

唯識の形成期における一課題

片 野 道 雄

ブツダ釈尊のある所説には、一切法は無自性などと説かれ、また、ある所説には、五蘊などの自性がある、などと説かれているように、その時代の仏教の思想状況にあって、二様の教言のあることが『解深密経』では提起されている。そして、唯識学ではそのことをどのように受け止めるか、などの思索を通じて、特に、前者に、ブツダ所説の本意のあることが見極められようとする。見極めの視点として、いわゆる、依他起にして自性と属性として仮説された遍計所執の空が円成実という三つの現生存の重層的な実存とも言える三性の世界が基本として確かめられようとしている。このことは、『中辺分別論』の冒頭の所説によっても窺われるところであって、恐らく唯識思想の形成期における主要な課題であったのであろうと思われる。そのような『解深密経』の経の意味が論書においてどのように吟味されようとしていたか、ここでは、西暦一四・五世紀のチベットの仏教者、ツォンカパの論究を手掛かりにして、唯識所説の基本とされる論書のなか、『瑜伽師地論』の「菩薩地」、「撰決摂分」、「大乘莊嚴経論」、「中辺分別論」を中心にして概述し、考察することとしたい。

一 「菩薩地」の所説

「菩薩地」の所説としては、

「かくのごとく、それら諸法は現に存在するのでもなく、しかも全く、すべての場合に存在しないのでもない。」どのよう存在するかといえ、実に、有でないものを「実在するというように」増益することに執着しなく、捨離されたものを「無いというように」損減することに執着しなく、捨離されたものが存在するのである。(N. Dutt ed., p. 30, II, 5-7, Derge 影印 7, 25a1-2, 大正30, 488a18-19)

という論文が先ず注意される。真実の究明として無自性の所説の本意が解明される行き方にあつて、実在しないのに存在するという誤認、実在するに存在しないという誤認、すなわち、増益と損減との捨離という方軌によって確かめられようとするのである。すべてのものが無自性であると提起せらるるとき、そのことがどのような観点からそのように実現するか、という吟味が要請せられる。その増益と損減について「菩薩地」では、先ず、増益という点で、

色等の諸法や色等の事物について、仮説の語の自性の、実に有なるものでない自相を増益して、執着するものであり、(N. Dutt ed., p. 30, II, 26-28)

さらには、損減についで、

仮説の語の兆相なる依事であり、仮説の語の兆相の所依となつており、言説を離れた自体として、勝義として実にあるものを、全くすべての場合に無いというように損減し、損失するこの二つはこれら教法や律を破壊するものであると知るべきである。(N. Dutt ed., p. 30, I, 28-p. 31, I, 2)

と示している。ツォンカパが解説するように、「色等の諸法や色等の事物」は遍計所執の仮説される所依を、また、「仮説の語の自性」は仮説する語を言うのではなく、言葉によって仮説された自性を述べるのであるが、その言葉によって仮説されたものは、自相として存在しないのに存在するというように執着するのが増益であるという。一方、遍計所執の仮説の所依こそは、言説を離れた方軌をもつて勝義として存在するのに、すべての場合に存在しないと捉えるのは損減である、とせられる。この場合に、遍計所執を自相として存在すると捉えるのは増益として説かれるが、

勝義としてというように言葉をもつて明瞭に示されていなくても、自相として存在するとき、勝義として存在するというのが本典の意味であるから、遍計所執が勝義として存在するというのは増益に属するのである、ともツォンカパは説明している。

また、『解深密経』のなかに、遍計所執の所在である行の兆相において、自性と属性とを仮説する所依は依他起として説かれているから、この「菩薩地」によって、仮説の語の兆相なる所依は勝義として存在するとせられる。そして、それが勝義として存在しないと、円成実もまた勝義として存在しないことになる点から、依他起と円成実の両者について勝義として存在するという唯識の基本が提起される。すなわち、「菩薩地」のなかに、

色等の諸法の事態なるほどのものを損減する者にとつては、真実もなく、仮説もまたなく、それら両者（依他起と円成実）ともに理に相応しないのである。（N. Dutt ed., p. 31, II, 6-7, Derge, 影印 7, 25 b 7, 大正 30, 488b20-22）

