

唯識の思想史的使命の一考察

——ツォンカパの『レクシェーニンポ』に基づいて——

片 野 道 雄

はじめに	3
1. 無自性の開顯としての三種の実存の世界	4
——『レクシエーニンボ』一, (二), (2), (A), (c)の解説	
(イ)『大乘莊嚴經論』における所説	5
(ロ)『中辺分別論』に説かれる仕方	8
2. 瑜伽唯識の矛盾せる所説の吟味	19
——『レクシエーニンボ』一, (二), (2), (A), (b), (ロ),	
②の要項	
3. 瑜伽唯識の思想史的使命の方軌	27
——『レクシエーニンボ』一, (二), (2), (C)の解説	

はじめに

『般若経』以来、ブッダ釈尊の智慧の世界の動向としての本質、あるいは、人間の現生存の究極的な事実の究明の中から提起せられるところとして、無自性・空という教言が主要な課題となっている。それは無二智の内実でもあって、無自性の確かめを通じて空思想の成り立ちを促しているとも考えられる。殊に、インドの仏教、大乘においては、ナーガールジュナ（龍樹）、アーリヤデーヴァ（聖提婆）、ブッダパーリタ（仏護）、ブハーヴァヴィヴェカ（清弁）、チャンドラキールティ（月称）などの流れにあって、大乘の大道の展開を見るのであるが、一方、マイトレーヤ（弥勒）・アサンガ（無著）、ヴァスバンドゥ（世親）などによる仏教開頭の動向が見られる。いわゆる、同じ大乘の伝承にありながら、瑜伽唯識の流れが台頭してきている。

その瑜伽唯識の所依の仏典である『入楞伽経』は、それら瑜伽唯識の流れにある仏教者の時代にすでに整った仏典の様態として見られたかどうか、ヴァスバンドゥの『釈軌論』によると即断できないようにも思われる。また、『解深密経』の成立について未詳の点があるとはいえ、『瑜伽師地論』の「攝決択分」ではほぼ全文が掲げられており、また、アサンガの『攝大乘論』では『アビダルマ大乘経』とともに教証として重要な意味をもってその経名および経の一節が引用されているのであって、瑜伽唯識にとって主要な仏典であることは揺るがない。

この『解深密経』の第一章「勝義諦相品」の冒頭においては、「不可言説」（チベット語訳による、漢訳では離名言相）や「無二相」の解明ということが課題とされており、まさしく、その第四章「無自性相品」に至っては、周知せられるように、三時の法輪の所説が見られる。第二時と第三時との法輪においては、大乘の二つの流れの大道の目標はともに諸法の無自性ということが密意されているとしている。そして、『解深密経』としては無自性の確かめはさらには、不

生、不滅、本来寂靜、自性涅槃ということに向けられている。

この『解深密経』の所説によると、無自性の具体的な開頭という点では、いわゆる、依他起にして、自性と差別として仮説された遍計所執の空が円成実であるという三つの重層的な実存とも言える三性の世界が構想されているのである。

ここにおいては、その瑜伽唯識の仏教開頭という構想が思想史的な使命として如何に確立されようとしたのであるか、かつ、それに因んでの残余の課題の吟味、あるいは、瑜伽唯識の決定的な意味の確認のされ方などを、西暦14・5世紀のチベットの仏教者、ツォンカパの『レクシェーニンポ』（『善説心髄』、『タンゲー』とも略称）に基づいていささか考察することとしたい。

なお、その『レクシェーニンポ』においては、瑜伽唯識の新たな仏教開頭という動向をまのあたりに表明していると考えられるものとして、『瑜伽師地論』の「菩薩地」、「撰決択分」、『大乘莊嚴経論』および『中辺分別論』の所説を特に中心にして考察している。そのなか、「菩薩地」ならびに「撰決択分」に基づく論究については、本誌において拙稿「ツォンカパ造了義未了義論の試解（一）—チベット仏教の唯識受容についての一性格—」（『年報』34、1981）でもすでに考察したのであって、ここでは、重複を避ける。また、その概述は後者の二つの論書とともに、『仏教学セミナー』64号所収、拙稿「唯識の形成期における一課題」でも試みている。

1. 無自性の開頭としての三種の実存の世界

——『レクシェーニンポ』（一、二）、(2)、(A)、(c)の解説

『レクシェーニンポ』では、瑜伽唯識の仏教開頭という構想を表明する代表的な論書として、先に言及する「菩薩地」「撰決択分」のほか、『大乘莊嚴経論』

ならびに、『中辺分別論』が「解深密經に基づいての眞実性の決措の仕方」のところで扱われている。そこで先ず、『莊嚴經論』による論究の一節を解説することとする。

(イ)『大乘莊嚴經論』における所説

『大乘 莊嚴〔經論〕』の〔第十一章「求法品」の〕中に、

自ら、および、自相として、無の故に、自体において、持続することが無い故に、また、捉えるごとくにはそれは、無の故に、無自性であると認められる。¹⁾

といて、有為の三相（生、滅、住）と、凡夫が執着しているごとき自性の存在しないことを密意して、無自性が説かれていることを述べている。『〔アビダルマ〕集〔論〕』の中には、

それら二と三つの無自性と（Peking 107a）を密意して、廣大なる教え（方広經）の中に無自性が説かれた。²⁾

と述べている。諸法は縁によるのであるから、「自ら」〔独力〕では存在しない故に、自性がないのである。この意味は、自体をもって生ずることのないものであると、『中観光明〔論〕』に述べているごとくである。法なるものの滅したものは再び(V. p. 53)また、それ法の自体として生じないから、独自の自体として存在しない故に無自性である。生じて滅していないものは刹那であることによるのであるから、自体にとって第二時に持続することがないのであるから、無自性である。

要略すると、未来なる芽は自らによって生ぜず、過去なる芽は重複して芽の自体として生ぜず、現在の芽は自ら成り立つ第二時のものとして止まらないから、三時の諸法について無自性であると説かれるというのである。

〔また、「捉えるごとくにはそれは、無の故に」については、〕

凡夫が、淨樂常我、あるいは、他の遍計所執相として執着しているごと

き自体は存在しないから、無自性である。³⁾

とヴァスバンドゥは説いている。「他」とは、所取能取の異なった実物として執着されているものである。

無自性であるようにそのように不生であり、不生であるから、そのように、不滅である云々と、先々のものが因となって、後々のものが成り立つことは、その同じ〔『莊嚴經論』の〕中に、

後のものは〔さらに〕後のものへの根拠となることによって、自性は無である。生なく、滅なく、本来寂靜で、本性涅槃が成ぜられる。⁴⁾

と説かれていて、すでに述べたところである。また、〔同じく、〕

実に、始めと、そのものと、異なったものと、自相と、自らと、変化することと、雑染と差別との点で、無生法忍が説かれる。⁵⁾

というように、無生法忍を獲得すると説かれて、諸法の無生の方軌が説かれている。〔引用文の〕その中、「始め」とは、輪廻において（V. p. 54）始めとしての（Peking 107b）生起がなく、また、「そのもの」とは先のものにして、およそ先に生じた法、それらが再びその自体として生起がなく、「異なったもの」とは、後のものにして、先なるものがない形相としての生起はないのであると、注釈によって説かれている。その意味は輪廻において〔相続されるのに〕先なるものがないという有情の生起はなく、先に滅して、しかも同種類のものが生ずるのであるから、先なるものがない法は不生である〔のであって、その〕ことは『中観光明〔論〕』において説かれているごとくである。

〔また〕「自相」とは遍計所執についてであり、それについて何時でも生起することがない。「自ら」不生とは、依他起についてである。「変化すること」についての不生は円成実についてである。「雑染」の不生は〔煩惱の汚染を滅尽した〕滅尽智の獲得についてで、〔雑染が再び生じないので〕ある。「差別」としての不生とは正覚者（仏）の法身についてで〔差別をもって生じないので〕あ

る。

〔したがって、〕無自性の考え方と、このように説くところの不生の仕方とは、一切法は勝義として自性空であり、諸有為について勝義として生起がないと説かれるものを言葉どおりに認めない考え方である。

そこで、三時の法についての自性がない方軌では現在を除いていて、凡夫が執着しつつある自性の無い前者の有り方は、〔有部、経量部の〕声聞部の二つとも共通している。分別説は、すでに生じたものに続いて持続する所作とそれに続いて滅する所作は起こると認めている。

