

後期中観思想の解明にむけて

——郷正道氏『中観莊嚴論の研究』を中心に——

松 本 史 朗

一

すべての宗教をその内部からなくしに崩壊させるもの、それはシンクレティズムの哲学である。後期インド仏教の巨匠シャーンタラクシタが説いたという「瑜伽行中観」の思想が、中観と唯識の総合を意図したものとすれば、七十九年、チベットに初めて仏教僧団を設立してチベット仏教の真の恩人ともなったこの大学者が、インドにおける仏教の消滅に一役買ったことになるのかもしれない。

シャーンタラクシタの思想については、その主著たる

『摂真実論』*Tatvasaṃgraha* (TS) と『中観莊嚴論』*Madhyamakalanīkāra* (MA, D. ed) の解読を通じてこ

れまで様々の研究が積み重ねられてきた。特にシャーンタラクシタ独自の「中観思想を説く」とみられる『中観莊嚴論』に関しては、日本の諸学者、なかでも故山口益博士、上山大峻氏、梶山雄一博士等の優れた研究が学界を大きく裨益してきた。しかるに昨年、これまでも『中観莊嚴論』に関して一連の論文を発表されてきた郷正道氏によって、『中観莊嚴論の研究』（文栄堂、一九八五年）なる大著が刊行され、ここにシャーンタラクシタ研究はまた一つ大きな進展を遂げることになった。

以下簡単に本書の書評もかねて、後期中観思想研究における様々な問題を究明しよう。まず一郷氏の著書

を体裁の上から紹介したいが、その構成はかなり複雑である。本書は全二冊からなり、一冊は『中観莊嚴論の研究

——シャーンタラクシタの思想——』と題され、もう一冊は前者の「はしがき」によれば「別巻」と称され、

『MADHYAMAKĀLĀṆKĀRA』との題名を有する。

従ってこの二冊を総称して『中観莊嚴論の研究』と呼ぶのは、著者（一郷氏）の意向に添わないかもしれないが、本稿では便宜的に前者を「上巻」、後者を「下巻」と呼ぶことにする。両者の相違は、簡単に上巻は日本語で書かれ、下巻は英語・チベット語等の横文字で書かれているといえ、ほぼ読者の納得を得られよう。上巻約二二〇頁、下巻約五六〇頁程の大著である。

前巻は『中観莊嚴論』に関する六つの論文と、『中観莊嚴論』の和訳と、簡単な索引よりなっている。六つの論文名を挙げれば、次の通りである。

A 「著作目的に関するシャーンタラクシタ、カマラシーラの見解をめぐって」

B 「極微説批判——シャーンタラクシタ、カマラシーラ、ハリバドラの所論——」

C 「シャーンタラクシタの外界实在論批判——単一な知識が複数の対象・形象を把握する問題をめぐって——」

D 「シャーンタラクシタの唯識批判——形象眞実派か形象虚偽派か——」

E 「シュツバグプタとシャーンタラクシタ」

F 「シャーンタラクシタの解脱論——『中観莊嚴論』第六七—九〇偈の解説——」

題名の示すごとく、いずれも『中観莊嚴論』に関するものであるが、このうちA論文はかつて出版された論文⁽³⁾を「若干の語句の訂正」をして「再録」したものであり、F論文もかつての論文に「訂正を加えたもの」である。

次に翻訳（以下本稿では「和訳」とよぶ）について言えば、これは『中観莊嚴論』とその『自註』*Madhyamakālaṅkāraṭīkā* (MAV) を全和訳したもので、デルゲ版で言えば、No. 3884とNo. 3885の訳となっている。いずれのテキストについても、全訳の刊行は世界最初ということ

になり、本書の画期的意義が知られるであろう。

次に下巻には、原典及び研究論文に関する詳細な文献目録・序論（英文）・『中観莊嚴論』の内容梗概（英文）・『中観莊嚴論』偈頌の校訂テキスト・同論偈頌の英訳・『中観莊嚴論』の『自註』とカマラシーラによる『細疏』*Madhyamakālaṅkārapañīka* (MAP)（デルゲ版No. 3886に相当）の校訂テキスト・索引が収められている。このうち、序論（Introduction）は、

G The Central Tenet of the Yogācāra-Mādhyamika School

と題された、四〇頁を越す重要な論文である。『中観莊嚴論』の内容梗概については、かつて著者による

H A Synopsis of the Madhyamakālaṅkāra of Śāntarakṣita (I)（『印度学仏教学研究』二〇—二一九七二年）

なる論文があったが、本書のそれもこの論文を継承したものの様に見受けられる。『中観莊嚴論』の偈頌、及び『自註』と『細疏』のチベット訳テキストの校訂にあたって、著者は、デルゲ・北京・ナルタン・チョーネの四版

を参照してテキストを作成している。特に、『偈頌』を

含む『自註』のテキストを左頁に、それに対応する『細疏』のテキストを右頁に見開きに示した三三七頁にも及ぶ「テキスト篇」は本書の圧巻をなしている。著者は脚註に、『撰眞実論』から回収した『偈頌』の梵文原文をすべて記すほか、『量評釈』その他の経論からの引用を確認している。さらに著者は、『自註』及び『細疏』のいくつかの文章について、ハリバトラの『現観莊嚴論光明』*Abhisamayālaṅkāratīkā* (AA. Wogihara ed.)中の記述との一致を示し、その原梵文を確認している。この点は、特に本書の価値を高めている。つまり、著者の一郷氏は、『中観莊嚴論』の解説にあたり、『量評釈』『撰眞実論』『現観莊嚴論光明』等様々のインド後期仏教哲学の論書を渉猟して、その解釈に正確を期したといふべきであろう。こうした作業自体今後益々厳密に続けられなければならないことは言うまでもない。「下巻」の末尾には索引が附されているが、これは『自註』と『細疏』における引用経論・偈頌・固有名詞・述語等の索引である。

なお著者には、本書刊行以前に、『中観莊嚴論』に關して、

I 「中観莊嚴論註」の和訳研究」(1) (『京都産業大学論集』二二一、一九七二年)

J 「中観莊嚴論註」の和訳研究」(2) (『密教学』九、一九七二年)

K 「瑜伽行中観派」(講座・大乘仏教7—中観思想) 春秋社、一九八二年)

という諸論文があったことも無視できない。さらに本書刊行後、

L 「ダルマキールティとシャーンタラクシタ」(『雲井昭善博士古稀記念論文集』一九八六年)

なる論文も発表された。この論文には、筆者(『松本』の

M 「後期中観派の空思想『瑜伽行中観派』について」(『理想』六一〇、一九八四年)

という論説に対する批判も認められ、本稿ではこの批判にも答えざるを得ないであろう。

二

さて一郷氏の著書の内容を簡単に紹介したが、いうまでもなく本書は著者の多年にわたる研究の結晶であって、インド仏教研究の場にこうした労作が発表されたことを素直に慶ぶとともに、その学恩に謝したいと思う。しかし反面、本書が有する問題点も少なくない。以下は批判的な観点からそれら問題点に言及しよう。

まず本書を通して筆者は、著者の学問的方法自体に大きな疑いを抱かざるを得なかった。著者はチベット仏教を無視し、他者および自己の先行する学説や翻訳について批判的ではない。

近年、インド仏教、ましてや後期仏教の思想的研究においては、チベット人学僧の諸著作の参照が不可欠であるという意識が学界の常識になりつつあるとき、一郷氏の大著がチベット仏教を見事に無視する形で刊行されたことは、残念と言うほかはない。チベットには『中観莊嚴論』に關する重要な著作として、タルマリンチエン(1364—1432)の手になる『中観莊嚴論備忘録』*dBu ma*

rgyan gyi bryad byani [BG] (東洋文庫蔵外文獻 N3904) と *འབྲུག་པ་* (1846—1912) 作の『中観莊嚴論解説』*dBu ma*

rgyan gyi rnam bsad [BGN] (『*འབྲུག་པ་*全集』Vol.12)

