

「弥勒請問章」の三相所説に対するツオンカパの解明

片 野 道 雄

「弥勒請問章」は『チベット訳大藏經』において『般若經』群の中の一章として見られる。この「請問章」には、『解深密經』など、瑜伽行唯識の大乗仏典においてその基本と見なされている「三性」思想に類似した所説が見られることもあって、この「請問章」所説の三相は『解深密經』のそれと同じ思想内容のものであるか、どうか、という課題が最近提起されている。『般若經』の思想的傾向としてそれがどのように位置づけられるか。また、この「請問章」はサンスクリット文が伝えられるものの、漢訳のいずれの『般若經』にも伝承していなく、解明されなくてはならない仏典の一つである。

因みに、この仏典が近代仏教学の先覚によって関心が寄せられたのは、恐らく、発表年次を辿ると、一九三一年、E. Obermiller 以来のことと思われる。その後の研究としては程なくして、E. Lamotte の、さらには、山口益、干潟龍祥、S. Tida、E. Conze、長尾雅人、袴谷憲昭、ツルティム・ケサン、Robert A. Thurman、兵藤一夫の諸氏の論文が枚挙されるであろう。種々の指摘のなか、玄奘が無性の『撰大乘論釈』において『大般若波羅蜜多經』の經文としてその一節を漢訳しているのに対して、チベット訳ではそれに相当する經名および一節が見られなく、不可解な問題が提起されている。この「弥勒請問章」は『般若經』の成立後、『解深密經』が出現する以前に成立したものであるとか、それ以降であるとか推定されているが、この仏典の思想内容、成立年代、成立事情も併せて、未詳の課題

が多いことでもある。

問とところで、西暦一四世紀後半から一五世紀にかけて、チベットの仏教を再興したツォンカパは、この「弥勒請問章」の思想内容についても強い関心のもとに言及し解明しようとしている。特にこの「請問章」の三相（三性）所説についての解明には注意すべきものが見られる。すでに先覚によってもその事柄に注意されていることではあるが、いささかながら、ツォンカパの解明はどのようなか、それについて考察を試みることにする。

ツォンカパが「弥勒請問章」に言及しているのは、『了義未了義論 善説心髓』（通称、レクシェーニンポ）においてである。ツォンカパにとつては、この「請問章」は『二万五千般若経』の第七二章のものとして受けとめていたと考えられるが、概ね次のような事情からこの「請問章」に注意が向けられているかと思う。

ツォンカパは『レクシェーニンポ』において、先ず、大乘瑜伽行唯識仏教の了義としての在り方を認めて、その立場から、それぞれの時代の仏教思想を尋ね、その仏教の言教の有り方が声通りのものの上に、すなわち、言い表わされた所説のままにあって、ブッダ以来の仏教の本質的な意図が明示し表明されているか、あるいは、更に、声通りのものを超えて導かれる余地が残されているかというように、それぞれの仏教思想を吟味している。いわゆる、前者が「了義」思想となるもので、後者の、なお更に導かれる余地のあるのが「未了義」と言われる。そのような教相判釈は、仏教本来の核心が明らかにされようとしたものと思われるのであるが、さらに、ツォンカパの解明は、中観スヴァータントリカの行き方の解明から、更には、自らの最も心よせるプラササングカ中観仏教の了義思想の解明へと展開しているのである。

さて、唯識仏教の立場からの了義、未了義が吟味される中にあって、その一つの課題として『般若経』の所説が検

討されているのであるが、すべてのもの（一切法）は無自性、空とする教言にもとづく有り方は、未了義ということになるとせられる。その場合、残された検討課題として、『般若経』にある「弥勒請問章」には、了義なる『解深密経』所説の三性の思想に類似した教説が見られるのであって、その「請問章」の所説が吟味されなければならないとしている。そのまさしく吟味検討は直前にも述べるように、『レクシェーニンポ』の後編の中、プラーサンギカに基づくところでなしているのであるが、そのような課題の起こってくる、ツォンカパの究明しようとする経過も注意しておかなくてはならないのであろう。『レクシェーニンポ』の前編「唯識草」の纏めのところがそのような事情を端的に語っているのであるから、先ず、その点に関するツォンカパの所述を概略窺うこととする。そこでは次のように述べている。