と説かれているからでもある。そして、依他起なる事態を損減する仕方は、言説として存在しないと、一般的に存在しないというのではなくして、勝義として存在するのに存在しないという損減見にあるとせられる。

そこで、それら増益と損減との見解を否定する仕方として、具体的にどのように見られるかであるが、その中で、増益は如何なる法についてもその自性と属性として仮説されているという、そのことをもつて、それらは勝義として空であるというように確められることによつて否定されるのであつて、損減見の否定は、「菩薩地」の中で続いて、すなわち、例えば、色等の諸蘊があるとき、ブドガラの仮説は理に相応するが、「それが」ないことになれば、事態を離れてブドガラの仮説はない。そのように、色等の諸法の事態なるほどのものがあるとき、色等の諸法の仮説の語の施設は理に相応するが、ないことになれば、事態を離れて仮説の語をもつて施設することがない。そこで、仮説の所依が無いことになれば、所依を離れていることになるから、仮説もまた無いことになる。（N.

と言つて、損減見が斥けられている。この損減見に該当するものとしては、他教にあるのではなく、自部に属するのであるが、有部や経量部などにおいては名称とか慣用的な認識上の記号によつて言説を仮説するその所依である、色等の事態は自相として無いと考えられているのでない。それらの人々には損減見に該当しない。従つて、それは大乘の学説を語る人々であつて、すなわち、諸法はすべての場合、自相をもつて成り立たないと語る無自性論者達に向けられていとせられる。事態なるほどのものがないとき、という否定は、先に知られるように、勝義としてまさに存在するものの事態はあり得ないという否定であつて、この瑜伽唯識の立場としては、遍計所執は自相をもつて成り立つものでなく、それが勝義として存在しないといつても、すべての場合に無とすべきでないことになる。したがつて、心心所にしてそれ自らの因縁によつて生ずる依他起の世界は、それ自らにとつて自相として成り立つものとして生起するのであつて、そのようでない、知覚の迷乱することより生ずる、という唯仮説のみとなつてしまふという。即ち、繩を蛇として執着する迷乱の側面としては、繩が蛇であるのに、一般に繩が蛇として成り立つことを経験してない、と言われることと似たものとして、依他起の世界それ自身は因果として成り立たないと考えるならば、そのように承認しても、善悪より楽苦の生ずる業の果が設定される場がないことになると言う。仮説の依事・所依がないとき、仮説もまた無いことになつて、すべての存在（一切法）はただ仮説のみであることと、それこそが真実の意味として考えられることとの二つは共にあり得ないことになるから、断見の最たるものとなるというのである。すなわち、「菩薩地」の中で、

それ故に、およそある者は、大乘に相応しく、甚深なる空性に相応しい、密意の意味が示されている、知りがたい諸經典を聞いて、所説の意味を如実に知ることなく、非如理に理解しているのであつて、非合理性によつて生じた論究のみをもつてしてこれらすべてはただ仮説のみにすぎないとするのであり、これは真実である、誰かこのように見る彼のものは正しく見ているのである、というようにそのように見て、かくのごとく語っている。

彼らにとつては仮説の所依なるほどのものも存在しないことになるから、その仮説そのものもまた、全くすべての場合に存在しないことになって、唯仮説のみの眞実は何処にあることになるのであろうか。それ故に、その観点（異門）によつて彼らは眞実も仮説もそれら両者ともに損減することになる。仮説と眞実とを損減するから、無という見解の最たる者であると知るべきである。（N. Dutt ed., p. 31, II, 15-18. Derge, 影印7, 26a2-6）

と説かれてゐる、という。

このように考察されるならば、およそ或るところに、あるものが無いとき、前者、あるところは後者あるものとして空であり、否定されて後も余れるものは実に存在するのであり、このように見る者は空性について顛倒することがなく悟入するのである、とも「菩薩地」において確認されている。