という二作品が現存し、すでに日本の学界でも利用されている。にもかかわらず、一郷氏は、本書においてこの二著を利用されないばかりか、全く言及すらしていない。

筆者は何もチベット人学僧の見解が無謬だというのはない。彼等の間にも意見の相違があるのである。しかしチベット人学僧の見解は、我々に先行する学者の学説として、しかも何百年にもわたる確固たる伝統に基づいた学説として、尊重はされても無視することは許されない。ましてや、チベットに実際に足跡を残したシャーンタラクシタの『中観莊嚴論』の場合、チベットには九世紀の『見差別』*lTa bañi bñad par* 以来その解釈の伝統があり、十二世紀のチャパ (1109—1169) を中心とするザンパ教学において、その解釈学は一つの完成の域に達していたと考えられる。この様な長い伝統をもつチベットの『中観莊嚴論』解釈を、一郷氏が無視して意に介されない理由は何であろうか。

次に第二の点についていえば、他人の学説に対して批判的であるということは、同時に他者の業績を奪わないことを意味する。例えば、G 論文 (p. c. n. 53) でジュニャーナガルバの『二諦分別論註』*Satyadacyavibhangarūti* (SDVV) に『量評釈』II. k. 358 からの引用があることが示されるが、これを最初に指摘したのは、筆者の「ジュニャーナガルバの二諦説」(『仏教学』五、一九七八年) という論文 (p. 109) ではなかったか。また氏のこの英文論文 (G) には、筆者のこの論文と翻訳・解釈等において重複する個所が多いが、註記において筆者の論文は全く言及されていない。また筆者はかつて『中観莊嚴論』に關して氏の和訳を批判したことがある。即ち、第一七偈以下に現われる “yul rah gi nam pa hñog nus pa ni rgyu nid de rig par bya ba nid yin pa dan” (MAV, D, ed, sa 60b4) という文章を、氏はかつての I 論文 (p. 187) では、

対象 (visaya) は、自己の形象 (ākāra) を投入する (and-
it) 効力であり、原因たるものであり、知覚されるべきものである。

と訳されていた。それに対し、筆者はこの訳を不当として、

自己の形象を投入 (arpana) する能力をもつ境が、因、即ち認識されるものであり、

との訳を提示し、さらに註記して、この記述が『量評釈』III, 247 に内容的に關係することを指摘し、従って“hlog”の原語としては、“atūtha”よりも“arpana”に類した語を想定すべきであると述べておいた。⁽⁵⁾ところが、その後に刊行された本書の「和訳」(p. 131)では、例の一文が、

対象は、自己の形象を(知識に)投入すること(arpana)ができ、原因たるものであり、所取性である。(「和訳」p. 131, II, 6-7)

と和訳されている。この氏の新訳は二つの面で筆者の訳に近づいている。第一は、かつて「効力」と訳していた“nus pa”を「でき」と改めたこと、第二は筆者が明確に指摘したことで、“hlog”の原梵語を“arpana”に想定することである。しかし氏は「和訳」のその個所に筆者の指摘があったことに全く触れていない。そこで筆者は

「テキスト篇」の相当個所(22)を開いてみた。驚ろいたことに、そこにも筆者の論文も指摘も註記されていないばかりか、正に例の一文に註がつけられ“cf. p. v, III, 247”と、筆者が指摘した『量評釈』の偈への参照が促されていたのである。これが一郷氏の学問的方法であろうか。氏が筆者のその論文を参照されていることは、本書に先行するK論文(p. 215)に参考文献として挙げられていることによっても明らかなのである。

また一郷氏がかつての自己の訳業(I論文、J論文)をどのように考えられるのだろうか。氏は右に見たような訳文の変更の際にも、全くかつての自己の訳文に触れることはない。本書においてI論文、J論文は全く言及されないばかりか、「下巻」の文献目録に氏自身の業績を挙げる際にも、この二論文は削除されている。氏は本書の「和訳」で『中観莊嚴論註』の全和訳を提示したことによって、自身のかつての訳業は張消しにされたと考えられるのだろうか。もしそうなら、それは無責任というより他はない。翻訳とは自己の解釈の提示であるということの重さを氏に充分理解して頂きたい。それはいつで

も勝手に出したりひっこめたりする訳にはいかず、ひっこめるときには必ず自己の誤りを認めなければならぬ。さもなければ、一研究者における学問の進歩など望むべくもないであろう。

三

さて以下に、より具体的な例に即して一郷氏の著書の問題点を見ていきたいが、その前に一つだけミバムの註釈によって『偈頌』のテキストに関して重要な異読が提示されているので、これを示しておこう。それはL 63c の“gal te hdi dag don hdod na”に關するものである。一郷氏はこれについて異読を示されなく(「下巻」p. cxxv)から、四版のチベット大蔵經の読みは一致していると思われる。しかしミバムは“gal te hdi bdag don hdod na”という読みを採用し(259-4)、さらに次の様に言う。

“gal te hdi dag”と双数(gnis shig)にしたものが、いくつかの本(dpe)に見られるけれども、「それは」前接字のpaを欠落して文字が正しくない。実に正しい古い諸本には“hdi bdag”とあり、正にその様

に理解しなければならぬ。(BGN, 261-1-2)

ミバムの言う“gal te hdi bdag don hdod na”を訳すことはなかなか困難であるが、しかし、このL 63cが『自註』において、“gal te nam pa de lhar gshan gyis na bcos pañi dños po thams cad ho bo nés par hdzin par hdod na”⁽⁶⁾(D. ed. Sa, 70a3)と註釈されたことは明らかであり、“bdag”と“gshan gyis na bcos pañi”⁽⁷⁾(他によって作られる⁽⁸⁾)は対応している。従って、筆者もミバムに従って“bdag”の読みを採用したい。

さて一郷氏の「和訳」には、筆者より見れば誤訳と思われるものが多く存在するが、ここではそれらを逐一指摘するという手順はとらず、氏の二つの論文(D・C)におけるいくつかの主張が『中観莊嚴論』等のテキストの誤読に基づくことを明らかにしよう。

D論文は、副題の示すごとく、シャーンタラクシタが形象真実派か形象虚偽派かという問題を扱っている。この問題に關する氏の解答は曖昧なものに見えるが、しかし「このように、シャーンタラクシタは、凡夫知においても仏智に關しても自己認識を唱える。その意味では完

全に形象真実派である」(D, p. 42, II-3-4) という明言に氏の立場が示されているであろう。この内筆者が傍線を付した部分を筆者は一郷氏の「新説」と呼びたいが、この「新説」については後述することにして、ここではまず、氏が有形象唯識説、無形象唯識説をどの様に把握されるかという点から見ていこう。氏はこの両説の主張をまとめた箇所(D, pp. 67-68)で、形象は、「この両唯識説のいずれにおいても、「迷乱の習気の成熟によって生ずる」(p. 67, I-25-p. 68, I-1; p. 68, I-7)と解される。無論この理解が「無始の相続の習気が成熟することによって化作された諸形象が顕現するもの、迷乱(bhṛānti)によるのであり、幻の自性と等し」(Sa, 64b7)という『中観莊嚴論』⁽¹⁾に基⁽²⁾づいて言⁽³⁾うことは言うまでもない。この偈を一郷氏は、「唯識説の紹介」(「和訳」p. 143)と見なし、タルマリンチェンも唯識派の「主張の陳述」(had pa bji d pa)ととらえている(BGJ, 7a3)。しかし、有形象唯識派にとって、「形象」は真実なものでこそあれ、「迷乱の習気の所産」であってはまずいのではないか。この疑問に対して、二つの観点から解答が可能であろう。第

