

チベット仏教の唯識受容についての一性格

—『了義未了義論』を中心として—

本学専任講師 片野道雄

チベット仏教の仏教受容とその展開について、歴史上においては、『般若経』を以って中観学派が瑜伽唯識派を内に包摂し、統一的に受容展開したと看做されているが、その中において、無着・世親による大乘仏教の唯識思想が具体的にどのように受容展開されたか、ということについても関心のよせられているところである。十四世紀後半から十五世紀前半に在したツォンカバ (Tsongkhapa, 1357-1419) は、『菩提道次第論』と『秘密道次第論』との二大主著を始めとして、数多くの著作が伝えられており、その中で、瑜伽唯識説を主要テーマとして扱うものとして、既に述べるまでもなく、

末那・阿頼耶に関する難解処の広註『善説大海』 (Tol. No. 5414, Otani Nos. 6149, 10124)

未了義了義を分別する論『善説心髓』 (Tol. No. 5396, Otani Nos. 6142, 10103, 10132, 10135)

の二つの著作が特に注意せられている。前者は、瑜伽唯識説の中の識論を中心テーマとするもので、それについては既に先覚によって『西藏に残れる唯識学』(長尾雅人『中観と唯識』所収、岩波書店)なる論題のもとに推蔽せられており、後者(以下『了義未了義論』と略称する)についても言及せられている。了義未了義

なる言葉はインド大乘仏教においても主要な意味をもって用いられたのであるが、ツォンカバの『了義未了義論』の主要テーマは、『解深密経』を中心にした唯識説にもとづいた了義未了義論と、後半の部分に展開する、大集経經典群の中でも名高い『無尽慧説示経』による中観思想にもとづいた了義未了義論である*。その唯識説にもとづく論攷では、初期瑜伽唯識説の基本をなす、転識得智・入無相の方便により、般若空義の深い特別の意図の開頭せられようとする「三性・三無自性・唯識義」を中心にして論述せられており、ここではその「了義未了義論」に対するかりそめの解題という手続きを通じて、チベット仏教の唯識受容についての一端について考察を試みる。

* 『了義未了義論』の組織科文はチベット学僧ツルタイム・ケサン (Tshul khriims skal bzai) 氏によって紹介されている。『日本印度学仏教学研究』巻二六、第二号所収。なお、本論の解読研究については同氏に多くの助言を賜わった。ここに記して謝意を表したい。

一 さて、『了義未了義論』は冒頭に文殊に対する帰敬文を掲げると共に、八偈からなる帰敬偈、造論偈を著わしている。初めの二偈をもって牟尼自在なる仏に、それに続く第三偈は文殊と弥勒菩薩に、第四偈は龍樹と無着とに対する帰命礼拝の讃嘆偈としている。第五、六偈においては、それら始祖の偉大な業績を傳承せしめた人々、聖提婆、馬鳴、仏護、清弁、月称、また、世親、安慧、陳那、法称などに対してきわめて篤い尊敬礼拝の意を表白している。第七、八偈は造論偈とするのであるが、ここに、仏教傳承についての祖師方の名が掲げられていることについて注意されることは、既に述べるまでもなく、七世紀頃までの仏教思想の、

その展開と帰結とが、ツォンカバの上に総合的に保持展開せられていることを表明するものであらうと思われる。

これらの偈頌に続いて『聖護国所問經』の一文をも掲げ、ツォンカバは諸存在の真実はきわめて理解し難く、まさに考察しようとする人々はそれを理解する方便について努力すべきであるとして、その真実の証得される方軌も亦、勝者なる仏の教えの了義未了義の考察によることになると思われている。そして、その考察するに当たっては、これは未了義である、これは了義である、と示される教証 (agama) のみによつては可能でない。そのように考えるのでないと、龍樹、無着によつて了義未了義がよく判断され、仏の深い特別の意図の解説されている著作が無意味となるからでもあり、また、教説の中には多くの矛盾した了義未了義の建て方が示されているからでもあると述べ、しかるに、了義未了義なる意味の決定的に証明される道理 (理証・yukti) によつてよく思慮決択されている龍樹、無着、世親にしたがつて、教説の深い特別の意図が攻究されねばならないことになると思へ、教説の了義未了義は最終的には教証のみによるのではなく、顛倒なき理証によつてよく判断されるべきであると表明している。