もし『解深密〔経〕』の中に、依他起は幻術のごとし、と説かれ、『〔大乘〕莊嚴〔経論〕』の中にも、一切の有為は幻術のごとし、と説かれているから、〔依他起は〕それら諦として成り立つもの (v. p. 55) の意味としてないといえ、幻術などのごとくに説かれているから、諦として示さないことが決まっているのではなく、幻術などは譬喩となす考え方によっているのである。そのこともまた『〔大乘〕莊嚴〔経論〕』の中に、

幻のように、そのように虚妄分別を認める。幻の形相の存在するごとく、
そのように二としての迷乱が説かれる。⁶⁾

と説かれている (Peking 108a) このことによって幻術を譬喩となす考え方が説示されている。すなわち、煉瓦や木片など幻術の呪によって捉らえられた迷乱の事体は分別なる依他起に似ており、〔そのことが〕始めの二句の意味である。馬、象などの色としての顕れである幻の形相は、依他起の所取能取を離れた〔別個の実物なる〕二としての顕れと似ているのであって、後〔半〕の二〔句〕の意味として、ヴェスバンドゥは説いているのである。

そして、『〔大乘〕莊嚴〔経論〕』の中に、

そこにおいて彼のものがないように、そのようにして実に勝義が認められる。彼のものが認識されているように、そのように実に、世俗性〔が認

められる。⁷⁾]

といて、幻術において大象などが無いように、依他起において所取能取の二の無いのが勝義として、また、彼の幻術は馬や象の自体として認識されるように、その虚妄なる分別は世俗諦として認識するのである、というように注釈に説かれている。『[大乘] 莊嚴 [経論]』の中に、六内処に我や命者などが実在しないのに、それ〔なるもの〕として顕れる点から幻術〔のごとし〕と、また、六外処にポドガラの自体を受けとめることがないのに、(V. p. 56) それ〔なるもの〕として顕れる点から夢のごとし、と經典に説かれていると述べているが⁸⁾、外、内の有為は自性として空であるのに、それ〔なるもの〕として顕れる〔点での〕譬喩は説かれていない。『撰大乘 [論]』の中にも、⁹⁾「仏母経」(『般若経』)に説かれる幻術などの譬喩は依他起を示す譬喩の意味に関わるのであって、外界の〔対象としての〕物が無いのに、対象がどうして認識されるかと考える〔この疑惑〕を除かんがために幻術が、また、〔対象としての〕物が無いのに、心所が如何にして起こるかとする〔この疑惑〕を除かんがために陽炎が、〔対象としての〕物が無いのに、好ましいとか好ましくないを、如何にして経験するかとする〔この疑惑〕を除かんがために、夢などが譬喩として説かれている。幻術などを真実でないことの譬喩となすことについても、中観や唯識それぞれの、真実でないことの考え方の譬喩となす(Peking 108b)考えと混同したものでないように区別されるべきである。

(⇒) 『中辺分別論』の中に説かれる仕方

『中辺 [分別論]』の中に、

虚妄なる分別はある。そこに二つのものは存在しない。しかし、ここに〔すなわち虚妄なる分別のなかに〕空性は存在し、その〔空性の〕なかにまた、彼〔すなわち虚妄なる分別〕は存在する。

それゆえに、すべてのものは空でもなく、空でないのでもないといわれる。それは有であるから、また無であるから、さらにまた有であるからである。そしてそれが中道である¹⁰⁾。

と説かれていて、始めの詩頌によって空性の特徴（相）が、そして、第二〔の詩頌〕によって、それこそが中道であると示されている。

そこで、ある場所に、あるものがないとき、前者〔ある場所〕は後者〔あるもの〕として空である〔というように〕、また、〔空であると否定された後にも、なお、否定されないで、何らかの〕余ったものがここに存在するのが〔それこそが〕ここに実在なのである、というように、有、無を如実に知るのが、空性への倒錯（顛倒）なき悟入であると説かれて（V. p. 57）いる。したがって、こ〔の詩頌〕はそれ〔空性への正しい悟入〕を示さんがために、空性が明らかに示されているのである。

ある場所とは、空の自体であり、それは虚妄なる分別であり、すなわち、依他起である。あるものがない、と言われる無ということは所取能取なる別個の二つの実体〔について〕であり、すなわち、遍計所執である。〔したがって、第一偈のb句にいう〕「そこに〔二つのものは〕存在しない」とは、前者なる、か〔の依他起〕が後者なる、こ〔の遍計所執〕として空であると述べているのである。それ〔遍計所執にして二として構想分別されたもの〕がないとき、その〔否定された〕場所に余れるもの、すなわち、残されたその実在なるものは何であるか、と考えるならば、〔第一偈a句に〕「虚妄なる分別はある」といわれ、また、第三句に、「しかしここに空性は存在し」とあって、それらは依他起と円成実との二つ〔が実在〕であると述べているのであり、第四句はある別の疑いを断つ〔ことによる〕のである。

ヴァスバンドゥは、何が空であり、どうして空かの意味を以上のように説いているが、それと同じことをスティラマティは明らかに説明している〔のであ

るが、それ]は「復注」の中に、

ある人々は一切法は兔の角のように自性が全く存在しない、と考える。

それ故に、一切について損減〔論〕を阻止するために、〔虚妄なる〕分別は
ある、と説かれていて、自性として¹¹⁾という言外の余意がある。

と述べている。(Peking 109a)

「〔虚妄なる〕分別はある」というその句はそれのみをもって完結していないから、その〔言外の〕余意が生ずべきで、それはまた、「自性として」というこ
〔の意味〕がある。そのように、分別はただあるというのみではなく、自性と
してあること、あるいは、自性として成り立って存在するのである。それらの
存在の仕方は円成実についても同じである。第二の句による疑いを除く仕方も
また、その同じ〔スティラマティの復注〕の中に (V. p. 58)

そのようであるならば、経の中に、一切法は空である、と説かれている
から、経と相違するのではないか、といえ、相違しない。何となれば、そ
こに二つのものがあるのでない〔とあって〕、虚妄なる分別は所取能取の自体
を離れているから空であるというが、自性が全くないのでない。それ故に、
経と相違¹²⁾しない。

と言って、依他起が自性として成り立つとき、一切法は自性として存在するから、空であると説かれるものと相違すると言われることに対する答えとして、その分別は外なる所取と内なる能取としての顕れなる所取能取を遠離するために見られているのであり、そのように、存在する自体は空を密意して、自体として空であると説かれるが、自相として成り立つ自性は全くないのでない、と説かれているのであって、〔アサンガ〕兄弟の本文の意味はこのことこそのごとくであり、その同じ〔スティラマティの復注〕の中に、勝義にしてあり、と¹³⁾とも説かれているから、この〔学派の〕考え方において、依他起を自空として説くことは全くないのである。

第三の句による疑いを除く仕方もまた、その同じ〔スティラマティの復注〕の中に、

もしそのようにして、〔所取能取の〕二が兎の角のごとくに全くなく、虚妄なる分別は勝義にして自性として存在するならば、そのようであるならば、空性はないことになるであろう、といえ、それはそうではない。すなわち、しかしここに空性は存在し〔とあって〕、虚妄なる (Peking 109b) 分別における所取能取の無ということがそれが空性であるから、空性はないことにならない (V. p. 59) ¹³⁾ のである。

と言っている。〔虚妄なる〕分別の有と〔所取能取の〕二の無というようにして、有は前者で、無は後者であると説かれているから、空性は無いという疑いの起こっていることが除かれている。分別は勝義にして自性としてあるならば、という論難は、自相として成り立つならば、勝義として有を認める考えとして受け取られている。答えによってもそのように承認しないと云わないのであって、そのように承認する上で答えられている。『唯識 三十〔頌〕』の注釈でも、

あるいはまた、能識のように所知もまた実物として〔ありと〕ある人々は考え、また、他の人々は所知のように能識もまた世俗性としてあるが、勝義としてはあるのでないと考える。これら二種の一辺論を斥けんがために論を造る。¹⁴⁾

というように、この軌範師〔スティラマティ〕によって説かれている。

それ故に、依他起は全くないのでないと説かれているのは、先に「菩薩地」を引用したように、勝義として有の事態が全くないか、すべてがすべてに無いことを否定するのであるが、知るべきものがありえないと認めることを否定したのではない。

第四句によっては、二としての空が分別においていつもあるならば、どうし

て〔現にある空性を〕了解していないか、という疑いが除かれている。すなわち、その空性という点からいって、二としての顕現である迷乱の分別があるが故に、それ〔虚妄なる〕分別によって覆われているからである。

