗としてだけ存在し、異教徒によって構想される行為者は、世俗としても存在しないと言われるから、矛盾の余地がどうしてあろうか。

この〔4〕での論議も結局のところ、唯識派の一切法無自性批判に対し、Kamalaśīla が、二諦説を以て答論し、世俗諦の設定という点で五蘊や業に関する仏説を解釈しているのである。

結 論

I. の場合と同様、『釈軌論』を端緒とし、中観派の一切法空、不生説と唯識派の三性説を巡る論議が、Mā 前、後主張に取り上げられる。それらは、経典解釈、了義、未了義、世俗の設定根拠の問題として展開している。すなわち、『解深密経』『楞伽経』『偉大な確信を起す経』などによる唯識派の中観学説の批判に対し、中観派は『般若経』などを典拠として、一切法空、不生（勝義）の正当性を示している。また後期中観派は世俗の設定として、依他起性（因縁生起すること）、五蘊、業を肯定することにより、世俗的生起を損滅せず、また唯識派が依他起性を勝義として肯定する点を批判し、増益を否定するとする。この二諦説の観点から三性説を解釈し、唯識派からの論難を退け、また中観学説の成立を根拠付けている。

略号

D: the sDe dge edition.

GR: Tsoñ kha pa, *dGoñs pa rab gsal*, 小川一乗校定『空性思想の研究Ⅱ』(1988).

Ichigo: M. Ichigo, *Mdhymakālamkāra* (1985).

LAS: *Lañkāvatārasūtra*, ed by Bunyu Nanjo.

LRCM: Tsoñ kha pa, *Lam rim chen mo* 青海民族出版社 (1985).

LN: Tsoñ kha pa, *Drañ ñes legs bśad sñiñ po*, Varanasi (1973).

MAK, MAV: Śāntarakṣita, *Mdhymakālamkāra-kārikā*, -*vṛtti*, cf. Ichigo.

MAP: Kamalaśīla, *Mdhymakālamkāra-pañjiā*, cf. Ichigo.

MAv: Candrakīrti, *Madhyamakāvātāra*.

MAvBh: Candrakīrti, *Madhyamakāvātārabhāṣya*.

Māl: Kamalaśīla, *Madhyamakāloka*.

MHK, MHVT: Bhāvaviveka, *Madhyamakahrdayakārikā*, -*vṛttitarkājvāla*, D.No. 3856. DBU MA 3.

P: the Pekin edition.

PPrad: Bhāvaviveka, *Prajñāpradīpamūlamadhyamakavṛtti*, D.No. 3853. DBU MA 2.

SDK, SDV: Jñānagarbha, *Satvadvaṣvibhaṅga-kārikā*, -*vṛtti*, D.No. 3881, 3882.

SDP: Śāntarakṣita, *Satyadvayavibhaṅga-pañjikā*, D.No. 3883.

SNS: *Samdhinirmocanasūtra*, éd. tib. Lamotte (1935).

Vy: Vasubandhu, *Vyākhyāyukti*, D.No. 4061. SEMS TSAM 14.

参考論文

片野道雄 (1986): ツォンカパの解明するシャーンタラクシタの中観思想—『善説心髓』— (仏教学セミナー第44号)

袴谷憲昭 (1977): *Bhavasamkrāntisūtra* 一解説および和訳— 駒沢大学仏教学部論集 第八号

早島 理 (1982): 唯識の実践 (講座・大乘仏教8—唯識思想)

松下了宗 (1987): 中観光明論に見られる無自性説批判 一聖教による吟味—, 印仏研 35—2

松田和信 (1984): *Vyākhyāyukti* の二諦説 —Vasubandhu 研究ノート(2)—, 印仏研 33—2

— (1986): 『大乘起信経』と Mahādharmādarśa —プトゥンとロドゥーギェンツェンの記述をめぐって— (チベットの仏教と社会)

森山清徹 (1985): Kamalaśīla の唯識思想と修道論 一瑜伽行中観派の唯識説の観察と超越— 仏教大学人文学論集 第19号

— (1987): カマラシーラの無自性論証とダルマキールティの因果論 —*Sarvadharmāṅsvabhāvasiddhi* の和訳研究(3)—, 仏教大学研究紀要 第71号