色などの事態がそれらなるものとして言葉によつて概念設定した自体としては空というのは、前者の言葉の意味であり、余れるものが有るといふのは、仮説の依事である事態なるほどのものや唯仮説は有るといふようにも「菩薩地」の中に説かれている。従つて、およそあるものが空であるのは遍計所執であり、空の依事は依他起であり、前者の遍計所執なるものとして後者の依他起が空であるといふ空は円成実であつて、それら三性の世界・実存が要請せられてくる。

そして、以上のように、増益の極論が断ぜられるのは有の辺についてであり、そして損減の極論が断ぜられるのは無の辺が断ぜられるのであるから、また、二として無ということが頭わとなれるのであり、このような空性は勝義の究竟なるものとして説かれて、

先の「有なる」ものと、この無なるものとの両者の有、無から開放された、法の相（眞理の特質）をもつて収まるその事態なるものは二として無である。二として無なるものは二辺を断じた無上なる中道と言われる。（N.

Dutt ed., p. 27, I, 4-, Derge, 影印7, 22a5-6, 大正30, 487a)

というように確認される。

二 「撰決択分」の所説

以上、「菩薩地」の所説における、唯識思想形成の主要な課題を考察した。更にまた、ツオンカパの指摘する「撰決択分」における同様の課題について確認したい。そこで、まず、

ある大乘者のなかに、自ら過失に捉らわれて、次のように、世俗としては一切があり、勝義としては一切がない、と云う。(Peking, 影印 111, 82, 4, 7-8, 大正30, 713b2-4)

という論文、同じくその論の、

彼に次のように言つて、御身よ、勝義とは何であり、世俗とは何であるかと語る。そのように問われたとき、もし次のように、一切法の無自性、それが勝義であり、それら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る。それはどうしてかと言えば、すなわち、それは有にあらざるものを世俗となし、仮説し、名言し、世間的な慣用(言説)となすからである、と論駁せられたとき、(Peking, 影印 111, 82, 4, 8-5, 2, 大正30, 713b4-8)

云々が注意される。ここでは、二諦説の上で、その論駁の対象となる点が確かめられようとしている。勝義なるものが問われたのは、勝義諦の特徴的な表示としての事体が問われている。世俗なるものが問われたのもまた、世間的な慣用としての有なる点でのその世間的な慣用とは如何なるものであるか、ということが問われているのではなく、世俗諦というおよそその側面として諦(真理)を建てる世俗が問われている。

そこで、その世俗の理解に対する否定の仕方としては、「撰決択分」に、

彼に次のように語る。自性としてその認識されるものは、名言〔分別〕や世俗の因よりなるものであると認め

るか、あるいは、それとも、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とは適当でない。もし、ただ名言や世俗ほどのものであるならば、そのことによって、所依が無くして、名言や世俗というのは適当でない。(Peking, 影印 111, 82.5.2-4, 大FE30, 713b8-12)

と言つ。

次に、勝義の理解についての否定の仕方は、その同じく「撰決摂分」の中に、

彼に次のように言つて、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、また、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は勝義である、というのは適当でない。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。(Peking, 影印 111, 82.5.4-7, 大

FE30, 713b13-18)

と説かれている。その意味は、これら認識されるもの(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、それはないということがどうして理に相応するか。もしそのように認識上の知覚によっては侵害されることはない、その知覚そのものは迷乱の事態であるからである、と言うならば、それでは、その迷乱は自相をもってあるのであるならば、無自性なる勝義として適当ではなく、もしその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であるのであるから、認識されるものもまた、自性として無いということは合理的でないことになる、とされる。

ここに、世俗の知や迷乱の知について、勝義として有、無を観察して過失が示されているのは、依他起は勝義とし

て無く世俗として有りとするを斥けているのである。また、この依他起こそが円成実を存在たらしめるのであり、また、遍計所執を仮説するもの、あるいは、仮説の依事であるから、主にこの依他起こそ勝義としての有、無について吟味されているのである。

更には、「撰決択分」の中で、

その中で、依他起の自性と円成実〔の自性〕を遍計所執の自性として確執するのは増益の辺である。(Peking,

影印 111, 20,5,8, 大正30, 656c7-9)