一切法が一辺〔論〕として空、不空、有、無とするのは、極端なこととなり、(V. p. 60)中道でないのであるから、それらを斥けんがために、第二偈が説かれているのである。分別〔があること〕と空性〔があること〕とによって、空でもなく、(Peking 110a)所取能取の二として〔空であるから〕、空でないのでもないのであって、すべてのもの、とは〔虚妄なる〕分別の有為と空性の無為とである。「いわれる」とは『仏母経』などの中に、これらすべてのものは一向に空でもなく、空でないのでもない、と説かれているのであって、それと一致するものとしてヴァスバンドゥは説明しているように〔われわれは〕考えるけれども、空でないのは円成実、空でないのでもないとは他の二つの自性という点で解釈するのは〔『中辺分別論』の〕意味でないのである。〔また、詩頌の〕「有」とは〔虚妄なる〕分別〔が有であること〕、「無」とは〔所取能取の〕両者〔が無であること〕、〔更にまた〕「有」とは〔虚妄なる〕分別と空性との二つが〔虚妄なる分別のなかに空性が、空性のなかに虚妄なる分別が〕相互に有であることを、軌範師ヴァスバンドゥが説明しているように〔われわれは〕考えるけれども、それ〔ら虚妄なる分別と空性との〕二つの一方は別なものとして有であって、他方が空であるというように、これら〔ヴァスバンドゥの考え方〕より反対のものとして解釈し、〔それを〕それら〔ヴァスバンドゥ〕の考え方のものとして解釈するようには考えないのである。

「迦葉品」の中に、それぞれ有、無の二辺を説いて、それら二つの〔極論に偏しない〕「中」は諸法を如実に観察する中道として述べているものこそが、〔この『中辺分別論』の詩頌に〕「それが中道である」と説かれているもののこの〔中道の〕意味であるとスティラマティは述べている。¹⁵⁾

それ故に、唯識のこの方軌こそが、中の意味として〔われわれは〕解釈するのであるから、他の中観派のように、それ〔ら『中辺分別論』と「迦葉品」との〕両者について前者より後者が優れているとお考えになったとしても、この〔唯識の〕方軌によってはそれら両者は同一の意味としてなされるのである。

以上のように、(V. p. 61) ヴァスバンドゥやスティラマティによる解釈の仕方は、機会あるごとに述べてきたのであり、ディグナーガによっても、『八千〔頌般若経〕』の諸々の意味は『撰〔大〕乗〔論〕』と一致するものとして、『八千〔頌般若経〕』の要義』の中に解釈されているのである。¹⁶⁾

ダルマキールティは『〔量〕評釈』の中で、

その場合、一方が存在しないことによってまた、〔所取能取の〕二者はともにも否定される。それ故に、両者が空であるというそのことはそ〔の知〕¹⁷⁾にとってまた真実である。

というように、別個の実物なる所取能取として(Peking 110b)空とする空性は依他起の真実として説かれており、諸法が無自性として経典の中に説かれている意味もまたそれと同じであると解釈するのである。すなわち、〔同じく『量評釈』の中に、〕

〔色、受など〕諸法の別態としての設定は、それら〔能所二取〕の別態に基づくのであり、それ〔ら二取の別態〕が迷乱であるならば、それら〔色、受など〕の別態もまた迷乱である。

所取能取の形相より別な相は存在しない。それ故に、相は空であるから〔諸法は〕無自性であると示される。¹⁸⁾

といて、諸法を生など別態として判断するのは、自証だけによるのではなく、〔所取能取の〕二として顕現する知なるものによって判断するのである。二の顕現は歪めるものであり、虚妄であるから、それによって建てられたものもまた虚妄となるのである。〔そして、〕所取能取の形相において別個なるものの相

もなく、二としての顕れの相もまた顕現しているようには無いのであるから、無自性であると説かれているのである。また、『[量]評釈』の中に、(V. p. 62)

〔五〕蘊などの区別による相はすべて働きの区別されたものとするが、
それ〔働き〕も真実でない。それ故にまた、それら〔蘊、処など〕は相を
離れて¹⁹⁾いる。

というように、色蘊などの所相と色として相当するものなどの能相として説示されるものは、すべて所作能作をもって区別がなされたものであり、それらの事体が実物として存在していても、所作能作の面からは真実として成り立っていないことを密意しており、しかも、相として空であると説かれていることを示して、このことは〔経部、有部など〕声聞に属するものとも共通しているのである。

『[量]評釈』の中で、

もしすべてのものは能力がないというならば、〔そうではないのである。〕
種子などは芽などに対して能力が見られるのである。もしそれ〔能力〕は
世俗²⁰⁾によって考えられたものであるならば、その通りであろう。

と説かれているものは、(Peking 111a) 先に〔考察した〕「撰〔決択分〕」の中に説かれているものと同一の要点にあるのである。

これらの精細な解釈の仕方は過多になると思うから、〔これ以上は〕述べない。(V. p. 52, l. 10- p. 62, l. 12, Peking 106b7-111a1)

これらの論究において注意されるように、『大乘莊嚴經論』からの詩頌は第十一章「求法品」の中の「無自性なることの探求についての二偈」の第50、51偈のほか、第52偈、第15、16偈が引用せられている。第50、51偈は『撰大乘論』の第二章(II-30)にも引用されている。その『撰大乘論』では、世尊はある經典では、あらゆる存在は常住であると説かれ、ある經典では無常であると説かれ、

ある經典では常住でもなく無常でもないと言われているが、何を密意して、常住であるなどと説かれたのであるか、という設問の許で引用されている詩頌でもある。この設問に対して、『撰大乘論』では、依他起など三性の実存の上にこれらの経文の密意が確認せられようとしている。無自性の所説や不生ということがここにとり上げられているということは、この『撰大乘論』の所説からも、三性の説述を通じて考察されようとしているのであって、まさしく瑜伽唯識の方軌という点から提示せんとするものであるのであろう。

そのことはまた、あらゆる存在、すなわち、一切法は勝義として自性空であり、諸有為について勝義として不生と説かれるものを、言葉通りにそのまま認めるのではなく、その言葉の背景にある密意が具体的には三性の所説を通じて開顕せられようとしているのであって、また、『大乘莊嚴經論』の第16偈に示す勝義、世俗の所説も重要な視点を提示するものとして注意されなくてはならないのである。

瑜伽唯識の方軌としては、幻術や夢などの譬喩についても、内外の有為は自性として空であるという行き方の上に提起されるのではなく、三性の実存が具体的に開顕せられようとするところにその説意があることをここに確認せられようとしている。

また、『中辺分別論』における所説を通じての論究もまた、同様な『解深密経』の、いわゆる、「善分別」という思想史的な使命が確認されようとするものであろう。「相品」の第1、2偈については周知せられている所説でもあって、ここに改めて確認するまでもない。また、この論究に因んで言及しているスティラマティの『唯識三十頌釈』の一節も『解深密経』以来の唯識展開の基本が伝えられていることを示すものである。

そのことに続いてこの論究の後半においては、更に、ディグナーガやダルマキールティの所見にも言及している。

ディグナーガの所説についてはここに『八千頌般若経の要義』にもとづいて述べるのであるが、この『要義』は Prajñāpāramitā-saṃgraha-kārikā として呼ばれ、「仏母般若波羅蜜円集要義論」という書名でも知られる論書である。すでに考察されるように、その第19偈から第32偈および第48偈から第54偈に示すものを踏まえて、ツォンカバはこのように言及しているものと考えられる。ここに指摘する『撰大乘論』の所説は第二章（II-21, 22）に見られ、十種の散乱分別（散動）、すなわち、無相散乱分別、有相散乱（以下、分別省略す）、増益散乱、損減散乱、一性としての散乱、異性としての散乱、自性としての散乱、差別としての散乱、名がある如くに外境を〔判断する〕散乱、外境がある如くに名を〔判断する〕散乱分別の、それら十種の散乱分別の対治としてそれぞれの分別に対応させて、『般若経』の経文が引用されて説明をしている所説が見られるのであって、ディグナーガの『要義』におけるものもこの『撰大乘論』の所説を継承していることを指摘するのである。また、それに続いて提示しているダルマキールティの『量評釈』（Pramāṇavārttika-kārikā）の詩頌はすべて「現量章」のものであって、ツォンカバが引用する、その始めに掲げる、

その場合、一方が存在しないことによっても、
云々の詩頌は「現量章」の第213偈である。戸崎宏正『研究』上にも精細な解説研究が見られるように、直前の第212偈の後半では、