— (1989): 後期中観派とダルマキールティ(1) 一縁起を巡る論争: Pratītyasamutpādahetu— 仏教大学人文学論集 第23号

— (1990 a): 後期中観派とダルマキールティ(2) —「空」を巡る論争: Lakṣaṇasūnyatā と Svabhāvānupalabdhi— 仏教大学研究紀要 第74号

— (1990 b): 後期中観派の二諦説と pramāṇa, 印仏研 34—1

— (1991 a): 後期中観派の“勝義”の解釈とプラマーナ論, 『久下陸先生頌寿記念 仏法と教育の森』

— (1991 b): 後期中観派の唯心説と二諦説 一三種の唯心解釈〈勝義, ヨーガ行者の世俗, 凡夫の世俗〉— 仏教大学研究紀要 第75号

— (1991 c): *Mdhymakāloka* の直接知覚論と二諦説, 仏教論叢 第35号

— (1992): *Mdhymakāloka* に引用される『般若経』—二諦説と無自性論証の典拠— 『真野龍海博士頌寿記念論文集 般若波羅蜜多思想論集』

文学部論集

—— (1993) : 後期中観派と形象真実論・形象虚偽論 —Śākyabuddhi との論争と修道論— 『渡辺文麿
博士追悼記念論文集 原始仏教と大乘仏教下』

安井広済 (1970) : 中観思想の研究

山口 益 (1973) : 大乘非仏説論に対する世親の論破 —釈軌論第四章に対する— 一解題— 山口益仏教学
文集 下

—— (1975) : 仏教における無と有との対論

I.

(1) 森山 (1990 a)

(2) 森山 (1989) pp. 8—9., (1991 c) 注(1)

(3) *Saṃdhinirmocanasūtra*, ed. Lamotte p. 68, 5—8. III

(4) 大正30, 702b, 703ab. 早島 (1982) pp. 170—171.

(5) *Madhyāntavibhāṅgabhāṣya* by Nagao, p. 43.

(6) ed. by Nagao. p. 67.

(7) 長尾『撰大乘論』 (1982) pp. 340—341. (2. 19), 早島 (1982) pp. 170—171.

(8) 『転有経』結偈第2 袴谷 (1977) pp. (16), (37). cf. 本稿 (21)

(9) 本稿 (114)

(10) 本稿 (114), また Bhāvaviveka は、言葉を知らない動物も煩惱を起こすことを述べ、離言が必ずしも実在であることの根拠とならないことを示す。

(11) Vy. 110a5—b2 松田 (1984) p. (116)

(12) AAA, p. 44, 5—6.

nāmamātram idaṃ sarvaṃ saṃjñāmātre pratiṣṭhitam /

nābhidhānāt pṛthagbhūtam abhidheyam prakalpate // cf. 本稿 (103)

(13) AAA, p. 43, 26—27.

(14) P. Vol. 194. No. 5215. 152a4—5. 『転有経』 P. No. 892. 186b3—4. Kamalaśīla の引用する第3偈を訳出しておく《名称は名称という点で空である。名称に名称は存在しない。諸存在は名称を有するものではない。名称は構想されたものである。(第3偈)》

(15) 本稿 (111), (117)

(16) 森山 (1991 c) p. 8, 注(1)

(17) 森山 (1989) p. 8

(18) 森山 (1989) p. 9

(19) 本稿 (114)

(20) 森山 (1990 b)

(21) MHVT D. 219a5. 山口 (1975) pp. 511—517. PPrad. D. 243b6. 安井 (1970) p. 328, 袴谷 (1977) p. (19). なお第2偈は、Kamalaśīla の TSP にも引用される。渡辺照宏『撰真実論序章の翻訳研究』(東洋学研究2, 1967) p. 18., 袴谷 (1977) pp. (20)—(21). cf. 本稿 (8)

(22) 大乘広百論釈論卷第十大正30, 247c. 由_レ立_二此此名_一 詮_二於彼彼法_一 彼皆性非_レ有 由_二法性皆然_一。

(23) 森山 (1985) p. 55, (27).