一は、k. 44 を無形象唯識的と見る見方である。この解釈は、無形象唯識説を説くk. 52 の『自註』において、形象の虚偽性が、「その様なもの(無形象の知)においても、無始時來の顛倒の習気が成熟した力によって、諸の形象が顕現する」(Sa, 66b5-6)という類似した規定によって説かれているという事実に基づいている。第二の見方は、k. 44 の一般的唯識説でその虚妄性が説かれる「形象」と、k. 52 以下の無形象唯識説の説明に現われる右の一文が問題にする「形象」とは、全同ではないと見る見方である。確かに『自註』によれば k. 44 では、「知覚対象と知覚主体の形象」(vedya-vedaka-ākāra, Sa, 64b8)の無が説かれ、k. 52 では「青等の形象」(nīlady-ākāra)の無が示される(Sa, 66b5)のであるから、この解釈は極めて合理的に見える。実際、形象の虚偽・真実を論じる際の「形象」とは「青等の形象」を言うのであって、形象真実派も「知覚対象と知覚主体の形象」つまり「能取と所取の形象」(grāhya-grāhaka-ākāra)の有(真実性)を言うことはないであろう。こうした「形象」の意味内容の相違を捨象して、両唯識説にとって単に「形象」は

「迷乱の所産」(D, p. 70 図)であるとする一郷氏の解釈は、不毛であろう。なお一つ附言すれば、筆者は第一の解釈も完全に誤りだとは思っていない。有形象唯識説とは、所詮ディグナーガが経量部説との慣れ合いによって作り出したあだ花にしかすぎなかったのである。賢明な(?)「論理学者」はそれを歓迎しただろうが、無形象唯識説だけが真の唯識説であるという確信は一種の秘密として誰の胸の中にも秘められていたであろう。従って、シャーンタラクシタが、⁽⁴⁾「一般的に唯識説」というものを紹介する際、それを無形象唯識説的に説明したことに、何の不思議もないのである。⁽⁵⁾

では次にD論文における他の論点を吟味しよう。著者は無形象唯識説の主張をまとめ、無形象唯識説において、「知識」は、「瑪瑙や清浄な水晶にたとえられる」(D, p. 68 II-8-9)と言われる。凡そ常識ある人間なら、眼の前に瑪瑙と濁っていない水晶を思い浮かべれば、両者から受ける印象が全く異なっていることを了解するであろう。シャーンタラクシタにおいては、「瑪瑙」は形象真実論の多様不二論(k. 50G直前, Sa, 66a7)、「清浄な水晶」は

形象虚偽論(k. 52)における「知」の比喻となっている。タルマリンチェンとシバムによれば、k. 50-51は「多様不二論(形象真実論)批判と解されており、この点是小林守氏が指摘された通りである。⁽⁶⁾しかるに一郷氏はこのチベットの伝統的な解釈を拒否される(L, pp. 284-286)」。さて、問題の中心となるのは、次の一文である。
“gani dag nor bu gzi bshin du rnam par ses pa
gcig khor nas sna tshogs kyi ho do blans so shes
bya ba” (Sa, 66a7) [dag は「チキム」篇 p. 140, I, 11 に従った]⁽⁷⁾

ある人々は「瑪瑙の宝石の様に、唯一の識が多様な形象(ho bo, rūpa)を持つ」と言う。〔拙訳〕
沖和史氏の「《多様な形象(citrākāra)をもつ知識がそのまま単一(eka)である》と云うのが『Citrādvaite』の意味である」という言葉⁽⁸⁾を待つまでもなく、右の一文の「ある人々」の主張以上に明確な多様不二(citrādvaite)論はどこにもないであろう。後にも述べるが、“rūpa” (ho bo)に「形象」(ākāra)の意味もあることを全く存知

ない一郷氏は、右の一文の傍線部を「知識は唯一のものであって、種々なるものを把握する」(D. p. 49, 「和訳」p. 148)「傍点筆者」と訳されている。⁽²¹⁾この個所の“rupa”が“ākāra”の意味であることは、カマラシーラの註釈文“rnam par śes pa sna tshogs kyi rnam pa can gcig kho na skyeho” (Sa, 105a-5-6)によっても知られ、しかもこの一文は氏自身によって「種々な形象を有する唯一の知識が生ずる」(D. p. 49)「傍点筆者」と訳されているのである。一郷氏の思索の複雑さを思わずにはいられない。さて一郷氏はD論文では右の「ある人々」の主張をとにかく無形象唯識説であると見なし、それを「無相派の二見『多様不二論』に見えるもの」とか「無相派の多様不二論」とか呼ばれる(D. p. 50, 1. 7, 1. 20)。多様不二論とはいうまでもなく形象真実論の典型的な一つの理論であるが、何故氏がかくも頑強に右の「ある人々」の主張を無形象唯識説と見ようとされるのか。その論理は、L論文に次のように示されている。

もしこの論者の見解は多様不二論であるからこの論者は有相唯識派であるとするならば、(1)多様不二論を樹

立した法称自身が自己の立場を否定していることにな
る。さらに、(2)第二七偈でこの法称の多様不二論を自
己の立場として無形象知識論を批判した寂護が、ここ
の第五〇偈でその多様不二論を批判するのも矛盾であ
る。(L, pp. 285-286) [番号と傍線は筆者]

ここに一郷氏の主張——「ある人々」の所説は多様不二論の有形象唯識説ではなく無形象唯識説であるという主張——を支える二つの理由が示されている。第一の理由に關していえば、ある哲學説とその唱道者と目される人物が全く同一であると信じられる人ほど幸福な人間はあるまい。ダルマキールティという人物は、それこそ正に“citravaita”そのものの様なひとで、決して本音など洩らしはしなかったのだ。ひとは單純にダルマキールティを「多様不二論の確立者」と呼ぶが、一体彼が多様不二論を否定したことはなかったとも言うのだろうか。『量評釈』現量章(四)k. 208とk. 211をよく読んでもらいたい。即ち、k. 208で、「もし多様な顯現をもつ諸対象において單一性が不合理であれば、その限り、多様に顯現する知だけがどうして單一であろうか」という

問いを起したダルマキールティは、k. 211 abで、「故に粗大な〔單一者〕の顯現は、諸対象においても、知においても、無い」と述べて、いわば「対象における多様不二論」と「知における多様不二論」を、同一の論理——「多様に顯現するものは單一なもの、を自性といない」という論理——によって否定しているのである。一郷氏が問題にする(L, p. 284) PV III, k. 201の「異種類の多数の寶石の色」という比喻も、この上述の論理を示すものとして、全体者(avyavin)という單一者をたてる「対象の多様不二論」を否定するものであり、それが『中觀莊嚴論』k. 50dにおおては「知の多様不二論」の否定に用いられたとしても、何等不思議はないのである。しかも、k. 50-51で否定される例の「ある人々」の主張が、「知の多様不二論」であって、「対象の多様不二論」でないことは、その主張内容自身から余りにも明らかである。もっとも、「種々なものを把握する」(傍点筆者)という一郷氏訳では、その点すら不明瞭になってしまふのであるが。

次に第二の理由に關して、「シャーントラクシタが『中

觀莊嚴論』k. 27でダルマキールティの多様不二論を認めた」という一郷氏の理解(論文L, p. 281にも説かれる)は、全くの誤読に基づいている。氏は、k. 27を、それゆえ、対象はすべて維時的に把握されるのではなく、むしろ(それらの)形象は、多様なままに、同時に把握されるものとして顯われる。(「和訳」p. 135) [傍点筆者]