実に差別をもたない知が（能取分と所取分とに）差別して顕れるのは迷乱である。

と言って、唯識の立場が確認されている。そして、唯識の方軌としてはまず対象なる所取が確認し否定されるのであって、そのことを配意してこの「現量章」では「一方が存在しないことによつて」という。さらに他方もまた無となるのであり、依他起なる知にとって真実なる無自性、空と言うことが唯識の基本として確認せられようとしている。

次に見られる、

〔色、受など〕諸法の別態としての設定

云々の詩頌は同じく「現量章」の第214、215偈であるが、戸崎『研究』にはブラジュニャーカラグプタやラヴィグプタなどの解説によって、前者の詩頌は中観派の方軌による空性の意がまとめられたものであり、後者第215偈は瑜伽行派としての空性の所説であると指摘されている。しかし、ツォンカパの論究では中観派という説明がなく、むしろ第212偈後半より第213偈に示すものがさらに解明せられるものとしているかのように思われる。

次に掲げる、

〔五〕蘊などの区別による相は

云々は同じく「現量章」第216偈であり、上のツォンカパの論究では「声聞に属するものとも共通している」というのであり、戸崎『研究』によると、外境論者の空所説のまとめであるという伝承が知られる。いずれも同じ了解にあると思われる。また、この詩頌を見るとき、三無自性の相無自性の内容でもあることが推測せられる。

この『量評釈』の引用の最後に掲げる、

もしすべてのものは能力がないというならば、

云々の詩頌は「現量章」第4偈であって、ツォンカパはここでは先に考察する「撰決択分」の中に説かれているものと同じ要点にある、とのみ説明をしている。直前の第3偈では、効果的作用(arthakriyā-sāmarthya)の有無について示されているが、第4偈の「すべてのものは能力がない」という見解は中観派のものとせられる。その論難に対して、種子は芽に対して能力が見られるというように唯識の方から反論が提示せられるとともに、また、その能力が、世俗であるということについてはそのように承認せられることをこの詩頌では述べている。したがって、ある中観派の見解に対して瑜伽唯識の基本的立場を述べるこ

のような仕方は、すでに、ツォンカパが論究した「攝決択分」の一節において確認せられるというのである。

その「攝決択分」によって提起せられている一節では、ある大乘者である中観の人々の、勝義あるいは世俗、言説としての有、無についての見解を示して、どうして、無自性なる諸法について自性として認識されるものが世俗であり、また、有にあらざるものを世俗となして、あるいは、名言や言説となすのであるか、という唯識からの疑義を設定して、

自性としてその認識されるものは、名言や世俗の因よりなるものであると認めるか、あるいは、ただ名言や世俗ほどのものであると認めるか、である。もし、名言や世俗の因よりなるものであるならば、そのことによって、名言や世俗の因よりなるものであるから、有でないということは適当でない。もし名言や世俗ほどのものであるならば、そのことによって、依事²¹⁾がなくして名言や世俗というのは適当でない。

という瑜伽唯識からの吟味の一節が注意せられている。また、勝義の理解については、

御身よ、何故にその認識されるものは無であるとも語るか。そのように問われたとき、もし彼が次のように顛倒の事態であるから、と論駁するならば、彼に次のように語る。その顛倒は有と認めるか、あるいは、無と認めるか。もし有であるならば、そのことによって一切法の無自性ということが勝義であるということは適当でない。もし無であるならば、そのことによって、〔その顛倒は自相なき〕顛倒の事態であるが故に、およそ認識されるものは無自性であるというのは適当でない²²⁾。

という所説によって、瑜伽唯識の立場が確認せられる。

認識される諸法について、自相をもって成り立っているその自相を認識しつつも、それは無いというのはどうして道理に適うか、と言って、その場合には

そのように認識されるところの認識根拠が害されるからであるという。もしそのような認識されるところの知覚にとっては害されることがない。その知覚そのものは迷乱の事態であるからである、というならば、それでは、その迷乱が自相をもってあるとき、無自性なる勝義というのは適切な表示でなく、もし迷乱が自相をもって無いのであるならば、その迷乱は自相なき迷乱なるが故に、認識されるものもまた、自相として無いというのは合理的でない、というように、ツォンカバは解明しているのもであって、そのような瑜伽唯識の方軌に基づいて「現量章」第4偈にも流伝していることが確かめられようとしている。

2. 瑜伽唯識の矛盾せる所説の吟味

——『レクシェーニンポ』一、(二)、(2)、(A)、(b)、(F)、②の要項

以上、唯識の思想史的な仏教開頭という思想形成の動向について、初期瑜伽唯識の基本となる論書の、特に『大乘莊嚴經論』『中辺分別論』に基づいて、およそその骨格となる所説が窺われる。

そのような確認をするなかで、唯識の基本となる論書において矛盾するような所説も見られるのであって、『レクシェーニンポ』にはまたそのような課題についての論究を進めているのである。それは、重要な唯識の視点が提起せられるものであり、唯識の思想的な特質が改めて確認せられるところでもあって、ここで、このような論究をいささか考察することとする。

初期唯識の基本的な論書である「菩薩地」や「摂決択分」、あるいは『大乘莊嚴經論』などの所説がこのように考察されるとき、それらの基本として、依他起は勝義として有である、という立場が顕著であって、そのように説かれているごとくであるならば、『解深密経』の中で、

八支聖道は相互に異相（異なった特質のもの）であるように、そのよう

に、もしそれら〔蘊、処、縁起、食、諦、界、念住など〕諸法の真如の勝義なる法無我もまた異相であることになるならば、そのことによって、真如の勝義なる法無我もまた有因〔であり、因より生じたもの〕であることになるであろう。因より生じた性質のものであるのであるならば、有為であることになるであろう。有為であるならば、勝義であることにならない²³⁾であろう。

というように、有為であるならば、勝義でない、と説かれているものと矛盾するのでないかという点が先ず指摘される。また、『中辺分別論』の中に、

けれども、勝義は〔三性のなかの〕一つ〔にもとづく〕。²⁴⁾

と説かれて、その注釈の中でも

勝義はただ円成実の自性一つ〔に基づく〕と知るべきである。²⁴⁾

と説かれていることとも矛盾するのでないか、ともツォンカバはいう。更には、『大乘莊嚴經論』の中でも、

有でもなく、無でもなく、如でもなく、異なるのでもなく、生ずるのでも滅するのでもなく、滅するのでもないし、増大するのでもなく、浄化されるのでもなく、更に浄化されるのがそれが、勝義の特徴 (lakṣaṇa) である。²⁵⁾

というように、勝義諦は五つの特徴を伴うと説かれる場合に、生、滅はないと説かれ、その注釈でも、

遍計所執と依他起相をもって有でなく、円成実相をもって無ではない。²⁵⁾

と説かれており、また、「撰決択分」の中にも、

〔五法の〕相 (nimitta) は世俗として有と言われるか、或いは、勝義として有と言われるか。答えていわく。世俗として有と言われるか。²⁶⁾

といい、さらに、

分別は世俗として有と言われるか、或いは、勝義として有と言われるか。

答えていわく。世俗として有と²⁷⁾言われる。

と説かれているものなどと、どうして矛盾しないかと提起されている。それらの矛盾を解明するに当たって、ツォンカパは次のように進めている。すなわち、世俗や勝義として、有を建てる仕方に二つ仕方がある、と言うのである。

その第一は、言説（世間的な慣用の表示）によって建てられる有を、言説として有であり、また、それによって建てられるのではない自相としての有を、勝義として有であると建てられているとする。従って、そのような建て方によるものは、経の中に、それもまた、世間的な言説によるのであるが、勝義としてではない、というように、沢山、説かれているごとくである、と言う。このことは、中観の人や、実物論者である自他の部派の人々が、勝義や言説として、有、無を論争する依事となっているのである、とも言う。

そのことについて、遍計所執の自性は言説として有であり、勝義として無、そして、後の二つの自性は勝義として有であり、言説としては無として、「菩薩地」や「撰決択分」の中に説かれているのであって、また、「撰決択分」の中に、

言葉による熏習(名言熏習、abhilāpa-vāsanā)の名を設ける識の対象(所縁)である、色などの名を伴う事物にして、およそ色などの自体として存在するものはそれ自体として実物 (dravya) や勝義の両者の、いずれでもないのである。それゆえに、色などの名を伴うそれら諸法の自性は存在するのでないから、そのことによっておよそ遍計所執なるものは仮説という点から有であると知るべきである。

言葉による熏習が除かれた名を伴う識の対象である、色などの名を伴う事物の不可言説の自体なるものとして、およそその存在するものは実物や勝義の両者のいずれでも、そのように有であると知るべきである。²⁸⁾