(24) 森山 (1985) p. 56, (36). 森山 (1991 b) pp. 81—83.

(25) MHVT ad MHK v 56—57. D. 215a3—6. 山口 (1975) p. 478. 江島『大乘掌珍論』の瑜伽行学説批判(高崎直道博士還暦記念論集インド学仏教学論集, 1987) p. 209.

(26) 文字や協約関係を知らないそういった言葉を発することができない人や耳の不自由な人も壺などの事物を知り、牛なども、においや眼によって自己と他の子供を知り分けるからである。(MHVT D. 219b3)

(27) PPrad, D. 242a7—b1. 安井 (1970) pp. 311—312. これは、さらに Avalokitavrata の注釈 (D.

- No. 3859. 247a1—6) から明白に知られる。〈意言である概念構想は識蘊に収められ、名言である言葉を設けることは行蘊に収められる故、その両者は依他起である事物 (vastu) である。その両者を世俗として損滅することは不合理であるからである。〉 cf. 安井 (1970) p. 244.
- ⑧ MAV Bibliotheca Buddhica IX pp. 139, 1—140, 3.
 ⑨ pp. 165, 18—166, 4.
 ⑩ pp. 172, 7—10.
 ⑪ p. 173, 4—7.
 ⑫ pp. 173, 17—174, 5.
 ⑬ 成無性品第10, 山口 (1975) pp. 136—137. 安井 (1970) p. 319.
 ⑭ PPrad D. 243a2—3. 安井 (1970) p. 322.
 ⑮ GR, pp. 197, 8—198, 6.
 ⑯ 森山 (1985) p. 53, (22). 唯識派が、依他起性は世間的慣習上の真理であると言うなら、それは勝手な言い草であり、そう言うことは無意味である (PPrad D. 243a1—2)。さらに Avalokitavrataは、それはすでに成立していることを証明すること (siddhasādhana) とする (D. No. 3859. 279a5)
 ⑰ 森山 (1985) p. 55, (31). p. 56, (36). 森山 (1991 b) Tsoñ kha pa も、このことを言明している。(LMCM p. 623, 9—10) 「この (Candrakīrti) 先生と Bhāvaviveka 先生の二人は、外界の対象をお認めになることは同じであっても、諸の感官と対象を設定する仕方は同じではないことは明らかである。」
 ⑱ 森山 (1985)
 ⑲ LN̄, p. 144, 2—8. 〈Candrakīrti 足下の学説では、そういった [自相という点で成立する] ことから存在であるとするのは、世間的慣習としてもお認めにならない故、〉したがって、Candrakīrti の場合を考慮すれば、中観派は依他起性を世俗有とするとは、必ずしも言えないと考えられる。
 ⑳ 本稿 (35), (32)。
 ㉑ この世間一般としての凡夫の世俗と修習を通じ他学派の見解 (唯心説を含む) を批判的に検証、観察し勝義にあらざるものと判定されるヨーガ行者にとっての世俗とはレヴェルが異なる。森山 (1991 b)
 ㉒ 森山 (1990 b), (1991 c)。
 ㉓ 『釈軌論』本稿 (11)
 ㉔ cf. SDV ad SDK7, 及び MAV ad MAK64.
 ㉕ AAA, p. 44, 5—6. 本稿 (12) 袴谷 (1977) p. (37) 松田 (1984) p. (166) 3—3.
 ㉖ 松田 (1984) p. (116) 3—4. 本稿 BBh の訳出部分
 ㉗ ここでは、事物 (vastu) も、概念知と別ではということを言明しているのであろうか。
 ㉘ 概念知と耳識という感官知とを峻別しているのであろうか。
 ㉙ 本稿 (16)—(18)
 ㉚ P. No. 846. *Āryasañvṛtiparamārthasatyanirdeśanāmamahāyānasūtra* 257b8—258a1. Kama-lāśīla の *Āryāvikalpapraveśadhāraṇīkā* (P. No. 5501) 165b2—3. にも引用される。他に、MAvBh pp. 110, 18—111, 1. 小川一乗『空性思想の研究』(1976) pp. 104—105.
 ㉛ cf. Śākyabuddhi, *Pramāṇavārttikaṭīkā*, D. No. 4220. 155a2. 勝義という言葉は、世俗と逆のものである。
 ㉜ cf. SDV (D. 5a1—2) ad SDK7, MAV ad MAK64, したがって、Jñānagarbha, Śāntarakṣita の場合も、言葉と世俗に関する論議の背景には Kamalaśīla の Māl の場合のように『釈軌論』の論議が前提となっている可能性もある。
 ㉝ 本稿 (109)
 ㉞ 本稿 (3)—(7)
 ㉟ 幸福などを世俗とする見解は、Jñānagarbha (SDV ad SDK7), Śāntarakṣita (MAV ad MAK64)