二 そこで、その『了義未了義論』の展開として、その前半の部分で、解深密經にもとづく瑜伽唯識による了義未了義論とするのであるが、その冒頭に掲げる解深密經の經文は、「無自性品」の劈頭に見られる、世尊の異なった所説についての勝義生菩薩の請問の言葉である。それらの經文は後程に提示される三時の法輪の所説にも関連する經文であらうと思われるが、特にその勝義生菩薩の請問である「世尊は何を特別に意図して、一切法は無自性云々と説かれたか」という点について、更に解深密經のそれに続

いて説かれる「三無自性を特別に意図して、一切法は無自性である」と語るといふ經文を引用し、また、瑜伽師地論卷七三、撰決二分菩薩地の論文や、三十頌唯識第三偈を傍証として、無自性のあり方の深い特別の意図は具体的に三性三無自性に集約されるとしている。そして、解深密經の無自性品を中心にして、それに關する經文を詳しく引用すると共に、同じくその勝義諦相品、一切法相品、瑜伽師地論撰決二分、阿毘達磨集論卷六、円測の解深密經疏などのそれらに関連するものを引用し、この論目の結びとして、解深密經無自性品の、三時の法輪を説く經文を掲げて、瑜伽唯識の基本とせられる了義未了義の方軌が論究せられている。

次に、その解深密經などの所説の真実についての論攻の手づきとして、増益と損減との極論、一辺論を離れた深義、即ち中道についての論述が進められている。解深密經の所説を吟味しつつ、瑜伽師地論卷七五撰決二分菩薩地、同じく卷三六本地分菩薩地などに述べる有、無の一辺論に対する条項、又、同論卷七五に提示されている、世俗として有、勝義としては無という一類の見解、その悪取一辺論の立場に対する論駁の言葉を引用し、さらに、瑜伽師地論卷六五、七一、七二、七四、七五などに見られる論文、解深密經勝義諦相品、中辺分別論真実品第一〇、一一、一二偈や大乘莊嚴經論真実品第一偈、智心髓集第二六偈などの引用によつてそれについての論述が進められている。さらに世親の釈軌論の所述二個所を引用し、世俗諦と勝義諦との二諦についてそれを簡潔に定義する言葉、又、『勝義空經』に「業も異熟もあり、しかし作者は得られない」と説かれているが、それを声通りに (śabdān) 了解する声聞達にとっては、業と異熟とは世俗としても勝義としてもあり、とされる。けれども、釈軌論の立場としては、

作者なる人・ブドガラは声聞乗の場合のように世俗としてあるにもかかわらず、勝義としてあるのではなく、業と異熟については、世俗としてあるが、勝義としてあるのではない。何故ならば、業と異熟とは世間智の対象であり、勝義としての出世間智の対象でないからである。さらに一類の大乗者のいう「一切法は自相としてなく、世俗として有なり」とする立場についての吟味に至るまでの、世親の立場を表明する主要な所論をツォンカバは引用している。釈軌論の立場としては、一類の大乗者の主張するように、「一切法無自性」ということを、声通りの義(yathasāda-artha)とするならば、過誤に墮し、そして仏の言葉と相違するという大乘非仏説なる論難を引き起こされてくることにもなり、雑染の由来と清浄の成就とを損滅することにもなり、更に、自らの自説をもしりぞけることになるとして、そうではなくして、一切法無自性といわれる大乘仏教は深い特別な意図あるものであるとするならば、そのような過誤に墮することがない、と展開せられている。

ツォンカバにとっても、世親の立場に立つてこれらのテーマを理解しようとする、そういうことになることを述べるものであらうと考えられる。

次に、『了義未了義論』はその同じ論目について、大乘莊嚴經論求法品第五〇、五一、五二偈、第一五偈を中心にして述べ、更に、その同じ論目について、中辺分別論相品第一、二偈の唯識の意味をよく表明する「有相無相」の説述を中心にして、その安慧註をも詳細に引用して、中道説が概述せられている。この条項下では三十頌唯識安慧註の劈頭部に見られる言葉や、Pratīkavārtikaの現量章、第二一三偈、さらに第二一四より二一六偈の諸法勝義無自性空を論ずる法称の言葉をも第四偈と共に引用し関

説している。

更に隨応論の如き仕方、増益という極端な見解の成り立ちを改めて論難すると共に、それらの否定せられる方軌を、解深密經、大乘流轉諸有經、般若經、大乘莊嚴經論、瑜伽師地論菩薩地、同じく撰決択分、撰大乘論、中辺分別論安慧註などの所述を引用しつつ、論じている。