と訳される。成程、氏の訳文によれば、ここに多様不二論が説かれているように見える。しかし原文は次の通りである。拙訳とともに示す。

de phyir yul rnam tshams cad la/ rim gyis hdzin par mi hgyur gyi/ rnam pa dag ni tha dad ltar/ cig car hdzin par snan bar hgyur/ (Sa, 62a5-6) [k. TS k. 1252, cf. 「ナキメト篇」p. 90, n. 1]

故に、一切の対象に対して、順次に認識すること(「tr. amagrahaṇa」)が無くなってしまい、諸の異なった形象〔に対して同時認識が顯現する〕ように、同時認識(sakṭigrahaṇa)が顯現してしまふだろう。〔拙訳〕この偈は、「速い生起が同時認識という誤認(顯現)が

生じる原因である」と説く論者——その主張は、MA, p. 24に見られ、一般にチベットで「一卵半塊論」と呼ばれる⁽¹⁴⁾——に対する批判を意図しており、その意味は「汝（一卵半塊論者）のいうごとくもし速生が同時認識の顕現の原因だとすれば、汝が諸の形象に対して、多数の知が順次に速く生じるので、それらが同時に認識されるように見える」と説くのと同様に、一切の知は、つぎつぎに速く生じるから、ある対象に対しては順次に生じ、他の対象に対しては同時に生じることがなくなり、一切の対象に対して同時認識が顕現することになってしまふ」というものである。従って、この k. 27に「多様不二論」など全く説かれてはいない。この偈の直後の『自註』(Sa, 62a6)の註釈文の読解においても、氏は同じ誤りを繰り返される（『和訳』p. 136, ll. 2-4）。一郷氏は「テキスト篇」(p. 90, n. 1)でこの k. 27に註をつけ、多様不二論を説く PV III, k. 207の参照を促されるが、上述の理由でこれは正しくなく、この k. 27は「故に一切の対象の認識において、この非順次性 (akrama) が帰結してしまふ」と説く PV III, k. 199cdと内容的に全く一

致している。

では次に、D論文における一郷氏の他の論点を吟味しよう。重要な点で誤読に基づくことが多いと思われる氏の論調を理解するは並大抵のことではないが、ともあれ、「シャーンタラクシタの知識論」の特徴の(4)に挙げられた「凡夫知、仏智いずれのレヴェルでも自己認識のみである」(D, p. 68)という一文を氏の理解の結晶と見なしうるであろう。またこれと同趣旨の文章として、

自己認識（自証知）は、仏智においても、牛飼いの知、すなわち凡夫知においても成立する。これは、シャーンタラクシタ自身、無相派との対論において第59偈註で述べていることであつた。(D, p. 66)

という一文がある。

さてここで「第59偈註」とは、氏の註64によれば、
“*nan dan phyi rol tu gyur pa'i nam pa med na stobs k'is hdi hbañ shig dmigs par beyur ro*” (Sa, 67b 2-3)
を指している。これを氏は、

内・外にあるという形象がないならば、必然的に、それ（知識）だけを認識するのである。(D, p. 56, ll. 15-16,

『和訳』p. 152, ll. 18-19)

と訳され、その直後に「シャーンタラクシタにとって有形象知とは自己認識にはかならない」との一文を付加される (D, p. 56, l. 17)。これらの一郷氏の説明を考えあわせると、どうも氏はこの一文においてシャーンタラクシタが「自己認識」を説いたと解されるらしい。しかしこれまた完全な誤りである。右の一文によって註釈される k. 59は、「それ（形象）が無ければ、その知も、無形象なものとして【知覚される】ことになるであろうが、しかし【形象の無い】清浄な水晶の様な知が知覚されることは【決して】ない」(Sa, 67b1-2)というもので、無形象唯識説における過失を指摘している。この偈の趣旨は、チベット蔵外文献によって「能取の形象 (*hūzin nam*) だけになってしまふ」と (*hūzin nam hbañ shig par thal ba*) (BGJ, 8b4)、「能取の形象だけというのは不合理である」という説示 (*hūzin nam rkyan pa ni hūhad par bstan pa*) (BGN, 24a-6)と説明されるように、「形象の無い、つまり内容の無い知だけ」というものは決してありえない、ということだ。先の一文の傍線部は、「これ（形象のな

い知）だけが知覚されることになってしまふ」と訳さなければならず、勿論その一文に自己認識など全く説かれてはいない。従って、「シャーンタラクシタは、第59偈註に示すように自己認識・有形象知を主張する」(D, p. 58, l. 6)と言うことはできない。

さらに、「仏智」とか「凡夫知」とかに関する一郷氏の理解を詳しく示すものとして、次の文章がある。

すなわち、自己認識を標榜するシャーンタラクシタにとって、今領納している知覚、凡夫智そのものが、偽である。その全体として偽なる知識の中に形象が顕現しているわけであるから、その形象は有である。真なるものは、出世間の無二智である。しかしそれは、凡夫に領納されるものではなく、はっきり顕現しているものとはちがう。(D, p. 51, ll. 20-24)

ところで筆者には、氏にとっては重要なこの一文の意味を、全く理解することができなかった。ただ、この記述のD論文における位置からして、どうやらこれは『中観莊嚴論』k. 53の解説を意図したものであるらしい。そこで、k. 53に対する氏の訳を見てみると、またして

も氏独自の解釈に出合うことになった。

もし(本性として知識に形象が)存在しないならば、どうして、それら「形象」が、このように「愚人にまでも」はつきり知覚されるのか。(形象を知覚する限りその知は)その「はつきり顕現している形象を知覚する知」とは別の「無二の出世間」智のようなものではない。(「和訳」pp.149-150)

gal te med na ji la bur// de dag hdi lhar gsal bar
tshor// de yi dnos las tha dad pañi// ses pa de hdra
ma yin no// (K.53, Sa, 66b6-7)

これに対し、筆者の訳は次の通り。

もし「形象」が無いなら、それら「形象」は、いかにしてこの様に明瞭に知覚されるのか。それ「≡形象」の性質と異なった(vyatirika)知、その様なものはない。このK.53は、『中観莊嚴論』において無形象唯識説批判の最初に位置するものであり、ここでシャーンタラクシタは、「形象が無ければどうしてそれがかくも明瞭に知覚されるのか」という批判を投じるとともに、「形象と知の別異性(vyatireka)」を説く無形象唯識説を批判

しているのである。つまり、シャーンタラクシタにとつて、「形象と知の別異性」こそが無形象唯識説の本質的特徴をなしているにもかかわらず、一郷氏はその点を全く理解されず、K.53について、「知覚される限り無二の出世間智のようなものではない」(D論文p.51, l.8)などと奇妙な解釈を示されている。

ところで、氏の解釈がカマラシーラの『細疏』のある一節に対する誤読に基づくことは、その行文上(D, p.51)明らかである。そこでその一節⁽¹⁵⁾を訳しておこう。

「その性質と異なった」というのは、明らかに顕現する形象とは異なった(vyatirika)無二の「知」というものであるが、これは世間を超えたもの(出世間)である」と示しているのである。即ち、「非常に明らか⁽¹⁷⁾に知覚されるもの」「≡形象」は虚偽であり、一方、知覚⁽¹⁶⁾されていないもの「≡知」は「真実である」というこれ以上の善説(subhastia)が、この「世」にどうしてあろうか。(Sa, 106a6-7)