や、

損減の辺は依他起の自性と円成実の自性が実在するのに、無であるというように自相を損減しているのであつて、そのように二辺を遠離する仕方をもつて真実の意味の方軌が理解されるべきである。(Peking, 影印 111,

21,1,2-3, 大正30, 656c14-16)

という所説を見るのである。また、その遍計所執の無も勝義としてであるが、言説としては無でないのであつて、「撰決択分」の中に、

それら現観は名称や名言なるものによつて建てられるが、それらの自性であると言ふべきであるか、あるいはまた、それらの自性でないと言ふべきであるか、といへば、答えて言ふ。言説によつて実にそれらの自性であると言ふべきである。勝義としてはそれらの自性でない、と言ふべきである。(Peking, 影印 111, 57,5,3-4, 大正30,

692a25-29)

とらしい、そしつ、

そこで、名言熏習の名称に依る識の所縁なる遍計所執の自性は、

(Peking, 影印 111, 78,1,8-2,1, 大正30, 708c22-24)

と説かれて、

何となれば、それは仮説の有であるが、勝義として有でないからである。(Peking, 影印 111, 78,2,3, 大正30, 708,27)

と説かれている。それ故に、人・法の二我の遍計所執のごときものは知るべき真実においてあり得なくても、そのことのみによって遍計所執はすべてあり得ないのでないから、実物としての有や勝義としての有は否定されているが、仮説としての有や言説としての有は建てられるのである、とせられる。

また、遍計所執性は言説としてもなく、依他起性は言説としてあっても、勝義としてなく、円成実性は勝義としてあるというのは唯識の構想から外れたものとなっていることをここに示している。

ツォンカバは、特に、依他起が言説として有であるという意味は、迷乱の知覚によって依他起において生、滅などが有るとただ執着しているのみであって、本来的に生、滅などが無いと認めるのは依他起を損滅することの究竟せるものであるとする。このような事由によって依他起が損滅されるとき、他の二つの自性をもまた損滅するから、三相ともに損滅するのであり、それは断見の最たるものとして先に「菩薩地」の中で説かれたところであり、『解深密経』が了義であると認める場合に、棄捨することのできない矛盾があると知るべきであるとも述べるのである。

三 『大乘莊嚴經論』の所説

そこです、次のような『大乘莊嚴經論』の所説が注意せられる。すなわち、

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。(XI, k.50)

を掲げて、生、滅、住の有為の三相や、凡夫が執着しているごときものの自性の存在しないことを密意して、無自性

が説かれていると言う。その詩頌について、諸存在は縁によるのであるから、「自ら」独力では存在しない故に、自性はないのである、といい、また、存在するものの滅したものは再びまた、それ存在の自体として生じないから、独自の自体（「自相」）として存在しない故に無自性であり、生じて滅していか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、という。

そしてまた、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、不滅である云々というように、先々のものが因となつて、後々のものが成り立つことは、その同じ『莊嚴經論』の中に、

後のものは後のものへの根拠となることによつて、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。(XI, k. 51)

という詩頌が説かれていて、同じく、それに続いて、

実に、始めと、そのものと、異なつたものと、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。(XI, k. 52)

というように、無生法忍が獲得せられる諸法の無生の方軌が説かれていることに注意せられる。この詩頌の中、始めとは、輪廻において始めとしての生起がなく、また、そのものとは、先のものにして、およそ先に生じた存在（法）、それらが再びその自体として生起することがなく、異なつたものとは、後のものにして、先なるものがない形相としての生起がないことが、注釈によつて説かれている。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のであり、自ら不生とは、依他起についてであり、変化することについての不生は円成実についてであるという。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ことにあり、差別としての不生とは正覚者（仏）の法身についてで、差別をもつて生じない、という意味にある。

したがつて、前上の無自性の考え方と、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無自性・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にあることが提起せられる。

また、次のような点にも注意せられる。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（勝義）として成り立つという意味はないといえ、そのこともまた『大乘莊嚴経論』の中に、

幻術のように、そのように虚妄分別を認める。幻術によるところの形相の存在するごとくに、そのように二としての迷乱が説かれる。(XI, k. 15)