『アビダルマ集論』の中に、「広大なる教え (vaidalya) 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特別に意図して説かれた。」（決択分、法品）と語り、『撰大乘論』には、「広大なる教えの中に、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説かれる。」（H—80）とあって、「ただ無など」と説かれている經典は『仏母経』（『般若経』）に見られるのであるから、第二時法輪が未了義として語るものとしてはまた『般若経』そのものやそれに順じたものをお考えになつてゐるのである。『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主張することが斥けられており、『解深密経』の中に、一切法は無自性といふときもなどの、それらすべては了義でないとして出ている、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つてゐるのである。（V. p. 83, Peking 119a）

さらに、その未了義とする点について、

この未了義とする説き方は、第一時法輪の中で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

似ているのではない。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る、種子と顕現とを密意趣して、眼と色との処があると説かれているが、「第二時の」密意趣の意味は劣乘のそれらの經典の主題の意味として適切でない。すなわち、およそ密意趣して無自性と説かれる三つの無自性の有り方は『般若経』の意味として説くのであるからであり、云々 (V. pp. 83-84, Peking 119a-b)

といて、第一時と第二時法輪を未了義としつつ、第一時と第二時とにおいてそれぞれ密意趣が異なることを述べている。続いて、

それ故に、これら「三無自性」を弁別せずに、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。(V. p. 84, Peking 119b)

と述べて、その未了義としての説き方について、更に次のように言及している。

「その」説き方は、遍計執された有り方の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を知得対象(所縁)とするそのような勝義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。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所化(薰陶されるべき者)として認められないから、その特に説かれている所化はその經典の意味を『解深密経』によって解釈される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趣は一つである。

(V. pp. 84-85, Peking 119b)

ツォンカバは、「広大なる教え(vaiṣṭvya)」を信頼しても言葉通りに受けとめ理解して、その經典の意味は言葉通り

の意味であると語るものは斥けられるのであって、言葉通りの意味でない經典のその意味するところは『解深密經』によって明確に説かれているから、『解深密經』を了義として、『仏母經』によってはその意味が明確に判明しなく、従って、この經は言葉通りに理解することは適切でないから、未了義といわれる。そして、言葉通りにおいて害となるのは、言葉通りに理解するとき、三性の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、損滅見（虚無的な見解）に陥ることにある。」（V. p. 85, Peking 119b 取意）と述べている。

また、『釈軌論』に基づいて、「一切法は無自性である」と度々説いている『般若經』の中に、菩薩の過失の無いところに悟入しようとすることや、一切の罪を懺悔することなどの所説もあって、無自性などの教言が言葉通りのものであるとき、般若波羅蜜（知慧の完成）について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るその報いの因果が有り得ないことになり、概ね、依他起は有り得ないという立場になるとしている。そして、『般若經』を了義として考える人々は依他起は世間的な言説としてあるのであるが、勝義としては有るのでない、と言って、その考え方で受持や因果なども認めているが、一般的には、勝義として無を言葉通りに認めるとき、因果などは有り得ないという意味になるとしていて、『菩薩地』や『撰決択分』でも、勝義としてすべてが成り立たないとするのは損滅（虚無的なもの）として説かれ、斥けられているからであると述べている。

そこで、ツォンカバはこれらの考察の要点として、

勝義として有を明らかに否定することができ、しかも、かくのごとく阻止された事物に対して、因果、繫縛、解脱などが基準をもって成り立つことがよく建立できるとき適切な応答となる。（V. pp. 86-87, Peking 120b）

と述べて、瑜伽行唯識派の考え方によるとき、それはそれとして道理に適用なのであって、瑜伽行者たちの行き方を是認している。

これらは『解深密經』の所説に基づいているのであるが、その『解深密經』の法輪の三次第は大衆の集まりや教主

世尊の人生の節目などによって立てられたものではなく、主題の観点からであって、それもまた、一貫して無我の意味の決定的な判断（決択）に関するものであるとも述べている。従って、この説き方とは違った仕方では別々の經典を、未了義、了義の判断の根拠とすることは無意味であるとして、さらに次のように、ラトナーカラチャーントの『般若波羅蜜ウパデーシヤ』の教言に依りつつ、未了義、了義を判断する根拠となるべき經典の性格について語っている。すなわち、ツォンカバは、

『般若波羅蜜ウパデーシヤ』の中に、(Tsh. No. 4079, Derge Hi 136a⁷)

およそ言葉通りにあるその意味は了義こそである。実にその意味において第二義があるのでなく、この意味が「言葉通りに」正に決定的であるといわれるとき、了義である。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、それより別のもの「によるの」と、両者に「属するものに」よるのである。