まずここで、「善説」という語が皮肉であることを理解しない人はいないだろう。従って、ここでカマラシーラは、

その「善説」の内容たる「形象≡虚偽(無)、知≡真(有)」という無形象唯識説をはつきりと誤りだと言っているのである。一郷氏はこの点を理解されず、この「善説」の内容を反対にカマラシーラ自身の主張とみなし(D, p.51, ll.12-13)、しかもその内容が無形象唯識説であることすら了解されていない。そして、この「善説」の内容(拙訳の傍線部)を、「非常にはつきりと領納されているもの、それが偽であり、領納されていないもの、それが真である」(D論文p.51, ll.12-13)と訳すことから、すでに見た謎めいた一文における「今領納している知覚、凡夫智そのものが偽である。……真なるものは、出世間の無二知である。しかし、それは、凡夫に領納されるものではなく、はつきり顕現しているものとはちがう。」(D, p.51)

という結論を引き出されるのである。最早、一郷氏の誤解の生成する過程を逐うのは止めにしたいが、今一ついえば、氏の独自の見解は「出世間」(lokottara)という語の解釈に収束するようである。「lokottara」という語は、辞書によると“unusual” “extraordinary” “異常な” “方外な” という意味があるという。確かに、「知

覚されるものが無く、知覚されていないものが有る」と言えば、これは尋常ではないだろう。しかし「出世間」とは、仏教では尊ばれる言葉であって、「善説」同様、ここにも皮肉の意味がこめられていよう。ともあれ、ここでカマラシーラが「無二の出世間知」などを認めた訳では決してない。「無二知」とはここでは能所の形象を欠いた、無形象の知をさし、無形象唯識説を特徴づける語として用いられている。この点は、恐らくかつて梶山雄一博士が説明された⁽¹⁸⁾『楞伽經』の偈に関する『修習次第』Bhavanakrama (BK) の解釈文における「無二知」(advayajñana)の用法(BK I, Tucci ed, p.211, l.10, ll.14-15)と軌を一にしているであろう。

さて、「仏智」に関する一郷氏の所説をすでに見たので、今度は、「凡夫知」に関するそれを吟味しよう。すでに見た通り、氏には、シャーンタラクシタの知識論において、「凡夫知・仏智いずれのレベルでも自己認識のみである」という難解なテーゼと、「自己認識(自証知)は、……牛飼いの知、すなわち凡夫知においても成立する」との主張が存する。この主張は多分、氏自身は

指示されないが、カマラシーラの『細疏』の次のような一節とそれに対する氏の訳文に基づくものである。

“ran rig pa yan gnag rdzi yan chad la grub pañhi
phyir klan kar yan mi run ho” (Sa, 129a-2-3)

自己認識は、牛飼いのものにまで成立するから、非難されるべきでない。(D, p. 66)

しかし、まずこの文章は、『凡夫知』について、それが自己認識のみであるなどと述べているのではなく、自己認識というものが世俗的に容認されるものかどうかを問題にしている。従って、ここで論旨が多少逸脱するが、今はこの一文の意味を考えてみよう。さて、筆者と一郷氏との間には、ジュニャーナガルバ・シャーンタラクシタ・カマラシーラ等の後期中観派における「世俗」(saṃvṛti)の意味について、決定的な解釈の相違が存在している。筆者が「世俗」を「世間極成」(lokapravṛtti)つまり「世間の人々の一般的理解」と解するのに対し、氏はそれを「自己認識」と見なされる(M, p. 145, L; L, p. 289, II, 18-19)。シャーンタラクシタ等を「瑜伽行中観派」と見る一郷氏としては、こうした理解は全く当然であり、

従って氏は筆者への反論として、

たしかに、「世間極成」ということは世俗諦の定義であるが、それは定義の「一部」でしかない。また、寂護は「世俗とは自己認識である」と明言している。(L, p. 289) [傍線筆者]

と言われる。氏は自説を補強するものとして、

自己認識も世俗諦に属するものであることは、一・多の自性として吟味に耐えることができないゆえに、ということ説きおわったことになる。(L, p. 290)

[= MAV, Sa, 78b5]

という文章を『中観莊嚴論』より引かれるが、「自己認識が世俗諦に属する」ということが、むしろ自己認識が世俗の一部であることを示していないであろうか。前掲の「牛飼いのものにまで成立するから」というカマラシーラの言葉の意味を考えてみよう。ここで「牛飼いの」は、「世間の人々」(loka)を代表し、「成立する」(sādhan)とは「認められる」(prastidha, prastha)「つまり極成する」の意味である。従って、ここで自己認識は「世間に極成しているから」非難されない、と説かれているので

ある。つまり「非難されないこと」の理由は「世間極成」であって、決して「自己認識である」からではない。さらに一郷氏が自説の有力な論拠とする(L, p. 290)シャーンタラクシタの『二諦分別論細疏』*Satyadvaya-vibhāṅgapañjikā* の

その様な色等は、自己認識されるから、否定することはできないだけでなく(D, ed, Sa, 45b1)

という文章にしても、『世俗が自己認識』であることを証明するものではない。何故ならここで「自己認識」とは単に「分別をもたない直接知覚」しか意味しないからである。⁽¹⁹⁾

以上述べてきたことによって、D論文における一郷氏の主張の多くが誤解、誤読に基づくことが示されたと思うが、最後にひとつ、この論文には筆者に対する批判とも思しきものが認められるので、それについて見ておこう。氏は言われる。

勝義に関するシャーンタラクシタの立場は、サハジャヴァジュラのいう「無形象論の瑜伽行派」に一致し、勝義においても一・多の自性を欠く知の存在を認める

から、ラトナーカラシャーンティの記述とは一致しない。つまり、シャーンタラクシタは、勝義諦を、存在論的には空性とするが、瞑想修行によって到達しうるものの境地を、認識論の上からは「無二知さえ顕現しない知」というように知として理解していたといえよう。(D, p. 71) [傍線筆者]

ここで「つまり」以下が、それ以前に見られる主張の論拠になっている様である。当初、筆者には氏の言わんとすることが全く理解できなかったが、その行文を繰返し読んでみてやっと納得がいった。つまり氏は、シャーンタラクシタが、勝義においても、何らかのすぐれた知の存在を認めたから、勝義において知の存在を否定する「ラトナーカラシャーンティのいう」有形象中観派と一致せず、かえって勝義において自証知の存在を認める「サハジャヴァジュラのいう」無形象唯識派と一致する、と言われているのである。この論理に接し筆者は大きな驚きを味わった。一体、「認識論の上から」ヨーギンの境地を「知として理解していた」ということから、「勝義において知の存在を認める」ということが、どうして導かれる

のであろうか。また、筆者は、『勝義において一切皆空で、いかなるものも存在しない』と説くのが中観派だと思っていたが、勝義において何らかのもの、例えば特殊な知が存在すると説く中観派もいたのであろうか。氏は、「存在論」とか「認識論」とか難解な用語を使われるが、正にこの二つを混同したのが氏の議論に他ならない。

では次に、「生起等の否定」(「無生起等の説示」)に関するシャーンタラクシタ等の中観派の評価についての一郷氏の見解を吟味しよう。この問題はかつて、「空観と解脱」(以下N論文とす)という氏の論文で扱われたが、今回この論文が本書にF論文として掲載されるにあたって削除され、英文のG論文に組み込まれた。N論文とG論文では氏の見解に相違は見られない。この問題については筆者も論じたことがあるが、氏はそれを常に無視されている。一郷氏の結論は、「生起等の否定」について三様の評価があったというもので、それは、(1)シャーンタラクシタの様に、それを実世俗(正しい世俗)とするもの、(2)ジュニャーナガルバの如く、それを邪世俗(正しくない世俗)と考えるもの、(3)バーヴァヴィヴェーカ、カマラ