と説かれているこのことによっても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って、馬、象などの色としての顕れである幻術の形相は、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、そのことが後半の二句の意味である。

そして、『大乘莊嚴経論』の中の、

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。」(XI, k. 16)

という詩頌ではそのことを、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、と言う。『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、そのようなものとして顕れる点から幻術のごとしと、また、六外処にブドガラの自体を受けとめることがないのに、そのようなものとして顕れる点から夢のごとし、と經典に説かれると述べていて(XI, k. 30の長行)、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、

中観も唯識もそれぞれ、真実でないという考え方の譬喩となすが、両者の考え方の違いが提起されているのである。

四 『中辺分別論』の所説

先ず、この論偈の「相品」の冒頭の詩頌、すなわち、

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。(長尾雅人訳参照、H・E・12)

が指摘される。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のである。この詩頌の長行に、「菩薩地」にも伝承しているように、ある場所に、あるものがないとき、前者のある場所は後者の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實在なのである、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いる。

ここに見る、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、依他起であり、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、と言う。しかるに、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、前者なる依他起が後者なる遍計所執として空である。そのことは、ステイラマティが注射するように、寺舎が比丘などによって空のごとくではなく、繩が蛇として空であるごとくである、とも説明される。(ツォンカパは本論の別の個所で引用)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、残されたその實在なるものは何であ

るか、と考えるならば、それは第一偈 a 句において、虚妄なる分別はある、といわれもの、そして、第三句の、しかしそこに空性が存在し、をいうのであって、それら依他起と円成実との二つが實在であると述べているのである。第四句はある別の疑いを断つのである、という。さらに、ステイラマティの「注釈」によってそのことが確かめられる。その「注釈」において、

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、自性としてという言外の余意がある。(S. Yamaguchi ed., p. 10, Derge, 影印 2, Bi 193b6-7))

と述べていて、虚妄なる分別はある、というその句は自性として、という意味が内意されていると言う。第二句による疑いを除く仕方もまた、その同じ、ステイラマティの「注釈」の中に、

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、そこに二つのものあるのではない〔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、経と相違しない。(S. Yamaguchi ed., p. 10, Derge, 影印 2, Bi 193b7-194a1)

という解説を見るのである。依他起が自性として成り立つとき、その虚妄なる分別は外なる所取と内なる能取として顕れている実体としての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、存在する自体の空を密意して、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、と確かめられている。

第三の句による疑いを除く仕方もまた、その同じ、ステイラマティの「注釈」の中に、

もしそのようにして、「所取能取の」二が兔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のである。(ibid)

と説明をしている。勝義として有の事態が全くないとか、すべてがすべてに無いという行き方を否定するが、ここに知るべきものがありえないと認める行き方が否定されているのではない、という。

また、第四句による疑いを除く仕方についてもステイラマティの「注釈」が参見されるのである。そして、一切法が一辺論(極論)として空、不空、有、無とするのは、極端なこととなり、中道でないものであるから、それらを斥けんがために第二偈が確かめられる。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、所取能取の二として空であるから空でないのもないのであって、そのことが『般若経』などの中に、これらすべてのものは一向に空でもなく、空でないでもない、と説かれているとする。

さらに、ステイラマティは「迦葉品」にいう、有、無の二辺に偏しない「中」は諸法を如実に観察する中道であると述べているものこそがこの『中辺分別論』の詩頌にいう中道の意味でもある、とも述べている(S. Yamaguchi ed., p. 15, Derge, 影印2, Bi. 196b3)が、中観派から指摘するように、それら『中辺分別論』と「迦葉品」との両者において相違するという考え方があるにしても、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見なされているのである。

以上、いささか、ツォンカパの『レクシェーニンポ』(『善説心髓』)によりつつ概述したのであるが、ともかく、それらによって知られるように、マイトレヤからアサンガに至る唯識思想の形成期における主要な課題が改めて窺われるのである。(ツォンカパ『レクシェーニンポ』V本, pp. 31-61, Peking 98a-110a 参照。)