文学部論集

にも示される。なお、依他起性である幸福などの自己認識されるものを勝義とする見解は Śākyabuddhi にもあろう。cf. 岩田孝『Śākyamati の知識論』、フィロソフィア (1981) pp. 152—154.

- 014 本稿 (19)
 015 本稿 (110)
 016 cf. SDK11, MAK70, 森山 (1991 a)
 017 本稿 (108) P.No. 846. 257b7—258a1. P.No. 5501. 165b1—2. MAVBh p. 110, 15—20.
 018 本稿 (113)
 019 本稿 (28)—(32), (34)
- II.**
- 020 森山 (1989), (1990) cf. 本稿 I. 及び MAV ad MAK63
 021 後に示す Māl の訳出及び本稿 I.
 022 別稿『ツォンカパによる中観、唯識思想の分析— 三性・三無性を巡る Tsoñ kha pa の分析』として著す。
 023 SNS p. 85, 30.
 024 森山 (1985) p. 48.
 025 森山 (1989) pp. 42—48. 森山 (1993) pp. 169—170.
 026 山口 (1973) pp. 310—311. 松下 (1987) p. (123) [3].
 027 GR p. 115, 9—10. 小川 (1988) p. 422, 3—4. LN̄ p. 126, 17—128, 17. 片野 (1986) pp. 24—25.
 028 本稿 (206)
 029 『中論』 I—1
 030 森山 (1989) p. 8. Candrakīrti に関しては、立川武蔵『帰謬論証派—仏護と月称』(講座・大乘仏教 7 中観思想) pp. 138—141.
 031 森山 (1991 a)
 032 森山 (1985) pp. 49—50. fn. (13b). SNS p. 69, 23—25.
 033 森山 (1985) pp. 49—50. fn. (14).
 034 SDK8, 12. 本稿, 注④
 035 山口 (1973) p. 307.
 036 森山 (1992) p. 112. (6).
 037 森山 (1992) p. 112. (7).
 038 本稿 (216)
 039 森山 (1992) pp. 112—113.
 040 森山 (1985) pp. 50—52. fn. (15), (1992) pp. 113—114.
 041 PPrad. 243b4—6. 安井 (1970) p. 328.
 042 松田 (1986) p. 278.
 043 na hy ātmā vidyate skandhe* skandhās caiva hi nātmani /
 na te yathā vikalpante na ca te vai na santi ca //
 *『釈軌論』山口 (1973) p. 311.
 044 河村孝照校註、思益梵天所問經 (新国訳大藏經 文殊經典部 2) p. 21, 7—8.
 045 P. Vol. 35. No. 897. Āryaratnameghanāmamahāyānasūtra 104b5—6. cf. MAV ad MAK63.
 046 P. Vol. 31. No. 792. Āryaratnākaranāmamahāyānasūtra 289a1—b8. の取意であろう。
 047 『釈軌論』山口 (1973) p. 317. 大乘莊嚴經論 18—101, MAVBh ad VI 137ab.

Nov. 24. 1993

[本稿は平成 4, 5 年度文部省科学研究費補助金一般研究 (C) による研究成果の一部である]