と説かれている。「その中の」第一「の經典そのもの」とは『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、無を明瞭に弁別していると「ラトナーカラチャーントは」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』のように弁別されていないと考えている。三番目のものは『二万五千般若經』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た顛倒を断つ未了義についての所説があることと、『解深密經』によってもこの未了義を解説していることから、というように「ラトナーカラチャーントは」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。そういうことであるならば、「弥勒請問章」によって三相が建立されていることと、『解深密經』による所説との二つは同一義であるというようにお考えになつているのである。「けれども」それら二つが同一義という点でそのように一致していても、世親は、『仏母經』(『般若經』)の中で無自性などと説かれているものを、『解深密經』などの經典によって未了義であると証

明しており、『仏母経』それ自身に対しては言葉通りのものにおいて前後の矛盾を説明しているが、「弥勒請問章」によっては論証されていないのであるから、「同一義ということは無著」兄弟の意図ではないのである。(V. pp. 88-89, Peking 120b-121a)

と述べている。これらのツォンカパの論述によって窺われるように、ツォンカパは、ラトナーカラシャーンティは「弥勒請問章」によるところの三相の建立と『解深密経』のそれとを同一義の所説として考えていると論じつつ、自らはそのような同一義の立場を取らないことを表明している。かかる立場を取らない理由の一つとして、ここでは、無著、世親が未了義として論証する上で、教証として「弥勒請問章」を考慮していないという点を述べている。

尤も、無著、世親の時代に、この「請問章」が流布していなかったか、あるいは、未だ成立していなかった場合にはこの理由が崩れるのであるが、ツォンカパはこの「請問章」の備わる『二万五千般若経』が世親の視野にあったものとしていたのであり、前提にしていたであろう。しかし、ツォンカパはその理由に加えて、「弥勒請問章」の三相建立の説述の有り方は『解深密経』の所説とは違うことを、次のように、

これら二つは似ているのであるから区別し難く、また、それら二つは、同一義という点から、一切法は勝義として自性がなく、言説として有という『仏母経』(『般若経』)の密意趣あるものとして述べることは適切でなく、「唯」識派のごとくになるのであり、考察する事態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。(V. p. 89, Peking 121a)

と述べ、項を改めて究明しようとしている。

二

さて、ツォンカパは、そのような究明の経過にあつて、この『レクシェーニンポ』の後編「中観章」に於いてプラ

一サンギカの了義の立場を解明していく中で、「弥勒請問章」のその所説について論究しているのであるが、その論究の中心は、一切法は名称として仮説されたのみという所説についてと、『解深密経』の三相の建立の仕方とこの「請問章」の仕方とが同じであるか、それとも異なっているかという点とに置かれていると言えるのであろう。

そこで、三相建立の所説は同じであると認めるならば、この「請問章」は『般若経』に含まれる仏典であっても、『解深密経』が提言するように、『般若経』の所説を言葉通りに認めることができなく、『般若経』は未了義であるということになる。そのことはブラーサンギカの『般若経』は了義である」という確信において当然、容認されるものでない。そして、『レクシェーニンポ』において、ブラーサンギカ仏教の基本的な在り方という点で、これまで『般若経』の了義思想についてのその確認と思想的展開の究明がなされてきたところでもある。

ところで、『解深密経』の三相建立と同じ意味にあると見なされ、両者の仏典が同じ性向のものとし、その根拠とされるであろう「弥勒請問章」の経文の一節として、『レクシェーニンポ』では、

弥勒よ、およそ遍計執された色 (parikalpitan rūpan, 遍計所執の色) なるものは実物としてない (adravyam) と見られるべきである。分別された色 (vikalpitam rūpan) は、分別 (vikalpa) が実物としてあるのであるから、実物としてある (sadravyam) と見られるべきである。けれども、「それは」それ自らによって起こるからではなく、実 (na tu svatantra-vittitah)。およそ法性の色 (dharmaṭā rūpan) なるものは、実物として無いのでもなく、実物としてあるのでもなく、勝義として明らかにされたもの (paramārtha-prabhāvitam) であると見られるべきである。(V. pp. 215-216, Peking 173b, ツルタイム・ケーサン「中観ブラーサンギカの弥勒請問章受容」の和訳による。近刊『大谷学報』72—1所収)

という経文を先ず挙げている。『解深密経』の三相の名称はすでに述べるまでもなく、「遍計所執」「依他起」「円成実」(この呼称は玄奘漢訳による)であって、「請問章」では「遍計所執」は同じであるが、「依他起」に相当する名称と