シーラ、唯識派のように、勝義諦と見るもの、という三つである(N, p. 207, ll. 6-11, G, p. xcvi, ll. 9-17)。この氏の説はテキストの誤読に基づくものと思われるが、結論より言えば、バーヴァヴィヴェーカ、ジュニャーナガルバ、シャーンタラクシタ、カマラシーラにおいて、「生起等の否定」(「無生起等」)に関する二諦説的评价是、全く一致している。彼等は一様にそれを「実世俗」と見なすのであるが、「無生起等」は勝義の証悟に随順するが故に、「随順の勝義」とも言われ、仮に「勝義」とも名づけられる。しかしそれによって、それ自身の本質的な「世俗」性を変えられる訳ではない。これらのことは、すでに学界において承認されていると思っていたが、氏が「ジュニャーナガルバが「生起等の否定」を邪世俗と見た」という新説を提出されたのは、『二諦分別論註』の誤読によるのである。議論の発端には、「生起等の否定」(B)によって否定される対象たる「実義としての生起(cattvikopati)等」(A)が、分別されたものであり、従って、正しくない世俗(邪世俗)であるのだから、その否定対象の否定たる「生起等の否定」(B)も、分別された

もの故、正しくない世俗になるのではないか、という問題がある。つまり、否定対象(A)とその否定(B)を同レヴェルのものと見る見方である。これが『二諦分別論註』では、反論として次の様に提出され、批判されている。

(反論) それなら、実義としての生起等の否定も、正しくない世俗になる。つまり、それ「実義としての生起等の否定」は、事物(chos po)が顕現するときに、実義としての生起等「が顕現しないの」と同様に、顕現しないのである。

(答論) 「実義としての生起等の否定は、顕現しない」とは「ない。事物の性質と異なっていないからである。もしも「それを事物とは」異なった性質であるとは分別するならば(yons su brtags na)、その限りでは(cuhi)「正しくない世俗に(yan, ap)なるのである」(Sa, 5b7-6a1)

この箇所、原文は、*“’yo na yan dag par skye ba la sogs pa bkag pa yan ci ga yan dag pa ma yin paḥi kun rdzob tu hgyur te/ de ni dños po snan ba na yan*

*dag par skye ba la sogs pa bshin du mi snan ro// ma yin te dños poḥi ho bo dan tha dad pa ma yin paḥi phyir ro// chos gshan shig yin par yons su brtags na ni yan dag pa ma yin paḥi kun rdzob tu yan hgyur ro”*であるが、一郷氏の訳は左記の通りである。

それならば、勝義としての生等の否定も、実に、邪世俗となる。それ「勝義としての生等の否定」は、ものが顕現するとき、「勝義としての生等」と同様、顕現しない。《存在の本性と同じであるから、[顕現しない] ことはない》(というかもしれないが)別なものと考えられるから(「生等の否定」は)邪世俗に「し」かならない。(N, p. 203, ll. 6-9, cf. G, p. xciii, ll. 2-8) (傍線筆者) 読めば分る様に、一郷氏はジュニャーナガルバの自説と反論を逆に取り、そこから「ジュニャーナガルバが「生起等の否定」を邪世俗と解した」という主張を導かれている。傍線部は誤訳ともいえる。氏がこうした誤りに陥ったのは、仏教における「無」(abhāva 無)の理論を理解されなかったからかもしれない。仏教では「無」をその基体(locus)とは別個に存在するとは考えな

い。ある場所における水瓶の無は、その場所〔およびそれの知覚〕とは別に存在しない⁽²⁾。故にシャーンタラクシタは註釈して言う。

例えば水瓶等の無 (viveka) は、それ「水瓶等」の無をもつ場所 (pradesa) が顕現するならば、「その場所」と異なっていないから顕現する。これもそれと等しい、という意味である。(Sa, 2452-3)

ここで、「実義としての生起等」(A)が「水瓶」に、「実義としての生起等の否定」(B)が「水瓶の無」に、「諸の」事物(C)が、「場所」に喩えられている。AもBもともにCを基体 (locus) とする超基体 (super-locus) であるが、そのうちBだけはCと異なっていないので、Cが顕現するとき顕現し、従ってC同様「正しい世俗」なのである、とジュニヤーナガルバは言うのである。

なお一郷氏は、『二諦分別論細疏』の一節の読解から、「論理学者」(logicians) なるものの存在を考え、彼等が「生起等の否定」を邪世俗と見なした、と言われるが (N, p. 205, l. 9, G, p. xciv, l. 20) これも誤りである。つまり『細疏』では唯識派が「生起等の否定」を勝義のみ

と把える、と述べた直後に、

(反論) 正理論者 (rīgs pa smra ba, nyāyavādin) もどうしてその様に「生起等の否定」を勝義と「認めないのか」。(rīgs pa smra ba yan cih phyir de lhar mi bñod ce na) (答論) 生起等の否定は世俗に他ならない (kho na, eva) からである。(Sa, 2457)

と説いている。この「反論」の部分を一郷氏は、「論理学者もなにゆえそのように承認しないのか、というならば」(N, p. 204, l. 13) と訳されているが、そこからどうして氏の結論「論理学者にとって、生起等の否定は正しくない世俗」がでてくるのか、筆者には皆目わからない。また「正理論者」とは、反論者として想定された唯識派から中観派に投ぜられた当てこすりにすぎず、何も特別な「論理学者」なるものがここに言及されている訳ではない。

さらに、一郷氏は、バーヴァヴィヴェーカ、カマラシラにとつて、「生起等の否定」が「随順の勝義」であることを理解されている (N, p. 201, ll. 11-16) にもかかわらず、何故彼等がそれを唯識派と同様に「勝義」と見

た、と解されるのか、理解に苦しむ。「随順の勝義」たる「生起等の否定」が本質的に世俗に属し、「正しい世俗」であることを明言したのはジュニヤーナガルバであるが、それはバーヴァヴィヴェーカの二諦説の発展として把えられるべきものであって、氏の様に、バーヴァヴィヴェーカとカマラシラの説を、ジュニヤーナガルバやシャーンタラクシタから区別して、唯識派の立場と同列に置くなどということは、誤解の甚だしいものという他はない。

さて最後に、「瑜伽行中観派」に関する筆者のM論文における所論——それは一面では一郷氏説への批判である——に対して、氏からの解答・批判がL論文で得られたので、それについて一言しよう。まず予め言えば、氏の議論は、筆者への解答にも、批判にもなっていない。というのも、氏は筆者が提出した新たな問題に少しも答えられないからである。筆者は、「瑜伽行中観」の説というものを、「世俗唯識説」(「世俗無外境説」と規定し、それを「方便唯識説」とは区別して、シャーンタラクシタは「瑜伽行中観派」ではないと論じたのである。「世

俗唯識説」とは、「世俗において識のみが有り外境は無」と主張する説、「方便唯識説」とは「空性を証悟する修習の方便として唯識に依るべし」と説く説という意味である。これらは筆者の仮説的用語ではあるが、こうした区別を必要とする理由は明らかにしたし、かつチベットでは、シャーンタラクシタの思想を「世俗唯識説」と見る見方と、それを「方便唯識説」とする解釈が明確に対立していた。つまり、ツォンカバ (1357-1419) は、「シャーンタラクシタは世俗において外境の存在を認めない」と解し、シャークヤチョクデン (1428-1507) は逆に「かれは外境の有を認めた」と論じていたのである。筆者の説はこの点に関してはシャークヤチョクデンを支持するものであった。にもかかわらず氏は、こうした解釈の相違が実際に存在したことすら無視し、ツォンカバにもシャークヤチョクデンにも全く言及せず、ただ、「方便唯識」だ「世俗唯識」だといった新造語をあやつって二種類の唯識説があるかの如き、いらぬ印象を与えることもないであろう。(L, p. 202, ll. 13-14)

というお言葉を発せられる。筆者は唯識説に二種あるな

どと言ったことはない。中観派による唯識説の評価に二種がありうる」と述べただけである。従って、

「方便唯識」も「世俗唯識」も、同じ「純粋な唯識説」である。(L, p. 293, 1. 1)