とも説かれている、と述べている。実物や仮説についてもまた、「撰決択分」の

中に、

一体、どのようにであるか。それより諸々の別なものに関係なくして、それより諸々の別なものに基づかずに、自相を仮説するところのもの、それは要略すると実物として有であると知るべきである。どのようにであるか。それより諸々の別なものに関して、それより諸々の別なものに基づいて、自相を仮説するところのもの、それは要略して仮説の有であると知るべきであるが、けれども、²⁹⁾実物として有ではないのである。

30)
といて、五蘊に基づいての我や有情としての仮説はその譬喩となされている、という。そして、別な法が捉えられたことに関係せずに捉えられることはないのであって、関係して捉えられるべき仮説の有と言説によって建てられずに自相として成り立つこととの二つは共に、この唯識学において矛盾しないから、アーラヤの熏習のごときものは仮説の有として説かれても、先に説かれている勝義としての有と矛盾しないが、名や分別によって仮説された仮説有とは矛盾するのである、と確認せられる。

このように、言説によって建てられる有が、言説として有であり、言説によって建てられるのでない独自の特質としての有が、勝義としての有であるというように建てられる仕方に対して、第二の建立の仕方としては、『中辺分別論』の中に、

31)
対象と体得と正行〔の点〕によって、実に勝義は三種として考えられる。と説かれ、その注釈の中で、

対象としての勝義は真如であり、〔真如は〕最も勝ぐれた〔無分別〕智の義（対象）であるからである。³²⁾

というように、最も勝ぐれたとは、無漏の禅定の智において考えられていて、その智の対象であって、無分別智の境界であるのであるから、最も勝ぐれた対象、あるいは、勝義と説かれたのは無我の義である真如であり、それ〔真如〕

は清浄を対象とする勝義でもある、とせられる。このような勝義の建て方による時、勝義は、他の二つの自性ではなく、円成実ただ一つであるから、次のようにも説かれている、と言う。すなわち、『中辺分別論』の中に、

清浄にする〔智の〕対象領域（行境）は二種であって、ただ一つ〔の自性〕³³⁾であると説かれたのである。

といい、また、その注釈の中には、

円成実の自性であると説かれている。他の〔二つの〕自性は二種の清浄にする智の対象領域ではない。³⁴⁾

と明確に説かれているのである、という。二つの智とは、煩惱という障害と智に対する障害との二つの障害を清浄にする智であって、その智は自内証として考えられているから、智もまた境界となると考えられ、およそ境界に関係して真実の義を考慮するその境界を密意しているのであるから、誤失はないという。それ故に、そのような勝義は、無為とかそれに等しい勝義として成り立たなくても、言説によって建てられるのでない、自相をもって置かれる勝義として成り立つことはこの唯識学においては矛盾しないのである、と言う。『智心髓集』の中に、

所取能取を超えた識は最も勝ぐれたものとして有り〔といて〕、知覚が海の彼岸に到れる瑜伽行の本典に伝承されている。³⁵⁾

と説かれているものもまた先の勝義としての有のあり方を意図しているのである、と言う。数多くの中観論書で瑜伽行派の人と論争するとき、依他起の有無についての論争もまた、言説に関しているのでなく、勝義としての有無についての論争であるから、このような、それら二つの勝義を弁別し、善分別すべきである、とも指摘される。³⁶⁾

しかるに、アサンガやヴァスバンドゥの本典には、勝義の建立は後者の立場によることが多く出ているのである、という。

最初の二つの自性の世俗としての有という仕方は「撰決択分」の中には、

因相と分別は世俗としての有の根拠（因相）として雑染を等起するから、
また、仮説の依事であるからである。³⁷⁾

と説かれており、「雑染を等起するから」とは『解深密経』の中に、「清浄を対象とするものを勝義」として説かれものに対応させて理解するならば、何らかのものを対象として雑染を等起する意味が、世俗としての有を建てることになるのであって、『アビダルマ集論』とも一致する、という。次に見られる「仮説の依事であるから」という理由は、名称や記号の言説による仮説の自体と言説を仮説する兆相との依事となっているから、言説としての有と言われるのであり、その根拠は名言(abhilāpa)なる語句の所在になっている事態を述べているのである、と言って、「撰決択分」の所説のそれら二つの理由による、世俗としての有が認められる、とするのである。

そのことは『釈軌論』の中にも、

世間的な迷乱の知の境界と出世間智の境界を密意して、世俗諦と勝義諦との二諦が説かれた。言説は世俗であるから、そ〔の世俗〕によって理解される真理は世俗諦であり、およそそこに言説が起こるのであって、たとえば、両足によって渡るべき河の渡し場を足の渡し場といい、皮からできた小舟（皮舟）によって渡るべき渡し場を皮舟の渡し場というごとくである。³⁹⁾

と説かれている、として、また、「撰決択分」の中には、

真如を判断する禅定の聖智は勝義としての有⁴⁰⁾

が説かれているのであって、その勝義としての有は世俗としての有を建てる、先の二つの理由のないことを意図している。後得智は世俗と勝義との両方ともに有りと言説されており、言説の相を対象とする点によって言説としての有が説かれている。それは言説を仮説する依事の相となれることと雑染の起こる対象

となることによって、世俗としての有は、自相として成り立つという勝義としての有と矛盾しないのである、とも言われる。

『釈軌論』の中に、

声聞部の人によって『勝義空性〔経〕』の中に、業と異熟とはあり、作者は不可得なり、と説かれているそれは、〔もし〕勝義〔に属するもの〕であるとき、どうして一切法は無自性となるか。〔もし〕世俗としてであるならば、その場合、作者も〔世俗として〕有るのであるから、それ〔作者〕は不可得である、というようにどうして語るかという論難の答えとして、世俗とは何で、勝義とは何であるかと知るならば、そのことによってそ〔れら世俗と勝義〕の二としての有を知るのであるから、〔したがって〕それら二つは何であるかと尋ねるとき、名称と名言と仮説と言説は世俗であり、諸法の自相は勝義であるというならば、しかるに、そうであるならば、業と異熟との二つは名称としてもあり、自相としてもあるが故に、それら二つは〔汝の〕主張するように有ると理解することができるであらう。⁴¹⁾

と説かれているのであって、勝義としての有の仕方は前者、すなわち、第一の建立の仕方のごとくであり、世俗としての有の仕方は後者の第二の建立の仕方のごとくであって、それは両者ともに有という意味であって、その勝義についての有を認めても、勝義として一切法が無自性と説かれているものは言葉通りに認めていないのであるから、この唯識学では矛盾しないのである。また、

ブドガラは世俗として有であっても、実物としてないのである。業と異熟とは世俗としてもあり、実物としてもある。世間的な知の境界であるから、⁴²⁾

それは第二の建立の仕方の勝義としてなく、そして、

それら〔業と異熟との〕二つは、出世間智の境界でない。何となれば、その境界は不可言説の共相であるからである。⁴³⁾

といい、また、

ある大乘者が一切法は自相としてなく、世俗として有である。⁴⁴⁾

と説かれている論述について、先に見られるような論難の起こることを『釈軌論』の中に説かれていて、このこともまた極めて明瞭である、とせられる。

『中辺分別論』の中に、

仮説と知ることと顕了とによって、粗大がある。⁴⁵⁾

というように、粗大の真実は、世俗諦についての仮説としての世俗と、知ること（識がものとしてあらわれること）の世俗と、顕了（円成実相を種々に概念をもってあらわにすること）としての世俗との三種となしており、これら三自性と対応する終わりのもの、顕了としての世俗は、他の経中に真実などは世俗として有であると説かれている、その密意の説明において知られるべきである、と論究せられている。

しかるに、以上のようにして、有部・経量部、唯識・中観の前後優劣という観点をもたらず、学説の実物としての有や仮説としての有、あるいは、世俗や勝義としての有の仕方や、学説の一つについても、それらの建て方の類似しない区別が詳細に考察されるならば、重要な学説が明らかに決択できるし、外境実物論者による仮説としての有や世俗としての有を認めているものの多くは、中観派によってそれらを勝義として無であると証明すべきものなどであると、われわれは知ることになるのであろう。そうでないと、このような前後優劣による学説の区別を考察することを、ただ喜ぶことのみになってしまうのである、というように確かめて、この条項を結んでいる。

（以上、V. p. 44, l. 9-p. 52, l. 8, Peking 103b1-106b6 取意）

3. 瑜伽唯識の了義説の方軌のまとめ

——『レクシェーニンボ』一、(二)、(2)、(C)