して「分別されたもの」(vikalpitam)、「円成実」に対しては「法性」(dharma)という用語が用いられている。「請問章」に用いられているそれらの名称は『中辺分別論』の三「真実品」一六偈⁶に見られることはよく知られるところである。その長行には、

色は三種である。すなわち、遍計執された色とは、遍計執された自性が色にあることである。分別された色とは、依他起の自性が色にあることである。それ(依他起)において、色を分別するということがなされるから(依他起という性格を、分別されたものといったの)である。法性としての色とは円成実の自性なるものが色にあることである。(長尾雅人訳による。『大乘仏典』15所収。ただし三相の用語は改めた。)

とある。この一節との関係は別の機会に考察しなくてはならないが、この長行によって「請問章」に示す三種の名称は『解深密経』にある名称と共通するものと考えられる。ツォンカバも亦この「請問章」の解明の許で、「分別されたもの」という用語は「依他起」として了解している。

ところで、直前の「弥勒請問章」の経文の中に、分別が実物としてあるのであるから、分別された色は実物としてある、という一節が見られる。「実物としてある」という所説は、中観ブラーサンギカの立場においてどのよう了解されているのであろうか。また一方、「請問章」では、色などはただ名称のみであるとか、名称として仮説されたのみであるとか説かれており、そのことと矛盾はないであろうか、という率直な設問が立てられることも予想される。「請問章」では世尊と弥勒との問答によってそうゆう点も明らかにされているのがツォンカバの基本的な了解であると考えられる。ツォンカバが「弥勒請問章」の三相の所説に注意する経文として、

弥勒よ、行の兆相 (saṃskāranimitta, 心作用の兆し) のそれぞれの事態 (vastu) において、色という名称や構想や〔記号や〕仮説や言説によって色の自性として遍計執すること (rūpam itī nāma-samjñā-samketa-prajñapti-vyavahāraṇ nīritīya rūpa-svabhāvataya parikalpana) 、これが遍計執された色であるというより、これらは諸々の遍計執され

た仏法であるに至るまでである。(V. pp. 220-221, Peking 175b-176a)

行の兆相のその事態がただ分別のみ (vikalpanātra) の法性 (あり方そのもの、dharma) として設定されている、分別によって言語表現し、およそあるものについてこれは色であるといい、受であるといい、想であるといい、行であるといい、識であるというより、仏法である、に至るまでの、これらの名称や構想や仮説や言説なるものは分別された色である、というより、乃至これらは分別された仏法である。(V. p. 221, Peking 176a)

およそその遍計執された色「という点」によって分別された色の、永久にして永遠に無自性こそが、また、法無我、如性、真実の究極 (実際) が法性の色であるというより、これらは法性の仏法であるというに至るまでである。(V. p. 222, Peking 176a-b)

という所説を提示している。この経文に基づいてツォンカバは、「遍計所執」の確認として、それは名称として仮説された対象である色を知得対象 (所縁) として自性あるものであると分別する自体をいう、と述べている。また、「分別されたもの」の確認として、名称などが「分別されたもの」として説かれているその「分別されたもの」とは、色などに対して分別によって仮説されたのみの自体を知得対象とする分別によって言語表現し、分別された能詮の事体と、この分別において対象が分別された所詮の事体との二つの側面からなると解説している。

法性についても亦、分別されたものが遍計執されたものとして自性がなく、我がなく、空 (sunya) であるという意味であるという。そして、このような三相の理解の仕方はチャンドラキールティの『入中論積』の所説とも一致するのであるから、中観派の三相の建て方は、『般若経』の意味がその『入中論積』に説かれているように、そのように考えるべきであるとも述べているのである。

就いては、ツォンカバが指摘するそのチャンドラキールティの所説は次のような一節である。

「渦巻いている繩を錯覚して、蛇として捉えた」かの蛇は、繩において実には存在しないのであるから、遍計執さ

れたもの (parikalpita) であり、「それに対して実際の蛇は」蛇そのものにおいて存在しているのである。その「蛇」はそれ「繩」の上に遍計執されたものでないからである。それと同じように、「その」自性も亦、依他起の作られた縁起せるものの上において、実に遍計執されたものである。

自性は作り出されたものでなく、他に依らない。(『中論』一五章二)