という氏の文章は意味をなさない。

また、シャー・インタラクシタを「瑜伽行唯識学派」の思想によって世俗の世界を説明し、中観学派の思想によって勝義の世界を明かそうとするかれ(「上巻」はしがき)と評価する一郷氏が、筆者のいう「世俗唯識説」的シャー・インタラクシタ理解に立っていることは明白であるにもかかわらず、

寂護を「瑜伽行中観派」と呼称するのには抵抗があるというならば、氏のいわゆる「方便唯識説」を承認する中観派を「瑜伽行中観派」といったのであると理解したら如何なものであろうか。(p. 293)

などと言われる。こんな妥協的な言辞を述べられるようでは、論争相手としても物足りなさを感じざるをえない。また、ガマラシーラの「唯識を世俗として語るものである」(MAP Sa, 129b2)という言葉を氏は「世俗唯識説」

を説くものとして引用される様であるが(L, p. 292, 1. 28)、筆者は、「世俗唯識説」というのは、自説としてではないが一つの説としてカマラシーラにおいては明確に、そしておそらく最初に成立した、と述べておいた筈である(M, p. 154 上—p. 157 上)。従って、筆者が新たに提出したシャー・インタラクシタとカマラシーラの思想的落差という問題にも無視して全く答えられない氏が、右のカマラシーラの言によって、シャー・インタラクシタの「瑜伽行中観説」(「世俗唯識説」)を論証することなどできない道理である。その他、氏は筆者の多くの論点を無視されるが、一つ氏の記憶をよびましておこう。筆者は、『中観莊嚴論』k. 91 直前の「他の人は〔次の様に〕考える」[śāhan dag sems pa] (Sa, 78b7)という「考える」の内容がどこで終るかについて、従来の研究者に明確な意識が欠けていたとし、それが「……と考える」[śāhan du sems so] (79a5)で終るとしたのである(M, p. 148 下)。今回、一郷氏の訳を見ても、この点が理解されておらず、*“legs par bsad pa yin no śāhan du sems so”* (Sa, 79a 4-5) が、単に「善説と考えられる」(「和訳」p. 183, 1. 26)

と訳されていて、k. 91 直前の「他の人は〔次の様に〕考える」(śāhan dag sems pa)との対応が無視されている。要するに氏は、筆者がチベット仏教の解釈をも紹介して、学界に投じた新たな問題提起を、無視と曖昧な言辞によって回避されたといえないのである。

さて最後に、大きな脚光を浴びた“rūpa”という語に関する一郷氏の主張を見てみよう。氏は言われる。

すなわち“rūpa (no bo)”が *ākāra* と全く同義に、『形象』の意味で用いられるのは周知のことである」(M 論文一五〇頁下)といわれるが、何人の間で周知のことであろうか。小生はその事実を寡聞にして知らず不明を恥じるを得ない。(L, p. 291, II. 14-16) [傍線部筆者補]

一郷氏は、ここで「不明を恥じざるを得ない」と言われるが、多少なりとも日本語を解する人間なら、これが皮肉だということを理解するであろう。実際氏は“rūpa”を『形象』と訳すのは明らかに誤訳であり(L, p. 292, 1. 1)と言われるのだ。しかし残念ながら、氏には、不明を恥じて頂くしかないかもしれない。筆者は、

氏の論調を読みただあきれてしまった。いやしくも後期インド仏教の研究者と呼ばれる人々の中に、“rūpa”に「形象」(*ākāra*)の意味があることを知らない人がいるとは、全く思ってもみなかった。“rūpa”が *ākāra* と全く同義に用いられることがあることも知らずに、どうしてディグナーガ以降の認識論など理解できようか。「知(果)息子」が対象(因)父親の形象(*ākāra*)をもって生じるとき「因(対象)の形象(*rūpa* 容貌)を把握する」と仮説される」と述べたのは、あれはディグナーガではなかったろうか。⁽²³⁾ また『観所縁論』k. 6 でディグナーガが *“antar-jñeya-rūpa”* が「認識対象」(*artha*)だといふとき、この“rūpa”は「形象」を意味しないのだろうか。⁽²⁴⁾ PV III, k. 305, k. 306 の *“artharūpātā”* *“meyarūpātā”* に関する戸崎宏正博士の説明をよく読んで頂きたい。マノーラタナンディンは PV III, 204a の *“vaiśvarūpyād”* を *“nānakaratvād”* と註釈している。⁽²⁵⁾ (Shastri ed., p. 161) いう例はいくらでも挙げられるが、“rūpa”に *“ākāra”* の意味があることを「存知ない」一郷氏は、すでに見た『中観莊嚴論』k. 50 直前の「多様不

「論」に關しつゝ “sna tshogs kyi ho bo [citrarūpa]” (Sa, 66a7) を「種々なもの」と訳し、k. 51 の “sna tshogs ho bo” (Sa, 66b3) を「種々な性質」¹⁾ k. 51 註釈文の “sna tshogs kyi ho bo” (Sa, 66b3) を「種々性」と訳されている (『和訳』 p. 148, ll. 12-13, p. 149, l. 3, l. 6)。これらはすべて「多様な形象」と訳さなければならぬ。筆者は無論 “rūpa” には「形象」の意味しかないなどと言っている訳ではない。筆者としてそれに「色」という意味があることくらいは了解している。また “A Brūpa” つまり “A は B を性質とする” という形で “rūpa” が bahuvrīhi-compound の後分たりうるということも、知っている。シャーントラクシタを「瑜伽行中観派」と解される一郷氏と、その様には見えない筆者との間の論争が “rūpa” という言葉の解釈に収束するような印象を他の人々に与えてしまったことは、氏にとって不幸なことだったと思う。しかしすべての論争は、どんな些細なものであれ、「差異」を問題にするものである限り、実を結ばないということはありえない。少なくとも筆者にとって、この論争から得たものは少なくなかった。

最後に今一度、一郷氏の原著の評価を述べておきたい。こうした業績はいうまでもなく、たゆまぬ長年の努力なくしては生じえないものである。氏は、『中観莊嚴論』に關し、誠に便利で有益なテキストと、「和訳」によって一つの解釈を提供された。本書を通読し氏の論点のすべてに本稿で答えることはできなかったが、大変に勉強させて頂いた。今後氏に期待したいことは、自己の訳文なり主張なりの誤りを率直に認める姿勢をもって頂きたいということである。さらにチベット仏教の成果にも謙虚に耳を傾け、今後後期インド仏教の研究はチベット仏教の綿密な研究なしには一步も前進しないことをよく理解して頂きたい。氏がもしわずかでもタルマリンチェンやミパムの註釈を参照していれば、筆者が本稿で指摘したような多くの誤りに陥ることはなかったであろう。一郷氏の原著の刊行に促されて、後期インド仏教の研究は今後益々の活況を呈するであろう。理屈っぽい論理学や認識論の研究などやって何になるかという人があるかもしれないが、我々が仏教徒として真の信仰を確立するためには、これもまた、つまりこの絶えざる論争を通