「以上によって教説の未了義了義を区別する方軌」の解説

事態の真実が軌範師〔アサンガ〕兄弟によって説明された方軌は、以上のようになされているのであって、第一の〔転法〕輪の中の、外なるものについての所取と能取との二の所説を未了義として解釈される奥深い特別の意図の事体は、『唯識〕二十〔論〕』の中で、

ある自らの種子より、ある〔対象としての〕顕現のある表象が起こるとき、それぞれ〔種子と顕現としての表象〕の部門（処）は二種であると、⁴⁶⁾牟尼は説かれた。

と説かれ、そして、〔その所説の〕目的 (prajojana) もまた、その同じ〔『二十論〕の〕中に、

色等の処の存在することはそ〔の所説〕によって導かれる人のために、⁴⁷⁾奥深い特別の意図によって説かれたのである。化生の有情のごとくである。と説かれているごとくである。外と内との部門より色を見ることなどの識が起こると示されるのは、それらに属さない見る者などは無いと了解せんがためである。〔その場合、〕言葉通りとするものに対して侵害となすものは外なるものを否定 (Peking 119a) する諸々の理証である。(V. p. 83) 諸法を自性と差別として仮説された、〔その〕遍計執されたものは〔十八界の〕法界や〔十二処の〕法処〔に属するの〕であるから、それら二について〔自相として成り立つものと成り立たないものとを〕区別せずに、〔それらを一括して〕自相として成り立つと説かれるものも未了義である。

『〔アビダルマ〕集〔論〕』の中で、

広大なる教え (vaipulya) の中に、すべてのもの (一切法) が無と説かれ

たのは三無自性を密意して説かれた。⁴⁸⁾

と語り、また、『撰〔大〕乗〔論〕』には、

廣大なる教えの中に、無と説かれているものすべては遍計執されたもの
〔について〕であり、幻術などの譬喩が説かれたものは依他起〔について〕
であり、四種清浄によって円成実が示されている。⁴⁹⁾

と説かれている、〔その無、あるいは、無自性と示す〕経典は『仏母経』（般若
経）に見られるのであるから、『解深密経』に〕第二〔時法〕輪が未了義とし
て説かれるものも、『仏母経』そのものやそれに順じたものなどをお考えにな
っているのである。

『釈軌〔論〕』にも、『仏母経』の中で無自性などと説かれたものを言葉通り
に〔すなわち、表示される言葉のままに〕主張することが斥けられており、⁵⁰⁾

『解深密経』の中に、一切法は無自性というごときものなどそれらすべ
ては了義でない⁵¹⁾と出ている。

と説かれているから、『仏母経』は第二〔時法〕輪であるとお考えになっている
のである。

この未了義とする説き方は、第一〔時法〕輪の中に所取能取〔の二〕が説か
れているものを未了義とする行き方と著しく似ているのでない。すなわち、眼
識が異熟の習性といわれる自らの種子の成熟から起こる、(V. p. 84)種子と顕現
〔の表象〕を密意して、眼と色〔など〕の〔十二〕処はありと説かれているが、
〔第二時の法輪の〕密意の意味は劣乗のそれらの経典の主題の意味としては適
切でない。およそ密意して無自性と説かれる三つの無自性の方軌は『仏母経』
の意味であると述べるのであるからであり、そして、外なるものの〔十二〕処
の有は劣乗の(Peking 119b)経の意味内容であると述べて、無自性なる方軌を吟
味せずに、勝義として自性は全く無いと主張するものが『仏母経』の意味であ
ると言わないからである。

それ故に、これら〔三無自性〕を吟味せずに、一切法は勝義として無自性であると説くことが『仏母経』の目的であっても、〔それをもって直ちに〕それ〔『仏母経』〕は未了義であるというようには解釈しないのであって、そのようなことは言葉通りに理解することが適切でないのであるから、意味内容はそれだけでは確定的でなく、今なお、その意味内容を示す必要のある点から未了義であると説くのである。

〔その〕説き方は、遍計執された諸法は自相として不成であるから、勝義として無自性であり、また、依他起の諸法は清浄ということの知得対象（所縁）とする勝義なるそれとして不成であるから、勝義として無自性であり、そして、円成実の諸法は勝義でもあり、諸法の我なる自体として無であるから、勝義として無自性であると、そのように解釈されているのである。それ故に、言葉通りの意味として理解するものは、『仏母経』の特に説かれている（V. p. 85）教化される者（所化）として認められないから、その〔経の〕特に説かれている所化はその經典の意味を『解深密〔経』〕によって説示されたように理解することをお考えになっている。従って、後の二つの〔法〕輪の密意は同一であるのである。

広大なる教え(vaipulya)を信頼しても言葉通りに受けとめ理解して、その經典の意味を言葉通りの意味であると語る者は斥けられて、言葉通りの意味でない經典のその意味するところは『解深密〔経』〕によって明確に説かれているから、そ〔の『解深密経』〕を了義として、そして、『仏母経』によってはその意味が明確に判明しなく、言葉通りに受けとめ理解されることは適切でないから、未了義と言われるのである。言葉通りのものにおいて侵害となるのは、言葉通りのものとして受けとめ理解するとき、三相ともすべて自性として不成であると捉えることになるのであって、損減〔見〕として、〔すなわち、虚無的な見解に陥ることになるのであって、〕先に説かれたそのことと同じであるのである。

『釈軌〔論〕』の中にも、〔言葉通りに理解すると矛盾するという例証として、〕
(Peking 120a)

「般若波羅蜜多〔經〕」の中に、一切法は無自性であるというこれらかくの如きものなどは度々説示している。けれども、その同じ〔經典の〕中に述べるもの、〔すなわち、〕菩薩の錯誤のないところに悟入しようとするこ⁵²⁾とや、

というより、

一切の罪を懺悔するなども説示している。⁵³⁾

に至るまで述べて、〔そして、〕

もし無自性などの諸々の語句が言葉通りのみの意味であるならば、これらすべてのものと矛盾することになる。〔無自性という教言を言葉通りに捉えたと、実践的な学習で〕受持すべきものは何もないのであるから、この理由から(V. p. 86)かくのごとくなるべし、というように、そのように〔般若を〕受持することは合理的でないのである。あるいは、かくのごとく受⁵⁴⁾持すべし〔と言っても、それ〕は何を受持すべきであると考えていいのか。それ故に、それらの語句は言葉通りの意味として決定してはならない。それ⁵⁵⁾では、どうしてかと言うと、密意があるのである。

というように、無自性などが言葉通りのものであるならば、自己矛盾することが説示されている。

〔その〕矛盾の在り方は、自性がないならば、これこれを獲得しようとして「仏母」(般若波羅蜜多)について〔実践的に〕学ぶべきであるという受持や、獲得しようとする意欲や、布施によって大財産家などとなる因果がありえないと言い、大体において依他起はありえないというように考えるのである。

『仏母經』を了義としてお考えになる人々もまた、それ〔依他起〕も世間的な言説としてあるが、勝義としてはあるのでない、と言って、受持、棄捨や因

果などを再々説かれているように認めているが、一般的には、自性は全くない、あるいは、言説として無と認めるのでなくして、経の中でそれぞれに対応していなくても、概して対応していることによって、勝義として無を言葉通りに認めるならば、因果などはあり得ないという意味〔となるの〕である。「菩薩地」や「摂〔決択分〕」の中でもまた、勝義としてすべてのものは成り立たないとするのは損滅（虚無）であると説かれて、〔その損滅見が〕斥けられているからである。

勝義に関して（Peking 120b）説かれている教説の未了〔義〕、了〔義〕の判別は言葉通りのものにおいて道理上の害の有、無に向けられるのであって、ここで〔その〕⁵⁶⁾要点を示すとすれば、勝義（V. p. 87）として有ということを明らかに否定することができて、そのように阻止された事態に対して、因果や繫縛、解脱などが基準をもって成り立つと建てることのできるならば、適切な応答となるのである。

かくのごとくではなく、芽の生起が基準によって成り立つならば、勝義の生起となってしまうと、〔よくなく、〕迷乱なる知によって生ずるという慢心の側面で〔芽が〕生ずるから、世俗としてそれらすべては合理的である、と語ることによっては害を断つことができないから、瑜伽行者たちが解説したこの方軌によるのがまことによいのである。

未了義として解説する仕方に多くの部門があっても、瑜伽行者による第二の〔法〕輪を未了義として解説する仕方は真実のごとくであると、知覚を具えた者たちは知るようにしなさい。