三 瑜伽唯識による了義未了義論の結びの条項において、第一時法輪の未了義として考察される点については、世親の唯識二十論の第八、九偈によって論証されている。

次に、阿毘達磨集論卷一二や撰大乘論所知相分の中の論文を引用し、そこに、方広(Vaipulya)なる經典の言葉とされる「一切法は無自性なり」という經文は、般若經に著わされているものであるとして、それは第二時法輪であり、未了義としている。そこに示される一切法無自性とは、阿毘達磨集論のその言葉によって、三無自性ということが特別に意図されて説かれたものとし、又、撰大乘論のその所論によっても、それは三性にあることに注意し、又、世親の釈軌論においても、般若經に無自性などと説かれていたものを声通りとする主張がしりぞけられているから、解深密經無自性品に示す通りに、般若經の所説は第二時法輪であるとする。しかし、第一時、第二時法輪がともに未了義とされるが、そのあり方は第一時の所説と第二時法輪のそれとは類似したものでない。その点について、第一時法輪の眼色等の部門の存在性の所説は劣乘の經の内容に属し、そこには無自性の方軌が考慮されていく、それに対して深い特別な意図をもって無自性と説かれる方軌が般若經の意味するところであるからである、と述べ、更に、その第二時法輪の所説はその經の深い特別な意図が決定的となっていない

く、今なお、その意味の示されるべきものがあるから、未了義とせられる。けれども、第二時第三時法輪の所説の深い特別の意図は一つであり、正さに解深密経によってそれが明瞭に示されたのであるから、解深密経が了義のものであるという。一切法無自性という言葉が声通りに理解されるとき、三性が自相として不成というように執える損滅見に墮することになると述べている。そして、釈論を引用し、その論文にしたがって、ツォンカバは、無自性などが声通りとせられるとき、般若経の所説において矛盾した言葉が見られて、「これこれを獲得しようとして般若によって実践的に学ぶという受持と得ようとする意欲と布施による大きな財産などとなる因果があり得なくなる」と述べ、また、瑜伽師地論の本地分菩薩地や撰決択分を引用し、そこで、教説の了義未了義の判断は声通りとするとところに道理上の問題があるのであって、ここでそれについての要処を示すとすれば、勝義として有ということを確認することが出来て、しかも、因果とか繫縛解脱などが、ある基準によって成り立ち設定されることが明瞭になるとき、適切な答えとなる。瑜伽行者達の説明の仕方によるのがまことによろしい。その説明の仕方はまことであると智慧ある人達は知るようにせよ、といい、解深密経中の三時の法輪の説述は無我・無自性の義の思慮決択に関係しているのであって、その説き方とは別なすがたに示される諸余の経は、了義未了義の伺察する上の基本として無意味であると結んでいる。

なお、十一世紀在世の *Paṇḍitaśānti* の『般若波羅蜜多ウバ

デーシャ』の了義を語る一文を引用するが、それに関連して、入楞伽經、解深密経、八千頌般若、二万五千頌などに言及し、二万五千頌般若所収の『弥勒請問品』について、そこに示されている三相建立は解深密経の所説と同一義に考えられなければならない。これはその『弥勒請問品』について何ら論証されなかったのであるから、それは無着世親の思ひの上にのぼらなかつたのであろう。その所説が般若経の特別の意図を示すとは即断し難く、そのことについてはきわめて重大であるから、後半の中観の機会に言及するであらうとも述べている。

四 以上、かりそめ乍ら、瑜伽唯識にもとづく了義未了義論の要略であるが、本論に関する限り、そこには、『末那阿頼耶に関する論』とは若干違つて、初期瑜伽唯識の大乗仏教観が如実に受容・保持せられていると言えるかと思う。

ツォンカバ自身にとっては、その他の著作において知られるように、また、本論の結びの条項においても表明しているように、龍樹の流れに立場をおくことは言うまでもない。しかも、本論の結びでは龍樹、無着の偉大な流儀、学識は般若・顕教において広大であると述べ、さらに、真言のバンディタや行者たちも亦、それら二つの学識のいずれかに随つて真実を決択することになり、この二つの偉大な学識の方軌は、牟尼の教えである顕教、密教すべての真実を決択する道として知られるべきであるとも表明している。(本稿は昭和五十四年度文部省科学研究費(一般C)による研究成果の一部である)