と説かれているからである。仏の領域における「自性は虚構されたものでなく、自性」そのものである。遍計執されていないからである。すなわち、作り出された事物に触れずに、自性のみを「すなわち、在り方のみを」まのあたりにすることによって仏と言われるのである。「それ故に」この三性の建て方によって仏典の意図が説明されている。(V. pp. 222-223, Peking 176b, 小川一乗『空性思想の研究』二二四—二二五頁参照)

しかるに、ツォンカパは、そのチャンドラキールティの立場を承けて、

依他起がそれ「自性」として有ることが遍計執されたもの(遍計所執)であるけれども、仏のありのままの智(jiāna)の対象においては、それ「自性」の在ることが円成実である。そのことはまた、依他起の在り方としてある遍計所執としての、その空なる依他起の在り方であるそれこそが仏の勝義智の対象において在るのであるから、「依他起なる」一つの在り方こそがそれぞれの事態に關係して遍計所執と円成実との二として建てられるのである。(V. p. 223, Peking 177a)

と述べて、そして、

従って、自相として成立した自性の点からいって、勝義と世俗とのいずれの法も成立しないけれども、法性の点からいって自性を建てたその場合には、世俗の法は成り立たなくても、勝義諦は成立するのであるから、自性の有、無は詳しく理解されるべきである。(V. p. 223, Peking 177a)

とも注意している。ツォンカパは『入中論釈』の、

依他起を離れた所取能取はないから、依他起において所取能取の二として遍計執されたものが考えられるべきである。(V, p. 224, Peking 177a, 前掲小川『研究』二二五頁参照)

に基づいて、その立場では、外なるものと認識するものにおいて、外なるものが無く、認識するものは有る、などという有、無の区別はないから、所取能取の二は共に依他起となるのであり、依他起は遍計所執として仮説される事体であって、それら二つが唯識派のように能所二取として遍計執されたものとすることは中観派の考え方として合理的でないとしている。(V, p. 224, Peking 177a)

それ故に、「弥勒請問章」の中に依他起が「実物として有、無」が説かれているその「実物」とは、「実物と仮説」として説かれる実物でなく、また、中観派が自相として成立したものを実物として説くそれでもなく、「ただ存在するほどのもの」という意味に理解すべきであるという。従って、「弥勒請問章」において、分別は実物としてあるから、実有として建てられている所説は分別によって言説として有、無の区別が判別されて建てた有であるから、繩を蛇として分別によって建てたことと違うのであるとする。また、『解深密経』の中の「依他起は自相として成り立つ」と説かれるものとも等しくないのである。

三

以上、ツォンカパの『レクシエーニンポ』に基づいて、「弥勒請問章」に説く三相の建立の特質を窺ってきたのであるが、特に、チャンドラキールティの『入中論釈』の所説を基本とするそのツォンカパの解明によるとき、「請問章」の所説は『解深密経』のそれと一致するものではなく、「請問章」の所説では一貫して勝義として無、言説として有という『般若経』の立場が貫かれているとしている。従って、「弥勒請問章」それ自らの中において、『解深密経』と同じように、『般若経』を未了義としているとするある見解、すなわち、ラトナーカラシャーンティの考えなどはツ

オンカバの容認するところでないことは述べるまでもない。

なお、先に、「弥勒請問章」において「分別によって言語表現し、あるものについて、これは色である、受である、乃至、仏法に至までの、これらの名称や構想や仮説や言説なるものは分別された色である」云々というように、「分別されたもの」(依他起)などの所説を見たのであるが、同じく、この「請問章」では「知慧の完成について実践し、菩薩行について学ぼうとするとき」、それら「色などはただ名称のみである」とか、「名称としてただ仮説されたのみ」であると学習すべきことを強調している。ただ名称のみとか、名称としての仮説のみということも、言説としてであるが、ツォンカバは、名称のみ、仮説のみという経説に基づきつつ、名称と、名称の依り所である事体あるいは事物との関係性についても「請問章」の所説にそって究明している。「請問章」自身、弥勒と世尊との問答によって決定的に判断されているとしているが、「事物に対して偶然に (aganukam) 名称が仮説された」という教言を重視して、名称が起こってくるそれ独自の依り所はないけれども、名称に依らずして事物に対して色であるという知覚は生じなく、しかも、日常の経験世界において、一般的に名称が起こってくる依り所の事物はないのであるから、依り所があることと、名称としてただ仮説されたのみとして説かれたこととは矛盾しない (V. p. 215) としている。これらによってもツォンカバは唯識との立場の違いとして中観プラーサンギカの立場を鮮明にしていると言えるのであろう。

(略称 V. は『レクシキョーニンポ』の Varanasi 本)