『解深密〔経〕』の中に、法輪の三次第の所説は、大衆の集まりや教主の人生の節目などによって建てるのではなく、主題の側面からである。それもまた、無我の意味の決定的な判断（決択）に関する。すなわち、第一〔時の法輪〕では、ヴァーラーナシーにおいて人無我が説かれて、〔五〕蘊などの法のあるも

の少しは除かれて、真実（諦、=勝義）として成り立つことが否定されていなく、諦としての有が多く説かれている一類がある。次に、吟味弁別することなく〔五〕蘊などの一切法は諦として成り立つことが否定されている一類がある。次に、そこで、最初の自性（遍計所執性）は自相として不成であり、（V. p. 88）他の〔依他起と円成実の〕二つは自相として成り立つ方軌が吟味されている一類が出ているのであるから、それ〔無我の意味の決定的な判断〕に關しているのである。すなわち、それらの説き方とは異なって説示される諸余の經典をこの未了〔義〕、了〔義〕の判断する根拠として持ち出してくることは無意味なのである。

『般若波羅蜜多ウパデーシャ』の中に、（Peking 121a）

經にして、およそそれらの意味が言葉通りにあるのが了義こそである。

実に、その意味に第二義があるのではなく、この意味が〔言葉通りに〕正に決定的であると言われるとき、了義であるのである。どうして意味が決定的であるかといえば、經典そのもの〔によるの〕と、それより別なもの⁵⁷⁾〔によるの〕と、両者ともに〔属するものに〕よるのでもある。

と説かれている。〔その中、〕第一〔の經典そのものに属するもの〕は『入楞伽〔經〕』や『解深密〔經〕』などに認められるのであって、それらは自性の有、無を明瞭に判別していると、〔ラトナーカラシャーンティは〕考えている。二番目のものは『八千〔頌般若經〕』などに認められるのであって、この〔經典の〕中では自性の有、無が『解深密〔經〕』のように判別されていないと考えている。三番目のものは『二万〔五千頌般若經〕』などに認められるのであって、この經典の「弥勒請問章」では言葉通りの意味に執着している顛倒を断つ未了義についての所説が有ることと、『解深密〔經〕』によってもこの未了義を説明しているから、というように〔ラトナーカラシャーンティは〕考えている。中間〔の『八千頌般若經』〕については「弥勒請問章」がない点によっている。その

ようなことであるならば、「弥勒請問章」によって三相が建立されていることと、『解深密〔経〕』による所説との二つは同一の意味にあるというようにお考えになっているのである。〔けれども、〕それら二つが同一の意味という点でそのように一致していても、(V. p. 89) ヴァスバンドゥは、『仏母〔経〕』の中で無自性などと説かれているものを、『解深密〔経〕』などの別な経典によって未了義であると証明しており、『仏母〔経〕』それ自身においては言葉通りのものについて、前後の矛盾を説示しているが、「弥勒請問章」によっては論証されていないのであるから、〔それら二つが同一の意味ということは、アサンガ〕兄弟の意図するものではないのである。

これら二つは似ているのであるから、区別しがたく、また、それら二つは、同一の意味という点から一切法は勝義として自性がなく、言説として有るという『仏母〔経〕』の密意するものとして述べることは、適切でなく、〔唯〕記識派のごとくになるのであって、考察する事体もまた極めて重大であって、〔後編である〕中観派の〔考察の〕機会に述べることにしよう。⁵⁸⁾

(V. p. 82, l. 7-p. 89, l. 10, Peking 118b4-121a8)

以上、瑜伽唯識の思想形成期における唯識仏教の思想史的な使命という基本的な課題について、ツォンカパの解明する二、三の論考にもとづいて、いささか考察を試みたのである。これらによっても窺われるように、今日の仏教了解の状況としては特別に新たな提言がなされているというものではないかも知れない。しかし、唯識仏教がどのような点に基本的な視座をおいているかということになると、見解の相違ということに成りがちである。今一度その基本を尋ねようとするとき、世暦14・5世紀のチベット仏教者によってすでにしてこのような基本的な視点が総括せられているということはまことに驚きというほかないように思われる。

そして、この『レクシェーニンボ』(『未了義了義論 善説心髓』)という著作の前編には、このような唯識の基本的な課題を取り扱っており、多くの傾聴すべき卓見が整然と披瀝されていることはここに改めて述べるまでもない。この著作によってツォンカバは、『解深密経』の上に提起せられている、「不可言説」「無二相」という大乘の課題が「善分別」せられようとする方軌を、この経それ自らの所説を通じて確かめつつ、そのような教証となるものがさらには瑜伽唯識の祖師方であるアサンガやヴァスバンドゥなどの著作において、理証として如何に展開しているか、という観点から解明がなされている。

ここにおいては『大乘莊嚴経論』ならびに『中辺分別論』に基づく論究を見るのであるが、膨大な分量にもかかわらず、それらの論書の中から選び掲げている詩頌はきわめて適切なものと言わなくてはならないのであろう。殊に、『莊嚴経論』からの選びはこれまで余りとり挙げられなかった詩頌であるように思う。すべて一切の存在は無自性であり、不生であるという真実の開頭が具体的な「依事」を通じて果たされ実現されようとする瑜伽行にあって、「依事」となる「他に依る」という依他起なる分別の世界が凝視せられようとする。その「他に依る」実存が、妄想分別された世界として現れているように、「他に依る」実存にして、「妄想分別されたもの」がそれ独自なるもの(自相)として空であるという「完全に成就せる」実存が構想せられる。ツォンカバはそのような思想的な課題を章節を改め、「増益の極論を特に否定すること」(一、(二)、(2)、(B))において論究しており、そこには注意しなくてはならない幾多の究明が見られるのである。⁵⁹⁾

なお、唯識思想によっては、対象なるものは存在しないという「ただ表象のみなること」(vijñaptimātratā, 唯識性)としての唯識無境、アーラヤ識縁起、あるいは、転依の世界などは極めて主要な視点を提起していることは改めて述べるまでもないが、大乘の無自性にして空なる真実の、具体的な依事を通じて

の開頭という思想史的な使命の遂げんとせられる動向にあることが基本とされなくてはならないのである。

註

ここに試みる考察はツォンカバの『レクシェーニンポ』（Legs bśad sñiñ po, 通称で Drañ ñes ともしう）の一部分の解説研究に基づくものである。

この解説に当たっては、底本として Varanasi 本(1973, 略称 V.)を用い、北京版(Otani No. 6142, 略称 Peking) ラッサ版 (Toh. No. 5396), 並びに、Don grub rgyal mtshan ; Drañ ñes legs bśad sñiñ po'i 'grel pa bži 'dril (New Delhi, 1975) を参照した。和訳の文中、[] 内は本文その他によって補った語句であり、() 内は直前の語を説明する言葉である。

本稿の章題に記す『レクシェーニンポ』の科文の記号は次のような本論文の組織（冒頭より唯識の部分）によったものである。

「帰敬偈ならびに序

一 解深密経による立場 一 瑜伽行唯識章一

(一) 経の中にどのように説かれているか

(1) 経の中での矛盾を除く質問

(2) その矛盾を除く答え

(A) 無自性と説かれる密意

(a) 要約して示されたもの

(b) 詳しく示されたもの

(c) それらの譬喩が示されるもの

(B) 不生などと説かれる密意

(3) 三性の自体の確認

(4) それらによって達成される意味を問うこと

(A) 経の布置される仕方

(B) その経の意味の若干の説明

(a) 経の言葉の意味を幾らか説明すること

(b) 未了義了義の方軌についての説明

(二) 経文の意味がどのように説明されたかを述べる仕方

(1) アサンガによる主に『解深密経』に基づく説明の仕方

- (2) それに基づいての真実性の決択の仕方
- (A) 二辺を断つ仕方の一般的な説示
- (a) 「菩薩地」に説かれる仕方
- (イ) 増益や損減として見る仕方
- (ロ) それら二見を否定する仕方
- (b) 「撰決択分」に説かれる仕方
- (イ) 前分所破をにおいてその意味について問答されること
- (ロ) ある大乘者の論駁の立場を否定すること
- ① 対論者なる中観の学説における矛盾を示すこと
- ② 瑜伽唯識自らの学説における矛盾を除くこと
- (c) 「菩薩地」「撰決択分」より別の論書に説かれる仕方
- (イ) 『大乘莊嚴經論』の中に説かれる仕方
- (ロ) 『中辺分別論』の中に説かれる仕方
- (B) 増益の辺を特に否定すること
- (a) 否定対象である増益を確認すること
- (b) その増益をどのように否定するかという否定の仕方
- (イ) 否定そのもの
- (ロ) その否定の仕方に対する論難を断つこと
- (C) 以上によって教説の未了義了義を区別する方軌 』