じての思想の深化、先鋭化ということもまた、一つの不可避な作業ではあるのである。

註

- (1) チベットにおける彼の活動については、山口瑞鳳「吐蕃王国仏教史年代考」『成田山仏教研究所紀要』三、一九七八年を参照。シャーントラクシタを論ずる一郷正道氏がこの御論文に言及されないのは理解に苦しむ。
- (2) 上山大峻「シャーントラクシタの二諦説」『印度学仏教学研究』(以下『印仏研』) 九二、一九六一年、山口益「中観莊嚴論の解説序説」『干潟博士古稀記念論文集』一九六四年、梶山雄二「仏教における瞑想と哲学」『哲学研究』一九六九年等参照。
- (3) 「造論の意趣に關するシャーントラクシタ、カマラシラの見解をめぐって」『高井隆秀教授還暦記念論集・密教思想』一九七七年。
- (4) 「空観と解脱」『仏教思想8 解脱』一九八二年。
- (5) 『Ratnakarānti』の中観派批判(上)、『東洋学術研究』一九一、一九八〇年、一六二頁、一七二頁上註(8)。
- (6) 「一切の事物 (chos po, bhāva) がいの様なもので他によって作られない性質 (ho bo) をいっている」と認めるならば「と訳しうるだろう。つまり “gshan gyis ma bcos pa” が “chos po thams cad” を飛び

こえて “ho bo” にかかると見たい。なお一郷氏の訳は、「もし人為的でないあらゆる存在の性質はかくの如きありかたのものであると確定されるのを反論者も承認するならば」(『和訳』 p. 160, ll. 12-13) である。

(7) 「したがって、かれを無形象真実派か形象虚偽派かとする議論は、いずれもかれの一面をとらえたものにすぎず、しかも表現上、誤解される傾向がある。有相唯識派のそれとは異なるという註釈つきでなら形象真実論者といってもよい。しかし混乱を回避するためには、ただ瑜伽行中観派の論師としておくのが無難かもしれない。」(D, p. 70, ll. 2-6)

(8) なお注意すべき点として、k. 44 直前の註釈文では「習気の成熟」は「形象」と直接関係せず、「識」と関係している。即ち、「識は同類の種子の成熟に依存して生じる」(Sa, 64b6) である。

(9) 小林守「中観莊嚴論」に見られる形象真実説、『印仏研』三三一一、一九八四年、三四二頁。

(10) テキスト傍線部は、AAĀ の “śam eva vijñānam āgrhitacitrarūpam” (p. 628, l. 7) に対応するものが指摘されている。Moriyama S. “The Yogācāra-mādhyanika Refutation of the Position of the Satyākāra and Alīkākāra-vādins of the Yogācāra School, Part I” 『仏教大学大学院研究紀要』 12, 1984, p. 54, n. 215。一郷「テキスト篇」 p. 140, n. 2。

(11) 沖和史「Dharmakīrti の『cittādvaita』理論」『印仏研』二二二、一九七三年、九七五頁。

(12) 森山清徹氏の訳“A single cognition definitely (ekam eva vijñānam) grasps manifold nature” (前掲論文 p. 54) の“rūpa”を「形象」ととらえない点で、一郷氏訳と大差はない。これに対し、小林氏の訳「唯一 (ekam eva) の知識が多様な形相をとる」(前掲論文 p. 342) は「正訳である。氏は「形相」「形象」を積極的に言われないにせよ、最後の「ある」という訳語が、氏にどうした理解があることを示している」。

(13) こうした筆者の見方に立てば、「ある人々」の主張に関する小林氏の「しかしこの説をそのまま多様不二説とみなすことはできない」(前掲論文 p. 342) という留保は不要になる。つまり、「ダルマキールティ」多様不二論」という固定観念から脱却して、多様不二論とは何か、それをどう定義するかという問題を考えなければならぬ。そしてその定義とは実はごく簡単に、沖氏の言葉の様に、「単一な知が多数の形象をめぐらす」といって述べればよいのである。

(14) 拙稿『人中論』の「サトトラの比較について」『印仏研』二六二、一九七八年、六六六頁参照。

(15) ほぼパラレルな文章が AAA (p. 629, ll. 17-20) にあるのが拙稿の注である。Moriyama S “The Yogācāra-mādhyamika Refutation of the Position of Saty-

ākāra and Alikākāra-vādins of the Yogācāra School, Part 2”『坪井俊映博士頌寿記念仏教文化論叢』1984, p. 20, n. 104, 一郷「テキスト」篇 p. 147, n. 3.

(16) “ananubhūyamāna” [hans myon ba med pa] は「知覚されているもの」「形象」をもたないもの」とも読める。ただし「知覚されているものが無く、知覚されていないものがある」と素直に読んだ方がより「異常」であろう。

(17) 前註 (15) に示した AAA の文 (p. 629, ll. 17-20) に関する森山氏訳 (p. 20, ll. 3-9) を一々批判する余裕はないが、筆者より見れば氏の訳は不正確である。以下、拙訳を示す。「つまり『非常に明瞭に知覚されている』、愚者にまで極成している青等の形象が虚偽で、一方、明瞭に顕現する形象とは異なった無二知が真実である」ということ以上の善説がこの世にどうしてあろうか。なお、拙訳中「真実である」までに対応する箇所は、一郷氏の注にも和訳されている (D, p. 51, ll. 15-17)

(18) Kaiyama Y. “Later Mādhyamikas on Epistemology and Meditation” *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, 1976, pp. 137-140. 44『楞伽經』の当該偈の注に“nirabhāsa”の語がカマラシーラ注の二通りの意味で、つまり無形象唯識説と中觀派の立場を指すで解釈されたことは、すでに梶山博士の注で説明された (op. cit., p. 137, ll. 6-17) である。

かかむら、一郷氏が“By analyzing the meaning of

non-manifestation (nirabhāsa) into two stages, the Satyākāra and the Alikākāravāda of the Yogācāra school, Prof. Kaiyama scrutinizes Kamalaśīla's interpretation of these verses as presented in the *Bhāṭya nāṭrāma*. (G, p. LXXXIV, ll. 2-5; cf K, p. 213, ll. 16-17) といふのであるが、筆者には該詞を認識し得る。

(19) この説明が一郷氏の納得を得られなかったことはよく承知している。この注は筆者の結論のみ書いたつもりだが、近頃内に「シャーエンタラクシタの自口説論説」なる論文を書き、この注とそれとをめぐって氏の返答とした。

(20) 拙稿『Jānagarbha 論』(拙稿) pp. 118-119.

(21) この梵語形は AAA (p. 636, l. 27) にある。前註の拙稿 p. 137, n. 30 参照。

(22) Cf. *Nyāyabinduṭīkā* (B. B. W.) p. 22, ll. 15-16)

(23) Hattori M.: *Dignāga, on Perception*, 1968, p. 28, p. 100, n. 1. 59.

(24) 御牧克己氏が『の『観所縁論』k. 6a の“rūpa”に“ākāra” (nam pa) といふ“forme”の訳語を与えている。Cf. Minaki K.: *Schīrasiddhi-dīśāna et Kṣāṇabhaṅgaśiddhi*, 1976, p. 203, l. 8, l. 7. 無論、この注は、その個所の『観心諸集註』の文章 (op. cit., p. 202, ll. 4-6) の意味は通じない。なお桂紹隆氏の訳語も「形象」となっている (『ダルマキールティにおける自己認

識の理論』『南部仏教』二二、一九六九年、一九頁上)。

(25) 戸崎宏正『仏教認識論の研究上』1979, p. 399, n. 18. (一九八六年八月三十一日)

〔注記〕① MA, k. 67d の“rgol bañ”は“rgol han” (BGN, 301-4) のたがひである。この語の注に P. ed の“rgol na (Sa, 51a6) はその補強である。② “na”は“han”の“na”字が落ちたものと想われる。③ 一郷氏の著書について D. P. Jackson 氏が『仏教学ヤンナー』No. 43, 1986 (5) に書評を書かれたことは、抜刷の恵を受けた。ただし本稿との論点の重複はない。④ 『出世間』の語について PV III, k. 472b (Tosaki ed.) の“atīlaukika”なる用語の存在を知ったが、本稿の論旨 (p. 191) に大きな影響はなかつた。(九月二十七日)

(まじか) じか・駒沢大学講師)