なお、この解説についてはツルティム・ケサン師 Tshul khrim s skal bzañ に多くの助言を賜った。ここに記して敬意を表したい。

- 1) XI, k. 50, Osamu Hayashima ; Chos yoñs su tshol ba'i skabs or Dharmaparyeṣṭy Adhikāra, 『長崎大学教育学部人文科学研究報告』(略称、Hayashima 『報告』) 28所収、参照。
- 2) 取意、Peking, 影印 112, 266, 1, 2-3 参照。
- 3) Sylvain Lévi ed., p. 67, ll. 22-23 参照。
- 4) XI, k. 51, Hayashima 『報告』 28所収、参照。
- 5) XI, k. 52, Hayashima 『報告』 28所収、参照。
- 6) XI, k. 15, Hayashima 『報告』 27所収、参照。
- 7) XI, k. 16, Hayashima 『報告』 27所収、参照。

- 8) XI, k. 30 の許の長行。Hayashima 『報告』27所収、参照。
- 9) É. Lamotte ed., II, 27.
- 10) I, k. 1-2.
- 11) Susumu Yamaguchi ed., p. 10, Derge, 影印 2, Bi 193b6-7.
- 12) Susumu Yamaguchi ed., p. 10, Derge, 影印 2, Bi 193b7-194a1.
- 13) Susumu Yamaguchi ed., pp. 10-11, Derge, 影印 2, Bi 194a1-2.
- 14) S. Lévi ed., p. 15, ll. 13-16, Derge, 影印 14, Śi 147a1-2.
- 15) Susumu Yamaguchi ed., p. 15, Derge, 影印 2, Bi 196b3-.
- 16) この『八千頌般若經の要義』Brgyad stoñ don bsdus は Toh, No. 3809. Otani No. 5207 の *Prajñāpāramitā-saṃgrahakārikā*, 別名として... *mitā-piṇḍārtha* と言われ、『仏母般若波羅蜜門集要義論』ともいう。第19偈から第32偈、および、第48から第54偈の所説をここでは述べるのであろう。服部正明「ディグナーガの般若經解釈」、『大阪府立大学紀要（人文・社会科学）』第九巻所収、127-130, 133頁参照。なお、拙著『インド仏教における唯識思想の研究』（文栄堂書店、1974、148-157頁）でもここに該当する『撰大乘論』（II, 21, 22）を中心にして『大乘莊嚴經論』および『門集要義論』の所説を考察している。長尾雅人『撰大乘論和訳と注解』上、におけるものについても改めて述べるまでもない。
- 17) *Pramāṇavārttika-kārikā*, 現量章, k. 213, 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上（略称、戸崎『研究』）、313頁参照。
- 18) *Pramāṇavārttika-kārikā*, 現量章, k. 214, k. 215, 戸崎『研究』上、214-215頁参照。
- 19) *Pramāṇavārttika-kārikā*, 現量章, k. 216, 戸崎『研究』上、214-215頁参照。
- 20) *Pramāṇavārttika-kārikā*, 現量章, k. 4, 戸崎『研究』上、62頁参照。
- 21) Peking, 影印 111, 82, 5, 2-4, 大正30, 713b8-12参照。
- 22) Peking, 影印 111, 82, 5, 4-7, 大正30, 713b13-18 参照。
- 23) Peking, 影印 29, 7, 2, 2-4, É. Lamotte ed., IV. 10 参照。
- 24) III, k. 10d. および、Bhāṣya, G. M. Nagao ed., p. 41.
- 25) VI, k. 1, Sylvain Lévi ed., p. 22.
- 26) Peking, 影印 111, 61, 4, 7 (Zi 303b7), Derge, 影印 8, Śi 288b7, 大正30, 696b15-16 参照。
- 27) Peking, 影印 111, 61, 5, 1-2 (Zi 304a1-2), Derge, 影印 8, Śi 289a2, 大正30, 696b20-21 参照。

- 28) Peking, 影印 111, 78, 1, 5-8 (Hi 34b5-8), Derge, 影印 9, Zi 32a2-4, 大正30, 708c16-21 参照。
- 29) Peking, 影印 111, 23, 2, 6-8 (Zi 207b6-8), Derge, 影印 8, Zi 19 9a7-b2, 大正30, 659a3-6 参照。
- 30) 我や有情は『中辺分別論』相品、第3偈 ab(I, k. 3ab) に示す四種の顯現において知られるものである。
- 31) III, k. 11ab.
- 32) Bhāṣya, G. M. Nagao ed., p. 41.
- 33) III, k. 12cd.
- 34) Bhāṣya, G. M. Nagao ed., p. 42.
- 35) k. 26, 山口益『中観仏教論攷』, 302-303頁参照。
- 36) ここの「二つの勝義の弁別」とは、V.p.45の後半に言う「第一」以下の論述と、V.p.47の中程の「第二の建立の仕方」の許の論述に見られるものを言う。
- 37) 取意、Peking, 影印 111, 61, 4, 7-5, 2 (Zi 303b-304a2), Derge, 影印 8, 288b7-289a2, 大正30, 696b15-参照。
- 38) Peking, 影印 29, 6, 5, 7-8, É. Lamotte ed., IV. 8 参照。
- 39) Peking, 影印 113, Si 110a5-7, Derge, 影印 14, Śi 94a3-5, 『山口益仏教学文集』下、317-318参照。
- 40) 取意、Peking, 影印 111, 61, 5, 3-4 (Zi 304a3-4), Derge, 影印 8, 289a3-4, 大正30, 696b23- 参照。
- 41) 取意、Peking, 影印 113, Si 127b-, Derge, 影印 14, 109b4-7.
- 42-44) Peking, 影印 113, Si 128a3-, Derge, 影印 14, Śi 109b7-110a5 参照。
- 45) III. k. 10bc.
- 46) k. 9.
- 47) k. 8.
- 48) Toh. No. 4049, Derge 影印 12, Ri 105a2-3 参照。
- 49) É. Lamotte ed., II, 26 参照。
- 50) 取意、Toh. No. 4061, Derge 影印 14, Śi 100a1- 参照。
- 51) Toh. No. 4061, Derge 影印 14, Śi 105b6-7, ここに引用する『解深密経』の経文はÉ. Lamotte ed. によると、VII, 3 (p. 85) 参照。
- 52) Toh. No. 4061, Derge 影印 14, Śi 100a1-2 参照。

- 53) Toh. No. 4061, Derge 影印 14, Śi 100b6 参照。
- 54) V., Peking は . . ci žig blañ bar bya ba ni ci žig brañ bar sems/ de lta bas na . . . であるが、『釈軌論』のチベット訳 . . . ci žig blañ bar bya bar sems/ de lta bas na . . . によって理解する。
- 55) Toh. No. 4061, Derge 影印 14, Śi 100b6-101a1 参照。
- 56) V. は gnod pa であるが、Peking の gnad pa による。
- 57) ラトウナーカラシャーンティの著作、Toh. No. 4079, Derge 影印 16, Hi 136a6-7 参照。なお、袴谷憲昭『唯識の解釈学』（春秋社）25頁参見。
- 58) V. p. 215, l. 12-p. 225, l. 18, Peking 173b4-178a2 においてその論究が見られる。ツルティム・ケサン（白館戒雲）「中観プラーサンギカの「弥勒請問章」受容——『レクシェーニンポ』II, 222, 132 解説研究——」（『大谷学報』72-1所収、1992）参照。また、拙稿「弥勒請問章の三相所説に対するツォンカバの解明」（『仏教学セミナー』56所収）においてその概要について試みた。なお、拙稿13頁11行目、「ないのであるから」は「ないのでないから」に訂正。
- 59) cf. Robert A. F. Thurman ; Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence, p. 231-, また、拙稿「唯識学における否定対象の確認と否定——『レクシェーニンポ』（1.2.2.2）の試解」（『大谷学報』74-1所収、本稿の科文によると、一、(一)、(2)、(B)でも試解したが、そこにおいても提起せられるように、「妄想分別されたもの」とは法の我執であり、それは「所取能取を別個の実物として捉えられたもの」という唯識の所説とともに、『解深密経』によって、他に依る実存にして自性と差別として妄想分別された自体は自相として成り立つことが無いから、相無自性であると説かれるところから、「他に依る実存において自相と差別として仮説されたものが自相として成り立つというように捉えること」でもであると、ツォンカバは指摘している。上記『学報』2頁参照。